

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2019 / KIŞ | SAYI: 70



FELSEFE DÜNYASI

2019/ KIŞ/ WINTER Sayı/Issue: 70

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 Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoglu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

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.net

Fiyatı/Price: 50 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 2019, 600 Adet

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2019 / KIŞ | SAYI: 70



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Mevlânâ'ya Göre Akıl Nasıl Kullanılmalıdır? <i>How the Reason Should be Used According to Mawlana?</i>	5
İbrahim EMİROĞLU	
Birlik Metafizigi ve Birlikte Yaşama Etiği <i>Metaphysics of Unity and Ethics of Living Together</i>	37
Fulya BAYRAKTAR	
Platon Düşüncesinde Haz ve Yaşam <i>Le Plaisir Et La Vie Dans La Pensée Platonicienne.....</i>	53
Aslı AVCAN & Lokman ÇİLİNGİR	
Yapay Zekâ ve Etik İlişkisi <i>Relationship Between Artificial Intelligence and Ethics.....</i>	81
Arslan TOPAKKAYA & Yağmur EYİBAŞ	
Nicholas D'autrecourt'ta Apaçıklık ve Nedensellik Sorunu <i>The Problem of Evidence and Causality in Nicholas of Autrecourt</i>	100
Hasan AYDIN	
Kierkegaard'ın Felsefesinde Varoluşun Aşamaları ve İnanan Varlık Olarak İnsan <i>The Human as a Believing Being and the Stages of Existence in the Philosophy of Kierkegaard.....</i>	127
Ferhat AKDEMİR	
The Philosophical Foundations of Revolt Morality in Nurettin Topçu <i>Nurettin Topçu'da İsyen Ahlakının Felsefi Temelleri</i>	151
Muharrem HAFIZ	
Kindî Epistemolojisinde Faal Aklın Konumu <i>The Status of the Agent Intellect in Al-Kindi's Epistemology</i>	176
Şenol KORKUT	
İslam Dünyasında Tercüme Hareketlerinin Felsefî Düşüncenin Gelişimi Açısından Üstlendiği Rol Üzerine Bir İnceleme <i>A Review on the Role of Translation Movements in the Islamic World with Respect to the Development of Philosophical Thought</i>	202
Vahit CELAL	
Tanrı İnancına Dair Yaklaşımlar Bağlamında 'Tanrı Vardır.' Yargısının Mantıksal Analizi <i>The Logical Analysis of The Judgement of "God Existences" in The Context of Approaches to The Belief of God.....</i>	217
Ayşe ŞAVKLIYILDIZ	
Mutluluğun İmkânı Problemi <i>The Problem of Possibility of Happiness.....</i>	235
Alper KORKMAZ	

MEVLÂNÂ'YA GÖRE AKIL NASIL KULLANILMALIDIR?*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 5-36.

Hakemleme: 28.08.2019 | Düzeltme: 21.09.2019 | Kabul: 02.10.2019

İbrahim EMİROĞLU**

Giriş

Bu makalede önce aklın tanımı, fonksiyonu ve değeri üzerinde kısaca duracak, onun sınırlı oluşunu belirtecek, kısaca akıl-aşk ilişkisini irdeleyecek, sonra asıl konumuz olan Mevlânâ'ya göre aklın nasıl kullanıldığını işlenecektir. Çalışmada, “Mevlânâ'ya Göre Akıl Nasıl Kullanılmalıdır?” sorusuna “Akıllı iyi kullanmak” şeklinde cevap arayacağız. Bunu da aklın sağlıklı ve doğru işleminin önündeki on beşe yakın engeli inceleyerek başarmaya çalışacağız.

Asıl konumuza geçmeden önce makalemizde geçen bazı anahtar kavramlarla ilgili açıklayıcı kısa bilgiler vermeyi gerekli görmekteyiz. Zira birçok düşünürde olduğu gibi, incelememize konu olan Mevlânâ'nın da bazı terminolojileri kendine has ve sınırlı ya da ıstılahta olmayan özel anlamlar yükleyerek kullandığını görmekteyiz.¹ Okuyucumuzun bu hususu hatırlayarak bu yazıda Hz. Mevlânâ'nın akla ve onunla ilgili kullanımlara farklı ve özel anlamlar yüklediğini izlemesi gerekmektedir. Burada kullanılan akıl, külli akıl, cüz'i akıl, nefis, cehl, yakîn, taklit, zan gibi kavramları tasavvufi ıstılahalara aşına olanların anlamakta zorlanmayacağını; bir kısmının da kullanıldığı bağlamdan anlaşılacağını düşünmekteyiz. Buna rağmen bazı açıklamalarda bulunmamız, ön bilgi kabilinden faydalı olacaktır.

* Bu yazı, “Milletleri ve Medeniyetleri Buluşturan Mevlânâ” Konulu Uluslararası Bilimsel Sempozyum Ekim 2018 Duşenbe'de aynı adla sunulan tebliğin yeniden gözden geçirilmesi ve geliştirilmesiyle oluşturulmuştur.

** Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Başkanı, Prof. Dr.

1 Mantık ilminde, Mevlânâ'nın sisteminden bağımsız olarak, akıl, zan, taklit, cehl, duyular, zekâ gibi kavramların tanımı için bkz. Emiroğlu İbrahim; Altunya Hülya, Örnekleriyle Mantık Sözlüğü, İstanbul 20018. s. 17, 333, 299, 72; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2002, ss. 33-37, 334, 1140.

“Bir şeyi görmeyi, kavramayı, anlamayı, bellemeyi, hatırlamayı sağlayan yüce bir güç” olan “akıl”, Mevlânâ'nın düşünce sisteminde iki çeşidiyle tanıtılmaktadır:

1. Cüz'i akıl: Buna ferdî/tikel akıl da denir ki maddi âlemle ilgili olup güncel ve bireysel sonuçlar üretir. Yer yer arzuların etkisi altında, değişken ve sınırlı olduğu için bunun kararlarına güvenilmez.²
2. Küllî akıl: Bu âlemin ötesine ait hükümler veren ve kutsal gerçeği algılama iddiasında olan (nazari/soyut ve metafizik akıl. Yaratıcı kudretin algılanmasına ve onda yansımalarını bulmasına yarayan, her şeyi ortaya koyan, bulan ve meydana getirendir. Bu, nebi ve velilerden güç aldığı için asıl ve güvenilen akıl budur.

Mevlânâ'nın düşünce sisteminin daha iyi ve rahat anlaşılması için akıl sözcüğünün zekâ ile olan ilişkisine bakmak gerekmektedir. Bu mukayeseyi yapmazsak Mevlânâ'nın yer yer çelişkiye düştüğü zehabına kapılırız. Zira o, akli kritik ederken hem övmekte hem de yermektedir. Bunun sebebi ise onun akli eleştirirken bu kavrama hem akıl manasını hem de zekâ manasını yüklemesinden kaynaklanmaktadır. Zekâ kavramı her ne kadar akıl kavramının yerine kullanılsa da, onu kapsayacak kadar olaylara bütüncül gözle bakmaz. Zira yaygın ve etkili bir eğitimle desteklenen bir düşünce, yüksek zekâ düzeyine ulaşsa da, bunu akıl diye nitelendiremeyiz. Zekâ, insanın bir takım ihtiyaçlarını yerine getirmek için beyin merkezli çalışan bir melekesidir. Zekâ, insanın akıl, anlayış yeteneğinden daha ziyade belli bir duruma uyum sağlama yeteneğidir. Şu da bir gerçektir ki; insanın mantık kurallarına göre tutarlı olması onun hem akıllı hem de zeki olduğunu göstermez. Şizofreni ve paranoyak insanlar da son derece zeki olabilir.³

Mevlânâ, akli kritiğe tabi tutarak, yukarıdaki tasnifte gördüğümüz (cüz'i) aklın sınırlı olduğunu, onun duyuların ve başka etkilerin altında kaldığı için kararlarına veya hükümlerine güvenilemeyeceğini; güvenilir olmayan delillerle dini, ilmi ve felsefi alanda protez bacaklarıyla yol alamayacağını; onun akl-ı külliyi, mutlak hakikati kavrayamayacağını iddia eder. O, aklın yetersizliğinin en bariz örneklerinin metafizik alanda olduğunu söyler. Metafizik âlem için akıl ancak zanda bulanabilmektedir. Zira bu alan, adından

2 Mevlânâ'nın belirttiğine göre akli kullanmada insanların en zekisi peygamberler olmasına karşılık Hz. Musa bile Hızır'ın işlerine akıl erdirememiştir. Kaldı ki, cüz'i akılla hareket eden insanların, baştan ayağa ruh kesilmiş kulların sırlarını anlaması mümkün değildir. (Bkz. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak (M.E.B. Yayınları), İstanbul, 1991, c. I, s. 18-20, b. 224, 236-238, 246.

3 Göztepe, Yüksel, "Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf (Mevlânâ Özel Sayısı)*, Ankara 2005, s. 433. (Zekâ, insanın akıl, anlayış yeteneğinden daha ziyade belli bir duruma uyum sağlama yeteneğidir. Şu da bir gerçektir ki; insanın mantık kurallarına göre tutarlı olması onun hem akıllı hem de zeki olduğunu göstermez.

da anlaşılacağı gibi, akıl sırımının ve sınırının dışındadır. Yine bu alan, Yakıt'ın belirttiği gibi, aklın değil aşkın hüküm sürdüğü alandır.⁴ Sınırlı olan bir akılla sınırsız bir varlığı tecrübe etmek de mümkün değildir. Bunun için de bu konuda bütün bağlardan sıyrılmış olan aşk gerekir.

Mevlânâ insanı aldatan, emel, hırs, benlik ve bencillige bağlanmış akla *zayıf, noksan, yalancı, nefse mağlup, aşâğılık akıl* gibi adlar takmakta, buna karşın nefsinin, duygularının ve dünyalık hedeflerin etkisinde kalmayıp nebevi, ilahi olana yönelip, Allah aşkına talip olan, bozulmamış akla da “gerçek akıl” demektedir. Bunun asıl temsilcileri nebiler ve velilerdir.

Mevlânâ, akıllı kimdir? sorusunu, metinde bu başlık altında görüleceği gibi, epistemolojik anlamından ziyade, pratik hayatta ahlaklı, dürüst, dindar bir şekilde yaşayan, hem dünyasını hem de ahiretini mamur kılma gayretinde olan kişi olarak cevaplandırmaktadır.

Makalemizin başlığını oluşturan “Mevlânâ'ya Göre Akıl Nasıl Kullanılmalıdır?” sorusuna verilecek en genel ve uygun cevap “akıl iyi kullanılmıdır” şeklinde olacaktır. Akıllı iyi kullanmak, kendisini esareti altına alacak egonun esareti altına girmemek; eşya, fikir ve olayları sağduyu bir şekilde değerlendirmek; sağlıklı arama ve araştırma huyunu geliştirmek, bunun için de acele etmeden, taklide düşmeden, iradeyi sağlamlaştırarak, bilgiyle donanarak, mantık inceliklerine dikkat ederek, özellikle öncül-sonuç veya sebep-sonuç ilişkisine⁵ odaklanarak bilinçli şekilde yol almak demektir.

Yine akıllı iyi kullanmak, cehalet, zan, gaflet, taklit, taassup, önyargılı olma, acelecilik, nefsin aşırı istek ve tutkuları, kızmak, kuruntu, haset, kibir gibi aklın önündeki engel ve tuzakları bilip, bunları dikkate alarak kullanmak demektir.

Akıllı iyi kullanmak, onun sınırlılığının ve yetersizliğinin farkında olarak, kimden ve hangi kaynaklardan besleneceğini bilerek, önündeki tuzakları fark ederek, heva ve hevese uymayıp,⁶ rehber eşliğinde deneyimli ve donanımlı hareket etmek demek olacaktır.

Bu son cümlede anlatılanlar, bir bakıma, akıllı iyi kullanmanın yöntemini de göstermektedir. Aklın sınırlı oluşunu, yanıltabileceğini hatırd tutarak endüktif ve dedüktif çıkarımlarda bulunma, sıkça analogilere başvurma, kıs-

4 Yakıt, İsmail, “Mevlânâ'da Akıl ve Aklın Kritiği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Isparta, 1996, ss. 17, 20.

5 Mevlânâya göre akıllı iyi kullanmak, görünür âlemdeki açık sebeplerle yetinmeyip bunların üstüne, metafizik alana çıkarak, sebeplerin üzerindeki Sebeb'ii görmeye çalışmayı da gerektirir.

6 Mevlânâ, insanı maddi âleme gereğinden fazla bağlı ve bağımlı kılan akıldan, tatmin olmak bilmeyen nefsi arzularından, gerçekle arasına giren benliğinden ve bencilliğinden vazgeçmeden hakikate ulaşılacağı göstermek istemiştir. (Göztepe, a.g.e, 435)

salardan ders çıkarma, günlük olayları müşahede sonrası tecrübi olay ve anlatılara yer verme, bunların ötesinde dini otorite ve rehberlere başvurma Mevlânâ'da akılı iyi kullanmanın yöntemi olarak gösterilebilir.

Akıl nedir? (Tanımı, Fonksiyonu ve Değeri)

“Altın taç” olarak nitelendirdiği akılı Mevlânâ, Allah'ın yarattığı en yüce varlık,⁷ doğru yola ulaştıran bir yoldaş,⁸ inciler ve nurlar saçan, ışıklı bir ülke,⁹ vücudu idare eden emir,¹⁰ gönül padişahının veziri,¹¹ zorlukların aşılmasını sağlayan ve hızır gibi yol gösteren bir kılavuz¹² olarak görmektedir.

Mevlânâ akılı bir şeyin ağırlığını veya değerini tartan teraziye benzetir.¹³ Akıl, en ulvi bir meleke olup insanın bütün işlerinde başvurduğu bir kaynaktır. Bir başka ifadeyle akıl, melek cinsinden olup, ruh gibi latiftir. Meleğin kuş gibi kanatları var, akıl ise, kanatsız uçar. Bunlar birbirine yardım eden iki dost gibidir. Hem melek, hem de akıl Hakk'ın keremi olup, Âdem'e yardımda bulunmuşlar ve secde etmişlerdir. Bunların aksine nefis ve şeytan, bu iki kâfir ise Âdem'e hem düşman olmuş, hem de haset etmişlerdir.¹⁴

Bir şeyi kavramak, anlamak, hıfz etmek, hatırlamak aklın işidir.¹⁵ O, insanı yanlıştan, eğriden ve kötüden meneder.¹⁶ Akıl, akıllı kişinin iyi kötü her şeyini ayarlayan bir bekçidir.¹⁷

Hepsinden önemlisi, akıl insana ilahi bir lütuf, bir kılavuzdur.¹⁸ O yüceler yücesi Allah, iki dünyadan da önce akılı yaratmıştır.¹⁹ Akıl, bir şeyi görmeyi, kavramayı, anlamayı, bellemeyi, hatırlamayı sağlayan yüce bir güçtür.²⁰

7 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mecâlis-I Seb'a*, çev. ve Haz. Abdülbâki Gölpinarlı, Konya 1965, s. 92.

8 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. ve haz. Abdülbâki Gölpinarlı, Ankara 1992, c. III, s. 345, b. 3388-3389.

9 *Dîvân*, c. VI, s. 7, b. 39; c. III, s. 345, b. 3388.

10 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, Çeviren: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 84-85.

11 *Dîvân*, c. I, s. 252, b. 2371.

12 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Rubâiler-II*, Çev. Nuri Gençosman, M. E. B. Yay., İstanbul, 1974, s. 327, Rubâi: 1575; *Dîvân*, c. III, s. 345, b. 3388.

13 *Mecâlis*, s. 93.

14 *Mesnevî*, c. III, s. 260, b. 3193-3199.

15 *Mesnevî*, c. IV, s. 185, b. 2293.

16 *Mesnevî*, c. IV, s. 161, b. 1983-1985.

17 *Mesnevî*, c. IV, s. 161, b. 1985.

18 *Mecâlis*, s. 92.

19 *Mesnevî*, c. VI, s. 154, b. 1936.

20 *Mesnevî*, c. VI, s. 234, b. 2966. Bu ifadeyle insanoğlunun, *elest bezm*inde, Rabbiyle yapmış olduğu ahidleşmeyi (misakı) hatırlaması (A'râf, 7/172); insanın akıl ve hür iradeye dayalı yükümlülüğü kabul etmesinin bilincinde olması (Ahzab, 33/72) kastedilir.

Akıllı kimdir?

Mevlânâ'ya göre akıllı olan kişi, akılsız ve ahmağın aksine, aklını yerinde kullanan, elindeki (ilim) meşalesi ile örnek ve önder olan,²¹ delil arayan ve delile önem veren,²² kendini hidayete ve hakikate götüreceği şekilde aklını kanalizasyon eden, aldanmayan, aldatmayan, hem dünya hem ahiret yolunda akıldan istifade eden, şekle değil mânâyâ önem veren,²³ başka akıllarla dost olan ve onlarla istişare eden,²⁴ pişmanlık yaşamamak için işi önceden düşünen, işin sonunu önceden gören, sağlam karar alan ve iyi amelde bulunan,²⁵ kendini yüce hakikate verip ölümsüzlüğe eren kimsedir.²⁶

Aklın Fonksiyonu ve Değeri

Mevlânâ'nın, akıl kavramını eserlerinde geniş boyutta ve kritiğe tabi tutarak ele aldığını görürüz. O, söz konusu eserlerinde, cüz'i, ferdi ve kazanılmış aklı eleştirse de, her şeye rağmen aklın hakkını teslim etmiş, yer yer akla övgülerde bulunmuş ve kişinin aklını kullanmasının gerekliliği üzerinde durmuştur.

Mevlânâ, aklın aşk sahasında ve metafizik âlemde yetersiz olduğunu her fırsatta dile getirmesine rağmen yer yer aklın önemini vurgulamayı ihmal etmez.²⁷ İki âlemde de önce yaratılan akıldır.²⁸ Allah akıldan daha yüce bir varlık yaratmamış,²⁹ ondan daha sevgili bir varlık halk etmemiştir. Ona göre akıl ezelde ilk yaratıldığında Allah'ın emirlerine itaat etmesi sebebiyle yüce bir varlıktır. Allah akıl sayesinde tanınır, onunla kulluk edilir; onunla itaat olunur; onunla sevap verilir alınır, ondan dolayı azap hak edilir.³⁰

Mevlânâ Kur'an'da yerlerin ve göklerin yüklenmekten çekindikleri ancak insanın cüret göstererek yüklendiği ilahî emanetin³¹ insanın akıl ve irade sahibi sorumlu bir varlık olması olduğunu belirtir.

21 *Mesnevî*, c. IV, s. 177, b. 2188.

22 *Mesnevî*, c. VI, s. 198, b. 2505-2509.

23 *Mesnevî*, c. II, s. 279, b. 3631.

24 *Mesnevî*, c. IV, s. 104, b. 1263-1264.

25 *Mesnevî*, c. III, s. 176, b. 2197; c. IV, s. 132, b. 1622-1623.

26 *Mesnevî*, c.V, s. 104, b. 1254-1259.

27 Bu konuda müstakil bir çalışma için bkz. Göztepe, Yüksel, "Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf (Mevlânâ Özel Sayısı)*, Ankara 2005, s. 432 vd.

28 *Mesnevî*, c.VI, s. 154, b. 1936.

29 *Mecâlîs*, s. 92. (Mevlânâ bunu hadise dayandırır.)

30 *Mecâlîs*, s. 92.

31 Ahzâp, 33/72.

Mevlânâ, dünya işlerinin akıl yardımıyla yerine getirildiğini, akıllı kimselerin dünyevi bazı felaketleri akılları sayesinde önceden görüp tedbirler alabileceklerini, yıkılmaya yüz tutmuş eski bir ev örneğini vererek işlemektedir.³²

Akıl ilâhi bir lütûftur.³³ Mevlânâ'nın ifadesiyle "insan akıldan ibarettir."³⁴ Akıl kavrar, anlar, beller, hatırlar ve tanır.³⁵ O, insanı yanlıştan, eğriden ve kötüden meneder.³⁶

Akıl kılavuzdur; ön açar, yol gösterir.³⁷ O kandil gibi aydınlatır.³⁸ O, kapalı veya bilinmeyen yerleri açan anahtar gibidir.³⁹

Bu gibi önemli fonksiyonundan dolayı akıl dinin esasıdır. Zira "Akıl olmayanın dini de yani sorumluluğu da yoktur" hadis-i şerifini esas alan Mevlânâ, akılsız birine dînî tebliğin bile yapılamayacağını belirtir. Ona göre akıl bir cevherdir ve Hz. Peygamberimizin belirttiğine göre namaz ve oruçtan daha kıymetlidir.⁴⁰

Akıl, faydalanacağı şeyi arar.⁴¹ Akla uyan önce daralır ama sonunda yüzlerce genişliğe uğrar.⁴² O, kadının da erkeğinde emniyetini sağlayan güçtür.⁴³ Haliyle o insana kol, kanattır. Fakat bunu anlamak için de yine akıl gerekir.⁴⁴

Mevlânâ'ya göre aklın rollerinden biri de işlerin sonunu veya ileriye görmesidir.⁴⁵ Cahilin sonunda göreceği şeyi akıllılar önce görür.⁴⁶ Eşyanın arkasındaki hakikate vakıf olan akıldır.⁴⁷ Akıl, gözün göremediğini anlar. Çirkinle güzel, akla kara akılla ayırt edilir.

32 *Dîvân*, c. III, s. 186.

33 *Mesnevî*, c. IV, s. 226-227, b. 2820-2822; c. V, s. 54, b. 619.

34 *Mesnevî*, c. IV, s. 288, b. 3611.

35 *Mesnevî*, c. VI, s. 182, b. 2293-2296; c. V, s. 323, b. 3978; c. III, s. 185, b. 2279; s. 285, b. 3499-3500; c. IV, s. 185, b. 2294; c. VI, s. 391, b. 4909-4910.

36 *Mesnevî*, c. IV, s. 57, b. 657.

37 *Mesnevî*, c. IV, s. 38, b. 465; c. V, s. 274, b. 3350.

38 *Mesnevî*, c. VI, s. 206, b. 2617-2618.

39 *Mesnevî*, c. VI, s. 324, b. 4077.

40 *Mesnevî*, c. V, s. 54, b. 619.

41 *Mesnevî*, c. VI, s. 157, b. 1967.

42 *Mesnevî*, c. VI, s. 116, b. 1437.

43 *Mesnevî*, c. IV, s. 306, b. 3861.

44 *Mesnevî*, c. VI, s. 71, b. 851; s. 323, b. 4075.

45 *Mesnevî*, c. III, s. 275, b. 3372.

46 *Mesnevî*, c. III, s. 132, b. 1622-1623.

47 *Mesnevî*, c. VI, s. 234, b. 2966-2968.

Akıl nefsi kötülüklerden meneder.⁴⁸ Zaten Mevlânâ'nın övdüğü akıl, nefsin hevâ ve isteklerine uymayan, bunun aksine nefsi kontrol eden akıldır.⁴⁹

Akılın değerli olmasının bir diğer sebebi de nefsin zıddı oluşudur:

Akılın hususiyeti neticeyi düşünmektir. Nefis ise akıbeti düşünmez.⁵⁰

Akıl galip olursa, nefsin zayıflar. Zira ağır biniciden eşek zayıf düşer.⁵¹

Mevlânâ, akıllı kişiyi över; akıllı insanlarla dost olunmasını ister.⁵² Ona göre akıllı kişi kendisinde var olan akıl yetisiyle emniyet ve huzur içindedir. Akıl sayesinde içgörü kazanır, marifetler elde eder.⁵³ Yine akıllı kişi neyi, nerede, ne zaman arayacağını bilen kişidir. O, dünyanın tuzaklarına düşmeme konusunda da tedbirlidir.⁵⁴ Akıllı kişiler dert ve ihtiyaç zamanında Allah'ın huzurunda ağlayıp inlerler.⁵⁵

Mevlânâ insanı doğru yola ulaştırmasında gerçek akıl insana önderlik etmesini ister. Gerçek akıl ise akılların akılı olan nebilerin ve velilerin akıldır.⁵⁶ İnsana önderlik eden akıl, akıl sınırlılığını ve yetersizliğini tecrübe etmiş, bu konuda akıl nereye kadar etkin olabileceğini bilen bir akıl olması gerektiğini söyleyen Mevlânâ, aksi durumda ise karganın kılavuzluk etmesi gibi her adımda yanlış yerlere gideceğini belirtir.⁵⁷

Akıl eserlerde Allah'ın varlığını görür. Akıl görünmeyen varlığın eserlerini müşahede ederek Allah'a ulaşır. Her bilen kişi, her hareket edenin bir hareket ettiricisinin olduğunu bilir.⁵⁸

Mevlânâ, akılın asıl görevinin manevi alanlarda insanı yücelere ulaştırmak, varlıktan geçip Allah'ı aramak olduğunu belirtir.⁵⁹ Ona göre akıllılar ebediliğe ulaşmışlardır.⁶⁰ Varlıkta asıl olan Hakk'ı bulmaktır. Bunun vasıtaları ise akıl, aşk, bilgidir.⁶¹ Aşk alanında her ne kadar akıl söz söyleme

48 *Mesnevî*, c. IV, s. 161, b. 1983-1984.

49 *Mesnevî*, c. IV, s. 161, b. 1986-1990; s. 185, b. 2289; s. 323, b. 4075; s. 279, b. 3486; s. 103, b. 1260-1261.

50 *Mesnevî*, c. II, s. 120, b. 1568.

51 *Mesnevî*, c. II, s. 142, b. 1859.

52 *Mesnevî*, c. IV, s. 155, b. 2029.

53 *Mesnevî*, c. III, s. 353, b. 4310-4316.

54 *Mesnevî*, c. V, s. 117, b. 1413.

55 *Mesnevî*, c. IV, s. 96, b. 1171-1173.

56 *Mesnevî*, c. I, s. 200, b. 2498.

57 *Dîvân*, c. V, s. 325, b. 3966-3967.

58 *Mesnevî*, c. IV, s. 13, b. 153-155.

59 *Mesnevî*, c. V, s. 29, b. 311-316; c. III, s. 353, b. 4313-1414.

60 *Mesnevî*, c. VI, s. 192, b. 2426.

61 *Dîvân*, c. III, s. 395, b. 3812.

hakkına sahip olmasa da akıl taçtır ve insanın gayretiyle parlar, değer kazanır.⁶²

Bütün bu anlatılanlara rağmen Mevlânâ'nın düşünce sisteminde aklın yetersizliği ve sınırlı oluşuna da sıkça temas edilir.

Aklın Yetersizliği veya Sınırlı Oluşu

Mevlânâ aklın dünya işleri konusunda padişah olduğunu ama din alanında aklın yokluğa düştüğünü belirtir.⁶³ O, yediği aklın doğruyu bulmaktan uzak olan sebep-sonuç zincirinin dışına çıkamayan akıl olduğunu; övgüye mazhar olan aklın ise hakiki akıl olduğunu belirtmek ister.⁶⁴ Aklın gücü sınırlı olduğundan kurtuluş, aklın haddini bilip üst akla veya İlâhî olana teslim olmadadır.⁶⁵

Mevlânâ, kendilerini dünya işlerine kaptıranların, vehim ve şehvet karanlığında kıvrananların; nefsin arzularına hevâ ve hevesine kapılanları akıllarını eksik ve zafiyet içinde görür. O, bu durumda olanların, akıllarını başlarına almalarını, şayet bu mümkün görülüyorsa o akli terk etmelerini tavsiye eder:

Ey yiğit, akıl, şehvetin zıddıdır; şehveti dokuyan akla akıl deme! ⁶⁶

Mevlânâ insanı aldatan, emel, hırs, benlik ve bencillige bağlanmış akla zayıf, noksan, *yalancı, nefse mağlup, aşâğılık akıl* gibi adlar takmakta⁶⁷ ve bu nitelikteki aklın ise insana her şeyi ters göstereceğini belirtir.⁶⁸

Hız. Mevlânâ akıl noksanlığını kötü bir hastalığa benzetir. Ona göre bu illetten uzaklaşılması gerekir.⁶⁹

Aklın, kendi yetki ve faaliyet alanını aştığında yanılması kaçınılmazdır. Mevlânâ'nın aklın gücü veya sınırı konusunda bu kadar durması akli bir tür kritiğe tabi tutması, ona bir sınır çizmesi demektir. O çizdiği bu sınır sonucunda akla rehber olacak peygamber, veli veya dost önermektedir.⁷⁰ Tabi bu rehberlerden önce, ilâhî inayet hepsinden önemli rol oynamaktadır:

62 *Dîvân*, c. VII, s. 331, b. 4257; *Mesnevî*, c. IV, s. 185, b. 2288-2290.

63 *Dîvân*, c. IV, s. 160, b. 1459-1460.

64 *Mesnevî*, c. IV, s. 175, b. 2163-2164.

65 *Mesnevî*, c. IV, s. 269, b. 3356-3357.

66 *Mesnevî*, c. IV, s. 186, b. 2301.

67 *Mesnevî*, c. II, s. 117-118, b. 1536-1537, 1540, 1549; s. 142, b. 1857; s. 237, b. 3088.

68 *Mesnevî*, c. VI, s. 146, 1764.

69 *Mesnevî*, c. II, s. 117-118, b. 1538-1539.

70 *Mesnevî*, c. I, s. 176, b. 2497-2498.

Allah, akıldan bir an inayeti kesti mi zekâ sahibi olan akıl, aptallıklar yapar.⁷¹

Mevlânâ aklın yetersizliğinin en bariz örneklerinin metafizik alanda olduğunu söyler. O alan aklın değil, aşkın hüküm sürdüğü alandır.⁷²

Mevlânâ'nın düşüncesine göre; akıl sınırlı olduğu için ona dayalı olarak deliller, sebep göstermeler, önermeler sıralayarak bir sonuca ulaşma, yapay bir yoldur. Bu yolla çok sınırlı ve eksik sonuçlar elde edilebilir. Cüz'i akılla dini gerçekleri ispat etmek de zordur. Akıl sınırlı olduğu gibi, düşünceleri ifade etme vasıtası olan dilin imkânları da dar ve sınırlıdır. Hele aşkın şerhinde akıl, çamura saplanmış eşek gibi acze düşer, çabalar durur.⁷³ Haliyle ona göre mutlak hakikati idrakte akıl yeterli değil aşk gereklidir. O, "Has-tanın akli onu doktora çeker, götürür ama akli, kendisine derman olmaz"⁷⁴ der. O, bu konuda bir deniz yolculuğunu misal olarak verir. Ona göre denizde iki şekilde ilerlemek mümkündür. Yüzerek ve gemiye binerek. Yüzmek iyi bir meziyettir ama fazla yol alınmaz; bir gün boğulmak mukadder olur. Gemiye binerek yol almak ise daha uygundur. Aşk ileri gidenler için gemiye benzer. Gemiye binen kişinin bir âfete uğraması nadirdir, çok defa kurtulur. Öyleyse akli, zekâyı satıp, gerçek bakış ve görüş olan hayranlığı satın almak gerekir.⁷⁵

Görüldüğü gibi metafizik âlem için akıl ancak zanda bulanabilmektedir. Zira bu alan, adından da anlaşılacağı gibi, akıl sınırının ve sınırlarının dışındadır. İşte bu durumda Mevlânâ: "Akli, Mustafa'nın önünde kurban et. Hasbi-yallah de, yani Allah bana yeter!"⁷⁶ dememizi ve **vahye/nebiye uymamızı** istemektedir.

Dünya işlerimizi düzenleyen aklın yetersiz olduğu durumların yanı sıra aşk alanında aklın yetersizliği ise, Mevlânâ'nın başlı başına savunduğu bir durumdur.

Mevlânâ'da Akıl-Aşk İlişkisi

Hız. Mevlânâ'nın, akıl-aşk ilişkisinde tercihini aşktan yana yaptığını görmekteyiz. O duygu ile iradeyi ön planda tutar, aşk ile fikrin, iman ile aklın ter-kibini savunur. Ancak buna bakılarak Mevlânâ'nın aşk adına akli inkâr eden

71 *Mesnevî*, c. IV, s. 298, b. 3729.

72 *Mesnevî*, c. VI, s. 63, b. 758; c. VI, s. 158, b. 1979; c. IV, s. 171, b. 2111.

73 *Mesnevî*, c. I, s. 10, b. 115. Mevlânâ'ya göre dilin imkân ve sınırları için bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Sûfi ve Dil*, İstanbul 2005, s. 123 vd.

74 *Mesnevî*, c. IV, s. 266, b. 3323.

75 *Mesnevî*, c. IV, s. 115, b. 1402-1407.

76 *Mesnevî*, c. IV, s. 115, b. 1409.

bir sūfi olduğunu söylemek yanlış olur.⁷⁷ Mevlânâ bu noktada akıl ile aşk ter kibini, bu ikisinin kucaklaşmasını önermektedir.

Haliyle Mevlânâ'nın düşünce sisteminde aşk esastır. İnsan aşk olmadan hayatın sırrını kavrayamaz. Aşk oluşun, büyümenin tekâmülün ana ilkesidir. Kâinat çarkını çeviren hayatı bir safhadan ötekine yükselten cansızdan canlıyı çıkararak hep aşktır. O halde kâinatı anlamak için akıl ve mantık tek başına yetmez.

Ey Saki aşk şarabını ver; ver de akıl lafı bir yana gitsin.⁷⁸

Akıl daha başlangıcında bile baştanbaşa şaşkınlıktır; akıl akla karşı şaşırıp; can aptallaşır-gider.⁷⁹

Mevlânâ, aşkın ilahi olana ulaşmada tek hükümler olduğunu savunmasına rağmen, aklın fonksiyonunu tamamen reddetmemektedir. O, Mi'râc gecesinde Sidretü'l-Müntehâ örneğinde gösterdiği gibi, ilahi yolculukta aşka kılavuzluk yapan aklın sınırını göstermeye çalışmış ama onu tamamen saf dışı etmemiştir. Aklın fonksiyonu ve değerinde gördüğümüz gibi akıl, Allah'ın yarattığı en yüce varlıktır.

Sonuç olarak Mevlânâ'nın akıl konusundaki eleştirileri, aklın, mahiyeti gereği ilahî yolculukta insanı engelleyici rol oynamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü akıl sınırlı bir yetiye sahiptir. Zira aklın ortaya koyduğu çözümler bazen makul sayılırken başka bir dönemde veya başka bir kişiye göre ise akıldışı görülebilmektedir. Pratik hayatta bile aklın getirdiği çözümler tartışılırken ilahî alan söz konusu olunca akıl bu sahada söz söyleme, etkin olma yetkisine sahip değildir. Sınırlı olan bir akılla sınırsız bir varlığı tecrübe etmek de mümkün değildir. Bunun için de bu konuda bütün bağlardan sıyrılmış olan aşk gerekir.⁸⁰

Mevlânâ'ya Göre Akıl İyi Kullanmak

Hız. Mevlânâ, Allah'ın insana bahşetmiş olduğu en büyük nimet sayabileceğimiz akıl, uygun, yerinde ve kararınca kullanmak, onu yanlış iten nedenlerden berî tutmakla ilgili bize hayli malzeme sunar. O, akıllı kimsenin, aklını kullanarak dünya hayatında iyi şeylerle meşgul olması gerektiğini tavsiye ederek şöyle der:

77 Küçük, Osman Nuri, *Fîhi Mâ Fîh Ekseninde Mevlânâ'nın Tasavvuf Görüşleri*, Konya, 2006, s. 152.

78 *Mecâlis*, s. 79, V. Meclis.

79 *Dîvân*, c. V, s. 63, b.753.

80 Çelik, Zuhâl, *Mevânâ'da Akıl-Aşk İlişkisi*, Deü Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2006 (Basılmamış YL Tezi, Danışman: Prof.Dr. İbrahim Emiroğlu), s. 74.

Aklını başına al da sus, sus da iyi tohum ekmeğe bak; çünkü ebedi cennet, doğru işlerden meydana gelmiştir.⁸¹

“Ey akıl, sen de dizginini eğriltme de tutulup nursesuz bir hale gelmeye-sin.” diyen Mevlânâ aklın doğru bir şekilde kullanılmasını, aksi durumda insanı olumsuzlukların içine düşüreceğini ifade eder:⁸²

Aklını birçok yerlere dağıttın. Hâlbuki o saçma sapan uğraşman, o beyhude dırıldanman, bir tereye bile değmez.

Aklının suyunu her diken, çekip durdukça akıl suyun, meyvelere nasıl ulaşabilir?

Kendine gel de o kötü dalı kes, buda. Bu güzel dala su ver de tazelendir!⁸³

Akıl bağlanmıştı da hevâ ve heves dilediğini işliyor diyen Mevlânâ, dilediğini işlemesi gerekenin akıl olduğunu ifade eder. Fakat akıl, ayrına düşmüş sineklere dönmüş diyerek aklın kullanılmamasını eleştirmektedir.⁸⁴ Mevlânâ başka bir yerde de insanın, aklını kullanmayı hayaller peşinde koşmasını da eleştirir ve “avucuna bulut diyen akıllılığa zulmetmiştir.” der.⁸⁵

“Sen de aklını başına devşir de (Güneş gibi) tutulma yerine düşmemeye savaşı. Bu suretle de tencere gibi yüzü kara bir hale gelme!”⁸⁶ şeklinde tavsiyede bulunan Mevlânâ, “nerede bir tane görürsen sakın oradan. Sakın da tuzağa düşme, kolun kanadın bağlanmasın”⁸⁷ diyerek olayların ve nesnelere görünen tarafının arkasındaki görünmeyen gerçek nedenin bulunmasını aklın kullanılmasına ve geliştirilmesine bağlamaktadır.

Mevlânâ, yanlış yapmamak için akıllı iyi kullanmayı, “akla yâr ve akıllıya dost olmayı öğütler.⁸⁸ O, “her an akla, insafa aferin”⁸⁹ çeker ve “akıldan, insaftan ayrılmama”,⁹⁰ daima akıllı ve dini kılavuz edinme⁹¹ tavsiyesinde bulunur:

Aklın kullanılması sayesinde kişi olayların sonuçlarını daha başındayken kestirebilir. Bunun yanında insanın pratik hayatta başkaları tarafından da

81 *Dîvân*, c. III, s. 398.

82 *Mesnevî*, c. IV, s. 77, b. 935.

83 *Mesnevî*, c. V, s. 90, b. 1084-1086.

84 *Dîvân*, c. V, s. 182, b. 2067-2068.

85 Göztepe, Yüksel, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Akla Eleştirel Bakışı”, s. 425.

86 *Mesnevî*, c. VI, s. 77, b. 931.

87 *Mesnevî*, c. III, s. 232, b. 2859.

88 *Mesnevî*, c. III, s. 218, b. 2692.

89 *Mesnevî*, c. III, s. 230, b. 2833.

90 *Mesnevî*, c. III, s. 322, b. 3945.

91 *Mesnevî*, c. IV, s. 38, b. 465.

kolay kolay kandırılmayacağını dile getiren Mevlânâ bununla ilgili olarak meşhur kedi-et hikâyesini nakleder.⁹²

Aklını iyi kullanan kişi, bir ipe sarıldığından dolayı kolay kola yanlış yola sapmaz, suça meyletmez, hatada ısrar etmez.

İşi bozulup şaşırın kişinin, bir ipe sarılması yeğdir.

Dostlarım, yollarını yitirdiler de, yanlış yola saptılar, suç dikenliğine ayak bastılar da ayakları o dikenlikte yaralandı mı, inat edip, ısrar edip o dikenliğe gitmemeleri gerek.⁹³

Aklını iyi kullanan kişi olayların ve görünenlerin gerisindeki görünmeyen gerçek nedeni bulmaya çalışır.

Avcı, daima taneler saçar, saçtığı taneler görünür de yapacağı kötülük görünmez.

Nerede tane görürsen sakın oradan. Sakın da tuzağa düşme, kolun kanadın bağlanmasın.⁹⁴

Aklını iyi kullanan kişinin ayırma (*temyiz*) gücü gelişmiştir. Mevlânâ hem ilmî, hem de pratik hayatta oynadığı rolü ve insandaki bu gücün büyük bir nimet olduğunu, şu hadisi de naklederek şöyle belirtir: “Mü’min zekidir, temyiz, fetanet ve akıl sahibidir (H)”. “Kıymetli bir inciyi bir çocuğun eline versen, çocuk bunun değerini bilmediğinden, senden ayrılıp biraz öteye girdince eline bir elma tutuşturup inciyi alırlar. Çünkü çocuğun temyiz hassası yoktur. Yani elma ile incinin değerini tefrik edemez. İşte bunun için bu temyiz büyük bir nimettir.”⁹⁵

Yine aklını iyi kullanan kişi konuşmalardan ve sorulardan ne kastedildiğini anlamaya ve onlarda saklı olan esprileri yakalamaya çalışır.

Her sorunun cevabında nükteler belle de sınanma vaktinde üstün bir er desinler sana.⁹⁶

Aklını iyi kullanan kişi, başkalarının deneyimlerinden ve birikimlerinden yararlanmasını bilir. Zira “eski ve tecrübe görmüş akıl, kişiye yeni bir baht bağışlar”.⁹⁷ Aklını iyi kullanmanın gereği olarak insan, bir işe ön hazırlık

92 *Mesnevî*, c. V, s. 278-279, b. 3409-3418. (Örnek, bir sayfa sonra gelecektir.)

93 *Mecâlis*, s. 9.

94 *Mesnevî*, c. III, s. 232, b. 2858-2859.

95 *Fîh*, s. 227, 228; *Rubâiler*, c. I, s. 23, Rubâi: 100.

96 *Dîvân*, c. IV, s. 135, b. 1216.

97 *Mesnevî*, c. III, s. 13, b. 147.

yaparak, donanımlı olarak ve rehber eşliğinde başlar.⁹⁸ Böyle davranmayan yanlış yapabilir:

Bilmeden yola düşme; gulyabaniyle yoldaş olup gitme sakın; kervanla (bi-
lenlerle, erenlerle) yola düş.⁹⁹

Ustasız iş yapmak istedin. Bilgisizlikle canınla oynamaya kalkıştın.¹⁰⁰

Aklını iyi kullanan kişi bir şeyi, parçalarıyla olan ilişkilerini göz ardı et-
meden bütünlüğüne ve neticeleriyle birlikte değerlendirir. “Akıl-fikir, par-
çaların bir araya toplanmasını, tüm haline gelmesini ister”.¹⁰¹ Mevlânâ'ya
göre aklın önemli bir özelliği işin sonunu görmesidir, âkıbeti görmeyen akıl
nefidir.¹⁰² Aklın âkıbeti görebilmesi için ise düşünmesi gerekir. Mevlânâ'ya
göre «iyi düşünce insanı semirtir».¹⁰³

Aklını iyi kullanan kişi, ölçülü ve tutarlı konuşur, tartışmalarda karşı ta-
rafı ikna etme veya susturma konusunda (yine meşhur kedi-et hikâyesinde
olduğu gibi) başarılı olur.¹⁰⁴

Akıllı ve uyanık olma, bir şeyi uygun yerde aramayı ve onu usulünce
yapmayı gerektirir.¹⁰⁵ Yine akıllı ve uyanık olmanın bir gereği de, iyi arama
ve araştırmada bulunmak, olayları ve fikirleri iyi değerlendirebilmek için
onlara, üstün körü değil de, yakından iyice bakmak, onları dikkatlice incele-
mektir. “Bir şeyi iyice arayan, nihayet bulur.”¹⁰⁶

Akıllı ve uyanık olma, tedbirli ve ihtiyatlı olmayı da beraberinde getirir.
Mevlânâ, düşünce ve eylemlerde ihtiyatlı olup, acele etmemeyi, olay ve ol-
guları iyi arama ve araştırmada bulunmayı tavsiye eder:

Senin canın içinde bir can var, o canı ara! Dağının içinde bir hazine var, o
hazineyi ara!¹⁰⁷

Fakat bu arama ve araştırmanın gelişigüzel değil de, nerede, nasıl ve
hangi boyutlarıyla dikkatlice yapılacağını bilmek gereklidir. Bu konuda
Mevlânâ şu uyarıda bulunur:

98 *Mesnevî*, c. VI, s. 352, b. 4425-4431, 4436.

99 *Dîvân*, c. VII, s. 544, b. 7135; *Mesnevî*, c.V, s. 17, b. 167.

100 *Mesnevî*, c. V, s. 117, b. 1404.

101 *Dîvân*, c. V, s. 449, b. 6132.

102 *Mesnevî*, c. II, s. 118, b. 1548.

103 *Mesnevî*, c. VI, s. 26, b. 289-290.

104 *Mesnevî*, c. V, s. 278-279, b. 3409-3418.

105 *Mesnevî*, c. IV, s. 266-277, b. 3324-3329; *Rubâiler*, c. I, s. 20, Rubâi: 87.

106 *Mesnevî*, c. V, s. 112, b. 1342.

107 *Rubâiler*, c. I, s. 11, Rubâi: 43.

İhtiyatlı ol, gözünü dört aç!¹⁰⁸

Gerçeği görüyorum sansan bile gene gözlerini ovuştur.

Çünkü saf olur, bön olursan emindikten bile bir fayda görmezsin sen...¹⁰⁹

Sen böylesine şaşı bakarsan kâseyi kırarsın.¹¹⁰

İşte sen, dünya işlerini hep buna kıyas et, gözünü aç da gör.¹¹¹

Kendine aşkı ve bakışı öğret. Bu bilgi, taşa kazılan nakış gibidir.¹¹²

Tehlikeden sakınmanın farz olduğunu, kurtuluş arayan için aklın sağlam ve keskin olması gerektiğini söyleyen Mevlânâ, belâ pususuna karşı tedbirli olmanın önemini vurgular.¹¹³ O, tedbirli ve ihtiyatlı olmada geçmiş tecrübelerin önemli rol oynadığına işaret eder.¹¹⁴

Bakılması gerekli şeylere, dıştan üstünkörü değil de, onların aslına ve özüne inerek iyi bakmak gerekmektedir. Bakılacak şeylerin de bakmaya, araştırmaya değer şeyler olması gerekir.¹¹⁵

Sadece iyi bir arama ve araştırma ile iş bitmiş olmuyor. Bu faaliyetin veya elde edilen malzemenin *sonunda ne çıkacağına kestirmeye* çalışmak da bu araştırmayı tamamlayan bir unsurdur. Derin birikim, geniş ufukluluk ve ferâset isteyen bu fiil Mevlânâ'ya göre dinî hassasiyet de gerektirir.¹¹⁶

Aklı iyi kullanmak bilgiye dayanarak hüküm vermeyi, bilinçli olmayı gerektirir.¹¹⁷ Aklını iyi kullanan acele hareket etmeyip meseleye geniş açıdan bakar, başka alternatiflerin de olabileceğini düşünür ve büyük bir alçak gönüllülük içinde bilmediğini ikrar eder.¹¹⁸

Aklı iyi kullanmak mantık kurallarına uymak, özellikle öncül-sonuç veya sebep-sonuç ilişkisine dikkat etmeyi, olayların gerçek nedenini görmeyi gerektirir.

108 *Mesnevî*, c. VI, s. 127, b. 1588-1589.

109 *Dîvân*, c. V, s. 480, b. 6586, 6588, 6591.

110 *Dîvân*, c. VII, s. 204, b. 2586.

111 *Mesnevî*, c. I, s. 78, b. 969.

112 *Mesnevî*, c. V, s. 261, b. 3194.

113 *Mesnevî*, c. VI, s. 289, b. 3652-3653.

114 *Dîvân*, c. V, s. 181, b. 2049.

115 *Dîvân*, c. VI, s. 183, b. 1767-1778.

116 *Mesnevî*, c. III, s. 22, b. 269-271, 276-279; c. IV, s. 136, b. 1659; s. 271-272, b. 3392-3393, 3398-3904; c. V, s. 64, b. 748-749; c. VI, s. 110, b. 1357-1361; s. 118, b. 1464- 1465; Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mektuplar*, Çev. ve Haz.: A. Gölpinarlı, İstanbul, 1963, s. 36, Mektup: XIX.

117 *Fîh*, s. 93-94.

118 *Fîh*, s. 114, 147-148.

Her sebep bir sonuca bağlıdır.¹¹⁹

Her şey bir maksatla hareket eder, her şey bir maksatla dönüp dolaşır.¹²⁰

Bunun da bir sırrı var, anlamsız olamaz... Halden hale dönen şeyi elbette bir döndüren var.¹²¹

Tahta, dülgerin elindedir. Yoksa nasıl olur da kesilir yahut başka bir tahtayla birleşir.

Kumaş, bir terzinin elinde olmadıkça kendiliğinden nasıl dikilir yahut biçilir?

Su kabı, ey akıllı adam, sakanın elindedir. Böyle olmasa kendi kendine nasıl dolar, boşalır.¹²²

Mevlânâ'ya göre aklı iyi kullanmak, bunlara ilave olarak, görünür âlemdeki açık sebeplerle yetinmeyip bunların üstüne, metafizik alana çıkarak, sebeplerin üzerindeki sebebi görmeyi de gerektirir ki bu tür bir görme kişiye tam, kapsamlı, aşkın ve derinliğine bir bakış kazandıracaktır.¹²³

Aklı iyi kullanmak, eşyalar, olaylar ve fikirler arasında, ateş-duman arasında olduğu gibi, mümkün olabilen uygun ilişkiler kurar ve olabilecek şeyleri talep eder. Yine böyle bir kişi, yanlış yapmamak için, bir şeyi uygun yerde, uygun şekilde ve uygun vasıtalarla arar.¹²⁴

Aklı iyi kullanmanın aksine aklı iyi kullanmama, aklın önündeki engel ve tuzakları bilip bunları dikkate almamak demek olacağından haliyle yanlışlara düşmeye yol açacaktır. Mevlânâ, aklını iyi kullanmadığından dolayı, düğünde de yasta da, ister sevinçli ister hüznü durumlar olsun, ahmaktan uzak durmayı tavsiye eder.¹²⁵ O, aklı iyi kullanmamaktan şöyle şikâyet etmektedir.

Akıl bağlanmıştı da hevâ ve heves, dilediğini işliyor; hâlbuki akıl işleme-
liydi dilediğini.

Akıllar, ayrına düşmüş sineklere dönmüş; hâlbuki akılların, akılları başla-
rında olmalıydı.¹²⁶

119 *Dîvân*, c. I, s. 101, b. 794.

120 *Mesnevî*, c. I, s. 225, b. 2800.

121 *Dîvân*, c. VII, s. 534, b. 7009.

122 *Mesnevî*, c. VI, s. 264, b. 3337-3339.

123 *Mesnevî*, c. II, s. 85, b. 1117; c. III, s. 78, b. 967; s. 257, b. 3151-3160; c. V, s. 237-238, b. 2900-2908; c. VI, s. 234, b. 2961-2962; s. 291-292, b. 3683-3691; s. 398 (İzbudak nüshası) b. 488.

124 *Dîvân*, c. II, s. 355, b. 2957; c. IV, s. 366, b. 3536-3541; *Mesnevî*, c. IV, s. 160, b. 1974.

125 *Dîvân*, c. VI, s. 130, b. 1199.

126 *Dîvân*, c. V, s. 182, b. 2067-2068.

Mevlânâ'ya Göre Aklın Önündeki Engeller

Aklı iyi kullanmak için onun önündeki engelleri tanımak ve bunların aklın sağlıklı düşünmesine nasıl tuzak oluşturduklarını bilmek gerekir.¹²⁷ Aklın önündeki on beşi aşkın bu engelleri kısa örneklerle işlemeye çalışacağız:

Cehâlet

Mevlânâ, cehâleti¹²⁸ aklın önündeki en büyük engel olarak görür,¹²⁹ onun bir aldanış olduğunu belirtir ve nefislerini körlük, bilgisizlik kaplamış olan kişileri kınar.¹³⁰ Câhil, birçok değerinde farkında değildir. Ona hakikat sırları nice defa gösterilse de, o görmez.¹³¹ Onun için, tatlı sözlü olsa dahi cahilin sözlerine kanmamak gerekmektedir.¹³²

Mevlânâ'ya göre, silahla cehâlet bir araya gelince Firavunca bir eda ile bütün dünyanın yıkılıp yıkılabileceğini¹³³ bu nedenle câhil(lik)den korkulması gerektiği üzerinde durur. Câhil(lik) den korkmak gerektiği ise yine bilgi ile elde edilir.¹³⁴

Zan

Zanda kesinlik olmadığından, akıl, zanna dayalı olarak hüküm verirse yanılabilir.¹³⁵ Zira zan, akla kuvvetli bir set oluşturup,¹³⁶ doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılmanmayı doğurur.¹³⁷ Haliyle zan sahibi insan, varı yok sanabilmektedir.¹³⁸ Sonuçta o, bir aldanışı ifade eder:

Ben kan içiyorum, sen de şarap sanıyorsun. Sen can alıyorsun ve can verdiğini zannediyorsun.¹³⁹

127 Bunların çoğu, kişinin kendisinden kaynaklanıp onun sağlıklı düşünmesini, doğru karar vermesini engelleyen ve yanlış düşmesine yol açan sübjektif nedenlerdir. Bu nedenlerin mantıktaki işleniş için bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlıları*, Ankara 2004, ss. 23-31.

128 Cehalet, bilgisizliğin, zihinsel mahrumiyetin yanı sıra, duyuş ve davranış yetkinsizliğini, gaflet ve kibri de barındıran ahlaki bozukluğu da içerir. Bunun için İslâm öncesi döneme "cahiliyye" dendiği malumdur. Felsefe ve mantıktaki anlamı için bkz. Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lûgatı*, İstanbul, 1955, C. II, s. 192; Emiroğlu İbrahim; Altunya Hülya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 72 (Cehl-i mürekkeb)

129 *Fîh*, s. 103.

130 *Fîh*, s. 151; *Dîvân*, c. V, s. 345, b. 24302; *Mesnevî*, c. III, s. 31, b. 395; c. IV, s. 183, b. 22659.

131 *Mesnevî*, c. I, s. 65, b. 814; c. II, s. 157, b. 2062; s. 238, b. 3681-3686, s. 290, b. 3783.

132 *Mesnevî*, c. VI, s. 115, b. 1431.

133 *Mesnevî*, c. VI, s. 115, b. 4723.

134 *Mesnevî*, c. VI, s. 115, b. 1430.

135 Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı*, C. II, s. 537; Emiroğlu İbrahim; Altunya Hülya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 333 (Zan maddesi)

136 *Mesnevî*, c. II, s. 254 b. 2024.

137 *Mesnevî*, c. I, s. 273, b. 8414; c. II, s. 19, b. 231; s. 37, b. 478; c. V, s. 109, b. 1304 vd.

138 Bkz. *Mesnevî*, c. III, s. 230, b. 2827.

139 *Fîh*, s. 193.

Gaflet

Gaflet, gerçekleri görmeye, dikkatli ve uyanık olmaya perde olduğundan dolayı aklın fonksiyonunu icra etmeye engel olan hususlardandır. Gafil kişi uyanık olmadığından, boş bulunup vaktini iyi ve faydalı şeylere hasretmediğinden akıllı davranamaz.¹⁴⁰

Kişi, bildiği halde, gaflete düşerek suç işlerse bu daha ağır bir suçtur. “Nerede tanımak, bilmek daha fazlaysa, suç daha fazla sayılır. Akıllının işlediği suça nispetle çocuğun suçuna kinlenmez adam.”¹⁴¹

Aklını çalıştırmayan, gerçeklerden gâfil olan kişi, yanıfta oyalanır durur. Mevlânâ, öylelerini “arı-duru sudan haberi olmayarak bütün yıl gagasını acı sudan çıkarmayan kuş”un durumuna benzetir.¹⁴²

Aklı çalıştırarak ya da Peygamber haberine inanarak varlığın bir var kılıcı (Allah) tarafından düzenlenip ortaya çıkarıldığını bilmemek, Mevlânâ'ya göre en büyük gaflet ve körlük sayılır. Bu hususta Allah'ın kudretlerini onaylamamak ise, “Allah ile pençeleşmek” olarak adlandırılır.¹⁴³

Taklit ve Taassup

Mevlânâ'ya göre taklit de insan aklını önündeki engellerden biridir. Çünkü akıl insanı yücelere çekerken taklit insanı geride bırakır.¹⁴⁴ Mevlânâ, taklide düşmüş bir akla sahip olmaktansa cahil kalıp deliliğe vurmanın daha iyi olduğunu söyler.¹⁴⁵ Zira sağlam akıl, bir şeyi düşünerek, tahkik edip onu bilinçli bir şekilde yaparak yükseklerle çıkmayı sağlar, bunun aksine taklit ise kişiyi aşağılara çeker, ayağa düşürür.

Taklit ve taassubun, kişilerin yanlış düşünce ve tutumlarını ısrarla yürütmelerinde çok etkin rol oynadığını belirten Mevlânâ, bu konuyu Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki inançlarının yanlış olduğunu tartışırken dile getirip sonunda bu iki kötü hasletin, insanın akıl ve ayırt etme gücünü devre dışı bıraktığından bazen onu hayvandan da aşağı seviyelere indirdiğini söyler:

...Hıristiyan yine: “Biz bu inancı babamızdan bulduk ve onu kendi-

140 Bkz. *Fîh*, s. 103; *Dîvân*, c. V, s. 345, b. 24302.

141 *Mektuplar*, s. 77, Mektup: L.

142 *Mektuplar*, s. 95, Mektup: LXI.

143 *Mesnevî*, c. I, s. 42, b. 519-522.

144 *Mesnevî*, c. II, s. 178, b. 2326. Taklid'in mantıktaki kullanımı için bkz. Emiroğlu İbrahim; Altunya Hülya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 299 (Taklit maddesi).

145 *Mesnevî*, c. II, s. 178, b. 2328.

mize din edindik.” dedi. Ben de ona karşılık olarak dedim ki: “Eğer babandan sonra kalp para ve bozuk altın kalmış olsa, sen onu ayarı tam başka maddelerden saf ve temiz bir altınla değiştirmez misin, yoksa bu kalp altını üstün mü tutarsın? Babandan sana çolak bir el miras kalsa ve sen bu çolak eli düzelterek bir ilaç ve doktoru bulsan, bunu kabul etmez misin? “Bu çolak el bana babamdan böyle kaldı, ben bunu bozmak, değiştirmek istemem.” mi dersin? Sen babanın, yaşayıp öldüğü bir yer ve yurttan büyüyüp yetişsen, oranın suyu tuzlu olsa, sonra bundan başka suyu tatlı, toprağı verimli, ahali sıhhatte bir yer ve yurt bulsan, sen o fena yerden buraya nakletmek, daima onun tatlı suyunu içmek ve bütün hastalıklardan kurtulmak istemez misin? Yoksa “Biz bu yer ve yurdu, bu hastalık yapan tuzlu suyu ile bulduk, burada kalacağız.” deyip oraya yapışıp kalır mısınız? Kat’iyyen bunu akıl ve duygu sahibi bir kimse söylemez. Allah sana babanın aklından başka bir akıl, görüşünden başka bir görüş ve iyi-yi-kötüyü ayırt etme kuvvetinden başka bir kuvvet vermiştir. Sen bunları işlet, yokluğa sürükleyen değil, doğru yola götüren bir akla uy... Hayvan bile babasından, anasından vâris olduğu şeyden daha güzelini bulduğu vakitte çöplüğe dönmüyor saraya bağlanıyor. Böyle olunca artık akıl ve temyiz ile bütün yaratıklara üstün olan insanın bu hususta hayvandan daha aşağı olması pek kötü bir şeydir.¹⁴⁶

Mevlânâ, körü-körüne taklidin nasıl yanlış bir tutum olduğunu ve insanı nasıl yanlış sevk ettiğini şu örneklerle açıklamaya devam eder:

Bu okuyucu Kur’ân’ın sûretini doğru okuyor, fakat manasından haberi yok. Esasen onun gerçek manası kendisine anlatılmış olsa, kabul etmez ve yine körü-körüne okur. Bunun benzeri: Meselâ, bir adamın elinde kunduz olsa, ona elindekinden daha iyi bir kunduz getirdikleri zaman almak istemezse, o bunu taklit ile eline almıştır. Meselâ cevizlerle oynayan çocuklara ceviz içi veya ceviz yağı verdiğiniz zaman almazlar. Çünkü onlara göre ceviz, elinize aldığınız zaman hışır hışır ses çıkarır, hâlbuki bunların ne sesi, ne de hışırtısı vardır.¹⁴⁷

Mevlânâ, taklidi “her iyiliğin âfeti”¹⁴⁸ olarak niteler. O, aklını ipoteğe verdiği için dolayı mukallit olanlara söz anlatmanın çok zor bir iş olduğunu belirtip¹⁴⁹ onun, insanı ne zavallı konuma düşürdüğünü örnekleriyle işler.¹⁵⁰

146 *Fîh*, s. 194-196.

147 *Fîh*, s. 128.

148 *Mesnevî*, c. II, s. 38, b. 494.

149 *Fîh*, s. 133.

150 Taklidin, bir bir tekkeye misafir olan bir sofının başına ne kötü haller açtığı ile ilgili uzunca bir hikâye

Akıllı adam delil ister. Bir şeye körü körüne inanmak ve yönelmek ahmaklık addedilir.¹⁵¹ Mevlânâ, muhakkik ile mukallit arasında çok büyük farkın olduğunu belirtip muhakkiki Davut'a, öbürünü ise sese benzetir.¹⁵² Ses kendisini duyamaz. Bilgisizlik, taklit ve zan ile yapılan bir iş, yanlış ve verimsiz olabilir,¹⁵³ hatta ölümle bile sonuçlanabilir.¹⁵⁴

Bir şeye sınıksız yapışmanın, bir şeyde taassup göstermenin hamlık olduğunu¹⁵⁵ söyleyen Mevlânâ sonunda, taklitten kurtulup, kişinin kendi aklıyla bilinçli bir şekilde yol almasının gerekliliğini bizlere çok güzel bir şekilde hatırlatır:

Gözün varsa kendi gözünle bir bak. Hiçbir şeyden haberi olmayan bir ahmağın gözüyle bakma.

Kulağın varsa kendi kulağınla dinle, duy. Neden sersemlerin kulağına kapılıyorsun?

Taklide uymaksızın bakmayı âdet edin, kendi aklını koru, onu düşün sen.¹⁵⁶

Önyargılar ve Tarafgirlik

Önyargı, kişinin gerçeği görmesine set çeken, aklın önündeki büyük engellerden biridir. Mevlânâ bunu, gözün önüne konup da gerçeği görmeye engel olan renkli cama benzetir:

Gözünün önüne gök renkli bir cam koymuşsun, o sebepten âlem sana gök görünüyor.

Kör değilsen bu körlüğü kendinden bil. Kendine kötü de, başkasına deme!¹⁵⁷

İnsanın tarafgirlikten, hiddet ve şehvetten şaşacağı,¹⁵⁸ haliyle yanlış göreceğini söyleyen Mevlânâ, kasıtlı tutum ve tarafgirliğin akli sabote edeceğini, ilmi aykırı bir hale sokacağını hatta onu zulme dönüştüreceğini önemle belirtir.¹⁵⁹

için bkz. *Mesnevî*, c. II, s. 40-43, b. 514-564.

151 *Mesnevî*, c. IV, s. 228, b. 2845; *Mektuplar*, s. 57, Mektup: XXXVIII.

152 *Mesnevî*, c. II, s. 38, b. 493.

153 *Mesnevî*, c. V, s. 109, b. 1302-1303; *Rubâiler*, c. II, s. 280, Rubâî: 1355; *Mektuplar*, s. 58, Mektup: XXX-VIII; *Dîvân*, c. VI, s. 163, b. 1554-1555.

154 *Mesnevî*, c. VI, s. 249, b. 3148 vd..

155 *Mesnevî*, c. III, s. 104, b. 1297; c. I, s. 221, b. 2762.

156 *Mesnevî*, c. VI, s. 264, b. 3342-3344.

157 *Mesnevî*, c. I, s. 106-107, b. 1329-1330.

158 *Mesnevî*, c. I, s. 26, b. 331.

159 *Mesnevî*, c. II, s. 211, b. 2752.

Acelecilik ve Tedbirsizlik

Etraflıca düşünmeyip anı kararlar vermek ve pozisyona uygun olmayacak derecede acele hareket etmek aklın doğru karar vermesini olumsuz etkileyecektir. Bu konuda Mevlânâ, insanları uyarıcı mahiyette şu örneği verir: “Baharın barışını ve dostluğunu görmüyor musun? Başlangıçta azar azar sıcaklık gösterir, sonraları azar azar arttırır. Ağaçlara bak; sıcaklık yavaş yavaş geldiği zaman önce gülümser, sonra azar azar yaprak ve meyvelerden elbiseler giyerler... İşte bunun için dünya ve ahiret işlerinde de her kim acele gösterir ve mübalâğa ederse, bu iş ona müyesser olmaz.”¹⁶⁰

“Maksada sabırla erişilir, aceleyle değil”¹⁶¹ diyen Mevlânâ, birçok yerde, dikkatli ve tedbirli olma uyarısında bulunur. Acele eden ve tedbirsizce davranan tıpkı kuş gibi tuzağa düşebilir.¹⁶² Yine böyle davranan, tilkinin de kandırmasıyla, aslana yem olabilir.¹⁶³ Nitekim aslan,

Onda akıl ve isâbetli bir tedbir görmeyince cezasını verip derisini yüzdü.¹⁶⁴

O kötü yüzlü, sabırsızlığından, düzen bilmezliğinden, tez canlılığından kendisini öldürdü; bir müddet sabretseydi o beladan kurtulurdu.¹⁶⁵

Nefse Uyma

Mevlânâ Celaleddin, insanın akli ve ulvî şeyleri bir kenara bırakıp nefsin âdi isteklerine boyun eğerek süflî şeylere yönelmesini aklın önünde büyük bir tuzak ve büyük bir aldaniş olarak değerlendirir.

Ruh, seni en yüksek göklere çıkarırken sen en aşağılıklara, su ve çamura doğru gittin.¹⁶⁶

Akil bağlanmıştırd da hevâ ve heves, dileğini işliyor; hâlbuki akıl işlemeliydi dilediğini.¹⁶⁷

Mevlânâ, hevâ ve hevesi, görmeye engel olan kasırgaya¹⁶⁸ ve şeytanın memesindeki süte¹⁶⁹ benzettir. Yine hevâ ve hevese meyletmeyi, gönüllerin onunla kilitlendiği kilide benzeten Mevlânâ, insana kilit değil anahtar ol-

160 *Fîh*, s. 147-148.

161 *Mesnevî*, c. I, s. 319, b. 4003.

162 *Mesnevî*, c. V, s. 117, b. 1413-1414.

163 Bkz. *Mesnevî*, c. V, s. 205,211 vd., b. 2495, 2564 vd.

164 *Mesnevî*, c. I, s. 245, b. 3049.

165 *Dîvân*, c. I, s. 53, b. 475.

166 *Mesnevî*, c. I, s. 43, b. 537.

167 *Dîvân*, c. V, s. 182, b. 2067.

168 *Dîvân*, c. III, s. 109, b. 874.

169 *Dîvân*, c. VI, s. 249, b. 2477.

masını önerir¹⁷⁰ ve akla uymak varken, doğru yol varken, insanın hevâ ve hevesine uyarak, yanlış yola girmesini eleştirir.

Güzelim parlak güneş meydandayken mumla kandilden aydınlık istemek!
Fakat şüphe yok ki bizim şanıamız, edebi terk etme, nimete karşı küfranda bulunma, hevâ ve hevesimize uymadır.¹⁷¹

Nefsin, hevâ ve hevesin, gözü açtır; fırsatçıdır, ileriye görmez; bunun aksine akıl ise ileriye görür, din gününü düşünür. Akıl, güzel bir yüzdeki çirkin bir buruna benzeyen, ayıplarla dopdolu olan nefisten feryat eder.¹⁷² Bundan dolayı akıl sultanı dururken nefsi vezir yapmamak, onu üste çıkarmamak gerekir.¹⁷³

Mevlânâ Celâleddin, hevâ ve hevesine uyan haris nefsi kuş(hayvan)tan da aşağı görür:

Çünkü kuş, her yeme gitmez, her yemi devşirmez. Midesi açlıktan yanar tutuşur da aklı o kuşa der ki: Bu yanıp yakılmak tuzağa tutulmaktan yeğdir; bırak şu yemi; korkusu olmayan, avcısı bulunmayan yerden yem devşir. Öyle bir yeme konar ki orada korku ürküntü daha azdır; orası, şerden, zarardan daha uzaktır. Böyle olduğu halde yine de elli kez sağa-sola bakar; bir leş yiyen yırtıcı kuş yahut bir kedi pusuda bulunmasın; sakın beni gâfil görüp de avlamasın; birisi tutup beni bağlamasın der.¹⁷⁴

Mevlânâ, daha da ileri giderek nefsi eşeğe, hırsı da yulara benzeter ve yanlış yapmamak için insanın eşek gözünü değil de akıl gözünü açmasını ister.¹⁷⁵

Yine Mevlânâ, hevâ ve hevesine kapılmış nefsin kişiyi sağduyudan, doğrudan ayırarak onu saçma-sapan konuşmaya ve akıldışı davranışlara sevk ettiğini belirtir.¹⁷⁶

O, şehevî duyguların etkisinde kalan, ahdine ve değerlerine sadakat ve vefa göstermeyen, fitratına yabancılaşmış kirli kişilik olarak kastettiği zulmanî nefsin, nuranî ve iyi bir hak ve hakikat arayıcısı olan akla neden galip geldiğini sorar ve bunun cevabını yine kendisi verir:

170 *Dîvân*, c. I, s. 161, b. 1520.

171 *Mesnevî*, c. VI, s. 268, b. 3390-3391.

172 *Mesnevî*, c. VI, s. 233, b. 2951; c. IV, s. 103, b. 1258.

173 Ne mutlu akli erkek, nefsi kadın olana, nefsini alt edene. Parça-buçuk akli er olur üst çıkarsa dişi nefsinin, akıl alt eder! (*Mesnevî*, c. V, s. 202, b. 2463-2464)

174 *Mecâlis*, s. 31.

175 *Dîvân*, c. III, s. 326, b. 3194.

176 *Dîvân*, c. V, s. 170, b. 1930-1939.

Neden mi? Nefis kendi evinde, kendi yurdunda, akılsa garip! Köpek bile kendi kapısında korkunç bir aslan kesilir.¹⁷⁷

“Ben, nefsimin hilesinden neler gördüm neler! Sihriyle akıl ve temyizi bile giderir”¹⁷⁸ diyen Mevlânâ, nefse danışılrsa bile, yanlış yapmamak için o aşağılığın dediğine uymayıp aksini yapmayı önerir.¹⁷⁹ O, nefse muhalefet etmeyi de yeterli görmeyerek şöyle der:

Nefis, bu çeşit mahlûklardandır da onun için gebertilmeye lâyıktır. Onun için ulu Allah “Ödürün nefislerinizi” demiştir.

Nefis, üç köşeli dikendir, ne çeşit koysan sana batar, ondan kurtulmana imkân mı var?

Hevâ ve hevesini terk etme ateşini vur şu dikene; iyi işli dosta uzat elini, sarıl ona!¹⁸⁰

Mevlânâ, nefsi, yüzlerce hile, hud’a sahibi bir ejderhaya benzetir ve nefse uymayı karanlığa dalmak, akla uymayı ise aydınlıkta kalmak olarak gösterir. Zira nefis, tıpkı sofistaiyye gibi kararsızdır, şüphecidir, hile ve aldatmadan yanadır. Bunun için de o, hakikati ikna yoluyla değil de şiddet yoluyla (kötekle) anlar.¹⁸¹

Mevlânâ, insanın yanlış bir hüküm ve davranışta bulunmaması için hevâ ve hevesini kendisine vezir yapmamasını ister. Zira hevâ ve heves hırslarla doludur ve ilerisini görmeyip sadece ânı gözetler. Hâlbuki aklın gözleri ise işin sonunu gözetir.¹⁸²

Sonunda Mevlânâ, hevâ ve hevase uyararak yanlış yapmamak ve akabinde zararlı çıkmamak için şu uyarıda bulunmaktadır:

Hevâ ve hevesine uyarsan aklın-dimağın bozulur.¹⁸³

Hevâ ve heves lezzetlerinin hepsi hiledir, riyâdır.¹⁸⁴

Ey ömrünü yele veren, sarhoş musun sen?

Niceye dek bu hevâ ve hevase tapacaksın sen?¹⁸⁵

Eğer şehvet ve hevâ sevdasında koşacaksan, sana haber vereyim ki eli boş kalacaksın!¹⁸⁶

177 *Mesnevî*, c. III, s. 207-208, b. 2557-2558.

178 *Mesnevî*, c. II, s. 233, b. 2278.

179 *Mesnevî*, c. II, s. 174, b. 2273.

180 *Mesnevî*, c. III, s. 30, b. 374-376.

181 Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, İstanbul, 2002, s. 45.

182 *Mesnevî*, c. IV, s. 103, b. 1259-1261.

183 *Mesnevî*, c. V, s. 76, b. 906.

184 *Mesnevî*, c. VI, s. 325, b. 4094.

185 *Mecâlis*, s. 53.

186 *Rubâiler*, c. I, s. 65, Rubâi: 310.

Kendine gel de kargaya benzeyen nefsin ardından koşma. Çünkü o, seni mezarlığa götürür, bahçeye değil!¹⁸⁷

Akıl- nefis ilişkisinde, Celaleddin Rumî, nefsi aklın hedeflerine ulaşmasında engel olarak görmekte ve bu engelin de ancak nefsin terbiye edilmesiyle aşılacağını ifade etmektedir. Fakat aklın nefis karşısında savaşması da o kadar kolay değildir.¹⁸⁸ Nefis kendi evinde, aklın ise kendi yurdunda olmayıp garip olduğundan dolayı akla göre daha etkin olmaktadır.¹⁸⁹ Oysa aklın yeri fani dünya âlemi değil aşkın olanın yanıdır. Akıl bu dünyada aşkın olana ulaşmak için çaba harcamak zorundadır. Bu çabalardan biri de nefis engelini aşmasıdır. Tabii burada kastedilen cüz'i akıl değil, toza toprağa bulanmamış akıldır.¹⁹⁰

Mevlânâ aklın nefisle savaşını Mecnun'la devesi arasında geçen bir olayı örnek göstererek somut bir şekilde anlatır. Devesini süren Mecnun, Leyla'nın sevdasıyla kendinden geçince deve geri dönüp arkasında bıraktığı yavrusuna dönmeye çalışır; Mecnun ayılınca devesinin yönünü döndürür ve yolculuk veya yol alamama bu şekilde tekrarlar durur. Deve geride olan yavrusuna dönmek isterken Mecnun'da Leyla'sına kavuşmak istiyor. O, bu benzetmeyle nefsin hedefiyle aklın hedefinin tamamen zıt yönde olduğunu belirtmek ister. Bu zıt yönlü ilişkide Mevlânâ aklın nefsi terk etmesi gerektiğini Mecnun'un dilinden ifade eder.¹⁹¹ Zira nefis, aşagılık cinstendir, aşagılık âlemine gider!¹⁹²

Mevlânâ'ya göre Benî İsrail kavminin Allah'ı bırakıp öküzü kendilerine Rabb edinmeleri akli devre dışı bırakıp, hevâ ve heveslerine uyarak inat etmeleri (Mevlânâ'nın ifadesiyle eşeklikleri) yüzündendir.¹⁹³

Kendini beğenen, aklını herkesin aklından üstün gören, enaniyet sahibi kişinin aklını Mevlânâ kabul etmez.

Kendi aklını, benim aklımdan üstün görmüşsün ama şu kısa akıllıyı da nasıl görmüşsün; bir de onu söyle.

Çirkin kurt gibi üstümüze atılma; senin gibi, insanı utandıracak akla sahip olmaksızın, akılsız kalmak daha iyidir!

Çünkü aklın, insanlara ayakkabı olunca o akıl, akıl değildir, yılan ve akreptir.¹⁹⁴

187 *Mesnevî*, c. IV, s. 108, b. 1312.

188 *Mesnevî*, c. V, s. 315, b. 3877-3879.

189 *Mesnevî*, c. III, s. 207-208, b. 2556-2557.

190 *Mesnevî*, c. III, s. 266, b. 3263.

191 *Mesnevî*, c. IV, s.126, b. 1533-1543.

192 *Mesnevî*, c. IV, s. 218, b. 2704.

193 *Mesnevî*, c. III, s. 203-204, b. 2504-2507.

194 *Mesnevî*, c. I, s. 187, b. 2327-2329.

Mevlânâ Hâbil ile Kabil olayını anlatırken nefsi kavgaya benzetmekte ve metaforik bir ifadeyle nefse uyan aklı, karga kuyruğuna takılan akıl olarak anlatmaktadır.¹⁹⁵

Mevlânâ'ya göre kişi nefsin isteklerine uymakta serbesttir fakat aklın istediği şeyde mecburdur.¹⁹⁶

Aklın his ve hasselerimize yani duyu ve duygularımıza karşı tepkisini de aklın nefisle savaşı cümlesinden sayabiliriz. Mevlânâ'ya göre akıl ve duyu insan davranışlarını düzenleyen, insanı harekete geçiren iki temel faktördür. Akıl, işlerin sonunu araştırması yönüyle, Mevlânâ'nın ifadesiyle akar durur ve bu özelliğiyle değerlidir. Buna karşın duyu ıssı (sahibi) ise geçici heveslere aldandığı için olduğu yerde durur ve haliyle ilerleyemez. Akıl, insanı doğru yola götürmesi fonksiyonundan dolayı, sürekli gelişmeye açıktır. Duygu ise kendi dilediği şeyi gördüğünden dolayı akla zıt bir özellik taşımaktadır.¹⁹⁷

Mevlânâ'nın belirtmesine göre, aklını kullanmayan ahmak kişiler, dış görüşlere takıldıklarından ve vakitlerini, tahminler ve varsayımlarla boşa harcadıklarından asıl gerçekler onların gözüne görünmemiş haliyle onlar asıl gaye ve hedeflerine ulaşamamışlardır.¹⁹⁸

Kısacası, Mevlânâ'ya göre, akıl ve duyu birbirine düşmandır ve Hz. Muhammed'le Ebu Cehil'lerin savaştığı gibi birbirleriyle sürekli savaş halindedirler.¹⁹⁹ Bu savaşta üstünlük ise aklın elindedir. Mevlânâ'ya göre duyu akla esirdir. Ona göre duyu ve düşünceler suyun yüzünü çerçöpün kapladığı gibi gönlü kaplar. Akıl, suyun yüzündeki çerçöpü giderir, suyu meydana çıkarır. Burada akıl, duyu ve düşüncelerin olumsuz etkisini giderdiği için gönülde gayba ait sırlar zuhur eder.²⁰⁰ Mevlânâ "hizmetkârın âkil olursa sana galip olan duygular da mahkûmun olur"²⁰¹ diyerek insanda aklın etkinliğinin artırılmasıyla istenen sonuca ulaşabileceğini vurgular.

Hiddet ve Şehvet

Mevlânâ'ya göre şehvet de aklın zıddıdır. Ona göre şehvet, şarap gibi akla perdedir. Şehvete ait ne varsa hepsi gözü, kulağı bağlar, örter. Şehvet insan

¹⁹⁵ *Mesnevî*, c. IV, s. 107-108, b. 1309-1313.

¹⁹⁶ *Mesnevî*, c. IV, s. 115, b. 1401.

¹⁹⁷ *Dîvân*, c. III, s. 495, b. 6473-6475. Bkz. Çelik, *Mevânâ'da Akıl-Aşk İlişkisi*, s. 13.

¹⁹⁸ *Mesnevî*, c. II, s. 4-5, b. 47 vd.; s. 88, b. 1150-1151; s. 208, b. 2717; s. 237, b. 3096.

¹⁹⁹ *Mesnevî*, c. II, s. 123, b. 1605.

²⁰⁰ *Mesnevî*, c. III, s. 148-149, b. 1824-1829.

²⁰¹ *Mesnevî*, c. III, s. 148-149, b. 1832.

aklının doğruyu bulmasına engeldir.²⁰² Mevlânâ “akıl bağlanmıştı da hevâ ve heves dilediğini işliyor; hâlbuki akıl işlemeliydi dileğini. Akıllar ayrına düşmüş sineklere dönmüş, hâlbuki akılların akılları başlarında olmalıydı”²⁰³ diyerek hevâ ve hevesin insanın aklını bağlayıcı bir unsur olduğunu dile getirerek akıllıların bu bağdan kurtulmaları gerektiğini ifade eder.

Hz. Mevlânâ, akılı *şehvetin* tersi olarak görüp, *şehvetin* çevresinde dönüp dolaşanda akıl olmadığını söyler.²⁰⁴ O, halkın akıllarının dünya işinde kıvrandır-durduğunu ama *şehvetten* geçmeyi hiç düşünmediklerini belirtir.²⁰⁵ O, bu konuda Hz. Peygamberin şu sözünü aktarır: “Gerçekten de Allah, melekleri yarattı, onlara akıl verdi; hayvanları yarattı, onlara *şehvet* verdi; Ademogullarını yarattı Onlara akıl verdi, *şehvet* de; kimin akılı *şehvetine* üst olursa meleklerden yücedir o; *şehveti* aklından üst olursa hayvanlardan daha aşağıdır.”²⁰⁶

Kötü birer huy olan kibir ve kinin doğmasının sebebi *şehvet*dir. *Şehvet*, insanı tuzağa düşürür, hataya sokar.²⁰⁷ İnsan, *şehvetine* uyunca kanadı dökülür, topal kalır; akıl devre dışı kalır ve birçok gerçekler ve güzellikler ondan kaçır gider.²⁰⁸

Mevlânâ, insanın *şehvetini* kontrol etmesini ister ve şöyle seslenir:

Ey yiğit, akıl, *şehvetin* zıddıdır... *şehveti* dokuyan akla akıl deme.

Şehvete mağlûp olana vehim de... vehim, halis akıllar altınının kalpidir.²⁰⁹

Mevlânâ, akıl ve *şehvet* ekseninde varlık türlerini üç kategoriye ayırarak açıklar. Birinci sınıf varlık türü, sırf akıldan ibaret olan meleklerdir ki, onların yaratılışı ibadet ve itaati gerektirir. İkincisi, hayvanlar sınıfıdır ki bunlar sırf *şehvet*dir. Kendilerini kötülükten alıkoyacak akılları yoktur, dolayısıyla sorumlulukları da yoktur. Üçüncü olarak akıl ve *şehvetten* oluşan zavallı insan kalır. Yarı melek, yarı hayvan; yarı yılan, yarı balıktır. Balık olan kısmı onu suya doğru çekiyor, yılan olan tarafı ise toprağa. Bunlar birbirleriyle keşmekeş içinde kavga etmektedirler. Akıllı, *şehvetine* galip gelen, meleklerden daha yüksek; *şehveti*, aklına galip olanlar ise hayvanlardan

202 *Mesnevî*, c. IV, s. 288, b. 3612-3613.

203 *Dîvân*, c. V, s. 182, b. 2067-2068.

204 *Mesnevî*, c. IV, s. 186, b. 2301.

205 *Mesnevî*, c. VI, s. 11, b. 119-120.

206 *Mesnevî*, c. IV, s. 122, b. 1497.

207 *Mesnevî*, c. III, s. 66, b. 818.

208 *Mesnevî*, c. III, s. 173, b. 2136.

209 *Mesnevî*, c. IV, s. 186, b. 2301-2302; c. III, s. 66, b. 819; s. 173, b. 2137.

daha aşağıdır.²¹⁰ Mevlânâ'ya göre melek bilgisiyle, hayvan da bilgisizliğiyle varlık serencâmının tehlikelerinden kurtulmuşken insanoğlu bu ikisi arasında keşmekeşte kalmıştır.²¹¹

Nefsânî şehvetin bir an önce arzusuna kavuşma isteğine karşın insanda onu kontrol eden akıldır. Akıl, iyi-kötü, hayır-şer, hak-bâtıl arasında mücadele verir ve seçim hakkını kullanır. Kaynağını ruhtan alan akıl nuru bu mücadeleden galip gelirse şehvet, akla tabi olur ve insan işlerin akıbetini görebilen nurânî akli ile hareket eder. Nurânî aklın şehvete mağlup olması durumunda ise akıl şehvetin emrine ram olur. Şehvet galebe çalınca akıl işlevsiz kalır.²¹²

Mevlânâ'ya göre manevi bir eğitimden geçmeyen, nefsinin kontrol altında tutmayan sıradan bir insanın akli çoğunlukla şehvetine yenik düşer. Bilinmelidir ki "her şehvet, şarap ve afyon gibi akla perde olup, akıllılar, onun elinden şaşırır gider. Şehvete ait ne varsa hepsi gözü, kulağı bağlar, örter"²¹³ ve haliyle insanı yanlışa sevk eder.

Hisler ve Hırslar

Duygu da insan aklının fonksiyonlarını bozarak insana çözümü imkânsız işler yaptırır. Mevlânâ duygularla, düşünceleri, duru suyun yüzündeki çerçöpe benzettir. Nasıl bu çöpler suyun yüzünü örtüyorsa duygu ve düşünceler de akli örterek aklın fonksiyonlarını engeller.²¹⁴ Hisler, yer yer, gerçeği görmeye engel, akla da perde olacağından insanı yanıltır.

Hisse ait gözüne toprak serp. His gözü, akla da düşmandır, dine de!²¹⁵

Mevlânâ'ya göre his nuru insanı yere çeker, Hak nuru ise Kevser ırmağına götürür. Çünkü diyor o, tutkularla algılanan âlem, çok aşağılık bir âlem-dir. Allah nuru denizdir, duygu ise bir çiğ tanesi gibidir.²¹⁶

Mevlânâ, akli kör eden benlik ve ululuk isteğini akıllı insanın ayaklar altına alıp, onları merdiven yaparak göklere yükselmesini önerir. Benliğinden sıyrılan kişiler tatlılaşırlar, üfleyip ses çıkartılacak tatlı kamışa dönerler, anlayış ve olgunluk kazanırlar.²¹⁷

210 *Fîh*, ss. 122-123.

211 *Mesnevî*, c. IV, s. 122 vd., b. 1597 vd.

212 *Mesnevî*, c. V, s. 315, b. 3878.

213 *Mesnevî*, c. IV, s. 288, b. 3612-3613.

214 *Mesnevî*, c. III, s. 148-149, b. 1824-1828.

215 *Mesnevî*, c. II, 123, b. 1607-1609; c. VI, s. 227, b. 2873-2874.

216 *Mesnevî*, c. II, s. 99, b. 1294-1295; bkz. *Mesnevî*, c. VI, s. 249, b. 3150.

217 *Dîvân*, c. VI, s. 343, b. 3537; c. VII, s. 504, b. 6607, 6609; c. V, s. 97, b. 1113.

Hırslar, kişisel hesaplaşmalar veya ihtiraslar da aklın sağlıklı işlemesine engel oluştururlar. Kişi, hırsı yüzünden elindeki değerli imkânları bırakarak değersiz şeylerin peşine takılabilmektedir.²¹⁸ Yine kişi, hırsı yüzünden bazı imkânları, tıpkı avcı gibi, elinden kaçırabilmektedir.²¹⁹ “Hırs insanı kör, ahmak eder, bilgisiz bir hale sokar, ölümü kolaylaştırır”.²²⁰ Bundan dolayı “Hışımı, şehveti, hırsı terk etmek erliktir. Bu peygamberlik damarındır.”²²¹ Bu hırs ve istek dolu akıldan kurtulunca, şaşılacak yüz binlerce akıl görür.²²²

“İnsanı zayıflatan, alçaltan, sarartıp solduran tamahtır”²²³ ve “tamah, kişiyi yoldan çıkartır” diyen Mevlânâ, kişinin, günlünü hırstan ve tamahtan arındırmadıkça yüzünü yıkasa da ona bir faydasının olmayacağını, yine pislik ve yanlış içinde kalacağını²²⁴ belirtip; gözün, aklın ve kulağın saf olması isteniyorsa, o tamah perdesinin yırtılması gerektiğini vurgular.²²⁵

Kişinin hırsını frenlemesi ve öfkesini kontrol etmesi önemlidir. Ancak “Her bayağı akıl öfke zamanı yerinde durmaz!”²²⁶ Hırsını ve öfkesini ancak akıllı ve iradesi güçlü olanlar kontrol altında tutabilir.

Hayal ve Vehim

Hayaller gerçeğin yerini tutmaz ve bazen kendini gerçekmiş gibi sunarak aklın sağlıklı düşünmesine engel olur.²²⁷ Mevlânâ, körün malzemesinin gam artıran hayaller olduğunu söyler.²²⁸ Bazen insan hayalleri gerçekmiş gibi görür. Hülâsa o, yokları var görür.²²⁹ Mevlânâ insanın bu durumundan yakınır.

Hayallerden öyle libaslara büründün ki, neredeyse kötü zanlı sofestâilerle karışacaksın.²³⁰

218 *Mesnevî*, c. III, s. 24, b. 295.

219 *Mesnevî*, c. V, s. 64, b. 752.

220 Bundan dolayı Mevlânâ, haris kişilerle bir arada bulunmamayı tavsiye eder. Zira “uyuz canla düşüp kalkan can da uyuz olur gider.” (*Dîvân*, c. VI, s. 257, b. 2561; *Mesnevî*, c. V, s. 231, b. 2823. Bkz. *Dîvân*, c. VI, s. 257, b. 2561; c. I, s. 362, b. 3326; c. III, s. 36, b. 233; c. IV, s. 243, b. 2322.

221 *Mesnevî*, c. V, s.327, b.4026.

222 *Mesnevî*, c. IV, s. 291, b. 3649.

223 *Mesnevî*, c. V, s. 295, b. 3629.

224 *Dîvân*, c. II, s. 223, b. 1809.

225 *Mesnevî*, c. II, s. 44, b. 569-570, 573.

226 *Mesnevî*, c. V, s. 304, b. 3736.

227 *Fîh*, s. 12.

228 *Mesnevî*, c. II, s. 55, b. 722.

229 *Mesnevî*, c. II, s. 9, b. 107.

230 *Mesnevî*, c. VI, s. 174, b. 2184.

“Aptalca hayallerin aptal insana gelip çattığı”nı söyleyen Mevlânâ, onları kara geceye ve kurda benzettir.²³¹ “Cana âriz olan hayallere kapılıp gitmek yanlışta gitmektir.²³² Aklın bu tuzağa düşmemesi için gözün, ululuk sahibi Allah’ın sürmesiyle sürmelenmesi gerekir.²³³

Vehmi/kuruntuyu, gerçeği görmemizi engelleyen bir perde olarak gören Mevlânâ, kalbi zan, şüphe, vehim ve benlik gururu ile dolu olanları uyarır.²³⁴

Vehim²³⁵, insanı tehlikeli düşüncelere sevk eder, hiçbir hastalığı yokken onu hasta eder.²³⁶ Hatta akıllı adamı bile delirtebilir.²³⁷

Mevlânâ, vehim ve zannı akla arız olan bir tuzak veya afet olarak görür.²³⁸ Şehvete, hayal ve vehme iltifat edip aldanana akıl denmez. Vehim, hakiki akıl altınının sahtesidir. Vehimle akıl, mihenk olmadıkça meydana çıkmaz. Bunun için Mevlânâ her ikisinin de hemen mihenge vurulmasını ister. Bu mihenk de Kur’an’dır, Peygamberlerin halidir. Onun benzetmesine göre akıllı bir testere ikiye biçse o ateşteki altın gibi gülümser. Aklın önünde engel olan vehim âlemleri yakan Firavun, akıl ise canları parlatan, aydınlatan Musa’dır.²³⁹

Mevlânâ, bilindiği gibi, vehmin kendi başına kalınca yanılabileceğini fakat aklın devreye girmesiyle bu kuruntusunun yersiz olduğunu belirtir.²⁴⁰ O, vehmin insan aklını istenmeyen yönlere sürüklenme tehlikesi içerdiğini,²⁴¹ dağ gibi akılların bile vehim deniziyle hayal girdabına gark olduğunu söyleyip, bundan ancak yakîn erinin kurtulabileceğini sözlerine ekler.²⁴²

Haset ve Kibir

Haset, kıskançlık duygularıyla olan bir şeyi, kabullenmediği için aklın doğruyu onaylamasına engel olması bakımından kişide tehlikeli bir haslettir. “Bütün varlıklar âleminde, adamın hem kendine, hem başkalarına hasetten

231 *Dîvân*, c. VI, s. 346-347, b. 3565-3569, 3573.

232 *Mesnevî*, c. V, s. 50, b. 573.

233 *Mesnevî*, c. II, s. 9, b. 108-110.

234 *Rubâiler*, c. I, s. 17, Rubâi: 70; c. II, s. 256, Rubâi: 1239; *Mesnevî*, c. VI, s. 176, b. 2212-2213.

235 Bkz. Emiroğlu İbrahim; Altunya Hülya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 321 (Vehmiyât mad.)

236 *Mesnevî*, c. III, s. 128, b. 1579; *Dîvân*, c. VII, s. 359, b. 4635.

237 *Mesnevî*, c. III, s. 124, b. 1550; c. III, s. 5, b. 61; c. III, s. 57, b. 720.

238 *Mesnevî*, c. III, s. 126, b. 1558; bkz. c. III, s. 126, b. 1558-1561.

239 *Mesnevî*, c. IV, s. 186, b. 2304-2307; bkz. c. V, s. 217-218, b. 2649-2653, 2656, 2659-2660, 2662.

240 *Mesnevî*, c. III, s. 291, b. 3570; s. 140, b. 1720; s. 214, b. 2640- 2641.

241 *Mesnevî*, c. VI, s. 268, b. 3392.

242 *Mesnevî*, c. V, s. 217-218, b. 2654, 2657.

daha fazla ziyan veren başka bir şeyin olmadığı"²⁴³ nı söyleyen Mevlânâ, hasedi, dermanı bulunmayan bir hastalık, hasetçiyi ise gerçeği görmeyen, görse de onu teslim etmeyen marazi bir tip olarak tanıtır,²⁴⁴ haset ve hasetçinin kötülüğünü uzunca anlatır.²⁴⁵

Haset duygusunun düşünce ve kararlarında akli nasıl olumsuz etkilediği ile ilgili Mevlânâ'da bol örnekle karşılaşırız.²⁴⁶ Akli etkileyip, insanı yanlış sevk etmede güçlü bir etken olduğundan dolayı Mevlânâ, hasetçilere eteği kaptırmamak gerektiği, zira onların, insanı aldattığı, arkadan hançerlediği, aşağılara çektiği uyarısında bulunur.²⁴⁷

Mevlânâ, kibrin de insanı hakikati kabul etmeye karşı akli frenlediğini,²⁴⁸ dolayısıyla yanlış düşünce ve davranışa sevk ettiğini belirtir. O, bütün kızgınlıkların kibirden koştüğünü söyleyip, yanlış yapmamak için insanın, kibri ve ululuğu ayaklarının altına almasını ister.²⁴⁹

Mevlânâ aklın önündeki engeller konusunda insanın uyanık olması, duygu ve düşüncelerinin esiri olmaması gerektiğini öğütler. Vehim ve taklitten kurtulan, gaflete dalmayan, şehvetinin esiri olmayan, benlik sevdasına kapılmayan aklın akıbeti önceden göreceğini belirtir.²⁵⁰

Sonuç

Mevlânâ, *akıl* kavramını eserlerinde geniş boyutta ve kritiğe tabi tutarak ele almaktadır.

Aklın önemi, fonksiyonu ve çeşitli alanlarda oynadığı rolünü uzunca anlatmasına rağmen Hz. Mevlânâ sonuçta aklın sınırlı, eksik ve yetersiz olduğu fikrinde ısrar eder. Mevlânâ'nın akıl konusundaki eleştirileri, aklın, mahiyeti gereği ilahî yolculukta insanı engelleyici rol oynamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü akıl sınırlı bir yetiye sahiptir ve akıllar değişkenlik göstermektedir. Akıl, kendi yetki ve faaliyet alanını aştığında yanılması kaçınılmazdır. O aklın yetersizliğinin en bariz örneklerinin metafizik alanda

243 *Dîvân*, c. VI, s. 305, b. 3109.

244 *Mesnevî*, c. II, s. 86, b. 1126-1129.

245 *Mesnevî*, c. IV, s. 216, b. 2675-2679; *Dîvân*, c. V, s. 273, b. 2551-2552.

246 Bkz. *Dîvân*, c. II, s. 309, b. 2539-2542; *Mesnevî*, c. I, s. 34, b. 431; *Mektuplar*, s. 200, Mektup: CXXXIII.

247 *Dîvân*, c. VI, s. 305, b. 3107-3113. Mevlânâ'nın haset üzerinde, hem sert hem de dokunaklı bir şekilde bu kadar çok durması, Hak dostu ve yoldaşı Şems'in ölümünün "haset"ten kaynaklanacağını sezmiş olabileceğini akla getirmektedir.

248 *Mesnevî*, c. I, s. 260, b. 3246.

249 *Dîvân*, c. IV, s. 84, b. 717-718.

250 *Mesnevî*, c. III, s. 178, b. 2198.

olduğunu söyler. O alan aklın değil, aşkın hüküm sürdüğü alandır. Haliyle ona göre mutlak hakikati idrakte akıl yeterli değil, aşk gereklidir.

Mevlânâ'ya göre akıl nasıl kullanılmalıdır? Makalemizin başlığına ve sorusuna verilecek en kısa cevap "akıl iyi kullanılmalıdır!" olacaktır. Aklın iyi kullanılması sayesinde kişi;

- Olayların sonuçlarını daha başındayken kestirebilir,
- Gerçek nedeni bulmaya çalışır,
- Temyiz gücünü geliştirir,
- Sorular sorar, cevaplar ve çözümler arar,
- Başkalarının deneyim ve birikimlerinden yararlanır,
- Ölçülü ve tutarlı konuşur, ikna gücü gelişir,
- İyi bakma, dikkat etme, ihtiyatlı olma, iyi inceleme gücü kazanır,
- Suça meyletmez, hatada ısrar etmez,
- Bilgiye ve mantık ölçülerine uyma, yanlışlara düşmeme hassasiyetini geliştirir,
- Aklın önündeki engel ve tuzakları fark eder. Bu engel ve tuzaklar ise cehalet, zan, gaflet, taklit, acelecilik, tahammülsüzlük, nefse uyma, hiddet ve şehvet, hisler ve hırslar, hayal ve vehim, haset ve kibir şeklinde tespit edilmiştir.

Aklı iyi kullanmamak ise, aklın önündeki bu engel ve tuzakları bilip bunları dikkate almamak demektir.

Akıl nimetini iyi kullananlar kazançlı, onu kötü kullanan veya önündeki tuzaklara düşürenler ise zararlı çıkacaktır.

Öz

Mevlana'ya Göre Akıl Nasıl Kullanılmalıdır?

Mevlânâ, eserlerinde, akıl kavramını geniş boyutta ve kritiğe tabi tutarak ele almaktadır. Akılın aşk sahasında ve metafizik âlemden yetersiz olduğunu her fırsatta dile getirmesine rağmen yer yer aklın önemini vurgulamayı ihmal etmez. Akıl, Allah'ın iki âlemden de önce yarattığı yüce bir varlıktır. Akıl kılavuzdur; ön açar, yol gösterir; anlar, beller, hatırlar ve tanır. O, insanı yanlıştan, eğriden ve kötüden men eder. Bu gibi önemli fonksiyonundan dolayı akıl dinin esasıdır.

Varlıkta asıl olan Hakk'ı bulmaktır. Bunun vasıtaları ise akıl, aşk, bilgidir. Ancak, Akıl gücü sınırlı olduğundan, Mutlak hakikati idrakte akıl yeterli değil aşk gereklidir. Akıl gölge, aşk güneş mesabesindedir.

Aklı iyi kullanmanın gereği ve önemi üzerinde duran Mevlânâ, daima akli ve dini kılavuz edinme tavsiyesinde bulunur. Verdiği örneklerden, aklını iyi kullananların ve kullanmayanların özellikleri açığa çıkmaktadır.

Aklı iyi kullanmak için onun önündeki engelleri tanımak ve bunların aklın sağlıklı düşüncesine nasıl tuzak oluşturduklarını bilmek gerekir. Cehalet, zan, gaflet, taklit, acelecilik, tahammülsüzlük, nefse uyma, hiddet ve şehvet, hisler ve hırslar, hayal ve vehim, haset ve kibir gibi engel ve tuzakları bilip bunlara karşı dikkatli olmak akli iyi kullanmanın göstergesidir.

Aklı iyi kullanmama ise, aklın önündeki bu engel ve tuzakları bilip bunları dikkate almamak demektir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, akıl, aşk, akli kullanma, akli iyi kullanmama, yanlış

Abstract

How the Reason Should be Used According to Mawlana?

In his works, Mawlana deals with the concept of intellect on a wide scale by subjecting it to criticism. Although it expresses in every occasion that the reason is inadequate in love and metaphysical universe, in some places it does not neglect to emphasize the importance of the reason. The reason is a supreme being that God created before the two universes. The reason is guiding; opens, guide, understanding, memorises, remembers and recognises. It is the preventer man from guilty, wrongdoing and bad situations. Because of such an important function, the reason is the bases of religion.

It is essential in existence to find the Hakk. The means of this are reason, love, and knowledge. However, as the reason is limited, in gaining the perception of the absolute truth the reason is not enough, and love is necessary. The reason is like shadow and love is like the sun.

Mawlana, standing on the point of good use of reason, he always advices to acquire both the reason and religion as a guide. From the examples he gives, the features of those who use the reason and those who do not use it are obvious.

In order to use the reason properly, it is necessary to know the obstacles in front of it and to know how they are trapped in thinking healthy reasons. Knowing and being careful about the obstacles and traps such as ignorance, suspicion, gaffing, imitation, haste, intolerance, breathing, fury and lust, feelings and ambitions, imagination and delusion, envy and arrogance are signs of good use of intelligence.

If you do not use it well, it means knowing these obstacles and traps in front of your reason and ignoring them.

Keywords: Mawlana, Reason, Love, to use reason, to not use of reason in good, mistake.

Kaynakça

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2002.
- Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lûgatı*, İstanbul, 1955.
- Çelik, Zuhâl, *Mevânâ'da Akıl-Aşk İlişkisi*, Deü Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2006 (Basılmamış YL Tezi, Danışman: Prof.Dr. İbrahim Emiroğlu).
- Emiroğlu, İbrahim, *Sûfi ve Dil*, İstanbul 2005.
- ———, *Yanlı Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, İstanbul, 2002.
- ———, İbrahim, *Mantık Yanlıları*, Ankara 2006.
- ———, İbrahim; Altunya Hülya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, İstanbul 20018.
- Göztepe, Yüksel, "Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf Mevlânâ Özel Sayısı*, Ankara 2005.
- Kur'an-ı Kerim.
- Küçük, Osman Nuri, *Fîhi Mâ Fîh Ekseninde Mevlânâ'nın Tasavvuf Görüşleri*, Konya, 2006.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mektuplar*, Çev. ve Haz.: A. Gölpınarlı, İstanbul, 1963.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mecâlis-i Seb'a*, çev. ve Haz. Abdülbâki Gölpınarlı, Konya 1965.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Rubâiler-II*, Çev. Nuri Gençosman, M. E. B. Yay., İstanbul, 1974.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, Çeviren: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak (M.E.B. Yayınları), İstanbul, 1991.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Ve haz. Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara 1992.
- Yakıt, İsmail, "Mevlânâ'da Akıl ve Aklın Kritiği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Isparta, 1996.

BİRLİK METAFİZİĞİ VE BİRLİKTE YAŞAMA ETİĞİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 37-52.

Hakemleme: 18.10.2019 | Kabul: 01.11.2019

Fulya BAYRAKTAR*

Giriş

Birlikte yaşamak, toplumsal bir varlık olan insanın en temel varoluşsal durumuna işaret eder. Bugün insanlık derin bir varoluş problemi yaşamaktadır çünkü yekdiğeri ile birlikte yaşamak konusunda büyük sorunları vardır. Aslında bu sorunların temelinde insanoğlunun değerlerle ve insanlarla nasıl bir ilişki kuracağı hususunda yaşadığı felsefi bir tereddüt olduğu görülmektedir. Birlikte yaşamak, öteki olarak gördüklerimizle birlikte yaşamak söz konusu olduğunda bir problem hâlini almaya başlar. Bu nedenle, eğer mutlak bir öteki olmazsa, bu problemi aşmak imkânı doğar. Ancak birlikte yaşamamanın etik bir çerçevede devam etmesini istiyorsak, ötekileştirmemek yetmez, yekdiğerini benim için anlamlı ve değerli kılabilmek de gerekir. Bu çalışmada, ötekinin olmadığı bir ontolojinin, metafiziğin anlamı irdelenecek, buradan hareketle oluşturulabilecek bir etiğin imkânı ve değeri ele alınmaya gayret edilecektir.

Asli Anlamın Kaybı

İnsanlığın bugün yaşadığı varoluş problemlerinin temelinde yer alan birlikte yaşama sorunu, bir birlikte varolma sorunudur ve bu da her şeyden önce varlığa ve varoluşa yüklenen anlamla ilgilidir. Bu anlamın kaynağı çokluk olursa; kaos ve yabancılaşma oluşurken, birlik olursa, asli bir düzen hakim olur. "Birlik ya da kültürümüzün ifadesiyle tevhit, insanların bir bütünlük, "bir olma", dolayısıyla huzur içinde olma halini temsil eder. Bu birlik, hem hayatın tezahür eden veçhesi ile dünya ile bir olmak, hem de en de-

rin benlik ve tezahür etmemiş hayatla, yani Varlıkla bir olmaya, bir kalmaya işaret eder. Parçalanma ise; insanın kendi içinde ve dışında yaşadığı sürekli çatışma, aynı zamanda görüntüyü düşünmenin korkunç esaretidir. İnsanın gerçek yerine görüntü ile özdeşleştirilmesi, tüm gerçek ilişkilerin önünü keşen donuk kavramlar, etiketler, imgeler, sözcükler, yargılar ve tanımlamalar perdesi yaratma faaliyetidir. Bu, insanın kendisiyle, insanın diğer insanlarla, insanın varoluşla ilişkisinin kesilmesi durumudur. Ayrılık yanılsaması, insanın “diğerlerinden” tümüyle ayrı olduğu illüzyonunu yaratan bir düşünce perdesini temsil eder. İnsan bu perde yüzünden fiziksel görünüm ve ayrı formlar altında olan “bir”liği unuttur. Bu hal, insanın birliğin aşikâr bir realite olarak hissedilmediği gaflet durumudur. Bu durum insanın kim olduğuyla ilgili farkındalığını yitirmesine; insanın asli özünü unutmaması ve içindeki birliği kaybetmesine yol açar.”¹

İnsanoğlunun madde ile anlam bulur hâle geldiği bir çağda, temele bir birlik metafiziği alındığında oluşabilecek sistemi hatırlatmak, insan için bir aslına davet çağrısı olarak da okunabilir. Zira bugün, insanın asli anlamı giderek kaybolmaktadır. İnsan tektipleşmekte, herkesleşmektedir. Sanki bu, herkesleşen insan için artık öteki yokmuş gibi görünebilir. Çünkü herkesin herkese benzediği bir yerde ötekinin olamayacağı düşünülür. Oysa bu aynı zamanda hiçleşmek anlamını da taşıyacağı için, öteki sorununu ortadan kaldırmaz, aksine hiçleşen ve yalnızlaşan bu tek tip izole insan, herşeyden önce insanlık için ötekidir artık. Böyle bir asli anlam kaybı, insanı gitgide maddi anlamda daha da güçlü olma arzusuna yöneltir. Sentetik, yapay bir biçimde de olsa, daha güçlü olma arzusu, insanı da genetiği değiştirilmiş organizmaya dönüştürmektedir. Bu GDO’lu insanların dünyasında, insanın kendine, tabiata, tanrıya, hakikate yabancılaştığı, yani insanın artık neredeyse yabancı bile olmadığı bir dünyada, asli olanı aramak daha da güçleşmektedir.

Anlam Arayışları ve Transhumanizm

Bugün insanlığın gündemini oluşturan kavramlardan biri belki de bu nedenle “transhümanizm kavramı ya da görüşüdür. Bu görüşle anlatılmak istenen; insanlığın kendisinden sonraki faza geçişi için olası bir köprü oluşturacağı düşünülen geçiş insanı, standart insanın gelişmiş hâlidir. Posthümanizme giden yolda gelişmiş zekâ, farkındalık, güç ve dayanıklılık içerir. Transhümanizm, insan türünün bilişsel ve fiziksel yeteneklerinin arttırılması ile uğraşmak, hastalanma ve yaşlanma gibi zayıf yönlerin azaltılmasına çalışılmak amacıyla bilim ve teknoloji yapmayı gerekli gören entelektüel ve

1 Celal Türer, “Felsefe ve Birlik/Tevhit Şuuru”, *Tevhidi Düşünce ve Toplum Felsefesi*, Ed: Osman Şimşek, Ankara 2018, s. 81-82.

kültürel harekettir. İnsan ile ilgili yapılan pek çok çalışma bugün, transhümanist amaçlarla ilgilidir. Biyoteknoloji, nanoteknoloji, nöroteknoloji, yapay zekâ, genetik mühendisliği, rejeneratif tıp, sibernetik, sentetik biyoloji, simülasyon, robotik ve kriyotikler, insan sonrası akımların yakıtıdır. Bu çalışmalara bir çeşit yeni simya demek de mümkündür². Bunların hepsinin temelinde yatan mesele; ölümsüzlük, sonsuzluk arzusudur. Bu Prometeci tutkunun çağdaş ve fütüristik belirişi olarak transhümanizm; uzun, hatta sonsuz yaşama hedefine yönelmiştir. İnsan, kendi kusurlarıyla; yani doğasıyla mücadele ederek mükemmelliğe ulaşmaya çalışmaktadır. Mükemmellik fikri, tanrısallıkla ilgilidir ve ölümsüzlük, tanrısallığın aranişidir.³

Bu arayışın içinde anlamın ve ahlâkın yeri irdelenmeye muhtaçtır. Bu süreçte kendini bir beden varlığı olarak mükemmele yönelten insan, anlam bakımından nerededir? Böyle bir insanın hayatında yekdiğerinin yeri nedir? Daha da önemlisi, bu kadar çok zekâ çalışması yapılırken, insan neden git-tikçe sıradanlaşmakta ve hatta makineleşmektedir? Makine, insan zekâsının ürünüdür ve yapay zekâ, insan zekâsından hareketle çalışır. İnsanın makineleşmesi kadar makinenin insanlaşması da saçmadır bu nedenle.

Öyle görünüyor ki, insan kapasitelerini arttırmak üzere yapılan transhümanist çalışmalar, insanın insanlık kapasiteleri ile ilgilenmedikçe, insana kaybettiği anlamı geri vermesi mümkün olamayacaktır. İnsan bedeninin ve beyninin sınırlarını aşma çabası, aydınlanmadan beri sınırlarını genişletmeye çalışan insanın, kendine kapanması, kendini ilahlaştırması yolunu açmış gibi görünmektedir. Elbette bütün bu çalışmalar insanlık adına büyük birere adımdır fakat amaçları değerden bağımsız olarak düşünülemez.

Bütün bu çalışmalar; aptal, yıkıcı ve ilkel de olabilecek olan insan türünün, zekâ, yaratıcılık, yetkinlik üzerinden kendini aşabileceğini ima eder.⁴ Ancak burada da, tıpkı aydınlanma hümanizminde olduğu gibi, insan kendi kendine hapsolür. Anlamın ta kendisi olarak kendini görmeye başlar. Kendini asıl varlık olarak, asıl anlamın yegâne sahibi olarak gören insan varlığının birlikte geliştirebileceği birlikte yaşama pratiklerinin etik problemleri açıktır. Bedenen güçlendirilmiş "üstinsan" ile birlikte yaşama imkânımız ya da onların birbiriyle birlikte yaşama imkânı nedir? Tek hedefi "güçlü olmak" olanın, gücü ne için istediği sorusu mühimdir. Mesela tahakküm için mi?

2 Esra Kartal Soysal, "İnsanın Geleceği: Transhümanizm Bağlamında Bir İnceleme", *İnsanı Yeniden Düşünmek*, Ed: Lütfi Sunar, Latif Karagöz, Ankara 2019, s.328-329.

3 Esra Kartal Soysal, "İnsanın Geleceği: Transhümanizm Bağlamında Bir İnceleme", s.329.

4 Esra Kartal Soysal, "İnsanın Geleceği: Transhümanizm Bağlamında Bir İnceleme", s. 334.

İnsanın Asli Anlamı ve Etik

Birlikte yaşamanın imkânı güçten, tahakkümden değil, sevgiden geçer. Sevgi ise ancak bütün insanlığı birleyen, bütünleştirebilen bir sevgi metafiziğinden, bir birlik metafiziğinden hareketle mümkündür. Her bir insan varlığının yalnız ve ancak “kişisel gelişim” peşinde sürüklendiği bir toplumda, solipsizmi aşmak pek mümkün görünmemektedir. Elbette her bir insan varlığının kendini bedenlen, ruhen, duygu bakımından, kültürel anlamda geliştirmesi önemlidir. Fakat amacı yalnız kendini geliştirmek olan ve bir aşkın insanlık amacı taşımayan, yani evrensel bir etik ilkeye dayanmayan böyle bir hareket, her bir ferdin aynı şekilde tanrılaştığı narsistik bir ortam oluşturur ve burada birlikte yaşamak imkânsızlaşır. Elbette her bir insan özeldir, insan olmak bakımından şerefli ve fakat hiç kimse, hiç kimse-den daha özel değildir. Her bir insan varlığı aynı şekilde özeldir. İnsanlar arasında birlikte yaşamayı pekiştirebilecek tek ayırım, hayır işlemekte ve hayır tavsiye etmekte olanların anlamlı kılındığı ayırımdır. Yani insanlık için hayırlı olmaktan kaynaklanacak olan ayırımdır.

İnsan doğası, haysiyetin temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle insan doğasının değiştirilmesi üzerinde yapılan çalışmalarla insan, insanlık için daha hayırlı hâle mi getirilmeye çalışılmaktadır yoksa mesela Fukuyama'nın ve Habermas'ın dediği gibi, daha uysal, tektip ve yönetilebilir hâle mi getirilmek istenmektedir? Ya da Frodeman'ın söylediği gibi, her bir insanın uzak-tan kontrol edilebilir olması mı istenmektedir? Bütün bu etik tartışmalarla sorulmak istenen soru şudur: bu bir haddi aşma mıdır?⁵

İnsanlık eğer sınırlarını genişletecek ise nereye doğru genişletmelidir? Belki de asıl soru bu olmalıdır. Güçten yana mı, adaletten yana mı, yalnızlıktan yana mı, birliktelikten yana mı, çokluktan yana mı, birlikten yana mı, nefretten yana mı, sevgiden yana mı?

Bugün insanoğlu sürekli bir üstünlük çabası içindedir. Fakat bu üstünlük hiçbir gerçek, insani, entelektüel ve kültürel üstünlüğü ima etmez. Sanki aslında insanlara, satın alınabilecek bir üst insanlık satılmaktadır. Sürekli birbirinden daha üstün, daha güçlü, daha çok hak eden insan yaratma çabası, birlikte yaşamanın önündeki en önemli tehdittir. Ölmeyen bir beden, hasta olmayan organlar, senin yerine düşünen bir akıl, kendi kendine çalışan beyin gibi teklifler son derece caziptir ve hangisi tutarsa pazarda satılmak üzere geliştirilir. Bununla beraber, hiçbiri insanın insan olmak bakımından yükselmesini sağlamaz. Çünkü bu, ancak etikle mümkündür. Etik bir tekâ-

5 Esra Kartal Soysal, “İnsanın Geleceği: Transhümanizm Bağlamında Bir İnceleme”, s. 343.

mül ise, iyi insan olmaya yönelmekle gerçekleşebilir. Fakat bunun için de, insanın evrendeki konumunu ve anlamını bu yönelişe imkân verecek şekilde değerlendirmek gerekir. Bu nedenle diyebiliriz ki; posthümanizmin en belirgin problemi, insanı evrendeki herhangi bir şey olarak görmesidir. İnsan mutlak varlık değilse de, posthümanist materyalizmin iddia ettiği gibi, herhangi bir madde de değildir. Buradan doğacak etik son derece tehlikelidir. İnsan sonrası üst insan, makineleşmiş insan yaratma çabaları, asli anlamıyla insanı yok ederken, bugünün insanı kendini sadece bir madde gibi algılama temayülündedir ve eğer insan kendini böyle algırsa, ötekini de madde gibi algılar. Bu ise İnsanın insanı sahip olunan alanda görmesi demektir.⁶ Bu da öldürmenin, tecavüzün, işkencenin önünü açar. Yıkıcı eylemler üzerinden insan, insani bir varoluş gerçekleştiremez. Bu, insanı bir tarz hayvan ya da makine yapar. İnsan artık makinayı taklit etmekten kurtulmalıdır. İnsanı takdir ve taklit etmelidir. Ancak burada kast edilen klasik anlamıyla hümanizm değildir.

“Hümanizm insanın doğa ve tanrı karşısındaki konumunu değiştirirken, transhümanizm insanın doğasını değiştirme amacı içindedir.”⁷ Oysa etik bilinç olmadan insanı uzun yaşatmanın ne mânâsı olur? Etik bilinç olmadan insanı üstün zekâlı yapmanın ne mânâsı olur? İnsanı daha tehlikeli bir ölüm makinası mı yapacağız?

İnsan güçten zehirlenebilen bir varlıktır. Ona etik bilinç veremezseniz çok yıkıcı olabilir. O yüzden insan, “insan” olmayı istemelidir. Doğasını değiştirmek kadar, asli doğasını fark etmeyi istemelidir. Hükmetmek, tahakküm etmek değil, tahakkuk etmek istemelidir. Tekâmül etmek istemelidir. Tekâmül, ahlakidir. İnsanın kötü yönlerinden kurtulup, iyi yönlerini çoğaltma çabasıdır. Bu çaba, “insanın kötü yönlerinin bizatihi insan varlığının kaim unsuru olmadığı, değişim süreci ile giderilmesi gereken arızı unsurları olduğu”⁸ inancına dayanır.

Şu halde insana yüklemekte olduğumuz anlam, mutlaka yeniden gözden geçirilmelidir. İnsanlık şerefine yok olmakta olduğu bir çağda, ona bu şerefi yeniden kazandıracak olan bir metafiziği, insanların birlikte yaşamasının imkânsız hâle gelmekte olduğu bir çağda bunu sağlayacak olan etiği bulmak, hatırlamak, anlamak, yaşatmak durumundayız.

6 “Sahip olmak” kavramı Gabriel Marcel’in yüklediği anlamı ile kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için Bkz: Gabriel Marcel, *Being and Having*.

7 Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, Ankara 2018, s. 239.

8 H.B. Başer, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana”, *İnsan Nedir*, Ed: Ömer Türker, İ. Halil Üçer, Ankara 2019, s. 503.

Anlamın Dayanağı Olarak Metafizik / Birlik Metafiziği

Nedir birlik metafiziği ve birlikte yaşama etiği? Aslında hemen söylenebilecek olan şey, her türlü bozulmaya rağmen, umutvar olunacak noktadır.

Metafizik en doğal anlamıyla fiziğin ötesinde olandır. Burada fizik, doğa bilimlerinin tümü anlamındadır. Metafizik bu anlamda külli olanın ya da külli düzeydeki ilkelerin bilgisidir.⁹ Bu metafiziğin tam bir tanımı değildir fakat sadece temel karakteristiğidir. Metafizik bir bilim değil, bilgi türüdür ve alanları tamamen farklı olduğu için bilimle arasında herhangi bir çatışma ya da koordinasyon söz konusu değildir. Birlik metafiziğinin ise, konusu “Bir”dir. Bu da doğanın ötesindedir, değişmenin ötesindedir.¹⁰

Mesela teist egzistansiyellerin, herkes için orada olan bir “mutlak sen” tasavvurunun oluşturduğu ontoloji için bir birlik metafiziğidir diyebiliriz. Bu metafizik, birlikte yaşamaya imkân sağlar. Nitekim varolmak birlikte varolmaktır bu düşüncede ve insanı buna ulaştıran şey; aşkınlık bilincidir. Bunun için bende ve ötekinde var olan aşkın anlamı fark etmek gerekir. Bu “bir”leme tavrı, batılı literatürde; Marcel, Buber, Levinas gibi düşünürlerden referansla algılanabileceği gibi, “tevhid” medeniyetinin insanları olarak, bunu kendi ontolojik-etik referanslarımıza dayanarak da rahatlıkla anlayabiliriz. Biz burada birlik metafiziği ifadesi ile tam olarak tevhid metafiziğini kast ediyoruz.

“Geleneksel ve basit anlamda tevhid, Allah’tan başka ilah yoktur ifadesine inanmak ve tanıklık etmektir.”¹¹ Tevhid, vahdete inanmaktır. Tevhit, birlemek demek olduğu kadar, bütünlemek de demektir. Parçalamak yerine bütünlemek, bütünü görmek demektir. Çoğulculuğun ontolojik temeli tevhiddir çünkü tevhid çokluğu birler. Ve çoğulculuk, çoğunlukçuluk demek değildir. Kaos demek de değildir. Her bir farklılığı birleyebilmek, bütünleyebilmek demektir. Bu da, felsefenin kadim meselesi olan çoklukta birliği görebilmekle mümkün olur. Bir, en basit olandır ama Bir, her yerde ve her şeyde var olandır. Eğer her yerde ve her şeyde olanı, birlik içinde görebilsek, her yerde ve her şeyde olanı, her insanda var olanı, o Bir açısından seyredersek, kendimizi de bu Bir’in içine dâhil etmek adına çaba sarf edersek, tevhidi kavramış ve buradan hareketle etik bir hamle yapmış oluruz. Bu etik bize küresel tektipleşme karşısında, tevhidi bir plüralizm sağlar. Forma ilişkin bir tektipleştirme, birlik demek değildir. Kimileri bu tek biçimleştirmeyi (uniformizasyon), birleştirme (unifikasyon) zannetse de gerçekte tam

9 Rene Guenon, *Doğu Düşüncesi*, çev: Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1997, s. 94.

10 Rene Guenon, *Doğu Düşüncesi*, s. 96.

11 İ.R. Farukî, *Tevhid*, çev: Dilaver Yardım, Latif Boyacı, İstanbul 1995, s.20.

tersidir. Nicelik sadece ayırabilir, birleştirmez.¹² Fakat dünya gittikçe tek biçimciliğe doğru yol almaktadır. Tek biçimcilik, nitelik farkının olmadığı yerde mümkündür. Bireylerde nicelik niteliğe ne kadar üstün gelirse, bireyler basit birey olmaya o kadar yakın olurlar ve böylece birbirlerinden o kadar ayrılmış olurlar. Bu, birbirlerinden farklılaşmış olurlar demek değildir. Niceliksel farklılaşma ayrılma demektir. Niteliksel belirlemeler yok olur, niteliksel farklılaşma tamamen yok olursa, bireyler tıpkı atomlar gibi ayrı ayrı olurlar. “Dünyayı bir bütün olarak değerlendirecek olursak, dünyamızdaki varoluşlar tevhid ilkesinden uzaklaştıkları ölçüde nitelik yönünden azalmış, nicelik yönünden artmış olurlar.”¹³ Tekbiçimcilik varlıkları kendi niteliklerinden arındırma çabasıdır. Eşitleştirme, aynılaştırma, her zaman daha aşağıda olanın seviyesinden yapılabilir. Mesela insanlar eşit kabiliyetlerde olmamalarına rağmen eşit eğitim alırlarsa bu, açıkça ortalamayı aşanları siler. Bu nedenle, tevhidle tekbiçimciliği de birbirine karıştırmamak gerekir. “Aslında dünya ne kadar tek biçimlenirse, o kadar az birleşir.”¹⁴ Çünkü tekbiçimleştirme gerçek birliğin en uzağındaki şeye doğru gider. Tersine yapılan, yukarıdan aşağı doğru bir birleştirme gayretini içerir.

Tevhid metafiziğinin özünü; aşkın ve tek olan Allah’a iman, bu tevhide dayalı ahlakın özünü de Allah’ın severek yarattığı insan’a hürmet oluşturur. Örnek olan o insanda, tüm insanlığa şahadet oluşturur. Bu nedenle bütün zamanlar ve bütün mekânlar için rol model olan insanları görmeye ve anlamaya gayret etmek gerekir. Medine de, medeniyet de örnek insanın etrafında inşa olur. Çünkü onun yaşadığı değerler evrenseldir. Değerler insan olmanın konusudur. İnsanlığa bu değerleri hatırlatan örnek insanlar gereklidir. Birliği anlaşılır kılan insan idraki, vicdanı ve etik bilinci olur her devirde. Bu bir dönemsel idrak değildir.

Her dönemde insanın insanlık adına endişe hissettiğinde buluşacağı yer; birlik metafiziğidir. Onu sosyal hayata indirmek, ahlak olarak yaşamak, değer olarak içselleştirmek, insanı insan olarak, insan kardeşiyle berber yaşatır. Birlik metafiziği ile temellendirilmemiş bir birlik duygusu, en fazla hukuki bir norm olarak kalır. Belki hukukla da birlikteliği dizayn edebilirsiniz, fakat insanların vicdanlarında ve gönüllerinde tasdik etmedikleri yasalar nereye kadar yaşayabilirler? Bu nedenle Birliğin, vahdetin asıl anlamını temellendirmek, içselleştirmek, ahlakileştirmek gerekir. İçselleştirilmemiş hiçbir yargı ahlakileştirilemez. Sadece davranış, şekil olarak tezahür eder.

12 Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, çev: Mahmut Kanık, İstanbul 1990, s.60.

13 Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s.63.

14 Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s.67.

Mânâ olarak benimsenmemiş olur. Ahlakın temeli metafiziktir, ahlaka anlam kazandıran insan davranışlarıdır.

Birlik Metafiziğinin Bir Tezahürü Olarak Birlikte Yaşama Etiği

Birlikte yaşamak salt sosyolojik değil, ahlaki, etik bir tavidir. Her ne kadar “ahlak kuralları toplum yaşamını mümkün ve dayanılır kılmak için oluşturulmuş uzlaşmalar”¹⁵ olarak tanımlanabilirse de ahlak, insanın biyolojisinin üstüne çıkabilmesi alanıdır. Fakat burada kast edilen; biyolojik olarak sınırları genişletmek değil, biyolojik olandan fazlası olabilmektir. İnsan olabilmektir. İnsanın insan olarak kendi kendisine verildiği o yer ise; yekdiğeriyile, yani öteki insanlarla birlikte olduğu yerdir. İnsanın insan olarak kendi kendisine verildiği o yer; farklılıkların farkında olduğu yerdir. Yani insanın insan olarak, şahıs olarak, özgürlük olarak, sorumluluk olarak kendi kendisini inşa edeceği o yer; yekdiğerleriyle birlikte olduğu yerdir. Yani bütün meselelerimiz insani münasebetlerle alakalıdır. İnsan, farklılıkların içinde olarak birliği, bütünlüğü ve ahengi sağlamak durumundadır. İnsan eğer farklılıklardaki ahengi ve bütünlüğü kavrayamaz ise, farklı olanı, ötekini mahvetmek ve kendini yüceltmek adına hareket eder ve ne yazık ki ötekini mahvederken kendisini de mahveder. Çünkü insan muhatabıyla insandır, yekdiğeriyile birlikte insandır. Ötekini mahvetmek kendini mahvetmektir.

Birlemek aynı biçimde olmak, aynı şeyleri söylemek değil; farklı görüntüler, çoklu görüntüler arkasında aslında aynı şeyin var olduğuna iman etmektir. O zaman farklılıklardan korkmayız, çünkü farklılıklar birliğin imkânı olur. Birlemek, biri çoka indirgemek demek değildir. Çokluğu birlik açısından kavramaktır. Bu bir birlik metafiziğidir. Bir’in kendinde birliğini idrak ve tasdik eden insandır. Bu tasdikin davranışa yansımaları, birlikte yaşama etiğidir. Bu, bizim içinde bulunduğumuz medeniyetin metafiziği ve etiğidir aslında. Zira “İslâm medeniyetinin özü İslâm, İslâmın özü tevhid, tevhid’in özü Allah’ın birliği, tek mutlak, yüce yaratıcı, her şeyin sahibi olduğuna inanmaktır.”¹⁶ İslâm medeniyetinin kimliğini oluşturan tevhiddir. O halde sadelikteki zarafeti, tevazudaki ihtişamı, aşktaki aşkınlığı, yaşamın her alanındaki estetiği veren tevhidin asıl anlamına bakmak gerekir.

Tevhid, bir olan Allah’a inanmak demektir ve bununla beraber, bu dünyanın asıl olmadığına, hiçbir şeyin sahibi olmadığıımıza, hiç kimsenin diğerinden üstün olmadığına imandır. Böyle bir iman, insanın önce kendisini, sonra karşısındakini insan olarak görebilmesini sağlar. Tevhid inancında asli bir

¹⁵ Rene Guenon, *Doğu Düşüncesi*, s. 122.

¹⁶ İ.R. Farukî, *Tevhid*, s.27.

öteki yoktur. Öteki, sadece semantik ilişkileri gösterir. Zira Tanrı dışındaki hiçbir varlığın asli varlığı yoktur.

Bu noktada tevhid anlayışında beşerin, insanın nerede ve nasıl konumlandırılacağı sorusu gündeme gelir. Klasik İslam düşünürlerini ve daha önce farklı metafizik formatlarda Platon ve Plotinus'u derin biçimde düşündürmüş olan soru; gerçek anlamıyla tek Tanrı "karşısında" beşerin konumlanma imkânının söz konusu olup olmadığıdır. Daha açık söylersek, şayet tek Tanrı varsa ve mutlak gerçeklik Tanrı ise, bu durumda "Tanrı karşısında" tabiri ne derece anlamlıdır? Burada "karşısında" tabiri yalnızca dilde üretilen bir illüzyon ya da kurgusal bir mekandır.¹⁷ Mesela Plotinus'un, negatif teolojik düşünce içinde, Bir'i mutlaklaştırırken, tüm evreni "Bir" in sembolü olarak kabul etmesi, yani "Bir" in ancak evrenin farklılığı içinde kendisini dolaylı biçimde ele verdiğini ve bu esnada söz konusu farklılığın "Bir" i temsil ettiği ölçüde gerçeklik kazandığını ("Bir" in dışında kendi gerçekliğine sahip olmadığını) belirtmesi, sonuçta "Bir" karşısında gerçek anlamıyla bir mekânın olmadığını ima eder. Daha açık bir deyişle, beşerin "Bir" karşısında kendisine bile pozitif bir gerçeklik ve kimlik atfedemeyeceğini, yani kendisine sahip olmadığını ima eder.¹⁸

Kısacası "Tanrı karşısında âlem, 'kendi başına' ya da 'kendi kendine' bir gerçekliğe sahip "öteki" değildir. O ancak "Allah'ın veçhi"ne nispetle anlam ve gerçeklik kazanan bir süreçtir. Yani Allah'ın eylemlerinin farklı boyutlarda bir tezahürüdür."¹⁹ Seküler bir algıyla ortaya konabilecek "ben ve öteki" metafiziğine benzer bir ötekinin ontik olarak var olmadığı alan tevhid inancıdır. Bu bir Vahdet metafiziğidir. Yani burada ötekinin ontolojik bir değeri yoktur.

Bu metafizikte insan, "ahlaki çabası ve eylemiyle, ilahi iradenin ahlaki -ve dolayısıyla yüce- gayenin zaman-mekân bölgesine girmesini ve tarih olmasını sağlayan tek evrensel köprüdür."²⁰ İnsanın yüklendiği emanet, evrensel ve hüküm gününe kadar sürecek bir şeydir. Bu İslâm hümanizması, hümanizm kavramının düşünce tarihinde aldığı bütün anlamlardan farklıdır. İnsanı merkeze alan ve aşkın olanı yok sayan bir hümanizm değil, insanın aşkın olan dolayısıyla aldığı kıymet üzerinden bir hümanizm söz konusudur. Bu nedenle bu, insanı kendi egosuna kapatmayan, bireysel farklılıkları ötekileştirme aracı yapmayan bir tavrıdır.

17 Burhanettin Tatar, "Gerçek İle Kurgu Arasında Öteki", *Milel ve Nihal*, Yıl 2, S. 2, 2005, s.7-8.

18 Burhanettin Tatar, "Gerçek İle Kurgu Arasında Öteki", s.8.

19 Burhanettin Tatar, "Gerçek İle Kurgu Arasında Öteki", s. 9.

20 İ.R. Farukî, *Tevhid*, s. 83.

Allah'ın birliği, tek tanrı olmasının yanında şu anlamları da içerir: Herşeyin yaratıcısı, maliki, koruyucusu, hakimi ve hüküm sahibidir. Onun iradesi evrende kozmos, insanda nomos olarak tecelli eder. İnsandaki ilahi amacı kavramak, tevhid dayanan ahlakı da kavramayı sağlar. "İnsanın yaratılış amacı esasen en yüce varlığa inanmak ise, bu bir anlamda en yüksek iyiyi (summum bonum) kavramaktır."²¹ Bu, ahlaki bir hamledir. Böyle bir ontoloji-etik birliği gösterir ki; tevhid, iyiyi kavramak, iyiyi eylemek demektir. Tevhid metafiziğinin ayrıntılarına bakıldığında, emaneti yüklenen insan, melekler gibi değildir, kötülüğe de yatkındır ve fakat bu yatkınlık, onun yüklendiği emanet ve kendini gerçekleştirme hedefi kadar güçlü değildir. Bu öyle bir imkândır ki, insan, ahlaki olanı seçebilme varlığıdır denebilir. Ahlaki sorumluluk, fitri yeteneklerini kontrollü olarak kullanma demektir.²²

Asli Anlamın İhyası ve Birlik Metafiziği

İslam niçin fıtratı korumak ister sorusu bu noktada tefekkürün gündemine dâhil edilebilir. Bir tek fıtratın asli manasını kavramış olmak bile, bugün insanlığı bekleyen girdaba düşmeyi engeller. Çünkü fıtrat, ebedi ve ezeli insan doğasıdır. Maddi ve manevi olarak korunması gereken tabiatıdır. İşte bugün kaybolmakta olan tam da bu özdür, fıtrattır. Özün olmadığı, değerlerin olmadığı, insanın yalnızca bir beden varlığı olduğunu söyleyen felsefeler de buna yol açmaktadır. Nihilizm, rölativizm, materyalizmle beraber derinleşen köksüzlük duygusu, insanda haddini (sınırlarını) unutturacak bir sonsuzluk arzusunu tetikler. İnsanlık şerefi hakkındaki bilinç ve varlığın kutsiyeti giderek kaybolmaya başlar. İnsan, insanüstü olmaya çabalarken insan olmayı unuttur.

Tevhid, insan olmayı da yeniden hatırlayacağımız temel noktadır. Çünkü tevhid, aynı zamanda Allah'ın bizi boşuna yaratmadığına da imandır. Varoluşumuzun ahlaki bir amacı olduğuna da imandır. Tevhid fikrinin evrenselliliği, Allah'ın istisnasız herkesin ve her şeyin Rabbi olmasından kaynaklanır. Tevhidin evrenselliği, insan farklılıklarının tamamının üstündedir. Bütün insanlık aynı nefestendir. Aynı vardan var olmuştur. "Kelimeyi şahadetle iki şeye şahitlik ederiz; mutlak olanın birliğine, nisbi olanın anlamına. Her tür nisbilik mutlaka bağlıdır."²³ Değerlerin kaynağı da Odur. "İlahi iradenin değerlerle özdeşleşmesi değeri kabile, ırk, ülke, kültür gibi normatif değere kaynakları olarak algılanan bütün muayyen kategorilerden soyutlar."²⁴

21 İ.R. Farukî, *Tevhid*, s.82.

22 İ.R. Farukî, *Tevhid*, s. 85.

23 F. Schuon, *İslâm'ı Anlamak*, çev: Mahmut Kanık, İstanbul 1988, s. 24.

24 İ.R. Farukî, *Tevhid*, s.115

İslâm kimseye ayrıcalık ve üstünlük atfetmez. Sadece; bilgiye, irfana, takvaya, erdeme, doğruluğa, hayır işlemeye, hayır tavsiye etmeye, sabrı tavsiye etmeye ve tekâmüle yönelen insanlara ayrıcalık tanır. Gayrete ayrıcalık tanır. Tecritçilik ve atalete tanımaz. “Sadece inanalar, sâlih amel işleyenler, hakkı ve sabrı tavsiye edenler ziyanda değildir”²⁵ âyet-i kerîmesi bunun açık delilidir. Allah katında en üstün olan en çok takva sahibi olandır. “En üstün olanınız en takvalı olanınızdır”²⁶ ifadesi son derece nettir. Takva ise bütün yaratılmışa ihtimam göstermektir. Yekdiğerlerine yardım etmektir. İyilik ve güzelliği yaşatmaktır. Sözüünü tutmaktır. Pek çok evrensel etik ilkeyi gözetmek bakımından çok defa tanımlanmıştır takva farklı âyetlerde.

Her bir insan potansiyel olarak iyiye yönelme varlığıdır. Tevhidde yalnız “şu” insanları kayıracak olan bir Allah yoktur. Allah’ın ahdi bütün bir insanlıklardır. İnsanın ahdi tek olan Allah’ladır. Tevhid hem tabiatla hem bütün bir insanlıkla dengeyi ve ahengi sağlamaktır. İnsanlık değerine katkıda bulunacak her fiil, Allah Rızası için yapılmak kaydıyla ibadettir. Bu kayıt, hiçbir şeyi kendi kişisel çıkarları için yapmamak kaydıdır. Tevhid insanın kendisine olan hayranlığının değil, bir olana hayranlığının kaynağıdır. İnsan daima huzurda olduğunun idrakinde olmalıdır. Tevhidin ortaya koyduğu insan, hiçbir zaman Prometeci, mağrur ve küstah olamaz. Kendini bilerek statüsünü tanıyarak yaşar.²⁷ Tevhid değer tek olduğunu ve bütün diğer şeylerin değerini ona nisbetle edindiğini ifade eder. İnsan, değeri kuvveden fiile çıkarmakla yükümlüdür. Bu ise dürüstlük, yalan söylememek, sömürmemek, zulmetmemekle mümkündür.

Ötekileştirmenin Ontolojik İmkânsızlığı Olarak Birlik Metafiziği

Ötekileştirebilmenin bir tek temeli vardır, kendini üstün görme. Tevhid, kendisini üstün görmeye yönelik her türlü düşüncenin ihtimalini ortadan kaldırır. Allah’ın herkesi dînî, ahlaki, medeni haklarda, görev ve sorumluluklarda eşit olarak yarattığına iman da tevhidin bir parçasıdır. Esas olan inanmış bir insan olarak güzel işler yapmaktır.²⁸ İnsanlar arasında eşitliği bozucu yegâne unsur ahlaki yetkinliktir. Her türlü sınıfsal kategorinin üstündedir bu ilke.²⁹ Tevhid, sosyal ve siyasal düzende, kimseye teokratik bir güç vermez. Tam tersine, bir nomokrasiye davet eder. Kimse Allah adına karar veremez, onu temsil edemez. Tek hâkim Odur. Fakat bugün, “kendinin bilincin-

25 Kur’ân- Kerîm 103:3

26 Kur’ân- Kerîm 49:13

27 İ.R. Farukî, *Tevhid*, s.239.

28 Kur’ân-ı Kerîm, 16:97.

29 Ö. Türker, İ. H. Üçer, “İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları”, *İnsan Nedir*, Ed: Ömer Türker, İ. Halil Üçer, Ankara 2019, s. 5.

de olmayan, bilgisi ve anlayışı ne denli az ise o denli daha cüretkâr olarak kendinin doğru (ya da haklı) olduğunu öne süren ve bu nedenle de ondan muzdarip olanlarda çaresizlik oluşturan belirli bir tür cehalet³⁰ hâkimdir. Bu cehalete katlanmak, ona taviz vermek anlamına gelmez. Bunlarla birlikte yaşamak için tevhid metafiziğinin davranışlar açısından tavsiye ettiği sabır önemlidir. Ancak sabır, hataları görmezden gelmek, düzeltmeye çalışmamak değildir. Birlikte yaşamının önündeki en temel engel aslında günümüz insanının anlayışsızlık artışıdır. Anlayışsızlık ise temelde cehalet ve budalalık ya da aptallık ile eş anlamlıdır. Hoşgörü ve toleranstan farklı olarak anlayış, içinde bir anlama faaliyeti barındırır. “Çağımızın gittikçe artan entelektüel düşüşü ve çoğunluğun budalalığı ve cehaleti, katlanılması en zor şey”³¹ olarak tanımlanır çağı değerlendiren bazı filozoflar tarafından. Bu entelektüel düşüş, varlıktan düşüşle beraber başlamıştır. Aşkınılık bilincinin kaybolmasıyla, soyutlama ruhunun kaybolmasıyla başlamıştır. Bununla beraber modern paradigmanın üst ilkeleri reddeden tavrı ve bireyciliği beslemesi de bugünün etik problemlerinin temelini oluşturmaktadır. Bireycilik, bireyi aşan herhangi bir ilke tanımamaktır. Yoksa bireye şerefli bir mevki vermek demek değildir. Bu noktada net olarak ifade edilebilir ki, birlikte yaşamının önündeki en temel engel, egoizme dönüşen bireyciliktir. Bununla beraber, insanın kendisini kendisinin sebebi olarak görmesidir. İnsanın fiziki ya da maddi güçle diğer insanlar üzerinde tahakküm edebileceğine inanasını sağlayacak kadar mânâdan uzaklaşmasıdır. Yükselen bir düzen karşılığı fikri, her şeye karşı olma tavrı, birlikte yaşama ahlakı oluşturmanın önündeki engellerden bir diğeridir. Sofizm, yani her şeyin kriterinin “şu” insan olması, ya da hakikatin göreceli olduğu fikri yani rölativizm de yine bir birlikte yaşama etiği oluşturmanın önündeki ciddi ve değerlendirilmesi gereken engeller arasındadır.

Sonuç ya da Birlikte Yaşamının İmkânı Olarak Birlik Metafiziği

Günümüz insanı, gerçeğe yükselmek yerine, gerçeği indirmeyi tercih etmektedir. Gerçeği kendi idrakine hapsedmeye çalışmaktadır. Dikey eksen- de hareket edemediği gibi, yatay eksen- de aynı solipsizme düştüğü için, kendi kendisinin girdabı olmaktadır. Oysa insan Mutlak olanı anlayacak bir akıl ve ona giden yolu seçebilecek bir irade varlığıdır.³² Bu nedenle, Tanrının aşkınlığını da, insanın kemale yönelme imkânını da ortadan kaldırmayan bu birlik metafiziğinden hareketle, bir birlikte yaşama etiği oluşturabilir.

30 Rene Guenon, *Manevi İlimlere Giriş*, çev: Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1997, s. 11.

31 Rene Guenon, *Manevi İlimlere Giriş*, s. 11.

32 F. Schuon, *İslâm'ı Anlamak*, s. 19.

Nitekim “insanlık tarihine baktığımızda insanlığın büyük hareketlerini yaratanların, ‘bir’lik şuuruna sahip ruhlar olduğuna tanıklık ederiz. Birliği ruhunda hisseden insanlar, insanlık ailesinin bir ferdi olarak hayata ve kâinata “bir”lik penceresinden bakmış ve dil ve üslup olarak birliği varoluşun bütün boyutlarında hissettirmeye çalışmıştır. İnsan ruhunu ve hayatını incelten bu hal, bütün sebepleri tek bir sebebe bağlayan bir zihinle gerçekleştirilebileceği için, insanın zihinsel gelişim bakımından ulaşabileceği en zirve anlayışı, zihinsel bir olgunluğu göstermiştir. Bu zihinsel olgunluk, diğer taraftan insanı ve toplumları yıkıma sürükleyen parçalanma hareketine karşı direnmeyi de temsil etmiştir.”³³

Tevhid metafiziğinin insana öğrettiği şey; insanın yeryüzüne inen bir Tanrı-insan olmadığıdır. O yüzden insan tekâmül edebilir. Ve bu metafiziğin temelini oluşturan “fanilik bilinci” ve “aşkınlık inancı”, insanın birlikte yaşamasına imkân verir. Burada ontolojik olarak yaratıcı ile yaratılan aynı değildir. Hiçbir şey mutlak olana benzemez, onu temsil etmez.

Tevhid, birlemektir ve fakat O’nunla insan arasındaki yaratıcı mesafe hep vardır. Şehadet, insanın ilahi iradeyi gerçekleştirmek için bu dünyada olduğuna da şehadettir. Şehadette sahici ve yakınî bir bağlanma vardır. Bu nedenle de samimi bir davranışa dönüşme imkânı taşır.

İyiye çağıran, doğruluğu emreden, kötülükten men edenlerin³⁴ temel dayanağı olabilecek bir birliği anlayabilmek, ona yönelebilmek, birlikte yaşamın önünü açar. Tevhid öğretisi her yerde ve her zaman aynıdır. Bu kadar basit bir ilke, yine de çok zor anlaşılmaktadır. “Tevhid öğretisi, yani her türlü varlığın varoluş ilkesinin öz olarak Bir olduğunu doğrulamak, bütün sahik geleneklerin (dinlerin) temel ortak noktasıdır”³⁵.

Tevhid sadece tek tanrıcılık demek değildir. Tevhid metafiziği, içinde bir tevhid etiği barındırır. Çünkü buna göre hakikat Birdir. Kendi kendine yeterlidir. Her nesnenin varlığı Ona bağlıdır.

İnsan, varlığının Ona bağlı olduğunu ve yalnız kendisinin değil, bütün var olanların varlığının Ona bağlı olduğunu idrak ettiğinde; *Beni âdem âzâ-yı yek-digerend / Ki der-âferineş zi yek gevherend (Ademoğulları bir vücudun âzâları gibidirler / Çünkü hepsi aynı cevherden yaratılmışlardır)*³⁶ diyebilecek bir bütünleyiciliğe ve kucaklayıcılığa ulaşabilir.

33 Celal Türer, “Felsefe ve Birlik/Tevhit Şuuru”, *Tevhidi Düşünce ve Toplum Felsefesi*, Ed: Osman Şimşek, Ankara 2018, s. 80

34 Kur’an-ı Kerîm, 3:104.

35 Rene Guenon, *İslâm Manevîyatı*, çev: Mahmut Kanık, İstanbul 1989, s. 45.

36 Sâdî-i Şîrâzî

Özetlemek gerekirse; insanın asli anlamını kaybetmekte olduğu ve anlamın ta kendisi olarak kendisini konumlandırmaya başladığı bir çağdayız. Kaybolmakta olan anlamı arama serüvenimiz ise, egoizme indirgenmiş bir bireycilikle beraber, bir ölümsüzlük ve tanrısallık arayışına evrilmiştir. Böylece aşkınlığın da yavaş yavaş kaybolduğu görülmektedir. Bütün bu süreç, insanın bu dünyada yekdiğeri ile beraber yaşamasının imkânını ortadan kaldıracak bir etik yoksunluğa doğru ilerlemektedir. Eğer bütün bir insanlık için, bir çözüm önerisi arıyorsak, bunun ayırmayan ve fakat farklılıkları birleştiren, bütünleştiren bir temle dayanacağı açıktır. Böyle bir anlayışın, birlik metafiziği de diyebileceğimiz ve Vahdete iman demek olan Tevhid fikrinde var olduğunu görüyoruz. Bu nedenle insanlık için bir umut metafiziği oluşturabilecek olan Tevhid ve buradan kaynaklanacak etik, düşüncenin gündemine yeniden gelmelidir.

Öz

Birlik Metafiziği ve Birlikte Yaşama Etiği

İnsanlığın bugün yaşadığı varoluş problemlerinin temelinde yer alan birlikte yaşama sorunu, bir birlikte varolma sorunudur ve bu da her şeyden önce varlığa ve varoluşa yüklenen anlamla ilgilidir. İnsanoğlunun madde ile anlam bulur hâle geldiği bir çağda, temele bir birlik metafiziği alındığında oluşabilecek sistemi hatırlatmak, insan için bir aslına davet çağrısı olarak da okunabilir. Zira bugün, insanın asli anlamı giderek kaybolmaktadır. İnsan tektipleşmekte, herkesleşmektedir. Sanki bu, herkesleşen insan için artık öteki yokmuş gibi görünebilir. Çünkü herkesin herkese benzediği bir yerde ötekinin olamayacağı düşünülür. Oysa bu aynı zamanda hiçleşmek anlamını da taşıyacağı için, öteki sorununu ortadan kaldırmaz. Böyle bir asli anlam kaybı, insanı gitgide maddi anlamda daha da güçlü olma arzusuna yöneltir. Bu çalışmada, böyle bir arzunun insanlık açısından yaratacağı problemler değerlendirilecek, ötekinin olmadığı bir metafiziğin ve buradan hareketle oluşturulabilecek bir etiğin imkânı ve değeri ele alınmaya gayret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tevhid, Vahdet, Birlik, Metafizik, Etik, Birlik Metafiziği, Birlikte Yaşama Etiği

Abstract

Metaphysics of Unity and Ethics of Living Together

The problem of living together, which is the basis of the existence problems of humanity today, is a coexistence problem. And this is, above all, about the meaning attributed to being and existence. In an age when human beings find meaning with matter, to remind the system that can occur when metaphysics of unity is taken to the foundation is a call for invitation to the essence of people. Because today, the original meaning of man is gradually lost. Human is becoming uniform and people become everyone. It may seem as if there is no longer the other for human who becomes everyone. Because it is thought that in a place where everyone resembles everyone, the other cannot exist. However, this does not eliminate the other problem, since it also means to become ever. Such a loss of meaning leads to a desire to become increasingly materially stronger. In this study, the problems that such a desire will create for humanity will be evaluated. The possibility and value of metaphysics without the other and an ethic that can be formed from this will be discussed.

Keywords: Unity, Metaphysics, Ethics, Metaphysics of Unity, Ethics of Living Together, Coexistence.

Kaynakça

- Başer, H. B., “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana”, İnsan Nedir, Ed: Ömer Türker, İ. Halil Üçer, İlem Yayınları, Ankara 2019.
- Dağ, Ahmet, Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü, Elis Yayınları, Ankara 2018.
- Farukî, İ.R., *Tevhid*, çev: Dilaver Yardım, Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Guenon, Rene, *Doğu Düşüncesi*, çev: Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Guenon, Rene, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, çev: Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Guenon, Rene, *Manevi İlimlere Giriş*, çev: Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Guenon, Rene, *İslâm Maneviyatı*, çev: Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.
- Marcel, Gabriel, *Being and Having*, Trans. K., Farrer, The University Press, Glasgow 1949.
- Schuon, F., *İslâm'ı Anlamak*, çev: Mahmut Kanık, İklim Yayınları, İstanbul 1988.
- Soysal, Esra Kartal, “İnsanın Geleceği: Transhümanizm Bağlamında Bir İnceleme”, İnsanı Yeniden Düşünmek, Ed: Lütfi Sunar, Latif Karagöz, İlem Yayınları, Ankara 2019.
- Tatar, Burhanettin, “Gerçek ile Kurgu Arasında Öteki”, *Milel ve Nihal*, 2 (2), 5-18. 2005.
- Türer, Celal, “Felsefe ve Birlik/Tevhit Şuuru”, *Tevhidi Düşünce ve Toplum Felsefesi*, Ed: Osman Şimşek, İlmar Yayınları, Ankara 2018.
- Türker, Ö., Üçer, İ. H., “İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları”, *İnsan Nedir*, Ed: Ömer Türker, İ. Halil Üçer, İlem Yayınları, Ankara 2019.

PLATON DÜŞÜNÇESİNDE HAZ VE YAŞAM

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 53-80.

Hakemleme: 12.06.2019 | Düzeltme: 28.08.2019 | Kabul: 10.09.2019

Aslı AVCAN* & Lokman ÇİLİNGİR**

“Dünyadaki tüm inekler, atlar ve istisnasız diğer bütün hayvanlar hazzın peşinde gittiklerinden onu ilk sıraya koyarlar. İnsanların çoğu kahinlerin kuşlarda bulduklarını hayvanlarda bulurlar ve hazların bizim için yaşamı iyi kılan en güçlü etken olduğunuleri sürerler. Hayvanlardaki isteklerin felsefe perisi tarafından ilham verilen sözlerden daha değerli olduğunu düşünürler.” (Philebos, 67b-6).

Platon, *Gorgias*'ta biraz akıllı olan için, 'insanın nasıl yaşaması gerektiği konusundan' daha önemli bir mesele yoktur diyor.¹Gerçekten ahlak felsefesinin en temel sorusu olan “Nasıl yaşamalıyım (*Pos biōteon*)?” sorusu aslında “Nasıl bir yaşam biçimi sürdürmeliyim?” sorusudur. Nasıl yaşadığımızın en güzel göstergelerinden biri de şüphesiz neleri sevdiğimiz, nelerden hoşlandığımız, neleri yapmaktan keyif aldığımız, yani hazlarımızdır. Hazlar bize sürdürülen yaşamların niteliği hakkında çok şey söyler. Bu yüzdendir ki, haz henüz Antik Yunan düşüncesinde bile mutlu bir yaşam için “iyi”ye alternatif olarak görülmüştür. Hatta öyle ki, haz duymak bizzat yaşamakla bir tutulmuştur.² Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabının daha girişinde herkesin

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi

** Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü, Profesör

1 *Gorgias*, 500b8.

2 Hatta öyle ki haz duymak bizzat yaşamakla bir tutulmuştur. *Devlet*'in ilk kitabında Sokrates, Kephalos'a yaşlılık hakkındaki görüşlerini sorduğunda, Kephalos yaşlıların bir araya geldikleri anda gençlik hazlarını, aşkı, şarabı, eğlenceyi andıklarını ve “yaşamak oydu, şimdi yaşamıyoruz artık.” dediklerini söyler (329a-b).

mutlu olmak istediğini ama çoğunluğun bundan haz peşinde koşmayı anladığını söylemesi ve haz yaşamını, siyaset yaşamı ve teoria yaşamı ile birlikte bir yaşam biçimi olarak tartışması boşuna olmasa gerektir.³Elbette, burada, yaşam biçimlerini ayırırken Aristoteles'in hazzın peşinde koşulan yaşam biçimini meşru bir yaşam biçimi olarak ortaya koyduğunu söylemiyoruz. Vurgulamaya çalıştığımız hazzı bir yaşam seçeneği olarak sunma ediminin bizzat kendisidir.

Yaşamın bir seçime konu olması ve hazzın da burada bir seçenek olarak sunulması fikrinin kaynağını Platon'un *Philebos* diyalogunda buluruz. Bu diyalogda Platon yaşamı mutlu kılacak olan bilgelik (*phronesis*) midir, haz (*hedone*) mıdır, bunu tartışır.⁴Deniz yumuşakçalarının yaşamıyla bir tuttuğu, akıldan, hafızadan, imgelem gücünden yoksun salt haz yaşamının karşısına, haz, acı gibi duygulanımların olmadığı (*apathik*) tanrısal (*God-like*) yaşamı koyarak, insan için en iyi yaşamın ikisi de değil, aksine "karma yaşam" olduğu fikrini savunur. Oysa *Gorgias*, *Phaidon*, *Devlet* gibi diyaloglardan biliyoruz ki, Yunan düşünürü göre, en iyi yaşam biçimi, iyi idesinin temasına dayalı, aklın bütünüyle düzenleyip yönlendirdiği, olabildiğince Tanrılara benzemeye çalıştığımız, bilgelik dolu, erdemli bir yaşamdır. Ne türden olursa olsun haz yaşamı ise *Philebos* diyaloguna kadar bir seçenek bile değildir. Fakat *Philebos*'ta Platon, bedensel ihtiyaçların giderilmesine dayalı hazların yanında, öğrenme ve duyumsama hazları gibi hazları da karma yaşama, üstelik bizi tanrısal yaşamdan uzaklaştırma pahasına, dahil eder. Aslında entelektüel hazlar olarak anılan öğrenme ve bilme hazları gibi hazların iyi yaşama dahil edilmesi fikri yeni değildir. *Devlet* IX. kitapta Platon daha saf (katkısız) ve daha değişmez oldukları için bu türden hazların diğerlerinden üstün tutulması gerektiğini savunur ve hangi hazların daha değerli olduğu konusunda karar verecek olanın filozof olduğunu söyler. Dolayısıyla *Philebos*'ta yeni olan, hazların iyi yaşama dahil edilmesi değil, iyi yaşamın hazların da dahil edildiği karma bir yaşam olmasıdır. Başka bir deyişle, buradaki mesele iyi yaşamın belli türden hazlar olmadan "eksik" kalacak bir yaşam olmasıdır. Burada altı çizilmesi gereken önemli bir nokta da *Philebos*'ta "iyi"nin karşımıza *Gorgias*'taki, Şölen'deki, *Devlet*'teki gibi "en yüksek iyi", "iyi idesi" olarak değil, şu üç kriteri barındırması gereken bir değer olarak çıkmasıdır: tamlık, yeterlilik ve seçmeye değer (*choice-worthy*) olma (20d-e). Bu üç kriter üzerinden değerlendirilenler ise hazzın ve bilgeliğin kendisi değil, "haz yaşamı" ve "bilgelik yaşamı"dır. Böylece, "X en yüksek iyidir" den "X yaşamı iyidir" e geçiş yapmış oluruz.

3 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 1095b19-20.

4 *Philebos*, 11d-e.

“Haz en yüksek iyi midir?” sorusunun cevabı Platon’a göre açıktır. *Gorgias*, *Phaidon* ve *Devlet* diyaloglarını incelersek, entelektüel hazlar dahil hazların “kendilerinde iyi” olarak görülmediklerini; kendilerinde iyilik/kötülük olmadığını; onlarda iyilik bulunacaksa bunun akıl tarafından ölçülüp biçilmelerine, yönlendirilmelerine bağlı olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Ancak soru “Haz yaşamı iyi midir?” sorusu olduğunda cevap bu denli açık değildir. Çünkü aslında salt haz yaşamı mümkün müdür, yoksa Platon’un tam da bunun imkansızlığını göstermek için ortaya attığı uydurma (*fictif*) bir şey midir, asıl cevap verilmesi gereken budur. Biz bu çalışmada işte bu soruyu cevaplamaya çalışacağız. Olası bir haz yaşamının neye benzeyebileceğini ve bunun “insan için” mümkün bir yaşam biçimi olup olmadığını, Sokrates’in genellikle sofist muhataplarıyla tartışırken başvurduğu taş yaşamı, karabağın yaşamı, deniz yumuşakçalarının, ineklerin, atların yaşamı gibi benzetmelerden faydalanarak ortaya koymayı deneyeceğiz. Bunu yaparken de bütün bu yaşam biçimlerinin karşısına en ayrıntılı betimlemesini *Phaidon*’da ve *Devlet*’te bulan filozofça yaşamı koyacağız. Çünkü *Philebos*’ta iyinin mutlak bir gerçeklik olarak değil de belli kriterler üzerinden ele alınmış olması, Platon’un, *Devlet*’te sınırlarını çizdiği haliyle yalnızca filozoflara özgü bir yaşam biçimi değil, bütün insanlar hatta bütün canlılar için en iyi olacak, herkesi mutlu edecek, herkesin isteyebileceği bir yaşam biçimi ortaya koymaya çalışıp çalışmadığı sorusunu gündeme getirir. Nitekim filozof bu diyalogda diğer diyaloglardakinden farklı olarak evinin yolunu bile bulamayan biri olarak karikatürize edilir.⁵ Diğer taraftan *Theaetetos*’ta (173e-174a), *Phaidon*’da (79e-80a), *Devlet*’te (613a-b), *Yasalar*’da (716c-d) Tanrılara benzemek gerektiği fikri ön planda iken, *Philebos*’tainsan, hazza yer açmak uğruna, duygulanımdan yoksun (*apathik*) bir yaşam biçimi olarak ifade edilen tanrısal yaşamdan uzaklaştırılmıştır.

İlk Bölüm: Protagoras’tan Devlet’e Haz ve İyi Yaşam İlişkisi

“Haz” her şeyden önce etiğin konusudur. Hatta *Theevaluation of pleasure in Plato’s ethics* adlı eserinde J. Tenkku hedonizmin etik üzerine fikir yürüten herkesin benimsediği ilk tutum olduğunu iddia eder.⁶ Haz tartışmasının temelinde aslında “iyi” ile olan ilişkisi yatar çünkü her ne kadar hazzın etik bir mesele olduğunu söylesek de, etiğin temel konusu “iyi” dir. Platon’a göre ancak “iyi”, insana mutluluk sağlayabilir.⁷ “İyi” idesi her şeyin kendisine yöneldiği en yüksek idedir.⁸ O halde, Platon’un haz anlayışı üzerine incele-

5 *Philebos*, 62b.

6 J. Tenkku, *The evaluation of pleasure in Plato’s ethics*, Suomalaisen Kirjallisuuden Kirjapaino, 1956.

7 *Devlet*, 505e, *Philebos*, 60c, 61a.

8 *Devlet*, IV.

me yaparken hesabı verilmesi gereken ilk soru, “Haz iyi midir?” sorusudur. Bu soruyu, haz “iyi” ile özdeş midir yoksa iyiler içinde bir iyi midir, şeklinde anlayabiliriz. Yorumcular bu soru üzerinden Platon’un *hedonist* olup olmadığı tartışmasına girişmişlerdir.⁹ Bu tartışma elbette önemli bir tartışmadır ancak biz bu çalışmada Platon’un hedonist olup olmadığına karar vermeye değil, daha ziyade, yukarıda da vurguladığımız gibi, onun belli türden hazların belli türden yaşam biçimleriyle, hatta yalnızca o yaşam biçimleriyle ilişkilendirildiğini göstermeye çabalayacağız. Burada yola çıkış noktamız; Platon’un hazları iyi yaşamda toptan reddetmek, sınırlayarak, belli koşullar altında kabul etmek vb. hangi tutumu benimsemiş olursa olsun bu konuda konuşmaktan kaçmamış olmasıdır.

Platon hazzın bir şekilde konu edildiği *Protagoras*, *Gorgias*, *Phaidon*, *Devlet*, gibi diyalogların hemen hepsinde mesele aslında hep “yaşamak” meselesidir. Örneğin, *Protagoras*’ta hazlar ve acıların ölçülmesinin yaşamımızın kurtuluşu için gerekli olduğu fikri karşımıza çıkar (357a-b). *Gorgias*’da Kallikles, hiçbir hazzı (*hedone*) olmayanın adeta bir “taş” gibi yaşadığını söyler (494c). *Phaidon* diyalogunda haz konusu, tam da iyi yaşanmış bir yaşam nasıl bir yaşamdır, kimin yaşamıdır, diğerlerinden nasıl ayrılır, bu tartışılırken açılır. *Devlet*’te ise bir yanıyla bir hazlar hiyerarşisi ve entelektüel hazların ağır bastığı bir yaşamın en hoş yaşam olduğu vurgusu vardır (583a6-7).

Protagoras diyalogunun Platon’un hazza ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu ilk diyalog olduğu kabul edilir.¹⁰ Sokrates ve Protagoras, cesaret’in bir bilgi olup olmadığı hakkında konuşurken, haz veren/hoş (*hedeos*) bir yaşam sürmenin iyi (*agathon*), haz vermeyen/hoş olmayan (*ahedos*) bir yaşam sürmenin ise kötü (*kakon*) olduğu iddiası gündeme gelir (351c). Ancak çoğunluğun düşüncesi olarak karşımıza çıkan bu düşünce, Sokrates’e göre, kendisiyle çelişir, saçmadır. Bunu diyalog üzerinden şöyle açıklayabiliriz. Çoğu insan sonradan acı çekmemek uğruna hazları reddedebilir veya anlamlı hazların ileride getireceği kötülükleri hesaba katarak onları kötü olarak

9 Bu soruya cevap vermek üzere çalışmalar yapan bazı yorumculara göre, Platon diyaloglarda haz karşısında hep bütüncül bir tutum izlemiş ve hiçbir şekilde hedonist bir öğretiyi benimsememiştir. Örneğin, *Platonics Ethics, Old and New* adlı eserinde Julia Annas bu düşüncüyü savunur. George Rudebush gibi yorumculara göre ise Platon’un bütüncül bir tutum benimsediği doğrudur, ancak bu tutum tam da hedonist bir tutumdur. Gerd van Riel’a göre de Platon haz konusunda *Protagoras* diyalogundan itibaren bütüncül değil, ilerlemeci bir yol izlemiş ve sadece belli türden hazların kabul gördüğü türden bir hedonizme yönelmiştir. J. Tenkku *Protagoras* diyalogunu yazdığı düşünülen dönemde Platon’un hedonist bir bakış açısını benimsemiş olduğunu, *Gorgias*, *Phaidon* gibi daha sonraya tarihlendirilen diyaloglarında ise hedonizmi reddettiğini; fakat *Devlet*’e geldiğinde onun hedonizm-karşıtlığı bir kokuşu uğradığını iddia eder. Terence Irwin de Platon’un bir zamanlar hedonist iken, daha sonra tutum değiştirdiğini ileri sürer.

10 Bu konudaki tartışma için bkz. 7. dipnot.

nitelendirir, örneğin sağlığın tehlikeye girdiği durumlarda (353d-e). Buna karşın, talim yapmak, askerlik, hekimliğin getirdiği bir takım işler, tadı iğrenç olan ilaçlar sebep oldukları acılara, ağrılara rağmen iyi olarak görülürler çünkü bizi sağlığınıza kavuşturacaklardır, devletimizi güçlendirip zenginleştireceklerdir vb. Yani sonrasında haz verecekler ve bizi acıdan kurtaracaklardır (354a-c).

İyiye hazla, kötüyü de acıyla özdeşleştirmenin neden saçma olduğu aslında Sokrates'e göre açıktır (355b2). Bunu hazzın peşinde giden insanlar örneği üzerinden anlatır. Hazza kapılan insanlar, bazen kötü olduğunu bile bile bunu yaptıklarını, bazen de iyinin ne olduğunu bildikleri halde bunu yaptıklarını söylerler. Ancak haz ve iyi özdeşler dediğiniz anda, insanlar kötü olduğunu bildiği şeyler yaptıklarında (*akrasia*) onlar için "Kendilerini hazza kaptırdılar" demek aslında "İyiye kaptırdılar" anlamına gelir ve iyiye kapılarak kötülük yapma düşüncesi ise gülünçtür (355b-d). O halde, haz "iyi" olamaz. Ama bu hazzın iyiyle özdeş olmasa da, bir anlamda iyi olmadığı anlamına gelmeyebilir. En azından ölçüye tabi tutulduklarında onlardan iyi olarak bahsedemez miyiz?

Hazları iyiler olarak kabul etmenin şartı diyalogda, halihazırdaki hazları ve acıları gelecekte öngörülenlerle birlikte teraziye koyup tartmaya dayalı bir tür ölçme tekniğiyle (*metrike techne*) güvence altına alınması olarak ortaya konmuştur. Çünkü hazza kapılanlar bunu cahilikten yaparlar, haz yüzünden değil. Kişilerin ya da yaşamların *kurtuluşu*¹¹ hazların ve acıların doğru (*orthos*) seçimine, doğru değerlendirmesine bağlıdır. Söz konusu hazlar veya acılar ister yakın ya da uzak, ister çok ya da az ister büyük ya da küçük olsunlar yaşamlarımızı kurtaracak olan az, çok ya da eşit olanı belirlemeye yönelik bir ölçü sanatından başkası değildir (357a-b). Ne türden bir bilim ya da sanat olduğunu söylemese de Platon ölçmenin bilim/bilgi (*episteme*) ya da teknik/sanat (*techne*) olduğunu söyler (357b).

Anlaşılabileceği üzere, *Protagoras*'da bir bütün olarak alındığında yaşamımızın ereği en yüksek iyiye, mutluluğa erişmektir, bu da bilgiyle olur, hazla değil. Hazzın bir seçime konu olması, bilginin bu seçimde şart koşulması ve kimsenin bile isteye hazlarına kapılıp, kötülük yapmayacağı vurgusu bunun açık bir göstergesidir.¹² Ancak bu diyalog bizim için bilgiye vurgu

11 Platon, *Philebus*, trans. by C.C.W Taylor. Taylor 357a-b'de Platon'un hayatlarımızın kurtuluşundan söz ettiğini vurguluyor ve metni şöyle çeviriyor: "Well then, gentlemen; since we have seen that the preservation of our life depends on a correct choice of pleasure and pain, be it more or less, larger or smaller or further or nearer, doesn't it seem that the thing that saves our lives is some technique of measurement, to determine which are more, or less, or equal to one another? -Yes, certainly."

12 *Protagoras*, 358c: "Kendini hazza kaptırma cahillikten, kaptırmamak ise bilgelikten kaynaklanır."

yapması açısından değil, “Haz veren bir yaşam sürmek iyi midir?” sorusuyla başladığı için önemlidir. Ayrıca henüz hazlar arasında niteliksel bir ayırım yapmamış olsa da Platon’un *Protagoras* diyalogunun sonunda yaşamımızın kurtuluşunun hazların nicelikleri bakımından değerlendirilmesine bağlı olduğunu söylemesi, yaşamımızı gerçekten “iyi”ye göre sürmek istiyorsak, bir şekilde hazlarımızla baş etmeyi de, onları sınırlamayı da, gelecektekileri öngörmeyi de öğrenmemiz gerektiğini göstermesi açısından önemlidir.

Gorgias diyalogu ve haz: “Kimbilir, yaşamak ölmek mi, ölmek yaşamak mı?” (492e8)

Haz ve iyi-kötü yaşam arasındaki çetrefilli ilişki **Gorgias** diyalogunda yeneden gündeme gelir. Bu diyalogta haz ve erdemin birlikte mutluluk ile olan ilişkisi ele alınmıştır. Platon burada mutluluğu, insan olmağımız bakımından doğamıza uygun düşen, bizi insanlar olarak diğerlerinden ayıran bir yaşam biçimi üzerinden anlamaya, anlatmaya çalışır (506d-507a). Böylesi bir yaşam içinde hazzı barındırır mı, barındırırsa ne türden hazlardır bunlar, cevabını aradığımız soru budur.

Diyalogu kabaca dört bölüme ayırabiliriz: Sokrates’in Gorgias ile tartışması (449c-461a), Gorgias’ın öğrencisi Polus ile tartışması (461b-481b), Kallikles ile tartışması (481b-505c) ve son olarak kendi iyi anlayışını savunması (505c-527e). Burada bizin en çok ilgilendiren Sokrates’in Kallikles ile olan iyi yaşam üzerine tartışmasıdır.

491e-492a’da Kallikles iyi yaşamdan ne anladığını şöyle ifade eder:

“Sana doğaya göre güzel ve doğrunun ne olduğunu açıkça söyleyeyim: İyi yaşamak için (*orthos biosōmenon*) tutkuları (*tas epithumias*) bastırmamak, tersine onların olabildiğince gelişmesini sağlamak; en güçlü oldukları anda onları cesaret (*andrenian*) veya zeka (*phronesin*) yoluyla hoşnut kılmak ve her türlü isteklerini (*epithumia*) yerine getirmek.”

Sokrates Kallikles’in konuşmasından ne anladığını 492d7-e1’de şu soruyla özetler:

“İnsan nasıl olmak gerekiyorsa öyle olmak (*pōs biōteron*) için tutkularını (*epithumias*) engellememeli, tersine bu tutkuları olabildiğince geliştirip (*plērōsis*) bütün isteklerini yerine getirmelidir, değil mi? Erdemin (*arete*) de bundan ibaret olduğunu ileri sürüyorsun herhalde?”

Kallikles’e göre iyi yaşamak gerçekleştirmek istediğini gerçekleştirmek demektir, neyi gerçekleştirdiğinin de bir önemi yoktur. Hiçbir sınırlama ol-

madan bütün tutkularını, arzularını yerine getiren ölçsüz (*akolastos*) insan en mutlu insandır. Çünkü doğanın insan için istediği budur. Buna karşın, ölçülü insanın hiçbir hazzı (*hedone*) yoktur, adeta bir “taş” gibi, “ölü” gibi yaşar, ne üzüntü duyar ne sevinç (*mete khaironta mete luttoumenon*) çünkü zaten doludur. Oysa yaşama tat veren onu doldurmaktır (494a8-494b2). O halde, insan hem bütün isteklere sahip olup onları tatmin edebilmeli (*plerounta*) ve mutlu yaşayabilmek için bu isteklerde bir sevinç bulmalıdır (*khaironta*) (494c2).

Burada Sokrates’in ruhu fıçıya benzettiği örnek önemlidir. Sokrates’e göre bir Sicilyalı şöyle bir masal uydurmuştur (493a-c): Bilgisiz adamın ruhu su sızdıran bir fıçı gibidir. Böylesi bir ruhun isteklere yönelik o arsız, doyumsuz parçası ise delik deşik bir fıçıdır. Sicilyalı masalcıya göre, Hades’teki en mutsuz ruhlar işte bunlardır çünkü bunlar zaten delik deşik bir fıçıya yine delikli bir süzgeçle su aktarmaya çalışanlara benzerler. Burada ne hafızca ne inanç vardır, yalnızca doyumsuz bir haz söz konusudur. Buna da ikna olmayan Kallikles için Sokrates bu kez başka bir benzetme sunar (493d2-494a). Biri ölçülü, biri ölçsüz yaşayan iki kişinin durumunu birçok küpleri olan iki kişiye benzetir. Buna göre, bunlardan birinin küpleri sağlamdır ve kimisi şarapla, kimi balla, kimi sütle doludur, kimi de güçlkle elde ettiği, nadir bulunan başka içkilerle. Küplerini bir kez doldurmuş bu adamın onları doldurduktan sonra başka bir derdi kalmaz. Oysa, ötekinin küpleri sağlam değildir, güçlkle de olsa içki bulur bulmasına ama sağlam olmayan bu küpler sızdırdığından her seferinde onları daha çok doldurmak zorunda kalır ki, küpler daha dolu olsun. Üstelik artık dur durağı olamaz çünkü o zaman küpleri boşalacaktır.

Ancak Kallikles buna da inanmaz çünkü ona göre küpleri bir kez doldurmuş birinin artık hiçbir hazzı, acısı kalmaz adeta bir taş gibi yaşamadır onunki (494a7). Çünkü Kallikles’e göre yaşamın tadı onu küplerimizi boyuna doldurmakla çıkar (494b). Oysa Sokrates’e göre böyle bir yaşam bir “taşın yaşamı” değil, acıkıp acıkıp yiyen bir “karabatağın yaşamı”na benzer (494b7). Taş benzetmesi bizim tartışmamız açısından oldukça önemlidir. Kallikles bununla her türlü duygulanımdan yoksun bir yaşama işaret ediyor, diyebiliriz. Fakat *Philebos* diyaloguna geldiğinde duygusuz (*apathik*) yaşam taş benzetmesi üzerinden değil, tanrısal yaşam benzetmesi üzerinden ele alınır. Şunu da unutmamak gerekir ki, Platon *Büyük Hippias*’ta (292d) ve *Eutydemos*’ta (298a) taşın aptallığı simgelediğinden dem vurur. Bu durumda da taş gibi yaşamının, hiç de tanrısal bir yaşama değil, aksine haz duyup duymadıklarından bile bihaber olan (çünkü akılları, hafızaları, imgelemleri yoktur), deniz yumuşakçalarının yaşamına benzediğini ileri sürebiliriz. Bu konuya *Philebos* diyalogunu incelerken daha ayrıntılı değineceğiz.

Mutlu yaşamı isteklerin ölçüsüz tatmininde gören Kallikles'e sorulması gereken haklı soru şudur: "Bir insan uyuza yakalanıp da kaşınmak isteyince, bütün ömrünü istediği gibi kaşınarak geçirirse, mutlu mu yaşamış olur? (494c7-8)"

Diyalogdaki haz tartışması işte bu cümleyle başlar. Tartışmanın nasıl yürütüldüğüne değinmeden evvel, iki önemli noktayı belirtmek faydalı olacaktır. Platon'un nihai ifadesini *Philebos*'ta bulacak olan, hazzın bir arzuyu tatmin etmek, gidermek, bir boşluğu doldurmak olduğu görüşünün ilk izlerine *Gorgias*'ta rastlarız. İnsan ruhunun fiçılara ve küplere benzetildiği örnekler burada önemli bir yer tutar. Öte yandan, bu tartışmada hazza ilişkin ilk örnekler susadığında su içmek, aç olduğunda yemek, bir yerin kaşındığında kaşınmak gibi bedensel bir eksikliğin giderilmesinden kaynaklanan haz örnekleridir. Ancak henüz burada Platon hazlar arasında niteliksel bir ayırım yapmıyor olsa da, salt fiziksel hazların tatminine dayalı bir yaşamın insanca değil de hayvanlara yaraşacak türden bir yaşam olduğu düşüncesini savunuyor, gibi durur. En azından karabatak benzetmesi bunu böyle düşünmemize imkan verir. Bu şu demek değildir; insan hayvanlar gibi bedensel ihtiyaçların giderilmesinden haz duymamalı. Platon'un burada vurgulamaya çalıştığı daha çok salt bedensel boşlukları doldurmak üzerine kurulu, ölçüsüz bir yaşamın iyi bir yaşam olmadığıdır.

Kallikles ve Sokrates arasındaki tartışmanın temel sorusu ölçüsüz hazların iyi olup olamayacakları sorusudur. Sokrates Kallikles'in haz anlayışını reddetmek için iki argüman ileri sürer. İlk olarak, hazzı acı ile karşıtlığı bakımından ele alır ve haz-acı arasındaki ilişkiyi iyi ve kötü arasındaki ilişki üzerinden anlamaya çalışır; buradan hareketle de haz-acı arasındaki karşıtlığın iyi-kötü karşıtlığına indirgenemeyeceği sonucuna varır (495e-497d). Kallikles bununla da ikna olmayınca, bu kez, aptal ya da korkak insanların da en az cesurlar kadar haz deneyimlemiş olmalarından yola çıkarak, hazın iyi için belirleyici olamayacağını göstermeye çalışır (497d-499b). İlk argümanı şöyle açıklayabiliriz: Sağlık, mutluluk ve hastalık, mutsuzluk gibi şeyler birbirini karşılıklı dışlarlar, biri ya sağlıklı ya hastadır ama ya hiçbiri ya da ikisi birden olamaz. Aynı şey mutluluk-mutsuzluk için de geçerlidir; mutluluk kişinin ya da yaşamın bütününe atfedilir, bir insan aynı anda hem mutlu hem mutsuz, biraz mutlu, biraz mutsuz olamaz. Ancak eğer Kallikles'in söylediği gibi bir arzunun tatmini, doyurulması, örneğin su içmek¹³ bize haz veriyorsa bu şu demektir: su bizde eksiktir çünkü su ancak ona gereksinim duyan için hoş olacaktır. Susamış insan su içerken haz alıyorsa aynı anda hem acı hem de haz duyuyordur (496e2-6, 8-9). O halde, sevinç

13 *Gorgias*, 496e: "Ama içmek bir gereksinmenin karşılanmasıdır (*plérosis*) ve hazzdır (*hedone*), değil mi?"

duymak (*tokhairein*) iyi yaşamak (*euprattein*), acı duymak da (*to anisathai*) kötü <yaşamak> (*kakos*) olamaz, demek ki hoş olan/haz veren (*to hedu*) olan da iyi (*agathos*) değildir (497a3-5).

Hazların koşulsuz iyiler olmasına hala ikna olmayan Kallikles'i ikna etmek için Sokrates konuyu iyi bir insan nasıl bir insandır, iyi yaşam nasıl bir yaşamdır, sorusu çerçevesinde yeniden ele alır. Birine iyi diyeceksek o insanın belli türden özellikleri olmalı ki onlara istinaden ona iyi diyelim (497d-e). Korkakları (*deilous*), akılsızları (*aphronas*) düşünelim bunların da en az cesurlar (*andreious*) ve zekiler (*phronimous*) kadar sevinç duyduğunu görmüşüzdür. Yaşamı iyi kılacak şey haz ise onların da yaşamlarının aynı derecede hatta daha iyi olması gerekirdi (498e8). O halde, haz *kendinde iyi, koşulsuz iyi* olamaz.

Burada Sokrates aptalların, akılsızların ya da korkakların hazları arasında bir ayrım gözetmiyor. Hazdan tek bir şey gibi söz ediyor. Oysa Russell'a göre, Kallikles iyilik ve haz arasındaki eşitlik iddiasını muhafaza etmek adına, hazları kendi içinde ayırabilir, cesur kimselerin hazlarını aptalların, korkaklarınkinden daha iyi kullandıklarını, onların hazlarının üstün olduğunu söyleyebilirdi.¹⁴Fakat böyle yapmıyor. Aslında daha iyi ve daha kötü hazların (*tas men beltious hedonas tas de kheirous*) olduğunu kabul ediyor (499b6-d3)¹⁵ ama buna rağmen haz ve iyi arasındaki özdeşlikte ısrar etmeyip, birinin yaşamını iyi ve değerli kılanın hazdan farklı olduğu fikrini onaylıyor (500a2-4). Sokrates ile birlikte şu sonuca varıyorlar: Eğer hazlar hem iyi hem kötü ise (499b) ve bizim amacımız her zaman iyilik ise (499e-500a), o zaman yaşamımızın her alanına iyilik getirmek, yaşamımızı bütün yönleriyle *harmonik* hale getirmek için bir "yaşam yeteneğine" ihtiyacımız var (500a2-6).¹⁶ Sokrates'e göre bu, *erdemden başkası değildir*.¹⁷

Erdem-mutluluk-haz ilişkisini *Devlet* diyalogunu inceleyerek daha ayrıntılı tartışacağız. *Gorgias* diyalogunda bizim için asıl önemli olan karabatak gibi değil de insan gibi yaşamak için bir yeteneğe, erdeme ihtiyaç duyuyor olduğumuzun vurgusudur.

14 Daniel C. Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life*, Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 63.

15 Ayrıca bkz. *Gorgias*, 499e3-7. Kallikles burada da iyi hazlar ve iyi acıların varlığından söz ediyor.

16 Gosling ve Taylor'a göre Sokrates yalnızca Kallikles'in öne sürdüğü türden bir hazlılığı reddederken, belli türden hedonizmi kabul eder (Gosling, Taylor, 1982: 74-76). Oysa Russell'a göre Sokrates ya da Platon için yalnızca saf/kaba hedonizm değil her tür hedonizm kötüdür çünkü hedonizm özünde mutluluğu hazın belirlediği düşüncesidir. Erdem birinin yaşamındaki içeriklerden biri değil bütün bu içeriklere yön veren, onlara bit bütününe uyum kazandıran bir şeydir. Mutluluğu o belirler çünkü o kendinde iyidir. Bu, hedonizmin kabul edemeyeceği türden bir şey. Bir hedonist, erdemin mutluluk getirdiğini kabul edebilir ama ancak haz verdiği takdirde, yani hedonist öğrete mesele birini mutlu kılan şeyin haz olmasıdır (Russell, 2005:65).

17 Bkz. *Devlet*, 503d-505b; 506c-509c.

Filozof gibi yaşamak

Phaidon diyalogu bizim tartışmamız için belki de *Philebos*'tan sonra en önemli diyalogdur. İyi yaşanmış bütün bir yaşamın neyle, nasıl geçmiş bir yaşam olduğu sorusu tam da iyi yaşanmış bir hayatın son gününde tartışmaya açılır, bu diyalogda. Karşımızda ölümün kıyısında ama buna rağmen güvenini, neşesini yitirmemiş, halinden memnun, hem sözlerinden hem de duruşundan mutluluk okunan bir Sokrates vardır.¹⁸ Ve bize yaşamını felsefeye adanmış bir adamın ölüm karşısındaki güveninin sebebini anlatmaya çalışır (63e-69e). Ölümün bir hapishaneden farkı olmayan¹⁹ bedenden ayrılmak olduğundan dem vurur, ruhunu bedeninden ayırmayı henüz hayattayken deneyimleyen birinin (64a), ölümden korkmak şöyle dursun onu ruhun bir tür arınması (*kataphysis*) (64d2-65a8), bedenden ve bedeni ilgilendiren şeylerden azade olması olarak göreceğinden söz eder (67b7-d6; 69b8-c7).

“Gerçek bir filozof ruhun ve bedeninin birbirinden ayrılmasından başka bir şey olmayan ölüm karşısında nasıl davranmalı ?” Aslında bu soru gündeme gelir gelmez Sokrates konuyu “haz adını verdiğimiz şeylere (*peri tas hédonas kaloumenas*)”²⁰, örneğin yemeye, içmeye düşkün olmaya getirerek, bunlara düşkün olmanın bir filozofa yakışıp yakışmayacağını sorar.²¹ Burada, hazın yine bedenle ilişkisi üzerinden ifade edildiğini, Platon'da haz denildiğinde daha ziyade fiziksel olanların anlaşıldığını ileri sürebiliriz. Ancak diyalogun sonlarına doğru bedensel hazların karşısına “öğrenme (*manthanein*) hazları”²²nın konulduğunu akıld tutmakta fayda vardır. Sokrates'in neden ölümüne diremediğini anlattığı konuşmasına dönecek olursak, konuşmanın haz ile ilgili tartışmalı argümanlarını şöyle sıralayabiliriz: Bir filozof yemeye, içmeye, sevişmeye düşkün değildir (64d2-7), bedene ilişkin öteki gereksinimlere örneğin giysilere, ayakkabılara, takılara bir değer atfetmez, elinden geldiğince bedene hizmeti bitsin ister (64d8-65a3), onun için bu sayıların hiçbirisi hoş değildir (*ouk aksion einai*) (65a4-5), o bunların hiçbirinden pay almaz (*metexei*) (65a5), yani bedensel hazlarla (*tōn hedonōn tou somatos*) ilgilenmez ve bu yüzden çoğu kez ölüden farksız olduğu düşünülür (65a6-7).

Öyle görünüyor ki, Sokrates'in haz tartışması yoluyla vurgulamaya çalıştığı, gerçek filozofların nereye gittiğini bilmeyenlere aynı yolda yürümedik-

18 Diyalogta neşeli Sokrates'i pek çok şekilde görebiliriz. Bkz. *Phaidon* ile şakalaşırken (89b), Kebes'e gülerken (62e8-63a3). Diyalogtaki Sokrates en az diğer günlerde olduğu kadar neşeli bir Sokrates'tir. Her şeyden önce, arkadaşlarının aksine ölüm saati yaklaştıkça mutsuz olmuyor, üzülüyor. Sözlerinden, duruşundan mutluluk okunuyor (59e3). Zehri bile keyifli bir şekilde içiyor (117c4-5).

19 Bkz. *Phaidon*, 62b4; 83c5-6.

20 64d3-4.

21 Aslında Sokrates hazı henüz diyalogun başında bedensel bir şeymiş gibi ele alır, bkz. 60c.

22 114e-5.

leridir (82d3-4). “Gerçek filozoflar bedenden kaynaklanan bütün arzulardan (*eptihumia*) kaçınırlar, onlara şiddetle direnirler ve kendilerini onlara kaptırmazlar” (82c3-4). “Felsefe ruhu kurtarır ve arındırır” (82d3-4), “beden hapis-hanedir” (82e2-3). “Gerçek filozofun ruhu (*he tou os alethos philosophou*) bu kurtuluşa karşı koymamak gerektiği düşüncesiyle, hazlardan (*tōnhedonōn*), arzulardan (*eptihumōn*), acılardan (*lupōn*) ve korkulardan (*phobōn*) ‘olanaklı olduğu ölçüde (*kath’oson dunatai*)’ uzak durur (83b7-9). “Her bir haz (*hedone*) ve acı (*lupe*) adeta bir çivisi varmışcasına ruhu bedene çiviler, perçinler.” gibi diyalogda geçen bütün bu ifadeleri birlikte ele aldığımızda, Platon’un iyi bir yaşamda hazza yer açmadığı iddia edilebilir. Ancak bütün bu tartışmanın sonunda Sokrates’in felsefenin hazzı ve acıyı yatıştırması gerektiğini söylemesi, Platon’un belli koşullar altında belli türden hazlara izin verdiği çıkarımına da imkân tanır niteliktedir (84a8-b3).²³Gerçek filozofun hazlarla ilişkisi *Philebos* diyalogunu tartışırken, filozofun yaşamı ve tanrısal yaşam arasındaki ilişki üzerinden yeniden gündeme gelecektir.

Aslında *Phaidon* diyalogunda haz ve acıyla ilgili asıl sorun, onların güçlü oldukları, bizzat güç oldukları fikridir. Ne kadar güçlü ve yoğun olurlarsa ruhu o denli gerçeklikten uzaklaştırırlar, gerçeklikten uzaklaşmış biri de bizzat hazları ve acıları şeylerin kendileri sanabilir. Felsefenin görevi insanları bu yanıltan döndürmek, hazların, acıların davranış ilkesi olmasının önüne geçmektir. Bir anlamda *Protagoras*’ta karşımıza çıkan ölçme tekniğini kullanmaktır. Ancak *Protagoras*’dan farklı olarak, *Phaidon* diyalogunda “öğrenme hazları” konusu gündeme gelir. Yani burada artık yalnızca niceliksel bir belirlenimden değil, niteliksel bir ayırmadan da söz edilir (114e3-4). Aslında “öğrenme hazları” ifadesinin geçtiği yerde bu hazların ne türden hazlar oluşuna dair bir açıklamaya yer verilmez. Sokrates yalnızca şunu söyler:

“...hayatı boyunca bedenle ilgili hazlardan (*hedonas tas peri to soma*) ve onun süsüne püsüne düşkünlükten kendisine uymadığı, yarardan çok zarar getirdiği düşüncesiyle uzak duran, bunun yerine kendisini öğrenme hazlarına (*tas peri tomanthanein*) adayarak ruhunu ona yabancı değil de ona ait olan ölçülülük, adalet, cesaret, özgürlük, doğruluk gibi süslerle bezeyen...kişinin kendi ruhu için korkmaması gerekir.” (*Phaidon*, 114d8-e6)

23 Tıpkı yukarıda andığımız diyaloglarda olduğu gibi burada da yorumcular Platon’un hazcı olup olmadığı konusunda anlaşmazlığa düşerler. Gosling ve Taylor gibi yorumcular *Phaidon*’da hazcı öğretiyeye yakın bir ton bulurlarken, Damascius ve Olympiodorus gibi yeni-platoncular ise bunun aksine Platon’un çileci (*asketik*) olduğunu ileri sürerler. Spitzer gibi bazı yorumculara göre ise *Phaidon*’da ortaya atılan iyi hayat anlayışının, beden ve hazların aşağılanmadığını aksine “bir şekilde” dahil edildiği bir hayat anlayışı olduğunu, yani hazzın iyinin kendisi (*toagathon*) olmasa da iyi bir şeydir. Bkz. Gosling, J. C. B., and Taylor, C. C. W., *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Oxford University Press, 1982. Olympiodorus, *Commentary on thePhaedo* 3.5.1–13; cp. Damascius, *Lectures on the Phaedo* 1.69.6–9). A. Spitzer, “Immortality and Virtue in the Phaedo: A Non-Ascetic Interpretation”, *Personalist*, 57 (1976), 113–25.

Bu metni hazların değiş-tokuş edilmesi konusunun tartışıldığı şu metinle birlikte değerlendirebiliriz:

“...erdem (*arete*) sahibi olmak için doğru değiş-tokuş (*katalattesthai*), sanki madeni paraları değiş-tokuş ediyormuş gibi hazları hazlarla, acıları acılarla, korkuları korkularla, bunların da büyüklerini küçükleriyle değiştirmek değildir. Bütün bunların değiş-tokuş edilebileceği tek geçer akçe (*monon to nomisma orthon*) aklıbaşındalıktır (*phronesis*). Aslında her şey onunla ve onun için alınıp-satıldığında cesaret, ölçülülük, adalet ortaya çıkar; haz, korku ya da bu türden başka şeyler ona eşlik etsin ya da etmesin (*kai prosqignomenon kai apogignomenon*), gerçek erdem (*alethes arete*) aklı başındalıkla birlikte-dir.” (*Phaidon*, 69a9-b7).²⁴

Buradan şu sonuca varabiliriz: Platon’un hazlarla ilgili yaklaşımı hazrı reddetmeye değil, hazları ve acıları hem niceliksel, hem niteliksel olarak ölçmeyi, tartmayı, bir şekilde erdemle, bilgelikle ona yön vermeyi vurgulayan bir yaklaşımdır. Bizi gerçek erdeme götürecek olan *phronesis*dir, bilgidir, aklı başındalıktır. Söz konusu erdeme hazlar da eşlik edebilir ancak bu erdemli yaşamı belirleyen haz olduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle, *phronesis* salt hazrı muhafaza etmek, hazlar konusunda doğru değiş-tokuşu yapmak için kullanamayız. Aksine *phronesis* sayesinde haz, acı, korku gibi diğer her şeyle olan ilişkimizi aklı-başında davranacak şekilde düzenleriz; *phronesis*in tek gerçek akçe olması şu anlama gelir: eylemlerimizin ya da bir bütün olarak yaşamlarımızın amacı olsa olsa aklı başındalıktır, erdemdir. Ölçülülük, cesaret, adalet gibi bedenden çok ruha atfedilen iyiler haz verip vermemeleri üzerinden değerlendirilemezler. Aslında değiş-tokuşa tabi olan hazların ruhun hazları (böyle söylemek aslında sorunludur) değil, bedensel hazlar olduğunu ileri sürebiliriz. Çünkü ruh hazları ya da daha doğru ifadeyle, öğrenme hazları arasında, henüz bunların ne türden hazlar olduğundan söz etmedik, bir azlık-çokluk karşılaştırması, hesap kitap yapıl-

24 Özellikle 69a6-c3 kısmı yorumcular arasında tartışmalara yol açmıştır. Bilgeliliğin madeni para ile karşılaştırılmasını nasıl okumak gerekir? Gosling ve Taylor’a göre, madeni paranın kendi başına değeri yoktur, onunla değiş tokuş yapıldığı için bir değeri vardır. Sokrates bir yanda haz diğer yanda hazlar arasındaki değiş-tokuştan, diğer yandan ise bilgeliliğin “madeni para” gibi olmasından söz ederken aslında bilgeliliğin tıpkı para gibi alet/araç olarak, başka bir deyişle hazların bilgece edinimi için değerli olduğunu vurgulamaya çalışır (Gosling and Taylor, 1982: 92). Bu durumda da Sokrates hedonisttir, bunu kabul etmiş oluruz. Fakat Russell’a göre en makul açıklama şudur: Sokrates’in değiş-tokuşa tabi olduğunu söylediği hazlar, yanlış-ölçülü (*faux-temperate*) insanın hazlarıdır, felsefi hazlar değildir. Ama bu bile söz konusu metnin hedonizmi savunan bir metin olduğunu söylemeye yetmez. Filozofun yaşamının en hoş yaşam olduğunu söylemek Sokrates’i hedonist yapmaz. Değiş-tokuş edilenler nelerdir, bunu iyi anlamak gerekir. Söz konusu olan bilgeliliği diğer şeyleri güvence altına almak için kullanan bir değiş tokuş değil de, diğer şeyleri bilgelik için alıp-satmak, yani diğer şeylerle olan ilişkimizi bilge bir kişi olacak şekilde düzenlemektir. Ve alışverişin sonunda parayı kaybetmek değil, kazanmaktır. (Russell, 2005: 94-97).

ması makul görünmez. Buna karşın, gerçek bir filozofun bedensel hazlar söz konusu olduğunda kâr-zarar hesabı yaparak onlardan uzak durması ya da onları “doğru” bir şekilde yönlendirmesi beklenir. Bu da bizi Platon’a göre hazzın ancak belli koşullar altında iyi olabileceği anlayışına geri götürür.

Üç tip haz, üç tip insan, üç tip yaşam

Platon *Devlet* IV’de mutluluğu belirleyen erdem oluşunu, erdemli insanın da ruhunun sağlıklı, yetkin, harmonik olduğunu söylerken (441c-445e), IX’de ise erdemli yaşamın en üstün haz yaşamı olduğunu fikrini savunur (580c-588a). Erdemli bir yaşamın neden aynı zamanda haz veren bir yaşam olması gerektiği açık değildir. IV. ve IX. kitapları birlikte okuduğumuzda sanki erdeme sahip olanın yaşamının mutlu olmasının iki sebebi varmış gibi durur: biri erdem kendisi çünkü Platon’a göre erdem kendinde iyidir, diğeri ise erdemle ilişkilendirilmiş hazlar. Buradan, sanki haz olmadan erdem tek başına mutluluk sağlamamış gibi bir anlam çıkarılabilir. Fakat bize kalırsa, Platon erdem hazlarından söz ederek mutluluğu bunların belirlediğini değil de erdemli bir yaşamda hazdan kaçınmaya gerek olmadığını vurguluyor. Hatta Julia Annas ve N. White’in da haklı olarak altını çizdiği gibi “erdem hazları” derken “erdem “doğal sonuçlarından” söz ediyor.²⁵ Çünkü Platon’a göre bir tek erdemli insanın ruhu sağlıklı ve bütün kısımlarının uyum içinde olduğu bir ruhtur. Bunun için Platon’un ruh öğretisine değinmek yerinde olacaktır. Ayrıca bu bize hazzın *Devlet* diyalogunda yaşam biçimleri üzerinden tahlilini yapma imkanı verecektir.

Bilindiği gibi Platon ruhu üç kısma ayırır: hesap yapan, düşünen kısmı akıl (*to logistikon*), arzulayan, yani seven, acıkan, susayan, haz duyan kısmı (*to epithumetikon*) ve iştah ile ilgili kısım (*to tou tumou*) (439d-e). Ve her birinin kendine özgü işleri olduğundan söz eder (436a-441c). Buna göre, ruhun sağlıklı olabilmesi için bu üç kısım da kendine özgü koşullarda olmalı, iyi işlemeli, yani devlet nasıl parçaları uyumlu olduğunda doğru (*dikaion*) oluyorsa insan da ruh kısımları uyumlu olduğunda doğru olmalıdır (441dd5-e2). Her bir ruh kısmının kendi işini yapması için aynı zamanda o kısım yine kendisine özgü kötülüklerden de korumak gerekir çünkü bir parça ne kadar sağlıklıysa bütün o kadar sağlıklıdır (441c1-e3). Örneğin, akli ve arzulayan kısımlar iştahı kontrol etmeli ki beden hazlarına (*ton peri to soma kaloumenon hedonon*) kapılmasın (442a7-b3). Aslında durum şöyle özetlenebilir: akıl bütün ruhu kontrol etmeli (441e-d-442a5), akıl ve öfke birlikte iştahı kontrol etmeli. Ruhun bu üç kısmı arasındaki ilişki nasıl ku-

25 N. White, ‘The Classification of Goods in Plato’s Republic’, *Journal of the History of Philosophy*, 22 (1984), 393-422. J. Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.

rulduğu başka bir tartışmanın konusu ancak bizim için şu kadarını bilmek yeterli olacaktır: iyi yaşam Platon'a göre tamlık ve uyum demektir, sağlıklı bir ruh demektir ve bu da ancak erdemli insanda mümkünmüş, gibi görünür (444a-d). Ancak erdemnin neden ona sahip olanı mutlu kıldığını anlayabilmek için erdemli ruhun sağlıklı bir ruh olduğunu söylemek yetmez, erdemli olmayan ruhların kötü ruhlar olduğunu göstermek gerekir. Platon'a göre ruhumuzdaki doğrulukla (*dikaia*) eğrilik (*adikaia*) bedenimizdeki sağlık ve hastalığa benzer (444c1-e3), nasıl ki bedeni sağlıklı yapan şeyler sağlam şeyler, hasta yapan şeyler çürük şeylerse ruhu da sağlam ve hasta yapan şeyler vardır. Onu sağlıklı kılanın genel olarak erdem olduğunu söyleriz peki hasta kılan nedir?

Platon, *Devlet VIII*'de ve *IX*'da yönetim biçimleriyle ilişkilendirdiği dört tip kötü insandan söz eder. Platon'a göre onların kötü olarak addedilmelerinin asıl sebebi yukarıda saydığımız üç ruh kısmı, bölümü arasındaki hiyerarşidir. Bunlardan ilki *timokratik* devlette rastladığımız şan, şöhret, para gibi arzularının peşindeki "hırslı" insandır (548d-550c). İkincisi *oligarşik* devlete düzenine uygun düşen, aklını ve arzularını maddi hırslarına köle eden "paragöz" insandır (553a-555b). Üçüncüsü ölçülü arzuların ardında koşan "demokratik" (558c-562a), dördüncüsü ise öfkesine yenik düşen "dikta-tor" insandır (571a-576b). Bütün bu insanların ortak özellikleri sadece akli değil akılla birlikte ruhun diğer kısımlarını da üstün görmektir. Oysa Platon'a göre ruh sağlığı için ruhun üç kısmının da kendi içinde uyum içinde olması gerektiği ve her birinin en başta akla tabi olması gerektiği aşikârdır.

IX. kitaptaki haz tartışmasına geçmeden önce, şimdiye kadarki bütün söylenenlerden şu sonuca varabiliriz: arzular, istekler, hırslar bunlar tek başına insanı kötü yapmaya yetmez, kendilerinde iyilik/kötülük yoktur. Fakat ruhun akli tarafının onları kontrol etmesi, bir şekilde onlara yön tayin etmesi gerekir. Nitekim Platon açıkça şunu söyler: "Ruhun üç ayrı yanı olduğuna göre, bunların her birine özgü üç ayrı haz (*hedonai*), üç ayrı arzu/istek (*epithumai*) ve üç ayrı buyruk (*archai*) vardır (580d7-8)."²⁶ Ruhun bilgi edinen yanının idare ettiği arzu ve hazlar entelektüeldir, istek/öfke duyan yanının idare ettikleri arzu ve hazlar güç, başarı ve üne dairdir, üçüncü kısmının yani iştahın arzu ve hazları ise para ve genel manada kazanca dairdir. Platon yalnızca hazları üçe ayırmakla kalmaz aynı zamanda bu hazların peşindeki insanları da üçe ayırır, ona göre üç çeşit insan vardır: bilgisever (*philosophon*), ünsever (*philonikon*) ve parasever (*philokerdes*) (581c4). Bu durumda, sorulması gereken soru açıktır: Bazılarından daha değerli ya da daha de-

26 J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford, 1981, p. 318.

ğersiz arzular, hazlar var mıdır? Veya daha da ileri giderek şu sorulmalıdır: Arzulara, hazlara değer biçecek olan nedir/kimdir?

Platon'a göre bu konuda değerlendirme ancak deneyim, bilgi ve akıl yürütme çerçevesinde (*empeiria te kai phronesei kai logō*) yapılır (582a); bunlar da filozofun özellikleri olduğuna göre hangi hazların daha değerli olduğuna ancak filozoflar karar verebilir (580c-583a). Ve filozoflar şüphesiz şu kararı verirler: "Sözünü ettiğimiz üç hazdan en hoşu bilgi edinen tarafımızın hazıdır (*ōs manthanomen*) ve bu tarafı başta gelen insan en hoş yaşamı (*bios hedistos*) sürer. (583a)"²⁷ "Peki bir yargıç (*krites*) ikinciliği (*deuteron*) hangi hazza (*hedone*) hangi yaşama (*bion*) verecek? (583a6-7)"

Burada ilginç olan bir nokta var: Platon ruhun üç kısmına özgü hazlardan söz eder etmez, konuyu sırasıyla en haz veren, daha az veren yaşamın hangisi olduğuna getiriyor. Yani hazdan doğrudan yaşam biçimleri meselesine geçiş yapıyor. Haklı olarak, Platon düşüncesinde her bir insanın ruhunda baskın olan tarafa göre belli hazların, isteklerin peşinden koşuyor olmasının aslında onun kişiliğini ve yaşadığı yaşamın niteliğini belirlediğini savunabiliriz. Başka bir deyişle, şu veya bu kişi hangi hazların peşindedir diye sormak aslında bir bakıma onun bir "bütün" olarak nasıl yaşandığını sormak demektir, ona hangi nesnelerin, hangi eylemlerin haz verdiğine dair tek tek örnekler sormak değildir. Yani, Platon'a göre haz daha çok yaşama, dahası *yalnızca o yaşama* atfedilecek bir şeymiş gibidir.²⁸

Hazzın yaşam ve o yaşamı süren, o yaşamın içinde eyleyen biri hakkında bir şeyler söylediği düşüncesi esasında daha çok Aristoteles'e atfedilen bir düşüncedir.²⁹ Aristoteles'e göre insan ancak kendine has olanı yerine getirdiğinde haz duyar çünkü ancak bu yolla kendini gerçekleştirebilir, aslında haz veren bizzat bu kendini gerçekleştirme, kendi olmaktır.³⁰ Oysa kendine uygun olanı yapmanın, kendine has olan hazları tatmak olduğu fikri bir bakıma Platon'dan mirastır. *Devlet*, IX'da Sokrates "Bir insan için en iyi olan

27 Hazlar arasında bu türden niteliksel ayrımı Aristoteles de *Nikomakhos'a Etik*, X. 5'te yapar.

28 Daniel C. Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life*, ClarendonPress, Oxford, 2005, p. 135.

29 *Nikomakhos'a Etik*, X, 1-5'de Aristoteles hazları bir eylem modu olarak ortaya koyarak, hazlarımızın değerinin bizzat eylemlerimizin, etkinliklerimizin değerine göre dolaylısızca belirlendiğini söyler. Festugière'in mükemmel bir şekilde vurguladığı gibi, Aristoteles'e göre hazlar sınıflandırması bizzat hazza göre değil, hazzın eşlik ettiği eyleme göre yapılır. Eylem ne kadar değerliyse ona eşlik eden haz o kadar değerlidir. Eylemin değerine gelince, eyleyenin biçimine (*eidōs*) uygun olup olmamasına bağlıdır. A.J FESTUGIERE, *Aristote: le plaisir*, Librairie Philosophique, Paris, 1946.

30 Haz, Aristoteles'e göre yalnızca insan özgü bir şey de değildir. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*, X, 5, 1176a7-8'de şöyle der: "...Nasıl yaşamını sürdüren her bir canlıya özgü bir iş varsa, ona özgü bir haz da var görünüyor, çünkü haz etkinliğe bağlı. Bu her araştırmacıya böyle görünse gerek: Bir atın, bir köpeğin, bir insanın hazzı farklı. Herakleitos'un dediği gibi 'eşekler samanı altına tercih eder', çünkü eşekler için yiyecek altından daha hoştur."

şey (*tobeltiston*) kendine en uygun olan (*oikeiotaton*) değil midir?" diye sorar. Ve şöyle devam eder:

"İnsan ruhunu var gücüyle bilim ve düşünce sevgisine (*to philosopho*) bağlar, içindeki değişik güçlerden hiçbiri ona başkaldırmazsa, o zaman her şeyden önce bu güçlerin her biri kendi görevlerinin sınırları içinde kalır, birbirlerinin hakkını yemezler, sonra da her biri kendine özgü hazları (*tas hedonas tas eautou hekaston*) tadar; işte en katıksız/iyi (*beltistas*), en gerçek (*alethestatas*) hazlar bunlardır." (*Devlet*, 586e-587a).

Elbette, burada Platon'un hala bilginin ruhu yönetmesi gerektiği fikrini, başka bir deyişle en mutlu yaşamın erdemli yaşam olduğu fikrini muhafaza ettiği açıktır. Ancak haz her ne kadar yaşamı mutlu kılan bir şey olmasa da doğru, gerçek hazlar bize yaşanan yaşamın erdemli olup olmadığına dair bir takım işaretler sunabilir. Hazlar ne kadar saf ve gerçek ise yaşanan yaşam da o denli erdemlidir! Peki hazların gerçek ve katıksız, saf olmalarından ne anlayacağız?

Burada devreye hazın acı ile ilişkisi giriyor. Şimdiye kadar haz ve acıyı aralarındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu açıklamadan bir karşıtlık içerisinde ele aldık. Çünkü Platon bunu ilkin *Devlet*'te ve daha sonra *Philebos*'ta açıklıyor. Platon'a göre üç ruh hal söz konusudur: haz, acı ve ruhun ikisini de duymadığı bir ara hal, haz ve acı hareket iken bu üçünü hal durgunluk halidir (*hesuksia*) (583c). Sıradan insana göre haz bir ihtiyacın giderilmesi yani acıdan kurtulmaktan yani bu ortadaki hale varmaktan başka bir şey değildir. Oysa bu bir yanılsamadır (584a); aslında duydukları hazın kendisi değil, gölgeleri (*eidolois*), renksiz taslaklarıdır (*eskiagraphemenais*) (586b-c). Gerçek hazlar bir acıdan sonra gelmedikleri gibi ortadan kaybolduklarında da hiçbir acı bırakmazlar, bunu bilmeyen insanları durumu griyle siyahı ayırt edemeyeninkine benzer; gerçek hazın ne olduklarını bilmediklerinden acıdan haz ve acının olmadığı o ortadaki hale gelince yükseğe çıktım sanırlar (584e-585a). Bu yanılgının sebebi genellikle beden gereksinimlerinin bir eksiklikler, boşluklar (*kenoseis*) olarak algılanmasıdır (585b). Oysa ruhumuzun da boşlukları vardır, mesela bilgi eksikliği (*agnoia*), anlama, kavrama eksikliği (*aphrosune*) ancak bunlar tatmin edilebilir, doldurulabilir eksikliklerdir (585b-d). Burada yeniden şu fikre rastlarız:

"İnsanın yaratılışına (*tōn phusei*) uygun şeylerle dolması (*plērousthai*) bir haz/hoş (*hedu*) olduğuna göre, daha gerçekten (*ton onton*) ve daha gerçek (*alethesteros*) dolan yanımız hazların en gerçeğini (*hedone alethei*) en gerçek olarak tadar." (*Devlet*, 585d10-e3).

Özetle şunu söyleyebiliriz, Platon'a göre gerçek haz kendimizin en çok neye ihtiyacı olduğunu bilmektir. Bunu bilmek için de kendimizin ne, kim olduğunu bilmek gerekir. İnsan olarak biz ne türden bir doğaya (*physis*) sahibiz? Platon buna ruha ait şeyler, bedensel olanlardan daha değerlidir, bir şey ne kadar gerçekse onu tatmin eden de tatminin kendisi de o kadar gerçektir diye cevap verir (585d-e). Ve buradan da ruhun bütünü hiçbir zorlama olmadan aklın önderliğini kabul ettiğinde, ruhun her bir kısmının ruhun bütünü tarafından belirlenen kendi işini yapacağı ve kendine en uygun, en faydalı hazları haiz olacağı sonucuna varır (586c-587b). Yani bilgi sahibi olanın, erdemlinin yaşamı mutludur çünkü bilgi, erdem bizim duygulanımlarımızı değiştirir. Ancak mutluluğun sebebi erdem sayesinde değişmiş duygulanımların kendisi değil, onları değiştiren, iyileştiren erdemdir. Bilgi, erdem ruhumuzun pratik veçhelerine sağlık, uyum getirdiği için yaşamımızı mutlu kılar.

Bizim için *Devlet* diyalogunun önemi, burada, *Philebus*'ta daha ayrıntılı bir açıklamaya kavuşacak olan (acıyla) karışık hazlardan, aracı bir durumdan, gerçek hazlardan söz edilmesidir. Ancak bundan daha önemli bir husus vardır ki; o da hazzın yaşanılan yaşam biçimleriyle sıkı bir bağı olduğu fikridir. Bu bizi hazzın bizzat yaşam biçimi olarak görülüp görülmeyeceği sorusuna yöneltir.

İkinci Bölüm: Nasıl Yaşamalıyım?

Philebos diyalogu bir seçenekle açılır: mutlu bir yaşam sağlayacak olan (*ton bion eudaimona parekhein*) bilgelik (*phronesis*) midir, haz (*hedone*) midir (11d-e)?³¹ Diyalog, aslında Sokrates ve *Philebos* arasındaki tartışmanın bittiği yerde başlar ve genç Protarkoshocasının hediyesini kabul edip Sokrates ile olan tartışmayı *Philebos*'tan devralır. Sokrates, *Philebos*'a göre tüm canlıların (*pasizoōis*) iyiden (*agathon*) anladıkları şeyin neşe, haz, eğlence olduğunu, oysa bilgelik (*to phronein*), akıl (*to noein*) ve aynı türden şeylerin, doğru düşünce ve kavrayışa sahip olanlar (*doksan te orthen kai aletheis logismous*) için daha iyi ve değerli kabul edildiğini söyler (11c). Ve buradan şu soruya varır: İyi yaşam saf haz yaşamı mı olacak yoksa saf bilgelik, akıl yaşamı mı yoksa her ikisinin karışımı bir yaşam mı (20b-23b)?

Sokrates Protarkhos'a tüm yaşamını güzel hazlar içinde geçirmek isteyip istemeyeceğini sorar (21a). Protarkhos'da hiç düşünmeden evet cevabını ve-

31 *Philebos* diyaloguna dair önemli çalışmaları bir araya getiren *La Felure du Plaisir, Etudes sur le Philèbe de Platon* adlı eserin editörlüğünü üstlenen Monique Dixsaut'ya göre, bu diyalog bir Platon diyaloguna özgü metinsel ve anlamsal bütün zorlukları barındırır. Bkz. Monique Dixsaut, *La Felure du Plaisir, Etudes sur le Philèbe de Platon, Commentaires (1)*, edit. par Dixsaut, J.Vrin, Paris, 1999, p.IX.

rir. Ancak böylesi bir yaşam Sokrates'e göre bir deniz kabuklusunun ya da bir süngerin yaşamından farksızdır çünkü hazla hemhal olmuş birinin akli (*nous*), hafızası (*mneme*), bilgisi (*episteme*), doğru sanısı (*doksa*) olmayacak, dolayısıyla da böyle bir kişi haz duyup duymadığını bile anlamayacak, başka bir deyişle ne daha önceden ne şimdi haz duyup duymadığını hatırlayamayacak, çıkarım yapma (*logizesthai*) gücü olmadığı için gelecekte haz duyup duymayacağını da kestiremeyecek, kısacası bir deniz kabuklusu ya da sünger gibi yaşayacaktır (21b-d)³² Sokrates bu kez birinin bilgelik (*phronesis*), akıl (*nous*), bilgi (*episteme*) ve hafızaya (*mneme*) sahip olup da haz ya da acı duyguları hissetmeden duygusuz (*apathes*) bir şekilde yaşamayı tercih edip etmeyeceğini sorar (21d-e). Cevap yine aynıdır: Kimse böyle yaşamayı kabul etmez. Haz, akıl-bilgelik karşımı olan bir yaşam fikri işte burada ortaya çıkar.

Haz ya da bilgelikten hangisinin iyi olduğu, dolayısıyla mutluluğa götüreceği sorusuna cevap verebilmek için öncelikle iyinin ne olduğunu ortaya koymak gerekir. Sokrates *Philebos*'ta iyinin kendinde barındırması gereken üç özelliğinden söz eder: iyi mükemmeldir, tamdır, tamamlanmıştır (*teleion*), yeterlidir (*ikanos*) ve herkesin peşinde olduğu, kendisine yöneldiği bir şeydir (*phrontizei*) (20d-e).³³ Bu nitelikler üzerinden anlaşıldığında "iyi", *Gorgias*, Şölen ya da *Devlet*'te tasvir edilen kendisinde öteye gidemeyeceğimiz nihai amaç olmaktan başka, mutlu olmak istiyorsak, uğruna her şeyin yapılması gereken bir şeye dönüşmüştür, diyebiliriz. Bu üç belirleyici özelliğin ancak karma yaşamda bir arada bulunabileceği de hesaba katıldığında, iyinin *Philebos* ile birlikte daha somut bir anlam kazandığını söylemek mümkündür.³⁴ Sırasıyla önce saf haz yaşamının, daha sonra ise saf bilgelik yaşamının ve son olarak da karma yaşamın sınanması iyinin söz konusu bu üç özelliği üzerinden yapılır. Burada haklı olarak şunu sorabiliriz: ilk iki yaşam biçimi neden uygun görülmedi, iyinin hangi kriterlerini yerine getiriyordu? Sokrates'in argümanlarını takip edecek olursak, ne haz yaşamının ne de en genel manasıyla akıl yaşamının tam olmadığını ileri sürebiliriz. Çünkü Sokrates'e göre ilkinde akıl, hafıza, bilgi, bilgelik eksik iken ikincisinde ise duygulanım eksiktir. O halde, tercih edilen haz ve akıl karşımı bir yaşam olmalıdır. Sokrates'in kendi ifadesiyle söylersek:

32 Platon'a göre deniz kabukluları ile birlikte aslında suda solunum yapan bütün canlılar ruhlar sıralamasında en altta yer alırlar. Bkz. *Timaios*, 92b7-8.

33 İyinin insanın arzularının ve eylemlerinin çokluğunu düzenleyecek bir amaç, erek olduğu düşüncesiyle Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserinde de karşılaşıyoruz, hatta eser bu iddia ile başlıyor. Ve Aristoteles de tıpkı Platon gibi iyinin bu ereksel veçhesini kuvvetlendirmek, yani ondan gerçek bir ilke (*arche*) yapmak için iyi şeye daha başvuruyor: mükemmel olma ve kendi kendine yetme (*Nikomakhos'a Etik*, I, 5). Bu noktada Aristoteles'in Platon'un izinden gittiği söylenebilir.

34 Diyalogun sonunda iyinin ona sahip olan için yeterli olduğu anlayışı yeniden karşımıza çıkıyor (Bkz. 60b).

“Bu durumda iki hayat biçiminden herhangi birinde iyi (*agathon*) olmadığı açıkça belli oluyor değil mi? Eğer iyi bulunsaydı, bunlardan biri yeterli (*ikanos*) ve tam (*teleos*) ve bütün varlıklar, bitkiler ve hayvanlar tarafından seçilmeye layık (*airetos*) olurlardı ve onlar böyle yaşamaya alıştırlardı.” (*Philebos*, 22b-c).

Her ne kadar haz yaşamı bir tercih konusuymuş gibi dursa da Sokrates için böyle bir yaşamı insan ancak istemeye istemeye (*akon*), bilgisizlikten (*ek agnoias*) seçebilir (22b). Mademki bilgi bu denli değerli bir şey, saf bilgelik yaşamı neden en iyi yaşam olmasın? Diyaloğa göre saf bilgelik yaşamı ne hazzın ne de acının olmadığı bir yaşamdır ve en tanrısal olan yaşam budur (*ton bion esti theiotatos*) (33b). Öyleyse neden Tanrılar gibi yaşamayı tercih etmeyelim? Karma yaşamın saf bilgelik yaşamına yeğ tutulmasının sebebi, diyalogda, ikincisinin duygusuz (*apathik*) bir yaşam olacağı ve bu haliyle insana uygun düşmeyeceği üzerinden açıklanmaya çalışılır. Sokrates saf bilgelik yaşamından söz ederken bunun yalnızca hazdan değil acıdan da yoksun bir hayat olacağını altını çizer. Yani söz konusu iki yaşam biçimi simetrik değildir: *phronesis* olmadığı saf haz yaşamı karşısına konan yaşam yalnızca hazzın değil acının da olmadığı bir yaşamdır (21d-e). Ancak yine de Protarkos her ne olursa olsun duygulanımdan yoksun bir hayat yaşamak-tansa acının da var olduğu bir yaşam sürmeyi kabul eder. Bunun sebebi ise diyalogun sonuna doğru daha açık bir şekilde görülür. Sokrates Protarkos’a şöyle sorar:

“Bir insan varsayalım, hakikatin (*dikaiosune*) özünü bilsin, zekasına uygun bir akli olsun (*logon ekhon epomenon to noein*) ve tüm gerçekleri aynı şekilde algılayabilsin (*peri ton allonpanton ton onton osautos dianoooumenos*)... Böyle bir insan teorik olarak kürenin ve dairenin bilgisine sahipse (*epistemes ekhei*) ancak biz insanların küre ve dairelerinden haberi yoksa ve ev ya da başka bir iş yaparken cetvel ve pergeli nasıl kullanacağını bilmezse, onun bilimi yeterli midir?” (*Philebos*, 62a-b)

Protarkos’un cevabı ilginçtir :

“Sokrates! İnsan sadece tanrısal bilgilere (*en taistheiaisousan monon epistemas*) sahipse komik duruma düşer!”

Protarkos’a göre yalnızca tanrısal bilgilere sahip biri evinin yolunu bile bulamaz (62b-c). Saf bilgelik gündelik yaşamın sorunlarını çözmeye yetmez. Yaşamın insan için yaşanılabilir olması demek bizzat saflıktan uzak olanı da dâhil etmek demektir, karışım fikrinin kendisi bir anlamda sadece insan için

işlevseldir. Kısacası yalnızca tanrısal bilgilerle bir yaşam sürmek insanın doğasına özgü bir şey gibi görünmez. Böylesi bir yaşamı *Gorgias* diyalogunda Kallikles'in ölçülü insanın süreceğini iddia ettiği ne haz ne acı barındıran, adeta bir taşınkinden farksız yaşama benzetebiliriz (494a8-494b2).

Aslında tanrısal yaşamı betimleyen “duygulanımdan yoksun olma hali” yalnızca Tanrılara özgü bir hal değildir. Platon'a göre haz bir boşluğun duyumsanmış doluluğu şeklinde anlaşılır.³⁵ Yani ister kaşınmak gibi salt bedensel hazlardan (46c-47b), ister beden ve ruhun birlikteliğine atfedilen hafıza ve umut etme gibi süreçlerin doğurduğu hazlardan (47c-d), ister yalnızca ruha atfedilen korku, aşk gibi hazlardan (47e) söz edilsin, burada hazzın haz olarak ortaya çıkmasının koşulu “duyumsanmış” olmasıdır. Hazlar arasındaki ayrım ise, doldurulması gereken bir boşluk olarak anlaşılan acının duyumsanıp duyumsanmaması üzerinden yapılır. Acı, eksiklik, boşluk duyumsanmıyor ancak o eksikliğin giderilmesi, boşluğun doldurulması duyumsanıyorsa o hazlar Platon'a göre gerçek hazlardır. Burada belirleyici olan acının mevcut olup olmaması değil, duyumsanıp duyumsanmamasıdır ya da daha doğru bir ifadeyle, bizzat doluluğun, giderilmenin duyumsanıp duyumsanmamasıdır. Yoksa acıdan yoksunluk zorunlu olarak haz veren bir durum değildir. Hazzı acıdan muaf olma şeklinde tanımlayan haz karşıtları Sokrates tarafından yanılığın içinde kişiler olarak nitelendirilir (43d4-44a11).

Hazzın “duyumsanan” bir şey olması onun aynı zamanda bir “bilinç” durumu olduğu anlamına gelir çünkü “duyumsama” *Theaitetos* diyalogundan da bildiğimiz gibi beden aracılığıyla ruhun yaptığı bir iştir. Ancak Platon'a göre bedensel duygulanımlar her zaman ruha ulaşmayabilir, ruh tarafından duyumsanmayabilir. Bu durumda da insan tıpkı Tanrılar gibi haz ya da acı duymadığı bir halde olabilir (33d-34a; 42d). Kısacası, insanın da duygulanımdan yoksunluk halleri olabilir. Ancak tanrısal duygulanımsızlık/duyumsuzluk halini insaninkinden ayırt eden bir şey vardır: tanrısal hal hiçbir şekilde değişime tabi değildir. Harekete ve bozulmaya tabi olmayan bedenleri sayesinde Tanrılar, bu türden (hem bedene hem ruha ait olan ve yalnızca ruha ait olan) haz ve acılardan muaftır. Buradaki mesele, daha önce de vurguladığımız gibi, böylesi bir yaşamın insanlar için seçime konu olup olmayacağıdır. Başlarken de vurguladığımız gibi “seçim”, bize göre *Philebos* diyalogunun en önemli konularından biridir.

Şimdiye kadar söylenenlerden kabaca şu üç genel çıkarım yapılabilir: 1) yaşam bir tercih, seçim (*airetos*) konusudur; 2) tercihi yapacak olan en genel

35 Haz-duyumsama yetisi, haz-hafıza arasındaki ilişkileri irdelemek elbette başka bir tartışmanın konusudur. Ancak bu konuda bkz. Monique Dixsaut “Une certaine espèce de vie (*Philebos*, 34D1-36C3)” dans *La Felure du Plaisir, Etudes sur le Philèbe de Platon, Commentaires (1)*, p.246-267.

manasıyla canlıdır çünkü tercih yapmak ruhu olanın işidir;³⁶ 3) Platon'un aradığı yaşam biçimi yalnızca insan tarafından tercih edilebilecek olan türden bir yaşam biçimidir zira insan ne süngerler ne de Tanrılar gibi yaşayabilir³⁷Bu çıkarımlar aslında pek çok yorumcuya göre sorunlu çıkarımlardır. İnsan sünger gibi yaşamayı ya da Tanrı gibi yaşamayı seçebilir mi gerçekten?

Bu konuda yorumcular arasında iki farklı görüş hâkimdir: a) Platon deniz yumuşakçalarından, süngerlerden ya da Tanrılardan söz ederken yalnızca varsayımlarda bulunuyordur. Aslında söz konusu iki yaşam biçiminin de herhangi bir akıllı varlık için gerçek (*reel*) olmadığını iddia eder. İnsan için yaşanabilecek “tek” ve “en mükemmel” yaşam karma yaşamdır.³⁸ b) Ne saf haz yaşamı ne de saf akıl yaşamı kendi başına alındığında sorunludur; deniz yumuşakçaları ya da Tanrılar gibi yaşamak o hayatı yaşayan için eksik bir hayat olmayacaktır. Akıldan, bilgelikten, düşünceden ya da hazdan yoksun bir yaşam yaşanabilir değilse, ancak insan için yaşanabilir değildir.³⁹

Eğer Platon'un düşüncesini yansıtan yorumun b) yorumu olduğunu söylersek, deniz yumuşakçaları gibi yaşamamanın deniz yumuşakçası olmayan için, yani insan için arzu edilen, tercih edilen bir şey olmadığını, oysa deniz yumuşakçalarının tam da kendilerine özgü bir hayat yaşadıklarını söyleyebiliriz. Ancak bu yine de insanlar deniz yumuşakçaları gibi yaşayabilirler, demek değildir. Platon burada aslında bu yaşam biçimlerinin imkânını tartışmaya açmaz, arzu edilebilirliğini sorgular. Sokrates'in Protarkos'a sorduğu soru bir “istek” sorusudur. Bu açıdan bakıldığında, a) yorumu daha makul görünür çünkü insan gerçek anlamda deniz yumuşakçaları, süngerler gibi yaşayamaz. Üstelik, Platon'a göre hazların “duyumsanmış” dolayısıyla da “bilinçli” duygulanımlar olduğunu söyledik. Deniz yumuşakçalarının duru-

36 H. G. Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, trad.de. P. David et P. Saadtjian, Paris, 1994, p. 97: “insan olmak seçim yapacak durumda olmak demektir... Seçmek zorunda olmak bilme iradesini, daha iyiyi, iyiyi bilme iradesini gerektirir, bu da şu demektir: sebepleri bilmek ve bu sebeplerden itibaren farklılıklar yaratmak”.

37 22c6'da Sokrates şöyle der: “Eğer tanrısal akıl (*theion noun*) söz konusu olsaydı durum farklı olurdu.” Buradan şunu anlayabiliriz Tanrılar için iyi hayat saf bilgelikle mümkündür.

38 Aikaterini Lefka Platon'un süngerler ya da Tanrılardan söz ederken yalnızca varsayımlarda bulunduğu nu, bu iki yaşam biçiminin de herhangi bir akıllı varlık için gerçek (*reel*) olmadığını iddia eder. Lefka'ya göre karma yaşam iki uç yaşam arasında bir “orta” değildir, insan için yaşanabilecek “tek” ve “en mükemmel” yaşamdır. A. Lefka, “La 'vie mixte' du *Philèbe*: une concession pragmatique de Platon au plaisir” in *Plato's Philebus, Selected Papers from the Eight Symposium Platonium* ed. by John Dillonand Luc Brisson, AcademiaVerlag and Sankt Augustin, 2010, 172-178, p.173.

39 David Lefebvre, “Qu'est-ce qu'unevieivable?” dans *La FelureduPlaisir, Etudes sur le Philèbe de Platon, Commentaires (1)*, p. 72. Terence Irwin de benzer şekilde Protarkos bir insan olarak yaşadığını hatırlamasa ya da insan olarak kalmak istemese yalnızca haz içinde yaşamamanın bir sorun teşkil etmeyebileceğini vurgular çünkü Sokrates ona en büyük hazlar içinde geçen bir yaşamını isteyip istemediğini sorduğunda Protarkos, “Neden olmasın?” cevabını verir (21a). Terence IRWIN, *Plato's Ethics*, Oxford, 1995 p. 335.

munda ise ne akıl, ne hafıza, ne imgelem gücü yoktur, dedik. Bu durumda bu canlıların yaşamı elbette haz yaşamı olamaz çünkü bütün bu yetilerden yoksun oldukları için haz duyup duymadıklarının bile farkında değildirler. Fakat bu yumuşakçalar gibi yaşamının neden tercih edilemeyeceğini açıklasa da, Tanrılar gibi yaşamının neden insan için mümkün bir yaşam biçimi olmadığını açıklamaz.

Burada karma yaşamın yalnızca insan için değil, Tanrılar dâhil bütün akıllı varlıklar için en iyi yaşam olduğu iddia edilebilir.⁴⁰ Ancak bunun için öncelikle tanrısal hazlar, şayet varsa, ne türden hazlardır; Platon'da Tanrıların kimlerdir, bunları hatırlamak gerekir. Örneğin, Demiurgos'dan söz edeceksek, o, evrenin dışındaki bir Tanrıdır ama aynı zamanda içkin akıl (*nous*) olarak düşünülür ancak bir ruhta değildir, aksine evrenin ruhuna akı verir; haz ise ruha ait bir gerçekliktir. O halde, Demiurgos haz deneyimleyemez. Evrenin aklını tanrısal bir güç olarak alırsak, onun da haz deneyimlemediğini söylemek durumunda kalırız. Çünkü o yaratılmışların en mükemmelidir, eksikliğin giderilmesi üzerinden anlaşıldığından haz onun doğasına zarar verir (30c). Şölen diyalogundan da bildiğimiz gibi, Platon'a göre Tanrılar doğaları gereği mutludurlar, hiçbir eksikleri, ihtiyaçları yoktur (202c); entelektüel bir açlık da çekmezler çünkü bilgi onlar için daimi bir haldir, hatta bu yüzden felsefe de yapmazlar (204a). *Philebos* diyalogunda, yukarıda da söylediğimiz gibi, hazlar ve acılar dolum ve boşaltım, bir anlamda canlıda yıkım ve onarım süreçleri olarak ifade edilir; acı canlı varlıktaki uyumun bozulması haz ise o uyumun yeniden kazanılmasıdır (31d-e). Hazzın hem iyi hem kötü bir yanı vardır çünkü haz hep oluş halinde olan (*genesis*) ve asla varlık (*ousia*) halinde olmayan bir şeydir (53c-55a), o halde, üçüncü ve karma yaşam tercihi üzerinde ısrar etmek neden?

Belki de Platon şunu söylüyordur, saf tanrısal yaşam sahiden bir var sayımdır ve biz insanlar için uygun olmayan bir yaşama işaret eder ama olabildiğince, yani kendi insani sınırlarımız dâhilinde kalarak, tanrısal bir hayat yaşamaya çalışmalıyız? Nitekim, bilgelik bütün diyalog boyunca hep bir adım önde tutuluyor gibi duruyor.

40 Lefka'ya göre, Tanrılar haz duymaz derken Platon aslında hırslarına, isteklerine kapılmış Antik Yunan'ın o meşhur Tanrı figürlerini hedef alır. Oysa gerçek Tanrılar evrenin en mükemmel canlılarıdır, gerek mükemmel ruhları, gerek görünür/görünmez mükemmel bedenleri sayesinde düşünceleri de duyguları da hatta algıları da eksiksiz olduğu için onlar ve insanlar arasındaki fark yalnızca bir derece farkıdır. A. Lefka, "La 'vie mixte' du *Philèbe*: une concession pragmatique de Platon au plaisir" in *Plato's Philebus, Selected Papers from the Eight Symposium Platonicum* ed. by John Dillon and Luc Brisson, Academia Verlag and Sankt Augustin, 2010, 172-178, p.174.

Karma yaşam

Şimdiye kadar insan için en uygun yaşamın karma yaşam olduğunu söyledik ve bunun üçüncü bir seçenek olarak ortaya atılma sebeplerinden kısaca söz ettik ancak henüz böylesi bir yaşamı yaşanılabilir kılmanın ne olduğundan, yani karma yaşamın iyiliğinde hazın mı aklın, bilgeliğin mi *daha sorumlu* olduğundan bahsetmedik. *Gorgias*, *Devlet* gibi diyaloglarında aklın hazza bir yandan yön tayin edici, onu doğrulayıcı, düzeltici; aynı zamanda da insanın farklı hazlar arasında seçim yapmasını sağlayan bir gücü olduğundan söz etmiştik. Bu diyalogda da benzer bir şekilde akıl “sebeplere” üzerinden anlaşılıyor:

“Böylesi bir ortak hayata (*tou koinou toutou biou*) gelince, ikimizden biri belki de onun sebebi (*ton aition*) olarak akıllı (*noun*) göreceksen diğeri hazza (*hedone*) görecektir. İyi bu ikisinden hiçbirini olmayacaksa da bunlardan biri iyinin nedeni (*aition*) olacaktır. Bu konuda, Philebos’a karşı kendi önerimi savunacağım. Karma hayatta onu tercih edilmeye değer (*airetos*) ve iyi (*agathos*) kılın her ne ise onun akla hazdan daha benzer (*homoioteron*) ve daha yakındır (*suggenesteron*).” (*Philebos*, 22d1-e1).

Metinden de anlaşıldığı üzere, burada artık karma yaşamın kendisi değil, sebebi sorgulama konusu edilir.⁴¹ Eğer haz da akıl da kendinde iyi değilse ve bir iyi aranacaksa bunun karma yaşamda aranması gerekiyorsa, karma yaşama iyiliğini verecek yeterli ve yetkin bir sebebin olması gerekir ki bu yaşam ona nazaran iyi olsun. Sokrates de Protarkhos da ikinci sırada yer alacak olanın, bir anlamda ikincil iyinin, karma yaşamın sebebi olduğu konusunda hemfikirler ancak bu sebebin ne olduğu açıklığa kavuşmadan neden karma yaşamın en iyi yaşam olduğu da muğlak kalacaktır. Yalnızca söz konusu sebeplere, bize haz ve aklın yaşamdaki gerçek yeri hakkında bilgi verebilir (22d5-e3; 23b6-8).

Sokrates evrendeki bütün varlıkların ikiye veya üçe bölündüğünden (23c) ve buradan hareketle de ortaya çıkan şu dört türden söz eder: ilki sonsuz (*apeiron*), ikincisi son/sınır (*peras*), üçüncüsü bunların karışımı (*meikten*) ve dördüncüsü bu ikisinin karışım sebebi (*ten de tes meikzeos aitian*) (26e-27c). Sokrates’in bu ayrımın aslında evrendeki her şeyin bir karışım olduğunu ama aynı zamanda evrende bir uyumun süregeldiğini vurgulamaya çalıştığını ve bir anlamda evrendeki bu uyumu karma yaşama taşımaya çalıştığını iddia edebiliriz. Çünkü bu çetrefilli tartışmanın sonunda Sokrates ve Protarkhos şu sonuca varır: karma yaşam karışım türüne, haz sonsuz türüne ve bilgi ya da akıl da daha ziyade sebeplere türüne girer (28b-c). Varlık sıralamasında

41 “Sebeplere” tartışması için ayrıca bkz. *Devlet*, I, 335c9-d12.

üçüncü sırada olan, iyi söz konusu olduğunda bir anda en üst sıraya yerleşir: Karma yaşam. Ancak bizim için asıl önemli olan, diyalogda bilgeliğin ya da aklın hem sınır hem de sebep üzerinden ele alınmasıdır. Platon bir yandan sebebin kendisinin karma yaşam ve bu yaşamın diğer bileşenleri üzerindeki üstünlüğünü ortaya koymaya, bir yandan da en iyi olanın bizzat karma yaşam olduğu savını elde tutmaya çalışır. Ancak sebebi akılla özdeşleştirdiğiniz (31e1), hazzı sınırlayanın akıl olduğunu söylediğiniz anda akıllı karma yaşamdan üstün tutmuş olursunuz.

Burada, şunu söyleyebiliriz: karma yaşamın özü aslında karışım türüne ait olmasına değil, sınırlandırılmış ve bir anlamda ölçülüp biçilmiş olmasına dayanır (66a). Burada ölçüye tabi olan bileşen daha ziyade hazdır (52a). Platon'a göre, hazların iyi yaşamın bir parçası olabilmeleri için ölçülmüş olmaları şarttır ve ölçülecek olan bir anlamda akıl olsa da ölçünün kendisi akıldan daha üstündür:

“Bu durumda iyiyi mümkün olan tek bir idea (*mia dunameta idea*) anlamıyorsak, üçüyle güzellik (*kallei*), oran (*summetria*) ve gerçeklik (*aletheia*) anlayalım. Bu üç şey sanki tek bir şeymiş gibi ve haklı olarak bu karışımın yaratıcıları olsunlar. Çünkü bunlar iyiyse karışım da iyi (*agathon*) olacaktır.” (*Philebos*, 65a1-5).

Daha önce iyinin üç özelliğinden söz etmiştik, yeterlik, yetkinlik ve arzulanabilirlik. Şimdi ise karışımı, karma yaşamı iyi “gösterenin” güzellik, oran ve gerçeklik olduğunu söylüyoruz. Bunlardan biri eksikse karışım da iyi, yani yeter, yetkin ve arzu edilebilir olmayacaktır. Öte yandan, hem güzellik, hem oran, hem gerçeklik hepsi ölçüyle ilişkili şeylerdir ve ölçü her şeyden önce aklın işidir. Ancak bu yine de karma yaşamı iyi kılanın tek başına akıl olduğu anlamına gelmez. Karma yaşamda hiyerarşi şu şekildedir: birinci sırada karma yaşamın kendisi, ikinci sırada ölçü, üçüncü sırada akıl ve bilgelik, dördüncü sırada bilimler, doğru sanı, beşinci ve son sırada ise doğru hazlar yer alır (66b-c). Doğru hazları saf hazlar olarak düşünebiliriz, burada kastedilen erdem, ölçülülük, sağlık hazları, duyumsamanın getirdiği hazlar, örneğin kokular, sesler, şekiller vb. den duyulan hazlar, öğrenme hazlarıdır. Şüphesiz hazzın en son sırada yer almasının pek çok sebebi vardır. Ancak bunlardan en önemlisi bizce hazzın boşluk-doluluk ikiliği üzerinden anlaşılmasıdır. Çünkü böyle anlaşıldığında haz varlıktan (*ousia*) çok oluştur (*genesis*), harekettir. Yani haz aslında bir anlamda kendi sonuna yönelir, kendi kendini yok eder, bu yüzden de kendinde iyi olamaz (53c-55c). Bu doğru hazlar için bile böyledir zira orada da eksikliğin giderilmesi anlayışı devam

eder; burada tek bir fark vardır; eksiklik duyumsanmaz yalnızca o eksikliğin giderilmesi duyumsanır.

Sonuç

Platon'un *Protagoras*'da ölçü sanatından, *Gorgias*'ta hazlar arasında değiş-tokuştan bahsetmesi, *Devlet*'te aklın ruhun diğer kısımlarını ve onların hazlarını yönetmesi gerektiğini söylemesi, *Philebos*'ta karma yaşamda sorumluluğu daha ziyade akla vermesi, kısacası hazların bir yönlendirmeye ihtiyacı olduğunu her fırsatta ifade etmesi, yalnızca aklın önemini vurgulamak için olmasa gerektir. Burada asıl vurgulamaya çalıştığı şüphesiz insan yaşamının salt akıl, düşünce yaşamı olmadığıdır (olması gerekir ama değildir), öyle olmasaydı zaten insan için yönlendirme diye bir şey mevzu bahis olmazdı. Platon'a göre elbette iyi ve haz arasında bir özdeşlik kabul edilemez "iyi" olan erdemın kendisidir. Ancak erdemli yaşamak istiyorsak bir şekilde hazlarımızı ölçmek, biçmek, tartmak zorunda olduğumuz da yadsınamaz. Çünkü insan ruhu doğası gereği bölünmüş olduğundan çatışmalar alanıdır. Her ne kadar buna muktedir gibi görünse de aslında insan *Philebos*'ta metaforik bir biçimde betimlenen haliyle saf tanrısal bir yaşam değil, hazzın da dahil edildiği kendine özgü karma bir yaşam sürer. Ondandır beklenen en fazla şu olabilir: Haz/acı karşısında sıradan bir insandan farklı bir tutum benimsemek, hayvanlara değil Tanrılara "benzeyeceği" felsefi bir yaşam sürmeye çaba sarf etmek. Bu noktada Dorothea Frede'nin Platon'un karma yaşam önerisinin ardında sanıldığı gibi insanın hiçbir zaman tam olamayacağı, eksik olacağı inancının değil, aksine kendini yetkinleştirmeye muktedir olduğu inancının yattığı fikrine katılmamak mümkün değildir. Frede'ye göre haz duymasaydık kendi eksikliklerimizin ve hatalarımızın farkında olmayacağımız için içinde bulunduğumuz durumu daha iyi hale getirmek, kendimizi yetkinleştirmek için hiçbir çaba göstermezdik. Oysa gerçek ve iyi hazlara, tam da bu yetkinleşme için, iyi bir yaşamın bileşenleri olarak, bir bakıma yetkinliği güdüleyici iyiler (*sitimulatory goods*) olarak ihtiyaç vardır.⁴²

42 Dorothea Frede, "Life and its Limitations: the conception of happiness in the Philebus" in *Plato's Philebus, Selected Papers From the Eighth Symposium Platonicum*, edit. by. John Dillon and Luc Brisson, AcademiaVerlag, SanktAugustin, Oxford, 2010, p. 10-11.

Öz

Platon Düşüncesinde Haz ve Yaşam

Philebos diyalogunda yaşamın yetkinlik, yeterlik ve arzu edilebilirlik gibi kriterler üzerinden hakkında seçim yapılabilecek bir şey olarak sunulması düşüncesinden hareketle, biz bu çalışmada Platon'da hazzın neden akıl yaşamına alternatif bir yaşam biçimi olarak sunulduğunu, haz yaşamının Yunan düşünürü göre mümkün olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmanın *Protagoras*'tan *Devlet*'e kadarki belli başlı diyalogların "haz" bakımından incelemeye tabi tutulduğu ilk bölümünde, hazza dair belirlenimlerin bir anlamda sürdürülen yaşamın bütününe ve o yaşamı sürenin kişiliğine dair belirlenimler olup olamayacağını ortaya koyduktan sonra, yalnızca *Philebos* diyalogunun tahliline ayrılan ikinci bölümde insana özgü hayat biçiminin neden salt akıl yaşamı değil de hazzın, bilginin, düşüncenin birlikte katıldığı *karma bir yaşam* biçimi olduğunu, insanın taştan, hayvandan ve Tanrıdan farkı üzerinden ifade etmeyi deneyeceğiz.

Anahtar kelimeler: Platon, haz, iyi, yaşam, akıl, düşünce.

Resumé

Le Plaisir Et La Vie Dans La Pensée Platonicienne

Dans le *Philèbe* Platon nous présente la vie comme une chose à choisir selon certains critères comme l'achèvement, l'auto-suffisance et la qualité du fin ultime. Cela nous permet de mettre en question, dans le cadre de ce présenttravail, la possibilité, chez Platon, d'une vie selon le plaisir, qui est posée dans le *Philèbe* comme une alternative de la viebonne.

Pour ce faire, dans la première partie qui est consacrée à une lecture attentive des dialogues du *Protagoras* jusqu'au *République* nous essayerons de mettre en évidence que les qualifications sur les plaisirs peuvent être considérées en même temps comme des qualifications sur le caractère de celui qui vit selon eux et également sur le mode de savie. Quant à la deuxième partie, là nous allons nous concentrer sur le *Philèbe* et chercher à préciser pourquoi selon Platon la vie la plus conforme à l'homme n'est pas une vie de pure raison, mais au contraire une vie du mélange d'une part de la pensée et d'autre part du plaisir. Dans cette analyse, la nature spécifique de l'homme, nature qui lui diffère à la fois d'une pierre, d'un animal et aussi du Dieu jouera un rôle crucial.

Les mots clés: Platon, le plaisir, la vie, la raison, la pensée.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

Aristoteles

- *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2009.

Platon

- *The Complete Works of Plato*, ed. J. Cooper, Indianapolis, Hackett Publishing, 1997.
- *Gorgias*, trans. R. Waterfield, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.
- *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.
- *Republic*, trans. R. Waterfield, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- *Philebus*, trans. By J.C.B. Gosling, Oxford, Clarendon Press, 1975.

İkincil Kaynaklar

- Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- ——— 'Virtue and the Use of Other Goods', *Apeiron*, 26 (1993), 53–66.
- ——— *Platonic Ethics*, Old and New, Ithaca, Cornell University Press, 1999.
- Brickhouse, T., and Smith, N., *Plato's Socrates*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Damascius, *Lectures on the Philebus*, Wrongly Attributed to Olympiodorus, ed. L. G. Westerink, Amsterdam North-Holland Publishing, 1959.
- ——— *Lectures on the Phaedo*, ed. L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, 2, Amsterdam: North-Holland Publishing, 197.
- Dixsaut, M. "Unecertaine espèce de vie (*Philèbe*, 34D1-36C3)" dans *La Felure du Plaisir, Etudes sur le Philèbe de Platon, Commentaires (1)*, Paris, J.VRIN, 1999.
- Frede, D., 'Disintegration and Restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus', in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- ——— "Life and its Limitations: the conception of happiness in the Philebus" in *Plato's Philebus, Selected Papers From the Eighth Symposium Platonicum*, edit. by. John Dillon and Luc Brisson, Oxford, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010.
- Gadamer, H.G., , *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, trad. de. P. David et P. Saatchian, Paris, 1994.
- Gerd, Van R., *Pleasure and The Good Life, Plato, Aristotle and the Neoplatonists*, in *A Series Of Studies on Ancient Philosophy*, edit. by J. Mansfeld, D.T Runia, J.C.M. Van Vinden, Vol. LXXXV, Boston, BRILL, 2000.

- Gosling, J. C. B., and Taylor, C. C. W., *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy: The Later Plato and the Academy*, vol.5, London, Cambridge University Press, 1978.
- Hackforth, R., *Translation and Commentary, Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945.
- Irwin, T., *Translation and Commentary, Plato's Gorgias*, Oxford: Oxford University Press, 1979.
- ——— *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Korsgaard, C., 'Two Distinctions in Goodness', *Philosophical Review*, 92 (1983), 169–95.
- Lafrance Y., "La problématique morale de l'opinion dans le 'Gorgias' de Platon", *Revue Philosophique de Louvain*, tome 67, no 93, 1969.
- Lefebvre, D., "Qu'est-ce qu'une vie vivable?" dans *La Felure du Plaisir, Etudes sur le Philèbe de Platon, Commentaires (I)*, Paris, J.VRIN, 1999.
- Lefka A., "La 'viemixte' du *Philèbe*: une concession pragmatique de Platon au plaisir" in *Plato's Philebus, Selected Papers from the Eight Symposium Platonicum* ed. by John Dillon and Luc Brisson, Academia Verlag and Sankt Augustin, 2010, 172–178.
- Lesses, G., 'Is Socrates an Instrumentalist?', *Philosophical Topics*, 13 (1985), 165–74.
- Murgier C., *Ethiques en Dialogue, Aristote Lecteur de Platon*, Paris, J. VRIN, 2014.
- Natali, C., "Le Plaisir dans l'Éthique à Nicomaque", dans *La Felure du Plaisir, Etudes sur le Philèbe de Platon, Contextes (II)*, Paris, J.VRIN, 1999.
- Olympiodorus, *Commentary on the Phaedo*, in L. G. Westerink (ed.), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, 1, Amsterdam, North-Holland Publishing, 1976.
- Rudebusch, G. H., 'Callicles' Hedonism', *Ancient Philosophy*, 12 (1992), 53–71.
- ——— *Socrates, Pleasure, and Value*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Russell, D.C., *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Spitzer, A., 'Immortality and Virtue in the Phaedo: A Non-Ascetic Interpretation', *Personalist*, 57 (1976), 113–25.
- Taylor, C.C.W., *Pleasure, Mind and Soul, Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2008.
- Vlastos, G., *Introduction to Plato: Protagoras*, trans. B. Jowett, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1956.
- Warren J., *The Pleasure of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- White, N., 'The Classification of Goods in Plato's Republic', *Journal of the History of Philosophy*, 22 (1984), 393–422.

YAPAY ZEKÂ VE ETİK İLİŞKİSİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 81-99.

Hakemleme: 28.08.2019 | Düzeltme: 07.09.2019 | Kabul: 27.09.2019

Arslan TOPAKKAYA* & Yağmur EYİBAŞ**

Giriş

Son yıllarda artan pratik ihtiyaçlara çözüm bulma amacı teknolojinin beklenmeyen bir hızla ilerlemesine ve evlerimize, iş yerlerimize hatta küçük bir elektronik alet sayesinde ceplerimize kadar yerleşmesine neden olmuştur. Peki, yapay zekâ olarak adlandırılan bu teknolojiler aslında nelerdir? Gerçekten sandığımız kadar zeki midir? Bu çalışmadaki amacımız doğal zekânın yapısından hareketle yapay zekâ ve süper zekâ kavramlarını tartışmak, hızla yayılan bu teknolojiyi etik açıdan incelemektir. Üzerinde duracağımız konu yapay zekânın etik ile bir ilişkisinin olup olmadığı, var ise bu ilişkinin hangi bağlamda olduğu, bağlayıcılığının olup olmadığı, ayrıca yapay zekâ çalışmalarında etik ilkelere riayetın önemi, riayetın söz konusu olmadığı durumlarda ortaya çıkan sorunların neler olduğu konularıdır.

“Yapay zekâ genel olarak bireylerin ve toplumun yetenekleri geliştirmek ve arttırmak için sayısız fırsat sunmaktadır. Hastalıkları önleyip tedavi etmede, nakliye ve lojistik hizmetlerinde oldukça faydalı olduğu inkâr edilemez. Yapay zekâ teknolojilerinin kullanımı toplumun kendisini yeniden şekillendirmesinde ve yeteneklerini artırmasında oldukça önemli imkânlar sunar. Yapay zekâ sayesinde insan zekâsı, eski ve yeni sorunlara çözümler bulabilir. Yapay zekâ kaynakların adil dağıtımını ve daha verimli kullanımını açısından sürdürülebilir bir tüketime yardımcı olur. Kesin olan şey, bu

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Felsefe Bölümü, arslan_topakkaya@hotmail.com

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Felsefe Bölümü, yagmureyibas@gmail.com

tür teknolojilerin giderek güç kazanması ve aynı zamanda beraberinde yıkıcı bir nitelik gösterme ihtimalidir. Bunun aynı zamanda orantılı riskler doğurduğunu da unutmamak gerekir”.¹ Yapay zekâ günümüzde hayatın birçok alımına girmiş bulunmakta ya da girmektedir. Günümüzde “gözlük ve protezlerden tutun, akıllı telefonlar, işitme cihazları, GPS, artırılmış gerçeklik gözlükleri ve daha fazlası gibi birçok teknolojik aygıtlar insan bedeniyle simbiyotik bir ilişki içindedir. Bu cihazlar çevresel objeler değildir. Bunlar daha ziyade insanın çevre ile etkileşiminin sonucu ortaya çıkan eylem ve bu eyleme dair oluşan anlam dünyası ile ilişkilidir. Bunlar sayesinde gerçekliğe yönelik algımız sorunsuz bir çerçeveye yönelebilir. Fakat aynı zamanda bizim dünyaya dair tecrübelerimizi eleştirel olarak ulaştırılması zor olan yollara sürükleyebilir.”²

Yaşadığımız yüzyıl belki de insanlık tarihimin hiçbir döneminde görülmemiş değişim ve gelişim sürecine sahiptir. Bu sürecin olumlu ve olumsuz yönleri söz konusudur. “Bilgi ve iletişim teknolojilerinin gelişimi ve onun toplum tarafından algılanış şekli bizim kendimizle, başkasıyla ve dünya ile olan ilişkilerimizi ve varoluş şartlarımızı kökten değiştirmektedir”.³

Yapay zekâ tıpkı bizler gibi matematiksel hesaplamalar yapabilen, sohbet edebilen ve dahası toplumsal hayata katılıp, tıpkı insanlar gibi meslek sahibi olabilen makine insan tasarımıdır diyebiliriz. Yapay zekâlar toplumsal hayatta trafik polisi, kendi kendine park edebilen araba, yapay zekâ bankacılığı ve insansız hava araçları gibi birçok alanda yerini almıştır. Tüm bu gelişmelere rağmen insan olmanın en büyük özelliği olan bilinçlilik yapay zekâ da sağlanamamıştır.

İnsan bilincinin kopyalanması ile kendini bilen, kendinin farkında olan yapay zekâ tasarımının gerçekleşmesi küçük bir ihtimal olarak görülse de, böyle bir ihtimalin olduğu göz ardı edilmemelidir. Bilim kurgu filmlerindeki yansımalarına bakıldığında insanlar yapay zekâ üretimine iki farklı bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Bunlardan ilki insanlığın ve dünyadaki doğal oluşumların tümünün yok olduğu, robotlar tarafından işgal edilmiş dünya tasarımı çizen olumsuz bakış, ikincisi ise yapay zekânın sadece insanlığın toplumsal hayatına kolaylık sağlayan, insanlığın hizmeti için oluşturulmuş

1 L.Floridi; AI4People's Ethical Framework for a Good AI Society: Opportunities, Risks, Principles, and Recommendations, p.12: <https://www.eismd.eu/wp-content/uploads/2019/03/AI4People%E2%80%99s-Ethical-Framework-for-a-Good-AI-Society.pdf> (E.T.27.09.10)

2 Ethics Advisory Group Report 2018., p.13 https://edps.europa.eu/sites/edp/files/publication/18-01-25_eag_report_en.pdf (E.T: 27.09.19).

3 L.Floridi, (ed.), The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era, p.7, Springer Open, Heidelberg 2009.

robotlar olduğunu savunan olumlu bakıştır. Çoğunluğun genel kanısı yapay zekânın bilinçli hale gelmesinin imkânsız olduğudur. Fakat teknolojinin hızla ilerlemesiyle birlikte bilinç sahibi, düşünen yapay zekâların mümkün olduğu görüşü hızla çoğalmaktadır:

Güçlü yapay zekâ karşıtları makinelerin kalıtsal olarak insandan farklı olduklarını savunarak, asla sevgi duyamayacaklarını, doğruyu ve yanlışı sağduyulu bir şekilde ayırt edemeyeceklerini, insan gibi düşünemeyeceklerini savunurlar. Bununla birlikte taraftarları ise insan beyninin tek başına düşünemeyen şuurlu olmayan bileşenlerden oluşup, bir araya geldiklerinde düşünen ve şuurlu olduklarını söyleyerek aynı fenomenin makine için de geçerli olabileceğini savunurlar.⁴

Günümüzde hâlâ insan bilinci, beyin yapısı ve zekâsı tüm detaylarıyla bilinmemektedir. Dolayısıyla insan bilincinin kopyasını oluşturmak günümüz teknolojisiyle mümkün değildir. İnsan beyninin tüm sinir yapıları yapay olarak oluşturulsa bile, yapay zekâ toplumsal hayatta iletişim kuran, sosyalleşen insanlar gibi yaşadıklarının bilincine varamayacak, içsel bir bağ hissedemeyecektir. Yalnızca beyin kopyalanması ile matematiksel ve mantıksal işlemleri yapabilen yapay zekânın oluşturulmuş olması, bu zekânın tamamıyla insanın bir kopyası olduğunu düşünmek için yeterli değildir. Bu görüş insanı yalnızca rasyonel varlık olarak ele alan felsefenin sonucu olarak görülebilir. Fakat insan yalnızca önermelerden yola çıkarak mantıksal sonuca varan rasyonel varlık değildir. Mengüşoğlu'nun söylemiyle insan; yapan, eyleyen, tavır takınan ve isteyen varlıktır.⁵ O tüm yapıp etmelerini öznelerarasılık zemininde gerçekleştirir. Bu bağlamda insan daima *Sittlichkeit* alanı içindedir. *Sittlichkeit* Almanca da ahlaksallık ve toplumsallığı bir arada ifade eden bir terimdir.⁶ Bu bağlamda insanın kopyası olan ve sosyal alanda görev alması için tasarlanan yapay zekâ da *Sittlichkeit* alanında olmalıdır. Ancak bu sayede insan ve yapay zekâ zihinsel anlamda birbirine yakın olacaktır.

1. Doğal Zekâ ve Yapay Zekâ

Yapay zekânın ne olduğunu tam olarak anlayabilmek için öncelikle doğal zekânın ne olduğu bilinmelidir. Zekâ üzerine yapılan araştırmalar ve tartışmalar net bir sonuca ulaşamamış olsa da zekânın ne oluşu üzerine birçok görüş belirtilmiştir. "Zekâ geniş anlamda beyin algılama ve yanıt verme

4 Harun Pirim, "Yapay Zeka", *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi* Cilt: 1, Sayı: 1, (2006), 85.

5 İonna Kuçuradi, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1987), 15.

6 Kuçuradi, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, 14.

hızı olarak açıklanabilir.”⁷ Türk Dil Kurumunun tanımına bakıldığında zekâ; “İnsanın düşünme, akıl yürütme, objektif gerçekleri algılama, yargılama ve sonuç çıkarma yeteneklerinin tamamı, anlak, dirayet, zeyreklik, feraset” olarak tanımlanır.⁸ Psikologlar ise zekâyı ilişkileri anlama, çevreye uyum, kişilik ve karakter oluşturma gibi kategorilere ayırmaktadır. Genel olarak insan zekâsı soyut ve somut kavramlar arasındaki ilişkiyi kurabilme, muhakeme etme, soyut düşünme ve zihinsel işlevlerini amaca yönelik kullanabilme olarak tanımlanmaktadır. İnsan sahip olduğu zekâsı ile bazı nesnelere arasındaki ilişkileri görebilmekte, kaliteyi anlayıp ve değişik nesnelere nasıl birbirleriyle ilişkili olduklarını ortaya koyacak şekilleri tanımlayabilmektedir.⁹ Tüm bunlarla ilişkili olarak insan zekâsının daha net anlaşılabilmesi için kendi içinde sosyal zekâ, pratik zekâ, edebi zekâ, matematiksel zekâ ve uyumlu zekâ gibi kategorilere ayrılarak tanımlanmaktadır. “Zeki varlık ise fiziki olarak mevcut olan, özerk, öğrenebilen, güdülenmiş, ihtiyaçlarına yönelebilen varlıktır.”¹⁰

Zekânın oluşumu konusunda ortaya çıkan genel kanı ise zekânın genetik kalıntılar ve çevresel faktörlerin birleşimi sonucunda oluştuğudur. İnsanın zekâsı yatkın olduğu alanda kullanılarak geliştirilirse, o alanda diğer alanlara oranla daha fazla başarılı olmaktadır. İnsanın yatkın olduğu alanda hata payının az olması yapay zekâ tasarımcılarına da ilham kaynağı olmaktadır. Hata payının olmadığı farklı alanlar amaçlanarak, tek bir işte uzman robotlar tasarlanmaktadır.

Zekâ kavramı ele alındığında beraberinde *bilinç* kavramı da ele alınmaktadır. Sheffer’in zihin ve bilinç incelemesine bakıldığında aralarında kurduğu ilişki şöyledir: “Mind” kelimesinin kullanımı ayrıntılı incelendiğinde, bir şeyin bilincinde olmak veya bir şeyin farkında olmak, dikkat etmek şeklinde ortak özelliklere sahiptirler. “İşte bu ortak özellik olan bilinç, denebilir ki zihin kavramında ana unsur olmaktadır.”¹¹ Searle’nin tanımıyla ise bilinç kavramıyla; “bir kişinin sabahleyin rüyasız bir uykudan uyandığı uykudan devam eden veya komaya girinceye, ölüncüye ya da bir şekilde ‘bilinçsiz’ denilen bir duruma girinceye kadar süren öznel duyarlılık veya farkındalık

7 Mehmet Tahça, “Felsefi Açından Yapay Zeka”, (yayımlanmış yüksek lisans tezi, Muğla Üniversitesi, 2009), 22.

8 TDK, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=zek%C3%A2&uid=58140&guid=TDK.GTS.5ce3ab77bf0d28.24659683 (Erişim T.: 25.05.2018)

9 Tahça, “Felsefi Açından Yapay Zeka”, 30.

10 Ali Orhan Aydın, *Yapay Zekâ: Bütünleşik Bilişe Doğru*, (İstanbul, İstanbul Gelişim Üniversitesi Yayınları, 2013), 19.

11 Jerome Shaffer, *Zihin Felsefesi*, çev. Turan Koç, (İstanbul, İz Yayıncılık, 1991), 17.

durumları kastedilmektedir.”¹² Farklı bir tanımla ise “bilinç, algıyla eylemi, algılanılan olaylarla kendi yarattığımız olayları birleştirir.”¹³ Bütün bilinç durumlarının genel özellikleri içsel, niteliksel ve öznel olmasıdır. “Bilinç durumları beden, zihnin içinde cereyan ederler, bu yüzden içseldirler. Her birinin kendini hissettiği belli bir tarz, kendisine ait niteliksel bir karakteri var olduğundan nitelikseldirler.”¹⁴ Bilincin öznel ise olması her öznenin kendine has bilinmeyen içeriklere sahip olmasıdır. Basit bir örnekle açıklamak gerekirse, bir öğretmen öğrencisine kırmızı bir nesne gösterip ‘bu nesne kırmızıdır’ dediğinde öğrencinin zihninde oluşan kırmızılığın tam olarak nasıl olduğunu dışarıdan gözlemlenemez. Bir sohbet esnasında karşımızdaki insanın aslında zihninden neler geçirdiğini, bizim hakkımızda neler düşündüğünü bilmemiz olanaklı değildir. Bu durumda bilinç bir başka bilince kapalıdır.

Yapay zekâ savunucuları geçmişten beri insan beynini makineler ile karşılaştırmış, beyine en yakın mekanizmayı oluşturarak insana en yakın yapay zekâyı oluşturabileceğini savunmuştur. Fakat insanın zeki olmasının yanında bilinçli bir varlık olması yapay zekâ savunucularının çalışmalarını ilerletmesine engel olmuştur.

Yapay zekâ insan zekâsının ileri teknoloji ile kopyalanmış, mantıklı ve matematiksel kararlar verebilen teknoloji sistemidir. Doğal zekânın ardından yapay zekâ ele alındığında görülen en büyük fark yapay zekânın kalıcı olmasıdır. Doğal zekâyı bakıldığında beynin yaşlanması ve bilgilerin uzun süre kullanılmaması gibi durumlarda sahip olduğumuz bilgiler unutulmaktadır. Diğer yandan ölümlü olan insan zekâsı sahip olduğu bilgileri makale, kitap ya da uygulamaya geçirdiği teknolojik tasarımları sayesinde kalıcı hale getirmeye çalışsa da, bilgilerinin büyük çoğunluğunu, yaşantılarını, anılarını ölümüyle beraberinde götürecektir. Yapay zekâ ise programcı tarafından müdahale edilmediği sürece sahip olduğu tüm bilgileri en ufak detaylarıyla muhafaza edebilmektedir.

Yapay zekânın sahip olduğu bir diğer özellik ise kopyalanabilir olmasıdır. Yapay zekâ gelişmişlik özelliğine göre kendisini sonsuz sayıda kopyalayabilir, hatta bütün kopyaların birbiriyle iletişimi kurularak kolektif bilinç elde edilebilir. Bu sayede askeri alanda kullanılan yapay zekâ sistemlerinin tümü birbiri ile ilişkilendirilerek, devletin tüm teknolojik savunma sistemi

12 John Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, (İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004), 17.

13 Adam Zeman, *Bilinç Kullanım Klavuzu*, çev. Gürol Koca, (İstanbul, Metis yayınları, 2006), 43.

14 Merve Koyuncu, “Çağdaş Zihin Felsefesinde Yapay Zeka Tartışmaları Turing Testi ve Yansımaları”, (yayımlanmış yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015), 14.

bloke edilebilir. Olumlu ve olumsuz her türlü sonuca gebe olan bu özellik etik açıdan tehlike arz etmektedir.

2. Etik Açısından Yapay Zekâ

Yapay zekâ uygulamalarındaki etik problemlere değinmeden önce, bilimin ürünü olan yapay zekânın neden etik açıdan değerlendirilmesi gerektiği belirtilmelidir. Teknolojik gelişmeler ilk ortaya çıkışından beri insan ve toplumsal yaşam ile yakından ilişkilidir. Bilimin bireysel ve toplumsal yaşamlarımızdaki yeri ve belirleyiciliği nedeniyle, bilime ve bilimin ürünlerine yönelik eleştiriler hem çok önemli ve gereklidir. Bilimin bugün “bilimsel” sıfatını kullanarak toplumsal alanın tamamına nüfuz edebilen yapısı, sahip olduğu olumlu katkılar kadar, neden olabileceği tehlikelerle birlikte düşünülmelidir¹⁵ Teknolojinin vaat ettiği kolaylıklarla dolu, zamanımızın çoğunun bize kaldığı yaşam tarzı insanlara çok cazip gelmektedir. Bilimsel bilgilere hızlı erişim, insana hizmet etmekle programlanmış yardımcı robotlar, sadece insan güvenliğini sağlamak için tasarlanmış robot askerler ve tüm seçenekleri gözden geçirerek bize en iyi sonucu sunan akıllı arama motorları. Tüm bunların sonucunda sorunsuz, mutlu ve ideal hayatı yaşayan insan profili çizilmektedir. Peki, yapay zekânın hayatımıza girişi sadece olumlu sonuçlar mı doğurdu? Tereddüt etmeden hayatımızın her alanına kabul ettiğimiz yapay zekâ sistemleri kendi elimizle oluşturduğumuz bir düşman mı?

Yapay zekânın ilkel hali olan otomatik çay makineleri, orta düzey hesap makineleri ya da sanayide kullanılan otomatik baskı makineleri ele alındığında etik açıdan değerlendirilmesi gereken bir durum ortaya çıkmamaktadır. Yapay zekânın ilerleme kaydettiği alanlara bakıldığında ise trafikte kontrolümüzden çıkıp otomatik çalışan araçlar, kredi başvurumuzu onaylama ya da onaylamama yetkisine sahip yapay zekâ bankacılığı ve belki de en önemlisi ameliyatlarda kullanılan yapay zekâ makineler bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Bura da tartışılması gereken konular şunlardır: İnsan sağlığını emanet ettiğimiz makineler kontrolden çıktığında ve bir kişinin ölümüne sebep olduğunda bunun sorumlusu makine mi yoksa makineyi tasarlayan kişi midir? Trafikte kullanılan yapay zekâ trafik polisi, bir program sızıntısı ile kötü amaçlı kişilerin silahı haline gelebilir mi? İnsanlarla birlikte yaşayan robotlar zamanla insanları kendine bağımlı hale getirebilir mi? Etik bizlere tüm bu soruların tartışılması ve ileride olabilecek ihtimallerin değerlendirilmesi olanağını sunmaktadır. Yapay zekâ doğrudan insanla ve toplumsal yaşamla ilişkili olması bakımından etik çerçevede incelenmelidir.

15 Serdar Saygılı, “Paul K. Feyerabend’in Bilim Anlayışı: Çoğulcu Bilim Kuramı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Cilt: 2, Sayı: 15, (2011), 93.

Son yılların teknoloji kullanımına bakıldığında büyük tüplü televizyonların, antenli radyoların ve büyük fotoğraf makinelerinin tümü *akıllı* telefonlar ile bir araya gelmiş, telefonların başına getirdiğimiz akıllı ibaresi sayesinde günlük başvuru rehberimiz haline gelmiştir. Görünüşte çok masum olan bu cihazların mikrofonlar sayesinde gün içinde yapılan konuşmalarımızı dinliyor, adres ve kimlik numarası gibi birçok özel bilgilerimize erişiyor ve tüm bu bilgileri yazılım şirketlerine iletiyor olması kişisel güvenliğimize bir tehdit değil midir?

Yazılım şirketleri kullanıma sunduğu programları daima yararlı tarafları ile tanıtarak, insanların kolay alışıp zor vazgeçeceği süslü ekranlar sunmaktadır. Tıpkı müşterileri kendine çeken, ışıltılı vitrinlerle göz doldurarak insanlara aldıkları karşısında ödediği ücreti unutturan mağaza zincirleri gibi insanları etkilemektedirler. “Bilişim teknolojilerinin gücündeki artışla birlikte kişilere ilişkin özel bilgilerin kişinin bilgisi ve onayı olmadan toplanması, saklanması, dağıtılması, üzerinde değişiklik yapılması ve kötü niyetli kullanımı mümkün hale gelmiştir.”¹⁶ Eğlenceli programlar insanlara sunularak, karşılığında verilen özel bilgiler insanlara unutturulmaktadır. Kullanıcılardan alınan bu bilgiler sadece buz dağının görünen kısmı kadardır. Arka planda ise hangi sitelerde daha çok dolaştığımız, hangi ürünleri incelediğimiz, gün içinde hangi kelimeleri daha çok kullandığımız kayıt altına alınmakta yani dolaylı yoldan bilgi hırsızlığı yapılmaktadır.

Yapay zekânın bazı alanlarda tercih edilmesinin en önemli sebeplerinden birisi karar verme anında objektif olmak ve insani duyguların kararları etkileme olasılığını ortadan kaldırmaktır. Peki, yapay zekâ uygulamasıyla bu objektif tutum gerçekten sağlanabilir mi? Ya da yapay zekânın verdiği olumlu ya da olumsuz kararın nedeni incelenebilir mi? Tüm bu sorular bağlamında bilim adamları yapay zekâ tasarımında sadece programın uygulanabilirliğini değil, beklenmeyen bir sonuç oluştuğunda programın incelenebilirliğini de göz önüne almalıdır. Günümüzde çok yeni olan yapay zekâ bankacılığı bu konuda karşımıza çıkan yaygın örneklerdendir. Örneğin bir yapay zekâ banka sisteminin kredi başvurularında düzenli olarak belirli bir ırka onay vermediğini düşünelim. Müşteriler bu durumdan şikâyetçi olarak banka yetkilisine gittiklerinde yapay zekânın ırkçılık gözetemeyeceğini çünkü programında böyle bir yazılımın olmadığı cevabını alacaklardır. Verilere bakıldığında yapay zekânın gerçekten de ırkçılık yaptığı görülürse bu durumun neden olduğu, hangi sebeple programda bu sonuç alındığı incelenmelidir. Aksi takdirde yapay zekâ bu gibi etik sorunlara gebe ola-

16 Gözde Dedeoğlu, “Bilişim Toplumunda Etik Sorunlar”, [Bildiri], II. Uygulamalı Etik Kongresi, 18-20 Ekim 2006, Ankara.

caktır. Günümüzde Pro Publica'nın araştırması COM PAS isimli yapay zekâ sisteminin siyahları beyazlardan daha fazla riskli olarak tanımlama eğiliminde olduğunu ortaya koymuştur. Bir diğer yanlılık örneğinde ise, yaklaşık 700 şirketin yapay zekâ algoritmalarını kullanarak verdiği 2 milyardan fazla fiyat teklifini analiz eden Consumer Reports ise araç kasko fiyatlarını sürücünün sürüş kayıtlarından ziyade finansal hayatının belirlediğini keşfetmiştir. Sosyal ve bilişsel alanlarda yapay zekânın kullanımı farkında olmadığımız eşitsizliğe ve adaletsizliğe sebep olabilmektedir.

Yapay zekâlar otomatik kahve makinesi, sanal bilet gişesi gibi pratik ihtiyaçların giderilmesi amacıyla kullanıldığında sosyal sorumlulukları yoktur. Fakat daha önceleri insanların yapmış olduğu sosyal boyuta sahip olan bilişsel çalışmaları üstlendiğinde sosyal gereksinimleri de devralmış olmaktadır. Bir önceki örnek ele alınırsa tüm şartları yerine getirmiş olmasına rağmen kişinin başvurusu onaylanmadığında kişi hiçbir sebebi olmamasına rağmen mağdur edilmiş olacaktır. İncelenebilirlik sağlanmadığında ise bu sorunun çözümü imkânsız hale gelecektir.

Yapay zekâ üretiminde incelenebilirlik özelliğiyle ilişkili olarak öngörülebilirlik özelliği aranmalıdır. Yapay zekâ kullanıma sunulduğunda hangi durumda nasıl tepkiler verebileceği, yapay zekânın seçimleri sonunda zarar ya da yararlı nasıl sonuçlar doğurup doğurmayacağı önceden tahmin edilmelidir. Birkaç yıl öncesine kadar yapay zekâ teknolojisi ile internet üzerinden oyunlar kurmak son derece heyecan vericiyken, günümüzde yapay zekâ daha somut hale getirilerek profesyonel oyuncu robotlar üretilmiştir. Örneğin günümüz teknolojisi ile üretilmiş olan Deep Blue adlı yapay zekâyı ele alışımızda satranç alanında uzman olacak şekilde tasarlanmış, yapabileceği tüm hamleler bir sınır içerisinde kodlanmıştır. Fakat Deep Blue'nun kendisine verilen belirli kodları ile tüm ihtimalleri hesaplayarak dünya satranç şampiyonu Kasparov'u yeneceği tahmin edilemiyordu. Bu nedenle bir yapay zekâ tasarlanırken bilim adamlarına düşen görev yüksek teknolojiyi hayata geçirmenim yanında bu teknolojinin yol açabileceği olumlu ve olumsuz tüm sonuçları planlamak ve doğabilecek etik problemleri öngörmektir.

Yapay zekâ tasarımlarında diğer önemli özellik programda güvenlik açığının olmamasıdır. Programlama yapılırken gözden kaçırılan güvenlik açıkları düşmanların işine yarayacak nitelikte olmamalıdır. Bu durumu somutlaştırmak amacıyla şu örnek verilebilir: Bir ülkenin kendi güvenlik seviyesini artırmak ve savaş anında can kaybını engellemek amacıyla polis robot ordusu oluşturduğunu ve tüm ordunun yönetiminin ana bilgisayara bağlı olduğunu düşünelim. Bu ülkeyle düşman konumunda olan diğer ülke, polis robotların

güvenlik açıklarını yakalayarak robotlara tamamen zarar vermeye yönelik komutlar verirse, robotları oluşturan ülke kendi vatandaşının canını tehlikeye atmış olacaktır. Bilim ve felsefe birlikteliği bu noktada önem kazanmaktadır. Bilim tek başına pratik alanda sonuç ve başarı odaklıdır. Yalnızca oluşturulan algoritmanın başarılı şekilde çalışması hedeflenir. Teknolojiyle beraber doğacak etik sonuçlar ise felsefe tarafından ele alınmalıdır.

Yapay zekâların sosyal boyutlara sahip olan bilişsel işlerde görevlendirilmesi beraberinde yapay zekâ ve sorumluluk problemini de oluşturmuştur. Bir kişinin kredi başvurusunu onaylamamak ya da mahkemeye taşınmış bir olayda karar vermek gibi kritik olaylar insanlar tarafından gerçekleştirildiğinde, bu durum kişinin doğacak sonuçların sorumluluğunu almasını da gerektirmektedir. Örneğin hâkimlerin hangi durumlarda hangi kararı vereceği ve davranış şekilleri kanunlar tarafından belirlenmiş, görevlerini kötüye kullanma ya da kanunlara aykırı hareket etme durumunda alacakları cezalar ve yaptırımlar belirlenmiştir. Bu bağlamda yapay zekâ olan bir hâkime vermiş olduğu kararlar karşısında sorumluluk yüklemek mümkün müdür? Yapay zekâlar özellikleri gereği kodlamalar çerçevesinde hareket etmektedir. Bu nedenle onlara tıpkı insan hâkimler gibi hangi durumda hangi kararı vereceği ya da hangi kanunlar çerçevesinde hareket etmesi gerektiği kodlar sayesinde öğretilir. Fakat bu durum sorumluluk problemini açık bir şekilde doğurmaktadır. Yapay zekâlara sorumluluk yüklemenin mümkün olup olmadığını tartışmadan önce sorumluluk kavramının ne olduğundan bahsedilmelidir. Sorumluluk genel olarak bir kişinin bilinçli olarak yapmış olduğu eylemler sonucunda doğan olumlu ve olumsuz tüm sonuçları üstlenmesi olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda kişi yaptıklarından ötürü gerekirse cezalandırılabilir ya da ödüllendirilebilir. İnsanlara sorumluluk yüklenebilmesinin temelinde yatan en önemli faktör ise irade kavramıdır. Yapay zekâlarda bugünün teknolojiyle mantıksal çıkarımlar elde edilebilse de bu çıkarımların ve dolayısıyla davranışların bilinçli olarak gerçekleştirildiği savunulamaz. Algoritmaların kuralları düşünmeden uyguluyor olmaları bilgisayarların gerçek zekâyâ sahip olmadan görünürde zeki davranış sergilediklerini göstermektedir.¹⁷ Konunun başında sorulan, “yapay zekâlara sorumluluk yüklemek mümkün müdür?” sorusuna geri döndüğümüzde, bilinç ve irade sahibi olmayan bir makinenin sorumluluk alması mümkün değildir.

Yapay zekâlara sorumluluk yüklemenin mümkün olmadığını anlamak için ceza kavramı yol gösterici olabilir. Ceza, yüklenen sorumluluğun beraberinde gelen olası bir sonuçtur. Dolayısıyla bir yapay zekâyâ vermiş oldu-

17 Blay Whitby, *Yapay Zeka: Yeni Başlayanlar İçin* Kılavuz, çev. Çiğdem Karabağlı, (, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005), 102.

ğu bir karardan dolayı ya da işlediği suçtan dolayı sorumluluk yüklenirse bunun için cezanın da uygulanabilmesi gerekmektedir. Fakat bilinci olmayan ve bir davranışın suç olup olmadığını ayırt edemeyen bir makineye ceza vermek de mümkün değildir. Çünkü bilinci olmayan yapay zekâ hissetmek ve yaşadıklarından anlam çıkarmak özelliğine kavuşmamıştır. Bu bağlamda yapay zekâyâ uygulanan tüm yaptırımlar onun için anlamsız kalacaktır. Özetle bilinçsiz bir yapay zekâ için sorumluluk almak ve sonuçlarına katlanabilecek olmak mümkün görünmemektedir.

Sorumluluk yükleyemediğimiz yapay zekâ beraberinde şu soruyu getirmektedir: Yapay zekânın vermiş olduğu bir karar başka bir kişinin hakkını ihlal ettiğinde ya da kontrolden çıkıp bir takım suçlara karıştığında bunun sorumluluğu yapay zekânın üreticisine yüklenebilir mi? Üreticinin yazmış olduğu kodlar nedeniyle bir suçun doğması dolaylı yoldan üreticinin hatası olarak kabul edilebilir mi? Bu soruların kesin bir dille cevaplandırılması zor görünmektedir. Bu doğrultuda iki ihtimal vardır: Yapay zekânın hataları üreticiden bağımsız ortaya çıkmış olabilir çünkü makinelerin daima beklenmeyen sonuç verme olasılığı vardır. Bunun sonucunda da üreticiler sorumlu tutulamaz. Diğer ihtimal ise üreticilerin hata olasılığını tahmin etmesine rağmen göz ardı etmesi ve yapay zekâyı kullanıma sunmasıdır. Bu durumda asıl sorumlu kişi üreticilerdir. Hatanın kaynağını ararken doğru sonuca ulaşabilmek de en temel problemlerden birisidir. Bu nedenle yapılmış bir hatanın sorumlusu aranırken, yeni bir hata yapmamak adına hatanın kaynağı çok iyi tespit edilmelidir. Yapay zekânın hayatımıza girişiyle beraber çözümlenmesi güç olan bu problemlerle karşı karşıya kalmış olduğumuz bir gerçektir.

Genel yapay zekâlar yalnızca bir alanda iyi olacak şekilde programlanmışlardır. İnsan zekâsına bakıldığında ise daha geneldir. Bu bağlamda genel yapay zekâlar sosyal yaşamda insanlar gibi birden çok alanda görevlendirilemezler. Yalnızca belirli bir alanda uzman olarak tasarlanan, o alanda verilecek kararları ve oluşabilecek problemleri ön görerek programlanan genel yapay zekâlar sorunları engellemeye daha çok yardımcı olabilir. Örneğin Deep Blue olasılıkları hesaplayarak en iyisini seçmeye programlanmış ve bu sayede Karsperov'u satrançta yenmişti. Fakat her zaman yapay zekâ olasılıklardan en iyisini seçebilecek midir? Bu konuya ilişkin olarak Philippa Foot'un yaratıcısı olduğu şu örnek incelenmelidir:

Bir tren raylarda gitmektedir. İleride ise bir makas vardır. Makasın bir yanında dört kişi raylara yatırılarak bağlanmış ve ölüme terk edilmiş. Diğer yanında ise bir kişi, aynı şekilde hasmı tarafından yatırılarak bağlanmış. O

da üzerinden geçecek treni bekliyor. Eğer makası değiştirmezseniz o tren dört kişinin üzerinden geçecek, değiştirirseniz bir kişinin üzerinden geçecek. Yani oradaki insanlardan hangilerinin öleceği, başka bir deyişle kaç insanın öleceği tamamen sizin elinizde. Treni durdurma şansınız yok. Kimseyi gidip çözecek vaktiniz yok. Ancak ve ancak makası kontrol edebiliyorsunuz... Bu makası değiştirerek ölü sayısını bire düşürür müydünüz? Yoksa sistemi olduğu gibi bırakır ve dört kişinin ölümüne seyirci mi kalırdınız?¹⁸

Bu durumla karşılaşıldığında insanlar genelde sonuççu etiğe göre davranarak daha az sayıda insan kaybını amaçlayıp makası değiştirmeyi seçmektedirler. Aynı durumda bir yapay zekânın olduğunu ve seçim yapacağını düşündüğümüzde aklımıza şu soru gelmektedir: Yapay zekâlar da sonuççu etiğe göre mi davranacak, yoksa olayın akışını bozmayacak şekilde mi davranacak? Ona göre en iyi olasılık az sayıda insan kaybı mı yoksa olayın gidışatının bozulmaması mı olacak? İnsanların öngöremediği bu tip durumlar ve sonuçları bu gibi etik sorunlara yol açmaktadır. Yapay zekânın sebep olabileceği bu türden problemlerin engellenmesi için yapay zekânın iyi-kötü ve doğru-yanlış türünden kavramları biliyor olması gerekmektedir. Bir yapay zekânın bu türden kavramları bilip bilemeyeceğine ilişkin bir görüş yıllar önce Isaac Asimov tarafından öne sürülmüştür. Asimov'un 'Üç Robot Yasası'na göre robotlar insanlara zarar vermeden onları koruyabilirler. Asimov'un yasasının maddeleri şu şekildedir;

1- Bir robot hiçbir şekilde insana zarar veremez veya pasif kalmak suretiyle zarar görmesine izin veremez.

2- Bir robot kendisine insanlar tarafından verilen komutlara 1. kuralla çelişmediği sürece itaat etmek zorundadır.

3- Bir robot 1. ve 2. kurallarla çelişmediği sürece kendi varlığını korumak zorundadır.¹⁹

Asimov bu üç madde ile yapay zekâların iyi ve kötüyü bilebileceğini, insanlara zarar veremeyeceğini ispatladığını düşünse de bu yasalar ile konu temellendirilmiş olmamaktadır. Yapay zekânın bahsedilen kavramları tam anlamıyla kullanabilmesi için tek tek her durumun iyi ya da kötü kategorisi içerisinde programlanması gerekmektedir. Bu şartı sağlamak mümkün görünmemektedir.

Günümüzde yapay zekâların ahlaki statüye sahip olmadığı düşünülmektedir. Bunun sebebi ise tam olarak bilinç sahibi olmamaları ve kendi var-

18 Tefvik Uyar, "Ya Yapay Ahlak?", İstanbul Teknik Üniversitesi Vakfı Yayınları Sayı: 75, (2017), 20.

19 Isaac Asimov, *Ben Robot*, çev, Ekin Odabaş, (İstanbul, İthaki yayınları, 2016), 15.

lıklarının farkında olmamalarıdır. Yapay zekâya karşı pozitif tutumun arkasında ise “onları istediğimiz an silebiliriz” düşüncesi yer almaktadır. Ahlaki statünün ne olduğu ve bu statüye sahip olunabilmesi için nelerin gerekli olduğu üzerine tartışmalar söz konusudur. Genel kanı ise ahlaki statünün olması için bilincin olması gerektiğidir. Bu bağlamda zihne getirilen temel yaklaşımlardan biri olan işlevselcilikdir. İşlevselciliğe göre bir varlığa bilinç atfetmemiz için o şeyin hangi malzemedan yapıldığı önemli değildir. İnsan beyni gibi spesifik bir biyolojiye sahip olması gerekmemektedir.²⁰ Bu bağlamda işlevselcilik için bir varlık bir insan ile eşit bilince sahipse ahlaki statüsü vardır denilebilir.

Diğer bir zihinsel yaklaşım ilkesi ise davranışçılıktır. Davranışçılığın önde gelen isimlerinden olan Gilbert Ryle ise bilincin ayrı bir form olarak aranmaması gerektiğini, zihnin davranışlarda kendini gösteren bir eğilim olduğunu savunmaktadır. Örneğin acı duymak, ahlamak, püfleme gibi davranışlar bilincin göstergesidir.²¹ Bu nedenle davranışçılık için acı duymak gibi davranışların ortaya çıktığı her varlık ahlaki statü sahibidir denilebilir. Bu yaklaşımların tümü ele alındığında acı duyan, hisseden ve en önemlisi bilinç sahibi olan tüm yapay zekâlar ahlaki statüye sahiptir diyebiliriz.

Yapay zekânın beraberinde getirdiği en büyük yenilik şüphesiz işlem hızının çok yüksek olmasıdır. Saniyeler içerisinde karşılaştırma, en iyi olasılığı hesaplama ve onlarca doküman içerisinde her bilgiye kolayca ulaşabilme gibi birçok fonksiyonu içinde barındırmaktadır. Sınırlı hızda işlem yapan insan zekâsı, yapay zekânın bu tür özellikleri karşısında son derece etkilenmektedir. Fakat bu durum birçoğumuzun farkında olmadığı belli başlı iletişim problemlerini doğurabilir. Teknoloji her çağda farklı gelişmişlik düzeyine sahiptir ve her çağın insanı teknoloji kullanımına aynı derecede uyum gösterememektedir. Teknolojiyle beraber gelişen mesajlaşma uygulamaları ve sosyal platformlar zaman içinde sanal bir dünya oluşturmuş ve bu dünyaya ait “tıklanma”, “beğeni”, “etiket” gibi yeni kavramlar türetilmiştir. Bundan on yıl öncesine kadar dilimizde ve yaşantımızda yeri olmayan yapay zekâ uygulamaları ve kavramlar artık hayatın bir parçası haline gelmiştir. Bu türden çağın içinde yetişen yeni insan nesli ise yaşatlarının rahatlıkla kullandığı fakat abla, anne ve babasının bilmediği yeni kelime dağarcığı ile arada kalmış durumdadır. Gerçek arkadaşlar edinerek karşılıklı iletişim kurmak yerine, yapay zekâ uygulamaları ile arkadaşlık eden, aile ve çevresi ile sohbet ederek kültür aktarımında bulunmak yerine, yalnızca teknolojik terimler ile makine kullanan bireyler yetişmektedir. Yapay

20 Erdiç Sayan, “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemleri”, *Kaygı* Sayı: 19, (2012), 45.

21 Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik, (İstanbul, Doruk Yayınevi, 2011), 35.

zekâ makinelerin gerçek insanlara oranla daha çok tercih edilmesiyle, insanın en büyük kültürel mirası olan dilin kullanımı körelmekte, kalıplaşmış düz cümlelerden oluşan, mecaz ve deyim barındırmayan dilin yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir. Akıllı makinelerin insan yaşamına kontrolsüz dâhil oluşu insanların giderek makineleşmesine neden olmaktadır. Yapay zekânın sunduğu yenilikler elbette kullanılmalı, insan yaşamı kaliteli hale getirilmelidir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta yapay zekâ konusunda bilinçlenerek, olumlu ve olumsuz yönlerini değerlendirmek, doğacak etik sonuçları düşünmenin süzgecinden geçirmektir. Yapay zekâ çalışmalarının asıl hedefi teknolojinin bilgisini insanın lehinde kullanmak olmalıdır. Yapay zekâ bilinçsiz şekilde hızla ilerlediğinde durdurulamaz bir sürece girebilir ve insan makinelerin kölesi haline gelebilir.

Yapay zekânın kullanım alanlarından birisi de partner robotlardır. Partner robotlar cinsiyete sahip olan yapay zekâ türleridir. Günümüz teknolojisi gerçek duygulara sahip olan robotlar üretemese de, cinsiyet oluşturarak bir takım kodlar sayesinde kendini kadın veya erkek olarak tanıtabilen, evli ve bekâr olma gibi durumları ayırt edebilen robotlar üretebilmektedir. Partner robotların oluşum amacı ise kendisini yalnız hisseden ve hayat arkadaşına sahip olmak isteyen insanların yalnızlık sorununu gidermektir. Fakat bu tasarımın hayata geçirilmesi büyük problemler içermektedir. Bu problemlerden ilki insanları iletişimden kopartarak yalnızlaşmaya itebilecek olmasıdır. Çünkü yapay zekâlar bilince sahip değildir ve üretilirken istediğiniz karakterde bir robot partner kodlanabilir. Saç ve göz rengi, boy uzunluğu, ses tonu, ilgi alanları, konuştuğu dil gibi bütün özellikler belirlenebilir. Bu durum hayalimizdeki insanın simülasyonunu oluşturmak gibi düşünülebilir. İlk bakışta insana cazip gelen ve problem oluşturmaktan ziyade sorun çözüyormuş gibi görünen bu tasarım insanın bir makineyle tamamen yapay bir ilişkiler ağı kurmasıdır. Kullanıcı başlangıçta karşısındaki robotun tamamen yapay olduğunu bilse de, ilerleyen zamanlarda robotla kurulan yanıltıcı ilişki, bu ilişkinin kurmaca olduğunu unutturabilir. Kurmaca olan bu iletişim insanın beklentilerini istediği yönde karşıladığından, insan gerçek iletişimlerinden uzaklaşabilir ve toplumsallık insanı mutsuz edebilir. Sonuç olarak insan yalnızlığa sürüklenebilir. Yapay zekâ ile birlikte yaygınlaşan partner robotlar ile evlilik, insanlar arasında iletişim bozukluğuna yol açabilir. Oluşan bu iletişim bozukluğu ve sipariş üzerine hayat arkadaşını edinme fikri, bir insana kolaylıkla sahip olunabileceği algısını oluşturup, erkek ve kadın bedenini objeleştirebilir. Bu durumda insan zihninde sanal durumların ve gerçek ilişki durumlarının ayırımı ortadan kalkabilir.

3. Süper Zekâ

Genel yapay zekânın anlatımı ve etik açıdan değerlendirilmesinin ardından süper zekâ kavramı değinmek yerinde olur. Süper zekâ genel zekâdan daha gelişmiş olarak kendi tasarımını anlayabilen, bilinçli sistem tasarımıdır. Makine öğrenmesi sayesinde sürekli yeni şeyler öğrenebilen ve bu bilgilerden çıkarım yapabilen sistemdir. “Makine Öğrenmesi (machine learning), matematiksel ve istatistiksel yöntemler kullanarak mevcut verilerden çıkarımlar yapan, bu çıkarımlarla bilinmeyene dair tahminlerde bulunan yöntem paradigmasıdır.”²² Dolayısıyla süper zekâ etkileşimler sonucunda sürekli geri besleme ile yenilenebilir ve güncel kalabilir. Bu bağlamda bu türden yapay zekâ tasarımı bilgi işleme hızını artırdıkça akıl seviyesini sürekli ileri taşıyabilir. Günümüz teknolojisiyle süper yapay zekâ tasarımı gerçekleştirilmek henüz mümkün değildir. Fakat bu tasarımı gerçekleştirme-yeye yönelik çalışmalar büyük bir hızla devam etmektedir. Birtakım yorumlara göre robotların öğrenme yoluyla zekâlarını ileri derecede geliştirecekleri iddia edilmektedir. Bu da bir robotun yaptığı hatanın sorumlusunun insanın olmayacağı iddiasını güçlendirmektedir.²³

“Searle ilke olarak bir laboratuvar ortamında beynin nedensel güçlerini kopyalayarak yapay bilinç üretmenin mümkün olabildiğini ve birçok biyolojik görüngünün zaten yapay olarak üretildiğini belirtir.”²⁴ Kimilerine göre de bu cihazlar zaten bilinçliler. Örneğin Çin’de ülkenin tüm bilişim sistemleriyle bağlantılı olan yapay zekâ sisteminin tahminlerine göre gözaltına alma ve tutuklama uygulaması başlatılmıştır. Bu bağlamda araştırmacı Maya Wang “ilk kez hükümetin kişisel verileri ve tahmini güvenlik önlemlerini kullandığını göstermeyi başardık. Bu, mahremiyet haklarının açık bir ihlali olmasının yanı sıra, yetkililerin keyfi tutuklama yapabilmelerine de yol açan bir durum” diyerek tahmini tutuklamanın etik bir uygulama olmadığını vurgulamıştır. Çin’in bu uygulamayı başlatmasından birkaç yıl önce aynı sistem bilim kurgu dizilerinde karşımıza çıkmakta ve bizlere teknolojinin bu noktaya gelmesi çok uzun yıllar alabileceği gibi gelmekteydi. Fakat teknolojinin tahmin edilemeyen ilerleme hızı süper yapay zekâların da hayatımıza kolaylıkla girebileceğini göstermektedir. Bilim sürekli tahmin edilemez şekilde ilerlemektedir. Bu bağlamda bugünün efsanelerinin yarının gerçekleri olabileceği ve makinelerin tüm yaşama hâkim olabileceği göz ardı edilmemelidir.

22 Emre Aladağ, <https://www.emrealadag.com/makine-ogrenmesi-nedir.html>, (Erişim T.: 20.03.2019).

23 Çağlar Ersoy, *Robotlar, Yapay Zeka ve Hukuk*, (İstanbul: On iki Levha Yay., 2018), 83.

24 Fatma Dore, “Güçlü Yapay Zekaya Karşı Çin Odası Argümanı”, *Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt: 14, Sayı: 1, (2012),

Sonuç

Genel olarak yapay zekâ ve etik ilişkisi ele alındığında en temel problem yapay zekânın sosyal ve bilişsel boyutu olan alanlarda kullanılmasıdır. Çünkü günümüzde halen bilinç sahibi olan yapay zekâ geliştirilememiş, mevcut yapay zekâ sistemleri karar verme ve seçim yapma konusunda ciddi hatalar yapmıştır. Buna rağmen yapay zekâ kullanımı büyük bir hızla artmakta ve siyaset, güvenlik, hukuk ve bankacılık gibi insanla birebir ilişkili olan önemli alanlarda yaygınlaşmaktadır. Geleceğin kusursuz ve konforlu hayatı için teknoloji mükemmel çözüm olarak gösterilse de beşeri yaşam için ciddi tehlikeler barındırmaktadır. Belki de süper yapay zekâların insanlar tarafından tehlikeli görülmesinin sebebi şudur: Varlıklar arasında temel anlamda zekâ sahibi insandır ve insan kendi zekâsını hangi yönde isterse kullanabileceğini bilmektedir. İnsanlık tarihine bakıldığında Aydınlanma döneminde akıl merkeze alınmış, bununla beraber insan evrene hâkim olmak, doğa yasalarının bilgisini elde ederek bu bilgiyi kendi faydası için kullanmak istemiştir. Teknolojinin gelişmesiyle ise insandan daha zeki bir robot olma ihtimali insandan daha tehlikeli robot olma ihtimaliyle aynıdır. Beden olarak da insandan daha güçlü ve dayanıklı olan yapay zekâ insanlığın devamı için tehlike olarak görülmektedir.

Günlük hayatta insanlarla iletişim kurarak varlığını devam ettirecek yapay zekâların topluma uyumu açısından etik bilgiye sahip olması gerekmektedir. Çünkü aynı kamusal alanı paylaşacağı, verdiği kararlar ile hayatlarını etkileyeceği insanlar ahlaki varlıklardır. Bu nedenle insanlara zarar verebilecek davranışları, iyiyi ve kötüyü ayırt etme kabiliyetine sahip olması gerekmektedir. Bir yapay zekâyı güncel etik kurallar öğretilse dahi çağın değişmesiyle beraber etik kurallar da değişime uğramaktadır. Dolayısıyla bugünün etik anlayışına sahip yapay zekâlar her dönem yeniden güncellenmelidir. Bu bağlamda doğan sorumluluk ve irade problemi yapay zekânın insanlar ile sorunsuz ve uyumlu ilişkiler kuramayacağını gözler önüne sermektedir.

Teknolojinin ilerlemesiyle süper zekâ yapımının mümkün olması beraberinde toplumsal sorunları getirecektir. Peki, hızla yayılan bu teknoloji günlük hayata hâkim olmaya başladığında insanlara karşı nasıl tepkiler verir? Teknolojinin hızına yetişemeyen insan bu hayata nasıl adapte olabilir? Günümüzde teknolojinin gelişimi her çağın insanının yetişme tarzını etkilemiş bu ise kuşaklar arasındaki iletişimin temellerini yıkmaya başlamıştır. Orta yaşa sahip insanlar ile genç yaşlardaki insanların hayata uyumu farklılaşmış, bunun sonucunda da insanlar arasındaki iletişim giderek azalmıştır.

Yapay zekâ sistemlerinin toplumsal hayata kontrolsüz yayılımı insanlara hayatı yaşayabilmeleri için zorunlu bir şart olarak dikte edilmiştir. Bu durum insan özgürlüğünü kısıtlamakta ve teknolojiden uzak olma hakkını insanlardan almaktadır.

İnsana ve yaşamına özgü olan tasarlama, üretme, dönüştürme ve karar verme gibi özelliklerin tümünü makinelere verme girişimi insanı bu dünyada giderek yersiz yurtsuz hale getirmektedir. Oysa yaşamın kendisi insanın tasarlaması, üretmesi, bir şeyi bir şeye dönüştürmesi, karar alması ve tüm bunların bilincinde olmasıdır. Bilgiyi ve teknolojiyi bir alana yerleştirmeden önce tüm artıları ve eksileri hesaplanmalı, insan hayatını iyileştirmek amaçlanırken hayatı anlamsız hale getirmekten kaçınılmalıdır.

Yapay zekâ çalışmaları hiç şüphesiz insanlığın hayrına olmak şartıyla faydalıdır. Aslında bu anlamda bilimsel çalışmalar için söylenebilecek şeyler aynen yapay zekâ çalışmaları için de söylenebilir. Olumlu yönde kullanılırsa bu çalışmalar teşvik edilmeli ve daha da geliştirilmelidir. Fakat bilim tarihinin de bize gösterdiği gibi maalesef bilim ve onun çıktıları her zaman insanlık için olumlu anlamda kullanılmamış, bilimsel bilgilerden elde edilen teknoloji sayesinde milyonlarca insanın hayatına son verilmiştir. Yapay zekâ çalışmalarında en temel etik ilke, insan onurunun korunma ilkesi olmalıdır. Yani bizzat insan ürünü olan yapay zekâ hiçbir biçimde ona efendi olmamalı, sürekli olarak insanın kontrolü altında olmalı ve sadece onun hayatını kolaylaştırmalıdır. Bununla birlikte ekonomik anlamda işsizliğe yol açma ihtimaline karşı tedbirler alınmalıdır. Şu hiçbir zaman unutulmamalıdır: Yapay zekâ ne kadar üstün olursa olsun asla bir insan olamaz, dolayısıyla bir insan kadar değerli olamaz. Onun gibi hislere, akla, tefekkürü sahip olması beklenemez. Dolayısıyla bu alandaki aşırı heyecanın abartılı olduğunu ve nihai anlamda insana “hizmet” eden bir zekâdan bahsettiğimizi asla hatırdan çıkartmamız gerekir. Yapay zekânın bizzat kendisinin etik ilkelere sahip olması mümkün değildir. Bundan dolayı bu alanda çalışma yapan bilim adamlarının çalışma ilkelerini etik ilkelere göre yapmaları elzemdir. Aksi takdirde insan kendi düşmanını yaratır duruma düşecektir. Üzülerek belirtmek gerekir ki günümüzde yapay zekâ çalışmaları maalesef bu minval üzerine seyretmektedir. Bunun biran önce insanlığın hayrına çevrilmesi gerekmektedir. Söz konusu durumun gerçekleşmesi için ise sağlam bir bilim etiğine ihtiyaç vardır.

Öz

Yapay Zeka ve Etik İlişki

Zekâ üzerine yapılan araştırmalar net bir sonuca ulaşamamış olsa da zekânın ne oluğu üzerine birçok görüş belirtilmiştir. Zekâ insanın düşünme, akilyürütme, objektif gerçekleri algılama, yargılama ve sonuç çıkarma yeteneklerinin tamamı, anlak, dirayet, feraset olarak tanımlanır. Yapay zekâ ise insan zekâsının ileri teknoloji ile kopyalanmış hali, mantıklı ve matematiksel kararlar verebilen teknoloji sistemidir. Günümüzde yapay zekâ sistemleri milli savunma, hukuki sistemler, bankacılık ve veri toplama merkezleri gibi doğrudan sosyal boyutlara sahip olan bilişsel işlerde kullanılmaktadır. Yapay zekâ doğrudan insanla ve toplumsal yaşamla ilişkili olması bakımından etik çerçevede incelenmelidir. Bugün ve geşmişte insan doğanın ve diğer canlıların varlığının korunmasında her zaman sorumluluk sahibi olmuştur. Bugün de yapay zekâ teknolojilerinde etik problemleri göz önünde bulundurmak insanın sorumluluğundadır.

Anahtar Kelimeler: Yapay Zekâ, Zekâ, Etik, İnsan, Teknoloji, Toplum

Abstract

Relationship Between Artificial Intelligence and Ethics

Although the researches and discussions on intelligence have not reached a clear result, many opinions have been given about what intelligence is. Intelligence is defined as the ability of people to reason, to reason, to perceive objective facts, to judge and to draw conclusions. Artificial intelligence is the state of the art technology, which is a copy of human intelligence with advanced technology, which can make logical and mathematical decisions. Today, artificial intelligence systems are used in cognitive tasks that have direct social dimensions such as national defense, legal systems, banking and data collection center. Artificial intelligence should be studied ethically in terms of being directly related to human and social life. Today and in the past it has always been responsible for the preservation of the existence of human nature and other living things. Today, it is human responsibility to consider ethical problems in artificial intelligence technologies.

Keywords: Artificial intelligence, Intelligence, Ethics, Human Beings, Tecnolohgy, Society.

Kaynakça

- Asimow, Isaac. *Ben Robot*, çev. Ekin Odabaş. İstanbul: İthaki yayınları, 2016.
- Aladağ, Emre, <https://www.emrealadag.com/makine-ogrenmesi-nedir.html>, (Erişim:20.03.20)
- Aydın, Ali Orhan. *Yapay Zekâ: Bütünleşik Bilişim Doğru*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Dedeoğlu, Gözde. "Bilişim Toplumunda Etik Sorunlar", [Bildiri], II. Uygulamalı Etik-Kongresi, 18-20 Ekim 2006, Ankara.
- Dore, Fatma. "Güçlü Yapay Zekâya Karşı Çin Odası Argümanı". *Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt: 14, Sayı: 1, 2012, 23-38.
- Ersoy, Çağlar. *Robotlar, Yapay Zekâ ve Hukuk*. İstanbul: On iki Levha Yay., 2018.
- Ethics Advisory Group Report 2018:, https://edps.europa.eu/sites/edp/files/publication/18-01-25_eag_report_en.pdf (E.T: 27.09.19).
- Floridi, L.; AI4People's Ethical Framework for a Good AI Society: Opportunities, Risks, Principles, and Recommendations, <https://www.eismd.eu/wp-content/uploads/2019/03/AI4People%E2%80%99s-Ethical-Framework-for-a-Good-AI-Society.pdf> (E.T.27.09.10)
- Floridi, L.(ed.), *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, p.7, Heidelberg Springer Open, 2009.
- Koyuncu, Merve. "Çağdaş Zihin Felsefesinde Yapay Zekâ Tartışmaları Turing Testi ve Yansımaları". Yayımlanmış yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Kuçuradi, İonna. *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1987.
- Penrose, Roger. *Bilgisayar ve Zekâ*, çev. Tekin Dereli. İstanbul: TÜBİTAK Yayınları, 2004.
- Pirim, Harun. "Yapay Zekâ". *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi* Cilt: 1, Sayı: 1, (2006), 81-93.
- Ryle, Gilbert. *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik. , İstanbul: Doruk Yayınevi, 2011.
- Sayan, Erdinç. "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemleri". *Kaygı* Sayı: 19, (2012), 37-54.
- Searle, John R. *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Saygılı, Serdar. "Paul K. Feyerabend'in Bilim Anlayışı: Çoğulcu Bilim Kuramı". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 15, (2011), 83-94.
- Shaffer, Jerome. *Zihin Felsefesi*, çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.

- Türk Dil Kurumu, <http://www.tdk.gov.tr>, (Erişim: 25.04.2018).
- Tahça, Mehmet. "Felsefi Açıdan Yapay Zekâ". Yayımlanmış yüksek lisans tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Uyar, Tevfik. "Ya Yapay Ahlak?". İstanbul Teknik Üniversitesi Vakfı Yayınları Sayı: 75, 2017, 18-20.
- Whitby, Blay. *Yapay Zekâ: Yeni Başlayanlar İçin Kılavuz*, çev. Çiğdem Karabağlı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

NICHOLAS D'AUTRE COURT'TA APAÇIKLIK VE NEDENSELLİK SORUNU

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 100-126.

Hakemleme: 30.03.2019 | Kabul: 21.04.2019

Hasan AYDIN*

1. Giriş

Nicholas d'Autrecourt (öl. 1369), Sorbonne sanat fakültesinden mezun olmuş ve teoloji ve hukuk doktoru unvanını almış, 25 Kasım 1347'de, Paris üniversitesi topluluğu önünde Fransisken tarikatına mensup Bernard d'Arezzo'ya yazdığı mektuplarını ve *Exigit Ordo Executionis* adlı eserini yakmaya mahkûm edilmiş bir düşünürdür.¹ Bu olayda, bize ulaşan kimi mektuplarından² ve yine elimizde olan *Exigit Ordo Executionis*'ten³ anlaşıldığı kadarıyla, Nicholas'ın, olasılıkçı bir yaklaşımla⁴ ortaçağın egemen paradigmasının ve temel otoritelerinin bir eleştirisini yapmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Epistemik temele dayalı olasılıkçılığı, genelde içine dâhil edildiği Ockhamlı William geleneğine dayandırılır.⁵ *Exigit Ordo Executionis*'i İngilizceye çeviren Kennedy, Nicholas'ın eleştiriyi öncelleyen olasılıkçı düşünme biçiminin, birbiriyle bütünleşmiş tutarlı felsefi bir sistem oluşturmasına engel olduğunu, uyumluluğu açık olmayan kimi düşüncelerin eleştiri bağlamında yan yana sunulduğunu söyler. Nicholas, ona göre, bununla da kalmaz; kendi eleştirilerinin bile kesinlikten uzak olup, olasılık (probability)

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

- 1 Leonard A. Kennedy, "Life and Works of Nicholas", *The Universal Treatise (Exigit Ordo Executionis)* içinde, The Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin 1971, s. 1-2.
- 2 *Nicholas of Autrecourt: His Correspondence With Master Giles and Bernard of Arezzo*, ed. and trs. by L. M. De Rijk, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994, s. 46-75.
- 3 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise (Exigit Ordo Executionis)*, trs. by Leonard A. Kennedy, The Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin 1971, s. 31-164.
- 4 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.32 vd.
- 5 Frederick Copleston, *A History of Philosophy (Late Medieval and Renaissance Philosophy)*, Vol. 3, Continuum, London, New York 1953, s. 122-152.

içerdiğini ifade eder.⁶ Gerçekten de, Nicholas'ın, kilise tarafından soruşturulup, eserlerini halk önünde yakmaya mahkûm edildiğinde, savunduğu düşüncelerin 'doğru olması gerekmediğini ve çoğu düşüncenin eleştiri esnasında ileri sürülmüş olası (probable) savlardan ibaret' olduğunu savunduğu görülür.⁷ O, olasılıklı bakıştan beslenen eleştirel tutumunu, dinle felsefe arasında bir ayırım yaparak, dinsel alana, inanç alanına uygulamadığı⁸ izlenimini vermeye çalışsa da, tartıştığı konuların, dinle de ilişkisinin bulunması, hasımlarının onun dini de eleştirdiği sonucunu çıkarsamalarına yol açmıştır. Onun otorite eleştirisinde, Aristoteles'in merkeze oturtulduğu görülür.⁹ Onun, bir otorite olarak Aristoteles'i sorgulaması nedensiz değildir; çünkü Aristoteles, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi düşünürler aracılığıyla Hristiyan dünya görüşünün payandası haline getirilmiştir. Onun Aristoteles eleştirisinden İbn Rüşd de nasibini alır; zira Batı ortaçağında İbn Rüşd'ün adı Aristoteles yorumculuğuyla (commentator) özdeşleşmiştir.¹⁰ Nicholas, Aristotelesçiliğin, felsefi olarak ilk madde, töz, töz-ilinek, madde-suret ilişkisini, nedensellik öğretisini, varlık hiyerarşisini ve iyilik anlayışını vb. eleştirir.¹¹ Aristotelesçi öğretiyi yerine, ondan daha makul olduğunu savunduğu, Antik Yunan'ın atomcu düşünürlerinden ve erken dönem Mu'tezilî kelamcılardan¹² etkiler taşıyan atomcu bir öğretiyi ikame etmeye çalışır.¹³ Ona göre, Aristoteles'in ve İbn Rüşd'ün felsefi olarak ulaştığı sonuçlar, ciddi bir kanıt

6 Leonard A. Kennedy, *Life and Works of Nicholas*, s. 2-3. Nicholas'ın temel savları şunlardır: "Evren değişmez atomlardan oluşur; zaman ve mekân ayrı ayrı noktalardan ve anlardan oluşur; boşluk vardır; maddi töz ve nitelik gerçekte birbirinden farklı değildir; sadece lokal hareket vardır; her şey görüldüğü gibidir; aynı şey hem açık hem de bilinmeyen olmaz; tüm insanlar için tek bir akıl yoktur; bir neden sadece tek bir sonuç üretir." Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 31-164; Leonard A. Kennedy, *Life and Works of Nicholas*, s. 2.

7 Leonard A. Kennedy, *Life and Works of Nicholas*, s. 2-3.

8 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 33.

9 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 31 vd.

10 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 31 vd.

11 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.31-146; J. R. O'Donnell, "The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and His Appraisal of Aristotle", *Mediaeval Studies*, IV, 1942, s. 97-125.

12 Nicholas of Autrecourt'un kullandığı örnekler ve atomik harekete dönük sıçrama düşüncesi, sadece lokal hareketin bulunduğunu ileri sürmesi gibi fikirleri, erken dönem Mutezilî kelamcılardan, özellikle de Nazzâm'dan etkilendiğini göstermektedir. İslam kelamcılarının görüşlerinin Latin dünyasında, İbn Rüşd'ün Tehâfüt et-Tehâfüt ve İbn Meymûn'un Delâlatül Hâirîn adlı yapıtların çevirisi aracılığıyla tanındığını biliyoruz. Özellikle İbn Meymun, söz konusu yapıtında İslam kelamcılarının atomcu tasarımlarının geniş bir özetine yer vermektedir. Muhtemelen Nicholas'ın kaynağı da bu eserdir. Bkz. İbn Meymûn Delâlatül Hâirîn, tahkik: Hüseyin Atay, AÜF Yayınları, Ankara 1979, s. 195-225. Erken dönem Mutezilî kelamcılarının atomcu öğretilerinin ayrıntıları için bkz. Ebû Râşid en-Nîsâbü'r el-Mu'tezilî, *el-Mesâ'il fi el-Hilâf beyn el-Basriyyîn ve el-Bağdadiyyîn*, tahkik: Rızvân Seyyid ve diğeri: Fikr el-Arabi, Beyrût 1979, s. 1 vd.; Shlomo Pines, *İslam Atomculuğu*, çeviren: Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 11 vd.; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çeviren: Mehmet Dağ, AÜF Yayınları, Ankara, 1983, s. 82 vd.; Mehmet Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri (Nazzâm, Kindî, İbn Sînâ, İbn Hazm, İbn Meymûn, İbn Metteveyh, Cüveynî, Gazzâlî)*, MÜFV Yayınları, İstanbul, 2017, s. 39 vd.

13 Christophe Grellard, "Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics", *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, ed.: Christophe Grellard and Aurélien Robert, Brill, Leiden, Boston 2009, s. 107-127.

dayanmaz; başka kanıtlardan yola çıkılarak pekâlâ onların ulaştığı sonuçlara zıt, ama makul başka sonuçlara da ulaşılabilir ve hatta doğadaki şeyler üzerinde araştırma yapanlar, onlarınkinden daha doğru sonuçlara ulaşabilirler.¹⁴ Nicholas, Batı ortaçağında uzun bir zaman içinde inşa edilmiş Aristoteles'in otoritesini sorgulamasının ve onun otoritesini sarsmaya çalışmasının küstahlık olarak algılanacağını farkındadır. Ona göre, bu yargı hiç de doğru değildir; çünkü bir kişi, şeylere ilişkin özel bir bakış açısına sahipse, başka kişilerin geniş çaplı görüşlerini eleştirme hakkına sahip demektir; bu eleştiri hakkı, bir gruba değil, herkese aittir. Nicholas, sözünü ettiği anlamda kendi düşüncesinin de eleştiri-den uzak olmadığını, görüşlerini herkesin eleştirebileceğini belirtir.¹⁵ Ona göre, çoğunluğun bir şeyi doğru kabul etmesi, öyle düşünmesi ve öyle davranması da, bir şeyi eleştirilemez kılmaz; çünkü epistemik bakımdan çoğunluğun kabulü hiç bir şeyi kanıtlamaz. Bir insanı felsefi bir yargıya ulaştıran şey, otorite ve çoğunluk değil, nesnelere kendisine yönelme ve tikel örnekleri uygun genel kurallarla ilişkilendirme yeteneğidir. Bu yüzden, felsefi alanda yargıların bir otoriteye dayandırılarak eleştiri dışı olduklarının savlanması kabul edilebilir bir şey değildir.¹⁶ Ona göre, aslında otorite konusu salt felsefi alanda değil, dinsel alanda da kuşkuludur; zira birisinin Tanrı'yla konuştuğu iddiasından yola çıkarak ileri sürdüğü şeylerin doğruluğunu talep etmesi epistemik bakımdan sorunludur. Zira Tanrı biriyle konuşmuş olsa, konuştuğu kişi yaşadığı bireysel deneyimin doğru olduğundan emin bile olsa, bu sadece kendisini bağlar. Onu dinleyen kişi ya da kişiler, söylenenlerin doğruluğuna ilişkin apaçıklığa veya özsel bir kanıtla sahip değillerse, duydukları şeyler kesin kanıt değeri taşımaz. Dolayısıyla kişi kendisi görmeden, kendisi deneyimlemeden, kendisi bir şeyi incelemeyen herhangi bir otoriteyi körü körüne kabul etmemelidir.¹⁷ Gerçekliğin ve hakikatin ölçütü otorite ya da çoğunluk değildir, fenomenler ve mantıksal kanıttır.¹⁸

Nicholas, öyle görünüyor ki, Aristoteles-İbn Rüşd gibi otoritelere güveni sarsmak, evrene ilişkin bu otoritelere dayanılarak kabul edilen bilgilerin kesinlik ve zorunluluk taşımayıp, sadece olası olduklarını göstermek için, neden-sonuç ilişkisini temel alan nedensellik ilkesini tartışmanın odağı haline getirir.¹⁹ Kimi-

14 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 31-32.

15 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 32-33.

16 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.50 vd.

17 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.36-37; Leonard A. Kennedy, *Life and Works of Nicholas*, s. 3-4.

18 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 50 vd.

19 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 149-164; Nicholas of Autrecourt, "The First Letter to Bernard (Prima Epistola Ad Bernardum)", ed. and trs.: L. M. De Rijk, *Nicholas of Autrecourt: His Correspondence With Master Giles and Bernard of Arezzo* içinde E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994, 46-57; Nicholas of Autrecourt, "The Second Letter to Bernard (Scunda Epistola Ad Bernardum)", ed. and trs.: L. M. De Rijk, *Nicholas of Autrecourt: His Correspondence With Master Giles and Bernard of Arezzo* içinde E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994, s. 58-75.

leri, onun nedensellik tartışmasını, doğal nedenleri yadsıyıp tek nedenin Tanrı olduğunu göstermek için yaptığını, kimileri ise buna epistemik kesinlik arayışının yol açtığını ileri sürerler. Birinci grupta yer alanlar, onun düşüncelerini, Gazzâlîci aranedenciliğin (vesileciğin) Hıristiyan ortaçağındaki izdüşümü²⁰ olarak yorumlarken, ikinci grupta yer alanlar, onu ortaçağın Hume'u (a medieval Hume) olarak selamlarlar.²¹ Bu yaklaşımlardan hangisinin daha doğru olduğunu şimdilik geriye bırakarak peşinen şunu söylememiz olasıdır: Nicholas'ın nedensellik eleştirisinin otorite ve zorunlu olarak doğru kabul edilen yaygın bilgileri eleştirmesiyle yadsınamaz bir bağının bulunduğu açıktır. Zira, biz biliyoruz ki, hem Aristotelesçi-İbn Rüşdçi felsefenin, hem de Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi düşünürlerce Aristotelesçi temelde örgütlenmiş Hıristiyan skolastisizminin ana taşıyıcılarından birisi doğal nedensellik öğretisidir. Nitekim Aristoteles ve onun görüşlerini Hıristiyanlığa uyarlayan Aquinas'ın düşüncesine göre, doğal nedensellik, hem varlığın hem de bilginin temeli durumundadır. Varlığın temelidir; çünkü tüm varlıklar ilk nedene ulaşana değin neden-sonuç ilişkisiyle birbirine bağlıdır. Yani varlık zinciri, bir doğal nedensel zincir olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı da, genelde bu doğal nedensel zincir aracılığıyla gerekçelendirilmektedir. Yine Aristoteles ve Aquinas'a göre, epistemolojik bakımdan, bir şeyi bilmek demek, nedenlerini bilmek demektir. İnsanî bilgi, ya nedenden sonuca ya da sonuçtan nedene gidilerek elde edilir.²² Tüm bunlar, otorite eleştirisi yapan Nicholas'ın, felsefi mesaisinin önemli bir bölümünü niçin nedensellik ilişkisinin doğasını çözümlenmeye ayırdığını anlaşılır kılmaktadır. Geleneksel bilgeliği ve geleneksel paradigmayı sarsmak ve onun kesinlik ve zorunluluk içermediğini, sadece olası olduğunu göstermek bakımından nedenselliğin doğasının çözümlenmesi yaşamsaldır. O, ilk çağ ve ortaçağın ontolojiyi merkeze alıp ondan hareket eden tutumunun bir parça dışına çıkarak, daha sonra Descartes'ta da gözleendiği gibi, öznenin ve öznenin bilişsel yetilerinden hareket eder. Öyle anlaşılıyor ki temel inancı şudur: Felsefi düzlemde varlıklar ve tözler konusunda söyleyebileceğimiz her şey, neyi bildiğimize bağlıdır. Neyi bildiğimiz ise, nedensellik öğretisiyle yakından ilişkilidir.²³ Eğer nedensellik öğretisi zorunlu değilse, bu ilkedan çıkarsanan ve kesin kabul edilen tüm bilgileri olası olarak

20 H. Austrin Wolfson, *Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı)*, çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 454-459.

21 H. Rashdall, "Nicholas de Ultracuria, a Medieval Hume," *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S., 8, 1907, s. 1-27.

22 Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, I, 981 a 25-30; 983 a 25 vd.; Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ed. and trs. by Joseph Rickaby, S.J, Pope's Hall, Oxford, Michaelmas 1905, I, XIII; III, XXV; Aquinas, *Summa Theologica*, ed. and trs. by Fathers of the English Dominican Province, ed.: Benziger Bors, 1947, I, 2. 1-3.

23 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 149-164; Nicholas of Autrecourt, *The First Letter to Bernard*, s. 46-57; Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 58-75.

kabul etmek gerekecektir. Nicholas'ın tüm çabası söz konusu ilişkinin zorunlu olmadığını göstermeye yöneliktir.

İşte bu makalede, önce Nicholas'ın nedensellik çözümlemesinin bir serimlemesi yapılarak, doğadaki neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu hangi gerekçelerle yadsıdığı; ardından, Aristotelesçi varlık ve evren tasarımının karşısında konumlandığı atomcu varlık ve evren anlayışında, nedensellik eleştirisiyle tutarlı davranıp davranmadığı ve nihayet, doğal nedenselliğin zorunluluğunu inkarında, kimilerinin ileri sürdüğü gibi, teolojik nedenlerin güçlü bir etkisinin olup olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

2. Apaçıklık, Çelişmezlik ve Nedensellik:

Nicholas'ın, doğal nedensellik ilişkisine yönelik eleştirel analizinin daha çok Bernard'a yazdığı mektuplarda yoğunlaştığı gözlenir.²⁴ O, konuya 'bir neden sadece tek bir sonuç üretir' tezini savunduğu *Exigit Ordo Executionis*'in son bölümünde de değinir; ancak 'bir neden sadece tek bir sonuç üretir' savını da doğal nedensellik aleyhine kullanmaya çalışır.²⁵ Nedensellik ilişkisini çözümlediği bağlamlara bakıldığında, epistemik kesinlik arayışının öncelendiği söylenebilir. Nitekim onun nedensellik ilişkisini çözümlerken kullandığı odak kavramın *apaçıklık (evidente)* olduğu görülür. O, apaçıklıkla, 'herhangi bir kuşkuyla yer vermemeyi', ve 'kesin olmayı' kasteder.²⁶ Nicholas, doğrudan apaçıklıkla, çelişmezlik ilkesi arasında güçlü bir bağ kurar. Bernard'a yazdığı ikinci mektupta, çelişmezliğin ilk ilke olduğunu, bu ilke uyarınca, çelişik olan şeylerin aynı anda doğru olmayacağını apaçık olduğunu ileri sürer. Ona göre, çelişmezlik ilkesinin pozitif ve negatif yorumu söz konusudur; ancak her iki yorum da onun ilk ve temel ilke olduğunu gösterir.²⁷ O şöyle der:

Tartışmada kendisini gösteren ilk şey, şu ilkedir: Çelişikler, eş zamanlı olarak doğru olmazlar (*contradictoria non possunt simul esse vera*). Bundan iki şey ortaya çıkar: Birincisi, ilk ilkenin negatif (negative) yorumudur; buna göre, bu ilkeden önce hiçbir şey yoktur. İkincisi, anılan ilkenin tasdiki veya pozitif (affirmative vel positive) yorumudur; bu ise ilkenin, diğer her şeyden önce geldiğini ifade eder.²⁸

24 Nicholas of Autrecourt, *The First Letter to Bernard*, s. 46-57; Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 58-75; Julius R. Weinberg, *The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*, s. 220-227.

25 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 149-164.

26 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s.58-59.

27 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 58-59.

28 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s. 58-59.

Nicholas, çelişmezlik ilkesinden altı temel epistemik sonuç çıkarır: Birincisi, bu ilkeyi, temel alan her bilgi kesindir; çünkü onun yanlışlığını gösterecek hiçbir şey tasavvur edilemez. İlke *aklın doğal ışığına* dayalıdır; aklın doğal ışığıyla kanıtlanmış şey ise, mutlak olarak ispatlanmıştır. Bu ilkeden elde ettiğimiz kesinlik, Nicholas'a göre, o denli güçlüdür ki, tanrısal güç bile onun kesinliğini ortadan kaldıramaz.²⁹ İkincisi, apaçık olduğu için kesinlik değeri taşıyan önermelerin epistemik statüsü yani apaçıklık dereceleri arasında herhangi bir farklılık yoktur; hepsi apaçıklık bakımından eşittir. Sadece çelişmezlik ilkesine indirgenmeyen önermeler kesin değildir; indirgenenler, ister doğrudan isterse dolaylı olarak indirgenenler, eşit kesinliğe sahiptir. Söz gelimi, aksiyomlara dayalı geometride, çıkarımın herhangi bir aşamasındaki önerme, diğerleriyle karşılaştırıldığında, daha az kesin değildir. Geometride uzun akıl yürütme zinciri bulunsa da, tüm kanıtlamalar çelişmezlik ilkesinin ışığında yapılır. Nicholas'a göre, hangi türden mantıksal çıkarım söz konusu olursa olsun, sonuç çelişmezlik ilkesine indirgeniyorsa, kuşkudan uzaktır ve kesinlik değeri taşır.³⁰ Üçüncüsü, imanın kesinliğini bir yana bırakırsak (*excepta certitudine fidei*), ilk ilkenin kesinliği ya da ona indirgenenlerin kesinliği dışında başka bir kesinlik söz konusu değildir.³¹ Dördüncüsü, bütün kıyas şekilleri (*aliqua forma sillogistica*), doğrudan ilk ilkeye indirgenmelidir.³² Beşincisi, her sonuç (*omni consequentia*), doğrudan ilk ilkeye indirgenmelidir; bu indirgeme için, sonuç ve öncül, ya tamamen (*totum*) ya da kısmen (*pars*) aynı olmalıdır (*idem*). Eğer böyle olmazsa, sonuçla öncülün eş zamanlı olarak, çelişki bulunmaksızın doğru olması apaçık olmaz.³³ Altıncısı, apaçıklık içeren her çıkarımda, ilk ilkeye indirgenen sonuç ile öncül arasında ne kadar basamak olursa olsun, sonuç öncülle ya tümüyle aynı ya da kısmen aynı olmalıdır.³⁴ Nicholas'ın sıraladığı ilkeler, apaçıklığın çelişmezlik ilkesiyle elde edildiğini göstermekte; bu yüzden tüm çıkarımlarda, sonucun çelişmezlik ilkesine indirgenmesi gerektiğini savunmaktadır. Yine söylediklerinden, bir sonucun çelişmezlik ilkesine indirgenmesinin iki temel koşulunun olduğu anlaşılmaktadır: Ya sonuç öncülle özdeş ya da öncülün *zorunlu bir parçası* olmalıdır. Nicholas'a göre, bu iki durumda, öncülü kabul edip sonucu reddetmek ya da sonucu reddedip öncülü kabul etmek mantıksal çelişkiye düşmek demektir. Şu halde söz

29 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.60-61.

30 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.60-61; Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 137.

31 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.62-63.

32 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.62-63.

33 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s. 62-63.

34 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.64-65.

konusu durumda, öncül kesinse, sonuç da kesindir.³⁵ Sözgelimi, eğer tüm X'ler Y ise, o halde X, Y'dir. Yine, tüm X'lerin Y olduğu doğru ise, X'in herhangi bir parçasının Y olduğu kesindir.³⁶

Nicholas, bu mantıksal kesinlik ölçütünü deneyimsel bilgilere nasıl uygulamaktadır? Her şeyden önce, Nicholas'ın deneyimsel bilgi konusunda bir septik olmadığı belirtilmelidir. O, Bernard'a yazdığı ilk mektupta, hem septikleri eleştirmektedir hem de 'şu an bana beyaz bir renk görünüyor' gibi deneyimsel bilgilerden kuşku duyulamayacağını, bu türden bilgilerin de apaçık olduğunu savunmaktadır. Ancak, yaşanan deneyimin doğrudan olması gerekmektedir. O, *Exido Ordo Executionis*'de, Tanrı'nın kör bir adama, 'beyazın renklerin en güzeli olduğunu' söylediğini, kör adamın da gerçekten kendisine seslenenin Tanrı olduğunu bildiğini varsaysak bile, onun beyazı doğrudan deneyimlemediği için, 'renklerin en güzelinin beyaz olduğu' bilgisinin apaçık olmayacağını söyler.³⁷ Deneyimsel bilgide çelişki ilkesi, aynı anda bize, hem bir rengin görüldüğünü hem de görünmediğini ya da aynı anda gördüğümüz bir rengin hem beyaz hem de beyaz olmayan olduğunu ileri sürmektir.³⁸ Nicholas, bir 'renge algılama' ile 'o rengi algıladığının bilincinde olma' eylemini bir ve aynı eylem sayar. Ona göre, bir renk algılıyor sak ve algıladığımızın bilincindeyse, bu durum, fiilen rengi algıladığımızın garantisidir. Şu halde, algısal-deneyimsel bilgideki apaçıklık, algı eyleminin kendisiyle, bir özne olarak algıladığımızın bilincinde olmamızdan kaynaklanır. Bu durumda ise çelişki, algılama eylemi içinde olduğumuzu onaylarken, eş zamanlı olarak algılama eylemi içinde olduğumuzu reddetmekle ortaya çıkar. Nicholas'a göre, bir rengi algılamak, aynı zamanda o rengin bize görünmesini gerektirir ve rengi algılama eylemi, bir renk algıladığımızın farkında olmakla özdeştir. Bu nedenle, bir renk algıladığımızı ama rengin olmadığını söylemek ya da bir renk algıladığımızın bilincinde olmadığımızı söylemek açıkça çelişkiye düşmektir.³⁹ Böylelikle Nicholas, apaçıklığı sadece *analitik* ya da *a priori* önermeler için değil, aynı zamanda doğrudan bilincinde olduğumuz *deneyimlerimize* dayalı *a posteriori* önermeler için de geçeli olduğunu kabul etmiş olmaktadır.⁴⁰ Bu duruma işaret eden Gilson şöyle demektedir:

35 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s. 64-65.

36 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 137.

37 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.36.

38 Nicholas, *The First Letter to Bernard*, s.46-49.

39 Nicholas, *The First Letter to Bernard*, s.49-57; Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 137-138.

40 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 138.

(Nicholas), mutlak anlamda kesin, tek bir bilgi türü kabul etmiştir: Doğrudan apaçık olanlar. Doğrudan apaçıklık yalnızca iki durumda geçerli olabilir: Deneyle saptama ve bir şeyin kendisiyle aynı olduğunu beyan etme. Fakat olanın saptanması ve olanın olduğundan başka bir şey olmadığını teyidi dışında, insan için gerçek anlamda kesin hiçbir şey yoktur.⁴¹

Nicholas, nesnelere dünyasına ilişkin bilinçli algılarımızın ve çelişki içermeyen çıkarımlarımızın apaçık olduğunu savunsa da, deneyimin ve mantıksal çıkarımın, nesnelere dünyasında 'bir şeyin varlığından başka bir şeyin varlığını kesin bir biçimde çıkarmamıza izin vermediğini' ileri sürer. Algısal bilgi, nedensel bağı göstermediği gibi, mantıksal düşünme de, birbirinden tümüyle farklı olan iki şeyden birinin varlığını olumlarken diğerinin varlığının yadsınmasının bir çelişki doğurmadığını ifade eder. Eğer B, A ile tümüyle özdeş ya da onun bir parçasıysa, A'nın varlığını kabul edip B'nin varlığını yadsımak mantıksal bakımdan açık bir çelişkiyken, B, A'dan farklı ise, aynı zamanda A'nın varlığını kabul edip, B'nin varlığını inkâr etmek hiç bir çelişki oluşturmaz.⁴² Nicholas, Bernard'a yazdığı ikinci mektupta şöyle der:

Bir şeyin bilindiği gerçeğinden, açıkça, ilk ilkeye veya ilk ilkenin kesinliğine indirgenmedikçe, diğer şeylerin var olduğu çıkarsanamaz.⁴³

Nicholas'ın anılan epistemolojik çözümlemesinden, neden ve nedensellik hakkında iki temel sonuç çıkmaktadır: 1) Deneyimden yola çıkarak doğal neden ya da nedensel bağ kavramına ulaşamaz. 2) Doğal neden ve nedensel bağ mantıksal olarak kanıtlanmaz. Neden ve nedensel bağ düşüncesi deneyimden gelmez; çünkü bir nesnenin deneyimi, yalnızca o nesnenin deneyimini ya da bu nesnenin başka bir nesneyle birlikte görüldüğünü gösterir. Bir nesnenin basit deneyiminden ya da iki nesnenin birlikte görünmesinden, onların ötesine uzanıp, bir başka şeyden söz etmek imkânsızdır. Söz etsek bile, hangisinin neden, hangisinin sonuç olduğu deneyim tarafından kesin olarak belirlenemez. Kaldı ki biz, sadece yan yana olan iki nesnenin deneyimini elde ederiz; onların arasında doğal bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu fark bile edemeyiz. Nedenlerin bilgisi çıkarımla da elde edilemez. Elde edilebilir olsa, açık seçik önermelerden ve çelişmezlik ilkesinden çıkarsanması gerekirdi; oysa bu da mümkün değildir.⁴⁴ Tüm bu durumlar, neden kavramının ve nedensel ilişkinin ne *a priori* ne de *a posteriori* olarak kanıtlanabildi-

41 Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe (Patristik Başlangıcından XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, çeviren: Ayşe Meral, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2007, s. 644-645.

42 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.64-69.

43 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.64-65.

44 Julius R. Weinberg, *The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*, s. 221-222.

ğini göstermektedir; kanıtlanamadığı için, doğal neden-sonuç ilişkisi “olası” olarak kalmaktadır.⁴⁵ Nicholas’ın, neden-sonuç ilişkisinin kanıtlanamazlığını gösterirken kullandığı argümanların, ünlü İslam düşünürü Gazzâlî’nin kullandığı argümanlarla benzerliği oldukça dikkat çekicidir. Nitekim Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*’da kimi Mutezilî düşünürlerce savunulan doğuş (tevellüd) kuramını⁴⁶ ve *Tehâfüt el-Felâsife*’de, İslam filozoflarının neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu dile getiren öğretilerini eleştirirken, neden-sonuç ilişkisinin ne akılsal (a priori) ne de deneyimsel (a posteriori) olarak kanıtlanabildiğini ileri sürer. Ona göre, iki şey arasında zorunlu bir ilişkiden söz edebilmek için, “bu her iki şeyden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi de ötekinin reddini; birinin varlığı ötekinin varlığını, birinin yokluğu da ötekinin yokluğunu zorunlu kılması gerekir.”⁴⁷ Bu koşulları taşıyan bir ilişki, dış dünyadaki olgular alanında değil, salt mantıksal alanda geçerlidir. Mantıksal alandaki zorunluluğu dış dünyaya ya da nesnelere dünyasına taşımak, bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğu deneyimsel açıdan da kanıtlanmaz; çünkü gözlem iki şeyin yan yana ve bir arada olduğunu gösterir; yoksa birinin (sonucun) diğerinden (neden) doğduğunu değil. Gazzâlî buradan yola çıkarak deneyim dünyasında mantıksal çelişki taşımayan her şeyin mümkün olduğunu iddia eder.⁴⁸

3. Nedensellik, Alışkanlık ve Tanrı:

Nicholas, tıpkı Gazzâlî gibi, deneyim ya da nesnelere dünyasında ‘her şey olasıdır’ dese de, biz deneyim ve nesnelere dünyasını düzenli olarak algılar; nedenden sonuca, yine sonuçtan nedene giden çıkarsamalarda bulunuruz ve bu çıkarsamalarımızın kesin olduğunu düşünürüz. Örneğin, ateşten yanmanın, ilinekten tözün varlığını, bir ev varsa duvarının da var olduğunu vb. çıkarırız. Teolojik gelenek, bunlarla da yetinmez, görünen evrendeki şeylerden yola çıkarak, görünmeyen fail neden olarak Tanrı’nın varlığını çıkarır; evrendeki düzenin bir ereğe işaret ettiğini savunur. Nitekim Nicholas’ın yaşadığı dönemde etkili olduğu bilinen Aquinasçı teolojik gelenek, bu türden savlarla doludur. Nicholas bu durumları nasıl açıklamaktadır? Onun yanıtını yakından görmek için, Bernard’ın ona karşı yazdığı mektupta, ‘bir şeyin varlığından başka bir şeyin varlığının çıkarılamayacağı’ iddiasına karşı, ortak duyudan hareketle ileri sürdüğü farklı örnekleri ve Nicholas’ın bunlara verdiği yanıtları çözümlemek gerekmektedir. Bernard şöyle der: ‘Beyaz bir renk

45 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 138.

46 Doğuş kuramı, bir şeyin başka bir şeyden doğduğunu ifade eder. Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, tahkik: İ. A. Çubukçu-Hüseyin Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962, s. 95-97.

47 Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 195.

48 Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 195 vd.

vardır. Beyaz renk bir töze dayanmadan var olmaz; şu halde bir tözün de var olması gerekir.' Bernard, Nicholas'ın iddiasına karşı, bu çıkarımın bir şeyin varlığından başka bir şeyin varlığını çıkarsadığını ve buna rağmen çıkarımın olası değil, kesin olduğunu, bunu yadsımanın imkânsız olduğunu söyler.⁴⁹ Nicholas'ın bu örneğe karşı yanıtı şu şekildedir: Beyazlığın bir ilinek olduğu ve ilineğin de tözde özünlülük olarak bulunduğu ve onsuz olamadığı kabul edilirse, bu durumda sonuç kesin olacaktır. Ancak örnek ilk bakışta konuyla ilgisiz görünmektedir; çünkü temel iddia, bir şeyin varlığının diğer şeyin varlığından kesin olarak çıkarılamayacağıdır. Bundan olası olarak çıkarılmayacağı anlamı çıkmamaktadır. İkinci olarak, beyazlığın ilinek olduğu ve ilineğin zorunlu olarak tözün özünde bulunduğu iddiası, argümanı hipotetik/koşullu kılmaktadır. Bu durumda, argümanı şu biçimde ortaya koymak daha doğrudur: Şayet beyazlık bir ilinekse ve ilinek de zorunlu olarak bir tözde bulunuyorsa, şu halde bu verili beyazlığın kendisinin dayandığı bir tözün bulunması gerekir. Nicholas, bu iddiayı kabul etmek için zorlayıcı bir sebep olmadığını ileri sürer. Ona göre, Bernard'ın argümanı varsayımını gizler. Bu örnek, bir şeyin varlığından başka bir şeyin varlığını çıkarsadığımızı göstermez; çünkü Bernard, Aristoteles gibi, ilineğin bir tözde bulunduğunu varsaymakta, peşinen kabul etmektedir.⁵⁰ Birisi, ancak rengin bir ilinek olduğunu, zorunlu olarak tözün özünde bulunduğunu kabul ederse, renk olduğunda bir tözün de varolduğunu kabul etmek zorundadır. Fakat bu, kanıtlanması gereken bir savı, kanıt olarak kullanmaktadır. Şu halde Bernard'ın argümanı bir kısır döngü içermektedir ve geçersizdir.⁵¹ Nicholas, bir şeyin varlığından başka bir şeyin varlığının çıkarsanması gerektiğine yönelik Bernard'ın diğer örneklerini de benzer bir biçimde yorumlar. Bu örneklerden, birisi gerçekten ilgi çekicidir; kimi Mu'tezilî kelamcılarının⁵² ve Gazzâlî'nin doğal nedenselliği eleştirirken kullandığı örneğin⁵³ neredeyse birebir aynıdır. Örnek şudur:

Ateş, ketene⁵⁴ yaklaştırıldığında, arada bir engel de yoksa onu mutlaka yakar.⁵⁵

49 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.70-71.

50 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 45 vd.

51 Nicholas, *The Second Letter to Bernard*, s.70-73.

52 Genel olarak nedensellik tartışmasında kullanılan ateş-pamuk örneği Gazzâlî'nin adıyla özdeşleşmiş olsa da, örneğin benzerleri ilk dönem Mutezilî kelamcılarında da bulunur. Sözgelimi Bağdat Mu'tezililerinden olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî (öl. 854) şöyle der: "Tabiat düzeni sabit değildir, dolayısıyla ateş yanma olmadan oduna değebilir. A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 124.

53 Gazzâlî örneği şöyle ifade eder: "Pamukta siyahlığı ve parçalarında ayrılmayı yaratmak, onu yakmak ve kül haline getirmek suretiyle yanmaya neden olan varlık Tanrı'dır. Tanrı, böyle bir şeyi, ya melekler aracılığı ile ya da hiçbir aracı bulunmaksızın meydana getirir. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 195-196.

54 Gazzâlî, ateş pamuk örneğini kullanır. Örnekteki pamuk nasıl keten haline gelmiştir? H. Austrin Wolfson, *Nedenselliğe Karşı Nicholaus Autrecourt ve Gazzâlî'nin Delili* adlı (*Specuculum*, 44: 234-238, 1969) makalesinde, bu değişimin çeviriler vasıtasıyla gerçekleştiğini dile getirmekte, tüm çevirilerin tarihsel sırasıyla bir analizini yapmaktadır. Wolfson, örneğin Gazzâlî'den geldiğinden emindir. H. Austrin Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 454-459.

55 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s.70-71.

Nicholas'ın kullandığı ateş-keten örneği, Gazzâlî'nin ateş-pamuk örneği ile benzerlik taşısa da, örneği çözümlenmiş biçimi oldukça farklıdır. O, Bernard'ın ateş ile keten bir araya geldiğinde kesinlikle yanacaktır iddiasına, daha önceki epistemolojik çözümlmelerinden yola çıkarak şu yanıtı verir: Ateşin keteni yakmasının zorunlu ya da kesin olduğunu söyleyebilmek için, ya sonucun öncülle özdeş ya da onun bir parçası olması gerekir. Oysa bu örnek iki koşulu da taşımamaktadır. Örnek birinci koşulla ilgisizdir, çünkü ateşle ketenin yanması, aynı ya da özdeş şeyler değildir.⁵⁶ Kaldı ki, bir ateş kendisinden daha büyük bir yangına ya da daha küçüğüne neden olabilir. Oysa bir şey kendisinden daha büyük ya da daha küçük bir şeye neden olmaz. Öte yandan aynı ateş birden fazla yangına da yol açabilir; fakat bir neden sadece kendisiyle özdeş tek bir sonuca sebep olabilir.⁵⁷ Örnek ikinci koşulu da taşımamaktadır; ketenin yanması ateşin zorunlu bir parçası değildir. Mantıksal bir çelişkiye düşmeksizin, birini (ateşin ilişmesini) kabul edip diğerini (ketenin yanmasını) yadsımak olasıdır. Nitekim 'ateş, ketene yaklaştırıldı, arada bir engel de yoktur, şu halde ateş keteni yakacaktır' savıyla 'ateş ketene yaklaştırıldı, arada bir engel de yoktur, şu halde keten yanmayacaktır' savı eşit düzeyde anlaşılabilir ve olası tezlerdir. Aynı anda ileri sürülmedikleri sürece aralarında bir çelişki de bulunmamaktadır. Çelişkinin olabilmesi için aynı anda hem ateş keteni yakar hem de keteni yakmaz demek gerekir. Eğer onlar çelişik değillerse, sonuç kesin değildir, olasıdır; çünkü kesinlik ancak ve ancak ilk ilkeye indirgenmekle elde edilir.⁵⁸ Nicholas'a göre, ateş keten örneğinde, bir ev vardır; şu halde bir duvar da vardır çıkarımındaki gibi bir durum yoktur; duvar evin özünü parçasıyken, ketenin yanması ile ateş arasındaki ilişki böyle değildir. Çelişki, aynı anda hem ateşin yaktığını hem de yakmadığını ileri sürmekle ortaya çıkar.⁵⁹ Ancak bu durum Nicholas'a göre, 'şu an ateşe elimi sürdüm, elimde yanma hissediyorum' önermesini inkâr etmek anlamına gelmez. Doğrudan deneyim apaçıktır; ancak şu an yaşadığım deneyimi, gelecekte her ateşe elimi sürdüğümde hissedeceğimi zorunlulukla çıkarmama engeldir.⁶⁰ Şu halde, Nicholas'ın benimsediği epistemik konum, deneyim dünyasında, bir şeyin varlığının, diğer bir şeyin varlığından kesin bir biçimde, zorunlulukla ve apaçıklıkla çıkarılmasına izin vermez. Çıkarım sadece olasıdır. Ona göre, sürekli birlikte gördüğümüz iki varlık, olgu ya da olaydan yola çıkılarak 'A meydana geldi, o halde B de meydana gelecektir' ya da 'A varsa B de vardır' denilemez. Eğer bu iki şey,

56 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s.72-73.

57 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.148-149.

58 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s.73-75.

59 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s.68-69.

60 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 72-73.

bir birinden farklı iseler, birinin varlığı diğerinin varlığını, birinin yokluğu diğerinin yokluğunu mantıksal bakımdan asla gerektirmez. Bu durumda, Nicholas'a göre, duyu verilerinin doğrudan algısı (örneğin bir rengi algılamamız) ya da algıya ilişkin farkındalık (bir renk algıladığımızın farkında olmamız) dışında, hiçbir empirik bilgi kesinlik taşımaz.⁶¹

Nicholas, bizim doğada, zorunlu bağlantılar olduğuna inandığımızı; fakat mantığın ve deneyimin bunu desteklemediğini, bu yüzden de, nedensel bağlardan çıkarsanan önermelerin kesinlik taşımadığını ileri sürer. Mantık ve deneyim desteklememesine rağmen, şu halde biz, doğada nedensel bağlantılar olduğuna neden inanırız? Nicholas bunu, tıpkı Gazzâlî gibi psikolojik bir ilke olan *alışkanlıkla*⁶² açıklama eğilimindedir. Nitekim o, *Exigit Ordo Executionis*'de, ravent bitkisinin kolerayı tedavi etmesi, demirin miktarı çekmesi gibi doğada gözlemlediğimiz nedensel bağlara, *deneyimden çıkarsanmış alışkanlıklar* adını verir.⁶³ Bu alışkanlık yüzünden, biz, söz konusu olayı sabit kurallar olarak düşünürüz; bunun nedeni ise olayların sık sık yinelenmesidir.⁶⁴ Düşünme biçimimiz şöyledir: 'A ile B, sık sık birlikte görünmektedir; A varsa, B de vardır; şu halde A, B'nin nedenidir.' Ona göre, biz, A'nın B ile birlikte ortaya çıktığını sık sık gördüğümüz için, onların gelecekte de birlikte ortaya çıkacağını düşünme eğilimindeyizdir. Nicholas'a göre, tıpkı Gazzâlî'de olduğu gibi, gelecekte A ortaya çıktığında B'nin de ortaya çıkacağına olan inancımız, beklentimiz, sadece alışkanlığa dayalı olası bir bilgidir.⁶⁵ O, Bernard'a yazdığı ikinci mektupta, ateşe elimi sürdüğümde elimi yandığı deneyiminin o an için apaçık olduğunu; eğer elimi gelecekte de ateşe sürersem yanacağı düşüncesinin olası olduğunu kaydeder. Ona göre, bir şeyi deneyimlemek, var olduğunu gözlemlemektir; bir şey hakkında akıl yürütmek ise, bu şeyin olduğu şey olduğunu doğrulamaktan ibarettir.⁶⁶ Ancak burada bir şeye dikkat etmek gerekir: Geleceğe dönük neden-sonuç ilişkisi beklentilerinin oluşabilmesi için, daha önceden bunu deneyimlemiş ve apaçık bilgisini edinmiş olmak gerekir. Söz gelimi, elimizi ateşe değdirdiğimizde elimizin yandığı apaçıktır. Bu yüzden elimi tekrar ateşe sürersem, tekrar yanacağını düşünürüm. Ancak bu sadece bir olasılıktır; olayın gerçekleşmesi için tüm koşullar yerinde olsa bile, çelişmezlik ilkesi, olayın tekrar gerçekleşeceğinden emin olmamıza izin vermez. Ona göre, iki şeyin

61 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s.140.

62 Gazzâlî'ye göre, pamuğun yanmasının ateşten kaynaklandığı sanısı, Tanrı'nın anlık yaratımlarını imleyen âdeti (âdetullah) sonucu, her defasında, ateşle pamuğu yan yana ve birlikte gözlemekten kaynaklanan alışkanlığın bir ürünüdür. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.196

63 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 119.

64 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 119-120.

65 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 119.

66 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 72 vd.

sık sık birlikte varoluşu ya da iki farklı şeyin düzenli bir biçimde ortaya çıkmaları, öznel açıdan, iki şeyin yine birlikte ortaya çıkacakları olasılığını artırır; fakat birlikte ortaya çıkmaları nesnel açıdan apaçıklığa hiçbir şey katmaz, onu hiç de artırmaz.⁶⁷

Nicholas, felsefi olarak ulaştığı bu sonucu teolojik bakımdan da desteklemeyi ihmal etmez. Bernard'a yazdığı ikinci mektupta söylediklerine bakılırsa, teolojik bakımdan, ikincil ya da doğal nedenlere dayanmak zorunda olmayan, her şeye doğrudan müdahale edebilen *fail-i mutlak bir Tanrı* kabul edilmesi halinde, bu Tanrı bakımından her şeyin olası olması kaçınılmazdır. Böylesi bir Tanrı inancı, doğada bir şeyin, başka bir şeyi, zorunlu olarak meydana getirdiğini düşünmeyi imkânsız kılar. Kuşkusuz Tanrı, ona göre, aracılı da aracısız da yaratabilir; bu ikisi Tanrı bakımından eşit düzeydedir. Çünkü çelişki olmadığı sürece Tanrı'nın nedenli ve nedensiz yaratması sorunlu değildir. Ancak aynı anda hem nedenli hem de doğrudan yaratması çelişki oluşturur.⁶⁸ Nicholas, Tanrı sorununa Bernard'a yazdığı beşinci mektupta da değinir; o mektuptan kalan kimi parçalarda şu ifadeler yer alır:

Her yerde yaşayan Baba olan Tanrı, açık bir çelişki içermeyen her şeyi yapabilir. Dolayısıyla, Tanrı ikincil nedenlerin işbirliğiyle ne yaparsa yapsın, onları işbirliği olmadan da yapabilir. Ne mantıksal çıkarım ne de doğrudan deneyim, ikincil nedenlerin eyleminin açık bir şekilde bilinmesini sağlayamadığına göre, doğal olarak, Tanrı'nın her şeyin tek ve doğrudan nedeni olduğu varsayımında bir imkânsızlık söz konusu değildir. Üstelik akıl ve deneyim doğal nedenleri veya nedensel bağlantıları ayırt edemez.⁶⁹

Nicholas, konuya tanrısal bağlamda yaklaştığında, bir olasılığı ele alıyormuş gibi konuşur ve konuyu detaylandırmaz.⁷⁰ Onu sözünü ettiği bu olasılık, yani *fail-i mutlak bir Tanrı'nın kabulü* halinde, doğal nedenlere gerek kalmayacağı anlayışı, Gazzâlîci bakışla gerçekten oldukça uyumludur. Nitekim Gazzâlî, İslam filozoflarıyla tartıştığı metinlerde, *fail-i mutlak bir Tanrı inancının*, ikincil nedenlere gerek bırakmayacağını, evren Tanrı'nın mülkü olduğu için mülkünde dilediği gibi eylemde bulanacağını ileri sürmekte; evrende gördüğümüz her eylemi Tanrı'nın anlık ya da sürekli yaratmasının (halk külle vakt) ürünü saymaktadır. Bu doğrultuda evrendeki düzeni de, Tanrı'nın sürekli yaratmasına gönderme yapan âdetullah (Tan-

67 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 72-75.

68 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 50-51.

69 Nicholas d'Autrecourt'un 5. Mektubundan sadece çeşitli fragmanlar kalmıştır. Julius R. Weinber, bu fragmanları bir araya getirmiştir. Alıntıda kullanılan fragmanlar onun neşrine dayanmaktadır. Fragmanlar için bkz. Julius R. Weinberg, *The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*, s.224.

70 Julius R. Weinberg, *The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo*, s. 224-225.

rının âdeti) kavramıyla açıklamaktadır.⁷¹ Gazzâlî, nedensel zorunluluğu Tanrı'nın mutlak kudreti ve mucizeyi temellendirmek için yadsırken⁷², Nicholas, mucizeden hiç söz etmediği gibi, doğadaki düzeni de tanrısal âdetle açıklama yoluna gitmez. Onun âdetle kastettiği, nesnelere dünyasındaki şeylerin art arada oluş tarzının, öznedeki izdüşümleridir ve öznenin şeylere ilişkin öznel alışkanlıklarıdır. Nicholas, arandenciliğe (vesileciliğe) sadece teolojik bir olasılık olarak değinir ve bu olasılığın mantıksal sonucunu ortaya koyar. Bu olasılığı, Gazzâlî'de olduğu gibi, derinleştirerek irdelemez ve hatta bu olasılıktan yana tavır aldığını da açık bir biçimde beyan etmez. Bu yüzden olsa gerek, Copleston onun nedensellik konundaki tartışmasının ana ilgisinin, teolojik değil, felsefi olduğunu kaydeder.⁷³ Nicholas, deneyim dünyasında iki farklı şeyin, yani A ile B'nin görünürde birlikte var olduklarını, birlikte ortaya çıktıklarını yadsımaz. Biz bir defada, ikisini birlikte algılayabiliriz. Fakat o, görünen varlıktan görünmeyeni nedensel olarak kesin bir biçimde çıkarsamayı yadsır.⁷⁴ Bu yüzden olsa gerek Tanrı'nın neden olması konusunu bile, bir olasılık olarak ele alır. Daha doğrusu, olasılıkçı bakış açısına uyumlu olarak, bu olasılığa da atıf yapar; Tanrı'yı da bu olasılığın içine sokar. Hatta Gilson'a göre, bu olasılık hiç de pozitif anlama gelmez; aksine Tanrı'ya bilgiyle giden her yolu kapatmaya yöneliktir. Nitekim o şöyle der:

Bir şeyin var olmasından başka bir şeyin varlığını çıkartamıyorsak, Tanrı olmasaydı âlem olmazdı sonucunu çıkaramayız. Şunu da belirtelim ki, deneysel olarak apaçık olmamış bir bilgi hiçbir zaman olası olmadığına göre, Nicholas d'Autrecourt, bir ilk nedenin varlığını olası diye tasavvur edemez. Dolayısıyla aşağıdaki iki önermeyi aynı şeyin iki farklı söyleniş tarzı olarak görmesine şaşırılmamalıdır: Tanrı vardır ve Tanrı yoktur. (...) Mükemmellik dereceleri ve sonuçtan yola çıkarak Tanrı'nın varlığının kanıtlarına ulaşmak da engellenmiştir ve bu hakikat de ancak imanla açıklanabilen diğer hakikatler yığını arasında yerini alacaktır.⁷⁵

Nicholas'ın söz konusu savları sadece neden ve nedensellik düşüncesini değil, tüm maddi ve manevi tözlerin varlığını da sallantılı hale getirmektedir. Çünkü bu tür tözlerin varlığı görünenden görünmeyeni çıkarsama yoluyla elde edilir. Nicholas'ın bu yaklaşım tarzıyla Gazzâlî'den tümüyle ayrıldığı açıktır; zira Gazzâlî nedenselliğe ilişkin yaklaşımını töz anlayışına

71 Gazzâlî, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, s. 95 vd.; Gazzâlî, *Tehâfût el-Felâsife*, s. 196 vd.

72 Gazzâlî, *Tehâfût el-Felâsife*, s. 192.

73 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s.140.

74 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s.140-141.

75 Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 649.

uygulamaz; en azından hudûs⁷⁶, imkan⁷⁷ ve inayet vb.⁷⁸ kanıtlarını kullanarak, Tanrı'nın varlığını gerekçelendirmeye çalışır. Bu kanıtları kullanırken, maddi ve manevi tözleri açıkça kabul eder. Oysa Nicholas, görünenden yola çıkarak, görünenin altında bulunduğu varsayılan bir tözün varlığının ortaya konulmasına izin vermez. Biz, ona göre, maddi bir tözün varlığını kesin olarak bilmek için, ne doğrudan algısal bir veriye sahibiz ne de onu görünenden, fenomenden yola çıkarak mantıksal bakımdan çıkarsayabiliriz. Biz maddi tözü algılayamayız; eğer algılasaydık, algıladığımızın farkında olurduk. Oysa durum hiç de böyle değildir. Üstelik biz maddi tözlerin varlığını da kesin bir biçimde çıkarsayamayız; çünkü bir şeyin varlığı, mantıksal çelişki dışında, diğer bir şeyin varlığından mantıksal olarak çıkarsanamaz.⁷⁹ Nicholas, görünenden sadece maddi tözü değil, ruhani tözleri de çıkarsayamayacağımızı ileri sürer. O, Bernard'a yazdığı ilk mektupta, 'bir anlama eylemi vardır; şu halde bir zihin vardır; bir iradi eylem vardır; şu halde bir irade var olmalıdır' türünden çıkarımların apaçık olmadığını söyler.⁸⁰ Nicholas'a göre, ruhani bir töze sahip olduğumuz iddiası, maddi töze sahip olduğumuz iddiasından daha açık değildir. O, kimi ifadelerinde ruhun varlığına inandığını ima etse de, bir şeyden başka bir şeyin varlığı çıkarsanamayacağı için, ruhani tözün de apaçıklıkla bilinemeyeceğini belirtir. Öte yandan, onun bir eylemin varlığından aklın ve iradenin varlığını çıkarmaya izin vermeme-si, Aristotelesçi yetiler psikolojisini eleştirmesiyle de yakından ilişkilidir. Nicholas'ın, yetiler psikolojini eleştirisi, büyük ölçüde Ockhamlı William'a dayanır.⁸¹

Nicholas, nedenler ve tözler için ileri sürüdüğü akıl yürütmelerin, yetkinlik/mükemmellik ve erek düşüncesi için de geçerli olduğunu söyler. Ona göre, sonuç nedenle bir olmadığı için, sonuçtan çıkılarak bir neden ileri sürülemeyeceği gibi, bir şeyin başka bir şeyin ereği olduğu da ileri sürülemez. Çünkü bir şeyin başka bir şeyin ereği olması veya olmaması ne zorunludur ne de çelişki oluşturur. Ereksellik için geçerli olan, şeyler arasında bulunduğu söylenen yetkinlik dereceleri için de geçerlidir. Bir şeyin başka bir şeyden daha yetkin olduğunu ileri sürebilmek için, iki farklı

76 Gazzâlî, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, s. 24 vd.

77 Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tarihsiz, s. 97.

78 Gazzâlî, *el-Hikme fî Mahlûkât Allah Azze ve Celle*, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: III; Beyrût 1986, s. 3 vd.

79 Nicholas of Autrecourt, *The Second Letter to Bernard*, s. 71-75; Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 45 vd.

80 Nicholas of Autrecourt, *The First Letter to Bernard*, s.52-53; Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s.141; Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 648.

81 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 141.

şeyi karşılaştırmak gerekir; karşılaştırdığımız iki farklı şeyse, bunlardan birisinin diğerine göre, daha az ya da çok yetkin olması çelişki oluşturmaz. Şu halde, şeyler hakkında bunların daha az ya da daha çok yetkin olduklarını değil de, farklı olduklarını söylemek daha doğrudur. Bunlar farklıysalar, farklı olan bu şeyleri eşit düzeyde yetkin saymak gerekir. Bunlardan her birisi olduğu gibidir ve bütünün yetkinliğine katılmak için olmaları gerektiği gibi var olmuşlardır ve bunları hiyerarşiye sokmak için öne sürdüğümüz değerlendirmeler, kendi kişisel tercihlerimizin keyfilliğini ifade etmekten başka bir anlama gelmez.⁸²

Buraya değin yaptığımız çözümlmelerden yola çıkarak, Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisiyle Nicholas'ın nedensellik eleştirisinin, kullandıkları argümanlar bakımından önemli benzerlikler taşıdıkları; ancak eleştirilerin hareket noktaları ve amaçları bakımından büyük ölçüde farklılaştıklarını söylemek olasıdır. En azından Gazzâlî'nin nedenselliğin zorunluluğunu eleştirisi, Tanrı'nın kudretini, onun evrene anlık müdahalesini, sürekli yaratmasını ve mucizeyi temellendirme noktasından hareket ederken⁸³, Nicholas'ın ki, bilgideki apaçıklıktan hareket eder. Öte yandan Nicholas, nedensellik eleştirisini töz eleştirisine dönüştürüp hiçbir tözün bilinemeyeceğini iddia ederken, Gazzâlî böylesi bir sonuç çıkarsamaz. Onun çıkarsadığı temel sonuç kendi deyişiyse şudur: "Biz nedenle, sadece tercihte bulunanı (Tanrı'yı) kastediyoruz (nahnü lâ nüridü bi's-sebeb illâ el-müraccih)." ⁸⁴ Buna rağmen, iki düşünürün nedensellik eleştirisi arasında kavramsal düzeyde yadsınmaz organik benzerlikler de söz konusudur; bu benzerlikler, "nesnel dünyasında mantıksal bakımdan çelişki taşımayan her şeyin olası olduğu", "nedensel zorunluluğun deneysel ve mantıksal olarak kanıtlanamazlığı" ve "nedenselliğin alışkanlığa dayandığı" noktalarında yoğunlaşmaktadır. Tüm bunlara ek olarak, Nicholas'ın nedensellik ve töz eleştirisinin Hume'u öncelediği ifade edilmelidir.⁸⁵ Çünkü Nicholas'ın nedensellik eleştirisi ile Hume'un nedensellik eleştirisi arasındaki benzerlik çok açıktır; zira Hume da, Nicholas gibi, maddi ve ruhani herhangi bir tözün varlığının kesin bilgisine sahip olmadığını söyler; nedensellikteki zorunluluk bağını, insan ve insan alışkanlığına indirger.⁸⁶ Eğer Hume üzerinde Gazzâlî'nin bir etkisi söz konusuysa, bu etki, büyük olasılıkla Nicholas üzerinden gerçekleşmiş olmalıdır.

82 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 66 vd.; 134 vd.; Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 647.

83 Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 195-196.

84 Gazzâlî, *el-İktisâd fî el-'İtikâd*, s. 26.

85 Leo Groarke and Graham Solomon, "Some Sources for Hume's Account of Cause", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 4, Oct. - Dec., 1991, s. 645-663.

86 David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çeviren: Selmin Evrim, MEB Basımevi, İstanbul 1986, s. 35-58.

Nicholas'ın nedensellik ve töz ile ilgili çözümlerinden, onun salt bir fenomenalist olduğunu, fenomenlerin dışındaki her şeyi yadsıdığını ileri sürebilir miyiz? Copleston'a göre, sanki tam bir fenomenalist olmadığını gösteren kimi işaretler söz konusudur. O şöyle der:

Nicholas, fenomenin varlığından, görünmeyen bir şeyin varlığının kesin bir biçimde çıkarılmayacağını söylemektedir. Fakat o, bundan, kesinlikle, bir şeyin var olmadığını da çıkarsamaz. Bernard'a yazdığı altıncı mektupta, 'bir şeyin varoluşundan, diğer şeyin kesinlikle olmadığı da çıkarsanamaz' der. Nicholas sadece fenomenler vardır ya da metafenomenal kendiliklerin varlığının kabulü saçmadır (nonsensical) demez. Onun tüm söylediği, fenomenin varlığından, metafenomenal ya da görünüş olmayan şeyin varlığının kesin olarak çıkarsanamadığıdır. Duyulara görünenlerden herhangi bir maddi nesnenin ya da ruhani şeyin varlığını kanıtlayamıyoruz demek başka bir şey, fiilen duyulara görünenlerden yola çıkıp maddi ya da ruhani bir tözün bulunmadığını söylemek başka bir şeydir. Nicholas, dogmatik bir fenomenalist değildir. Hume'un dogmatik bir fenomenalist olduğunu söylemek istemiyorum; çünkü Hume ile Nicholas'ın töz ve nedensellik eleştirisi bir birine gerçekten oldukça yakındır. Demek istediğim şu: Hiç kimse kolayca Nicholas'ın tözlerin kanıtlanmaz olduğundan yola çıkarak tüm tözleri fiilen yadsıdığı ya da bir şeyin olmadığını kanıtlanabileceğini iddia ettiğini ileri süremez. Nicholas'ın, nedensellik ve töz eleştirisinin, geleneksel felsefi teolojiye yönelik karşı çıkışlarda büyük bir etki yarattığı açıktır. Nicholas, açık seçik bir biçimde söz konusu ilkelerinden yola çıkarak fail neden olarak Tanrı'nın kanıtlanmayacağını söylemese de durum böyledir. Bernard'a yazdığı beşinci mektupta, 'Tanrı'nın belki de biricik fail neden olduğunu'; çünkü 'hiç kimsenin herhangi bir doğal nedenin varlığını kesin olarak kanıtlayamayacağını' ifade eder. Fakat 'Tanrı'nın belki de tek fail neden olduğunu' söylemek, onun biricik fail neden olduğunu ya da onun gerçekte her şeyin fail nedeni olduğunun kanıtlandığını söylemek anlamına gelmez. Nicholas, tüm bildiğimizin ya da Tanrı'ya karşı söyleyebileceğimiz tek şeyin, belki de onun her şeyin tek fail nedeni olduğudur. Nicholas, bizim varlığımızın, Tanrı'nın aktüel olarak tek fail neden olduğunu kanıtlayabileceğini ima eder; bu, ona göre, bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığından kesin bir biçimde çıkarsanamayacağı genel ilkesinin (belki de) tek istisnasıdır.⁸⁷

4. Atomcu Fizik ve Astral Nedensellik:

Bilgideki apaçıklıktan yola çıkarak Aristotelesçi töz ve nedensellik anlayışını eleştirip bir kenara koyan Nicholas, varlığı ve oluşu nasıl açıklamak-

87 Frederick Copleston, *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, s. 142-143.

tadır? Varlık ve oluşu açıklayışı, töz ve nedensellik eleştirisiyle uyumlu mudur? Fiziğinde, doğal nedenselliğe ve bir fail neden olarak Tanrı'ya yer vermekte midir? Bu sorulara yanıt bulabilmek için onun fizik öğretisinin 'oluş ve bozuluşu' ele aldığı kısımlarına ana hatlarıyla bakmak gerekmektedir. Gilson'un da haklı olarak belirttiği gibi, eğer bir parça ekmekte algılanır özelliklerin ya da fenomenlerin dışında bir şeyin var olduğunu kanıtlayamıyorsak, bu, şeyleri ve olayları, Aristotelesçi madde-form ilişkisiyle açıklayamayacağımız anlamına gelmektedir.⁸⁸ Aristoteles fiziğini kararlı bir biçimde eleştiren Nicholas'ın, *Exido Ordo Executionis*'in birinci bölümünde Eski Yunan ve Nazzâm gibi erken dönem Mu'tezilî kelâmcılarından etkiler taşıyan atomcu bir öğretiye yöneldiği görülür.⁸⁹ Onun atomcu evren tasarımı, hem Aristotelesçi ilk madde anlayışını hem de varoldandan varolmaya doğru yönelen oluş ve bozuluş tanımını eleştirmesine olanak sağlar. Onun atomcu tasarımı öncelikle fiziksel, ikinci olarak da matematikselidir.⁹⁰ O, atom yerine, İslam kelâmcıları gibi *bölünmez parça*⁹¹ ve daha çok da *minima naturalia*⁹² sözcüğünü kullanmayı yeğler.⁹³ Ona göre atomcu evren tasarımı, en az Aristotelesçi evren tasarımı kadar olasıdır ve varlık ve olayları açıklama konusunda ondan daha yetkindir. Bu atomcu teoriye göre, her şey, bölünmeyen parçalar ile bu parçaların boşlukta birleşmesinden meydana gelmiştir.⁹⁴ Atomların farklı türleri söz konusudur ve onlar, Mu'tezilî Nazzâm'ın da dediği gibi⁹⁵, boşlukta bir yerden başka bir yere sıçrarlar⁹⁶; onların sadece lokal hareketleri söz konusudur.⁹⁷ Nicholas şöyle der:

Böylece, doğal şeylerde, sadece lokal hareket vardır. Bu hareket, doğal bir nesnenin oluşumuna izin verecek şekilde doğal cisimlerin birleşmesiyle ve bir araya gelmesiyle sonuçlanır ve bir öznenin doğasının oluşumuna yol açarsa, buna oluş (generation) adı verilir. Bunlar ayrıldıklarında ise, bozuluş (destruction) meydana gelir. Lokal harekette atomik parçalar, belli bir konuma bağlanınca, bu türden parçacıkların ayrılmaları hem nesnenin hareketi hem de

88 Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 649.

89 İslam kelâmcılarıyla Nicholas'ın atomcu teorisinin bir karşılaştırması için bkz. Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 107-127.

90 Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s.108.

91 Bu ifade İslam kelâmcıların el-cüz la yetecezza deyişleriyle birebir örtüşmektedir.

92 Bu ifade Aristoteles'in en küçük doğallını anımsatmaktadır.

93 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 41 vd.; 61 vd.

94 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 41 vd.; 87 vd.

95 Mu'tezilî Nazzâm'ın tafra (sıçrama) teorisiyle meşhur olduğunu biliyoruz. Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı", *AÜF Dergisi*, cilt: 24, Ankara 1981, s. 225.

96 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 69; Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 108.

97 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.63.

onun doğal işleriyle ilişkisiz ise buna da değişim (alteration) adı verilir.⁹⁸

Burada önemli olan, atomların lokal hareketle birleşmelerinde, atomik şeylere birliğini veren, onlardan belirli bir şeyin doğmasına yol açan şeyin ne olduğudur. Nicholas atomik bileşiklerden doğada garip şeylerin oluşmadığına inandığı, her şeyin özde atomik bileşikler olduğunu varsaydığı için, varlıkların ve düzenin onlardan nasıl meydana geldiğini açıklamak zorunluluğunu hisseder. Onun bu soruna yanıtı iki yönlüdür: O, bir yandan atomlardaki farklı özelliklerden yola çıkan atomik bir *mereolojiyi* savunur; öte yandan ise, bileşimi belirleyen *astral/yıldızsal/göksel* nedenselliğin belirleyiciliğini gündeme getirir.⁹⁹ Böylelikle Nicholas, mantıksal ve deneysel bakımdan eleştirdiği doğal nedensellik öğretisini, kendi atomcu yaklaşımında kullanmak zorunda kalır. Ona göre, ilinekler ana atomik yapının bir sonucu olduğu için, ilineksel ve özsel özelliklerin ayrımının bir yolunun olduğunu göstermek gerekir. Nicholas'a göre, ilinekler, değişebilir olan bileşikten yüzeysel olarak çıkarsanabilen atomlar iken, özsel nitelikler, bileşiğin varlığı için gerekli olan atomlardır.¹⁰⁰ Ona göre, bileşik için gerekli olan atomlar, bileşikten ayrıldıklarında bileşiğin bozulmasına yol açarlar; ilineksel olanlar ayrıldığında ise, bileşiğin yapısında bozulma olmaz. İlk tür atomlar, ruh atomlarında olduğu gibi, eyleme ve harekete kaynaklık eder. Fakat ikinci tür atomlar, beyazlık gibi gelip geçici özelliklerden başka bir şey değildir. Bütünün içinde bulunmaksızın bütünün varolamayacağı özsel atomlar ile onlar olmaksızın da bütünün varolabileceği ilineksel atomlar ayrımı Nicholas için yaşamsaldır. Özsel atomlar, bileşiğin çalışmasına izin verir; bu yüzden oluş dediğimiz şey, bu atomların toplanması, değişim ise, ilineksel atomların ayrılmasıyla açıklanır.¹⁰¹ O şöyle der:

Belki de mıknatısın demiri çekmesinde olduğu gibi, birlikteki bölünmezleri (atomlar) bağlayan ve bir arada tutan bir şey var. Bu şeydeki güç, ne kadar çok olursa, konu olan şey, daha uzun süre konu olarak ayakta kalır. Eğer böyle bir güç varsa, şeylerin yarı formel bir ilkesi (quasi-formal principle) olarak adlandırılabilir.¹⁰²

Nicholas'a göre, lokal hareket, birbirleriyle uyumlu atomların toplanmasına yol açtığında, özsel atomların toplamı anlamına gelen töz ortaya çıkar. Böylelikle Nicholas, Aristotelesçi anlamını eleştirdiği, bilinemez olduğu-

98 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.63.

99 Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 117.

100 Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s.117.

101 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 68-69; Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 117-118.

102 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 63.

nu varsaydığı töz kavramını kendi sistemi içinde yeniden konumlandırır. O, nesnelere formunu açıklarken, özsel atomlardan birisinin mıknaatı rolü oynadığını ve diğer atomları çektiğini ileri sürer. Bileşiklerdeki atomların toplanması, yarı formel bir ilke olarak adlandırdığı atomun gücüne bağlıdır. Bu güç çözüldüğünde bileşiklerdeki diğer atomlar bileşikten ayrılır. Bu atomun yaşayan varlıklarda, tek yaşamsal ilke olmadığını varsayabiliriz. Çünkü canlı varlıkların ölümü, atomların dağılımı değil, bazı temel-özsel parçacıklarının ayrılmasıdır. Şu halde Nicholas'a göre, her bileşikte, işlevi diğer atomları çekmek ve onları bir arada tutmak olan bir atom bulunmaktadır. O, çalışmaya devam ettiği sürece bileşik algılanabilir bir bütün olarak varolur; çalışmayı durdurduğunda ise bileşik parçalanır, dağılır ve görülmez olur.¹⁰³ Burada, en can alıcı nokta, Grellard'ın da kaydettiği gibi, Nicholas'ın, sözünü ettiği yarı formal bir ilke işlevi gören özsel atomun birleştirici etkisi ile astral nedenselliğin bir bağının bulunmasıdır. Bu bağ, son çözümlemede, Nicholas'ın atomculuğunu, ay-üstü ve ay altı dünya arasındaki etkileşime dayalı hale gelir.¹⁰⁴ Buna göre, dünyadaki şeylerin atomsal düzeyde bir araya gelerek formlarını kazanmalarında yarı formel bir ilke özelliği taşıyan birleştirici atom ile yıldızların güçlerinin birlikteliğinin önemli bir rolü vardır. Nicholas, yarı formel bir ilke olan atomun işlerliği ile astral nedenselliğin etkisini anlatmak için örnekler de verir. Sözelimi ateş nasıl üretilir? Ona göre, ateş, ısıtma gücü tarafından üretilen (virtus calefactora) sıcaklığa ek olarak, bir ateşleyici güce (virtus ignitive) ihtiyaç duyar. Bu güçler ya da kuvvetler, belirli türden atomlar olsa da, asla yalnız başlarına eylemde bulunmazlar. Nicholas'a göre, bu güçler, göksel nesnelere devinimlerinin üstün etkileri tarafından tetiklenirler. Çünkü atomik hareket, yıldızlar ve atom arasında bir etkileşimi gerektirir. Ona göre, atomik bileşikte bulunan güç, kendisine uygun gelen yıldızda bulunan aynı gücün formal etkisidir. Ateş ısıtabilir; çünkü onu oluşturan atomlar, yıldızın hareketini takip eder. Bu nedenle göksel cisim, bileşiklerdeki yarı formel bir ilke olan atomunun etkisinin sebebi konumundadır. Nicholas teorisini daha açık kılmak için ateş-rüzgâr ilişkisini gündeme getirir. Bir körüğün, hafif bir biçimde kullanılarak yarattığı rüzgarla, ateşin artırılmasını nasıl açıklarız? Rüzgârın yanmanın artışıdaki rolü nedir? Nicholas'a göre, rüzgâr sadece bir tür yardım sağlar. Rüzgâr hafif olduğu zaman, yanmayı gerektirmekle yükümlü olan bileşik atomlar, yani atomik ve göksel güçler arasındaki kopmayı gerektirecek atomlar, dışarı atılır. Tersine kuvvetli bir esinti, atomların, kuvvetlerinin harekete geçmesi için şart olan yanmayı sağlayıcı atomlarının hareketini

103 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 63-64; Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 119.

104 Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s.119.

kolaylaştırır. Bu atomlar, bileşiğin belli davranışlara doğru yöneldiğini veya hazırlandığını, başka bir deyişle, maddi nedenlere benzediğini gösterir.¹⁰⁵ Bu örnekler, Nicholas'ın yıldızlar ve atomik güçler arasındaki bağlantı modelini, diğer doğal fenomenlere ve tüm oluş ve bozuluşa genellediğini göstermektedir. Dolayısıyla, o, normal oluşu asimile eden kendiliğinden oluşu reddeder. Her iki durumda da, eşdeğer bir oluşun söz konusu olduğunu, yani hazırlanan maddenin atomik gücünü aldığını görürüz. Bir solucanın atomları, çürümüş bir maddeden alınabilir. Benzer biçimde, bir erkeğin ya da eşeğin spermi, bir başka insan ya da eşeğin nedeni değildir, ancak gerekli bir unsurdur. Sperm maddi koşuldur; insandaki atomik güç formel nedendir ve bu formal neden, yıldızların etkin eylemini gerektirir.¹⁰⁶ Genellikle bu maddi ve formel koşullar eksikse, yıldız bileşik üzerine etki edemez. Bu nedenle tüm atomik değişimler, ilineklerin varoluşu, formlar vb. göksel etkinin sonucudur. Bununla birlikte, bu göksel nedensellik içinde, ortaya çıkan türlerin tanımlanmasında maddi koşulların oynayacağı bir rol de bulunmaktadır. Şu halde, Nicholas'ın atomcu sisteminde, dışsal bir bakış açısından, atomik hareketlerin göksel hareketlere bağlı olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁷ Nicholas'ın bu sürece doğrudan Tanrı'yı dâhil etmemesi, süreci astral ve doğal nedenlerle açıklamaya çalışması oldukça şaşırtıcıdır. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli husus daha vardır; bu husus içseldir ve atomlar arası boşluktur. Nicholas Aristoteles'e karşı boşluğun varlığını savunur; ayrık bir boşluk değil, parçalar arası bir boşluk, yani içsel bir boşluktan söz eder.¹⁰⁸ Bu düşünce, özde Demokritos kaynaklıdır. Nicholas, boşluk düşüncesini, *yoğunlaşma* ve *seyrekleşmeyi* açıklamak için kullanır. Onun İslam kelimeleri gibi, atomik hareketleri, atomik cismin atomik mekâna doğru olan hareketiyle açıkladığını biliyoruz. O, bu atomik mekânların boş olduğunu ileri sürer. Skolastik sanının aksine, bir boşluktaki hareket, anlık hız anlamına gelmez; çünkü her hareket, diğerine görelidir ve her atomun varolduğu zamana bağlıdır. Dahası her atom, bir yerden bir başka yere hareket eder; bu hareketin nedeni lokal harekettir. Bu varsayımlardan yola çıkan Nicholas, yoğunlaşmayı, yani cisimlerin nicel değişimini, bileşik içindeki atomların yerel hareketiyle açıklar. Klasik örneği şudur: Şarabın seyrelmesi (yoğunluğunun azalması), yeni bir niteliğin oluşumuyla açıklanamaz; çünkü böylece bir açıklama yeni atomların devreye girmesini gerektirir. Fakat cisimde hâlihazırda bulunan parçaların ayrılması ve bu atomlar arasında boşluğun

105 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s.149-150; Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s.120-121.

106 Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 121.

107 Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 121-122.

108 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 69 vd.

oluşumuyla açıklanır.¹⁰⁹ Aynı şekilde su havadan daha yoğun görünür; çünkü parçaları arasında daha fazla boşluk vardır. Bu nedenle, sıvı ve gaz durumunda, parçacıkların karşılıklı yakınlığı bir yoğunluk hesabı verir ve bunların uzaklığı ise seyrekliği açıklar.¹¹⁰ Katı cisimler söz konusu olduğunda Nicholas iki açıklama sunar: Değişim, boşluğun artması veya azalmasından ya da bileşiğe yeni atomların katılması ya da ayrılmasından kaynaklanır. O, Aristoteles'e karşı hiçbir şeyin mutlak ağır ya da hafif olmadığını söyler. Bu kavram görelidir; parçacıklar arası boşluğa ve atomların birbirine yakınlığına bağlıdır.¹¹¹

5. Değerlendirme ve Sonuç:

Öyle anlaşılıyor ki, Nicholas, epistemolojik olarak apaçıklığın peşine düşmüş bir düşünürdür. Bir şey, apaçıkça, kesin ve zorunlu, bu özellikleri taşııyorsa olasıdır. O, bu özelliğe sahip bilgilerin ancak iki kaynaktan çıkarılabileceğini ileri sürer: Çıkarım söz konusu olduğunda, kesinlik, sonucun ilk ilke olan çelişmezliğe indirgemesiyle elde edilir; bunun koşulu ise, ya öncülle sonucun aynı olması ya sonucun öncülün zorunlu bir parçası olmasıdır. Doğrudan deneyimlerimiz de kesinlik içerir; ancak deneyimlerimizin bilincinde olmamız temel koşuldur. Öte yandan deneyim salt yaşandığı an apaçık ve kesindir. Nicholas, epistemolojideki apaçıklık koşullarını, ikin doğal nedensellik düşüncesine uygular. Göstermeye çalıştığı şey, nedensellik düşüncesinin, ne mantıksal ne de deneyimsel açıdan kanıtlanabildiğidir. Nedensellik düşüncesi mantıksal açıdan kanıtlanmaz; çünkü apaçık önermelerden ve çelişmezlik ilkesinden çıkarsanamamaktadır. Deneyimden yola çıkarak da kanıtlanmaz; çünkü deneyim, bizi tekillikle karşı karşıya getirir ve tekil nesnelere birbiriyle nedensel bakımdan ilişkili olduğunu göstermez. Deneyimin gösterdiği sadece iki tekil nesnenin yanyana ve birlikte ortaya çıktıklarıdır. Bu açıkçası Nicholas'ın bir nominalist olduğuna işaret eder. Şu halde biz, nasıl oluyor da, nedensellik kavramına, neden sonuç ilişkisine, bir varlıktan diğer varlığın meydana geldiği düşüncesine ulaşıyoruz? Nicholas'ın bu soruya verdiği yanıt şudur: İki nesne ya da olayın sürekli birlikte ortaya çıkması, bizde onların arasında sanki zorunlu bir bağ olduğunu düşünmeye sevk eder; biz böyle düşünürüz; çünkü psikolojik bakımdan koşullanır ve alışkanlık kazanırız. Nicholas'a göre, iki nesne ya da olayın sürekli birlikte görülmeleri aralarında zorunlu bir bağ olduğunu göstermediği gibi, şu an deneyimlediğimiz birlikteliklerin gelecekte de olacağını

109 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 89.

110 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 89-90.

111 Nicholas of Autrecourt, *The Universal Treatise*, s. 44 vd.; Christophe Grellard, *Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics*, s. 124.

kanıtlamaz. Tüm bu durumlar, neden kavramının ve nedensel ilişkinin ne *a priori* ne de *a posteriori* olarak kanıtlanabildiğini göstermektedir; kanıtlanmadığı için, doğal neden-sonuç ilişkisi “olası” olarak kalmaktadır. Nicholas’ın buradan çıkardığı sonuç, deneyim dünyasında mantıksal bir çelişki içermeyen her şeyin olası olduğudur. Her şeyin olası olduğu bir dünyada, bir varlıktan, diğer bir varlık kesinlikle çıkarılmaz. Hele görünenlerden yani fenomenlerden görünmeyenlere yani metafenomenal olana sıçrama olanağımız hiç yoktur. Ona göre, sonuç, nedenle bir olmadığı için, sonuçtan yola çıkarak neden ileri süremeyeceğimiz gibi, bir şeyin başka bir şeyin ereği olduğunu da ileri süremeyiz; çünkü bir şeyin başka bir şeyin ereği olması ne zorunludur ne de çelişki doğurur. Şeylerin birbirinden daha yetkin olduğunu da söyleyemeyiz; çünkü bütün içinde hepsi bir ve aynı değer ve önemdedirler. Açıkçası Nicholas’ın tüm bu çıkarımları, ortaçağ skolastik düşüncesinin tüm kabullerini altüst edecek düzeydedir; zira bilgisel açıdan ne evrenden Tanrı’ya ne de Tanrı’dan evrene çıkarsamada bulunabiliriz. Tanrı, töz, nedensellik, yetkinlik, varlık hiyerarşisi, erek gibi düşünceler, olsa olsa inanç alanında geçerlidir; kesinliğin peşinde olan felsefi alanda değil. Felsefe, duyulara açık tikellerle ve çelişmezlik ilkesine indirgenen bilgilerle ilgilidir. Bu düşünce ortaçağ Hristiyan dünyasında din ile felsefenin yollarının ayrılmasında ve rasyonel teolojinin eleştirisinde oldukça işlevsel olarak kullanılmış gibi görülmektedir.

Doğal neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıyan, bir varlıktan başka bir varlığı çıkarsamanın olanaklı olmadığını söyleyen Nicholas’ın, kendisiyle çelişmek pahasına, yer yer kendi düşüncelerine teolojik gerekçeler sunduğu da görülür. Örneğin o, doğal neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmamasının, doğada bir varlıktan başka bir varlığın çıkarsanamamasının, kadir-i mutlak bir Tanrı anlayışıyla da uyumlu olduğunu dile getirir. Ancak felsefi çözümlemeyi öncelediği için olsa gerek, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıyıp, her şeyi her an Tanrı’nın yarattığı aranedenci (vesileci) bir konuma bir olasılık olarak değinip geçer; bu konumda ısrar etmez. Öte yandan geliştirdiği atomcu fizikte, doğal ve astral nedenselliğe yer verdiği gibi, Tanrı’yı neredeyse işin içine hiç karıştırmaz. Bu yüzden onu, kesin bir dille aranedenci (vesileci) bir düşünür diye nitelemek, sanırım ona yapılmış bir haksızlık olur. Onda aranedenciliğin negatif unsuru, yani neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıma düşüncesi vardır ve oldukça iyi gerekçelendirilmiştir. Ancak ara nedenciliğin pozitif unsuru, yani her şeyi her an Tanrı’nın yarattığı fikri açık değildir; en azından sadece bir olasılık olarak dile getirilmektedir.

Nicholas’ın nedensellik çözümlemesinde, kullandığı bazı örneklerin ve ana argümanlarının (özellikle ateş-keten örneği, nedensel ilişkinin *a priori*

ve a posteriori olarak kanıtlanamazlığı, neden ve sonucun yanyanalığı, nedenselliğin alışkanlığa dayandığı, deneyim dünyasında her şeyin olası olduğu vb.) onda özellikle Gazzâlî'den esinlenmiş önemli kalıtların bulunduğu işaret ettiği açıktır. Ancak iki düşünür arasında yadsınamayacak farklılıkların da bulunduğunu söylemek gerekir. Gazzâlî'nin neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu Tanrı'nın kudretini, anlık yaratımını ve mucizeyi temellendirmek için yadsıdığını biliyoruz; yine o, yadsıdığı doğal nedenselliğin yerine anlık yaratıcı neden olarak Tanrı'yı oturtmuştur. Oysa Nicholas, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu, epistemik kesinlik arayışı ve otoriteleri yıkmak için yadsır ve aranedenci anlayışa, olası bir tez olarak atıf yapıp geçer; açıkça bu olasılıktan yana tavır almaz. Daha da ileriye giderek, tüm tözlerin temelledirilemezliğini gösterdiği gibi, Tanrı'nın varlığını bile imkan alanı içine sokar. Bu yüzden Gazzâlî ile kullandığı örnek ve argümanlarda benzerlikler olsa da, konuyu ele alış nedeni ve ulaştığı kimi sonuçlar farklılaşır. Öte yandan, Nicholas'ın Hume'un bakış açısını öncelediği de kesindir; çünkü, hem nedensellik düşüncesinin hem de maddi ve manevi tözlerin temellendirilemeyeceğini gösteriş biçimleri oldukça benzerdir; bu benzerlik tesadüfle açıklanmayacak kadar derindir.

Nicholas'ın nedensellik eleştirisiyle, ortaya koyduğu atomcu fizik öğretisi uyuşmakta mıdır? Atomcu fizik anlayışından yola çıkarak, nedensel zorunluluğu gerektirmeyen bir sistem kurmak gerçekten olasıdır; en azından ortaçağ İslam kelamcılarında bunun makul bir örneği görülmektedir. Ancak Nicholas, atomculuğu kabul etse de, tümüyle süreksiz bir evren tasarımına yönelmemiş gibi gözükmemektedir; çünkü atomcu fiziğinde kullandığı ve maddi olan yarı formel bir ilke anlayışı ile astral/göksel nedensellik düşüncesi, onu zorunluluğunu yadsıdığı doğal nedensellik öğretisini etkin bir biçimde kullanmaya itmiş gibidir. O bununla da kalmamış, yadsıdığı töz kavramını atomcu bağlamda yeniden devreye sokmuştur. Bu ve benzeri öğeler, onun bir sistem düşünürü olmadığı, felsefesinde çelişik unsurların yan yana ve bir arada bulunduğunu göstermektedir.

Öz

Nicholas d'Autrecourt'ta Apaçıklık ve Nedensellik Sorunu

Nicholas d'Autrecourt, geç ortaçağ diye nitelenen 14. yüzyılda yaşamış bir düşünürdür. Yaşadığı dönem, ortaçağın skolastik düşüncesinin eleştiri süzgecinden geçirilmeye başlandığı, din ile felsefenin yollarının yavaş yavaş ayrıldığı bir dönemdir. Nicholas, yaşadığı dönemin ruhuna uyarak, skolastik otoritelerin bir eleştirisini yapmaya girişir. Eleştirilerini, bilgideki apaçıklığa dayandırır. Apaçıklığın ise, doğrudan duyuşal deneyim ve çelişmezlik ilkesiyle elde edildiğini vurgular. O, bu iki kaynaktan elde edilmeyen her bilginin, felsefi bakımdan zorunlu değil, olası olduğunu iddia eder. O, söz konusu iddiasını, nedensellik ilkesine de uygular; onun ne a priori ne de a posteriori olarak kanıtlanabildiğini göstermeye çalışır. Bunu yaparken, Eski Yunan filozofları ve erken dönem Mu'tezili kelamcılarının atomcu öğretilerinden ve Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisinden yararlanır. Nedensellik ilkesinin zorunluluğuna yönelttiği eleştiriler, Gazzâlîci bakıştan etkilense de onu dönüştürür ve pek çok bakımdan David Hume'un nedensellik ve töz eleştirisini önceler. İşte bu makalede, Nicholas d'Autrecourt'un nedensellik eleştirisi, gerekçeleri, kaynakları ve etkileri bakımından ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nicholas d'Autrecourt, apaçıklık, çelişmezlik, neden, nedensellik, töz.

Abstract

The Problem of Evidence and Causality in Nicholas of Autrecourt

Nicholas of Autrecourt is philosopher who lived in the 14th century named ad late middle age. The period when he lived is the period in which the scholastic thought of the middle age was criticised, and the religion and the philosophy went their separate ways. Nicholas, adapting himself to this period attempts to make a criticism of the scholastic authorities. He bases his criticisms on the evidence in the knowledge. He say that the evidence can be obtained through experience and noncontradiction. He claims the fact that the knowledge that is not obtained from these two sources is philosophically not obligatory but probable. He also applies his so-called claims to the principle of causality; and he tries to show that causal relation is not verified as priori or posteriori. While he is doing so, he makes use of the atomic teachings of the ancient Greek philosophers and early Mu'tezilî theologians and the causalty criticism of Ghazzâlî. The cirticims he made to obligation of the principle of the causality even though it was influenced by the point of view of Ghazzâlî transforms it and prioritises the causality and substance cirticism of David Hume in many respects. Thus in this article the causality criticism of Nicholas of Artecourt is handled in terms of its causes, sources and its influence.

Keywords: Nicholas d'Autrecourt, evidence, noncontradiction, cause, causality, substance.

Kaynakça

- Aquinas, T., *Summa Contra Gentiles*, ed. and trs. by. Joseph Rickaby, S.J, Pope's Hall, Oxford, Michaelmas 1905.
- Aquinas, T., *Summa Theologica*, ed. and trs. by Fathers of the English Dominican Province, ed.: Benziger Bors, 1947.
- Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Bulğen, M., *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri (Nazzâm, Kindî, İbn Sînâ, İbn Hazm, İbn Meymûn, İbn Metteveyh, Cüveynî, Gazzâlî)*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 2017.
- Copleston, F., *A History of Philosophy (Late Medieval and Renaissance Philosophy)*, Vol. 3, Continuum, London, New York 1953.
- Dağ, M., "Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı", AÜİF Dergisi, cilt: 24, Ankara 1981.
- d'Autrecourt, N., *The Universal Treatise (Exigit Ordo Executionis)*, trs. by Leonard A. Kennedy, The Marquette University Press, Mivaukee, Wisconsin 1971.
- d'Autrecourt, N., "The First Letter to Bernard (Prima Epistola Ad Bernardum)", ed. and trs.: L. M. De Rijk, *Nicholas of Autrecourt: His Correspondence With Master Giles and Bernard of Arezzo* içinde E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994.
- d'Autrecourt, N., "The Second Letter to Bernard (Scunda Epistola Ad Bernardum)", ed. and trs.: L. M. De Rijk, *Nicholas of Autrecourt: His Correspondence With Master Giles and Bernard of Arezzo* içinde E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994.
- *Nicholas of Autrecourt: His Correspondence With Master Giles and Bernard of Arezzo*, ed. and trs. by L. M. De Rijk, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994.
- en-Nîsâbûrî el-Mu'tezilî, Ebû Râşid, *el-Mesâ'il fi el-Hilâf beyn el-Basriyyîn ve el-Bağdadiyyîn*, tahkik: Rızvân Seyyid ve diğeri: Fikr el-Arabi, Beyrût 1979.
- Gazzâlî, *Tehâfût el-Felâsife*, tah.: Maurice Bouyges, Beyrut 1927.
- Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, tahkik: İ. Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nûr Matbaası, Ankara 1962.
- Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tarihsiz.
- Gazzâlî, *el-Hikme fî Mahlûkât Allah Azze ve Celle*, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt:III, Beyrût 1986.
- Gilson, E., *Ortaçağda Felsefe (Patristik Başlangıcından XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, çeviren: Ayşe Meral, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2007.
- Grellard, C., "Nicholas of Autrecourt's Atomistic Physics", *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, ed.: Christophe Grellard and Aurélien Robert, Brill, Leiden, Boston 2009.

- Groarke, L. and Solomon, G., "Some Sources for Hume's Account of Cause", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 4, Oct. - Dec., 1991.
- Hume, D., *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çeviren: Selmin Evrim, MEB Basımevi, İstanbul 1986.
- İbn Meymûn, *Delâlatü'l Hâirîn*, tahkik: Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1979.
- Kennedy, L. A., "Life and Works of Nicholas", *The Universal Treatise (Exigit Ordo Executionis)* içinde, The Marquette University Press, Mivaukee, Wisconsin 1971.
- O'Donnell, J. R., "The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and His Appraisal of Aristotle", *Mediaeval Studies*, IV, 1942.
- Pines, S., *İslam Atomculuğu*, çeviren: Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- Rashdall, H., "Nicholas de Ultracuria, a Medieval Hume," *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S., 8, 1907.
- Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, çeviren: Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara, 1983.
- Wolfson, H. A., *Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı)*, çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

KIERKEGAARD'IN FELSEFESİNDE VAROLUŞUN AŞAMALARI VE İNANAN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 127-150.

Hakemleme: 28.02.2019 | Düzeltme: 15.03.2019 | Kabul: 25.03.2019

Ferhat AKDEMİR*

Giriş

Temelleri on yedinci yüzyılda atılan, Aydınlanma felsefesi ile zirve noktasına ulaşan ve kimilerine göre etkinliğini ve ağırlığını günümüzde de çeşitli görünümüleriyle hissettiren modern felsefenin bugün bir kriz yaşadığı genel bir kabuldür. Bu krizin odak noktasını da büyük ölçüde onun tarihten, toplumdan, kültürden, deyim yerindeyse zamandan ve mekândan münezzeh gerçeklikleri temsil etme iddiasında olan akıl anlayışı oluşturmaktadır. Akıl kendisini en belirgin ve belirleyici kıldığı alanlar ise, modern bilimler ve metafizik olduğu için içinde yaşadığımız dönem kimilerine göre, “modern bilimlerin bunalımı” ya da “metafiziğin bunalımı” olarak değerlendirilmektedir.¹ Aslında, fenomenoloji, varoluşçuluk, pragmatizm, ve postmodernizm gibi günümüzde popüler olan felsefî akım ve anlayışları ve onların temsilcileri pozisyonunda olan Heidegger, Derrida, Lyotard, Foucault, Sartre, Rorty gibi isimlerin ve onlara esin kaynağı olduğu kabul edilen Marx, Nietzsche, Kierkegaard gibi filozofların felsefelerini bu bunalımın bir saptaması ve onu bir aşma çabası olarak okumak da mümkündür.² Ancak kabul etmek gerekir ki, onların eleştirisi salt bir akıl ve bu aklın üzerine inşa edilen bir bilim ve metafizik eleştirisi değildir. Yani modern felsefenin kısmî ve yüzeysel bir kritiği değildir. Onların sorun edindikleri Türkyılmaz'ın da haklı olarak

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. Doç. Dr.

1 Çetin Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, Bibliotech Yayınları, Ankara, 2016, s. 8.

2 Örneğin, Heidegger'in 'varlığın unutulmuşluğu', Derrida'nın 'yapı-bozum', Lyotard'ın 'tin anlatısı', Foucault'un 'özne ve iktidar' üzerinden geliştirdikleri felsefeleri Batı biliminin ve felsefesinin bir eleştirisi ve yeni bir felsefe kurmanın çabası olarak okunması mümkündür.

işaret ettiği üzere söz konusu metafiziksel ve bilimsel kabulün arka planını oluşturan “insan anlayışı”dır.³ Felsefenin temel uğraş alanlarını ve sorunlarını ifade eden ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojinin temelde felsefî bir antropolojiye dayandığını ve ürettiğimiz ahlak, siyaset ve bilimin sahip olduğumuz insan anlayışından bağımsız olamayacağını hesaba kattığımızda, bu eleştirinin bütüncül bir felsefe ve medeniyet eleştirisi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu makalede, modern felsefeye yönelik eleştirileri ile dikkatleri çeken ve on dokuzuncu yüzyılın özgün ve seçkin isimlerinden biri olan Søren Kierkegaard’ın (1813-1855) insan anlayışı varoluşçu felsefenin genel kabulleri üzerinden ele alınacak ve bu anlayıştan hareketle, Batı metafiziğine ve epistemolojisine yönelik eleştirileri irdelenecektir. Bu çalışmada Kierkegaard’ı seçmemiz nedensiz değildir. O her şeyden önce, bütün sistem felsefelerini reddeden ve insanı kendi tekilliği içerisinde yeniden kurmaya ve anlamaya çalışan, bu nedenle de ‘varoluşçuluğun babası’⁴ olarak nitelenen bir filozoftur. Danimarka gibi küçük bir Kuzey Avrupa ülkesinde doğmasına rağmen bugün on dokuzuncu yüzyılın en derinlikli ve en etkili filozoflarından kabul edilen⁵, İngilizce konuşan entelektüel dünyada Heidegger, Sartre, Camus ve Unomuna gibi filozoflara ilham kaynağı olan; John Caputo ve Merold Westphal tarafından klasik temelci epistemolojinin tüm versiyonlarını reddeden ilk-postmodernist (proto-postmodernist) düşünür olarak ilan edilen bir isimdir. Julian Evans’ın isimlendirmesiyle “ilk postmodern ironist”⁶, Watts’a göre de “on dokuzuncu yüzyılın en büyük Protestan Hıristiyanı”⁷ ve “St. Augustine’den itibaren dinî hayatın en derinlikli psikolojik yorumcusu”⁸dur.

Araştırmamızın başında şunu ifade etmek gerekir ki, her düşünür zamanının ruhuna ve biraz da özyaşam öyküsüne göre değerlendirildiğinde doğru anlaşılabilir. Kuşkusuz Kierkegaard, bu tarz bir değerlendirmeyi gerektiren en özgün filozoflardandır. Her ne kadar bir filozofun felsefesini onun yaşam öyküsü ile karıştırmamak ve felsefeyi özyaşam öyküsüne indirgemek ne kadar önemli ise de, bu durum Kierkegaard söz konusu olduğunda biraz tartışmaya açıktır. Çünkü, onu, hayatında önemli yer işgal eden kişi

3 Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, s. 9.

4 Stephan C. Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2006, s. 3.

5 Michael Watts, *Kierkegaard*, Oneworld Publications, Oxford, 2003, s. 1.

6 Julian Evans, “The First Postmodern Ironist” [http://www.newstatesman.com/200010300022\(22/04/2010\)](http://www.newstatesman.com/200010300022(22/04/2010)).

7 Watts, *Kierkegaard*, s. 3.

8 Watts, *Kierkegaard*, s. 3.

Kierkegaard'ın Felsefesinde Varoluşun Aşamaları ve İnanan Bir Varlık Olarak İnsan ve olaylardan soyutlayarak anlamak pek olası değildir.⁹ Bir başka ifade ile, "filozof olarak Kierkegaard"ı, ancak "birey olarak Kierkegaard" üzerinden anlayabiliriz. Onun felsefesinde "otoriter ve suçluluk-yüklü babasıyla olan ilişkisinden, nişanından ve Hıristiyanlık ile kilise hakkındaki ikilemelerinden öğrendiği şeyleri"¹⁰ bulmak mümkündür.

Ancak özyaşam öyküsünden bağımsız olarak ele alındığında, onun felsefesinin iki temel eleştiri üzerinden şekillendiğini söylememiz mümkündür. Bunlardan ilki, her şeyi akıl dolayımında anlamaya ve rasyonel bir zemine oturtmaya çalışan Aydınlanma rasyonalizminin ve devamı niteliğindeki Hegel felsefesinin bir eleştirisidir. Hatırlanacağı üzere Hegel her şeyi Geist'in kendisini açıklaması olarak görüyor, varlığı mantıksal bir kontekste yerleştiriyor ve evreni, bir "mantıksal kümeler kategorisinin açılımı"¹¹ olarak yorumluyordu. Dolayısıyla da varlık dediğimiz şey, rasyonel olarak kavranmaya müsait bir yapı idi. Bunu da "ussal olan gerçektir, gerçek olan usaldır"¹² şeklindeki meşhur aforizması ile formüle ediyordu. Hegel bu şekilde varlığın bütünü sistemleştirmeye ve rasyonel olarak kavranabilir kılmaya çalışırken, Kierkegaard varoluşun tamamlanmamış bir süreç olduğunu, varoluşu anlamlandıracak bir üst anlatının olmadığını, her bireyin kendi varoluşunu kendi tercihleri ve eylemleri ile şekillendirdiğini dolayısıyla ona ilişkin bir sistemin kurulamayacağını ileri sürmektedir.¹³ Böyle bir sistem kurulsa bile, bunun bir duygu, düşünce ve inanç varlığı olan insanı kuşatamayacağını, onun varoluşunu izah edemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü o, Hegelci sistem felsefesinin aksine, bireyi aşan ve onun üstünde duran bir hakikatin mevcudiyetini yadsımaktadır. Ona göre, tümel akli ve nesnel

9 Kierkegaard'ın hayatı çatışmalar ve çelişmeler şeklinde geçen bir hikaye olarak düşünülebilir. Bir yandan babasından aldığı katı dinsel eğitim ve onun ürettiği melankolik ruh hali, diğer yandan ise evlilikle sonuçlanmayan bir nişanlılık ilişkisi yaşadığı Rogine'e karşı uzun yıllar boyu hissettikleri onun düşünce ve yazı dünyasını derinden etkilemiştir. Kierkegaard üzerine yaptığı çalışmalarla temayüz eden Kamuran Gödelek, Kierkegaard'ın hayatında çözmek zorunda olduğu ve sonunda çözdüğü sekiz temel çatışmadan söz eder: "Bunlardan ikisi Tanrı ile ve kendisiyle olan kişisel çatışması, ikisi babası ve Regine ile yaşadığı kişilerarası çatışma, ikisi estetik olan ve spekülatif olanla yaşadığı ideolojik çatışma ve ikisi de Corsair ve kilise ile yaşadığı genel çatışmadır." Kamuran Gödelek, *Kierkegaard*, Say Yayıncılık, 2010, İstanbul, s. 11.

10 Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Ünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 11.

11 MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s. 17.

12 G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991, s. 29.

13 Kierkegaard, kurduğu sistemin dışında kalması, onu dışarıdan bir gözlemci gibi izlemesi nedeniyle, Hegel'i, ismini anmadan şu satırlarla eleştirir: "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 bir sarayda değil de yanındaki köpek kulübesinde oturduğunu görürüz ve bu çelişkiyi ona göstermek için bir sözcük kullanılsın hemen kızar. Çünkü sistemini bu yanlış yardımıyla tamamladığına göre yanlışlığın içine yerleşmenin ona zararı dokunmaz." Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 53, 54.

gerçekliği temsil etme iddiasındaki ne bilim, ne felsefe ne de büyük dünya görüşleri insanı anlayabilir, onun hayatını anlamlandırabilir. Mutlak olanı kavramaya çalışan tüm sistem felsefeleri –Hegel örneğinde olduğu gibi– spekülasyon yaparak varlığı mantıksal bir kontekste anlamaya çalışmış ama bu arada hayatı dondurmuş, gerçeği statik bir hale getirmiştir. Dolayısıyla Kierkegaard’a göre yapılması gereken, Hegel sistematığının yaptığı gibi şeyleri mantıksal bir yapıda açıklamak değil, bireysel ölçekte yaşamak ve deneyimlemektir. Çünkü insan sadece düşünen değil, aynı zamanda duyan, inanan ve en önemlisi de eyleyen bir varlıktır. Yani, insan rasyonel olduğu kadar ve belki ondan çok emasyonel, bir diğer söyleyişle duygulu ve tutkulu bir varlıktır. Ayrıca insan “sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir.”¹⁴ Özü gereği, eşsiz, özgün ve paradoksal bir varlıktır. Dolayısıyla, insana düşen temel görev tümel ölçekte neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar vermek değil, üzerinde hakikatin temellendiği öznel seçimler yapmaktır. Onun ifadeleri ile ve Hegel’in tam da aksine “öznellik gerçekliktir, gerçeklik öznelliktir.”

Kierkegaard’ın eleştirilerinin ikinci odağını ise Devlet Kilisesi yani Danimarka’nın Lutheran Kilisesi oluşturuyordu. Onun kiliseye yönelik eleştirilerini de yukarıda andığımız bağlamda anlamamız gerekmektedir. Yani, onun kiliseye yönelik eleştirileri bir yandan özyaşam öyküsü ile¹⁵ diğer yandan Hegel felsefesine yönelik eleştirileri ile¹⁶ yakından ilişkilidir. Nasıl ki Hegel varlığı rasyonel bir sisteme dönüştürerek onu durağanlaştırmış, tümel gerçeklikler adına tekil insanı yok saymış ise, Hegelci felsefenin etkisi altındaki kilise de aynı şeyi dine uygulamıştır. Dini rasyonelleştirirken farkına varmadan onun içeriğini boşaltmış, onun rasyonalite ile izah edilemeyen taraflarını görmezlikten gelerek onu salt formel bir yapıya indirgemıştır. İnanma eyleminin içerdiği riski, mü’minin yaşadığı paradoksu, onun sahip

14 Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.21.

15 Bilindiği üzere, Kierkegaard’ın din ile olan ilişkisi çocukluk yıllarına dayanır. Onun din karşısındaki tavrını bir yandan erken yaşlarda aldığı katı ve sert dini eğitim diğer yandan babası ile kurmuş olduğu olumsuz ilişki belirler. Ortodoks Lutherciliğe derinden bağlı ve melankolik bir kişilik olan babası en küçük oğlu olan Kierkegaard’ı günahlarının keffareti olarak Tanrı’ya adar ve onun iyi bir din adamı olması için eğitimine özel bir önem verir. Ne var ki, Kierkegaard, babasının gençlik yıllarında Tanrı’ya küfretmesinden ve yasak bir ilişki yaşamasından dolayı ailesinin lanetlendiğini düşünmekte, hatta annesinin ve beş kardeşinin ölümünü de buna bağlamakta idi. Buna bir de, babasının arzu ve isteği doğrultusunda aldığı katı, sert ve kasvetli dinsel eğitim ve ilk hocasının da babası olduğu eklenince, onun kilise karşısındaki olumsuz tavrının arka planında, çocuk yaşta yaşadığı olumsuz deneyimlerin yattığı rahatlıkla söylenebilir. Tamer Yıldırım “Kierkegaard’ın Hegel ve Kilise Eleştirisi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl.2, Sayı.2, Cilt.3, 2011, ss. 10- 27.

16 Kierkegaard’ın Kiliseye karşı oluş nedenlerinden birisi de Danimarka’daki ilahiyat eğitimine ve kiliseye Hegelciliğin girmiş olmasıdır. Bilindiği üzere Hegel’in felsefesi o dönemde kilise tarafından onaylanan ve dini eğitim kurumlarında öğretilen bir felsefe idi.

olduğu tutkuyu görmezlikten gelmiştir. Bir taraftan, İsa'dan sonra yaşanan 18 asırlık zaman diliminde Hıristiyanlığa dahil edilen din-dışı girdilerle, diğer yandan Hıristiyanlığın kilisede icra edilen bir takım seromonilere indirgenmesi suretiyle Hıristiyanlık bozulmuştur. Ona göre bugünkü Hıristiyanlık İsa'nın getirdiği Hıristiyanlık değildir. Dolayısıyla, Hıristiyanlığı özüne ve orijinaline döndürmek için onu bu tarihsel girdilerden arındırmak, kilisenin baskısından kurtarmak gerekmektedir.¹⁷ Bu da zaten, yazının ilerleyen bölümlerinde göreceğimiz üzere Kierkegaard'ın *Hıristiyan olmanın ne anlama geldiğini göstermek* şeklindeki gizil misyonudur. İnanmak ve bir inanç uğruna yaşamak ona göre bir varoluş tarzıdır; varoluşu gerçekleştirmektir. İnsanın en temel görevinin de kendi varoluşunu gerçekleştirmek olduğunu düşündüğümüzde inancın onun felsefesinde ne kadar merkezi bir kavram olduğunu çok daha iyi anlayabiliriz. Ancak, inancın ne olduğunu ve onun insan yaşamında ne türden bir işleve sahip olduğunu/olması gerektiğini kavrayabilmek için öncelikle onun insan anlayışını kavramamız gerekmektedir. Dolayısıyla, Kierkegaard'ın insan anlayışının detaylarına eğilebiliriz.

1. Kierkegaard'ın İnsan Anlayışı

Kierkegaard'ın felsefesinde insan, genel varoluşçu felsefe ile de uyumlu olacak şekilde kendi varoluşunu gerçekleştirmekle yükümlü bir canlıdır. Ne var ki, varoluşun kendisi tanımlanabilir bir şey değildir. O kavranılamayan bir şeyi imler. Dolayısıyla rasyonel olarak araştırılamaz, hakkında nesnel yargılamalarda bulunulamaz. Varoluş, daha çok tecrübe edilen ve edimlerimizle gerçekleştirilen bir şeydir. Kierkegaard'ın felsefesinde nesnellik iddiasında bulunan ve insan yaşamını anlamlandırma amacı güden bütün felsefî sistemlerin, dinsel dünya görüşlerinin ve büyük anlatıların reddedildiği hatırlanacak olursa, onun felsefesinde öznelliğin ve öznellik üzerine inşa edilen varoluşun ve varoluşu gerçekleştirmenin ne kadar önemli olduğu kendiliğinden açığı çıkar. Hadd-i zatında ona göre, neyin doğru neyin yanlış olduğu değil, önemli olan kişinin uğruna hayatını yaşayacağı ve hatta gerekirse uğruna hayatından vazgeçeceği öznel hakikatleri keşfetmektir. Burada öznellik ile hakikatin birlikte anılması ironik bir durum gibidir. Ancak, Kierkegaard'ın felsefesinin en ayırt edici tarafı da zaten burada açığa çıkmaktadır. Hakikatin öznelliğinde. Ona göre hakikati kendi öznelliğinde

¹⁷ Kierkegaard'ın yaşadığı dönemde hakim olan geleneksel din anlayışına ve onun kurumsal temsilcisi olan kiliseye yönelik eleştirileri öylesine güçlü ve etkilidir ki, kendisi samimi bir Hıristiyan olmasına rağmen, eserleri Sartre, Heidegger ve Bataille gibi ateist varoluşçuların ilham kaynağı ve başvuru kitabı olmuştur. Bkz. M. Mukkadder Yakupoğlu, "Çevirenin Önsözü", Soren Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 7. Ayrıca, Kierkegaard'ın Hegel'in idealist felsefesine ve kilisenin rasyonel din anlayışına yönelik eleştirileri hakkında detaylı bilgi için bkz. Tamer Yıldırım, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi", ss. 10-27

inşâ edebileceğimiz üç alan bulunmaktadır. Bunlar aynı zamanda insanın varoluş alanları ve aşamalarıdır. Bunlar hem alandır hem de aşamadır. Yani, varoluş bu alanların her birinde diğerlerinden bağımsız bir şekilde gerçekleşip orada kalabileceği gibi, bir aşamadan diğerine geçiş şeklinde diyalektik bir süreç de olabilir. Ne var ki, bu diyalektik süreç, Hegel felsefesinde olduğu gibi “her türlü zorunlu gelişimin ilkesi” olarak görülmemelidir. Çünkü, Kierkegaard’ın diyalektiğinde Hegel’in idenin gerçekleşmesinde gördüğü “iç zorunluluk” yoktur. Yani, onun varoluş diyalektiğinde bir aşamadan daha üst bir aşamaya geçiş hem zorunlu değildir; hem de alttaki aşamalar bir üst aşamaya geçişe aracılık etmezler. Bir aşamadan diğerine geçiş Kierkegaard’a göre, süreçle değil, -eğer olacaksa- ‘sıçrama’yla olur.¹⁸ İster bir alan isterse bir aşama olarak kabul edelim bunlar Kierkegaard’a göre, insanın hayatına bir anlam bulma çabasını ifade eden yaşam tarzlarıdır. Bu yaşam tarzları ve alanları ise, sırasıyla estetik, etik ve dinsel varoluş alanlarıdır.

Estetik alan, en önemli temsilcileri Don Juan, baştan çıkarıcı Johannes ve Faust gibi yazınsal kahramanlar olan ve hayatın anlam ve amacının duygularımız ve arzularımız üzerinden belirlendiği alandır. Kantçı dille söyleyecek olursak, Kierkegaard da hayatın nihai ereğinin ‘en yüksek iyi’ (summum bonum) olduğunu onaylamaktadır. Ancak bu ‘en yüksek iyi’den ne anlaşılması gerektiği ve ona nasıl ulaşılacağı konusunda kendisine özgü düşünmektedir. Ona göre, estetik insanın ‘en yüksek iyi’si ister duygusal isterse duygusal olsun hazları en üst seviyede yaşamaktır. Kierkegaard’ın ifadesiyle “estetikğin görkemi ve kutsallığı şudur: Sadece güzel olanla ilişkiye girer, edebiyat ve kadınlar dışında hiçbir şeyle ilgisi yoktur.”¹⁹ Dolayısıyla estetik insan, içinde yaşadığı toplumun değer yargılarını umursamadığı için bir asosyal ve amoralisttir. Onun çevresi ile kurmuş olduğu ilişki geçici zevklerine ve anlık hazlarına göre belirlenmektedir. Dolayısıyla da o, yaşadığı toplumun bir yabancıdır. Bu insanların iki temel karakteristiği dolaysızlık ve umutsuzluktur. Buradaki dolaysızlığı, tinselliğin karşıtı olarak duygusal ve duygusal olarak anlayabiliriz. Estetik aşamadaki kişi herhangi bir tinsel kaygı ve amaç gütmmez. Onun hayatında nesnel ve genel geçer bir ahlaki ölçütün ya da herhangi bir dinî inancın yeri ve önemi yoktur. O, dolaysız bir şekilde duygusal hazları ve duygusal tatminleri ile hareket eden kişidir. Bir başka ifade ile tinsel hazlarını tinsel hazlarına indirgemiş kişidir. Aynı zamanda estetik varoluş aşaması kişinin içinde bulunduğu durumu tam olarak kavrayamamasını ve kendi benliğini gerçekleştirmemesini de ifade eder. Kişi estetik varoluşta dışsal koşulların bir kölesi haline gelir ve her türlü

18 Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, s. 22.

19 S. Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, çev. Süha Sertaboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 134.

seçimden kaçınarak yaşar. Seçimleri yoluyla kendi kişiliğini gerçekleştirmek yerine dışsal şartları olabildiğince iyi bir şekilde kullanma amacındadır.²⁰ Estetik yaşam biçimin en uç örneği olan Don Juan bir yandan tinselliği tenselliğe indirgeyen diğer yandan da dışsal şartları olabildiğince en iyi şekilde kullanmaya çalışan karakteristik bir tipolojidir. Deyim yerindeyse, tensel hazların beden bulmuş halidir. Onun kadınlara olan düşkünlüğü samimi ve yürekte gelen bir duygudan değil duygusal olana düşkünlüğünden kaynaklanır. Bu anlamıyla onun karşı cinsle yaşadıklarında açığa çıkan şey doğrudan doğruya şehvetin hazzıdır. O, hayatını hazları ile anlamlandıran kimsedir. Estetik aşamada hazların böylesine doğrudan ve dolayısız yaşanması zorunlu da değildir. Örneğin, estetik yaşamın bir diğer prototipi olan Johannes'e bakılacak olursa, onda bu hazların daha incelmış ve rafine edilmiş ve bilinçle buluşmuş haliyle karşılaşırız. Johannes'in bir 'baştan çıkarıcı' olduğunu hatırlayacak olursak, onun amacının sahip olmak olmadığını, sahip olabileceğini *bilmek* olduğunu söyleyebiliriz. Ama ister sahip olmak isterse de baştan çıkarmak şeklinde, nasıl ele alırsak alalım her iki durumda da merkezi kavram hazdır ve dolayısıyla ikisi de estetik yaşam alanı içerisinde değerlendirilmek durumundadır. Estetik yaşama biçiminin bir diğer örneği olan Faust'ta da, hazlar bir derece daha bilinçle buluşmuş olsa da, durum çok farklı değildir. Sahip olduğu bilinç durumu onu bir üst aşamaya çıkarmaya yetmemektedir. Bilindiği üzere Faust, hayatını dünyanın anlamını aramaya adanmış birisidir. Ne var ki, bu süreçte kendisine eşlik eden ruhu ve akli değil aksine arzu ve hevesleri olmuştur. Ona şeytanla arkadaşlık kurmasını telkin eden kuşkuculuğu nedeniyle o da "arzularının esiri olmuş," ruhunu, genç ve güzel bir kıza teslim ederek, kendisini dolayısız yaşama mahkum etmiştir.

Sonuç olarak, ister en hazcı şekliyle Don Juan, ister zekaya dayalı baştan çıkarıcılığıyla Johannes isterse de daha entelektüel seviyesiyle dikkatleri çeken Faust olsun, her biri özünde estetik bir tipolojidir ve yaşamlarının ortaklaştığı temel nokta dolaysızlık ve hazcılıktır.²¹ Ne var ki, insan yaşamını haz üzerine kurmak mümkün olsa da doğru değildir. Çünkü insanın, yaşamının her anında ve her alanında hazzı yaşaması mümkün olmadığı gibi, haz merkezli bir yaşamın kişiyi en yüksek iyiye erdirmesi de olanaklı değildir. Nihayetinde, estetik yaşamın, insanı, onun ölümcül hastalık olarak nitelediği umutsuzluğa mahkum etmesi kaçınılmazdır.²² Bundan kurtulma-

20 Yasemin Akış, "Varoluş Başlangıcı: Soren Kierkegaard", *Varoluş Filozofları*, Ed. A.Kadir Çüçen, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2015, s. 87.

21 Kamuran Gödelek, "Kierkegaard'ın İnsan Anlayışı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (1/5), 2008, s. 364, 365.

22 Soren Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 39.

nın yolu ise, -her ne kadar zorunlu olmasa da- bir üst aşama olan etik varoluş aşamasına geçmektir. Bu noktada meseleyi Kierkegaard'ın özyaşam öyküsü ile ilişkilendirerek, onun Regine ile olan nişanlılık ilişkisini görünüşte sebepsizce sonlandırmasını da, mutsuz biten bir aşk hikayesi olarak değil, "daha büyük amaçlar için dünyevî mutluluğun terk edilmesi"²³ yani estetik aşamadan bir üst aşamaya geçme çabası olarak okuyabiliriz.

Estetik alandan etik alana geçiş, Kierkegaard'ın ve varoluşçu felsefenin temel kavramlarından birisi olan "seçim" meselesidir. Önemli eserlerden birisinin adının *Ya Ya da* olması bile, seçimin onun felsefesinde ne kadar önemli bir sorun olduğunu gözler önüne serer niteliktedir. Evet, varoluş temelinde bir seçim meselesidir ama burada neyin ve neden seçilmesi gerektiği, yanıtını rasyonel aklın ve nesnel gerekçelerin değil, iradenin ve özneliğin belirlediği bir sorundur. Aynı zamanda bu seçim anlaksal ve koşullara bağlı değil mutlak bir seçimdir.²⁴ Bir yaşam tarzını ve anlam dünyasını diğerine tercih etme meseledir. Böylesi bir seçim için alternatiflerin farkına varmak ve seçilene kendini tam anlamıyla adanmak gerekmektedir. Yani mutlak bir seçim yapmak gerekmektedir. Özgürlüğün de bir göstergesi ve güvencesi olan seçim insanın kendi varoluşu ile yüzleşmesi demektir. Bu seçim basitçe A ile B arasındaki bir tercih meselesi değildir. Kierkegaard'a göre seçim, olanakların sonuçları açısından yapılan bir tercih değil, seçim yapmanın kendisine karar vermektir ve seçilen şeye tutkuyla bağlanmak, deyim yerindeyse, seçimin bir parçası olmaktır. Seçimi ve onun Kierkegaard'ın felsefesindeki işlevini daha iyi anlayabilmek için, öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, etik varoluş seçimle seçim de etik varoluşla mümkün olur. Şöyle ki, estetik aşamada bir seçim söz konusu değildir. O doğal bir zorunluluk alanıdır ve bu alandaki seçimlerimiz bir 'sözde seçim'dir. Seçim, estetik aşamadan etik aşamaya geçişle mümkün olur; ama aynı zamanda seçim gerçek anlamını etik aşamanın içerisinde bulur. Çünkü insan estetik aşamadan etik aşamaya geçerken bir seçimde bulunduğu gibi, etik aşamanın içerisinde de seçimlerde bulunur. Bu açıdan bakıldığında temel sorun "mutlak bir ya / ya da sorundur, ... yani iyi ile kötü arasında bir seçim yapma"²⁵ sorundur. Bu seçim bir mutlak seçimdir ve mutlağı seçmekle de kişi aslında kendisini seçmiş olur. Ancak kabul etmek gerekir ki, kişi bu seçimle bir metamorfoza uğramaz; olduğundan daha başka birisi haline gelmez. Sadece daha fazla evrilmiş ve gelişmiş olur. Bu açıdan bakıldığında, Hegel'in diliyle ifade ede-

23 Akış, "Varoluş Başlangıcı: Soren Kierkegaard", s.78, 79.

24 Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 98 vd.

25 Kierkegaard, *Either / Or*, s. 182'den akt. Gödelek, "Kierkegaard'ın İnsan Anlayışı", s. 367.

Kierkegaard'ın Felsefesinde Varoluşun Aşamaları ve İnanan Bir Varlık Olarak İnsan
cek olursak, estetik olanın/alanın etik olan/alan içinde “kapsanıp aşıldığı”
söylenir.²⁶

Kierkegaard'a göre etik alanı karakterize eden kavramlar akıl, bireysellik-
ten vazgeçme ve evrensele adanmadır. Etik aşamada kişi “iyi” olanı amaçla-
yarak eylemde bulunur; ancak bu bireysel değil toplumsal iyidir; yani herkes
için geçerli ve gerekli olan iyidir. Bir başka deyişle evrensel iyidir. Ancak bu
iyinin de kendisi dışında bir amacı yoktur. Kierkegaard'ın deyişiyle, “etik
olan evrenseldir ve evrensel olduğu için herkes için geçerlidir, başka bir
deyişle her an geçerlidir. Kendi dışında hiçbir amacı (telosu) yoktur; ama
o kendi dışındaki her şey için bir amaçtır.”²⁷ Etiğin evrensel oluşu ve onun
amacının kendi içinde oluşu, başka hiçbir şey için bir amaç olmayışı, bera-
berinde bir bağlanmayı ve adanmayı da gerektirmektedir. Etik aşamadaki
kişi, kendisini evrensele adayan, evrensel için –gerektiğinde- kendi bireysel-
liğinden ve tekilliğinden vazgeçen kişidir. Sanırız bu yaklaşımda, Kierke-
gaard'ın yaşadığı dönemde halen güçlü bir ahlak felsefesi olan Kant'ın ödev
ahlakının ve “Öyle davran ki, isteğin her zaman için evrensel bir yasa olarak
iş görsün” şeklindeki kategorik imperatifinin etkisi büyük olsa gerektir.

Kierkegaard etik yaşam biçimini, felsefesinde de sıklıkla kullandığı evli-
lik metaforu üzerinden anlatmaya çalışır. Ona göre evlilik, etik yaşam biç-
iminin bir sembolüdür. Evli kişi, artık tek başına kararlar alan ve eyleyen değil,
eşiyle –ve eğer varsa- çocuklarıyla birlikte seçimlerde bulunan ve kararla-
rında onların da yararını gözetken, yani gerektiğinde başkalarının iyiliği için
kendisi iyiliğinden vazgeçen kişidir. Daha da önemlisi, hayatını kendi koy-
duğu öznel değerler üzerinden değil, başkalarının koyduğu nesnel değerler
üzerinden yaşayan kişidir. Dolayısıyla, ona göre, evlilik kararı estetik yaşam
biçimine karşıt olarak etik bir yaşam biçiminin seçimi demektir.²⁸

Kierkegaard, etik yaşam biçiminin prototipleri olarak Sokrates ve Agemen-
non gibi büyük tarihsel kişilikleri gösterir ve onları “trajik kahraman” olarak
nitelendirir. Bu nitelemenin arkasında yatan neden kanımızca onların ev-
rensel olan için kendi tekilliklerinden ve bireyselliklerinden vazgeçmeleri
ve kendi bireyselliklerini evrenselin içinde yok etmeleridir.²⁹ “Ahlakın sev-
gili oğlu” olan trajik kahraman gerektiğinde Sokrates gibi inandığı değerler
uğruna kahramanca hayatından ya da Agemennon örneğinde olduğu gibi

26 Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, s. 27.

27 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 99.

28 Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 133 vd. Ayrıca bkz. Gödelek, “Kierkegaard'ın İnsan Anlayışı”, s. 367.

29 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 105,106.

ülkesinin iyiliği için çok sevdiği kızından vazgeçer; yani evrensel değerler için öznel aidiyetlerini terk eder.

Sonuç olarak, ister dolaysızlık ve hazla karakterize edilen estetik yaşam biçimi olsun isterse evrensellik adına bireysellikten vazgeçme ile karakterize edilen etik yaşama biçimi olsun her ikisi de asıl ve esas olan dinsel yaşama biçimine geçiş için bir araçtır. Etik aşamada her ne kadar evrenselliğe yapılan bir vurgu söz konusu olsa da, nihayetinde amaç bu evrenselliğin de aşıldığı bir üst aşamaya geçiştir. Bu noktada evrenselliğin aşılması iman edilen şeye tam bir teslimiyetle, riski içeren tam bir adanma ile mümkündür. Bu açıdan iman esastır ve o, ne rasyonel bir akıl yürütme ile ne de diyalektik bir süreçle erişilebilir bir şeydir. Ona ancak sıçrayışla erişilebilir. Bu iman sıçrayışının tarihteki en özel örneği ise Kierkegaard'ın "iman şövalyesi" olarak nitelediği İbrahim ve onun imanıdır. Bu açıdan, Kierkegaard'ın insan anlayışını kavrayabilmek için onun İbrahim'de somutlaşan iman anlayışını daha yakından bilmemiz gerekmektedir.

2. Kierkegaard'ın İman Anlayışı

Öncelikle ifade etmemiz gerekir ki, Kierkegaard'ın iman anlayışı, -genel varoluşçu felsefesi ile de uyumlu olacak şekilde- Aydınlanma felsefesinin kutsadığı aklın dışında ve hatta karşısında duran bir anlayıştır. İmanın konusu olan Tanrı'nın ne varlığı ne de sıfatları aklen bilinebilir niteliktedir. Bu açıdan Tanrı'nın varlığını kanıtlama yönündeki bütün çabalar, ona göre, başarısız ve aptalca girişimlerdir. "Tanrı yoksa, bunu ispat etmek elbette mümkün değildir, ama eğer varsa var olduğunu ispat etmeyi istemek [de] aptallıktır."³⁰ Çünkü akıl duyusal ya da düşünsel dünyanın verileri ile hareket eder ve ulaştığı sonuçlar da bu dünya ile sınırlı olmak durumundadır. Ancak Tanrı bu dünyanın üstünde ve dışında olduğu için rasyonel argümantasyonlarla ona ulaşmak mümkün değildir. Evrenden Tanrı'nın varlığına hareket eden tüm kanıtlar, Kierkegaard'a göre, Tanrı'nın varlığını baştan kabul etmek durumunda oldukları için, informal mantık diliyle konuşacak olursak, totolojik bir hata içermektedir.³¹ Şöyle ki bu tür akıl yürütmeler, sonuçta ulaşılmak istenen yargıyı akıl yürütmenin öncüllerinden birisi olarak varsaymaktadırlar.

30 Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, Translated revised and Commentary translated by Hovard V. Hong, Princeton University Press, New York, 1962, s. 49. Kısmî Türkçe çevirisi için bkz. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2001. Yine kitabın üçüncü bölümünün kısmî bir çevirisi için bkz. "Delilsiz İman", çev. Mustafa Said Kurşunoğlu, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (ed.) Cafer Sadık Yaran, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, ss. 187-194. Bu çalışmaya, bundan sonra makalemiz içerisinde PF kısaltmasıyla referansta bulunulacaktır [F.A.].

31 Kierkegaard, *PF*, s. 51. Bkz. 42. dipnot.

Ayrıca Kierkegaard'a göre evrenin dinsel açıdan açık ve net bir anlamı yoktur. O hem Tanrı'nın varlığı hem de yokluğu yönünde kanıtlar barındırmaktadır; bu durum da Tanrı hakkında nihai bir kararı ve objektif kesinliği olasılık dışı kılmaktadır:

Tanrı'yı bulmak ümidiyle tabiattaki düzeni düşünüyorum ve sonsuz bir kudret ve hikmeti görüyorum; fakat aynı zamanda aklımı karıştıran ve kaygılarımı artıran başka şeyler de görüyorum. Bütün bunların toplamı *objektif kesinsizliktir*.³²

Görüldüğü gibi Kierkegaard'a göre, evrenden çıkarılan bütün kanıtların bizi götüreceği en iyi yer, nihâi bir kararı olanaksız kılan objektif kesinsizlik durumudur. Bu objektif kesinsizlik durumunun bir diğer nedeni de, araştırma sürecinin nerede, ne zaman ve ne şekilde sonuçlanacağına karar verilememesi ve bu sürecin sonsuza değin sürme ihtimalidir. Aslında Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için girilen her çaba özünde Tanrı'ya karşı *entelektüel bir yaklaşma süreci*³³ olarak anlaşılabilir; çünkü, "nesnel, rasyonel soruşturma, kişinin nihâi cevaba daha daha yaklaştığı, fakat asla ona tam olarak ulaşmadığı bir 'yakınlaşma-süreci' (approximation-process)'dir"³⁴, ama bu hiçbir zaman bitmeyecek bir süreçtir. Çünkü, her zaman incelenmesi gereken yeni bir delil, elimine edilmesi gereken yeni bir karşı görüş olabilir. Eğer kişi inancını kanıtı dayandıracak olursa, ortaya çıkacak yeni bir karşı-kanıtın her zaman inancını yıkabileceği endişesi ve tereddütü ile nihâi kararını sürekli askıda tutması gerekecektir. Oysa ki, ruhuyla ilgilenen bir dindar Tanrısız geçen her anı kaybedilmiş bir zaman, her gecikmeyi ölümcül bir tehlike olarak görür. Çünkü, imansızlık umutsuzluktur, umutsuzluk ise bir kitabına da isim olduğu şekliyle ölümcül hastalıktır.³⁵ "Bütün sınavları başarıyla geçmek mümkün mü? Ama henüz şeylerin böyle bir düzeninden hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamıyorum; buna başlasaydım da asla sonunu getiremezdim. Hem yaptığım şeyleri mahvedecek korkunç bir şey olacağı endişesi ile sürekli muallakta yaşamak zorunda kalırdım."³⁶ Çünkü, evrendeki düzen ve amaç fikrinden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak

32 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, İngilizceye çev. David Swenson, Walter Lowrie, Princeton University Press, 1968, s. 182. Bu çalışmaya bundan sonra CUP kısaltması ile referansta bulunulacaktır. [F.A.]

33 Kierkegaard, CUP, s. 179.

34 Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reinchenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1991, s. 38.

35 Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2007.

36 Kierkegaard, PF, s. 52.

istediğimizde, “... bizzat doğanın kendisi, karışıklık çıkarmak üzere, bir çok bahaneyle ve bir çok araçla çıkıp gelir.”³⁷

İlaveten, incelediğimiz kanıtın gerek bizim yanlış anlamamız, gerekse de kanıtın bizzat yanlış olması dolayısıyla bizi Tanrı'ya yakınlaştırmak yerine ondan uzaklaştırması da her zaman olasıdır. Kierkegaard analogik bir dille bu konuda şöyle demektedir:

İngiltere'ye giden bir adamın başına gelenin tinsel dünyada da olmaması için çok dikkat edilmelidir: Adam yolda karşısına çıkan bir İngiliz'e o yolun Londra'ya gidip gitmediğini sormuş. İngiliz, evet gider demiş, ama adam bir türlü Londra'ya ulaşamamış, çünkü İngiliz ona yolunu çevirmesi gerektiğini, Londra'nın ters tarafta olduğunu söylememiş.³⁸

Analojide de görüldüğü gibi deliller bazen bizi Tanrı'ya yaklaştırmak yerine yanlışlıkla ondan uzaklaştırabilir de. Ayrıca, delillerin bizi Tanrı'ya ulaştırdığını ve onun varlığını epistemolojik düzlemde nesnel olarak kanıtladığımızı varsaysak bile –ki Kierkegaard'a göre bu mümkün değildir-, imanı varoluşsal değil, teorik bir problem olarak ele aldığı için bu tür bir sonuç, bu yolla ulaşılan bir iman dinsel olarak arzulanır ve kabul edilebilir değildir. Çünkü, bu durumda ulaşılan Tanrı İsa'nın, Musa'nın, İbrahim'in kısacası dinin tanrısı değil, Aristo'nun, Platon'un tanrısı, bir başka deyişle felsefenin tanrısı olmak durumundadır. Bunun da ne ölçüde inanılacak ve daha da önemlisi güvenilecek, bağlanılacak bir Tanrı olduğu tartışmaya açık olacaktır. Oysa Tanrı, inanan kimsenin bütün samimiyetiyle ilgi duyduğu ve barındırdığı paradokslara rağmen kabul ettiği bir iman objesidir.

Sonuç olarak, ona göre, Tanrı inancını tümel akıl tarafından onaylanan rasyonel bir temele oturtmak mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir. Mümkün değildir, çünkü rasyonel kanıtların çıkarsandığı tabiat dinsel açıdan açık bir anlamdan yoksundur. Yani, evrenden hareketle Tanrı'ya ulaşmaya çalışan bütün kanıtlar, kişiyi Tanrı'ya yaklaştırabileceği gibi ondan uzaklaştırma olasılığını da içinde barındırdığı gibi bu kanıtlar aynı zamanda bünyelerinde bir takım mantıksal boşluklar ve sıçrayışlar da içerirler. Ayrıca, -mümkün olsa bile- bu yolla ulaşılan bir iman kalbin değil, aklın imanı olur. Bunun da ne ölçüde dinen arzulan ve onaylanan bir iman olduğu tartışmalıdır. Aynı zamanda gerekli de değildir; çünkü iman paradoksal, tutkuya dayalı ve doğası gereği içinde 'risk'i barındıran akıl-dışı hata akıl-karşıtı bir teslimiyettir

37 Kierkegaard, *PF*, s. 54.

38 Kierkegaard, *PF*, s. 79, 80. 1 no'lu dipnot.

Kierkegaard, Hegel'in şahsında somutlaşan ve bir bütün olarak varlığın akılsal bir kontekstte kavranabileceği şeklindeki tezinin, hayatın birçok alanında olduğu gibi dinsel alanda da işlevsiz ve geçersiz olduğunu bu şekilde gösterdikten sonra, imanın neliği ve onun insan yaşamındaki işlevi konusunda ayrıntılara girer. Kierkegaard'ın felsefesinde imanın neliğini kavrayabilmemiz için onun iman söz konusu olduğunda sıklıkla kullandığı kavramları ve bu kavramların onun felsefî sistemindeki spesifik anlamlarını bilmemiz gerekmektedir. Kierkegaard'ın Tanrı söz konusu olduğunda *bilinemez* (unknown), iman söz konusu olduğunda ise *mucize*, *tutku*, *paradoks* ve *absürd* gibi kavramlara sıklıkla müracaat ettiğini görmekteyiz. Onun literatüründe Tanrı her şeyden önce bilinemez bir varlıktır. "Aklın paradokslu tutkusu, hep bu bilinmeyenle çatışmaktadır; bu bilinmeyen kesinlikle vardır, ama aynı zamanda bilinmeyendir."³⁹ "Bilinmeyen nedir? O, gelip gelip dayanılan sınırdır."⁴⁰ "Eğer bir insan bilinmeyen hakkında gerçekten bir şey bilecekse, önce onun kendisinden farklı olduğunu, mutlak olarak farklı olduğunu bilmelidir."⁴¹ Bu 'bilinmeyen' Tanrı ile kurulan ilişki de doğası gereği, paradoksal, tutkulu ve risk içeren bir ilişki olmak durumundadır. Daha açık bir deyişle, iman Kierkegaard'a göre paradoksal bir eylemdir; yani "kişinin gönülden gelen hissedişinin sonsuz tutkusu ile nesnel kesinsizlik arasındaki çelişkidir."⁴² Bu çelişki nedeniyle de risk içermektedir. Risk ne kadar büyükse iman da o kadar yücedir. Kierkegaard'ın ifadeleriyle, "risk olmaksızın iman yoktur ve risk ne kadar yüksekse iman da o kadar güçlüdür."⁴³

Burada ön plana çıkan ve imanı karakterize eden asıl kavram paradokstur. Bu kavramın, Kierkegaard'ın literatüründe, zaman zaman 'mantıksal çelişki', zaman zaman da 'mantıksal imkansızlık' (saçma) şeklinde iki farklı anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Mantıksal çelişki anlamındaki paradoks doğrudan imanın 'objesi' ile ilgili olmayıp, 'inanma eylemi' ile ilgili olmaktadır. Yani, buradaki paradoks inanan süje ile inanılan obje arasında bir ilişkide, inanma eyleminin kendisinde açığa çıkmaktadır. Buradaki inanma aktının aklen izah edilememesi nedeniyle imanın akıl-üstü, akıl-dışı (non-rational) oluşuna vurgu vardır. İkinci anlamıyla, yani saçma olarak nitelendiği ve mantıksal imkansızlık olarak yorumladığı paradoks ise doğrudan inanılan obje ile, imanın konusu ile ilgilidir ve burada imanın konusunun/objesinin akıl-karşıtı (irrational) oluşuna bir vurgu vardır. Bu nedenle Kier-

39 Kierkegaard, *PF*, s. 56.

40 Kierkegaard, *PF*, s. 56.

41 Kierkegaard, *PF*, s. 57.

42 Kierkegaard, *CUP*, s.181.

43 Kierkegaard, *CUP*, s.188.

kegaard'ın literatüründe iman, Balckham'ın ifadeleri ile “paradoksal olanla paradoksal bir ilişki”⁴⁴ olarak tanımlanabilir. Ancak bizi burada ilgilendiren ve Kierkegaard'ın da daha çok üzerinde durduğu ilk türden olan yani mantıksal çelişki anlamındaki paradokstur. Bu paradoks da, inanan kişinin sübjektif açıdan kesinlik içinde iken objektif açıdan kesinsizlik içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Burada sübjektif kesinlik, bütün karşı kanıtlara rağmen kişinin tutkulu bir şekilde koruduğu inancına ait bir özellik olmakta ve elinde nesnel kanıtlar olmamasına rağmen kişinin inancının doğruluğundan emin olmasını ifade etmektedir. Objektif kesinlik ise, daha çok doğa bilimlerinde geçerli olan ve olasılığa yer bırakmayan, nesnel akıl tarafından arzulanan kesinliktir. Kierkegaard'a göre inanan kimse imanı konusunda her ne kadar sübjektif açıdan bir kesinliğe sahip ise de objektif açıdan kesinsizliğe mahkumdur. Ancak bu objektif kesinsizlik durumu tutkuyu gerektirdiği ve riski artırdığı için özü itibariyle pozitif bir değerdir. Bu nedenle de inanma eyleminde objektif kesinsizlik ne ölçüde yüksek olursa ona göre tutku olarak tanımladığı iman da o kadar büyük olmak durumundadır. Bu noktada tutku konusunu biraz açmak ve, tutkunun ve onunla doğrudan ilintili olan riskin iman ediminde ne tür bir işleve sahip olduğunu anlamak durumundayız. Her şeyden önce Kierkegaard, imanda tutkunun önemine vurgu yapmak için imanı “sonsuz bir tutku” olarak tanımlamakta ve imanın gücü ile tutkunun yoğunluğu arasında olumlu bir ilişki görmektedir: “İman insanoğlunun içindeki en yüce tutkudur”⁴⁵ ve “tutku anlıksaldır ve tutku sübjektifliğin en yüksek ifadesidir (highest expression of subjectivity).”⁴⁶ “Tutku yok olduğunda iman artık var olmaz, kesinlik ve tutku bir arada bulunmaz.” Yani imanda önemli olan tutkudur, tutku da ancak nesnel kesinsizlik durumunda mümkün olabilir. “Hakikatin paradoksal karakteri onun nesnel kesinliksizliğidir; bu kesinliksizlik gönülden gelen tutkunun ifadesidir ve bu tutku tam anlamıyla hakikattir.”⁴⁷ Kierkegaard'ın imanda tutkunun işlevine ve önemine yaptığı vurguyu Tanrı hakkında doğru bilgiye sahip ama tutkudan yoksun bir Hıristiyan ile sınırsız bir tutku ile puta tapan bir paganın imanlarını karşılaştırırken yaptığı tercihten ve kullandığı ifadelerden anlamamız mümkündür. Ona göre, “birisi her ne kadar bir idole dua ediyorsa da gerçek Tanrı'ya tapıyordu; diğeri ise, gerçek Tanrı'ya yanlış ibadet ediyor bu nedenle aslında bir idole tapıyordu.”⁴⁸ Yani tutku imanın ve ibadetin ayrılmaz bir parçası olmaktadır ve imanı değerli kılan şey de imana ilişkin sa-

44 H. J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi, Ankara, 2012, s. 22.

45 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 175.

46 Kierkegaard, *CUP*, s. 178.

47 Kierkegaard, *CUP*, s. 183.

48 Kierkegaard, *CUP*, s. 180.

hip olunan nesnel argümanlar ya da doğru ideler değil, duygusal bağlanma ve tam bir teslimiyet olmaktadır.

Buradan çıkan sonuca göre, iman etmiş olmak Kierkegaard için, dini önermeler hakkında nesnel argümantasyonlara dayalı soyut akıl yürütmelerde bulunmak ve onları rasyonel olarak onaylamak değil, güvene dayalı bir tercihte bulunmak ve o tercihe yönelik bir teslimiyet halinde olmaktır. *Postscript*'te geçen ve Kierkegaard'dan sıkça alıntılanan şu satırlar onun imanda nesnel kesinliğin değil, aksine kesinliksizliğin nasıl ve ne ölçüde bir işleve sahip olduğunu özetler gibidir: “Tanrı’yı nesnel olarak kavrarsam inanmam. Fakat tam da böyle yapamadığım için inanmalıyım. Eğer kendimi yetmiş bin kulaçtan daha fazla derinliği olan bir suyun üzerinde hâlâ imanımı koruyacak biçimde iman dairesinde tutmak istiyorsam, nesnel kesinliksizliğe sıkı sıkıya tutunmaya kararlı olmalıyım.”⁴⁹ Yani ona göre imanı mümkün kılan ya da yapılan kabulü salt bir onaydan daha öteye taşıyan şey onun içerdiği nesnel kesinliksizlik durumudur. Nesnel kesinliksizlik risk içeren bir tutku ile buluştuğunda da iman dediğimiz teslimiyet hali ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Kierkegaard’ın fideist epistemolojisinde tutku ve nesnel kesinliksizliğin imanı oluşturan ve tamamlayan aslî öğeler olduğu söylenebilir.

Bu noktada değinmemiz gereken bir diğer konu da Kierkegaard’ın epistemolojisinde önemli bir yer tutan “iman sıçrayışı” (leap of faith) kavramıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kierkegaard’a göre rasyonel argümantasyon süreci aslında Tanrı’ya “yakınlaşma süreci”dir; ancak bu hiçbir zaman sonu gelmeyecek bir süreçtir. Bir insanın akılla Tanrı’yı bulma çabası sonu ve sonucu olmayan bir süreçtir. Tanrı lehine üretilen her kanıt –eğer uzaklaştırılmazsa, ki öyle de olabilir- insanı Tanrı’ya biraz daha yaklaştıracaktır ama her zaman Tanrı ile insan arasında nesnel akıl tarafından hiçbir zaman ve hiçbir şekilde aşamayacak olan epistemik bir mesafe kalacaktır. Bu durumda imana erişme konusunda insanın yapması gereken şey, rasyonel akıl yürütmeyi terk etmek ve kendisini imanın dairesine sokmak olmalıdır. Bunun yolu da, Tanrı söz konusu olduğunda bütün olanaksızlıkların olanaklı olduğunu kabul ederek tercihi inançtan yana kullanmak, yani Kierkegaard’ın diliyle söyleyecek olursak “iman sıçrayışı” yapmaktır. Aslında bu, rasyonel akıl penceresinden bakıldığında, Kierkegaard’a göre absürd (saçma) bir durumdur; ama zaten Kierkegaard da bu durumun farkındadır ve söz konusu absürd nedeni ile de imanı, “aklı yitirme eylemi” olarak tanımlamaktadır. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*’ta konu ile ilgili olarak şöyle der: “Ölçüt şudur:

49 Kierkegaard, *CUP.*, s.182.

Tanrı için her şey mümkündür.... O halde onun [insan] için temel olan, Tanrı'ya *inanma* istenci varsa, Tanrı için her şeyin mümkün olduğuna inanıp inanmamasıdır. Ama bu, aklını yitirmek için formül değil midir? Tanrı'yı kazanmak için aklı yitirmek, inanma eylemi budur."⁵⁰

Kierkegaard'ın bu şekilde tanımladığı ve detaylandığı iman anlayışı, varoluşun en üst aşamasıdır. Bu aşamada, etik aşamada üzerinde ısrarla durulan evrensellik ve nesnellik aşılmakta ve kişi kendisini öznel kesinlik üzerinden bir yaşam formuna adamaktadır. Yaşamın anlamı ve amacı da zaten burada açığa çıkmaktadır. Bu adama eyleminin tarihteki en özel ifadesi ise, üç ilahi dinin kutsal metinlerinde farklı versiyonlarıyla yer alan İbrahim'in oğlu İshak'ı* kurban etme hikayesidir.⁵¹Hikaye, belki de bir peygamber için kaleme alınmış en lirik eserlerden biri olan Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* isimli kitabında anlatılmaktadır. Kitabın, aslında kitaba bir 'Takdim' yazısı kaleme alan Alastair Hannay'ın da işaret ettiği gibi, "modern bilinç açısından.. yok etmenin ve ham gücün anti sosyal öyküsü olarak görülmesi olası" iken⁵², o aynı zamanda, inanma eyleminin paradoksal yapısını, imanın içerdiği tutkuyu ve riski edebî bir dil ile aktaran felsefî-dinsel bir metin olarak görülmesi ve yorumlanması da olasıdır. Hikayeye göre, Tanrı bir yandan İbrahim'e "soyunun gökyüzündeki yıldızlar kadar çok olacağı" ve "yeryüzündeki bütün ulusların onun tohumlarıyla kutsanacağı vaadini"⁵³ vermektedir; diğer yandan İbrahim'den bu soyun kaynağı olacak olan oğlunu kendisine kurban etmesini istemektedir. Görüldüğü gibi, burada birbirini dışlayan, birbiri ile çelişen iki önermeye aynı anda inanmak söz konusudur ki, bu mantıksal açıdan imkansız yani saçmaya inanmak anlamına gelmektedir. Ancak iman ona göre, Tanrı söz konusu olduğunda imkansız diye bir şeyin olmadığına, "her şeyin mümkün olduğuna" ve "Tanrı'yı kazanmak için aklı

50 Kierkegaard, Søren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 48.

* İslami kaynaklarda İsmail. [F.A.]

51 Kierkegaard'ın referans yaptığı ve üzerine imanı bina ettiği mesele Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin Kitabı'nda şu sözlerle anlatılmaktadır: "Tanrı İbrahim'i deneyip ona dedi: Ey İbrahim, şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshak'ı al ve Moria Dağı'na git, ve orada sana söyleyeceğim dağlardan biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdim et". (Kitab-ı Mukaddes, Tekvin/22:1-3). Konu İslamî kaynaklarda ise şöyle anlatılmaktadır: "İbrahim bir gün, artık kendisi ile iş tutma çağına gelmiş oğluna 'Yavrum! rüyamda seni hep boğazladığımı görüyorum. Sen ne dersin bu işe?' deyince, oğlu, 'Babacığım sen sana emredilene yap. Allah'ın izniyle beni sabredenlerden bulacaksın.' dedi. Teslim oldular, oğlunu yü-zükoyun yere yatırdı. Tam o sırada 'İbrahim!' diye seslendik. 'Sen rüyanın gereğini yaptın. Bizim iyilere ikramımız böyledir' Anlaşılaçağı üzere bu büyük bir sınavdı. Büyük bir kurbanlık ile İbrahim'i kurtardık. Ayrıca bu kurban olayını dillere destan ettik." (Kuran-ı Kerim, Saffat 37/102-108).

52 Alastair Hannay, "Takdim", *Korku ve Titreme* (içinde), s. 9.

53 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 60.

Kierkegaard'ın Felsefesinde Varoluşun Aşamaları ve İnanan Bir Varlık Olarak İnsan yitirmek"⁵⁴ gerektiğine inanmaktır. Zaten imanın yüceliği de burada açığa çıkmaktadır. Saçmalığında... Onun içindir ki, "kişi İbrahim'i ancak paradoksu anlayabildiği kadar anlar."⁵⁵

Ne var ki paradoks rasyonalitenin standartları ile anlaşılmaz bir şeydir. Onun içindir ki, *Korku ve Titreme*'ye bakıldığında, kitabın yazarı Johannes de Silentio (Kierkegaard'ın kullandığı takma ad) da, İbrahim'in imanını anlamadığını ona sadece hayranlık duyduğunu itiraf etmektedir. Metin boyunca, bakıldığında, yazarın, İbrahim'in imanına değil, bu süreçte yaşananlara ve İbrahim'in psikolojisine odaklandığını görürüz. Çünkü, iman söz konusu olduğunda felsefenin yapabileceği tek şey imanı kavramak değil kavramsal-laştırmaktır. Onun ifadeleri ile, "imanın diyalektiği, bütün diyalektiklerin en arısı ve en olağanüstüsüdür. İmanın diyalektiği öyle bir yüksekliğe sahiptir ki ben onu yalnızca *kavramsallaştırabilirim, daha fazlasını yapamam*."⁵⁶ Bu noktada yapılması gereken şey, riski göze alarak ve tutkuyla imana güvenmek, yani paradoksa teslim olmaktır. Zaten İbrahim'in yaptığı da budur. "Önce teslimiyet hareketini yapar ve İshak'tan vazgeçer. Sonra durmaksızın iman hareketi yapar." Bu hareketiyle yani, "imanyla, imkansızı beklediği için," "akla sığmaz olana inandığı için," "insânî bir hesaplamanın söz konusu olamayacağı absürdün gücüne inandığı"⁵⁷ için *iman şövalyesi* olma şanını, şerefini kazanır. Çünkü, "iman şövalyesi için şurası açıktır: Onu yalnızca absürd [saçma] kurtarabilir ve o bunu imanla kavramaktadır."⁵⁸ Bu nedenle o, "imkansızlığı kabul eder ve absürde iman eder."⁵⁹

Aynı zamanda Kierkegaard'a göre iman etmek, tasdik etmekten çok teslim olmaktır. Yani tanrısal buyruğu nasıl anlayacağınızdan çok ona nasıl mıkabelede bulunacağınız meselesidir. Bu nedenledir ki, Kierkegaard için "Hıristiyanlık ya da Hıristiyan olmak kişinin kendisini Tanrı tarafından kolanılan yaşam sınavına tabi tutmasıdır."⁶⁰ İnsan aklının sınırlarını zorlasa da bu sınav imanın bir gereğidir. Ve mutlak bir teslimiyet gerektirmektedir. "Sonsuz teslimiyet imandaki son aşamadır; bu nedenle bu hamleyi yapmayan imanı kazanamaz."⁶¹ Ayrıca bu iman ve onun gerekleri akla aykırı olabileceği gibi ahlaka ve ahlakın evrensel ilkelerine de aykırı olabilir. İman

54 Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 48.

55 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 172.

56 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 79 [Vurgu bize ait. F.A.]

57 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 79.

58 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 91.

59 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 91.

60 Kierkegaard, *Günlükler ve Makalelerden Seçmeler*, s. 757.

61 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 90.

ile ahlakın çatışması durumunda o tercihini imandan yana koyar ve dinsel emirler adına ahlaki ilkelerin askıya alınabileceğini söyler. Çünkü, İshak'ın ölümü etik aşamadaki bir kimse için, örneğin Sokrates için bir cinayet anlamına gelirken, İbrahim için imanın bir sınanması, bir test aracıdır.⁶² Bundan dolayıdır ki o imanı, “bir cinayeti Tanrı'yı son derece mutlu eden kutsal bir eyleme çevirme yeteneğine sahip bir paradoks”⁶³ olarak yorumlar.

Bu noktada iki hususun altını çizmek gerekmektedir. İlki, İbrahim'in yaptığı eylemi ahlaki olarak meşrulaştırmak, evrensel adına bir şeyler söylemek için hiçbir çabaya girişmemesidir. Burası trajik kahramanla iman şövalyesinin ayrıldığı en önemli noktadır. Trajik kahraman evrenseli ifade etmek için kendisini terk ederken, iman şövalyesi özel ve mutlak olmak için evrenseli terk etmektedir. İbrahim İshak'ı kurban etmek için yola çıktığında yalnız olduğunu, evrensel adına hiçbir şey yapmadığını, yaptığı şeyin sadece imanının test edilmesi olduğunu biliyordu. Eğer kuşku duysaydı, “bıçağı kendi göğsüne saplayabilirdi. Tüm dünya ona hayran olabilirdi ve onun adı asla unutulmazdı... Ancak hiç kuşku duymadı, sağına ya da soluna ıstırap içinde bakmadı, dualarıyla gökyüzüne meydan okumadı. Onu sınananın her şeye kadir olan Tanrı olduğunu biliyordu... ve bıçağını çekti.”⁶⁴ Ne var ki bunu kimseye anlatamazdı, ne karısına ne de çocuğuna. Yaptığı şeyin başkalarının gözünde bir cinayet olduğunun ve evlat katili olarak görüleceğinin farkında idi. Dolayısıyla burada ön plana çıkan İbrahim'in sessizliği ve çaresizliğidir. İkinci husus ise, birinci hususla ilişkili olarak ortaya çıkan meseleyi doğru anlama ve anlamlandırmadaki zorluktur. Şöyle ki, Kierkegaard'a göre, din adamları genellikle bu meseleyi yanlış anlamakta ve halka da yanlış anlatmaktadırlar. Mesela, bir din adamının, İshak'ı İbrahim'in sahip olduğu en değerli varlık ve İbrahim'in yaptığı şeyin de bu en değerli varlığı Tanrı'ya adanması olarak takdim etmesi aslında meseleyi hiç anlamamış olması demektir. Yani, bu vaazı dinleyen bir kimse gitse ve en sevdiği oğlunu Tanrı'ya kurban etse asla İbrahim'in imanına ulaşamayacağı gibi, vaazı veren din adamı tarafından bile evlat katili olarak görülecektir. Çünkü, Kierkegaard'a göre asıl üzerinde durulması ve anlaşılması gereken husus, İbrahim'in yaptığı fedakârlık değil, çektiği ıstırap olmalıdır. O ıstırapı anlamadan ve yaşamadan yapılan fedakârlığın bir anlamının olmayacağı açıktır. Onun içindir ki Kierkegaard, “eğer ben İbrahim hakkında konuşacak olsaydım ilk olarak sınamadaki ıstırapı betimlerdim”⁶⁵ demektedir.

62 “İbrahim'in yaptığı için etik ifadesi onun İshak'ı öldürmek için istekli olduğudur. Dinsel ifadesi ise İshak'ı feda etmeye istekli olduğudur”. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.72, 73.

63 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 98.

64 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 64, 65.

65 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 98.

Sonuç

Kabul etmek gerekir ki Kierkegaard felsefe tarihindeki yeri ve önemi geç ama gecikmeli de olsa layığıyla anlaşılmiş filozoflardan birisidir. Sanırız bunda, Danimarka gibi küçük bir kuzey Avrupa ülkesinde doğmuş ve yaşamış ve eserlerini yerel dili olan Danca'da vermiş olmasının etkisi büyüktür. Ama yine de bugün bir yandan temelleri on yedinci yüzyılda atılmış modern felsefenin en önemli eleştirmenlerinden birisi, diğer yandan da bireyi merkeze alan sistem karşıtı felsefelerin ilham kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda onun felsefesini iki ana tez üzerinden değerlendirmemiz değerlendirmemiz mümkündür. İlki, içinden geldiği ve her şeyi kuramsal ölçüde temellendirmeye, aklî olarak rasyonalize etmeye çalışan ve onun gözünde Hegel tarafından temsil edilen sistem felsefesine yönelttiği eleştirilerdir. Ancak onun eleştirileri sadece felsefe ile sınırlı değildir. O aynı zamanda, imanı rasyonel gerekçelerle temellendirmeye çalışan geleneksel kilise öğretilerini de şiddetle eleştirir. Hatta felsefe tarihinde rasyonel felsefeye ve geleneksel kilise öğretilerine onun kadar şiddetli bir şekilde karşı çıkan çok az sayıda filozof olduğunu söylersek sanırız yanılmış olmayız. Bu durum Kierkegaard'ın felsefesinin birinci özelliğini oluşturmaktadır ve bu nedenle onun felsefesi özü itibariyle bir 'eleştiri felsefesi' olarak okunabilir. Ancak o felsefesini salt eleştiri düzeyinde bırakmadan yolculuğuna devam etmiş ve nesnel düşünceyi değil öznel insanı felsefenin merkezine yerleştirerek bir insan felsefesi kurmaya çalışmıştır. Bu da onun felsefesinin ikinci ve kurucu özelliğidir.

Felsefesinin bu kurucu özelliği itibariyle o, bireyi, insan tekini merkeze alan bir yaşam felsefesi kurmaya çalışmaktadır. İnsanı her hangi düşünsel ve kurumsal sistemin parçası olarak görmeyip, onu kendi tekilliği ve biricikliği içerisinde ele almakta ve onun ne uğruna ve nasıl yaşaması gerektiği sorusuna yanıt aramaktadır. Bu soru aslında varoluşçu felsefenin yanıtını aradığı temel sorudur. Ne var ki Kierkegaard'ın bu soruyu yanıtlama tarzı ve verdiği yanıt onu varoluşçuluk içerisinde özel bir konuma yerleştirmemizi olanaklı kılmaktadır. O da, aynı Camus'nün *Sisifos Söyleni*'nde olduğu gibi, önemli olanın bireyin hayatını bireysel ölçekte anlamlandırması ve yaşaması gerektiğini söylemektedir. Ne var ki, Camus ve diğer sol varoluşçular bu anlamlandırma eyleminin ve yaşama pratiğinin her türlü metafizik kabülden bağımsız olduğunu, olması gerektiği ileri sürerken, Kierkegaard bunun ancak metafizikle ancak bireysel bir metafizikle mümkün olduğunu söylemektedir.

Kierkegaard bu düşüncesini temellendirmek için, makalede de değindiğimiz gibi farklı varoluş alan ve aşamalarından söz etmektedir. Bu aşamalar –düz bir okumayla- insanın gelişim evreleri olarak da okunabilir. Ancak daha derinlemesine okunduğunda onların, olgu ve olayların farklı perspektiflerden yorumlandığı anlam dünyaları olduğu da anlaşılacaktır. Farklı dünyalarda yaşayan kimseler, aynı resme bakarken farklı şeyler görebilirler. Çünkü onlar -sembolik anlamıyla söyleyecek olursak- farklı dünyalara aittirler. Burada, Kierkegaard'ın üzerinde durduğu ve en üst aşamaya yerleştirdiği alan/aşama dinsel olandır. Çünkü daha alt aşamalar olan estetik aşamanın genel karakteristiğinin dolaysızlık ve hazcılık olması, etik aşamanın ise her ne kadar evrensellelikle karakterize edilse de amacının kendi içinde olması ve kendisi ile sınırlı olması gibi nedenlerden ötürü, insan yaşamını anlama ve anlamlandırma konusunda yetersizdirler ve belli bir takım açmazları bünyelerinde barındırmaktadırlar. İnsan, yaşamının anlam ve amacını yani varoluşunu ancak ve sadece Tanrı ile kurmuş olduğu bir 'ben ve sen ilişkisi' ile yani iman ile keşfedebilir. –Hatta daha doğru bir söyleyişle inşa edebilir.- Ancak bu ilişki belli ölçüde paradokslar ve riskler barındırdığı için bireysel olmak zorundadır. Ne var ki, kişi varoluşsal bir kaygı durumundan ve ölümcül hastalık olan umutsuzluktan ancak ve sadece imanı ile kurtulabilir. Bu noktada işaret etmemiz gerekir ki, Kierkegaard'ın bu iman anlayışı ve iman ile akıl arasında kurmuş olduğu ilişki yeni değildir. Bu düşüncenin, kökleri ortaçağa dayanan uzun bir tarihsel ardalanı vardı. Hiç kuşku yok ki, inancın akıl ile olan ilişkisi Ortaçağ filozoflarının yanıtını aradıkları en temel sorulardan birisi idi. Bu bağlamda, bir yanda Thomas Aquinas ve St. Anselmus gibi, inancın akılla uzlaşabileceği ve inanç önermelerinin akıldan alınan argümanlarla temellendirilebileceğini söyleyen ve bu yolla rasyonel teolojii savunan filozoflar var iken, diğer yanda Clement, Tertullian gibi inancın akılla bir ilgisinin ve ilişkisinin olmadığını ve olmaması gerektiğini söyleyen ve teolojii vahyi temelde ele alan filozof ve din adamları da var idi. Örneğin, inançla akıl arasında ters bir ilişki gören Tertullian “Tanrı'nın oğlu ölmüştür; buna kesin olarak *inanılması* gerekir, çünkü bu *saçmadır*. İsa gömülmüş ve yeniden dirilmiştir; bu olay kesindir, çünkü *imkansızdır*”⁶⁶ derken, sanki Kierkegaard'ın konuştuğu hissine kapılabiliriz. Dolayısıyla Kierkegaard'ın felsefesini ortaçağda derin izleri bulunan vahyi teolojinin ve fideist epistemolojinin bir devamı olarak okumamız mümkündür. Ne var ki Kierkegaard bu felsefesini bütüncül bir insan tasarımı içerisinde ve kendine özgü orijinal bir dil ve üslupla ortaya koymaktadır. Ayrıca, ortaçağlar boyunca devam eden vahyi teoloji rasyonel teoloji geriliminin modern dö-

66 Tertullian, *İsa'nın Bedeni Üzerine*, 4. Ve. 5. Bölümler, Akt. Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi V*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s.330.

Kierkegaard'ın Felsefesinde Varoluşun Aşamaları ve İnanan Bir Varlık Olarak İnsan neme gelindiğinde rasyonel teoloji lehine aşıldığını; ancak onun da Aydınlanma felsefesi içerisinde özellikle Hume ve Kant tarafından şiddetli eleştirilere tabi tutulduğunu hatırlayacak olursak, Kierkegaard'ın felsefesinin bu "eleştirinin bir eleştirisi" olduğunu ve inanca bir "yer açma çabası" olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, Kierkegaard'ın iman anlayışı her ne kadar rasyonel olarak temellendirilemeyen, belli argümanlarla savunulamayan, dolayısıyla da günümüzün modern zihni tarafından pek de onay görmeyen bir iman anlayışı olsa da, kanımızca o dini inancın doğasına ilişkin belli ölçülerde haklı ve yerinde çözümler sunmaktadır. Dinsel inancı Kierkegaard'ın perspektifinden anladığımızda, en azından inancı bir özel yaşam ögesi ve tercih meselesi olarak görmeye başlayabiliriz. Bu sayede, bir yandan inancı başkalarının eleştirilerine karşı muhafaza altına aldığımız gibi, diğer yandan da hakikati temsil ettiği düşünülen bir inancı başkalarına dayatmanın yollarını da kapamış oluruz. Sanırız bu da daha çoğulcu ve özgürlükçü bir toplumun olanaklarını bize sunacaktır.

Öz

Kierkegaard'ın Felsefesinde Varoluşun Aşamaları ve İnanan Varlık Olarak İnsan

Bu makalede Kierkegaard'ın insan anlayışı incelenmektedir. Onun felsefesi, genel itibarıyla modern felsefenin zirve noktası kabul edilen aydınlanma felsefesinin ve onun akılcılığının bir eleştirisi niteliğindedir. Kierkegaard'ın eleştirisinin hareket noktasını bireyin varoluşu ve varoluşun öznelliği fikri oluşturmaktadır. Onun için önemli olan varoluşu anlamak ve anlamlandırmaktır. Ne var ki bu anlama ve anlamlandırma faaliyeti Aydınlanmacı akıl tasavvuru ile gerçekleştirilebilecek bir şey değildir. Bu bağlamda o, üç farklı varoluş aşamasından/alanından söz ederek ilk ikisini çeşitli açılardan ve farklı gerekçelerle kritize eder ve en üst varoluş alanı/aşaması olarak dinsel varoluştan söz eder. Dinsel varoluşun merkezî kavramı ise imandır. Onun iman anlayışını karakterize eden kavramlar ise akıl-dışı, saçma, risk ve teslimiyettir. İşte bu makalede Kierkegaard'ın insan anlayışı, merkeze yerleştirdiği iman kavramı ve ona eşlik eden diğer kavramlar bağlamında irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Varoluş, birey, iman, saçma, risk ve teslimiyet.

Abstract

The Human as a Believing Being and the Stages of Existence in the Philosophy of Kierkegaard

This article examines Kierkegaard's human understanding. His philosophy is a critique of the philosophy of enlightenment and its rationality, which is generally regarded as the peak of modern philosophy. The starting point of Kierkegaard's critique is the idea of the existence of the individual and the subjectivity of existence. What is important to him is to understand and giving meaning of existence. However, this comprehension and interpretation activity is not something that can be realized through the Enlightenment mind. In this context, he speaks of three different stages/scopes of existence, which criticizes the first two by various respects and on different grounds, and speaks of the religious existence as the highest existential stage/scope. The central notion of religious existence is faith. The concepts that characterize his notion of faith are irrational, absurd, risk and submission. In this article, Kierkegaard's human understanding is examined in the context of the concept of faith that he placed in the center and other concepts accompanying it.

Keywords: Existence, individual, faith, absurd, risk, submission.

Kaynakça

- Akış, Yasemin, "Varoluş Başlangıcı: Soren Kierkegaard", *Varoluş Filozofları*, Ed. A. Kadir Çüçen, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2015, [71-108].
- Alyağıl, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi V*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Blackham, H.J., *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi, Ankara, 2012.
- Evans, C. Stephan & Manis, R. Zachary, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara, 2010.
- Evans, Julian, "The First Postmodern Ironist" <http://www.newstatesman.com/200010300022> (22/04/2010).
- Evans, Stephen C. *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2006.
- Gödelek, Kamuran *Kierkegaard*, Say Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Gödelek, Kamuran, "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, (5), 2008, [358-370].
- Hannay, Alastair, "Takdim", *Søren Kierkegaard, Korku ve Titreme*, içinde, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008 [9-43].
- Hegel, G.W.F., *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.
- Kierkegaard, Søren, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002
- -----, "Delilsiz İman", çev. Mustafa Said Kurşunoğlu, Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* içinde, Etüt Yayınları, Samsun, 1997
- -----, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, İngilizceye çev. David Swenson, Walter Lowrie, Princeton University Press, Princeton, 1968.
- -----, *Etik/Estetik Dengesi*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul, 2009.
- -----, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.
- -----, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2001
- -----, *Günlükler ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Ya-

yınları, İstanbul, 2005.

- -----, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- -----, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.
- -----, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğubatı Yayınları, İstanbul, 2007.
- -----, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, Translated revised and Commentary translated by Hovard V. Hong, Princeton University Press, New York, 1962.
- MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Ünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- Peterson Michael; Hasker, William; Reinchenbach, Bruce; Basinger, David, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1991
- Türkyılmaz, Çetin, *Bunalım Çağı*, Bibliotech Yayınları, Ankara, 2016.
- Uslu, Ferit, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Watts, Michael, *Kierkegaard*, Oneworld Publications, Oxford, 2003.
- Yakupoğlu, M. Mukkadder, "Çevirenin Önsözü", Soren Kieerkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*", Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Yıldırım, Tamer, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl.2, Sayı.2, Cilt.3, 2011.

THE PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF REVOLT MORALITY IN NURETTİN TOPÇU

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 151-175.

Hakemleme: 18.10.2019 | Düzeltme: 05.11.2019 | Kabul: 15.11.2019

Muharrem HAFİZ*

Introduction

Although there are quite a few works written about Nurettin Topçu (1909-1975) in Turkish, there is not enough work about his views in general and revolt morality in English. Although there were nearly sixty master and doctoral theses on Topçu's views, and as many books, articles and papers as possible, we aimed to prepare this article because of the lack of English studies especially about Nurettin Topçu's understanding of revolt morality and for those who cannot follow Topçu's understanding of revolt morality from Turkish texts.

Topçu's thesis upon the revolt morality, which can be described as Topçu's moral philosophy as well, analyzes in fact the rational (analytical) rebellion by looking at the revolt of the soul (metaphysics). Before the action of revolt, Topçu elaborates upon the concept of "action" and analyzes the morality of action and the moral consciousness as a morality problem. To him, each action that is the outcome of free will is a leap towards perfection, a more perfect action. An action is essentially the power that rises within us to spread an internal state outwards. Individual's own consciousness emerges only and solely *through* and *with* an action. To him, man knows own self only within an action and knows objects by acting.¹ Thought is not the whole of man; a human being cannot be known unless one enters his or her

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Doç. Dr.

1 Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı* [Revolt Morality: RM], Dergah Publishing, İstanbul, 2002, p. 31. The translations that taken from Topçu's books belong to the writer of this article. In addition, references to Topçu's own books will be made in the text according to the first letters of the work.

world of action. According to Topçu to know is to know the law and order. There is a hierarchy in the process from the physical world to the divine or absolute truth. In this respect, if knowledge cannot be thought *with relative (nispet) to infinity*, it will be relative (*izafti*).²

Individual life is entirely the outcome of action and it tends to spread over the whole cosmos by not staying there, but by going beyond the individual field. In Topçu's point of view, by virtue of the existence of action, which is uniquely peculiar to human beings, one can make mention of freedom and it reveals itself by means of that action. "If I am not what I wish to be and I am not what I wish to be with all my strengths and with all my actions, then I am not".³ To be is to want and to act and the morality starts with a voluntary action. In this sense, "action is goodness in itself" (*RM*, 32). Therefore when revolt morality is considered in terms of philosophy of action, it is the moral criticism of conformism to time and social obedience. In this respect, his revolt morality represents a spiritualist movement in the history of philosophy that advocates the priority of moral values over the progressive history philosophies that link man's salvation to material and technological progress.⁴

The "revolt", which is generally used in a negative sense, is not then a destructive revolution and anarchy for Topçu. On the contrary, revolt in Topçu should be understood as a factor that constitutes the universal order in human beings and adherence to universal order of mercy. In this respect, the revolt in Topçu and the destructive revolution are absolutely incompatible.⁵

Therefore, there is no real morality other than the universal order. Yet, the inseparable bond of an action with morality is related to the former's endeavour to participate in the universal order and enveloping the whole cosmos. The preventive elements directing the action from universal towards the pleasures and benefits of an individual and the society are the various forms of the slavery of mankind. Then, the moral action is nothing but overcoming this slavery with some sort of modification in order to *re-attain* universal will.⁶ Metaphysics is for him "the expansion of mind into the cosmos and the endeavour to perceive it as a whole" and the morality is "the

2 İhsan Fazlıoğlu, "Nurettin Topçu'da Bilgi ve Bilim Sorunu", *Nurettin Topçu*, ed. İsmail Kara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2009, p. 215.

3 Nurettin Topçu, *Var Olmak [To Be: TB]* Dergah Publishing, İstanbul, 2005, p. 15.

4 Fırat Mollaer, *Ruhun Metafizik Ayaklanması: "İsyan Ahlakı" Kavramının Etik-Felsefi Temelleri ve Nurettin Topçu'nun Felsefesi*, Yedi İklim Publishing, İstanbul, 2007, p. 25.

5 Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*, Dergah Publishing, İstanbul, 2000, p. 113.

6 Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı [Moral Order: MO]*, Dergah Publishing, İstanbul, 2012, p. 43.

metaphysics of humans' actions".⁷ Natural change as a moral action is to research the universal will to where we are subject with all our actions and thoughts (RM, 33).

Topçu establishes his system in six steps that leads from action to revolt and transforms into action anew the with a circular movement: I. The Problem of Freedom; II. Slavery of Mankind; III. Ideal of Responsibility; IV. Thought and Belief; V. Faith and VI. Revolt. These sections may also be considered as the metaphysical stages of his system.

I. The Problem of Freedom

The philosophy of morality in Topçu intermingles with the philosophy of religion. Particularly in his work titled *The Revolt Morality (İsyân Ahlakı)*, which he submitted in 1934 at Sorbonne as his doctorate thesis titled *Conformisme et Revolt: esquisse d'une psychologie de la croyance*, Topçu proceeds from morality into religion, and vice versa. In this work, he particularly analyzes the problems of morality and then moves on to the problem of belief and eventually reaches God from the revolt morality. In fact, this very draft is quite in conformity to his mystical and spiritual philosophy. The most obvious characteristic of Topçu's moral doctrine is that it elevates man from the material world to the spiritual in the sense of freedom.

It is certain that every issue of morality and religion tangles as to whether man is free or not. Topçu thinks neither science nor art or philosophy is feasible without freedom. As we can perceive the priority and necessity of freedom in man's social life the real important thing is that we can also elaborate upon it as a humane concept that emerges as result of the balancing of an individual's internal world (TB, 66-70). Therefore, the revolt as a moral problem needs to be started with an analysis of the concept of freedom.

The revolt to be the subject of the research in *The Revolt Morality* requires the existence of freedom in man's action and revolt in fact is the forerunner of this freedom (RM, 39). The rescue of man from slavery is possible by his being made a very human being, i.e. by directing him towards his internal dynamics. The concept of freedom, as stated by Topçu, has been discussed on the pivot of one's establishing his or her own world through his personal beliefs, not through those of others; that is through the spirit's gradual ascension to the One Being starting from its own soils and knowing itself in Him. First of all, he explained and criticized the doctrine of freedom of Spi-

⁷ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* [Culture and Civilization: CC], Dergah Publishing, İstanbul, 2004, p. 50.

noza and Bergson and eventually put his own perception of freedom from the aspect of philosophy of action to where he is affiliated.

A. Spinoza's Perception Of Freedom and Topçu's Criticism

1. Spinoza's Perception of Freedom and Rigid Determinism

Those philosophers that deal with the problem of freedom have needed to consider the place and feasibility of human's freedom before the Absolute Being. In addition, as a pantheist and determinist philosopher, Spinoza attracted the attention of Topçu to a remarkable extent. In Spinoza's system, God and Nature are one and the same. The Nature acts *in* God and vice versa. God is the cause of everything; so only God (One Substance) can be the Real Cause. Everything is necessarily generated of one substance. This being the case, man's actions are linked to the requirement of the Divine Being and the quality of our actions are determined by God. There is by no means absolute or free will in the spirit; man has been forced to do this or that by only a cause. The will is to be named not as a free cause but as a necessary cause; only God or Nature (*Deus sive Natura*) is the proficient cause. In fact, even God cannot transcend the causal limits set by himself.

Accordingly, limitless freedom is merely a fault for Spinoza. In his effort to explicate existence or outer world, Spinoza has attempted to reduce plurality into unity. By this attempt, he tried to elucidate the existence of finite thing and material beings by means of an ultimate and most supreme causal factor. That is to say, he expounded the infinite number of existence of experiment in reference to the unique infinite substance he named God or Nature (RM, 39-48). However if the causal dependence of every being upon God is one and the same with logical dependence, there is no place for contingency in the world of material things and freedom in man's world. Therefore, Spinoza, who adopted the metaphysical determinism from the point of existence, adopted -with a similar attitude- a determinist ethical view in the field of ethics. According to Topçu, in Spinoza's system *the apprehension of absolute freedom* has been done away with.

According to Spinoza, the real freedom is then the apparent awareness of the necessity (RM, 48). The higher our knowledge about the necessity of existence becomes, the higher the influence of the spirit over its passions (in form of internal identification) occurs. When it is free to such an extent, there is such joy in his spirit as is unknown by the ignorant people. The reason for this joy and tranquility is existent in the knowledge of Truth, i.e. God or Nature.

2. Topçu's Criticism

Nurettin Topçu's criticism toward Spinoza's perception of freedom could be considered from two aspects: The first one is from the aspect of science and determinism, and the second is from the aspect of the action philosophy to where he is affiliated.

Topçu firstly emphasizes that Spinoza agreed to the fact that the field of deterministic existence -as a science of necessary rules- can be known by means of mathematics and particularly geometry, adding that he alleged that the path to ethics would be drawn with this science (*RM*, 50-51). According to Topçu, what is human acts move from what is different from the nature and criticizes Spinoza's tendency to render the principles of ethics understandable on scientific basis. According to Spinoza, as the unique truth exists naturally, the unique true thing in us is that which can be perceived through the intellect. Moreover, the holistic approach of Spinoza, which alleges that the reason and will are not determined as two separate types of existence and that they form the sole and the same thing, viz. God or Nature, has been criticized by Topçu. The first type of criticism developed by Topçu seems to have sourced from his suspicion concerning Spinoza's excessive confidence in reason (*ratio*). Thus, as science is far from furnishing us with complete idea about truth, it is also insufficient in knowing about the ethics as the truth of humanity. Topçu opposes then the thesis that rational truth is solely to be perceived by sciences.

Secondly, Topçu's view, also a principle of the action philosophy, is that the morality starts from the fact that human actions are universal. What is rational for Topçu is neither perfectly spiritual nor real. Therefore, the reason/mind alone does not have the gift to know about what is universal and it can only reach something special that has been extracted from the whole of the truth (*RM*, 52). The determination of freedom is feasible through one's knowing and expressing itself, which is possible only through an action that is eager to be universal.⁸ According to Topçu, Spinoza's fault was then to take only one substance as the source of existence and to extract all the actions of man from the rational thought. According to Topçu, action and reason are two different manners of existence and only action can possess man's whole being. Man as man can indulge in eternity only with and by means of action. Therefore, "action is the substance of man" (*RM*, 52). The geometrical

8 In this respect, Topçu's understanding of knowledge can be said "gnostic" (*irfani*), not "argumentative" (*burhani*). Therefore it can be seen as a philosophical doctrine, not a system. Fazlıoğlu, "Nurettin Topçu'da Bilgi ve Bilim Sorunu", p. 217-218.

reasoning that Spinoza put in place of all kinds of thought is far from illuminating the concrete and universal reality of action. In this respect, for Topçu, Spinoza sacrificed human will to a passive knowledge of determinism.⁹

According to Topçu, the only free power is action. In other words, the denial of action is also the denial of freedom (RM, 53). With his/her actions, man revolts against the determinism of the nature. Overlooking man's free and universal action is nothing but the description of his slavery. For all these reasons the joy and tranquility based upon the comprehensibility of the determinism in nature longed for by Spinoza is actually contrary to the quality of man's action and freedom.

B. Bergson's Notion of Freedom and Topçu's Criticism

1. Bergson's Notion of Freedom and Intuition

According to Nurettin Topçu, Bergson considers the problem of freedom not in a metaphysical system like Spinoza, but as a psychological and spiritual concept (RM, 54-55). For Topçu, Bergson puts forward that the absolute freedom is in absolute error as argued by the determinist claim. In fact, we possess the *intuition* of our freedom at every action. Bergson starts from the point that spiritual states are such qualities as cannot be reduced to pure and rational elements. Topçu states that according to Bergson the analysis of the concept of freedom could be done in two ways: Firstly by means of the pure concept of duration and becoming and secondly the concept of causality and personality.¹⁰

The states of consciousness for Bergson cannot be imagined as objects are imagined in space. For the changes in these states occur not in space but in *pure duration*. According to Bergson, the fault of determinists originates from the facts that the qualities for the period to be within this time are overlooked and it is observed within the qualities of space. Thus, since the quality of states of consciousness that pass within the pure duration are overlooked, determinism puts it that as all the conditions of an act have been given beforehand, the action is determined with these, i.e. as the road has been drawn before, there is to be one compulsory way thereon. In contrast, the thesis of the supporters of person's free will is as follows: If there are two ways for me to choose, that I prefer one thereof shows that I may also choose the other one. Here no road has been drawn.

9 Mollaer, *Ruhun Metafizik Ayaklanması: "İsyan Ahlakı" Kavramının Etik-Felsefî Temelleri ve Nurettin Topçu'nun Felsefesi*, p. 28.

10 Mustafa Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergah Publishing, İstanbul, 1995, p. 30.

Yet, according to Bergson, both are wrong. For the former does not recognize the differences of density and severity of the states of consciousness as regards to the quality, yet the latter errs by substituting the dynamic becoming whereof the consciousness is aware, i.e. the pure duration, with material-concrete truthfulness (space). Topçu states, according to Bergson, that as intuition is direct knowledge which consciousness fails to recognize, freedom also remains indefinable for the consciousness. Nevertheless, its being indefinable does not imply its non-existence. Bergson stresses that duration and freedom are to be considered as equals, that this has risen from the productivity/creativity of life, that life has produced figures the pre-determination whereof is impossible and that this production is not compulsory but voluntary.

On the other hand, for Bergson the one and same cause in the spiritual life often does not reveal itself. For his conception of duration is based upon the impossibility of the resemblance between psychological states. Every psychological event bears its own cause within itself. That is to say, while the cause is inseparable from the effect in a physical event, the study of cause and effect in spiritual events is sort of an error of irregular thought (*RM*, 59). Nonetheless, if personality is becoming within a period, is the notion that there is some power for the endorsement of freedom to be accepted? This power brings along the notion of necessity as well.

According to Topçu, Bergson tries to solve this problem by alleging that the consciousness does not accept an absolute determiner of the acts in future and consciousness is *free spontaneity*. As the definition of the spontaneity of consciousness and freedom also leads us to determinism, according to Bergson, freedom and our being free cannot be defined. In fact, we notice our freedom thanks to the intuition that originates from this spontaneity. The thing that hinders the description and definition of freedom is the fact that we fail to know the causality whereto it is related and again we fail to perceive the transition from cause to effect.

2. Topçu's Criticism

Nurettin Topçu criticizes Bergson in relation between the personality (ego) and the action. Topçu does not see the relation between the power of the ego (I) and the causality as Bergson does. According to Bergson, what informs us of the existence of such causality in the soul's world is the productivity in consciousness. Psychological causality states that the thing that does not exist in the former acts has been produced by the very action; yet, while acting we can solely intuit the productive freedom. According to Bergson,

freedom is to be searched in the plan of intuition. However, for Topçu, duration cannot produce ego (RM, 63). In other words, the identity of period and ego does not lead us to the concept of freedom. Because Bergson argues for that the ego and the senses that motivate it are not specific things and therefore they cannot remain identical with themselves during the whole course of operation. According to Bergson, since the ego perceives only the first sense, it changes when the second sense emerges. And at the time of a judgment the ego changes and it also changes both the senses that have motivated it. According to Topçu, within this dynamic series neither freedom nor even ego exists; because for the same reason it is not the previous ego. In order to signify the difference between his understanding of ego and freedom and that of Bergson, Nurettin Topçu gives the following example: Topçu resembles Bergson's notion of ego to a snowball that ever grows as it rolls down. Bergson's ego is something that automatically grows and is integrated with everything it drives forward. Yet, according to Nurettin Topçu, the ego tries to remain *itself* as it improves; as and when is required, it is the central wholeness that ensures to feel the same by perceiving the same influences despite external influences (RM, 64). There is a nucleus in the essence of the ego that expands from the center outwards and dyes the external becoming with the colour of its own unity. It always wishes in the same ego and bears the same sensitiveness towards impressions. In fact, what gains the consciousness its personality and freedom is this *unity* and *wholeness*. Like the sovereignty of the whole purpose in an artist over the work of art as a theme, the wholeness in the character and personality also paves the way for the contingency in future and informs the ego that directs our preferences.

C. The Notion of Freedom in Topçu

Nurettin Topçu attempted to solve the problem of freedom by joining the 'Philosophy of Action', which was of the spiritualistic schools of his era, and to which he was affiliated. According to Topçu, freedom may not be the fruit of a speculation. It can specifically be comprehended though *action* and as a matter of fact, it appears to have been placed in the heart of action. Determinism and freedom are actually two notions that are related to each other. It is impossible to define either thereof without the existence of the other one. According to Topçu, freedom may not be perceived without determinism. As for freedom, it is the substitution of the external determinism with the ego's determinism, i.e. the *internal determinism*. The power of this internal determinism is also the measure for freedom. Man's essence is action, and one

can be free in the real sense only after action. Man's actions, freedom and productivity cannot be explicated with the pure self-existence theory that fails to perceive the founding elements as has been alleged by Bergson. This thesis can neither tell human actions from one another nor explicate the difference that distinguishes men among themselves. Bergson claims that the ego that takes action fails to know all its elements and even the very self of ego, for it is in state of constant pure duration and modification. However, according to Topçu, pure becoming during the period imprisons us within our narrow field, in which state of slavery no mention can be made of freedom. Such an ego, says Topçu, is alien to action and freedom. The true action and human free will turn in the direction of eternity and wishes to open into the whole cosmos. This getting out of itself takes the form of *revolting* against its very self for a being other than itself.

The thing in question is the action's *transcendence* for the individual and attempt to turn to the universal order by getting out of itself in order to melt in the eternal being of the universe with a circular movement in such manner as to return eventually to its ego. In conformity with Blondel's thesis, Topçu stresses that an action starts with individual free will, passes through the stages of family, society, nation and humanity and reaches God, adding that almost in each stage is the *action of revolt*.¹¹ Again, Topçu frequently emphasizes that this is never individual anarchism, but a 'synthesis of man and God'. Action is then revolt in Nurettin Topçu. This is God's revolt in us and it is His revolt particularly against us. One who has never rebelled is one who has never acted; and free action is nothing but revolt (RM, 71-72).

To summarize, in Topçu's point of view, neither metaphysical substance based upon the God-Nature identity that vanishes in Spinoza's rigid determinism nor the concepts of pure duration and intuition as productive elements in Bergson can lead us to the real concept of freedom. Placing our actions in the universal order and the love to particularly desire *the other* are the essence of action and freedom.

II. Slavery Of Man

The premise of the free action, i.e. the true freedom and action, is being desired in a universal manner. The free will is enslaved before it has recovered its freedom in order to regain it. In other words, before he is freed, man has demanded slavery before he has demanded himself. In the general sense, slavery, as has been stated by Topçu, signifies the free will's affiliation to a

11 Maurice Blondel, who is also Nurettin Topçu's teacher and the writer of the book *L'action* (1893), laid the foundations of the philosophy of action and made it a doctrine.

particular object. Slavery is the name of getting drowned in the individual and egotistic feeling of satisfaction. The free will is forced to ask for nothingness by not demanding its slavery, says Topçu, adding that thus it shall demand itself for-itself. As a matter of fact, the real meaning of action is being purified from this benefit. Topçu, in this sense, makes mention of three kinds of slavery: Pleasure, Solidarity and Sovereignty.

A. Pleasure

Life is merely a matter that enables action (*RM*, 75). Pleasure is permissible, even compulsory for the continuation of life. Nevertheless, making pleasure the purpose of life is terminating it where started instead of providing it with a free speed of progression towards eternity. The determination of pleasure as the objective of life results from the imperfection of free will. For action as a product of free will is a leap towards perfection, i.e. to a more perfect action (*RM*, 31). According to Topçu, nature demanded pleasure at the beginning not as a purpose but as a compensation or a repair of the life energy. However, the free will has been compelled to overcome it by getting through the passiveness of pleasure. In Topçu's opinion, we shall only attain our salvation by occasionally benefitting from the slavery that originates from our primitive nature.

B. Solidarity

Human solidarity, as stated by Topçu, is a fact. This is man's destiny that he or she will not be able to evade because he is unable to live by himself. According to Topçu, there are two sorts of solidarity: Firstly, man agrees to solidarity with others in order to live and act. This form of solidarity is passive, submissive and which is agreed upon. Second sort of solidarity is that man produces it by bringing about new supports and new powers for others, in which manner man is born as a slave; however, he recovers his freedom by creating his action by himself (*RM*, 78). With its second form, solidarity is an individual's ideal before it has been realized. It is a *means*, not *aim* for the expansion and spread of the individual free will. Here, Nurettin Topçu elaborates upon and criticizes Bourgeois's concept of solidarity. According to Topçu, slavery for an individual in the form of solidarity is both a destiny and requirement. The unity and integrity that are ensured commensurate to the ever-growing chaos of social functioning forms an ever-intensifying pressure for an individual. Under this pressure, the individual freedom is sort of under threat. This pressure says Topçu, originates not from the fact that -as Durkheim claimed- an individual is not in conformity to his task,

but perhaps an individual's task has to some extent been determined by a will other than his free will (RM, 82). If an individual is under the psychology of pressure in every field of his life, this slavery is due to the fact that all the functions of his life are managed and directed by a will other than his. A passive solidarity of this sort, as claimed by Topçu, is the annihilation of the individual's freedom. The solidaristic action is productive only and solely on condition that it is affiliated to non-benefit wills. If solidarity is a fact that has been imposed upon an individual, the individual can explore himself and his freedom only by responding to this necessity with his action. The action has passion for what is universal in order to terminate itself and all the beings from an individual to the universe are the steps that action is to get through. Thus, the solidarity is demanded due to this requirement in action.

Freedom, as has been expounded by Topçu over the concept of solidarity, is mentioned as a concept that is possible not as a revolt against all kinds of social formations and unity, but only to the extent it produces *an ideal of responsibility* which is demanded for itself and which constantly expands. According to Topçu, in this sense, rather than that an individual constitutes a part of the social structure, the society is a part of an individual. Rather than we are in the society, it is inside each of us. Such solidarity, rather than being passive and enslaving an individual, provides him with the action to recover his freedom with the consciousness of responsibility.

C. Sovereignty

Finally, Topçu analyzes the concept of sovereignty as a form of an individual's slavery. According to him, the sovereignty is the continuation and the requisite complement of solidarity. Recalling the social agreement of Jean-Jacques Rousseau, Topçu states that sovereignty is a power that imposes itself upon the individual (RM, 87). In addition, the individual agrees to this with a view to remaining within solidarity. As man wishes solidarity, he or she also wishes sovereignty at the cost of his/her freedom. The general will that is represented by the state means the abandoning of individual wills into the hand of the state. Nevertheless Topçu claims that it is impossible to protect individual freedom in the real sense and in any form of government or even democracy. According to Topçu, after an individual's transferring all his/her rights to the state, he/she has no freedom. From that very moment onwards, his freedom has terminated (RM, 88).

In social solidarity, an individual is twice a slave of the exploiters: One is because of his/her conformity, along with all the other individuals, to the

law, a will that does not belong to him/her. Second is because of his/her conformity to all the individuals as so required by social solidarity. Besides, Topçu objects the state's being minimized to the mere service of ensuring the security.¹² According to Topçu, the sovereignty and the state is not only to make justice dominant but also particularly teach it. The individual, therefore, wants the state for he considers it as a thought that is a means between his action and that of the other individuals. The state is to be the consciousness of the action of solidarity; on this sole occasion, it could be the *general will* in terms of Rousseau. The state's task is made up of providing the individual action with the sufficient power and energy so that it can be universal by increasing the productivity thereof. The thing in question is the rescuing of the individual from this slavery and his realization of the sovereignty by establishing it in his very individuality. The individual could be rescued then from slavery by his establishing *sovereignty* upon his very *action* and thus he expresses himself within the ideal of a universal responsibility.

III. Ideal of Responsibility

The responsibility of action in man arises from man's slavery in his nature (pleasure), solidarity and sovereignty (RM, 93). Yet man's responsibility transforms into his own will, which further grows after every action. This emotion is the measure of the power of action. Moral responsibility is to find its truth in the consciousness of the person who experiences this truth; it is not to be the *consequence* of a judgment that has been issued about him by others. In point of Nurettin Topçu, moral responsibility is different from legal liability that means the evaluation of an act by a judge. That means to say, responsibility is not a sense that is perceived in light of the terms of penalty or compunction and that emerges *after* an action, but on the contrary that occurs *prior* to the action and increases after the action. That which is responsible is the will. Responsibility is the determiner of the free will. Topçu states this view as "we are responsible before the action, but we are free after the action" (RM, 97). We are free because we are responsible, and in this manner the concept of freedom merges not only a prerequisite of responsibility but perhaps as a result of it (TB, 66-70). Therefore, the notion of a sanction that follows an action is not moral, but juristical.

Topçu first attempts to explain moral responsibility in terms of the concept of "anxiety", which is an element of pressure for an individual and leads him to freedom. The anxiety that becomes an action through development is

¹² As a representative of this view, see Wilhelm von Humboldt's *The Limits of State Action*.

wise and free (RM, 100). The action caused by anxiety corresponds to tension in man's moral life. This tension is a thought against those obstacles that are to be overcome and a consciousness against our responsibility. What will motivate us is only this consciousness. This tension corresponds to anguish that leads to rigorous pain in the consciousness. This anguish is the informer of the responsibility ideal and accordingly freedom. According to this, freedom "is an internal light that reaches the depths of the living body beyond the darkening of the ego through pain" (RM, 102). One can be free only as an individual (TB, 70). Immorality is then the annihilation of action, which means one's denial of himself (RM, 102).

IV. Thought and Belief

According to Topçu, there is the freedom of action that totally belongs to an individual and this is a manner of thought that is universal within the concrete and real being. Topçu calls this '*belief*'. Topçu considers thought and belief, as a factor leading to revolt morality, prior to the title of faith and the types thereof. Of course, he approaches these concepts from the aspect of his philosophy of action. Before proposing his opinion, he analyzes the concepts of belief of some philosophers. However, even before this, let us have a brief look at how Topçu explained the forms of knowledge preparing belief.

Before examining belief, Topçu offers two ways of explanation of thought: a) *intuitive thought* as assimilation of mind by the object and as fusion of subject and object; and b) *discursive (logical) thought* corresponding to the distinction of the subject from the object. He attempts to perceive and explain the first with the concepts of impression, affection, sensation, perception and art. Yet, he explicates the second in light of the concepts of methodical thought, reasoning, experiment, science, thought and intellectual action.

According to Topçu, belief is the assimilation of beings in the consciousness, and adaptation by it. Belief is concrete and unifying. It is active and real only when it is *acting*; viz., this is knowledge that is in state of action (RM, 123). In this sense, Topçu, in an overt manner, does not separate the field of *belief* from the field of *knowledge*. In order to see his thoughts better we have to observe the analysis of concepts of belief of some philosophers.

According to Topçu, in Pascal belief is a means of ascension to religious and moral truths. According to Pascal, there are three types of belief: Mind, habits (tradition/custom) and inspiration. The role of mind is neither to be denied nor exaggerated (RM, 125). Mind is not the sole way of knowing the truth; we also know it by means of heart. Heart offers us the most obvious

knowledge, the most supreme views and the most precise opinions. However, Pascal by no means sacrifices mind, which, to him, should lead to the sense that envelops the integrity of the spirit.

According to Pascal, the second path of belief is tradition and custom. Tradition is the practice of religion in his sight. However, for tradition and custom to be worthy of submission, it ought to be followed by mind.

Last of all, what is meant by inspiration is super-nature saviour favour. With His favour, God drives us to belief. Besides, one ascends to religion through belief in the sense of supreme truth by separating the truths of that body, mind and religion. In Pascal, mind and heart are placed as contrary to each other. On the contrary, Topçu claims that belief is the source of thought. Belief is the whole of thought and it is within the field of knowledge. The starting point of belief is not the transcendent and supernatural world; perhaps one reaches there at the end. However, its roots are in this world, which is humanly, i.e. in the actions of man. Besides, traditions and customs cannot be the source of a belief according to Topçu, but, if any, a way of this practice.

The exact distinction between belief and knowledge is also found in Kant (*RM*, 128). Putting emphasis on the distinction between theoretical and practical reason in Kant, Topçu claims that practical reason is proposed as a duty. The practical reason convinces for the truths of the transcendent field; however, this field can definitely not be the subject of knowledge. According to Topçu, like in Pascal, in Kant also belief has reasons other than knowledge. While these reasons originate from heart, traditions-customs and inspiration in Pascal, for Kant the source of this belief is the law of morality, which consciousness accepts under the categorical form of a duty. According to Kant, understanding is the constitutive, that is, it constitutes the structure of nature that is the same for all of us, which is possible with Kant's 'Transcendental Apperception' operation, that is, 'Pure Self'. According to Topçu, Kant's attempt to solve the problem of consciousness with an operation composed of mind's supra-sense participation and sole thought is problematic. According to him, the activity of thinking is to be determined as the most supreme principle not of theoretical consciousness, but of practical one. With this aspect thereof, Topçu approaches his opinion to that of Fichte rather than that of Kant (*RM*, 129).

Topçu finds Fichte's (1762-1814) thought closer to himself. To him the world that is the subject of our consciousness is the subject of practical realm. Topçu explains the three stages of knowing in Fichte as follows: 1) The-

sis: 'action' as the 'I's' thinking itself; 2) antithesis: his placing 'non-I against I and placing them together; and 3) synthesis: putting I and non-I with thinking together. According to Topçu, the belief in Fichte is that structure whereupon the entire human knowledge is founded (RM, 130-131). That is to say, for Fichte, belief is prevalent in all the fields of knowledge and pertains to the world of moral facts. Nevertheless, according to Topçu, it is out of the question in Fichte to explain sensible and transcendent truths together with the moral facts and the facts of knowledge.

The last philosopher Topçu studies in relation between thought and belief is Hamilton (1788-1856). Belief is the first premise of reason and it is a concept superior to it. Knowledge in Hamilton is dependent upon belief. Belief forms the unique security of our knowledge. The first concepts of consciousness, according to Topçu's analysis of Hamilton, have been given in form of belief rather than being in form of knowledge. In Hamilton, belief falls within the very structure of consciousness. As in our memory is not the knowledge of the past, but the belief thereof, in us is also found the consciousness of belief peculiar to an eternal and absolute being. Accordingly, belief includes knowledge in Hamilton (RM, 132). As per a statement he extracted from Hamilton that reads, "we have to believe in the whole of whatever we know and know the whole of whatever we believe in", he defends that it unites knowledge with belief. In this aspect thereof, he considers himself closer to Hamilton. Topçu appreciates as well the emphasis of reason as the first premise in Hamilton's theory. With a further step, Hamilton reduces the principles of knowledge to the action of faith. Topçu agrees to this point of view and seems to defend the theory of Hamilton, who unites the fields of thought and belief with a psychological analysis rather than a metaphysical fact (RM, 133).

Nevertheless, Hamilton does not withdraw from discerning knowledge from belief. In Hamilton to know is to know from inside, while belief is a certainty based upon emotion. Topçu says that Hamilton defended that a certainty is called knowledge or belief according to the sovereignty of one of these two elements upon the other, which point differs his thoughts on the relation between belief-knowledge from those of Hamilton (RM, 134). However, what is the relation of faith, which starts the revolt action in us, to belief as the previous stage thereof and with knowledge thereof? Let us now elaborate upon this.

According to Topçu, "belief is the action and effect of the ego upon things; it is the real and experienced knowledge" (RM, 134). As for thought, it

is the ‘internalization’ of action in us (TB, 21). The name of contacting the truth in our internal world is thought. The duality of consciousness and object, which is the essential premise of knowledge, has been eliminated in faith. The consciousness and the object has become identified, and the object has surrendered to the consciousness, united with it and the two have become one being (TB, 22). In Topçu’s point of view, the events of emotion, thought and consciousness experienced by the individual are defined as the evolutions of the ego.¹³ This evolution and development, which shall later prepare the revolt in the ego, realizes by means of *internalization* and *universalization*. All the obstacles the ego encounters during its effort to complete itself in fact mauls him/herself. However, it is a kind of training at the same time.

The internalization is the turning of the ego toward itself against these hindrances. On the other hand, the universalization is the expansion and dissemination of those judgments of values to where we are attached into the histories of family, nation and humanity after the individual, whereby finding in man’s ego (character) the thought of the whole mankind, which is actually meant by the universalization of morality. Belief is then exactly knowing. The unification of the ego (I) with the object is the object’s living in I (RM, 134). True and non-imitated knowledge is this very belief. Man finds the judgment directed upon his very self by his very own action in his thought. Here the anguish is an extremely significant concept, for one who does not suffer the agony of something neither knows nor loves it (RM, 135). Belief is not approval without objective and compulsory reasons, but the revivifying of the internal reasons. Without these reasons would be neither knowledge nor knower thereof. Therefore, “belief is a spiritual sincerity” (RM, 136). Topçu, after this point, stresses that character of belief to spread with imitation psychology. If belief were not communicable, there could be neither a society nor a civilization.

V. Faith

Topçu moves from the concept of belief to that of faith, which he defines as the continuation and extension of belief. In fact, the difference between belief and faith is not related to *quality* but the *degree* (RM, 145). A belief’s turning into faith means it becomes constant in man’s soul and thoroughly dominant in his life. In a sense, the belief’s turning into faith signifies that belief is transcended and the field of soul is covered thereby. According to Topçu, it is faith’s leap towards the mystical world (in a sense to the trans-

¹³ Nurettin Topçu, *Ahlak [Morality: M]*, Dergah Publishing, İstanbul, 2005, p. 118.

cidental one), wherein are two reasons: One is the ego's returning upon itself, looking for itself, whereby the faith requires 'self-recognition'. According to Topçu, the ego's, which emerges in belief, possession of being results in faith. This activity of faith, in fact, is a state of *one-being* with the 'Unique' and the 'Necessary Being', in which state the ego - that is distressed against the insufficiency of belief emerging in plurality- approaches itself again to itself in unity and wholeness as an activity of knowing itself. Knowing itself is the result of the attempt of being-one with Him. The second reason for the faith to bear a mystical character is that it provides a great *internal enlightenment*, which casts shadow upon and even dim the light of the thinking mind. In analyzing the concept of faith, Nurettin Topçu claims that his starting point is not transcendence or the super-nature field. To the contrary, he finds it in the philosophy of self-consciousness, which -with a view to ascending to a philosophy that transcends the boundaries of the deficient and imperfect mind- finds the motive in man's own action (RM, 147).

Besides, according to Topçu there are two kinds of faith: Aesthetic and religious faith. Aesthetic faith is the 'faith in multiplicity' because of the multiplicity of beings. Yet, faith in the Unique and Necessary Being is determined with 'Faith in One Being' for it is One and Unique.

A. Aesthetic Faith

Aesthetics and philosophy of art is one of the disciplines that Topçu is most engaged in.¹⁴ Topçu emphasizes with this concept that there is an action of faith in the supreme activity of art. Topçu expresses that he does not have any concern about reaching a faith in aestheticism, and expresses that an activity of art on a high level leads the artist to mystic or religious faith, whether he/she is aware or not (RM, 150; M, 22-26).

In Topçu's eye, art is not in the object, but in man. In addition, art cannot be seen as an arbitrary game and creative synthesis. Still, the essence of art is definitely not in the image of the object that is witnessed by man, viz. in a intuition, but it is in the very self of man, in the deep action of the will and love. The real artist believes in the object's rescuing influence upon itself; and this is an authentic action of faith and a state of transcendence. An artist wishes to give life to the objects in nature in order to ask each item of object to which he has turned for his salvation. Topçu calls this the will of salvation (RM, 151). Yet, faith is the growing of being, thought and ego. The will is deficient, imperfect and insincere by itself. It first desires the nature; but

14 Beşir Ayvazoğlu, "Estetik İman: Topçu'nun Sanat Felsefesi", *Nurettin Topçu*, ed. İsmail Kara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2009, p. 312-325.

by also *transcending*, it demands the super-nature in order to complete itself. The will is in an effort to complete itself everywhere, from which effort emerges love; that is, love is the transformation of ego by becoming its own subject. The artist is a metaphysician who returns to his inner world against the worldly events. The artist carefully follows the collision of his/her soul with the world and tells us the mystical rhythm within him/herself (CC, 50).

Among the arts, music has a very important place in Topçu. Music assures the unity of the multitude. In this respect, Topçu thinks that music plays an important role in the education of children and young people. “Music is the cleanser; cleans the young soul from the impurities and extracts its thorns. The soul that is not purified with music cannot fly. [...] Music unites us with being and saves us from the pain of multiplicity” (CC, 128).

With no doubt, the essence of art is different from religion. Nevertheless, Topçu defends that there is correspondence or equivalence between aesthetic and religious life. Therefore, Topçu attempts to propose the existence of a thoroughly mystical phenomenology that emerges in real arts, which he names aesthetic faith.

B. Religious Faith

After he has accepted the existence of a will of faith that determines man’s existence in arts, Topçu explains the religious faith. To him, art is the searching for super-nature in nature and the One Being in the multiplicity. Art leads the man’s will to the will of the One Being. With this aspect thereof, a mystic’s exercise is the action that transforms the human voluntary powers into the sources of the Unique Necessary Being by hindering human/mundane pleasure, passive solidarity and sovereignty in order to progress of the spiritual life. From this viewpoint, action transcends the insufficiency of the ego in activities of arts and turns to the belief in the Unity of the High Being, which is religious faith. The essence of a mystic is the identification of the spirit with God and becoming the *same* even in the *difference* (RM, 171). “As geniuses are the superhuman types of the intellectual life, mystics are likewise the superhuman beings of the spiritual life.” Nevertheless, there is still dualism in faith between ego and God. Even in this stage (faith) the ego (I) approaches God as *another* one. Topçu’s moral ideal that he has identified with the religious mysticism receives its final form with an analysis of the concept of revolt. The duality between the ego and God could only be removed with the action/morality of revolt.

VI. Revolt Morality/Action

Nurettin Topçu makes mention of two types of revolts: First, one is the revolt that diverges from divine will; and the second one is divine will's revolt *in man*.

A. Revolt Diverging from Divine Will

1. Stirner's Anarchism

Stirner places individual beings' selfishness against everything that comes from outside and restricts it. He *rebels* against nature, society, state, human-kind, morality, and religion. According to Stirner, things that are defended by both God and human beings are selfish. Stirner defends the idea that, rather than serving these selfish ones without a benefit, the individual is to be selfish. Man's ideal is to be saved from all kinds of human and divine yokes and to render his ego the center of everything. In a world where is no truth the only things that concerns me is merely selfishness. Anyone who accepts a being other than his ego has failed to be a real ego. According to Topçu, Stirner's attitude is an act of anarchism, which is composed of denial of every transcendent, social and spiritual action. This selfishness, which would later be continued with Nietzsche, takes a position beyond good and evil.

2. Rousseau's Revolt

Unlike Stirner, Rousseau rebels not against all the human institutions but those institutions caused by the social life. According to Rousseau, says Topçu, a social state that keeps the ego under limitation and condition is in fact going backward. Because there is freedom in ego, whereas slavery in society. Rousseau's revolt is then the revolt of the ego against the society and the civilization, which have arisen from the compulsory and oppressive actions that have enslaved him (RM, 191). Nevertheless, Rousseau's revolt is not anarchy. The ego is not selfish -or at least- it is not self-sufficient. There is a constant order in the universe to which the ego shall be affiliated like its own true source and this very order is found within the *nature*. Man has prepared his unhappiness by himself by going out of this nature. Topçu stresses that Rousseau discovered God, who addresses the heart in nature. As the ego may not stay alone, it finds its lord in this relation (in this relation with nature). His running away from people and taking shelter with nature is owing to the fact that he has been unable to find in man the *ideal* he has been after. This escape of his, as alleged by Topçu, is not because he dislikes people, to

the contrary, because he loves them so much. Rousseau, says Topçu, penetrated into his consciousness through compassion and was -to put it precisely- self-sufficient there. Nevertheless, in Nurettin Topçu's point of view, that an individual is morally self-sufficient within his consciousness meant his (Rousseau's) returning to the arrogance that he had always refused, for by insisting only upon himself did he surrender to his own pride. Therefore, his revolt, says Topçu, yielded no result within the individualism that needs to struggle against itself. If he had taken the concept of action to his center, says Topçu, his revolt would have been able to establish an order that unites with the super-natural (transcendent) one in conformity.

3. Schopenhauer's Revolt

Schopenhauer's revolt is apparently the being's against itself. In Schopenhauer, to exist is to ask for evil. The path to salvation is to deny existence, viz. rebelling against being (RM, 197). His philosophy is a separate philosophy of will. In him, the will is the substance of being. Topçu, rather than Stirner's philosophy of egoism, finds himself closer to Rousseau's individualism. Nevertheless, from the non-being where Schopenhauer reached his will does he reach the Absolute Being and this revolt of transfer seems to help him to depend upon the super-nature Absolute/Unique Being. Still, as he criticized Stirner and Rousseau, Topçu is also against Schopenhauer's revolt. In Schopenhauer, the will is the source of evil, for life that is its work is made up of sorrow (RM, 198). According to Schopenhauer, who uttered "joy is a fault of perception, while sorrow is real", the best thing to do in such an evil world is non-being. This tendency for non-being is the last thing in man for his will to resort to. However, this certainly cannot be committing suicide in Schopenhauer. For it is not the denial of the will of living, to the contrary, the strongest confirmation of the will. With the denial of the will of living, one attains the climax of ethics, i.e. asceticism, which begins with the moral world where virtue starts with mercy and affection, and one attains total freedom at the non-being called *Nirvana* upon the completion of asceticism. Accordingly, the salvation is nothing but revolt against the will of living and taking shelter in *Nirvana*.¹⁵

B. The Revolt of Divine Will in Man and Revolt Morality

The thing that drives will to the belief in unity, above all, is its self-insufficiency. Action attempts to complete and integrate itself in faith. Action starts with the very endeavour of the ego and is a leap from nature to su-

¹⁵ Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*, p. 115-120.

per-nature (transcendence). Giving up the supernatural is being satisfied with that which is deficient and which is not real. The move for the completion of the duality of ego (I) and God, which emerges in faith, in the One is the action and *revolt of God in us*. In other words, “revolt is God’s action in us” (RM, 178). This *revolt* is the *conformism* of ego before God. After this very stage, the ego prefers the free action of God in place of the restricted and finite action. In explaining the theory of revolt morality, Topçu cited Mansur al-Hallaj, who is one of the famous figures of Sufism, as an ideal type. The duality between his action of revolt and God is eliminated and the statement of Mansur al-Hallaj “I am the Truth” (*ene'l-Hakk*) is endorsed with this action of revolt. According to Topçu, this is not the fruit of speculation. It is an experienced with the action of revolt.¹⁶

According to Topçu, man’s revolt starts first against the slavery within his/her nature. In other words, the start-point of revolt is the internal world of an individual. The revolt against narrow and egotistic desires that hinder an individual’s movement in the actual sense is also the first stage of an individual’s expressing himself. A human being who is rescued from the oppression of his/her internal forces bears universal responsibility and rebels against the temporary pleasures, passive solidarity among people and against the sovereignty of oppressors. He does this through his whole will wishing real and active solidarity and actual sovereignty.

The ideal of responsibility, justice and mercy, which are universal and goes us towards the move of morality, does not frequently occur in those people in whose ordinary lives imitation prevails. This is sort of morality ideal that is based upon revolt action (CC, 131). According to Nurettin Topçu, an action merits being called revolt only when it necessarily bears the will of a new and more supreme order (conformism). In only one denial, i.e. in anarchism, is the denial of revolt. Therefore, Rousseau and Schopenhauer’s revolts were not as authentic as that of Stirner.

In Topçu’s eyes, one inevitably attains revolt through the analysis of consciousness. The formation of thought from intuition to belief and from belief to faith ends in the revolt action. In Topçu’s point of view, a revolt man in the strict sense who holds the character of both anarchism and conformism in himself/herself almost becomes an intermediary between the humanity and the divine being. This is also the *participation* of humankind into that which is divine. Topçu’s revolt is, then, the product of mercy, jus-

16 Mollaer, *Ruhun Metafizik Ayaklanması: “İsyan Ahlakı” Kavramının Etik-Felsefi Temelleri ve Nurettin Topçu’nun Felsefesi*, p. 39.

tice and faith. If there is no mercy; reason, emotion, intuition and even love are dangerous (TB, 35).

Along with this action of revolt, the divine field (transcendence) emerges being concealed under the cover of the ego in deep. Individualism is then defined as a passage/means between man and God. Yet, the anarchism in revolt is the revolt against all kinds of slavery that hinder our conformism towards God. This state is obedience to God, who revolts against all kinds of slavery movements and only conforming His Will. Therefore, the revolt action in Nurettin Topçu has the feature of saving all kinds of obstacles that prevent the will from reaching infinity.¹⁷

Conclusion

According to Topçu, who unifies the philosophy of action with his mysticism, the action in man is the result of God and, in fact, there are not two beings who have separated from each other in action at the final point. The ego's participation in God and ascending towards Him is the essence of revolt action, which is the transcendent formation of love in the essence of man. As for the freedom of action, it is the expression of the revolt that causes the action in us. The mystical source from which the morality has risen is the Will of God, that is the Absolute Will. Accordingly, without God is neither real morality nor revolt.

In state of revolt, the conformist act with anxiety. A mystic befriends grief and is in constant contact therewith. The path to grief is the path to divinity. The aim of the internal conflict of a mystic, who has become aware of his/her incompetence, is to *annihilate* this very humane insufficiency in the perfection of the divine consciousness and action, which to some extent is to get deified, and though for a very short time to get lost in the Being of God. This action is the ascension of the consciousness to the One Being and its discovery of the Being who is inside, as was stated by Yunus, "There is One inside me, Who is more close to me than I am". Therefore, "Our God is God of revolt" (RM, 210).

As we have witnessed, Topçu starts from the concept of action and analyzes the consciousness, and then passes from thought to belief, from belief to faith, from faith to revolt and thus he establishes his spiritualistic-idealistic system. Experiencing through his/her internal stages, an individual finds the Divine Being in the very *self* of his/her; and thus transforms the revolt into a mystical character by the sole means of obedience to One Unique Be-

¹⁷ Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*, p. 127.

ing. In this way, through an understanding of *Wahdah al-Wujud* (One Being), Topçu weighs upon the ideal of annihilation of man's free will in God, which quality emphasizes his view for the unity and the inseparability of moral philosophy and the philosophy of religion.

Topçu argues that the revolt morality cannot be integrated into the logic of rationality. Morality should not be sacrificed and instrumentalized in the hands of logical reason. In this respect in Topçu's theory, instrumental rationality is one of the most important factors in the destruction of humanity. In this context, his morality can also be read as a critique of modern science. This criticism can be determined as the removal of science from the love of truth and its application to the relations of interest, the relativization of science in the sense of being removed from the understanding of eternity and the reduction of science to technique.

Finally, we can say that one of the main criticisms that can be developed against Topçu is that he did not later follow the major problem (revolt morality and its philosophy) that he noticed in the early stages of his life. Instead, he has chosen to be a social life thinker who sought solutions to the problems of daily life. Because in his later writings, we cannot find the power of philosophical discourse in the revolt morality. Topçu may have seen sufficient to deal with the problems imposed on him by the social conditions in his later period and could not develop his thesis which he defended early. From this point, he sacrificed himself and his great work for the society. This may be one of the reasons why Muslim thought lacks strong discourse in our age.

Abstract

The Philosophical Foundations of Revolt Morality in Nurettin Topçu

In this article, it will be tried to analyze how Nurettin Topçu (1909-1975), an eminent scholar of the contemporary Turkish-Islamic thought, gave unity and integrity to his thesis called Revolt Morality. In addition, the views of the philosophers whom Topçu considers to be connected with his own philosophical views will be included and the philosophical foundations of the revolt morality, which is based on the concepts of freedom, slavery, ideal of responsibility, thought, belief, faith and revolt will be examined in this work.

Keywords: Revolt Morality, freedom, responsibility, faith

Öz

Nurettin Topçu'da İsyân Ahlakının Felsefi Temelleri

Bu makalede çağdaş Türk-İslam düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Nurettin Topçu'nun (1909-1975), İsyân Hareketi adını verdiği tezine ne şekilde bütünlük ve birlik kazandırdığı hususu analiz edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Topçu'nun kendi felsefi görüşleriyle bağlantılı olduğunu düşünüp eserlerinde temas ettiği filozofların görüşlerine yer verilecek olan bu yazıda, Topçu'nun özgürlük, esaret, sorumluluk ideali, düşünce, inanç, iman ve isyan gibi kavramlarından hareketle tesis ettiği isyan ahlakı tezinin felsefi temelleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İsyân ahlakı, özgürlük, sorumluluk, iman

References

- Ayvazoğlu, Beşir, "Estetik İman: Topçu'nun Sanat Felsefesi", *Nurettin Topçu*, ed. İsmail Kara, Kùltür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2009, pp. 312-325.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Nurettin Topçu'da Bilgi ve Bilim Sorunu", *Nurettin Topçu*, ed. İsmail Kara, Kùltür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2009, pp. 210-223.
- Karaman, Hüseyin, *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*, Dergah Publishing, İstanbul, 2000.
- Kök, Mustafa, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergah Publishing, İstanbul, 1995.
- Mollaer, Fırat, *Ruhun Metafizik Ayaklanması: "İsyan Ahlakı" Kavramının Etik-Felsefi Temelleri ve Nurettin Topçu'nun Felsefesi*, Yedi İklim Publishing, İstanbul, 2007.
- Topçu, Nurettin, *İsyan Ahlakı* [Revolt Morality: RM], Dergah Publishing, İstanbul, 2002.
- Topçu, Nurettin, *Var Olmak* [To Be: TB] Dergah Publishing, İstanbul, 2005.
- Topçu, Nurettin, *Ahlak Nizamı* [Moral Order: MO], Dergah Publishing, İstanbul, 2012.
- Topçu, Nurettin, *Kùltür ve Medeniyet* [Culture and Civilization: CC], Dergah Publishing, İstanbul, 2004.
- Topçu, Nurettin, *Ahlak* [Morality: M], Dergah Publishing, İstanbul, 2005.

KINDÎ EPİSTEMOLOJİSİNDE FAAL AKLIN KONUMU

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 176-201.

Hakemleme: 18.10.2018 | Kabul: 05.11.2019

Şenol KORKUT

1. Bir Filozof Olarak Kindî

Ebû Yusuf Yakub b. İshak b. es-Sabbah el-Kindî (800-870) felsefe, fizik, psikoloji, ahlak, geometri, mûsikî, astronomi, astroloji, meteoroloji, zooloji, tıp, kimya ve optik alanlarında toplam 300'ü aşan risale telif etmiştir. Günümüze kadar ulaşan ve tabakat kitaplarında kendisine atfedilen eserlerin isimleri dahi onun birbirinden bağımsız çok geniş alanlara yoğun bir ilgisinin olduğunu göstermektedir. Örneğin büyük oranda felsefi mirasa referansla inşa edilmiş eserlerinin yanında parfüm ve damıtım kimyası, arı türleri ve onların asil davranışları, kalaycılık, beste ve udun yapısı, evcil kuşlar, kılıç türleri, sihirbazlık ışınları, kuyruklu yıldız gibi alanlarda Kindî'nin telifleriyle karşılaşmak mümkündür.¹ Genel olarak Kindî'nin İslâm felsefesindeki konumunu altı madde halinde şu şekilde özetleyebiliriz. i) Kindî Abbasi hilâfeti döneminde antik mirasın Arapça'ya çeviri sürecinde önemli bir rol üstlenmiş, bu çeviri sürecinin en başat rehberi ve müfettişi olarak öne çıkmış, çevrilecek metinleri tespit etmiş, Arapça'ya çevrilen eserlere terminolojik açıdan musahhahlik yapmış ve *Esûlûcya* örneğinde görülebileceği gibi eserlerin içeriğinin dinîleştirilmesinde çeşitli tasarruflarda bulunmuştur. Araştırmacılar bu dönemde çeviri sürecini üstlenen birincisi Huneyn b. İshak(873) ikincisi Kindî çevresi olmak üzere iki halkadan bahsetmektedirler. Kindî halkası çevirilerde çok daha serbest bir tutum takınmış ve yorum-

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslâm Felsefesi A.B.D. Öğretim Üyesi, Doç. Dr.

1 Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", *Kindî; Felsefi Risaleler*, Editör: Mahmut Kaya, İstanbul 2002, ss.67-115.

lar eşliğinde bir tercüme faaliyeti gerçekleşmiştir.² ii) Kindî'nin Mutezile çevresi ile muhtemel ilişkisinden dolayı bir kelâmcı mı yoksa filozof mu olduğu oldukça müzakere edilmiştir. Filozofu “varlık, bilgi, ahlak, siyaset, estetik ve bilim felsefesindeki problemlere özgün yöntemler uygulayabilen ve özgün çözümler sunabilen insandır” şeklindeki bir tanımlamadan hareket edecek olursak hiç şüphesiz ki Kindî'nin de bir filozof olduğu sonucuna varabiliriz. İslâm felsefesi tarihinde filozofluğu ve felsefe yapma türünü sadece Yeni-Eflatuncu Aristoculuk akımına (bilhassa Fârâbî(950), İbn Sînâ(1037), İbn Rüşd(1198)) münhasır kılan perspektif çoğu kere Kindî'nin bir filozof olmadığını daha ziyade bir kelâmcı olduğunu ileri sürmüştür ki, son otuz yılda yazılan felsefe tarihi kitaplarına İslâmî kelâm ekollerinin hatta İbnü'l Arabî'nin (1148) de dahil edildiğini³ göz önünde bulundurursak, bu türden bir iddianın kabul edilmesi mümkün değildir. Ayrıca Kindî için kelâmî problemlere felsefi çözümler sunan, felsefi problemlere de kelâmî bir boyut getiren ve daha ziyade Gazzâlî (1111) sonrası dönem için varit olan “kelâmcı-filozof” tabirini kullanmanın da birçok eksikliği bünyesinde barındırdığını söyleyebiliriz. Örneğin yer yer felsefi problemlere yönelik kelâmî ilkeler çerçevesinde çözüm arayışı geliştirmiş olsa bile onun felsefi mirasa bakış açısının salt Mutezileci bir zeminden olmadığı aşikârdır. Daha da ötesi, Kindî peygamberlere inzâl edilen ilâhî bilginin (vahiy) zamansız bilgi olduğunu vurgulayarak bir bakıma Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden Mutezile'ye karşı eleştirel bir tutum takınmıştır. Kanaatimizce, Kindî Meşşâî felsefe ile yoktan yaratılışın nasıl uyumlu ve işlevsel çalıştırılabileceğine dair nevi şahsına münhasır bir filozofluk örnekliliği sunmuştur. Bu türden bir metafizik inşasının yöntemini ise Porfirus'un (305) *İsagoci*'sinin beş tümelini kendine özgü bir kumaşla dokuyarak gerçekleştirmiştir. Keza Kindî Aristotelesçi ezeli âlem anlayışına yönelik reddiyesini, Yahya en-Nahvî (6.yy.) örneğinde göreceğimiz gibi topyekun bir Aristoteles(M.Ö.322) külliyyatını hedef alarak yani bir teolog tavrıyla inşa etmemiştir. iii) Kindî felsefi tedrisata matematik (aritmetik, geometri, astronomi, mûsikî), mantık, fizik, metafizik, ahlak ve siyasetin sırasıyla tahsil edilebileceği bir yön tayin etmiştir. Kindî her ilim sahası için kullanılabilecek metot konusunda hassas davranmış, fizikte matematiksel yöntemin kullanılmasına karşı çıkmış, matematiksel yöntemin gayr-i maddi varlıklar sahasındaki araştırmalarda kullanılmasını savunmuş, böylelikle matematiği fizikten metafiziğe geçişte bir yöntem olarak önermiştir. Aristoteles külliyyatını tedris etmenin başlangıcına matematiği yerleştirmekle Kindî, bu külliyyatı gelenekselin dışında farklı

2 Peter Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, *İslâm Felsefesine Giriş*, Editör: Peter Adamson, Richard C. Taylor, Çeviren: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008, s. 36

3 Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2009, ss. 301-306.

bir zeminde işlevsel kılmanın mümkün bir örneğini sunmuştur. Kindî'nin metafizikte matematiksel yöntemin kullanılmasına dair teorisi, 17. Yüzyıl felsefesinde metafiziği matematiksel yöntem ve zeminde inşa eden Descartes(1650), Leibniz(1716) ve Spinoza'nın (1677) yaklaşımlarını temelde önceler durumdadır. Fizik ve metafizik sahasının yöntem ayırmaştırmasının getirdiği bir sonuç olarak Kindî, Aristoteles(M.Ö.322) felsefesinde daha ziyade metafizik sahasında irdelenen birçok kavram ve problemi de, Bayrakdar'ın da işaret ettiği şekilde Kur'ânî bir bakış açısıyla, fizik sahasında incelemiştir.⁴ Kindî'nin fizik sahasına yönelik bu metodu bilahare sudurcu filozoflar tarafından fazla karşılık bulmamış, lakin kısmen Gazzâlî tarafından sürdürmüştür. iv) Kindî'nin felsefe ve din ilişkisine bakışı bir taraftan vahyi bilgiye felsefi bilgiye oranla daha fazla rasyonellik ve yakînlük yüklemesi, diğer yandan ise felsefenin İslâm düşüncesinin ayrılmaz bir parçası olarak konumlanmasında öncü bir girişim yapmasından dolayı oldukça önemlidir.⁵ Felsefe yapmaya karşı çıkanlara Kindî'nin cevabı; ister özümseyin, isterse eleştirel bir tutum takınsın insan zihni için felsefe yapmanın bir zorunluluk olarak kendisini gösterdiği şeklindedir. Kindî felsefi terminolojinin farklı bir kültürel atmosferde kendisine meşruiyet sağlaması için özel bir gayret sarfetmiş ve bu nedenle felsefi terimlerin tanımlarına dair bir sözlük hazırlamıştır. Bu bağlamda Kindî'nin felsefeyle uzlaşan dini İslâm dini olarak sunduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü o, Yahya b. Adî'nin(974) kendisine yazdığı reddiyenin içeriğinden öğrendiğimiz kadarıyla, *Hıristiyanlığa Reddiye* adlı risalesinde Hıristiyanlığın teslis inancını Porfirus'un *İsağoci*'sinin kavramları çerçevesinde ve bilhassa beş tûmelin kelâmî tatbiki neticesinde çürütmüştür.⁶ v) Kindî'nin sadece Latince versiyonundan günümüze ulaşan *Optik Üzerine* (De aspectibus) ve *Işınlar Üzerine* (De Radiis stellatis or stellis) adlı eserleri onun bilim tarihinin bu branşlarında da oldukça etkin bir konumda olduğunu göstermektedir. Bu eserlerinde Kindî optiğin bütün doğal fenomenler için bir temel ve diğer doğa bilimlerine bir giriş olduğunu ve her nesnenin aynı zamanda ışın saçan bir varlık olduğuna mün-demiç ışınımın yasalarının, doğanın yasaları olduğunu ifade etmiştir. Kindî'nin optik ve ışın teorisi birçok açıdan Öklit'in aynı zemindeki teorilerine eleştiriler yönelten ve onu aşan bir içeriğe sahiptir.⁷ vi) Kindî antik Grek ve Helenistik felsefenin metafizik, fizik ve psikoloji teorilerinin her bir nüvesine yoktan yaratılış teorisini başarılı bir şekilde tatbik etmiştir. Bu yöntem

4 Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 2012, s. 163.

5 Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 155,156

6 Augustin Périer, "Un traité de Yahya ben Adi Défense du dogme de la Trinité les objections d'al-Kindî" *Revue de l'orient christian*, 22, 1920, ss. 3-21

7 David C. Lindberg, *Theories of Vision, From al-Kindi to Kepler*, Chicago and London 1976, ss.18-25

ise Pisagor(M.Ö.495, Sokrates (M.Ö.399), Eflâtun(M.Ö.427), Aristoteles, Plotinus(270) ve Proclus(485) gibi filozofların sistemlerine yönelik İslâmî ve öncü bir pencere açmıştır. Bu nedenle daha önce herhangi bir filozof ve yorumcuda örnekliliğini göremeyeceğimiz şekilde, madde, suret, zaman, hareket ve mekân ile ilgili felsefi ilkeler yoktan yaratılmış ve hâdis olan bir evren tasavvurunun zemininde farklı bir kimlikle ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Kindî çağdaş din felsefesi ve teizmin temel tezleri açısından da güncel değerini korumaktadır.

Bu makalenin ana konusunu oluşturan Kindî'nin faal akıl teorisi de Kindî felsefesinin bütünsel yapısından varestedir. Kindî büyük oranda Aristoteles'in *Ruh Üzerine* geleneğini takip ederek akıl türlerini tasnif etmiş, ancak bu akılların epistemolojik işlevsellikleri konusunda daha önce herhangi bir filozof ve yorumcuda örnekliliğini bulmayacağımız unsurlarla bir özgünlük sergilemiştir. *Esûlûlcya*'ya yönelik derin vukûfiyeti olmasına rağmen Kindî akıl teorilerinde *Ruh Üzerine* geleneğine bir dönüş yapmıştır. Şüphesiz bu tavrıyla Kindî sudur sisteminin en önemli rolünü oynayan Yeni-Eflatuncu Nous veya Evrensel Akıl'a daha henüz başlangıçta kesin bir mesafe koymuş durumdadır. Faal akıl konusu etrafındaki tartışmalar ise Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı kitabının III.5. bölümünde irdelediği nous'un ontolojik statüsü ve epistemolojik işlevleri üzerinden doğmuş, Helenistik ve Ortaçağ felsefesinde üzerinde en fazla müzakere edilen konulardan birisi olmuştur. Hâdis bir evren anlayışı ile bu iki büyük felsefi sistemler dağarcığının bir bakıma dışında duran Kindî'nin faal akıl meselesine bakışı ise özel bir ilgiyi hak etmektedir.

Kindî akıl teorisini büyük oranda *Akl Üzerine* adlı risalesi üzerinden inşa etmiştir. *Akl Üzerine* kısa ve sıkıştırılmış bir risale olmasına rağmen, aklın seviyeleri, çeşitleri ve Yunan akıl tasniflendirmeleri üzerine Arapça'da ilk eserdir. *Akl Üzerine*, İslâm felsefesinde daha sonra bir seri halinde yazılacak akıl ve nefis risalelerinin de bir öncüsü konumundadır. Risalenin iki tane Latince çevirisi vardır ve bu risale Ortaçağ latin felsefesinde de akıl risaleleri yazma geleneğinin bir öncüsüdür.⁸ Aristotelesçi akıl tasnifleri daha önce İskender(3.yy.), Themistius(387), Yahya en-Nahvî ve diğer yorumcularca da işlenmiş ve Kindî de bu geleneğe özel bir sempati duymuştur.⁹ Başlangıçta vurgulamak gerekir ki, Kindî bilhassa faal aklın nitelikleri konusunda Aristoteles'ten farklı bir tutum takınmıştır. Aristoteles tarafından ayrık, et-kilenimsiz, ölümsüz ve sonsuz nitelikleri ile tanımlanan faal akıl, Kindî'nin

8 Adamson, "al-Kindî", s. 118.

9 Adamson, "al-Kindî", s. 118.

nazarında cisimsiz cevher, arızî birlik ve mecâzî illet gibi niteliklerle donatılarak bir dönüştürme tâbî tutulmuştur.

Kindî'ye göre dört çeşit akıl vardır:

“Birincisi, sürekli fiil halinde bulunan (fa’âl) akıldır.

İkincisi, nefste güç halinde bulunan akıldır.

Üçüncüsü, nefste güç halinden fiil alanına çıkan kazanılmış (müstefâd) akıldır.

Dördüncüsü beyânî (veya zâhir) veya ikinci bilfiil adını verdiğimiz akıldır.”¹⁰

Kindî'nin Aristoteles'e atfen temellendirdiği bu şekildeki bir akıl teorisi, bilahare İslâm meşşâî filozoflarında sistematik bir hal alacak akıl teorilerinin nüvesi olacaktır. Başka bir ifade ile Aristotelesçi-İskenderci akıl tasnifleri yaptığımız bu kısa alıntı sayesinde İslâm felsefesine dâhil olmuştur.

Kindî Yeni-Eflâtuncu Bir ve Nous teorilerinin Esûlûcya üzerinden dinîleştirilmelerine katkı yapmış veya bir dizi değişikliği onaylamıştır. Yeni-Eflâtuncu akıl teorisi ile bu kadar içli dışlı olan bir Kindî'nin kendi akıl teorisinde *Ruh Üzerine* geleneğine dönmesi ise ilginçtir. Kanaatimizce eğer Kindî, büyük oranda âşina olduğu Yeni-Eflâtuncu kozmik akıl anlayışına sisteminde yer açsaydı sudurcu yaratılışa karşılık olarak yoktan yaratılış teorisini savunamayacaktı. Çünkü Yeni-Eflâtuncu kozmik akıl aynı zamanda yaratıcı yani varlık veren illet kimliğiyle de ön plana çıkmaktadır. Öte yandan Kindî sudurcu yaratılış teorisi ile Aristotelesçi-İskenderci dört akıl ayrımını belirli bir sistem dâhilinde bir sentez yapma girişimine de girmemiştir.

2. Akıl Tasnifleri ve Kökenleri

Kindî *Tarifler Üzerine* adlı risalesinde genel olarak aklı “varlığın hakikatlerini kavrayan basit cevher” olarak tanımlamaktadır.¹¹ Öncelikle bu tanımlama epistemolojik bir bakışla yapılmıştır. Ancak Uysal bu tanıma ahlaki bir değer yükleyerek bu seviyedeki bir aklın sahibinin varlık yapısını doğru kavrayıp, bu âlemdeki konumunu da doğru belirleyeceğini, eğilimlerinin ve yeteneklerinin bilincinde olacağını bu sayede insanın aklının rehberliğinde davranışlarını da doğru tanzim edeceği şeklinde ahlaki bir çıkarım yapmaktadır.¹² Buna paralel olarak böylesine bir akıl tarifinin aynı zaman-

10 Kindî, “Risâle fi'l-Akl”, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire 1950, s. 353-355, “Akıl Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 149, 151.

11 Kindî, “Risâle fi Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmiha”, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire 1950, s.165. “Tarifler Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 57.

12 Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/ 2, Bursa 2004, s. 143.

da insanın âlemdeki yerine dair bir bilinci içerdiği dolayısıyla kozmolojik bir boyutu vardır. Keza Kindî *Cisimsiz Cevherler Üzerine* adlı risalesinde faal aklın etkisiyle bilkuvvelikten kurtulup müstefâd ve bilfiil akıl şeklinde bir yetkinleşme yakalayan nefsi cisimsiz bir cevher ve cisim olan şahısları kuşatan bir küllî¹³ olarak tanımlamıştır. Kindî'ye göre zorunlu olarak cisimsiz cevherler çoktur.¹⁴ Şu halde Kindî epistemolojisinde cisimsiz cevherler adına belirlenen bütün nitelikleri genel olarak akıl özel olarak da faal aklın da taşıdığını ve aynen nefis gibi aklın da cisimsiz cevherler kategorisine dahil edildiğini söyleyebiliriz. Kindî'nin nefis ve akli daha başlangıçta cisimsiz bir cevher olarak tanımlaması, *Ruh Üzerine* III-5'teki aklın yani faal aklın bir töz olup olmayacağını muallâkta bırakan Aristoteles'e göre çok daha açık ve kesin bir tutumdur. Keza Kindî'nin insani-bilkuvve aklın cisimsiz bir cevher olarak nefse işaret ettiğini belirtmesi, söz konusu bilkuvve akli tamamen maddî/heyulânî bir çerçevede inşa eden *Ruh Üzerine* geleneğine bir aksülâmel olarak okunabilir. Bu nedende *Ruh Üzerine* geleneğinde bilkuvve akıldan bilfiil akla geçişte önemli bir problem olarak karşımıza çıkan tabula rasa meselesini Kindî herhangi bir şekilde gündemine almamıştır. "Sûretin (bilginin, varlığa ait şekillerin) nefiste bulunuşu, bir şeyin kapta bulunuşuna ve cismin üzerindeki resme benzemez"¹⁵ derken Kindî tam da bu noktada bilkuvve/heyulânî akli boş bir tablo ile, bilfiil/aktüel akli da bu tablo üzerinde yazılmış harflerin temsiliyle açıklayan *Ruh Üzerine* geleneğinden bir kopuş gerçekleştirir. Şu halde Kindî faal akıl ve insani aklın epistemolojik etkileşimini, aşkın bir fâlin maddî bir zemin/muhatap üzerinde etkisi ve tassarrufundan ziyade, cisimsiz cevherlerin (faal akıl ve nefis) ortak paydası ve olası etkileşimleri çerçevesinde incelemeye almış durumdadır. Şimdi Kindî'nin akıl ayrımları ve tanımlarına daha yakından bakabiliriz.

2.1. Sürekli Fiil Halinde Bulunan (Faal) Akıl (İnsan Ruhunun Dışında)

Sürekli fiil halinde bulunan faal akıl, nefsi bilkuvve halinden bilfiil akleden durumuna getiren akıldır. Bu aklın aklettiği nesne ile kendisi aynı değildir. Yani burada akıl ve ma'kul özdeş değildir. Faal akıl akıllar silsilesinde ilk akli oluşturmaktadır. İlk akıl diğer üç akıl üzerinde belirleyicidir ve insani akla küllîleri veren akıldır.

13 Kindî, "Risâle fî Ennehû Tücedu Cevâhiru lâ Ecsâme", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire 1950, s. 303,304, s.267, "Cisimsiz Cevherler Üzerine", *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz Yayıncılık, 1994, s. 129.

14 Kindî, "Risâle fî Ennehû Tücedu Cevâhiru lâ Ecsâm", s.269, "Cisimsiz Cevherler Üzerine", s.130.

15 Kindî, "Risâle fi'l-Akl", s. 353,354, "Akıl Üzerine", s.149,150.

2.2. *Bilkuvve akıl (Tamamen Bilkuvvelik İçindeki Akıl)*

Kindî'ye göre nefis bilfiil akletmediği sürece kuvve/güç halinde bulunan akıldır ve onun akıl tasnifinde bilkuvve akıl ikinci sıradadır. Bu akıl insanın dışında değildir; ancak onunla birlikte vardır. Dışarıdan bir akıl vasıtasıyla bilfiil akıl konumuna çıkmaktadır. İlk akıl olan faal akıl bilkuvve akli, kuvvelikten bilfiillığe geçiren etkin sebeptir. Ancak faal akıl bu süreçte bilkuvve akılla herhangi bir birleşme gerçekleştirmez, onun müdahalesi doğrudan bir etkilenimdir. Çünkü faal akıl bilkuvve akla dışarıdan müdahale eden ve etkilenimsiz olan bir akıldır. Bu nedenle Kindî faal aklın aklettiği şeyle kendisinin aynı olmadığını söylerken aslında onun bilkuvve akıl kategorisine düşmeyeceğini ifade etmektedir.¹⁶

2.3. *Müstefâd Akıl (Kazanılmış Akıl, İlerde Bilfiil Olacak Akıl, Bilkuvvelik'in İkinci Seviyesi, Bilfillik'in Birinci Seviyesi)*

Kindî'ye göre bu akıl nefsin önceden edindiği bilgiye denk düşmektedir. Bu bilgi kendisinde bilkuvve olarak vardır ancak daha sonra faal aklın rolüyle bilfiil hale gelmiştir. Bu akıl edindiği bilgiyi dilediği zaman ortaya çıkarabilir. Kindî büyük oranda bu aklın nefse dışarıdan geldiğini veya dışarıdan bir müdahale ile nefste ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bu aklın bilfiil akıl olması, idrak edilebilirlerle birleşmesi sonucunda gerçekleşir. Sûretleri veya tümelleri insan nefsinde idrak eden akıl bu akıldır. Bu aşamada akleden özne ile akledilen nesne aynı şey olmakta, akıl ve mâkul birlikteliği kurulmaktadır ki Kindî ilk akıl olan faal akıl için bunu mümkün görmemişti.¹⁷ Bu aşamada nefis (bilkuvve akıl) artık nefsligini terk ederek başka bir akıl olmaktadır. Böylece Kindî akıl ve mâkul özdeşliğini bilkuvvelikten bilfiillığe geçiş sürecinin zorunluluğuna bağlamakta, dolayısıyla akıl ve mâkul özdeşliğini sadece ilâhî akla hasreden Aristotelesçi ve Yeni-Eflatuncu epistemolojiden farklı bir tutum takınmaktadır.

2.4. *Beyani (veya zahir) Akıl veya Tamamen Bilfillik İçindeki İkinci Akıl (İkinci Bilfillik)¹⁸*

Kindî'ye göre bu akıl nefsteki bilgiyi ortaya koyan, onu görünür bir feno-

16 Kindî, "Risâle fi'l-Akl", s. 353-355, "Akıl Üzerine", s.149-151, Cevher Şulul, *Kindî Metafizigi*, İstanbul, 2003, s. 127.

17 Kindî, "Risâle fi'l-Akl", s. 353-355, "Akıl Üzerine", s.149-151, Şulul, *Kindî Metafizigi*, s. 127.

18 Kindî'nin risalelerinin modern neşrini gerçekleştiren Ebû Rîde ve el-Ehvânî dördüncü akli es-Sânî şeklinde, Bedevî ise el-Beyânî şeklinde, Fahri ise el-Bâ'î'nin şeklinde okumuşlar, birçok İslâm felsefecisi, el-Beyânî şeklindeki okumayı esas alarak bu akli zahir akıl şeklinde isimlendirmişlerdir. Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 149, Kamil Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar*, 14/40, Ankara- 2012, s. 94. Ancak Kindî'nin *Akl Üzerine* risalesinin doğrudan kaynağı arasında Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserini kabul edersek, bu durumda *Ruh Üzerine*'ye

mene çeviren ve diğer akıllar tarafından görülmesini sağlayan akıldır. Müstefâd akıl ile ikinci bilfiil akıl arasındaki fark birisinin statik, durgun, kendi kendine işleyen akıl olması ikincisinin ise dinamik, hareketli ve ürünlerini dış varlıklara gösteren akıl olmasıdır. Diğer bir ifadeyle müstefâd aklın önceden edindiği bilgi kendisinde bilkuvve olarak vardır, zahir veya bilfiil akılda ise bu bilkuvve bilgi bilfiil olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁹ Yani aklın bu aşaması nefsin insani ikinci aklın üzerinde işlevsel olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bir bakıma zahir veya bilfiil akıl, müstefâd aklın fiilî hali, ürettiği bilgileri istediği zaman, istediği şekilde kullanabilme ve açıklayabilme durumudur.²⁰ Öte yandan bilkuvve akıl ile müstefâd ve bilfiil akıl arasındaki farklar kendisini en fazla zihnin soyutlama süreçlerinde göstermektedir. Buna göre müstefâd ve bilfiil akıl tikellikten evrenselliğe geçiş sürecinin getirdiği bir düzeydir. Müstefâd ve bilfiil akıl düzeyinde kavramlar zihinde süreçsel olarak küllîleşmiş düzeydedir. Yani küllîler kazanılmış akılla eşdeğerdir ve bu haliyle kavramların soyutlanarak küllîleşmesi akılı bilkuvvellikten bilfiillike doğru sürüklemektedir.

Öte yandan, Kindî epistemolojisini akıl kavramı üzerinden değil büyük oranda nefis kavramı üzerinden inşa eder. Onun için önemli olan epistemik araçların akılla ilişkisi değil, nefsin açılımı olarak hangi alanlara ve görevlere tekabül ettiği. Kindî duyu bilgisi ile akıl bilgisini kıyaslarken aynen Aristoteles'i takip etmektedir. Duyunun sûreti duyu yetisi ile aklın sûreti ise aklın yetisi ile aynileşmektedir.²¹ Buna göre sûret iki çeşittir. Bunlardan biri duyu ile elde edilen maddi (heyûlani) sûret, ikincisi ise madde ile ilişkisi olmayan, tür ve türün üstündeki varlıkların yani cinslere ait olan aklın verileridir. Nasıl ki nefis tarafından algılanan şey, algılayan şeyse akıl için de durum aynıdır. Nefis akılı kullanmaya başlayınca sûret yani bilgi nefisle birleşir. Daha önce sûret nefste güç/bilkuvve halinde mevcutken, şimdi bilfiil mevcut olmuştur. Bilfiil mevcut olmuş bu sûret nefis açısından kazanılmış akla tekabül eder. Bu durumda nefis varlığın türlerini (küllîleri) bilen akıl olmuştur.²² Bilfiil akıl varlığın türlerini yani küllîleri sürekli fiil halinde ilk akıl olan faal akıldan almıştır. Burada faal akıl verici insani nefis veya akıl ise alıcı konumundadır. Çünkü nefsin akletmesi bilkuvve/güç halinde, faal aklınki ise fiil halindedir. Kindî'ye göre alıcı olan bir şey verici olana karşı fiil halinde değil, güç/yani bilkuvve halinde olmak durumundadır. Bir şey

tekâbül eden parçalar doğrultusunda Kindî'nin dördüncü aklını, ikinci akıl veya ikincil bilfiil akıl şeklinde adlandırmak daha tutarlı gözükmektedir.

19 Kindî, "Risâle fi'l-Akl" s. 353-357, "Akıl Üzerine", s.149-152, Şulul, *Kindî Metafizigi*, s. 128.

20 Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de", s. 144.

21 Peter Adamson, *al-Kindî*, s. 121.

22 Kindî, "Risâle fi'l-Akl", s. 353-355, "Akıl Üzerine", s. 150.

karşısında alıcı durumda bulunan her şey kendiliğinden fiil alanına çıkmaz. Eğer bunu yapabilseydi o da sürekli fiil halinde bulunurdu. Çünkü faal akıl öteden beri mevcuttur. Şu halde insani nefis veya onun akleden kısmı, ilk akıl olan faal akıl sayesinde bu durumdan çıkmakta ve bilfiil akledici durumuna geçmektedir. Akli sûret (yani bağımsız hale gelen bilgi) nefisle birleşince nefis ve akıl tek bir şey haline gelir. Bu da aklın hem akleden hem de akledilen olduğu anlamına gelir. Yani müstefâd akıl seviyesinde akıl ve nefis özdeşleşmektedir.²³ Ancak bu noktada şunu vurgulamak gerekir ki insani aklın başlangıçtaki durumu, ikincil ve üçüncül akıl olarak seyrettiği gelişim aşamaları, sürekli bilfiillik içinde bulunan faal aklın değişmezliğinden ve sürekliliğinden pay almamaktadır.²⁴ Aklın bu aşamasında akıl ve mâkul nesne bir ve aynı şey olmaktadır. Diğer bir deyişle elmadaki kırmızılık benim ruhumdaki kırmızılığın aynı değildir. Bu nedenle ilk akıldaki mâkul benim aklımdaki mâkul/küllî ile her zaman aynı değildir. Adamson'a göre Kindî burada insani nefisle faal akli özdeşleştirmekten özellikle kaçınmaktadır. Akledilirler/küllîler duyudan değil doğrudan ilk akıldan kazanılmaktadır; ancak hiçbir zaman insan nefisindeki küllî ile faal akıldaki küllî aynileşmemekte dolayısıyla faal akıl daima aşkınlığını korumaktadır.²⁵

Bilkuvve akıl insani aklın ilk derecesidir ve sadece akli sûretleri idrak yeteneğine sahiptir. Akli sûretleri bir kere idrak ettiğinde o bilfiil düşünen olur ve bilfiil akıl haline gelir. Şu halde biz bu bilfiil akılda sûretlerin edinilmiş olduğunu kabul ederiz. Böylece bizim yeteneğimiz daha fazla gelişmiş olur ve bu duruma da Kindî müstefâd akıl adını verir. Bu akıllar üç değişik pozisyonda olabilir. Tamamen bilkuvve ve geçici olarak bilkuvve ancak gelecekte bilfiil olacak akıl ve tamamen bilfiil akıl. Fitzmourice Kindî'nin insani aklın özellikle ikinci ve üçüncü aşamalarını Aristoteles'in *Ruh Üzerine* 417a21-29 nolu metinden ürettiğini ileri sürmektedir.²⁶ Metin şu şekildedir.

“Güçü ve entelekheia'yı (yetkin fiil) ilgilendiren şey konusunda ayrımlar yapmamız gerekir; çünkü bu tartışmada onlardan (bu ayrımları ç.n.) açıklığa kavuşturmadan söz ettik. Gerçekte bir anlamda bir varlığın bilgin olması, bir insanın bilgin olmasıyla aynı tarzdadır; çünkü insan, bilgin olan ve bilime sahip varlıklar sınıfına girer; fakat diğer bir anlamda, gramer bilimine sahip kişiye bilgin deriz. Oysa onlardan her birinin bilkuvve olması aynı şekilde değildir. Bilgin, cinsi ve maddesi bu tür mahiyette olduğundan, bilkuv-

23 Kindî, “Risâle fi'l-Akl” s. 354-357, “Akıl Üzerine”, s. 151.

24 Redmond Gerard Fitzmourice, *al-Kindî on Psychology*, Unpublished Masters Thesis, McGill University, Institute of Islamic Studies, Montreal 1971, s. 83.

25 Adamson, “al-Kindî”, s. 125.

26 Fitzmourice, “al-Kindî on Psychology”, s. 86,87.

vedir (Kindî'nin tasnifinde ikinci akıl seviyesi) ve gramerci, eğer hiçbir dış engel kendisinin gramer bilimi yapmasına engel olmazsa, bilimini istediği gibi gerçekleştirmeye yetenekli olduğu için bilkuvvedir (Kindî'nin akıl tasnifinde üçüncü akıl seviyesi). Nihayet bilimini uygulayan kişi, entelekheia halinde bir bilgindir ve gerçek anlamda bu şeyin A olduğunu bilir (Kindî'nin tasnifinde dördüncü akıl seviyesi).²⁷

Fitzmourice, Kindî'nin insani aklın gelişim aşamalarını büyük oranda yukarıdaki alıntı etrafında şekillendiğini ve Kindî'nin *Akl Üzerine* risalesinin doğrudan Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı yapıtından üretildiğini ancak Kindî'nin *Ruh Üzerine*'nin tüm metnine ulaştığına dair bir kanıtın olmadığını, Kindî'nin metninde *Ruh Üzerine*'ye içkin birçok ana fikrin bulunmadığını, *Akl Üzerine*'de bir kompozisyon bütünlüğünün olmadığını, bunun da sebebinin Kindî'nin *Ruh Üzerine*'ye yönelik kopuk kopuk metinlere sahip olmasından kaynaklandığını ileri sürmüştür.²⁸ Keza Fitzmourice akıl teorilerinde Kindî'nin İskender'den etkilendiğine dair bir unsurun bulunmadığını, kazanılmış veya müstefâd akıl ayırımının doğrudan *Ruh Üzerine*'den üretildiğini, müstefâd aklın manasının her iki filozofta da farklı olduğunu, bu babda Kindî terminolojisinin İskender'den farklı olduğunu, Kindî'nin temel amacının akıl ve nefis konusunu bizzat Eflâtun ve Aristoteles şemsiyesi altında ele almak olduğunu iddia etmiştir.²⁹ Öte yandan Jean Jolivet ise Yahya en-Nahvî'nin *Ruh Üzerine*'ye yazdığı şerhin Kindî'nin ulaşabileceği kadar yakınında olduğu ve bu şerhin Kindî'nin kaynakları arasında olduğu şeklinde bir bilgi aktarır. Ancak Adamson Kindî epistemolojisinin Yahya en-Nahvî'ye karşıt olduğunu, bu nedenle Kindî'nin doğrudan kaynağının Yahya en-Nahvî olmayacağını ileri sürmüştür.³⁰ Adamson'a göre *Akl Üzerine*, *Ruh Üzerine*'nin III, 4.5 kısmının bir yorumu gibidir. Çünkü Aristoteles bu bağlamda duyu ve aklın bilgi elde etme yöntemlerini paralel bir şekilde açıklamıştır. Duyu ile duyusal sûret, akıl ile akılsal sûret arasındaki paralellik ve kıyaslamalar *Ruh Üzerine*'nin evreninden yapılmaktadır.³¹

Bu noktada bilkuvve aklın nasıl bilfiil olabileceği şeklindeki probleme dönebiliriz. Kindî bu aşamada muhtemeldir ki soyutlamanın da dahil olduğu bir dizi empirik açıklama yapmıştır. Soyutlamaya dair açıklamalar Kindî'nin ardılları Fârâbî ve İbn Sînâca da yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâca kullanılan nefsin duyu yetileri vasıtasıyla ulaşı-

27 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çeviren: Zeki Özcan, Ankara 2014, s. 96,97

28 Fitzmourice, "al-Kindî on Psychology", s. 88.

29 Fitzmourice, "al-Kindî on Psychology", s. 96, 97.

30 Adamson, "al-Kindî", s. 118.

31 Adamson, "al-Kindî", s. 118, 119.

labilecek bir küllî anlayışını Kindî kabul etmemektedir. Bu bağlamda Kindî doğrudan bizim nasıl düşündüğümüze dair entelektüel bir açıklamaya odaklanmıştır. Öyle ki onun açıklaması duyumsama ile paralel olmasına rağmen duyumsamadan farklıdır. Kindî akli bilginin neliğine dair bir problemi duyu bilgisine kıyaslayarak açıklamaktadır. Duyumsama dışarıdan duyusal bir sûret vasıtasıyla olduğu gibi, akıl da dışarıdan akli bir sûret vasıtasıyla bilfiil olmaktadır. Şu halde maddi sûret duyu algısından gelmekte maddi olmayan sûret ise akıldan gelmektedir. Duyusal sûret renk, şekil, koku, dokunma gibi bireysel içeriklere referans verirken akli sûret zamansız ve evrensel bir içeriği mündemiçtir. Akli sûret duyu bilgisinden üstündür. Akli sûret zihnin bir tekâmülüdür ve bu sûret bizi aklın nihai türüne götürür. Bu bağlamda Kindî'nin bilfiillik bakımından faal akıl ile bilkuvve akli arasında kurduğu ilişkiye dair metni farklı yorumlamalara konu olmuştur. Kaya ilgili pasajı “Madde ve fantezi ile ilişkisi bulunmayan bu sûret (bağımsız bilgi), nefis açısından kazanılmış akıldır (el-aklu'l-müstefâd). Yani nefis varlığın türlerini (küllîleri) bilen bu akli, sürekli fiil halindeki ilk akıldan (fa'âl akıldan) almıştır”³² şeklinde çevirmiştir. Türker ise ilgili cümlelerin “maddesi ve hayali bulunmayan suret, nefsin, sürekli fiil halindeki şeylerin türlüğü olan birinci akıldan aldığı akıldır” şeklinde tercüme edilmesini gerektiğini belirterek, “sürekli fiil halindeki şeylerin türlüğü” ifadesindeki türlük (ne'viyyet) kelimesinin aklın küllîliğine delalet ettiğini, “sürekli fiil halindeki şeyler” ifadesinin ise nesnelere suretlerine değil, oluş ve bozuluşa konu olmayan akli varlıklara delalet ettiğini ileri sürmüştür.³³ Türker'e göre, küllî/faal akıl nefse suretleri verdiğinde nefis akılla karşılaşmakta, bu noktada küllî/faal akıldan farklı ve dıştaki şeylerin suretlerine tekabül eden ikinci bir akıl doğmakta, ancak bu durum nefis ile küllî/faal aklın ittihad ettiği bir durum ortaya çıkarmamakta, küllî/faal aklın bilgisi nefse intikal ettiğinde şeylerin suretlerine dönüşmektedir. Keza nefis kuvveden fiile intikal ettiğinde, küllî aklın bilgisi nefsteki benzer şeylerin suretlerine dönüşmekte; dolayısıyla bilkuvve akıl (nefs) karşılıklı bir etkileşim içine girmektedir. Bu nedenle Türker'e göre, Kindî küllî/faal akıl ile müstefâd akli özdeşleştirmekten kaçınmaktadır; çünkü küllî faal akıl bir zât ve cevher iken nefse intikal eden akıl bilgisel bir suret konumundadır.³⁴ Faal/küllî aklın daima bilfiil olan şeylerin türlüğü şeklinde tanımlanması aynı zamanda bu aklın oluş ve bozuluşa konu olmayan akli varlıklar kategorisine dahil olduğunu göstermektedir.³⁵ İnsan nefsi küllî akıldan aldığı yetkinleşme ile ilâhîleşmekte ve bir

32 Kindî, “Risâle fi'l-Akl”, s. 353-355, “Akıl Üzerine”, s. 150.

33 Ömer Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, İstanbul 2019, s. 36.

34 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 36, 37.

35 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 36.

bakıma ölümsüzlüğü yakalayabilmektedir. Bu türden bir akli yetkinleşme, insanın metafizik âleme bir pencere açmasına vesile olmaktadır.³⁶

Bu noktada Kindî küllîlerin insan zihninde oluşmasına dair problemde Aristoteles geleneğinden ayrılmaktadır. Kindî'nin insanların genel ve küllî kavramları doğrudan duyu algısıyla elde edebileceklerini düşünmediğini ileri süren Adamson bu durumu şu örnek üzerinden daha berrak bir şekilde açıklamaktadır. "Buna göre ben, fil gibi bir küllî kavramını sadece bir tek file hatta bir fil sürüsüne bakarak kazanamam. Kindî'ye göre ben bir file baktığımda sadece bir "duyulur sûret", bir başka ifadeyle filin görsel bir temsiliini elde etmekteyim. Hâlbuki bu, tamamen gayri maddi kavramdan, yani Kindî'nin küllî sûret anlamında "sûret" olarak da isimlendirdiği fil türünden ayırt edilmelidir."³⁷

Kindî'nin söz konusu küllîleşmeyi bağışlayan ilk akli Aristoteles'in *Ruh Üzerine* III.5'teki meşhur faal/yapıcı aklına tekabül etmektedir. Aristoteles *Ruh Üzerine* III.5'te faal akli bazen düşünür bazen düşünmez şeklinde tavsif etmişti. Kindî ise bu aklın sürekli bilfiil halinde olabileceğini belirterek bu konuda Aristoteles'in görüşünden ayrılmaktadır. Keza Aristoteles faal akli ayırık, etkilenimsiz, ölümsüz, sonsuz ve hatırlama gücünden yoksun bir akıl olarak tarif etmişti. Yine bu özellikler Kindî'nin faal aklının nitelikleri arasında zikredilmemektedir. Ayrıca Kindî faal aklın bilkuvve akli bilfiil akla dönüştürürken kullandığı renkleri bilfiil yapan ışık analogisine başvuramaktadır.³⁸ O ışık analogisini daha ziyade nefis bağlamında kullanmıştır. Bütün bu açıklamalara rağmen her ne kadar Adamson Kindî'nin faal aklın Aristoteles'in faal akli ile eş tutulamayacağını belirtse de, insan ruhunun dışında ve aşkın olmasından dolayı Kindî'nin ilk akıl olarak kastettiği aklın ancak faal akıl olabileceğini söyleyebiliriz. Şu halde ilk akıl olan faal akıl Kindî'ye göre daima bilfiil halde bulunan, bütün küllîlerin ilkesi, insan nefsinin bilfiilleştiren, insan nefsinden ayırık ve onunla özdeşleşmeyen akıldır.

Bu aklın Kindî'nin ontolojisinde nereye tekabül ettiği açık olmamasına karşın, insan aklından ayrı bir akıl olduğu aşikârdır. İlk akıl sürekli bilfiil içindedir. Bu durum akli sûretler için onun harici bir kaynak olduğu fikrine tekabül etmektedir. Nasıl ki duyusal nesne duyusal sûret için harici bir kaynaklık teşkil ediyorsa ilk akıl için de durum aynıdır.³⁹

36 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 36.

37 Peter Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", *İslâm Felsefesine Giriş*, Editör: Peter Adamson, Richard C. Taylor, Çeviren: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008, s. 45

38 Adamson, "al-Kindî", s. 120

39 Stanford Encyclopedia of Philosophy, Al-Kindî Maddesi, <https://plato.stanford.edu/entries/al-Kindî/>, Erişim Tarihi, 31.10.2018, s. 11-13.

Kindî'ye göre faal akıl sürekli fiil halinde bulunmaktadır ve bu akıl nefse ait değildir. Bu olgu da onun insani bir akıl olabileceği veya Themistiusçu anlamda insani aklın en üst mükemmelliği olabileceği şeklindeki bir seçeneği daha başından dışarıda bırakmaktadır. Faal akıl, nefis bilkuvve haldeyken onu bilfiil hale getirmektedir. Faal aklın aklettiği nesne ile kendisi aynı şey değildir. Nefs açısından ise akleden ile akledilen aynı şeydir. Aklın algılaması nefsin algılamasına benzese de akıl nefsten daha güçlü bir şekilde algılamaktadır.⁴⁰ Kindî'ye göre akıl ya bütün akledilenlerin ve ikinci akılların sebebi olan ilk akıldır veya nefis bilfiil akletmediği sürece bilkuvve halde bulunan ikinci akıldır. Üçüncü akıl ise nefsin kazanmış olduğu ve nefste bilfiil mevcut olan müstefâd/kazanılmış akıldır. Nefs dilediği her zaman bu müstefâd akli kullanabilir veya başka şeylerin meydana gelmesi için onu işlevsel kılabilir. Mesela kâtibin yazı yazması böyledir, yani yazı yazmayı bildiği için dilediği zaman bu becerisini ortaya koyar. Dördüncü akıl ise nefsteki bilginin ortaya konmasıdır ki bu da zahir/beyani veya bilfiil akıldır. Bu akıl bilgiyi başkalarına bildirmek için nefste bilfiil mevcuttur.⁴¹ Ancak burada üçüncü ve dördüncü aklın bilfiilliğinin, faal aklın bilfiilliğinden ayrı olduğunu çünkü bu akıl türlerin bilfiilliğinin faal aklın bilfilliğine bağlı olduğunu vurgulamak gerekir. Adamson Kindî'nin tasnifinde aklın üçüncü ve dördüncü türünün Aristoteles'in *Ruh Üzerine* 429b 5-9 pasajı doğrultusunda yapılandırıldığını ileri sürmektedir. Metin şu şekildedir. "Fakat akıl düşünülürlerin her biri oldu mu, bilfiil akla "bilgin" dediğimiz anlamda (bu ise bilgin kendiliğinden fiile geçebildiğinde olur) akıl oldu mu, o zaman akıl belli bir biçimde bilkuvvedir, yalnız bu bilkuvve olma, öğrenmeden veya bulmadan önceki durumda olmaya benzemez ve akıl kendini düşünebilir".⁴² Bu bağlamda Adamson'a göre ben bir şeyi öğrendiğim halde şu anda onu düşünüyorsam bu birinci bilfiilliktir yani Kindî'nin müstefâd aklına denk düşen kısımdır. Öte yandan ben bir şeyi öğrendikten sonra yürürlüğe koyuyorsam ve onu bilfiil düşünüyorsam bu ikinci bilfiilliktir ki bu da Kindî'nin mutlak bilfiil akıl veya zahir akıl tasnifine denk düşmektedir.⁴³

Kindî'ye göre kazanılmış akıl ile ikinci bilfiil veya zahir akıl arasındaki fark, kazanılmış aklın nefis tarafından edinilmiş bilgiyi dilediği zaman ortaya çıkarabiliyor oluşu, bilfiil veya zahir aklın ise ister bilgiyi önceden edinmiş olsun, isterse edindiğini kullanma durumunda bulunsun edindiği bilgiyi sürekli gösteren akıl oluşudur. Müstefâd akıl nefsin önceden edindi-

40 Kindî, "Risâle fi'l-Akl", s. 353-355, "Akıl Üzerine", s. 151.

41 Kindî, "Risâle fi'l-Akl", s. 354-357, "Akıl Üzerine", s. 151, 152.

42 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 163,164.

43 Adamson, "al-Kindî", s. 119.

ği bilgidir. Bu zaten nefste bilkuvve halde vardır, zahir akıl ise bu bilkuvve bilginin bilfiil ortaya çıkmasıdır.⁴⁴

Ruh Üzerine yorum geleneği bağlamında özel bir konumu olan ve Kindî'nin faal akıl teorisinde muhtemel bir kaynağı olup olamayacağı bakımından burada Yahya en-Nahvî'nin faal akıl yorumuna özel bir parantez açmak gerekmektedir. Adamson'a göre Jean Jolivent Kindî'nin *Akıl Üzerine* risalesinde Yahya en-Nahvî'nin muhtemel bir kaynak olabileceğini müzakere etmiştir.⁴⁵ Jolivent'in ortaya koyduğu şekliyle Yahya en-Nahvî faal akıl konusunda öncülerinden farklı bir yorum ortaya koymuş, Eflâtuncu hatırlama teorisini, Aristoteles'in üçlü akıl ayrımlarına yerleştirmiştir. Yahya en-Nahvî *Ruh Üzerine* III-5'teki faal akli aşkınlaşmış insani akıl olarak yorumlamıştır. Ona göre faal akıl, Kindî'de dördüncü akıl konumuna denk düşen mutlak bilfiil akıl olmak durumundadır ve bu haliyle tamamıyla insan ruhuna özgüdür. Mutlak bilfiil akıl yani faal akıl aşamasında insan ölümsüzlüğü yakalamaktadır ve insan ruhu faal akıl sayesinde maddi değil ilâhî ve ölümsüz bir kimlik kazanmaktadır. Akledilirlerin/küllîlerin kaynağı dışarıdan bir akıl değil insani akıldır. İnsan ruhu, bedeni doğduğu zaman kendi küllîlerine sahiptir, bu haliyle onlar insan ruhunda doğuşta bilfiildir ancak insan zihni bunları unutmaktadır. Bu küllîleri insan ruhunda yeniden doğurtmak için bir rehber veya öğretmene ihtiyaç vardır. Küllîleri yeniden bilfiil hale getirmek insan ruhunu ölümsüzleştirmektedir. Böylelikle akli ruh özgürlüğüne kavuşmaktadır. Şu halde Aristoteles'in faal akıl dediği akıl insanın küllîleri hatırlayıp yeniden canlandırdığı akıldır. Bu aklın ayrık ve ölümsüz olması bu duruma referans vermektedir. Yahya en-Nahvî'ye göre böylelikle bilfiil olan insani akıl diğer bütün şeyleri küllîleştirmekte ve akıl bedensel ölümden sonra varlığını devam ettirmektedir; böylece ölümlü beden için de sürekli bilfiil akıl yani faal akıl dirilmiş olmaktadır. Bütün düşünülür küllîler şartlar ne olursa olsun insani faal aklın sınırları dışındadır.⁴⁶ Jolivent Kindî'nin Yahya en-Nahvî'nin metninden etkilendiğini ancak bilhassa kendi tasnifinde ilk akıl kademesine düşen faal akli dışarıdan ayrık bir akıl olarak nitelendirmekle Yahya en-Nahvî'nin teorisini yanlış anladığını ileri sürmektedir. Ancak Kindî'ye göre faal aklın insani bir akıl olmayacağı, ayrık ve dışarıdan bir akıl olduğu kesindir. Yahya en-Nahvî'nin söz konusu teorisini okumuş olsa bile Kindî'nin böylesine Eflâtuncu bir çözümlemeyi kabul etmediğini söyleyebiliriz.⁴⁷

44 Kindî, "Risâle fi'l-Akl", s. 353-357, "Akıl Üzerine", s.151, 152.

45 Adamson, "al-Kindî", s.125.

46 Adamson, "al-Kindî", s.126.

47 Davidson'a göre faal aklın ayrık ve aşkın bir töz olabileceğine dair başka bir yorum Yahya en-Nahvî'ye

Kindî'nin dört akıl ayrımının kökenleri bağlamında sorgulanması gereken bir diğer yorumcu ise İskender Afrodisi'nin akıl ayrımlarıdır. Kindî ve İskender'in *Akıl Üzerine* risalelerini karşılıklı olarak bir incelemeye tâbi tutan Atiyeh, bu iki eser arasında paralellik bulunmadığını ifade etmiş olmasına rağmen, Sarıtaş Kindî'nin oldukça sınırlı akıl tasniflerini İskender'in oldukça boyutlu akıl tarifleri ve tasnifleri açısından yeni bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur.⁴⁸ Sarıtaş'a göre Kindî'nin bilkuvve akı, İskender'in bilkuvve aklına benzemektedir, ancak Aristotelesçi vurgu bu bağlamda daha baskındır.⁴⁹ Keza Kindî'nin müstefâd akıl olan üçüncü akıl ile zahir veya ikinci bilfiil akıl arasında koyduğu ayırım, İskender'in bilmeleke akıl ile bilfiil akıl arasındaki ayrımlarını hatırlatmaktadır. İskender fiil halinde olan bilmeleke akı zatını düşünmesi yönünden edilgin, bilfiil akı ise zatını düşünmesi yönünden etkin akıl olarak nitelendirmiştir. Kindî ise müstefâd akı bilfiil düşünme niteliğine sahip edilgin akıl, zahir veya ikinci bilfiil akı ise bilfiil düşünme yeteneğine sahip etkin akıl olarak vasıflandırmıştır. Ancak Kindî'nin üçüncü ve dördüncü akıl arasında yaptığı ayırım bu akılların İskender'de olduğu gibi zatını düşünmek veya düşünmemek bakımından bir ayırım değil, külliyi kazanıp sonra yürürlüğe koymak bakımından yaptığı bir ayırmadır.⁵⁰ İki yorumcu arasındaki en temel farklılık bu yöndedir. Ayrıca İskender'in Tanrısal akıl olarak ifade ettiği faal akıl anlayışı ile Kindî'nin kozmik sûrette bulunan sürekli bilfiil akıl anlayışı birinden farklıdır. Kindî faal aklın, Tanrı'nın akılabileceği şeklindeki İskenderci bir yorumu başından kabul etmemiştir. Böylelikle Kindî akıl-mâkul özdeşliği ve bu özdeşliğin vuku bulduğu akıl düzeyi konusunda da İskender'den farklı bir yorum şekli ortaya koymuştur.⁵¹ Öte yandan Davidson'a göre Kindî güncel insani düşünmenin sebebi konusunda birbiriyle bağdaşmayan belirli iki teoriye sahiptir. *Akıl Üzerine* adlı risalesinde Kindî ilk akı faal akıl olarak yorumlamaktan

atfedilen Aristo'nun *Ruh Üzerine* adlı eserine yazılan iki ayrı şerhte yer almaktadır. Bu şerhlerden her biri faal akıl üzerine dört ayrı teoriyi listelemektedir. Bunlardan bir tanesi Arap Aristocularının yorumlarına oldukça benzerliği açısından oldukça yakın bir dikkati gerekli kılmaktadır. Yahya en-Nahvî'ye atfedilen Grekçe şerhte Yahya en-Nahvî Marinus adlı bir filozofun faal akla semavî ve meleksel bir güç veya töz olarak baktığını aktarmaktadır. İlgili eserin Latince çeviri notlarında da buna paralel bir açıklamanın yer aldığı görülmektedir. Bu notlarda bazı yorumcular faal akı Tanrı olarak değil, O'na içkin ve bizim aklımıza yakın, bizim ruhlarımızı dağıtan ve onları mükemmelleştiren belirli başka bir akıl ile aynileştirmişlerdir. Bu iki açıklama ve özellikle ikinci yorumlama, faal akı varlık hiyerarşisinde insana yakın ancak insanın dışında ayrık bir töz olarak yorumlamaktadır. Bunun karşısında İskender ve Plotinus faal akla varlık hiyerarşisinin en tepesinde veya en tepesine yakın bir konum vermişlerdir. Ancak Davidson'a göre Kindî bu yorumdan habersiz gözükmektedir. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford 1992, s. 14, 15.

48 Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin", s. 91.

49 Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin", s. 107.

50 Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin", s. 108.

51 Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin", s. 108.

ziyade bütün akledilir düşüncelerin ve ikinci akledilirlerin sebebi olarak yorumlamaktadır.⁵² Ayrıca Davidson Kindî'nin ilk akıl yani faal akıl tanımını, özellikle bu aklın kozmik dünyadaki görevlerini veya etkilerini öne çıkararak Yeni-Eflâtunculuğun kozmik akı ile aynileştiren bir yorum tarzı geliştirmiştir. Davidson'a göre Kindî'nin faal akıl konusundaki kaynağı Porfirus'a atfedilen *Ruh Üzerine* şerhidir ve bu şerhte Porfirus Aristoteles'in faal aklını, Yeni-Eflâtunculuğun kozmik akı çerçevesinde inşa etmiştir. Davidson'a göre Yahudi filozoflar İsaac İsraili ve İbn Cebriol daha sonra Kindî'nin akıl risalesi üzerine çalışmalar yapmışlar ve Kindî'nin faal akıl anlayışını Yeni-Eflâtuncu kozmik akıl anlayışıyla aynileştirerek sunmuşlardır.⁵³

Bu noktada Adamson Kindî'ye atfedilen ancak günümüze gelmemiş bir eserin içeriğine dolaylı kaynaklardan atıf yapar. Adamson'a göre Kindî bu metinde evrensel akıl ile ilk akı eş tutar ki bu da büyük oranda Yeni-Eflâtuncu kozmik akla denk gelmektedir.⁵⁴ Buna göre Kindî'nin faal akı Yeni-Eflâtunculuğundaki kozmik akıl gibi insani bilginin en temel kaynağı ve sebebidir. İnsan aklına tümelleri faal akıl vermektedir.⁵⁵

Şu halde Kindî bilfiil insani aklın kaynağına dair iki teori önermiştir. Birinciye göre, insani akıl, büyük ihtimalle Yeni-Eflâtuncu kozmik akılla aynileştirilmiş aşkın ilk akıl vasıtasıyla bilfiil hale gelmektedir. Ötekine göre ise, insani akıl daha ileri bir açıklama olmaksızın "şeylerin tümelleri" vasıtasıyla bilfiil hale gelmektedir. Ancak başka bir pasajda ilk bakışta Kindî göksel cisimleri insani aklın etkini olarak tanımlamıştır. Buna karşın o büyük ihtimalle göksel varlıkları insani akleden ruhta düşünce için potansiyelliği yaratan şey olarak kastetmiştir; yoksa insani akı bilkuvvelikten bilfiil hale getiren şeyi değil.⁵⁶ Ancak faal aklın Yeni-Eflâtuncu evrensel akla tekabül edebileceğine dair Adamson tarafından ileri sürülen bu tez Kindî'nin faal aklın sıfatları olarak belirlendiği arizi birlik, mecazi etkin ve cisimsiz cevher gibi unsurlarla uyumlu değildir. Kindî'nin faal akıl teorisine dair buraya kadar sıraladığımız yorum farklılıkları *Akl Üzerine* risalesinin diğer risalelerindeki izlerini sürmemekten ve bilhassa faal akıl konusunda filozofun külliyyatını topyekun göz önünde bulundurmamaktan kaynaklanmıştır.

3. Faal Akıl ve Vahiy

Kindî epistemolojisinde faal aklın konumunu ortaya koyabilmek için çalışmamızın bu aşamasında Kindî'nin diğer risalelerini bir tür sorgulamaya

52 Davidson, "Alfarabi, Avicenna", s. 15.

53 Davidson, "Alfarabi, Avicenna", s. 16.

54 Davidson, "Alfarabi, Avicenna", s. 16.

55 Davidson, "Alfarabi, Avicenna", s. 16, 17.

56 Davidson, "Alfarabi, Avicenna", s. 17.

açmak gerekmektedir. Kindî Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine adlı risalesinde rüyaları insana veren aktörün faal akıl olabileceği şeklindeki bir anlayıştan uzaktır.⁵⁷ Keza Kindî'ye göre gerçek bir olan Tanrı akıl değildir ve bu vasıfla nitelendirilemez.⁵⁸ Kindî, Tanrı-âlem ilişkisini İslâm felsefesindeki sudurcu filozoflarda en üstün formunu bulabileceğimiz şekliyle Tanrısal akıl üzerinden değil, Tanrı'nın irade başta olmak üzere diğer sıfatları üzerinden inşa etmekte ve ilahi iradeyi âlemin bütün nüvelerine hâkim bir içerikte sunmaktadır. Aydınli'ya göre Tanrı'yı müdebbir olarak belirlemek bu dini teizmin en belirgin vasıflarından bir tanesidir ve bu şekilde Tanrı sadece "kendini akleden âkil ve kendini bilen âlim" olmaktan kurtarılmaktadır. O'nun fiili mutlaktır, ama tikel-tümel olup biten her şeyi kuşatmaktadır.⁵⁹

Öte yandan matematik ve müzik sahasında mümbit eserler veren Kindî bazı fizik ve matematik ilkelerin insani akla doğuştan ve aracsız olarak gelmiş olduğunu söylemesine rağmen, bu ilkeleri insani akla faal aklın vermiş olabileceğine dair bir ima taşımamaktadır.⁶⁰ Kindî faal akıl geleneğinde önemli bir unsur olan ışık benzetmesini nefsi açıklamak için kullanır. Buna göre akli suret mesabesinde olan nefis basit bir cevherdir. Güneş ışığının Güneş'ten olması gibi nefsin cevheri de aslında yaratıcısının cevheridir.⁶¹ Kindî'ye göre tasarlama gücü aklın değil nefsin bir gücüdür. Tasarlama gücü maddeye bağlı olmayan, verileri daima soyut ve sağlam olan, duyunun elde edemeyeceği bilgileri elde eden, bilgi elde etme sürecinde ne kadar duyu organı devre dışı kalırsa o oranda keskinleşen, suretleri birleştiren, duyu algısından gelen verileri kesinleştiren bir yetidir. Şu halde rüyayı ortaya çıkaran güç de tasavvur yetisidir. Nefs düşünceyi kullanıp duyuları devre dışı bıraktığında rüyalar ortaya çıkmaktadır. Rüya nefsteki maddeden soyutlanmış mükemmel izlenimdir.⁶² Kindî'ye göre tasarlama gücü hem zan düzeyinde hem de hakikat düzeyinde bulunabilmektedir. Hakikat düzeyindeyse geleceği haber veren doğru rüyalar ortaya çıkmakta, zan düzeyinde ise sembolik rüyalar ortaya çıkmaktadır. Bu durumda şunu söyleyebiliriz;

57 Kindî, "Risâle fî Mâhiyeti'n-Nevm ve'r-rü'yâ", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdül-Hâdî Ebû Rîde, Kahire 1950.s. 303,304, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 144.

58 Kindî, "Risâle fi'l-Felsefetü'l-ûlâ", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdül-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru'l Fikri'l-Arabi, 1950, s.154, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994,s. 48.

59 Yaşar Aydınli, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, 54/2, Ankara 2018, s40.

60 Kindî, "Risâle fi vahdaniyyeti'l-Allah ve Tenâhî Cirmi'l-Âlem", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdül-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru'l Fikri'l-Arabi, 1950, s.201, "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 88.

61 Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1992, s. 81.

62 Kindî, "Risâle fî Mâhiyeti'n-Nevm ve'r-rü'yâ",s. 197-300, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 139-142.

tasarlama gücünün hakikat düzeyinde olduğu bir kişide veya düzeyde akıl gücü bilkuvve halde bulunamaz veya akıl müstefâd veya zahir akıl seviyesinde iken tasarlama gücü zanni yani sembolik rüya üretecek seviyede bulunamaz. Ancak Kindî rüyanın, tasavvur ve tahayyül gücünün yetkinleşme süreçleri ile insan nefsinin faal aklın müdahalesi ile yetkinleşme süreçleri arasında herhangi bir paralel okuma gerçekleştirmez. Akli yetkinleşme diğer epistemik yetkinleşmelerle ilişkisi kurulamayacak bağımsız bir kanal olarak inşa edilmektedir.

Bu durumda faal aklın bilkuvvelikten bilfiillige sürüklediği insani akıl nefis zemininde diğer epistemik yetilerden bağımsız bir alan olarak inşa edilmiştir. Keza Kindî epistemolojisinde faal akıl-vahiy ilişkisi de gündem dışıdır. Kindî, akıl, rüya, tasavvur ve tahayyül gibi insanın epistemolojik yetilerini vahiy açısından bir tahlile tabi tutmamakta, vahiy olgusunu söz konusu epistemolojik yetilerin dışında tutmakta, nübüvveti bu türden insanı tecrübelerle indirgememektedir.⁶³ Dolayısıyla Kindî'ye göre peygamberlik bilgisini açıklamak, insan doğasının aciz kaldığı ve onu aşan bilgidir.⁶⁴ Nicelik, nitelik, birinci ve ikinci cevherlerin bilgisi, insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan zamansız olan ilâhî bilgidir (vahiy) daha aşağıdadır. Bu konuyla ilgili Kindî şöyle demektedir: “İlahî bilgi (vahiy) istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıkî çarelere başvurmadan zamansız oluşan bilgidir. Gerçekte bu bilgi şanı yüce Allah'ın, hakkı (yani vahiy kabul edecek bir kıvama getirmek) için onların nefsinin temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesiyle, onun desteği, ilhâmı ve vahiy ile gerçekleşir. İşte bu bilgi diğer insanlara değil sadece peygamberlere –Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- özgüdür ve bu onların ilginç özelliklerinden yani onları diğer insanlardan ayıran belgelerden biridir. Çünkü peygamberlerin dışında bir insanın gerçek ikinci cevherlerden olan bu çok önemli ilmi bilmesi, anlattığımız üzere zamanlı olan duylara ait birinci cevherleri, bunlara ârız olan halleri istemeden, mantık ve matematik çarelere başvurmadan anlaması imkânsızdır. Peygamberlerin ise –Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerlerine olsun- bunlardan hiçbirisiyle ilişkileri yoktur; tersine onların bilgisi tahsil süresine ve başka şeye gerek kalmaksızın kendilerini gönderen şanı yüce Allah'ın iradesiyle gerçekleşir.”⁶⁵ Bu pasajın ışığı altında Aydınlı'yla beraber söylersek Allah'ın peygamberlere vermiş olduğu bilgiler belli yöntemler eşliğinde tikelden tümele yükselerek cereyan eden normal bilme süreçle-

63 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 49, 52.

64 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 53.

65 Kindî, “Risâle fi Kemmiyyeti Kütübi Aristû”, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru'l Fikri'l-Arabi, 1950, s. 373, “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 159, 160.

rini ve kulun bir dahlini gerekli kılmaksızın, Allah'ın iradesinin bir neticesi olarak gerçekleşmektedir.⁶⁶ Kindî'nin vahyi bilgi ile ilgili söyledikleri, vahiy teorileri açısından İslâm felsefesinin bütünsel tablosunu göz önüne aldığımızda oldukça ilginç bir yerde durmaktadır. Kindî bu görüşlerini metafizik veya psikolojiye dair eserlerinde değil, Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı *Üzerine* adlı risalesinde incelemiştir. Dolayısıyla Kindî vahyin felsefi epistemolojinin açıklama tarzlarının üstünde bir tecrübe olduğu konusunda hassas davranmış, vahyi bilginin akıl ve tahayyül gibi insanın epistemik yetilerinin en üst formlarına ulaşmasıyla gerçekleşebilecek olası bir teoriye yönelik hassas ve bilinçli bir tavır ortaya koymuştur. Vahyin ancak Allah'ın iradesiyle gerçekleşebilecek bir olgu olduğuna dair bir anlayış, mecâzî bir etkin olarak faal/küllî akıllı da vahiy sürecinin dışında tutmaktadır. Vahiy veren kaynak ile insanın vahiy dışı entelektüel yetkinleşmesini sağlayacak faal akıllı özdeşleştirmemekle Kindî'nin, İslâm felsefesinde daha sonra bir dizi tartışmaya mahal verecek faal akıl, peygamber ve filozof arasındaki ilişkiler ağına dair problemlere de, henüz İslâm felsefesinin oluşum sürecinin başlangıcında, felsefî sistemini kapalı tuttuğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan, Kindî kozmoloji öğretisinde feleği cismin canlılığının yakın sebebi ve cismin suretinin varedicisi olarak konumlandırmaktadır.⁶⁷ Aynı şekilde gök küreleri düşünen varlıklardır ve insanın mantık gücüne etki etmektedirler.⁶⁸ Ancak Kindî'ye göre faal akıl ne bir felek ne de gök küresidir. Keza Kindî'nin sisteminde Yeni-Eflâtuncu anlamda bir kozmolojik akıllar hiyerarşisi mevcut değildir.⁶⁹

4. Faal Akıl ve Tümmeler

Bu bağlamda Kindî'nin *İlk Felsefe Üzerine*'deki bir pasajı faal aklın kimliği açısından oldukça manidardır. Kindî şöyle demektedir.

“Her şey bir başka şey için kuvve halindedir; onu fiil alanına çıkararak başka bir şeydir. Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye başlar, yani varlığa ait kav-

66 Aydın, “Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine”, s. 36.

67 Kindî, “Risâle fi'l İbâneti an Sücûdu'l-Cirmi'l-Aksâ”, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdü'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru'l Fikri'l-Arabi, 1950, s. 248,249, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişî Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 117.

68 Kindî, “Risâle fi'l İbâneti an Sücûdu'l-Cirmi'l-Aksâ”, s. 250, 251, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişî Üzerine”, s. 120.

69 Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul 2017, s.142, Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, s. 23.

ramlar onda bulunduğu için bir bakıma o aktif akıl sayılır. Yukarıda ifade ettiğim gibi küllîler çokluk ifade etmektedir; dolayısıyla akılda çokluk ifade etmektedir.”⁷⁰

Şenel ve Kaya’ya göre bu pasajdan anlaşıldığı şekliyle Kindî’nin faal akıl dediği şey nefsin fonksiyonu olan tümel kavramlardan ibarettir.⁷¹ Ancak Adamson’un tespitleriyle söylersek Kindî ilk akıldaki küllî ile insani nefsteki küllîyi, dolayısıyla insani nefse faal akıl özdeşleştirmekten özellikle kaçınmıştır. Faal aklın nefsin fonksiyonu olan küllî kavramlardan ibaret olduğu şeklindeki aslında Yahya en-Nahvî’ye ait olan bir yorum, onun küllîleri dışardan veren ilk akıl olduğu şeklindeki açıklamayla tenakuz oluşturmaktadır. Kindî epistemolojisinde faal akıl insani nefse küllî kavramları vererek onu kuvve halinden fiil haline çıkaran dışardan daha üst düzey bir küllî bütündür.

5. Cisimsiz Bir Cevher, Mecâzî Bir İlet ve Arızî Bir Birlik Olarak Faal Akıl

Kindî’nin faal akıl hakkında *Akıl Üzerine* adlı risalesinde oldukça sınırlı bir şekilde belirlediği nitelikleri diğer eserlerini devreye sürerek genişletmek zorunludur. Hâdis bir evren tablosunda faal aklın konumu, cisimsiz bir cevher, mecâzi bir illet ve arızî bir birlik kategorisinde denk düşmektedir. Şu halde mecâzî bir illet ve arızî bir birlik olarak faal aklın varlık hiyerarşisinde nereye tekabül edeceğine dair Kindî’nin akıllar teorisindeki meşhur pasajı yeniden okumak elzem olmaktadır. Kindî şöyle demektedir:

“Öyleyse nefs bilkuvvedir ve birinci (anlamıyla) akılla bağlantı kurduğunda (bâşerethu) bilfiil akıl olur. Çünkü aklî suret nefse ittihâd ettiğinde ikisi birbirinden başka olmaz. Çünkü nefis bölünmez ki o ve aklî suret birbirinden başka olsun. Dolayısıyla aklî suret nefse birleştiğinde nefis ve akıl tek bir şey olur ve bu durumda nefis, hem âkil hem de mâkul olur. Öyleyse akıl ve mâkul nefis açısından tek bir şeydir. Fakat daima bilfiil olan ve nefsi kuvveden fiile intikal ettiren akla gelince, onda akıl ve âkil (bilgi ve taşıyıcısı) tek bir şey değildir. Öyleyse nefsteki mâkul ile birinci akıl tek bir şey değildir. Nefis yönünden ise akıl ve mâkul tek bir şeydir. Oysa (birinci) akıl, neftsen ziyade basite benzer ve duyulur söz konusu olduğunda neftsen çok daha güçlüdür. Öyleyse akıl, ya illettir ve bütün mâkuller ve ikinci akıllar için ilktir ya da ikincidir. İkinci olan akıl, nefis bilfiil âkil olmadığı sürece nefis için bilkuvve olan akıldır.”⁷² Türker’e göre, bu bağlamda faal/küllî

70 Kindî, “Risâle fi’l-Felsefetü’l-Ülâ”, s. 155.

71 Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s.142.

72 Kindî, “Risâle fi’l-Akl”, s. 355, “Akıl Üzerine”, s.151, 152.

akıl üç özelliği ile öne çıkmaktadır. i) Daima bilfiil olması. ii) Başka bir ilke tarafından kuvveden fiile intikal ettirilmediği için birleşeceği mâkullerin olmaması, yani basit olması. iii) İkinci akılların ilkesi olması.⁷³ Küllî/faal aklın basitlik, illet ve birliğe sahip olma gibi özelliklerini Kindî felsefesinin bütünselliğinde bir çözümleye tabi tutan Türker, Kindî felsefesinde mutlak anlamda basit ve bir olanın Tanrı olduğunu, Tanrı'nın birliğinin zâtî birlik olduğunu, diğer varlıklardaki birliğin arızî birlik olduğunu, dolayısıyla küllî/faal aklında arızî birliğe sahip olduğunu ve birliğini Tanrı'dan aldığını iddia etmiştir.⁷⁴ Buna göre nasıl ki kategoriler, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa ve genel araz gibi tümelleri ifade eden birlik zati değil arızî⁷⁵ ise aynı durum faal akıl için de geçerlidir. Aynı şekilde faal/küllî akıl da fâillik ve illet olma durumu ilk illet olan Tanrı'dan alınmıştır ve ilâhî iradenin egemenliğinde işlevseldir. Şu halde faal/küllî akıl mecâzî fâildir.⁷⁶ Kindî mecâzî etkinlerin iki tür fiil sergileyeceklerini ileri sürer. Birincisi yürüyenin yürümesi gibi fâilin yaptığı etki sona erince fiil de sona erer. İkincisi ise, bina, nakış ve benzeri şeylerde olduğu gibi fâil ortadan kalktıktan sonra etkisinin edilgin de devam etmesidir.⁷⁷ Kindî'nin bu açıklamalarından faal aklın bilkuvve akla etkisinin de ikinci türden bir fiil olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla faal akıl bilkuvve akıl üzerinde bir nakış işlemekte ve bu fiil müstefâd ve bilfiil akıl süreciyle etkisini devam ettirmektedir. Buna göre Kindî felsefesinde faal akıl, hâdis mahluklar olarak zaman, hareket ve cisim kategorisinde bir varlık türüdür. Tanrı yoktan yarattığı âleme bir dizi fâil nedenler dağıtmaktadır ve faal akıl da bu mecâzî nedenlerden bir neden olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla yukarıda özetlediğimiz şekliyle Kindî'nin faal akıl teorisinin kökenlerini doğrudan Aristoteles'ten, İskender'den veya Yahya ne-Nahvî'den aldığı şeklindeki tezler, onun âlemde işlevsel olan bütün illetlerin ilâhî iradenin egemenliğinde işlevsel olduğu, bu illetlerin yoktan yaratıldığı ve hâdis olduğu şeklindeki bütünsel teorisi görmezlikten gelinerek yapılmıştır.

Bu haliyle Kindî, faal akıl yorumları bakımından *Ruh Üzerine* geleneğine özgün bir katkı sunmuştur. Aristoteles sonrası Yunan felsefesinde İskender faal akıllı evrenin ilk nedeni ile, Themistius Eflâtun'un İyi İdeasının yansıması ile, Plotinus Yeni-Eflâtuncu hiyerarşinin ikinci hipostazı kozmik akıl

73 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 70.

74 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 91.

75 Aydın, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", s. 46.

76 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 92.

77 Kindî, "Risâle fi'l-fâilî'l-hakkî'l-evvelî't-tâm ve'l-fâilî'n-nâkıs ellezî huve bil'l-mecâz", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire 1950, s.184. "Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine", *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s.76.

yani Nous ile yapılandırmıştır. Yahya en Nahvî ise faal akılı Tanrı'nın altında ancak insanın üstünde ve ona yakın bir konumda doğa-üstü bir güç olarak tanımlamıştır. Daha sonra İsaac İsraili(932), Kindî ve Porfirus'a atıf yaparak faal akılı bilfiil insani düşüncenin aşkın sebebi olarak konumlandırmıştır. Davidson'a göre, Huneyn b. İshak ve Bekir el Mevsili ise böyle bir nedeni reddetmişler veya bilmemektedirler.⁷⁸

Davidson Fârâbî'ye kadar gelen faal akıl yorumlarını çeşitli kategorilerde sınıflandırmıştır. Buna göre Plotinus, Porfirus ve Kindî faal akılı insani düşüncenin sebebi ve düzenleyicisi olarak yorumlamışlardır. Plotinus insan ruhunu aşkın aklın içeriklerini yansıtan bir ayna olarak sunmuştur ve Kindî'de buradan esinlenerek insani düşüncüyü aşkın akıldan gelen kazanılmış bir karakterde sunmuştur. İskender, Plotinus ve Themistius faal akıl-insani bilkuvve akıl ilişkisini madde-sûret ilişkisinin muhtemel olasılıkları ve imkânları çerçevesinde yorumlamışlardır. Themistius faal aklın insani akılı bilfiil hale getirmek için maddi akla nüfuz ettiğini ileri sürmüştür. Keza Plotinus ve Themistius düşüncüyü faal akılda bir bütün olarak sunmuşlar; insani akılda ise bilgi veya düşüncenin farklılaşmış ve bölünmüş olarak bulunduğunu kabul etmişlerdir.⁷⁹ İskender, Plotinus ve Themistius faal akılı fiziki evrenin özellikle de ayaltı dünyanın varlığını veren sebep olarak konumlandırmışlardır. Böylelikle faal akıl hem varlık hem de bilgi veren sebep olarak yorumlanmıştır.⁸⁰ İskender, Plotinus ve Themistius'ta faal akılla ilgili olarak yorumlanan bir diğer husus ise insani ruhun ölümsüzlüğünün faal akıl aracılığı ile olacağı yönündedir. İskender insanın ölümsüzlüğünü doğrudan müstefâd aklın faal akılla ittisalinde görmüştür. Themistius ise insani bilkuvve aklın ölümsüzlüğünü faal akılla ilişkisi temelinde yorumlamıştır. Buna göre bilkuvve akıl da ölümsüzdür çünkü faal akıl onun üzerinde faaliyet göstermekte ve onu ölümsüzleştirmektedir. Kindî'nin faal akıl teorisi ise önceki bütün yorumlardan farklılık göstermektedir. Buna göre bilkuvve akıl yetkinlik sürecinin son aşamasında faal akılla ittisal kuran bir karakterden ziyade daha henüz olgunluk aşamasının başlangıcında faal aklın müdahalesine maruz kalmakta ve bu müdahaleden sonra yetkinlik süreçlerini yaşamaktadır. Faal akıl hâdis olan âlemin içinde işlevsel olan, arızî bir birliğe sahip ve mecâzî bir illet olan, nihayetinde ilâhî iradenin egemenliğinde işlevsel olan cisimsiz bir cevher konumundadır.

78 Davidson, "Alfarabi, Avicenna", s. 18.

79 Davidson, "Alfarabi, Avicenna", s. 29.

80 Davidson, "Alfarabi, Avicenna", s. 33.

Sonuç

Kindî, i) sürekli fiil halinde bulunan faal akıl (insan ruhunun dışında), ii) bilkuvve akıl (tamamen bilkuvvelik içindeki akıl), iii) müstefâd akıl (kazanılmış akıl, ilerde bilfiil olacak akıl, bilkuvvelîğin ikinci seviyesi, bilfiillîğin birinci seviyesi) ve iv) beyani (veya zahir) akıl veya tamamen bilfiillik içindeki ikinci akıl (ikinci bilfiillik) olmak üzere dört akıldan bahsetmiştir. Birinci veya faal akıl daima bilfiil halde bulunan, bütün küllîlerin ilkesi ve sebebi olan, insan nefsinin bilfiilleştiren, insan nefsinden ayrık ve onunla özdeşleşmeyen akıldır. Kindî'ye göre akıl ve nefis cisimsiz/manevî cevherlerdir. Cisimsiz bir cevher olan insan nefsi, başka bir cisimsiz cevher olan faal aklın etkisine açık bir seyir izleyerek müstefâd ve bilfiil akıl düzeyleri ile belirli bir yetkinleşme gerçekleşmektedir. Kindî'nin faal akıl ve insanî akılların yetkinleşme süreçlerine dair nevi şahsına münhasır yorumu, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* geleneğinden türetilen akıl türlerini farklı bir zemin ve boyuta kotarmış durumdadır. Kindî'nin felsefi sisteminde faal akıl, zaman, hareket, cisim, nefis ve diğer fâil illetlerin de dahil olduğu yoktan yaratılmış âlemin bir ögesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Faal aklın birliği arızî birlik kategorisindedir ve faal akla bu birliğini zâtî birlik olan Tanrı vermiştir. Dolayısıyla Allah yoktan yarattığı âleme ilâhî iradenin işlevselliklerinde egemen olduğu bir dizi fâil illet serpiştirmiştir ki faal/küllî akıl da bunlardan bir tanesidir. Kindî'ye göre faal akıl ve nefsin de içkin olduğu âlem Allah'a itaat halindedir. Mecâzî bir illet olarak faal akıl, vahiy veren fâil bir illet değildir. Kindî vahyin insanın epistemolojik yetilerine indirgenemeyeceği bir anlayıştan yola çıkarak akıl, rüya, tasavvur ve tahayyül gibi güçleri herhangi bir şekilde vahiy süreçleriyle bağlantılı bir okumaya tabi tutmamaktadır. Bu nedenle Kindî'nin faal akli vahiy süreciyle bağlantısı kurulamayacak bir mecâzî illet ve arızî birliğe referans vermektedir. Şu halde vahiy veren kaynak ile insanın vahiy dışı entelektüel yetkinleşmesini sağlayacak faal akli özdeşleştirmemekle Kindî'nin, İslâm felsefesinde daha sonra bir dizi tartışmaya mahal verecek faal akıl, peygamber ve filozof arasındaki ilişkiler ağına dair problemlere de, henüz İslâm felsefesinin oluşum sürecinin başlangıcında, felsefî sistemini kapalı tuttuğunu söyleyebiliriz. Kindî'ye göre her bir nüvesi ile âlem hâdisdir ve faal aklın da dahil olduğu âlemdeki bütün illetler ilâhî iradenin egemenliğinde işlevsel olan ara nedenlerdir. Bu türden bir faal akıl yorumu ile Kindî hem seleflerinden hem de haleflerinden farklı ve özgün bir faal akıl kimliği ortaya koymuştur.

Öz

Kindî Epistemolojisinde Faal Aklın Konumu

Bu çalışma Aristoteles'in *Ruh Üzerine* geleneği bağlamında Kindî'nin faal akıl teorisini ihtiva etmektedir. Makalede öncelikle Kindî'nin İslâm felsefesindeki konumu ve felsefi mirasa yönelik araştırma metoduna dair bir özet sunulmuştur. Kindî Aristoteles'in *Ruh Üzerine* geleneği bağlamında *Akl Üzerine* adlı bir eser yazmıştır. Kindî bu eserin dört akıl türünden bahsetmektedir. Kindî'ye sürekli fiil halinde bulunan faal akıl, bilkuvve akıl, müstefâd akıl ve beyani veya zahir akıl olmak üzere dört tür akıl vardır. Faal akıl insan ruhunun dışında ve onu yetkinleştiren akıldır. Kindî'nin *Akl Üzerine*'de bahsettiği faal aklın nitelikleri, bütün külliyatı göz önüne alınarak araştırıldığında felsefi gelenekte irdelenen faal akıl teorilerinden farklı bir faal akıl anlayışı ortaya çıkmaktadır. Kindî, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinin III.5. kısmında bahsettiği faal aklı ne İskender Afrodisî gibi Tanrısal akıl olarak yorumlamış, ne de Themistius gibi insan ruhunun en üst formu olarak kabul etmiştir. Kindî'ye göre faal akıl cisimsiz bir cevher, arzı bir birlik ve mecazi bir etkin olarak insan nefsinin bilkuvvelikten, müstefad akıl ve bilfiil akıl düzeylerine doğru yetkinleştirmektedir., Kindî'ye göre vahiy insanın epistemolojik yetilerini donanımlı kılarak gerçekleşecek bir süreç değildir dolayısıyla faal akıl vahiy veren bir aktör konumunda değildir. Kindî'ye göre her bir nüvesi ile âlem hâdisdir ve faal aklın da dahil olduğu âlemdeki bütün illetler ilâhî iradenin egemenliğinde işlevsel olan ara nedenlerdir. Bu türden bir faal akıl tanımı ile Kindî hem seleflerinden hem de haleflerinden farklı ve özgün bir faal akıl kimliği ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Kindî, Ruh Üzerine, Akıl Üzerine, Faal Akıl, Vahiy

Abstract

The Status of the Agent Intellect in Al-Kindi's Epistemology

This study contains al-Kindi's agent intellect theory in context with the traditions of the Aristotle's *De Anima*. This article firstly presented a summary the status of al-Kindi in islamic philosophy and his methodology about legacy of philosophy. Al-Kindi wrote a treatise as title *On Intellect* in tradition of Aristotle's *De Anima*. According to Kindi, there are four kinds of intellect: Agent intellect, potential intellect, acquired intellect and the emerged (appearing) intellect. The agent intellect is outside the human soul and agent intellect actualises the human intellect by giving universals. If qualities of the agent intellect given in *On Intellect* should examine in terms of al-Kindi's whole corpus, the unique agent intellect theory appeared in the history of philosophy. Al-Kindi interpreted the nous mentioned in Aristotle's *De Anima*, III.5 neither as divine intellect like Alexander of Aphrodisias nor as the highest form of human soul like Themistius. According to al-Kindi, Agent intellect is incorporeal substance, relational unity and metaphorical cause. Agent intellect illumines the human soul from its potential level to emerged level. According to al-Kindi, revelation is not a process that will be accomplished by equipping human epistemological abilities. So, Agent intellect is not actor who gives revelation. According to al-Kindi, Universe is created with all its cores and all causes included agent intellect in universe is occasional causes functional under the divine will. With such a definition of agent intellect, Al-Kindi has put forward a distinctive and unique of interpretation of agent intellect both his predecessors and successors.

Keywords: al-Kindi, De Anima, On Intellect, Agent Intellect, Revelation

Kaynakça

- Peter Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul; Küre Yayınları, 2008, ss. 35-57.
- Peter Adamson, *al-Kindî*, Oxford; Oxford University Press, 2007.
- Yaşar Aydın, “Kindî’nin Tanrı Tasavvuru Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54/2, Ankara 2018, 33-52.
- Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi*, İstanbul; Say Yayıncılık, 2009.
- Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul; İklim Yayınları, 1992.
- Redmond Gerard Fitzmourice, *al-Kindî on Psychology*, Unpublished Masters Thesis, McGill University, Institute of Islamic Studies, Montreal, 1971.
- Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, *Kindî, Felsefî Risaleler*, Editör: Mahmut Kaya, İstanbul; Klasik Yayınları; 2002, ss. 3.115.
- Kindî, “Risâle fi vahdaniyyeti’l-Allah ve Tenâhî Cirmi’l-Âlem”, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.201-2017, “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz Yayıncılık, 1994, ss.87-93.
- Kindî, “Risale fi’l-Akl”, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.353-358, “Akıl Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul-1994, ss. 149-153.
- Kindî, “Risâle fî Mâhiyeti’n-Nevm ve’r-rü’yâ”, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.293-311, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz yayıncılık, 1994, ss.139-149.
- Kindî, “Risâle fi’l-Felsefetü’l-ûlâ”, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.97-162, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz yayıncılık, 1994,ss.1-57.
- Kindî, “Risâle fî Hudûdi’l-Eşya ve Rusûmiha”, *Risâle, Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.165-179 “Taripler Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz yayıncılık, 1994, ss. 57-76.

- Kindî, “Risâle fi’l İbâneti an Sücûdu’l-Cirmi’l-Aksâ”, Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.244-261, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, Felsefi Risaleler, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz yayıncılık, 1994, ss.113-127.
- Kindî, “Risâle fi Kemmiyyeti Kütübi Aristû”, Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss. 362-374, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, Felsefi Risaleler, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz Yayıcılık, 1994, ss.153-171.
- Kindî, “Risâle fi’l-fâili’l-hakki’l-evveli’t-tâm ve’l-fâili’n-nâkis ellezî huve bil’l-mecâz”, Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.180-184. “Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine”, Felsefi Risaleler, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz Yayıcılık, 1994, ss.75, 76.
- Kindî, “Risâle fî Ennehû Tûcedu Cevâhiru lâ Ecsâme”, Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950s. 303,304, ss. 262-269., “Cisimsiz Cevherler Üzerine”, Felsefi Risaleler, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz Yayıcılık, 1994, ss.127-130.
- David C. Lindberg, Theories of Vision, From al-Kindi to Kepler, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1976.
- Augustin Périer, “Un traité de Yahya ben Adi Défense du dogme de la Trinité les objections d’al-Kindî” Revue de l’orient christian, 22, 1920, ss. 3-21.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, Al-Kindî Maddesi. <https://plato.stanford.edu/entries/al-Kindî/>, Erişim Tarihi: 31.10.2018.
- Kamil Sarıtaş, “Kindî’nin Akıl teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine”, Dini Araştırmalar, 14/40, Ankara, 2012, Cilt: 14, Sayı:40, ss.90-111.
- Cahid Şenel, Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları, İstanbul; Dergâh Yayınları, 2017
- Cevher Şulul, Kindî Metafiziği, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Ömer Türker, İslâm’da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî, İstanbul; Klasik Yayınları, 2019.
- Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2, Ankara-2004, ss.141-156.

İSLAM DÜNYASINDA TERCÜME HAREKETLERİNİN FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ AÇISINDAN ÜSTLENDİĞİ ROL ÜZERİNE BİR İNCELEME

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 202-216.

Hakemleme: 13.10.2019 | Düzeltme: 28.10.2019 | Kabul: 11.11.2019

Vahit CELAL*

Giriş

İslam dünyasında felsefî düşüncenin teşekkülü konusunda Yunanca, Hintçe ve Farsça'dan Arapçaya yapılan tercümelemler ile başladığı görüşü yaygındır. Eğer bu görüş doğruysa, İslam dünyasında felsefî düşünce MS 8. yüzyılın sonu ve 9. yüzyılın başlarında ortaya çıktığını kabul edilmesi gerekecektir. Ancak tercüme faaliyetleri öncesi dönemde İslam dünyasında "Yunan tarzında" olmasa da aklî düşüncenin mevcudiyetinden bahsedilmesi gerekmektedir. Nitekim MS 7. yüzyılın ortalarından itibaren Fıkıh ve Kelam gibi dinî ilimlerin oluşum sürecine girdiği,¹ fetihlerle birlikte kadîm medeniyetlere ev sahipliği yapan topraklardan tevarüs edilen problemlerle hesaplaşmaya başladığı ve nihayet bu şekilde tercüme faaliyetlerine zemin hazırlandığı ifade edilmesi gerekir.

İslam dünyasında MS 8. yüzyılın sonuna doğru entelektüel faaliyet olarak yapılan tercüme hareketi hakkında İslam Felsefesi ile ilgili yazılan eserlerde bilgiler mevcuttur. Bu bilgilerde daha çok tercümenin nasıl gerçekleştiği, hangi eserlerin tercüme edildiği, bazı filozofların eserlerinin karıştırıldığı ve tercümenin İslam dünyasında ne şekilde karşılandığı gibi hususlara ağırlık verildiğini; bununla birlikte İslam dünyasında teşekkül eden felsefî düşünce geleneğinin felsefe tarihi içerisinde nasıl öneme sahip olduğu üzerinde yeterince durulmadığını söylemek mümkündür.

* Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dr. Öğ. Üyesi

1 İsmail Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü", *Marife*, Cilt: 3, Yıl: 6, 2006, s.159.

Ayrıca Felsefe Tarihi hakkında yazılan kaynaklarda özellikle MS 7. ve 8. yüzyıllar hakkında yani İslam dünyasındaki felsefî düşünce hakkında ayrıntılı bilgilere rastlamak zordur. Avrupa-merkezci bakış açısıyla yazılan söz konusu "Felsefe Tarihi" kitaplarında kabaca MS 6. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak MS 15. yüzyıla kadar yani Rönesans'a kadar akla dayalı felsefenin sona erdiği belirtilmekte;² Alain de Libera'nın Ortaçağ Felsefesi³ adlı kitabı hariç tutulursa, Ortaçağ'daki felsefî düşünce geleneğinin dinî düşünce ekseninde varlığını sürdürdüğü ve sadece Batı'daki serüveni hakkında bilgiler yer almaktadır. Böylece bu bakış açısı sonucunda şu problemler ortaya çıkmaktadır:

1. İslâm dünyasında felsefî veya aklî düşüncenin teşekkülünün, tercüme öncesinde şekillenen birikim yok sayılarak sadece tercüme faaliyetlerine bağlanması;

2. İslam Felsefesinin, Felsefe Tarihi içerisinde neredeyse herhangi bir katkısının olmadığı;

3. İslam dünyasında gerçekleşen felsefe faaliyetlerinin felsefî özgünlüğünün de bulunmadığı izlenimleridir.

İslam Dünyasında Tercüme Hareketi Öncesi İlmî Zihniyet Oluşumu

İslam dünyasında felsefî düşüncenin ne zaman başladığı hususunda çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Avrupa-merkezci düşünceden hareket eden yazarlar genellikle Grek ve Helenistik mirasın İslam dünyasında yaygınlaşmasıyla birlikte, yani MS 9. yüzyıldan sonra, ortaya çıktığını ifade etmişlerdir.⁴ Örnek olarak son yıllarda kaleme alınan Peter Adamson ve Richard C.Taylor'un editörlüğünde yazılan *İslam Felsefesine Giriş* adlı eserde tercüme hareketinin İslam dünyasında gerçekleştirilen felsefî düşünce geleneğinin yegane sebebi olduğu belirtilmektedir.⁵ Bu şekilde ifade edilen oryantalist yaklaşım, İslam'ın bilim ve felsefeye kaynaklık edemeyeceği veya Müslümanların felsefe ve aklî düşünce üretemeyecekleri şeklindeki bir yanlış varsayımdan hareketle, İslam dünyasında ortaya çıkan felsefî hareketi büsbütün tercümelere bağlamakta ve İslam felsefesinin başlangıcını söz konusu kadîm birikimin İslam dünyasına aktarılmasıyla irtibatlandırmaktadır.⁶

2 Örnek için bakınız: Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, s.122; Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2013, s.66-67. Bununla birlikte Ahmet Cevizci'nin "*Felsefe Tarihi*" adlı kitabında ve Celal Türer'in editörlüğünde son dönemde (2019) yayımlanan "*Felsefe Tarihi*"nde İslam Felsefesine yer verildiği görülmektedir.

3 Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, Çeviren: Ayşe Meral, Litera Yayınları, İstanbul, 2016.

4 De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s.50;

5 Peter Adamson, Richard C.Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Editör: Peter Adamson, Richard C.Taylor, Çeviren: Cüneyt Kaya, Kule Yayınları, 2018, s.3.

6 Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefesine Giriş", *İslam Felsefesi Tarihi I*, Editör: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s.25.

Eğer İslam dünyasında yaygınlaşan felsefeden Yunan tarzı felsefe kastediliyorsa MS 9. yüzyıl itibarıyla İslam dünyasında söz konusu tarzda felsefenin belirmeye başladığını söylemek mümkündür. Ancak umumi manasıyla düşünmenin veya akıl yürütmenin MS 9. yüzyılda başladığını söylemenin bazı sorunlara yol açacağı açıktır. Başka bir ifade ile bu durumda iki temel sorun ortaya çıkacaktır. Bunlardan birincisi “*felsefî düşünce*”den kastedilenin ne olduğu, ikinci sorun ise anlaşılması için yüksek seviye gerektiren “*felsefî düşünce*”nin nasıl olup da alt yapısı olmadan felsefe içerikli metinlerin Arapçaya tercüme edilerek anlaşılması ve söz konusu felsefî düşünceler üzerinde akıl yürütülmesidir.

Birinci sorun ile ilgili olarak felsefî düşünceyi sadece bir topluluğa veya bir bölgeye aitmiş gibi göstermeye çalışmanın belki de en çok felsefenin tabiatıyla bağdaşmayacağı, onun küllîlik vasfına ters düşebileceği unutulmamalıdır. Günümüzde felsefî düşüncenin mahiyetinin belirlenmesi önem arz etmekle birlikte, daha çok Batılı anlamdaki metafiziksiz felsefî düşüncenin baskın olduğunu söylememiz mümkündür. Dolayısıyla ilk önce felsefe tasavvurunun tespit edilmesi ve felsefî düşünceden tam olarak ne kastedildiğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Kadim dünyada felsefe ile kastedilen ile modern dünyada felsefeden kastedilenin farklı olduğu söylenebilir. Nitekim Klasik dönemlerde felsefe “hakikat veya hikmet arayışı”, “varlığı, var olmaları bakımından incelemek” şeklinde tanımlandığı görülür. İslam düşünce tarihinde de felsefenin çeşitli tanımları yapılmıştır. Örneğin; Kindî felsefeyi “insanın gücü ölçüsünde, varlığın hakikatini bilmesidir”⁷, İbn Sina ise “insanın, bilme gücü ölçüsünde bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olması ve yetkinleşmesi”⁸ şeklinde tanımlamışlardır. Sufî-filozoflar da hakikat arayışını “varlığı olduğu hal üzere anlamak veya varlığı Tanrı’nın ezelî ilmindeki hali ile bilmek” şeklinde dile getirmiştir.⁹ Bununla birlikte Batı dünyasında 19. yüzyıla kadar metafizik içerikli felsefenin var olduğunu da söylememiz mümkündür. Ancak 19. yüzyıl itibarıyla Batı’da yaşanan tarihsel perspektif ile fikrî ve ilmî zihniyetin değişimi neticesinde ortaya çıkan yeni anlayışlar¹⁰ felsefeye sadece var olanı analiz etme veya mevcudu açıklama görevi yüklemiştir, denilebilir.

7 Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s.7.

8 İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifa, Mantığa Giriş (Medhal)*, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2013, s.5.

9 İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, s.17 2’nolu dipnot; Ekrem Demirli, “İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevi: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, Editör: Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s.518.

10 Ayhan Bıçak, “Felsefeyi Kavramak”, *Kutadgubilig*, Sayı: 31, Eylül 2016, s.25-28.

Yine İslam dünyasında felsefî düşüncenin temeli hakikati keşfetmek iken, Batı dünyasında felsefî düşüncenin temeli hakikati yaratmak şeklinde değişmiştir. Bu şekilde tanımlanan felsefî düşünceden hareketle İslam dünyasında felsefî düşüncenin ne zaman ortaya çıktığını tartışmak, başka bir ifade ile Avrupa-merkezci paradigmadan hareketle İslam dünyasında mezkûr paradigmanın kriterlerine uygun felsefî düşüncenin olup olmadığını veya ne zaman ortaya çıktığını araştırmak bizi yanlış neticelere götürecektir.

İkinci sorun ile ilgili ise; felsefe içerikli metinlerin onu anlayabilecek ve eleştirebilecek yani doğru veya yanlış olduğunu temyiz edebilecek bir zihniyete sahip olmadan kadîm mirasın özümsemesi, başka bir dilde (Arapça) ifade edilmesi ve sonraki yüzyıllara aktarılması mümkün gözükmemektedir. Her bir alanda taayyün gerçekleşmeden temyiz gerçekleştiremeyeceği için, başka kültür ve medeniyetlerin birikimlerinden istifade etmek de mümkün değildir.¹¹ Bu hususlardan hareketle İslam dünyasında felsefî düşüncenin başlamasının kadîm mirasın tercüme edilmesinden sonra ortaya çıktığını söylemek doğru olmayacaktır.

Öncelikle ifade edilmesi gereken husus İslam dünyasında tercüme hareketi öncesi yüksek seviyeli bir zihniyete sahip bulunduğu gerçeğidir. Tercüme hareketinden önce İslam dünyasında dinî ilimlerin tedvin sürecinin devam ettiği, tasavvufun ilk başlangıç aşaması olan züht anlayışının yaygınlaştığı, sonrasında da Sünnî tasavvufun şekillendiği; Kelam ilminin kurucuları sayılan Mutezile'nin ortaya çıktığı ve ilhadi fikirlere karşı bir entelektüel duruş sergilediği;¹² ayrıca Fıkıh Usulü'nün olgunluk ve yetkinlik seviyesine ulaştığı¹³ hatırlanmalıdır.

Bununla birlikte Müslümanlar en başta Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinin manalarını anlamada ve varoluşlarını şekillendirmede zorunlu olarak akıl yürütmüşlerdir.¹⁴ Hz.Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinin içselleştirilmesinde, İslam dünyasının sınırlarının genişlemesiyle ortaya çıkan yeni durumlar karşısında çözümler üretilmesinde akıllarını kullanmak icap etmiştir. İslam dünyasında bu şekilde oluşan yeni zihniyetten hareketle kadîm mirasın birikimlerinin tercüme edildiğini ve üzerinde yoğun bir şekilde çalışmalar

11 Tahsin Görgün, "Dinî İlimlerin Teşekkülü ve İlk Dönem Âlim Tipleri", *İslam Düşünce Atlası*, Editör: İbrahim Halil Üçer, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Cilt: 1, 3.Basım, 2019, s.129.

12 Selahattin Polatoğlu, "Beytü'l-Hikme", *İslam Düşünce Atlası*, Editör: İbrahim Halil Üçer, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Cilt: 1, 3.Basım, 2019, s.331.

13 İsmail Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü", s.159.

14 Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2017 (üçüncü basım), s.33.

yapıldığını, kadîm mirasın birikimlerinin var olan düşünce geleneğinin terakki etmesinde büyük katkı sağladığını ifade etmek daha doğru olacaktır.

Tercüme Hareketinin Tarihsel Seyri

Hız Peygamber (s.a.s)'den sonra, ilk önce halifeler döneminden başlayarak kısa bir zaman içerisinde Müslümanlar, fetihler yoluyla sınırlarını kuzeyde Anadolu'ya ve batı İran'a, güneybatıda ise Mısır'a kadar genişletmiştir. Sonrasında ise Emevîlerin iktidara gelmesiyle birlikte fetihler daha da hızlanarak İslam dünyasının sınırları büyük bir coğrafyaya yayılmıştır. Fethedilen yerlerin büyük bir kısmı kadîm medeniyetlere ev sahipliği yapan bölgelerden oluşmaktaydı. İskenderiye, Antakya, Harran, Urfa, Nusaybin, Kınnesrîn, Cündişapur ve Bağdat, Helenistik düşüncenin merkezleri idi. Helenizm'in en büyük merkezi Büyük İskender tarafından MÖ 331 yılında kurulan ve kendi adını taşıyan İskenderiye'dir. Arşimed, Öklid ve Yeni-Eflatunculuğun kurucusu Plotinus gibi büyük filozoflar İskenderiye'de yetişmiştir. İran'da ise Helenizm'in merkezi Cündişapur Okulu olmuştur. Hıristiyanlığın Roma'da resmi din kabul edilmesinden sonra, bu dinle çelişki halinde bulunan felsefe ve felsefeyle ilgili ilimler gözden düşmüşler, Roma ve Atina felsefe mektepleri zayıflamaya başlamışlardır.¹⁵ Bu sebepten İskenderiye merkezli Helenistik felsefe temsilcilerinin Atina ve İskenderiye felsefe mekteplerinin kapatılmasından sonra baskı altında kaldıklarını ve yukarıda söz konusu edilen bölgelere gelip yerleştiklerini ifade etmemiz gerekir. Nitekim bu konuda Hilmi Ziya Ülken'in tespitleri şu şekildedir:

“...Yunan ilmi İslam Medeniyetine girmezden epeyce zaman önce birçok yollardan yakın şarka girmiş ve yerleşmişti: Suriye, Irak ve İran ilçelerine sokulup yerleşecek kadar müsait bir zaman bulmuştu...” devamında ise,

“Beşinci asır sonlarında Ortodoks Kilisesi tarafından tardedilen Nesturîler önce Edessa'da (Urfa'da) toplandılar. Bizans'ın takiplerine uğradıkları için İran ilçelerine hatta Türkistan'a kadar dağıldılar...”¹⁶

İslam fethinden sonra da bu bölgelerde yaşayan filozof ve bilginler kendi faaliyetlerine devam etmiştir. Nitekim çeşitli bölgelere dağılan filozof ve bilginlerin felsefî faaliyetlerini devam ettirdiklerine dair en iyi örneklerden biri olarak Harran'daki felsefî faaliyetler gösterilebilir. İslam'ın gelmesi Harran'ın felsefî kaderine özde engel teşkil etmemiş hatta desteklenmiştir.¹⁷

15 Ramazan Şeşen, “İslam Dünyasında İlk Tercüme Faaliyetlerine Umumî Bir Bakış”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt 7, Sayı 3-4, 1979, s.4.

16 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2007, s.57-58.

17 Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, Çeviren: Ayşe Meral, Litera Yayınları, İstanbul, 2016, s.90-102.

Nitekim ilim merkezi Antakya'dan sonra Harran'a geçmiş, bu şehir eskiden beri şark Aramî lisan muhitinde Yunan ilmini tahsil edenlerin en mühim merkezi olarak tanınmıştır. Harran halkı, Roma'nın Hıristiyanlaşmasından sonraki dönemde hala Pagan geleneklerini ve yıldız-gezegen kültüne tapınma alışkanlıklarını ısrarla sürdürmüşlerdir. Harran halkının Süryanice konuşan yerlilerle, Yunanlı göçmenlerden oluştuğu da kaynaklarda belirtilmiştir.¹⁸ Ayrıca İslam dünyasında gerçekleştirilen tercüme hareketinde önemli mütercimlerden biri olan Sabit b. Kurra da Harranlı putperestlerdendir.

Müslümanlar kadîm medeniyetlerin birikimlerini anlamak ve istifade etmek istemişlerdir. Bu farklı kültürler arasında ortaya çıkan birtakım sürtüşme ve tartışmalarda Müslümanlar kendi inanç ve düşüncelerini tutarlı bir şekilde savunmak ve İslam'ın üstünlüğünü göstermek için bu kültürleri çok iyi tanımak zorundaydılar.¹⁹ Sadece tanımakla kalmayıp söz konusu bölgeleri yönetmek durumunda da kalmışlardır.

Kadîm mirasın birikimlerini öğrenmenin en iyi yollarından birisi muhakkak ki tercüme faaliyetidir. Aslında tercüme faaliyetlerini bütün büyük medeniyetlerde görmek mümkündür. Bu bağlamda insanlık tarihinde üç önemli tercüme hareketinden bahsedilebilir. Birinci aşama MÖ 600-400'lü yıllarda Sümerler, Finikeliler ve Mısırlılar gibi kültür ve medeniyetlerden Grekçe'ye tercümelerin yapıldığı; ikinci aşama MS 8-10. yüzyıllarda İslam dünyasında Pehlevice, Süryanîce ve Grekçe'den Arapça'ya tercüme yapıldığı; üçüncü aşama da MS 12. yüzyılda Avrupalılar tarafından Arapça kitapların başta Latince ve İbranîce olmak üzere Batı dillerine tercüme edildiği dönemdir.²⁰

Bununla birlikte İslam dünyasındaki felsefî düşüncenin sadece tercüme faaliyetine dayandırılması yukarıda da ifade edildiği üzere doğru olmayacaktır. Tercüme faaliyeti, İslam dünyasındaki felsefî düşüncenin varlık sebebi değilse de gelişiminin sebebi olduğu belirtilmektedir.²¹ Kadîm mirasın İslam dünyasına intikali söz konusu olduğunda, iki temel noktaya dikkat edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır:

Antik-Helenistik birikimin aktarıldığı yerin (İslam dünyasının), bir *tabula rasa* olmadığı.

18 Mustafa Demirci, "Helen Bilim ve Felsefesinin İslam Dünyasına İntikalinde/Tercümesinde Harranlı Sabitlerin Rolü", I.Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyum Bildirileri, Editör: Ali Bakkal, Cilt 1, Şanlıurfa, 2006, s.202; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s.80.

19 Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt: 6, 1992 İstanbul, s.88-90.

20 Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt: 40, 2011 Ankara, s.499.

21 Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefesine Giriş", s.36.

Söz konusu birikim İslam dünyasına intikal etmeden önce büyük bir yorum faaliyetinin gerçekleştirilmiş olması.²²

Çünkü zihnî bir alt yapıya sahip olunmadan bu denli tercüme faaliyetine yönelmek ve tercüme edilen metinleri tenkidî bir bakış açısıyla incelemek imkânsızdır. Örneğin günümüzde de Müslümanların yoğun olduğu bölgelerde benzeri tercüme yapılsa bile zihnî alt yapının hazır olmayışından veya yetersiz olmasından kaynaklanan nedenlerle tercüme edilen felsefî içerikli metinlerin anlaşılmasında ve istifade edilmesinde problemler yaşanabilmektedir.

İslam dünyasında kadîm mirasın birikimlerinin ilk defa Emevîler döneminde tercüme edilmeye başlandığını söylemek mümkündür. İlk defa Arapça'ya yapılan tercüme Halid b. Yezîd b. Muaviye'nin (ö.704) teşvi-kiyle gerçekleştirilmiştir. Kendisi de ilim meraklısı olan Halid b. Yezid, İskenderiye okulundan Arapça bilen bilginleri Şam'a davet etmiş ve kimya, tıp, astronomi gibi alanlarda Yunanca'dan ve Kıptice'den Arapça'ya eserler tercüme ettirmiştir.²³ Mütercimler heyetine de İskenderiyeli Stephan başkanlık etmiştir. Bu dönemde tercüme edilen eserler daha çok o günün acil ihtiyaçlarına yönelik örneğin tıp, kimya, astroloji²⁴ ve muhasebe gibi konularla ilgilidir.

Her ne kadar tercüme hareketi Emevîler döneminde bazı varlıklı kişilerin desteklemesiyle ve bireysel manada devam ettiyse de esas itibarıyla felsefî içerikli metinlerin tercümesi Abbasîler döneminde gerçekleşmiştir. Abbasîler devrinde tercüme hareketinin iki aşamasından bahsedilmektedir. Birinci aşama; Halife Mansur (753-775) zamanından Halife Me'mun (813-833) zamanına kadar olan devirdir. İkincisi aşama ise; Halife Me'mun zamanından 11. yüzyılın sonuna kadar olan dönemdir.²⁵

İslam dünyasında ilk dönemlerde tercüme doğrudan Grekçe-Arapça'ya olmamış; önceden özellikle Süryanice'ye tercüme edilen eserler Arapça'ya tercüme edilmiştir. Felsefî düşünce geleneği Arapça olarak ifade edilmeden önce, Yunanca felsefî metinlerin tercüme edildiği ilk Sami dili, köken olarak Aramice'nin bir lehçesi olan Süryani dili olmuştur.²⁶ Bununla birlikte felse-

22 İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali", İslam Felsefesi: *Tarih ve Problemler*, Editör: Cüneyt Kaya, ISAM Yayınları, İstanbul, 2013, s.38.

23 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut, 1411, s.300.

24 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 2002, s.12.

25 Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988, s.42.

26 Cristina D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", *İslam Felsefesine Giriş*, Editör: Peter Adamson ve Richard C.Taylor, Çeviren: Cüneyt Kaya, Kule Yayınları, s.21; De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s.35.

fenin Süryanice ifade edilişi Dimitri Gutas'ın ifade ettiği gibi sınırlı kalmış ve güçlü bir felsefî kültür oluşturamamıştır.²⁷ Benzer bir durum Hintçe ve Farsça merinler için de geçerlidir. Nitekim Abbasiler döneminde astronomi, astroloji, matematik ve tıp konularındaki Hint eserleri, genel olarak Farsça metinler aracılığıyla Arapça'ya aktarılmıştır.²⁸ Bu şekilde asırlar boyu Grekçe'de kendisini ifade eden felsefe, ilk defa Grekçe dışında bir dil içerisinde ifade edilme imkânına kavuşmuştur.²⁹ Nitekim başka bir dilde ifade edilmesi güç olan tüm felsefî kavramların Arapça karşılığı bulunarak ilim dünyasına kazandırılmasının önemi de ayrıca belirtilmesi gereken bir husustur. Bu gelişmeler sonucunda Arap dili felsefî bir nitelik kazanmış, İslam dünyasında felsefe uzun bir süre yaklaşık olarak bin sene Arapça olarak ifade edilmiştir.

Bağdat'ta Beytü'l-Hikme'nin Teşekkülü

Abbasi devletinin ilk dönemi (750-860), ilim, kültür, sanat ve kurumlaşma bakımından en verimli dönemini oluşturur. Nitekim İslam dünyasında bu döneme gelinceye kadarki süre içinde İslamî ilimlerin, yavaş yavaş gelişerek kendi usullerini oluşturmaya ve özgün eserler vermeye başladığını³⁰ ve otorite sayılan büyük âlimlerin yetiştiğini gözlemek mümkündür. Dolayısıyla bu dönemin İslam medeniyetinin "Altın Çağı"nın başlangıcını teşkil ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Daru's-Selam adıyla dünyanın sulhu için kurulan, kelime anlamı "Bağlı-Dad" (Adalet Bağı) adaletin dağıtıldığı yer manasına geldiği ifade edilen ve Abbasi halifesi Mansur tarafından 762 yılında inşası tamamlanan Bağdat, Abbasiler döneminde İslam dünyasının hatta dünyanın ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir.³¹ Abbasiler döneminin en güzel kurumlarından biri olan, insanlığın maddi ve manevi tarihinin ve mirasının ihya olmasına hizmet eden Beytü'l-Hikme,³² Halife Me'mun tarafından 830 yılında Bağdat'ta inşa edilmiştir. Zengin bir kütüphanesi de olan ve "Bilgelik Evi" veya "Hikmet Evi" anlamına gelen bu kurumda Abbasi halifeleri dönemin meşhur ulemasını toplamış ve ilmî çalışmalar yapmaları için onlara büyük imkânlar sağlamışlardır. Özellikle Halife Mansur döneminde Hizanatü'l-Hikme adıyla

27 Dmitri Gutas, "Origins in Baghdad", *The Cambridge History of Medieval Philosophy Vol.1*, Editor: Robert Pasnau, Cambridge University Press, 2010, p.11; Mehmet Şemseddin Günaltay, "Kadim Felsefe İslam Dünyasına Nasıl ve Hangi Yol İle Girdi", Sadeleştiren: İbrahim Çapak, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl: 2, Cilt: 2, Sayı: 1, Bahar 2016, s.183.

28 Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefesine Giriş", s. 47.

29 İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali", s.70.

30 Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s.27.

31 Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Tarihi*, Elis Yayınları, 2016, s.56, 2'ncü dipnot.

32 Mehmet Bayrakdar, "Bağdat Felsefe Mektebi", *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, İstanbul, 2008, s.3.

la anılan saray kütüphanesindeki ilmî faaliyetler Harun er-Reşid döneminde de tüm hızıyla devam etmiş, Halife Me'mun ise buraya yeni bir hüviyet kazandırarak Beytü'l-Hikme'yi inşa ettirmiştir.³³

Beytü'l-Hikme'nin ilmî faaliyetlerinin gelişmesinde Maverâünnehir ve Horasan bilginlerinin katkıları ayrıca belirtilmelidir. Halife Me'mun daha önceki dönemlerde vali olarak görev yapmış olduğu Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerindeki âlimleri bu merkeze davet etmiştir. Bunlar arasında Musa el-Harezmi (783-850), Ahmet el-Ferganî (798-865), Yahya b. Ebû Mansur (ö. 830/845), Ahmet el-Mervezî (tah.770-870), Abbâs el-Cevherî (9. yüzyıl), Ahmet el-Sagunî (ö. 990?) ve Halid el-Merverudî (9. yüzyıl)³⁴ gibi âlimler ilmi faaliyetlerde bulunmuş ve bu dönem medeniyetinin gelişmesinde büyük katkılar sağlamıştır. Onlar özellikle astronomik aletlerin icadı, matematik, cebir, geometri gibi alanlarda ilerleme kaydederek meşhur olmuşlardır.

Bu gelişmeler neticesinde felsefe, daha önceki dönemlerde konaklamış olduğu merkezler olan Atina ve İskenderiye'den sonra bu sefer Bağdat'a yerleşmiştir. 9. yüzyıl itibarıyla Bağdat ilmî faaliyetlerin ve felsefenin merkezi haline gelmiştir. Bu hadise felsefe tarihi açısından önemli bir dönüm noktasını teşkil etse de felsefe tarihçileri özellikle Avrupa-merkezci bakış açısından hareket eden yazarlar tarafından yeterince üzerinde durulmamış ve ihmal edilmiştir. Dolayısıyla felsefe tarihinin MS 6. yüzyıl ile 9. yüzyıl arasındaki seyirinde bir kopukluk meydana gelmiştir. Çünkü MS 6. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren yani 529 yılında Bizans İmparatoru Justinyen'in dinî gerekçelerle felsefe okullarının kapatmasıyla sönmeye yüz tutan felsefe Bağdat'ta tekrar Arapça olarak ihya olmuştur.

İslam dünyasında felsefî düşüncenin oluşmasında ve gelişmesinde Beytü'l-Hikme'nin büyük bir payının olduğunu söylemek mümkündür. Klasik kaynaklarda çok fazla bilgi olmamakla birlikte Beytü'l-Hikme hakkında İbn Nedim'in "el-Fihrist" kitabında önemli bilgiler yer almaktadır. Beytü'l-Hikme'de Grekçe'den Süryanice'ye, Süryanice'den de Arapça'ya veya doğrudan Grekçe'den Arapça'ya, Sanskritçe'den Arapçaya ve Farsça'dan Arapça'ya tercüme yapan mütercimlerin listesi verilmektedir.³⁵

Bu listeye göre: Grekçe'den tercüme yapanlar: *İstefan el-Kadîm, Bitrik ve oğlu Ebû Zekeriyâ Yuhanna b.Bitrik, Hasan b. Sehl, Haccac b. Matar, Abdülmesih*

33 Mahmut Kaya, "Felsefenin İslam Dünyasındaki Serüveni II", *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 3, sayı: 2, 1995, s.26.

34 Vahit Celal, *İslam Medeniyetinin Yitik Mirası Harezmi Me'mun Akademisi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2018, s.26.

35 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.301-303.

b. Abdullah b. Naime el-Hımsî, Selam el-Ebraş, Musul Piskoposu Habîb b. Behrîz, Zurba b. Mâcüveh, Hilal b. Ebû Hilal el-Hımsî, Tezarî, Fesiyon, Ebû Nasr Avi b. Eyyûb, Basil el-Mitrân, Ebû Nuh b. Salt, Astas, Ceyrun, İstefan b. Bâsil, İbn Râbita, Teofili, Şemlî, İsa b. Nûh, Ebû İshak el-Kuveyrî, Todros es-Sinkâl, Dari er-Râhib, Hyabsiyon, Salîba, Eyyûb er-Ruhavî, Sâbit b. Kuma, Eyyûb, Sem'ân, Bâsil, İbn Şehdî el-Kerhî, Ebu Amr Yuhanna b. Yusûf, Eyyûb b. Kâsım er-Rakkî, İbnü'd-Dehkî, Darîşû, Kusta b. Lûkâ, Huneyn b. İshak, İshak b. Huneyn, Sâbit, Hubeş, İsa b. Yahya ed-Dımaşkî, İbrahim b. Salt, İbrahim b. Abdullah ve Yahya b. Adî. Farsça'dan tercüme yapanlar: Abdullah b. Mukaffâ, Nevbaht ailesi, Mûsâ b. Hâlid, Yûsuf b. Halid, Ebû'l-Hasan Ali b. Ziyâd, Hasan b. Sehl, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, Cebele b. Sâlim, İshak b. Yezîd, Muhammed b. Cehm el-Bermekî, Hişâm b. Kâsım, Mûsâ b. İsa, Zâdeveyh b. Şâheveyh, Muhammed b. Behram el-İsfahânî, Mehran, İbn Merdanşah, Ömer b. Ferruhân et-Taberî Sanskritçe ve Nebatic'e'den tercüme yapanlar: Münakkih el-Hindî, İbn Dehn el-Hindî, İbn Vahşiyye'dir.

İslam dünyasında tercüme hareketleri döneminde tercüme edilen eserlerin tamamının listesini vermek makalemizin sınırlarını aşmaktadır. Onun için sadece birkaç örnek vermekle yetinelim. Platon ve Aristoteles'e ait tercüme edilen eserlerin bazıları şunlardır:

Devlet ve Kanunlar mütercimler: Huneyn b. İshak ve Yahya b. Adî, *Sophistes* mütercim: İshak b. Huneyn, *Kategoriler (Kitabu'l-Makûlat)*, mütercimler: İshak b. Huneyn ve Abdullah b. Mukaffa, *Önermeler (Kitabü'l-İbare)*, mütercim: İshak b. Huneyn, *Birinci Analitikler (Kitabü'l-Kuyâs)*, mütercim: Theodoros, *İkinci Analitikler (Kitabü'l-Burhan)*, mütercim: Metta b. Yunus, *Topikler (Kitabü Mevazi'i'l-cedel)*, mütercim: ilk tercümesi I.Timotheus ve ekibi, ilk yedi bölümü Saîd b. Yakûb, sekizinci bölümü İbrahim b. Abdullah, bunun dışında tamamı Yahya b. Adî tarafından tercüme edilmiştir.³⁶

Beytü'l-Hikme'nin kuruluş amacı hakkında çeşitli görüşler mevcuttur. Yaygın olan görüş Beytü'l-Hikme'de tercüme faaliyetlerinin gerçekleştirilmesi, daha önce tercüme edilen metinlerin tekrar gözden geçirilmesi ve akademik bir ortam oluşturmak ile ilgilidir. Ancak Dmitri Gutas "*Yunanca Düşünce Arapça Kültür*" adlı kitabında Beytü'l Hikme'nin aslında bir Sasanî İmparatorluğundaki saray kütüphanesinden esinlenerek inşa edildiğini ve el-Mansur zamanında, Sasanî örgütlenmesini örnek alan Abbasi yönetim mekanizması içinde, muhtemelen "büro" olarak kurulmuş bir kütüphane olduğunu ifade etmektedir.³⁷ Ayrıca Halife Mansur'un Sasanî İmparatorluğunun ideolojisini benimsediğini, amacının sadece Arap Müslümanları yönet-

36 Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", s.502.

37 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s.60-63.

mek olmayıp evrensel bir imparatorluk düşlediğini, bunu gerçekleştirmek için de İranlıların gücünden istifade ettiğini ilave etmektedir. Dolayısıyla Abbasileri Sasanî İmparatorluğunun bir devamıymış gibi bir göstermektedir. Gutas'ın bu ifadesi belki de İslam medeniyetinin gelişmesinde İranlıların diğer devlet ve topluluklara göre daha fazla katkısının olduğunu vurgulamak istemesinden kaynaklanıyor olabilir. Aslında İslam devleti özellikle Abbasilerin iktidara gelmesiyle birlikte kozmopolit bir devlet haline gelmiş ve kadîm mirasın birikimlerinden olabildiğince istifade etmiştir. Sadece siyasi alanda değil, tüm alanlardaki birikimlerden istifade etmiş, geliştirmiş ve aynı zamanda da yönetmiştir. Dolayısıyla Sasanî İmparatorluğunun siyasi birikimlerinden de istifade etmiş olması olağan bir durum olduğunu ifade edebiliriz.

İslam dünyasında gerçekleştirilen tercüme hareketlerinin sadece Beytül-Hikme ile sınırlandırılmaması gerekmektedir. Ancak Beytül-Hikme'nin tercüme hareketlerine büyük bir katkı sağladığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Bu şekilde tercüme hareketlerinin merkezi konumunda olan Bağdat'ta yaklaşık olarak MS 11. yüzyılın başlarına kadar tercüme faaliyetlerinin devam ettiği ve daha sonra da sona erdiği görülmektedir. Sona ermesinin sebebi artık ilmî ve fikri cihetten dışarıdan alınabilecek bir birikimin kalmamasıyla ilgilidir.³⁸ Bundan sonraki süreçte İslam dünyası kendi müstakil paradigmasını oluşturmuş, bu sadece İslam dünyasında değil tüm dünyada ölçü alınan paradigma haline gelmiştir. Buna en iyi örnek MS. 11 yüzyıl itibarıyla Batı dünyasının İslam dünyasında teşekkül eden birikimleri kendilerine ithal etmeleridir.

Netice itibarıyla İslam dünyasında gerçekleştirilen tercüme hareketlerinin, MS 7. yüzyıl ile 10. yüzyılın ilk çeyreğine kadar yoğun bir şekilde devam ettiğini söyleyebiliriz. 11. yüzyıldan sonra İslam dünyasının ilim ve medeniyet merkezlerinin sayısı çoğalmıştır. Beytül-Hikme tarzı bu ilim merkezlerine örnek olarak Buhara'daki Sivanü'l-Hikme (9. yüzyıl)³⁹, Harezm'deki Memun Akademisi (Meclisu'l-Ulema) (11. yüzyıl)⁴⁰ ve Semerkand'daki Ulugbek Akademisi⁴¹ (15. yüzyıl) gösterilebilir.

38 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s.148

39 Баҳром Абдуҳалимов, Байт Ал-Ҳикма ва Марказий Осие Олимларининг Бағдоддаги Илмий Фаолиятлари, O'zbekiston, Toshkent, 2010, s. 4.

40 Celal, *İslam Medeniyetinin Yitik Mirası Harezm Me'mun Akademisi*, s.48.

41 В. В. Бартольд, Мир Али-Шир и политическая жизнь, Соченения Том-2, Часть-2, Издательство Наука, Москва, 1964, стр. 199-264; В. В. Бартольд, Культура мусульманства, Соченения Том-6, Издательство Наука, Москва, 1966, стр. 143-207; С. Азизов, Марказий Осиеда Астрономия ва Улугбек Мактаби, O'zbekiston Nashriyoti, Toshkent, 2009, 5-бет; О. Бўриев, Ўрта Осиеда IX-XII ва XIV-XV Асрлардаги Илмий Ворисийлик Ҳақида, O'zbekistonda Ijtimoiy Fanlar, Издательство Фан, 7-8, 1999, 8-12 бетлар.

Sonuç

İslam dünyasında şekillenen entelektüel geleneğin bizzat Kur'an-ı Kerim'de geçen düşünmeye ve akletmeye dair ayetlerden hareketle oluştuğu ifade edilmelidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde bu husus vurgulanmıştır (el-Bakara 2/164; el-Yunus 10/100; el-Mü'minûn 23/80; el-Mü'min 40/67; el-Ğâşiye 88/17-20). Çünkü Kur'an-ı Kerim insanın varoluş gayesini zihni kabiliyetleriyle tahkik edip manalandırmasını talep etmektedir. Dolayısıyla Müslümanların bu dinî talebe istinaden oluşturmaya başladıkları entelektüel gelenek, onları diğer medeniyet ve düşüncelerden ayıran en önemli özelliktir. Nitekim İslam'ın erken döneminde yani kadîm mirasın İslam dünyasına intikalinden önce dinî ve akfî ilimlerin şekillendiğini ve bir ilim zihniyeti oluştuğunu görmekteyiz.

İslam dünyasında MS 7.yüzyılın ortalarından itibaren ve sonrasında fetih hareketleri, siyasî ve tarihî gelişmelerin sonucunda söz konusu ilim zihniyetinin veya entelektüel geleneğinin gelişmesinin daha da hız kazandığı açıktır. Özellikle Abbasilerin ilk dönemlerinden başlayarak İslam dünyasında Yunanca'dan Arapça'ya felsefî metinlerin aktarılması sonucunda eleştirel bir yaklaşımla yeni felsefî düşünceler ortaya çıkmıştır.

20.yüzyılın önemli bilim tarihçilerinden Alexandre Koyre (ö.1964), "Yeniçağ Biliminin Doğuşu Bilimsel Düşünenin Tarihi Üzerine İncelemeler" adlı eserinde Romalıların felsefî düşünce geleneği oluşturmamalarının onların Yunanca bilmemelerinden değil, Aristoteles'in *Fizik*'ini, *Metafizik*'ini veya Ptolemaious'un *Almagest*'ini anlayabilecek kimselerin olmayışından kaynaklandığını dile getirmektedir. Bu durum şunu gösteriyor ki, kadim mirasın bir dilden başka bir dile aktarılmasının önemli olmasıyla birlikte, aktarılan mirası anlayabilecek ve eleştirel bir yaklaşım sergileyebilecek bir zihniyete de sahip olunması gerekmektedir. Dolayısıyla İslam dünyasında felsefî düşüncenin tekrar ihya olması böyle bir entelektüel zeminin varlığıyla açıklanabilir.

Netice olarak İslam'da akfî düşüncesinin varlık sebebinin en güçlü etkeninin, tercümeler olduğu ileri sürülemez veya yalnızca buna indirgenemez. Bununla birlikte tercüme faaliyetlerinin İslam dünyasındaki akfî düşüncenin gelişiminde büyük rol üstlendiğini ifade etmek daha doğru bir yaklaşımdır. Bu şekilde değerlendirildiğinde, felsefî düşüncenin sürekliliği açısından, İslam dünyasındaki felsefî ve ilmî faaliyetler, kendinden önceki kadim mirasın birikimlerinden kendisini zenginleştirmek için istifade etmiş, tevarüs edilenleri geliştirmiş ve yeni bakış açıları ortaya koymuştur. Dolayısıyla üstlenmiş olduğu bu önemli rol her türlü önyargılardan uzak bir şekilde değerlendirilmelidir.

Öz

İslam Dünyasında Tercüme Hareketlerinin Felsefî Düşüncenin Gelişimi Açısından Üstlendiği Rol Üzerine Bir İnceleme

Bu makalede üzerinde durmak istediğim konu, MS 6.yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Batı dünyasında sönmeye yüz tutan felsefe geleneğinin MS 8.yüzyılın sonu ve 9.yüzyılın ilk çeyreğinde İslam dünyasına nasıl intikal ettiğini açıklığa kavuşturmaya çalışmak olacaktır. Bu şekilde felsefe tarihindeki MS 6.yüzyıl ile MS 8.yüzyıl arasındaki dönemin anlaşılması, bunun yanında İslam dünyasında gerçekleşen “Felsefî Tercüme” ile tarihî bir perspektif içerisinde bağlantı kurulması kolaylaşacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi, Tercüme, Şerh.

Abstract

A Review on the Role of Translation Movements in the Islamic World with Respect to the Development of Philosophical Thought

In this article, I will try to clarify how the philosophical tradition that has been faded away in the Western world since the first quarter of the 6th century AD was transferred to the Islamic world at the end of the 8th, and the first quarter of the 9th, century AD. In this way, it will be easier to understand the period between the 6th and 8th centuries AD in the history of philosophy, as well as to establish a connection with the “Philosophical Translation” in the Islamic world in a historical perspective.

Keywords: History of Philosophy, Islamic Philosophy, Translation, Commentary.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, İslam Felsefesine Giriş, *İslam Felsefesi Tarihi I*, ed: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.
- Bayrakdar, Mehmet, *Bağdat Felsefe Mektebi*, İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyum Bildirileri, İstanbul, 2008.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988.
- Bıçak, Ayhan, *Felsefeyi Kavramak*, Kutadgubilig, Sayı 31, Eylül 2016.
- Boer, T.J.De, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.
- Celal, Vahit, İslam Medeniyetinin Yitik Mirası Harezme Me'mun Akademisi, Araştırma Yayınları, Ankara, 2018.
- D'ancona, Cristina, *Yunanca Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk*, İslam Felsefesine Giriş, ed: Peter Adamson ve Richard C.Taylor, çev. Cüneyt Kaya, Kule Yayınları, 2018.
- Demirci, Mustafa, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Demirci, Mustafa, *Helen Bilim ve Felsefesinin İslam Dünyasına İntikalinde/ Tercümesinde Harranlı Sabîîlerin Rolü*, I.Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyum Bildirileri, ed: Ali Bakkal, Cilt 1, Şanlıurfa, 2006.
- Demirli, Ekrem, *İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevi: İlimlerin Tedâhul Devrinde Tasavvuf ve Felsefe*, İslam Felsefesi Tarih ve Problemler, ed: Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 2002.
- Görgün, Tahsin, *İlahi Sözü'nün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2017.
- Görgün, Tahsin, "Dinî İlimlerin Teşekkülü ve İlk Dönem Âlim Tipleri", *İslam Düşünce Atlası*, ed: İbrahim Halil Üçer, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Cilt: 1, 3. Basım, 2019.
- Gutas, Dmitri, *Origins in Baghdad*, The Cambridge History of Medieval Philosophy Vol.I, ed.Robert Pasnau, Cambridge University Press, 2010.
- Gutas, Dmitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Günaltay, Mehmet Şemseddin, *Kadim Felsefe İslam Dünyasına Nasıl ve Hangi Yol İle Girdi*, sad. İbrahim Çapak, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl: 2, Cilt: 2, Sayı: 1, Bahar 2016.
- İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.

- İbn Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut, 1411.
- İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Mantığa Giriş (Medhal)*, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2013.
- *İslam Felsefesine Giriş*, editörler: Peter Adamson ve Richard C.Taylor, çev. Cüneyt Kaya, Kule Yayınları, 2018.
- Kaya, Mahmut, "Beytü'l-Hikme", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 6.cilt, 1992.
- Kaya, Mahmut, *Felsefenin İslam Dünyasındaki Serüveni II*, İslami Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 3, Sayı: 2, 1995.
- Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005.
- Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Litera Yayınları, İstanbul, 2016.
- Macit, Muhittin, "Tercüme Hareketleri", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, Cilt: 40.
- Polatoğlu, Selahattin, "Beytü'l-Hikme", İslam Düşünce Atlası, ed: İbrahim Halil Üçer, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Cilt: 1, 3. Basım, 2019.
- Şeşen, Ramazan, *İslam Dünyasında İlk Tercüme Faaliyetlerine Umumî Bir Bakış*, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 3-4, 1979.
- Taş, İsmail, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü", *Marife*, Cilt: 3, Yıl: 6, 2006.
- Üçer, İbrahim Halil, *Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali*, İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler içinde, editör Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2007.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Tarihi*, Elis Yayınları, 2016.
- Абдухалимов, Баҳром, *Байт Ал-Ҳикма ва Марказий Осиё Олимларининг Бағдоддаги Илмий Фаолиятлари*, O'zbekiston, Toshkent, 2010.
- Азизов, С., *Марказий Осиёда Астрономия ва Улуғбек Мактаби*, O'zbekiston Nashriyoti, Toshkent, 2009.
- Бартольд, В. В., *Культура мусульманства, Соченения Том-6*, Издательство Наука, Москва, 1966.
- Бартольд, В. В., *Мир Али-Шир и политическая жизнь, Соченения Том-2, Часть-2*, Издательство Наука, Москва, 1964.
- Бўриев, О., *Ўрта Осиёда IX-XII ва XIV-XV Асрлардаги Илмий Ворисийлик Ҳақида*, O'zbekistonda Ijtimoiy Fanlar, Издательство Фан, 7-8, 1999.

TANRI İNANCINA DAİR YAKLAŞIMLAR BAĞLAMINDA 'TANRI VARDIR.' YARGISININ MANTIKSAL ANALİZİ*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 217-234.

Hakemleme: 28.08.2019 | Kabul: 17.09.2019

Ayşe ŞAVKLIYILDIZ**

Giriş

Tanrı'ya dair tartışmaların incelenmesinde öncelikli olarak belirlenmesi gereken, 'Tanrı vardır.' yargısının mantık bilimi içindeki konumudur. Bunun nedeni, delillendirmeye konu olan tüm yargıların mantıksal açıdan değerlendirilmeye tâbi tutulmasının pozitif bilimler açısından taşıdığı önemden ileri gelmektedir. Çalışmanın amacı, 'Tanrı vardır.' yargısının mantıksal açıdan biçimsel ve içeriksel yönlerini tespit etmenin yanı sıra, bu yargının yine mantıksal doğrulama yöntemleri ekseninde değerlendirilmesi suretiyle geçerlilik, gerçeklik ve tutarlılık bağlamında konumunun belirlenmeye çalışılmasıdır. Bahsi geçen denetleme işlemi, mantıksal açıdan formel incelemeye karşılık gelmektedir. Ancak çalışmanın kapsamı 'Tanrı vardır.' yargısını sadece formel anlamda ele almak değil aynı zamanda önerme içeriği açısından önem teşkil eden ancak, Aristoteles mantığının biçimsel sınırlarının dışında kalan informel bağlamda da incelemektir. Bu noktada ifade edilmelidir ki, 'Tanrı vardır.' yargısının informel anlamda incelenmesi, konunun mevcut din felsefesi çalışmaları bağlamında ele alınması ile mümkündür.

Bu vasıtayla çalışmamızın Aristoteles mantığı ve din felsefesi eksenli disiplinler arası bir araştırma olduğu ifade edilebilir. Ancak din felsefesi açısından Tanrı konusunun oldukça problematik ve kapsamlı olması nedeniyle

* Bu makale, 9-11 Mayıs 2018 tarihleri arasında düzenlenen VIII. Mantık Çalıştayı'nda sunulan "Mantıksal Zeminde 'Tanrı Vardır.' Önermesinin Gerçekliğine Dair" başlıklı tebliğin geliştirilmiş halidir.

** Arş. Gör. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye, aysesavkliyildiz@sdu.edu.tr

araştırmamızı bu meseleye dair bazı başlıkları odağa alarak sınırlandırmak, bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Bu sınırlar mantıksal açıdan ‘Tanrı vardır.’ yargısının biçimsel ve içeriksel açıdan değerlendirilmesi, din felsefesi açısından ise yargıya dair takınılan tutumun zorunlu olarak ortaya çıkarıldığı dört temel anlayışın ele alınmasıdır. Bu anlayışlar teizm, agnostisizm, pozitivizm ve ateizmdir. Çalışma içerisinde ana yargı yani ‘Tanrı vardır.’ önermesi mantıksal açıdan daha ziyade biçimsel olarak ele alınırken, yukarıda bahsi geçen anlayışlar, esas argümanlar ve anti-tezler bağlamında içeriksel olarak değerlendirilecektir. Bunun nedeni tarih boyunca ortaya konulmuş her bir argüman ve karşıt görüşün incelenmesinin ve bu argüman ve karşıt görüşlerin hem biçimsel hem de içeriksel olarak denetlenmesinin makalenin sınırlarının dışında kalmasıdır.

1. Mantık Bilimi Açısından ‘Tanrı Vardır.’ Yargısının İncelenmesi

‘Tanrı vardır.’ yargısı, klasik mantığın konusu kıyasın unsurlarından önermedir. Bir yargının dil ile ifadesine karşılık gelen önermede, aslolan konu ve yüklem arasında, mantık kuralları ekseninde bir bağın kurulması ve bu bağ vasıtasıyla ortaya çıkarılan hükmün doğrulanabilir yahut yanlışlanabilir olmasıdır. ‘Tanrı vardır.’ önermesinde, ‘Tanrı’; konu, O’nun var olması; yüklem ve -dır eki ise varlık bağı (rabita/copula)dır. Klasik mantık açısından ait olduğu alana göre, dini bir önerme olan ‘Tanrı vardır.’ yargısı, niteliği bakımından olumlu, yapısı bakımından ise basit/yüklemli/hamlî bir forma sahiptir.¹ Bu önermede ortaya çıkan yargı ise Tanrı’nın yokluğunun zıddı yani, O’nun varlığının ihbârî bir şekilde ifadesidir. Yukarıda kısaca gerçekleştirilen unsurlarına ayırma işlemi, önermenin biçimsel yönü ile ilgilidir. Buna ek olarak önermeler içeriksel yönleri bağlamında da değerlendirilmelidir.

Tüm önermeler içeriksel bağlamda doğru ve yanlış olma durumlarına göre iki temel epistemolojik değer sınıflamasına tâbidir. Burada doğruluk ve yanlışlıktan kasıt ise, onun dış dünyadaki gerçeklikle örtüşmesi, yani duyu verileriyle, empirik gözlemlerle ve apriori kabul edilen aksiyomatik önsellerle elde edilen bilgiyle çelişmemesidir. Bir önermenin gerçek, zorunlu, mümkün yahut mümtenî olma durumuna karşılık gelen modalite/kip konusuna göre, ‘Tanrı vardır.’ yargısında konu (Tanrı), O’na yüklenen anlam sebebiyle apodeiktik, yani zorunlu bir yapıdadır. Özellikle İslam mantıkçıları tarafından varlığın sebebinin, yani Tanrı’nın varlığının tartışılmayacağı kabul edilmiş, bu nedenle Tanrı’nın varlığının zorunluluk dışındaki herhangi bir

1 Paul Vincent Spade, *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*, 2002, S. 12-13; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., 6. Baskı, Ankara, 2010, s. 110-111.

kiplikle ilişkilendirilemeyeceği iddia edilmiştir. Aristoteles'e göre ise, bahsi geçen gerekliliği oluşturan ön kabullerin dahi (kıyasın sonucu açısından) zorunluluğundan bahsedilebilmesi için yapılan çıkarımın geçerli olma niteliklerini taşıması gerekir.² Bu bağlamda en üst öncüller olarak kabul edilen aksiyom ve postulatlar bile içerikleri yönünden zorunlu kabul edilebilmek için denetlemeye tâbi tutulmalıdır. Ancak İbn Sînâ'ya göre, varlık Tanrı'nın özünden kaynaklandığından, onun için bir zorunluluk niteliği taşımaktadır.³ Çünkü ona göre, zatı olmayan veya imkânsız olan hiçbir şeyin mahiyetine dair sorular sorulamaz. Bunun nedeni ise söz konusu imkânsızlık sebebiyle varlığa dair herhangi bir tasavvurun mümkün olamamasıdır.⁴ Buna rağmen, bahsi geçen durum, özünden kaynaklanan zorunlu mevcudiyeti sebebiyle Tanrı'ya hasredilemez. Bu ontolojik zorunluluğun ispatlanması adına oluşturulmuş bazı Tanrı kanıtlamaları mevcuttur. Ancak bu kanıtlamalarda din odaklı düşüncenin, varlığından şüphe edilmeyen Tanrı anlayışı üzerinden yapılan delillendirmeler mevcutken, modern din felsefesinde Tanrı'nın var olup olmadığı tartışılmaktadır. Bu bağlamda teist, ateist ve agnostik yaklaşımların ortaya çıkması makul görünmektedir.

'Tanrı vardır.' önermesinin mantıksal konumunu belirlemek onun zorunlu ifade biçimi olan dil ekseninde, özelde de din dili bağlamında değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. 'Tanrı vardır.' önermesinin mantıksal statüsü din dilinin mantıksal statüsüyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü bir dini iddia olan bu önermenin gerçekliğini temellendirmek, onun dâhil olduğu dilin ve kullanım alanının hakikatle uyumunu belirlemeyi gerektirir. Bu noktada Tanrı'nın mahiyetine ilişkin kullanılacak teşbihi, tenzili ve temsili olmak üzere üç temel biçim mevcuttur. Teşbihi dil teorisinde, insani niteliklerden tümüyle bağımsız bir söylemde bulunmanın imkânsız olması, netice itibarıyla antropomorfizm eğilimi yaratma tehlikesine sahiptir. Tenzihî dilde ise Tanrı'nın ne olmadığı üzerine konuşulabileceğine dair düşünce merkezdedir. Ancak bu tutumun sonuç olarak agnostik bir tavra dönüşmesi de imkân dâhilindedir. Her iki söylem biçiminde de bazı problemlerin bulunması üçüncü bir yolu yani temsili/analojik delillendirmeyi ortaya çıkarmıştır. Analojik yöntem için teoloji, aşkın varlığı anlatmak için bilinen ifadelerden özel bir anlam çıkarmayı ve bilinenle bilinmeyen arasındaki benzerliği vurgulayarak kanıtlamayı mümkün kılmayı hedefler. Ancak analojik delillen-

2 Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yay., İstanbul, 1989, ss. 25-28.

3 Bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006, ss. 103-115; Necati Öner, "Klasik Mantıkta Modalite-I, Modal Önermeler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 15, Ankara, 1967, s. 78.

4 İbn Sînâ, *II. Analitikler*, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 22.

dirmede Hume'un güçlü eleştirileri yöntemin güvenilirliğini önemli ölçüde azaltmıştır.⁵

Anthony Kenny'e göre ise 'Tanrı vardır.' önermesinin ifade edilmesi ile ortaya çıkabilecek dört farklı tavır ve bunların neticesinde oluşan dört farklı grup olduğundan söz edilebilir. Bunlardan ilki, yani pozitivistlere göre, Tanrı anlamsız olduğu gibi, doğru ya da yanlış şeklinde ifade edilemez. Pozitif ateizme göre, Tanrı anlamlı ancak yanlış, agnostisizme göre, Tanrı anlamlı olmasına karşın, doğru ya da yanlış olabilme niteliği taşır. Son olarak teizme göre ise Tanrı anlamlı ve doğrudur.⁶ Bu farklı bakış açılarının ortaya çıkmasında esas neden, bilginin varlığının imkânına dair kabuller ve söz konusu bilgiyi elde etmede geçerli görülen yöntemin kesinliğidir. Çalışmamız içerisinde bahsi geçen bakış açıları, iddiaları odağa alınmak suretiyle, mantıksal açıdan informel bağlamda ele alınmaya çalışılacaktır.

2. Teizm Bağlamında 'Tanrı Vardır.' Yargısının İncelenmesi

Din ve inancın insanın yaratılışından beri sahip olduğu birer fenomen olduğunu, bu nedenle de mutlak bir Tanrı inancının kesinliğini savunan teizme göre, Tanrı'nın özü tam olarak bilinemese bile varlığı kanıtlanabilir. Dolayısıyla çalışma boyunca bahsedilen Tanrı'nın varlığı noktasında farklı görüş beyanında bulunan tüm bakış açıları arasında 'Tanrı vardır.' yargısını tümüyle sahiplenilen görüş de teizme aittir. Ancak pozitif bir bilim olarak mantık bağlamında ele alındığında teizmin argümanları ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bunun nedeni mantığın akıl yürütme biçimlerinden olan tümdengelim ve tümevarım vasıtasıyla herhangi bir teistik savın doğrulanmasının mümkün olmadığına yönelik iddiadır.⁷ Bu iddiayı savunanlara göre, Tanrı'nın varlığını delillendirme çabasındaki teizmin argümanları için oluşturulmak istenen akıl yürütmede, özne olan Tanrı'nın doğrudan kendisi, mantıksal gerçeklik kriterleri ile değerlendirilemediğinden itiraza konu olmuştur. Çünkü Tanrı, mantığın kabul ettiği, varlığın beş duyuyula algılanması niteliğini taşımamaktadır. Bu nedenle özellikle teizmi savunan din felsefecileri, mantıksal açıdan daha ziyade analogik akıl yürütmelere karşılık gelebilecek olan bazı Tanrı kanıtlamaları ortaya koymuşlardır. Kısacası, insanın doğal olarak inanma isteği olduğu düşüncesinden hareketle, bu iddianın nihai sonucu olarak ortaya çıkan Tanrı kanıtlamaları esasında teizmin ürünüdür. Bu kanıtlamalara getirilen eleştiriler ve eleştiriler bağlamında

5 Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul, 2012, ss. 54-74.

6 Anthony Kenny, "Bilinmeyen Bir Tanrı'ya İman", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Çev. Fatih Topaloğlu, Cilt: 13, Sayı: 2, Samsun, 2013, s. 232.

7 Alvin Plantinga, "Teizm, Ateizm ve Rasyonalite", Çev. Ferhat Akdemir, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 22, İstanbul, 2010, s. 285.

yeniden tartışılan meseleler de, teizmden farklı görüşleri savunan, Tanrı'nın varlığına dair tartışmayı odağa alan ateizm, agnostisizm ve pozitivizmi ortaya çıkarmıştır. Bu noktada yapılması gereken, teizmin 'Tanrı vardır.' yargısına olan sarsılmaz güveninin altyapısını oluşturan yahut bu güvenin zorunlu olarak ortaya çıkardığı argümanların tespit edilmesidir.

2.1. Bir Tanrı Kanıtlaması Olarak Ontolojik Delile Getirilen Temel Eleştiriler

Tanrı kanıtlamaları ontolojik, kozmolojik ve teleolojik argümanlar olmak üzere üç ana başlıkta ele alınır. Zihinsel olarak, Tanrı'nın yetkin ve kusursuz olduğunu odağa alarak varlığın apaçıklığı ilkesinden hareket eden ve Tanrı'nın varlığının bu yolla ispatlanmaya çalışıldığı ontolojik delil, Anselmus'un katkısıyla geliştirilerek yeniden ele alınmıştır.⁸ Ancak Tanrısal apaçıklık bile, herkes tarafından anlaşılabilir seviyede değildir. Bunu anlayabilmek, kişinin yetkinliğini gerektirdiği gibi kendisinin de anlamaya açık olması muhatap için birincil niteliklidir.⁹ Anselmus'a göre, Tanrı daha mükemmeli tasavvur edilemeyendir ve O'nun varlığını reddetmek en mükemmelin varlığını reddederek, aslında daha mükemmel ve Tanrı olmayan bir varlığın zorunlu olarak zihinde bulunduğunu kabul etmek anlamına gelir. Oysaki daha mükemmeli tasavvur edilemeyen zihinde mevcuttur ve onun varlığı salt zihinsel değildir. Çünkü en mükemmel olan aynı zamanda gerçek olan olmalıdır. Ne var ki onun bu düşüncesi, zihinde var olanın dış dünyada var olmasının da zorunlu olarak sebebi olamayacağını savunanlar tarafından eleştirilmiştir.¹⁰ Modern dönemde Descartes söz konusu eleştiriye, Tanrı'nın zihinsel mevcudiyeti düşüncesinin, O'nun varlığından ayrı olmadığını ifade ederek cevap vermiştir. Çünkü ona göre, ilk bakışta Tanrı'nın yokluğunu zihinsel manada düşünmek mümkündür, ancak derinlikli düşünüldüğünde, bir varlığı zati veya özünden bağımsız kabul etmek anlamlı değildir. Dolayısıyla "Tanrı düşüncesi varsa, Tanrı vardır." ve "O'nun yokluğunu düşünmek salt yokluk değildir.", yani varlığını reddetmek anlamındadır. Bu da, mantıksal açıdan "...varsa ...'dır.", yahut "...olsaydı olurdu." şeklinde ifade edilebilir. Bu bile Descartes'a göre ontolojik argümanla Tanrı'nın yokluğunun düşünülmemeyeceğinin ispatıdır.¹¹

8 Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul, 2005, s. 70.

9 Paul Ziff, "Tanrı Hakkında", Çev. Cevan Kuvancı, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, 2011/2, s. 126.

10 Adnan Arslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar, Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İSAM Yay., İstanbul, 2006, s. 24-25.

11 Renatus Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yay., İstanbul, 2013, ss. 65-69.

Bahsi geçen kanıtlamada Descartes'ı eleştiren Kant, Tanrı'nın varlığının bir varsayım olarak kabul edildiğini ve bu varsayım üzerinden ona nitelikler yüklenerek zihnin sınır tanımayan yapısının imkânlarıyla, imkânsız dahi zihinsel anlamda oluşturabileceğini iddia etmektedir. Çünkü Kant'ın felsefi yaklaşımına göre, tüm önermeler yani hükümler, analitik yahut sentetik önerme olmak durumundadır. Analitik önermeler birer totoloji oldukları için yeni bir bilgi vermezler, bu açıdan da Kant'a göre bilimsel manada değersizdirler. Aslolan sentetik önermelerdir ve onlar deneysel denetlemeler aracılığıyla yeni bilgi verir ki, bilimsel verilerin, bireye faydası olan edinimlerinin tamamı bu sentetik önermelerin kurulumuyla mümkündür. Öyleyse "Tanrı vardır." önermesi, ne tam anlamıyla bir analitik önermedir ne de deneysel bir çıkarımın neticesi olan sentetik önerme grubuna dâhil edilebilir. Bu basitçe bir ön kabuldür ve bahsi geçen statüdeki bir ön kabulün bilimsel bir değeri olamayacağı gibi, rasyonel anlamda denetlenmesi de imkânsızdır. Öyleyse Kant'a göre, bir ön kabul üzerinden çıkarım yapmak, onu bir akıl yürütmenin öncüllerinden saymak, gerçekliğin tabiatıyla örtüşmemektedir. Bunun bir bilgi olması, ancak gerçek öncüllerden elde edilmiş bir çıkarım olmasıyla mümkündür.¹² Çünkü varlığın bilgisi tecrübeye dayanmak durumundadır. Dolayısıyla Kant'ın itirazı metafiziğe dair her şey içindir. Ancak aşkın varlık anlayışının sınırlarının, açık duyu verileriyle, tümel manada somut bir delillendirmeye ortaya konulmasını beklemenin, fazlaca basite indirgenmiş olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Kant ve onun görüşünü benimseyenler için "Tanrı vardır." yargısının ontolojik delil ekseninde bir kanıtlama hükmüne sahip olması olanaklı görünmemektedir.

2.2. Bir Tanrı Kanıtlaması Olarak Kozmolojik Delile Getirilen Temel Eleştiriler

Tanrı'nın varlığını ispatlama amacındaki diğer bir delil, yaratılmış olandan yaratıcıya, varlıktan var etmeye ulaşmayı esas alan kozmolojik delildir. Bu delil, Fârâbî'nin varlık sınıflaması ekseninde değerlendirilebilir. Kelamcılarının da Fârâbî'nin yaklaşımına göre ele aldığı bu sınıflamada, varlığı zorunlu olanlar ve olmayanlar şeklinde ikili bir tasnif mevcuttur. Varlığı zorunlu olanın zorunluluğu ise zatından kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde, her varlığın bir sebebe ihtiyacı olur ve bu bir teselsüle dönüşmek durumunda kalırdı.¹³ Öyleyse tüm mümkün varlıkların, varlığının sebebi olan, ancak kendisi zorunlu olan bir varlığa ihtiyaçları vardır.¹⁴ İbn Sînâ da, kozmolojik delili,

12 Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradı, Yusuf Örneç, TFK., 3. Baskı, Ankara, 2002, s. 15-16.

13 Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vacip)*, DİB Yay., 9. Baskı, Ankara, 2001, s. 101-102.

14 Ebu Nasr Muhammed el-Fârâbî, *Uyûnül-Mesâil*, Thk. Ahmed Naci Cemali, Matbaatü'l-Adeni, 1907, s. 65-66.

varlıklar arasındaki imkân ve zorunluluk ilişkisi bağlamında ele almış ve Tanrı'nın zorunlu varlığını ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁵ Çünkü Tanrı, zati gereği zorunlu olarak var olma niteliğini ve diğer tüm yaratıcı vasıfları içinde barındırır. Öyleyse 'Tanrı vardır.' önermesi, zaten zorunlu olarak hakikatle örtüşmek durumunda olduğundan, analitik yani doğruluğu apaçık ve kesin olan önermeler sınıfına dâhildir.

Elbette bu görüş, Kant gibi modern dönem filozoflarının analitik önermeyi değersiz kabul ettikleri bakış açısıyla çelişmekte ve analitik önermeyi kendiliğinden bilinen olması sebebiyle aksiyomatik kabul eden düşünce sistemleri için anlam taşımaktadır. Çünkü açıktır ki, Tanrı'nın varlığının olumsuzlanması ya da yokluğu üzerine delil getirme çabası, teist düşünce için kabul edilemez bir durum, boşa bir çabadır.¹⁶ Ancak bu görüşün karşısında duran temelci anlayış ise Tanrı inancının apaçıklığını duyu sağlamasına imkân vermemesi gerekçesiyle, temel bir inanç olma statüsünde bulunmadığını düşünerek reddetmekte ve Tanrı'ya karşı teist bakış açısı tarafından var olduğu savunulan 'doğal eğilim'i yetersiz bulmaktadır.¹⁷ Buna karşın, Tanrı'nın varlığındaki zorunluluğun kabulü, mantıksal açıdan onun anlamlı ve açıklanabilir olma kriterleriyle çelişmemektedir.

Kozmolojik delilde, Thomas Aquinas'a göre, tüm varlıklar hareketlidir ve her hareket eden kendisini harekete geçiren bir başka varlığa ihtiyaç duyar. Bu da ilk varlığa kadar devam eden neden-sonuç ilkesi gereği Tanrı'ya ulaşmaktadır.¹⁸ Ayrıca kâinattaki düzen, yeter-sebep ilkesi ve eşyada var olan tedericilik Aquinas'a göre, kozmolojik delilin diğer basamaklarıdır. Duyu verisiyle varlığı ispatlanamayan Tanrı eleştirilerine karşı, Leibniz gibi filozofların cevabı ise şu şekildedir: Sınırsız bir varlığı ifade eden, duyular üstü, aşkın nitelikteki Tanrı'nın, sınırlı duyu verileriyle tam manasıyla idrak edilmesi mümkün değildir. Çünkü metafizik zorunluluk, varlık âleminin duyulur güçleriyle anlaşılabilir. Kant gibi rasyonalist filozoflar ise tek ve gerçek âlemin, içinde bulunulan âlem olduğunu ve Tanrı'yı idrak etmenin duyular vasıtasıyla akli çıkarımlardan elde edilecek bilgilerle mümkün olduğunu savunmaktadır.¹⁹ Bu farklı bakış açıları ekseninde değerlendirildiğinde,

15 İbn Sînâ, *Risâletü'l-Arşıyye*, Thk. İbrahim Hilal, Kahire, 1980, s. 16.

16 Temel Yeşilyurt, "Tanrı Vardır İfadesinin Mantıkî Statüsü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Elazığ, 1999, s. 181.

17 Mehmet Sait Reçber, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 39, 2004/1, s. 24. Temelcilik hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2013, s. 1056-1057.

18 Michael Peterson v.d., *Akil ve İnanç, Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, Küre Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2012, s. 110.

19 Kant, *a.g.e.*, ss. 120-126.

söz konusu problem tümüyle çözümlenebilir görünmemektedir. Mantıksal açıdan ise kozmolojik delilin nedensellik ilkesi bağlamında ‘Tanrı vardır.’ yargısını desteklemesine karşın, nihai olarak Tanrısal varlığın gözleminin mümkün olmadığını savunanların da olduğu görülmektedir.

2.3. Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Teleolojik Delile Getirilen Temel Eleştiriler

Her varlıktaki düzenin irdelenmesi ve bunun tesadüfi olamayacağı neticesine ulaşılacağı gerekçesiyle aşkın varlık kanıtlanması olarak kısaca ifade edilebilen teleolojik delile yapılan en önemli itirazlardan biri Hume’a aittir. Ona göre, evrene bir düzen hâkimdir, ancak bu düzeni aşkın bir varlıkla ilişkilendirmek, varlığın kendi içerisinde bir nizama sahip olduğunu kabul etmekten daha makul değildir.²⁰ Kanaatimizce, bu bakımdan değerlendirildiğinde Hume’un teleolojik argümanı tümüyle reddettiğini savunmak doğru görünmemektedir. Aksine o, var olan düzeni kabul etmekle birlikte delillendirmenin empirik temellerinin zayıf olduğunu savunmakta ve bu anlamda argümanın güçlendirilmesi hususunda din felsefecilerine katkı sağlamaktadır. Çünkü Hume’un metafizik kabulü, tümel manada Tanrı ve metafizik kanıtlamaların karşısında olduğunun iddia edilmesini engellemektedir. Onun temel itirazı, dış dünyada duyu verisiyle algılanan varlıkla, duyu verisi tarafından algılanamayan metafizik varlıklar arasında kurulması muhtemel argümanın öncüllerinin, güçlü bir illet benzerliğine sahip olmamalarına rağmen evrensel bir geçerlilik iddiasında bulunmalarıdır.²¹ Ancak kabul etmek gerekir ki, Hume’un açıkladığı manada bir analogi, yöntem bağlamında öncüllerindeki tümel farklılıklar sebebiyle mantıksal açıdan da güvenilir bir akli çıkarım değildir.

Birikimsel bir yapıya sahip olan ve evrendeki düzen ve amaçlılığı aşkın varlık için bir ispat kabul eden teleolojik kanıtla dair tez ve anti-tez içeren argümanları güçlendirecek bazı antik dönem tartışmaları bulmak mümkündür. Mantığın kurucusu olan Aristoteles, teleolojiyi detaylı şekilde ele alan, bilinen ilk düşünürdür. Ancak onun bu tavrının doğrudan bir Tanrı kanıtlanması amacı taşıdığını iddia etmek doğru değildir. Onun temel amacı tüm varlıkların bir amacı olduğu ve buna uygun olarak bir amaçlılık ve nedensellik prensibine sahip olduklarıdır. Varlıktaki düzen ve amaçlılığın gerçekleşmesini sağlayan aşamaları biçimsel, maddi, hareket ve amaç neden olmak üzere dört bölümde inceleyen Aristoteles, bu aşamaları aynı zamanda varlığın meydana gelme süreci olarak da düşünmektedir.²² Bu noktada

20 David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, 5. Baskı, Ankara, 2016, s. 63-64.

21 Ali Çetin, Tanrı ve Analogi, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 13, Sayı: 37, 2010, s. 69.

22 Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996, s. 85-86.

Aristoteles'in teleolojik delili ele alma biçimini Tanrı'ya dair bir ispat olarak kabul edenlere karşın, varlığın kendi içindeki düzenliliği evrimsel ya da determinist bir tutumla değerlendirenler de mevcuttur. Her iki düşünce biçimi de kendi argümanları bağlamında kabul edilebilir nitelikte görünmesine karşın Aristoteles'in Tanrı tartışmalarındaki pozisyonu genel anlamda muğlak kabul edilmektedir. Bunun nedeni onun metafiziğe dair meselelerde mantıksal görüşlerinin aksine -teleolojik delilde de olduğu gibi- keskin bir netliğin genellikle bulunmamasıdır. Bu nedenle evrensel kesinlik iddiası taşıyan mantıksal yöntemin metafizik konularda da denetlemeye açık olan durumlarda olduğu gibi tartışmasız doğru bir sonuca ulaşamayacağı iddia edilebilir. Çünkü söz konusu mantık ilkelerini ve mantıksal yöntemi sistematik anlamda pozitif bilimlere kazandıran Aristoteles dahi, Tanrı'nın varlığı da dâhil olmak üzere metafizik konularda kesin sonuçlar içeren net akıl yürütmeler ortaya koymamıştır, denilebilir.

3. Pozitivizm Bağlamında 'Tanrı Vardır.' Yargısının İncelenmesi

Tanrı'nın varlığını ispatlamak adına geliştirilen kanıtlamaların yanı sıra, böyle bir varlığın yokluğunu delillendirmeye çalışanlar da olmuştur. Ancak bu noktada belirlenen yöntem ve sınırlar kişilerin eğilimli olduğu alanlara göre farklılık göstermektedir. Bu alanlardan biri, sınırları içerisinde kesinlik iddiası taşıyan mantığın akıl yürütmelerini kullanarak aşkın varlığa yapılan itirazlardır. Bahsi geçen görüş, mantıkçı pozitivistler için önem taşımaktadır. Onlara göre, ispata konu olacak Tanrı'nın varlığı ya da yokluğuna dair mesele ancak salt akli nitelik taşıyan mantığın metodu ile ele alınabilir. Bu görüşteki mantıkçı pozitivistlerden biri Ayer'dir. Ayer'e göre, duyu verileri bilginin kaynağıdır ve bu veriler kanalıyla kurulan doğru akıl yürütmeler öznesini bilgiye ulaştırmaktadır. Ancak o, Aristoteles'ten farklı olarak doğuştan/apriori/önsel olan veya aksiyom içeren bilgileri, onların doğruluğundan emin olunamayacağını iddia ederek reddeder. Ayrıca bu tür aksiyomatik bilgilerin doğruluğunun kesinliğinden şüphe edilmeyeceğini savunanları totolojik bir tavır sergiledikleri gerekçesiyle eleştirir. Çünkü totolojiler yeni bir bilgi iddiasında bulunamayacağı gibi basit birer tekrardan ibarettir.

Bu bağlamda ifade edilebilir ki, Ayer'e göre duyulur olmayan metafizik alan hakkında bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Hakkında bilgi sahibi olmadığımız bir alanın varlığının kesinliğini savunmak ise anlamlı değildir. Ancak onun buradaki tutumu, agnostik bir tavır olmanın yanı sıra ateizme de yakın bir yaklaşımdır. Çünkü ona göre, 'Tanrı vardır.' önermesinin ispatı ne kadar imkânsızsa, kötülük meselesinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan 'Tanrı yoktur.' önermesinin ispatı da o kadar olanaksızdır ki, bir şeyin

varlığını ispatlayamamak onun yokluğunun ispatlanması noktasındaki zorunluluğu ortadan kaldırmaktadır. Felsefe tarihi boyunca Tanrı'nın varlığını ispatlamak için geliştirilen tüm argümanlar, basitçe Tanrı'nın varlığına dair zihinde hazır bulunan bir ön kabulün ürünüdür. Yani, Tanrı'nın var olduğunu ifade eden sonuç, içeriksel manada öncüllerde hazır bulunmaktadır.²³ Dolayısıyla böyle bir akıl yürütmenin doğruluğunun kabulü, mantığın akıl yürütmelerinin birer kısır döngü olduğunu da kabul etmeyi gerektirir ki, bilimsel anlamda mantık için böyle bir çıkmaza girme durumu söz konusu olmamalıdır. Ayer gibi Tanrı karşıtı söylemlere sahip filozofların, onun yokluğunu delillendirme noktasında mantığı yöntem olarak seçmeleri ise tartışmanın tümüyle diyalektik bir boyuta taşınmasını sağlamakta ve bu görüştekilerin savlarını güçlendirmektedir.

4. Ateizm Bağlamında 'Tanrı Vardır.' Yargısının İncelenmesi

Ateizmin çıkış noktası olarak Tanrı'nın yokluğunun ispatlanmasından ziyade Tanrı'nın varlığına dair kabul edilebilir bir delilin bulunmadığı gösterilmektedir. Ancak bu bakış açısının bir ispat olmaktan uzak olmasının yanı sıra pozitivist ve agnostik düşünce ile de keskin bir şekilde ayrışmadığı ifade edilebilir. Çünkü ateizmin agnostisizmden tümüyle ayrılması ve Tanrı'nın varlığı meselesine dair alternatif bir fikir olduğunu savunmanın imkânı, Tanrı'nın yokluğuna işaret edecek doğrudan bir kanıtın varlığı ile olanaklıdır. Bu bağlamda ateizmin varsayımının ikna edici bir sav olmadığı iddia edilebilir.²⁴ Ateizmin Tanrı'nın varlığını reddetmek için kullandığı argümanlardan biri, her şeye gücü yeten, aşkın Tanrı anlayışı ile kötülük ve acının varlığı arasında kurmak istediği bağ yani, kötülük problemidir. Ateistik tavra göre Tanrı varsa kötülük olmamalı, kötülük varsa da Tanrı'nın var olduğu iddia edilmemelidir. Ancak hiçbir teistik düşüncede Tanrı ve evrenin genel akışı içerisindeki olumsuzluklar arasında zorunlu bir bağ olduğuna dair kabul mevcut değildir. Bu durumda mantıksal açıdan da açıkça ifade edilebilir ki, kötülüğün varlığının Tanrı'nın yokluğuna dair kanıt oluşturduğunu iddia etmek üzere basitçe kurulan kıyas bir safesatadır, yani muhatabını geçerli ve tutarlı bir sonuca götürmemektedir. Aksine kötülüğün varlığının anlamlı görülmesi ile Tanrı'nın varlığını destekler bir nitelik taşıdığını savunmak mümkündür. Bu da Tanrı'nın varlığının nedensiz kötülüğün varlığı ihtimalini ortadan kaldırdığını savunanlar tarafından kabul edilmektedir.

23 Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2010, s. 91-92.

24 William Lane Craig, "Ateizmin Teistik (Tek-Tanrıci) Yaklaşımıyla Eleştirisi", Çev. Yaşar Ünal, *Kelam Araştırmaları*, 11:1, İstanbul, 2013, s. 558.

Salt inkâr temelli bir düşünce geliştirmektense 'delillerin götürdüğü yere gidilmesi' gerektiği fikrini savunan yaşamının sonraki dönemlerinde Tanrı'nın varlığını kabul eden Anthony Flew'e göre, bilim doğanın Tanrı'ya işaret eden üç yönü olduğunu göstermektedir. Doğa ve kanunları arasındaki uyum, kesintisiz olarak varlığını devam ettiren doğa içerisindeki hayat ve evrenin var olması şeklinde nitelenebilecek bu üç yön kendisinin de hayatının ilk döneminde yapmaya çalıştığı gibi çok uzun yıllardır salt bilimsel, yani tüm Tanrı kabullerini dışarıda bırakan bakış açısıyla ele alınmaya çalışılmış ancak başarılı olunamamıştır.²⁵ Bu başarısızlığın nedeni ise Flew'e göre, doğa tarafından açıkça sunulan gerçeği göz ardı etmek suretiyle, Tanrı'dan tümüyle bağımsız, zorlama bir ontoloji anlayışı geliştirmek için harcanan sığ düşünce yapısıdır.

Tanrı'nın varlığı konusunda bir başka bakış açısı ise döneminin önemli filozoflarından olan Nietzsche'ye aittir. Farklı bir okumayla, onun yaklaşımının tümüyle ateistik bir tutum olduğu iddia edilebilmekle birlikte, aslında teist olduğuna, ancak insan eliyle sürekli değişime ve gelişime tâbi tutulan Tanrı anlayışını eleştirdiğine yönelik bir savunuyu da bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre, metafizik inançları hayatlarının ve felsefi anlayışlarının merkezine koyan kimseler 'metafizikçi sanatkarlar'dır ve onları bunu yapmaya zorlayan, dünyanın plansızlığını, inandıkları soyut bir gerçekliğin planıymışçasına kabul etmek istemeleri, başka bir deyişle, dünya karşısındaki kendi çaresizlikleri sebebiyle buna sığınmalarıdır.²⁶ Açıkça görülmektedir ki Nietzsche, Hıristiyanlık öğretisinde önemli rol oynamış kilise babalarından olan Augustinus'un düzen, uyum ve Tanrısal iyilik olarak gördüğü evrene dair nitelikleri²⁷ kaos olarak kabul etmekte ve Augustinus'u tüm benliğiyle kabule götüren varlık, onu redde yöneltmektedir. Aslında bu durum, kişinin kendi eliyle var ettiği somut bir varlığa, yine kendi eliyle bir ruh verdiğini iddia etmesi kadar anlamsızdır. Böylelikle insanlar, kendi varlıklarını garanti altına almak adına ürettikleri hayallere inanmakta ve bunlar üzerinden geleceklere ilişkin beklentilere girmektedir. Bu inanç ve beklentiler zaman içerisinde salt itibarî, aşkın ve özellikleri insan eliyle belirlenebilecek kadar insani bir varlık anlayışını ve insan zihninin en çok kitleye ulaşmış ürününü, yani Tanrı'yı doğurmuştur. Hâlbuki Hıristiyan inancı incelendiğinde Nietzsche'ye göre, Tanrısal vasıf olarak nitelenen tüm özelliklerin, Tanrı kabulüne insan eliyle eklendiği açıkça görülmektedir.

25 Anthony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, Çev. Hasan Kaya, Zeynep Ertan, Profil Yay., İstanbul, 2015, s. 89-90.

26 Friedrich W. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, Çev. Osman Derinsu, Varlık Yay., İstanbul, 2013, s. 64-65.

27 Augustinus, *İtirafatlar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yay., İstanbul, 2010, s. 210-211.

Nietzsche'nin 'Tanrı öldü!' cümlesi, bu belirlenmiş Tanrı inancının, sürekli farklı belirlenimler arayışındaki insanın istekleri doğrultusunda değişmesine karşılık gelebilir. Yani insan, tüm dönemlerde bir öncekinden daha kompleks korkular yaşamakta ve dolayısıyla her dönemin kendi korkuları içerisinde farklı bir sığınma noktası bulmaya çalışmaktadır ki, insan tarafından keyfiyeti belirlenmiş olan Tanrı inancı, bunun için oldukça uygun görünmektedir. Öyleyse her yeni dönem, eklektik ama yeni özelliklere sahip bir Tanrı yaratmakla kalmayacak, aynı zamanda yenisine yer bulabilmek adına önceki Tanrı'sını yok edecektir. Nietzsche'ye göre, içinde bulunduğu dönemde, Hıristiyanlığın Tanrı'sı, yine O'nu belirleyen ve aynı zamanda O'ndan yardım bekleyen insanlık tarafından öldürülmüştür.²⁸ Bu ifadenin bir çeşit kilise eleştirisi olmasının yanı sıra, Ortaçağ metafiziğinin yıkılıp yerine *Bilimin Tanrısı'nın* inşa edilmesine sebep olması da, bahsi geçen dönüğü açıkça gözlemlenebilir kılmaktadır.

5. Agnostisizm Bağlamında 'Tanrı Vardır.' Yargısının İncelenmesi

Tanrı'nın varlığına ya da yokluğuna dair ileri sürülen argümanların rasyonel manada tam anlamıyla kavranması ve kesinlik içeren bir kanaate ulaşılması için insan aklının yetersiz olduğu görüşünü savunan agnostisizme göre, şüphe etmek aslolanıdır.²⁹ Dolayısıyla agnostisizme göre Tanrı'nın ne varlığı ne de yokluğu bilinebilir değildir. Bunun mantıksal açıdan en kolay şekilde ifade edilme yolu ise Tanrı'nın varlığına dair lehte ve aleyhte olan delillerin bilimsel olarak birbirlerine karşı herhangi bir üstünlüğünün olmadığı şeklindedir. Bu noktada agnostiklerin ateistlerden ayrıldığını ifade etmek gerekmektedir. Tanrı'nın doğrudan beş duyu organı aracılığıyla elde edilen verilerle tespit edilememesi onlara göre yokluğunun ispatıyken, agnostiklere göre yeterli bir delillendirme değildir. Bu nedenle agnostikler Tanrı'nın bilinebilir olup olmadığına dair septik bir tavrı benimsemişlerdir.

Tarihte teizm ve ateizmin tez ve anti-tezlerinin yeterli olmadığı görüşündeki birçok düşünürün agnostik bir eğilime sahip olduğunu görmek mümkündür. Hayatının belli bir döneminde bu eğilime sahip olan Anthony Kenny'ye göre, teizm ve ateizmin delilleri herkesi belli bir doğruda bir araya getirecek derecede güçlü olmadığı için her iki görüşün de savunulmasına devam edilmiştir. Bu nedenle her iki düşünce için de etkili eleştirilerde bulunabilen ve doğrudan evrensel bir kesinlik iddiası barındırmayan agnosti-

28 Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ayraç Yay., Ankara, 1998, s. 444-445.

29 Alvin Plantinga, "Agnosticism" Md., *A Companion to Epistemology*, Second Edition, Ed. Jonathan Dancy, Blackwell Publishing, Hong Kong, 2010, s. 222-223.

sizm inanç bağlamında en rasyonel pozisyon olarak kabul edilebilir.³⁰ Bunun nedeni, epistemik olarak ispatı imkânsız olan bir konuda, tarafsız kalmayı seçmenin her iki uçta da bulunmaksızın keskin bir tercihte karar kılmamış olmanın esnekliği ve ateizm ile teizmin eşit derecede dogmatiklik barındırdığı düşüncesidir. Ancak çalışmamızın temel yöntemi olan Aristoteles mantığının üç temel ilkesinden biri olan üçüncü halin imkânsızlığına göre³¹ bu tür bir belirsizlik kabul edilebilir olamayacağı gibi bilime de herhangi bir katkı sağlayabilmesi mümkün değildir. Ancak söz konusu agnostik tutum, klasik temelcilerin de kabul ettiği, mevcut bilimsel yöntemlerle doğrulanamayan yahut ispatlanamayan durumlarda onay veya reddin yanlış olduğunu benimseyen tavidir. Çünkü salt akli bir çıkarımın ürünü olmayan tüm neticeler îmânî kabullere dayanır, bu da ancak rasyonelliğin esas görülmediği durumlar için anlamlıdır.

Sonuç

Çalışma boyunca ele alınan tez ve antitezler göstermektedir ki, Tanrı'nın varlığına dair öne sürülebilecek çok sayıda delil ve onları çürütmek adına yapılabilecek birçok itiraz mevcuttur. Tanrı'nın varlığını kabul eden teizm O'nun ispatını ontolojik, kozmolojik ve teleolojik deliller bağlamında yapmış ancak bu deliller ateizm ve pozitivism tarafından eleştirilirken, agnostisizmin söz konusu delillere karşı şüpheli bir yaklaşım sergilediği görülmüştür. Ancak açıktır ki, tüm delillendirme ve çürütme çabaları biçimsel ve içeriksel anlamda yeni tartışmaları doğurmakta ve bu tartışmalar da yeni savunuyu ve eleştirileri ortaya çıkarmaktadır. Bahsi geçen argümanların niceleliksel anlamda çokluğu, hem anlaşılma ve hem de belli ölçüde rasyonelleştirilerek tek bir çalışmanın kapsamı içerisinde ele alınmalarını güç hale getirmektedir. Ancak açıktır ki, çıkarımların kabul edilebilirliğini belirleyen, çıkarımın yapılmasını gerçekleştirmek adına oluşturulan akıl yürütme melerinin öncüllerinin konumu ve tâbi oldukları mantıksal kaidelere uygunluğudur. Bu nedenle "Tanrı vardır." önermesi mantıksal anlamda bir kıyasın sonucu olarak ele alındığında formel bir geçerlilik iddiası taşıyabilmektedir. Buna karşın, içeriksel anlamda öncüllerin gerçekliğinin tespiti onların dış dünyada denetlenebilir olmasını gerektirdiğinden söz konusu sonucun epistemolojik konumu tartışmaya açık hale gelmiştir. Pozitif ateizm, pozitivism ve maddeci anlayışa sahip olan materyalizmin metafizik konulara dair ispatlanamaz oldukları yönündeki iddialarının ve bu ispatlanamama durumunun bir çeşit reddiyeyi doğurmasının sebeplerinden biri de budur.

30 Tuncay Akgün, "Anthony Kenny'e Göre Tanrı İnancının Rasyonelliği", *Beitülhikme*, 8 (1), Ankara, 2018, s. 97.

31 Aristotle, *Metaphysics*, The Basic Works of Aristotle içinde, Ed. Richard McKeon, C.D.C. Reeve, The Modern Library, New York, 2011, IV, Ch. 2, 1006b, s. 738-739.

Bu noktada herhangi bir ön kabul, dini inanış yahut reddedişin, kanıtlamalarda elde edilen sonuçtan belli ölçüde bağımsız olarak genel bir tavrı ifade ediyor olduğu da açıktır. Yani herhangi bir akıl yürütmede asıl unsur olan ön kabul denetlenebilir değilse, akıl yürütmenin kurucusu için sonucunun denetlenebilir olup olmaması da herhangi bir anlam taşımamaktadır. Dolayısıyla, genel argümanların varlığını bir yana bırakırsak, bahsi geçen Tanrısal güç ve O'nun varlığı üzerine oluşan varsayımların birer ön kabul niteliği taşımaları nedeniyle öznel oldukları ve inanışların da tecrübi nitelik taşıyacağı iddia edilebilir niteliktedir.³² Bu durumda reformist teologların savunduğu görüş, belli ölçüde problemi çözüyor görünmektedir. Söz konusu anlayışa göre, daha önce de ifade edildiği üzere doğal teolojiye karşı bir tavırdan söz edilmektedir. Ancak bunun nedeni, çalışma boyunca ele alınan kanıtlama ve itirazların doğru olması değil, Tanrı inancının fitri olması nedeniyle, bilinen bilimsel yöntemlerle kanıtlanmasının bir zorunluluk olmasından kaynaklanmaktadır.

Tanrı'nın varlığını yahut yokluğunu ispatlamak amacıyla oluşturulan akıl yürütmelerin, kişileri sahip oldukları inançtan tümüyle sıyıramaması da yukarıda ifade edilen öznelikle ilişkilidir. Açıktır ki, söz konusu argümanların neredeyse tamamı, inanç bağlamında tümüyle objektif bir zihnin ürünü değil, aksine Tanrısal varlık ya da yokluğun inancına bağlı bir düşünce yapısının apolojik bir tavrı ve teyidi olarak da değerlendirilebilir. Yani Tanrı'nın varlığı meselesine dair lehte ve aleyhte oluşturulan tüm argümanlar bu savunuları yapanlar için genellikle ispat niteliği taşımaktadır. Tüm bu kanıtlamalara gerek olmayacak ölçüde salt rasyonel bir bakış ve duyu verisiyle örtüşen metafizik anlayışının var olması ise inancın somut verisi olarak nitelenebilen hiçbir dinin özünü doğrudan örtüşmemektedir. Dolayısıyla metafizik bilginin varlığı tarih boyunca geliştirilen argümanlarla birlikte, inanmak isteyenler için kesinlik derecesinde açıkken, inancı reddedenler için de delil-inanç hürriyeti gereği müphem olmak durumundadır. Aksi takdirde bahsi geçen tüm tartışmalar değersiz, geliştirilen tüm argümanlar da anlamsız olacaktır.

Nihai olarak Tanrı inancı ve Tanrı'nın varlığı yahut yokluğuna dair kurulan akıl yürütmeler şeklen yani biçimsel anlamda mantık kaidelerine uygun olsalar dahi, içeriksel olarak denetlenmeleri ve bu denetlemelerin neticesinde formel anlamda olduğu gibi kesin bir neticenin elde edilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü söz konusu kesin neticenin elde edilmesinin mümkün olması Tanrı inancına dair oluşmuş farklı düşünce yapılarının

32 Blaise Pascal, *Düşünceler*, Çev. Metin Karabaşoğlu, Kanüs Yay., İstanbul, 1996, s. 110-111.

Tanrı İncancına Dair Yaklaşımlar Bağlamında 'Tanrı Vardır.' Yargısının Mantıksal Analizi savunularının mümkün olmamasını zorunlu olarak gerektirirdi. Öyleyse metafiziğe dair meselelerin belli ön kabulleri gerektirmesinden ve inancın tercihe bağlı, tecrübi bir niteliğe sahip olmasından dolayı mantıksal anlamda evrensel kesinliğe karşılık gelen bir akıl yürütmeye konu olması olası görünmemektedir.

Öz

Tanrı İnancına Dair Yaklaşımlar Bağlamında ‘Tanrı Vardır.’ Yargısının Mantıksal Analizi

Tanrı konusu, felsefe tarihi için her dönemin problematik meselelerinden biridir. Konunun farklı bakış açıları bağlamında ele alınması mümkündür. Bu bakış açılarından ilki, Tanrı'nın varlığını tartışmayan, onu doğrudan kabul eden, ancak karşıt görüşlere karşı apolojik bir tavırla bu zorunlu varlığı kanıtlama çabasındaki din yahut inanç odaklı delillendirmeleri içermektedir. Bir diğer bakış açısında, Tanrı'nın varlığını yahut yokluğunu eşit zeminde tartışan anlayış merkezdedir. Son bakış açısına göre ise, Tanrı'nın varlığıyla ilgili konuşma, konuşanın gerçeklik anlayışının sınırları doğrultusunda gerçekleşme zorunluluğunun ortaya çıkması sebebiyle, belirsiz ve görelidir. Ancak imanî bir alt yapıya sahip olsa dahi, Tanrı hakkında konuşulanın göreliliğinin, konuşmanın anlamlı yahut doğru olup olmadığını gerektirdiğini iddia etmek pozitif bir bilim olarak mantıksal açıdan kabul edilebilir değildir. Çalışmamızın amacı, Tanrı'nın varlığını tartışan temel yaklaşımların tez ve antitezlerini, tarihteki bazı Tanrı tartışmalarını ele alarak değerlendirmek ve ‘Tanrı vardır.’ yahut ‘Tanrı yoktur.’ önermelerinin mantıksal zeminde konumunu belirlemektir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Mantık, Aristoteles, Önerme, Yargı, Tanrı, Gerçeklik, İspat.

Abstract

The Logical Analysis of The Judgement of “God Existences” in The Context of Approaches to The Belief of God

The issue of God is one of the problematic issues of every period for the history of philosophy. It is possible to discuss the issue in the context of different perspectives. The first of these perspectives contains the provings that accept the existence of God directly and do not debate it, focusing on religion or belief which tries to prove the existence of God in an apologetic manner against the opposite view. In the other perspective, the aspect which debates the existence or absence of God on an equal ground is in the center. According to the last perspective, talking about the existence of God is indefinite and relative, because of the appearance of realization necessity on the limits of the debater's reality aspect. Even if it has a faith base, discourse, which claims that talking about God is relative and this is not true or meaningful, is not acceptable as a positive science logically. The purpose of this research is to examine the thesis and antithesis of the main approaches discussing the existence of God by tackling some debates about God in history and to determine the state of the propositions of “God existences” or “God doesn't existence” on the logical ground.

Keywords: Classical Logic, Aristotle, Proposition, Judgement, God, Reality, Proof.

Kaynakça

- AKGÜN, Tuncay, "Anthony Kenny'e Göre Tanrı İncancının Rasyonelliği", *Beytülhikme*, 8 (I), Ankara, 2018, ss. 95-118.
- ARİSTOTELES, *Organon III, Birinci Analitikler*, Çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.
- _____, *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- ARISTOTLE, *Metaphysics*, The Basic Works of Aristotle içinde, Ed. Richard McKeon, C.D.C. Reeve, The Modern Library, New York, 2011.
- ARMSTRONG, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, Çevirenler: Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998.
- ARSLAN, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar, Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2006.
- AUGUSTINUS, *İtirafılar*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2010.
- AYER, Alfred Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2010.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- CRAIG, William Lane, "Ateizmin Teistik (Tek-Tanrı) Yaklaşımıyla Eleştirisi", Çeviren: Yaşar Ünal, *Kelam Araştırmaları*, 11:1, İstanbul, 2013, ss. 557-573.
- ÇETİN, Ali, "Tanrı ve Analoji", *Dini Araştırmalar*, Cilt: 13, Sayı: 37, 2010, ss. 63-72.
- DESCARTES, Renatus, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 2010.
- FÂRÂBÎ, Ebu Nasr Muhammed, *Uyûnü'l-Mesâil*, Tahkik: Ahmed Naci Cemali, Matbaatü'l-Adeni, 1907.
- FLEW, Anthony, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, Çevirenler: Hasan Kaya-Zeynep Ertan, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- GILSON, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çeviren: Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul, 2005.
- HUME, David, *Din Üstüne*, Çeviren: Mete Tunçay, İmge Kitabevi, 5. Baskı, Ankara, 2016.
- İBN SÎNÂ, *Risâletü'l-Arşıyye*, Tahkik: İbrahim Hilal, Kahire, 1980.
- _____, *Yorum Üzerine*, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- _____, *II. Analitikler*, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- KANT, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, Çevirenler: İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 4. Baskı, Ankara, 2000.

- KENNY, Anthony, "Bilinmeyen Bir Tanrı'ya İman", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Çeviren: Fatih Topaloğlu, Cilt: 13, Sayı: 2, Samsun, 2013, ss. 229-241.
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich W., *Zerdüşt Böyle Diyordu*, Çeviren: Osman Derinsu, Varlık Yayınları, İstanbul, 2013.
- ÖNER, Necati, "Klasik Mantıkta Modalite-I, Modal Önermeler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 15, Ankara, 1967, ss. 69-85.
- PASCAL, Blaise, *Düşünceler*, Çeviren: Metin Karabaşoğlu, Kanüs Yayınları, İstanbul, 1996.
- PETERSON, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, *Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş*, Çeviren: Rahim Acar, Küre Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2012.
- PLANTINGA, Alvin, "Agnosticism", *A Companion to Epistemology*, Second Edition, Edited by Jonathan Dancy, Blackwell Publishing, Hong Kong, 2010.
- _____, "Teizm, Ateizm ve Rasyonalite", Çeviren: Ferhat Akdemir, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 22, İstanbul, 2010, ss. 285-294.
- REÇBER, Mehmet Sait, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 39, 2004/1, ss. 20-41.
- SPADE, Paul Vincent, *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*, 2002.
- TOPALOĞLU, Bekir, İslam Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vacip), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 9. Baskı, Ankara, 2001.
- YARAN, Cafer Sadık, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklîliği*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000.
- YEŞİLYURT, Temel, "Tanrı Vardır İfadesinin Mantıkî Statüsü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Elazığ, 1999, ss. 167-184.
- ZIFF, Paul, "Tanrı Hakkında", Çeviren: Cevan Kuvancı, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, 2011/2, ss. 123-129.

MUTLULUĞUN İMKÂNI PROBLEMİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 235-253.

Hakemleme: 18.10.2019 | Kabul: 28.10.2019

Alper KORKMAZ*

Giriş

İnsan eylemlerinin nihai amacını mutluluk kabul etme anlayışı, yani Eudaimonism, felsefe tarihi söz konusu olduğunda, Demokritos ile başlatılabilir. Demokritos sonrası ahlak felsefesinin 18. Yüzyıl aydınlanması da dâhil eudaimonist karakterli olduğu söylenebilir. Ancak söz konusu mutluluğa nasıl ulaşılabileceği konusunda görüş ayrılıkları hep olmuştur.¹ Kant'a geldiğinde durum değişmiştir. O, eudaimonist geleneği etkili bir biçimde eleştirerek, ne olduğu konusunda uzlaşma bulunmayan mutluluk kavramı üzerine ahlak felsefesi yapılamayacağını ileri sürmüştür.² Üzerinde uzlaşma bulunmayan mutluluk kavramına örneğin hazcılık, epikürosçuluk, stoacılık, yararcılık, pragmatizm değişik anlamlar yüklemiştir. Bu anlamlar sırasıyla, bedensel haz, sürekli hoşnutluk durumu, doğaya uyum yoluyla ulaşılan dinginlik, bireysel yarar, toplumsal yararır.³ Burada tek sözcüğe birçok farklı anlamın verilmesi durumu söz konusudur. İnsanların en derin özelemlerine mutluluk dersek, bu özelemler değişse de demek ki bunlara verilen ad, yani "mutluluk" değişmiyor.

Mutluluğa farklı anlamlar verilmesine, bu kavram için tek bir tanım da anlaşılmasına dayanarak mutlulukçu bir ahlak olamayacağını iddia eden Kant'a Schiller ve Hegel gibi karşı çıkan ve eleştiri getiren düşünür-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Felsefe Tarihi Doktora Öğrencisi. alpkipp@yahoo.com

1 Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul 1988, s. 23.

2 Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, İstanbul 2014, s. 23.

3 Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, s. 23.

ler de olmuştur.⁴ Schiller, Kant'ın ödev ahlakındaki kendine yasa koyuşun sertliğine bakarak, bundan, ahlaksal özgürlük yerine ahlaksal köleliğin doğacağını iddia etmiştir. Hegel içinse Kant'ın ahlak felsefesi tarihselliği tanımama ve hatta ihmal etmeyle maluldür.⁵ Bu karşı çıkışların da gösterdiği gibi, mutluluk konusunda söylenecek daha çok şey vardır. İşte biz de böylece mutluluk konusunda konuşacak; çalışmamızda öncelikle, her insanı ilgilendiren mutluluk kavramının insan için olabilirliğini sorgulayacağız. Ayrıca bu kavrama yüklenmiş kimi farklı anlamları ele alacak ve söz konusu farklı anlamlara göre mutluluğun gerçekleştirilebilirliğinin değiştiğini göstereceğiz. Yani düşüncemiz odur ki, mutluluğun olabilirliği ona yüklenen anlamlara görelidir. Fakat mutluluğun olanaksızlığını insan doğasındaki bir kusura bağlayan düşünürler de vardır. Bunlara göre, insanın doğası mutlu olmaya elverişsizdir. Bu durumda, insanın doğası değişmeyeceğine göre, insan hiç mutlu olamaz. Fakat dinin bu soruna bir çözüm getirdiği görülür ve dinin mantığı açısından bu çözüm makuldür de.

Burada şu gibi sorulara cevap aranacaktır: Belli başlı mutluluk tanımlarının olabilirliği nedir? Herkes mutlu olmak ister mi? Mutluluğu, başkalarının mutsuzluğunu görmeksizin tamam olmayan kimseler normal midirler? Ölüm ve mutluluk; aşk ve mutluluk; zekâ ve mutluluk arasındaki ilişkiler nasıldır? Mutluluk herkesin hakkı mıdır? Mutluluğu, toplumun yasakladığı şeylerde olanların mutlu olmaya hakkı var mıdır? İnsan ruhsal yapısı gereği mutlu olamaz mı?

A - Mutluluk İnsanın Yaşam Amacıdır

İlkin insanın mutluluğu neden önemsediyi, insanların mutluluğu hep mi en üst düzeyde istemiş oldukları, herkes mi mutlu olmak ister sorularını cevaplayalım. Öncelikle, mutluluk konusunun önemli olduğu ve onun öneminin herkesin mutluluğu önemseyip en üst düzeyde istemesinden ileri geldiği söylenebilir. Bunun, modern dünyadaki yönlendirmelerin sonucu olan bir durumun ifadesi olduğunu düşünenler bulunsa da,⁶ antikçağda Yunanlılar arasında da benzer şekilde düşünenler vardır. Örneğin Platon'a göre, insan yaşamının en son amacı, mutluluktur.⁷ Keza Aristoteles de insanın amacını mutluluk olarak tanımlar.⁸ Ortaçağda, İslam filozofu Farabi de benzer bir düşünceyi savunmuş, insanın mutlu olmak için yaratıldığını söylemiştir.⁹

4 Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, s. 32.

5 Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, s. 32.

6 Wilhelm Schmid, *Mutsuz Olmak - Bir Yüreklendirme*, Çeviren: Tanıl Bora, İstanbul 2016, s. 11.

7 Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, İstanbul 2012, s. 70.

8 Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 82.

9 Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 179.

Modern çağda olduğu gibi antikçağ ve ortaçağda da, insanın en büyük sorununun mutluluk olduğu düşünüldüğüne göre, demek ki, insanın her zaman için başlıca isteği mutluluk olmuştur ve mutluluğu istemeyecek kimse yoktur. Fakat bir görüşe göre, kişi varolmayı istemiyorsa mutlu olması imkânsızdır ve mutlu olmayı da zaten istemez.¹⁰ Her insan yaşama isteğiyle doğduğu için, varolmayı istememek, insanda, yaşanan acı tecrübelerle ve hayal kırıklıklarıyla sonradan ortaya çıkan, tabii olmayan bir durum olmalı ve bu durum bir kez ortaya çıkmışsa, kişi mutluluğu da, daha başka güzel şeyleri de umursamayabilir. Böylece kendince saçma ve ıstıraplı bulunduğu hayatın bir an önce ve bir daha başlamamak üzere bitmesini isteyebilir. Hatta intihar yoluyla bu isteğini gerçekleştirmeye yeltenebilir. Ama böyle birinin mutluluğu ölmekte ve yok olmakta öngördüğü de düşünülebilir; yani onun bile mutluluk özlemiyle dolu olduğu söylenebilir ve bu iddia, doğru da olabilir. Çünkü, en iyisi hiç varolmamaktır, diyenler vardır¹¹ ve söz konusu intiharıcı, eylemiyle, varolmamaktaki bu en iyinin veya mutluluğun peşinde olabilir. Peki ama, ona yaşarken daima mutlu olması için bir şans verilseydi, gene yok olmayı ister miydi? Ancak kendisine bu şans verildiği halde yok olmayı yeğliyorsa kişi, hiçbir şeyi, bu durumda mutluluğu bile umursamıyor demektir. Bitimsiz mutlu bir yaşam ile yok olmak arasında seçim yapmak durumunda kalıp da yok olmayı seçmek, bize pek izahı olabilecek bir durum gibi gözüküyor. Nitekim Pascal, kendini asmak isteyen kimsede bile egemen olan güdünün mutluluk olduğunu söylemiştir.¹²

Mutlu olmanın öncelikle onu istemeye bağlı olduğunu söyleyerek,¹³ insanın onu istemeyebileceğini ima eden de vardır. Hâlbuki mutluluk insanın başlıca problemidir ve bu düşüncemizi destekleyici başka sebepler de bulunabilir. Mesela, yararcılıkta insanın temelde haz-acı prensibiyle davrandığı düşüncesi vardır. Yani insanı haz ile acı yönetir.¹⁴ Böylece zevke yönelinir, acıdan uzaklaşılır.¹⁵ Benzer bir düşünce, psikanalizde de bulunur. Buna göre insanın ruhsal süreçleri haz prensibiyle yönlendirilir. Böylece insanın hoşnutsuzluktan kaçınıp hazzın üretileceği bir yöne gitmesi söz konusudur.¹⁶ O halde insan psikolojik açıdan bir hazcıdır. Haz mutluluksa da, demek ki

10 Frederic Lenoir, *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*, Çeviren: Atakan Altınörs, İstanbul 2016, s. 47.

11 Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi - Ön-Sokratikler ve Sokrates*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul 1997, s. 13.

12 Frederic Lenoir, *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*, s. 47.

13 Alain, *Mutlu Olma Sanatı*, Çeviren: Ayda Yörükân, Ankara 2016, s. 250.

14 Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi - Yararcılık ve Pragmatizm*, Çeviren: Deniz Canefe, İstanbul 2000, ss. 13-14.

15 Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul 1997, s. 104.

16 Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, Çeviren: Ali Babaoğlu, İstanbul 2001, s. 21.

insan psikolojik açıdan hazdaki mutluluğu en yüksek düzeyde isteyen bir canlıdır. Öyleyse insan tabiatı gereği mutlu olmak ister. Yani insanın hiç olmazsa, hazdaki mutluluğa erişme tasası vardır. Evet, insan evvela hazcıdır. Böylelikle insanın sözgelimi erdemi ve ondaki mutluluğu istemesi, bir değişme ve gelişme sorunu olarak sonradan ortaya çıkar.

Bu noktada, söz konusu hazcılığın insanca olmadığını savunan Kant'ın görüşüne bir bakalım. Ona göre, mutluluk bedensel haz olarak alındığında, insanın hayvandan farkı kalmaz, zira hayvanlar da doğaları icabı böyle bir mutluluğun peşindedir.¹⁷ Keza Aristoteles de, hazzı amaç yapmayı hayvanca bulur.¹⁸ Burada şöyle düşünülebilir: İnsan da hayvan da bilinçsizce zevke itilirler, fakat zevke bilinçlice yönelme konusunda insan hayvanın önüne geçer, yani hayvan insan gibi zevke bilinçlice yönelme noktasına varamaz, çünkü onda bu felsefeyi veya bilinci üretecek olan bir akıl veya kabiliyet yoktur. O halde, insanın hazcılığı hayvanınkinden farklıdır. İnsan ve hayvan hayata bilinçsiz birer hazcı olarak başlarlar fakat insan bunu bilinçli bir hazcılığa dönüştürebilir. Bu, ahlaksal hazcılığa, psikolojik hazcılıktan yola çıkarak varmayı anlatır. Psikolojik hazcılık, tüm hayvanların acıdan kaçınıp haza yönelmeleri olayıdır.¹⁹ Bununla birlikte, insan hayvandan farklı olarak mutluluğunu hazzın dışında, erdem veya bilgelik gibi daha yüksek şeylerden türetme noktasına da varabilir.

Tüm bu söylenenlerden çıkan, insanın yaşam amacının mutluluk olduğu sonucudur. Gelgelelim mutluluk insan eylemlerinin baş güdüleyicisi olmakla birlikte, insanlar mutluluktan başka başka şeyler anlar. Ona haz, erdem, bilgelik²⁰ veya daha başka şeyler diyenler vardır. Herkes kendi en derin özlemine mutluluk adını vermiştir. Bu özelemler değişebiliyor ama mutluluk sözcüğü değişmiyor.

B - Mutluluk Konusunda Bilinemezci Tutum

Mutluluğun ne olduğunu bilen olmadığını iddia ederek, onun aslının bilinemeyeceğini savunan da vardır.²¹ Bu, mutluluğa dair bilinemezci bir tavır takınma anlamına gelir. Ama doğrusu burada sorun mutluluğun aslının bilinip bilinemeyeceği değil, ona erişilip erişilemeyeceği noktasındadır, zira herkesin kendine göre bir mutluluk anlayışı vardır ve herkes ona ulaşmaya çalışıyordur, ama ulaşıyor mudur? İşte bu da çalışmamızın konusuyla, yani mutluluğun imkânı ile doğrudan ilgili bir meseledir.

17 Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, s. 26.

18 Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 123.

19 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi - Thales'ten Baudrillard'a*, İstanbul 2017, s. 145.

20 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, Ankara 2015, s. 10.

21 Miguel de Unamuno, *Sis*, Çeviren: Behçet Necatigil, Ankara 1970, s. 75.

C - Belli Başlı Mutluluk Tanımlarının Olabilirliği

Mutluluğun varlığına veya olabilirliğine ilişkin yargımız, onun nasıl tanımlandığına göre değişebilmektedir. Örneğin Türk Dil Kurumu sözlüğünün mutluluk tanımı, bütün özlemlere eksiksiz ve sürekli ulaşmaktan duyulan sevinç şeklindedir.²² Burada iki kilit ve mutluluğu dünya şartlarında olamaz kılan kavram vardır. Bunlar “eksiksiz” ve “sürekli” kavramlarıdır. Eksiksiz ile, insanın tüm arzularının karşılanması kastedilirken, sürekli ile ise, bu arzuların sonsuza kadar giderilmesi kastedilir. Hâlbuki insanın o kadar çok ve bazen de uçuk arzuları vardır ki, bunların hepsine birden ulaşmasına olanak yoktur. Yani hep ulaşamamış bazı arzular kalır. İkinci olarak da, insan sonlu bir varlıktır, böylece sonsuza dek arzularına ulaşmasına olanak yoktur, ölüm noktasında artık arzularına ulaşma olanağı da kalmayacaktır. Öyleyse yinelersek, insan ölümlü ve çok fazla sayıda arzuya sahip bir varlık olduğundan, Türk Dil Kurumu’nun mutluluk tanımının, dünya şartlarında olabilirliği yoktur. Bu tür bir mutluluk ancak öte dünya ile ruhun ölümsüzlüğünü kabul eden dinlerde, örneğin İslam’da söz konusu olabilir. İslam’a göre, insan mutlu olma, bu durumda bütün özlemlerine eksiksiz ve sürekli ulaşmış bunun sevincini duyma imkânına sahiptir. Dünya imtihanında başarılı olunca bu imkân gerçek olur.

Olabilirliği olmayan ya da kısmen olabilir bir mutluluk tanımı, mutluluk hazdadır şeklindedir. Mutluluk hazdadır diyenlerde, haz, ihtiyaçların giderilmesiyle ortaya çıkan bir duygudur. İhtiyaçlarsa, örneğin Epicuros’a göre, üç çeşittir: Tabii ve zorunlu ihtiyaçlar, tabii ama zorunlu olmayan ihtiyaçlar, ne tabii ne de zorunlu olan ihtiyaçlar. Birincilere yeme-içme, barınma; ikincilere cinsellik; üçüncülere ise zenginlik ve lüks örnek verilebilir.²³ Peki, mutluluk bu ihtiyaçların hangilerininin giderilmesindedir? Hepsinin mi, bazılarının mı, tek birinin mi? Birincileri gidermek kolay, ikincileri gidermek daha az kolay, üçüncüleri gidermekse daha da az kolaydır. Ve eğer, demin dediğimiz gibi mutluluk ihtiyaçlarını gidermekse, örneğin bu ihtiyaçlardan giderilmesi öbürlerinden zor olan üçüncüleri gidermeye yönelmek, mutluluğu zora sokmaktır. Bu durumda, mutlu olmak için, gidermesi kolay olan ihtiyaçlarla kendimizi sınırlamak akla uygundur. Fakat bunların tümü, adı üzerinde ihtiyaç olduklarından, giderilmesi zor da olsa, giderilmediklerinde insana rahatsızlık verirler. Ve insanın giderilmemiş ihtiyaçları daima kalır, bu da demektir ki, insanın sıkıntıda olması için hep bir sebep vardır. Karşılanmamış ihtiyaçların daima kalması ve insanın bunu kafaya takarak

22 www.tdk.gov.tr., Erişim tarihi: 27 Ağustos 2019.

23 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi - Thales'ten Baudrillard'a*, s. 146.

rahatsız olması, insanın psikolojik bir açmazıdır. Bundan hareketle, örneğin Schopenhauer, insanın psikolojik yapısı gereği hep acı çektiğini veya hep mutsuz olduğunu, bu durumda onun mutlu olmaya uygun olmadığını savunmuştur.²⁴ Benzer bir düşünce antik filozof Hegesias'ta da vardır. Ona göre hüsrân ve ıstırap evrensel bir deneyimdir. Mutlu olunamaz. O halde insan ölümü yaşama yeğlemelidir.²⁵ Demek ki hazcı mutlulukta, mutluluğun olabilirliği yoktur veya kısmen varsa, kendini giderilmesi görece kolay olan ihtiyaçlarla sınırlamak söz konusu olabilirse vardır.

Olabilir bir mutluluk tanımı ise, örneğin, mutluluk halinden memnun olmaktır şeklindedir. Bu tanıma göre kişi, içinde bulunduğu durumdan memnunsunsa, mutludur. Böylece örneğin bir kimse, orta gelirliyse fakat neden daha fazla kazanmıyorum veya niye şunlar benden çok kazanıyor diye şikâyetçi değilse, şükrediyorsa; kendisinden daha çok kazanan fakat şikâyetleri olan mutsuz birine karşılık, mutludur. Burada kişi daha iyi veya daha kötü bir durumda olmayı istemez, içinde bulunduğu durumu en uygunu sayar. Azabilirim veya isyan edebilirim düşüncesiyle, daha iyi bir duruma geçmekten veya daha kötü bir duruma düşmekten çekinir. İçinde bulunduğu durum ona uygun görülmiştir, öyleyse haliyle durumundan memnundur. Burada örneğin stoacı bir tutum söz konusudur ki tanrısal takdire razı olma, talihine boyun eğme biçiminde kendini gösterir.²⁶

Aristoteles, kendi zamanına kadar mutluluğa yüklenmiş olan anlamlardan sadece üçünün dikkate alınması olduğunu söyler. Bunlar haz, erdem ve bilgeliktir. Bu konudaki her sanıyı incelemek gereksizdir. Örneğin çocukların, hastaların, zihinsel özürlülerin pek çok sanısı vardır ki bunlar, üzerlerine akıl yürütme yapılacak gibi değildirler. Çoğunluğun sanılarını da incelemek gereksizdir, çünkü bunlar, temellendirmeye gerek duymadan her konuda ileri geri konuşurlar.²⁷

Şimdi Aristoteles'in dikkate alınması dediği bu mutluluk tanımlarının olabilirliklerine bir bakalım. Yukarıda, mutluluğun tanımını haz ile yaparken, onun olamaz veya olabilirse de kısmen olabilirliğine dair bir şeyler söylemiştik. Bunlara ek olarak şöyle diyelim: Zevk, bedene zararlı şeylerden alındığında, zamanla beden yıpranıp insana hastalık ve acı şeklinde bedel ödetecektir, öyleyse mutluluk için zevkin zararlısından uzak durmak lazımdır.

²⁴ Latif Tokat, *Anlam Sorunu*, Ankara 2017, s. 112.

²⁵ Sahakian, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul 1997, s. 49.

²⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998, s. 96.

²⁷ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, ss. 10-11.

Mutluluk erdemli yaşamda mıdır? Burada, erdemın getirisinin ne olduğunu sorarız. Eğer erdemın insanların ve Tanrı'nın ödüllendirmesi gibi bir getirisi yoksa erdemli olmanın kişiye bir yararı olmayacak; hatta özveri ve feragat sergileme nedeniyle, erdem, insanı bazı çıkarlardan edip zarara sokacaktır. Zarara sokan bir şeyse, mutluluk getirmez. Fakat erdemın insanlar ve Tanrı tarafından ödüllendirilmesi söz konusu olursa, erdemlilik insanın mutluluğunu oluşturan temel öge olacaktır.

Mutluluk bilgelikte midir? Burada da, erdemde olduğu gibi, bilgeliğin getirisini sorarız. Bilmek, bilinecek gerçek olumsuzsa, insanın moralini bozacak, onu mutsuz edecektir. Bu durumda, mutluluk hesabına, bu gerçeğin hiç bilinmemesi daha tercih edilesi değil midir? Elbette bu gerçek olumlu da olabilir, bu durumda onu bilmek yeğlenesidir ve mutluluk getirecektir.

Aristoteles'in mutluluk açısından incelediği üç mutluluk tanımına baktıktan sonra, şimdi de, daha başka mutluluk tanımlarına bir göz atalım. Mutluluk, ruhun uzun dönemli hoşnutluk eğilimidir şeklinde bir mutluluk tanımına da gidilebilir. Yani buna göre kimi sevinçler ve acılar yaşadıkten sonra ruh bir hoşnutluk haline geri dönüyorsa, mutluluk söz konusudur; hoşnutsuzluk haline geri dönüyorsa, mutsuzluk... Bu bir mutluluk formülü değildir de belli bir durumdan çıkarılan bir sonuçtur.

Mutlu olmanın başkalarını mutlu etmeye bağlı olduğunu düşünenler de vardır.²⁸ Böylelikle kişi başkalarına iyilik yapma ve onların haklarını gözetme yoluyla kendini iyi hissedecek, yaptığı şeyi tekrarlaması sonucunda da bu duygu kendisinde yerleşiklik kazanacak ve o da mutlu olacaktır. Buna, özgeci mutluluk da denebilir, yani yarar gözetmeden başkalarına yararlı olma yoluyla mutlu olma.²⁹

Mutluluğu refahta görenler de vardır. Özellikle günümüzün kapitalist dünyasında bu düşünce egemendir. Böylece izlenen devlet politikalarının başarısı bile, büyük oranda, milli gelirdeki büyümeyle ölçülür. Öte yandan, mal canın yongası, yani parçasıdır denmiş. Bu doğru bir sözdür. Değil mutlu olmak, varlığını sürdürmek için bile bir miktar mal gereklidir. Ama malın belli bir miktarı mutluluğun bir unsuruyken, mal tutkusu doğar ve mal edinip biriktirme insanın birinci işi haline gelirse, mal mutluluğun bir unsuru olmaktan çıkar. Hatta mutluluğu ortadan kaldırır. Dahası Russell'in, özellikle zenginler mutsuzken, herkesi zengin etmenin faydasızlığına yaptığı vur-

28 Miguel de Unamuno, *Sis*, s. 93.

29 www.tdk.gov.tr., Erişim tarihi: 27 Ağustos 2019.

guya bakılırsa,³⁰ zenginlik mutluluk için yeterli değildir. Zenginliğin mutluluğa belki katkısı olur, fakat o, başka bazı şeylersiz mutlu etmez.

Mutluluğu hak ediş olarak kabul etmek de söz konusudur. Semavi dinler böyle kabul eder. Buna göre, örneğin İslam'da bir imtihan olan dünya hayatında Allah'a ve ahirete inanıp iyi işler yapanlar, sabredenler, isyan etmeyenler; cennette bir ödül olarak mutluluğa kavuşacaklardır. Aslında onlar bu dünyada da sıkıntı içindeki çoklarının aksine mutludurlar, ama kısmen; cennette ise tam mutlu olacaklardır. Yani nihayetinde onların iki dünyaları da güzelliştir.

Buda'nın takipçileri sonradan Nirvana'yı farklı yorumlayıp onunla bir çeşit cenneti kastetseler de, Nirvana'nın başlangıçtaki anlamı hiçliktir. Böylece, Budizm'de Nirvana, ilk haliyle, hiçliğe gidip mutlu olmayı anlatır. Bunun yoluysa yaşarken, isteklerini yok etmeyi başarmaktır. Dünyadaki dinmez acının kaynağı isteklerdir. İnsanların istekleri çok olduğundan da yaşamın özü acıdır. İsteklerini yok etmediği sürece insan reenkarnasyon nedeniyle tekrar tekrar dünyaya gelecek, acı çekmeye devam edecektir. Bu kısır döngüyü, isteklerini Buda'nın gösterdiği yöntemle yok etmeyi başaranlar kıracaktır. Bunlar ölünce tekrar dünyaya gelmeyecek, Nirvana'ya giderek, yokluğa karışıp mutlu olacaklardır.³¹ Demek ki Budizm'in mutluluk tanımı, kısaca yok olmaktır.

Mutluluk konusunda, insanın mutluluğu, kendisine sunulan hazır şeylerde değil, güçlüktedir, karşısına çıkan bir engeli aşmaktadır³², zahmettedir, ama bunu kendisinin seçmesi şartıyla³³ şeklinde de düşünülmüştür. Bu durumun, benliği unutmakla alakalı olduğu düşünülebilir ve buna göre, dinsel yaşamla veya temizlik işçiliği gibi bir işle veya daha başka meşguliyetlerle de insan böyle bir mutluluğa ulaşabilir.³⁴

Schopenhauer'e göre, insanlar arasındaki yazgı farkının üç temel kaynağı vardır: Kişilik, mal mülk, saygınlık. Bunlardan yazgı üzerinde en etkili olanı; sağlık, kuvvet, güzellik, huy, ahlaksal karakter, zekâ ve yetiştirmeyi içeren kişiliktir. Kişilik farkı tabiidir, oysa diğer farklar yapaydır. Kişinin mutluluğu zor bir konudur fakat en fazla kişiliğe bağlıdır.³⁵ Demek ki mutluluk tercihimize değil, bize nasıl bir kişilik verildiğine bağlı olacaktır. Tam burada,

30 Bertrand Russell, *Mutluluk Yolu*, Çeviren: Nurettin Özyürek, İstanbul 2003, s. 9.

31 H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi - Hint Çin Yunan*, Çeviren: Ömer Cemal Güngören, İstanbul 1993, ss. 77-78.

32 Alain, *Mutlu Olma Sanatı*, s. 138.

33 Alain, *Mutlu Olma Sanatı*, s. 133.

34 Bertrand Russel, *Mutluluk Yolu*, s. 10.

35 Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul 1998, ss. 7-9.

mutluluğun bir şans sorunu olup olmadığı sorusu doğuyor. Eğer mutluluk elimizde olmayan, önceden bize verilmiş şeylere bağlıysa, demek ki bir şans sorunudur. Yok eğer ona ulaşmak elimizdeyse, mutlu olmak öğrenilebiliyorsa, o zaman o bizim tercihimize bağlıdır. Bu sorunu gören Aristoteles, “Eudemos’a Etik” adlı eserinin daha başında sormuştur: Herkes acaba uzun veya kısa boyluluk gibi doğa gereği mi mutlu oluyor, yoksa mutluluk bir bilgiymiş gibi öğretimle mi elde ediliyor, ya da başka biçimde, mutluluk bir tanrısal esin veya talih sorunu mu?³⁶ Mutluluk eğer kişiliğimize bağlıysa ve kişilik de verili bir şeyse, bu durumda mutluluğumuz büyük ölçüde şansın veya talihin elinde olacaktır. Tümüyle değil, çünkü büyük bir hastalık, büyük bir badire gibi şeyler güçlü ve zengin bir kişilik için bile mutlu olma imkânı bırakmayabilir. Ama biz burada öncelikle bunlara uğramamışların mutluluğunu ele alıyoruz.

Bununla birlikte Schopenhauer, mutluluğu formülleştirmeye çalıştığı halde, konuya nesnel yaklaşıldığında mutluluğun varolmamakta olduğunu söyler.³⁷ Buna benzer olarak, mutluluk için doğmamış olmak gerekirdi, der Aristoteles.³⁸ Ayrıca Schopenhauer, tüm zamanların bilgilerinin insanlara mutluluk için benzer yollar gösterdiklerini, fakat tüm zamanların budala kalabalıklarının da tam tersini yaptıklarını, bu durumun böyle devam edeceğini söyler.³⁹ Böylece çoğunluk ıstıraptan kurtulmayı başaramaz ve haliyle mutlu olamaz ve olamayacak da.

Neticede, ruhu ölümsüz ve öte dünyayı var kabul etmeye bağlı olarak, mutluluğu iki dünyada da olabilir veya sadece öte dünyada olabilir kabul etme tutumları ortaya çıkacaktır. Ya da başka türlü düşünersek: İki dünyada birden mutlu olanlar, bu dünyada mutsuz öbüründe mutlu olanlar, bu dünyada mutlu öbüründe mutsuz olanlar, hem bu dünyada hem de öbüründe mutsuz olanlar olmak üzere insanların dört gruba ayrılacağı düşünülebilir. Elbette burada bu dünyada mutluluk kısmen, ötekinde tam gerçekleşir gibi ayrıntıları atlıyor, tek ve homojen bir mutluluk varmış gibi konuşuyoruz. Öte dünyayı ve ruhun ölümsüzlüğünü reddetmeye bağlı olarak da, mutluluğun bu dünyada gerçekleşebileceğini veya gerçekleşemeyeceğini kabul etme tutumları ortaya çıkacaktır.

Mutluluğun iki dünyada da olabileceğini kabul etme tutumuna örnek olarak, İslam dini verilebilir. Örneğin Müslümanlar Allah’a, kendilerine iki

36 Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, s. 9.

37 Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, s. 7.

38 Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, s. 13.

39 Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, s. 8.

dünyada da güzellik vermesi için dua ederler.⁴⁰ Eğer mutluluk iki dünyadan birinde mümkün olmasaydı, böyle bir dua yersiz olurdu. Demek ki İslam'da iki dünyada da mutlu olunabiliyor. Ama bu dünyada zorluklar, kötülükler bulunduğu ve insan da sınındığı için, buranın mutluluğunun öte dünya mutluluğundan daha eksik ve kusurlu olması kaçınılmazdır.

Mutluluğun sadece öbür dünyada olabileceği, bu dünyada mutlu olunamayacağı düşüncesiyle ise örneğin Hıristiyanlıkta karşılaşırız. Gerçi Hıristiyanlıkta bu konuda iki karşıt görüş vardır. Bu karşıt görüşler, Kafa Hıristiyanlığı ve Duygusal Hıristiyanlık şeklinde isimlendirilir. Duygusal Hıristiyanlığın tersine olarak Kafa Hıristiyanlığında, asli günahın gölgesindeki dünya hayatı hor görülür. Bu dünya bir gözyaşı vadisidir; cenneti beklerken burada acı çekmek gerekmektedir. Yani bu dünyada mutluluğa yer yoktur.⁴¹ Benzer bir düşünce Platon'da da vardır. Buna göre, bir azınlık hariç, insan için şenlik ve esenlik yoktur; fakat namusluca ömür sürmüş bu azınlık da ancak öldükten sonra mutluluğa kavuşacaktır. Dünyada insan için şenlik ve esenlik yoksa demek ki dünya hayatı bir meşakkattir. Öyle ki, çocukça hayallere kapılmış kimseler dışında hiç kimse bu hayatı yeni baştan yaşamak istemez.⁴²

İnsan için bu dünya hayatından başkası yok diyenlerin, dünyada mutluluğun gerçekleşebileceğine inananlarına örnek olarak Bertrand Russell verilebilir. O, mutluluk için, öncelikle, çocuklarının hepsini yitirmek ve halk önünde rezil olmak gibi felaket nevinden bunu engelleyecek büyük dış nedenler bulunmamalı,⁴³ diyor. Bulunması gerekenlerse yiyecek, barınak, sağlık, sevgi, başarılı iş ve çevreden saygı görmek gibi basit şeylerdedir. Bazıları için çocuk sahibi olmak da gereklidir. Bunlara sahip olduğu halde halen mutsuzluk çekiyorsa kişi, bir psikiyatrdan destek almalıdır.⁴⁴ Bu dinden kopuk bir mutluluk formülüdür ve Russell'in kendisinin de belirttiği üzere, dinsiz mutluluğun olamayacağı kanısında olanlar da vardır.⁴⁵

İnsan için bu dünya hayatından başkası yok diyenlerin, dünyada mutluluğun gerçekleşemeyeceğine inananlarına, Freud örnek gösterilebilir. O, çok sayıda insan üzerinde çalıştıktan sonra, insanoğlunun mutlu olamayacağı neticesine ulaşmıştır. En fazla, mutsuzluk biraz azaltılıp, hayat

40 *Kuran-ı Kerim*, Bakara 201.

41 Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, Çeviren: Samih Tiryakioğlu, İstanbul 2002, ss. 193-194.

42 Platon, *Epinomis*, Çeviren: Adnan Cemgil, İstanbul 2001, ss. 9-10.

43 Bertrand Russell, *Mutluluk Yolu*, s. 9.

44 Bertrand Russell, *Mutluluk Yolu*, s. 132.

45 Bertrand Russell, *Mutluluk Yolu*, s. 132.

daha çekilir kılınabilir. Daha fazlası yapılamaz.⁴⁶ Benzer duruma Baudrillard da örnek verilebilir. Ona göre yaşamaktan mutlu olan yoktur. Mutlu gözükense, yapmacıklık sergiler, hem de insanüstü bir çabayla.⁴⁷

D - Mutluluğu Başkalarının Mutsuzluğunda Olanlar

Bazı insanların mutlu olması için kendi hayatlarında işlerin yolunda gitmesi yetmez, başkalarının hayatlarında işlerin yolunda gitmemesi de gerekir. Bu niye böyledir? Çünkü insanın içinde, iyiliksever bir eğilim bulunduğu gibi, kötülüksever bir eğilim de vardır.⁴⁸ Ahlaksal problem de zaten bu iki duygunun çatışmasından doğar. İyiliksever eğilimin varlığına kanıt, kendini başkalarına feda etme, zordakine yardım etme benzeri olumlu davranışlarıyken, kötülüksever eğilimin varlığına kanıt, savaşlar ve insanların gaddarlıkları benzeri olumsuz davranışlardır.

Sosyal ortam insanın kötü tarafını destekliyorsa, kötülükseverlik baskın hale gelecek, bunun bir sonucu olarak da, mutluluğunu başkalarının mutsuzluğundan türetme hali, istisnai durum olmaktan çıkıp kural halini alacaktır. Bu istenir ve normal bir durum değildir, fakat insan buna da yeteneklidir. Zaten bütün sorun insanı tanımamaktan, onu bir melek gibi görmekten kaynaklanıyor. İnsanı şeytan gibi görmek de problemlidir. İşin esası insan, hem iyiye hem kötüye yetenekli, yani çok boyutlu bir canlıdır. İnsan böyle bilinip ona, buna göre yaklaşırsa daha az sosyal sorunla karşılaşılacaktır.

Aslında başkalarının acısı, insanı mutlu etmez, sadece bundan zevk duyan kimi insanlar vardır. Zevkse mutlulukla aynı şey değildir, çünkü geçicidir. O yüzden burada mutluluğu mecazen kullanmak söz konusudur. Yoksa, başkalarının acısıyla mutlu olmak mümkün olsaydı, bu haldeki insanlar diğerlerini, mutluluk adına, acının içine fırlatmaktan çekinmezlerdi.

E - Ölüm ve Mutluluk İlişkisi

İnsan yaşama istemine sahip olduğu için, ölüm ona çirkin ve istenmez gözüktür. Bu yaşama istemi normalde insana sonsuza dek varolmayı ister. Mutlu bir kimse, öte dünyaya ve ruhun ölümsüzlüğüne inanıyorsa, Tanrı'nın lütfuyla ölümden sonra yeniden dirilip ebediyen mutlu olacağına da inanır ve bu nedenle ölüm gerçeği ona pek bir korku vermez. Ama kişinin bu konulardaki inancı şüpheyle karışıkça, ölüm korkusu daha fazla olacaktır. Şüphe arttıkça korku da artacaktır.

⁴⁶ Osho, *Martıları Seven Adam*, Çeviren: Meral Bolak, İstanbul 2008, s. 128.

⁴⁷ Jean Baudrillard, *Cool Anılar I-II*, Çeviren: Ayşegül Sönmezay, İstanbul 2014, s. 10.

⁴⁸ Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, Çeviren: Sema Yeğin, İstanbul 1996, s. 23.

Ölümden sonra dirilmeye inanmayan mutlu bir insansa, ölüme korku ve nefretle bakar, çünkü ölüm ona mutluluğuna kesin bir nokta koyacak bir şey olarak görünür. Ciddi hastalıklarda, hayati tehlikelerde ve yaşlanmayla beraber onun bu korkusu artar.

Ölümden sonra dirilmeye inanmayan mutsuz bir insana ise ölüm kurtuluş olarak gözükebilecektir.

Mutluluğu, sahip olunan şeylerde, yani malda-mülkte görenler, eğer çok mala-mülke sahiplerse, ölüp onları geride bırakmak ve onlardan olmak onlara çok zor gelecektir. Oysa aynı zihniyette olan ama az bir malı-mülkü olan kimseye, onları bırakıp gitmek zor gelmeyecektir. O halde, ölüm zengine, fakire olduğundan daha çok koyar. Ölüm zengin için, fakir için olduğundan daha büyük bir kâbustur; daha çok istenmeyen bir şeydir.

Demek ki ölüm, kendisinden ne anlaşıldığına bağlı olarak mutluluğu mümkün veya imkânsız kılar.

F - Aşk ve Mutluluk İlişkisi

Platonik aşk söz konusuysa, ilk etapta âşık olunca mutlu olmak söz konusudur. Sonrasında âşık olunana ulaşma isteği doğarsa, ulaşıncaya mutluluk devam eder, ulaşamayınca mutsuz olunur. Aslında aşk ile mutluluk ilişkisi, hassas bir konudur. Çünkü karşılıklı aşk büyük bir mutluluğa yol açsa da, umutsuz aşk insanı çıldırtabildiği gibi, intihara veya cinayete de sürükleyebiliyor.⁴⁹ Aşk, türün devamıyla doğrudan alakalı bir konudur, bu yüzden asla yabana atılamaz. En ruhani gözüken aşkta bile, gizli amaç, belli niteliklere sahip bir birey meydana getirmektir.⁵⁰ Aşkta yaptığımız şey, sadece üreme arzumuzu yaldızlayıp yüceltmektir. Kısacası, aşk, mutluluğa yol açabileceği gibi, onu tümüyle ortadan kaldıra da bilir. Yani aşk, bu iki etkiye de sahip bir duygudur.

G - Zekâ ve Mutluluk İlişkisi

Felsefede, “mutlu aptal” diye bir problem vardır. Buna göre, bilge, hayatı sorgulayarak yaşayan, belki de bu nedenle mutsuz olan bir adamın cahil, hiçbir şeyi sorgulamayan bir komşusu vardır ve bu komşu, onun aksine mutludur. Bilgeye bu durum sorulduğunda, işin öyle olduğunu fakat komşusunun mutluluğunun da kendisi için lüzumsuz olduğunu söyler.⁵¹ Demek ki bu bilge, akli başındalığa mutluluktan daha çok değer veriyordu; mutlu olmak adına aklından, bilgisinden, araştırmacı ruhundan vazgeçmek iste-

49 Arthur Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, Çeviren: Veysel Atayman, İstanbul 2003, s. 17.

50 Arthur Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, ss. 19-21.

51 Frederic Lenoir, *Mutluluk Üstüne - Felsefi Bir Yolculuk*, ss. 43-44.

miyordur. Aslında bu durumda pek çoğumuz aynı tavrı takınırız. Bir deli de mutludur ama deli mutlu diye kimse deli olmak istemez.⁵²

Kant, hayatın tadını çıkarmaya çalışan eğitilmiş bir aklın, buna çabaladığı oranda memnunluktan uzaklaştığını ve bunun sonucunda bir akıl düşmanlığı doğduğunu düşünür.⁵³

Gerçeği bilmemek anlamında cehaletin mutluluk olduğu iddiası da vardır. Örneğin Matrix filminde, direnişçilerden Cypher, cehaletin mutluluk olduğunu öne sürerek, makinelerle işbirliği yapar, insanlara ihanet eder. Makinelerden, kendisini yeniden cehalet uykusuna daldırmalarını, Matrix'e bağlamalarını ister. Böylece, orada örneğin bir aktör olacak, bir yanılısma da olsa, kendisini mutlu hissedecektir.⁵⁴ Burada, gerçeğin niteliği, onu bilmeyi istetmeyecek gibidir, yani olumsuzdur. Gerçek hoşumuza gitmeyecek nitelikteyse, aleyhimizeyse, kötü hissettireceği için, onu bilmemek yararımızdır. Mesela gerçeklik materyalizmin iddia ettiği gibiyse, bunu öğrenmememiz bizim için daha iyi olur. Fakat insan, doğasındaki merakın itmesiyle, nihayetinde zarar göreceğini bilse bile, gerçeği öğrenmek isteyebilir. Ama çoğunlukla böyle olmaz. İnsanlar kendilerine sunulan gerçeklik modellerinden, işlerine geleni doğru sayarlar, bunlardan hangisinin daha makul ve daha olabilir olduğunu bulduracak bir kıyaslama yapmadan.

H - Mutluluk Herkesin Hakkı Mıdır?

Mutluluk herkesin hakkı olsaydı, mutsuz insanlar bulunmazdı, ama mutsuz insanlar var ve hatta çoğunlukta, o halde mutluluk herkesin hakkıdır diyemeyiz. Peki, mutluluk herkesin değil de bazılarının hakkıysa, bunlar mutlu olmayı nasıl hak etmişlerdir, şansa bağlı olarak mı, yoksa kimi yaptıklarına karşılık olarak mı? Allah'a inanınca, bu iki şıktan ikincisi olabilirlik kazanıyor. Şöyle düşünülebilir: Hayatlarının ilk evrelerinden itibaren insanlar bazı seçimler yapıyor, onların seçimlerine bakılıyor ve onlardan hangilerinin mutlu, hangilerinin mutsuz olacağına karar veriliyor. Bu karara uygun olarak onların bazıları mutlu, bazıları mutsuz kılınıyor. Mutlulardan bazıları sadece bu dünyada mutlu olurken, bazıları da, iki dünyada da mutlu oluyor. Gerçek mutluluğun cennetteki olduğu kabul edilirse, bundan, oradaki mutluluğun herkese verilmeyeceği, sadece hak edene, bu durumda dünya imtihanında başarılı olana verileceği sonucu çıkar. Öyleyse denebilir ki, her insan mutluluğa adaydır; fakat mutluluğu bazıları hak eder. Peki, mutlulu-

52 Bertrand Russell, *Mutluluk Yolu*, s. 12.

53 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren: İonna Kuçuradi, Ankara 2002, s. 10.

54 Charles L. Griswold, "Mutluluk ve Cypher'in Seçimi: Cehalet Mutluluk mudur?", *Matrix ve Felsefe* içinde, Çeviren: Murat Sağlam, İstanbul 2003, s. 152.

ğu hak edemeyenlerin durumu ne olacak? Din, bunları, sonsuz bir hüsrana ve mutsuzluğun beklediğini söyler. Eğer çoğunluğun gerçeği buyusa, bir azınlık için geçerli olmamak üzere, varolmak kötü bir şey olsa gerek.

I - Mutluluğu Toplumun Yasakladığı Şeylerde Olanlar

Mutluluğu hırsızlıkta, tehditte, zarar vermede, öldürmede, kısacası toplumun yasakladığı şeylerde olan insanlar da vardır. Peki, bu insanların söz konusu yasakları çiğneyip mutlu olmaya hakları var mıdır? Elbette toplum içinde buldukça, onlara bu hak verilmeyecektir. Buna rağmen toplumsal yasakları çiğneyenlerse, toplumun vereceği cezaya razı olacaklardır. Dostoyevski, Suç ve Ceza adlı romanında, romanın kahramanına, olağan insanların yanı sıra olağanüstü insanların da bulunduğu, olağan insanların söz dinler olmaları gerektiği, oysa olağanüstü insanların her türlü suçu işlemeye hakları olduğu,⁵⁵ yeni fikirlerin hep böylelerinden çıkıp, toplumsal değişiminin başlatıcılarının hep böyleleri olduğu⁵⁶ tezini savundurtur. Gelgelelim toplum böylelerini cezalandırmaktan geri durmaz. Ama sonra gelenler bu cezalandırılmış kimseleri yüceltir. Böylece olağan insanlar şimdinin, olağanüstü insanlar geleceğin hâkimidir.⁵⁷ On binler, ancak bu üstün insanlardan bir tane ortaya çıkarmak için vardır.⁵⁸ Fakat tüm bu düşüncelerine rağmen, romanın kahramanı, işlediği cinayetlerin yol açtığı suçluluk duygusundan kurtulamaz. Demek ki, kişi bir suç işlediğinde, pişmanlık duyması için, başka şeylere gerek kalmaksızın kendi içindeki suçlayıcı sesi iştmesi yetecektir. Fakat vicdanı ölmüş ya da kara vicdanlı denen insanlar da vardır. Bunlar iyilik yerine kötülükten zevk alırlar. Sayıları çok değildir. Zevkleri genelde toplumun yasakladığı şeylerdedir. Bunların arasından, toplumun uygulayacağı yaptırımları göze alarak, toplumsal yasakları çiğneme yoluyla zevk almaya çalışanlar da çıkar.

İ - İnsanın Ruhsal Yapısı Mutlu Olmasına Engel Midir?

Russell, insanı mutsuz eden rekabet, can sıkıntısı, haset gibi bazı sebepler sıralar⁵⁹ ve Schopenhauer ile antik filozof Hegesias'ın da aynı konuda daha güçlü sebepleri vardır. Buna göre, daha önce de sözünü ettiğimiz üzere, insan isteklerini tatmin ederek mutlu olmak ister, fakat tatmin edilmemiş istekler hep kalır, bu durumda insan tatmin edemediği bu istekleri kafaya takar ve mutsuz olur. Ola ki insan tüm isteklerine ulaşsa bile, bu kez de

55 Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, Çeviren: Ergin Altay, İstanbul 2010, s. 303.

56 Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, ss. 304-305.

57 Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, s. 306.

58 Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, s. 308.

59 Bertrand Russell, *Mutluluk Yolu*, s. 8-9.

can sıkıntısı doğar ve insanı mutsuz eder. Bu ise insanın ruhsal bir açmazdır. Böylece insanın bu ruhsal yapısıyla cennette bile mutlu olamayacağı öngörülür. Tam da burada Kuran'ın, cennette insanların kalplerinden kinin çıkarılacağından⁶⁰ söz etmesine bakarsak, bu, insanın cennette ruhsal yapısında olumlu yönde bir değişiklik yapılacağına dair bir işarettir ve böylece söz konusu büyük sorun çözülür.

İşin aslı, Schopenhauer ile Hegesias bir bakıma haklıdır. Şöyle ki, dünyada mutluluk, isteklerin tatmini yoluyla elde edilmeye çalışılırsa, onların sözünü ettiği büyük sorun doğar. Fakat durum böyle de olsa, düşünmeyen çoğunluk mutluluğu bu yolla elde etmeye çalışır. O yüzden çoğunluk mutsuzdur. Bu tutum ve Russell'in sözünü ettiği olumsuzluklar, çoğunluğu mutlu olmaya elverişsiz kılar. Anlaşıyor ki, bu dünyada en uygun mutluluk formülü, halinden memnun olmaktır. Her istediğine kavuşmak ancak cennette mutluluk tanımı olabilir ve bu mutluluk da hak edilecektir. Gene de bu mutluluğa öncelikli olacak şeyin, dünya imtihanını vermiş olmanın ve Allah'a yakınlığın sevinci olacağı düşünülebilir.

Halinden memnun olmayı, kölece bir mutluluk türü olarak kabul eden de vardır. Ayrıca bu, hayatın sınırlılığını onaylamaktır. Hatta bu tür bir mutluluk hayvanlarda en iyi örneğini bulur.⁶¹ Maneviyat, ihtiraslarını yenmekle alakalıdır ve ilgili iddialar, maneviyattan habersiz birine ait değilse, maneviyata değer vermeyen birine aittirler. Aslında kendini yenmiş bir insanın hayatı ile hayvanın hayatı arasında benzerlik yok da değildir. Fakat bu, insanda, hayvandakinin aksine seçilmiş bir hayattır ve benzerlik de, az ihtiyaçlılıktan ve ihtirassızlıktan kaynaklanan, görünüşte bir benzerliktir. Hem insan halini değiştiremiyorsa, halinden memnun olmasa ne olacak? Bu tutumu ancak onun bunalımını perçinleyecektir.

Sonuç

Burada asıl olarak mutluluğun olabilirliği hakkında bir hükme ulaşmaya çalıştıysak da, bu kavramın zekâ, aşk, ölüm gibi daha başka kavramlarla ilişkisine de göz attık. Böylece örneğin ölüme yüklenen anlama göre mutluluğun mümkün veya imkânsız hale geldiğini gördük. Ruhun ölümsüzlüğüne inanmayan mutsuz biri için ölüm acıdan kurtulmak, böylece mutluluk demekken; gene ruhun ölümsüzlüğüne inanmayan mutlu biri için ölüm bir mutluluk yokedicisidir. Ayrıca burada mutluluk insanın birinci arzusu mudur, bir hak konusu mudur gibi sorulara da cevap aradık.

60 Kuran-ı Kerim, Araf 43.

61 Charles L. Griswold, "Mutluluk ve Cypher'in Seçimi: Cehalet Mutluluk mudur?", *Matrix ve Felsefe* içinde, s. 153.

Mutluluğun insan için birinci hedef olduğunu çıkarsadıysa da mutluluktan birçok değişik şey anlaşıldığını da belirttik. Örneğin haz, erdem, bilgelik, başkalarını mutlu etmek, halinden memnun olmak, mücadele etmek, yok olmak vs. Bu şeyler farklı birer mutluluk tanımına karşılık gelirler ve elde edilebilirlik durumları değişkendir. Yukarıda gördüğümüz gibi, halinden memnun olmak gibi kimi mutluluk tanımlarının olabilirliği varken, isteklerini tatmin ederek haz almak gibi kimi mutluluk tanımlarının da olabilirliği yoktur ya da kısmen vardır. Mutluluk tanımlardan kimilerinin durumu ise belirsizdir, bilgelikte olduğu gibi. Zira öğrenilecek gerçeklik olumluysa, lehimizeyse mutlu; olumsuzsa, aleyhimizeyse mutsuz olunacaktır. Fakat insan doğası mutlak surette mutlu olmaya elverişsizse, bu durumda insanın mutluluğu imkânsızdır. Yapılmış mutluluk tanımlarının olabilirliği yoktur. Fakat düşününce mümkün olmayan şey, inanınca mümkün olur. Böylece tanrısal bir dokunuşla insan doğası değişebilir; mutlu olmaya elverişsizken, elverişli hale gelebilir. Nitekim İslam dininde bu soruna böyle bir çözüm getirildiğine dair işaretler vardır. O halde mutluluk mümkündür. Elbette dine göre. Felsefeye göreyse, mutluluk bazı şartlara bağlı olarak olabilir de, olamayabilir de. Yani felsefe alanında bu konu tartışmaya açıktır ve ona getirilmiş ortak ve yekpare bir çözüm yoktur.

Bununla birlikte mutluluk diye bir kavram bulunduğuna göre, mutluluk diye bir şey de bulunmalı, fakat bu kavram üzerine o kadar tartışılıp uzlaşılmalıdır. Mutluluğun gerçek mi, yoksa hayali bir şey mi olduğu sorundur. Mutluluk gerçek bir şeyse, ona ulaşılabilir, yok eğer gerçek değilse, ona ulaşamaz veya ulaşıldığı sanılır.

Eğer mutluluk gerçek değil de hayali bir şeyse, neden böyle hayali bir şey hakkında o kadar konuşulur ve ona ihtiyaç duyulur? Çünkü insana kendisini hayata tutunduracak bir şey lazımdır. Bu da mutluluktur. Mutluluk burada ve şimdide yoksa bile, yarınlarda mutlaka vardır. O halde yılmadan, umutsuzluğa kapılmadan ona ulaşmaya çalışmalıdır. İnsan mutluluğun hayalinden bile vazgeçemez, zira ona inanmasa biter. Mutlu yarınların umududur, bugünün zorluklarına katlanmaya insanı motive eden. Mutlu yarınlar gelecek de gelmeyecek de olsa durum budur.

Hâsılı, din bize mutlu olabileceğimizi söylerken, felsefeye göreyse mutluluk olabilir de, olamayabilir de. Sıradan insanlarsa, mutluluk mümkündür inancına göre yaşarlar. Çünkü herkes mutluluğun peşindedir. Eğer mutluluğun imkânsız olduğunu düşünselerdi onu aramazlardı. Ama arıyorlar, öyleyse mutluluğa inanıyorlar. Fakat genelde onu hazda aradıkları için, bulamıyorlar. Bunun sebebi de, daha önce belirttiğimiz gibi, hazzın geçiciliği ve

tatmin edilmemiş isteklerin hep kalmasıdır. Her isteğin tatmini için cennette olmak gerekir. Ancak orada isteklerin tatmini mutluluğa dönüşebilir. Çünkü orada istekler tümüyle ve ilelebet karşılanır. Böylece örneğin Türk Dil Kurumu sözlüğünün, “bütün özlemlere eksiksiz ve sürekli ulaşmaktan duyulan sevinç” biçimindeki ideal mutluluk tanımının, gerçekleşeceği yerin cennet olduğu anlaşılıyor.

Öz

Mutluluğun İmkânı Problemi

Antikçağdan Kant'a kadar, genelde ahlak, mutluluk kavramına dayandırılmıştır. Buna göre, insan davranışlarının nihai hedefi mutlu olmaktır. Fakat mutluluktan değişik şeyler anlaşılmıştır. Örneğin ona haz, erdem, bilgelik, zenginlik, halinden memnun olmak vs. denmiştir. Mutluluğun ne olduğunda anlaşma sağlanamamasından hareketle Kant, ahlakın, mutluluk kavramına dayandırılmayacağını savunmuştur. Ona da bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Böylece anlaşılıyor ki, mutluluk kavramı halen tartışmaya açık, üzerinde konuşulacak bir kavramdır. Öte yandan, çoğu insan, mutluluğu haz almak sayar. Haz almak, isteklerin tatminidir. Öyleyse, insanlar, isteklerini tatmin ederek mutlu olmaya çalışıyorlardır. Fakat tatmin edilmemiş istekler hep kalacağından, bu yoldan mutlu olunamaz. Ama eğer cennet varsa, her isteğine ulaşma yoluyla mutluluk, orada olanaklıdır. Ama bazı filozofların buna da itirazı vardır. Onlara göre insan öyle bir doğadadır ki, cennette bile mutlu olamaz. Bu sorunaysa çözüm dinden gelir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, mutluluk, haz, erdem, bilgelik, cennet, din.

Abstract

The Problem of Possibility of Happiness

From antiquity to Kant, morality is generally based on the concept of happiness. Accordingly, the ultimate goal of human behavior is to be happy. But different things are understood from happiness. For example, to him pleasure, virtue, wisdom, wealth, to be satisfied with his state, etc. it was called. Kant argued that morality cannot be based on the concept of happiness. Some criticism has also been directed at him. Thus, it is understood that the concept of happiness is still open for discussion, a concept to be discussed. Most people, on the other hand, count happiness as pleasure. Pleasure is the satisfaction of wishes. So, people are trying to be happy by satisfying their wishes. But since unsatisfied wishes will always remain, one cannot be happy in this way. But if there is heaven, happiness by reaching your every wish is possible there. But some philosophers object to it too. To them, man is in such a nature that he cannot be happy even in heaven. If this is a problem, the solution comes from religion.

Keywords: Morality, happiness, pleasure, virtue, wisdom, heaven, religion.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1988.
- Alain, *Mutlu Olma Sanatı*, Çev. Ayda Yörükân, Doğubatı Yayınları, Ankara 2016.
- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2015.
- Baudrillard, Jean, *Cool Anılar I-II*, Çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi - Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, Çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 2002.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi - Ön-Sokratikler ve Sokrates*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi - Yararcılık ve Pragmatizm*, Çev. Deniz Canefe, İdea Yayınevi, İstanbul 2000.
- de Unamuno, Miguel, *Sis*, Çev. Behçet Necatigil, Bilgi Yayınevi, Ankara 1970.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, İstanbul 1997.
- Freud, Sigmund, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, Çev. Ali Babaoğlu, Metis Yayınları, İstanbul 2001.
- Fromm, Erich, *Özgürlükten Kaçış*, Çev. Sema Yeğîn, Payel Yayınevi, İstanbul 1996.
- Griswold, Charles L., "Mutluluk ve Cypher'in Seçimi: Cehalet Mutluluk mudur?", *Matrix ve Felsefe* içinde, Çev. Murat Sağlam, Güncel Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2002.
- *Kuran-ı Kerim*, Elmalılı Hamdi Yazır tercümesi.
- Lenoir, Frederic, *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*, Çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Osho, *Martıları Seven Adam*, Çev. Meral Bolak, Mia Yayınları, İstanbul 2008.
- Özlem, Doğan, *Kant Üstüne Yazılar*, Notos Kitap, İstanbul 2014.
- Platon, *Epinomis*, Çev. Adnan Cemgil, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.
- Sahakian, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997.
- Schmid, Wilhelm, *Mutsuz Olmak - Bir Yüreklendirme*, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.
- Tokat, Latif, *Anlam Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2017.
- www.tdk.gov.tr., Erişim tarihi: 27 Ağustos 2019.

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 kursosuz 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. 21 Yenışehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:

basdemir@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.