

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

# FELSEFE DÜNYASI

2018 / KIŞ | SAYI: 68



## **FELSEFE DÜNYASI**

2018/ KIŞ/ WINTER Sayı/Issue: 68

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve hakemli bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/ Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

### **Sahibi/Publisher**

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

### **Editör/Editor**

Prof. Dr. Celal TÜRER

### **Yazı Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üniv.)

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK (Ankara Sosyal Bilimler Üniv.)

Doç. Dr. Necmettin Pehlivan (Ankara Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Üniv.)

*Felsefe Dünyası* yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/Ulakbim tarafından dizinlenmektedir

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is Published Biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/Ulakbim since 2004

### **Adres/Adress**

Necatibey Caddesi No: 8/122 Kızılay-Çankaya / ANKARA PK 21 Yenışehir/Ankara

Tel & Fax : 0312 231 54 40

[www.tufed.org.tr](http://www.tufed.org.tr)

Fiyatı/Price: 35 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi | IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

**Dizgi / Design:** Emre Turku

**Kapak Tasarımı / Cover:** Mesut Koçak

**Baskı / Printed:** Tarcan Matbaası

İvedik Cad. Mercan 2 Plaza, No: 417, Yenimahalle / ANKARA

Tel: 0 312 384 34 35-36 (Pbx) Fax: 0 312 384 34 37

Basım Tarihi : Aralık 2018, 750 Adet



TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

# FELSEFE DÜNYASI

2018 / KIŞ | SAYI: 68



# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Deizm – Ateizm Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları <i>Les Discussions du déisme – athéisme et les échos de notre jour</i> <b>Murtaza KORLAELÇİ</b>	5
Normatif Yargıların Mantıksal Statüsü <i>Logical Status of Normative Judgments</i> <b>Lokman ÇİLİNGİR</b>	24
Patristik Dönemde Anadolu'da Felsefe Hareketi, Kapadokyalı Babalar <i>Philosophical Movement in Anatolia in the Patristic Period, Cappadocian Fathers</i> <b>Ali TAŞKIN</b>	39
Hikmet, Felsefe ve Metafizik İlişkisi -İlahiyat Fakültelerinde İslam Felsefesi Öğretimine Dair Bir Yaklaşım- <i>Wisdom, Philosophy and Metaphysics Relationship</i> -An Arppoach to Teaching Islamic Philisophy in Divinity Faculties <b>Mevlüt UYANIK</b>	58
Kierkegaard'ın Birey Temelli Felsefe Anlayışı <i>Kierkegaard's Individual-Based Understanding Of Philosophy</i> <b>Yakup KAHRAMAN</b>	68
Seküler Etik Mümkün mü? Aliya İzzetbeğoviç'te Etiğin Seküler İmkanına İlişkin Felsefi Bir Soruşturma <i>Is Secular Ethics Possible? A Philosophical Investigation Into The Possibility of Secular Ethics in Aliya Izzetbegovic</i> <b>Zübeyir OVACIK</b>	83
The Nature, Objectivity And Expression Of Mystical Experience: With a Special Reference to Walter T. Stace and Steven T. Katz <i>Walter T. Stace ve Steven T. Katz'a Özel Bir Referansla</i> <i>Mistik Tecrübenin Mahiyeti, Nesnelliği ve Dışavurumu</i> <b>Fatma YÜCE</b>	110
Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit <i>The Unvirtuous of the Virtuous Society in al-Farabi / Al-Nawabit</i> <b>M. KARAKAYA</b>	135

# DEİZM – ATEİZM TARTIŞMALARI VE GÜNÜMÜZE YANSIMALARI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 68, Kış 2018, ss. 5-23.

Hakemleme: 15.10.2018 | Kabul: 30.10.2018

Murtaza KORLAELÇİ\*

Konumuza öncelikle deizmin ne olduğunu ortaya koymakla başlamak uygun görünmektedir. Bunun için de “deizm” kelimesinin lügatlerdeki anlamıyla işe başlamanın konunun anlaşılmasını biraz daha kolaylaştıracağını düşünmekteyiz. Bu cümleden olarak, “deizm” ne vahyedilmiş bir dini ne de bir dogmayı kabul etmeksizin, bir ilah (divinité)’in varoluşunu kabul edenlerin felsefî durumunu temsil eder. Deizme inanan şahsa da “deist” denir.<sup>1</sup>

Şemseddin Sami, *Dictionnaire Alphanétique de la langue Française* adlı sözlüğünde deizmi, yalnız Allah’ın varlık ve vahdaniyetine inanıp vahyi ve edyan-ı mütenevvianın (çeşitli dinlerin) erkânını inkâr etmekten ibaret özel bir itikat olarak tanımlar. Ona göre deizm teizmden farklıdır. Bu çerçevede Allah’ın varlığına ve vahdaniyetine inanıp vahyi ve çeşitli (mütenevi) dinlerin erkânını inkâr eden kimseye de deist denir.<sup>2</sup>

İsmail Fenni, *Lügatçe-i Felsefe*’de “deizmi, vahyi inkâr etmekle beraber Cenab-ı Allah’ın varlığına inananların felsefî mezhebi olarak tarif eder. Bu mezhebe mensup olanlar *tabîî din* ismi ile sırf felsefî bir din kabul eder. Voltaire (1764-1778), J. J. Rousseau (1712-1778) bu zümredendir. (...) Tüm bunlardan sonra mütedeyin bir adama teist denilir, fakat deist denilemez.”<sup>3</sup>

Sinonimi tabîî din olan deizm, Tanrı’nın varoluşunu kabul eden fakat vahyi hatta bazen de koruyucu, esirgeyici Tanrı’yu (Providence) inkâr eden

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

1 Paul Robert, *Dictionnaire Alphanétique de la langue Française*, Paris 1973, s. 429.

2 Şemseddin Sami, *Dictionnaire Français-Turc*, İstanbul. 1315 (1893), s. 552.

3 İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul. 1341, s. 171.

doktrindir. Bossuet (1627-1704)'den nakledilen ifadeyle deizm, gizlenmiş ateizme açılan bir yolu temsil eder.<sup>4</sup>

Paul Foulquié (1893-1983)'ye göre deizm, Vahyin Tanrı'sını bütünüyle reddederek, sadece tabii yeteneklerin verilerine dayanan, tabiatı (nature) yeterince belirsiz kalan Yüce bir Varlık'ın varoluşunu kabul edenlerin doktrinidir. Karşıtı teizmdir.

Pascal (1623-1662) Hıristiyanlığın deizmden de ateizmden de eşit derecede tiksinti duymakta olduğunu ifade eder. De Bonald'ın ifadesiyle deist olan bir kimse imkân bulduğunda her an ateist olabilir. Bayle (1647-1706)'e göre ise ateistler ile deistler arasında aşağı yukarı hiçbir fark yoktur.<sup>5</sup>

André Lalande (1867-1963)'e göre "deizm" kelimesi çok değişebilen anlamlarda kullanılıyor. Bu kelime 16. asırda ateistlerin belirlenmesi için socializm mensupları tarafından icat edilmiştir.<sup>6</sup> Socializm tarikatını kuran Protestan Socin (1525-1562) teslis ve Hz. İsa'nın ilahlılığını inkâr etmiş, daha sonra doktrin Socin'in yeğeni Fausto Socin (1539-1604) tarafından geliştirilmiştir.<sup>7</sup>

Gerard Legrand (1927-1999)'ın ifadesiyle deizm, hiçbir dine başvurmaksızın Tanrı'nın varoluşunu kabul eden bir doktrini seslendirir. Bu doktrin XVI. yüzyılda, İtalya ve Polonya'da sapkın bir mezhep olarak yayılmış Sociancılar tarafından ortaya atılmıştır. Hz. İsa'nın ulûhiyetini reddeden ve ateistlerden de farklı görünmek isteyen deistler, Hıristiyanlığın hasımları olup aynı zamanda dinsizdir. XVIII. asırdaki ansiklopedist filozofların ekserisi de ateisttir.<sup>8</sup>

André Lalande'in işaret ettiği gerçeği Girard Legrand da ifade etmektedir: Deistler Hz. İsa'nın ulûhiyetini kabul etmezler. Oysa gerçek Hıristiyanlıkta Hz. İsa Allah değil, Allah'ın kulu ve gönderdiği Peygamberidir. 325 yılında toplanan İznik konseyinden sonra Hıristiyanlığa teslis düşüncesi girmiştir. Her hak dinde olduğu gibi gerçek Hıristiyanlıkta da tevhit ve tenzih esastır. Hal böyle olunca Hıristiyanlıktan deizme geçenlerin dinsizliğinin sebebi de tahrif edilmiş Hıristiyanlıktır denilebilir.

Socializm tarikatının Hıristiyanlığı rasyonalist bir görüşle temellendirmeye çalıştığı görülebilir. Bu yüzden vahyin akla uygun yönlerini alıp, metafizik ve sırla ilgili hususları dışarıda bıraktıkları ileri sürülebilir.

4 Armand Cuvillier, *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, Paris 1970, s. 51.

5 Paul Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, Paris 1992, s. 157.

6 André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie*, Paris 1980, s. 213.

7 Paul Robert, *Petit Robert Dictionnaire Des Noms Propres*, Paris 1984, s. 1682.

8 Gerard Legrand, *Vocabulaire de La Philosophie*, Bordas Paris, 1972, s. 84.

Prof. Dr. Macit Gökberk (1908-1993)'in ifadesiyle: “Her türlü dış formdan ve gelenekten-yani ortadaki tarihî dinlerden – bağımsız olan, insanın doğasında yerleşik bulunan bir dinin, özellikle Renaissance sonlarında arandığını görüyoruz. Bu akıma *doğal din* ya da *akıl dini* akımı denir. Kökleri yine Antik Çağda, Stoa felsefesinde bulunan bu anlayışa göre, din Tanrı'nın bir vahyi değil, aklın ürünüdür. Stoa felsefesinde doğa ile akıl da aynı anlama gelirler. (...) Stoacılar ile onların yolunda yürüyenler doğa ya da doğal ışık deyince hep akli anlarlar. Buna göre, doğal din demek, akıl dini, aklın bulduğu, aklın ışığı ile varılan bir din demektir.”<sup>9</sup>

Hatırlanacağı gibi Aydınlanmanın başta gelen din anlayışı akıl dini veya doğal dindir. Akıl dini akılla bulmuş olan, aklın kurduğu ve benimsediği din anlamına gelir. Vahiyden bağımsız olarak insanın doğasında yerleşik inançlardan oluşmuş olan din. “18. yüzyılda tarihî olan ile doğal olan arasındaki karşıtlık (...) çok karakteristiktir. Tarihî olan çoğu zaman yapma, bozulmuş, akla aykırı sayılır; doğal olan ise nerede ve ne zaman olursa olsun, her insanın özünde bulunan, akla uygun olan şeydir.

J. Locke (1632-1704) ile C. Wolf (1679-1754) Hıristiyanlık ile akıl dinini uzlaştırmaya çalışanlar arasında kabul edilir. Locke'a göre, Tanrı din ile kendisinin insana vermiş olduğu akla uygun olan kanunları bildirir. (...) Duyulara bağlı akıl ile insan, vahyin bildirdiklerine kendi başına ulaşamaz. Vahiy aklın üstündedir, ama akla uygundur. (...)

‘Dinin akla uygunluğu ilkesi’ sonuna kadar götürülürse, o zaman ‘tarihî vahy’e bağlanma gerekli olmaz; vahiy bir kenara bırakılınca da, akla her bakımdan uygun olan, her bakımdan aklın kendisinin ortaya koyduğu ‘doğal din’e varılır. Deistlerin zaten yaptığı da budur.”<sup>10</sup>

C. Wolf'a göre insan sınırlı akli ile her şeyi bilemeyeceği için Tanrı vahyi göndermiştir. Bu bakımdan akıl ile vahiy birbirleriyle uzlaşabilir. Nitekim Harald Höffding (1843-1931)'e göre Rönesans döneminin sonlarına doğru, bizzat insan tabiatı üzerine kurulmuş, dış formlardan ve geleneklerden bağımsız bir din bulma eğilimi mevcuttur.

İlk insan bilgisini ve dindarlığını (piété) bizzat Tanrı'nın kendisinden almıştır. Tanrı'ya inanç Yahudilikten önce gelir. İnsanların kafasına, aynı zamanda aklına iyice yerleştirilmiş olan bu **tabîî din** terk edildikten sonra karmaşık labirentlerde insanlar yollarını şaşırıldılar. Tabîî yasa ve **tabîî din** insanlara kâfi gelmiştir. Hıristiyanların, Yahudilerin, Müslümanların ve

9 Prof. Dr. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Ankara, 1974, s. 213.

10 Prof. Dr. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Ankara, 1974, s. 373.

putperestlerin dinleri gereksizdir, fazlalıktır. Tabîî din için ne bir bilgiye ne de özel bir eğitime gerek vardır. O kendisi için yaratılmış ve o bizim özel tabiatımızda verilmiştir. Zihnimizde verilmiş olan tabiatımız, iyi olan şey ile kötü olan şeyi ayırt edip yargılar. Bazı seçkin kimselere bu dinî ve ahlâkî yetenek diğerlerinden daha fazla verilmiştir. Sözelimi Platon (M.Ö.428-348), Tanrı'nın bir aydınlatması olmaksızın, ilâhî olayların yüksek bilgisine ulaşabilmiştir.<sup>11</sup>

Yukarıdaki “ilk insanın bilgisini ve dindarlığını bizzat Tanrı'nın kendisinden alıyor” ifadesi bir deizme işaret etmeyip, ilk insanın peygamber olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Höffding'in deizme taraftar yorumu hiç de tutarlı görünmemektedir.

Deizm XVI. yüzyılda ateizmin karşıtı olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonra Aydınlanma döneminde kilise öğretilerini eleştirenler, akıl dinini (doğal dini) savunarak bu öğretiyi yaymışlardır. Böylece deizmin gelişmesinin sebeplerinden biri de tahrif edilmiş Hıristiyanlık olmuştur. Prof. Dr. Bedia Akarsu (1921-2016) “Jean Bodin, Herbert of Cherbury, John Toland, Shaftesbury, Voltaire, J.J.Rousseau” gibi filozofları deizmi savunanlar arasında kabul eder.<sup>12</sup>

Rönesans döneminde *akıl dini* (doğal din) anlayışının tipik düşünürlerinden biri, Fransız Jean Bodin (1530-1597)'dir. Diğerisi ise İngiliz Herbert of Cherbury (1581-1648)'dir. Gökberk'in aktarımına göre Jean Bodin'in bu husustaki görüşlerinden bazıları şöyledir: “Dinlerden her biri ancak rölatif olarak doğrudur; kurtuluş ile mutluluğa erişmek için yalnız akıl ve doğa kanunu bol bol yetişir. Bunun için vahye gerek yoktur. (...) Bu *doğal dinin* (akıl dininin) baş düşünceleri de şunlardır: Tanrı'nın bir (tek) olduğuna, ahlâk bilincine, özgürlüğe ve öbür dünyada bir misillemeye inanmak. Bu düşünceler her insanda her toplulukta doğal olarak vardır.”<sup>13</sup>

Doğal din (akıl dini) anlayışının İngiliz temsilcisi Herbert of Cherbury'nin bu husustaki görüşleri şöyle özetlenebilir: Vahiy, aklın bulup gösterdiğine boyun eğmelidir. “Bilgiye, iyiye ve Tanrı'ya eğilmemiz ta başlangıçtan beri hepimizde ortaklaşa var olan bir içgüdüye (tabîî sezgiye) dayanır. Doğal dinin (akıl dinin) iman edilecek beş maddesi şunlardır: 1- En yüksek (yüce) bir varlık vardır. 2- Buna ibadet edilmelidir. 3- Bu ibadetin en önemli bölümünü vicdana dayanan ve dindarlığa bağlı olan erdemi oluşturur. 4- İnsan günahlardan dolayı pişmanlık duymalı ve bunları terk etmelidir. 5- İyilik ve

11 Harald Höffding, *Histoire de la Philosophie Moderne*, tome I, Paris 1924, s. 67-68.

12 Prof. Dr. Bedia Akarsu, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, Ankara. 1984, s. 194.

13 Prof. Dr. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Ankara, 1974, s. 213.

kötülük, hem bu dünyada ve hem öbür dünyada ödülünü ve cezasını bulur. Bu beş cümlemin dışına çıkan hususlar, her şeyi nüfuzu altına almak isteyen rahiplerin uydurmasıdır ve gerçek Allah ibadetine uygun değildir.”<sup>14</sup>

Lord Herbert of Cherbury, tabii din anlayışını *De Veritate* (1624) isimli eserinde bütünüyle geliştirmiştir. Herbert’e göre hakikati yakalamak için, bizde ona sahip olacak yeteneğin olması gerekir. Eleştirel akıl, iç duyum ve dış duyumla donatılmış insan bir de bazı ortak hakikatleri geliştirmeye iten tabii bir sezgiye (instinct) sahiptir. Birey ve toplum için en önemli hakikatler tabii sezgisel (instinctive) bilginin konusunu oluşturur. İlâhî ilmin bir özetini oluşturan bu hakikatler şöyle ifade edilebilir: Çelişik tasdikler tamamı ile doğru olamazlar; her şeyin bir ilk nedeni var; tabiat hiçbir şeyi boşuna yapmaz; sana yapılmasını istemeyeceğin bir şeyi başkasına yapma. Mantık, etik ve dindeki bu önemli fikirler tabii sezgi (instincts) ile kurulmuş hususlara işaret eder.<sup>15</sup>

Pek çok kaynak Herbert of Cherbury’yi deizmin babası saymaktadır. Feodal görüşlerin egemen olduğu yerlerde deizm, “çoğu zaman ateizm kılığına bürünmüş ve materyalistlerin dine karşı yürüttükleri mücadelede kullandıkları elverişli bir araç olmuştur.

Deizmin Fransa’daki temsilcileri Voltaire (1694-1778) ile Rousseau (1713-1778); İngiltere’deki temsilcileri Locke (1632-1704), Newton (1642-1727), Toland (1670-1722) ve Ashley Couper Shasftesbury (1671-1713); Rusya’da Radışçev (1749-1802), I.Pnin ve I.Yertoy olmuştur.”<sup>16</sup>

18. yüzyıl deistlerinin lideri John Toland (1670-1722) İrlanda’da doğmuş, Katolik bir eğitim almıştır. Ancak 16 yaşındayken Protestanlığı kabul etmiştir. John Locke’un fikirlerini esas alan Toland’a göre İlk Hıristiyanlıkta, ne akla muhalif ne de aklın üstünde bir şey yoktur. Aklın üstünde görülen sırlar Yahudiler ve Müşriklerden kalmış ilkeleri temsil eder. Toland, *Serenaya Mektuplar*’ında “vahye, kişisel ölümsüzlüğe ve evrenin dışında var olan bir ilâha inanmaktan vazgeçmiştir. Tanrı yalnız dünyanın içinde mevcuttur, O, evrende içkin olan hayattır.”<sup>17</sup>

Toland, *Pantestikon* isimli eserinde “bir doğal din (tabii din) kültürünün taslağını çizer: Bu kültürün rahibi bilim olacaktır; kahramanları da insanlık

14 Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadettin, Günümüz Diline Aktaran Yüksel Kenar, İstanbul. 2004, s. 454,455; Herald Höfding, *Histoire de la Philosophi Moderne*, s. 73.

15 Herald Höfding, *Histoire de la Philosophie Moderne*, tome I, s. 71,72.

16 M.Rosenthal ve P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, İstanbul. 1975, s. 512.

17 Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 455.

kültürünün tarihindeki büyük yetiştiricileridir. (...) Toland, gerçek vahyin bütünü ile mutlaka akla uygun olması gerektiğini söyler.” der.<sup>18</sup>

Materyalist bir filozof olan Toland’ın dini, deist bir pozisyonla eleştirdiği kabul edilir. Voltaire, Diderot (1713-1784), Holbach (1723-1789) ve Helvétius (1715-1771) üzerinde etkisi olan Toland, hemen her deist gibi sonunda ateizme varmış “ruhun ölümsüzlüğünü, ölümden sonra hayatı, dünyanın yaratılışı gibi hususları reddetmiştir.”<sup>19</sup>

18. yüzyıl filozoflarından Voltaire (1694-1778), “sansür kurulunun emri ile yakılan kitabı *Lettres Sur les Anglais* (İngilizler Üzerine Mektuplar) ile Newton (1642-1727)’un doğal felsefesi ile İngiliz deizmini bir araya getirmiştir. Kendisi de bir deist (vahyi inkâr etmekle birlikte Tanrı’nın varlığına inanan) olan Voltaire, hiçbir zaman Tanrı’ya olan inancından vazgeçmemiştir. ‘Bütün doğa bize O’nun var olduğunu haykırmaktadır. (...) Voltaire, vahyedilmiş dinin, bir bilgisizlik ve yalan ürünü olduğunu düşünmektedir. Bunu zeki din adamları, insanlar üzerine egemenlik kurabilmek için onların budalalıklarını kullanarak yapmıştır.”<sup>20</sup>

Abdülhak Adnan Adıvar (1882-1955), Voltaire hakkında yukarıda zikredilen fikirlere muhalif gibi görünen şu fikirleri ileri sürer: Voltaire bazılarının zannettiği gibi dinsiz, imansız, itikatsız, bütün manevî değerlere düşman, kıpkızıl bir materyalist değildir. O, *Newton Felsefesinin Öğeleri* isimli eserinde bile Allah’ı inkâr etmez. Voltaire, “Newton’un Allah ve evrenin gerekliliği hakkındaki düşüncelerini samimiyetinden şüphe edilemeyen bir kuvvetle olduğu gibi kabul ve tavsiye eder. (...) Ancak Voltaire, kilise ve papazlar heyetine karşı mücadeleden bir an geri durmamakla birlikte, Newton’un Allah fikrinden asla ayrılmamış ve daima saf ve temiz bir ilâhiyata bütün İngiliz deistlerinden daha kuvvetle Allah’ın varlığına inanmıştı. (...) Voltaire hiçbir surette materyalist olmak istemiyordu. İkide bir de, ‘eğer Allah var olmasaydı Onu icat etmek lazımdı’ der’.”<sup>21</sup>

Voltaire’in haberi olmadan basılan *Felsefî Mektuplar/Lettres Philosophiques* isimli eserinin, Paris parlamentosu tarafından, dine, ahlâka ve otoriteye aykırı olduğu için cellât elinde alenen yakılması kararlaştırılır. Yeni Çağ tarihinde bir benzeri daha görülmeyen bir şiddetle kilise aleyhine faaliyetlerde bulunduğu için kilise, Voltaire’nin ölüsünü kaldırmamakla öcünü alır. Ancak Fransa İhtilâli, 1791 senesinde Louis XVI.’yi, Voltaire’in ölüsünü Pa-

18 Prof. Dr. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 374.

19 M. Rosenthal ve P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, s. 478.

20 Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul. 1995, s. 30,31.

21 A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul. 1969, s. 306.



ris dışında gömüldüğü yerden Pantheon'a taşımaya mecbur etmiştir. Bu cenaze töreninde yüz bin kişi hazır bulunmuştur.<sup>22</sup> Bütün bu fikirler Voltair'e'n farklı bir deist olduğunu gösterse de deizmin dinsizlik olmadığını ispat etmiyor. Vahyi ve Peygamberi inkâr eden her sistem dinsizliktir; deizm de bu kabildendir.

İngiliz deistlerden Antony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury (1671-1713), J. Locke'un dostu Bakan Shaftesbury'nin torunudur, Locke, onu kendi ilkelerine göre eğitmiştir. Daha çocuk yaşta Yunanca ve Latinceyi çok iyi öğrenmiştir. Başlangıçta Liberal Partinin üyesi olan Shaftesbury sürekli zaafa uğradığından siyasetten bütünüyle ayrılmış, kendini yazarlığa adanmıştır. Ancak 42 yaşındayken vefat etmiştir. Üslup olarak Antik Çağ ve Yeni Çağ birlikte temsil eden Shaftesbury, Platon'un diyalog üslubunu ve canlılığını yeniden ortaya koymuştur. Düşüncelerini çoğu kez şiir ve belagete yönelen mektup şeklinde dile getirmiştir.<sup>23</sup>

Filozofa göre “duygu ve his sırf zekâdan daha güçlüdür ve bununla birlikte onun manevî-ahlâkî bağımsızlığı, doğal olarak bütün mucize imanını, taassubu, ukalâlığı ve her türlü akılsızlığı reddeder. (...) Dini alanda henüz eski bakış açısından sıyrılmamış olan Locke'a karşılık, Shaftesbury, bütün 'ultramundae', yani dünyanın ötesindeki etkenleri reddeder, her şeyin 'hayatın kendi kendini yönetmesine' bırakır. (...) Shaftesbury'nin pratik felsefesinin esas özelliği, hakikate, iyiye ve güzele karşı şevk ve heyecandır. Ahlâk duygusu, dinî duygudan bağımsızdır, fakat bunda yetkinliğine ulaşır. Ahlâkî duygu, dinî öğretilerden doğmadığı gibi, sırf bir deneyden de doğmaz; o ancak insanın doğasında içkindir. İnsan kendisini bir içgüdüyle hem cinsine bağlı hisseder.”<sup>24</sup> Hasılı “XVII. yüzyılda birçok filozof tarafından geliştirilen tabîî din kavramının başlangıcı Shaftesbury'ye dayandığı söylenebilir.”<sup>25</sup>

Fransız filozof Deniss Diderot (1713-1784), “1741'de, İngiliz ahlâkçısı Shaftesbury'nin İnsan, Davranış ve Fikirlerin Özellikleri/*Characteristics of Men, Manners, Opinion* adlı eserini *Değer ve Fazilet Üzerine Denemeler/Essais sur le mérite et la vertu* adıyla Fransızca'ya çevirmiştir.”<sup>26</sup> Diderot çevirdiği bu eseri papaz olan küçük kardeşi Didier'ye göndermiştir. Kardeşinden “sen ahlâksızlık uçurumuna yuvarlanmışsın” karşılığını alan Diderot, 1741'de J. J. Rousseau ile tanışmış, 1746-1749 yıllarında çok samimi bir dostluk kur-

22 A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 308.

23 Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 456.

24 Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 457,458.

25 *Meydan Larousse*, cilt 11, İstanbul. 1973, s. 243.

26 Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul. 1968, s. 9.

muştur. Rousseau bu dostluk sonucunda sensualist bir deizm fikrinden asla kurtulamamıştır.

Materyalist bir felsefe programıyla uğraşan Diderot, 1751 yılında ilk sayısını çıkardığı ansiklopedik sözlükle hayalini gerçekleştirir. Her yıl bir cilt çıkan *Encyclopédie*'nin ikinci sayısından itibaren, ansiklopediye karşı papazlar ayaklanır. Papazlar, ansiklopedinin toplatılması için Kraldan emir çıkartırlar. Bunun üzerine önce Jean Le Nord d'Alembert (1717-1783), bir süre sonra Voltaire ve nihayetinde 1758'de Rousseau, ansiklopediden kesin olarak ayrılırlar.<sup>27</sup> Babasının papaz olarak yetiştirmek istediği Diderot, kızı Mme de Vendeul'ün anlattığına göre ölümünden bir gün önce felsefe konusunda dostlarına şöyle der: "Felsefeye gitmek için ilk adım dine inanmamaktır."<sup>28</sup> Hemen her deistte olduğu gibi sonunda ateizme ulaşan Diderot şu ifadeleri kullanır: "Ahiret filan hayal, varsayım ve ilham işidir. Yani rüya!<sup>29</sup> (...) Çalışmak, evet işte bu ölümlü dünyada bizim payımıza düşen şey. (...) Çalışma ve iyilik; işte benim imanımın iki direği. (...) Dünya ne zaman kim tarafından yaratılmıştır? Öldükten sonra nere gideceğiz, ne olacağız? (...) Bu problemler benim gözümü kırpmama bile engel olamıyor. (...) Tanrı, ruh, ahret gibi şeylere ne inanırım ne de bunları inkâr ederim. (...) Tıpkı Spinoza gibi öbür dünya ve ölüm üzerindeki bütün düşünceleri faydasız, boş ve tüketici bir şey sayarım."<sup>30</sup>

Anlaşılabacağı gibi Avrupalı düşünürler: tabîî din fikrini sevk eden sebepler şöyle ifade edilebilir: Din adına zulümler, Hıristiyanlığın tahrif edilmiş olması ve Hıristiyanlığın hurafelere boğulması. Bu tür bozukluklar bir takım düşünürleri, 16. asırdan itibaren dine karşı şiddetli tavır almaya yöneltmiştir. Vicdanlardaki din ihtiyacını, toplumdaki ahenk ve düzeni, insanlığın saadetini sağlamak için yeni bir din kurmaya yönelen deistler, insan tabiatına ve akla uygun bir tabîî din kurmaya yönelmiştir.

Yukarıda belirtmeye çalıştığımız tabîî din mensuplarına şu ismi de ilave edebiliriz: Jules Simon (1814-1896). Politika adamı ve Felsefe doçenti (agrégé) olan Simon, Victor Cousin (1792-1867)'in Sorbondaki kürsüsüne vekil olmuştur. Platon'un çevirilerini yapan, (1844-1845) tarihlerinde bir İskenderiye Okulu tarihi yazan Simon, İki Dünya Dergisi mensuplarıyla işbirliği yapmış, 1847'de *Hür Düşünme Dergisine* katkıda bulunmuştur. Ancak dergi sosyalist fikirleri savununca dergide yazmayı terk etmiştir. 1840'da millet-

27 Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, s. 13.

28 Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, s. 19.

29 Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, s. 137.

30 Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, s. 158,159.

vekili seçilmiş olan düşünür 1848’de Hür Düşünürler Toplumu’na başkan olmuştur. Hükümet darbesine açıkça (publiquement) karşı çıktığı için 2 Aralık 1851’den sonra görevinden azledilir. Bu dönemde politik müdahaleler (interventions) üzerine bazı felsefî eserler yayınlamıştır: 1854’de İmparatorluğa Karşı Ödev, 1856’da *Tabîî Din*, 1857’de *Kilise ve Devlet Ayırımı Üzerine Vicdan Hürriyeti*, 1859’da *Hürriyet*. 1863’ten-1870’e kadar Cumhuriyetçi milletvekili, 1870’de Milli Savunma güvenliği yönetimi üyesi, 1876’da Halk Eğitimi ve Tapınmaları Bakanı olarak görev yapan Simon, ilk öğretimin zorunlu ve bedava olması hususunda girişimlerde bulunmuş, ancak Mgr Dupanloup tarafından yönetilen monarşist hukukun düşmanlığını kazanmıştır. (...)

Jules Simon’a göre mademki felsefe, aynı zamanda hayat ilmidir, o zaman felsefe pratik ve politik olmalıdır. Simon, Fransız devriminden çıkmış yeni düzeni akılla kurmak için çaba sarf etmiştir. Vahyedilmiş dinlerden bağımsız olarak, ahlâkın ve hukukun temelinde akli ve tabîî dinin doğmalarının bulunduğunu ileri sürmüştür.<sup>31</sup>

Ahmet Hamdi Aksekili (1887-1951)’nin aktardığına göre Jules Simon’un tabîî din anlayışı beş esas üzerine kurulur:

“1- Bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf, noksan sıfatlardan münezze bir âlemin yaratıcısının varlığına ve O Halık’ın umumî ve sabit kanunlarla bütün kainata hakim olduğuna iman.

2- Buradaki amellerimizin, öldükten sonra, mükâfat veya mücazâtını göreceğimiz bir dar-ı ahretin varlığına inanma.

3- Mahiyeti itibariyle cisimden başka ve ölümsüz bir ruhun varlığını tasdik;

4- Cenab-ı Hakka İbadetin lüzumunu kabul;

5- Vazife ve cezalandırma esası üzerine kurulmuş bir ahlâk kanununun varlığını kabul.”<sup>32</sup>

Anlaşılabacağı üzere tabîî din insanlığın saadeti için üç esas temel üzerine kurulur: 1- İtikat. 2- İbadet. 3- Ahlâk.<sup>33</sup> Tabîî din şekilleri altında ortaya çıkan böylesi dinler esaslarını semavî dinlerden almışlardır. Tabîî dinler kutsal bir kitaba sahip olmadıkları için içerikleri, tabîî dini ortaya koyan her filozofa göre değişmektedir. Bu bakımdan bunlara din değil felsefî sistemler denilmesi gerekir. Dolayısıyla tabîî dinler, hak din olamazlar.

31 Denis Huisman, *Dictionnaires des philosophes*, cilt II, Paris 1984, s. 2384.

32 Aksekili Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler III*, İstanbul. 1339,1342, s. 131.

33 Aksekili Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler III*, s. 134.

Ahmet Hamdi Aksekili'ye göre "insanlığın maddî ve manevî saadetini temin için 'yeni din, tabîî din' isimleriyle ortaya konulan usuller, inzal olunmuş dinlerin, pek noksan bir tarzda, ifadesinden başka bir şey değildir. İnzal olunmuş dinlerin-bilhassa, dinlerin en sonu olup her yönüyle değişmeden korunmuş olan İslâm'ın-muhtevî olduğu esas metinlere nispetle bunlar denizde bir damla mesabesinde kalırlar."<sup>34</sup>

Tabîî din filozoflarının söylemiş olduğu "esaslar, bütün teferruatına varıncaya kadar, ilâhî dinin en sonu olan İslâm dini tarafından ortaya konulmuş ve takrir edilmiştir (sabitleştirilmiştir). Arada bir fark varsa indirilmiş dinlerin mühim esaslarından olan 'nübüvvet, vahiy, mukaddes kitaba iman'ın filozofların lüzumuna kail oldukları dinde adem-i mevcudiyetidir (yokluğudur)'. (...) Oysa beşerin dinî ihtiyacını Peygamberlerin ilâhî vahiy olarak bir mukaddes kitap ile bildirdikleri düstur ve kanunlardan başka bir şey ile temin etmek kabil değildir."<sup>35</sup>

Akseki'ye göre filozofların kendi kafalarından, kendi ilim ve irfanına uygun olarak ortaya koymaya çalıştıkları ilkeler ve yasalar asla hak din olmaz; bu sadece onu ortaya koymaya çalışan filozofun mesleği, sistemi olur. Oysa insanlık için amel ve itikat esası olabilecek bir dinin hak din olabilmesi için sağlam ve değişmez esaslara dayanması zorunludur: "Hak dinin birinci şartı, her şeyin halıkı, merci'i ve meadı olan, bütün kemal sıfatlarla muttasıf, noksanlardan münezze bulunan bir Vacibül-Vücut Hazretlerini tasdik ve O'na müstenit, O'nun tarafından konulmuş olmasıdır."<sup>36</sup> (...) Hak dinin birinci esası, bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf bir Allah'a iman ve ibadettir. İkinci şart 'öldükten sonra dirilmeye' imandır.<sup>37</sup> Bir dinin hak olabilmesi için yalnız bu iki esas şart yeterli değildir. Üçüncü şart, bütün peygamberlerin peygamberlik hizmetlerini kabul etmektir. Zaten birinci ve ikinci esaslar kabul edildikten sonra bunları tebliğ eden zatların bu vazifelerini kabul etmemek akıl ve mantığa uygun olamaz."<sup>38</sup>

Birinci şartı oradan çıkarmak, dini bütünüyle imha etmektir. Çünkü Allahsız din olmaz. İkinci şartın çıkartılması dinin soyut bir fikirden ibaret olmasını sağlar, o zamanda Allah'ı kabul ile ret arasında bir fark kalmaz. Üçüncü şart kabul edilmediği zaman ise **tabîî din** meydana gelir, "bu da hakikî bir din sayılmaz. Çünkü 'vahiy ve nübüvvet'e dayanmayan bir din (...)

34 Aksekili Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler III*, s. 141.

35 Aksekili Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler III*, s. 143.

36 Aksekili Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler III*, s. 144.

37 Aksekili Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler III*, s. 145.

38 Aksekili Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler III*, s. 146.

kutsiyet ve kesinliğini kaybetmiş demektir; kutsiyetini kaybeden bir fikir ne kadar âlî olursa olsun, insanların vicdanî rehberi, amellerinin düzenleyeni olmaktan çok uzaktır. Böyle bir fikre din ismini vermekten ise felsefî bir sistem (meslek) demek daha uygundur. (...) Bugün beşeriyet için itaat edilecek yegâne hak din, İslâm dinidir.”<sup>39</sup> Çünkü diğer dinler tahrif edilmişlerdir.

Bazı düşünürlerin yaptığı gibi deizm için *Yaradancılık* kavramını kullanmak pek de uygun görünmemektedir. Felsefe tarihinde deizmin Aristoteles (M.Ö. 384-322) ile başladığı söylenir. Bu bakımdan deizm kelimesine Yaradancılık anlamını verilemez. Aristoteles’in düşüncesinde yaratma kavramı yoktur. Aristoteles’in tanrısı, zâtî ve subutî sıfatları taşımaz. İlk Muharrik yaratmayı, ezeli ve ebedî olan maddeyi harekete geçirmiştir. Bu nedenle deizme Yaradancılık anlamını vermek hiçte uygun düşmüyor. Bu bakımdan Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay’ın da belirttiği gibi<sup>40</sup> deizm için ilahçılık ifadesini kullanmak daha makul görünmektedir.

Deizm hakkında vermeye çalıştığımız bu bilgilerden sonra bu kelimenin karşıtı olan *teizm* kelimesi hakkında da biraz bilgi vermemizin gerektiği düşüncesindeyim. Deizm Latince Allah anlamına gelen *Deus*’tan gelirken teizm kelimesi Yunanca (Grekçe) Allah anlamına gelen *Theos*’tan gelmektedir. Deizmin mensuplarına deist ve Teizmin mensuplarına da teist denilir. Aralarındaki fark kısaca şöyle özetlenebilir: Verilen bilgilerden de açık olarak anlaşılacağı gibi, deistler vahyi ve peygamberi inkâr ettikleri halde teistler vahyi ve peygamberi kabul ederler.

Teizmin ne olduğunu lügatlere başvurarak açıklamaya çalışırsak şöyle manzarayla karşılaşırız: Teizm, tek, şahsî (personel) ve dünyadan (monde) farklı bir Allah’ın varoluşunu kabul eden bir doktrindir. Ateizme olduğu kadar panteizme, politeizme ve deizme de muhaliftir.<sup>41</sup>

Lalande’in ifadesiyle teizm, dünyanın nedeni olarak şahsî bir Tanrı’yı kabul eden doktrini seslendirir.<sup>42</sup> Armand Cuvillier’e göre teizm, Tanrı’nın varoluşunu, ilk oluşunu, dünyaya aşkın olarak kabul eden doktrindir.<sup>43</sup> Gérard Legrand’a göre teizm, evreni yaratan ve şahsî bir Tanrı’nın varoluşunu tasdik eden doktrindir.<sup>44</sup>

39 Aksekili Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler III*, s. 147-148.

40 Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 187.

41 Paul Foulquié, *Dictionnaire de la Langue philosophique*, Paris, 1992, s. 723.

42 André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie*, Paris 1980, s. 1123.

43 Armand Cuvillier, *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, Paris 1970, s. 185.

44 Gérard Legrand, *Vocabulaire Bordas de la Philosophie* Paris, s. 339.

İsmail Fennî (1855-1946)'nin ifadesiyle teizm, “şahsi ve âlemin sebebi olan bir Allah'ın varlığını kabul eden mezheptir. (...) Bu kelime, Athéisme, Panthéisme ve Déisme kelimelerinin mukabilidir. Vahyi inkâr eden ve herkesin kendi aklına tabi olması lüzumuna kail bir felsefî mezhep olan Déisme'den mutlak biçimde ayrılır.”<sup>45</sup>

Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay'ın ifadesiyle “tanrıçılık (teizm) şahsî, zâtî ve âlemin sebebi olan ve âlemden ayrı olan bir Allah'ın varlığına, O'nun insanlar üzerindeki mutlak nüfuz ve kudretine inanan meslek. Teizm, vahyi inkâr ederek herkesin kendi aklına tabî olmasını ileri süren deizmin, Allah ile âlemi bir sayan panteizmin; Allah'ı, dini inkâr eden ateizmin, çok tanrıçılığı kabul eden politeizmin karşısındadır.”<sup>46</sup>

*Materyalist Felsefe Sözlüğü*'nde verilen bilgiye göre “teizm, akıl ve iradeye sahip olan ve insanların hayatları dahil, bütün maddî ve manevî süreçleri esrareniz bir şekilde yöneten tabiat üstü varlık olarak kişisel bir şekilde yöneten tabiatüstü varlık olarak kişisel bir Tanrı'nın varlığını kabul eden dinî felsefeyi temsil eder. Teizme göre, dünyada olup biten her şey, tabiat kanunlarının temelini teşkil eden tanrısal iradenin eseridir. Teizm klerikalizmin, teolojinin ve fideizmin ideolojik temelidir. Teizm, bilime ve bilimsel dünya görüşüne düşmandır.”<sup>47</sup> Sözlükteki ifadelerin aksine teizm bilime ve bilimsel dünyaya asla karşı olmaz ve olamaz da. Söz konusu ifadeler materyalistlerin açık bir yanılması gibi görünmektedir. Durum böyle olunca her şeyden önce teizmin gerçekten ne olduğunu belirtmeye çalışmamız gerekir.

Gerçekten teizm, Bir ve tek olan, Kendisi hiçbir şeye muhtaç olmayıp, fakat bütün yaratıklar Kendisi'ne muhtaç olan, doğurmamış ve doğrulmamış olan dengi ve benzeri bulunmayan aşkın Yüce Allah'a inanmak, kalbinin, vücudunun bütün güç ve zerreleri ile O'na tam olarak bağlanma doktrindir. Açıktır ki hiçbir yerde fakat her yerde hazır ve nazır olan bu Allah, zâtî ve subutî sıfatlarla mutassıftır. Allah'ın zatî ve selbî sıfatları: Vücut, Kıdem, Bekaa, Vahdaniyet, Muhalefetün l'il-havadis, Kıyam binefsihi. Bu zâtî sıfatları kısaca açıklarsak:

1- Vücut, var olmak demektir. Allah Teâlâ vardır. Varlığı zatının gereğidir. Allah her insanı, Kendini bulacak, bilecek kadar vehbi bilgiyle donatmıştır. Bu nedenle her insan Allah'ı bilmek ve bulmak zorundadır.

45 Şemseddin Sami, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul. 1341, s. 708.

46 Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 388.

47 M.Rosenthal ve P.Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, s. 468.

2- Kıdem, Allah'ın ezeli olmasıdır. Geriye doğru ne kadar gidilirse gidilsin, Allah'ın bulunmadığı bir zaman düşünülemez. Zaman ve mekân Allah'ın yaratmasıyla var olmuştur.

3- Beka, Allah'ın bakî olmasıdır. Allah Teâlâ'nın varlığının bir sonu yoktur. Allah için "bir sonu olmak imkânsızdır.

4- Vahdâniyet, Allah'ın bir ve tek olması demektir. Zâtının ve sıfatlarının eşi ve benzeri yoktur. Ondaki başka yaratıcı da yoktur.

5- Muhalefetün li'l-havadis, sonradan olanlara benzememek. Allah zâtı ile de sıfatları ile de hiçbir şeye benzemez.

6- Kıyam binefsihi, Allah'ın, varlığı için hiçbir şeye muhtaç olmamasıdır.<sup>48</sup>

Allah'ın subûtî sıfatları ise şunlardır: Hayat, İlim, Semi', Basar, İrade, Kudret, Kelâm, Tekvin. Bu sıfatların kısa açıklamalarını ise şöyle ifade edebiliriz:

1- Hayat, Allah'ın diri olmasıdır. Bütün varlıkları yaratan Cenab-ı Allah diridir ve her an yaratmaktadır. Hayata sahip olmayan bir varlık noksandır. Bu durum Allah için söz konusu olamaz.

2- İlim, Allah'ın gizli ve açık, olmuş ve olacak her şeyi bilmesidir. Âlemdeki bu mükemmel düzen bunun delilidir. Âlemde vuku bulan ve bulacak her şey O'nun bilgisi içindedir.

3- Semi', Cenab-ı Hakk'ın işitmesi demektir. Allah'ın işitmesi için yakınlık ve uzaklık önem taşımaz.

4- Basar, Allah'ın görmesi demektir. Cenab-ı Allah her şeyi bildiği, işittiği gibi görür de. O'nun görmesi ve işitmesi için yakınlık ve uzaklık, karanlık ve aydınlık gibi hususların tesir ve ehemmiyeti yoktur.

5- İrade, Cenab-ı Allah'ın, ilminde sabit olan şeylerden birini seçerek onu yapmak isteyip işlemesidir. Allah mümkün olan birçok şeyden birini seçip ilmine uygun bir surette dilediği zaman, istediği şekilde onu yapar.

6- Kudret, Allah'ın, ilmine uygun olmak üzere dilemiş olduğu herhangi bir şeyi yapabilmesidir. Allah olmayan bir şeyi var etmeye yahut var olan bir şeyi yok etmeye muktedirdir. İlim, irade ve kudret sıfatlarına sahip olan Allah ilminde sabit olan şeylerden dilediğini yapmaya muktedirdir; öyle ise Allah Fail-i Muhtardır. Fail-i Muhtar demek, yapmış olduğu şeyleri bir mecburiyet, bir zarurettten dolayı değil, yalnızca ilminin gereğince ve iradesinin hükmüne göre yapan demektir.

48 Ahmet Hamdi Aksekili, *İslâm Dini*, Ank. 1962, s. 61,67.

7- Kelâm, Cenab-ı Allah'ın bazı peygamberlerine sözle hitap etmesidir. Ancak Allah'ın söylemesi insanların söylemesi gibi değildir. O'nun sözü kendine mahsus gerçeklerden (şuun) bir gerçektir.<sup>49</sup>

8- Tekvin, Allah'ın bilfiil yaratmasıdır. Allah'ın yaratması, rızık ve nimet vermesi, azap etmesi, diriltmesi, öldürmesi benzeri olan bütün fiilleri tekvin sıfatına raci'dir (aidir).<sup>50</sup>

“Cenab-ı Allah'ın zatını, kûnhûnü, ilâhî hakikatini idrak edebilmek bizim için mümkün değildir. Bu cihet nasıl böyle ise, ilâhî sıfatlarının hakikatini anlamak da böyledir. (...) Cenab-ı Allah buraya kadar saydığımız özelliklerle sıfatlanmıştır. Kendisinde bu sıfatlar bulunmayan bir zat, âlemin yaratıcısı olamaz.<sup>51</sup> (...)

Bizi yaratan Tanrı'mız, görüp tanıdığımız, düşünüp tasarladığımız şeylerden hiçbirine benzemez. Varlığı, kudret ve azameti için her mevcut, her zerre mükemmel bir aynadır; insan aklı, her zerre ile O'nun varlığını, birliğini anlayabilir. Fakat zatının ve sıfatlarının hakikatine akıl erdiremez.”<sup>52</sup>

İslâm dininde asla yeri olmayan deizmin dinsizlik olduğunu Descartes'in, tek arkadaşı Le P. Marin Mersenne (1588-1648) hacimli bir eseriyle ortaya koymuştur. Mersenne Mans, La Flèche ve Paris kolejlerinde eğitim almış, Descartes'le arkadaşlığı beraber okudukları La Flèche Mektebinde başlamıştır. Okuma ve anlama gücü çok dikkate değer olan Mersenne, Descartes ile her ay birçok defa haberleşirdi. Descartes'in eserlerinin ekserisini basılmadan önce gözden geçirir, eser onun tavsiyeleri ve görüşleri doğrultusunda basılırdı. Mersenne Ledûn ilmine (gayb ilmine), natüralist felsefeye, astrolojiye, simyaya, büyücülüğe hasımdır. Ona göre “bizi çevreleyen bütün fenomenler Tanrı'nın istemiyle vuku bulur.”<sup>53</sup>

Mersenne, Aristoteles (M.Ö. 384-347)'i bilhassa bilimsel yanılgularından dolayı eleştirmiş, onların yerine Galile'nin mekaniklerini ve yeni düşüncelerini yayınlamıştır. Kantitatif fizik kuruluna katılan filozof, çekim yoğunluğunun belirlenmesinde ilk defa sarkacı kullanmıştır. Parabolik aynada teleskopu inceleyen, işitmeyle ilgili önemli çalışmalar yapan, sesli tüyoların yasasını keşfeden filozof, sesin hızını ölçmek için yankı fenomenini kullanmıştır.<sup>54</sup>

49 Aksekili Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler I*, İstanbul. 1339-1341, s. 38,47.

50 Aksekili Ahmet Hamdi, *İslâm Dini*, s. 68.

51 Aksekili Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler I*, s. 43.

52 Aksekili Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler I*, s. 44.

53 Denis Huisman, *Dictionnaire Des Philosophes*, tome II, Paris 1984, s. 1817.

54 Paul Robert, *Dictionnaire Universal Des Noms Propres*, Paris 1984, s. 1193.



Jacque Chevalier (1882-1962)'nin naklettiğine göre Mersenne *Deistlerin Ateistlerin ve Zamanın İnançsızlarının Dinsizliği/L'impîété déistes, athées et libertins du temps*, Paris 1624 isimli 894 sayfalık bu eserinde, dinsizlerin, kendi kötü eğilimleri için, kendi fantezilerine göre bir Tanrı oluşturmak amacıyla ortak tavır aldıklarını belirtir. Deistlerin taptığı Tanrı, evrenin düzenleyicisi şerefli büyük mimar değildir. O insanların işlerine karışmaz, ne koruyucu olarak, ne de derebeyi olarak; durum böyle olunca hayatın korkuları boşunadır. Hıristiyanların uyguladığı ahlâk da geçersizdir. Dinler sadece boş inançlardır.<sup>55</sup> Bir deist için Tanrı'ya inanmak yeter, kalan her şey insanlar tarafından icat edildi.<sup>56</sup>

Yukarıda verilen bilgilerden de açıkça anlaşılacağı gibi, deizm İslâm diniyle asla bağdaşmayan bir sistemi temsil eder. Bir Müslüman asla deist olamaz. Deizm, kökü Aristoteles'e dayanan batı kaynaklı bir çığırır; diğer dinsiz sistemler gibi günümüz dünyasında Hıristiyanlıktan doğmuştur. Robert Coffy şöyle diyor: "Ateizm Batıda, Hıristiyan Batı dünyasında doğdu. Materyalizm, pozitivizm, laisizm, Marksizm, egzistansiyalizm de bizden doğdular, Hıristiyanlığı tanıdılar. Bazıları da Hıristiyan idiler. Bizim için ne kadar acı olursa olsun bu tespitler yapılmalıdır."<sup>57</sup>

Batılı bazı filozofların, tahrif edilmiş Hıristiyanlığa karşı çıkması rasyonel bir olguyu temsil eder. Hz. İsa, Allah olamaz, teslis kabul edilemez; akla saçma gelen bu durumlar Hıristiyanlar nezdinde isyana sebep oluyor. Gerçekten bu durumu eleştirmek gerekir. Ancak bütün dinlerin Allah nezdinde en üstünü olan İslâm dininde böyle saçmalıklar, tutarsızlıklar asla bulunmaz. Diğer hak dinler, ümmetleri tarafından tahrif edildiği, noksan görüldüğü için en son, noksansız ve en mükemmel din olarak Cenab-ı Allah İslâm dinini göndermiştir. Bu din bütün insanlığın dinidir. Bütün insanlığın, insan onur ve şerefine uygun bir hayat sürdürmesi için, adaletli bir yönetim, insan şahsiyetine layık özgür bir ortam için Allah'ın indirdiği hükümlerin yani Kur'an-ı Kerim'in ve sünnet-i Rasulullah'ın hayata uygulanması zorunludur.

Metafizik bunalım içindeki insanların kurtuluşu, deizmde değil İslâm dininin esaslarının uygulanmasındadır. Durum bu kadar açıkken, yukarıda açıklamaya çalıştığımız, şahsiyeti, kimliği, zatiyeti olmayan bir kavrama bağlanmak insanı ve insanlığı asla kurtaramaz. Bir kavramın Allah'a ait isim olabilmesi için, o kavramın yukarıda kısaca belirtmeye çalıştığımız zâtî ve

55 Jacques Chevaliers, *Histoire de la Pensé*, tome III, Paris 1955, s. 63.

56 Marin Mercenne, *L'impîété des déistes, athées et libetin de ce temps*, Paris 1624, s. 38.

57 Robert Coffy, *Ateistlerin Tanrısı*, çev. Prof. Dr. Murtaza Korlaeçli, Ankara 2003, s. 9.

subûti sıfatları taşıması zorunludur. Bu bakımdan inananlar içinde, istisnâî maraz hali hariç, hiçbir kimse bilerek deizm bataklığına düşmez.

Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim tarihsel değil; evrenseldir. Allah'ın emir ve yasakları geçmişi, hali ve geleceği içine alır. Allah'ın koymuş olduğu hükümleri ancak Allah'ın bizzat kendisi iptal eder. Nasıl tabiat yasalarını değiştirmek için değil de bu yasaları esas alarak tabiatın yararlanmaya çalışıp keşifler yaparak yeni yararlı şeyler buluyorsak tıpkı bunun gibi Allah'ın inzal buyurduğu ayetleri değiştirmeden derinliğine, sünneti Rasullah'a uygun olarak araştırırsak insanlığın bütün problemlerini çözebiliriz. İnsanlığın kurtuluşu, herhangi bir *izm* de değil sadece İslâm'dadır.

Deizm ve Ateizm tartışalarının günümüzdeki yansımalarını bazı örneklerle açıklamak mümkündür. 2018'in Mart ayında, Konya ilimiz Öğretmenevi Mevlana şubesinde, Konya Milli Eğitim Müdürlüğü'nün "Gençlik ve İnanç" konulu çalıştayında, "itikadî anlamda sorunları olan gençlerde özellikle deizm inancı ön plana çıkmakta, ateizm bu bağlamda daha geride kalmaktadır" tespitine yer veriliyor. Bu durumun basında yer alması üzerine Yeni Şafak gazetesinin iki yazarı, 8 Nisan 2018'de, köşelerinde bu konuyu tartışıyorlar. Yusuf Kaplan, "İki büyük tehlike Deizm ve Ateizm" başlığını taşıyan yazısında "deizm, ilahiyatlarda öğrenciler arasında, İmam Hatiplerdeyse hem öğretmenler hem de öğrenciler arasında süratle yayılıyor" uyarısında bulunuyor. Aynı yazıda deizmin, ateizmin ve nihilizmin Türkiye'de yayılma nedenlerini de dile getiriyor. Ergün Yıldırım ise "Deizmin suçunu dindarlarda görmek" başlıklı yazısında, "deizm ve ateizm üzerine bir tartışmadır gidiyor. Ama tartışmanın odağına iktidar ve dindarlar yerleştiriliyor. 'Başörtülü deist' imgesi ortaya atılıyor. Konya'da bir grup İlahiyatçı İmam Hatipler üzerinde bu konuda güya çalıştay yapıyorlar bir de. Ne Üslup, ne bilim, ne de aklı başında bir tartışma var. Muhafazakâr çevredeki kimi akademisyen, İlahiyatçı ve gazeteciler deizm salgınını, dindarları ve İmam Hatipleri odağa koyarak tartışıyor" diyor. Aynı yazı da "daha yeni yapılan araştırmalar var. İngiltere'de gençlik ateizm konusunda en ön sıradadır. % 70'i ya Allah'a inanmıyor ya da Allah var ama işimize karışmaz diyor. Yani deist" açıklamasında bulunuyor.

Yusuf Kaplan, 9 Nisan 2018 tarihli Yeni şafak gazetesindeki "Deizmin kökleri ve nasıl önlenebileceği" başlıklı yazısında "deizmin kaynağı modernite ve sekülerleşme olduğunu söyler. Avrupa'da her alanda otorite, hegemonya ve meşruiyet kaynağını oluşturan din/Kilise, (...) İslâm medeniyetinin geliştirdiği meydan okumayı göğüsleyecek felsefi derinlikten yoksundur. Avrupalılar, İslâm medeniyeti üzerinden, iki bin yıl öncesine,

Greklere gittiler; pagan köklerine döndüler o yüzden. Tanrı'yı Kilise'yi devre dışı yaparak insanı tanrılaştırdılar: Artık otorite, hegemonya ve meşruiyet kaynağı insandı. (...) Batı'da deizmi de ateizmi de nihilizmi de doğuran süreç, yeni modernite yolculuğu böyle başlamıştı. (...) Modernite, paganizmin yeniden keşfiydi. (...) Modern sekülerleşme süreci, dinin dünyadan uzaklaştırılmasıyla sonuçlandı. (...) Esas itibariyle insanın tanrılaştırılması demek olan hümanizmle başlayan modern sekülerleşme süreci, tanrı fikrinin ve hakikat fikrinin yitirilmesini, yerine önce insanın, sonra da gücün, güç üreten bilim, teknoloji gibi araçların kutsanarak yerleştirilmesini doğurdu," diyerek açıklamalarda bulunuyor.

Y. Kaplan bu durumdan çıkış yolu olarak da şu ifadeleri kullanır: "Genç kuşaklarımıza, akaiden sanata, bilimden düşünce hayatına kadar medeniyet dinamiklerimizi öğretecek, özgüven kazandıracak, pergelin sabit ayağını kendi medeniyet dinamiklerimize basmalarını, pergelin hareketli ayağıyla da bütün dünyalara açılmalarını sağlayacak köklü bir eğitim sistemi, düşünce hayatı, kültür, sanat ve medya dünyası inşa etmekten başka çıkar yolumuz yok."

Sözcü gazetesi 11 Nisan 2018 tarihli sayısında bazı siyasilere yer veriyor. Konya Milli Eğitim Müdürünün şaşkınlığını dile getiriyor. Aynı gazetenin 12 Nisan 2018 tarihli sayısında da Rahmi Turan Bey "Genç kuşak deizme mi kayıyor" başlığı altında şu görüşleri dile getiriyor: "Deizm, bütün dinleri reddeden, ancak Allah'ın varlığına inanan bir inanç şeklidir. (...) Konya Milli Eğitim Müdürlüğü'nün "Gençlik ve İnanç Çalıştayı"nda, İmam Hatip öğrencilerinin "Deizme" yöneldiği sonucu çıktı."

Sabah gazetesinin 22 Nisan 2018 tarihli sayısında Başbakan Yardımcısı ve Hükümet Sözcüsü Bekir Bozdağ şu görüşleri sergilendi. "Muhafazakârların veya İmam hatip lisesi öğrencilerinin 'deizme kaydığı' söylemleri, raporları bir iftiraya insanları ikna için başlatılmış kirli bir operasyon, kirli bir saldırı ve kirli bir tuzaktır. (...) Deizmin kabulü; Yüce Allah'ın Kur'an ve sünnetteki vasıfları ile Peygamberlere, meleklere ve kitaplara iman ve Peygamberlere gelen ilâhî vahyi ve İslâm'ın temel pek çok ilkesini reddetmedir. Deizmi kabul eden Müslüman olamaz ki muhafazakâr Müslüman ya da İHL'li olsun. İmam hatip lisesi öğrencilerine ve muhafazakârlara dönük saldırılara karşı daima uyanık olmalıyız ve bu kirli tuzağı kuranlara ve iftirayı atanlara hep bir ağızdan: 'Hadi oradan bre ebleh!' demeliyiz."

Aynı olay, Akit gazetesinin 22 Nisan 2018 tarihli sayısında şöyle anlatılır: "Muhafazakârların veya İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin 'deizme' kaydığı söylemleri, raporları, bir iftiraya insanları ikna için başlatılmış kirli

## Öz

### Deizm – Ateizm Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları

Deizm, Tanrı'nın varoluşunu kabul eden fakat vahyi, peygamberi hatta bazen de koruyucu, esirgeyici Tanrı'yı inkâr eden bir doktrindir. Kökü Aristoteles'e kadar gider. Deizmi kabul eden deisttir. Deizm kelimesi 16. asırda ateistlerin belirlenmesi için Sosianizm mensupları tarafından icat edilmiştir. Deizmin karşıtı teizmdir. Bir Müslüman asla deist olamaz. Belli başlı deistler: Fransa'da: Voltaire, J.J.Rousseau, Jules Simon. İngiltere'de: J.Locke, Toland, Herbert of Cherbury, Ashley Couper Shasftesbury. Rusya da: Radışçev, I.Pnin, I.Yertoy. Deistler tabii din veya akıl dinini kurmuşlardır.

Teizm, tek, şahsî, her şeyi yaratan ve dünyadan farklı bir Allah'ın varoluşunu kabul eden doktrindir. Ateizme olduğu kadar panteizme, politeizme ve deizme de muhaliftir. Gerçek teizm, zâfî ve subûfî sıfatları olan Allah'ı kabul eden teizmdir. Bu da İslâm dinidir. Teizmi kabul eden kimse teisttir. İnsanlığın kurtuluşu, sadece İslâm dinindedir.

**Anahtar kelimeler:** Deist, deizm, Tanrı, teist, teizm, İslâm, tabii din.

## Le résumé

### Les Discussions du déisme – athéisme et les échos de notre jour.

Déisme est une doctrine qui admet l'existence de Dieu, mais nie la révélation, le prophète et quelquefois même la Providence. L'origine du déisme va jusqu'à Aristote. Le mot du déisme a été créé au XVIème siècle par Sociniens pour se distinguer des athées. Le contraire du déisme est le théisme. Un Musulman ne peut être jamais deiste. Tout deiste peut devenir athé lorsque l'occasion se présente. Les principaux déistes sont les suivants: En Angleterre: Toland, Herbert of Cherbury, Ashley Couper Shasftesbury. En France: Voltaire, J.J.Rousseau, Jules Simon. En Russie: Radışçev, I. Pnin, I. Yertoy. Les déistes ont fondé la religion naturelle ou la religion rationnelle.

Le théisme, doctrine qui admet l'existence d'un Dieu unique, personel, créateur de toutes les choses, et distinct du monde. Le mot théisme s'oppose au panthéisme, au polythéisme et au déisme. Le vrai théisme est la religion d'İslam, parcequ'elle admet les attributs personnels et existentiels de Dieu. Le salut de l'humanité est uniquement dans l'İslam.

**Les mots clés:** Déiste, déisme, Dieu, théiste, théisme, İslam, la religion naturelle.

## Kaynakça

- Adivar A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul. 1969.
- Akarsu Prof. Dr. Bedia, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, Ankara. 1984.
- Akseki Ahmet Hamdi, *İslâm Dinî*, Ankara. 1962.
- Aksekili Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler I, III*, İstanbul. 1339-1342.
- Bolay Prof. Dr. Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara. 1996.
- Chevaliers Jacques, *Histoire de la Pensé*, tome III, Paris 1955.
- Cuiller Armand, *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, Paris 1970.
- Coffy Robert, *Ateistlerin Tanrısı*, çev. Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Ankara 2003.
- Diderot Denis, *Felsefe Konuşmaları*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul. 1968.
- Foulquié Paul, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, Paris 1992.
- Gökberk Prof. Dr. Macit, *Felsefe Tarihi*, Ankara 1974.
- Höfding Harald, *Histoire de la Philosophie Moderne*, tome I, Paris 1924.
- Huisman Denis, *Dictionnaires des Philosophes*, cilt II, Paris 1984.
- İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul. 1341.
- Laland André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1980.
- Legrand Gerard, *Vocabulaire de la Philosophie*, Bordas, Paris 1972.
- Mercenne Marin, *L'impiété des déistes athées et Libertins de ce temps*, Paris 1624.
- *Meydan Larousse*, cilt 11, İstanbul. 1973.
- Robert Paul, *Dictionnaire Alphabétique de la Lanque Française*, Paris 1973.
- Robert Paul, *Dictionnaire Des Noms Propres*, Paris 1984.
- Rosenthal M. Ve Yudin P., *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, İstanbul. 1975.
- Şemseddin Sami, *Dictionnaire Français-Turc*, İstanbul. 1315 (1893).
- Thily Frank, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul. 1995.
- Vorlander Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadettin, Günümüz Diline Aktaran Yüksel Kenar, İstanbul. 2004.

# NORMATİF YARGILARIN MANTIKSAL STATÜSÜ

*Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 68, Kış 2018, ss. 24-38.

Hakemleme: 28.09.2018 | Kabul: 30.10.2018

Lokman ÇİLİNGİR

## Giriş

Bir disiplin olarak etiğin yani ahlak felsefesinin öncelikli ödevi, neyi yapmamız veya yapmamamıza yönelik kararlar vaz etmek, nasıl davranmamız gerektiğini belirten direktifler ortaya koymak değildir. Konusunu normlar ve değerler oluşturduğu halde, etiğin amacı yeni normlar ve değerler tesis etmek de değildir. Etik daha ziyade normlar, değerler ve ahlaki bir hayat tarzı üzerine rasyonel, eleştirel bir düşünce geliştirme çabasıdır. Yani etik, ahlaki bir hayat tarzını gerçekleştirmeyi değil, ahlaki düşünceyi geliştirmeyi amaçlar. Dolayısıyla etik araştırmalar özünde mantıksal yani biçimsel bir nitelik arz eder. Bu yüzden yapılan şey aslında normatif (ahlaki) ifade ve kavramları çözümlenmekten başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, gündelik hayatta somut karar verme durumundaki bireyin eylemlerini, evrene ve hayata dair değerlemeleri ve kanaatleri bağlamında anlamaya çalışmaktır.

Mantık bize ya hangi argümanların/çıkarımların geçerli olduğunu ya da hangi önermelerin genel geçer olduğunu söyler. Klasik mantık dâhilinde bu iki ödev hala göz önünde bulundurulur. Normlar mantığında ise bu ödevlerden genelde ikincisi ön plandadır. Bu açıdan bakıldığında mantık genel geçer önermelerin öğretisi olarak görülebilir. Buna uygun olarak da normlar mantığı, hangi normatif önermelerin genel geçer olduğunu ve hangilerinin olmadığını ödev edinen mantık dalıdır. Bu çerçevede aşağıda, özellikle Kutschera'nın *Etiğin Temelleri* ve *Normlar Mantığı* adlı eserlerinden hareketle, normatif kavramların deontik ve değersel bir çözümlenmesi ortaya konularak, normların değerlerden türetilip türetilmeyeceği sorusuna cevap aranacaktır.

## Deontik kavram ve ilkeler

### *Normatif-, deontik- veya ödev mantığı*

“Normlar mantığı”, normların mantıksal statüsü ile ilgilenen mantık dalıdır. “Deontik mantık” ya da Türkçe söyleyişle “ödev mantığı” diye de adlandırılan normlar mantığı 50’li yıllar ile 80’li yıllar arasında baharını yaşamış, ancak son kırk yıldır peyderpey unutulmaya yüz tutmuştur. “Norm” sözcüğü, Latince de şu iki temel anlama sahip olan “norma” sözcüğünden gelir: “ölçü”, “standart” ve daha çok etik, hukuk alanında kullanılan “kare”, “kural” ya da “emir” (Stemmer, 2008, s. 155). Bugün bakıldığında kare, kural ve emir arasında bir bağ yok gibi durur. Çünkü kare matematiksel bir nesneye, kural ya da emir ise hukuki, ahlaki bir konuya ilişkindir. Ancak Ortaçağdan itibaren kullanımları dikkate alındığında, gerek “kare” gerekse “kural” veya “buyruk” ideal bir duruma karşılık gelir. Nesne ve olayları kavramsallaştırırken biz bu ideal biçimleri kullanırız.

“Deontik mantık” adlandırılması ise kaynağını Grekçe kaynaklı “*deon*” sözcüğünde bulur. “Deon” sözcüğü, “zorlamak”, “gerektirmek” ve “gereklik” anlamlarına gelir. Mantığa “deontik” ifadesini dâhil eden ilk düşünür Ernst Mally’dir. Mally 1926 yılında yazdığı *Gerekliliğin Temel Yasaları. İrade Mantığının Öğeleri* adlı eserinde kendi gereklik mantığını “deontik” olarak nitelendirir. Mally bu ifadeyle, dilin normatif kullanımının mantıksal kuramını kasteder. “Deontik” terimi, mantık ve felsefe literatüründeki kalıcı yerini ise Georg Henrik von Wright’ın 1951 yılında yayımlanan “Deontik Mantık” adlı makalesine borçludur (Morscher, 2011, s. 9).

Deontik mantık öncelikle “ödev” kavramına yoğunlaşır, ancak onun amacı normatif etikte olduğu gibi bir norm veya ahlaki bir ilke oluşturmak değil, daha ziyade normların dilsel ve mantıksal bir çözümlemesini yapmaktır. Bu yönleriyle normatif mantık, biçimsel mantıktan da normatif etikten de ayrışır (Kutlusoy, 1997, s. 156 vd.).

### *Önerme, norm ve buyruk*

Dilsel açıdan önerme bir cümle (tümce) türüdür. Dilin *bilgi/bildirme* görevine ait olan iddia ve yargıları dile getiren ifadelerine mantıkta *önerme* denir. Dil, bildirme görevi dışında *açıklama* ve *yaptırma/buyurma* görevlerini de haizdir. İstek, soru, buyruk vb. gibi cümleler dilin son iki görevi ile ilgilidir. Açıklama/anlatma görevi, duygu ve inançlarımızı açığa vurmada ve başkalarına aktarmada işlev görürken; yaptırma görevi başkalarını bir eylemi yapmaya veya terk etmeye yöneltten bir işlevi üstlenir. Oysa, önermeleri

içeren bildiri kipinde doğru ya da yanlış niteliğine sahip bir tespit, tasvir/betimleme veya tanımlama söz konusudur (Özlem, 1994, s. 108; Ural, 1995, s. 49 vd.). Ancak “önerme” terimini burada daha geniş bir anlamda kullanacağız. Aksi takdirde bu yazının konusu olan normatif ifadeleri, doğalcıların yapmayı denediği gibi, normatif olmayan önermelere indirger ve doğruluk değerinin dışında tutmak zorunda kalırız ki, bu peşinen normatif etiğin imkânını ortadan kaldırır.

Pratik sahada *norm* terimiyle herhangi bir “emir”e, “yasak”a ya da “izin/müsaade edilen”e gönderme yapılır. *Normatif önermeler* işte bu tarz normların dilsel ifadeleridir. Gerçi mantıkta soyut kalıplar geçerlidir ancak bunlar dilsel ifadeler vasıtasıyla temsil edilebilir. Bu sebeptendir ki, normlar mantığı normatif önermelerle ilgilidir, deriz. Bir normu ifade etmek için genellikle “...meli/gerekli” sözcüğü kullanılır. Örneğin, “Trafik işaretlerine uymak yasal olarak emredildi” ifadesinin yerine, kısaca “Trafik kurallarına uymalısın” denilir. Ancak yasaklar gibi başka normlar da gereklilik vasıtasıyla ifade edilebilir. Mesela, “Öldürmemelisin!” bir yasağı dile getirir. Bu yüzden normlar mantığı sıkça “gereklilik mantığı” ya da “gereklilik önermeleri mantığı” olarak adlandırılır.

Norm ile önerme arasında belli bir ayırım yapmak yerinde olacaktır. Yukarıda da vurgulandığı gibi, daha ziyade belirtme işlevi gören ve dünyayı tanımaya yarayan belli bilgileri bize önermeler verir. Oysa norm bize dünyaya dair bilgi vermez, kesin bir şekilde *neyi yapıp neyi yapmamamız gerektiğini* söyler. Bu yüzden norm üzerinden özneye bir nitelik yüklenmez, özneye bir eylem tarzı buyrulur. Dolayısıyla norm bir önerme değil, bir *emirdir*. Örneğin, “Akraba ve yakınlarına yardım et!” buyruğu bir eylemi yerine getirmemizi beklerken, “Yalan söyleme!” emri bir şeyi yapmamamızı talep eder. Norm ile önerme arasındaki bu ayırımın bir benzerini normatif ifadelerle buyruklar arasında görmek mümkündür.

*Buyruk*, emretmenin, yasaklamanın ya da müsaade etmenin dilsel bir formudur. Örneğin, “Pencereyi aç!”, “Yalan söyleme!” birer buyruktur. Buyruklar eylem kalıbı olarak ne doğrudur ne de yanlış. “Yalan söyleme!” ifadesinin doğru ya da yanlış olduğunu söyleyemeyiz. Ancak “Yalan söylemeye izinli değilsin” normatif önermesi doğru ya da yanlıştır. Buyruklar dilsel olarak genellikle/ normatif önermelerle aynı formdadır. Bu çerçevede “Pencereyi kapatmalısın!” ya da “Yalan konuşamazsın!” ifadelerini bir şeyi yapmamamız ya da terk etmemiz gereken buyruksal ifadeler olarak da, ödev veya sorumluluk yükleyen normatif iddialar olarak da değerlendirebiliriz (Kutschera, 1973, s. 12).



### Tarihsel süreç

Normatif mantık, gelişme sürecinde bazı sorunlarla karşılaştı. Hume'un deynciliğinden yeni-pozitivizme kadar uzanan felsefi yaklaşım mantığı yalnızca bilimsel önermelerin analiziyle sınırlandırılarak, doğru-yanlış ölçütlerinin normlar ve değer yargıları için geçerli olmayacağını iddia etti. Öte yandan Ayer ve Stevenson gibi bilişselci-olmayan etikçiler, normatif yargıların gözleme dayalı olmadığı ve yalnızca duyguları dile getirdikleri için doğruluk değeri taşımayan iddialar olduklarını, ancak olgusal önermelere indirgendiklerinde bir anlam ifade edebileceklerini savundu (Poyraz, 2016, s. 60).

Buna karşılık, deontik mantık sahasında ilk çalışmaları başlatanlardan biri olan Mally ise, "yargılama" ve "isteme"nin olgusal durumlar karşısında iki farklı tavrı ortaya koyduğunu savundu. Ona göre, geleneksel anlamda mantık yargılar ile ilgilenirken, deontik mantık "gerçek olması istenilen" ile ilgilenir. Bu ikisi arasında anlamsal değil olsa olsa gramatikal bir fark vardır. Mally'nin anlam kuramının doğurduğu sorunları aşmak için Joergensen "doyurma mantığı" kuramını geliştirir. Buna göre buyruk cümlelerinde buyruğa karşılık gelen bir betimsel önerme vardır. Söz konusu betimsel önermenin doğruluğu buyruk cümlesinin yerine getirilmesine bağlıdır. Örneğin, "Pencereyi aç!" buyruğu, şayet bu buyruk üzerine pencere açılmışsa doğru, açılmamışsa yanlış olur. "Pencereyi aç" buyruğu, bu buyruğa muhatap olan tarafından pencere açılmışsa, yerine getirilmiş olur. Bu durumda "Pencere açıktır" önermesi de doğrulanmış olur. "Pencereyi aç!" buyruğu (*Inferenz*) "I(x)" şeklinde sembolleştirildiğinde, bu isteğe karşılık gelen olgusal gözlem önermesi "S(x)" diye sembolleştirilir. Alf Ross, Joergensen'in doyurma kuramını kabul edilemez bulup, yerine "geçerlilik mantığı" kuramını koyar. Ross'a göre "I(x)" tarzındaki buyruklara "S(x)" biçiminde betimsel bir önermenin karşılık gelmesi için "S(x)"in şu üç şartı barındırması gerekir: 1) buyruk geçerli olmalı, 2) önerme doğru olmalı ve 3) önerme zihinsel bir durum üzerine olmalıdır. Bir diğer önemli deontik mantıkçı G. H. von Wright "norm" temelinde bir çözümlemeye yönelir. Normlar büyük ve küçük diye iki grupta toplanır. Büyük grupta "yasalar", "kurallar" ve "yönergeler" bulunurken, küçük grupta "gelenekler", "ahlak ilkeleri" ve "ideal kurallar" yer alır. *Yasa* derken de ilkin doğa yasaları kastedilir ki, bunlar betimleyicidir. Oysa hukuki yasalar kural koyucudur, bu yüzden de doğru ya da yanlış olamazlar. "Mantıksal yargılar doğru mu yoksa yanlış mıdır?" sorusuna ise, Wright'ın cevabı, doğru ve yanlışlığın normların değil, normlara ilişkin önermelerin niteliği olduğu şeklindedir. Buna göre, "A'yı yapmak zorunludur" gibi bir norm doğru veya yanlış olmazken, "A'yı yapmayı zorunlu kılan bir norm vardır" önermesi, norma ilişkin bir önerme olması sebebiyle doğru

ya da yanlış değerini alır. Bunlardan ilki *kural koyucu* iken, ikincisi *betimsel* bir niteliğe sahiptir, bu yüzden de doğru ya da yanlış olabilir. Wright, deontik kavramlar ile kiplik kavramları arasında bir koşutluk kurmayı da dener. Buna göre “zorunluluk” ve “olanaklılık” arasında ilişki ne ise “yükümlülük” ve “izin” arasındaki ilişki de odur (Atalay, 2003, s. 173 vd.).

## Tanım ve sembolleştirme

Normatif kavramlar, genelde *deontik* ve *değersel* olmak üzere iki grupta ele alınıp incelenir. Deontik kavramların en önemlileri *emredilen*, *yasaklanan* ve *izin verilen/müsaade edilen* kavramlarıdır. Öte yandan, hukuki kavramlar, ödevler ve talepler diğer deontik kavramları oluşturur. Genel olarak alındığında “emir/buyruk” kavramı temel deontik kavramdır, çünkü yasak ve izin onun üzerinden tanımlanabilir. Örneğin, bir eylem ancak onun terk edilmesi buyurulmuşsa *yasaklanmıştır*.

*Emirler* öncelikle *eylemlere* ve *eylem tarzlarına* ilişkindir. Fakat burada eylemler ile eylem tarzları arasında ayırım yapmak gerekir. Yalan, hırsızlık ya da söz verme gibi aynı türden eylemler farklı kişilerde ve farklı zamanlarda vuku bulabilir. Buna karşın, faili ve zamanı belli bir eylemin icrasına veya gerçekleşimine *eylem* denir. Örneğin, “Emre pazartesi günü Aslı’ya yalan söylüyor” ve “Ayla pazartesi günü Aydın’a yalan söylüyor” önermelerini ele alalım. Her iki eylem farklıdır ancak her defasında aynı *eylem tarzı* söz konusudur. Eylemler, “a şahsı t gibi belli bir zaman diliminde F gibi bir eylem tarzını ifa etmiştir” şeklinde tasvir edilebilir. Burada “a” ve “t” belirli zaman dilimi ve kişileri tasvir eden değişkenleri, “F” ise eylem tarzını dile getiren fiili betimler (Kutschera, 1982, s. 1).

Emirlere ilişkin önermeler genelde: (1) “F’yi yapmak emredildi” veya (2) “a şahsına F’yi yapmak emredildi” şeklindedir. Emir önermelerinin mantıksal çözümlemesine emirlerin standart bir formunu oluşturmakla başlarız. Bunun için “... emredildi” formunda önermeler seçeriz. Parantez içi ifade “...” için çeşitli önermeler oluşturulabilir. Sembolik olarak bu şu şekilde belirtilir: O(A) burada bir önermeyi temsil ediyor. (O = *emredilen* (zorunlu); A = önerme.) Buna göre (2) nolu önerme şu şekli alır: “a’ya F’yi yapması emredildi”, sembolik olarak: O(Fa). Bir eylem tarzı ancak bir kişiye emredilmişse tam olarak emredilmiş olacağından (1) nolu önerme “Herkes için x, x’in F’yi yapması emredildiğinde, geçerlidir” şeklini alır. Emirler eylemlerle ilgili olduğundan O (A)’daki A, öncelikle eylemlere dair önerme olarak belirlenir (Kutschera, 1982, s. 2).

Böylece sembolik işaretler günlük dil üzerinden açıklanacak olan kısaltmalarla sunulacak. Buna göre aşağıdaki eklemeler ve yüklemeler mantığı sembolleri kullanılacak: “Değil” için ( $\neg$ ); “ve” için ( $\wedge$ ), “veya” için ( $\vee$ ), “koşul (eklemi)” için ( $\supset$ ), “karşılıklı koşul” için ( $\equiv$ ); tümel ve tikel/varlıksal niceleyiciler için ise: “her X için” ( $\wedge x$ ), “bazı X’ler için” ( $\vee x$ ).

*Yasaklar ve izin verilenlere dair tanımları şu şekilde belirtebiliriz:*

a)  $Y(A) = O(\neg A) \rightarrow \neg A$  yasaklıdır [Y= yasak]

b)  $\dot{I}(A) = \neg O(\neg A) \rightarrow A$  izinlidir [ $\dot{I}$ = izin]

“A yasaklıdır” veya “A yasaklı değildir” formundaki önermeler, kendileri aracılığıyla emirlerin, yükümlülüklerin (*Obligationen*) ve ödevlendirmelerin olduğu ya da oluşmadığı iddia edilen *iddia* cümleleridir. Bu türden önermeler iddia edilen konunun gerçekten olup olmamasına bağlı olarak doğru ya da yanlıştır. Buna göre, örneğin “Trafikte yasalara uygun araç kullanmak emredildi” ve “Nefsi müdafaa hariç insan öldürmek yasaklandı” doğrudur. “Sözünü tutmamaya izin verildi” ve “Yasalar işyerlerinde sigara içmeyi emrediyor” yanlıştır.

Pek çok düşünür gibi Kutschera da deontik mantık ve etiğin iddia cümleleriyle ilgili olduğunu savunur (Kutschera, 1982, s. 4). Buna göre gerek emir önermeleri gerekse buyruklar iddialardan, bir kimsenin bir norm koymasıyla, yani bir şeyi emretmesi, yasaklaması ya da müsaade etmesiyle ayrılır. Şayet bir anne çocuğuna, “Ödevini yapmalısın” diye bir talepte bulunursa bu bir buyruk, bir emir edimidir; yani doğrudan bir görevlendirme iddiasını dile getirmez. Buna karşın, çocuğun kardeşi çocuğa dönüp, “Şimdi sen ödevini yapmak zorundasın” derse, bu annesinin ebeveynlik statüsüne bağlı olarak yaptığı görevlendirme üzerine inşa edilen ve doğruluk değeri taşıyan bir normatif bir önermedir. Bu şekilde örneğin önerme (2) “a kişisi çocuğa ev ödevini yapmasını emrediyor”, şu deyimden farklı bir anlama sahip bir iddiadır: (3) “Çocuğa ev ödevini yapması emredildi”. Açaktır ki, iddia olarak norm koymaya ilişkin önerme, onu tasvir eden buyruk ile değiştirilemez. Norm koymak, o normu yürürlüğe koymak anlamına gelmez, aksine yalnızca emretmek, yasaklamak ve müsaade etmek anlamına gelir. Her buyruk bir norm koyar/oluşturur. Bir emir önermesi bir normun geçerli olduğunu iddia ederken; oluşturulan bir norm üzerine ortaya konulan önerme ise bir kimsenin bir normu geçerli kıldığını gösterir (Kutschera, 1973, s. 12; 1982, s. 4).

Bu durum “emir” sözcüğünün hem emretme edimi, yani bir norm koyma, hem de bir görevlendirme sözcüğü olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden ikinci haliyle emirleri yükümlülükler veya görevlendirmeler olarak

adlandırmak gerekir (ör. bir uzlaşmadan ya da bir anlaşmadan kaynaklanan). Emirler genelde yükümlülükler manasında kullanıldığından, bu ayrıma daha ziyade yanlış anlaşılımlar söz konusu olduğunda müracaat etmek gerekir. "... emredildi" ve "... yükümlüdür" gibi durumlarda "O (*obligatorisch*)" sembolü kullanılır. Deontik mantık, deontik önermeler arasındaki sonuçsal ilişkilerle kavranır. Onlar biçimsel mantığı kapsarlar, özellikle önermeler ve yükümler mantığını ve dolayısıyla emretmeyi gerekçelendiren çıkarımları mümkün kılan ilkeleri. Bu ilkeleri, "... emredildi" deyimini için anlam postulata olarak değerlendirebiliriz.

En önemli ilkeler şunlardır:

O1:  $O(A) \supset \neg O(\neg A)$  —Emredilen şey yasaklanmamıştır (veya emredilen şeye izin de verilir.)

Burada sunulan deontik çelişkinin yokluğu ilkesi açıktır. Eğer bir norm sisteminde bu durum ihmal edilirse, o zaman bir eylem aynı anda hem emredilmiş hem de yasaklanmış olur.

O2:  $O(A) \wedge O(B) \supset O(A \wedge B)$  —Eğer A emredilmiş ve B emredilmişse, o zaman hem A hem de B emredilmiştir.

Ör. eğer "verginizi ödeyin" emri ile birlikte aynı zamanda "varlığınızın kıymeti ölçüsünde verginizi ödeyin" emri varsa, o zaman "verginizi malınızın kıymeti ölçüsünde ödeyin" emredilmiştir.

Aynı düşünce aşağıdaki ilkenin de temelinde yatar:

O3:  $\wedge x O(Fx) \supset O(\wedge x Fx)$  —Eğer bir kimseye F'yi yapmak emredilmişse, o zaman bütün F'leri yapması emredilmiştir.

T herhangi bir totoloji yani mantıksal olarak doğru bir önerme olduğunda, o zaman şu geçerlidir:

O4:  $O(T)$  —Totolojik konular emredilmiştir. Bu tespit saf biçimsel bir anlama sahiptir. Son ilke ise şöyledir:

O5: Eğer B, A'dan mantıksal olarak çıkarsanırsa, o zaman  $O(A) \supset O(B)$  —Mantıksal sonuçları emredilen eylemler aynı zamanda emredilmiştir (Kutschera, 1982, s. 5 vd.).

Deontik mantığın temelini bu beş ilke oluşturur. Aşikârdır ki bu ilkelere hareketle hiçbir şekilde içeriksel bir görevlendirmeye varamayız. Bunlar yalnızca içeriksel görevlendirmelerden diğerlerini türetmeye yararlar. Yani deontik mantıkla bir ahlaki kodekse veya yasalara dair bir eserin temel taleplerinden hangi sonuçların çıkacağı araştırılabilir. Deontik mantıktan

hareketle içeriksel ahlaki veya hukuki normlar temellendirilemez. Yalnızca O1'den O5'e kadar türetilebilen önermeler “doğru deontolojik önermeler” olarak kabul edilir. Yani onların biçimsel mantığının teoremleri gibi içeriği boştur, bu yüzden onlar “totolojiler” olarak adlandırılır.

Buraya kadar yalnızca koşullu-olmayan emirler incelendi. Buna karşın praksiste koşullu emirler de önemli bir rol oynar. Bunlar belli koşullar altında belli bir görevlendirmenin olduğunu söyler. (1) formundaki önermeyi sembolik olarak  $O(B, A)$  şeklinde belirterek aşağıdaki formülü oluştururuz:

D1.1-2:  $O^*(A) = O(A, \neg A) \text{ —}A \text{ koşulsuz olarak emredildi.}$

Buna göre koşulsuz emirler koşullu-olmayan emirlerden farklıdır. Koşullu emir kavramı, aşağıdaki ilkede geçerli olduğu üzere şöyle tespit edilebilir:

BO1: Her B için  $\neg O(\neg B)$  (yani B'nin koşulsuz olarak emredilmeyen bütün koşulları)  $O(A, B)$  O1, O2, O3, O5 ilkelerinin koşullu-olmayan emirlerini yerine getirir.)

BO2:  $O(A, A) \text{ —}A$  koşuluna bağlı olarak A emredildi. A koşuluna bağlı olarak ancak onunla uyumlu olan şey emredilir; BO1'den O5 anlamında, A koşuluna tabi olarak her halükarda A emredilmiştir sonucu çıkar.

BO3:  $O^*(B) \supset O(B, A) \text{ —}Koşulsuz olarak emredilen (buyrulan) her şey bütün koşullar altında emredilmiştir.$

BO4:  $\neg O(\neg B, A) \supset (O(C, A \wedge B) \equiv O(B \supset C, A)).$

Bu ilke şunu ifade ediyor: Eğer A koşuluna tabi olarak emredilen şey, B'nin de geçerli olacağı şekilde yerine getirilebilirse, o zaman  $A \wedge B$  ile emredilen şey, A ile emredilen ve B ile yerine getirilen şeydir. Bu, farklı koşullar altında emirlerin tutarlılık talebidir.

BO5: A mantıksal olarak doğru olduğunda  $O^*(A)$  da doğrudur; bu demektir ki totolojiler koşulsuz olarak emredildi (Kutschera, 1982, s. 7).

Koşullu-olmayan emirler, *prima-facie* (ilk bakışta) ödevler anlamında koşullu emirler sayesinde tanımlanabilir.

D1.1-3:  $O(A) = O(A, T)$ . Burada “T” totolojiyi gösteriyor yani mantıksal olarak doğru bir önermeyi. Meşru müdafaa gibi özel durumlar hariç, bir kimseyi öldürmek yasaktır, *prima-facie*'dir. Bu, belli koşullar altında öldürmeye izin verilmesini dışta bırakmaz. Dolayısıyla *prima-facie* koşulsuz bir ödev değildir. Öte yandan koşulsuz ödevlerin pratikte fazla bir rol oynamadıklarına sıkça şahit oluruz. Çünkü,  $O(A, B)$  bütün B'ler için geçerli olduğunda, o zaman  $O(B, \neg A)$  da bütün B'ler için geçerli olur. Bu demektir

ki, koşulsuz bir emrin yerine getirilmemesi, her şeyin emredildiği hem de yasaklandığı bir durumu doğurur. Bunlar *sınırsız emirler* olarak gösterilir ve  $O+(A)$  ile temsil edilir. O zaman şunu söyleyebiliriz:

D1.1-4:  $O+(A)$  ancak ve ancak A çelişik değilse ve eğer kendisinden  $-A$ 'nın türemediği bütün B'ler için  $O(A,B)$  geçerli olduğunda geçerlidir.

Buna karşın sınırsız emirler koşulsuz olanlardan daha zayıftırlar ancak *prima-facie*'den daha kuvvetlidirler. Sınırsız emirlerle istekler ifade edilebilir. Onlar bütün koşullar altında geçerlidir, yani onların yerine getirilmesi imkânsız olamaz. Koşullu yasaklar ve izin verilenler şöyle tanımlanabilirler:

D1.1-5 a)  $V(A, B) = O(\neg A, B)$   $-A, B$  koşuluna bağlı olarak yasaklanır.

b)  $E(A, B) = \neg O(\neg A, B)$   $-A$ 'ya B koşuluna bağlı olarak izin verilir.

Kısaca denilebilir ki, koşullu emir kavramı deontik mantığın temel kavramıdır. Bütün diğer kavramlar ona indirgenebilir ve o koşullu-olmayan emirler alanında, *prima-facie* emirler ve koşulsuz ya da sınırlı emirler arasındaki önemli ayrımı yapmayı mümkün kılar.

Son olarak “deontik”, “saf deontik” ve “deontik-olmayan önerme”yi tanımlayalım. Bu ayrımın temelinde yatan sezgisel düşünce şöyle ifade edilebilir: Deontik önermeler emirlere dair bilgi ihtiva ederler fakat deontik-olmayan önermeler değil; saf deontik önermeler ise emirler üzerine yalnızca bilgi içeren önermelerdir. Tanımlar ancak formel bir dil ile sunulur. Bu dil için sorgulanan kavramlar sezgisel olarak şöyle belirlenebilir:

D1.1-6 a) A ve B önerme olduğunda,  $O(A, B)$  saf deontik bir önerme olur.

b) A deontik yani saf deontik bir önerme olduğunda,  $\neg A$  olur.

c) A veya B deontik bir önerme olduğunda,  $A \supset B$  olur. A ve B saf deontik önermelerse,  $A \supset B$  de saf deontik önerme olur.

d) A [a] deontik yani saf deontik önerme ise, a nesnel bir değişmez ve x, A[a]'nın olmadığı, nesnel bir değişken olduğunda, o zaman  $\wedge x O(A[x])$  de deontik yani saf deontik bir önerme olur (Kutschera, 1982, s. 8 vd.). O halde, her saf deontik önerme aynı zamanda deontik önermedir ancak tersi doğru değildir. Dolayısıyla, deontik önermeler yalnızca a)'dan d)'ye değin buyruklara göre türetililecek önermelerdir. Buna karşın geri kalan önermeler *deontik-olmayan* önermelerdir. Ör. “Ahmet inanıyor (biliyor, söylüyor vb.) ki, ... emredilmiştir” veya “Muhtemelen ... izin verilmiştir” şeklinde ifade edilen önermeler bu gruba dahildir. Bunlarda emirler, yasaklar ve izin verilenler deontik-olmayan bir deyimden kanıtlanmasından oluşur. Deontik bir önerme

deontik-olmayan bilgiler içerebilir, örn. “Ahmet Mehmet’e hafta sonu arabasını ödünç vermeye söz verdi ve o bu sözünü tutmayla mükelleftir” önermesi gibi. Önermenin ilk yarısı deontik-olmayan bir önermedir. Bütün önermenin geçerliliği yalnızca hangi normların geçerli olduğuna bağlı değildir. Buna karşın saf deontik önermelerin doğruluk değeri hangi normlardan oluştuklarına bağlıdır.

## Değersel kavram ve ilkeler

Normatif kavramların ikinci önemli grubunu değersel kavramlar oluşturur. Değersel kavramları *sınıflandırıcı*, *karşılaştırmacı* ve *ölçücü/değer biçici* diye üç grupta toplayabiliriz.

Sınıflandırıcı değersel kavramlar “iyi”, “kötü” ve “kayıtsız/yansız”dır. Aynı şekilde değersel önermelerde de belli bir standart form ortaya konmak zorundadır. Ancak böyle bir standart formu emir kavramı üzerinden oluşturmanın güçlüğü malumdur. Çünkü “iyi” sözcüğü *ilkin* yüklem, sıfat ve zarf olarak; *ikinci olarak* da hem olaylar için hem de eylem tarzları, amaçlar ve nesnelere için kullanılmaktadır. Şimdi “iyi” sözcüğünü içeren şu sekiz farklı önermeye bakalım:

- 1) Gülizar’ın sözünde durması iyidir.
- 2) Sözünde durmak iyidir.
- 3) Yeni akademik atanma ölçütleri yönetmeliği iyidir.
- 4) Aslı’nın düşüncesi iyidir.
- 5) Üniversite iyidir.
- 6) Mehmet annesine iyi bakıyor.
- 7) Nil iyi bir akademisyendir.
- 8) Özgürlüklerin genişletilmesine ilişkin yasa iyi bir yasadır.

Bu önermelerden (1)’den (5)’e kadar (5 dâhil) olanında “iyi” sözcüğü *yüklem* olarak kullanılmaktadır. (6)’da “iyi” *zarf* olarak kullanılırken (7) ve (8)’de *sıfat* olarak kullanılmaktadır. Buna rağmen (7) ve (8) nolu önermelere bakıldığında: (8)’de “iyi” yüklem olarak yer aldığından biçimlendirilebilmesine karşın (7)’de böyle bir biçimlendirme mümkün değildir (Kutschera, 1982, s. 11). “İyi bir akademisyen olmak”, “iyi olmak ve akademisyen olmak”la aynı şey değildir. Yani burada sözcüğün anlamı esaslı olarak onunla karakterize edilen ismin veya fiilin anlamının sıfat ya da zarf olarak kullanımına bağlı-

dır. Mantıksal olarak bakıldığında sözcük, bir isimden ya da fiilden türetilen bir eklemdir.

“İyi” sözcüğünün normatif-olmayan biçimlerindeki ahlaki olan ve ahlaki-olmayan kullanımlarını ayırt etmemiz gerekir. Şayet ben birini “iyi akademisyen”, “iyi anahtarıcı” olarak gösterirsem, açıktır ki burada ahlaki ölçütler söz konusu değildir. Bu durum zarf kullanımları için de geçerlidir.

“İyi”yi sınıflandırıcı değer kavramları dâhilinde temel bir kavram olarak da görebiliriz. Emir durumunda olduğu gibi önermeler “F eylem tarzı iyidir”, “Herkes için x; x, F’yi yaptığında iyi ise geçerli olur” sayesinde yeniden verilebilir. Sembolik olarak belirtilirse:  $\forall x P (Fx)$ . Yine maksatlara ilişkin önermeler standart formülasyonumuz dâhilinde kavranılabilir.

Deontik önermeler gibi değer önermelerini de etik bağlamda iddia önermeleri olarak kavradığımızı yeniden vurgulamakta fayda var. Yani doğru ya da yanlış olan önermeler şahsi tasavvurların ifadesi değildir. “Emine’nin suçlu olduğunu itiraf etmesi iyidir” ifadesi, “Emine’nin suçunu itiraf etmesi ne iyi!”den farklıdır. Etik burada değer yargılarıyla ilgilidir, ünlemlerle değil.

*Karşılaştırmalı değer yargıları* bir şeyin *daha iyi, daha kötü* ya da *diğerleri kadar iyi* olduğu üzerine verilen yargılardır. Yukarıda sınıflandırıcı değersel önermelerin standart formu üzerine söylenenlerden hareketle karşılaştırmalı değersel kavramların argümanları da belirtilebilir. Karşılaştırmalı temel kavram olarak “A, B’den daha iyi değildir” alınır ve o da sembolik olarak  $A \leq B$  şeklinde gösterilir. Buradan hareketle öteki karşılaştırmalı kavramlar şöyle formüle edilir:

$$D1.2-2 \text{ a) } A < .B : = \neg(B \leq .A) \quad \neg A, B' \text{ den kötüdür}$$

$$\text{b) } A > .B : = B \leq .A \quad \neg A, B' \text{ den iyidir}$$

$$\text{c) } A = .B : = (A \leq .B) \wedge (B \leq .A) \quad \neg A, B \text{ kadar iyidir}$$

Bununla birlikte “daha iyi değildir” kavramı/deyimi her iki ilkeyi yerine getiriyor gibi duruyor (Kutschera, 1982, s. 13). Karşılaştırmalı değersel kavram  $\leq .$  ile *normatif tercihsel bağlantı* da gösterilebilir. Çünkü  $A \leq .B$ , “A, B’yi tercih etmiyor” diye de okunabilir. Buradan bu kavram *normatif tercihsel mantık* diye adlandırılır.

Öte yandan karşılaştırmalı değersel kavram  $\leq .$  sınıflandırıcı değersel kavramdan daha güçlüdür. Onun sayesinde bilhassa “iyi” kavramı şu şekilde tanımlanabilir:

$$D1.2-3: P(A): = \neg A < .A.$$



Ölçücü veya niceliksel bir değer kavramı, bir konunun değeri sayısal oran olarak söz konusu olduğunda kullanılır. Denilebilir ki, bir konunun değerinden ancak ölçüye dayalı değersel kavramlar üzerinden söz edebiliriz. Kutschera'nın (1982) deyişiyle, değerler, değerli olan durumlar ya da şeylere işaret ederler:

Değerlerden bu şekilde söz etmek ölçmeye dair bir değersel kavramı şart koşmaz. Değerler bu anlamda sayılar değil aksine *iyilerdir*; çünkü iyi, değerli olan bir şeydir. Bu şekilde insan hayatından *temel değer* ya da *hukuki iyi* olarak söz edilir, bununla birlikte materyal değerlerin yanında ideal değerler de söz konusudur. Fakat konu ya da durumlar olarak değerler bu konu ya da durumların belirli ölçüsel değerlerinden farklıdır. (s. 18)

Buna çok yakın bir durum *koşullu* değerler için geçerlidir. Koşullu değerlerde konu koşullara bağlı olarak değerlendirilir. Ancak koşullu değersel önermeler koşulsuz olanlar sayesinde de değerlendirilebilir. Çünkü C koşulu altında A, B'den daha iyi değildir. Sembolik olarak:

$$(A \leq_B C) = (A \wedge) \leq (C \wedge B) \quad - B \text{ koşulu altında } A, C' \text{ den iyi değildir}$$

Sıkça içsel (*intrinsisch*) ve dışsal (*extrinsisch*) değerler arasında da ayırım yapılır. Buna göre bir konunun içsel değeri, kendinde, dolaysız ya da mevcut koşullardan bağımsız olarak var olan değerdir. Bir konunun dışsal değeri ise yalnızca onun dolaylı ya da belli koşullar altında ortaya çıkan değeridir. Bu karşıtlık, *koşullu* ve *koşullu-olmayan* değer adlandırması üzerinden de kavranabilir. A konusu *prima facie* iyi olabilir, ancak belli koşullar altında kötü de olabilir. Bu ayrımla, bir eylemin kayıtsız ya da kötü olduğunu, ancak olumlu etkileri olan veya değerli olan bir amaca araç olarak hizmet ettiğinde yani belli koşullar altında iyi olduğunu söyleriz. Bir konunun *prima-facie-değeri* bu konunun bizzat kendisinden kaynaklanan "kendinde" bir değeri olarak gösterilemez. Keza değer kavramının ihtimaliyetçi yorumlarına göre bir konunun değeri daima beklenen şartlara ve sonuçlara bağlıdır. Bu anlamda dışsaldır. Gerçi değeri varsayımsal kabullerden bağımsız konular da yok değildir, örneğin yalnızca optimal bir evrende geçerli olan ve bu yüzden bütün varsayımsal kabullerin maksimal değere sahip olduğu konular mevcuttur. Sadece bunlar "kendinde iyi" olarak gösterilebilir.

## Sonuç

Norm ve değerlere dair buraya kadar ortaya konulan tespit ve değerlendirmeler, normatif etikte cevabı en çok aranan soruyu yani "Normlar değerlerden türetilir ya da normlar sistemi değerler sistemi vasıtasıyla temel-

lendirilebilir mi?” sorusunu açmaya yönelik çabalar olarak görülebilir. Bu soru aynı zamanda normların ve değerlerin bilişsel niteliğinin mahiyetine yönelik de bir sorudur. Burada betimsel önermelerin bilişsel bir yorumunun imkânı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Normlar ve değerlerin içeriksel doğasına dair araştırmalar etik ve hukuk sahasında henüz yenidir. Ancak normlar ve değerler üzerine yapılacak araştırmalar zorunlu disiplinler bilgidenden ya da mantıksal temelden uzak tutulamaz. Bu yüzden normatif mantık sahasındaki araştırmalar “salt formel” olarak geçiştirilemez.

Normlar ve değerlerin temellendirilebilirliğine ilişkin iki temel karşıt yaklaşım söz konusudur. Bunlardan ilki *etik doğalcılıktır* ve normların ve değerlerin ampirik önermelerden türetilebileceğini savunur. Ancak genel kabul normatif önermelerin yapısı gereği ampirik önermelerden türetilemeyeceğidir. Benzer bir durum değer önermeleri için de geçerlidir. Yukarıda kısmen göstermeye çalıştığımız gibi (saf) normatif önermeler veya normatif tercihlere dair önermeler değersel önermelerden türetilebilir ve değersel olanlardan da normatifler. Bu yüzden doğalcı yaklaşım savunulabilir değildir. Buna karşın *etik sezgicilik* nesnel bir değerler sistemi kabul etmektedir. Buna göre değerlerin bilgisini elde etmeye yarayan özgün bir yeti sayesinde değerlerin yapısını ve değerler arasındaki ilişkiler düzenini kavrayabiliriz. Böyle bir yapı üzerinden normatif önermelerin değersel önermelerden türetilebilmesi mümkündür. Yine de gerek etik gerek hukuk sahasında normatif önermelerin statüsü sorunu en çetrefilli tartışmaların konusu olmaya devam etmektedir.

## Öz

## Normatif Yargıların Mantıksal Statüsü

Bu yazıda normlar mantığının temel kavramlarının ve ilkelerinin sembolik açılımı Kutschera üzerinden ortaya konulmaya çalışılacak. Bu amaçla eklemler ve yüklemeler mantığının sembolleri kullanılacak ve sembolik işaretler yalnızca kısaltmalar olarak verilecek. *Deontik* ve *değersel* diye iki gruba ayrılan normatif kavramların deontik olanları *emredilen*, *yasaklanan* ve *izin verilenler* kategorisi dâhilinde değerlendirilecek. Yasaklar ve izin verilenler, emirler üzerinden tanımlanabildiğinden, "emir" kavramı temel deontik kavram olarak ele alınacak. Bu sayede, eylem ve eylem tarzları üzerinden çözümlenecek emirlerin standart bir formu belirlenmeye çalışılacak. Bir eylemi yasaklayan ya da yasaklamayan önermeler, yani emir ve yükümlülükleri belirten ifadeler *iddia* cümleleridir. Bu bağlamda belli koşullar altında belli bir görevlendirmenin nasıl yapıldığı ortaya konularak, koşullu emir kavramının deontik mantıkta yeri ve önemi tartışılacak.

Çalışmada üzerinde durulacak bir diğer ana tema ise değerler ve değersel kavramların sembolleştirilmesi olacak. Değersel kavramlar *sınıflandırıcı*, *karşılaştırmacı* ve *ölçücü* olmak üzere üç grupta incelenecek. Nihayet, doğalcı ve öznelci yaklaşımlara mesafeli durularak, normlar sisteminin değerler sistemi vasıtasıyla temellendirilme imkânı gösterilecek.

**Anahtar Kelimeler:** Norm, değer, Kutschera, normatif mantık, deontik ilkeler, sembolleştirme.

## Abstract

## Logical Status of Normative Judgments

In this article the main concepts and principles of the logic of norms will be analyzed through symbolic demonstration with reference to Kutschera. With this aim, symbolizations of propositional logic and predicate logic will be used, and symbolic signs will be given only as abbreviations. Among the normative concepts, which are classified into two classes as deontic concepts and evaluative concepts, those, which are deontic, will be examined in terms of the categories of *obligatory*, *prohibited* and *permissible*. Since prohibitions and permissions can be defined in terms of orders, the notion of order will be taken as the main deontic concept. So, a general form of orders, which are articulated in terms of acts and ways of acts, will be provided. Propositions, which prohibit or do not prohibit an act; in other words, propositions which state orders and obligations are *assertive sentences*. In this context, the significance and the role of conditional propositions in deontic logic will be discussed by demonstrating how a certain assignment under certain conditions is done.

The other main theme of this article will be the symbolization of values and evaluative concepts. Evaluative concepts will be examined in three classes: *classificatory* concepts, *comparative* concepts and *metric* concepts. Finally, the possibility of grounding the system of norms on the system of values will be manifested without losing the intellectual distance to both naturalistic and subjectivist perspectives.

**Keywords:** Value, norm, Kutschera, normative logic, deontic principles, symbolization.

### **Kaynakça:**

- Atalay, Ahmet Haluk [2006], “Deontik Mantık”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 4, Ahmet Cevizci (ed.), Babil Yayınları, Ankara, 666-669.
- Kutlusoy, Zekiye (1997), “Deontik Mantık (Ödev Mantığı) ve Başlıca Sorunları”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 23, ss. 156-164.
- Kutschera, Franz von (1973), *Einführung in die Logik der Normen, Werte und Entscheidungen*, Freiburg/München, Karl Alber.
- Kutschera, Rranz von (1982), *Grundlagen der Ethik*, Berlin/New York, Walter der Gruyter.
- Morscher, Edgar (2011). *Normenlogik. Grundlagen-Systeme-Anwendungen*, Paderborn, Mentis.
- Özlem, Doğan (1994), *Mantık*, İstanbul, Anahtar.
- Poyraz, Hakan (2016), *Dil ve Ahlak*, İstanbul, Dergâh.
- Ritter, Ritter (1984), in: Gründer Karlfried (Hsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6, Basel, Schwabe.
- Stemmer, Peter (2008), *Normativität. Eine ontologische Untersuchung*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Ural, Şafak (1995), *Temel Mantık*, İstanbul, Çantay.

# PATRİSTİK DÖNEMDE ANADOLU'DA FELSEFE HAREKETİ, KAPADOKYALI BABALAR

*Felsefe Dünyası* Dergisi, Sayı: 68, Kış 2018, ss. 39-57.

Hakemleme: 15.08.2018 | Kabul: 24.09.2018

**Ali TAŞKIN**

Anadolu coğrafyası felsefenin yoğun olarak yapıldığı topraklardandır. Nitekim Antik felsefe denilince ilk akla gelen İzmir'in güneyinde yer alan ve İonia bölgesi olarak da anılan Efes, Milet gibi okulların yer aldığı bölge olmuştur. Aynı şekilde İzmir'in kuzeyinde yer alan Bergama Okulu, Çanakkale'de Behramkale (Assos bölgesi) ve Lapseki; Atomculuğun doğduğu Abdera Okulu ve Trakya bölgesi; Denizli Pamukkale (Hierapolis), Isparta, Sinop civarı, Antakya Okulu'nun bulunduğu bugünkü Hatay gibi iller ve bölgeler antik dönemin Anadolu sınırları içerisinde yer alan önemli felsefe merkezleri olarak anılmışlardır. Anadolu'nun felsefe geleneği için böylesine önemli bir merkez olma özelliği antik dönemlerle sınırlı değildir kuşkusuz, ama konu başka bir araştırma konusu olabilecek kadar uzundur. Sözü, Anadolu'nun bir başka bölgesinde çağın tarzına uygun olarak yapılan felsefe hareketine, İç Anadolu'da felsefenin temsilcilerine, Kapadokyalı Babalar'a getirmek istiyorum. Eski çağlardan itibaren felsefi düşünceye ev sahipliği yapmış olan Anadolu, Kapadokyalı Babalar olarak ünlenen üç filozof döneminde de önemli çalışmalarla ev sahipliği yapmaya devam etmiştir. Yunan felsefesi ile dini düşünce arasındaki uzlaşmazlığı kabul etmeyen bu meşhur Babalar, hem kutsal metinlerde geçen kozmolojik konuları Platon'un Timaios adlı eseri yardımıyla anlaşılır kılmaya çalışmışlar hem de insanı merkeze koyan antropolojik sorunları klasik düşünce temelinde irdelemişlerdir.

Kapadokya kadim Anadolu uygarlığının, bilim, sanat ve dini düşünce açısından zengin bir bölgesidir. Daha çok bu yönleriyle tanınan bölgenin, başta, özgün yönleriyle ele aldığımız üç önemli teolog-filozof olmak üzere, yönetim tarafından da felsefe eğitiminin desteklenmesi yoluyla önemli bir

merkez olduğu belirtilmelidir. Tanıtmaya çalıştığımız filozofların İstanbul, Atina gibi merkezlere gönderilmesi ve döndüklerinde, aldıkları eğitim doğrultusunda çalışmalara devam etmeleri bunun kanıtıdır. Helenistik dönemin en önemli merkezi konumundaki İskenderiye'den sonra, benzer misyonu üstlenen Kayseri ve Kapadokya bölgesi de, teolojik felsefenin yaygınlaşmaya başladığı önemli bir merkez olarak felsefe tarihindeki yerini almıştır. Bu çalışma, Anadolu'nun bu merkezi yerinde ortaya çıkan bu önemli felsefe hareketinin üç öncü temsilcisini tanıtmayı amaçlamaktadır.

Dönemin felsefe tarzı dini-ahlaki özellik taşıdığı için bu felsefe tarzının köklerine kısaca bir bakmak yararlı olacaktır. Çünkü Sokrates öncesi yapılan felsefe tarzı ve felsefeye yüklenen anlam ile sistematik döneme adlarını veren Platon, Aristoteles gibi büyük filozofların felsefe yapma tarzı da, felsefelerinin içeriği de ayrı özellik taşımaktaydı. Grek felsefesinin sistematik döneminden sonra ortaya çıkan Epikürosçuluk ve Stoacılık seçmeci/eklektik karakterleriyle, daha çok Platon ve Aristoteles'in uzlaştırılmaya çalışıldığı, özgünlükten yoksun bir felsefenin ortaya çıkmasına neden olmuş okullar olarak bilinmektedirler. Bu dönemi daha çok ahlakî/dinî karaktere bürünen bir felsefenin egemen olduğu Helenistik dönem izlemiştir.

Egemenliği büyük ölçüde eline geçiren Ahlaki ve dinî karakterdeki felsefe merkezlerinin en önemlisi, kendinden sonra Yahudi ve Hıristiyan teologların ilham kaynağı olacak olan, bir anlamda Grek felsefesini kendisinden sonraki kuşaklara aktarmada köprü görevi görecek olan İskenderiye olmuştur. Bu merkezin tematik anlamda kurucularından ve en önemli temsilcilerinden biri, belki de ilki, İskenderiyeli Philo (M.Ö. 25-M.S.50) olmuştur. İskenderiye Okulu'nun en az Philo kadar önemli diğer iki üyesi ise Klement (150-219) ve Origenes (185-253) idi. Helenistik dönem ile Patristik dönem arasında yetişen ve sadece bu dönemin değil, sonraki dönemlerin de en etkili filozoflarından biri kabul edilen Plotinus (204-270)'un da bu okulun temsilcilerinden olduğu belirtilirse, İskenderiye'nin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Bu süreçte hatırlanması gereken önemli isimlerden biri de, Mısır'da felsefe dersleri veren ve Origenes ile Plotinus'un hocası olan Ammonius Saccas (175-242)'tir.<sup>1</sup>

Ülkemizin orta Anadolu bölgesinde bulunan, tarihi Kapadokya bölgesi ve Kayseri ilimizin sınırları içerisinde kalan bölgeler Hıristiyanlığın hızla yayılmaya başladığı dönemde, kilise odaklı felsefenin de önemli merkezlerinden biri olmuştur. Daha çok tıp bilimine katkısıyla tanınan hekim, eklektik

1 Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar*, çev. Ayşe Meral, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 62

filozof Aretaeus (M.S. I. Yüzyılın sonu ile II. Yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı tahmin edilmektedir) bu bölgenin ilk önemli ismi olarak anılmaktadır. Bu bölgede, Philo, Klement ve İskenderiye'de ortaya çıkan baskıdan kurtulmak amacıyla Filistin'e giden Origenes gibi İskenderiye Okulu'nun önde gelen filozoflarının yöntemine ve içeriğine uygun bir felsefi miras devralınmıştır. Kapadokyalı Babalar, hem bölgelerinde hem de dönemin sayılı merkezlerinden olan İstanbul (Konstantin) ve Atina gibi yerlerde felsefe eğitimi almışlar ve edindikleri felsefi görüşleri yaşadıkları bu bölgelere yaymışlardır.

Kapadokyalı Babaların yaşadıkları ve etkili oldukları dönem M.S. IV. ve V. Yüzyıllardır. Bu yüzyıllarda, Grek kültürü ve felsefesi ile çağın hızla yayılan ve geniş topraklarda kabul gören dini Hıristiyanlık arasında farklı ilişkiler vardı. Bir kısım eski Yunan kültürü ile yetişmiş teologlar Greklerin felsefesi ile vahyedilmiş dinin doğruları arasında paralellikler kurarken, bir kısmı daha da ileri giderek, Platon'un teslis inancıyla birebir örtüşen bir öğreti sunduğunu düşünüp, *Timaios*'ta da bunu ortaya koyduğunu söylüyorlardı. Filistin/Caesarealı Eusebios (260-339) bunlardan biri idi.<sup>2</sup> Eusebios, Platon'la Musa'nın aynı Tanrı'ya inandığını, ruhun ölümsüzlüğünü savunmasıyla ilahi dinlerin öğretisini kabul etmiş olduğunu öne sürüyordu.<sup>3</sup> Numenius gibi Yeni Pisagorcular yanında, Klement (150-215) gibi Yeni Platoncuların da Platon-Musa benzetmesi yaptığını belirtmekte yarar var.<sup>4</sup>

Bu çalışmada, ele alacağımız babaların birincisi Caesarealı<sup>5</sup> Aziz Basil'dir (St Basil of Caesarea, 329-379).<sup>6</sup> Büyük Basil olarak da anılan bu ünlü Baba ile birlikte Atina'da eğitim alıp yeniden Caesarea'ya dönen "teolog" unvanlı Nazianuslu Aziz Gregory ya da Greogorius Theologos (St Gregory of Nazianzen 329-389) ele alacağımız ikinci önemli kilise babasıdır.<sup>7</sup> Ele alacağımız

2 Eusebios'un, Grek kültürü ve felsefesine karşı Hıristiyanlığı savunan önemli savunmacılardan/apolojistlerden biri olduğu bilinmektedir. Hatta o, Plotinus'un öğrencisi Porphyry/Porfirius (234-305)'a karşı *Praeparatio evangelica* adlı apolojisinde sert tartışmalar yapmış ve Hıristiyanlığı savunmuştur. Bkz. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Volume II, USA, 1993, s. 29,

3 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 62

4 Copleston, *A History of Philosophy*, s. 30. Yeni Pythagorasçı Numenius (M.Ö. II. Yüzyıl sonu)'un bu değerlendirmeleri daha önce yapmıştı.

5 Bu dönemde birisi Filistin'de diğeri de Kapadokya bölgesinde olmak üzere iki tane Caesarea vardı. Bugün Kayseri olarak bildiğimiz il, adını önce Roma İmparatoru Caesar'ın adına izafeten CEASAREA şeklinde almış, zamanla mevcut kullanım ortaya çıkmıştır. Bkz. Anthony Meredith, S. J., *Gregory of Nyssa*, USA, 1999, s. 4

6 Bu eğitimci kilise mensubu da teolojisi ile ünlüdür. Baba ile Oğul'un aynı tözden olamayacağı iddiasında olan Ariusçu Eunomius (335-394 <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/195328/>) ve taraftarlarının felsefeciliğine karşı çıkmış, *Yaratılışın İlk Altı Günü Üzerine Konuşmalar/Vaazlar* adlı derlemesiyle ve başka yazılarıyla "İlahi yaratmanın anlatıldığı" Tekvin bölümleri ışığında "yaratma sürecini" açıklamış ve yorumlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 65-68.

7 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 62. Gilson'un Arius ve izleyicilerinin Hıristiyan dogmasını, özellikle tes-

üçüncü kilise babası filozof ise, Aziz Basil'in kardeşi olan Nyssalı Aziz Gregorius (St Gregory of Nyssa 335-394) olarak tanınan Kilise babasıdır. Nysalı Gregorius, felsefi kimliği ve alandaki derinliği açısından diğer ikisinden daha çok tanınmış ve felsefi tartışmalara katkısı bakımından hep ön planda tutulmuştur.

## Timaios'un Önemi

Platon'un en açık kozmoloji öğretisi niteliğindeki *Timaios* diyalogu Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman teologların evren açıklamalarında yararlandıkları eserlerin başında gelmektedir. Bu çalışmamızda ele aldığımız her üç baba için de önemli bir kaynak olan *Timaios*'tan bazı alıntılar yapıp karşılaştırma olanağı sunmak yararlı olacaktır. *Timaios* diyalogunun birinci bölümünde siyaset felsefesine ilişkin bazı tartışmalar yer almaktadır. Bu kısa değinilerden sonra kozmolojik tartışmalara yer verilir. Bu tartışmaların başında, diyalogda yer alan isimlerden biri olan Kritias, "Timaios'un ilk olarak söz alıp evrenin nasıl meydana geldiğinden başlayarak insanın tabiatı ile bitirmesine karar verdik" şeklinde sarf ettiği giriş sözleriyle, evrenin yaratılması, onu oluşturan madde(ler), insan, insanın maddesi ve ruhu gibi kozmolojik ve ontolojik çözümlenmeler çerçevesinde diyalogun devam edeceğini haber vermektedir. Diyalogda kullanılan şu üslup ve yaklaşım tarzı, Hıristiyan Platonizmine ışık tutması bakımından dikkat çekicidir:

Sokrates, "O halde Timaios, geleneğe uyarak Tanrı'nın yardımına sığınıp söze başlama sırası sende!" der.

Timaios ise, "- Öyle Sokrates; biraz olsun bilge olanlar tanrılık bir kuvvette sığınmadan, küçük büyük bir işe girişmezler" der. Diyalogun devamında "Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir?" diye bir soru sorar. Bu niteliğe sahip "varlık" hiçbir zaman değişmeyen ve hiçbir nedene ihtiyaç duymayan ezeli ve ebedi olan "idea"dır. Çünkü bu akılla kavranılan bir şeydir. Bu sorunun devamında ise, "Her zaman geliştiği halde hiç var olmayan nedir? Sorusu sorulur ve bununla da kısaca ideanın dışında kalan değişime ve dönüşüme tabi her şey kastedilir. Bu değişime tabi olan "ölümlü" varlıklar, ideaların niteliğine benzer bir "varlık" değeri taşımazlar. Çünkü bunlar

---

lis doğmasını, aklıleştirme çabalarını sapkınlık olarak değerlendirdiği görülüyor. "Bir yandan Babalar, "dogma"nın haklılığını felsefe ile ortaya koymaya çalışıp, arayış uzlaştırma denemesi yaparken, bazıları da felsefelerine "dogma"yı alet ederek deistlerin yaptıklarına benzer rasyonel bir tanrı ve varlık anlayışı oluşturmaya çalışıyorlardı," diyor. Bkz. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 63. Yine burada, Hıristiyanlığın Baba-Oğul ilişkisine doğurma-doğurulma olayına mantıksal açıklama getirmenin "yersizliği" "gizem" ile mantıksal çözümlemenin ayrılığına ilişkin açıklamalara da değinilmektedir. Bu bilgiler, Hıristiyanlığın genel anlayışına ve akılla dogmanın uzlaştırılıp-uzlaştınlamayacağına ilişkin tartışmalar için yol gösterici olabilir.



mutlaka bir “nedene ihtiyaç duyarlar, nedensiz meydana gelemezler.” Timaios’un (Platon’un) sanatçı/ işçi tanrısı (Demiurgus), evreni ideayı örnek alarak kusursuz, düzenli ve belirli bir amaca yönelik olarak yaratır. Evrenin biçimi mükemmeldir; çünkü “Usta” onu ideayı örnek alarak yaratmıştır. Eğer geçici olana, yani “görünen” ve “geçici” olana bakarak yaratsaydı, bu kadar düzenli ve eksiksiz olmayacaktı. Usta Tanrı’nın niteliği ile ortaya koyduğu eserin niteliklerine baktığımızda, eserde, ideaların yaratılmadığı kabulü dışında, bütün teolojilerde genel kabul gören, düzen ve amaç (teleoloji) fazlasıyla yer bulmaktadır. Evrenin “ezelden beri var olmadığı”, elle tutulur gözle görülür olmasının onun sonradan ve geçici olduğu anlamına geldiğine ilişkin değerlendirmeler, dinlerin de sıkı sıkıya sarıldığı kozmolojik değerlendirmeler olarak bilinmektedir. Yine, Hıristiyan teologlarda görülen fideist tavra örnek olması bakımından, Timaios’ta geçen, evrenin var eden Baba (Tanrı)’nın bilinemeyeceğine ilişkin, “Bu evreni yaratana, Babasına gelince, onu bilmek zordur. Bildikten sonra herkese tanıtmak ise imkânsızdır” şeklindeki ifadeler de vurgulanması gereken bir başka önemli husustur.<sup>8</sup>

### Kayserili Aziz Basil (St Basil of Caesarea 330-379)

M.S 330 yılında Kapadokya bölgesinin bir kenti olan Caesarea (Kayseri)’de doğan Büyük Basil (St Basil the Great) önce memleketinde daha sonra da İstanbul ve Atina’da eğitim almıştır. Atina’da bulunduğu sırada Nazianuslu Aziz Gregorius ile karşılaşmış ve onunla birlikte eğitim almış, arkadaşlık kurmuştur.<sup>9</sup> Bu eğitimin ardından Tekrar Anadolu’ya dönen Aziz Basil, önce Karadeniz bölgesinde Pontus’ta, sonra da Kapadokya bölgesinde çeşitli okullar kurarak eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunmuştur. Aziz Basil’in en önemli eseri *Homilies on the Hexaemeron*<sup>10</sup> adını taşıyan eserdir. Bu eser, bir anlamda, Grek filozoflarının, evrenin meydana gelmesine ilişkin görüşlerinin eleştirildiği, onların yerine Kutsal Kitap’(lar)da yer alan, Tanrı’nın evreni altı günde yarattığına ilişkin ayrıntıların anlatıldığı bir eserdir. Patristik dönemin ve Ortaçağın en belirgin özelliğini yansıtan bu kozmolojik açıklamalar ve yorumlar daha sonra gelen filozofların da ilham kaynağı olmuştur. Her ne kadar kozmolojisinde ahlaki, dini bir üslup kullanarak, bağlı olduğu inanç sistemine uygun bir yorumlama yolunu seçmişse de, paganların kullandığı fizik ve evrenin oluşumuna dair açıklamalar da yoluna ışık tutmuştur. Büyük Basil, o dönemin geçerli fiziği sayılan bu yöntemi

8 Eflatun, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, Milli eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 29

9 Meredith, S. J., S. J., *Gregory of Nyssa*, s. 2; Mike Aquilina, *The Fathers of The Chirch*, Hungtington, USA, 2006, s. 131; Copleston *A History of Philosophy*, s. 29.

10 Dünyanın Tanrı tarafından altı günde yaratıldığı kabulüne dayanan literatür, Hexameron olarak yaygınlaşmıştır. Bu terim Yunanca “hexa/altı” ile “hemer/gün” kelimelerinin birleşmesiyle elde edilen bir terimdir. Aziz Basil’den sonra da evrenin yaratılmasına ilişkin yazılarda bu ifade referans alınmıştır. Esas olarak Aziz Basil’in eseri, Tanrı tarafından evrenin yaratılışı konusunu ele alır. Eser bu konuda “vaaz” şeklinde yazılmış parçalardan oluşmaktadır.

kullanma yönüyle, “yaratma” konusunda Aristotelesçi Hıristiyanlığın erken dönemdeki temsilcilerinden de biri olmuştur.<sup>11</sup> O, Eserinde, Hıristiyanlığın metafiziğinden çok paganların fiziğini kullanarak, Musevi geleneğin yaratıcılık üzerine öğretisinin, o dönemde geçerli olan kozmoloji, meteoroloji, astronomi ve botanik gibi alanların bilimsel temellerini oluşturmaya çalışmıştır.

Aziz Basil daha eserin başında “Tanrı evvela yeri ve göğü yarattı” diyerek sözlerine başlamakta, bu ifadeyi hemen her pasajın girişinde tekrarlamaktadır. Yunan filozoflarının, özellikle doğa filozoflarının, evrenin oluşumuna ilişkin birbirleriyle çelişen açıklamalarının yanlışlığını ortaya koymakta, atomcuların, atomların birleşme ve ayrılmalarının yaşam ve ölümü meydana getirdiğine ilişkin tezlerini ironik bir biçimde ele almakta ve eleştirmektedir.<sup>12</sup> Aziz Basil’de, Platon’un Demiurgus’u ile Aristoteles’in “Ayüstü evren” ve “ayaltı evren” diye evreni ikiye bölmese, evrendeki uyum gibi öğeleri ile benzerlikler gösteren bir Hıristiyan kozmolojisi oluşturma çabası vardır.<sup>13</sup> Fakat, bu kozmoloji ile Greklerin, biçimsiz madde ya da atom olarak adlandırdıkları, “ezeli madde” anlayışı arasında çok temel ayrılıklar da vardır. Örneğin, Tanrı hem zamanın hem de bütün varlıkların ana maddesinin yaratıcısıdır. Bu yaratma sürecinde her aşama Tanrı’nın izlerini taşır ve asla ondan bağımsız değildir. Platon’un öne sürdüğü gibi, Tanrı’nın şekil vermek için kendinden bağımsız var olduğu düşünülen başka madde türlerine ihtiyacı yoktur.<sup>14</sup> Tanrı her şeyi o şeyin özüne ve niteliğine uygun olarak süreç içerisinde yaratmıştır.<sup>15</sup>

Kökleri Platon’a uzanan ve esasen Plotinus ve izleyicisi Proclus’un öğretilerinde önemli yeri olan Sumpatheia/Sympathy kavramı da Hıristiyan

11 I. P. Sheldon-Williams, “The Greek Christian Platonist Tradition From the Cappadocians to Maximus and Eriugena”, *The Cambridge History of Later Greek And Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge Histories Online © Cambridge University Press, 2008, içerisinde, s. 432

12 <http://www.fisheaters.com/hexaemeron1.html>

13 Sheldon, Williams, “The Greek Christian Platonist Tradition From the Cappadocians to Maximus and Eriugena”s. 432.

14 Burada, Platon’un, *Parmenides* ve *Timaios* diyaloglarında geçen, ideaların ezeliyeti ve Demiurgus’un bu idealara göre evrene şekil verdiği yolunda yapılan açıklamalar ve ideaların “yaratma eseri olmadığı” iddiası önemlidir.

15 Gilson’un bu yöndeki değerlendirmesi şöyledir: “Aslında her varlık sınıfı Tanrı’dan kendisine uygun madde türünü almıştır. Gök kendi maddesine, toprak başka bir maddeye sahiptir. Yaratılmamış madde şeklindeki Platoncu kavramları olabildiğince kaldırma arzusu, burada Aziz Basil’i hammadde kavramını eleştirmeye götürmüştür ki bu eleştiri, ilginç bir biçimde öz kavramına yapılan bazı modern eleştirileri önceden sezmiş benzerdir. *Nutuklar* adlı eserinde (1:8), kendi içinde ele alındığında, nitelsiz ve özelliksiz bir şeyi aramayalım der, Basile. Bunun tersine bir şeyin içinde gözlemleyebileceğimiz her şeyin onun özünü oluşturmaya ve ona mükemmellik vermeye yardımcı olduğunu düşünelim. Eğer maddesine ulaşma umuduyla bir varlığın bütün özelliklerini peş peşe kaldırırsak, sonuçta hiçliğe varırız. Bir şeyin rengini, ısısını, ağırlığını, derinliğini, kokusunu ve diğer tüm algılanır özelliklerini çıkardığımızda geriye hiçbir şey kalmayacaktır.” Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 67-68.

kozmojisindeki uyum konusunda önemli bir işleve sahiptir.<sup>16</sup> Birbirinden farklı unsur ve parçalardan oluşan evreni “Duygudaşlık” olarak dilimize çevirebileceğimiz “sempati” kavramıyla karşılanan bir yolla, birleştirme ve uyumu sağlama düşüncesi Aziz Basil’de de önemli bir yer tutar. Aziz Basil, madde dâhil, bütün evrenin Tanrı tarafından belirli bir zaman diliminde ve süreç içerisinde yaratıldığını belirtir. Eğer madde Tanrı’dan bağımsız olsaydı, yaratıcı ve onun eserleri arasında bir uyumsuzluk olurdu. Oysa evrendeki durum bir düzenin olduğunu göstermektedir. Aziz Basil’in kozmojisinin, Kutsal Kitap’ta sözü edilen toprak ve ateşin şekil değiştirmelerine dayandığı görülür. Empedokles’in de içerisinde olduğu bazı düşünürlerin “dört unsuru” (hava, su, toprak ve ateş) Kutsal metinlerde açıkça ve sırayla sayılmamıştır ama gök kubbenin en üstünde ateş, en alt katmanında da toprağın olduğu zikredilmiştir. Aziz Basil de bu yoldan giderken, daha önce var olan geleneği izleyerek, bu dört maddenin fiziksel özelliklerine uygun bir hiyerarşi kurar. Örneğin ateş özelliği gereği gökte, en üstte yer alır, hava ondan sonra gelir; daha sonra su, en sonda da toprak yer alır. Yine sırasıyla evrenin düzeni açısından ateş sıcaklığın, hava nemin, su soğukluğun toprak da kuruluğun kaynağı ya da nedeni olarak evrende yer alır. Evrenin temelini oluşturan bu elementlerin salt kendi başlarına var olmaları ve ayrı ayrı durmaları da söz konusu olmayacaktır. Her birinin kendine yakın türden bir başkasıyla benzer ilişki halinde olması, bütünü meydana getirmeleri açısından gereklidir. Böylece dört unsurla ortaya çıkan bileşikler de oluşacaktır. Mesela Gök kubbenin (Firmament) altında ateş bulunur, üstünde ise su. Bilindiği gibi, toprak soğukluğun ve kuruluğun bir sembolü olarak evrende önemli bir yer tutar. Toprağın suyla uyumlu bir bileşik oluşturmasından, başka unsurların/canlıların meydana gelmesi sağlanır. Aynı şekilde, su da hava ile temasa geçer ve iki unsur nemin ve soğukluğun oluşmasını sağlarlar. Yine hava ateşle birleşerek hem nemin hem de sıcaklığın oluşmasını sağlar. Ateş, hem kuruluğun hem de sıcaklığın temsilcisidir aynı zamanda. Elementler arasındaki bu periyodik dönüşler ve dönüşümler duyulur (sensible) evrendeki yaratılmış maddelerin de prototipi olma özelliklerini gösterirler. Aziz Basil’in ortaya koyduğu evren tasarımı, Aristoteles ve Stoacılarınkine benzer özellikler taşır. O, bu etki açıkça gözükmesine rağmen bunları Musa’nın vahyedilen gerçekleri ile paralel bir hakikatin ortaya çıkması olarak değerlendirir.<sup>17</sup>

16 Sympathy'nin tarihsel kökleri ve yorumu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. <http://jepson.richmond.edu/conferences/sympathy2012/Sympatheia.pdf>; 22.11.2014

17 Sheldon, Williams, *The Greek Christian Platonist Tradition From the Cappadocians to Maximus and Eriugena*, s. 433-34

Temelde, vahyedilmiş hakikat ile akılı çelişik görmeyen Aziz Basil kardeşi Aziz Gregorius ile birlikte Aetius ve öğrencisi Eunomius gibi Ariuşuların “radikal akılcı” anlayışlarına karşı çıkar.<sup>18</sup> Ariuşular, eğer İlahi tabiat vahyedilen bir gerçekse, aklın bunu anlayarak kabul edeceğinden de şüphe etmemek gerektiğini savunuyorlardı.<sup>19</sup> Oysa Tanrı'nın doğasının ve onun ilk ilkelerinin akılla anlaşılabilen bir yapıda olduğunu öne sürerek, akıl hakikatleri ile tanrısal vahyi eşdeğer ve paralel gören Ariuşulukla mücadele etmek Aziz Basil ile birlikte diğer Kapadokyalı babaların da bir özelliği idi.<sup>20</sup>

Aziz Basil'e göre de, diğer Hıristiyan filozofların düşündüğü gibi, Tanrı dünyayı yoktan var etmiş, orada kendisinin temsilcisi olarak da insanı yaratmıştır. Düşünülen evren ya da sonsuz akıl evreninde, Tanrı'nın bir temsilcisi olarak yaratılan insan, “tuzağa düşürülmek” ya da düşmek suretiyle duyulur dünyaya in(diril)miştir. Bu süreç insan için bir “düşüş”, bir mutlak günaha batış olarak değerlendirilir. Aziz Basil'e göre filozofun asli görevi bu süreci tersine çevirmektir. Cinsel tutku başta olmak üzere ruhu kirleten aşağılık duygulardan uzaklaşarak, bilgeliğe, oradan da Tanrı katına yücelmek için ruhun eğitilmesi gerekir. Görüldüğü gibi özellikle Yeni Platonculuğun tüm öğretilerinde karşılaşılan, BİR'e doğru yücelme fikri burada da egemen gözükmektedir.

### **Nazianuslu Aziz Gregorius (St Gregory Nazianzen/Nazianzus 330-389?)**

Kapadokyalı babaların adlarına eklenen yöre adlarının tam olarak bugün hangi yerleşim birimine denk geldiği çok bilinmemekle birlikte, Nazian diye bilinen bir belde (Göreme) yakınlarında eski adı “Karbala” olan bir köyde 326 330 yılları arasında doğup 389 yılında öldüğü tahmin edilmektedir.<sup>21</sup> Dolayısıyla Nazianuslu Gregorius'un Göremeli olduğu varsayımından yola çıkmak yanlış olmaz.<sup>22</sup> Retorik ustası, şair, ilk dönem Hıristiyan düşüncesinin önemli savunmacısı gibi çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Nazianuslu Gregorius'un kırk dört parçadan oluşan “Nutuk” adlı eseri ve çeşitli konuları işlediği iki yüz kırk dokuz mektubu vardır. On yedi bin mısra şiiri bulunan Gregorius'un karşıktlarına yönelik başarılı bir polemik ustası olduğu da söylenir.<sup>23</sup> Ona altıncı yüzyılın önemli yenilikçileri arasında yer alan De-

18 Andrew Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea Gregory of Nyssa, and Transformation of Divine Simplicity*, Oxford University Press, USA, 2009, s. vii.

19 Bkz. Gallwitz, *Basil of Caesarea Gregory of Nyssa, and Transformation of Divine Simplicity*, s. 113.

20 Gallwitz, *Basil of Caesarea Gregory of Nyssa, and Transformation of Divine Simplicity*, s. 334.

21 Bkz. Brian E. Daley, S. J. *Gregory of Nazianzus*, Routledge, 2006, s. 3.

22 <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/245696/Saint-Gregory-of-Nazianzus>

23 Daley, *Gregory of Nazianzus*, s. 1.

siderus Erasmus'un ilham aldığı kişilerden birinin de Nazianuslu Aziz Gregorius olduğunu belirlemekte yarar var.<sup>24</sup> Teolog unvanıyla da bilinmesine rağmen sonraki yüzyıllarda ve Rönesans'ta Grek dilindeki ustalığı ve üslubu ile edebiyatçı kimliği daha öne çıkar olmuştur.<sup>25</sup>

Çalışmalarını Kapadokya bölgesinin önemli merkezleri içerisinde yer alan Kayseri, Nevşehir, Aksaray ve çevrelerinde, Hıristiyanlığın öğretilmesi amacıyla çok sayıda manastır ve küçük, büyük Kilise inşa ederek yapan babalardan bir tanesi de Nazianuslu Aziz Gregorius'dur. Nazianuslu Aziz Gregorius, hem kutsal metinleri birebir anlamları ile ele alıp çözümleyen (literal yaklaşım) Aziz Basil'den hem de alegorik açıklamaları öne çıkaran ve Origenes'e daha yakın durarak, açıklamalarında mistik yaklaşımları ve sembollerini sıkça kullanan Nyssalı Aziz Gregorius'tan farklı bir çizgide olmuştur. O, kardeş olan diğer iki Kapadokyalı Baba arasında orta bir yerde duran, vahyedilmiş hakikati de akli da dengeli bir şekilde, doğruluğun kaynağı olarak kabul eden bir anlayışa sahipti. Nyssalı Aziz Gregorius ile sık sık karıştırılan Nazianuslu Gregorius, "Teolog Gregorius" olarak da bilinmektedir. Hatta Nyssalı Gregorius'tan ayırt etmek için daha çok bu isimle anılır. Teolog unvanından da anlaşılabilirliği gibi, teolojisi ünlü olan Nazianuslu Gregorius'un *Teolojik Söylemler* adlı bir de eseri vardır. Bu eserin ortaya çıkmasında, Atina'da iken eğitim aldığı Platoncuların büyük katkısının olduğundan söz eder. Teolog sıfat taşımasını, kilisenin yetkili bir üyesi olması nedeniyle, kutsal metinleri anlama ve kavrama açısından kendisinde bir yetenek ve yetki gördüğünün işareti olarak kabul eder. Çünkü kutsal metinler hakikati salt açık bir biçimde sunmaz. Orada, ışın ehline ve uzmanına her zaman ihtiyaç duyulur. Akledilir evren ile duyulur evren arasında belirgin bir fark vardır. Vahyedilmiş metinlerin ışığında ancak duyulur evren anlaşılabilir. Bu da onun diline ve anlamına vakıf olmakla mümkün olabilir.<sup>26</sup> Nazianus'lu Gregorius'a göre akıl tek başına değerli değildir, onun vahyedilen hakikatle desteklenmesi gerekir. Diğer Platoncu babalar ve daha yakınında bulunana Aziz Basil'us'ta olduğu gibi, Teolog Gregorius'ta da Platon'un *Timaios* diyalogunda yer alan evrenin yaratılmasına ilişkin görüşlerle kutsal kitaptakiler arasında bir benzerlik ve uyumun olduğu kabul edilir. Aslında, arayış içerisinde olan teologların *Timaios*'ta geçen konuşma ile mensup oldukları dinin kozmolojisi arasında bir benzerlik kurmalarının haklı gerekçeleri vardır. Çünkü, Sokrates, Kriton ve Timaios arasında geçen ve daha çok

24 Daley, *Gregory of Nazianus*, s. 1; Erasmus'un değerlendirmesi için ayrıca bkz. s. 27.

25 Daley, *Gregory of Nazianus*, s. 26.

26 Sheldon, Williams, *The Greek Christian Platonist Tradition From the Cappadocians to Maximus and Eriugena*, s. 439.

*Timaios*'un ortaya attığı görüşler çerçevesinde bir benzetme yapıldığında, kutsal metinlerdeki yaratma/tekvin (Genesis) bahsi arasındaki benzerlikler dikkat çekici seviyededir. Ancak burada, Aziz Basil'in Pagan kültürlerde de bulunan yorumlardan yararlanmasına benzer bir yaklaşımı Aziz Gregorius'un sergilemediğini, hatta kutsal metinlerin buna ihtiyacının olmadığına dair değerlendirmeleri bulunduğunu vurgulamak gerekir.<sup>27</sup> Yalnızca Nazianuslu Aziz Gregorius'la ilgili olmayıp, Patristik dönem ve ortaçağda yer alan hemen her Platoncu filozofta görülen kozmolojik öğretilerde *Timaios* yanında, Parmenides ve Theaitetos gibi Platon'un önemli diyaloglarının da etkisi görülür. Yukarıda zikredildiği gibi, bu diyalogların içerdiği kimi simge ve kullanılan metaforlarla Tevrat ve İncil'de geçen "yaratma" hadisesi arasında var olan benzerliklerin kültürel etkileşimde önemli rol oynadığı görülmektedir. Bu bağlamda, yaratma konusunda geçen, "usta tanrı" ya da yaratmanın meydana gelme süreci Hıristiyanlıktaki "üçleme"/teslis(trinity) ile benzerlikler kurularak açıklanır. Bu yorumları haklı çıkaracak ifadeler elbette vardır. Ancak, gerek Nazianuslu Gregorius'ta gerekse başka teologlarda bu benzerlikler sınırlı ve pragmatik bir yaklaşımla ele alınır ve yorumlanır. Örneğin Nazianuslu Gregorius, idealar ya da Tanrı dışında herhangi bir varlığın önceden var olabileceğini kabul etmez.

Klasik teologlardan bekleneceği gibi, Nazianuslu'da da akıl vahye tabi olan bir değer olarak kabul edilir. İmana tabi olmayan ve imanla desteklenmeyen "insan aklı" bir tür hastalık olarak bilinen sapkınlığa gider.<sup>28</sup> Teolog Gregorius'un aklı imana tabi kılan bu tavrı, kendisi ile peygamberlerin misyonu arasında paralellik kurduğunu ortaya koymaktadır.

Tanrı'nın doğası ve isimleri ile insan düşüncesinin sınırları çerçevesinde bir anlam sınırlaması söz konusu olamaz. İlahi tabiat kendine özgü ve aklın sınırları dışında kabul edilmelidir. Yalnızca Tanrı için bir sıfat olan "varlık" (Being) onun yarattıkları için kullanılmaz. Yaratıklar için de kullanılan sıfatlarla Tanrı'yı nitelendirmek Antropomorfizme yol açar. Teolog Gregorius, Hıristiyan inancını rasyonel temellere dayamaya çalışan Kapadokyalı Eunomius (335-394) gibi öncü Ariuşçuların rasyonalizmi ile de mücadele etmiştir. Ona göre teolojide esas olan inanç/imandır. Hıristiyanlığın başta teslis dogması olmak üzere, diğer dogmalarını akılla açıklamaya çalışmak doğru değildir. Öncelikle Kitab-ı Mukaddes'i çok iyi bir şekilde öğrenip, sağlam bir imana sahip olduktan sonra teoloji yapılmalıdır. Burada yapılacak

27 Bkz. Sheldon-Williams, *The Greek Christian Platonist Tradition From the Cappadocians to Maximus and Eriugena*, s. 439.

28 Sheldon, Williams, *The Greek Christian Platonist Tradition From the Cappadocians to Maximus and Eriugena*, s. 439.

şey kozmolojik değişmelere ve süreçlere ilişkin kontrollü akıl yürütmelerde bulunmaktadır. Yoksa Hıristiyanlığı akıl sınırları içerisinde tutup, dogmaları akılla açıklamak değildir. Eunomius ve onun gibi düşünenler, İsa ile Tanrı'nın aynı özden olmadıklarını, çünkü doğrulmamış olan Tanrı'dan bir şeyin doğmayacağını, oysa doğmuş olduğu söylenen İsa'nın Tanrı ile aynı özden olmasının çelişki oluşturacağını söylüyorlardı. Bu öğretinin tehlikeli olduğu gerekçesiyle de 325 yılında İznik Konsili toplanmış, Hıristiyan Katolik inanç esasları belirlenmişti. Benzer mücadeleyi Nazianuslu Gregorius, Eunomius ve başka Anomoeanlara<sup>29</sup> karşı İstanbul'da vaazlarıyla ortaya koymuştur. Aslında, Ariuşçulara karşı verilen mücadelede gerek Kapadokyalı babaların gerekse başka imancı/fideist teologların yaptıkları teslis açıklamaları çelişkilerle doludur. Bir yandan Tanrı'yı doğası itibarıyla doğmuş, doğurmuş ya da yaratılmış gibi eksiklik ifade eden sıfatlardan uzak tutmaya çalışırken, diğer yandan da, İsa, Kutsal ruh gibi kavramlarla Tanrı arasında ontolojik bir ilişki kurmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla bu açıklamaların ikna edici bir yönü bulunmamaktadır.

Nazianuslu Aziz Gregorius'un ontolojisi ve kozmolojisi, hem akli hem de vahyi temel alan çözümlemeler içerir. Grek kültürünün maddi ve cisimsel Tanrı anlayışını reddeden Teolog Gregorius, Tanrı'nın zaman ve mekanla sınırlanamayacak, zaman ve mekan üstü/ötesi bir varlık olduğunu kabul eder. Kozmolojik kanıt denilen kanıtın özellikle düzen ve amaç versiyonu ile Tanrı'nın varlığının bilinebileceği, ancak, onun neliğinin/mahiyetinin bilineme-yeceği öne sürülür. Gregorius'un da burada, Timaios'ta geçen, Tanrı'nın iyi olması nedeniyle yarattığının da iyi olduğu, "düzen" dediğimiz şeyin eksiksizliği ve mükemmelliği ifade etmesi nedeniyle Tanrı'nın "düzeni" seçtiği yönündeki değerlendirmeler doğrultusunda düzen ve amaç kanıtına inandığı belirtilmelidir.<sup>30</sup> Tanrı ile yarattıkları arasında kurulacak ilgide, Tanrı'nın sıfatları önemli bir yer tutar. Tanrı'nın hem adları hem de sıfatları ancak kendine özgüdür. İnsanlara düşen sıfat ve isimlerden onu uzak tutmaktır. Ona akıl, adalet, ışık vb. metaforlarla ad veremeyiz diyen Teolog Gregorius, Tanrı için ancak sonsuzluk ve ebedilik gibi ad ve sıfatlar kullanılabilir der. Etienne Gilson'un A Puech'ten aldığı şu değerlendirmeyi aktarmak aydınlatıcı olacaktır: "Gregorius derin bir şekilde Hıristiyandı. Her ne kadar bazı

29 Yukarıda metinde de dile getirdiğimiz gibi, Anomoean, Ariuşçuların önemli bir kolu olarak Kapadokya'da Aetius tarafından kurulan dini bir ekol olarak Kilise tarihinde yer almaktadır. Onlar, Tanrı ayrı, onun yarattığı bir insan olarak İsa ayrı doğadadır derler. <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/26596/Anomoean>.

30 *Timaios*'ta geçen yaratma ile ilgili şu cümleler de önemlidir: "...zekâyı ruha ruhu da bedene koydu ve evrene özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratırcasına şekil verdi. İşte bu temelin, yakın düşünüşe göre gerçekten bir ruhu bir zekâsı olan bu evrenin, bu canlı varlığın Tanrı kayrasıyla yaratıldığını söylemek gerekir." Bkz, Platon, *Timaios*, s. 31.



Yeni Platoncu fikirler, teolojisini geliştirmesine yardımcı olmuş ve Kinizm ile Stoacılıktaki en yüce yanların bir kısmı onun çileci ideali içinde kendilerine yer bulsa da, düşüncesine ve hayatına her zaman inancı yön vermiştir...<sup>31</sup> Bu tespitten de anlaşıldığı gibi, gerek Patristik dönem gerekse Ortaçağın tamamında teolog/filozofların felsefe din ilişkisinde tavırları ya ortak ya da birbirine yakındır. Hiç kuşkusuz, felsefe anlayışı ya da felsefeye yüklenen anlamla doğrudan ilgili olan bu yaklaşımı, salt akılcı/spekülatif çıkarımlara dayanan klasik Yunan felsefesiyle bir tutmak son derece yanlış olacaktır.

### Nyssalı Aziz Gregorius (St Gregory of Nyssa 335-394)

İskenderiye'den siyasi ve dini baskılar yüzünden kaçarak, önce Filistin/Caesarea'ya gelen ve sonrasında da Kapadokya'ya geldiği yolunda rivayetlere rastlanan Origenes'in, bu bölgelerde fiilen bulunmasa da, düşüncelerinin önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. O dönemlerin kargaşa ve karmaşalarından kaynaklanan bilgi kirliliğini hesaba katmak gerekir ama Origenes'in İskenderiye ve başka bölgelerde çok etkili bir kişi olduğu konusunda bir netlik bulunduğu da gözden ırak tutulmamalıdır.

Origenes'in Kapadokya bölgesindeki en önemli temsilcisi, bir anlamda onun kültürel mirasını devralmış olan Nyssalı Aziz Gregorius'tur.<sup>32</sup> Eserlerini daha çok kutsal metinlerin geniş açıklamaları (tefsir) ve hermeneutik teknik ve araştırmalar çerçevesinde yazmış olan bu kilise babası, 335 yılında Caesarea/Kapadokya'da doğmuştur.<sup>33</sup> Aziz Gregorius, 395 yılında Nevşehir civarında, bugün Aksaray Ortaköy civarında yerleşik bulunan ve o zamanki adı Nyssa olan yerleşim biriminde ölmüştür.<sup>34</sup> Bir retorik hocası olan Aziz Gregorius, adı geçen ilin piskoposu olarak görev yapmıştır.<sup>35</sup>

Bu makalede ele alınan diğer iki Baba da Hıristiyanlık tarihi açısından önemli olmakla birlikte, Nyssalı Aziz Gregorius, felsefi eser verme, felsefeye ilgi duyma daha da önemlisi, felsefi tartışmalara konu olma açısından diğerlerinden daha önemli bir filozoftur. Hatta uzmanların değerlendirmesiyle "ilk Hıristiyan filozoftur." Dolayısıyla, Kapadokyalı Babalar'ın, felsefe tarihinde diğerlerine göre, daha çok bilineni de Nyssalı Aziz Greorius'tur.

31 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 65.

32 Friedrich Ueberweg, *History of Philosophy From Thales to Present Time*, trns. Geo. S. Morris, A. M., New York, 1889, s. 326; Meredith, *Gregory of Nyssa*, s. 1.

33 Meredith, S. J., *Gregory of Nyssa*, s. 1; Copleston, *A History of Philosophy*, s. 31

34 Niksar için de aynı adın kullanıldığına dair bilgiler varsa da, bu zayıf bir olasılıktır; Niksar'ın Kapadokya bölgesine uzaklığı bu iddiayı zayıflatmaktadır.

35 Copleston, *A History of Philosophy*, s. 31.



Gregorius, Platonist geleneğe göre Hıristiyan düşüncesini temellendirmede Aziz Augustinus ve Aziz Anselmus'tan önce gelen Hıristiyan teolog olarak da anılmalıdır.<sup>36</sup>

Aziz Gregorius'u önemli kılan yönlerinden birisi, Patristik dönem için özgün sayılabilecek, *İnsanın Görevleri Üzerine* (De hominis opificio) adlı bir eser yazmış olmasıdır. Bu eser, yazarın insanın var oluş gerekçesini ayrıntılarıyla ele aldığı bir "insan felsefesi" örneği olarak değerlendirilebilir. Aziz Gregorius'un bir başka önemli eseri de, *Ruh ve Ölümsüzlük Hakkında Macrina İle Diyalog*'dur.

Hıristiyan inancının mutlak bir iman ile gerçekliğinin kabul edilmesi gerektiğini savunan Aziz Gregorius, akıl yürümelere dayalı rasyonel bir inanç sistemi kurulamayacağını, buna gerek de olmadığını savunmuştur. Ağabeyi Aziz Basil gibi o da Kapadokyalı Eunomius'un kutsal üçleme ve Tanrı'nın sıfatları öğretisine ve Ariuşçulara karşı adeta savaş açmıştır.<sup>37</sup> İnançın sırları ve gizemli konular bilimsel ya da mantıksal araçlarla izah edilemez; çünkü akıl bu konuda yetkin değildir. Aziz Gregorius'a göre yine de Tanrı'nın varlığı gibi bazı iman esasları doğal bir akıl yürütme veya felsefi kanıtlamalar çerçevesinde bir hakikat olarak ortaya konulabilir. Daha sonra Scotus Eriugena ve Roger Bacon gibi Skolâstiğin önde gelen filozoflarında göreceğimiz, iman ile aklın birbirlerine karşıt olmayacağı, dogmaların rasyonel ve imani yönlerinin bulunacağı iddiası Gregorius'ta çok önceden görülmektedir. Tanrısal bir aklın (Logos), kelamın (word) varlığını kabul ederken insanla benzerlikten söz edilebilse de, onun bu niteliklerinin ezeli ve ebedi olarak var olduğunu, insanda var olan bu niteliklerin zamanda olan ve ebedi olmayacak olan özellikler olduğu özellikle belirtilmelidir. Gregorius'un üçleme öğretisinde de diğer babalardan farklı olarak, Baba (Tanrı) ile İsa'nın aynı doğada olmadığı düşüncesi önemli bir yer tutar.

Gregorius'un kozmolojisine kısaca baktığımızda, ağabeyi Aziz Basil'in de değindiği gibi, evrende yer alan dört maddenin (hava, su, toprak ve ateş) kendilerine uygun yerlerde bulduklarına dikkat çeker. Örneğin, toprak gibi en ağır olanlar, ağırlıklarından dolayı merkezde, ateş gibi en hafif olanlar ise çevrede (circumference) bulunur. Ateş doğası gereği duyulur ve düşünülür/akledilir (intelligible) evrenin arasında bulunur. Sular ise gökyüzünde/Sema (firmament) bulunur. Bunlar ikinci göğü (secon heaven) meydana getirirler. Nyssalı Aziz Gregorius'a göre burası, görünen ve görünmeyen evrenin tam

36 Sheldon-Williams, Sheldon, Williams, *The Greek Christian Platonist Tradition From the Cappadocians to Maximus and Eriugena*, s. 456.

37 Bkz. Ueberweg, *History of Philosophy From Thales to Present Time*, s. 326; Meredith, *Gregory of Nyssa*, s. 28-48.

sınır noktasıdır. Üçüncü gök ya da sema, sözlerle ve “maddi olanla” anlatılamayacak nitelikte “manevi” bir evrendir. Burada esrime/vecd ve coşkunluk hali geçerlidir.<sup>38</sup>

Gregorius’a göre görünür ve görünmez olmak üzere iki evren vardır. İnsan bedeni itibariyle görünür, ruhu itibariyle de görünmez evrene aittir. Aziz Gregorius ruhun bedenden önce var olduğu tezine karşı çıkar.<sup>39</sup> Ruhun bir bütün olduğu ve başka bedenlere göç ettiği fikrine de bütünüyle karşı olan Gregorius, bireyselliği esas alır ve her beden ruhunun farklı olduğu inancını benimser. Bedenle birlikte yaratılan ruh ve akıl sahibi olması nedeniyle insan özgürdür; özgür iradesiyle yaptıklarından da sorumlu olacaktır.<sup>40</sup> İnsanın, bir canlı (animal) olması yönüyle duyulur, akıl sahibi bir varlık olması yönüyle de düşünülür/akledilir dünya ile ilgisi vardır. Gregorius’a göre insan belirleyici olan bir noktada, tam da duyulur ile düşünülür dünya arasında bir noktada ama ikisine de geçişken olan tek varlıktır. Diğer yandan insan, hayvanlar ve bitkiler dünyası ile de tanrısal gök ile de ilgisi olan bir varlıktır. Bu ikili ilişki kabul edilirse de, onun ilk kaynak olarak düşünülür/akledilir evrene ait olduğunu özellikle vurgulamak gerekir.<sup>41</sup>

Nyssalı Aziz Gregorius’un ortaçağın kadim sorunlarından birisi olan tümeller tartışmasına ilişkin görüşü de kısaca şöyledir: Ona göre, insan kavramı ve sorunu çerçevesinde ele alınması gereken tümeller( universals) gerçekliğin ta kendileridirler. Gregorius, “insan” kavramının bir ideal, ilahi anlamı, bir de beşeri anlamı olduğunu öne sürer. Birinci anlamıyla, bütünüyle Tanrı’nın zihninde ve hakikat dünyasında varlığı söz konusu iken, ikinci ile de geçiciliği ve zaaflarıyla “bireysel”, beşeri düzeydeki varlığı söz konusudur. İdeal ya da evrensel insan için cinsel belirlenmişlik yani erkeklik-dişilik söz konusu değildir; fakat ikincisinde ise cinsiyet belirlenmiş durumdadır.

Tanrı konusunda da biri ideal ya da evrensel/tümel anlam ifade eden ve “Tanrısal öz” (divine essence), diğeri de İsa ve Kutsal Ruh’la bu dünyaya yönelik etkisi olan ikinci bir varlık alanı tanıyan Gregorius’a göre, bu inanca sahip bir Hıristiyan üçlü bir Tanrı’ya inanmış olmaz. Başka deyişle, bu bir üçtanrıcılık/tritheism değildir.<sup>42</sup> Gregorius, bu görüşüyle hem Platonculuğu

38 Sheldon-Williams, Sheldon, Williams, *The Greek Christian Platonist Tradition From the Cappadocians to Maximus and Eriugena*, s. 448.

39 Ueberweg, *History of Philosophy From Thales to Present Time*, s. 326.

40 Ueberweg, *History of Philosophy From Thales to Present Time*, s. 326.

41 Ueberweg, *History of Philosophy From Thales to Present Time*, s. 449.

42 Copleston, *A History of Philosophy*, s. 33.

hem de Yeni Platonculuğu aşan bir realizme gider. Hatta bu görüşlerinden dolayı ona bir realist değil, *hiperrealist* derler.<sup>43</sup>

Akıl sahibi bir varlık olması nedeniyle görünür evrenin zirvesinde insan bulunur. İnsandan sonra hayvanlar, sonra bitkiler, en son kademedede ise kendileri canlı olmasa da canlılar için vazgeçilmez nitelikte olan cansız cisimler dünyası bulunur. Klasik, modern birçok filozof ve teolog gibi, Gregorius da ruh-beden birlikteliğini tartışmalı konular arasında gösterir ve bunun tamamıyla çözümlenemeyeceğine inanır. O, dünya yaratıldığında ruhun da yaratılmış olduğunu söyleyerek, ruhun bedenden önce var olduğu fikrini de bir bedenden başka bedene geçtiği (reenkarnasyon) fikrini de kabul etmez.<sup>44</sup> Origenes'in bile kabul ettiği bu görüşü Gregorius kabul etmediği gibi, hayvan hatta bitki ile aynı mertebede bir insan telakkisi oluşturduğu için, böyle bir görüşü Hıristiyanlığın kabul edemeyeceğini savunur. Ruh bedenle birlikte Tanrı tarafından aynı anda yaratılmıştır. Hem beden hem ruh tek başlarına bir anlam ifade etmeyecekleri için, Gregorius ikisini de aynı anda var olan birbirini tamamlayan iki unsur olarak görür. Bedenin her organı canlı olduğuna göre, ruh da bedenin her yerinde bulunmaktadır. Ruh bedenden asla ayrılmaz, belki dağılıbilir, bir süre pasif kalabilir ama maddi olmadığı için yeniden dirilme anında yeniden toparlanır.<sup>45</sup> Gregorius'un ruh ve bedenin bireyselliğini savunan dinlerin inanç ilkelerine de uygun bir ruh-beden birlikteliğini savunduğu anlaşılmaktadır.

Tanrı evreni özgür iradesiyle, kendi özüne uygun olarak, güzelliklerle hiç yoktan (ex nihilo) var etmiştir. Aziz Gregorius türümü kabul etmez; ona göre tek tek varlıklar Tanrı tarafından "yaratılmıştır". Platoncu olduğu bilinen Nyssalı Aziz Gregorius İskenderiyeli Philo'nun görüşlerinden de esinlenmiştir.<sup>46</sup>

Aziz Gregorius, evrende bir düzen olduğu fikrini kabul ederek "düzen ve amaç kanıtı" yoluyla yaratıcıya varılabileceğini öne sürer. Bu kanıtın temelinde, insanın bir akıl ve düşünceye sahip olması ve bu düşüncenin varlığı sayesinde insanın davranışlarını ve etrafındaki düzeni oluşturması tanrısal düzen için de bir örnek kabul edilebilir. "Aynı zamanda dünyada da bir düzen vardır. Belli yapılara sahip varlıkların içindeki elementlerin uyumlu karışımını fark etmek zor değildir. Gerçeği gördüğümüz ve dokundukları-

43 Copleston, *A History of Philosophy*, s. 33.

44 Gregorius'un burada kastettiği, dünya ile birlikte yaratılan her şeyde bir canlılık belirtisi olarak var olan, her şeye anlam katan anlamında "tümel bir ruh" olsa gerek; çünkü gittikçe tekâmül eden, her birey için ayrı niteliği olan bireysel ruh insanla birlikte var olmaktadır. Bkz. Ueberweg, *History of Philosophy From Thales to Present Time*, s. 326.

45 Ueberweg, *History of Philosophy From Thales to Present Time*, s. 327, 331; Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 70.

46 Copleston, *A History of Philosophy*, s. 33.

mızla sınırlayan Epikürosçular gibi filozoflar için bu manzara hiçbir sorun oluşturmamaktadır. Bunun tersine insan bedeninin eylemlerinden onları yöneten bir düşünce bulunduğu sonucu çıkarıcılar için, evrenin manzarasından onu yaratan ve onu yöneten bir Düşüncenin varlığı sonucuna varmak doğaldır.<sup>47</sup> Yaratılanla yaratan arasında benzerlik kurulabilirse de “mutlak bir özdeşlik”ten söz edilemez. İlahi olan ile beşeri olan “Söz” arasında ayırım yapan Aziz Gregorius, Tanrı’nın özgür bir iradeye sahip olduğunu sıkça tekrarlar.<sup>48</sup> Hıristiyanlığın ünlü *teslis dogmasını* akılla izah etmeye çalışan Gregorius’un bu konuda başarılı olduğunu söylemek zordur. “Nasıl ki bizim zihinsel sözümüz ilahi Sözün ezeli/ebedi üretilişini taklit etmekte ve onun düşüncemizden ayrılmaması Söz ile Düşüncenin eş tözlülüğünü ifade etmektedir; aynı şekilde canlı bedenimizin yaydığı soluk Kutsal-Ruh’un hicretini taklit etmektedir. Teneffüs nasıl beden ve ruhun birliğinden ileri geliyorsa, Kutsal-Ruh da Baba’dan ve Oğul’dan türemiştir. Demek ki akıl, teslis dogmasına şahitlik etmekte ve Hıristiyan Tanrı görüşünün Yahudi ve Pagan görüşüne üstün olduğunu ispatlamaktadır.” Yahudilerin “doğanın birliği”ni (monism), Paganların da çokluğunu (pluralism) savunmalarının isabetli olmadığı görüşünü buradan çıkarmak mümkündür.

Evrenin ve insanın Tanrı’nın özgür iradesi ile hiçten yaratıldığı bir gerçektir. Onların hiçten yaratılmış olması değişimlerine neden olmaktadır. İnsan iyilik ve kötülüğü seçmek konusunda özgür yaratılmış ve o kötülüğü seçmiştir derken, Gregorius asli günaha işaret eder. “İlk günah olmasaydı insanlar tıpkı melekler gibi tamamen tinsel bir biçimde çoğalırlardı. Artık zorunlu olan hayvani çoğalma tarzı, beşeri mahlûku, ilahi benzerlikten bir derece uzaklaştırmıştır. Bu durum, Tanrı’ya geri dönüşün silecek olduğu günahın sonuçlarından biridir.”<sup>49</sup>

Aziz Gregorius’un bu ruh-beden, iyilik kötülük, Tanrı-insan ya da Tanrı evren vb. ilişki türleri üzerine yorumlarını özetleyen Gilson’un aktarım ve yorumları çerçevesinde, felsefenin köklü sorunlarından biri hakkında oldukça yararlı bazı açıklamalar göze çarpmaktadır. Örneğin burada, Gregorius’un insanın Tanrı’ya yönelik maddi dönüşünün de gerçekleşeceğini açıklarken maddenin “düşünsel” olduğu yorumunu getirmesi ilginç gözükmektedir. Yeniçağda Berkeley tarafından ele alınmış olan maddenin “ideal” bir gerçeklik olduğu fikrine benzer açıklamalar bu yorumla örnek teşkil edebilir.

47 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 70

48 Copleston, *A History of Philosophy*, 33.

49 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 72.

Tanrı, insan, madde ve ruh gibi birbirinden çok farklı varlık alanlarının ilişkisi üzerinde çeşitli yorumlar yapan, insanın Tanrı'ya dönmesi ya da ondan pay alması başka deyişle, insanın bedensel olarak Tanrı'ya dönüşünü anlatmaya çalışan Aziz Gregorius'un bu yöndeki çabasını da şöyle aktarmak uygun olacaktır: "Bazı kişiler, maddenin maddi olmayan, boyutsuz ve sınırsız olan Tanrı'dan nasıl gelebileceğini sormaktadırlar. Oysa madde bunların hiçbiri değildir. Hafiflik, ağırlık, miktar, nitelik, şekil ve sınır, bütün bunlar yalnızca kavramdır (*ennoiai kai psila noemata*). Maddenin düşünce tarafından incelenmesi, onu elementlere ayırmakta, bunlar ayrı ayrı ele alındığında idrak edilebilir bilginin konusu olmakta, fakat bileşimi veya karışımı bizim madde olarak adlandırdığımız karışıklığı meydana getirmektedir. Musa, Tanrı'nın yeri göğü yarattığını söyler, burada bahsettiği şey, algılarımızın konusu olan yer ve göktür. Böyle ifade etmiştir, çünkü sadece algılanırla ilgilenen basit insanlara hitap etmektedir. Şunu da iyice anlayalım ki, idrak edilebilir olan, algılanır görünürün kaynaklandığı tözdür. Böylece kurtuluşun yalnızca ruhun değil insanın tümünü ilgilendirdiğini kavramaktayız."<sup>50</sup> Aziz Gregorius'un düşüncesine göre İnsan İman edip, bazı çileler çektikten sonra tövbe ile Tanrı'nın inayeti ve rahmeti ile asli kimliğine dönecektir. Çünkü kötülük Tanrı açısından yok edilebilecek arızı/geçici bir niteliğe sahip olup, asli bir varlık değildir.

Sonuç olarak felsefi düşünceye Antik Yunan felsefesinden itibaren ev sahipliği yapmış olan Anadolu, Kapadokyalı Babalar olarak ünlenen üç filozof döneminde felsefe üretimi devam etmiştir. Antik Yunan felsefesi ile dini metinler arasındaki uzlaşmazlığı kabul etmeyen bu meşhur Babalar, hem kutsal metinlerde geçen kozmolojik konuları Platon'un Timaios adlı eseri yardımıyla anlaşılır kılmaya çalışmışlar hem de insanı merkeze koyan antropolojik sorunları klasik düşünce temelinde çözümlenmeye çalışmışlardır.

50 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 72.

## Öz

### **Patristik Dönemde Anadolu'da Felsefe Hareketi, Kapadokyalı Babalar**

Bu çalışmada, antik çağdan itibaren felsefenin önemli merkezlerinden biri olan Anadolu'da felsefenin bir dönemi ele alınmaktadır. Dördüncü yüzyılda İç Anadolu'da önemli bir boşluğu dolduran bu felsefe hareketi "Kapadokyalı Babalar" dönemi olarak anılmaktadır. Bu çalışmanın ana teması antik kültür ile Hıristiyanlık arasında bir sentez yapmaya çalışan üç Hıristiyan teolog filozofu tanıtmaktır. Bu filozoflar sırasıyla, Kilise mensubu, sosyal reformcu ve manastırlar kurucusu Kayserili Aziz Basil, şair, hatip ve vaiz olan Nazianuslu Aziz Gregorius ve insan felsefesi, spekülâtif teolojisi, mistik ruhçuluğu ile tanınan Nyssalı Aziz Gregorius'tur.

**Anahtar Kelimeler:** Kapadokyalı Babalar, Aziz Basil, Nazianuslu Gregorius, Nyssalı Gregorius, İnsan Felsefesi, Hıristiyan Kozmolojisi

## Abstract

### **Philosophical Movement in Anatolia in the Patristic Period, Cappadocian Fathers**

In this study, a period of philosophy in Anatolia, which is one of the important centers of philosophy from ancient times, is considered. This philosophical movement, which filled an important gap in Central Anatolia in the fourth century, is known as the period of 'Cappadocian Fathers'. The main theme of this study is to introduce the three Christian philosophers- theologians who are trying to synthesize between ancient culture and Christianity. These philosophers were, respectively, St. Basil of Caesarea who is member of the Church, social reformer and founder of monasteries; the St. Gregorius of Nazianzus who is poet, orator and preacher, and St. Gregorius of Nyssa who is known for his humanistic philosophy, speculative theology, and mystical spirituality.

**Key Words:** Cappadocian Fathers, St Basil, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, Philosophy of Human, Cosmology of Christian.

## Kaynakça

- Andrew Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea Gregory of Nyssa, and Transformation of Divine Simplicity*, Oxford University Press, USA, 2009.
- Brian E. Daley, S. J. *Gregory of Nazianzus*, Routledge, 2006, s. 3.
- Eflatun, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, Milli eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 29
- Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe, Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Volume II, USA, 1993.
- Friedrich Ueberweg, *History of Philosophy From Thales to Present Time*, trns. Geo. S. Morris, A. M., New York, 1889.
- <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/245696/Saint-Gregory-of-Nazianzus>
- <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/26596/Anomoean>.
- <http://jepson.richmond.edu/conferences/sympathy2012/Sympatheia.pdf>; 22.11.2014
- <http://www.fisheaters.com/hexaameron1.html>
- Meredith, S. J., S. J., *Gregory of Nyssa*, s. 2; Mike Aquilina, *The Fathers of The Church*, Huntington, USA, 2006.
- P. Sheldon-Williams, "The Greek Christian Platonist Tradition From the Cappadocians to Maximus and Eriugena", *The Cambridge History of Later Greek And Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge Histories Online © Cambridge University Press, 2008.

# HİKMET, FELSEFE VE METAFİZİK İLİŞKİSİ -İLAHİYAT FAKÜLTELERİNDE İSLAM FELSEFESİ ÖĞRETİMİNE DAİR BİR YAKLAŞIM-

*Felsefe Dünyası* Dergisi, Sayı: 68, Kış 2018, ss. 58-67.

Hakemleme: 28.09.2018 | Kabul: 06.11.2018

Mevlüt UYANIK\*

## Takdim

Felsefe, yaşadığımız sorunlara dair “kaygılarımızı paylaşmak”, bunlara çözüm önerileri üretmek veya mevcut çözüm önerilerini tutarlılığını test etmeye yarayan hazır bulunuşluk sağlayarak alternatifleri çoğaltmaktır. Bu açıdan felsefe bir “hayat tarzı” olarak değerlendirilebilir. Bunun için de bilgelik sevgisi (Philosophia) ancak insanlığın fikri birikimini rasyonel, eleştirel ve mukayeseli okumalarla edinilebilir. İşte bu nedenle kendileri ölü ama fikirleriyle daima canlı olan dünya tarihinin seçkin zekâlarıyla birlikte yoldaş olmayı önemsiyoruz. Farklı zaman ve mekânlarda farklı dillerde yazan bu insanların eserlerini okumak ve okutmak, bu yoldaş olma süresince söyleşmek, sohbet etmek, fikirlerinden istifade etmek demektir. Bu nedenle insanlığın seçkin zekâları beşikten mezara kadar olan ilim yolculuğumuzun köşe taşlarıdır. Eserleriyle herkese bir şey söyler; on yıllar geçse de okunur ve artık dünyanın her tarafında farklı kültürlerde yetişen insanlara hitap etmeyi başardığından dolayı “klasik” diye nitelendirilir.<sup>1</sup> Bu seçkin zekâlardan her birini önemli bir “yol başçı/önder” olarak görüyoruz.

Bu bağlamda “İlahiyat Fakültesinde İslam Felsefesi Öğretiminde Peygamberimizle Yoldaş Olma” ve O’nu “felsefe öğretiminde yol başçı” görme imkanını müzakere ediyoruz.<sup>2</sup> Bu hususta hareket noktası olarak gördüğümüz bir hadisi/sözü şudur.

\* Prof. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis yay. Ankara 2012, s.6-10,15-16

2 Mevlüt Uyanık, “Felsefe Öğretiminde Peygamberimizle Yoldaş Olmak”<http://www.haberlotus.com/felsefe-ogretiminde-peygamberimizle-yolda-yoldas-olmak/> 09/12/2017 <http://www.kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar3/2889-felsefe-ogretiminde-peygamberimizle-yolda-s-olmak>; <http://www.enpolitik.com/kose-yazisi/1784/felsefe-ogretiminde-peygamberimizle-yoldas-olmak.html> 2017-12-10 . Gençlerimizin Din-Kültür Ve Kimlik İlişkinsini Kurgulamasında Peygamberimizin “Bir Sosyal Model” Olarak Sunumu Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sünnet’in Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü” (11-12 Mayıs 2007) Konya, İlahiyat Fakültesi Derneği yayını, Konya. 2008, s.77 vd



## Hadis-i Şerif

Hz. Muhammed (sav) şöyle demiştir: La hasade illa fi'sneteyni: Raculun atahu'llahu malen fesellatahu/fsullita ala heleketihi fi'l-hakkı; ve raculun atahullahu'l-hikmete fehuve yacdî biha ve yuallimuha". Buhari ve Müslim'in rivayet ettiği bu hadis, "muttefukun aleyh"dir.

"Mütercim H.Erdem, bu metni "Yalnız iki haslet gıpta edilemeye değer. Bunlarda, Allah'ın kendisine ihsan buyurduğu malı hak uğrunda sarf ve infaka muvaffak olan kimse ile Allah'ın kendisine vermiş olduğu ilim ve hikmetle hükmeden ve onu halka öğreten adam" olarak çevirmiştir.<sup>3</sup> Bizim çevirimiz ise şöyledir: "Şu iki niteliğe sahip insana ancak gıpta edilir. (Hased edilmez) Allah'ın kendisine verdiği malı Hak yolunda harcayan kişiye ve Allah'ın kendisine verdiği hikmet ile yaşayan, ona uygun davranan (yacdî biha) ve onu öğretenedir." Metni okuyup yorumlarken, Arapça özelliklerine dikkat edilmezse hased etmek ile gıpta etmek arasındaki farklılık yanlış anlamalara yol açabilir. Hased, Arapça'da mecazi olarak "gıpta" manasında da kullanılır. Burada iki kişiye Allah'ın verdiği nimeti kendinize de verilmesini istenilebileceği belirtilmektedir. Yalnız burada gıpta etmek ve istemek, başkasındaki verili durumun giderilmesini talep etmemek kaydıyla geçerlidir.<sup>4</sup>

Biz buradaki "Hikmet" kavramını insanlığın bütün birikimi; yani felsefe tarihi olarak anlıyoruz. ed-Din'in farklı zaman ve mekânlarında farklı dil ile farklı kavimlere gönderilen (akıl doğrusu olan) ilkelerinin hayata geçiriliş şekillerini, yol ve yöntemlerini (olgusal doğru tasavvurları olarak şeriatleri) kronolojik olarak mukayeseli ve eleştirel bir şekilde okumaya "teorik/nazari felsefe", bu bilgilenmeye uygun olarak yaşamayı da "pratik/ameli felsefe" denir.<sup>5</sup> Hadis-i şerifteki "Hikmet" terimini niçin böyle anladığımızı temellendirelim:

3 Muhyiddin-i Nevevi, Rizazü's-Salihin, çev. H.Hüsnü Erdem, DİB, Ankara. T.y. 7 baskı, 3.cilt, s.2. hadis no:1406. Krş. Buhari, İlim/15; Zekat/5, Ahkam/3, İ'tisam/13, bkz Kütüb-i Sitte: Tercüme ve şerhi: İbrahim Canan, Akça yay. Ankara 1989, c.6, Hadis no:1662. s.323. Bu hadis, Buhari'de "İlim ve Hikmette Gıpta Etmek" bölümünde 15 nolu hadis olarak yer almakta olup metindeki tek değişiklik "sullita" diye yazılmıştır. Mehmet Sofuoğlu, Sahihi Buhari ve Tercemesi, Ötüken neşriyat, İstanbul. 1987, cilt 1. s.233. Kendi çevirimi yaptıktan sonra istişaresi için İclal Arslan hocama teşekkürlerimi sunarım.

4 Bu isteme haline Arapça'da "münafese" denir ki Türkçe'ye "yarışmak" diye çevrilebilir. Özellikle ibadet hususunda istenilir ve övülür bir durumu gösterir. Mutaffin suresi 26 ayetindeki "vefi zâlike fe'l-yetenâ-fesi'l-mutenâfisûn" iyi işler için yarışanlar (işte bunun için) yarışınlar" bu hususa işaret eder. Buradan hareketle iyi eylemlerde yarışmak esas alınırken, kötü işlerde yarışmak diye bir şey yoktur. Dolayısıyla Allah'ın kendisine verdiği mal ve mülkü Hak yolunda harcayan ile kendisine verilen hikmete uygun davranan, ona göre yaşayan ve kötü işlerden uzak duran kişiye duyulan gıpta ve özlemden daha büyük bir nitelik olamaz.. Kütüb-i Sitte: Tercüme ve şerhi: İbrahim Canan, Akça yay. Ankara 1989, c.6, s.323-324

5 Mevlüt Uyanık, Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak, "İslam Felsefesi: Teşekkül Dönemi, M.Uyanık, Aygün Akyol, Elis yay. Ankara.2017,s.22; Uyanık, Akyol, Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Farabi ve İhsau'l-ulum Adlı Eseri", Farabi, İlimlerin Sayımı, Elis yay. Ankara.2017, s.28-29

## Hikmet Terimi

Öncelikle “Hikmet” kelimesinin sözlük ve terim anlamlarını incelersek, kavram haline dönüşmesindeki aşamaları görebiliriz. Kavram, bir nesnenin/olgunun zihinsel tasviridir, fikir/idea denilen budur. O nesneye/şeye dair kullandığımız sözcükler veya tarifini yaptığımız kelime/terim ile ifadesine kavram denir. Dolayısıyla terim, dil ile bir simge, bir kavrama işaret eden semboldür. Fakat kullanılan kelime ve terimlerin kendisi kavram değildir. Kavramlar terim ve dildeki kelimelerden farklıdır. Dolayısıyla çeşitli terimler aynı kavramı ifade edebildiği gibi bir kelime de çeşitli kavram manası verebilir. <sup>6</sup> Peki, bu tasavvurun tasdik edilmesi, doğrulanıp veya yanlışlanması nasıl olacaktır?

Terim kavrama dil yoluyla işaret eder ve onun anlamını çağrıştırdığına göre bu işlevi ortaya konulması ancak kavram-önerme ilişkisiyle mümkün olabilir. Çünkü kavram, tek kelime ile işaret edilen bir tarif olduğuna göre, böyle bir tanım önermeyi gerektirir. Bu da kavramın veya bir veya birden çok önerme ile ifade edilen şeyin, bir tek söz/terim ile anlatmaya yarayan çok kısa bir şey olduğunu gösterir. <sup>7</sup>

Buna dair mantıksal tartışmalar yapılmıştır, burada vurgulamak istediğimiz husus kavram ile önerme/hüküm çoğu kez birbirine karıştırılmaması gerektiğidir. Önerme/hükümlerin tek başına bir anlamı bulunduğu halde, kavramlar yalnız başına bir anlama sahip değildir. Kavram ancak bir önerme, bir hüküm içindeki işlevi ile varlık kazanır. Kavramların yalnız başına bir anlamı bulunmamasının nedeni, onlarda tasdik veya inkâr özelliği bulunmamasından dolayıdır. Nitekim bir kavramın bir önerme içinde özne veya yüklem olarak yer almadığı süreç ne doğru, ne de yanlıştır. Doğruluk ve yanlışlık kavramların değil, önermelerin özelliğidir. <sup>8</sup>

Bu, dil felsefesine dair girişten sonra hikmet, Ha-ke-me” kelimesinden türetilmiş bir mastardır. Bir şey hakkında hükmetmek, karar vermek demektir. Hikmet de feraset ve basiret sahibi olmak, bilgelik anlamlarına gelir. Hikmet, düşünce gücüne ait bir fazilet olarak tasvir edilmiş; varlıktaki sebeplerin ve özellikle de en son sebebin bilgisine sahip olmak şeklinde tanımlanmıştır.<sup>9</sup> İslah maksadıyla bir şeye engel olmak, iyiliğin elde edilmesine çalışmak, idare etmek, hükmetmek, tahakküm etmektir. Buradaki hâkim, iyiliğin temini için kötü bir şeye engel olmaya karar veren kişidir. Ayrıca ilim

<sup>6</sup> Necip Taylan, Mantık: Tarihçesi, Problemleri, İfav yay. İstanbul.1996, s.73

<sup>7</sup> Taylan, Mantık, s.74

<sup>8</sup> Taylan, Mantık: s.75

<sup>9</sup> Cemaleddin İbn Manzur el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Daru's-Sâdir, 3. Baskı, Beyrut 1414, c. 12, s. 140.

Hikmet, Felsefe ve Metafizik İlişkisi - İlahiyat Fakültelerinde İslam Felsefesi Öğretimine Dair Bir Yaklaşım ve derin kavrayış sahibi olmaktır. Bu anlamda insanın, mevcudatın hakikatlerini bilip hayırlı işleri yapmak sıfatıdır.<sup>10</sup> Bu bağlamda hikmet, terim olarak önce Nübüvvet (peygamberlik) anlamında kullanılır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ ona (Dâvûd aleyhisselâma) saltanat ve hikmet verdi<sup>11</sup> denilir. Ayrıca "Daha önce apaçık bir dalalet içinde bulunuyorlarken, Allah Teâlâ içlerinden, onlara, âyetlerini okur, (îtikâd, amel ve ahlâk bakımından) onları tertemiz yapar, onlara Kitabı (Kur'an-ı Kerimi) ve hikmeti öğretir bir peygamber gönderdiği gibi mü'minlere büyük bir lütûfta bulunmuştur."<sup>12</sup> ayeti de bu anlama işaret eder. Ayrıca "Biz, Âl-i İbrâhim'e kitab ve (ondan ayrı olarak) hikmet verdik"<sup>13</sup> ayetinde görüldüğü üzere bir de ledunni/manevi bilgi anlamında bir hikmet'ten söz edilir.

İkinci olarak sözlük anlamına uygun olarak hikmet, "Faydalı ilim"e işaret eder. "Hikmetin başı Allah korkusudur" ve "Hikmet, mü'minin kaybettiği malıdır. Nerede bulursa alsın." sözleri ile bu kastedilir. Üçüncü anlamı Edep, ahlâk ve nasîhat ile ilgili güzel sözlere denilir. Bu anlamda hayatın uygulamalı davranış kurallarını belirleyen, insana yapması veya yapmaması gereken ahlak kuralları oluşturur. Bu çerçevede, İsrâ Suresinde belirtildiği üzere, Allah'ı birlemek ve ona ibadet etmekten başlar. Ana babaya iyilik, yakınların, yetim ve yoksulların haklarını vermek, malını ölçülü harcamak, yetim ve düşkünlere mallarına dokunmamak, sözünde durmak, işlemlerinde adaletli olmak, hak ve vazifeleri riayet etmek, tecessüste bulunmamak, kendisini ilgilendirmeyen hususların ardına düşmemekten yürürken böbürlenmemeye kadar bir dizi sosyal davranış ilkelerini içerir. Velhasıl "hikmet, inancın gereği olarak edinilmiş bilgilerin eyleme geçirilen davranış kurallarıdır."<sup>14</sup>

## Hikmet, Felsefe ve Metafizik İlişkisi

Bu bilgiler ışığında Müslüman filozofların hikmet terimini önceleyerek düşünme eylemlerini, pratiğe geçirme çabalarını hikmet diye nitelendirmelerinin gerekçesi ortaya çıkar. Nitekim İslam Felsefesinin teşekkülünde önemli role sahip olan Ya'kûb b. İshak el-Kindî'ye göre insanın amacı mutlu (huzurlu ve verimli) bir hayat yaşamak, bunu engelleyen her türlü tutum ve davranıştan uzak durmaktır.

10 Aygün Akyol, M. Uyanık, İ. Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, Elis yay. Ankara 2016, s. 144, 145. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, Elis yay. Ankara.2014, s.55

11 Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi 2/251.

12 Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân Suresi 3/164)

13 Kur'an-ı Kerim, Nisâ Sûresi 4/54. Uyanık, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s.55

14 Kur'an-ı Kerim, İsrâ Sûresi 17/23-29; Uyanık, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s.55-56

Bunu temin edecek olan da *hikmetlerin hikmeti*, sanatların en üstünü olan felsefedir. Çünkü felsefe, insanın kendini bilmesini sağlayan bilgileri verir. Diğer filozoflar da onu takip ederek felsefeyi “kendini bilen insan Rab-bini bilir, gücü yettiğinde onun fiillerine benzer davranışlarda bulunmaya çalışması açısından önemser. Çünkü nefsinin felsefe ile disipline eden kişi, akli, ruhi, ahlaki etkinliklerde bulunur, olgun/kâmil biri haline gelir.<sup>15</sup> İbn Rüşd’e göre bu “düşünen nefsin nihai kemale ulaşınca kadar yetkinleşmesidir.” Dolayısıyla bu ilim fayda bakımından en üstüne derecede olmalıdır. Çünkü onun bilgisi sayesinde uzak sebepler ile varlıkların bilgisi elde edilir ki bu insan bilgisinin nihai amacıdır.<sup>16</sup>

İşte tam bu nokta da *felsefe ve metafizik disiplinlerinin alanlarını tespit etme imkânı* ortaya çıkmaktadır. Çünkü “hikmetlerin hikmeti olarak felsefe” ile “felsefeyi “Philo-sophia” yani bilgiseverlik veya bilgelik severlik olarak tanımlaması arasındaki farka dikkat etmek gerekir. Buradaki bilgelik terimini hâkim ve hukemâ yani filozofların niteliği olarak ele alınmakta olup, felsefe için hikmet, filozoflar için “hükemâ” tabirini kullanılmıştır. Nitekim Huneyn b. İshak’ın *Nevâdiru elfâi’l-felâsifeti’l-økemâ ve âdâbü’l-muallimîne’l-ødemâ* adlı eserinde de hükemâ filozoflar anlamında kullanılır. Bununla birlikte bir de *hikmetlerin hikmeti olan felsefe* tabiri vardır ki burada başka bir branşına yani metafizik’e işaret edildiği kanaatindeyiz. Kindî’nin felsefenin en yüksek seviyesi olarak metafiziği “hikmetler hikmeti” olarak adlandırmasından hareketle bunu söylüyoruz.

Bu “farkı” fark ettiğimizde *Felsefenin Teoloji’den yani Kelam’dan farkı da belirginleşir*: İlahiyat/teoloji “tabii varlıkların ilk illeti, illetlerin illeti, mebdelerin mebdeci olan Allah hakkında araştırma yapar. Bunun yanı sıra bir de diğer ilimlerin mebdeini araştırın İlk/Gerçek Felsefe vardır. Mutlak Hikmet denilen budur. Bu hikmetlerin hikmeti olan Metafizik disiplinine karşılık gelir.

## Hikmetlerin Hikmeti: Metafizik

Felsefi ilimler, aklın bilfiil hale gelmesiyle nefsin teorik gücünü yetkinleştirmeyi talep ettiğimiz teorik/nazari ilim ile bunları uygulamaya geçirecek ahlakla yetkinleşmesinin talep edildiği pratik/ameli ilimden oluşur. Teorik

15 Kindi, “İlk Felsefe/Kitâb fi’l-Felsefeti’l-Ülâ”, *Felsefi Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s.1; a.g. mlf., “Risâle fi’l-Hudûdi’l-Esyâ ve Rusûmiha”, *Felsefi Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 67; Ebu Bekir Zekeriya er-Razi, “Kitâbu’s-Sîreti’l-Felsefiyye”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 80; İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, s. 51; Nasireddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsırî*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007, s. 14, 15, 36.

16 İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera yay. İstanbul.2004, s.6

Hikmet, Felsefe ve Metafizik ilişkisi - İlahiyat Fakültelerinde İslam Felsefesi Öğretimine Dair Bir Yaklaşım - ilimler doğa, matematik ve metafizik olarak üçe ayrılır. Metafizik, Arapça "Ma'ba'de't-Tabia", yani tabiat ötesinde veya tabiat üstünde olan demektir. *el-Felsefet'ül-ula* yani ilk felsefe, ilahiyat ve hikmet diye isimlendirilir. Hikmet hariç hepsi Grek felsefesi merkezli isimlendirmelerdir.<sup>17</sup>

Metafizik hem varlıkta hem de tanımında maddeden ayrı olan şeyleri inceler. Bu açıdan metafizik, fiziksel ve matematiksel varlığın ve bu iki varlıkla ilişkili şeylerin ilk sebeplerinin, sebeplerinin sebebinin ve ilkelerinin ilkesinin incelendiği ilimdir. Bundan dolayı ilm-i ilahi denilir.<sup>18</sup> En doğru, en kesin, en faziletli ilim nesnesine dair araştırma yapan en faziletli ilim de denilen bu ilmin araştırma konusu âlemin ilk sebeplerin bilgisini araştırmaktır. Bu anlamda Hikmet, bazen en üstün bilinen hakkındaki en üstün bilgi, bazen en doğru ve en sağlam bilgi, bazen de "bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi olarak tarif edilir.<sup>19</sup>

Bunu teolojiden ayıran özelliği "Allah'ın bu ilmin matlubudur, ama mevzuu değildir." İbn Sina, bir ilmin konusu ile gayesi/matlubu arasında ayırım yapar. Allah'ın varlığının bu ilmin konusu olmamasının gerekçesi, her ilmin konusu varlığı o ilimde kabul edilmiş (aksiyom/müselleme) bir şey olmasından dolayıdır. İlim, ancak onun yani konu olarak alınan hallerini inceler. Buradan kasıt şudur. Hiçbir ilim kendi mevzusunu ispatlayamaz, çünkü bu ispatın başlangıcı olarak daha üst bir başlangıç noktasına ihtiyaç ve daha üst bir ilime ihtiyaç duyar. Dolayısıyla mevcut olarak mevcut, bu ilmin başlıca konusudur. (el-mevcut bima huve mevcud) Zira bu mevcudun özelliklerinin incelenmesi, aynı zamanda onun mebdelerinin de incelenmesidir. Üstelik söz konusu mebde/ilke mevcudun tümünün mebdei/ilkesi değildir, çünkü bu durumda kendisinde mebdei olması gerekirdi, hâlbuki bu muhaldir. Mevcudun tümünün mebdei yoktur. Söz konusu mebde sadece malul varlığın mebdeidir. İbn Sina bu şekilde sonsuz bir sebepler silsilesi tuzağından kaçmaya çalışır.<sup>20</sup>

Hikmet terimi dışındaki isimlendirmelerin Grek düşüncesi merkezli olması hususunu, Müslüman filozofların bu geleneği "Muhammedi öğretisi" açısından yorumlayarak yeni ve özgün bir felsefe ortaya koyma çabalarını

17 Charles Guenegaund, "Metafizik, "İslam Felsefesi Tarihi, edit. S. H. Nasr, O. Leaman, çev. Ş. Öcal, H. T. Başoğlu, Aç yay. İstanbul.2007, c.3, s.12; Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafizigi*, Araştırma Yay., Ankara 2017, s. 23.

18 İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik I*, çev.Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera yay. İstanbul.2004, s.2, İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s.2

19 İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik I*, çev.Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera yay. İstanbul.2004, s.3

20 İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik*, s.4. Charles Guenegaund, "Metafizik, "İslam Felsefesi Tarihi, edit. S. H. Nasr, O. Leaman, çev. Ş. Öcal, H. T. Başoğlu, Aç yay. İstanbul.2007, c.3, s.13-14, Kutluer, "Hikmet" maddesi, TDVİA, yıl: 1998, cilt: 17, sayfa: 503-511

çok önemsiyoruz. Nitekim *İslam Felsefesi* modern bir terimdir; ancak klasik dönemde “Hikmet” kavramıyla sunumu genel anlamda ed-Din olarak İslam yani Hz. Âdem’den itibaren bilgilene sürecini, özel anlamda eş-Şeria olarak İslam arasındaki içlem ve kapsam ilişkisini kurmakla insanlığın fikri birikimindeki sürekliliği temin etmiştir.

Bu bağlamda sürekliliği ifade eden diğer kavramların da İslâm öncesi dönemde önceki öğretiler (şariatler) olan İsevilik ve Museviliğe girmeyip Hz. İbrâhim’in tebliğ ettiği dine tâbi olanlara verilen isim olarak kullanılan “Haniflik”<sup>21</sup> terimi öne çıkar. Buna ilaveten “yürürlükten kaldırıldığına veya yürürlükte bırakıldığına dair delil bulunmayanlar” anlamındaki “Şer’u men kablenu”<sup>22</sup> teriminin ayrıca analiz edilmesi gerekir. Çünkü özellikle fıkıh ilminde dinî bir delil olarak kabul edilen “şer’u men kablenu”, mutlak hakikat anlamında bütün dinlerde rastlanan “hikmet” veya “ulûmü’l-evâil” tabirleriyle eş anlamlı olarak kullanılması önemlidir.<sup>23</sup>

Bu sürekliliği sağlayamazsak, Kadim Hint, Fars, Babil, Mısır, Grek ve Helenistik felsefi verilerini “Hikmet”le özdeşleştirme durumu ortaya çıkar ki; Mutlak veya Külli İlim denilen Metafizik (her gerçeğin sebebi olan İlk Hak’ın ilmi) olan felsefi birikimi birbirine karıştırma riski ortaya çıkar.<sup>24</sup> Bundan kastımız yukarıda belirttiğimiz üzere, “hikmetlerin hikmeti olarak felsefe” ile “felsefeyi “Philo-sophia” yani bilgiseverlik veya bilgelik severlik olarak tanımlaması arasındaki nüans kaybolur.

Bu nedenle olsa gerek hikmet, Kindi’den itibaren düşünme gücünün fazileti olarak ifade edilegelmiştir. Burada elde edilen hikemi bilgi yani bilgelik, külli varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmak olarak tanımlanmaktadır.<sup>25</sup> Nitekim İslam Ahlak Felsefesinin önde gelen düşünürü olan İbn Miskeveyh de, hikmet, düşünen ve ayırt eden nefsin bir fazileti olarak görür. Hikmetin kapsamına giren akletme, çabuk kavrama, anlama, zihin açıklığı ve kolay öğrenme erdemlerine

21 Bkz. Şaban Kuzgun, Hanif” Maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul. yıl: 1997, cilt: 16, sayfa: 33-39. Bu bağlamda Peygamberimize ilk vahiy geldiğinde eşi Hz. Hatice’nin amcasının oğlu, olan Mekkeli hanîflerden olduğu bilinen Varaka b. Nevfel b. Esed el-Kureşî (ö. 610 [?]) götürdüğü malumdur. Bün-yamin Erul. “Varaka b. Nevfel” maddesi. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul. 2012. C.42, s. 517-518

22 İbrahim Kâfi Dönmez, “Şer’u men Kablenu” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul.2010, cilt: 39; sayfa: 15-18

23 Ömer Faruk Harman, “İsrâil (Benî İsrâil)” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul.2001, **cilt: 23; sayfa: 195**

24 Uyanık, Aygün Akyol, İslam Ahlak Felsefesi, s.54-55

25 Kindi, “Taripler Üzerine”, *Felsefi Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s.1; a.g. mlf., “Risâle fi’l-Hudûdi’l-Eşyâ ve Rusûmiha”, *Felsefi Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 71. Uyanık, Akyol, İslam Ahlak Felsefesi, s.83-84

Hikmet, Felsefe ve Metafiziklikisi-İlahiyat Fakültelerinde İslam Felsefesi Öğretimine Dair Bir Yaklaşım-  
sahip olunca kişi buna uygun da davranır. İlahi ve insani olayları bilmek  
olan hikmete sahip olan kişi, fillerinden hangisinin yapılması ve hangisinin  
ihmal edilmesi gerektiğini bilir.<sup>26</sup>

## Sonuç

Bu bilgiler ışığında hadis-i şerifte geçen “yacdî biha” “Allah’ın kendisine  
verdiği hikmete göre yaşayan ona uygun davranan diye anlıyoruz. Çünkü  
“hükmetme”, hâkimlik yapan ya da böyle bir durumda olan için kişi daha ge-  
çerli bir terimdir. Hâkim niçin verdiği hükmü öğreterek uygulasin ve kendi  
de tatbik etsin ki? Ama Hz. Âdem’den itibaren gelen ilahi bilgileri hayata  
geçirmeye çalışan bütün önderlerimiz/yol başçılarımız, kendilerine verilen  
hikemi bilgiyi hayata geçirmişler, ona uygun yaşamışlar ve yaşanmasını  
için örnek/öncü olmuşlardır.

Velhasıl bize göre, Peygamberimizin fiili, kavli ve takriri uygulamaları  
günümüze ne söyler diye düşünmek, yaşayan sünnet olarak görmek, O’nu  
hikmetin yol başçısı/önderi olarak nitelemek demektir. Çünkü “O öğrete-  
rek uygulayan kendi de tatbik eden” seçkin örnek bir insandı. Vahiy öncesi  
hayatı halk içinde daima Hak ile birlikteydi, yani mevcut siyasi/dini yapıya  
muhalif sivil bir duruşu vardı. Bununla kastımız onun geleneksel olarak  
Tevhidi çizgiyi koruyan Hanif duruşudur. Sivil muhalif ama barışçı duruşun  
gereği olsa gerek ki, hâkim yapı toplumsal çatışmaları giderip barışı  
temin etme vazifesini icra eden Hilfu’l-Fudul cemiyetine üye olarak seçti.  
Halk içinde daima Hak ile olan Hanif duruşun resmi olarak tescili ve Emin  
sıfatının kamusal alanda kabulüdür. Bu sıfat, önceki peygamberlere de ve-  
rilmiş olan Hikmet’in gereğini yapmış olmasının, yani öğreterek uygulayan  
seçkin bir insan olmasının ifadesidir. İşte bu gerekçelerle “hikmetin yani  
felsefenin bir hayat tarzı” olduğunu düşünüyoruz.

26 İbn Miskeveyh, Tehzibu'l-Ahlak (Ahlaki Olgunlaştırma), çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Anka-  
ra.1983, s.24-25, Uyanık, Akyol, age, s.84

## Öz

**Hikmet, Felsefe ve Metafizik İlişkisi****-İlahiyat Fakültelerinde İslam Felsefesi Öğretimine Dair Bir Yaklaşım-**

İslam öğretisine göre Tanrı evreni ve insanı yaratmış, ona dünyada refah, ahirette felahi sağlayacak temel ilkeleri peygamberler aracılığıyla göndermiştir. Bu ilkeleri bireysel ve toplumsal alanda nasıl uygulanacağı gösteren peygamberlerin ilki Hz. Adem; sonuncusu da Hz. Muhammet'tir. İçlem ve kapsam itibarıyla ismini bildiğimiz ve/ya bilmediğimiz bütün peygamberlerin uygulama yol ve yöntemlerini mukayeseli ve eleştirel bir tarzda araştırmaya "hikmet" diyoruz. Peygamberlerin kendilerine gönderilen temel ilkeleri uygulama tekniklerini, bunlarda aşırı yorum ve tahrif olduğu zaman aynı temel ilkelerin yeni bir dil ve formda gönderilme sürecini incelemek insanlığını düşünce birikimini bilmeyi getirir. Bu nedenle biz hikmeti felsefe tarihi olarak alıyoruz. Müslümanlar, Sasani (Çin-Hind) ve Pers ve Bizans (Grek-Latin kültürünü Mezopotomya kültürüyle şekillendiren Helenistik felsefe) ile yüzleşti; kısa süre içinde kendilerine özgü ve yeni bilgi, bilim ve medeniyet tasavvuru oluşturdu.

Bu bağlamda **metnin yakın** amacı düşünce tarihinin seçkin zekalarıyla yoldaş olarak oluşturulan İslam felsefesinin özgünlüğünü, kelamdan ayırıcı niteliğini oluşturan hususları vurgulamaktır. **Metnin uzak hedefi** ise, "hikmet"i felsefe tarihi, "hikmetlerin hikmetini" ise Metafizik olarak görme sürecini İlahiyat Fakültelerinde İslam felsefesi öğretimini peygamberimizin (fiili/kavli/takriri) uygulamalarına dikkat edip onu düşünce tarihinin en seçkin zekâlarından biri olarak görmenin imkanını bir hadis/sözünü merkeze alarak inceleyip müzakereye açmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Felsefe, İslam, İlahiyat, Hikmet, Metafizik

**Abstract****Wisdom, Philosophy and Metaphysics Relationship****-An Approach to Teaching Islamic Philosophy in Divinity Faculties**

According to the doctrine of Islam, God created the universe and man, and sent the basic principles through the prophets who have explained and implemented these principles in the individual and social sphere which will provide the prosperity (refah) in the world and also the salvation (felah) in the Hereafter. The first of the prophets is Adam; the last one Hz. Muhammad. The same basic principles are sent in a new language and form when there is excessive/over interpretation and falsification in the teachings of the prophets. We call "wisdom" to investigate in a comparative and critical way of the methods of the application of all the prophets whose names we know or do not know. Therefore to examine and investigate this process means the accumulation of thought of humanity. So we call the history of philosophy as a wisdom.

Muslims confronted Sasanian (Chinese-Indian) and Byzantine culture (Hellenistic philosophy that shaped Greek-Latin culture with Mesopotamian culture) in a short period of time, they created an imagination of new and original knowledge, science and special civilization.

In this context, the first aim of the text is to emphasize the specificity of the Islamic philosophy which is formed as a companion with elite and distinguished minds of the history of thought, and to emphasize the difference from islamic theology. The second aim of the text is to discuss "wisdom" as a history of philosophy and to discuss the possibility of seeing the "wisdom of wisdoms" as a Metaphysics. In this context, we will examine the this process through an hadith of our Prophet for teaching of Islamic philosophy in the Faculty of divinity. Because according to us, Hz. Muhammad is one of the most distinguished intellectuals in the history of thought. For this reason, we care/take his words to the center in teaching Islamic philosophy.

**Key Words:** Religion, Philosophy, Wisdom, Divinity, Metaphysics



## Kaynakça

- Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2017.
- Bünyamin Erul. "Varaka b. Nevfel" maddesi. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul. 2012. C.42.
- Cemaleddin İbn Manzur el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Daru's-Sâdir, 3. Baskı, Beyrut 1414, C. 12.
- Charles Gueneguand, "Metafizik, "İslam Felsefesi Tarihi, edit. S. H. Nasr, O. Leaman, çev. Ş. Öcal, H. T. Başoğlu, Açık yay. İstanbul.2007, c.3
- Ebu Bekir Zekeriyâ er-Razi, "Kitâbu's-Sîreti'l-Felsefiyye", İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, s. 51; Nasîreddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsîrî*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak (Ahlakî Olgunlaştırma)*, çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Ankara.1983.
- İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera yay. İstanbul. 2004.
- İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera yay. İstanbul.2004.
- İbrahim Kâfi Dönmez, "**Şer'u men Kablenâ**" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul.2010, cilt: 39.
- Kindî, "İlk Felsefe/Kitâb fî'l-Felsefeti'l-Ûlâ", *Felsefî Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.
- İlhan Kutluer, "Hikmet" maddesi, TDVİA, yıl: 1998, cilt: 17.
- Mevlüt Uyanık, "Felsefe Öğretiminde Peygamberimizle Yolda/ş Olmak"<http://www.haberlotus.com/felsefe-ogretiminde-peygamberimizle-yolda-yoldas-olmak/09/12/2017> <http://www.kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar3/2889-felsefe-ogretiminde-peygamberimizle-yolda-s-olmak>; <http://www.enpolitik.com/kose-yazisi/1784/felsefe-ogretiminde-peygamberimizle-yoldas-olmak.html> 2017-12-10 . Gençlerimizin Din-Kültür Ve Kimlik İlişkisini Kurgulamasında *Peygamberimizin "Bir Sosyal Model " Olarak Sunumu* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sünnet'in Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü" (11-12 Mayıs 2007) Konya, İlahiyat Fakültesi Derneği yayını, Konya. 2008.
- Mevlüt Uyanık, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak, "İslam Felsefesi: Teşekkül Dönemi*, M.Uyanık, Aygün Akyol, Elis yay. Ankara.2017.
- Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis yay. Ankara 2012.
- Muhyiddin-i Nevevi, *Rizazü's-Salihin*, çev. H.Hüsnü Erdem, DİB, Ankara. T.y. 7 baskı, 3.cilt, s.2. hadis no:1406.
- Necip Taylan, *Mantık: Tarihçesi, Problemleri*, İfav yay. İstanbul.1996.
- Ömer Faruk Harman, "İsrâîl (Benî İsrâîl)" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul.2001, cilt: 23.
- Şaban Kuzgun, "Hanîf" Maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul. yıl: 1997, cilt: 16.

# KIERKEGAARD'IN BİREY TEMELLİ FELSEFE ANLAYIŞI

*Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 68, Kış 2018, ss. 68-82.*

Hakemleme: 28.09.2018 | Düzeltme: 07.11.2018 | Kabul: 10.11.2018

**Yakup KAHRAMAN\***

## Giriş

Aydınlanma düşüncesinin en önemli niteliklerinden birisi hiç şüphesiz bu düşünceye damgasını vuran Kant'ın eleştirel felsefesi ile şekillenen metafiziğe mesafe almaktır. Bu yaklaşım Hegel'in ifadesiyle kendi dönemine kadar gelen ve az çok herkesin vebaya yakalanmış bir adamdan kaçarcasına kaçtığı bir durumdur.<sup>1</sup> Kant'ın etkisiyle aklın koşulsuz bilmek için deneyimin sınırlarının ötesine geçmeye çabalarken hataya düşeceği ve bundan dolayı saf akıl için imkânsız olduğu düşünülen metafizik bilgi tanımı, felsefeye "mutlağı bilmek" görevini yükleyen Hegel için doğal olarak sınırlayıcı bir nitelik taşımaktadır.

Hegel mutlak'ın, felsefe tarafından ortaya konulacağını ve araç olarak da düşüncenin kullanılacağını belirtir.<sup>2</sup> Hegel'in mutlak olarak belirlediği şey kendi içinde sonluluk ve görünüşün tüm akışını içermektedir. Böylece o, sıradan bilincin bakış açısından her türden özne-nesne, akıl-duygu ikiliklerinin sonsuzun içerisinde incelenmiş ve aşılmış bir noktaya getirilebileceğini tasarlamaktadır. Hegel bunun başarılabilmesi ile birlikte hakikatin bilimsel bilgisine ulaşılabileceğine inanmaktadır.<sup>3</sup> O, mutlak bilgiyi ya da hakikati elde etmeye yönelik felsefi yapılandırmayı tüm insani çabaların en son hedefi olarak görmüş ve felsefeyi bütün insani faaliyetlerin üst formu olarak

\* Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

1 G.W.F. Hegel, *Kim Soyut Düşünüyor*, çev. Hakkı Hünler, Baykuş, sayı:2, 2008, s.43.

2 G. W. F. Hegel, *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1996, par. 1-2.

3 G. W. F. Hegel, *Bütün Yapıtları, Seçmeler 1:Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, Ankara, 1976, s. 30.

değerlendirmiştir.<sup>4</sup> Bu üst form ise olgu ve olayların arkasındaki asıl, değişmeyen, evrensel ilkelerdir. Bu evrensel bilgileri elde etme yolu nasıl olacaktır? Gerçektende sanat, tarih, siyaset, din, vb. insana ait alanların birleştiği hakikat formu var mıdır?

Mutlak bilgi ile Hegel'in her şeyin tek tek bilgisini kastetmediğini söyleyebiliriz. Mutlak bilgi, dünyanın görüldüğü halinin değil de gerçek halinin bilgisidir. Hegel'in hedefi, gerçek bilginin nasıl mümkün olacağını gösterme doğrultusundaki felsefi amaçtır.<sup>5</sup> Hegel'e göre değişik alanlarda kazanılmış bilgiler birbiriyle ilişkilendirildiği ve dolayısıyla genel bilgi haline dönüştürülebildiği oranda gerçektir. Bu bilgiye ulaşmanın düşünsel yolu ve yöntemi soyutlamadır. Hegel'e göre felsefe, soyutlama yöntemine başvurarak, özgün bilgiyi diğer alanlarda elde edilen bilgilerle ilişkilendirerek ve onlarda içsel olan genel yasaları bulup açığa çıkararak genel veya gerçek bilgiye dönüştürebilir. Bu genelleştirme o bilgiyi bütün toplumun hizmetine sunmayı amaçlar ve bu gerçekleştiği oranda o bilgi pratik olarak da gerçek bilgiye dönüşür.

### **Kierkegaard'ın Kavramsal Çıkarımlar Ve Soyut Düşünce Eleştirisi**

Görüldüğü üzere Hegel, tek bir soyut ilkedен hareket ederek bütün gerçekliğin açıklanabileceğini düşünmüştür. Bundan dolayı o, 'Her gerçek olan aklîdir ve her aklî olan gerçektir' ilkesinden hareketle tüm varlığı ve oluşu açıkladığı iddiasındadır.<sup>6</sup> Burada dikkatimizi çeken nokta Hegel'in hakikatin bilgisini düşünce nesne uygunluğu ile değil nesneyi düşüncenin belirlemesi ile hakikatin ortaya çıktığını düşünmesidir. Hegel'e göre şeyler hakkında ve şeylerin kendisinde düşünceyle ne biliniyorsa bu o şeylerin tek gerçek hakikatidir. Hegel'e göre "kendi içkin belirlenimi içinde olan düşünce ile şeylerin kendi gerçek yapıları bir ve aynı içeriktir."<sup>7</sup> Kierkegaard özellikle Hegel'in bu önermesine karşı çıkar. Ona göre Hegel'in bu fikriyle, başta insanı, günahı, masumiyeti, umutsuzluğu, kaygıyı hatta ölümsüzlüğü bile akılsal kategorilerle sistematize ederek, rasyonelleştirmesi yanlıştır. Bu tür kavramlar değişen kavramlardır ve değişen şeyler değişmeyen şeylerle açıklanamaz. Bu nedenle, değişken olanın değişken olmayanla saptanması, Kierkegaard'ın eleştirisi noktasıdır.<sup>8</sup>

4 Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, The University of Chicago Press, 1969, s.xiv.

5 Peter Singer, *Hegel: Düşüncenin Ustaları*, çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 96.

6 Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara 2004, s.24-25.

7 G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, çev. A. V. Miller, Humanities Press, 1969, s.45.

8 Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s.5.

Anladığımız kadarıyla Kierkegaard insanın sadece akli soyutlamaların alanına hapsedmeye karşıdır. Onun, insanı eyleyen, umut eden, sezgilerini kullanabilen, varolan, dünyaya tecrübesiyle uyum sağlayabilen, bu tecrübe ile şahsileşen bir varlık olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Onun insanın sadece akli soyutlamalarla kategorize edilecek bir varlık olarak görülmemesi gerektiğini söylemesi ve tümel, soyut yaklaşımları eleştirmesi insanın varoluşsal boyutuna değinmesi oldukça önemlidir.

Hegel'i eleştirerek onun kurgularının boş ve anlamsız olduğunu göstermeye çalışan Kierkegaard, Hegel'i kastederek, "Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm varoluşu ve dünyanın tarihini kucaklayan evrensel bir sistem kurar; ama özel yaşamına baktığımızda, bu devasa kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz. Hatta yüksek tonozlu büyük bir sarayda değil de yanındaki köpek kulübesinde oturduğunu görürüz ve bu çelişkiyi ona göstermek için bir sözcük kullanılsın, hemen kızar. Çünkü sistemini bu yanlışlık yardımıyla tamamladığına göre yanlışlığın içine yerleşmenin ona zararı dokunmaz" demektedir.<sup>9</sup> Burada Kierkegaard, Hegel'i, kurduğu sistemin dışında kalması sebebiyle düşüncesinin yanlışlığını vurgular, çünkü filozof, hakkında konuştuğu gerçekliğin içerisinde bulunmalıdır. Filozof, zorunlu olarak tikel, sınırlı bir duruş noktasından konuşursa, filozofun hakikatleri, gayrişahsî, nesnel veya zorunlu olamaz. Ona göre filozof hem bir fail olarak hakkında konuştuğu evrenin içerisinde olup, hem de evreni bir seyirci olarak kavrayamaz.<sup>10</sup> O, nesnel doğruluk diye adlandırılan şeyi keşfetmenin, tüm felsefe dizgelerini çalışmanın ve gerekirse hepsini tekrar gözden geçirmenin ve her dizge içerisindeki tutarsızlıkları göstermenin faydasının olmayacağına inanır.<sup>11</sup> Bilimin analitik örüntülerine öykünen Hegel'in insanı sahada kurmaya çalıştığı spekülative sistem, insan bireyselliğini ortadan kaldırdığı gerekçesi ile Kierkegaard tarafından eleştirilmiştir.

Akli spekülasyonlarla bir takım kavramlar üretip bütün varoluşu sadece bu kavramsal örgülerle anlatmaya çalışmak insani alanın otantikliği düşünlüğünde imkânsız bir şeydir. Yaşam oldukça dinamik bir süreci ifade etmektedir. Bu süreci biz donuklaştırıp akli bir sisteme indirger isek insana ait bütün alanların ilkelerini gerçekten tam anlamıyla açıklayabilir, varlığımızın hakikatini keşfedebilir miyiz? Yaşamın ve anlamın tarihselliği göz önüne

9 Sören Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık; Umutsuzluk*, çev. M.Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 53-54.

10 Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 18.

11 Sören Kierkegaard, *Journals and Papers*, cilt I, trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, 1967, s.256.

alındığında evrensel, genel-geçer ilkeler ortaya koyma adına yapılan büyük sistemler statik, sınırlı ve donuk bir varoluş çizgisi ortaya koymaz mı?

Kierkegaard'a göre varoluşun kendisinden soyutlanan düşünce, varoluşu açıklayamaz. Varoluşla yüzleşmek saf akılla mümkün değildir. Ona göre bu yüzden Hegel'in varolmanın ne demek olduğunu ve özel olmanın duygusunu unutturan, bireyi küçümseyen sistemini bir kenara bırakmak gerekir.<sup>12</sup> Soyutlama mantıksal düşünmeye dayanır. Mantık oluş ve hareketi dışlayarak, düşünce ile varlığın özdeşliğini gerçekleştirir. Oluşu dışlayan düşünce, varoluşu da dışarıda bırakır. Çünkü varoluş oluşun içinde bulunur. Böylece varoluş, mantığın dışındadır ve sistem tarafından anlaşılabilir.<sup>13</sup> Ona göre sürekli bir değişim içinde olan insanın varoluşunu bir kalıba sokmak mümkün değildir. Çünkü insan varoluşu üzerinden ne kadar düşünceye dalar sa dalsın, onu gerçek anlamda anlayamaz.<sup>14</sup> Kierkegaard insan varlığına ait alanın matematiksel formülasyonlara sıkıştırılmasının büyük bir hata olduğunu göstermeye çalışmakta ve yaşamın kendine ait özgünlüğüne vurgu yapmaktadır. Peki, insanı, tarihi, ahlakı, hukuku akli soyutlamalara hapsetmeden nasıl anlamamız gerekmektedir?

Kierkegaard, Hegel'in soyut bilmeye dayalı epistemolojik kurgusuna itiraz ederek açıklığa kavuşturmaya ihtiyacımız olan şeyin bütün eylemlerin öncesinde mutlak bilginin gelmesinin gerekmesi hariç, neyi bilmemiz gerektiği değil, ne yapacağımız olduğunu belirtir. Ona göre bu kendi kaderimizi anlama, Tanrı'nın benim gerçekte ne yapmamı istediğini bilme sorunudur. Söz konusu olan benim için olan hakikati bulmak, uğrunda yaşamayı ve ölmeyi arzulayacağım fikri bulmaktır.<sup>15</sup> Görüldüğü üzere Kierkegaard burada epistemolojik bir kurgudan ziyade ontolojik temelli bir yapılanmanın, insanın kendi varoluşundan hareketle kurguladığı anlam dünyasının bize insan ve onun ürettiklerini anlama ile ilgili daha verimli bir zemin ortaya koyacağını düşünmektedir.

Her şeyden önce modern felsefenin en muhteşem biçimiyle bile, hala yalnızca felsefe yapmayı mümkün kılmaya bir girişten ibaret olduğuna değinen Kierkegaard, Hegel'in Kant'la başlayan ve bilişe yönelen gelişmenin sonucu olduğuna inanır. Ona göre Hegel yoluyla daha derin bir biçimde, daha önceki filozofların yakın çıkış noktası olarak kabul ettikleri sonuca yani düşünmede bir öz bulunduğuna vardık. Ancak bütün düşüncenin bu yakın çıkış

12 Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, 38.

13 Olivier Cauly, *Kierkegaard*, çev. Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 2006, s. 63.

14 Sören Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, çev. Vefa Taşdelen, Hece Yayınları, Ankara, 2004, 104.

15 Sören Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2005, s. 50.

noktasından düzenli antropolojik tefekküre girmesi henüz başlamamış bir gelişmedir.<sup>16</sup> Bize göre epistemolojiden ontolojiye doğru evrilen bir felsefi yaklaşımın Kierkegaard açısından oldukça önemli olduğu görülmektedir. Kierkegaard'a göre, mantıksal olarak varolan her şey sadece vardır, onda bir değişim veya hareketlilik söz konusu değildir. Mantıkta, insan yaşamını ve varoluşu anlamlandırmak için yeterli bir esnekliği bulmak mümkün değildir. Kierkegaard'ın düşüncesinde varoluş, mantığın içinde ele alınamayacak ölçüde değişkenliği içermektedir.<sup>17</sup> Görüldüğü üzere Kierkegaard insan varoluşunu kendi zamansal ve mekânsal özelliklerinden soyutlayarak bir anlam bütünlüğünün yakalanacağına inanmamaktadır.

Hegel'in Kierkegaard'a benzer şekilde insanın bilinci ile varoluş arasında bir diyalektiği keşfettiğini ve varoluş sürecinin insan bilincini tekâmül ettirdiğini fark ettiğini söyleyebiliriz. Fakat o son nokta olarak insan varlığını sadece bilişsel soyutlamalara hapsedmektedir. Bu konuya değinen Wachterhauser, Hegel'in aklın geçmişten ayrı olarak veya tarihin aracılık ettiği ve konuştuğu dilden izole edilerek anlaşılamayacağına ısrar eden düşünürlerin ilki olduğunu söyler. Bunun yanı sıra Hegel, aklın kendi kendini doğrulayan ve doğrunun/hakikatin tarihten bağımsız tarzda kendilerinden türetilebileceği temeller olarak hizmet gören hiçbir doğru başlangıç noktasının bulunmadığını öne sürmüştür. Ona göre Hegel, Batı geleneği içinde, dünyamızı anlama yeteneğimizin, gerçekliği değişmez kurallara veya Kant'ın kategorileri ya da Platon'un form'ları gibi sabit algılama arşetiplerine göre kavrayan bir zaman üstü akıl yeteneğine dayanmadığını öne süren ilk düşünürdür. Fakat Hegel, insan aklının temelde tarihten etkilenmeyeceği bir noktaya ulaşabileceğini de öne sürmüştür. Hegelci "mutlak bilme/kavrama" nosyonu, aklın kendisini tarihin bataklığından çıkarma başarısı gerçekleştirebileceğine imada bulunur. Bu, aklın kendisini fiilen tam bir kontrol ve yönlendirme özgürlüğü kazandığı şartları kavrama kapasitesine sahip olduğu anlamına gelmektedir.<sup>18</sup> Burada Hegel akli mutlak akıl anlamında kullanır. Onun bakış açısına göre bütün evren mutlak aklın açılımından başka bir şey değildir. Hegel açısından tarihsellikten sıyrılarak en üst form'a ulaşabilecek yeterlilik nasıl sağlanacaktır? Bu nasıl mümkündür?

Hegel, felsefenin temel amacının bilimsel, spekülâtif bir sistem dahilinde hakikati ortaya koymak olduğuna inanır. Onun bakış açısına göre hakikat, oluşan, gerçekleşen bir süreçtir. Bu anlamda hakikat belirli bir yaşamı

16 Sören Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.162.

17 Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, s.28.

18 B. R. Wachterhauser, "Anlamada Tarih ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prologomena*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.222-223.

olan, kendi kendini kuran özne'dir. O, sistemin kendisinin serimlenmesiyle savunduğu fikrin haklılığının ortaya çıkacağını ve her şeyin hakiki olanı yalnızca bir töz olarak değil, *özne* olarak da kavramaya ve ifade etmeye dayandığını belirtir. Hakiki olma böylece Hegel'de öznenin özne olarak kendisini gerçekleştirmesi düşüncesine bağlanmıştır. Hegel bunu mutlağın tin olarak temsiliyle ifade etmektedir.<sup>19</sup> Burada Hegel özne ve nesne karşıtlığının bilinç üzerindeki etkisini göstermekte, bilincin dönüşümünü ve mutlak bilginin nasıl elde edilebileceğini sorgulamaktadır.

Hegel'in soruşturmasının temeli "İnsan ve evrimi ne olmalıdır ki bu evrimin belli bir anında, rastlantı olarak Hegel adını taşıyan bir insan bireyi, bir mutlak bilmeye, yani kendisine, varlığın tikel ve anlık bir yanını değil, kendinde ve kendi için olması bakımından varlığı, eksiksiz bütünlüğü içinde açığa vuran bir bilmeye sahip olduğunu fark etmiş olsun?" sorusudur.<sup>20</sup> Hegel bu sorunun cevabını bilincin dış dünyada ve bu dış dünya dolayısıyla kendisinde gerçekleşen süreçte aramaktadır. Bu arayıştan dolayı o, "Tin Fenomenolojisi" adlı eserinde bilincin kendi iç diyalektiği ile nasıl geliştiğini betimlemeye çalışmaktadır. Bilinç, gelişim sürecinde kendini değil nesnenin dönüşümünü görmekte, ama sonunda bu sürecin kendi gelişimi olduğunu, nesnelere tarihinin dünyanın tarihinin kendi tarihi olduğunu anladığı zaman, bu tarih onun gözünde bir ispat yani sonuçta açığa çıkan özne ve nesne özdeşliğinin ispatı değerine sahip olacaktır.<sup>21</sup>

Hegel'in burada yapmaya çalıştığı şey, sınırları kesin olarak belirlenmiş bir sistem olarak tamamen tanımları apaçık olarak yapılmış kavramlar ortaya koymaktır. Denilebilir ki, onun sistemi 'kavram mücadelesi' ile ilgilidir ve bu kavramlar yoluyla tümelin bilgisinin peşindedir. Bu nokta gerçekliğin sistem içerisinde bir hakikat olarak görüldüğü sonucunu doğurur, çünkü ona göre gerçeklik tümel olandır. Tüm gerçekliğin bir hakikat ve hakikatın de tümel olduğunu ifade eden Hegel, mutlak tin kavramından hareketle sistemi içerisinde tüm dünya tarihini ve varlığı açıkladığını düşünür. Anladığımız kadarıyla Hegel bütün varlık alanlarının tek bir sistem içerisinde açıklanabileceği bir yapı oluşturmaya çalışmıştır. Bu şekilde oluşturmaya çalıştığı epistemolojik kurgu sayesinde felsefeyi evrensel, kesin ve nesnel bir bilim haline getireceğine inanır. Burada kurguladığı felsefi sistemin temelinde ise mutlağın tezahür ettiği varlık olarak kendisini açımlayan özne bulunmaktadır.

19 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977, s. 17-25.

20 Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s.36.

21 Tülin Bumin, *Hegel*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s.97.



Kierkegaard, Hegel'in bu kurgusuna şiddetle karşı çıkar. O, Hegel'in bu yapı ile dini resmileştirmeye çalıştığını ve özneyi sisteme hizmet eden bir üye yaptığını savunur. Kierkegaard özneyi sınırlandıran, dar kalıpların içine sokmaya çalışan bu anlayışa tepki gösterir ve bireyin tekilliğini ön plana çıkarır.<sup>22</sup> Kierkegaard, Hegel'in ve pek çok aydınlanma filozofunun yaptığı kategorilendirmeleri yıkmak istemektedir bundan dolayı o insanın bir akıl, zihin, düşünce ve bilgi varlığı olduğunu ancak bundan önce bir tutku varlığı olarak nitelenmesi gerektiğine inanır. Çünkü bilgi ve düşünce bir kavramdır, kişinin içinde kendisini görmediği, genel ve nesnel bir ifadedir. Yani herkeştir, herkes adına söylenmiştir. Oysa tutku yalnız bireydir, bireydedir.<sup>23</sup>

### Birey ve Yaşam Üzerinden Anlam Arayışı

Hegelvari özne anlayışına karşıt biçimde Kierkegaard, kendi epistemolojisinde 'tekil varoluş'u belirleyici faktör olarak görür. Ona göre, soyut felsefe ve saf düşünme tekil ve somut varoluşu ortadan kaldırarak her şeyi bir potada açıklamaya çalışır. Bu nedenle soyut felsefe ve saf düşünmeye karşı çıkılmalıdır. Bu yüzden etikle ilişkisi olmayan bir epistemoloji anlamsızdır. Ahlaki olanın birey üzerinde belirleyici olduğunu ifade eden Kierkegaard'a göre, bireye düşen tek görev, korkusuzca insan olmayı göze almaktır. Soyut düşünme, ahlaksal olanla ve ahlaksal olarak var olan bireyle ilgisi ni hiçbir zaman açıklamaz ve bunu yapmayı da denemez. Bilgi konusunu eylemle birlikte düşünen filozofa göre onu aramak varolan her bireyin en doğal hakkıdır. İnsanı, varoluş içinde bulunan ahlaksal bir varlık olarak tanımlayan Kierkegaard'a göre Hegel'in felsefesi, var oluşun var olan insanla ilişkisini tanımlamadığı, ahlaksal olanı yok saydığı, var oluşu yanılttığı için karşı çıkılmalıdır.<sup>24</sup> Şüphesiz burada anlatılmaya çalışılan şey zihinsel tasarımlar yoluyla hakikatin kendisine ulaşamayıp ancak yaşamsal tecrübe sonucunda bireyin kendisinin bir varoluş tasarımı elde edebileceğidir. Bu varoluş tecrübesinin de bireysel özellikler taşıyacağı bir gerçektir. İnsanı sistemin içerisine hapsederek o örüntüler bağlamında değerlendirme girişimi ise kuru, soyut ve masa başı felsefesinin ötesine geçemeyecektir.

Kierkegaard'a göre Hegelci felsefenin tekil olanı değil de tümeli vurgulaması ve tekilin kendisini gerçekleştirmek için tümele ihtiyaç duyması fikri

22 Ömer Naci Soykan: "Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı:VI, 1999, s. 41-42.

23 VefaTaşdelen, "Kierkegaard Felsefesinde Tutku", *Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 4, 2010, s. 136.

24 Sören Kierkegaard, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard*, ed. Kamuran Gödelek, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s.249.



“birey” kavramı açısından yıkıcı bir etkiye sahiptir. Ona göre Hegelci düşün-  
cenin yarattığı büyük etkinin izlerinin silinmesi ve tekil birey kavramının  
gündeme gelmesi gerekmektedir. Çünkü Tanrı her zaman tekleri yargıla-  
yacaktır ve her bir insan teki tanrıya karşı hem ahlaki hem de dini açıdan  
sorumluluğa sahip olmasına karşın. Bu sorumluluk, cemaatler, kamuoyu,  
topluluklar, ırklar aracılığıyla temellendirilemez. Kişinin kendisini yalnızca  
Tanrı'ya sorumlu hissetmesinin olanağına da yine tekil birey sağlayacaktır.  
Ona göre birey, kendi dışındaki yaşamda kendisini bulmak için, kendi etra-  
fıyla bağlantılı olarak gösterdiği bütün çabaları terk ettiğinde, artık bu gemi  
enkazını en yükseğe çevirir. Sonra bu boşluğun ardından yalnızca mutlak  
bütün azametiyle karşısına dikilmekle kalmaz, aynı zamanda kendisine ait  
olduğu sorumluluk da yükselir.<sup>25</sup> Kierkegaard, bireyin tümel bir kavrama  
feda edilmesine karşıdır. O, her tekil varlığın kendisine ait bir irade varlığı  
olduğunu, iradesiyle oluşturduğu kimliği ile kendi varoluşunu gerçekleştiri-  
diğini düşünmektedir.

Kierkegaard için varlığın bütünselliği içinde özne tekil bendir ve başlı  
başına bir varoluş süreciyle baş başadır. Her bir yaşantı parçası onu var et-  
mektedir. Bu nedenle Hegelcilik gibi özne ve nesne arasında bütünleşmeye  
giden arayışlara çok net bir biçimde karşı çıkar.<sup>26</sup> Kierkegaard Hegel'in Sok-  
rates'in spekülasyonu değil, bireysel hayatı önemsemesine dikkat çektiğini  
ve kendisinin de giriştiği işteki yönteminin bu düşünceden yola çıkarak hak-  
lılık bulmaya çalışacağını belirtir.<sup>27</sup>

Diyebiliriz ki Kierkegaard, Hegel'de gördüğü nesnellik araştırmasına  
ve tümellik tutkusuna karşı, varoluşu öznellikte, bireysellikte aramaktadır.  
Ona göre doğa bilimlerinin düşünme yolu olan nesnel düşünme yolu ile  
bu sorun açıklanamaz, nesnellik insana nasıl yaşaması gerektiğini söyleye-  
mez. Nesnellik ancak doğa bilimleri için geçerli bir yöntem olabilir. İnsanın  
varoluşu ile ilgili bir araştırmada bir yöntem olması söz konusu değildir.<sup>28</sup>  
Doğabilimsel refleksiyonun felsefi zeminde varolmasını istememesi Kier-  
kegaard'ın özgün yönü olarak değerlendirilebilir. Doğabilimsel yöntemle  
içtenlikle bağlı pek çok filozof tıpkı doğa bilimlerinin ortaya çıkardığı ev-  
rensel ilkeleri siyaset, tarih, ahlak, sanat vb. bütün alanlarda bulabileceğine

25 Sören Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.166.

26 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton University Press, trans. David F.Swenson and Ed. ByWalterLowrie, Princeton, 1968, s.112.

27 Sören Kierkegaard, *İroni Kavramı*, çev. Sıla Okur, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s.154.

28 Recep Alpyağıl, *Wittgenstein Ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s. 70.

inanmaktadır. Hegel'in de bu inanç üzere felsefi bir sistem kurduğunu görmekteyiz. Kierkegaard işte bu yapıya eleştiri getirenlerin en önemlisidir.

Kierkegaard için doğa bilimsel yaklaşım yalnızca kendi içerisinde düşünülmesi ve anlaşılması gereken bir olgudur. İnsanlar, doğabilimlerinden doğa hakkında bir şeyler öğrenirken, kendi varoluşları hakkında neredeyse hiçbir şey öğrenmezler. Çünkü ilk adımda aranan şey kişinin yaşamı ve varoluşu değil, doğa bilimsel bilgidir. Kierkegaard, Aydınlanma Dönemi'nin bu tutumunu yaygaracılık, gürültücülük olarak tanımlar. Çünkü insan kendisini unutmıştır ve bunun en önemli nedenlerinden birisi de bu doğa bilimsel, objektif yaklaşımlardır. Varolan bir birey olduğunu unutan ise hiçbir zaman yaşamı ve varoluşu açıklayamaz, anlamlandıramaz, kendisini komik bir duruma düşürür.<sup>29</sup>

Rasyonel ve objektif araştırmaların bizi hakikate ulaştırmasının mümkün olmadığını düşünen Kierkegaard, insan varlığını nesneleştirmeye çalışan girişimleri "insan soyunun ahlaksızlaştırılması" olarak adlandırır. Ona göre, bu girişimler artan bir hızla devam etmektedir. Böylelikle insanlar gittikçe daha önemsiz hale getirilmektedir. Bireylerin kitle oluşturmalarına ve bununla övünmelerine tepki gösteren Kierkegaard bu durumun insanların kurtuluşlarını gittikçe daha zor hale getirdiğini iddia eder.<sup>30</sup>

Felsefe'nin Aristoteles'ten bu yana hep özlerle, idealarla, her türden mantıksal kurgularla ilgilendiği için bireyi ve bireyin gerçek yaşamını gözden kaçırdığını belirten ilk eleştirilerini bu tutuma ve bu tutumun büyük temsilcisi Hegel'e karşı yapmıştır. Ona göre, Hegel'in her şeyle ilgili bir açıklama yapma girişiminde bulunması yanlıştır. Çünkü bazı şeyler açıklanamaz değil yaşanılabilir şeylerdir. Oysa Hegel ve diğer rasyonalist düşünürler, gerçekliğin tümünü bir düşünce sistemi içine yerleştirir, sıkıştırır, her şeyi akla indirger, akıl dışındaki öğeleri ve her şeyden önemlisi varoluşu unuttur. Oysa Kierkegaard'a göre soyut düşüncelere dalmakla ya da doğa bilimlerinde yapıldığı gibi ölçüp biçmekle somut ve öznel insanın yaşamı olan bireyin varoluşu anlaşılabilir. Bu açıdan Kierkegaard, Hegel'in soyut düşüncüyü gerçeklikle özdeşleştiren sisteminin, insanlık durumunun gerçekliğini görmezden gelen bir aldatmaca olduğunu ileri sürer.

Hegelci felsefenin ele aldığı tüm nesnel doğruların tek başına bir bireyin varoluşunda geçerliliği olmadığını vurgulayan Kierkegaard'a göre bunun sebebi nesnel düşüncede kişisel tutkuya, sevgiye, nefrete, ilgiye kısaca içtenliğe yer olmamasıdır. Ona göre bu dünyada önemli olan, nesnel doğru-

29 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s.84.

30 Sören Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, 758.

lardan çok, insanların yaşamları için anlamı olan doğrulara ulaşmaktır. Bu nedenle soyutluğa dayanan felsefe yöntemlerini yetersiz bularak nesnelliğe karşı çıkar ve nesnel düşünmenin karşısına, öznel düşünmeyi koyar. Bunun nedenini de şöyle açıklar: “İstedığınız her şeyi boşuna söyleyeceksiniz, ben, sizin sisteminizin mantıkî bir safhası değilim. Ben varım, ben hürüm. Ben benim, bir bireyim ve bir kavram değilim. Hiçbir soyut fikir benim şahsiyetimi ifade edemez; geçmişimi, halimi, bilhassa geleceğimi belirleyemez, bil-kuvve mevcudiyetimi tüketemez. Hiçbir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu, ölümümü açıklayamaz. O halde felsefe için yapılacak en iyi bir şey var, o da, evreni aklîleştirmekten vazgeçmek, dikkatini insan üzerinde toplamak ve insanın varoluşunu olduğu gibi tasvir etmektir. Önemli olan tek şey budur, kalanı boştur”.<sup>31</sup> İnsan varoluşunu betimlemenin yolu da şüphesiz yaşam pratiğini anlamak ve yorumlamaktan geçmektedir.

Kierkegaard 'a göre açıklığa kavuşturmamız gereken şey, neyi bilmem gerektiği değil, ne yapmam gerektiğidir. Bu bağlamda varoluş Kierkegaard için, kendini tanımak ve anlamak için 'ne yapmam gerek' diye soran bir kişinin yönelimidir. Bu nedenle de Kierkegaard, nesnel gerçekliğin hiçbir işe yaramadığını, bütün felsefi sistemleri didik didik etmenin, her bir sistemdeki tutarsızlıkları göstermenin, içinde yaşamadığımız bir dünya kurup sadece başkalarının görüşüne sunmanın bize bir yararının dokunmadığını ifade eder. Ona göre asıl önemli olan her şeyin hayatımızla ilintili olmalarıdır.<sup>32</sup> Bize göre Kierkegaard pratik ve teori arasında bir ilişki olduğunu fark etmekle birlikte o pratiğin önceliğine vurgu yaparak ontolojik bir tutum sergilemektedir. Önce yaşam daha sonra teori geldiğini söyleyen filozof'a göre önce teorinin sonra yaşamın gelmesi mümkün değildir. Önce sanat, sanat eseri; sonra teori gelir ve her şey buna benzer şekilde gerçekleşir.<sup>33</sup> Öyleyse birey önce kendi yaşam tecrübesini gerçekleştirecektir ve kendisine ait bir yaşam formunu yine kendisi oluşturacaktır. Kierkegaard'ın varoluşçuluğunu bu bağlamda değerlendirmemiz gerekir.

Kierkegaard için bireyin varoluşu ancak içe dönüklükle oluşabilen bir şeydir. Başka bir ifadeyle kişinin kendi içsel varoluşuna dönmesidir. Bu bağlamda içsellik ele aldığımızda içsellik, öznel'in yani kendi düşünceleriyle ilgilenen kişinin alanıdır ve öznel olan, nesnel düşünmeyle ve onun dışarıya yönelik hedefleriyle ilgilenmez. İçe dönük olarak yaşanan bu alanda kişi, ya-

31 Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994, s.2.

32 Sören Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s.168.

33 Sören Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 643.

vaş yavaş kendini toplumdaki ve diğer insanlardan soyutlayarak, varoluşunu keşfetmeye çalışır. Böylece kişi kendini, varoluşunun teklisinde yalıtır ve sonunda varoluşun daima bir teklilik olduğunu anlar. Yani, “ben hiçbir zaman genel olarak bir varoluşu veya soyut bir varoluşu deneyimleyemem; ben sadece kendimi içinde bulduğum bu tek ve belli varoluşu deneyimleyebilirim.”<sup>34</sup> Peki bu deneyimleme süreci Hegel’in dediği gibi mutlak, kesin, en genel ve soyut olana bir gidiş midir? Kierkegaard’ın buna olumsuz baktığını söyleyebiliriz.

Varoluş, üzerinde ne kadar düşünülürse düşünülün, kimsenin anlayabileceği bir şey değildir. Kierkegaard, bu fikirlerinin paralelinde Hegel’in edimselliği de mantık içinde açıklamaya çalışmasını eleştirir. Çünkü edimselliği mantık içinde açıklamaya çalışmak, hem mantığın hem de edimselliğin doğasına aykırıdır. Mantığa aykırıdır çünkü edimsellik olasılığı içerir ve olası olanın mantığın kesinliği içinde yeri yoktur. Dolayısıyla edimselliği içine alan mantık, doğasının dışında bir kavramı içine almış olur bu da Kierkegaard açısından bir çelişki olarak değerlendirilir.<sup>35</sup> Dolayısıyla Kierkegaard’a göre varoluş soyutlaştırılarak ele alınamaz. Varoluşu ele almak demek, varoluşun dışında olmak demektir. Bu ise imkânsızdır, çünkü birey bizzat varoluşun içindedir. Varoluş da bir oluşum sürecidir yani henüz olmuş bitmiş bir şey yoktur ve oluşum içindeki şey ise tanımlanamaz. Kierkegaard, varlığın ve varoluşun sürekli ve değişken yapıda oluşunu vurgularken şu söylemde bulunur: “Mantıkta hiçbir hareketin ortaya çıkmaması gerekir, çünkü mantık ve mantıksal olan her şey yalnızca vardır.”<sup>36</sup>

Kierkegaard, dünyayı, hareketini durdurarak, oyunu engelleyerek ve bu yolla korkularımızı bastırarak donmuş bir form’a dönüştürmekten kaçınır. O, titreşime ve dalgalanmaya, korku ve titremeye, varolan bireyi sarsan endişeye açık kalmak ister.<sup>37</sup> Diyebiliriz ki o, her şeyin akış içerisinde vaziyet alma etrafında bir şekilde dönüp durmaktan çok aktüalite ve oluş unsuru içinde ileriye doğru hamle yapma yeteneğimiz üzerinden işlediğine inanır. Bunun için Kierkegaard’ın bilme değil eylemler üzerinden insanı anlamaya çalıştığını görmekteyiz. Kierkegaard, “bilgi ile uğraşmaktan varolmayı unuttuk,” der. Kierkegaard’ın baş düşmanı düzen getiren öğretmendir. Oysa

34 Kamuran Gödelek, *Kierkegaard*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s.126.

35 Sören Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s.72.

36 Sören Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s.75.

37 John D. Caputo, “Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü”, İnsan Bilimlerine Prologomena, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul, 2002, s.127.

bilginin kavrayamayacağı şeyler de vardır. Varolan birey ona göre kendisine dönüşebilen, önünde hep bir ödev olduğunu duyumsayan bireydir.<sup>38</sup>

## Sonuç

Somut varolan bireyler olarak insan sürekli bir oluş hali içerisinde ve varoluş aslında bir tür oluşun içerisinde. Varoluş, olmuş bitmiş ve sonradan anlaşılabilir, kâğıda dökülmek suretiyle felsefesi yapılabilecek ve herhangi bir sistemin içerisine dâhil edilebilecek bir kavram değildir. Kierkegaard'ın Hegel felsefesini eleştirmesinin temel sebebi de buradan kaynaklanmaktadır. Hegel'in bütün bir insan varlığını ve ona ait yapıp-etmeleri tek bir sisteme indirgeme çabası Kierkegaard açısından yanlıştır. Anladığımız kadarıyla Kierkegaard birey temelli bir felsefi sistemi savunmakta ve bu bireyi oluş sürecinde ve somut olarak kavramak gerektiği üzerinde durmaktadır. Birey yaşam sahasına girdikten itibaren oluşum sürecinin içerisinde ve bu süreç kesintiye uğramaksızın devam etmektedir. Bu oluşum süreci içerisinde birey duyguları, eylemleri ile kendisini gerçekleştirmektedir.

İnsanın yaşayan canlı bir varlık olarak, özellikle de duyguları ve zayıflıklarıyla Kierkegaard felsefesinde bir bütünlük içinde anlaşılmaya çalışıldığını görmekteyiz. O, metafizik geleneğinden kopmaz ama metafiziği somut benliği merkeze koyarak anlamaya çalışır, akli yaşamın tek düzenleyicisi kılmaz ama akıl varlığı olduğumuzu da kabul eder. Bireysel iradeyi ve bireyin temel refleksiyonlarını dikkate alarak felsefi sistem oluşturmaya çalışmaktadır. Onun için insan, bütün evrende bir canlıdır, şu an yaşamakta olan acı çeken, gülen bir varlıktır. Onun derecesini bilemeyiz ama yaşadığını biliyoruz. Bu somut birey olma hali, Kierkegaard felsefesinde pozitif bireyci anlayışların çizdiği özne algısının kesinlikle çok uzağındadır. Başka bir ifadeyle, özne onun için toplumsal hayatın içinde gündelik görünümünden ibaret değildir. Öznenin derin bir yönü varoluşudur, bizim için önemli olan bu yönüdür ve böyle bakıldığında insan, varoluşsal sancılar çeken bir varlıktır.<sup>39</sup>

38 Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1999, s. 11-12.

39 Tuncay Saygın, *Çağdaş Kıta Avrupa Felsefesinde Özne Sorunu*, MSKÜ Basılmamış Doktora Tezi, Muğla, 2014, s.64.

## Öz

### Kierkegaard'ın Birey Temelli Felsefe Anlayışı

Doğa bilimlerin kendisine ait yöntemler ortaya koyması ve bu yöntemlerin yaşam üzerinde etki düzeyinin artması modern düşüncenin de buna göre şekillenmesine neden olmuştur. Bu şekilde özellikle 17. Yüzyıl ile birlikte felsefenin doğa bilimsel yöntemlere göre şekillenmiş sistematığı olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönem ile birlikte pek çok düşünür felsefeyi bir bilim haline getirip bütün felsefi sahayı belirli bir sistematığe göre şekillendirmeye çalışmıştır. Bu sistem filozoflarının en önemlilerinden birisi de Hegel'dir. Hegel oluşturmaya çalıştığı felsefi sistem ile bütün insanlık alanına ait hakikati ortaya koyabileceğini iddia etmiştir. Bu yaklaşıma en önemli eleştirilerden birisi Kierkegaard tarafından getirilmiştir. Kierkegaard insanı soyut bir takım ilkeler ve süreçler ile değerlendirerek yorumlamaya karşı çıkararak bunun yerine bireyi öne çıkaran varoluşçu bir felsefe anlayışı ortaya koymuştur. Bu çalışmada Hegel'in oluşturmaya çalıştığı felsefi yaklaşım ile Kierkegaard'ın bu felsefi yaklaşıma getirdiği eleştiriler ele alınmış ve Kierkegaard'ın özgün yönü gösterilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Soyutlamacı Yaklaşım, Varoluşçu Yaklaşım, Bireysellik, Hegel, Kierkegaard

## Abstract

### Kierkegaard's Individual-Based Understanding Of Philosophy

Abstract The introduction of its own methods of natural sciences and the increase in the level of influence of these methods on living has shaped modern thinking accordingly. In this way, we can say that especially since the 17th century, philosophy has been systematized according to natural scientific methods. Along with this period, many philosophers have tried to make philosophy a science and to shape the whole philosophical field according to a certain systematic. One of the most important philosophers of this system is Hegel. Hegel claimed that he could reveal the truth of the whole humanity field with the philosophical system he tried to form. One of the most important criticisms of this approach was brought by Kierkegaard. Kierkegaard objected to evaluate and interpret the human being with certain abstract principles and processes, and instead, he introduced an understanding of existential philosophy which puts forward the individual. In this study, the philosophical approach Hegel tried to form and Kierkegaard's criticism of this philosophical approach were examined and Kierkegaard's unique aspect was tried to be presented.

**Keywords:** Abstractive Approach, Existential Approach, Individuality, Hegel, Kierkegaard.

## Kaynakça

- Alpyağıl, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- Bumin, Tülin, *Hegel*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
- Caputo, John D., "Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü", İnsan Bilimlerine Prologomena, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Cauly, Olivier, *Kierkegaard*, çev. Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 2006.
- Gödelek, Kamuran, *Kierkegaard*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Hegel, G. W. F., *Science of Logic*, çev. A. V. Miller, Humanities Press, 1969.
- Hegel, G. W. F., *Bütün Yapıtları, Seçmeler 1: Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, Ankara, 1976.
- Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, .trans. A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977.
- Hegel, G. W. F., *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1996.
- Hegel, G.W.F., *Kim Soyut Düşünüyor*, çev. Hakkı Hünler, Baykuş, sayı:2, 2008.
- Kierkegaard, Sören, *Journals and Papers*, cilt I, trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, 1967.
- Kierkegaard, Sören, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton University Press, trans. David F. Swenson and Ed. By Walter Lowrie, Princeton, 1968.
- Kierkegaard, Sören, *Ölümcül Hastalık; Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Kierkegaard, Sören, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- Kierkegaard, Sören, *İroni Kavramı*, çev. Sıla Okur, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.
- Kierkegaard, Sören, *Kayı Kavramı*, çev. Vefa Taşdelen, Hece Yayınları, Ankara, 2004.
- Kierkegaard, Sören, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2005.
- Kierkegaard, Sören, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- Kierkegaard, Sören, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", - *Kierkegaard*, ed. Kamuran Gödelek, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

- Kojeve, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
- MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- Singer, Peter, *Hegel: Düşüncenin Ustaları*, çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Soll, Ivan, *an Introduction to Hegel's Metaphysics*, The University of Chicago Press, 1969.
- Saygın, Tuncay, *Çağdaş Kıta Avrupa Felsefesinde Özne Sorunu*, MSKÜ Basılmamış Doktora Tezi, Muğla, 2014.
- Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara 2004.
- Wachterhauser, Brice R., "Anlamada Tarih ve Dil", İnsan Bilimlerine Prologomena, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Wahl, Jean, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1999.
- Verneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994.



# SEKÜLER ETİK MÜMKÜN MÜ? ALİYA İZZETBEĞOVIÇ'TE ETİĞİN SEKÜLER İMKANINA İLİŞKİN FELSEFİ BİR SORUŞTURMA

*Felsefe Dünyası* Dergisi, Sayı: 68, Kış 2018, ss. 83-109.

Hakemleme: 28.09.2018 | Düzeltme: 08.11.2018 | Kabul: 10.11.2018

Zübeyir OVACIK\*

## Giriş

Bilen ve eyleyen bir varlık olarak insanın pratik eylemlerini felsefi bir soruşturmanın konusu kılan etik, tarihi boyunca felsefenin merkezinde yer almış bir disiplin olarak ileriye doğru ön plana çıkmıştır. Zira içerisinde bilinç, özgürlük, irade, hak, ödev, sorumluluk, adalet gibi kavramların da yer aldığı iyi ve kötüye dair bir sorgulama alanı olarak etik, temelde insanın anlam arayışına ilişkin felsefi bir tartışmaya tekabül etmekte olduğu için bu imtiyaza sahip görünmektedir. Nitekim Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi klasik dönem filozoflarından Descartes, Spinoza ve Kant gibi modern dönem filozoflarına kadar tüm filozoflar merkezinde etiğin yer aldığı felsefi sistemler inşa etmişlerdir. Çağdaş felsefenin içerisinde yer alan günümüz felsefesinde de etik/metaetik tartışmalarının merkezi konuma sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Alain Badiou, *Etik* adlı eserinin hemen daha ilk satırlarında aktüel dünyada etik kelimesinin sahnenin ortasına yerleşmiş olduğuna dikkat çeker. Badiou, özellikle Stoacılar'dan beri etiğin felsefi bilgeliliğin bir parçası olmaktan ziyade onun merkezinde yer aldığına şu ifadelerle dikkat çekmektedir: "...felsefeyi kabuğu Mantık, beyazı Fizik, sarısı da Etik olan bir yumurtaya benzetme âdetinin de Stoacılar'dan geldiğini düşünürüz..."<sup>1</sup> Kadim dönemlerden modern dönemlere kadar etik, üzerinde zihinsel mesai harcanmaya fazlasıyla değer bir disiplin olarak görülmüştür. Günümüz dünyasında ahlak alanında teorik ve pratik boyutlarıyla yaşanan kriz, ahlak

\* Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Doç, Dr.

1 Alain Badiou, *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 17.

üzerinde düşünmeyi her dönemden daha fazla elzem kılsa gerektir.

Modern dönemde etik alanında vuku bulan tartışmalara bakıldığında etiğin evrenselleştirilebilme imkânı ve otonomisi bağlamında etiğin nasıl temellendirilebileceği tartışmalarının ön planda oldukları görülebilir. Özellikle Kant örneğinde görüleceği üzere etiğin kaynağı, evrenselleştirilebilirliği ve otonomluğuna dair bir tartışma gündeme geldiğinde farklı bağlamlarla Tanrı/din-ahlak ilişkisi de gündeme gelmektedir. Bu çalışma, etiğin imkânına dair bir konuşmayı hangi temeller üzerinden gerçekleştirebileceğimizi, bunun yanı sıra dinden ve/ya Tanrı'dan bağımsız bir etikten söz edilip edilemeyeceğini, bir başka ifadeyle etiğin otonomluğuna dair bir tartışmayı çağdaş İslam düşüncesinin dikkat çekici bir ismi olan Aliya İzzetbeğoviç örneğinden sürdürmeyi amaçlamaktadır. Burada öncelikle etiğin imkânını hangi teorik temellerde aramamız gerektiği irdelenmekte ve bu çerçevede Tanrısal etiğin zorunlu olup olmadığı, dolayısıyla seküler etiğin imkânı tartışılmaktadır. Çalışmanın başlığında ahlak yerine özellikle etik kelimesinin tercih edilmesi, bu tartışmanın Aliya tarafından modern dönemleri ve modern yöntemleri dikkate alarak gerçekleştirilen bir tartışma olduğunu ima etmektedir. Bununla birlikte metin içerisinde etik ve ahlak arasında bir ayrıma gidilmemektedir. Aşağıda da görüleceği üzere Aliya, etiğe dair bir tartışmada etiğin hangi temeller üzerinde yükseleceği meselesini öncelikle görmüştür. O halde seküler etiğin imkânına ilişkin böylesine bir tartışmada öncelikle Aliya'nın etiğe hangi teorik temeller teklif ettiğine yakından bakmamız gerekecektir.

## I. Bir Ahlak Sistemi Hangi Teorik Temellere Yaslanmalıdır?

İnsani varoluşun anlamına doğrudan temas eden felsefi nitelikte bir soruşturma alanı olarak etik, felsefi düşüncenin bütün dönemlerinde kendisine felsefenin merkezinde bir konum bulabilmektedir. Böylesine merkezi bir konumda bulunan etiğe dair bir temellendirmede çok katmanlı bağıntılar dikkate alınmak durumundadır. Bu anlamda felsefenin diğer disiplinleriyle ilişkili bir şekilde ortaya konulmasının gerekliliğinin yanı sıra, etiğin filozofun felsefe anlayışıyla ve çağın kültürüyle doğrudan bağlantısı da göz önünde tutulmalıdır. Öyle ki, filozof, felsefe disiplinleri içerisinde neyi merkeze alıyorsa etik de ona göre bir konum kazanmaktadır. Nitekim etiğin temellendirilmesinde Eskiçağda metafizik, Ortaçağda teoloji, etiğe görelî temeller sağlayan temel bilimlere olarak ön plana çıkarken, Yeniçağda ve günümüzde ise epistemoloji felsefenin merkezine yerleşmiştir. Epistemoloji ise etiğe dayanak olmaktan çok kendisini etikten ayrı tutmasıyla karakterize olmuştur. Dolayısıyla Yeniçağla birlikte iyi ve kötünün temellen-

dirilmesinden daha çok, iyi ve kötünün bilgisi sorunu merkeze oturmuştur. Bu çerçevede modern epistemolojiye bakıldığında empiristler, etiğin deneyden çıktığını ve temellerinde moral duygu (moral sense) olduğunu kabul ederlerken, Kant gibi rasyonalistler ise moral kavramların akılda a priori olarak bulunduğunu belirtmektedirler ki, böylelikle rasyonalistler açısından etik kavramlar, kendi imkânlarını kendilerinde taşıyan şeyler durumundadır. Sezgiciler ise herhangi bir moral yasaı gerekli görmeksizin moral değerlere moral sezgiyle ulaşılacağı anlayışını dile getirmektedirler.<sup>2</sup> Nihayetinde etiğe dair farklı temellendirme biçimlerinden söz edilebilir. Öyle ki doğadan yola çıkarak etiğin doğal bir temellendirilmesinden söz edilebileceği gibi, insandan yola çıkarak etiğin antropolojik bir temellendirmesi veya Tanrı'dan yola çıkarak Tanrısal bir temellendirilmeden de söz edebiliriz.

Etik bir soruşturmada, öznel bir eylemin ve onun temsil edilebilir niyetlerinin evrensel bir yasa ile nasıl bir ilişki içinde olduğu meselesini<sup>3</sup> en önemli problematik olarak belirlersek, esasında etikle ilgili felsefi bir tartışmanın odağında etiğin hangi temellere yaslandığı meselesinin olduğunu görürüz. Modern felsefe çalışmalarında da önemli bir tartışma alanı olarak varlığını sürdürmekte olan etik, daha çok evrenselleştirilebilirlik ve otonomluk bağlamında gündeme gelmektedir. Olgular dünyasından farklı olarak değerler alanı içerisinde mütalaa edilmesi gereken ahlakın hangi temeller üzerine yükseleceği günümüzde de etiğin temel tartışma alanını oluşturmaktadır. Söz konusu tartışmalara bakıldığında görülecektir ki, ahlak alanındaki çeşitli teoriler, ahlakın kaynağını farklı faktörlerle açıklasalar da neticede onu günlük deneyimlerin dışında başka bir yerde aramışlardır.<sup>4</sup> Bu çerçevede etiğe dair düşüncelerini ele alacağımız Aliya da ahlak âleminin "olması gereken şeyin âlemi" olduğunu belirterek onun varlık âleminde farklı bir kategori olduğuna özellikle dikkatleri çekmektedir.<sup>5</sup>

Düşünce tarihinde ve onun daha rafine hali olan felsefe tarihinde ortaya konulan düşünceleri materyalizm ve idealizm şeklindeki iki temel bakış açısının uzantıları olarak değerlendirebileceğimizi düşünen<sup>6</sup> Aliya, etiğe dair tartışmaları da böylesi bir tasnif çerçevesinde ele almaktadır. Aliya'ya göre insanlık tarihinde birbirine müvâzi iki temel çizgi olan maneviyatçılık(şuur)

2 Fritz Heinemann, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, derleyen/çeviren: Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 363, 364.

3 Alain Badiou, *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, s. 17.

4 Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 94.

5 Aliya İzzetbeğoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 245.

6 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Türkçesi: Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 2008, s. 232.

ve materyalizm(tabiat), özde aynı kalarak düşünce tarihi sahnesinin farklı dönemlerinde ve günümüzde hep kendilerini göstermişlerdir. Söz konusu iki temel varsayımın varlığa ve bilgiye dair yaklaşımları kendi perspektifleriyle şekillendiği gibi, ahlak alanındaki çözümlenmeleri de bu perspektifle şekillenmiştir. Bu çerçevede örneğin bir tarafta zevkle acının insan hayatının büyük muharrikleri olduğunu belirten Aristoteles, Epiküros, Lukretius, Bacon, Hobbes, Gassendi, Helvetius, Holbach, Spencer ve Marks, Russell gibi düşünürlerin işleyip geliştirdikleri tabiatçı yaklaşım, sahnenin bir tarafında iken; sahnenin diğer tarafında ise dürüst olmayanın mutlaka mutsuz olacağı şeklindeki anlayışı savunan Platon ve onun fikirlerine dayanan Hristiyan düşünürler, Gazali, Malebranche, Leibniz, Fichte, Cudworth, Schelling, Hegel, Kant, Bergson, Whitehead gibi düşünürler yer almaktadırlar.<sup>7</sup> Aliya, söz konusu teorik iki akımın pratik hayata yansımalarının “ilerleme” ve “hümanizm” kavramlarıyla ifade edilebileceğine işaret etmektedir.<sup>8</sup> Bu çerçevede Mandeville, T. Buckle gibi İngiliz ahlakçılara da referanslar vererek ilerleme kavramının bilim ve teknik alanına özgü olduğuna dikkat çekmekte olan Aliya, bilime özgü bir kavram olan “ilerleme”yi ahlak alanına dâhil etmenin bir çelişkiyi ortaya çıkaracağını belirtmektedir.<sup>9</sup> Daha geniş bir çerçeveden ifade etmek gerekirse Aliya’ya göre ahlak ve tabiat birbirlerinin karşısında yer almakta olan iki farklı kategoriye karşılık gelmektedir. Zira tabiat, güçlü olanın ayakta kalmasına imkân verirken; ahlak zayıf olanın, merhamete muhtaç olanın yanındadır. Aliya, konuyla ilgili Nietzsche’den şu alıntıyı yapmaktadır: “Vicdandan, merhametten, bağışlamadan, insanların bu dâhili zalimlerinden kurtulunuz; güçsüzleri baskı altına alınız, cesetleri üzerinden yukarıya tırmanınız”.<sup>10</sup> İşte Aliya’ya göre burada ahlaktan açık bir şekilde ayrılış vardır. Zira tabiatın “güçsüzleri yok edin” talebiyle, ahlakın, dolayısıyla dinin “güçsüzleri koruyun” talebi birbirlerine zıt iki taleptir. Buradaki ayrılış aynı zamanda biyolojik olanla manevi olan, zoolojik olanla insani olan, bilimle din arasındaki ayrılışı da açıklamaktadır.<sup>11</sup>

Bu çerçevede tabiatı ve maddeyi esas alan bir bakış açısının ahlaka dair temellendirmelerini tartışan Aliya, tabiat dünyasındaki şeylerin varoluşunun objektif olduğunun altını çizmektedir. Dolayısıyla tabiat dünyasındaki gerçekliklerin ahlaki bir işaretinin olmadığına dikkat çeken Aliya’ya göre, bizler burada verili şeylerle karşı karşıyayızdır ki, bu şeyleri beğensek de be-

7 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 14.

8 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 15.

9 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 178, 220, 222, 223.

10 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 192.

11 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 192.

ğenmesek de değiştirememekteyiz. İnsanî iç dünyamızda ise şeyler, objektif olarak var olmazlar. Burası insan hürriyetinin belirlediği değerler sahasıdır. Aliya'ya göre biz insanlar iç dünyamızdan yola çıkarak dış dünyaya bakarız.<sup>12</sup> Bu anlamda insana dair nefs(psyche) ve ruh(soul) şeklinde bir ayırım da ortaya koyan Aliya, insani özün, ahlaki alanın da karşılık geldiği ruhla ilgili olduğunu düşünmektedir.<sup>13</sup> Bu anlamda nefsin dikkate aldığı haz ve acı şeklindeki güdülerin yönlendirdiği bir insan yerine arzularını sınırlandıran, hayatın zevklerine boyun eğmeyen, başkaları için fedakârlık yapan bir insan profili ortaya çıkacaktır.<sup>14</sup> İnsanın dışındaki bir dünya ve içindeki bir dünya ayırımını yapan Aliya'ya göre, biz insanlar dış dünyada mecbur olan şeyleri yaparız; ama iç dünyamızda özgürlük ve şans eşitliği vardır. Böylelikle Aliya'ya göre her bir insan, herhangi bir ahlak kanununa uyup uymama iradesini ortaya koymada tam bir özgürlük içerisindedir. Dolayısıyla niyet ve iradede herhangi bir maddi sınırlama yoktur: "...herkes iyilik yapamaz, fakat herkes iyilik isteyebilir ve onu sevebilir..."<sup>15</sup> Bir haksızlığın düzeltilmesine katkıda bulunabilecekler sınırlıdır; fakat her insan haksızlığı kınama haksızlıktan nefret etme potansiyeli vardır.<sup>16</sup>

Etiğe dair bütün problemleri tartışırken özgürlük kavramını ön plana çıkartmakta olan Aliya, özgürlüğün hangi temeller üzerine yükselebileceğini sorgularken, öncelikle tabiat ve özgürlüğün aynı düzlemde temellendirilemeyeceğini vurgulamakta ve böylesi bir ayırımın ahlaki çıkarımların referans çerçevesini oluşturduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede örneğin ahlaki bir durum olarak kötülüğün kaynağını insan ruhunun derinliklerinde veya insan hayatının objektif, harici şartlarında arama şeklinde iki farklı bakış açısının bulunduğunu belirten Aliya'ya göre birinciler, inanç sahibi kimseler iken; ikinci bakış açısını savunanlar materyalistlerdir. Materyalist bakış açısına göre insan, çevrenin ürünüdür. Aliya, bu bakış açısının insanı "şey" seviyesine, dış, mekanik güçlerin icracısı konumuna indirgediğini belirtmektedir. Nitekim materyalizmin önemli temsilcilerinden Fransız filozof Diderot, insanın davranışlarının önceden belirlendiğini ifade etmekte, dolayısıyla insanın hür iradeye sahip özgür bir varlık oluşunu reddetmektedir. Böylelikle Diderot'a göre insan davranışları, ahlaki ve gayri ahlaki kategorilerine göre değil; tabii gayr-ı tabii kategorilerine göre değerlendirilmelidir. Zira insanın iyi ve kötü mizacı kendisine bağlı değildir. İnsan

12 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 174.

13 Aliya İzzetbeğoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, Zindandan Notlar, s. 214.

14 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 39.

15 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 174.

16 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 174.

bunlarla doğar.<sup>17</sup> Aliya, böylesi bir bakış açısının din açısından en inkârcı ve gayriinsani tavır oluşunun altını çizmektedir.<sup>18</sup> Zira bu tavır insanı görece dahi olsa özgür bir varlık olarak tanımlamamaktadır.

Burada Aliya açısından özgürlüğün merkeze alınması, soruşturmanın özgürlük bağlamında sürdürülmesi demektir ki, bu da her halükarda özgürlüğün ahlaki diye nitelendirilebilecek eylemlerin gerçekleşmesiyle alakalandırılmasıdır. Ahlakın esasında insan doğasının hayvani içgüdülerine karşı sınırlandırıcı ve engelleyici ilkelerden ibaret olduğunu belirten Aliya, bu anlamda Stoacıların “tabiatla ahenk içinde” bir doğal ahlak anlayışını kabul etmemektedir. Bilakis, ona göre tabiatı hakiki anlamda ele aldığımızda, ahlakın tam da tabiatla karşı bir hayatı tercih etmek anlamı taşıdığını söylememiz gerekmektedir. Böylelikle ahlak, akıldışı olduğu kadar aynı zamanda tabiat dışıdır, daha doğru bir ifadeyle ahlak, tabiatüstü bir alana karşılık gelmektedir. Nihayetinde tabiatın sınırları içerisinde bir ahlaktan söz edemeyiz, böylesine bir ahlaktan söz ettiğimizde olsa olsa bencilliğin akli ve aydın bir şeklinden söz etmiş oluruz.<sup>19</sup>

Ahlaki alanı/olanı natüralist bir temel üzerine oturtamayacağımızı, zira insan söz konusu olduğunda determinizm ile özgürlük arasında çatışmanın kaçınılmaz olduğunun altını ısrarla çizen<sup>20</sup> Aliya, doğacı ahlak teorilerine itiraz ettiği gibi duygu ve yarar temelli ahlak teorilerinin de nihayetinde natüralist bir çizgiyi takip ettiğini düşünerek, böylesi argümantasyonlarla ettiği temellendiren David Hume, Jeremy Bentham gibi filozoflardan örnekler vererek problemi tartışmaya devam etmektedir. Bilindiği üzere David Hume, ahlaki değerleri insanın psikolojik yetilerine veya duygularına bağlayarak açıklayan psikolojik etik kuramını savunmuştur. Hume’a göre eğilimleri, eylemleri motive eden şeyler, dolayısıyla ahlak ilkelerini belirleyen temel motifler, haz ve acı gibi duygular olup değerlerin arka planında da bu duyguları aramak gerekmektedir. Etiğin ancak psikolojik bir zeminde temellendirilebileceğini düşünen Hume’a göre iyi ve kötü değer yargıları, aslında acı ve haz duygularının özel biçimlerinden başka bir şey değildir.<sup>21</sup> Böylelikle insan duygularını ahlaki çıkarımların temeline yerleştiren psikolojist kuram natüralist temellendirmenin içerisinde değerlendirilebilecek bir yaklaşımı temsil etmektedir. Ahlaki değerlerin öznelci bir form içeri-

17 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, Zindandan Notlar, s. 218.

18 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 232.

19 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 190-191.

20 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, Zindandan Notlar, s. 225.

21 Harald Delius, “Etik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, derleyen/çeviren: Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001, s.351-352.

sinde ele alındığı psikolojik etik kuramını natüralist/doğacı etik kuramları kapsamında ele almak mümkündür. Haz ve acının akıl üzerindeki hâkimi-yetini öne çıkartan duygucu kuramın tipik temsilcisi Hume'un akli duygu ve tutkulara kölelik yapan bir yeti olarak tanımlayan yaklaşımını tartışan Aliya'ya göre ahlakı zevk ve acıya indirgeyen materyalist görüşler, hakiki ahlak tecrübeleriyle tezat oluşturmaktadır. Zira tam da başkaları için maddi fedakarlıklar, oruç, bekarlık/bakirelik gibi haddizatında haz vermeyen/hoş olmayan şeyler ahlak olarak nitelendirilmiştir. Ahlak alışılmış anlamda asla yararlı değildir. Örneğin "önce kadınlar ve çocuklar" "önce yaşlılar ve yaralı-lar" demenin faydayla nasıl açıklaması yapılabilir.<sup>22</sup> Nihayetinde psikolojik etik kuramı öylesine öznel bir etik çerçeve oluşturmaktadır ki burada iyi ve kötü değerlerinin anlamı buharlaşmaktadır. Bundan dolayıdır ki, bazı ahlak düşünürlerine göre ahlaksal yargılar ancak psikolojist bir kaynaktan başka bir kaynağa dayandırılırsa anlam kazanabilir.<sup>23</sup>

Aliya, ahlakın rasyonel temeller üzerine oturtulamayacağı konusun-da Hume ile ortak noktada buluşurken ahlakın kökenine dair açıklamaları noktasında ondan ayrılmaktadır. Zira Hume, ahlakın kaynağı konusundan duygu ve tutkuları ön plana çıkartmakta iken Aliya, duygu ve tutkularla ahlaksal durumun açıklanamayacağı kanaatindedir. Haz ve acının insan davranışlarında önemli motivasyon kaynağı oluşunu göz ardı etmemek-le birlikte Aliya, haz ve acı duygularını temele alarak ahlaksal durumun açıklanamayacağını düşünmektedir. Zira tam bu noktada insanın tutkula-rının kölesi olması, ondaki bilinçli bir tercih imkânını ortadan kaldıracaktır. Bu durum, özgürlüğün yitimi olarak ortaya konmaktadır. Burada öz-gürlüğün paradoksal biçimde ortadan kalkması, ahlaksal durumu ortadan kaldırdığı gibi, ahlakla telif edilmesi mümkün olmayan menfaat kavramı-nın gündeme gelmesiyle de ahlaki bir imkânı yine ortadan kaldıracaktır. Bu çerçevede ödev/vazife/ahlak kavramlarıyla menfaatin asla yan yana ge-tirilemeyeceğine dikkat çeken<sup>24</sup> Nietzsche'nin İyinin ve Kötünün Ötesinde yatan temel motifin çıkar olduğunu düşünen anlayışını hatırlatırcasına Ali-ya, fayda temelli ahlak teorilerini de sorgulamaktadır. Aliya'ya göre yararlı ahlak teorileri de ahlakı ince bir egoizme dönüştürerek açıklamaktadırlar. Bu teorilere göre insanın idrak kabiliyeti ve hafızası öyle işlemektedir ki, sadece anlık menfaatini değil geçmiş ve geleceği de içerecek şekilde genel menfaate ulaşacak şekilde davranmasına imkân sağlamaktadır. Böylelikle insan, acı ve zevk hislerini iyilik ve kötülük mefhumlarına dönüştürmekte-

22 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 197, 198.

23 Harald Delius, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s.351-352.

24 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 170.



dir. Dolayısıyla Aliya'ya göre yararcılık ahlakı da dünyevi bir alanda, tabiat çerçevesi içerisinde kalarak, hakiki bir ahlak olacak şekilde menfaatin sınırlarının dışına çıkamamaktadır.<sup>25</sup> Hâlbuki Aliya'ya göre yararcılık anlayışını savunanların iddia ettikleri gibi ahlak veya erdem, menfaat sağlayıcı bir araç olsaydı, zeki hilekârların erdem yarışında en önde olmaları gerekirdi. Fakat durum hiç de böyle değildir.<sup>26</sup>

Ahlakı toplumsal düzeyde gerçekleştirecek dahi olsa faydayla temellendirmenin ahlakın inkârı anlamına geldiğine işaret eden Aliya, bu çerçevede yararcılık ahlakının İngilizce literatüre sonuçlar ahlakı (moral of consequences) olarak girdiğine dikkat çekmektedir. Buna göre neticelerin iyi veya kötü olması ahlakiliği veya gayri ahlakiliği tayin etmede temel kriter olmaktadır. Hâlbuki Aliya'ya göre hakiki ahlak, sonuçlarla asla ilgilenmeyip ancak niyetlerle ilgilenen ahlaktır.<sup>27</sup> Bu çerçevede Aliya şu ifadeleri kullanmaktadır: “İnsan yaptığı değil, her şeyden önce istediği, meylettği şeydir.”<sup>28</sup> Bu çerçevede Aliya, ahlaki davranışın şahsi olgunluğa dayandığını ve iyilik, adalet gibi evrensel değerlerle uyum içerisinde olduğunu; fakat sosyal davranışın gayri ahlaki olabileceğini hatırlatmaktadır. Zira sosyal menfaat, tüm insanlığın menfaati olmayıp, belirli grupların veya milletlerin menfaatleri olmaktadır. Bir grubun menfaati de başka bir grubun veya milletin sömürülmesine bağlı olabilmektedir. Aliya burada Yeniçağın milli devletler tarihindeki sömürgecilik dönemlerini hatırlatmaktadır.<sup>29</sup> Nihayetinde toplumsal menfaati ön plana çıkartarak ahlakı rasyonel temele dayandırma tutumları ancak toplumsal ahlak denilen alanın basmakalıp davranışlarını, toplumun bekası için gerekli olan davranış kurallarını açıklamaktan daha ilerisini başaramayacaktır.<sup>30</sup> Böylelikle rasyonel ve yararcı ahlak teorilerinin toplumsal iyiyi, menfaati ön plana almalarına rağmen ahlak adına ileri sürdüklerinin hakiki ahlak olamayacağını belirten Aliya, sosyal davranışların ahlaki mahiyetini sorgulamaktadır. Nihayetinde ahlak bireysel bir tercih olup toplumsal alışkanlıklar değildir. Bu çerçevede sosyal davranışlar/toplumsal vazifeler ile ahlaki vazifelerin aynı şeyler olmadığına altını özellikle çizen Aliya, burada şahsi menfaatle toplumsal menfaatin örtüştüğüne, yani nihayetinde sosyal menfaatin de vasıtalı bir şahsi menfaat olduğunu, dolayısıyla hakiki ahlak anlamına gelemeyeceğine işaret eder. Zira kimi zaman şahsi

25 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 197.

26 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 198-199.

27 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 204.

28 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 176.

29 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 201, 202.

30 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 182.



menfaatlerle bir nispetsizlik içerisinde olsa da veya yüce idealler şeklinde yansıtılsa da sosyal davranışlar, toplum menfaatleri şahsi menfaatlerin bir bileşkesinden başka bir şey değildir, bir anlamda şahsi menfaatlerin daha etkili bir tarzda temin edilmesidir. Dolayısıyla sosyal davranışlar, nihayetinde hodbin ve gayrı ahlaki tutumlar olup hakiki anlamda ahlaki davranışlar değildirler.<sup>31</sup>

“...Umumi menfaat denilen şey eninde sonunda şahsi menfaatten başka bir şey değildir. Öbürü gibi aynı şekilde hodbin ve gayrı ahlakidir. Uzun vadeli olarak hesaplanan, büyük sayıların hesabıyla teminat altına alınan, tahmini hesaplarda görülen hataların risklerine karşı sigorta edilen, aynı gruba mensup başka çok sayıda insanların şahsi menfaatle ilgili çabalarıyla desteklenen, lüzumsuz kayıplara ve güçlerin karşılıklı çatışmalarına maruz kalmayan bir menfaattir bu...”<sup>32</sup>

Aliya'ya göre sosyal davranış ile ahlaki davranış arasındaki fark esasa ilişkin bir farktır. Zira sosyal davranış, menfaate, hesaba disipline, akla dayanır; ahlaki davranış ise menfaate karşıdır, vazife için yapılır ve sadece Allah'ın rızasına dayanır.<sup>33</sup> Bu çerçevede insanın sosyal standartlara ve kanunlara karşıt bir tavır içeren bir temayüle sahip olduğuna dikkat çeken Aliya, insanın toplum içerisinde kendini sıyırıp bir fert olarak öne çıkma temayülünün altını çizmektedir.<sup>34</sup> Böylelikle Aliya, ahlakın insanın şahsiyeti ve vazife şuuruna bağlı olarak ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. Zira toplum üyesi olarak insan fonksiyonel bir varlıktan ibarettir; yoksa ahlaki bir varlık değildir.<sup>35</sup> Sosyal davranışın hakiki anlamda ahlaki bir davranış olmadığını belirten Aliya'ya göre sosyal davranışın en mükemmel örneklerini özellikle karınca ve arı gibi hayvanlarda görebiliriz. Bu durum bile sosyal davranışın hakiki ahlak olmadığını bize gösterebilir.<sup>36</sup> Nitekim Aliya'ya göre karınca yuvasında her karıncanın görevini mükemmel bir tarzda yerine getirmesinin ahlakla alakası yoktur. Zira karınca başka türlü hareket etme imkânına zaten sahip değildir. Aynı şekilde arıların hasta yahut kuvvetsiz kalan işçi arıyı kovandan dışarı atmaları da ahlaksızlık sayılmadığı gibi, arının oğul için kendini “feda etmesi” de ahlak değildir.<sup>37</sup> Yine onları daha güçlü kıldığı için kurtlar sürüler halinde yaşamaktadırlar; fakat bu onların ahlaksal bir

31 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 201.

32 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 201.

33 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 202.

34 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 240.

35 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 239.

36 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 202.

37 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 239.

eylem içerisinde olduklarını göstermez. Zira onlardan birinin yaralanması veya topallaması durumunda diğerleri onu yok edeceklerdir. Bu durum söz konusu sürünün çıkarlara ve içgüdülere bağlı bir davranış sergilediğini göstermektedir. Dolayısıyla buradaki sürünün yardımlaşma, fedakârlık gibi bir ahlaki kümelenme gerçekleştirdiklerini asla söyleyemeyiz.<sup>38</sup> Böylelikle insanın ferdiyetini dikkate almayı onu toplum olarak açıklayan teorilerin yanlış tasavvurlara dayandığını hayvanlar âleminden örneklerle açıklayan Aliya, insanın arı ve karınca olmadığını vurgulamaktadır. Kaldı ki, arı ve karınca içgüdülerin hâkimiyetine göre davranmayıp düşünebilselerdi, çalışmaktan vazgeçip arkadaşlarının biriktirdiğinden istifade etme yoluna giderdi.<sup>39</sup> Zira hayvanlardaki ihtimam durumlarının yararlılıkla ilgilidir, yoksa insani bir durum değildir.<sup>40</sup>

Böylelikle gerek doğacı, gerekse de duygu ve yarar temelli ahlak teorilerinin ahlaksal durumu açıklamakta yetersiz kalacaklarını düşünen Aliya, ahlakın metafizik karakterine dikkat çekmektedir. Öyle ki Aliya'ya göre adalet kavramı, bu dünyaya ait olmayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim adalet ve erdem uğruna hayatını feda eden bir kahramanın bu hareketi hangi dünyevi, tabii, mantıki, ilmi ve genel olarak akli sebeplerle doğru gösterilebilir?<sup>41</sup> Bu anlamda Aliya, insanların tarih boyunca kaybeden tarafa karşı *sempatisinin* olduğunu vurgulamaktadır: “Büyük mağluplar kimler ve eğer sahip olduğumuz tek ve son hayat buysa, biz niçin kaybedenlere hayranlık duyarız? Tarihöncesi İlyada ve Gılgamış destanlarından bu yana bizi takip eden mağlup kahramanlara duyduğumuz hayranlığın kökeni nedir? Düşük bütçeli western filmleri dahi, kaybedene karşı duyduğumuz fitri sempatiden ve maddi çıkarlara karşı tavrımızdan faydalanmıyorlar mı? Mağdura duyulan sempatinin yeri zihin (akıl) değil ruhtur, yani “bu âlem”e ait olmayan prensiptir.<sup>42</sup> Aliya'ya göre sadece zaman ve mekân içine kapanmış bu dünya varsa veya varlık hak ve haksızlık karşısında ilgisiz kalan bir tabiattan ibaretse o zaman adaletin tarafını tuttuğu için bu dünyada kaybeden kahramanın fedakârlığının hiçbir anlamı kalmaz. Oysa biz kahramanın söz konusu hareketinin manasız olduğunu reddedemiyoruz. O halde bu durum, tabiat dünyasından başka kendine has mana ve kanunları olan bir dünyanın varlığını haber vermektedir. Bu durumu vahye benzetmekte olan Aliya'ya göre biz de kahramanın fedakârlığının bir manası olduğunu kabul

38 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 261-262.

39 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 240.

40 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 217.

41 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 170.

42 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 257.

etmekle o dünyayı kabul ediyoruz demektir. Aliya'ya göre bu durum öyle bir şeydir ki ya hiç anlaşılmıyor ya da kendiliğinden anlaşılıyor. Zira ahlaki bir davranışın anlamı ne faydalı olmasında -ki çoğu defa faydasızdır- ne de makul olmasındadır. Burada bambaşka bir şeyin olduğuna işaret eden Aliya, bunun ilahi olanın işareti olduğunu belirtir. İlahi olmasından dolayıdır ki bütün insanlar için evrensel değer ve anlamı vardır.<sup>43</sup>

Böylelikle etik bir sistemin hangi zemin üzerinden yükselbileceğini tartışan Aliya, nihayetinde etik için metafiziğin çerçevesinde bir imkândan söz etmektedir. Nitekim etiğe dair temellendirmelere bakıldığında etik ile felsefi antropoloji arasında kurulan güçlü bir bağlantıya benzer bir şekilde etik ile metafizik arasında da çok yönlü bir bağa vurgu yapıldığı görülmektedir. Zira her metafizik sav değersel yargılar içermektedir. Bu anlamda "insanın kozmostaki yeri", "insan varoluşunun anlamı" gibi metafizik soruların etik sorularla iç içe oldukları görülmektedir.<sup>44</sup> Bu çerçevede Aliya da bir ahlak sistemi için anahtar kavram niteliğindeki özgürlük idesinin metafizik bir çerçevede neşvünema bulacağını düşünerek ahlaki metafizik bir alanın problemi olarak tartışmaktadır. Ona göre insanın özgürlüğünden söz edebilmemiz için ona bu özgürlüğü veren Tanrı'nın varlığını kabul etmemiz gerekmektedir. Zira Aliya'ya göre insan kendisine çok benzeyen bir robot yapabilecektir. Fakat bu robota özgürlük veremeyecektir. Bu robot insanın talimatına göre hareket edecektir. Dolayısıyla Tanrı'nın yaratmasının eşsizliği apaçık bir şekilde ortadadır.<sup>45</sup> Her türlü etiğin ön şartının özgürlük olduğunu; her türden tabii ilmin ön şartının ise mekanizm olduğunu belirten Aliya'ya göre insanın bu iki zıt durumla karşı karşıya olması onun iki ayrı âlemde aynı anda mevcut olduğunu göstermektedir.<sup>46</sup> Maddi âlemde nasıl ki çekim kuvveti baş kanun ise; ahlak âleminde de temel kanunun ilkenin özgürlük olduğunu belirten<sup>47</sup> Aliya'ya göre özgürlüğü ise ancak metafizik bir evrende temellendirebiliriz. Böylelikle bilimin araştırma alanı olarak doğa, nasıl ki nedensellik çerçevesi içerisinde bir araştırmanın konusu yapılabilirse, ahlak da özgürlük idesi bağlamında metafizik bir araştırmanın konusu yapılacaktır. Nitekim bilimsel bir ahlakın mümkün olmadığından dolayı Kant'ın bu ayrıma gittiğine dikkat çeken Aliya'ya göre Kant, *Saf Aklın Kritiği* ve *Pratik Aklın Kritiği*nde bu ikil yapıyı ayrı ayrı ele almıştır. Aliya'ya göre *Saf Aklın Kritiği*nde konuşan bilim adamı Kant'tır. *Pratik Aklın Kritiği*nde ko-

43 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 171.

44 Fritz Heinemann, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s. 368.

45 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 75.

46 Aliya İzzetbeğoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, *Zindandan Notlar*, s. 213.

47 Aliya İzzetbeğoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, *Zindandan Notlar*, s. 235.

nuşan ise insan ve filozof olan Kant'tır. Birincisinde tabiatın mekanizması içerisinde bilimsel gerçeklikler ele alınırken; ikincisinde hayatın hissiyatı, tecrübeleri dile getirilir. Aslında her ikisi birbirlerini nakz etmekten ziyade birbirlerini tamamlamaktadırlar ki, böylelikle insan dünyasının ikiliğini teyit etmektedirler.<sup>48</sup> *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* adlı eserlerinin başlığının da işaret ettiği üzere, düşünce tarihi boyunca bir savaş alanına dönüştüğünü belirttiği metafiziğin bilimsel bir disipline dönüştürülme imkânını arayan Kant, nihayetinde teorik akıl ve pratik akıl ayrımı yapmak zorunda kalır. Kant, esasında Salt Akılın Kritiğinde bilimsel bir metafiziğin mümkün olup olmadığı sorusunun peşinden gitmektedir. Evet, doğal bir metafizik, insanın kaçamayacağı bir takım sorularla karşılaşmasından anlaşılacağı üzere mümkündür. Peki, bilimsel bir metafizik? Yani sentetik a priori yargılara metafizikte ulaşabilir miyiz? Esasında bilimsel bir metafiziğin mümkün olmadığını düşünen Aliya'ya göre dini işin içerisine katmadan saf bir bilimsel etikten söz edemeyiz.<sup>49</sup> Bilindiği üzere ahlaksal bir buyruk, işaret ettiği davranışı, koşulsuz geçerli kılma iddiası taşır gibidir. Öyle ki olgulara ilişkin nesnel doğruluk, her zaman ve ancak bir koşul altında geçerli iken ahlaki buyruklar kategorik karakterdedirler.<sup>50</sup> Nitekim Kant da ahlaksal buyruğun bu mutlaklığını kategorik imperatif kavramıyla formüleştirmiştir ve buyruğun temelini insanın öz varlığında aramak gerektiğini belirtmiştir. İşte tam bu noktada Aliya, ahlakın insanın kendisine rapt edilmesini fazlasıyla gevşek bir temel olduğunu ima etmektedir.

Modern etiklerin ortaya koydukları ilkelerinin kabulü konusunda ikna zorluğu yaşadıkları, bu anlamda kendilerini sağlam temellere oturtamadıklarını ifade etmek mümkündür.<sup>51</sup> Modern dönemle birlikte bilimin ölçütlerini felsefeye taşıma tutumu yaygınlık kazandığına göre ahlaka ilişkin felsefi tartışmaları bilimsel bir çerçeve içerisinde gerçekleştirmek mümkün müdür? Bilimle ahlakın nasıl yan yana getirileceği meselesi özellikle Kant'la birlikte felsefenin gündemine gelecektir. Ahlak kavramlarını sağlam bir ilke üzerinden tartışmayı amaçlayan, bundan dolayı var olanların dünyasını (doğa) araştıran kuramsal akıl ile olması gerekenlerin, özgür davranışların alanını araştıran pratik akıl arasında bir ayrım yapan Kant, ahlaka ilişkin doğa bilimlerinin yönteminden farklı bir yöntem arayışıyla tema-

48 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 188.

49 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 235.

50 Harald Delius, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s.334.

51 Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, s. 121-122.

yüz etmiştir.<sup>52</sup> Esasında böylesine güç bir meselenin sentezi peşinde olan Kant, düşüncesinin ileriki dönemlerinde de çelişik bir durumdan kurtulamamıştır. Zira bilim zorunluluk idesine dayanmakta iken ahlak ise özgürlük idesine dayanmaktadır.<sup>53</sup> Aliya da esasen ahlakın bilimsel bir argümanla temellendirilemeyeceğine ilişkin tavrıyla Kantçı bir perspektifi paylaşmaktadır. Fakat tam bu noktadan sonra soruşturulması gereken husus, Aliya'nın Kant gibi insanın ahlaki otonomluğunu muhafaza ederek özerk ve rasyonel bir ahlak sistemine ulaşip ulaşamayacağı problemini nasıl tartıştığı meselesidir. Özgürlüğü, dolayısıyla ahlakı metafizik bir zemin üzerinden konuşabileceğimizi düşünen Aliya, böylelikle ahlakı idealizmin alanına taşımış olmaktadır. Bu aşamadan sonra ise insanın özgürlüğü ile Tanrı'nın varlığı arasında bir ilişki kurmanın zorunluluğu bir yana ahlakın Tanrı'dan bağımsız özerk bir alan olarak temellendirilip temellendirilemeyeceği meselesi başka bir yana kalmaktadır. Böylelikle Aliya'da ahlaka dair bir konuşmayı tanrısal bir alana taşıyarak sürdürmek gerekir.

## II. Seküler Etiğin İmkanından Söz Edilebilir mi?

İnsanın ahlaki bir varlık oluşunu dinle veya Tanrı'yla ilişkilendiren ya da böylesine bir ilişkiyi reddeden yaklaşımlar, ahlak felsefesinin temel tartışma alanlarından birini teşkil etmektedir. Nitekim Platon'un gençlik diyaloglarından olan ve dindarlık üzerine tartışmayı içeren Euthyphro diyalogunda ele aldığı ve Euthyphro ikilemi şeklinde kavramsallaştırılan temel problem, bir şey iyi olduğu için mi Tanrı onu emreder yoksa o şey Tanrı'nın iradesi onu tercih ettiği için mi iyi olmuştur şeklinde özetlenebilir.<sup>54</sup> İslam düşünce tarihinde de hüsün (iyi) ve kubuh (kötü) kavramları etrafında yürütülen bu tartışmalar, Tanrı'nın nitelikleri, Tanrı-evren ilişkisi, Tanrı-insan ilişkisi bağlamlarıyla sürdürülseler de, esasında ahlaki bir çerçevede gündeme gelmiştir. Nitekim İslam kelimelerinden Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında cereyan etmiş olan fikri tartışmalara bakıldığında bunların daha çok özgürlük ve sorumluluk kavramlarının nasıl temellendirileceği meselesinde odaklandığı görülecektir. Felsefe tarihi boyunca çeşitli açılardan tartışılmalı olan Tanrı – ahlak ilişkisi modern dönemlerde de özellikle etiğin otonomluğu bağlamında gündeme gelmektedir. İnsanın ahlak tecrübesiyle Tanrı'nın varlığı arasındaki ilişki, ahlaktan Tanrı'ya geçiş (ahlak teolojisi/moral theology) ve Tanrı'dan ahlaka geçiş (teolojik ahlak/theological ethics) şeklinde iki başlık halinde özetlenmektedir.<sup>55</sup> Birincinin örneği olarak

52 Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılâp Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 63 vd.

53 Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s. 12.

54 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2002, s. 307.

55 Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 1, 2.

Kant'ın ahlak teolojisi gündeme gelirken; ikincinin örneği ise dini ahlak sistemleri ve bu sistemler üzerine inşa edilen ahlak teorileridir. Pek çok filozof, ahlaki değerleri aşkın bir alanla irtibatlandırma, ahlaki ilkeleri Tanrı'nın varoluşuna bağlamak istemiştir. Buna göre ahlaki ilkelerin mutlak, ezeli ve ebedi niteliklerine sahip olabilmeleri için bunların mutlak, ezeli ve ebedi olan Tanrı'nın doğasıyla irtibatlandırılmaları gerekmektedir. Zira ahlaki ilkelerin kaynağına Tanrı'yı yerleştirmekle ahlaki talebin güçlendirilmesi söz konusu olabilecektir.<sup>56</sup> Sadece Ortaçağ etiklerinde değil modern dönemlerde de örneğin Kierkegaard ve Jaspers gibi kimi filozoflar, imanı, insanın Tanrıyla ilişkisini, ahlaklılığın temelini yerleştiren yaklaşımlar sergilemişlerdir.<sup>57</sup> Bu çerçevede ahlakla dini özdeşleştiren tutumlara da rastlamak mümkündür. Nitekim ahlak kanununa boyun eğen herkesin bir şekilde Tanrı'nın sesine kulak verdiğini kabul eden Fichte, "Tanrı" terimi ile "ahlak kanunu" terimi arasında bir özdeşlik kurmaktadır. Ateistlikle suçlanan Fichte, bu suçlamayı kabul etmemiştir. Fichte, "Bir insanın gerçek anlamda ateist olabilmesi için hiçbir ahlaki ideale sahip olmaması gerektiğini" belirtmektedir.<sup>58</sup>

Bu çalışmada Aliya İzzetbegoviç örneğinden ahlakın Tanrısal bir referans çerçevesine sahip olması gerekip gerekmediği üzerinden bir tartışma yürütülmesi amaçlanmaktadır. Bu çerçevede sorulması gereken soru şudur: Tanrısız bir ahlak mümkün müdür? Esasında seküler paradigmanın bu soruya verdiği olumlu cevap üzerinden yükseldiğini söylemek mümkündür. Nitekim modern dönemlerle birlikte dinin meşruiyet kaynağı çerçevesinin zayıfladığı yaklaşımını savunan, böylelikle dinin etkisinin azaldığı var sayımını esas alan dünyevileşme düşüncesi, özü itibarıyla yalnız akla dayanarak sağlam, tutarlı ve insanı mutluluğa götüreceği bir ahlak sistemi geliştirilebileceğini kabul etmektedir.<sup>59</sup> Bu çerçevede insanın pratik yaşamında bir saçmalığa düşmemesi için onun ahlaki alanı göz ardı edemeyeceğini özellikle vurgulayan Kant'ın ahlakın üzerinde yükseleceği zemin olarak insanın rasyonel bir varlık oluşunu ön plana çıkartmasını hatıra getirmek gerekmektedir. Öyle ki, insanın aklını özgürce kullanma cesareti göstermesiyle ortaya çıkmış olan Aydınlanma, insanın otonom bir varlık olarak doğaya söz geçirmeye başlamasını temin etmişti. İşte bir aydınlanma filozofu olarak insanın doğaya ilişkin elde ettiği zaferin benzerini ahlak alanında da gerçekleştirebileceğini var sayan Kant, böylelikle ahlakın temellendirilmesi noktasında seküler paradigmanın cezbedici bir ismi haline gelmişti. Öyle anlaşılacak-

56 Ahmet Cevizci, "Ahlak ve Din", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 46.

57 Ahmet Cevizci, "Ahlak ve Din", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 46.

58 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 208, 213.

59 Ahmet Cevizci, "Dünyevileşme", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 560.

tadır ki, Aliya açısından bakıldığında, Kant'ın ahlak alanındaki yaklaşımı özgün bir modele işaret etse de bu yaklaşım, insanın ahlaki bir dünyayı gözetmesini temin edecek tutarlı bir temellendirmeye sahip görünmemektedir.

Ahlakın imkânını materyalizm ve idealizm perspektiflerinden tartışan Aliya, ancak Tanrı'nın evreni ve insanı yarattığı şeklindeki bir dünya görüşünü ifade eden yaratma düşüncesiyle irade, bilinç, özgürlük, ödev kavramlarının ve dolayısıyla ahlakın temellendirilebileceğini düşünmektedir. Yaratma düşüncesinin karşısında materyalist ve evrimci bir düzlemde konumlanan bir bakış açısından yola çıkarak ahlakı ve ödevi temellendirmek olası değildir. Burada çıksa çıksa karşımıza menfaat kavramı çıkacaktır.<sup>60</sup> Böylelikle Aliya, yaratma ve evrim şeklindeki iki farklı dünya görüşlerinin insan algılamalarının da iki farklı motivasyona dayandığını belirtir: Vazife/Ahlak ve menfaat. Bu iki kavram asla telif edilemezler. Vazife menfaatçi değildir. Menfaatin ise ahlakla alakası yoktur.<sup>61</sup> Çıkar ve faydadan bağımsız bir değerler alanı olarak ahlak düşüncesinin ancak vazife prensibiyle temellendirilebileceğini belirten Aliya'ya göre vazife prensibi ise dinden kaynaklanır.<sup>62</sup> Nitekim, Aliya'ya göre 'mesuliyet' insani değer ve onurun en yüksek ifadesidir. "İnsan, mesuldür; hayvan ve "şey" ise değildir." ifadelerini kullanan Aliya, mesuliyetsizliğin ilanı kadar hiçbir şeyin insanın değerini düşüremeyeceğini belirtmektedir. Aliya'ya göre din, insanın mesuliyetinin, dolayısıyla insani değerinin en tutarlı ilanıdır. Bu çerçevede Epiktetos'un "Sen topal ve körlere şefkatlisin; kötü olanlara neden böyle değilsin? Onlar istemedi böyledirler." sözlerini tartışan Aliya, Epiktetos'un bu sözlerinde şefkatin olduğunu fakat din ve hümanizmin olmadığına dikkat çekmektedir. Zira gerçek anlamda bir hümanizm, insanın hür ve mesuliyet sahibi bir varlık olduğu kabulüne dayanmalıdır. Aliya, din ile Stoacılık arasındaki farkın burada ortaya çıktığını belirtmektedir. Zira Stoacılık, ilk sıraya merhamet ve bağışlamayı koyarken; İslam sorumluluğu koymaktadır.(Kur'an, 75/36, 23/116) Bu çerçevede Aliya'ya göre sosyal koruma (defence sociale) prensibinin aksine suç teorisi, en ağır cezalarda bile insani bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>63</sup> Nihayetinde Aliya'ya göre ahlak 'yasak'tan doğmuştur ve halen de 'yasak'tan ibarettir. "yasak" ise hem menşei hem de mahiyeti itibarıyla dini bir mefhumdur. Zira, Allah'ın on emrinden sekizi yasaklarla ilgilidir. Aliya, burada dinde manasız görünen bir takım yasakların olabile-

60 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 170.

61 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 170.

62 Aliya İzzetbeğoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 224.

63 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 331.



ceğini; fakat ahlaki açıdan manasız yasağın olmadığını belirtir.<sup>64</sup> Mağdurun unutulup suçlunun savunulduğu, bu yönde teorilerin geliştirildiğini hatırlatan Aliya'ya göre esasında insanın fiillerinden dolayı sorumlu olmadığı fikri Darwinci bir bakış açısına dayanmaktadır. Zira Darwin'in insanının özgürlüğü yoktur. O şartların tabii bir neticesidir ve kurbandır. Anarşistler, suçun sosyal şartların ürünü olduğu şeklindeki anlayışı en aşırı sonuçlarına kadar götürmüşlerdir.<sup>65</sup> Hâlbuki din, insana bir ruhunun var olduğunu ve kendisine özgürlük verildiğini hatırlatır. Aliya, ateizm ve dinin bu alanda da ihtilaf ettiklerini ve ateizmin suçlunun tarafını; dinin ise mağdurun tarafını tuttuğunu belirtmektedir.<sup>66</sup>

Materyalizmin ahlaki inkâr etmesinin kaçınılmaz olduğunu belirten Aliya'ya göre materyalizmle ahlak arasındaki doku uyumsuzluğunu Yunan filozofu Epiküros'un felsefesinin taşıdığı ihtilafli durumda görmek mümkündür. Zira Epiküros, varlığa ilişkin açıklama tarzında materyalist bir bakış açısına sahip iken, ahlaka ilişkin kararsız bir tutum içerisine girmiştir. Epiküros, mutluluğun adresi olarak hazzı teklif ederken bu hazzı hissi hazlardan ziyade manevi, ruhi hazlar olarak tanımlıyordu. Daha sonraki talebeleri ise buradaki tutarsızlığı ortadan kaldıracak şekilde buradaki hazları maddi hazlar olarak tayin etmişlerdir. Böylelikle materyalist bir sistemin tutarlılığını sağlayarak bugünkü anlamıyla da Epiküryen anlayışı maddî, hissî, bedenî hazla özdeşleştirmişlerdir. Bu çerçevede Aliya, Epiküros'un öğrencilerinin üstatlarının öğretilerini tahrif ettiklerine dair iddianın da asılsız olduğunu belirtir.<sup>67</sup> Nihayetinde Aliya'ya göre her Epikürcü pratik materyalist olmak zorundadır. Bu çerçevede materyalist anlayışın ferdi izdüşümünü Epikürosçuluk oluştururken; sosyal izdüşümünü ise sosyalizm temsil etmektedir.<sup>68</sup> Aliya'ya göre her iki sistematığın ahlak alanında tutarsızlıkla karşılaşması kaçınılmazdır. Nitekim Marks'ın insan, hümanizma, vicdan gibi şeylere referanslarda bulunmasının dinle baş başa giden bir idealizm olduğuna vurgu yapan Aliya, esasında hayatın pratik boyutunun bunları gerekli kıldığını belirtmektedir: "Çalışma masasından veya İngiliz Kütüphanesi'nden "ahlak diye bir şey yoktur" demek, Marks için kolaydı."<sup>69</sup> Fakat Aliya tam bu noktada çarpıcı bir şekilde marksist bir toplum inşa etmek isteyenlerin, insanlardan bir peygamberin din adına istediğinden çok daha fazla idealizm

64 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 191.

65 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 260.

66 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 196.

67 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 212.

68 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 240.

69 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 212.



ve fedakârlık istemek gibi bir tutum içerisinde girebildiklerini belirtmektedir. Aliya'ya göre esasen buradaki problem, bir materyalistin ahlaki bir sistem inşa etmesi olmayıp bunu materyalizmin sınırları içerisinde yapmaya kalkışmış olmasıdır.<sup>70</sup> Pek çok düşünürün de işaret ettiği üzere yabancılaşma kavramı marksist düşünceye hümanizma karakteri kazandıran bir kavramdır. Bu kavramla marksist düşünce ekonomiden, maddi temelden ahlaki bir görüşe doğru evrilmektedir.<sup>71</sup> Nitekim Aliya'ya göre de Marks'ın yabancılaşma (alienation) kavramı materyalist bir düşünürden beklenemeyecek kadar idealist, hümanist, ahlaka uygun bir teoridir. Fakat burada tarihi materyalizmin determinist çerçevedeki teorik temelleri, tatbikatta sarsılmıştır.<sup>72</sup>

Materyalizm, dolayısıyla ateizm esası üzerinden bir ahlak düzeni inşa edilemeyeceğini özellikle vurgulamakta olan Aliya'ya göre seküler bir toplum inşa etme görevinde örneğin marksizm gibi sistemler, toplumun hazır ahlaki formlarının muhafazasını faydalı görmektedir. Bu da aslında bir tutarsızlıktır. Zira sırf yararçı, egoist, ahlak dışı durumlar karşısında ateizmin fikri bir direnci yoktur. Bunlara ancak güçle karşı koyabilir. Bu dünyada ölüp gideceğine ve bir daha dirilmeyeceğine, dolayısıyla hesap vermeyeceğine inanan bir kimsenin kendini sınırlandırması konusunda dindışı sistemlerin hiçbir ikna edici argümanı yoktur.<sup>73</sup> Bu çerçevede Aliya, seküler ahlak inşa etme çabalarının açmazlarından birisi olarak dinin Allah adına istediği şeyin seküler ahlak çabalarında insan adına talep edilmesinde ortaya çıktığına işaret etmektedir. Şöyle ki, materyalistler ahlak tesis ederlerken ahlaki davranışın kaynağını Allah korkusu, Allah'a karşı sorumluluk yerine vicdanı, insanın iyilik sevgisini öne sürmektedirler. Aliya burada ateist bir ahlak bilimciden şu sözleri alıntılanmaktadır: “ Ben hatta iddia edebiliyorum ki, insanın ve insan ahlakının yücelmesi ateizmdir. Eğer ben, kendi içimde hür bir varlık olarak ve hiç kimsenin emrine tabi olmadan dâhili bir ses duyuyorsam ve bu ses bana, hırsızlık etme veya öldürme diyorsa ve ben sosyal olsun, ilahi olsun herhangi bir “mutlak” a dayanmadan buna riayet ediyorsam, o zaman ben bunu insanın bir alçalması olarak görmem...” (Ateistlerle teologların Mayıs 1971'de Belgrad'da düzenlenen bir diyalogu sırasında Prof. Vuk Paçiçeviç'in sözleri)<sup>74</sup> Din olmadan insanın gerçekten mümkün olabileceğine, gerçekten var olabileceğine inanmanın zor olduğunu belirten Aliya'ya göre ateist bir hümanizma başlı başına bir tezat halidir. Çünkü “Tanrı yoksa insan

70 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 212.

71 Selâhattin Hilâv, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1970, s. 135.

72 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 208, 343 vd.

73 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 213.

74 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 210.

da yoktur.” (Bercayev). İnsanın olmadığı yerde de hümanizmadan bahsetmek anlamsızdır. Aliya’ya göre insanın yaratılışını, ilk muammanın ortaya çıkışını anlamlandırmadan bir hümanizmadan bahsetmenin imkânı yoktur. Humanizma, insanın maddi konforunu sağlamaktan ibaret olamaz.<sup>75</sup>

Nihayetinde Aliya’ya göre eğer bir Tanrı yoksa insan, dolayısıyla insanlık da yok demektir. Bu durumda hümanizm, insan onuru, insan hakları boş laflardan ibaret kalır.<sup>76</sup> Nitekim Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sloganının peşi sıra, Michel Foucault’ın “İnsan öldü” sloganının gelmesi kaçınılmazdır. Zira Tanrı yoksa insan da yoktur.<sup>77</sup> Aliya, burada materyalistlerin şuur ve vicdan gibi manevi varlık alanına ait kavramları kullanmalarını başlı başına bir tutarsızlık örneği oluşturduğunu vurgular. Kaldı ki ahlaki davranışın saiki olarak Allah yerine insanın ikame edilmek istenmesi, lüzumsuz fuzuli bir ifade olsa gerektir. Üstelik materyalistlerin ahlaki davranışın saiki olarak insanlığa inanç gibi bir maksimi koymaları, daha düşük bir seviyede dini bir tavırdan başka bir şey değildir. Nitekim Marks, “insanın soyut insanlığıyla ilgili ümidin salt dini hayalden daha küçük bir hayal olmadığı” ifadesini kullanmaktadır. Kaldı ki marksizmin klasik eserlerinde sömürünün insanlar arasındaki ilişkilerde tabii bir kanunun gücüyle gerçekleştiği, dolayısıyla her insanın fırsat buldukça sömürmesinin kaçınılmaz olduğu şeklindeki yaklaşımları, bu sistemde vicdan, hümanizma, fedakârlık, saygı gibi değerlerin varlığına asla yer bırakmayacaktır. Nihayetinde Aliya, marksistlerin insana, soyut insanlığa işaret ederek sözde seküler, laik bir ahlaki sistem kurmaya çalışmalarının garip olduğunu belirtmektedir.<sup>78</sup> Bu anlamda Aliya’ya göre Nietzsche, dinin güçlü olanları aldatmak üzere güçsüzlerce uydurulduğunu savunurken; Marks ise tam tersini, yani güçlülerin güçsüzler üzerine hegemonya kurmak için uydurulduğunu iddia etmişlerdir. Aliya’ya göre dinin “uydurulmuş” olduğu farz edildiğinde Nietzsche’nin yaklaşımı, Marks’inkinden daha ikna edici olmaktadır. Çünkü güçsüzler, ezilmişler eşitlik, özgürlük taleplerini ancak dini esaslara dayandırabilmişlerdir. Zira dinden başka her şey hatta bilim, insanların eşitsizliğini ısrarla teyit etmektedir.<sup>79</sup> Zira Aliya’ya göre ahlak tarihine baktığımızda insanların eşitliği ilkesinin benimsenmesiyle ölümsüzlük ilkesine inanç arasında bir bağlantının olduğu görülecektir. Ölümsüzlük prensibini kabul etmeyen veya bu prensibe ilişkin açık kavramlara sahip olmayan bütün

75 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 81.

76 Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, trc. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 31.; *Özgürlüğe Kaçışım*, Zindandan Notlar, s. 168.

77 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, Zindandan Notlar, s. 194.

78 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 210-211.

79 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 78.

dini ve ahlaki sistemlerin eşitlik esasını da kabul etmedikleri görülecektir.<sup>80</sup> Nihayetinde Aliya'ya göre insanın eşitliği ve kardeşliğini manevi bir zeminde konuşabiliriz, Tanrı'nın yaratması söz konusu olduğunda eşitlik ve kardeşlikten söz edebiliriz. Ancak ahlaki bir değer olarak eşitlikten söz edilebilir. Zira insanların eşitliği manevi bir gerçektir; yoksa tabii, fiziki veya entelektüel bir gerçek değildir. Nitekim insanlar fizikî, içtimaî ve akıl sahibi varlıklar olarak daima eşitsizdirler. İnsanın ruhi tarafı eşitlik argümanının yegâne istinatgâhidir.<sup>81</sup> Aliya'ya göre bir Sokrates'in, Pisagor'un veya bir Seneca'nın geliştirdikleri ahlaki öğretiler dinlerin ahlaki öğretilerden geri kalmıyor olsa da sadece dini ahlak insanların eşitliğini Allah'ın yarattıkları olarak apaçık bir şekilde ortaya koyabilecektir. Örneğin Platon bile zorunlu eşitsizlik fikrini temel bir varsayım olarak sistemine yerleştirirken; semavi dinler insanların müşterek menşeyini ve dolayısıyla mutlak eşitlik ve hak eşitliğini temel ilke olarak ortaya koymuşlardır.<sup>82</sup> Böylelikle Aliya, bütün insanlarda hep aynı nitelikte bir insani değer görüldüğü yegâne yaklaşımın dinde olduğunu belirtmekte, en fazla fakir, sakat, hasta ve güçsüzlerin mabetlerin etrafında bulunduğu işaret etmektedir:

“Bu dünyanın bütün şölenlerinden; isim, soy, zenginlik, menşe, sıhhat, kabiliyet, bilgi sorulan her yerden kovulanlara, gösterilecek ve ispat edilecek hiçbir şeye sahip olmayanlara yalnız mabet, onların bütün diğer insanlara eşit ve aynı değerde olduklarını ilan ederek kapılarını açmıştır. Bir fabrikanın kapısından sıhhatli ve bilgi sahibi olanlar içeri girer; hasta ve cahil olanlar ise dışarıda kalırlar. Mabette ise yoksul bir âmâ bile bir kral veya başka bir büyüğün yanı başında durabilir ve hatta onlardan daha iyi olabilir. Kur'an, Sure: Abese ”<sup>83</sup>

Görüldüğü üzere Aliya, ahlakın imkânı açısından materyalizmin karşısına idealizmi değil de doğrudan dini yerleştirmektedir. Böylelikle Aliya'ya göre ahlak, ancak dine yaslanabilir, dolayısıyla teorik olarak ahlak, din olmadan var olamaz; fakat bu ahlakla dinin özdeş oldukları anlamına gelmez. Zira tatbikat olarak, ferdi davranış olarak ahlak, dindarlıkla doğrudan bağlantılı değildir. Aliya'ya göre ahlakla dini birbirine bağlayan şu argümandır: “daha üstün başka bir dünya....”. Aliya'ya göre buradaki “başka” kelimesi söz konusu dünyanın dini olmasını içerirken; “daha üstün” olması ise ahlaki bir dünyayı tazammun etmektedir. Aliya, burada paradoksal bir durumu vurgular. Ahlakla din hem birbirleriyle karşılıklı bir bağımlılık hem de

80 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 78.

81 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 77.

82 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 78.

83 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 79.

bağımsızlık ilişkisi içerisinde. Aliya, bu durumun matematiksel ve mantıksal olmasa da bir çeşit iç tutarlılık durumu ürettiğini belirtir.<sup>84</sup> Bununla birlikte Aliya'ya göre ahlak tarihi tamamen dini ve ahlaki düşüncelerin iç içe geçmiş halinden ibarettir. Nitekim hiçbir ahlak bilimcisi yoktur ki, ister olumlu anlamda ister olumsuz anlamda olsun ahlaki argümanlarını din bağlamında ortaya koymuş olmasın. Dolayısıyla dindar ahlak bilimcilerinin çoğunluğu teşkil ettiğini, dinsizlerin ise tamamen bir istisna durumunda kaldıklarını özellikle vurgulayan Aliya, Fransa, İngiltere, Amerika, Almanya ve İtalya gibi ülkelerde 19. ve 20. Yüzyıllarda geliştirilen ve laik, seküler bir hareket noktasından kalkan hareketlerin, ahlak sahasındaki teorik ve pratik hareketlerin dini bir yönelime evrildiklerini hatırlatmaktadır. Örneğin Fransa'da din dersleri yerine konulan devlet okullarındaki ahlak derslerinin müfredatı, kilise okullarındaki ilmiyelerin formatına göre dizayn edilmiştir.<sup>85</sup> Bu çerçevede sanatın dinin yer aldığı metafizik dünyayla ilişkili olduğunu, ateizmin sanatı gerilediğini fakat dinin sanat için bir motivasyon oluşturduğunu belirten<sup>86</sup> Aliya'ya göre halkın hikmeti, kanunları, sanatı, edebiyatı ve sair kültürel unsurlardan oluşan kültürel geleneği sessiz ve göze batmaz bir din aracılığıyla şualar neşretmeye devam ettiği müddetçe bir ateist sistemi gerçekleştirmek imkansızdır.<sup>87</sup> Aliya'ya göre ahlakın tanrısal referans çerçevesi pek çok filozofun sisteminde kendini göstermektedir. Nitekim İngiliz empirist geleneğinin kurucusu John Locke'ın Tanrı mefhumunu ahlak düşüncesinin merkezi noktası yaparak, uhrevi mükafat-ceza anlayışını savunmuştur: John Locke: "İnsanın ümidi eğer yalnız bu hayata bağlanıyorsa, eğer hayat ancak bu dünyada varsa, o zaman mutluluğu burada nahoş olan her şeyden kaçmak ve sevindiren her şeyi istemekte aramak hiç de garip ve anlaşılmasız değildir. Eğer mezarın ötesinde hiçbir şey yoksa, o zaman 'yiyip içelim, hoşumuza giden şeylerin tadını çıkaralım, çünkü yarın ölüyoruz' görüşü makuldür." (Essay on Human Understanding, Bölüm, 28, madde10 vd.) Yine materyalist ve pozitivist olmasına karşın Hobbes tabii hukuk fikrinin Kitab-ı Mukaddesle uyum içerisinde olduğunu ispat etmeye (Devlet, IV. Bölüm) çalışmıştır.<sup>88</sup>

İnsanlık tarihi boyunca ahlaki değerlerin kaynağında dinin bulunduğunu düşünen Aliya, bu çerçevede Lewis Morgan'ın Ancient Society kitabından da örnekler vererek ilkel toplumların sahip oldukları değerlere dikkat

84 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 190.

85 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 194.

86 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 146 vd.; *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 252.

87 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 208.

88 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 362-363.

çekmektedir. Amerikan Kızılderililerinde, Afrika'nın yerli kabilelerinde, eski Rus köylerinde veya Hindistan'ın en alt sosyal tabakalarında rastlanan değerlerin mahiyeti nedir? Bunlar nereden gelmişlerdir? Örneğin yaşlılarla engellilerin himayesi fikri nereden gelmektedir?<sup>89</sup> Bugünkü modern Batı medeniyetinde yerleşik bir ilke olan insanın saygınlığı fikrinin temelinde Hristiyanlık olduğunu, Avrupa kültürünün bu ilke için tamamen Hristiyanlığa borçlu olduğunu belirten<sup>90</sup> Aliya, Rönesans'ın temel akımı olarak hümanizmin insanı âlemin merkezine yerleştiren ve hatta onu tanrılaştıran tavrının esasında Hristiyanlığın Tanrı-insan anlayışının doğrudan bir devamı olduğunu hatırlatmaktadır.<sup>91</sup> Dolayısıyla Aliya burada bütün bu geçmişe rağmen bundan sonra bugünkü şartlar altında tamamen ateist bir toplum yetiştirilmesinin imkânını sorgular. Aliya, böylesi bir teşebbüsün tam bir psikolojik tecrit gibi bir imkânsızlığa soyunarak bu durumu gerçekleştirmek zorunda kalacağını hatırlatmaktadır. Öyle ki Aliya'ya göre Kitab-ı Mukaddes veya Kur'an-ı Kerim bir yana, böylesi bir nesli herhangi bir sanat eseri görmekten, herhangi bir senfoni dinlemekten, Sofokles'ten Beckett'e kadar herhangi bir dram seyretmekten uzak tutmak, yine şu ana kadar insanlığın sahip olduğu büyük mimari ve hemen hemen bütün büyük edebiyat eserlerinden, kısacası kültürün sonuçlarından habersiz bırakarak tam bir bilgisizlik içerisinde tutulmaları gerekecektir. Shakespeare'in Hamlet'inden ölüm üzerine bir monologu dinlemek yahut Michelangelo'nun fresklerinden birine bakmak, ya da kanunsuz suç olmaz (nullum crimen sine lege/kanunsuz suç olmaz) ilkesini öğrenmek, bütün bunlar ateist olarak yetiştirilmesi söz konusu toplumun dine doğru 'sapmak' eğilimini gün yüzüne çıkaracak, onların önüne ateist bir evrenin dışında başka bir evreni çıkaracaktır. Aliya bilimle ilgili ise durumun, örneğin müstakbel ateistlerin matematik ve teknik bilgileri edinmelerinin böyle olmadığını, yani bilimin ateist toplum projesi için bir engel teşkil etmeyeceğini belirtmektedir.<sup>92</sup>

Tarih boyunca tamamıyla dinden uzak bir topluma rastlanmadığına işaret eden Aliya'ya göre Tanrı'sız ahlak anlayışının hiçbir zaman pratikte bir karşılığı olmayan ancak teorik tartışmanın konusu olarak kalacağını belirtmektedir. Zira ateist bir resmi ideoloji içinde dine ilgisiz, hatta dine karşı nefret içerisinde yetiştirilmiş kuşakların oluşturduğu toplumlar bile dindışı bir ahlakın veya ateist bir toplumun imkânına ilişkin tatmin edici argümanlar sunamazlar. Aliya'ya göre böylesi toplumlar kendilerini diğer

89 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 217.

90 Aliya İzzetbeğoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 227.

91 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 186.

92 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 207-208.

insan gruplarından soyutlasalar da zaman ve mekânın dışında kalamazlar. Dolayısıyla mazinin sayısız yansımalarına ve diğer toplumların etkisine maruz kalacaklardır.<sup>93</sup> Nihayetinde Ahlakla din arasında bir özdeşlik ilişkisi kurmamaya özen göstermenin yanı sıra, Aliya'ya göre ahlak dinin bir başka halinden başka bir şey değildir.<sup>94</sup> Ahlaki düzenin kurucusu ve koruyucusunun bizzat Allah olduğunu belirten<sup>95</sup> Aliya, nihayetinde Tanrı'sız bir ahlaki düzenin imkânsız olduğunu belirtmektedir. Zira, ahlak dinin "kümelenmiş bir başka hali"nden başka bir şey değildir.<sup>96</sup> Bu noktadan itibaren kendisini ateist olarak niteleyen fakat pratik hayatta ahlaki duyarlılığı yüksek bir tutum geliştiren insanlara baktığımızda veya tam tersi olarak Tanrı'ya inanıp ahlaki ilkeleri göz ardı eden insanlar söz konusu olduğunda Aliya'nın seküler ahlakın imkânına geçit vermeyen tutumu yanlışlanmış olmamakta mıdır?

Böylesine bir itirazı dikkate almış olsa gerek ki, Aliya, teorik alanda dinle yolu kesişmeyen bir ahlak düşüncesi geliştirmenin imkânsızlığına dikkat çekmekle birlikte **samimi bir dindar fakat ahlapsız, hatta ahlak bakımından katı materyalist** veya tersine **tatbikatta samimi ahlak sahibi, fakat dinsiz, ateist** modellere rastlamanın mümkün olduğunu açıkça tartışmaktadır. Bu noktada özellikle dindar fakat ahlapsız şeklindeki profile itirazlar geleceğini dikkate alan Aliya, dinin bilgi ve tasdik; ahlakın ise bilgi ile ahenk içerisinde bulunan tatbikat demek olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Aliya'ya göre bilgi ile tatbikat arasında veya sözle fiil arasında tutarsızlık olasıdır. Kaldı ki din daha çok nasıl düşünmeli ve inanmalıyız sorusuna cevapken; ahlak ise nasıl davranmalıyız sorusuna cevaptır.<sup>97</sup> Bu noktada özellikle pratik hayatta din ahlak ilişkisinin ideal bir seviyede olmadığını bilincinde olan Aliya, inançlarımızla davranışlarımız arasında bir otomatizm olmadığını vurgulamaktadır ki, ona göre zaten davranışlarımız genelde çocukluktaki terbiyenin sunucudur; yoksa siyasi tercihlerimizin, ideolojimizin, hayat felsefemizin bir sonucu değildir.<sup>98</sup> Bu çerçevede Aliya'ya göre, dinin pek çok ilkesi, örneğin ahiret inancına ilişkin ilkesi, güçlü bir ahlaki yaşam talebini de içermektedir. Fakat bu talep sonunda teorik bir talep olup, pratik tatbikatın kendisi değildir. Aliya, burada örnek olarak Hz. İsa'yı gösterir. Hz. İsa'nın ahlakı gibi yüce bir ahlak güçlü ve açık dini bir

93 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 206.

94 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 213.

95 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 332.

96 Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım* s. 31.; *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 168.

97 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 195, 205.

98 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 205.

şuurun doğrudan doğruya yansımasıdır. Fakat engizisyoncunun da samimi din ilişkisi içerisinde olduğunu unutmamız gerekir. Din ile ahlakın beraberliğine ilişkin Kur'an'da en az elli defa geçen "İman edin ve iyi davranışlarda bulunun" ayetini hatırlatan Aliya'ya göre bu ayette, insanların tatbikatta birbirinden ayırdıkları şeylerin birleştirilmesi gerektiğine işaret olduğu gibi, din (iman edin) ile ahlak (iyi davranışlarda bulunun) arasında bir tefrik de vardır. İmandan ahlaka giden klasik yaklaşımın ötesinde Aliya, ahlaktan imana giden yola da işaret ederek konuyla ilgili şu ayet hatırlatır: "Sevdiğiniz şeylerden infak etmeden iman etmiş olamazsınız." Burada ahlaktan imana bir geçiş söz konusu edilmektedir. Aliya'nın ifadesiyle belirtmek gerekirse "Yani imana gel ki iyi insan olasın denmiyor. Tam tersine; iyi insan ol ki iman etmiş olasın"<sup>99</sup>

Diğer taraftan ateist olup ahlaklı olan insan modeline baktığımızda Aliya'ya göre ahlaklı bir ateizmden söz etmenin imkânı olamaz; fakat ahlaklı ateist olabilir. Kaldı ki dindışı bir insanın ahlaklı olmasının temelinde de din vardır. Bu din geçmişteki eski bir dindir ve dindışı insan bunun farkında değildir.<sup>100</sup> Aliya burada şu çarpıcı ifadelerle yer vermektedir:

"...'Ahlâklı ateist' olabilir, ama, 'ahlâklı ateizm' olamaz. Dindışı insanın ahlâklı olmasının kaynağı da dindir. Ancak geçmişteki eski bir dindir bu. Ve insanın ondan haberi bile yoktur. Bu din muhit, aile, edebiyat, film ve marşın içinden sayısız şekilde tesir icra etmeye ve ışımaya devam etmektedir. Güneşin çoktan battığı yerde de gecenin bütün sıcaklığı yine güneştedir. Ocakta ateşin sönmüş olmasına rağmen oda sıcak olmağa devam eder. Kömürün "bodrumda güneş" olması gibi ahlâk da, zeval bulmuş din, dine borçlu olduğumuz dünya vizyonundan ileri gelen davranış tarzıdır. Ancak ve ancak geçmiş asırların manevî mirasının tamamen imha veya bertaraf edilmesi suretiyle bir neslin ateist olarak eğitilmesi için, psikolojik şartlar tahakkuk ettirilebilir. İnsanlık, yirmi bin sene aralıksız dinin tesiri altında yaşamıştır ve dolayısıyla din; ahlâk, kanunlar, anlayış ve hatta lisan dahil olmak üzere, hayatın bütün tezahürlerine girmiş bulunmaktadır...."<sup>101</sup>

Böylelikle Aliya, din olmadan teorik olarak ahlakın inşa edilemeyeceğini; fakat "ahlaklılığın" mümkün olduğunu belirtir. Fakat bu ahlaklılık durumu da güç kaynağından mahrum olduğu için dinamizm kazanamaz.<sup>102</sup> Esasında Aliya, ahlak söz konusu olduğunda bir materyalizm idealizm karşıtlığının

99 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 195.

100 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 207.

101 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 207.

102 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 213.



dan daha çok, materyalist bir ontolojiye yaslanan ateizmle dinin karşıtlığını gündeme getirmektedir. Böylelikle Tanrısız bir idealizmle de ahlaki temellendirmenin imkânı ortadan kalkmış olmaktadır. Bununla birlikte ahlak söz konusu olduğunda olması gereken ile olanın arasındaki mesafenin kapatılmaz olduğunu düşünen Aliya, seküler etik konusunda pratiğin çok önemli bir değişken olduğunu vurgulamaktadır. Böylelikle seküler etiğin teorik imkânına ilişkin olumsuz tutumunu netleştiren Aliya, pratiğin farklı değişkenler çıkardığını, aynı şekilde etiğin teorik olarak Tanrısal bir çerçevede ortaya çıkışını bir zorunluluk olarak konumlandırırken, Tanrısal temelli etiklerin de pratikte tutarlılıklarını kaybetme riskiyle karşı karşıya kaldıklarını hatırlatmaktadır.

## Sonuç

Özgün bir düşünür olarak Aliya İzzetbegoviç, Doğu uygarlıkları ve İslam düşünce geleneğinin yanı sıra çağdaş dönemle birlikte Batı felsefesi geleneğini de yetkin bir şekilde tevarüs etmiş olup, bu birikimi kendi düşünce sistematığında özgün bir düşünceye dönüştürmüş bir isimdir. *Doğu Batı Arasında İslam* başta olmak üzere pek çok eserinde insanın evrendeki var oluşunun anlamını tartışan Aliya, bu anlamda modern dönemin kargaşasının bir ahlak krizinden kaynaklandığını düşünmektedir. İnsanın ahlaki tecrübesini pek çok bağlamda tartışmakta olan Aliya, nihayetinde ahlakın imkânından ancak metafizik bir çerçeveden söz edebileceğimizi düşünmektedir. Bu anlamda faydacılar veya hazcılar gibi insanın biyolojik doğasını merkeze alan görüşlere karşı çıkan, dolayısıyla ahlaki eylemin doğaya uygun olduğu görüşüne karşı çıkan Aliya, ahlak alanının insanın doğal eğilimleriyle bir çatışma içerisinde olduğunu varsaymaktadır. Bu çerçevede o, Hume'un haz ve acı motiflerinden ibaret psikolojist etik kuramına da açık itirazlar yöneltmektedir. Aliya ahlakın rasyonel bir temellendirmesinin mümkün olmadığına dair yaklaşımıyla Hume'u hatırlatır fakat onun duygusal teorisinden ayrı bir metafizik temellendirmeye müracaat eder. Aynı şekilde ahlaka metafizik bir çerçeve sunma konusunda Kant'ı hatırlatır fakat bu temellendirmenin insanın rasyonelliğinde değil de Tanrısal bir alanda gerçekleştirilebileceğine dair fikriyle ondan ayrılmaktadır. Esasında etiğe sağlam bir metafizik zemin arayan Aliya, modern etiğin rölativite girdabında bunalım geçirdiğini ve bu bunalımın gündelik hayatta moral bir bunalıma yola açtığının farkındadır. Ahlakın insanın doğal arzularına yaslandırılmaması konusunda Kant'la uzlaşan Aliya, ahlakın kaynağını Tanrı'ya bağlama konusunda ondan ayrılmaktadır. Kant'ın formalist etiğinin içeriksiz olup, somut bir etik yaşamla doldurulması gerektiğini düşünen Aliya, açık bir şekilde ifade etmese de



Kant'ın otonom ve rasyonel bir ahlak sistemi inşasında başarılı olamayacağını ima etmektedir. Zira yararcı ve deontolojik etiklerin teorik temellerinin zayıf olduğunu düşünen Aliya, ahlakın kaynağına Tanrısal bir referans yerleştirmeden ödev, yükümlülük gibi kavramların temellendirilemeyeceğini düşünmektedir. Modern dünyadaki ahlaki krizin farkında olan Aliya aksi takdirde ahlaki bir nihilizmin kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir.

Ahlakın imkânı açısından Tanrı'ya temel bir konum biçen Aliya, seküler etiğin imkânına teorik açıdan kapı aralamayıp, pratik açıdan ise onun mümkün oluşundan söz etmektedir. Aliya'ya göre ahlak alanında teori ile pratik arasındaki mesafenin her zaman açık olduğunu düşünmemiz gerekir. O halde seküler etik teorik olarak mümkün değilken, zira etik ancak Tanrı'nın teminatı altında temellendirilebilir bir alana karşılık gelmektedir. Bununla birlikte pratikte seküler etik mümkün görünmektedir. Nitekim gündelik hayatta bu yaklaşımı haklı çıkartacak pek çok gözlem yapmak mümkündür. Diğer taraftan etiğe sağlam bir zemin teşkil eden Tanrı inancına sahip olmakla pratik hayatta ahlaklı olmak arasında da zorunlu bir ilişki olamaz. Nitekim teoride Tanrısal bir referansa, dolayısıyla ahlakı mümkün kılacak sağlam bir kuramsal bir zemine sahip olup da pratikte ahlakı yok sayan profiller de vardır.

## Öz

**Seküler Etik Mümkün mü?: Aliya İzzetbeğoviç'te Etiğin Seküler İmkânına İlişkin Felsefi Bir Soruşturma**

Bütün bir düşünce tarihi boyunca merkezi bir tartışma alanı olarak etik, çok katmanlı ilişkiler ağı içerisinde pek çok filozof tarafından ele alınmıştır. Klasik ve modern dönemlerde olduğu gibi günümüzde de felsefi düşüncenin gündeminde olan etik, çeşitli açılardan özellikle de kaynağı ve otonomluğu bağlamında tartışılmaya devam etmektedir. Etiğin kaynağı, evrenselleştirilebilirliği ve otonomluğuna dair bir tartışmada farklı bağlamlarla Tanrı/din-ahlak ilişkisi gündeme gelmektedir. Bu çalışma, etiğin imkânına dair bir konuşmayı hangi temeller üzerinden gerçekleştirebileceğimizi, bunun yanı sıra dinden ve/ya Tanrı'dan bağımsız bir etikten söz edilip edilemeyeceğini, bir başka ifadeyle etiğin otonomluğuna dair bir tartışmayı çağdaş İslam düşüncesinin parlak bir ismi olan Aliya İzzetbeğoviç örneğinden sürdürmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın başlığında özellikle etik kelimesinin tercih edilmesinin bu tartışmanın Aliya tarafından modern dönemleri ve modern yöntemleri dikkate alarak gerçekleştirilen bir tartışma olduğunu ima etmektedir. Bununla birlikte metin içerisinde etik ve ahlak arasında bir ayrıma gidilmemektedir. Yaşadığı çağın bir ahlak krizine işaret ettiğinin farkında olan Aliya, etiğin natüralist, yararçı ve duygucu yöntemlerle temellendirilemeyeceğini, olması gerekenler alanı olarak etiğin ancak metafizik bir zeminden yükselebileceğini belirtmektedir. Aliya'ya göre 'olması gereken'lerin alanı olarak ideal bir düzleme yerleşen etik, olan ile arasında kapatılmayan bir mesafeyi dikkate almayı, dolayısıyla, teori ile pratik arasında bir ayırım yapmayı gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede seküler etiğin imkânına dair bir tartışma yürüten Aliya, teorik olarak seküler etiğe imkân tanımazken; pratikte bunun mümkün olabileceğine işaret etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Aliya İzzetbeğoviç, Etik, Ahlak, Seküler Etik, Dini Etik, Çağdaş İslam Düşüncesi

## Abstract

**Is Secular Ethics Possible? A Philosophical Investigation Into The Possibility of Secular Ethics in Aliya İzzetbeğovic**

Throughout the history of thought, many philosophers have dealt with ethics as a central area of discussion. Ethics, which is one of the main points of philosophical thinking, as in classical and modern times, continues to be discussed in various aspects, especially in the context of its source and autonomy. In a discussion of the source, universalisability and autonomy of ethics, the relationship between God / religion and morality comes into question in different contexts. This study aims to maintain a discussion about the possibility of ethics from the example of Aliya İzzetbeğovic, who is a bright name of contemporary Islamic thought. It also raises a debate on the autonomy of ethics, in other words, whether or not an ethics independent from religion and / or God. Especially the preference of the word "ethics" in the title of the study implies that this discussion is made by Aliya by taking into account modern periods and modern methods. However, there is no distinction between ethics and morals in the text. Aliya, who is aware of the fact that his age is in a moral crisis, states that ethics cannot be based on naturalistic, utilitarian and sentimental methods, ethics can only rise from a metaphysical basis. According to Aliya, ethics, which is placed in ideal platform as field of things that must be (*ought*) makes it necessary to take into account distance that can not be closed between current situation (*is*) and itself, and to make distinction between theory and practice. Aliya, who makes a discussion on the possibility of secular ethics, does not allow secular ethics in theory; but in practice, he says it can be possible.

**Key Words:** Aliya İzzetbeğovic, Ethics, Morals, Secular Ethics, Religious Ethics, Contemporary Islamic Thought

## Kaynaklar

- Akarsu, Bedia, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılâp Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1999.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2002.
- Aydın, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı – Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- Badiou, Alain, *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.
- Cevizci, Ahmet, "Ahlak ve Din", Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Cevizci, Ahmet, "Dünyevileşme", Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Cevizci, Ahmet, "Felsefi Antropoloji", Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul: 2005.
- Delius, Harald, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, derleyen/çeviren: Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Heinemann, Fritz, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, derleyen/çeviren: Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Selâhattin Hilâv, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1970.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Türkçesi: Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 2008.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Konuşmalar*, trc. Fatmanur Altun, Rifat Ahmetoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, trc. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- Türer, Celal, *Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.

# THE NATURE, OBJECTIVITY AND EXPRESSION OF MYSTICAL EXPERIENCE: With a Special Reference to Walter T. Stace and Steven T. Katz

*Felsefe Dünyası* Dergisi, Sayı: 68, Kış 2018, ss. 110-134.

Hakemleme: 28.09.2018 | Düzeltme: 30.10.2018 | Kabul: 03.11.2018

Fatma YÜCE\*

## Introduction

In this article, I propose to examine the philosophical analysis of the nature, objectivity and expression of mystical experience and its implications through the lenses of practical discussions based on Stace's and Katz's arguments because of their central position in the field of mysticism and influence on the contemporary mystical debates. I will discuss the matter within the limits of their arguments and I will deal with the other scholars' thoughts as long as they are related to this limited subject. In this article, mystical experience is discussed according to Stace's conceptualization due to his valuable terminological contribution to mysticism. Both mysticism in Stace's studies and Stace in mysticism are of paramount significance. Stace's mystical experience excludes the religious experience due to his religious view. This should be grasped correctly and kept in mind throughout the article; besides, Stace is aware that mysticism is associated with religion. For this reason, he remarks that mysticism is an unfortunate word due to the fact that it suggests mist, foggy, confused or vague thinking and it also suggests mystery and miracle mongering. Despite these prejudices, Stace states the necessity of using the term 'mysticism' due to historical reasons.<sup>1</sup> According to Stace's terminology, mysticism includes both mystical experience and its interpretation. Hence, Stace distinguishes between what mysticism is and what mystical experience is.<sup>2</sup> Stace also points out

\* Dr. Öğretim Üyesi, Philosophy of Religion.

1 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Los Angeles, Jeremy P. Tarcher, Inc., 1987, pp. 15-16.

2 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 36.

that mysticism has both theoretical and practical dimensions.<sup>3</sup> Moreover, it is worthwhile to note that Stace's mystical experience affirms the universal core as pure consciousness.

When it comes to Katz's understanding of mystical experience, it is quite different from Stace's. At first Katz starts his arguments by rejecting pure (i.e. unmediated) experience. Thus, he rejects mystical experience defined through universal core and he urges that mystical experience and also 'all experience is processed through, organized by, and makes itself available to us in extremely complex epistemological ways.'<sup>4</sup> His understanding includes both mystical and religious experiences. According to Katz religion is a very important context as well as culture, language and education<sup>5</sup> and there is no universal referent for mystical experience. In line with this view we can see that Katz uses the word 'mysticism' and 'mystical experience' only with a practical aim in order to criticise Stace's arguments. It is alleged in this article that Katz's understanding of mysticism which is constructed by religion, culture, etc. is closer to religious experience compared to mystical experience.

### **Walter T. Stace's Arguments as regards the Nature, Objectivity and Expression of Mystical Experience**

Stace asks an important question: 'Is there any set of characteristics which is common to all mystical experiences, and distinguishes them from other kinds of experience, and thus constitutes their universal core?'<sup>6</sup> This question is related to the nature of mysticism and the problem of universal core. Stace makes conceptual analysis of mystical experience by using this question. Hence, at first we have to ask what mystical experience is according to Stace. We find this definition in his complicated philosophical mysticism related to the universal core. Mystical experience is the experience of a unity that can be grounded as pure consciousness.<sup>7</sup> This is also the basic argument of Stace. According to Stace the central characteristic of mystical experience that distinguishes it from other experiences is the apprehension of *an ultimate non-sensuous unity in all things* and the central concept of mystical

3 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 36-37.

4 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1978, p. 26.

5 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 26; "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", *Mysticism and Religious Tradition*, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1983, p. 4.

6 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 43.

7 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 132.

experience is Oneness or a One.<sup>8</sup> Stace uses mystical experience as synonymous of mystical consciousness. As it is seen, according to Stace's terminology mystical experience, mystical consciousness, pure consciousness, and the experience of unity have the same meaning despite their nuance.<sup>9</sup>

Stace also is concerned with what mysticism is not. Because when *others* (experiences apart from mystical experience) leave, only *it* (mystical experience) remains. Visions, voices, telepathy, precognition and clairvoyance are not the mystical phenomena because of their relation with the sensory-intellectual consciousness. According to Stace, the experiences which have the character of sensuous imagery cannot be a mystical experience. Besides, he excludes conceptual content.<sup>10</sup> Stace excludes the sensual and conceptual content; afterwards he discounts the emotional content as hyper emotionalism. He also excludes abnormal bodily states as rapture or trance and sexual contents (love feelings) that can be interpreted as union with God.<sup>11</sup> Finally we can recognize that none of these experiences that Stace excludes has the universal core as the apprehension of an ultimate unity or 'One'. In brief Stace excludes senses, concepts, thoughts and emotions apart from specific occasions. Thus, we can say that Stace restricts his mystical experience with the experience of unity that can be found within inner essence of all mystical experience.<sup>12</sup>

According to Stace, mystical experience can be called mystical consciousness and this preference is better on the grounds that the other has misleading meanings in certain respects.<sup>13</sup> Stace deals with mystical consciousness as a form of experience.<sup>14</sup> We can see that Stace offers a new kind of consciousness for his mystical experience and he mentions two kinds of consciousness.<sup>15</sup> Stace grounds his concept through James's nitrous oxide experience. Stace mentions that James's finding as a result of James's psychological research fits his mystical consciousness.<sup>16</sup> James's conclusion is that 'our normal waking consciousness, rational consciousness as we call

8 Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, New York, The New American Library, 1960, p. 14. Italic is Stace's.

9 Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, p. 9.

10 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 49; *The Teachings of the Mystics*, pp. 13-14.

11 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 51-54.

12 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 51, 53, 132.

13 Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, p. 9.

14 Christine Overall, "Mysticism, Phenomenalism, and W. T. Stace", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18, 2, 1982, p. 187

15 Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, pp. 12-14; *Mysticism and Philosophy*, pp. 281, 297.

16 Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, p. 12.

it, is but one special type of consciousness, whilst all about it, parted from it by the filmiest of screens, there lie potential forms of consciousness entirely different.<sup>17</sup> And James determines the general traits of the mystic range of consciousness as pantheistic, optimistic, or at least the opposite of pessimistic and anti-naturalistic.<sup>18</sup> Stace thinks that the mystical consciousness is wholly different from ordinary consciousness. He tells about the fundamental characteristics of ordinary consciousness by an analogy with a three-floor building. The ground floor contains physical sensations and the second floor contains images as mental copies of sensations. The third and last floor contains intellect with its concepts on which abstract thinking and reasoning processes occur. This construction is sensory-intellectual consciousness.<sup>19</sup>

According to Stace, mystical experience that he entitled as pure consciousness is a new kind of consciousness without sensations, images, concepts and emotions. Then what would there be in this new (pure) consciousness?

There would be no mental content whatever but rather a complete emptiness, vacuum, void. One would suppose a *priori* that consciousness would then entirely lapse and one would fall asleep or become unconscious... On the contrary, what emerges is a state of *pure* consciousness—"pure" in the sense that it is not the consciousness *of* any empirical content. It has no content except itself.<sup>20</sup>

Forman's 'a pure consciousness-event'<sup>21</sup>, Smart's 'consciousness-purity'<sup>22</sup> and Almond's 'contentless experience'<sup>23</sup> support Stace's pure consciousness due to the fact that they all have similar meaning. After Stace grounds his mystical experience by means of pure consciousness, he determines two main types of mystical experience named the extrovertive mystical experience and the introvertive one. The former has been called the "outward way"

17 William James, *The Varieties of Religious Experience; A Study in Human Nature*, London, Collins, 1971, p. 374.

18 William James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 407.

19 Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, p. 12.

20 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 85-86.

21 Robert K. C. Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting", *The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy*, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 39.

22 Ninian Smart, "The Purification of Consciousness", *Mysticism and Religious Tradition*, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1983, pp. 123, 127.

23 Philip C. Almond, "Mysticism and Its Contexts", *The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy*, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York, Oxford, 1990, pp. 216-218.

or the way of extrospection and the latter has been called the “inward way” or the way of introspection.<sup>24</sup> The extrovertive mysticism which is usually called as ‘nature-mysticism’ looks outward through the senses and finds there the One. The introvertive mysticism, on the other hand, looks inward into the mind to penetrate the depths of his own ego by shutting off the senses and finds there introspectively the One. Their method and reference points are different. However, they both are the same due to being the apprehensions of the One, that is, they both culminate in the experience of an ultimate Unity.<sup>25</sup> They both share the same common characteristics such as ‘sense of objectivity or reality’, ‘blessedness, peace, etc.’, ‘feeling of the holy, sacred, or divine’, ‘paradoxicality’ and ‘alleged by mystics to be ineffable’. The extrovertive mystical experience has diversely the common characteristics of ‘the Unifying Vision-all things are One’ and ‘the more concrete apprehension of the One as an inner subjectivity, or life, in all things’. And the introvertive mystical experience has diversely the common characteristics of ‘the Unitary Consciousness; the One, the Void; pure consciousness’ and ‘nonspatial, nontemporal’.<sup>26</sup>

Right here, we can see explicitly via the definition that introvertive mystical experience is real and main mystical experience which fits in with Stace’s purpose. In the history of mysticism the introvertive mysticism due to being the experience of an undifferentiated unity is the major way and the extrovertive mysticism due to having the physical senses at the beginning of the experience is the minor way. The extrovertive mysticism is incomplete and an incipient type of mysticism, whereas the introvertive mysticism is the complete one as the main subject of Stace’s mysticism.<sup>27</sup>

As a consequence of conceptual analysis of Stace’s terminology we find Stace’s main claim of universal core. Stace determines the essential problem

24 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 60-61. Stace’s ‘extrovertive mystical experience’ has the same meaning with Otto’s ‘the mysticism of unifying vision’, Underhill’s ‘the cosmic vision of infinity’ and Jones’ ‘nature-mystical experience’. Besides his ‘introvertive mystical experience’ has the same meaning with Otto’s ‘the mysticism of introspection’, Underhill’s ‘introversion’ and Jones’ ‘depth-mystical experience’. For these terms see Rudolf Otto, *Mysticism: East and West: A Comparative Analysis of The Nature of Mysticism*, Çev. Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, New York, The Macmillan Company, 1932, pp. 39-43; Evelyn Underhill, *Mysticism: The Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Oxford, Oneworld, 2002, pp. 250, 302-303. See also Chapter VI, VII in this book. Richard H. Jones, *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*, Albany, State University of New York Press, 1993, 1993, pp. 1-4.

25 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 61-62; Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, p. 15. For detailed information and specific examples for extrovertive mysticism see Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 62-81; for introvertive mysticism see Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 85-111.

26 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 78-79, 110-111, 131-132.

27 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 84-86; *The Teachings of the Mystics*, p. 15.



of his philosophical mysticism as the problem of universal core. Therefore, Stace's concepts including experience of unity, pure consciousness, undifferentiated unity, etc. and Stace's types of mystical experience, especially introvertive mystical experience, and the common characteristics of mystical experience are so important for the problem of universal core. Stace states that it is crucial to understand the problem of universal core through the facts not an *a priori* way.<sup>28</sup> According to him, we can't find a pure common core case shared by all mystical experiences and a pure family resemblance case. He means neither the one nor the other, 'but rather a mixture of the two which may be described as follows: there will be a central nucleus of typical cases which are typical because they all share an important set of common characteristics.'<sup>29</sup> As it is seen, universal characteristics make explicit universal core and it is deduced that there are similarities in all mystical experiences by the experience of the unity. Hence, Stace emphasizes that it is reasonable to mention the universal characteristics of mystical experiences instead of their universality.<sup>30</sup> Stace's universalism is defined as a strong form of phenomenological essentialism because he claims that 'all introvertive experiences are phenomenologically identical.'<sup>31</sup>

Stace's universal core of mysticism emphasizes the phenomenological similarities of mystical experiences in different times, places, cultures, ages and countries of the world.<sup>32</sup> According to Stace, the agreements as to mystical experience are more basic and important, and the disagreements as to mystical experience are more superficial and less important. And this fact can be justified by focusing on the reality and empirical surveys.<sup>33</sup> Stace explains the differences by using experience-interpretation distinction. It is important to distinguish between the experience and interpretation to understand the universal core of mystical experience since the differences are related to the interpretation. Stace uses the word 'interpretation' to mean anything which conceptual intellect adds to experience such as classificatory concepts, logical inferences and explanatory hypothesis.<sup>34</sup> This distinction can be classified in other terms like phenomenological content

28 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 46.

29 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 46.

30 Fatma Yüce, "Walter Terence Stace'in Felsefi Mistisizminin Tazammunları", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, 2. Press, 2017, p. 451.

31 Randall Studstill, *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*, Boston, Brill Leiden, 2005, p. 256.

32 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 135.

33 Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, p. 14.

34 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 37.

and extra-experiential content<sup>35</sup>, given and non-given<sup>36</sup> or pure experience and conceptual interpretation. Lastly, it is of great importance to note that Stace brings up different levels of interpretation of mystical experience in the form of a low-level interpretation and a high-level interpretation. According to Stace the experience of ‘an undifferentiated distinctionless unity’ is a low-level interpretation and the experience of ‘God’ is a high-level interpretation because the latter has an assumption and includes intellectual addition while the former is closer to be a mere experience.<sup>37</sup>

In view of the distinction between experience and interpretation, Stace claims that the Christian experience of ‘union with God’: *Unio Mystica*, the Jewish experience of Devekuth, the Muslim Experience of Fana: *Sufi Experience*, the Buddhist experience of Nirvana, the Hindu Experience of Brahman and the Taoist experience of Tao are all the same due to their pure content by explaining the differences as religious comments.<sup>38</sup> According to Stace there is strong agreement as strong evidence named the argument from unanimity in all these experiences. This argument (Broad and James previously support, too) on which we ought to rely for reliability of mystical experience has the universal and general agreement of witnesses apart from intentional fabrication and mis-description. According to this argument, if a mystic or several mystics say that they have experienced mystical experiences, they conceivably experience it.<sup>39</sup> With Stace’s expressions the argument from unanimity is this:

And if we find such independent reports coming from many diverse cultures, times, and countries of the world... this profoundly impressive agreement amounts to very strong evidence that the experiences were not misreported but were actually just what the mystics say they were.<sup>40</sup>

Stace states that although this argument doesn’t guarantee the objectivity of mystical experience, it makes mystical experience reliable.<sup>41</sup> Mystical experience has reliability with its possibility of misapprehensions like sense experience.<sup>42</sup> With regard to the objectivity of mystical experience,

35 L. Philip Barnes, “Walter Stace’s Philosophy of Mysticism”, *Hermathena*, No: 153, 1992, p. 12.

36 Christine Overall, “Mysticism, Phenomenalism, and W. T. Stace”, pp. 183, 187.

37 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 37.

38 Katz reaches on the contrary the differences of mystical experience(s) on the basis of this example. This implication of Katz will be explicated exhaustively in section 3.

39 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 134-135.

40 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 147.

41 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 136-137.

42 We must rely on mystical experience as well as we must rely on sense experience, although it has

two important questions are here raised: 1. Is mystical experience objective like a sense experience or subjective like a psychological phenomenon? 2. Does mystical experience necessitate objective reference? First of all, we must notice that mystics themselves needn't use arguments for mystical experience's objectivity as they claim that the mystical experience has a 'sense of objectivity or reality' as a universal characteristic of mystical experience owing to an 'inner light'.<sup>43</sup>

Stace delimitates the word 'subjective' in that sense which is psychological phenomenon as hallucinations and dreams and the word 'objective' in that sense which is used for sense experience. Stace emphasizes that these words have a crucial importance in addition to their ambiguity.<sup>44</sup> According to Stace, mystical experience may be like perception instead of emotion as mystics mentioned 'though it is not denied that like all perceptions they have their own emotional tinge.'<sup>45</sup> So it must not be reduced to subjectivity of an emotion, a hallucination or a psychological phenomenon. Stace proposes philosophical explanation for mystical experience so he takes its objectivity into account. Nevertheless, he is aware that mystical experience is not as objective as sense experience.<sup>46</sup>

Stace's final decision is that mystical experience is neither subjective as the finite subject is in time nor objective as only objects in the space-time order are objective.<sup>47</sup> Afterwards he proposes a functional term 'trans-subjectivity'<sup>48</sup>. His answer about objective reference is also related to these words. According to Stace, in case of supposing the mystical experience is objective, we can also suppose the statements as regards Universal Self are true and so the Universal Self 'exists' and *vice versa*. Yet 'we concluded that mystical experience is neither objective nor subjective, we have to say that the Universal Self neither exists nor does not exist and the statements about it are neither true nor false.'<sup>49</sup> As is seen, Stace has an agnostic attitude per-

---

some mis-described examples like seeing objects yellow with santonin, mirage in the desert, experience of double vision after pushing one eye etc. See Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 135-136.

43 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 79, 110, 131, 134.

44 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 16.

45 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 15. Stace rejects Russell's claims that the essence of mysticism is emotion and the mystical experience is a kind of subjective experience. See Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 14-15.

46 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 27-28, 138.

47 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 196. For evaluation and criticism of Stace's idea on this topic see Wm. J. Wainwright, "Stace and Mysticism", *The Journal of Religion*, Vol. 50, No. 2, pp. 139-144.

48 For detailed information about this term see Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 146-152.

49 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 182-183. Another important question is here raised: Is

taining to Universal Self. Besides he expresses this by using Broad's phrase that it is 'more likely than not' that there is an objective reference.<sup>50</sup>

When it comes to the expression of mystical experience, we confront two important issues: logic and language. According to Stace, the laws of logic that provide understanding cannot be applied to mystical experience due to its objective reference: "The Most High (Das Allerhöchste) can be neither self-consistent nor self-contradictory, because self-contradictoriness and its reverse are logical categories. The Most High (Das Allerhöchste) is neither logical nor illogical, but alogical."<sup>51</sup> Stace mentions that mystical experience is beyond the reach of the intellect and understanding, above reason and without concepts.<sup>52</sup> This alogical area on which Stace based the mystical experience cannot be comprehended by mystics. This is a universal character of mystical experience that has been called 'paradoxicality' which mystics incorrectly call 'ineffability' due to the fact that they are poor logicians, philosophers and analysts.<sup>53</sup>

The language is only paradoxical because the experience is paradoxical. Thus the language correctly mirrors the experience. But he had said first of his experience, "It is x." The next moment he finds himself compelled to say, "It is not-x." Hence he then supposes that his original statement "It is x" was wrong... Thus whatever he says seems to him to have been incorrect since he always has to contradict it. Thereupon he blames the language.<sup>54</sup>

Stace finds contradiction, as we can say 'theory-practice inconsistency' between mystics' attitudes that they have tried to tell about their experience with a grand literature and their utterances where they have said that their experience is ineffable. He chooses practical dimension in order to solve the contradiction, insists on the universal characteristic of paradoxicality and rejects the claim of ineffability alleged by mystics.<sup>55</sup> According to Stace the

---

Universal Self a God? Stace reduces God to only an interpretation of Universal self so he doesn't affirm this question. Fanai affirms this question in his dissertation by noticing the similar characteristics for Universal Self and God. See Mohammad Fanaei, *Walter Stace's Philosophy of Mysticism: A Critical Analysis*, Faculty of Religious Studies McGill University, 2000, pp. 135-137.

50 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 138.

51 Walter T. Stace, *Zeit und Ewigkeit: Ein Religionsphilosophischer Essay*, Frankfurt am Main, Lembeck, 1997, p. 183.

52 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 303.

53 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 306.

54 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 305.

55 Stace criticises the theory of rhetorical paradox, the theory of misdescription, the theory of double location and the theory of double meaning in that they try to solve paradoxical contradiction. See Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 253-265. According to Stace the claim of scientific revelations, com-

term 'ineffability' is only the name of a problem and can't reflect reality.<sup>56</sup> He mentions that 'If the mystical consciousness were absolutely ineffable, then we could not say so because we should be unconscious of such an experience; or in other words, we should never have had such an experience.'<sup>57</sup>

### **Steven T. Katz's Arguments as regards the Nature, Objectivity and Expression of Mystical Experience**

Katz determines his basic research instead of mystical typology according to this question of 'why the various mystical experiences are the experiences they are.'<sup>58</sup> He starts his inquiry with a single epistemological presupposition: '*There are NO pure (i.e. unmediated) experiences.*'<sup>59</sup> Complicated epistemological ways like religion, culture, concepts, symbols, language, education, etc. preform, shape, process and generate mystical experience. Being 'mediated' of all experience including mystical experience is an important feature of any epistemological quest that is neglected by great mysticism researchers.<sup>60</sup> Short affirms this idea of Katz and adds that mediation '...is not a barrier to understanding, but the process of understanding'.<sup>61</sup> Gimello affirms Katz's idea too and regards mediations as the essence of mysticism.<sup>62</sup> According to Katz, 'the forms of consciousness which the mystic brings to experience set structured and limiting parameters on what the experience will be.'<sup>63</sup> All mystical experience has a contextual character. On the basis of this consideration Katz labelled his approach as 'Contextualism'<sup>64</sup>, some critics of Katz labelled it as 'Constructivism'<sup>65</sup> and the root of

---

mon-sense theories (the emotion theory, the spiritual blindness theory) and the view that mystical or religious language is symbolic are also inadequate to explicate the expression of mystical experience. See Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 278-294.

56 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 278.

57 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 291.

58 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", pp. 25-26; "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 4.

59 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 26; "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 4. Emphasis and italic are Katz's.

60 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 26; "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 4.

61 Larry Short, "Mysticism, Mediation, and the Non-Linguistic", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 63, No: 4, 1995, p. 664.

62 Robert M. Gimello, "Mysticism in Its Contexts", *Mysticism and Religious Tradition*, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1983, p. 62.

63 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 26; "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 5.

64 Steven T. Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", *Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1992, p. 34.

65 Reza Shah Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, Indiana, World Wisdom, Bloomington, 2006, p. 229.

Katz's contextualism depends on Kant's philosophy.<sup>66</sup>

In line with emphasis of 'mediated' experience, Katz rejects unmediated i.e. pure experience strictly and sees it epistemologically wrong: 'The notion of unmediated experience seems, if not self-contradictory, at best empty.'<sup>67</sup> According to Katz, Stace fails to understand 'the impossibility of pure experience and what this entails'<sup>68</sup> Because of this Katz warns us against an important epistemological fallacy:

The metaphysical naiveté that seeks for or worse, asserts, the truth of some meta-ontological schema in which either the mystic or the student of mysticism is said to have reached some phenomenological 'pure land' in which he grasps transcendent reality in its pristine pre-predicative state is to be avoided.<sup>69</sup>

The constitutive epistemic element<sup>70</sup> which is related to the process of differentiation of mystical experience 'does not only take place in the post-experiential process of reporting and interpreting the experience itself: it is at work before, during and after the experience.'<sup>71</sup> As it is seen, the mystical experience is constructed before, during and after experience by conceptual context and other contexts. Contextual elements can be biography, biblical exegesis, aphorisms, manuals, theoretical and theosophical treatises, poems, polemics, dogma and didactic compositions. What one reads, learns, knows, and intends shapes his experience. Thus, there is a close connection between mystical experience and mystical education that includes what mystics use as mediations and will experience.<sup>72</sup>

Katz's arguments pertaining to the nature of mystical experience will proceed with the concept of new consciousness and the phenomenon which has been called 'a conservative character'. Katz's new consciousness, in contrast to Stace's, has contents due to the various mediations as teacher, models, texts, education etc. According to Katz, this mystical consciousness is a

66 As Katz affirms, See Steven T. Katz, 'Responses and Rejoinders', *American Academy of Religion*, Vol. 56, No: 4, 1988, p. 757. Adam claims that Kant affects Stace as well as Katz. See Martin A. Adam, 'A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience', *A Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 70, No: 4, 2002, pp. 801-817.

67 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 26; "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 4.

68 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 28.

69 Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 41.

70 Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 4.

71 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 27.

72 Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 6.

new kind of 'mediated' consciousness which 'moves us from consciousness A (ordinary awareness) to consciousness B (mystical awareness).'<sup>73</sup> Mystical experiences resulting from a pre-conditioned consciousness have an important quality as 'conservative phenomenon' which is connected with the different religious traditions.<sup>74</sup> Katz does not propose a new typology, he only tries to correct epistemologically present conceptualization -especially Stace's conceptualization- by emphasizing the effect of religion, culture and other mediations and criticises it. For his first-order interest is the epistemology of mysticism.<sup>75</sup>

Contrary to Stace's claim of similarity of mystical experience and universal core, Katz finds differences between mystical experiences and emphasizes that there are many different mystical experience(s) instead of one universal and same mystical experience. According to Katz mystical experiences are apparently similar but actually different. This apparent similarity is rooted in the surface grammar of the mystical reports and misleads the mystics and researchers that support universal core mysticism.<sup>76</sup> After minimising similarity, Katz states his ultimate aim as a "plea for the recognition of differences."<sup>77</sup> Katz rejects Stace's experience-interpretation distinction. According to him, mystical experience itself has the interpretive structure which reveals relativity, 'language is itself contextual and words 'mean' only in contexts.'<sup>78</sup> And the interpretive structure carries on in many different ways like 1) the first-person reports, 2) mystic's own interpretation, 3) third-person interpretation in the same tradition, 4) third-person interpretation from other traditions.<sup>79</sup> Proudfoot similarly affirms the interpretive and constructive structure of religious experiences and denies the universal core.<sup>80</sup> And according to him, people initially interpret and then define their experiences as religious and these experiences are culturally mediated.<sup>81</sup>

---

73 Steven T. Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", p. 12.

74 Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", pp. 3, 4, 20.

75 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 25.

76 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 46.

77 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 25.

78 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 47.

79 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 23; "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 6; *Mystical Speech and Mystical Meaning*", pp. 4-5.

80 Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, London, University of California Press, 1985, pp. 179-180, 183, 187.

81 G. William Barnard, "Explaining the Unexplainable: Wayne Proudfoot's "Religious Experience"", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 60, No: 2, 1992, pp. 234, 241.



Katz alleges that his method is inductive, phenomenological, and open to debate and disconfirmation, and he reached his results by a close reading of the original mystical sources which supply his entire project of re-conceptualizing of mysticism.<sup>82</sup> Katz seeks a proper philosophical and phenomenological explanation for mysticism. He elucidates his aim and how he reached his argumentation:

Our primary aim has been to mark out a new way of approaching the data, concentration especially on disabusing scholars of the preconceived notion that all mystical experience is the same or similar... our account neither (a) overlooks any evidence, nor (b) has any need to simplify the available evidence to make it fit into comparative or comparable categories, nor (c) does it begin with *a priori* assumptions about the nature of ultimate reality.<sup>83</sup>

Katz adduces evidence from reality as texts, ontology and models which their effects are seen during the mystical educational process.<sup>84</sup> Katz pays attention to what the religious traditions bring to the mystical experiences and he tries to show the conservative phenomenon. Katz initially asks the question of what the texts tell us. Then he compares the differences between the religious traditions by beginning with the example of Christian mystical experience.<sup>85</sup> According to Katz 'the nature of the Christian mystics' pre-mystical consciousness informs the mystical consciousness such that he experiences the mystic reality in terms of Jesus, the Trinity, or a personal God.'<sup>86</sup> The Christian mystics aim and reach the mystical experience of *Unio Mystica* which finds fulfilment in Christ as lover and beloved according to this ontological schema.<sup>87</sup> On the other hand, Jewish mystic's pre-mystical consciousness informs the mystical consciousness that the experience will be in terms of 'the Divine Throne, or the angel Metatron, or aspects of the *Sefiroth*, or the heavenly court and palaces, or the Hidden Torah, or God's secret Names, but not loss of self in unity with God.'<sup>88</sup> Because in Jewish teaching that is learned from Torah God's Being and men's being are ontologically distinct and this duality cannot be overcome.<sup>89</sup> The experience of Jewish mysticism is called *Devekuth* which means 'adhesion to' God as

82 Steven T. Katz, "Responses and Rejoinders", p. 752.

83 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", pp. 65-66.

84 Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 51.

85 Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 32.

86 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 27.

87 Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", pp. 35, 40.

88 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 34.

89 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", pp. 33-35.



a loving intimacy which its object is God as Other rather than Self.<sup>90</sup> Jewish mysticism has a special 'mystical theology' known as Kabbalah that includes this information and affects Jewish mystical experience.<sup>91</sup> The same emphasis concerning to duality that cannot be achieved between Allah and human exists in Muslim teaching which is learned from the Quran and Sunnah. This monotheistic emphasis is very important in Islam, too. According to Katz, Muslim mystics comprehend the Quran as the perfect 'Word' of Allah completely the same as Jewish mystics comprehend the Torah as the perfect 'Word' of God. This is the conservative phenomenon.<sup>92</sup> On the other hand, the Muslim (Sufi) mystic's pre-mystical consciousness informs the consciousness that his experience must be related to the Quran, Muhammad and Allah. The consciousness of a Muslim mystic is Quran'ized and Muslim mystics experience their prophet Muhammad in a transcendental form.<sup>93</sup> Also Buddhist mystics' pre-mystical consciousness informs the mystical consciousness that the Buddhist experience of Nirvana must be non-personal, non-everything, 'not this, not that.'<sup>94</sup> From his tradition a Buddhist learns 'four noble truths' which include teaching regarding suffering and 'an eightfold path' which is related to the cessation of suffering to achieve *Nirvana*, the goal of Buddhist mysticism which is the 'no-self' experience of 'empty'.<sup>95</sup> On the other hand, a Hindu mystic's pre-mystical consciousness informs the mystical consciousness that '*Atman* is *Brahman*, i.e. the self is the Self, though this ultimate Self is non-personal.'<sup>96</sup> The Hindu mystic learns what he will experience from Vedic texts which are used as a source of meditation and experiences *Brahman* with the help of *mantras*.<sup>97</sup>

As stated above, Katz's evidence of text and ontology are passive and theoretical, while his other evidence named model is active and practical as a practitioner of the religious tradition. According to Katz, model (*ideal*) plays many roles<sup>98</sup>, conditions the mystical experience, contributes seriously to the creation of experience and he or she is also mediator as guide between

90 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", pp. 35-36.

91 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 33.

92 Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 17.

93 Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", pp. 16, 18, 26-27.

94 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 27; "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 5.

95 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", pp. 36-39.

96 Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 41.

97 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 37; "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", pp. 28-29.

98 For detailed explanation regarding roles of model see Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", pp. 43-46.

texts and mystic candidates during the process of mystical education.<sup>99</sup> Every model teaches his/her own teachings with ‘a *specific* way and a *specific* goal’.<sup>100</sup>

Katz compares the Jewish mystical experience of Devekuth which has an understanding of Personal God with the Buddhist mystical experience of Nirvana which is non-personal<sup>101</sup> and the Christian mystical experience of Unio Mystica which has an understanding of Personal God with the Hindu mystical experience of Brahman which is non-personal<sup>102</sup>. Then, he compares Buddhist and Hindu mystical experiences which are both non-personal. As a result of these comparisons and enquiry of ontological schema of the religions, he reaches the fundamental differences between religious traditions notwithstanding superficial similarity in the examples of theistic religions such as Christianity, Judaism and Islam or monistic religions such as Buddhism and Hinduism. According to Katz ‘theisms’ of the Christian Mystic, Jewish Mystic and Muslim Mystic are wholly different from each other; likewise the monism of Buddhism that denies the existence of a substantial self or soul is different from the monism of Advaitan experience that affirms one universal self as Brahman.<sup>103</sup>

After comparing religious traditions, Katz takes the role of Song of Songs as a paradigm in Christian mysticism which includes encounter with Christ as beloved and Jewish Mysticism which includes Kabbalistic sexual language and imagery to demonstrate the differences in the same, specific example.<sup>104</sup> He concludes his quest with the differences of mystical experiences both in different religious traditions and the same religious tradition.<sup>105</sup> He proposes mystical experience(s) like Christian mystical experience, Jewish mystical experience, Muslim mystical experience, Buddhist mystical experience, and Hindu mystical experience instead of one and the same mystical experience. As is seen every mystic is conditioned from childhood up by images, concepts, beliefs, symbols, rituals, and ideological values pertaining to his own tradition’s ontological schema. So these contexts “define, *in advance*, what the experience *he wants to have*, and which then does have, will

99 Steven T. Katz, “The ‘Conservative’ Character of Mystical Experience”, p. 53.

100 Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, p. 44.

101 Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, pp. 36, 39.

102 Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, p. 26.

103 Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, p. 32.

104 Steven T. Katz, “The ‘Conservative’ Character of Mystical Experience”, pp. 6-12.

105 Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, p. 27.

be like.”<sup>106</sup> Every religious tradition reflects its own teaching to its mystical experience by model and process of education. Therefore Kabbalists, “certainly never encounter Jesus as the Lover of the Song... Christians almost always... experience Jesus as the Christ, rather than ‘God the Father’... Muslims... often see Muhammad in his primordality as Logos, pre-existent perfect man, Prophet, and the like.”<sup>107</sup>

Katz rejects Stace’s evidence of similar language in conjunction with supporting differences through the criticism of content. According to Katz the use of apparently similar language does not reflect an underlying universal core as Stace claimed. Being non-spatial, non-temporal, sublime, joyful, beyond language and especially ineffable, and paradoxical does not give any information about the content of experience; these traits which are far from comparability can be applied to more than one object and do not guarantee anything about the content. For this reason ascribing two objects with these features (especially ineffability and paradoxicality) does not make them the same. If they are the same, there must be another conceivable reason for this result. This misunderstanding that there is a universal core derives from the surface grammar of the mystical reports.<sup>108</sup> The motto of mysticism as ‘I don’t mean what I say and I don’t say what I mean’<sup>109</sup> gives nothing about the content of experience so it is nonsense and useless. Therefore, Katz concludes that the universal core in addition to the similarity of language and content cannot be defended in this way.

As a consequence of Katz’s arguments as to texts, ontologies and models and the expression of mysticism, it is clear that Katz wants to show configurative, formative, constructive and complex pre-experiential elements that affect the actual mystical experiences and equates what is aimed before experience and what is experienced.<sup>110</sup> According to Katz, there is a close causal connection between mystical experience(s) and their historical, social, linguistic, conceptual and especially religious contexts.<sup>111</sup> Before mystical experience models and the elements of education prepare mystical experience, during mystical experience external factors, orthodox concerns and various contexts condition mystical consciousness, and after mystical

106 Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, p. 33.

107 Steven T. Katz, “The ‘Conservative’ Character of Mystical Experience”, p. 16.

108 Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, pp. 46-47, 54-55.

109 Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, p. 40; “Mystical Speech and Mystical Meaning”, p. 3.

110 Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, pp. 34-35, 40.

111 Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, pp. 29, 40; “The ‘Conservative’ Character of Mystical Experience”, p. 5.

experience mystics speak of their experience by using religious language and terminology related to their own tradition.<sup>112</sup> Katz's final decision which he mentioned at first is:

As a consequence it appears certain that mystical experience is not and logically cannot be the grounds for *any* final assertions about the nature or truth of any religious or philosophical position nor, more particularly, for any specific dogmatic or theological belief... Thus, in the final analysis, mystical or more generally religious experience is irrelevant in establishing the truth or falsity of religion in general or any specific religion in particular.<sup>113</sup>

## The Comparison and Evaluation of Walter T. Stace and Steven T. Katz

We must accept that Stace's conceptual contribution to mysticism can't be denied and also say that Katz's criticizing Stace's arguments is highly important. The Comparison of Walter T. Stace and Steven T. Katz has a basic matter as "universal core". Stace works in favour of universal core and he supports this concept by a pure and unmediated experience without the effect of religion and culture, whereas Katz works unfavourably to universal core and rejects it by supporting the effect of religion and culture. When we attempt to compare Stace and Katz in terms of the nature of mystical experience, we must first ask: How far are the understandings of Stace's and Katz's extraordinary (religious or mystical) experience similar or different? As is seen in this article, they are quite different: Stace's definition is exactly mystical experience and excludes the religious experience, while Katz's definition seems to contain both mystical and religious experiences. When Stace speaks of 'mystical experience' he means a pure experience that does not include any religious or cultural elements, but When Katz speaks of 'mystical experience', he means different mystical experience(s) being shaped by different religions and cultures.<sup>114</sup> This seems to be the reason for the philosophical criticisms stemming from their different understandings on the same phenomenon.

112 Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel* Öz, Elis Publications, Ankara, 2016, p. 212.

113 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 23.

114 Swinburne deals with the religious experience more general meaning and mystical experience as the subset of religious experience. We can see that Swinburne's explanation suits Katz's understanding, but does not fit Stace's. For Swinburne's classification that makes the differences between the concept of 'Religious' and 'Mystical' Experience clear see Swinburne, *The Existence of God*, pp. 250-251. For all possibilities regarding 'Religious' and 'Mystical' experiences see Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel* Öz, pp. 111-129.

It is useful to make a distinction between institutional religiosity which includes intellectual elements with their practical dimension and individual religiosity which is related to emotions and feelings to explain the reason for Stace's and Katz's understandings.<sup>115</sup> Let us deal with their understandings of religion. Katz claims that mystics have existential knowledge of what their co-religionists know only through propositions. According to Katz, mystics see their own teaching as the older teaching in a new guise, a personal confirmation of the existing doctrine and a legitimate extension of the traditional teaching.<sup>116</sup> It appears that Katz emphasizes the close connection between the established religion and mystical experience. It becomes meaningful to interpret Katz's approach with established religion since his understanding wholly fits it. As for Stace, the established religion cannot take place in his system as it damages the pure experience. Therefore, mysticism may be associated with a religion in this sense but it need not be. However, the understanding of individual religion may not be a problem in Stace's approach. According to Stace, when we understand religion as the feelings of the holy, the sacred, or the divine instead of a creed or intellectual structure, mysticism may open to religion.<sup>117</sup> In line with these views pertaining to religion Katz considers the mystics conflicting with established religion like Hallaj, Ortlieb, Priscillian of Avila etc as exceptions.<sup>118</sup> Besides, Stace says that mystics express their monistic experience in terms of dualistic form due to the fear of exclusion and pressure of the theologians and ecclesiastical authorities.<sup>119</sup> As is seen, the understanding of the term 'religion' and 'mystical experience' have a crucial importance to conceive the nature of experience and they are indicative for philosophical analyses.

Consequently, both Stace and Katz have reductionist attitudes different from each other; the former has religious reductionism and the latter has transcendental reductionism about the nature of mystical experience. Actually the possibility of pure consciousness instead of universality and the common characteristics of mystical experience may be supported; besides the existence of contextual experiences does not preclude the possibility of any specific unmediated, pure experience. Thus, the existence of pure consciousness (even it has occurred only once) or the possibility of pure experience itself challenges against Katz's arguments. Effects of contexts cannot

---

115 For detailed information about this distinction and its relation with Katz's and Stace's understandings see Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*, pp. 95-99.

116 Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 22.

117 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p.341.

118 Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", p. 3.

119 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 232.

be denied but the extremist and deterministic approaches which claim that every experience must be conditioned by various contexts like religion and culture don't seem to be true. It can be said that the term 'pure consciousness' and the term 'context' are very important to understand the nature of mystical experience and must be explained more comprehensively than current approaches. Stace's explanation as to pure consciousness is of great important but not adequate. The words such as 'emptiness', 'nothingness' and 'contentless, etc. Do not conform to the reality of 'experience of something'. Furthermore, he does not explain the transition from ordinary consciousness to mystical consciousness with its two-directional symmetry. As it is seen in the article, Stace agrees with mystics that the nature of mystical experience is beyond and above reason. Nonetheless, he does not explain this. Hence there must be another concept with other content apart from reason. Actually, Stace's theory of two kinds of consciousness may solve the problems about nature and expression. He only says that the difficulty with language may derive from the differences between two kinds of consciousness then passes; however he tries to solve these problems by using some other arguments.<sup>120</sup> On the other hand, Katz seems to be right to give more credit to the contexts such as religion and culture etc. and to reject Stace's one-directional symmetry which is from 'experience' to 'beliefs' (contexts) and to propose two-directional symmetry between 'experience' and 'beliefs' (contexts).<sup>121</sup> In addition to Katz's contextual structure which we mentioned in the previous chapter, we may add other contexts and classify them as: 1) The context of concept regarding language: Linguistic determination, 2) The context of religious teachings and religious tradition regarding religion: Religious determination, 3) The context of individual factors regarding Psychology: Psychological determination, 4) The context of cultural factors regarding Sociology: Sociological determination.<sup>122</sup>

Both Stace and Katz have philosophical and scientific understandings and propose to approach mystical experience phenomenologically. Stace thinks that psychology and introspection are important as well as philosophy.<sup>123</sup> But he is criticised not having referred to any basic psychological books.<sup>124</sup> Both philosophy and psychology are significant in explaining

120 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 281.

121 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", p. 30. Parenthetical phrases for extending the matter are mine.

122 Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*, p. 192.

123 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 55, 58, 110, 155, 305.

124 J. Maussaieff Masson, T. C. Masson, "The Study Of Mysticism: A Criticism of W. T. Stace", *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 4, 1976, p. 115.

mystical experience on account of their definition as the relation of subject and object. Philosophy deals with the ideal i.e. the side of object (God) and Psychology deals with the real i.e. the side of subject (human). Both Stace and Katz emphasize an inductive way through the facts and mystical texts, not an *a priori* way.<sup>125</sup> Nevertheless, we see throughout this article that they both have *a priori* assumptions opposite to each other.<sup>126</sup> Both Stace's emphasis on pure experience which adduces that his conceptualization limits his arguments and Katz's statement that 'there is NO pure (unmediated) experience' show that they use a deductive way, depend on their arguments firmly, and are not open to alternative understandings which are necessary to understand mystical experience. Katz accuses Stace of being heuristic, preliminary and dependent on his own conceptualization. Initially to say that there are two kinds of mysticisms (introvertive and extrovertive) and then to admit that they both are the same and monistic is problematical. Stace supports that both of the ideas are right at the same time, so according to Katz, this is Stace's main bias.<sup>127</sup> In line with Katz's idea, the claim that Stace uses *a priori* way and it is deductive gets stronger, though Stace predicted this criticism and tried to reply to it. According to Stace, it is good evidence that the two kinds of mystical experience have the same result despite using different methods and are universal in all times, ages and cultures. Stace adds 'if this were not so-if for example, one type occurred only in the East and the other only in the West- this might tend somewhat to undermine our confidence in a universal core, though not wholly so.'<sup>128</sup> As we can see clearly, the claim that Katz uses *a priori* assumption which is the denial of 'pure experience' is clearer than the claim that Stace uses *a priori* assumption which is the affirmation of 'pure experience'. Additionally, they both have the same firm attitude on opposite sides, and deal with the matter in *a priori* way, although they claim that they investigate the mystical experience phenomenologically.

---

125 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 46; Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", pp. 65-66.

126 For the claim that Katz uses *a priori* way with a clear *a priori* assumption see, Robert K. C. Forman, 'Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting', *The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy*, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 15-16; Reza Shah Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, Indiana, World Wisdom, Bloomington, 2006, p. 229; Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübeye Evrensel Öz*, pp. 250-251. For the claim that Stace uses *a priori* way with *a priori* assumption that is possibility of experience of Pure Ego see, Betül Akdemir Süleyman, 'Walter T. Stace'in Mistik Tecrübeye İlişkin Düşüncelerinin Bir Değerlendirmesi', *İslam Araştırmaları Dergisi*, No: 37, 2017, pp. 140, 142.

127 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", pp. 23, 27-30, 67, 68.

128 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p. 62.



Stace reaches the result of similarity from the facts and mystic reports by proposing experience-interpretation distinction to eliminate the effect of religion and culture; whereas, Katz reaches differences from the same reality by asserting the constructive effect of religion and culture. Moreover Katz insists that Stace is misled by apparently similar language, so he denies the similarity about language contrary to Stace. However their result regarding expression has a striking resemblance pertaining to the trait of ineffability. They both refuse absolute 'ineffability' that James and mystics affirm partially in order to make possible philosophical analyses for mysticism. Katz criticises Stace incorrectly in terms of ineffability. They actually disagree on the characteristic of paradoxicality, yet. Katz does not recognize this important nuance while speaking of apparently similar language. It is of importance to notice that ineffability cannot be maintained because of the wide mystical literature. It appears certain that language is insufficient to transfer the real meaning of religious and mystical experiences from one to another. So there may be other ways to express extraordinary experiences such as analogical or negative language, symbol, metaphor, etc. Notwithstanding these disadvantages, the similarity of language among mystics from different times, ages, places, cultures and religions is clear as well as the similarity of procedures like breathing exercises, meditation and concentration, etc. Procedural and linguistic similarities are clearer than structural similarities. Moreover, structural similarities which are difficult to define due to the complex nature of mystical experience can be found by careful empirical and cognitive investigations, especially brain studies. Even Katz's conservative phenomenon within different traditions can be good evidence for similarities. It is more reasonable to call this element 'similar phenomenon' contrary to Katz which is not known clearly today but might be known in the future due to the astonishingly similar practices and to use this in favour of similarities. As a result of the philosophical and conceptual analysis, comparison and evaluation of the arguments of Stace and Katz, we can say that their approaches have gaps that make them doubtful and incapacitate, though they are right on some aspects. Therefore, the most reasonable solution to deal with the philosophical problems of mysticism must be a combination of Universalist and Contextualist approaches.<sup>129</sup> Furthermore it is revealed that the similarities regarding the nature of mystical experiences

129 Moderate approaches between Universalism or Essentialism (Stace) and Contextualism (Katz) seem to be more reasonable and explanatory. And they are also useful to fill the present approaches' philosophical gaps. For Moderate Contextualism see Abdülatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm: Felsefi Bir Yaklaşım*, İstanbul, Dergah Publications, 2006, pp. 179-180. For Moderate Universal Essentialism see Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*, pp. 298-304.



as we may call the unity of content, regarding the process of mystical experience as we may call the unity of method and the similarities regarding the expression of mystical experiences as we may call the unity of language cannot be denied. It is more reasonable to defend structural, methodical and linguistic similarities in the mystical and more generally religious experiences than the differences and to use these similarities in favour of supporting the beliefs as an argument from religious or mystical experience.

## Abstract

### **The Nature, Objectivity and Expression of Mystical Experience: With a Special Reference to Walter T. Stace and Steven T. Katz**

Both Walter T. Stace and Steven T. Katz play an important role as regards the mystical experience with their opposite arguments concerning the 'universal core'. Therefore in this article the nature, objectivity and expression of mystical experience is discussed through their arguments. It is seen that their understanding of mystical experience is quite different; so is their inference for the problem of objectivity. They only have a common consideration as to the issue of expression. Stace defines mystical experience beyond culture and irrelevant to religion, whereas Katz's mystical experience is over-determined by religion and culture. This finding is also used to solve the other philosophical problems throughout the article. Consequently it is deduced that there are structural, procedural and linguistic similarities rather than differences in the mystical experiences.

**Key Words:** Mystical Experience, Nature, Objectivity, Expression, Walter T. Stace, Steven T. Katz

## Öz

### **Walter T. Stace ve Steven T. Katz'a Özel Bir Referansla Mistik Tecrübenin Mahiyeti, Nesnelliği ve Dışavurumu**

Hem Walter T. Stace hem Steven T. Katz evrensel öze dair birbirlerine zıt argümanlarla mistik tecrübe konusunda önemli rol oynarlar. Bu yüzden bu makalede mistik tecrübenin mahiyeti, nesnelliği ve dışavurumu onların argümanlarıyla tartışılmıştır. Onların mistik tecrübe anlayışlarının oldukça farklı olduğu görülmüştür; dolayısıyla nesnellik problemine yönelik çıkarımları da. Onlar sadece dışa vurum konusunda ortak bir düşünceye sahiptirler. Stace mistik tecrübeyi kültürün ötesinde ve dinle ilişkisiz bir şekilde tanımlarken, Katz'ın mistik tecrübesi din ve kültür aracılığıyla aşırı belirlenmiştir. Bu bulgu makale boyunca diğer felsefi problemleri çözmek için kullanılmıştır. Sonuç olarak mistik tecrübeye farklılıklardan ziyade yapısal, yöntemsel ve linguistik benzerlikler olduğu ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mistik Tecrübe, Mahiyet, Nesnellik, Dışavurum, Walter T. Stace, Steven T. Katz

## References

- Adam, Martin A.: "A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience", *A Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 70, No: 4, 2002, pp. 801-817.
- Akdemir Süleyman, Betül: "Walter T. Stace'in Mistik Tecrübeye İlişkin Düşüncelerinin Bir Değerlendirmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, No: 37, 2017, pp. 119-148.
- Almond, Philip C.: "Mysticism and Its Contexts", *The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy*, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York, Oxford, 1990, pp. 211-219.
- Barnard, G. William: "Explaining the Unexplainable: Wayne Proudfoot's "Religious Experience"", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 60, No: 2, 1992, pp. 231-256.
- Barnes, L. Philip: "Walter Stace's Philosophy of Mysticism", *Hermathena*, No: 153, 1992, pp. 5-20.
- Fanaei, Mohammad: *Walter Stace's Philosophy of Mysticism: A Critical Analysis*, Faculty of Religious Studies McGill University, 2000.
- Forman, Robert K. C.: "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting", *The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy*, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 3-52.
- Gimello, Robert M.: "Mysticism in Its Contexts", *Mysticism and Religious Tradition*, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1983, pp. 61-88.
- James, William: *The Varieties of Religious Experience; A Study in Human Nature*, London, Collins, 1971.
- Jones, Richard H.: *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- Katz, Steven T.: "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1978, pp. 22-74.
- Katz, Steven T.: "Mystical Speech and Mystical Meaning", *Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1992, pp. 3-41.
- Katz, Steven T.: "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", *Mysticism and Religious Tradition*, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1983, pp. 3-60.
- Katz, Steven T.: "Responses and Rejoinders", *American Academy of Religion*, Vol. 56, No: 4, 1988, pp. 751-761.

- Kazemi, Reza Shah: *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, Indiana, World Wisdom, Bloomington, 2006.
- Masson, J. Moussaieff, Masson T. C.: "The Study Of Mysticism: A Criticism of W. T. Stace", *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 4, 1976, pp. 109-125.
- Otto, Rudolf: *Mysticism: East and West: A Comparative Analysis of The Nature of Mysticism*, Trans. Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, New York, the Macmillan Company, 1932.
- Overall, Christine: "Mysticism, Phenomenalism, and W. T. Stace", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18, 2, 1982, pp. 177-190.
- Proudfoot, Wayne: *Religious Experience*, London, University of California Press, 1985.
- Rothberg, Donald: "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", *The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy*, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 163-210.
- Short, Larry: "Mysticism, Mediation, and the Non-Linguistic", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 63, No: 4, 1995, pp. 659-675.
- Smart, Ninian: "The Purification of Consciousness", *Mysticism and Religious Tradition*, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1983, pp. 117-129.
- Stace, Walter T.: *Mysticism and Philosophy*, Los Angeles, Jeremy P. Tarcher, Inc., 1987.
- Stace, Walter T.: *The Teachings of the Mystics*, New York, The New American Library, 1960.
- Stace, Walter T.: *Zeit und Ewigkeit: Ein Religionsphilosophischer Essay*, Frankfurt am Main, Lembeck, 1997.
- Studstill, Randall: *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*, Boston, Brill Leiden, 2005.
- Swinburne, Richard: *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Tüzer, Abdüllatif: *Dini Tecrübe ve Mistisizm: Felsefi Bir Yaklaşım*, İstanbul, Dergah Publications, 2006.
- Underhill, Evelyn: *Mysticism: The Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Oxford, Oneworld, 2002.
- Wainwright, Wm. J., "Stace and Mysticism", *The Journal of Religion*, Vol. 50, No. 2, pp. 139-154.
- Yüce, Fatma: *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*, Elis Publications, Ankara 2016.
- Yüce, Fatma: "Walter Terence Stace'in Felsefi Mistisizminin Tazammunları", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, 2. Press, 2017, pp. 429-456.

# FÂRÂBÎ'DE ERDEMLİ TOPLUMUN ERDEMSİZLERİ/NEVÂBİT\*

*Felsefe Dünyası* Dergisi, Sayı: 68, Kış 2018, ss. 135-156.

Hakemleme: 23.09.2018 | Düzeltme: 29.09.2018 | Kabul: 25.10.2018

M. KARAKAYA

## Giriş

Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdila* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de sudûr nazariyesi ekseninde erdemli şehrin özelliklerine vurgu yaparken tıpkı İlk Mevcut'tan son varlığa, varlıklar arasındaki ontolojik katmansal mertebelerde olduğu gibi, erdemli şehri ilk başkandan toplumun son katmanında bulunan insana kadar yakından uzağa belirli bir silsile içerisinde ele almıştır. Bu yaklaşım, siyasete ait sosyolojik yapının metafiziğe ait ontolojik yapı üzerinden temellendiğini gösterdiği kadar siyaset ve varlık felsefesi gibi birbirinden farklı iki disiplinin bir arada değerlendirmeye tabi tutulması açısından da önemlidir.

Fârâbî'ye göre, erdemli şehir ahalisinin ilim ve marifeti elde etmiş ve Faal Akılla ittisal hâlinde olan başkanın riyaseti altında, varlıkların yüksek ilkelerini ve mertebelerini bilen ve aynı zamanda mutluluğa odaklanan insanlardan oluşması gerekir. Dolayısıyla erdemli şehir ahalisinin doğal olarak erdemli insanlardan müteşekkil olması gerekir ki o şehir diğer cahil veya fasık şehirlerden farklı olarak erdemli şehir olabilsin. Ancak ahalinin bütün olarak erdemli insanlardan müteşekkil olmasının erdemli bir şehir için gerekli olup olmadığı hususu yukarıdaki eserler zaviyesinden bakıldığında bazı

---

Bu makale, Kahramanmaraş'ta düzenlenen "Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu"nda sözlü olarak sunulan "Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri (Model İnsana Fârâbî Zaviyesinden Tersinden Bakış)" adlı tebliğin kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

This paper is the final version of an earlier announcement called "The Unvirtuous of the Virtuous Society (Inverse Insight into Model Human from Farabi's Viewpoint", orally presented at a symposium called "International Symposium On Islam And Model Human", the content of which has now been partially changed.

müphemlikler taşımaktadır. Zira erdemli şehirde, erdemli insanların yanı sıra “erdemsizler” olarak nitelenen bazı tipolojiler de vardır. Fârâbî, bunları *el-Medînetü'l-Fâdıla*'da “bâkûn/geriye kalanlar”<sup>1</sup> *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de ise “nevâbit/türedi” genel başlığı altında farklı kategorilerde ele almıştır. Bunlardan en dikkat çekenler, mutlulukla ilgili fiillere tutundukları hâlde mutluluğu amaç edinmeyen “el-mütakannisûn/fırsatçılar”, şehrin yasalarını tevil yoluyla kendi hevasına göre yorumlayan “el-muharrife/yanlış yorumlayan(-lar)”, zihinlerinin kötü ve tasavvurlarının noksan olması sebebiyle şehrin yasalarını maksadının dışında değerlendirmeye tabi tutan “el-marika/yasaları hükümsüzleştiren(ler)”dir. Bunların dışında Fârâbî her iki eserinde erdemli şehirde bulunan birçok olumsuz tipolojiden bahsetmiştir.

Bu çalışmada, Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *el-Medînetü'l-Fâdıla* eserleri çerçevesinde, “nevâbit” kavramı ve erdemli şehri inşa eden unsurlar ile bu şehirde yaşama imkânı bulan erdemsiz insan tipolojileri ve bu tipolojilerin erdemli şehirle diyalektik ilişkileri ayrıntılı ele alınmıştır.

### Nâbit(e)/Nevâbit: Kavramsal Çerçeve

“Nevâbit” kelimesinin *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de kullanımına geçmeden önce bu kelime üzerinde kavramsal bir çerçeve çizmenin gerekliliği mülahaza edilmektedir. “Bitki” anlamına gelen “nebat” ismi ile bitkinin yetişmesini ifade eden “enbete” fiili Kur'an'ı Kerim'de litereal anlamı çerçevesinde yirmiyi aşkın ayette kullanılmıştır.<sup>2</sup> Ancak bu isim ve fiil, Kur'an'ı Kerim'de iki yerde insanla birlikte kullanılmıştır. Allah'ın insanı yerden yeşerip büyüttüğünü ifade eden “Allah sizi yerden bir bitki gibi bitirdi.”<sup>3</sup> (*Vallâhü enbeteküm mine'l-ardı nebâten*) ayeti ile İmran'ın karısının (Hanne) karnında yüklü Hz. Meryem'i Rabbine adamasıyla ilgili olarak Allah Teala'nın, “*Rabbi onu (Meryem'i) güzel bir kabulle karşıladı ve onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi (ve enbetehâ nebâten hasenen)*...”<sup>4</sup> şeklinde İmran'ın karısının duasına bitki ve bitkinin yetişmesi benzetmesi üzerinden karşılık vermesi, söz konusu kelimenin isim ve fiil hâllerinin insan için kullanıldığına dair örneklerdir. Ayetlerde hem lafzi hem de insanla birlikte kullanıldığı anlamıyla ne “nebat” kelimesinin ne de “enbete” fiilinin olumsuz anlam içerikleri vardır.

İslam düşünce tarihinde, hilafet meselesinden ve hicri II. ve III. asırlarda ortaya çıkan siyasi ve itikadi tartışmaların alevlenmesinden sonra birçok

1 “Bâkûn” kelimesi, erdemsizlerle ilgili olarak literal anlamı dışında kavramsal bir çerçevede kullanılmadığı için makalemizde ayrıntılı ele alınmayacaktır.

2 Örnek olarak bk. el-Bakara, 2/61; en-Nahl, 16/11; en-Neml, 27/60; Abese, 80/27.

3 Nuh, 71/17.

4 Âl-i İmran, 3/37.

görüş, fırka ve mezhep ortaya çıkmış, bunlar, Harici, Şia, Mutezile, ehli Sünnet, ehli Hadis, ehli Rey vb. farklı isimlerle isimlendirilmiştir. Etimolojik olarak “bitki” anlamına gelen “nebat” kelimesinden türetilen “nâbit(e) (çoğulu nevâbit)” kelimesi, kavramsal boyutu ve negatif anlam içeriği ile böyle bir zaman diliminde ortaya çıkmış, mecazi manada “acemi”, “genç”, “taze”, “yeni”, “nevzuhur” ve “yenilikçi” gibi anlamlara gelen<sup>5</sup> kelime, bundan böyle “Rafîzi” nitelmesi gibi belirli bir fırkanın ismi olarak kullanmaya başlanmıştır. Nâbit(e)/Nevâbit kelimesinin Araplar tarafından aşâğılama ifadesi olarak Arabistan’ın kuzey ve Suriye bölgelerinde ziraat ve sanat erbabı olarak yaşayan, Suriye ve Mezopotamya halklarından olan Nabatîler’den<sup>6</sup> mülhem kullanıldığı da ayrıca belirtilmiştir.<sup>7</sup>

“Nâbit(e)” kelimesinin kimler için kullanıldığına dair birçok görüş ortaya konmuş olsa da bu kelimeyi bir fırkaya nispetle kavramsal boyutuyla ilk kullanan âlim, Mutezili kelimci Cahız’dır (ö. 868). Cahız bir adı *fi’n-Nâbite* diğer adı *Benî Ümeyye*<sup>8</sup> olan bir risale kaleme almış; risaleyi genel hatları itibariyle Emevîleri aşâğılama üzerine kurgulamıştır.<sup>9</sup> Cahız’ı böyle bir risale yazmaya sevk eden en önemli faktör, hicri III. asırda Nâbite diye isimlendirilen Emevi tarafgirliği yapan bir kesimin ortaya çıkmış olmasıdır.<sup>10</sup> Cahız, risaleyi yazarken Mutezili düşünceye sahip devlet ricali tarafından desteklenmiş, risaleyi de yine kendisini destekleyen devlet adamlarına sunmuştur.<sup>11</sup> Risalede, Nâbiteyi, Emevî halifelerinin yaptığı haksızlıkları tasvip eden ve onların kötülenmesini bidat sayan, ulûhiyet konusunda teşbihe düşen, kulun irade ve kudretini kabul etmeyerek her şeyi ilahî kadere bağ-

5 İlai Alon, “Fârâbî’s Funny Flora al-Nawâbit as Opposition”, *Arabica*, T. 37, (1990): 74; İlyas Üzüm, “Nâbite”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32:263. Ayrıca belirtmek gerekir ki “nevâbit”le ilgili en ayrıntılı makale yazarlardan birisi Alon’dur ve yazdığı makale bizim için yol gösterici olmuştur. Bu çerçevede yine Wadâd al-Qâdî’nin “The Earliest ‘Nâbita’ and the Paradigmatic ‘Nawabit’” makalesine bakılabilir.

6 Nabatîlerle (te harfi ile değil, tı harfi ile okunması gerekir) ilgili birbirinden farklı görüşler vardır. Buna göre, 1. Nabatîler aslında Araptır; fakat yabancılarla (acem) birlikte oturmaları sebebiyle nesepleri karışmış ve dilleri bozulmuştur. 2. Sevâd Nabatîleri kökleri İrem’e dayanan Ârâmîlerdir. 3. Dahhâk Irak’ta bir şehir kurmuş ve Nabatîler buraya yerleşmiştir. (Ahmet Ağırakça, “Nabatîler”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32:257.

7 Yüksel Macit, “Emevi İdaresi Üstüne”, *Hikmet Yurdu 1*, sy. 2 (Temmuz-Aralık-2008): 233; 41. dipnot.

8 Farklı başlıklar altında neşredilen risalenin benzer risale olduğuna dair bk. Macit, “Emevi İdaresi Üstüne”, 213; 2. dipnot.

9 Cahız bu Risale’yi H.III./M.IX. asırda belirgin olarak ortaya çıkan Abbasî siyasetine ve Mutezile görüşlerine karşı olan yeni bir mevali grup Nâbite hakkında yazmış; Abbasi sultanları Memun ve Mu’tasım döneminin meşhur Mutezili Kadısı Ahmed b. Ebî Duad’ın (ö.240/854) oğlu, babasının yerine Mütevekkil tarafından bir süre kadı tayin edilen Ebu’l-Velid Muhammed’e (ö.239/853) bilgi amacıyla sunmuştur. İrfan Aycan, “Cahız ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım”, *AÜİFD*. 35 (1996): 286.

10 Aycan, “Cahız ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım”, 295.

11 Aycan, “Cahız ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım”, 287.

layan, dolayısıyla Allah'a bir çeşit zulüm isnat eden ve Kur'an'ın mahluk olmadığını ileri süren kişiler olarak tarif etmiştir.<sup>12</sup> *Beni Ümeyye Risalesi*'nde "Nâbite" örnek olarak şöyle geçmektedir:

Tekfir konusunda gerçekleşen husus kitap ve sünneti inkâr etmektir. Zira sünnet de kitap gibidir. Onun destekleyicisi ve açıklayıcısıdır. Ancak onlardan birisi yani kitap daha büyük ve inkârı hâlinde de kıyamet gününde azabı çok daha şiddetlidir. İşte bu, ümmetin içine düştüğü ilk küfürdür. Üstelik bu, ancak imamet ve hilafet iddiasında olanlarda olmuştur. Bununla birlikte bu asrın ehlinden olan birçok kimse onun (Muaviye'nin) ikfarını terk etmekle küfre düşmüşlerdir. Bu konuda zamanımızda ortaya çıkan Nâbite isimli bir grup da onlara destek verdiler ve 'Muaviye'ye sövmeyin, çünkü o Peygamber (s.a.v)'le arkadaşlık yapmıştır. Ona sövmek bidattir, kim ona buğz ederse sünnete aykırı iş yapmış olur'. Ben de iddia ediyorum ki asıl sünnet olan, sünneti inkâr edenin 'beri' olduğunu söylemeyi terk etmektir.<sup>13</sup>

Siyasi yönelim olarak Nâbiteyi Emevilerin yanında yer alan grup/topluluk olarak tarif eden Cahız, onları düşünsel konularda da şu şekilde tavsif etmektedir.

Nâbite'nin, Allah'a isnat ettikleri zulüm ve onu mahlûkatına benzetmeleri bundan daha büyük ve daha kesin bir küfürdür. Ayrıca onlar kasten veya şüphyle bir mümini öldürenin mel'un olduğu hususunda ittifak etmişlerdi. Ancak onlar katil; zalim sultan veya asi emir ise, ona sövmeyi, onu görevden azletmeyi, sürgün etmeyi ya da salihleri korkutup, fakihleri öldürmeyi, fakirleri aç bırakmayı, çaresiz kimselere zulmetmeyi, ahkâmı askıya alıp sınırları kendi hâllerinde bırakmayı, içki içip açıkça ahlaksızlık yapsa bile ayıplarını ortaya koymayı caiz görmemişlerdir.<sup>14</sup>

Yine devamla Cahız, Allah'ın görülmesi meselesinde şöyle demektedir:

İnsanlardan bir grup 'Allah görülür.' der, buna bir şey eklemeyiz, onunla teşbih zannedilir diye korkarsa, tecsim ve tasvirde sakınmak için şöyle der: 'Keyfiyetsiz görülür.' Ancak Nâbite ortaya çıktı. Allah'ın cismi ve sureti olduğunu söyledi. Bunu Rafiziler de söyledi: 'O'nun (Allah'ın) cismi vardır.' diyerek ona suret ve sınır (tarif) getiriyorlardı. Kim Allah tasvirsiz ve tecsimsiz görülür derse onu tekfir ediyorlardı.<sup>15</sup>

12 Üzüm, "Nâbite", 264.

13 Cahız, *Benî Ümeyye Risalesi*, çev. İrfan Aycan, "Cahız ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım" içinde, 301, 302.

14 Cahız, *Benî Ümeyye Risalesi*, s. 304. Üzüm, "Nâbite", 264.

15 Cahız, *Benî Ümeyye Risalesi*, 305; Cahız, *Emevi İdaresi Üstüne*, 225, 226; Allah keyfiyetsiz görülür diyen Ehl-i sünnet; cisim olarak görülür diyen Nâbite ve Rafizîlerdir. Macit, "Emevi İdaresi Üstüne", 239; 59. dipnot.



Bu pasajlardan anlaşılmaktadır ki Cahız, Nâbiteyi, sultanların zulmüne göz yummakla eleştirmiş; cebr ve tecsimî savunular yüzünden küfrün yaygınlaştığını belirtmek suretiyle Rafizilerle eş değer tutmuş ve onların Allah'a suret ve cisim izafe ettiklerini söylemiştir.<sup>16</sup> Ayrıca Cahız Nâbiteyi mevalilerle ilişkilendirmiştir.<sup>17</sup> Ancak aynı Cahız, *Kitabu Halki'l-Kur'an* adlı eserinde, kelimenin kavramsal boyutunu genişletmiş, Allah'ın bir şeye benzemediğini ve Kur'an'ın mahluk olduğunu *hakikat* üzerinden değil *me'caz* olarak iddia eden Mutezileden Ebu Kelede, Sümâme ve Ebu Hâmid gibi âlimleri de "Nâbite" veya "Haşeviyye"ye<sup>18</sup> benzer görüşler serdettiklerinden dolayı bu fırkalarla birlikte değerlendirmeye tabi tutmuştur.<sup>19</sup> Aydın-ı'ya göre, Câhız, mihne hadisesi nedeniyle karşı karşıya kaldığı grubu kendi görüşlerine sahip olsa da nâbite olarak isimlendirmekte ve bidatçi olarak nitelemektedir.<sup>20</sup> Mutezili Ebu Hüseyin el-Hayyat da (ö. 913) Nâbiteyi Cahız'a benzer ifadelerle açıklamış, kelimeyi Mutezile ve Şia dışındaki âlimleri ifade etmek için en geniş anlamıyla kullanmıştır.<sup>21</sup>

Bu açıklamalardan, Nâbitenin Mutezile nezdinde, **i.** Siyasi **ii.** Düşünsel/ Mezhepsel **iii.** Belli bir mezhep içerisinde fırkaları temsilen *olumsuz* anlamıyla *karşıt görüş* ve *düşünceleri* nitelemede kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Nâbitenin, Miladi 9/Hicri 3. asırda zuhur eden, Abbasilere ve onların siyaset biçimine, ayrıca Mutezile mezhebine, Şia ve görüşlerine muhalif görüşleri içeren yeni bir grubu ifade ettiği görülmektedir. Bu hareket, evvela Şam'da<sup>22</sup> daha sonra Irak ve İran'da yayılmıştır. Buradan hareketle Nâbitenin Mutezile ve Şianın karşısında yer alan Sünnî bir fırka olduğunu söylemek mümkündür. Aycan'a göre, Nâbite, düşünsel yönüyle Sünnî mezhep ve fırkalarından biri olup, kelim ve mantık'a dayanan ve Mutezilenin fikrî tesirlerini azaltmaya çalışan bir gruptur. Bu manada Nâbite, halk-

16 Cahız, *Benî Ümeyye Risalesi*, 307.

17 Cahız, *Beni Ümeyye Risalesi*, 307.

18 Haşviyye/Haşeviyye daha çok "dini konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kuramayarak teşbih ve tecsime kadar varan telakkileri benimseyen kimseler" şeklinde tarif edilmiştir. Metin Yurdağur, "Haşviyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16:426; Hatice K. Arpağuş, "Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatıl b. Süleyman Örneği", *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2): 68.

19 Cahız, "Halku'l-Kur'an", *Resailü'l-Cahız* içinde, thk. ve şerh Abdüsselam Muhammed Harun, (Beirut: Daru'l-Cil, 1991), 287-289, 296, 300.

20 Osman Aydın, "Mutezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", *İslami İlimler Dergisi* 1, sy. 1 (Bahar 2006): 51.

21 Üzüm, "Nâbite", 264; Bu bağlamda Alon, Pellan'dan aktarımla, Nâbitenin Mutezile ile Şia dışındaki üçüncü bir grup olduğunu söylemektedir. Alon, "Fârâbî's Funny Flora Al-Nawâbit as Opposition", 74.

22 Bu grubun Şam valisi olmasından dolayı Muaviye'ye karşı özel bir sempatiye olduğu dair yorumlar yapılmıştır. bk. Macit, "Emevi İdaresi Üstüne", 221.

tan büyük bir kesimin desteğini de kazanmıştır. Buraya kadar olan kısımda, Nâbitenin, Mutezile ve Şia karşıtlarını ifade ettiği anlaşılmaktadır.<sup>23</sup>

Nâbite kelimesi bu şekilde kavramlaştıktan sonra farklı evrelerden geçmiş, süreç içerisinde ehl-i Hadisi de içine alan bir kavrama dönüşmüştür. Artık kavram; lafızcı, aklın kullanılmasına karşı çıkan Mutezile karşıtı itikadi ve siyasi bir zihniyeti ifade etmesinin yanında, peygamberimize atfedilen bütün rivayetleri hadis olarak kabul eden ve bu rivayetlerin zahirinden hareketle dinî bir anlayış benimseyen bir kısım ehl-i Hadis ile de anılır olmuştur. İbn Nedim *el-Fihrist*'te, aralarında İbn Küllâb (ö. 854?)<sup>24</sup>, Kerâbîsî (ö. 862)<sup>25</sup> ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (İbn Ebî Bişr ö. 936) gibi âlimlerin de bulunduğu kelimcileri, "Mücbire ve Nâbite-i Haşviyye" başlığı altında zikretmiştir.<sup>26</sup> İbn Kuteybe de (ö. 889) *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* adlı eserinde hadisçilere; Mutezile tarafından Haşeviyye, Nâbite, Mücbire, bazen de Cebriyye lakapları takıldığını belirtmiştir.<sup>27</sup> Bu bağlamda, özellikle Mutezile âlimleri tarafından kelimeye yüklenen olumsuz anlamdan rahatsız olan ve ehl-i Re'yin ehl-i Hadisi Nâbite ismiyle aşağılanmasına tepki gösteren Hanbeli âlimi İbn Ebû Ya'lâ<sup>28</sup> tam tersi bir tutumla asıl Nâbitenin Hz. Peygamber'in sünnetini bırakıp re'ye başvuran ehl-i Re'y olduğunu ifade etmiştir.<sup>29</sup>

Görüldüğü üzere, Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de hem literal hem istilahi anlamıyla kullandığı "nabit" kelimesinin çoğulu "nevâbit", gelişigüzel kullanılmış sadece "ayrık otları" manasına gelen bir kelime değildir. Ka-naatimizce, Platon'un *Devlet* adlı eserinde toplumun erdemsizlerine yönelik ürettiği "yabanarısı/yabanarıları"<sup>30</sup> kavramsallaştırması yerine ikame edilen

23 Aycan, "Cahiz ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım", 302; 1. dipnot.

24 İbn Nedim *el-Fihrist*'te İbn Küllâb'ın Haşviyyenin Nâbite koluna mensup olduğunu belirtir. İbn Küllâb, halku'l-Kur'ân tartışmalarının yapıldığı dönemde yaşamış ve Mutezile âlimlerine karşı Kur'an'ın kadîm olduğunu ilk defa o söylemiştir. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları), 20:126.

25 Şafii Fakihî, hadis ve kelam âlimi.

26 İbn Nedim, *Kitabü'l Fihrist*, nşr. Gustav Flügel, (Leipzig: Verlag Von F.C.W. Vogel, 1872), 180, 181; Bazı Sünni âlimlerden söz ederken "Haşviyyeden"dir ifadesini kullanması, Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'yi Cebriyyeden sayması hoca ve dostları arasında İsmailî ve Mutezililerin bulunması gibi hususlar sebep gösterilerek İbn Nedim'in Şii-Mutezili olduğu kabul edilmektedir. Ancak onun "Haşviyyeden"dir şeklindeki iddiaları İbn Küllâb gibi nadir kişilerle ilgili olup bütün Sünni ulemayı aynı kategoride değerlendirdiği anlamına gelmemektedir. Bk. Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbn Nedim" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları), 21: 173.

27 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, (*Hadîs Müdâfaası*), çev. Hayri Kirbaşoğlu, (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1989), 165.

28 İbn Ya'la ölümü 1131'dir. Cahiz (ö. 868) dönemiyle İbn Ya'la'nın ölümü arasındaki yaklaşık üç asırlık zaman dilimi açısından bakıldığında, kelime yine gündemdedir ve kelimeye yüklenen "aşağılayıcı", "olumsuz" ve "karşıtlık" anlam içerikleri hâlâ devam etmektedir.

29 Üzüm, "Nâbite", 264.

30 Platon, *Devlet*'te, erdemli toplumun kurallarına uygun hareket etmeyen kesimi, bir peteğin içinde do-

bu kavram, yukarıda belirtildiği gibi, o dönemlerde terim olarak *olumsuz* ve *tahkir edici* anlam içeriği ile *karşıt görüşleri* aşağılayıcı bir üslupla kullanılmaktaydı. Ayrıca, kelimeyi kavramsal boyutuyla ilk defa kullanan Cahız (ö. 868) ve Hayyat (ö. 913?) gibi Mutezili âlimler, Fârâbî'den (ö. 950) çok uzak bir zamanda ve mekânda yaşamış insanlar da değildi. Her üç âlimin Bağdat ve çevresinde yaşadıkları göz önünde bulundurulduğunda Fârâbî'nin bu kavrama uzak olmadığı, -tekil yapısıyla olmasa da çoğul yapısıyla- bilinçli olarak bu kelimeyi kullandığı anlaşılmaktadır.

Fârâbî'den sonra yaşamış Endülüslü filozof İbn Bacce'ye (ö.1138) gelince, kelimenin kavramsal anlamı bütünüyle değişmiş, o, "nevâbit" kelimesini kendi dönemine kadar kullanılan negatif/olumsuz anlamda değil, pozitif/olumlu anlamda kullanmıştır.<sup>31</sup> İbn Bacce, kötü bir toplumda yaşamak zorunda kalan "erdemli yabancılar"ı, "yalnız insan (el-insanü'l-mutevahhid)" terimiyle ifade etmiştir. Bu manada "yalnız insan" içinde bulunduğu toplumca benimsenmemiş, kendi gerçek düşüncesi ile garip kalmış bir insanın yalnızlığını ifade etmekte<sup>32</sup> ve bu insan aynı zamanda "nâbit" olarak isimlendirilmektedir.<sup>33</sup>

## Fârâbî Felsefesinde Bâkûn ve Nevâbit

Fârâbî'ye göre, başta vurgulanması gereken en önemli husus, erdemsiz insanlara yönelik yapılan tanım ve açıklamaların, bağlamları dikkate alındığında varsayımsal düşünmeye değil, realiteye dayalı olmasıdır. Ancak realiteye dayalı bu hususlarda Fârâbî tanımsal misallerin dışında sınıfların hangi toplum ve hangi şehre ait olduğu yönünde isimler üzerinden örnekler vermemiş,<sup>34</sup> sadece onların nitelikleri ve karakterleri üzerinden açıklama-

ğup kovani sıkıntıya sokan "yabanarısı/yabanarıları" metaforuyla ifade etmektedir. Örnek olarak bk. Platon, *Devlet*, 552cd, 556a, 559c, 560c, 564bce, 567e.

31 İbn Bacce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, tercüme ve telif: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 30.

32 Bu durumdaki insanlar sayıca birden fazla olsalar da aynı görüşlere sahip olarak yalnızlığa itildikleri ve dışlandıkları için yine de tek kişi sayılırlar. Bu bakımdan yalnız insanın eğitimi İbn Bacce'yi çok meşgul etmiştir. Maksat, onun en üstün duruma ulaşmasını sağlamaktır (Süleyman Hayri Bolay, "Endülüs'te Gelişen Düşünce Hayatı ve Batıya Tesirleri", *Endülüs'ten İspanya'ya* içinde, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 52).

33 Bolay, "Endülüs'te Gelişen Düşünce Hayatı ve Batıya Tesirleri", 51; Bolay'a göre, "İbn Bacce'nin "Mütevahhid"i ve "Nâbit" insanı, maddeci bir toplumda maddileşmeye sırt çeviren, maneviliği yaşayarak hayatını yönlendiren kimsedir" (Bolay, "Endülüs'te Gelişen Düşünce Hayatı ve Batıya Tesirleri", 52). Ayrıca Alon'a göre, İbn Bacce, nâbiti Fârâbî'den esinlenerek kullanmış olsa da kelimenin daha öncesinde kullanılan aşağılayıcı niteliğinden haberdar değildir (Alon, "Fârâbî's Funny Flora Al-Nawâbit as Opposition", 85).

34 Şenol Korkut'a göre, Fârâbî, erdemsiz şehirlerin görüşlerini ön plana çıkarırken, tamamen İslam tarihindeki bazı iç çatışmalar, çeşitli ekol ve fırka ve mezheplerden ve onların dini yorumlama biçimlerinden yola çıkmıştır. Ona göre, Fârâbî dönemine kadar İslam tarihini çok iyi bilen ve bu konuda zihni

lar yapmıştır. Bu çerçevede, erdemsiz insan tiyolojileri bizzat toplum içinde gözlemlenmiş ve bu gözlem sonucu tasnife tabi tutulmuş insan tipleridir.<sup>35</sup> Ancak Fârâbî bu tiyolojileri *el-Medînetü'l-Fâdıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de -aşağıda görüleceği üzere- farklı kavramlarla nitelendirme yoluna gitmiştir.

*El-Medînetü'l-Fâdıla*'dan başlarsak<sup>36</sup>; Fârâbî, bu eserinde erdemli şehir insanlarını hakikati bilme durumlarına göre dört grupta ele almıştır. Buna göre, erdemli şehir **(i)**. Bilinmesi gerekenleri burhan ve basiretle hakikat üzerinden bilen hükemâdan. **(ii)**. Hükemânın izinden gitmek suretiyle bilinmesi gerekenleri hükemânın basiretlerinde olduğu gibi kabul edenlerden ve **(iii)**. Bâkûn'dan (geriye kalanlar) oluşmaktadır. Bâkûn sınıfı ise, hakikate dair olan şeyleri, hem zihinsel hem de alışkanlıkları itibarıyla anlamaya güç yetiremedikleri için belirtici misaller üzerinden bilmektedirler. Fârâbî'ye göre, hakikate dair her üç sınıf tarafından bilinmesi gereken bu müşterek şeyler, kesin ispat ve misalleriyle bilindikten sonra ister mugalata ister anlayışsızlık yüzünden olsun ısrar ve tartışma/tenkit konusu olamazlar. Zira hakikat, hükemâ aracılığı ile burhan ve basiret üzerinden tespit ve tesis edildikten sonra, bu hakikati zanni olmayan bilgiler üzerinden değerlendirmeye tabi tutmak sağlıklı bir yaklaşım değildir.<sup>37</sup>

Buraya kadar olan kısmıyla, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâdıla*'da erdemli şehir insanlarını üç grupta ele aldığı görülmektedir. Ancak Fârâbî, bâkûn sınıfına bir istisna getirmiş, bu sınıfın içerisinde, yani hakikati belirtici misalleriyle bilenlerden ayrıca *burhanla bilinmiş hususlarda tartışma ve tenkit*

---

canlı olan bir okuyucu, onun, erdemli şehrin karşıtları olan şehrin görüşlerini okurken çeşitli ekol, çeşitli devlet yöneticilerini, yönetim şekillerini ve bu alanla ilgili görüşleri doğrudan hatırlayabilecektir. Ancak Fârâbî yaptığı felsefenin evrenselliğine uygun olarak bunlarla ilgili bir isim zikretmemiştir. Yine Korkut'a göre, eğer Fârâbî cahil şehirlerle ilgili olarak aynı atadan gelmenin bir üstünlük olarak görüldüğü yerde tarihsel olarak bazı örnekler vermek isteseydi, bunları çok kolay bulabilirdi. Şayet Aristokratik devlet şekline bir örnek vermek isteseydi kendi dönemine kadar devam eden çeviri hareketlerini finanse eden ve bilim adamlarını destekleyen Tahiroğulları gibi aileleri örnek olarak verebilirdi. Aynı şekilde, geçmiş Abbasi yöneticilerini ilim ve fikir hayatına verdiği canlılıktan dolayı övebilirdi. Öte yandan, Fârâbî Seyfüddevenin himayesinde kalmasına rağmen ve son eserlerini bu hükümdarın yanında yazmasına rağmen bu idarenin kendi siyaset felsefesinde hangi devlet türüne örnek olabileceği konusunda da bir şey söylememiştir. Fârâbî, siyaset felsefesi bile olsa küllî kanunlar şeklinde gelişen felsefi düşüncüyü, cüzi olaylara ve tarihi olgulara indirgememiştir. Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), 171.

35 Alon, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'deki sınıflandırmanın pratik hayata dönük olduğunu söylemiştir Alon, "Fârâbî's Funny Flora Al-Nawâbit as Opposition", 69.

36 Fârâbî'nin bu iki eseri arası arasında hangi eseri önce yazdığına dair görüş ayrılıkları olmuştur. Hanifi Özcan'a göre Fârâbî *el-Medînetü'l-Fâdıla*'yı *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'den önce yazmıştır Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 28, 29. Ahmet Arslan'a göre ise, Fârâbî'nin en son yazdığı eser, *el-Medînetü'l-Fâdıla*'dır. Farabî, *İdeal Devlet* içinde, Çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), xxi. Bizim kanaatimiz de Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâdıla*'yı daha önce yazdığı yönündedir.

37 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, çev. Nafiz Danışman, (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 100-102.

noktalarını ön plana çıkaran sınıflar ortaya çıktığını ve bunların topluma zarar verdiğini belirtmiştir.<sup>38</sup> Dolayısıyla “bâkûn”, biri erdemli diğeri erdemsiz iki sınıfa ayrılmış; bunlardan özellikle erdemsiz olanlar tartışma ve tenkit noktalarını ön plana çıkaran grup ayrıca üç başlık altında değerlendirilmiştir. Bunlar: “Öğrenmeye teşne olanlar”, “şeref ve zenginlik için cahil şehre ait bazı amaçlar peşinde koşanlar” ve “hakikati temsil eden misalleri hakikat dışı olarak değerlendirenler”dir.<sup>39</sup>

Görüldüğü üzere Fârâbî *el-Medînetü'l-Fâdıla*'da erdemli şehirdeki erdemli insanlar dışında kalan erdemsizleri anlam alanı itibariyle yansız bir kelime olan “bâkûn” kelimesiyle ifade etmiştir. Bu bağlamda “bâkûn”, “geriye kalanlar” literal anlamıyla kimi erdemsizleri ifade etse de konumsal betimlemenin dışında olumsuz anlam içeriğine sahip değildir. Ancak Fârâbî, hakikatle ilgili tartışma ve tenkiti ön plana “kimi bâkûn”u *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de farklı bir bağlamda değerlendirmiş, bu insanları, o dönemin çarpıcı aşağılayıcı ifadesi olan nâbit(e) kelimesinin çoğulu “nevâbit” kelimesiyle niteleme yoluna gitmiştir. Başka bir ifadeyle, Fârâbî, bu tipolojileri, *el-Medînetü'l-Fâdıla*' “bâkûn” olarak daha dar çerçevede; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de ise, “nevâbit” olarak daha geniş çerçevede farklı kavramlarla ele almıştır.

*Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'den devam edersek, bu eserde, erdemli şehri oluşturan insan gruplarının; **(i)**. Varlıkların ilkelerini hakikatleri üzerinden bilen. **(ii)**. Varlıkların ilkelerini imajinasyon üzerinden bilen ve **(iii)**. Nevâbitten oluştuğu görülmektedir.<sup>40</sup> Buna göre, nevâbit; **(a)** el-Mütakannisûn. **(b)** el-Muharrife. **(c)** el-Marika. **(d)** el-Müstersîdûn. **(e)** Hayal ettikleri şeyin yanlış olduğunu söyleyenler. **(f)** Varlıkların ilkelerini hayal etmekle beraber onları zihnen tasavvur edemeyenler ve hayal ettikleri şeyi yanlış sayanlar. **(g)** Kendileri hakikati anlamaya güç yetiremedikleri için hakikati anlayanları şeref ve egemenlik ardından koşmakla ve bile bile yalan söylemekle suçlayanlar. **(h)** Hakikatin herkes tarafından nasıl görünüyor veya nasıl düşünülüyorsa ondan ibaret olduğunu sananlar. **(ı)** Belli bir hakikat olsa bile henüz bunun kavranmadığını, kavranılmış denilen şeylerin de gerçekte kavranmadığını söyleyenler. **(i)** Rüya ve bir şeyin uzaktan görünmesi gibi bir hakikatin bulunduğunu hayal edenler. **(k)** Hakikati bilmemekten dolayı bilgisizlik ve şaşkınlıklarının sıkıntısından kurtulmaya çalışıp, kendilerinin seçtiği ve

38 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, 102.

39 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, 102-104.

40 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye, veya Mebâdi'ül Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), 92, 93, 113.

arzu ettiği şeylerin gerçek amaçlar olduğunu ve mutluluğun bunlardan ibaret olduğunu sananlar,<sup>41</sup> şeklinde farklı tiolojilerden oluşmaktadır.<sup>42</sup>

Çalışmamızda dikkat çekmek istediğimiz husus, bu tiolojilerin Fârâbî'nin cahil şehirler diye tanımladığı şehirler içerisinde değil, tam aksine erdemli şehir içerisinde yer almasıdır. Fârâbî, erdemli şehrin karşılaşılabileceği hastalıklar olarak değerlendirilen ve ön almayı gerektiren<sup>43</sup> bu tiolojilerin karakteristik özelliklerini her iki eserde değerlendirmeye tabi tutmuştur. Ancak o, mezhepsel tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde yaşamasına rağmen bu insanların toplumun hangi fraksiyonlarına karşılık geldiğine dair bir açıklamada bulunmamıştır. Bir açıklama getirilmemesi, Fârâbî'nin felsefi duruşu ve evrensellik anlayışı ile uyum arz etmektedir. Zira Fârâbî, erdemli şehirle ilgili ortaya koyduğu kuramsal formülasyonlarda erdemsiz insan tiolojileri hakkında somut örnekler vermekten ve sekteryan bir yaklaşım benimsemekten ziyade soyut kategorik ayrımlarla yetinmeyi tercih etmiştir.

Ancak burada müphem kalan ve açıklığa kavuşturulması gereken başka bir husus daha vardır: O da ikinci grupta yer alan varlıkların ilkelerini imajinasyon üzerinden bilenlerle üçüncü grupta yer alan nevâbit arasındaki geçişkenliğe müsait gerilimli noktadır. Zira hakikate dair bilgi düzeyleri açısından birbirine yakın olan bu insanlardan bir sınıf "erdemli" olarak nitelenirken diğer sınıf "erdemsiz" olarak nitelenmiştir. Nevâbit içerisinde değerlendirilen öğrenmeye teşni "müsterşidûn" sınıfı buna örnek verilebilir. O hâlde, Fârâbî felsefesinde teorik çerçevede "erdemli şehri" ve özelliklerini "erdemli insan"ı ve niteliklerini açıklığa kavuşturmak, nevâbiti daha yakından tanımak açısından gereklidir. Zira erdemli şehrin ve erdemli insanın kimlerden oluştuğu belirlendiğinde, nevâbit grubuna giren insanların da kimlerden oluştuğu daha açıklık kazanacaktır.

## Erdemli Şehir, Erdemli İnsan ve Nevâbit

*El-Medînetü'l-Fâdila* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* zaviyesinden değerlendirildiğinde, erdem veya erdemsizlikle ilgili en önemli unsurun yönetici ve populasyon/sayısal yoğunluk olduğu rahatlıkla görülecektir. Bu çerçevede,

41 Biz bu sınıfları on bir sınıf altında ele aldık. Ancak sınıf sayılarını on dörde çıkaran araştırmacılar da vardır bk. Korkut, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri" 183.

42 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 113-118; Fârâbî, aynı eserin bir başka pasajında erdemli şehirlerdeki "nevâbit"e vurgu yaptıktan sonra hayvan hatta yırtıcı hayvan düzeyinde olan behimi insan gruplarından da bahsetmiştir. Ona göre, bunlar ne medeni varlıklardır ne de onların siyasi bir toplulukları vardır. Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 94. Bu sınıf, erdemsizliğin de ötesinde medeni olmayan bir sınıf olduğu için makalemizin kapsamı dışında tutulmuştur.

43 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, çev. Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi" içinde, *Divan Dergisi*, (2002/1): 267.

yöneticinin bilge olmadığı ve erdemsizlere yönelik sayısal yoğunluğun yüksek olduğu toplumlar cahil şehirleri; yöneticinin bilge ve erdemsiz nüfusun düşük olduğu toplumlar da erdemli şehirleri ifade etmektedir. Erdemli şehir aynı zamanda popülasyon itibarıyla bütünüyle erdemli, yetkin ve bilge insanlardan teşekkül etmemekte, bu toplum içerisinde erdemsiz olarak nitelenen insanlar da bulunmaktadır.<sup>44</sup> Sebebi ise, Fârâbî'ye göre insanların farklı yatkınlık içerisinde yaratılmalarıdır.

Biraz açmak gerekirse, Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de ele aldığı biçimiyle insanların çoğunun gerek yaratılıştan gerekse alışkanlıklarından dolayı varlıkların ilkelerini, derecelerini, Faal Akıllı ve birinci derecede yönetimi anlama ve tasavvur etme güçleri yoktur.<sup>45</sup> Yine Fârâbî'ye göre, erdemli şehir halkının *her birinin İlk Sebeb'i*<sup>46</sup> ve vasıflarını, varlıkların yüksek ilkelerini ve mertebelerini, semavi cevherleri ve onların her birinin özelliklerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimini ve bu yönetimin mertebelerini ayrıca bilmeleri gerekir.<sup>47</sup> Her iki cümle açısından bakıldığında burada gerilimli bir noktanın olduğu açıktır. Zira Fârâbî, hem insanların çoğunun varlığın temel ilkelerini ve mertebelerini anlama ve tasavvur etme gücünden yoksun olduğunu söylemekte, hem de erdemli şehrin ahalisinin her birinin varlığın temel ilkelerini ve mertebelerini<sup>48</sup> bilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu durumda, erdemli şehrin, tasavvur etme gücünden yoksun *çoğunluk* insanlarla varlıkların ilkelerini bilen *azınlık* insanlardan teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Ancak burada soru şudur: Bilgelik yönünden azınlıkta olan insanlardan faziletin egemen olduğu erdemli bir şehrin oluşması mümkün müdür? Mümkünse sorun nasıl aşılacaktır?

Fârâbî'nin ortaya koyduğu yaklaşımlar analiz edildiğinde, insanların "tasavvur edemeyen" çoğunluğu ile insanların "bilen" bilge azınlığının aynı toplum içerisinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Erdemli şehri "varlıkların ilkelerini tasavvur etme gücü olmayan çoğunluk" ile "varlıkların ilkelerini bilen azınlık" insanlar oluşturmaktadır. Buna göre, erdemli şehir, sadece varlıkların ilkelerini bilen bilge insanlardan oluşmamaktadır. Hatta varlıkların

44 Fârâbî'nin nevâbite yüklediği anlam itibarıyla türedilerin buğday tarlasındaki yararsız bitkilere (delice otu, ayrık otu, diken vb.) benzetilmesi, (Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 94) özünde tarlanın buğday başaklarıyla dolu olduğunu, ancak aralarında yararsız otların da bulunduğunu ifade etmektedir. Bu metafordan hareketle, buğdayın tarlada yoğun olması, ayrık otlarının orayı sarmasına müsaade etmediği gibi nevâbit de erdemlilerden oluşan topluma bütünsel anlamda zarar vermemektedir.

45 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 92.

46 Yani, Tanrı'yı.

47 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (*İdeal Devlet*) 100, 101; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 91.

48 Burada "varlıkların dereceleri", "Faal Akıl" ve "birinci derecede yönetim" gibi bilinmesi gereken bütün hususların yazılmaması, bu hususların makale içerisinde uzun yer işgal etmemesi içindir. Bu sebeple temsili olarak sadece "varlıkların ilke ve mertebeleri"ne vurgu yapılmıştır.



ilkelerini tasavvur etmeye güç yetiremeyenlerin sayısal yoğunluğu erdemli şehirde daha fazla olabilir. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi insanların çoğunun gerek yaratılıştan gerekse alışkanlıklarından dolayı varlıkların ilkelerini, derecelerini, Faal Akıllı ve birinci derecede yönetimi anlama ve tasavvur etme güçleri yoktur. O hâlde erdemli şehrin, varlıkların ilkelerini tasavvur etmeye güç yetiremeyen çoğunluk insanlardan teşekkül etmesi, şehrin erdemliliğine bir halel getirmemektedir. Bu manada, erdemli şehir için varlıkların ilkelerini tasavvur etmeye güç yetirememek, bir eksiklik olsa bile bir erdemsizlik değildir.<sup>49</sup> Dolayısıyla erdemli şehir, genel olarak varlıkların ilkelerini tasavvur etmeye güç yetiremeyen çoğunluk insanlarla varlıkların ilkelerini bilen azınlık insanlardan oluşmaktadır.

Ancak gerilim hâlen devam etmektedir. Zira Fârâbî, ikinci pasajda “*erdemli şehrin halkının her birinin*” ifadesiyle bütün ahalinin varlıkların ilkelerini bildiğini ve bilmesi gerektiğini söylerken, diğer taraftan çoğunluğun bu ilkeleri tasavvur edemediğini söylemektedir. “Bilmek” ile “tasavvur etmek” arasındaki sorun nasıl aşılacaktır. Vurgulamak gerekir ki burada insanlar açısından temel sorun, “tasavvur etmeye güç yetirememek” değil, “bilmemek”tir. Pasajlardan anlaşıldığına göre, tasavvur etmeye güç yetiremeyen insanlar, varlıkların ilkelerini hakikat üzerinden kavrama konusunda eksik kalmış olsalar da bu ilkeleri dolaylı yollardan -imajinasyon/imgelem/hayal/taklit yoluyla- bilmektedirler.<sup>50</sup> O hâlde odaklanılması gereken husus, “tasavvur etmek” değil, “bilmek”tir. Zira pasajlar itibarıyla ifade edersek, “bilmek” fiili burada en geniş anlamıyla kullanılmış; “tasavvur etmeye güç yetirememek” de “bilmek” fiili içerisinde değerlendirilmiştir. Buna göre, insanların çoğunluğu “tasavvur etmeye güç yetirememekte”; ancak “bilmektedir.” Bu “bilme”<sup>51</sup> eylemi ise, Fârâbî’ye göre iki şeyle gerçekleşmektedir: Ya tasavvur/fehm ederek ya da hayal ederek (*imajinasyon/imgelem*).<sup>52</sup> Varlıkların ilkelerinin tasavvur edilmesi, özlerinin, gerçekte nasıl var iseler öylece insan nefsinde canlandırılmasıdır. Hayal edilmesi ise, imajlarının, örneklerinin ve taklitlerinin insan nefsinde canlandırılmasıdır.<sup>53</sup> Dolayısıyla burada bizatihi bilme, tasavvur etme olsa da hayal etme de -tam anlamıyla bilme olmamasına rağmen- bilmeden hali değildir. Tabii ki tasavvur ile bilme bur-

49 Yani bu eksiklik, erdemli toplumda katlanılabilir veya hazmedilebilir yetersizliğe karşılık gelmektedir.

50 Bu tür insanların söz konusu hususları kavramsal düzeyde tasavvur etmeleri mümkün olmadığına göre, izlenmesi gereken metot, en iyi bilinen (e’raf) misal ve taklitler üzerinden anlatmaktır. Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 92.

51 Fârâbî “bilme”ye vurguda “a-r-f” fiilini kullanmıştır. bk. Fârâbî, *Kitab’ü Ara’i Ehli’l-Medîneti’l-Fâdıla*, thk. A. Nasri Nadir, (Beyrut: Daru’l-Maşrik, 2002), 147.

52 Fârâbî, *el-Medinetü’l Fâzıla*, 101.

53 Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 91.



han üzerinden bilmeyi ifade ederken hayal üzerinden bilme imaj üzerinden bilmeyi içermektedir. Dolayısıyla hayal ile bilme burhanla bilmenin dışındadır ve bu bilmenin burhanla bilmeye kıyaslanması söz konusu değildir. Ancak bu pasajlar bağlamında değerlendirildiğinde, her ikisi de sonuç itibarıyla hakikat ve imajlar üzerinden “bilme”yi gerektirmektedir.<sup>54</sup>

Buna göre, erdemli şehrin insanları, varlıkların ilkelerini “tasavvur eden ve hakikati üzerinden bilen azınlık insanlar”la, varlıkların ilkelerini “hayal eden ve imajları üzerinden bilen çoğunluk insanlar”dan oluşmaktadır. Bu manada, ikinciler, birincileri takip etmekte, ilk başkan ve hükemânın burhanla belirlediği hakikati misal, hayal veya taklit üzerinden kabul etmektedirler.<sup>55</sup> Bu manada her iki sınıf arasında herhangi bir uyumsuzluk yoktur. Fârâbî'ye göre, her iki grup açısından olması gereken ortak yön ise, hakiki mutluluğun talep edilmesidir. Yani tasavvur eden ve hakikat üzerinden bilen azınlık insanlarla, varlıkların ilkelerini hayal eden ve imajlar üzerinden bilen çoğunluk insanlar müştereken aynı hedef doğrultusunda hakiki mutluluğu talep ediyorsa bu şehrin insanları erdemli şehrin fertleri olmayı hak etmektedir.<sup>56</sup> Ve bu insanlara “erdemli insanlar” dememiz mümkündür.<sup>57</sup>

O hâlde üçüncü grupta yer alan erdemsiz insanlar, yani nevâbit, varlıkların ilkelerini tasavvur eden ve hakikati üzerinden bilen azınlık insanlarla varlıkların ilkelerini hayal eden ve imajları üzerinden bilen çoğunluk insanların haricinde, bedensel olarak erdemli şehrin içinde, düşünsel olarak ise erdemli şehrin dışında yer alan gruplardır. Bunlar, erdemli şehri oluşturan insan grupları dışında yer aldıkları için erdemliliği hak etmemektedir. Her iki eser üzerinden erdemsizlerle ilgili ortak bir argüman belirlemek istediğimizde ise bunu, “*Hakiki mutluluğu elde etmek amacıyla, müşterek hedefler doğrultusunda ilk başkan ve hükemâ tarafından burhan üzerinden vazedilen hakikate karşı çıkmak ve yeni bir hakikat arayışı içerisinde olmak.*” şeklinde ifade

54 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 91, 92; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 101, 102; Fârâbî bu pasajlar bağlamında cedel, hatabe ve şiir gibi kavramlara vurgu yapmadığı için bu kavramlara değinilmemektedir. Ancak bu kavramlar ekseninde konuya vurgu yapmak gerekirse de bunları söylemek mümkündür: Fârâbî'ye göre özel öğretim, yalnızca burhani yollarla yapılır, genel öğretim ise, cedeli, hatabi ve şiirsel yollarla yapılır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken yön, genel öğretimde cedeli, hatabi ve şiirsel yollarla öğretilenlerin burhan açısından doğru ve tutarlı olması gerekir. Bk. Mevlüt Uyanık, Aygün Ak-yol, “Fârâbî'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak ‘İhsâu'l-'Ulûm’ Marife Dergisi, sy 15/1 (2015): 59.

55 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 92, 93.

56 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 101, 102; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 92; Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 66.

57 Fârâbî, bu hususu başka bir eserinde şöyle ifade etmektedir: Şehirde veya ümmette en yüksek mutluluğa ulaştırılan melekeleri ve gelenekleri yerleştiren ve onları koruyan yönetim erdemli yönetimdir. Bu yönetimi oluşturan sultanlık mesleği erdemli sultanlık mesleğidir. Bu meslekten meydana gelen siyaset ise erdemli siyasettir. Bu siyasete boyun eğen şehir veya ümmet erdemli şehir veya ümmettir. Bu şehrin veya ümmetin üyesi olan insan da erdemli insandır Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 266.

etmek mümkündür. Bu bağlamda örneğin, şehrin yasalarını tevil yoluyla kendi hevâsına göre yorumlayan “el-muharrife” ile şehrin yasalarını maksadının dışında değerlendirmeye tabi tutan “el-marika” ve yine sürekli kuşku içinde olan, sözü edilen bilgileri tasarlayabilmelerine karşın bunlara inmayan ve birtakım sözlerle bu bilgileri çürütmeye çalışan “müsterşidûn” sınıflarını ele aldığımızda, bu sınıflarda yer alan insanların “hevaya göre yorumlama” (el-muharrife), “yasaları maksadının dışında değerlendirme” (el-marika’da) ve “hakikati arama gayesiyle var olan bilgileri çürütmeye çalışma” (el-müsterşidûn) gibi<sup>58</sup> eylemlerinin müşterek hedefler doğrultusunda hakikati faklı misaller üzerinden anlatmak olmadığı; tam tersine erdemli şehri tesis eden hakikati ortadan kaldırmaya yönelik teşebbüsler olduğu anlaşılmaktadır. Yine nevâbitin diğer gruplarında yer alan insanların; hakikati bireysel görüşler ekseninde değerlendirmeye tutma, hakiki amaçları bireysel arzulara göre belirleme ve mutluluğu bunlardan ibaret sanma gibi bireyselliği ön plana çıkaran duygu ve düşünceleri de<sup>59</sup> hakikatin inşası ve kabullenmesine yönelik değildir.

Ancak belirtmek gerekir ki hakikatin tesis edilmesine yönelik ortaya konan bu yaklaşımlar, başka bir açıdan hakikatin farklı misaller üzerinden tesis edilemeyeceği anlamına da gelmemelidir. Zira hakikat, Fârâbî’ye göre farklı toplumlarda aynı misaller üzerinden ifade edilmeyebilir. Bu bağlamda, her milletin kabul ettiği misallerin anlamları da diğer toplumlar nezdinde aynı anlamı ifade etmeyebilir. Dolayısıyla tek bir mutluluğu ve aynı maksadı amaç edindikten sonra erdemli şehirlerin müesses nizamları (mille)<sup>60</sup> birbirinden farklı olabilir.<sup>61</sup> Sonuçta muhtelif toplumlar arasında söz konusu hususların ifadesinde ve anlam olarak karşılık bulmasında ihtilaflar çıkabilir. Fârâbî bu kapıyı açık bırakmakta, tek bir hakikat ve farklı misaller üzerinden aynı anda birçok farklı erdemli toplumun bulunacağına imkân tanımaktadır.

58 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 113-114.

59 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 114-118.

60 Her iki eserin Arapçasında benzer bağlamlarda geçen “mille” kelimesini Danişman, “mezhep” bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 102; Aydın, Şener ve Ayas ise, “din” olarak çevirmişlerdir bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 92. Fârâbî’nin *Kitâbü'l-Mille* adlı eserini Türkçeye kazandıran Fatih Toktaş da mille kelimesini “din” olarak çevirmiştir. Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 258. Biz ise, “mille”yi metnin bağlamı çerçevesinde “müesses nizam” şeklinde ifade etmeyi uygun gördük. Yoksa “mille”nin genel tanımını “müesses nizam” değildir. Kelimenin anlamı hakkında birçok yorum olmakla birlikte, “Dinin peygamber veya yetkin bir imam ya da filozof tarafından yorumlanıp toplum hâlinde yaşanma imkânı” olarak tanımlanabilir. bk. Gürbüz Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”, *el-Muallimu’s-Sâni Fârâbî* içinde, (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 123. Mille, *Kitâbü'l-Mille*’nin ilk cümlesinde; “el-Mille, koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeye çalışan ilk başkanın toplum içinde tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler ve eylemlerdir.” diye şeklinde tarif edilmektedir bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 258.

61 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 102; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 92.

Özetle, *el-Medînetü'l-Fâdila*'ya göre "kimi bâkûn"un *es-Siyâsetü'l-Medeniy-ye*'ye göre ise "nevâbit" in hakikate dair ortaya koyduğu yaklaşımlar, hakikati farklı misaller üzerinden değerlendiren yaklaşımlar değil; tam aksine burhanla belirlenmiş hakikatin üzerini örten veyahut ortadan kaldıran yaklaşımlardır. Bunlar, aynı zamanda sahte ve yeni/türedi bir hakikat ihdası olarak da değerlendirilebilir. Bu çerçevede, erdemli şehirde nevâbit sınıfının sözde hakikati arama gayesiyle ortaya koyduğu gayretler, hakikatin farklı veçhelerden okunması anlamında bir gayret gibi görünse de Fârâbî nezdinde bir değere haiz değildir. Zira ilk başkan ve hükemâ tarafından Faal Akıl ile ittisal dolayısıyla burhan ve basirete dayalı ortaya konan hakikatlerden sonra, zihinleri hakikatleri olduğu gibi anlama imkânı olmayan ve bu hususları ancak belirtici misaller üzerinden bilen insanların yaptıkları tartışma ve tenkit eksenli faaliyetler, hakikati anlamaya yönelik faaliyetler değildir. Dolayısıyla Fârâbî'nin burada nevâbite yüklendiği taraf, aynı maksat ve tek bir mutluluğa odaklanmış toplumda, hakikatin burhan ve misallerle belirlenmesi ve tesis edilmesinden sonra, bu sınıfın sözde hakikat ve misaller üzerinden spekülâtif tartışmalar çıkarması ve erdemli şehri inşa eden unsurları tahkir etmeye yönelik tutum takınmasıdır. Yoksa farklı erdemli şehirlerde tek olan hakikatin farklı misaller üzerinden anlatılması, tasavvur edilmesi, bilinmesi ve bu yönde gayret sarf edilmesi her zaman mümkündür.

## Nevâbit, Eğitim-Öğretim, Kılavuzluk

Fârâbî'ye göre, erdemli şehirlerde kötülükler ve erdemsiz davranışlar, ya insanların nefislerine yerleştirilen faziletler ya da insanların kendi kendilerini zapt etmesiyle ortadan kalkar.<sup>62</sup> Bu durumda erdemler, ya insanların nefislerine yerleştirilecek -ki esas olan budur- ya da insanlar oto-kontrol mekanizmasıyla kendilerini zapt edeceklerdir.<sup>63</sup> Bir başka önemli husus ise, Fârâbî'ye göre insanlar, bir erdem veya eksikliğe sahip olarak yaratılmamışlardır. İnsanların yaratılışları itibarıyla erdem ve aşağılık durumlardan birine mütemayil olmaları her zaman mümkündür.<sup>64</sup> Fazilet ve rezîletler, insan nefsinde ancak belirli bir mizaçtan (hulk) doğan fiillerin belirli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi ve insanın ona alışık hâle gelmesiyle meydana gelir ve yerleşir. Eğer bu fiiller iyi ise nefste meydana gelen şey üstünlük/fazilet; kötü ise aşağılık/rezîlet olur.<sup>65</sup> Zira Fârâbî'ye göre, bir toplumda ahlaki ve akli bütün erdemlere hazır kimselerin varlığı zor ve uzak bir ihtimal

62 Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 58.

63 Fârâbî'ye göre, kendini zapt eden kişi ile erdemli kişi arasında fark vardır. Zapt eden kimse zorlayarak nefsinin kontrol altına alır. Erdemli ise isteyerek ve zevk alarak bu işi yapar. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 57.

64 Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 54.

65 Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 54.

olduğu gibi, doğuştan kötü fiillerin bütününe mütemayil olan kimselerin bulunması da zor ve uzak bir ihtimaldir. Dolayısıyla her iki duruma yakın insan tipolojileri olabilir.

Fârâbî felsefesinde, insanlar olumlu ve olumsuz farklı tipolojilere eğilimli bir şekilde yaratıldıklarına göre,<sup>66</sup> yapılması gereken, şehrin insanlarını fazilete eğilimli bir şekilde yetiştirmek, özellikle olumsuz tipolojik durumlarda kılavuzluk ve rehberlik etmektir.<sup>67</sup> Ayrıca öğretim ve eğitim başka bir metot olarak yer almaktadır. Fârâbî'ye göre, öğretim, toplum ve şehirde nazari erdemleri tesis etmek ve varlığa getirmektir. Eğitmek ise ahlaki erdemleri ve ameli sanatları toplumlarda varlığa getirmenin yöntemidir. Öğretme, sadece sözle olur. Eğitmek ise, toplumu ameli melekeler sonucu gerçekleşen fiilleri azim ve gayretle yapmaya alıştırmakla olur.<sup>68</sup> Bu bağlamda nasıl ki bir aile reisi ev halkının eğitim ve öğretiminden sorumlu ise ilk başkan da toplumun eğitim ve öğretiminden sorumludur ve aynı zamanda bir eğitici ve öğreticidir. Bu eğitim ve öğretimde akılsal erdemlere ve sanatlara sahip eğitimciler de ilk başkanın uhdesinde görevlerini yerine getiren yardımcılarıdır.<sup>69</sup> Fârâbî, bu çerçevede ilk başkana büyük bir sorumluluk yüklemekte, eğitim, öğretim ve kılavuzluk faaliyetlerinden ilk başkanı yükümlü tutmaktadır.

Fârâbî, yöneticinin bu görevlerini *Fusûlü'l-Medenî*'de ise nefis üzerinden vermektedir. Buna göre, yöneticinin (el-melik), bir bütün olarak nefsi ve kısımlarını, nefste meydana gelen noksanlık ve aşağılık durumları, bunların nasıl meydana geldiğini; şehir halkından olumsuz ahlaki davranışların nasıl uzaklaştırılması gerektiğini, insanlarda erdemleri yerleştirecek ustalığı ve bu erdemlerin yok olmayacak şekilde korunmasını sağlayacak metot ve yöntemleri bilmesi gerekir.<sup>70</sup> Dolayısıyla bu vazife, erdemli toplumda ilk başkanın uhdesindedir. İlk başkan, şehrin insanlarının erdemli şehre uygun yetişme imkânlarını hazırlamalı, buna yönelik ortamları sağlamalıdır. Yoksa erdemli şehrin oluşması mümkün değildir. Ancak bütün bu uğraşlara rağmen yine de toplum içerisinde erdemsizliğe yönelik tutum ve davranışla-

66 Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 55.

67 Fârâbî'ye göre erdemlin zirvesinde olan insan ilahî insandır. Eskiler böyle isimlendirmişlerdir. Kötülüğün zirvesinde olanlara ise eskiler bir isim vermemişlerdir. Ancak onlar bazen vahşi hayvan (es-sebu') olarak adlandırılmıştır. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 55, 56.

68 Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-Sâ'âda)*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yayınları), 1999, 79; Nazari ilimler ise Fârâbî'ye göre ya imamlara veya hükümdarlara veya nazari ilimleri muhafaza etmekle görevli kişilere öğretilmelidir (bk. Aynı yer). Ayrıca burada avam ve havassa vurgu vardır. Yönetici, havassu'l-havass yani seçkinlerin en seçkinidir Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 81, 82.

69 Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 81, 82.

70 Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 49

rın olduğu, kılavuzluğun, rehberliğin, eğitim ve öğretimin yeterli olmadığı veya bu faaliyetlerin bazı insanlara olumlu yönde sirayet etmediği durumlar söz konusu olabilir. Dolayısıyla böylesi durumlarda Fârâbî'nin önerisi, bu insanları ya ceza vermek suretiyle toplumdan uzaklaştırmak ya da toplum içinde bir şekilde hazmedilmelerini sağlamaktır. Bu çerçevede ilk başkanın görevi, nevâbit sınıfını izlemek, meşgul etmek ve onlardan her birini tedavi edecek yöntemleri bulup uygulamaktır. Bu yöntemlerden bazıları da **i.** Şehirden kovmak, **ii.** Cezalandırmak, **iii.** Hapsetmek veya **iv.** Zor işlerde çalıştırmak gibi cezai müeyyidelerdir.<sup>71</sup>

Görüldüğü üzere, Fârâbî felsefesinde erdemsizlerin erdemsizliklerini önleme ve engellemeye yönelik tek tip bir uygulama yoktur. Tutum ve davranışların değişkenliğine göre farklı uygulamalar vardır, olmalıdır. Zira Fârâbî'ye göre, eski âlimlerin "taakkul" diye tabir ettiği kuvve ile şehir, topluluk, grup ve bireylerde ortaya çıkan durumlara göre istinbat gerektiren özel vakalar her zaman söz konusu olabilir. Buna göre, vakalara çözüm üretmede, sadece külli bilgilerle yetinmemeli, tecrübeye dayalı hareket edilmesi gereken durumlarda kişilere özel uygulamalar gerçekleştirilmelidir.<sup>72</sup> Ayrıca, bu önleme, engelleme ve cezalandırma yöntemlerinin hangi durumlarda hangi erdemsiz tipolojilere uygulanacağı konusunda Fârâbî'nin eserlerinde ayrıntılı bir açıklama olmasa da bunun kararının ilk başkan ve yardımcılarının tarafından belirlenip gerekli cezanın verileceği söylenebilir.<sup>73</sup> Zira nevâbite yönelik sınıfların ve davranış biçimlerinin farklı olması, bütün konuların ilk başkan tarafından ele alınmasını ve belirlenmesini gerektirmeyebilir. Ayrıca vurgulamak gerekir ki nevâbiti tek bir eğitim yöntemiyle düzeltmek mümkün olmadığı gibi,<sup>74</sup> onlara tek bir cezalandırma biçimi uygulamak da söz konusu değildir.

Nevâbite yönelik bu önleme, engelleme ve cezalandırmanın ontolojik temellendirmesini ise şu ilkeye dayandırmak mümkündür. Korkut'a göre, Fârâbî nezdinde erdemli şehirden kopmak, kâinattaki doğal ilahi düzenden

71 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 115, 116.

72 Fârâbî, *Kitâbü'l Mille*, 268, 269.

73 Fârâbî, *Kitâbü'l Mille*, 262; Nitekim ilk başkan, yapılması gereken eylemlerin çoğunu belirlese de eylemlerin bazı kısımlarında bütün şartları yerine getirecek imkânları bulamayabilir. Çünkü ilk başkan, şehrin birliğini sağlamada, işlerini düzene koymada en etkin, en yararlı ve en elverişli eylemleri yasalaştırır ve belirler; bunların dışındaki hususlarda ise yasa koymaz. Yani ilk başkan hayati öneme sahip hususlarda görüş beyan eder, tali hususlarda ise susar. Çünkü siyaset ilminin, eylemleri, davranışları, ahlâki, huyları ve iradi melekelerin hepsini en son noktasına kadar araştırma vazifesi vardır ve bütün bu alanlarda bir insanın vazife üstlenmesi mümkün olmayabilir. Böylesi durumlarda diğer yardımcı kişiler devreye girer. Fârâbî, *Kitâbü'l Mille*, 265.

74 Nurfadiye Kara, *Fârâbî'de İdeal İnsan*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 75.

ayrılmayı temsil etmektedir.<sup>75</sup> İfade edildiği üzere, Fârâbî, şehri veya toplumu kâinattaki düzen ve kozmos üzerinden yani ontolojik yapı üzerinden inşa etmeye çalışmıştır. Bu minvalde kozmostaki herhangi bir uyumsuzluk bütün bir kozmosu nasıl olumsuz yönde etkilerse toplumdaki bir uyumsuzluk da bütün bir şehri olumsuz yönde etkileyecektir. Dolayısıyla erdemsizlik, sadece kişinin kendisiyle ilgili kişisel bir tercih ve bir sorun değildir; toplumun bütününe ilgilendiren ve bu bütünü etkileyen bir sorundur. Bu çerçevede erdemsizlik özgürlük kapsamı içerisinde değerlendirilemez.

## Sonuç

Fârâbî felsefesinde, erdemli şehirde sadece faziletli insanlar yaşamamakta, bunların dışında *el-Medînetü'l-Fâdıla*'ya göre, "kimi bâkûn" ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'ye göre de "nevâbit" diye nitelenen erdemsizler sınıfı bu toplumda yaşama imkânı bulmaktadır. Ancak bu nitelemeler içerisinde "nevâbit", lafza yüklenen anlam itibariyle terimsel olarak ön plana çıkmıştır.

Fârâbî, erdemli şehrin erdemsizlerini ifade etmede kendi dönemine kadarki zaman süreci içerisinde özellikle Mutezile âlimlerince karşıt görüşte olanlar için kullanılan "nâbit(e)"nin çoğulu "nevâbit" kelimesini felsefe sahasına çekerek kavramsal çerçevede aşağılayıcı ve yerici bir üslupta kullanmıştır. Bu çerçevede, kelam disiplini içerisinde Mutezile karşıtlarını ifade eden "nâbite", felsefe disiplini içerisinde belirli bir mezhepsel çağrışım ve sekteryen anlam dışında "nevâbit" kalıbıyla erdemli olanın karşıtını, yani "erdemsizler"i ifade eder olmuştur. Bu kapsamda düşünüldüğünde, Fârâbî, erdemli toplum içerisinde yer alan ve eğreti pozisyonları ile hastalıklı insanlar olarak tabir edilen erdemsizler sınıfını Platon'un "yabancıları/yabancıları" kavramlaştırmasında olduğu gibi dönemin en çarpıcı ve dikkat çeken ifadelerinden olan "nevâbit" kelimesiyle nitelemek istemiştir. Dolayısıyla kavram, Fârâbî felsefesinde kelami sahada olduğu gibi "kavramsal", "olumsuz", "aşağılayıcı" ve "karşıt" anlam alanlarına sahiptir.

Hem *el-Medînetü'l-Fâdıla* hem *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'ye göre, erdemli şehre yönelik üç sınıf insan vardır. Bunlar; (i.) Varlıkların ilkelerini hakikatleri üzerinden bilenler. (ii.) Varlıkların ilkelerini imajinasyon üzerinden bilenler ve (iii.) Bunların dışındaki insanlardır (kimi bâkûn ve nevâbit). İlk iki sırada yer alan grup, hakiki mutluluğa ulaşmanın müşterekliği içerisinde erdemli şehrin amacına uygun, bu şehrin özelliklerini taşıyan faziletli insan grubudur. Özellikle ikinci grupta yer alanlar, varlıkların ilkelerini, mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimini ve bu yöne-

75 Korkut, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri", 137.

timin mertebelerini bilen rol model ve örnek insanlar diyebileceğimiz ilk başkan ve hükemâyı takip ederek ve onların izinden giderek erdemli şehrin mümin fertleri<sup>76</sup> olarak bu toplum içerisinde yaşamaktadırlar. Fârâbî felsefesinde erdemli şehir bu iki gruptan meydana gelmektedir.

Ancak üçüncü grupta yer alanlar, erdemli şehirde yaşamış olsalar dahi, kendi istidat, kabiliyet ve konumlarını bilmeden düşünsel alanlarda tartışma konularını ön plana çıkararak hakikat üzerine tesis edilmiş müesses nizama karşı duruş sergilemelerinden dolayı “erdemsiz/nevâbit” olarak nitelenmişlerdir. Zira ilk başkanın tesis ettiği devlet nizamında hakikatler konusunda belirli ilke kural, tutum ve davranışlar belirlendikten sonra, teorik zemini olmayan, hakikatten uzak, kişisel-kurgusal spekülâtif düşünme biçimleriyle varlıkların ilke ve mertebeleri ve sözde hakiki mutluluk hakkında görüşler ortaya koymak veya ilk başkan ve hükemâ tarafından hakikat ekseninde ortaya konan görüşleri yanlışlamak, tezyif etmek, bu uğurda gayret sarf eden bilge insanları şeref ve ün peşinden koşmakla ve yalancılıkla itham etmek; erdemli şehre katkı sağlamak değil, tam aksine bu şehri şehir yapan unsurları ortadan kaldırmaya teşebbüs etmektir ve nihayetinde erdemsizliktir. Dolayısıyla toplumda bu tür düşünceye sahip insanlara fırsat verilmemeli, bunların toplumun zihnini karıştırmasına müsaade edilmemeli ve gerektiğinde cezai müeyyideler uygulanmalıdır.

76 Mümin kelimesine vurgu Fârâbî'nin kendisine aittir bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 93.

## Öz

### Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit

Fârâbî, sudûr nazariyesi ekseninde erdemli şehrin özelliklerine vurgu yaparken tıpkı İlk Mevcut'tan son varlığa, varlıklar arasındaki ontolojik katmansal mertebelerde olduğu gibi, erdemli şehri başkandan toplumun son katmanında bulunan insana kadar yakından uzağa belirli bir silsile içerisinde ele almıştır. Bu yaklaşım, siyasete ait sosyolojik yapının metafiziğe ait ontolojik yapı üzerinden temellendiğini gösterdiği kadar siyaset ve varlık felsefesi gibi birbirinden farklı iki disiplinin bir arada değerlendirmeye tabi tutulması açısından da önemlidir. Bu çalışmada, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâdıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* eserleri çerçevesinde, erdemli şehri inşa eden unsurlar ve erdemli insanın niteliklerinin yanı sıra bu şehirde yaşama imkânı bulan erdemsiz insan tipolojileri (nevâbit) ve bunların erdemli şehirle diyalektik ilişkileri ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Fârâbî, İlk Varlık, Faal Akıl, Başkan, Erdemli Şehir, Erdemsiz İnsanlar.

## Abstract

### The Unvirtuous of the Virtuous Society in al-Farabi / Al-Nawabit

While Fârâbî stresses the characteristics of the virtuous city in line with the theory of emanation just as the ontological hierarchical levels among the beings from the First Being to the last, he also addresses the virtuous city from the supreme ruler of it to the man who belongs to the last stratum of its society, from near to the far with a certain sequence. This approach is also important in terms of assessing two different disciplines together such as political philosophy and ontology as well as showing the founding of the sociological structure of politics on the ontological structure of metaphysics. In this work, the elements that built the virtuous city and the characteristics of the virtuous people, as well as the unvirtuous human typologies (al-nawabit) who had the opportunity to live in this city, and the dialectical relations of these typologies with the virtuous city will be discussed in detail within the framework of the *The Virtuous City* and *The Political Regime of Fârâbî*.

**Keyword:** Islamic Philosophy, al-Fârâbî, First Being, Active Intellect, Supreme Ruler, The Virtuous City, Unvirtuous People.



## Kaynakça

- Alon, İlai. "Fârâbî's Funny Flora al-Nawâbit as Opposition". *Arabica*, T. 37, Fase, 1 (1990): 56-90.
- Aycan, İrfan. "Cahız ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım". *AÜİFD*. sy. 35 (1996): 285-308.
- Aydın, Osman. "Mutezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru". *İslami İlimler Dergisi*, 1, sy.1 (Bahar 2006): 39-57.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Endülüs'te Gelişen Düşünce Hayatı ve Batıya Tesirleri". *Endülüs'ten İspanya'ya* içinde, 49-61. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Cahız. "Halku'l-Kur'an". *Resâilü'l-Cahız* içinde. thk. ve şerh: Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1991.
- Cahız. *Benî Ümeyye Risalesi*. çev. İrfan Aycan. "Cahız ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım" içinde. *AÜİFD*. 35, 1996:299-308.
- Fârâbî. *el-Medinetü'l Fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Fârâbî. *Fusûlü'l-Medeni*. çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül Mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-Sa'âda)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille*. çev. Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi" içinde. *Divan Dergisi*, (2002/1): 247-273.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs, (Hadîs Müdâfaası)*. çev. Hayri Kırbasoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989.
- İbn Nedim. *Kitabü'l Fihrist*. (Nşr. Gustav Flügel), Leipzig: Verlag Von F.C.W. Vogel, 1872.
- K. Arpaguş, Hatice. "Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği". *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 43 (2012/2):65-106.
- Kara, Nurfadiye. "Fârâbî'de İdeal İnsan". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbn Nedim". *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 21:171-173.
- Korkut, Şenol. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Platon. Devlet. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

- Uyanık, Mevlüt. Akyol Aygün. “Fârâbî'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak “İhsâu'l-'Ulûm” Marife Dergisi, sy 15/1 (2015): 33-65.
- Üzüm, İlyas. “Nâbite”. *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 32:263-264.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Küllab”. *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 20:156-157.
- Yıldız, Mustafa. “Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Görüşü”. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009.
- Yurdagür, Metin. “Haşviyye”. *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 16:426-427.
- Yüksel Macit. “Emevi İdaresi Üstüne”. *Hikmet Yurdu*, sy.2 (Temmuz-Aralık-2008): 225- 244.



## **Felsefe Dünyası Dergisine Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar**

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 ilim 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.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

### **c. Tekrar eden göndergeler (referans) için:**

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitabın sadece yazarı, makale ya da kitap adı ve sayfa numarası yazılacak.

Necati Öner, *Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de ilim ve Mantık Anlayışı*, s. 23.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, s. 22.

### **d. Ansiklopedi maddeleri:**

Yazarı bilinen maddeler için:

Yazarın Adı Soyadı, “madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarın bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

“Madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

(16) Makalenin sonuna Kaynakça eklenmelidir.

(17) Yazarın isteğine göre dipnotlarda APA Sistemi kullanılabilir.

- (1) *Felsefe Dünyası* Dergisi yılda iki kez yayımlanan yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.
- (2) Makale gönderim ve kabul tarihleri YAZ sayısı için Ocak-Mayıs; KIŞ sayısı için Temmuz-Ekim aylarıdır.
- (3) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.
- (4) *Felsefe Dünyası* Dergisi Türkçe'nin yanı sıra başta İngilizce olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.
- (5) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.
- (6) Gönderilen yazı bir bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.
- (7) Yazılarda makaleler için üst sınır metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 8 bin kelimedir.
- (8) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile (97 veya daha ileri bir versiyonuyla) yazılmalıdır.
- (9) Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21Yenişehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:

**cturer@ankara.edu.tr**  
**meneskala8401@hotmail.com**

- (10) Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.
- (11) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (keywords) özetin altına yerleştirilmelidir.
- (12) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez. Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden 1 adet gönderilir.
- (13) *Felsefe Dünyası* Dergisinde yayımlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.
- (14) Yayımlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.
- (15) 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.