

# tabula rasa

## Felsefe-Teoloji

yıl: 8 sayı: 23•24 mayıs-aralık 2008



- Süleyman Hayri BOLAY • Mevlüt ALBAYRAK • Soner SOYSAL • Şevki İŞIKLI
- Kevser ÇELİK • Tu WEI-MING

## **tabula rasa**

Felsefe & Teoloji  
Dört Aylık Akademik Dergi  
ISSN: 1302 - 8898

### **Sayı**

23-24 Mayıs-Aralık 2008  
(Online/Basım 2012)

### **Yayın Editörü**

Kevser Çelik

### **Editör Yardımcıları**

Murat Çeliker

Murat Kara

### **Kapak Tasarım ve İç Düzen**

Kevser Çelik

Murat Çeliker

Murat Kara

### **Baskı**

Online/Basım 2012  
Tuğra Matbaası, Isparta  
0246 224 14 68

tabula rasa hakemli bir dergidir. Dergiye gelen yazılardan yazarları sorumludur. Yazılan yazılar alan uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra yayımlanır. Yayın hakları dergi yayın kuruluna aittir. Gelen yazılar yayınlansın, yayınlanmasın iade edilmez.

[www.tabularasadergisi.com](http://www.tabularasadergisi.com)

## **İçindekiler**

Editör'den, **Gözden uzak duran akıldan da uzak durmaz**

Süleyman Hayri Bolay, **Yunus'un Tanrı'sı İnsan Mıdır?**

Mevlüt Albayrak, **Dini Geleneğin Hâkimiyet Alanı/Müslüman Gelenek İçinde Din Felsefesi Yapmak Mümkün Müdür?**

Soner Soysal, **An Inquiry for a Solipsistic Morality in Husserl and Hume**

Şevki Işıklı, **Contributions To Philosophy'deki Bazı Temel Kavramların Çözümlemesi**

Soner Soysal, **Güç İstenci ve Yorum**

Kevser Çelik, **Aydınlanma Sorunu ve Ekolojik Tehlike Adına Bugüne Çözüm**

Tu Wei-ming, **Aydınlanma Zihniyetinin Ötesine**

# Editör'den

## Gözden uzak duran akıldan uzak durmaz

**A**nadolumuzda “yalnız gezen bedenmiş gönül değil” diye hoş bir söz vardır. Bedenimiz uzunca bir süre *tabula rasa* –felsefe&teoloji dergisinin ne zaman yeni bir sayıyla çıkacağını gönlümüze, aklımıza her dem söyleyip durmasına karşın, 2012 yılını beklememiz gerekiyormuş.

Bu yeni sayımızla birlikte yeni bir uygulama başlatıyoruz. Önce dergide yayımlanacak makaleler, değerlendirme sonucunda elektronik ortamda on-line (PDF formatında) olarak yayımlanacak, ([www.tabularasadergisi.com](http://www.tabularasadergisi.com)) ardından da matbu olarak basılacaktır.

Bu sayımızda felsefe serüvenimiz adına katkı yapabilecek değerli çalışmalar yer almaktadır. Geçmişte olduğu kadar günümüzde de Felsefe için esas tehlike “delil seçiminde yaşanan darlıktır.” Whitehead’in betimlemesiyle söylersem bu darlık, “belirli otoritelerin, bazı sosyal grupların, bazı düşünce okullarının, medeniyet tarihinde bazı dönemlerin kişisel özellikleri ve çekingenliklerinden kaynaklanmaktadır. Dayanılan delil, bireylerin mizaçlarına, grupların görgüsüzlüklerine ve düşünce şemalarının sınırlılıklarına göre keyfi bir şekilde önyargılıdır.” Böyle bir sıkıntı her zaman her yerde mümkündür. Felsefe serüveni konusunda tekrara dayalı gelenek dahi oluşturamamış olmamız, felsefe yapmak isteğimizi bulduğumuz mekan ve sosyal çevrelerde sıkıntılı ve rahatsız edici bir konuma sokmaktadır.

Felsefenin neliği ve işlevi konusunda günümüz Müslüman düşünürler ya da başka adla adlanan her hangi bir yapı, bilimsel ve zamansal sürecin bilgisini işleme noktasında yetersiz kalmaktadırlar. Genel halk tasavvurunu ve bilgisini (bilgisizliğini) din ve büyük harflerle BİLGİ olarak algılayıp, daha sonrada onları süslü kelime ve kavramlarla halka bilgi diye aktaran unvan sahibi kişiler, dini ve felsefi sorgulamaya giden yolu sıradanlaştırıp, değersizleştirirken, hem dini hem de felsefi serüvenin karşısında en büyük engel olarak durmaktadırlar. İşimiz vitrinler oluşturmak değil, düşünen, soru soran, sorgulayan ve yeniden yaratmanın izini süren bir kavrayış olmalıdır. Bu da ancak dışsal bir görüntü ve uygulamayı gölgesi tarzı silik bir ritüelden değil, o kavrayışın izinin zihinsel ve bedensel sıkıntılarını bir arada yaşamaya talip erdem sahibi (*Arete*) kişilerin dünya tahayyül ve tasavvurlarından kaynaklanacaktır.

Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay hocamızın yazısı var olduğumuz ve var edilmeye katkı yapabileceğimiz bir geleneğin, serüvene dâhil edilmesiyle ilgilidir. Prof. Dr. Mevlüt Albayrak ise bir geleneğin tekrar edici yapısından yeni bir serüven yaratmanın imkânını tartışma konusu yapmaktadır. Dr. Soner Sosyal ve Şevki Işıklı ise bugünden bakarak sorgulamalarının izini sürmektedirler.

Yeni felsefe sohbetlerinde buluşmak dileğiyle selam ve muhabbetle kalınız

Dr. Kevser Çelik

Mayıs 2012

## YUNUS'UN TANRI'SI İNSAN MIDIR?

Süleyman Hayri Bolay\*

### ÖZET:

Sabahattin Eyüboğlu 1971de İstanbul'da yapılan "Yunus Emre" sempozyumunda verdiği bir tebliğde Türk Edebiyatında ilk defa Yunus'un insana "*Allah*" dediğini iddia ediyordu. Biz bu çalışmada böyle bir tanımlamanın mümkün olmadığını göstermeye çalışacağız.

**Anahtar kelimeler:** Yunus Emre, insanın tanrılaştırılması, tanrı öldü,

Selahattin Eyüboğlu Yunus Emre<sup>1</sup> isimli eserinde şöyle diyor: "Yunus'un dost dost diye çağırıldığı, tanrının insanlığı, insanın tanrılığı gibi bir şeydir."<sup>2</sup> Bir başka ifadesi de şöyledir: "Bu Türkmen kocası, Anadolu halkıyla birlikte türlü inanç köprülerinden geçmiş, baş kaldırmadan boyun eğmeye, Tanrıyı insanlaştırmadan insanı tanrılaştırmaya kadar bütün hallerden geçmiştir."<sup>3</sup> Bir başka yerde ise kendisinin bizi Yunus Emre'nin tanrılıktan çok insanlıktan yana giden yollara götürdüğünü, çünkü onun bir şair ve bir derviş olarak "Tanrı'dan çok insana inandığını ve bu inancı yaymak için çağının verdiği bütün imkanları kullandığını" söylüyor.<sup>4</sup>

Eski bir kültür bakanı da daha sonra benzer fikirleri telaffuz etmiş, tekrar etmişti.

---

\* Prof. Dr., Emekli Felsefe Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Cem Yay. , İst., 1971.

<sup>2</sup> a. g. e., s. 36.

<sup>3</sup> a. e., s. 41.

<sup>4</sup> a. e. , s. 72

Oratoryo (yani Kilise ilahisi) yazarı - bestecisi A. Adnan Saygun da ölmeden kısa bir süre önce bir televizyon programında Yunus'un "Allah" dediği şeyin "insan" olduğunu söylüyordu.

Bu sözler doğru mudur? Yoksa iddiadan mı ibaret kalacaktır? Tasavvufî anlayışa uygun mudur? İlmî bir değeri var mıdır? Bu iddiaların aklî, mantıkî bir tutarlılığından ne derece bahsedilebilir? Yunus gerçekten böyle bir şey söylemiş midir? Bu iddia, bizim edebiyat geleneğimizde yer bulabilir mi?

Bir de sorulması gereken şu hususlar var: Tanrı olarak insan kabul edilirse hangi insan tanrı olacak? Meselâ Firavun gibi bir diktatöre mi tapılacak? Bir zengine mi, yoksa bir yoksula mı? Bunlar da hangi ceberut, hangi zengin ve hangi yoksul olacak? Bunlar ölünce yerlerine kim geçecek? Hangisi dualara icabet edecek? Bunlar değil de Ogüst kont (Auguste Comte) gibi soyut bir kavram olan "insanlık" tanrı kabul edilip onun namına genç bir sevgiliye mi tapılacak? Yunus gerçekten insanı tanrılaştırdı veya Tanrıyı insanlaştırdıysa insanlığa mı tapılacak?

Auguste Comte pozitivistizmin dinini 19. asırda kurmuş ve ilmihalinin de yazmıştı. Bu ilmihalin tercümesi bizim M. Eğitim Bakanlığımızca da iki defa basılmıştır. Hatta bu pozitivist "İnsanlık dini"ni Brezilya devlet başkanı 1890 da resmî din ilan etmiş, bu yeni din hiç tutmamıştı. Ölümlü varlıklar tanrı olabilir mi? Bu fanilerin nelere güçleri yeter, nelere yetmez. Yoksa bunlara değil de Yunus Taptuk Emre'ye mi veya nefesine mi tapmakta ve onu mu tanrı kabul etmektedir?

Hemen belirtelim ki bu iddiaya o sempozyuma katılan Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken ve Prof. Dr. Mehmet Kaplan o zaman itiraz etmişlerdi. Zaten ben de böyle bu iddiayı Sabahattin Eyüboğlu'nun o sempozyum da ileri sürdüğünü ve bunun üzerine Mehmet Kaplan ile kendisinin itiraz ettiklerini, bu fikri yanlışlığını ortaya koyduklarını hocam Hilmi Ziya Beyden dinlemiştim.

Bazı alevî grupların çıkardığı bir kısım dergilerde de "*Allah denilen varlığın insan olduğuna*" dair yazılar çıkmıştır. (Mesela Cem dergisinin Mart 1993 sayısında böyle bir yazı yayınlanmıştır.) Aynı dergiyi çıkaran Abidin Özgünay ise İzlentim dergisine verdiği bir demeçte "Alevilik'te yaratan-yaratılmış ayırımı olmadığını" söylüyor. (Mayıs 1993 sayısı) Böyle bir ayırımı,

Alman filozofu Hegel bile kendi kitabında, kendi sisteminde yapıyor. (Hegel, “Din Felsefesi Dersleri” kitabında gayet açık bir şekilde evren ile Tanrı’nın, yaratılan ile Yaratan’ın ayrı olduğunu ifade ediyor. ) Esat Korkmaz da “Anadolu Alevîliği (Berfin Yay., İstanbul, 2000) adlı eserinde “*Alevî-Bektâşî felsefesinde doğrudan insanın kendisi Tanrı’dır; insanın yazgısını elinde bulunduran, insan ötesi bir Tanrı yoktur.*” (s. 32) diyor. Aslında bu anlayış, insanı ateizmin ve natüralizmin kucağına düşürmektedir.

Bu yargılar, muhakkak ki, hümanizm, ateizm ve materyalizm adına ortaya konmaktadır.

Bana öyle geliyor ki, bu ifadeler, hem Yunus Emre'ye, hem de aleviliğe iftiradır, yakıştırmadır, bühtandır. Hiçbir felsefi ve teolojik temele dayanmayan böylesi iddialar, aleviliği ateizme, materyalizme ve marksizme kadar götürmek için yapıyor yahut alevileri bu görüşlerin içine çekmek isteyen ideologlar, ters ve kasıtlı yanlış yorumlar yaparak bu durumlardan istifade ediyorlar. Bunun en canlı örneği Esat Korkmaz ve benzerleridir.

#### **Eski devirlerde insanın tanrılaştırılması:**

İnsanın tanrılaştırılması, fiilî olarak, tarihin eski devirlerinden beri görüle gelmiştir. Hz. İbrahim zamanındaki Nemrut denilen kral, Hz. Musa zamanındaki Firavun ve diğer firavunlar, bunun bilinen örneklerindedir. Bilmediğimiz birçok örneği de olabilir. Zaten peygamberler, özellikle bu sahte tanrılarla mücadele etmişler ve tevhid inancını yerleştirmek için hayatlarını feda etmişlerdir. Tevhid inancı, ilk insandan ve ilk peygamberden beri varsa da her inanç gibi, kısa zamanda yoldan saptırılarak putperestliklere dönülmüştür. Hatta Hz. Musa, Tur dağına giderken kardeşi Harun’u yerine vekil bıraktığı zaman Yahudiler, onu dinlemeyip Sâmirî’nin altından döktüğü buzağıya tapmaya dönüvermişlerdi. Demek ki insan tabiatında bu tarz meyiller zaman zaman görülmüştür, görülmektedir. Şair Tefik Fikret, insandaki bu sapık temayülü şöyle ifade ediyor:

*Beşerin böyle dalâletleri var.*

*Putunu kendi yapar, kendi tapar.*

Bu tarz putperestlikler, eski Yunan’da felsefi ve siyasî bir hüviyete bürünmüş, bu putperestlikle mücadele eden ve tevhid



inancını yayan Sokrat bu yüzden baldıran zehiri içirilerek idam edilmişti.

### **İslâm dünyasında tanrı-insan fikrinin ortaya çıkışı:**

Görülüyor ki bu fikir yeni sayılmaz. İslâm dünyasında insanın tanrı ilan edilmesi, yine Sâmirî'nin torunlarından, münafıkların reisi sayılan Yahudi Abdullah İbni Sebe'in, Müslümanlar arasına fitne sokmak için Hz. Ali'nin Allah olduğunu ileri sürmesiyle başlar, diyebiliriz. Hz. Ali bunu duyunca çok kızmış ve "Ben Allah değilim, ben ölümlü bir insanım, ben Allah'ın sadık bir kuluym. Bir daha böyle şey söylersen seni yakarım" demişti. Abdullah İbni Sebe' de "Evet Allah da yakar; o halde sen Allah'sın" diye demagoji yapmıştı. Müslümanlar arasında nifakı ve ihtilafı artırmak için Abdullah İbni Sebe ve taraftarları, bu fikri yaydılar. Bunu, Hz. Ali'yi çok seven bazı Hz. Ali taraftarları da benimsediler. O zamandan beri bunlara Şia yelpazesinde "Ali ilâhîler" (Hz. Ali'ye Allah diyenler) denir. Bu görüşü farkında olmadan bazı alevî şairleri, bazı şiirlerinde, yansıtmışlardır.

Halbuki böyle bir fikir, ne 12 İmam'da, ne Ahmed Yesevî'de, ne Hacı Bektaş Velî Hazretlerinde vardır. Onlarda olmadığı gibi, onlardan sonraki pek çok Alevî ve Bektaşî şairi ve aydınında da görülmemiştir.

### **Eski Yunan'da ve Hristiyanlıkta:**

Eski Yunanlıların ve Romalıların çok tanrıcı anlayışları, kendilerinden sonraki dönemlerde Batı'nın inançlarında çeşitli etkiler yapmıştır: Hristiyanlık başlangıçta Tevhid inancına sahipken, Saint Paul ve benzerleri tarafından, üçleme (Tesslitrinité) inancı bu dinin temel inancı olarak Hristiyanlık'a dâhil edilmiş; böylece ilk defa "Allah'ın, insanlığı kurtarmak için Hz. İsa kılığına büründüğü" fikri, bir iman olarak Hristiyanlıkta ve pek çok Batı filozofunun felsefi sistemlerinde temel ilke olarak yer almıştır.

### **Rönesans'tan sonra tabiatçı putperestlik:**

Genellikle Avrupa düşüncesi Tanrıcı ve otoriter bir yapıya sahip olarak kabul edilir. Rönesansla birlikte ortaya çıkan yeni anlayışta ortaya çıkan hümanist hareket, tabiatçı bir bakışla insanla

Tanrı arasındaki bağı kopardı. Karl Popper'in liyakatle tesbit ve tasvir ettiği gibi, "Tanrı'ya karşı yapılan bu naturalist devrim", Tanrı'nın yerine tabiatı yerleştirdi. Dolayısıyla "Teoloji, yani Tanrıbilim yerini doğa bilimine; Tanrı yasaları yerini doğa yasalarına; Tanrı iradesi ve gücü yerini doğa iradesine ve gücüne; nihayet Tanrı düzeni ve yargısı da yerini doğal ayıklamaya bıraktı. Teolojik determinizmin yerini naturalist determinizm aldı, Yani Tanrı'nın her şeye kâdir oluşunun ve her şeyi bilirliliğinin yerine doğanın her şeye kâdir oluşu ve her şeyi bilirliliği geçti."<sup>5</sup>

Her şeyi aslından koparıp cansız ve şuursuz tabiata bağlamak onu her şeyin yaratıcısı göstermek, insanları tatmin etmedi. Bu sebeple canlı bir tanrı icad etmeleri lâzımdı. Bunu da Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in tabiriyle eski ve "dönek" bir ilahiyatçı olan Alman filozofu Feuerbach (ö. 1872) buldu. Ona göre insan egosunu/nefsini büyüterek tanrıyı yaratmıştı. Bu fikri Karl Marks çok beğendi ve hemen insanı tanrı kabul etti. Zaten aynı dönemde pozitivistin kurucusu Auguste Comte (ö. 1857), insanlığı tanrı ilan edip bu yeni pozitivist dinin ilmihalini yazarak insanlığı temsilen 30 yaşında bir kadına tapmayı esas almamış mıydı?. Popper'in belirttiği gibi, evrim teorisi de insanın hayvandan türediğini ortaya atınca yaratılış ve Yaratan da kaldırılmış, yok sayılmış, böylece meydan temizlenmiş oluyordu. Bir kısım Batılı düşünürler, cansız ve şuursuz tabiattan insan ve tanrı yaratmaya çalışırken bazıları da bunun aksini söylüyordu. Descartes'i, Leibniz'i, Spinoza'yı, Malebranche'ı, Berkley'i, Hegel ve benzerlerini bir tarafa bıraksak bile, liberalizmin ve empirizmin babası sayılan İngiliz filozofu John Locke(ö. 1704) insan bilgisinin mümkün olabilmesi için insandan önce şuurlu ve bilen bir varlığın olması lâzımdır, diyor ve ekliyor: "*Madde kendi kendisine bilgi yaratamaz. Çünkü onun kendisine şuuru yoktur. Maddenin kendi kendisine bilgi yaratacağını iddia etmek, bir*

---

<sup>5</sup> Karl Popper, Toplumbilimlerinde Öndeyi ve Kehanet, Bryan Magee'nin Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı adlı eseri içinde, İstanbul, 1982, s. 148-149

*üçgenin kendi kendisine iki dik açı çizeceğini iddia etmek kadar saçmadır.*"<sup>6</sup>

Aslında bu köklü dönüşümün zeminini, Hristiyanlığa sonradan sokulan Üçlü tanrı anlayışı ile Hz. İsa'nın hem tanrı hem de insan olduğu, Tanrı'nın tarihte ilk ve son defa İsa kılığına girerek insanlığı kurtardığı fikri ve inancı hazırlamıştı. Bu zemin üzerinde yürümek, onu biraz daha saptırmak zor olmadı. Bu ortamda Hristiyanlığın Tanrısı'nın 19. asır Avrupa toplumlarında hiçbir müsbet tesiri olmadığını tespit eden ve kendisi de bir papazın oğlu olan Niçe (Nietzsche), Kilise'ye kızarak "Tanrı öldü" demiştir. Sonra bu konuda adeta bir koro teşekkül etmiştir. Bu koronun 1940'lardan sonraki şefi ise Jean Paul Sartre'dir. Ama ondan da önce yine eski bir papaz olan ve sonradan imanını kaybeden Alman filozofu Max Scheler (ö. 1929)"İnsanın Kainattaki Yeri" adlı eserinin son kısmında insanı tanrı ilan etmişti. Bir insan olarak Hz. İsa ölünce netice olarak "Tanrı ölmüş" olacaktı.

Bir latife kabilinden şunu zikrederim... 1980'de J. P. Sartre ölünce Paris'teki Saint Louis (Sen Lui) lisesi öğrencileri sınıfın tahtasına şöyle yazmışlardı: "*Tanrı öldü*" imza: Jean Paul Sartre. "**J. P. Sartre öldü**" imza: **TANRI**

Demek ki lise öğrencileri keskin zekâlarıyla, bu tezdeki tutarsızlığı keşfetmişler, bu da mükemmel bir espri olmuştur.

Batı'da Niçe' (Nietzsche)den önce, bu fikri ileri sürenlerin başında eski bir ilahiyatçı olan Feuerbach olduğunu daha önce ifade etmiştik. Onun da önceden koyu bir Hristiyan iken sonradan insanın kendi benliğini büyüterek ona tanrı denildiğini ileri sürmesi üzerine, bu ateist fikri Marx'ın benimseyerek kendi felsefesine yerleştirdiğini de yukarıda zikretmiştik. Bizim güncel basınımızda da Çetin Altan, bir yazısında tanrıyı insanın yarattığını ileri sürmüştü (25 Mayıs 1963 tarihli Milliyet). Marksistler ve ateistler bu fikri daima kullanmışlardır.

---

<sup>6</sup> J.Locke, İnsan Anlığı Üzerine Denemeler, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İst.,1992, s.389

Demek ki, insana "tanrı" diyenler, aslında, natüralistler, ateistler ve materyalistler, dolayısıyla Marksistler ve sosyalistlerdir. Onlar diyebilir; çünkü onlar Allah'a, dine, peygambere inanmıyorlar. Ama müslümanın diyen kişiler veya hakiki dindarlar bunu diyemezler, dememelidirler.

Neden dememelidirler? Çünkü imanlarını hiçe indirmiş, Allah'ı, Peygamberi, Kur'an'ı, yaratılışı inkâr etmiş olurlar. Zira iman, Aşkın bir Varlığı (yani Allah'ı) ve onun gönderdiklerini içten kabullenmektir.

### **İnsan tanrı olabilir mi? İnsana Tanrı denebilir mi?**

İnsan nasıl bir varlıktır? İnsan, akıllı, bilen, düşünen; düşündüklerini genellikle yapabilen, hayal edebilen bir varlıktır. Bilgisini uygular, teknolojiyi meydana getirir, medeniyetleri kurar, yükseltir; sonra da onları yıkar. Tabiata hâkim olmak hırsı içindedir; ama içinde yaşadığı tabiatı tahrip ettiğinin farkına bile neden sonra varabilir. Bunlar kuvvetli taraflarıdır.

Pascal'ın dediği gibi onu bir su damlası, bir buhar tanesi boğabilir. Ruhunun değil, bedeninin bile kontrolü tam elinde değildir. Bir baş ağrısına doğru dürüst çare bulamaz. Sahasında dünyaca meşhur bir migren mütehassısı, kendi migrenini tedavi etmekten aciz. Bu, insanın bedenine bile hâkim olamadığını gösterir. Hatta rahmetli Muhsin Yazıcıoğlu'nun dediği gibi, "insan kendi hayatının bir saniyesine bile hâkim değildir". Bunlar da onun noksan ve aczini ifade eden tarafları değil midir?

İnsanın noksanlıkları ve zaafı çerçevesinde onun aceleci, hırslı, cimri, vefasız taraflarının çoğu zaman ağır bastığını ilave etmek lâzımdır. İnsan, ihtiraslarını, tutkularını, bağımlılıklarını çoğu zaman yenemez; onların esaretinden ya kurtulamaz veya çok zor kurtulur. Kindardır, untkandır. En iyi düşündüğü zaman bile hata yapabilir. Onun için halkımız "**Beşer-Şaşar**" demiştir. Buna mukabil halkımız Allah'ın kudretini ifade için "**Düşmez- kalkmaz bir Allah**" tabirini kullanmaktadır. Hata etmek, **yanılmak**, insanın aklının ve mantığının aslı özelliğidir. Halkımız hatanın nasıl faydalı olduğunu da gayet güzel ifade etmiştir: "**Her hata bir nakış**". İnsanın hatasız olamayacağını daima yanılabilceğini Prof. Ömer Ferid Kam merhum gayet güzel ifade etmiş:

*Âkil geçinen güzîde nev'in (yani insanın)*

*Aldanmağa ihtiyacı vardır.*

*İnsanla doğan bu eski derdin,*

*Zannetmeyiniz ilâcı vardır.*

İnsan aldanır, aldatır. Bunlar onun zaafıdır. Bir taraftan kanaatkârdır, bir taraftan açgözlüdür, doymak bilmez. Çelişkiler, iç çatışmalar, bunalımlar kumkumasıdır. Nereden geldiğini kâh bilir kâh inkâr eder. Ama ölümlüdür, öleceğini bilir. Güney Saut yerlilerinin dediği gibi, insan, daha bir **ölüme bile çare bulamamıştır**. Ama ebedi olmak, ölümsüz yaşamak için can atar, bu uğurda feda edemeyeceği hiç bir şey yoktur. Onun için canla başla çalışır. Fakat **yaptığı makineye hâlâ ne can verebiliyor, ne ruh, ne şuur, ne de sevgi . . .** Ölüm karşısında acizdir: Oturur ağlar, şaşkına döner, uzun süre kendisini toparlamaya çalışır. “Ölenle ölümez” der ve hayatın devam ettiğini anlayarak ona ayak uydurmaya çalışır Sel, zelzele, tsunami vb. olaylar karşısında iyice zavallılaşır. Tabiata hâkim olmak için uğraşan bu yaratığın acınası hali vardır. Bir şeyde başarılı olursa, kendisini tanrı ilan eder. Ertesi gün de yerinde yeller eser. Havada uçak sallanmaya başlayınca sığınacak bir üstün varlık arar; firavunun boğulacağını anladığı anda “Musa'nın Tanrısına inandım” demesi gibi “Allah” diye bağırmaya başlar, kurtulunca Kur'an'ın sık sık vurguladığı gibi, her şeyi hemen unuttur. Rahmetli Dr.Fehmi Cumalıoğlu bu durumu şöyle ifade etmiş:

*Ona göre din, iman*

*safsataştır,hayaldir,tabiattır yaratan*

*Ne hazin bir gerçektir,"Allah" diye haykırır*

*Ümidin tükendiği, gücün kaybolduğu an.*

Bu, nasıl tanrıdır ki, kendi dertlerine bile doğru dürüst bir çare bulamıyor. Yemek, içmek, doğmak, ölmek, unutmak, dalgın olmak, aldanmak, aldatmak gibi noksanlıklardan kurtulamıyor.

Zaman zaman oturuyor, düşünüyor ve kendi kendisini yaratamayacağını anlıyor. Bütün bu noksanlıklar içinde değil bir

insanı, değil bir sineği, bir mikrobu bile yaratamayacağını anlıyor, bir mikrobu bile çıplak gözüyle göremiyor. Bunları kontrol bile edemiyor. Sonra ortaya çıkıp tanrılık taşıyor. Hatta bazı ateistler de Tanrı'nın yokluğunu ileri sürdükleri halde Tanrı'ya inanıyorlar. Buna yaşayan meşhur alman filozofu Habermas'tan bir örnek verelim:

Habermas “İnsan Doğasının Geleceği, çev.Kaan H.Ökten, Everest Yay., İstanbul, 2007, s173” adlı eserinde Frankfurt okulu mensubu ve kurucularından ve okulun başkanlığını yapan Marksist Horkheimer'in şu sözünü naklediyor: “Horkheimer'in bir bütün olarak eleştirel kuram için söylediği şu cümle Adorno için de geçerlidir: 'Tanrı'nın olmadığını bilir, ama yine de ona inanmayı sürdürür.' Örneğin günümüzde Jacques Derrida-başka varsayımlardan hareket ettiği halde- benzer bir anlayış içindedir ve bu yüzden gerçekten de Adorno ödülü hak etmiştir.” Demek ki Frankfurt okulunun marksist bir mensubu bile Tanrı inancından vazgeçememiş. Derrida da aynı yolu takip ettiğine göre çağımız aydınlarının ve bir kısım filozoflarının dramı da burada bariz olarak kendini gösteriyor.

### **İnsan neyi ne kadar yaratabilir?:**

İnsan için “yaratıcı” sıfatı kullanılıyor. İnsanın neyi ne kadar yaratabileceği bu husustaki hürriyetinin sahasının ne kadar ve bu hürriyetin sınırının ne olduğu merak ve tartışma konusudur. Bunun için üstad merhum Arif Nihad Asya'nın Allah 'a hitab ederken insanın neleri yaratabileceğini biraz da kapalı bir mizahla şu şiirinde çok güzel ifade etmiştir :

*Sen mermeri yaratırsın,*

*Ben ondan saray yaparım.*

*Suya ektiğin kamışı,*

*Keser, biçer ney yaparım.*

*Yuvada Havva'yı gelin*

*Adem'i güvey yaparsın*

*Şu mânâsız mesafeyi,  
En yaparım, boy yaparım  
Yeter ki Sen ver  
Ben ondan mutlaka bir şey yaparım.  
Sen orada cennet kurarken  
Ben dünyada köy yaparım  
Bir yalıncık(bebek) gönderirsin  
Tarar,süsler, Bey yaparım  
Gökteki öksüz dilimi  
Bayrağıma Ay yaparım*

İşte insanın Allah'ın yarattıklarına dayanarak yapabilecekleri ve onun kudretinin sınırı.Malzeme, ham madde yoktan Yaratan'dan, onun üzerine bir şeyler katmak, yaratılmış yaratıktan yani tanrılık peşinde koşan insandan.

Fransız filozofu Descartes (1596-1650), kendisinin yaratılması yaratıcı ve yaratma konusunda şöyle düşünüyor:

"Ben kendi kendimi yaratmış olamam; çünkü böyle bir gücüm yok. Bunun gibi beni, başka bir insan da yaratmış olamaz. Çünkü o da benim gibi yetersiz ve noksanlıklarla doludur. Öyleyse beni, bütün noksan sıfatlardan uzak olan **mükemmel bir varlık yaratmış** olmalıdır. Ben mükemmel olmadığım için bende mükemmellik fikri yok. Bu fikir bana, ancak mükemmel olan üstün bir varlıktan gelmiş olmalıdır..".

Ona göre Tanrı fikri, bize bizden gelemez. Biz kendi kendimizin illeti (sebebi) değiliz. Ancak Allah sebebi kendisinde olan varlıktır. Descartes'in " Metafizik Düşünceler" de ve "Felsefenin İlkeleri" nde Tanrı'dan anladığı şudur:

"O, sonsuz, ebedî, değişmez, bağımsız, her şeyi en iyi bilir, her şeye gücü yeter. Varolan her şeyi o yaratmıştır. O her an yaratmaktadır.(création continué) O **aldanmaz ve aldatmaz**, aldanmadığı için *Bilgisi tamdır. Aldatmadığı için de bildirdiği de doğrudur.* " Çünkü aldanma ve aldatma noksanlıklarından beri olmayan insana mahsustur. Bilgi tam olan bildirdiğine göre vahyi de temellendirmek kolaylaşmaktadır.

Tanrı fikri Descartes nazarında, insanda doğuştan gelir. Çünkü Tanrı, insanı yaratırken, onun zihnine kendi varlığının fikrini koymuştur. Tıpkı bir sanatkârın eserinin altına ismini kazıması gibi. Descartes'in Tanrı'sı cisimli değildir (manevîdir, maddî değildir), bizim gibi duyuların yardımı ile bilmez ve günah da işlemez (Felsefenin ilkeleri: İlkeleri: 23).

Bu Descartes'in Tanrısı. Ama Leibniz, J. Locke, Berkley, Hegel gibi pek çok büyük filozofun Tanrısı da Hıristiyanlığın Tanrı inancının felsefi olarak temellendirilmiş şeklidir. Hatta Alman filozofu K. Jaspers (ö. 1969) de bütün felsefesinin temelinde böyle Aşkın (evreni aşan) bir varlığı koyar. Ona göre, Allah'a inanılır ve emin olunur.

Whitehead (ö. 1947), evrendeki oluşun, gelişmenin, değişimin arkasında değişmez

"Yaratıcı Güç" vardır, der. Ona göre Tanrı, somut değildir; ama somut asallığın temelidir. O'nun tabiatı akliliğin temelidir. Akli kuran da O'dur.

Bunların örneklerini çoğaltmak mümkündür. Fakat Kur'an'ın dediği gibi, insan önce bir "nutfe" (meni damlası) parçasından yaratıldığına bakmalı, kendi gücünün sınırlarını tayin edebilmelidir. Başaramadığı zaman, ağlayıp sızlanmamalı, morali bozulmamalı, bunalıma düşmemelidir. Bütün bunlar, noksanlık alâmetleridir. Yoksa bütün noksanlıklarına rağmen kendisini tanrı ilan ederse firavunlar ve çağımızdaki benzerleri gibi sahte tanrı olmaktan öteye gidemez, ötekiler gibi yıkılıp gider. 3500 sene saltanat süren sahte tanrılar olan firavunlar silsilesinden bugün ne kaldı? Birkaç piramit, birkaç tahnitli ceset veya birkaç granit heykel. Zavallılar kendilerini ebedileştirdiklerini sandılar. Rahmetli Mehmed Akif "Firavunla Yüzyüze" adlı şiirinin sonunda firavuna şöyle hitap ederek o ebedilik sevdasının ne olduğunu gayet veciz bir şekilde anlatıyor:

*Bileydim ey koca Mısır'ın ilâhı uryanı(çıplak ilahı)*

*Mezara, heykele ait bütün bu velveleler,*

*Bekan için mi hakikat? Meramın oysa, heder:*

*Evet, bütün beşerin hakkıdır bekâ emeli:*



*Fakat bu hakkı ne taştan, ne leşten beklemeli*

Öyleyse, insan, bu zaafı içinde neyi yaratabilir, neyi yaşatabilir? Ölen bir varlığa can, bir makineye sevgi verebiliyor mu? Kendi baş ağrısına, dolayısıyla bedenine bile hâkim olamayan varlığın tanrı olması, ona tanrı denmesi felsefî ve aklî temeli olmayan bir özentî değil midir?

Mutlak varlık denilen Allah, her şeyi mükemmel olan, hiçbir noksanlığı bulunmayan varlıktır.

"Yaratan-Yaratılmış ayırımı olmaması" fikri de insana yaratıcılık izafe edilmesinden ileri gelen bir fikirdir. İnsanın yaratıcılığı Arif Nihad Asya merhumun yukarıda dediği gibi Allah'ın yarattığı mermerden meselâ, saray veya heykel yapmasından ibarettir.

Milattan 500 sene önce Ksenofanes "Allah vardır, birdir, doğmamıştır, doğurmamıştır" diyordu. Sonra da insan şeklinde tanrı heykeli yapıp onlara tapanlara şöyle sesleniyordu: 'Öküzler de resim yapabilseler, onlar da tanrıları öküzlük şeklinde yapardı. ' (Yani 'öküzlük yapmayın' demek istiyordu!)

Kur'an-ı Kerim'de mutlak varlığın en mükemmel ifadesi vardır.

"De ki: Kulüm, Allah birdir. Her şey ona muhtaçtır. O kimseye muhtaç değildir. O doğurmamıştır, doğurulmamıştır. Hiç bir şey, O'nun dengi olamaz. " (İhlas Suresi)

Süleyman Çelebi de şöyle diyordu:

*"Cümle âlem yok iken ol var idi*

*Yaradılmışdan ganî cebbâr idi"*

*"Ol! dedi bir kerre var oldu cihan*

*Olma, derse, mahvolur ol dem heman"*

**Bir de Yunus'un şiirlerine göz atalım:**

Değerli araştırmacı ve ilim adamı Mustafa Tatcı'nın yayımladığı (Yunus Emre Divanı, Akçağ Yay. , Ankara, 1998) eserinde Yunus Emre Allah için neler söylüyor, şöyle bir göz gezdirelim:

Yunus'un bir **tek dostu var**, Eyüboğlu'nun iddiasının aksine onun biricik dostu Allah'tır:

*“Her kim bana ağyar (yabancı) ise,*

*Hak Tanrı yâr olsun ana(ona)*

Yunus sekiz cennetin hurisine bile **Allah sevgisini** değişmiyor.

*Sekiz Uçmağın Hûrisi eğer bezenüp geleler,*

*Senün sevgünden özgeyi gönlüm hiç kabul etmeye(2 nolu şiir, )*

Allah sevgisini fani dünyaya da değişmiyor:

*Fânî dünyayı neyerler, **Allah sevgisi** var iken*

*Ya dahî kanda giderler ol **dost** sevgisi var iken(231/238)*

Yunus'un Tanrı'sı yoktan yaratıcıdır, her şeyin yaratıcısı O'dur. Hz. Muhammed'i de “yaratıkların şefkatinden” yaratmıştır. Yunanlı filozofların bile tek bir unsurla izaha çalıştığı yaratılışı Yunus, daha teferrutlu anlatabiliyor. Bu ontolojik izahın esas kaynağı da Yunus'un inanıp bağlandığı Kur'an'ın ayetleridir.

*-Hak bir gevher yarattı, kendünün kudretinden*

*Nazar kıldı gevhere eridi heybetinden*

*Yidi(yedi) kat yir yarattı ol gevherin nûrundan*

*Yidi kat gök yarattı, ol gevherün nûrundan*

*Yidi deniz yaratdı ol gevher damlasından*

*Dağları muhkem kıldı ol deniz köpüğünden*

*Muhammed'i yaratdı mahlûkat şefkatinden*

*Hem Ali'yi yarattı mü'minlere fazlından*

*Gâyıb işin kim bilür meğer **Kur'an ilminden***

*Yunus içdi, **esridi** (sarhoş oldu) ol gevher denizinden ((239/249)*

*-İy pâdişah, iy pâdişah uş(işte) ben beni verdim sana(8/1)*

Tanrı ilan edilen insanların aczinden dolayı çâresiz kalan Yunus, yine Allah'a sığınmak ihtiyacını duyuyor. Yoksa Yunus, kendine mi sığınmıyor?!. .

Hayret!. . "Ulu ulu günahları"na ağlayan Yunus, yine kendisine mi sığınmıyor, yoksa gerçek Tanrı'ya mı?

*-Ulu ulu günâhlarum yüz komadı bana Çalab*

*Hiç kimse çâre kılmadı döndüm yine Sana Çalab(s. 75/17)*

Baş gözünün doğru dürüst görmediği bir insan nasıl tanrı olabilir ki?. . Bu göz ile Allah'ını göremeyen Yunus, neden gönül gözünün açılması için uğraşmıyor?Kendisi tanrı ise bunu beceremiyor mu?

*-Yunus imdi sen Hakk'a ir*

*dün ü gün gönlün Hakk'a vir*

*Gönül gözü görmeyince*

*bu baş gözü görmeyiser(s. 81/24-5)*

Yunus'un inandığı, bağlandığı, çok sevdiği, sevgisinden mecnuna döndüğü Allah'ı, kerîm'dir, rahîm'dir, en büyük ümit kapısıdır, günahları yarılgayıcı, yani affedicidir, mü'minlerin "derdlerinin dermanı", "günahkâr kulların bağışlayıcısı", "rahmeti bol bir padişahdır":

*-Allah diyelim dâim,*

*Allah görelim neyler?*

*Yolda duralım kâim*

*Allah görelim, neyler?(. 112/71)*

*Sensin Kerîm, Sensin Rahîm*

*Yunus tap uzat(fazla uzatma) bu sözü*

*Allah'ına tutgil yüzü Allah Sana Sundum elim*

*Didardan ayırma bizi Senden artuk yokdur umum*

*Allah Sana sundum elim ()*

*Allah Sana sundum elim. 190-192/184)*

*-Hak Çalabum Hak Çalabum*

*Sencileyin yok Çalabım*  
*Günahlıyam yarlığagil*  
*İy rahmeti çok Çalabım((193/186)*  
*- İlahî derdümün dermanı sensin*  
*Günahkâr kullarun gufranu sensin(260/282)*

### **Yunus'un bir de Peygamberi var:**

Yunus Emre Allah'a bağlıdır, ama onun yüce Peygamberine de sonsuz sevgi besler ve ona da çok bağlıdır. Fakat Yunus'un tanrısının kendisi olduğunu ileri sürenler, onun peygambere, Kur'an'a bağlılığını nasıl izah edecekler? Yoksa Yunus'un kendisi, hem Allah'ın kulu, hem tanrı, hem de peygamber midir? Yoksa kendi kendisine mi tapıyor? Bu takdirde neden Allah'tan, Peygamberden, Kur'an'dan, namazdan, niyazdan bahsediyor. ?

*-Çalab nurdan yaratmış canını Muhammed'in*  
*Âleme rahmet saçmış adını Muhammed'in(161/145)*  
*-Muhammed'in medhini idelüm baş üstüne*  
*Zira ki ol Muhammed yürüdü arş üstüne(289/321)*  
*-Uş yine nazar oldu bu bizüm cânımıza*  
*Muhammed bünyâd urdı dîn ü imanımıza*  
*Peygamberler serveri dîn direği Muhammed*  
*Gör ne gevherler kodı bu bizim imanımıza(281/311)*

### **Yunus'un Kur'an'ı da var, ibadeti de var:**

*-Yunus sen kendini görme*

***İbadet kıl mahrum kalma***

*Gayrısına gönül virme*

*Allah sevgisi var iken(231/238)*

*Geliün amel idelüm elümüiz ireriken*

*Ecel irer ansuzın irgürmez(erişmez) sanımıza  
(düşüncemize)*

*İy diriğâ(ne kadar yazık) n'idelüm bizde 'amel  
olmazsa*

*Hışm idüb yapışalar bu kefen donumuza(281/311)*

**Ya namaza ne demeli?**

*-San'atun yiğreği çün **namaz imiş** hoş pişe(iş)*

*Namaz kılan kişide olmaz yavuz endişe*

.....

*Namazun kılmayınca zinhar varmagıl işe*

*Evinde helâline beş vakt namaz öğretgil*

*Öğüdün tutmazısa yazuğu(günahı) yokdur boş*

*Namaz kılmaz kişinin kazandığı hep harâm*

*Bin kızılı(altın para) varısa birisi gelmez işe*

*Namaz kılmayana sen müslümandur demegil*

*Hergiz Müslüman olmaz bağırı dönmişdür  
taşa(302/341)*

**Daimî zikir ne ola ki? . . .**

*-Dün ü gün iderdüm zikir*

*Kılarıdum Hakk'a şükür*

*Ecel irdi bizi okur*

*Esenledüm (terk ettim) dünyam seni(354/413)*

Bu koca Yunus ne menem kişidir ki hem kendisini tanrı sanırmış(!), hem Tanrı'ya yalvarır ve sığınmış, hem de namaz kılmayanın kazancını haram sayıp namazsız kişiyi Müslüman kabul etmezmiş?! . .

Milyarlarca insan karnını bile doğru dürüst doyuramazken, onları ayrı ayrı tanrı ilan etmek, ilkçağlardan kalmış bir antropomorfizm (Tanrıyı insana benzetme) değil midir?

İlkçağlara değil, gelecek çağlara yönelmemiz gerekmez mi?

Evet, insan, Kur'an'a göre Kutsal'dır. Çünkü Allah kendi ruhundan ona can vermiştir. Bunun için yaratılmışların en üstünüdür. Kur'an bir insanı haksız yere öldürmenin, bütün insanları öldürmek gibi olduğunu söylemektedir. Bu ona verilen en yüce değerdir.

#### **Bu işin başı:**

“Tanrı ile insan birdir, ayrılmaz” diyenlerin bir kısmı, ashında Allah’ın “Ben insana ruhumdan üfürdüm.” ayetini tahrif ederek yorumluyorlar. Ayetin mânâsını tahrif ve tadil ediyorlar. Tanrı insana üfürdüyse, insana hangi tanrılık sıfatları geçmiştir? Ben kamışa üfürdüğüm zaman, kamıştan ney sesi çıkınca kamış insan mı oluyor? İnsanla Tanrının mayasının bir olduğu kastediliyorsa bu hiç mümkün değildir. İnsanla Tanrıyı bir saymak, inananlar için “hulûl” ve “teslis/üçleme”yi ifade eder.

Bir de şu var: Bu iddia Yunus’un birkaç *ilahî sarhoşluk* şiirinin yorumundan çıkarılmış olsa gerektir. Meselâ Yunus, bir şiirinde

*-Ol Kâdir-i kün fe yekûn lütfedici sübhan benem*

*Kesmeden rızkını veren cümlelere sultan benem*

*Nutfeden Âdem yaradan yumurdadan kuş düreden*

*Kudret dilini söyleyen zikr eyleyen Sübhan benem(213/211)*

*-Delü oldumıdı Yûnus ‘aşk oldu bana klavuz*

*Hazrete değın yalunuz yüz sürüyü varan benem(214/212)*

Yunus’un tanrısının kendisi olduğunu söyleyenler, bu şiire dayanıyorlar. Şimdi bu şiirde söylenlerle önceki şiirlerde söylenenler, taban tabana zıt. Bunlar nasıl telif edilmeli? Yahut telif edilmeli mi? Elbette telif edilmeli. Zira Yunus sadece bu şiirden ibaret değildir. Bir şiire bakarak karar verip öbür şiirleri yok saymak, hem yanlıtır, hem de Yunus’a haksızlık yapılmış olur. Kaldı ki bu şiirin sonundaki beyitte deli gibi olduğunu, ilâhî aşkın kendisine kılavuz olduğu halde Allah ‘a yüzünü sürüyerek gittiğini

söylüyor ki bu aynı zamanda o ilahî sarhoşluk ânında söylediklerinden pişmanlık duymaktır.

Aslında bu şiirde felsefi bir incelik var. Bunun farkında olmayanlar, Yunus'un kendisini tanrı yerine koyduğunu söyleyip işlerine gelen neticeye ulaştıklarını sanıyorlar. Kasıtlı değilse cehalettedir. Bu şiirde Allah'ın **zamandışı**/zamansız ve **mekandışı** olduğu nazar-ı itibara alınarak âlemin yaratılmadan ve zaman-mekan işlemeye başlamadan evvelki anda yani “*kâlû belâ*”da Allah 'ın “*Ben sizin Rabb'unuz değil miyim?*” diye hitab etmesinden önce Allah'ın ruhlara ve diğer varlıklara yakınlığı sıfır noktada idi; bunu bilen ve tasavvur eden Yunus, o hali tasavvur ederek konuşuyor; öyle bir halde olsaydı neler düşünebileceğini tasavvur ediyor, aşağıda geleceği gibi “*ol Allah'ın dergâhında seyrân ü cevelenda*” olduğunu söylüyor ve sonra “esriklik” hali geçiyor, düşündüklerinden pişman olarak tevbe edip Yaratıcının affına sığmıyor, yüz sürüyor. Hatta Yunus, “ben Âdemle idim, Musa ileydim, İsa ileydim.” derken, ilâhî huzura gelmeden yani ruhlar da yaratılmadan evvel, zamansız ve mekansız halde Allah'ın zihninde ve takdirindeki ikenki halimizi ifade etmeğe çalışıyor. Mesele bundan ibaret değil mi? Ama bu felsefi inceliğe, zamansızlık haline dikkat etmeyenler, somutlar dünyasında somurtup kalıyorlar. Çünkü onlar maddeden başka bir şeye inanmadıkları için kendi içlerindeki soyut, manevî dünyanın bile farkına varamamaktalar.

#### **Bir de şu şiire göz atalım:**

Aşağıdaki şiirde yukarıda söylediklerinin tam tersi var. Yani daha öncekilerin devamı var. Çünkü Allah aşkı onu “**esritmiş**/sarhoş etmiş”, “aklını başından almış”, “görmeden deli olmuş”, “yanılıp günah kılmış/işlemiş”, bundan da pişman olup tevbe ediyor ve Allah yolunda sadakate devam ettiğini, bundan dolayı “yalan da'vî/davâ kılmadığını” söylüyor. Daha da mühimi ilâhî ilimde gark olmuş bir kimse olarak kendini bilmez haldedir, günah işlediğinin farkına varıyor, kendi canını verenin Allah olduğunu biliyor, O'ndan ayrılmak istemiyor.

*İlmünde gark oluben ben beni bilimezin*

*Dil ile söyleyüben sıfatun irimezin*

.....  
Görmeden delü oldum, yanıldum günah kıldum  
Ussum **aklum aldurdum esridim** ayılmazın  
Çünkü beni esritdün cân ü gönül iletdün  
Ayırma beni Senden bulışdum yâd olmazın  
**Bana cân u Sen virdün** Azrail'e bildirdün  
Senden artuk kimseye emanet viremezİN  
**İy Yunus'u yaradan** hicâb götür aradan  
Sâdıkam yolunda ben yalan da'vî kılmazın(243/256)

**Bir de şu şiiirlere nazar edelim:**

Ol Çalab'imun aşkı bağrumı baş eyledi  
Aldı benim gönlümü sırrımı fâş eyledi  
Hergiz gitmez gözümünden hiç eksilmez dilümünden  
Çalab kendi nûrunu gözüme tuş eyledi  
Can gözi anı gördi dil andan haber virdi  
Cân içinde oturdu gönlümü 'arş eyledi

.....  
**Esrük oldu cânumuz dürr(inci) döker lisanımız**  
Ol Çalab'umun 'aşkı beni derviş eyledi  
Cânda yanar çerâğı gönüllerde durağı  
Gönül dahî cân dahî 'aşk ile cûş eyledi(coştu)(318/362)

Bu şiiirinde de Yunus Çalab'ın aşkının bağrını deldiğinden, gönlünü kendinden aldığından, gönlünü arş eylediğinden canını "esrük/sarhoş" eylediğinden, bundan dolayı dilinden dökülenlerin inci taneleri olduğundan, ruhunun bu aşk ile coşup taşıdığından ve bütün bunların Yunus'u "derviş eylediği"nden bahs ediyor. Bu şiiirde söylenenler de öncekilerden farklı değil. Yani ilâhî aşk ve onun verdiği vecd ve sarhoşluk merkezli bir şiiir.



Bir şiirinde ise diğer peygamberler ve velîlerle nasıl beraber olduğunu, Ali ile kılıç vurup Ömer ile adl eylediğini, Kaf dağında Hamza ile onsekiz yıl meydanda olduğunu söyledikten sonra kendi ruhunun ezeli âşıklar ile beraber olduğunu şöyle bildirir.

*Yunus senin âşık cânun ezeli âşıklar ile*

*Ol Allah'ın dergâhında seyrân u cevlandıydım (179/168)*

Bir başka şiirinde de kendi benliğini bilmeyeceği bir aşk istemektedir. Bu aşk ile kendi benliğinden kurtulmak, onun yerine içine “senliğin”(ilahî aşkın ve nurun) dolmasını arzuluyor.

*İlâhî bir 'aşk vir bana benliğüm bilmeyeyin*

*Yavu kılayım(kaybedeyim) ben beni isteyüben bulmayayın*

.....

*Al gider benden benliği doldur içime **senliği***

*Bundayiken öldür beni varup anda ölmeyeyin*

.....

*Mansurlayın dâra beni şöyle 'yân göster seni*

*Kurban kılayın bu cânı 'aşka münkir olmayayın*

*'Aşkdur bu derdin dermânı 'aşk yolına virdüm cânı*

*Miskin Yunus dir yâ Ğanî bir dem aşksuz kalmayayın.*  
(251/269)

Yine bu şiirde dünyada ölmek, ahrette ebedî olmak istediği gibi Mansur gibi dârâ girmek, canını bu yolda kurban kılmak arzusu burada da ağır basıyor. Şimdi sormak gerekmez mi?, Kendisini veya başka bir insanı tanrı ilan eden bir insan neden bu kadar Allah aşkı istesin, neden bu uğurda kendisi Mansur gibi bir akibete uğratmak istesin, neden ölüp ebedî olmak istesin? Yetmiyor mu ona bu şan ve şöhret? Sonra ölen bir fani varlık, Tanrı olabilir mi?

**Bu şiir başka şiir:**

Şu bahsedeceğimiz şiir, farklı bir şiir. İnsanın binbir türlü halini anlatıyor. Normal zamanda bile her insanın psikolojik durumu günlük şartlara ve hadiselere göre devamlı değişir durur. Bunun için Anadolu’da biraz kaba da olsa halkımızın insandaki değişken bu ruh hallerini anlatan çok güzel bir ifadesi vardır: “*Her insanın bir eşref saati var, bir eşek saati var.*” Hele insan Allah aşkına tutulup ilâhî cezbeye kapılırsa “kâh gökyüzüne çıkar”, kâh cenneti cehennemi dolaşır, kâh Hz. Âdem ile dolaşır, kâh meleklerle sohbet eder. Bazan da küt diye yere düşer ve gerçeklikle yüz yüze gelir. Nitekim “kâh çıkarım gökyüzüne seyrederim âlemi” diyen şair de benzer psikolojik halleri yaşamıştır.

### **İşte insanın(Yunus’un) günlük macerası:**

*Hak bir gönül verdi bana hâ demeden hayrân olur*

*Bir dem gelir şâdi olur bir dem gelür giryân olur(ağlar).*

.....

*Bir dem gelür söyleyemez bir sözi şerh eyleyemez*

*Bir dem dilinden dürr döker dertlülere derman olur.*

*Bir dem çıkar ‘arş üzere bir dem iner tahte’s-serâ (yerin altına)*

*Bir dem sanasun katredür bir dem taşar ummân olur.*

*Bir dem cehalette kalur hiç nesneyi bilmez olur*

*Bir dem dalar hikmetlere Câlinus u Lokmân olur.*

*Bir dem dîv olur ya perî vîrâneler olur yeri*

*Bir dem uçar Belkîs ile sultân-ı ins ü cinn olur*

*Bir dem görür olmuş gedâ(fakir) yaln tene giymiş ‘ab*

*Bir dem ganî himmet ile fağfûr-ı hem hakan olur.*

*Bir dem gelür ‘asî olur Hak zihnini yavı kılur(kaybeder)*

*Bir dem gelür kim yoldaşı hem zühd ü hem iman olur*

*Bir dem günahın fikr ider dos-doğru tamuya( cehenneme) gider*

*Bir dem görür Hak rahmetin Uçmak’lara Rıdvan olur.*

*Bir dem varur mescidlere yüzün sürer anda yire*

*Bir dem varur deyre(kilise) girer İncil okur ruhbân olur.*

*Bir dem gelür Mûsa olur yüzbin münâcâtlar kılır*

*Bir dem gelir **kibr evine** Firavn ile Hâmân olur.*

*Bir dem gelür 'İsa gibi ölmüşleri diri kılır*

*Bir dem gelür güm-râhleyin(yolunu kaybetmiş) yolunda sergerdân(sersem, başı dönmüş) olur.*

*Bir dem döner Cebrail'e rahmet saçar her mahfile*

*Bir dem gelür gümrâh olur (yolunu kaybeder) miskin Yunus Hayrân olur. (97/49)*

Bu şiirdeki ruhsal akışkanlığın ve değişkenliğin bir örneğini, herkesce bilinen ve ilahî/şarkı olarak da okunan ,“Gel gör beni aşk neyledi” şiirinde de görmek mümkün:

*Gâh eserim yeller gibi*

*Gâh tozarım yollar gibi*

*Gâh coşarım seller gibi*

*Gel gör beni aşk neyledi?*

İnsanın ruh dünyasının bu kadar değişken ve bu kadar oynak olmasını, her ânın farklı olabilmemesini, onu her yönüyle yaşamış bir mutasavvıf olarak Yunus kadar iyi anlatabilen var mıdır, bilmiyorum. Böyle, **akıcı ve değişken** bir gönüle sahip olan insan dünyada her şey olmak, her şeye nail olmak ister. Yunus kim bilir bu halleri kaç defa yaşadı. Bunlar Yunus'un tasavvuf hayatı yaşamasına rağmen, nefsin insanı aldatmaları ve onu kendi talepleri peşinde koşturarak kandırmalarının neticesi de olabilir. Fakat Yunus, nefsin kibre bürünüşünü Firavuna benzetirken de, diğer hallerde de doğru yolu sonunda bulabiliyor. Hata ettiğini fark edip tövbe ve af dileyip Rabb'ının mağfîretine sığınıyor.

Bizce düğümü şu beyitler çözüyor:

*-Yunus senin âşık cânun ezeli 'âşıklar ile*

*Ol Allah'ın dergâhında seyrân ü cevlandıyım*

*-Can gözi anı gördi dil andan haber viridi*

*Cân içinde oturdu gönlümü 'arş eyledi*

*-Esrük oldu cânumuz dürr(inci) döker lisanımız*

*Ol Çalab'umun 'aşkı beni derviş eyledi.*

İlahî meyden tadmak lütfuna eren hâlis kullar, bu esrüklere düşer olurlar. Mehmed Akif merhumun “Gece” şiirinde ilâhî ayrılığın kendisini nasıl kasıp kavurduğunu ilâhî “bezm”de nasıl kendinden geçmiş olduğunu ve demleri hatırladıkça nasıl kendinden geçtiğini şöyle anlatıyor:

*Nasıl dursun benim biçâre gölgem, Sen'den ayrılmış?*

*Güneşlerden değil yâ Rab sen'in sînenden ayrılmış!*

*Henüz yâdımdadır bezminde medhuş olduğum demler;*

*O demlerdir ki yâdımdan kopar beynimde bin mahşer!*

Yine aynı Mehmed Akif, “Secde” şiirinde Allah'ın sunduğu “vahdet şarabı”ndan bütün kainatın nasıl mest olduğunu, kendisinin de Allah'ın hasret içinde kalan meczup kulu olarak mi'racının devam etmesini istiyor:

*Bütün dünya serilmiş sunduğun vahdet şarabından;*

*Benim, mest olmayan meczubun, Allah'im, benim meydan!*

*Bırak hâsir kalan seyrinde mi'râcım devam etsin;*

*Rukû'um yerde titrerken sücûdum arşı titretsin!*

Görüldüğü gibi ilahî aşktan meczub veya mecnun olan sadece Yunus değildir. Başkaları da o vahdet şarabında içebiliyor, kendisi yerde secdeyken göklerde mi'rac yapabiliyor!. İnanmayanların bunları anlaması mümkün değildir. Onlar kabukta oyalanırken ancak tahrif ederek bunları kendi ideolojilerine yontmakla vakit dolduruyorlar.

### **Yunus bî-çâre midir?**

Tanrı denilen Yunus, bakalım aczini nasıl ifade ediyor ve nasıl sızlanıyor?

*İy Yunus Emre bî-çâre*

*Özün tutgil doğru yâre*

*Ölüme yoğımış çâre*

*Esenledüm(gözden çıkardım, veda ettim) dünyam  
seni(354/413)*

Bu âciz tanrı (!) taslağından nasıl bir hakiki Tanrı olacaktır? Hakiki Tanrı böyle sızlanır mı, yalvarır mı, ah eder mi, af diler mi?

Demek ki Yunus'un esrük halde söylediği birkaç sözü esas alıp da normal halde söylediği binlerce beyti ve "Risalet'ün-Nushiye" gibi kitaplarında söylediklerini dikkate almadan bir genelleme yapmak, fevkalâde yanıltıcı ve yanıltır. Yunus'u bütünüyle ele almadığımız zaman kendi ideolojimize destek verecek malzemeler bulabiliriz, ama o, Yunus olmaz, olsa olsa, Yunus'a iftira olur.

Öte yandan, Batı'daki gelişen ve bizim kısaca tasvire çalıştığımız ideolojik anlayışlar, materyalist ve ateist inanışlar, antropomorfik tutumlar ile ideolojik bir kalıba dökülen ateist hümanizm anlayışı, bizdeki birçok aydını cezp etmiş, onlara özenmişler, bu özentili ile bizim değerlerimiz, aslı kalıplarından sökülerek başka ideolojik kalıplara yerleştirilmeye çalışılmıştır. 1910 lardan itibaren bizim edebiyatçılarımızda bir "**NeYunanilik**"/yeni Yunan hayranlığı akımı uyanmıştı. Ziya Gökalp bile Batı'nın geçtiği merhalelerden geçmedikçe bizde klasik eserler ortaya çıkaramayız, diyordu.(R.Eşref Üneydin,diyorlar ki) İşte bu özentinin temelinde Yunan ve Latin hümanizmi de yatmaktadır. Hatta 1940 larda M. Eğitim Bakanı olan Hasan Ali Yücel, Yunan ve Latin klasiklerini tercüme ettirirken şöyle demekteydi: "Hümanist görüşe bağlı olmayanlar, **dar kafalı** ve **şası görüşlüdürler**. (Tercüme dergisi, c.3., s, 13, İstanbul, 1942) Tanrı'nın varlığını kabul edemiyenler, insan-tarırlar yaratırken, Yunus'umuzu, Mevlânâmızı ve benzerlerini tahrif etmekten sakınmaları lâzım değil midir?

Her insanı Tanrı ilan edip de her birini "Tanrılık kavgası"na sürüklemenin mânâsı nedir? Yetmiyor mu dünyadaki kin, nefret, kavga? Maksat insanı sevmekse bunun yolu soyut, şuurulu, akıllı, yaratıcı ve yönetici bir Allah'a inanmaktan geçer.

Çünkü O, *haksız yere bir insanı öldürmenin bütün insanları öldürmek gibi olduğunu söyleyerek en büyük insancılığı ortaya koymuştur*. Böyle bütün dünyayı ve insanları kapsayan böyle çok yüksek bir insan değeri, hangi hümanizmada var? O, bizi sevdiği için, biz de hem onu hem de yarattıklarını sevmeliyiz. Sevginin hakiki kaynağı Allah'tır. Nitekim Yunus Emre "*Yaradılmışı severiz, Yaradan'dan ötürü*" demektedir, Yunus'un sevginin kaynağını belirten şu sözüne kulak verelim:

*"Çalab'ın dünyasında, yüzbin dürlü sevgi var*

*Kabul et kendüüne göre hangisi layıktır"*

*Biri Rahmân ü Rahîm, bir şeytan-ı racîm*

İnsanları sevmenin yolu budur. Başka türlü kan ve kinden başka bir şey getirmemiştir. Uydurma ve sahte tanrılar, insanlığı mutlu edemediği gibi, üstelik insanlığın başına bela açmışlardır. Cansız, şuursuz tabiattan sevgi fişkırmadığı ne zaman bilinecektir?.

**Bir de şu noktaya temas edelim:**

**Tanrıyı insan mı yarattı?** Çetin Altan ve benzerlerinin dediği gibi, "Ene'l-hak" sözü bunun örneği olabilir mi? Başta da işaret ettiğimiz gibi, tanrı'yı insanın yarattığı fikri Feuerbach adlı eski bir ateist ilahiyatçının iddiasıdır. Bu iddia mantıken doğru olmadığı gibi, tarihî gelişime de uygun değildir. Mesela İslâm'ın Allah 'ı, bütün kâinata, tabiata ve insanlara hâkim olup kendisine en küçük bir rakîp tanımaz. Onu insanlar yaratmadı, O, bütün evreni, onun içindekileri ve insanları yarattı. Bazı filozofların dediği gibi, O, işini bitirip kenara çekilmiş de değildir. Hatta eski kabilelerin ilahlarını önce kalblerde ve zihinlerde sonra da hayatta fiilen yerle bir etti. O zihniyeti silip attı.

Diğer ilahî dinlerde de durum aşağı yukarı aynıdır. Ama Budizm, Hinduizm ve Konfüçyanizm gibi dinlerde ne tanrı fikri, peygamber anlayışı var, ne de ahiret inancı var. Tanrıyı insan yaratsaydı o dinlerin kurucularının da bir tanrı yaratması gerekmez miydi?

Elbette tanrı sorunu karşısında, kararını “yoktur” yönünde vermiş olan kişi, bu yargıyı kesin gerçeklik ifadesi olarak kabul edecektir. Aynı kişi, kendi aksi kararına rağmen kabul edilen Tanrı tasarımını ve inancını nasıl açıklayacaktır? Tabii olarak “tanrıyı insan yarattı” diyecektir. Bu, sadece onun çıkardığı mantıki bir sonuç olmaktan başka bir şey ifade etmez.

### **Üstün olanı aşağı ile izah tarzı:**

Yukarıda insanın aczinden, noksanlarından ve bunların neler olduğundan bahsettik. Kâinatın içindeki en üstün varlığın yani insanın bu kadar noksanlıklarla dolu olması, onun kendi kendisine yetmez oluşunu ortaya koyar. Hatta o doğduktan 15-20 sene bile ailesinin veya başka insanların bakımına ve eğitimine muhtaçtır. Hayvandan türediği iddia edilen insan, hayvan yavrularının doğduktan birkaç gün sonra kendi ihtiyaçlarını karşılamaya başlamasına karşılık bu özelliklerin yanında onlardan da geri bir varlık sayılır. Bundan dolayıdır ki Arnold Gehlen gibi felsefi antropolog ve Van Bolk gibi biyologlar insan için retardation/gecikme anlayışını getirmişlerdir. İnsanın devamlı gelişen ruhu ve akli hangi hayvandan geçmiş olabilir, hangi canlıda böyle bir uh var? Bir maymun ilmi, bir maymun medeniyeti olmuş mudur?

Materyalistler, ateistler ve natüralistler, daima üstün olan varlıkları aşağı olana indirgeyerek izaha çalışmışlardır. Mesela insanı ve Tanrı’yı cansız, şuursuz tabiata ve maddeye indirgeyerek açıklamaktadırlar. Bu kolay yoldur. Kestirip atarsın, olur, biter. Fakat hangi cansız madde bir canlıyı doğurmuştur? Derseniz, sepetteki pamuk biter? O zaman tesadüfe başvururlar. Tesadüfen meydana gelen evren ve insan tesadüfen yok olur ve insan, tesadüfen hareketler yapar; dolayısıyla yaptığı işlerin hiç birisinde hiçbir rolü, iradesi ve seçimi ,hürriyeti söz konusu olamaz.

### **Öyleyse ne yapmak lâzım?**

Mutlak Varlık’a yani Allah’a inanmak lâzım. Çünkü O, tamdır, noksansızdır, mükemmeldir, her şeyden önemlisi tanrı denilen insan gibi ölümlü değil ölümsüzdür. O olmazsa, müsbet olanı, göreliyi, sonluyu, ölümlüyü, tabiatı nasıl anlayacağız? Baki olanları, bütün evreni kuşatan Allah’a inanmakla anlayıp kavrayabiliriz, elbette. O’na inanılır. O’nun varlığı, inanan

insanın hayatında yaşanarak anlaşılır. Bu sebeple inanmak, bilmekten üstündür. Bilmek, bilim için bile inanmak gerekir. Kauçuğu bulmak için Güney Amerika ormanlarında onbeş binden fazla ağaç üzerinde deneme yapan bilgin, inanmasa ne bu araştırmayı yapabilir, ne böyle bir sabır gösterebilir, ne de kauçuğu bulabilirdi. İmanın kuvveti hem her şeyden üstündür, hem de yaratıcıdır. Yukarıda örneği görüldüğü gibi.

Asıl sorun, tanrıyı reddetmek değil, onu reddedince doğan “varlık açıklaması boşluğu”nun nasıl doldurulacağıdır?

Tabii ateizmin kanıtlanmış bir bilgiyi kabul mü yoksa bir tercih mi olduğu hususu da önemlidir. Yani ateist tanrıyı aramış ve bulamadığı için mi ateist olmuştur, yoksa zaten olmadığı yönünde bir eğilimi vardır da onu kesin yargı haline getirdiği için mi ateist olmuştur? Yahut bir takım ideolojik propağandası altında mı kalarak bu inanca ulaşmış.? Bu noktada inanç-akıl ilişkisi karşımıza çıkmaktadır. Akıl zorunlu olarak inanmaya götürmeyebilir. İnanma da mutlaka akla dayanmak zorunda değildir.

### **İnsan Nasıl anlaşılabilir?**

Bundan dolayı sonlu varlık olan insan sonlu evrenle değil, sonsuz olan Allah ile anlaşılabilir ve değer kazanabilir. Çünkü insandaki özelliklerin hiç birisi, ne tabiatta var, ne de atası sayılan hayvanda var. Üstelik Einstein’ın dediği gibi bu kainat, sonludur. Ona göre evrenin bir ucundan öbür ucuna ikiyüz milyar ışık senesi bir mesafe vardır. İnsan ancak Allah ile anlaşılabilir ve ancak Allah olduğu için insan vardır. Yoksa aksi varid değildir, yani insan olduğu Yaratıcı var değildir İnsanı anlamaya, sayıları sekiz bini aşan bilimlerin hiç biriyle güç yetmediği gibi onu anlamak, bütün bu bilimlerin toplamıyla da mümkün olmamıştır ve olamaz da.

**Natüralist ve maddeci insan görüşü:** Tabiatın özünün akıldan ibaret olduğu bugüne kadar isbat edilebilmiş değildir. İnsandaki aklın ve ruhun tabiattan geldiği de belli değildir. Çünkü tabiatta ne akıl var, ne şuur, ne ruh ne de fikir var. Kaldı ki insanda tabiatı ve aklı aşan bir takım kuvvetler ve özellikler var. İnsanın manevî güçlerinin maddeden geldiğini söylemek, maddeye, bilime aykırı olarak metafizik güçler yüklemek demektir ki maddeciler, bu tezdeki çelişkinin içinden çıkamazlar. Üstelik varlıkların özünün



tamamen aklî olduğu da gösterilemiyor. Tabiatçı insan görüşünde akıl aracılığıyla tabiata nüfuz ettikçe her şeyin determinist bir anlayışla yani tabiî sebepler zinciri ile açıklanacağı kanaati hakimdir. Bunun için natüralistin ne yapması lâzım? Yapacağı şey gayet basit: Müsbetin olumsuz ile, görelî olanı yine görelîyle üstün olanı aşağı olanla ve mürekkep/bileşik olanı basit/bileşmemiş olanla açıklamaktan ibrettir.

Halbuki insan bilim, kültür, iman, din, ahlak ve eğitim ile tabiata karşı çıkıyor, onun maddesini değiştirerek kendi “dünya görüşünü ve dünyası”nı teşkil ediyor. Daha evvel söylediğimiz gibi, tabiatta ne bilim, ne akıl, ne ruh ne sanat, ne eğitim, ne din, ne ahlak ne de kavramlar dünyası var. Bu değerler ve kavramlar, insanın tabiata üstünlüğünü göstermeye yetmez mi? İnsan hür olduğu için çevresini kendisi seçer ve çevresini kendisine uydurur. Hayvanlar ise kendisini tabiata uydurur. Dolayısıyla insan tabiata tesir eder. Tabiatla ve hem cinsleriyle münasebetten dışa açık bir şura sahip olur. Bu da ona kendisine ve tabiat varlıklarına ve diğer insanlara karşı mesuliyet yükler. Onun bütün bu kuvvetleri ve manevî üstünlüğü ne maddeden gelir, ne de şuursuz tabiatan. *Dolayısıyla insan ne tabiatla açıklanabilir, ne de kendi kendisiyle. Aşağı olan üstün olanı izah edemeyeceği için, insandan üstün bir Yaratıcı yoksa onun anlaşılması ve gerçekleşmesi de imkânsızdır.*

Natüralizm evreni makine gibi işleyen kapalı bir bütün olarak tasarlar. Biz de evreni insanla anlayabileceğimizi ileri sürüyoruz. İnsandaki “varlık şuuru” evreni aşar. Evren Allah’ın isimlerinin ve sıfatlarının tecelli sahasıdır. Allah’a iman etmeyenlerin bilgisi, bu bakımdan ne tamdır, ne de bütünlük arz eder. Allah’a imanı kaldırırsanız geriye **koskoca kör ve şuursuz bir makine kalır**. Bu da karmaşa yani kaos demektir. Kör tabiat ne şuuru doğurabilir, ne insanı, ne de onu manevî dünyasını. Şuurumuzdan Allah’ı çıkardığımız zaman insanın ne hürlüğü, ne sorumluluğu, ne de şuuru kalır. Burada kendisinden çok istifade ettiğimiz Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken’in şu sözlerini nakledelim:

“İnsan Aşkın Varlığa karşı ‘sorumlu’ olduğu içindir ki kendi kendisine ve başka insanlara karşı sorumludur. Ve böyle olduğu için ahlakî ve içtimâî kanunlara sahiptir. İnsanın kuvveti aşkın Varlığa bağlanışından gelir. Aşkın Varlığı kaldırıncı insan cynik’lerin **zavallı köpeğinden** farksız kalır. İnsan mutlak olarak hür değil, ancak sahip

olduğu şuur nisbetinde hürdür.... Allah'ı, âlemi ve insanı birlikte düşünmedikçe ne hürlüğü, ne bu şuurunu anlamak mümkündür.”(Felsefeye Giriş II, Ankara, 1958, s. 277)

### **Bir başka Örnek:**

Yine, günümüz din felsefesinin önde gelen filozoflarından birisi (belki de en önemlisi) olan Alvin Plantinga, Richard Dawkins'in ülkemizde de meşhur hale getirilen “Tanrı Yanılgısı” adlı eserini değerlendirmek üzere yazdığı “Dawkins Karmaşası: Natüralizm Saçmalığı” başlıklı yazısını şu sözlerle tamamlar: “Dawkins gibi insanlar din ile bilimin çatıştığını kabul ederler, çünkü onlara göre, evrim ile teizm çatışma halindedir. Hâlbuki gerçekte çatışma bilim ile natüralizm arasındadır, bilim ile Tanrı inancı arasında değil. *Tanrı Yanılgısı* atıp tutan tumturaklı sözlerle doludur, fakat gerçekte, Tanrı inancının “yanılgı” olması bir tarafa, Tanrı'ya inanmanın hatalı olduğunu gösteren en ufak bir gerekçe bile sunmamaktadır. Dahası Dawkins'in yürekte inandığı natüralizm, sevimsizliği, insan ve insanın evrendeki yeri hakkındaki moral bozucu sonuçlarının yanı sıra, kendi içinde de derin bir sıkıntı ile karşı karşıyadır. Natüralizme inanmak için hiçbir sebep yok ,fakat inkâr etmek için mükemmel gerekçeler var.”<sup>7</sup>

### **“Ene'l-hak” meselesine gelince:**

Bu tabir iddia edildiği gibi, “Ben tanrırım” anlamına mı geliyor. ? Yoksa kasten öyle mi yorumlanıyor? Bizim genç yaşta ölen filzofumuz Mehmed İzzet (1891-1930), “İslâm'da Zühd” başlıklı makalesinde<sup>8</sup> müsteşrik Horten'in kasten bu sözü “Ben tanrırım” şeklinde yorumladığını, buna Fransız müsteşriki Louis Massignon'un karşı çıktığını ve Massignon'un bunu “Je suis la vérité/*Ben hakikatım*” anlamına geldiği şeklindeki sözünü nakl

---

<sup>7</sup> Alvin Plantinga, “The Dawkins Confusion: Naturalism ad absurdum”, Erişim: <http://www.christianitytoday.com/bc/2007/marapr/1.21.html?start=>

<sup>8</sup> Mehmed İzzet, Makaleler, haz. C. Değirmencioğlu, Kültür bak Yay., Ankara, 1989, s. 132 ve 1 no'lu dipnot

ediyor. Bizce de doğrusu budur. Ama bunun tasavvuf ve vahdet-i vücûd ile ilgili kitaplarda şöyle bir izahı da var:

Bir demir ateşe atılsa ve ateşte demir erise ve demire “sen nesin?” diye sorulsa demir “Ben ateşim” der, demirliği aklına bile gelmez. Fakat soğuyup eski haline gelse “Ben demirim” der. Bu da gösteriyor ki ilahî aşk ile kendinden geçen kimse Allah ile birleşmiyor, kendi kimliğini ve benliğini yine buluyor. Demek ki bu iddialar da geçersiz ve mânâsızdır.

Görüldüğü gibi bu maddeci, tabiatçı ve ateist iddiaların gerçekte yaşanan hayatla bir yakınlığı olmadığı gibi akıl ve mantıkla da tutarlığı görülüyor. Yukarıda da temas edildiği gibi, inanamayanların inançsızlıklarını meşrulaştırmak için Yunanperestlik, Latinperestlik, modernlik özentilerinden başka bir şey değildir. Ama olan millî kültüre, dine, imana ve ahlaka oluyor. Bu anlayışın edebiyat ve tasavvuf geleneğimize uyup uymadığını sizler takdir edersiniz.



## **DİNİ GELENEĞİN HÂKİMİYET ALANI/MÜSLÜMAN GELENEK İÇİNDE DİN FELSEFESİ YAPMAK MÜMKÜN MÜDÜR?**

Mevlüt Albayrak\*

“Sistem kurmaya yönelik her istek, tam olarak haklı çıkma ihtiyacına dayanır” –Nietzsche-

### **Özet**

Bu çalışma dini geleneğin hâkimiyet alanı ya da Müslüman ‘gelenek’ içinde daha özel olarak Türkiye akademik gerçekliğinde din felsefesi yapmanın bir tecrübe edimi olarak imkânını sorgulamaktadır. Din felsefesi Batılı bir serüven olarak sunulmasına karşın, biz bu kavramın ilk olarak Müslüman düşünürlerce kullanılmaya başlandığının zihinlik serüvenini İbn Meserre, Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd örneklerinden hareketle göstereceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, İbn Meserre, Felasifetü’t-din

**G**elenekli tekrar edici topluluk zihinlerde felsefe, ‘sevimli’ ve doğruluğa dayalı ‘anlam yüklü’ bir alan olarak kabul görmez. Felsefenin yeni bir disiplini olarak din felsefesi adlandırılması ise bu gelenekli yapıda hem ‘felsefeci’ (felsefe bölümü mezunu) hem de din ve felsefenin bir arada bulunmalarını sakıncalı görenlerce ‘tahammül’ edilemez bulunur. Akademik kariyerim içinde çalışmaya başladığım Felsefe bölümünde ilk dikkatimi çeken şey, ders programında hiçbir şekilde Din Felsefesi

dersine yer verilmemesi olmuştur. Gerekçe olarak din ve felsefenin bir arada olamayacağı, şayet böyle bir adlandırmayla kabul edilirse, yerinin de İlahiyat Fakülteleri olabileceği gösterilmişti. En azından kişilik tecrübem açısından yeri ve konumu belirsiz bir disiplin olarak Din Felsefesi, kendini tanımlama telaşı içinde her iki tarafta da bir 'hoş geldin' durumu yaşamamaktadır.

Gelenekli tekrar edici yapıdan kastedilen, geleneğin, kendi doğrusunu tekil bir tecrübe alanı içinde mutlaklaştırmasıdır. Mutlak bilgi olarak sunulan 'verilmiş bilgi'nin eleştiriye kapalı olması ve kendisini tek başına hayat biçimi olarak sunması temeldir. Gelenek, eleştiriye kapalı ve mutlak doğru ve değiştirilemez, sorgulanamaz bir tecrübe alanıdır. Burada gelenek, hem geçmişi ululamakta hem de geçmişin yaşanmışlığını değişmez doğru olarak görmektedir; "önyargı" ve "temayül" öz referanslardır. Geleneğin yanlış kullanımından kurtulmak için biz, serüven kavramını kullanmayı öneriyoruz.

Felsefe, bir geleneklik tekrar eleştirisi olarak kabul edilirse, onun bir otoriteye yönelik sorgulama yapabilme gücü öne çıkarılmalıdır. Bunun yanı sıra felsefenin bir gelenek işi olduğu söylenebilir de, kastedilen, geleneklik olana yönelme değildir. Burada gelenek daha genel anlamda, dini yapının etkin işlevi anlamında kullanılacaktır. Buna göre dini geleneğin, sorgulanamaz biçimiyle, hâkim olduğu bir kültür dünyasında din felsefesi mümkün müdür? sorusu yol gösterici olacaktır. Biz bu yazıda geleneğe başvuru yaparak geleneklik tekrar edici tavır alışa karşı çıkmanın imkânlarını göstermeye çalışacağız. Bununla da mevcut topluluk kavrayış ve tecrübe ediş biçimimizle uygun olup olmadığını tartışacağız. Uzun bir alıntı olarak şu cümleler yapmak istediğimiz şeyi yönlendirecektir:

Bakış açısının ahlakiliği, ayrılmaz bir şekilde bakış açısının genelliği ile bağlantılandırılır. Genel iyi ve bireylik ilgi arasındaki antitez, ancak şu şekilde ortadan kaldırılabilir. Bireyin ilgisi genel iyidir, böylece ilginin daha geniş eğilimi daha iyi bir

kompozisyon ile tekrar onları bulmak için daha küçük ilgilerin kaybını somutlaştırır. Felsefenin bizzat kendisi, kendisine yakın duran din ve bilim ile, doğal ve sosyolojik bilim ile, ilişkisi sebebiyle etkisizliğin lekesinden uzak durur. Felsefe kendi asli önemini, din ve bilimi düşüncenin tek rasyonel şeması içinde birleştirerek elde eder. Din, belirli bir toplumda, belirli bir çağda varlığı dışarı taşan duygular, amaçlar ve özel geçmişindeki şartlanmışlığıyla birlikte felsefenin rasyonel genelliğiyle bağlantı kurmalıdır. Din, genel fikirlerin, özel düşünceler, özel duygular ve özel erekler içine tebdilidir. Din, bireyin ilgisini kendi ben- bozulmuşluğun özelliğinin ötesine uzanan gayeye yönlendirir. Felsefe dini bulur ve onda ufak değişiklikler yapar; diğer taraftan din, felsefenin kendi sahip olduğu şema içerisinde örmesi gereken tecrübe verileri arasında yer alır. Din, ilke olarak sadece kavramlık düşünceye ait olan zamanlık olmayan genelliğe karışmak için (Tanrı'ya -MA), mutlak arzudur.<sup>9</sup>

Ortak bir tecrübe olarak “din felsefesinin mevcudiyeti için dini düşüncenin de, felsefi çabaların da belli bir seviye ulaşıp olması gerekir,”<sup>10</sup> yargısını kabul edersek, din ve felsefenin bir alan oluşturması sorunu özel bir durum haline gelir. Din felsefesini ele alışımızdaki özel yaklaşım kesinlikle genelde felsefinin işlevini nasıl kavradığımızıza bağlıdır. Felsefenin rasyonel kavramı, felsefenin teolojik inançların doğruluğu ve yanlışlığı da dâhil inançlarımızın içeriğini soruşturabilir olmasını ifade eder. Bu Batı düşünce tarihi boyunca hâkim bir yaklaşımdır.<sup>11</sup> Felsefe yapma çabamız, anlamlı bir insan hayatı için yaşanılabilir bir çevre

---

<sup>9</sup> Whitehead, A. N. 1967, Process and Reality, New York: Macmillan Company, s. 23 [Bundan sonra PR olarak geçecektir].

<sup>10</sup> Aydın, Mehmet 1999, Din Felsefesi, İzmir: DEÜİF Vakfı Yay., s. 1.

<sup>11</sup> Michael, Peterson ve Arkadaşları 1991, Reason and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford: Oxford University Press, s. 8.

kazanma ve tüm var olanlarla birlikte yaşama ereğine uygun imkânlar sunabilmeye ilgilidir. Felsefe, insanın fikri ve insan olma yeteneklerinin ortaya çıktığı ya da insan olma yeteneklerinin farkına varmasına imkân tanıyan en yaratıcı insan tecrübesi olarak ‘benleştirci’dir. Felsefe, “tecrübemizin her bir unsurunun yorumlanabileceği genel fikirlerin uygun, mantıki, zorunlu sistemini tasarlama teşebbüsü”<sup>12</sup>dür. Bu ‘tasarlama’ teşebbüsünde insan tecrübesinin hiçbir unsuru dışarıda bırakılmamaktadır. Yorumlama alanı içine giren her ne varsa, “zevk alma,” “idrak etme,” “isteme” ya da “düşünce,” ‘başkasını’ duyma bu felsefede yorumlanabilir demektir. Çünkü bu felsefede hiçbir şey, “evren sisteminden tamamen soyutlanarak idrak edilemez.”<sup>13</sup>

Hakkında çok fazla konuştuğumuz tecrübe bir bilgi üretimi midir, yoksa kendi başına dış dünyada duran örnekler midir? Tecrübe, bilgi üretimi kavramıdır. Bu anlamda ilk bakışta onun bir duyu verisi olduğunu söyleyemeyiz. Burada duyu verilerini reddetmiyoruz, ancak organik süreçte yüzeysel unsurlar olduklarını kabul ediyoruz. Gözlem, herkes tarafından yapılmaktadır. Ancak gözlem, bir sonuca götürünce “doğru” gözlem olmaktadır. Tecrübe bu dünyada bedenlik olarak duyulur. Tecrübe, canlılık, oluş, hayvanlık bedeninin bütün karmaşık işlevi içinde gerçek dünya ile alışverişi ve bedenin kavramlık aletlerini kavrar.<sup>14</sup> Felsefe ve “tecrübeye dayalı serüven” birbirini var eder. Bu uygulamayı zorunlu kılar.

Uygulamada her ne bulunursa bulunsun, metafizik tanımlamanın faaliyet alanı içinde olmalıdır. Tanımlama "uygulayım"ı dâhil etmekte başarısız olursa, metafizik yetersiz kalır ve revizyona

---

<sup>12</sup> PR 4.

<sup>13</sup> PR 5.

<sup>14</sup> Williams, Daniel 1985, Essays In Process Theology, Chicago: Exploration Press, s. 4.



ihtiyaç duyar. Metafiziklik öğretilerimizle çatıştığımız sürece metafiziğe katkı sağlamak için uygulamaya hiçbir başvuru var olamaz. Metafizik, uygulayımın bütün ayrıntılarına başvuran genelliklerin tanımlanmasından başka bir şey değildir. Hiçbir metafizik sistem bu pragmatik testleri tamamen tatmin etmek umudu taşıyamaz.<sup>15</sup>

Buna göre din, öncelikle “tecrübe eden öznenin oluşumu ile ilgili” uygulamada görünür. Felsefenin, dine doğrudan ilgisinin kabulü olarak din felsefe(ci)si dış dünyaya yönelik bir bilgi donanımını sorgulamaktır. İbn Rüşd’ün ifadesiyle “dine inanan bir kişi, bunun sonucu olarak var olanları inceleme konusunu da bir bilgi düzeyine çıkarmalıdır.”<sup>16</sup> İnsan tecrübesini zenginleştirmenin kesin bir yardım alanı ve sınırı yoktur. Bu sınırsızlıkta ‘başkaları’ anlayışı ve dini inanç tasavvurları bizimle ortak olup olmaması önemli değildir.<sup>17</sup> Felsefi zihnin gerek kendi kültürel serüvenimizde gerekse bizim dışımızdaki kültürlerde “doğru söylenen her şeyi kabul edebilecek güçtedir. Aynı şekilde doğru olmayan fikirler varsa, bunları da ortaya koymak”<sup>18</sup> ve “nereden gelirse gelsin, gerçeğin güzelliğinin peşinde olmak”<sup>19</sup> felsefenin ayrılmaz ayrıcı özelliğidir. Günümüz din felsefecilerinden David A. Pailin din felsefecisinin rolünü, İbn Rüşd’ü haklı çıkarır biçimde, şu cümlelerle açıklıyor:

Dini inanç ve uygulamada ilişkisinde din felsefecisinin rolü, bir yeraltı araştırmacı, mühendis ve mimarın rolüyle mukayese edilebilir. Her şeyden önce bu rol, var olan şeyin ne olduğunu

---

<sup>15</sup> PR 19.

<sup>16</sup> İbn Rüşd 1992, Faslu’l-Makal, Felsefe-Din İlişkisi ( Çev. B. Karlığa), İstanbul: İşaret Yay., s. 66–67.

<sup>17</sup> İbn Rüşd 1992: 68–69.

<sup>18</sup> İbn Rüşd 1992: 69.

<sup>19</sup> Kindi 1994, Felsefi Risaleler (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yay., s. 4.

incelemeyi içermelidir. Din felsefecileri inanılan şeyin ne olduğunu, inanılan şeyle ne kastedildiğini, ona niçin inanıldığını ve inancın uygulamada nasıl ifade edildiğini keşfetmek için dini alanı inceleme konusu yapar. Bu inceleme esnasında din felsefecileri, inananların ve ilahiyatçıların bu konularla ilgili söyledikleri şeyler kadar, tarihçilerin, sosyologların, antropologların, psikologların ve filozofların söylediklerini de hesaba katmaları gerekmektedir.<sup>20</sup>

Din hakkında yapılan çalışmaların her biri kendi yöntemleriyle birbirinden ayrılmaktadır. Din felsefesi, bir tarihçinin, bir sosyologun, bir antropologun ya da bir ilahiyatçının dine yaklaşımından iki noktada ayrılık göstermektedir. Birincisi, din felsefesi dinin kapsamlı bir anlamının araştırmasıyla ilgilidir. Bu alan dindeki tüm geçerli anlayışların ortaya çıkardığı verileri içine alan bir kapsamın peşindedir. İkinci olarak, her hangi bir inancı ya da bütün inançları savunmanın, bu inanç ya da inançlardaki uygulamaların haklı gerekçelerinin olup olmadığını inceleme konusu yapar. Burada bu alanlarla ilgili olarak basit bir geçiştirme söz konusu değildir. Onlar böyle bir inancın haklı noktalarının olup olmadığını da inceleme konusu yaparlar. Bununla din felsefecileri “araştırma sürecinde, atılan temellerin sağlamlığına ve dini inancın binalarının yapılarına, doğru olarak bilinebilir şeyi ve böyle hükümlerin nasıl garanti edildiğini belirlemek için özel bir dikkat sarf ederler.”<sup>21</sup>

Temel öngörümüz şudur: felsefe dini, din de felsefeyi yanında görmek ister. Birbirlerini davet etmekten çekinmeyen bu iki alan tecrübe dünyamızın biricik sürekli oluşum yapılarıdır. Toplumluk algıda dinin felsefeyle olan mesafesi, kendisi için bir alan olarak dinin kendisinden kaynaklanmaz. Din felsefesi, kişinin

---

<sup>20</sup> Pailin, David A., 1986, *Groundwork of Philosophy of Religion*, London: Epworth Press, s. 1.

<sup>21</sup> Pailin 1986: 1–2.

kendi inançlarıyla ilgili daha derin bir anlama geliştirmek için inançlarına yardımcı olabilecek bir alan olarak görülmektedir. Aynı şekilde bir inanca sahip olmayanları dini inanca yol açan önemli konuların yoğunluğunun daha iyi anlamayı kazandırabileceği kabul edilmektedir.<sup>22</sup> Din her halükarda felsefeyi yanında bulmak ister. Felsefe tarihi boyunca dini de içine alan her hangi önemli bir konunun araştırılmasında sayısız anahtar unsurlar ortaya koyulmuştur. Bir inanca dayanma yerine bir argümana dayanma isteği kaçınılmazdır. Din felsefecileri belirli bir nazariyenin tanımıyla yetinmez, aksine onun olumlu ve olumsuz noktalarına derinlemesine araştırmak isterler. Bu da onların eleştirel olma gereksinimlerinden kaynaklanır. Din felsefecisi belirli bir dini gelenek içinde kendini konumlandırmaktan uzak durur. O, nesnel ve entelektüel olarak gerçek felsefi edimin alanıdır ve dini-teolojinin tarihi süreçte insanlığa ait fikirlerini analiz eder, onları tutarlı bir bakış açısıyla sentezler ve dinin lehine ya da aleyhine sunulan sebepleri ortaya koyar. İnançları için hiçbir argümana gereksinimleri olmadığını söyleyenler bile, kendi durumları için bir delil geliştirmişlerdir.<sup>23</sup>

Bu çalışmada iki konu üzerinde yoğunlaşılacak ve ardından da başlıkta sorulan soruya cevap verilecektir. İlki, modern dünyada din felsefesi adını alan felsefi disiplinin alan ve yöntemi hakkında konuşmak, diğeri de Müslüman gelenek içinde yer alan **felasifenin** din felsefesinden kastettiği şeye yoğunlaşmaktır. Öncelikle şu tespitimizin genel bir yargı olduğunu vurgulamak isterim. Din felsefesi felsefenin yeni gelişen bir dalıdır. Birçok insan kendini bu felsefe disiplinine bağlı bir kimlikle ortaya

---

<sup>22</sup> Michael, Peterson ve Arkadaşları 1991, Reason and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford: Oxford University Press, xiv.

<sup>23</sup> Peterson ve Arkadaşları 1991: 6vd.

koymaktadır. Bu alanda yapılan çalışmalar, genelde dünyada, özelden de Türkiye’de her gün artarak yaygınlaşmaktadır.

Bir olgu ve onun kaçınılmaz zorunluluğu olarak din felsefesinin bir disiplin olarak ortaya çıkışını iki sebebe dayandırabiliriz. Birincisi, doğa bilimlerindeki baş döndürücü ilerleme ve her birinin ilerleme sürecinde farklı bir disiplin olarak ortaya çıkmasının kaçınılmaz sonucu olarak felsefe de, kendi genel yapısını dikkatten uzak tutmaksızın felsefi alanın özel konuları arasında kaçınılmaz bir iş bölümüne gitmesidir. Din, felsefenin kaçıp kurtulacağı, görmezden gelemeyeceği en büyük insan tecrübesidir. Bu da bizi ikinci sebebe götürmektedir. Batı düşüncesinde ortaya çıkışı itibariyle din felsefesi tarihi süreç içinde Hıristiyanlığın, yani özel bir dinin sorgulanmasını merkeze almaktadır. Modern din felsefesi, tarihlilik Hıristiyanlıktan kaynaklanan derin bir memnuniyetsizliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Filozoflar modernite için zararsız alternatif bir din arama yerine, problemin dinin özünden mi, yoksa kabuğundan mı kaynaklanıp kaynaklanmadığını araştırmaya yönelmiştir.<sup>24</sup> Süreç açıktır. Beşinci yüzyılda Roma hegemonyasının etkisi ile 16. yüzyılda reformasyon hareketi arasında Avrupa’da din (religion) kavramının genel kullanımı daha çok manastır düzeninin eylemleri ve üyelerini göstermektedir. Bunlar daha genel ifadeyle “dini düzenlerdi” ve üyeleri de dindar kişilerdi. Dinin modern (post-reformasyon) anlamı, bu modern öncesi kullanımlardan farklıdır. Modern anlama göre din, birçok sembolü olan bir yapı olarak anlaşılmalıdır. Bu da Avrupa’da politik hayatı yaratan 17. yüzyılda sıkıntılı bir baskıya yol açmıştır. Bu hangi Hıristiyan grubun gerçek Hıristiyan olduğu tartışmasını alevlendirmiştir. Avrupa’da 1618–48 yılları arasında yaşanan otuz yıl savaşları ve İngiltere’de 1642-

---

<sup>24</sup> Westphal, Merold 1999, “The Emergence of Modern Philosophy of Religion,” A Companion To Philosophy of Religion, ed. P. L. Quinn and C. Taliaferro, London: Blackwell Publishing, s. 111- 116.

48’de yaşanan iç savaş, gruplar arasında derin bir nefret oluşturmuştur. Mezhepler arası farklılıklar, gruplar arasında uzun yıllar süren şiddete yol açmıştır. Ortaya çıkan politik çözümler iki yönde gelişmiştir. Birincisi, hâkim devletin tek Hıristiyan grubu desteklemesi gerektiği fikridir; “dinimiz yaşadığımız coğrafyayla belirlenmelidir. Birçok din var olabilir, ancak devlet onlardan birine ayrıcalık vermelidir.”<sup>25</sup> İkincisi ise, devletin tarafsız ya da dine karşı saygılı olmasıdır. Ancak bu saygı, Yahudi ve Katolikleri değil, sadece Protestan Hıristiyanlığının değişik gruplarını kapsıyordu. Budist ve Müslümanların adı bile geçmiyordu.

Din felsefesinin ortaya çıkışında skolâstik kelimadan çok Aydınlanma dini diye isimlendirilen deist görüş daha etkin olmuştur. Aydınlanma düşünürleri dinin ve dini anlayışların yol açtığı katı ve uygulamılık karmaşadan kurtulmanın yolunun, dini yeniden tanımlamakla mümkün olduğunu düşünmüşlerdir. Bu tanımlamada ağırlık, düşmanlık ve ayrılıktan ziyade ahlaki birliği geliştirmek üzerine veriliyordu. Böyle bir anlayışın temelinde politik gerekçeler aranabilir, ancak yaşanan hızlı değişimde aydınlanma, Batı kültürünün tüm ayaklarının uyum içinde olmasının peşinde olmuştur. Aydınlanmanın temel esprisi “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır.” Diğer bir ifadeyle, “aklını kendin kullanmak cesaretini göster” sözü aydınlanmanın parolasıdır.<sup>26</sup>

Burada akıl, vahiy ya da kilise ile bağ kurması geçerliliğini yitirmektedir. Rasyonel olmak bu anlamda uygulanırsa, kutsal ya da otorite olarak tanımlanan hiçbir şeyle bağı olmayı ifade

---

<sup>25</sup> Griffiths, Paul 2001, Problems of Religious Diversity, London: Blackwell Publishing, s. 4.

<sup>26</sup> Kant 1984, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt,” Seçilmiş Yazılar İçinde (haz: Nejat Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 213.

etmektedir. Bu rasyonel akıl, aynı zamanda evrenlik akıl olarak tanımlanmıştır. Dinin sebep olduğu şiddet ve savaşlar, özel bir vahyin bildirimine değil, aklın evrenselliğine dayanırsa ortadan kalkacaktır. Buna göre aydınlanma rasyonalizmi ya da aklın otonomluğu, yaşanan zıtlığın akıl ve tecrübe arasında değil, akıl ve iman arasında olduğunu düşündü. Burada amaç, hem ahlaki hem de politik olarak en iyi ya da doğru dini insan aklının yardımıyla bulmaktır. Bir proje olarak kabul edilirse, aydınlanmanın yol açtığı bu kelam anlayışı üçayak üzerine kurulmuştur: (a) evrenlik insan aklının otonomluğuna epistemik ilgi, (b) dini toleransa politik ilgi ve (c) kilisenin hem politik, hem de epistemik otoritesini reddetmek için düzenlenmiş anti-klerikalizm (Kilise nüfuzu karşıtlığı).

Aydınlanmanın iki farklı yerden ismi Hume ve Kant'ın Tanrının varlığıyla ilgili ontolojik, kozmolojik ve teleolojik Tanrı delillerini eleştirileri, bu deliller üzerine projelerini geliştiren felsefi ilahiyatları ciddi anlamda rahatsız etmiştir. Bu anlamda Hume ve Kant'ın son sözü söylediğine inanılmaya başlanmıştır. İşte Hegel'in de "Tanrı'yı bilemeyiz, bu yüzden din hakkında bir şeyler söyleyebiliriz," sözünün arkasında yatan düşünce bu olabilir. Bu durumda soru şu olacaktır: Tanrı'nın varlığıyla ilgili metafizik deliller bu derece zarar gördüğünde insan hayatının dini boyutu hakkında felsefe ne söyleyebilir?<sup>27</sup>

1780 ve 1790'larda din felsefesi, dini kavramlara yardımcı olabilecek ve felsefe için kabul edilebilir doğruları (truths) rasyonel yöntemle keşfetme çalışmaları olarak görülmüştür. Bu dönemden başlayarak din felsefesini tek bir anlam içerisine oturtmak da zordur. Kant ile birlikte aydınlanmacı din felsefesi, Hıristiyanlığın içinde bulunduğu durumun bir eleştirisiyle birlikte aslında Hıristiyanlığın özüne dönme çabası olarak dikkat çekmektedir. Bu bakış açısından din felsefesini Hume, Kant, Lessing ve

---

<sup>27</sup> Westphal 1999: 112–3.

Schleiermacher gibi filozofların din hakkında ayrı bir görüngü ve hakkında şüphe edilebilir bir alan olarak 18. yüzyılda ortaya çıktığını söyleyerek geçmiş felsefenin din hakkındaki söylemini ya da dinin bir problem olarak sadece bu yüzyılda ortaya çıktığını kabul etmiş olacağız. Aslında bunu Kıta Avrupası Din Felsefesi başlığı altında Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche ve Marx gibi 19. yüzyıl Avrupalı felsefecilerin özel ilgisi ile din hakkında felsefi düşüncesi olarak tanımladığımızda daha kolay kabul edebiliriz. İnsan, Heidegger'in diliyle, diğer insanlarla ve şeylerle ilişkide olan dünyada varlıklardır. Bu şekilde insan varlığını anlamak tarihi varlıklar olarak kendinizi anlamaktır. Bu, kişinin dinde doğruluk ya da yanlışlığı belirleyebileceği hiçbir tarihi olmayan veya şarta bağlanmamış bir bakış açısının var olmadığı anlamına gelir. Felsefeci belirli bir kültür, dil ve cinsiyette kök salmış bir öznedir. Din üzerinde felsefi düşünce, 'ben' ve dünyanın organik birlikteliğinden ve tecrübe edilen dünyanın yorumcusu olarak benden (self) başlayarak anlaşılabilir.<sup>28</sup> Bu dönüşümün kaçınılmaz dayanakları söz konusudur. Mesela, 1600 yılında Roma San Marco'da yeryüzünün "güneş etrafında döndüğünü" iddia ettiği için büyük bir kalabalık önünde diri diri yakılan dindar Gordiano Bruno'nun çılgınlıkları duyuluyordu. Bunu yaptıran Kilisenin doğrularının hem bilimde, hem de ilahiyatta tartışmasız kabul edilmesi gerektiği dogmasıydı. Tek taraflı güç anlayışı, her şeyin bir yerde toplanması demekti.

Din felsefesi bir disiplin olarak daha çok Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770–1832) *Din Felsefesi Üzerine Dersleri* ile (Die Philosophie der Religion 1821) başlatılır. İngilizce'de terimi meşhur eden John Caird'in *An Introduction to the Philosophy of Religion* (1880) isimli eseri, Hegelci idealizmle "değişik dinlerin

---

<sup>28</sup> Long, Eugene Thomas 2006, "Self and Other: An Introduction," International Journal for Philosophy of Religion, V: 60, N: 1–3, December, s. 1–2.

ayrıntılı bir incelemesine” duyulan ihtiyaç vurgusunu yapar.<sup>29</sup> Bu anlamda din felsefesi, din üzerine ve dinin tarihi üzerine, ya da bir dinler tarihi anlamında yeni bir disiplindir. Bu vurguya rağmen, asıl vurgulanmak istenen *The Fundamental Ideas of Christianity* merkeze alınarak tek bir din hakkında düşünme anlamına gelir.<sup>30</sup> Bu dönem açısından din felsefesi daha çok din üzerine, özelde de Hegelci yöntemle Hıristiyanlık üzerine felsefi çalışmaları içermektedir. Hegelci anlamın etkisi yüzünden 1950’lere kadar analitik filozoflar, din felsefesi yerine “felsefi teoloji” hakkında konuşmayı tercih etmişlerdir. Bu kavramlar, birbirlerinin yerine kullanılsa da, birçok düşünür hala din felsefesi yerine “felsefi teoloji” kavramını kullanmaya devam etmektedir.<sup>31</sup> Hegel, felsefi ilahiyat konusunda Tanrı ve din ayrımını yaparak kurtulmaya çalışmaktadır. Ona göre Tanrıyı bilemiyoruz, bu yüzden Onunla ilişkimiz hakkında konuşmamıza izin veren felsefi teoloji din felsefesinin yapmak istediğinden farklıdır. Biz “bizzat Tanrı hakkında değil,” diyor Hegel, “din hakkında konuşuyoruz.”<sup>32</sup> Hegel’e göre din, mutlak veya sonsuz Tin’e sonlu ruhun yükselişidir. İnsan ruhunun bu yükselişi olarak din, tüm dinlerde ortaya çıkar. Ancak, tam ve uygun biçimde mükemmel bir din olarak sadece Hıristiyanlıkta ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlık bu rolü, felsefi formunu ve sistematik olarak temel konularını yeniden yorumladığında oynayabilir. Hıristiyanlığın vahiy edilmiş bir din olması, sadece İsa, peygamberler, İncil ve Kilise değil, günahla incinmiş ve sonlulukla sınırlandırılmış insan aklının yardımcı

---

<sup>29</sup> MacGregor, Geddes 1989, “Philosophy of Religion,” Dictionary of Religion and Philosophy, New York: Paragon House, s. 483; Jordan, Mark D., 1995, “Religion, History of the Philosophy of,” The Oxford Companion to Philosophy, ed. Ted Honderich, Oxford: Oxford Univ. Press, s. 759.

<sup>30</sup> Widgery 1929: 422.

<sup>31</sup> Jordan 1995: 759.

<sup>32</sup> Westphal 1999: 111.



olması demektir. Felsefi formda insan aklı Tanrı'nın bildirdiğini doğru şekilde anlamamızın temel şartıdır.<sup>33</sup> Filozof döneminin en üstün dinini seçebilme yetisine sahip insandır. Hegel'den farklı olarak İbn Rüşd, bilgelik, vahiy alan kimselerde, yani Peygamberlerde sürekli bulunan bir niteliktir. Buna göre her Peygamber bir bilgedir, ancak her bilge Peygamber değildir.<sup>34</sup>

Hegel'i din felsefesi yapmaya iten sebeplerin başında, insanlara mucizeleri ve uhrevi saadeti anlatmak yerine, ahlaki kurallara göre davranmayı öğretmeyi hedeflemesi gelir. O aynı zamanda Hıristiyan dinini felsefi açıdan yeniden kurucusu ve yorumlayıcısı olarak kendini görevlendirir. Hegel için din ile felsefenin konusu aynıdır. Ona göre felsefe dünyanın bilgeliği değil, dünya ötesi olanın bilgeliğidir; bunun için de felsefe bir yandan dini açıklarken, aslında kendini, kendini açıklarken de dini açıklar.<sup>35</sup> Aynı zamanda o, dini kavramları mantık kategorilerine uygulayıp sisteminin bir parçası haline getirme çabası içinde olmuştur.<sup>36</sup> Felsefi teoloji ile din felsefesi arasında böyle bir ayrım çok basit kalmaktadır. Zira din hakkında konuşmayı, kolay bir şekilde Tanrı hakkında konuşmaktan ayıramayız. Hegel modern felsefedeki "değişim denizine" dikkatimizi çekmeye çalışır. Bu değişim, felsefi teolojiden, en dar anlamda din hakkında felsefe yapma diyebileceğimiz din felsefesine doğru bir dikkat çekmedir. Hegel'in *Lectures on the Philosophy of Religion* isimli konferanslarında ele aldığı üç konu başlığı din hakkındadır; "Din Kavramı" (The Concept of Religion), "Sınırlı Din" (Determinate

---

<sup>33</sup> Westphal 1999: 116.

<sup>34</sup> İbn Rüşd 1998, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Çev. Mehmet Dağ-Kemal Işık) İstanbul: Kırkambar, s. II/712.

<sup>35</sup> Şahin, Naim 2001, Hegel'in Tanrısı, Konya: Çizgi, s. 61.

<sup>36</sup> Hegel'i din felsefesi yapmaya iten bir diğer sebep de Schleiermacher'e tepki olduğu iddiasıdır. Hegel, onun felsefi görüşlerine felsefi bir tepki vermek adına din felsefesi dersleri yapmıştır. Bkz., Şahin 2001: 48.

Religion) ve “Tam/eksiksiz din” (Consummate Religion). Serinin üçüncü dersi olan “tam din,” bu dinin tanımı ve özellikleriyle başlar.<sup>37</sup> Hegel’in açık izlerini elimizin altındaki bazı din felsefesi çalışmalarına bakarak konu ve problem tespitinde bulunabiliriz. Bu da bizi din felsefesinin tüm felsefe yapabilme imkânına sahip kültür dünyalarında mümkün olup olmadığı noktasına geçişte yol gösterici olacaktır. John Hick (v. 2012), *Din Felsefesi*<sup>38</sup> kitabının I. Bölümüne Yahudi-Hıristiyan Tanrı kavramı ile başlıyor. Kitabın IV. Bölümünde kötülük problemi, Augustinci theodice, Iraneuscu theodice ve Process theodice alt başlıklarıyla tam bir Batı geleneksel sorgulaması olarak öne çıkıyor. George Galloway *Din Felsefesi*’nde<sup>39</sup> dinin doğuşu ve değişimini fenomenolojik olarak merkeze alarak din felsefesinin gelişim öyküsünü verir. Ona göre felsefe “toplumun olgunlaşmış çağının meyvesidir.”<sup>40</sup> Philip L. Quinn ve Charles Taliaferro’nun<sup>41</sup> editörlüğünde yayınlanan çalışmada ele alınan konu başlıkları kısaca şöyle: dünya dinlerinde felsefi konular, Batı tarihinde felsefi teoloji ve din felsefesi, Hıristiyan imanı hakkında felsefi düşünce; *Trinity, Incarnation, Sin and Original Sin*. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Din felsefesi bir felsefi disiplin olarak daha çok Batı Avrupa düşünce tarihine ait kabul edilerek kullanılmaktadır. Bu anlamda din felsefesi, monoteist dinlerin, özellikle de Hıristiyanlığın bazı kavram ve itikadi konularını felsefi olarak tahlilden oluşmaktadır. Bu kavram ve itikatla ilgili konular, Tanrı inancı, Tanrının varlığının ispat edilebilirliği, din dilinin mantıki özelliği ve ilahi sıfatlar ile

---

<sup>37</sup> Hegel 1985, *Lectures on the Philosophy of Religion*, s. 61–64.

<sup>38</sup> Hick, John 1990, *Philosophy of Religion*, London: Prentice-Hall International (UK) Limited.

<sup>39</sup> Galloway, George 1914/1960, *The Philosophy of Religion*, Edinburg: T&T. Clark.

<sup>40</sup> Galloway 1914/1960: 2.

<sup>41</sup> Eds. Philip L. Quinn ve Charles Taliaferro 1999, *A Companion to Philosophy of Religion*, London: Blackwell Publishing Com.

dünyanın özellikleri arasında görünen zıtlıkların rasyonelliğinden ibarettir. Mesela bu son noktada Kadir-i Mutlaklık anlayışı ile kötülük, mucizevî müdahaleler ile doğal yasalar, önceden bilme ile özgür irade gibi konular yer almaktadır. Din felsefesi alanı Hıristiyan düşünce tarihinin bir ürünü olarak kabul edilince ele aldığı konular arasında Hıristiyan inancın temel itikat alanlarının yer alması kaçınılmazdır. Bunlar arasında Tanrının enkarnasyonu, kutsal kitabın vahyi, günahın verilmişliği (asli günah), mistik tecrübe ve kişisel ölümsüzlük gibi belli başlı konularda yer almaktadır.<sup>42</sup> Bunlara ilave olarak günümüzde en fazla yoğunlaşılacak konular arasında dini çoğulculuk tartışmaları gelmektedir.

Hegel'in din tasavvuru, Kant'ın dini ahlaka, Schleiermacher'in de duygu/hisse indirgemesi ile mukayese edilince, Hegel daha spekülâtif bir filozof olarak karşımıza çıkar. Hegel, Kant'ın ilahiyatını (kelam) ikna edici bulmazken, Schleiermacher'in tezine sıcak bakar. Hegel, Kant'an sonra metafiziğin dini önemini artırmayı ve metafizik kuramlar geliştirmeyi görev olarak benimsemiştir. Bu görevi *Phenomenology of Spirit* (1807), *Science of Logic* (1812–1816) ve *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1817, 1817 ve 1830) eserlerinde yerine getirmeye çalışmıştır. Hegel'in temel tezi, dinin ve felsefenin içeriğinin aynı, biçimde ayrı oldukları düşüncesidir. Felsefe doğru bilgiye uygun kavramsal biçime sahip olmayı isterken, din duyguluk tasavvur ve tarihi öykülere bağlıdır. O, idea ve Spirit kavramlarının yeniden felsefi yorumlamasıyla, felsefi spekülasyonun doğrulanabilir ve felsefi teoloji yapmanın uygun imkânını yeniden elde edebileceğini kabul eder.

Schleiermacher, hem metafiziğin, hem de ahlakın dinin kabuğuna ait olduğunu savunmuştur. Ona göre dinin özü his'te, yani "tüm sonlu şeylerin evrenlik varlığının hâlihazır bilincinde"

---

<sup>42</sup> Jordan 1995: 759.

bulunur. Schleiermacher'in kilisesi, biricik doğru din olarak sonsuz ve ezeli olanda her şeyin birliğinin hâlihazır tamlığını veya hissi kabul eden herkesin katılımıdır (communion). Bu, metafizik inanç sistemlerinin, ahlakın veya ibadetlerin reddedilmesi gerektiği anlamına gelmez. Ona göre dinin özü, kendini özel fikirler ve uygulamalarla donatmalıdır. Dini his, bazı somut uygulamalara bir araç olarak gereksinim duyar. Ancak bu araçlar doğru dindarlık için ne zorunlu ne de yeterlidir. Bu, dini uygulamalara gereksinim olmadığı anlamına gelmez, aksine onlar dini hisse ulaşmada birer araçtır. Bu çeşit uygulamaların olmaması, doğru dine ulaşmaya engel olmadığı gibi, varlıkları da doğru din için garanti değildir. Schleiermacher dini hisse indirgemesine rağmen, ibadetlerin ve ahlaki eylemlerin hisse götürmesi gerektiği iddiasında açık bir imkân sunar. Bunu yaşanan dini tecrübeyle ortaya koymak mümkündür.

### **Din Felsefesi, Din ve Felsefeyi Bir Arada Bulur**

Din felsefesi, felsefenin yöntemlerini kullanarak, din ve değerler konusunun moderniteyle önemini kaybetmiş olmanın eksikliğinden kurtulmanın imkânını sağlamayı dener. Din felsefesi, “dini inançları analiz etme ve eleştirel olarak dinin önemini belirtmek teşebbüsü”dür.<sup>43</sup> Buna göre din felsefesi, ana hatlarıyla “dini inançlar üzerine eleştirel düşünmedir.” Bu açıdan bakınca din felsefesi, inanan insanların inançlarına karşı sorumluluklarını ve inançlarının anlamını daha etkili kavramalarında yardımcı olacağını söyleyebiliriz. Bu yaklaşımı çift yönlü ele alırsak, inanmayan insanların da din felsefesi sayesinde dini inancın yol açtığı önemli konuları daha rahat ve kolay anlayabileceklerini söyleyebiliriz. Buna göre din felsefesi, “dinin felsefi açıdan ele alınması, başka bir

---

<sup>43</sup> Peterson ve Arkadaşları 1991: 8.

deyişle din hakkında bir düşünme ve tartışmadır.”<sup>44</sup> Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, din felsefesinin bu özelliği, modernite ile dinin ‘anlam’ ve ‘değerinin’ yitirildiği toplumlarda daha ön planda olması gereken bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam felsefesi açısından bakarsak “dini inançlar üzerine düşünmek,” bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Mesela İbn Rüşd’e göre felsefenin delalet ettiği konuların bilinmesi vaciptir. Çünkü “felsefe (hikmet) dinin arkadaşı ve sütkardeşidir.”<sup>45</sup>

Felsefe, dinin amaçları bakımından bir çelişki yaratmaz. Aksine felsefeye karşı olumsuz tavır takınan kişi dinin, Tanrıyı bilmeye çağırdığı kapıdan insanları geri çevirmiş olur. Alanların ayrımı noktasında felsefe, inancı onaylamada ve onu savunmada yardımcı destek rolü oynamaktadır. Din felsefesi, din hakkında felsefe yapmaktır. Bu tanıma göre din felsefesi, dini öğretinin bir dalı değil, yukarıda ifade ettiğimiz gibi felsefenin bir dalıdır. Bu yüzden onun dini bakış açısında ele alınması da gerekmez. Bir ateist, bir agnostik, bir inanç sahibi de din hakkında felsefe yapabilir. Din felsefesi ilahiyatın değil, (ilahiyat ile dini inançların sistematik bir formülasyonu, yani İslam düşünce tarihi ve uygulaması açısından en yakın ifadesiyle ‘Kelam ilmi’ kastedilmektedir) felsefenin bir dalıdır. Din felsefesi, dini tecrübenin öncesinde bulunan olay, ibadet faaliyetleri ve inanç sistemlerinin dayandığı ve kendisinden kaynaklandığı derin dini düşüncenin yanında, dinin kavramlarını ve inanç sistemlerini de inceler. Din felsefesi, Tanrı, Dharma, Brahman, Nirvana vb. kavramları tahlil etmeye ve günlük hayat, bilimlik keşif, ahlak ve san’atların hayali anlatımlarındakilere kıyasla dini ifadelerin mahiyetini belirlemeye çalışır. Daha genel bir ifadeyle söylemek gerekirse, din felsefesi, dini kanaatlerin felsefi müdafaası

---

<sup>44</sup> Evens, C. Stephen 1982, Philosophy of Religion, Thinking About Faith, InterVarsity Press, s. 11; Aydın 2001: 2.

<sup>45</sup> İbn Rüşd 1992: 115.

anlamında, dini konularda felsefe yapmak anlamına gelmektedir. Buna göre Tanrı'nın varlığı, dünyada yaşanan iyiliklerin yanı sıra kötülükler ve acı çekmenin gerçekliği, ölümden sonra ne olacağı üzerine dinlerin birçok açıklamaları bulunmaktadır. Din felsefesini, bu temel konularla ilgili olarak derinlemesine düşünmeye çalışmak şeklinde tanımlayabiliriz. Bu temel konulara odaklanan din felsefesi, dinin verdiği cevaplardan bağımsız hareket edemez. Bu tanımlama, bir yönüyle birinci tanımda verdiklerimizden bağımsız ele alınamazken, diğer yönden farklılığı dinlerin çokluğunu dikkate alarak açıklamak açısından da kendi başına bir tanımlamadır. Din felsefesi “vahiy edilmiş” olandan ayrı, “doğal ilahiyat” ile ilgili çalışmaların devamıdır. Hedefi Tanrı'nın varlığını rasyonel bir şekilde kanıtlamak, bu yolla da vahyin iddialarına zemin hazırlamaktır.<sup>46</sup> Tanrı fikrine dayanan verilerden hareket eden din felsefeleri arasında da farklılıklar vardır. Mesela bunlar, Tanrı'nın varlığıyla ilgili delillerde dini tecrübeden ziyade verilere dayandırma olarak anlamaktadırlar. Bazılarına göre ise din felsefesi, felsefi teolojiden farklı olarak dini tecrübenin felsefesi olarak anlaşılmaktadır. Bunlara göre din felsefesi, ilk veri olarak tarihte yaşanmış olanların değişik dini geleneklerdeki hayatlarında meydana gelen bil-fiil dini tecrübeleri hesaba katmalıdır. Bu noktada dini tecrübe delili önem arz etmektedir.

### **Müslüman Gelenek ve Din Felsefesi**

Din felsefesi dini, gelişen insan toplumunda canlı bir gerçek olarak kabul eder ve dini eylemlerin ifadesi olan içlik tecrübelerin varlığını anlamaya çalışır. Bu anlamda tek bir dinin

---

<sup>46</sup> Aydın 2001: 9; Hick 1990: 1; Davies, Brain 1982, An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford: Oxford Univ. Press ix; Charlesworth, Max 1972, Philosophy of Religion: The Historic Approaches, New York: Herder and Herder, s. vii.

“doğrularından” işe başlamak, din felsefecisi açısından yeterli olmaz.<sup>47</sup>

Dinin özellikli doğasıyla ilgili problemlerin, erken dönem kültürlerde çıkması beklenemez. İlk dönem toplumlarının özelliği, günümüz kavrayışından farklıdır. İlk dönem toplumlarda, ya da teknik olarak primitif toplumlarda din kendini, sosyal edimlerinin öteki biçimlerine karşı sunulan bir görüngü olarak tanımlamıştır. Din, kendini sosyal kullanımlar ve alışkanlıklar yığınıyla birlikte kaynaştırmıştır. Bu yüzden bir eylemin dini bir anlamının olup-olmadığını sorgulamak, her zaman problemlidir. O çağda birey, inandığı dinin daha çok ilahiyatçı yorumlarına dayalı zorlaştırıcı edimlere dayalı bir kabul içindedir. Din, sahip olduğu sosyal mirasın bir parçasıdır ve birey de yaptığı eylemin sorusunu kendine sormaksızın dini kendi dışında ve üstünde bir görüngüye dönüştürmüş ve ona öğretildiği gibi kalmıştır.<sup>48</sup> Din bu safhada bir mülkiyetin ötesinde kabul görmez; aidiyet ilkesinin ötesinde bir sahiplenme ve maddeleşme safhasıdır. Ancak insan sosyal hayatını zenginleştirdikçe, bilim, sanat ve ahlak kendisini dinden ayırmaya başladığında dinin anlam ve mahiyeti birey için bir problem olmaya başlamıştır.

Din, ilerlemecidir, “önyargı” ve “alışkanlığa” dayalı kavrayışların, muhafaza edici ve yenilik karşıtı fikirlik ve uygulayıcılık duruşlara meydan okur:

Onlara, Allah’ın indirdiğine uyun! denildiği zaman onlar, “hayır, biz atalarımızın üzerinde bulunduğu yola uyarız” derler. Peki ama, ya ataları [Abau] akıllarını kullanmayan, doğru yolda olmayan kişiler idiyseler (Bakara 2/170).

---

<sup>47</sup> George Galloway 1914/1960 The Philosophy of Religion, Edinburg: T&T. Clarc, s. 26–7.

<sup>48</sup> Galloway 1914/1960: 27–8.

Rasyonel dinin ortaya çıkışı, onun ortaya çıktığı milletlerin genel ilerleme tahayyülüyle uygunluk gösterir. Bu durumun ortaya çıkabilmesi için, “tutarlı ahlaki sezgilerin ve tutarlı genel fikirlerin insan bilincinde gelişmesi”ni beklemek gerekiyordu. İnsanlık tarihi bir bütün olarak incelenirse, genel fikirlerin kazanımının özgürce işlenmesi için çok geç bir döneme ait olduğu görülür. Rasyonel din, ritüel ve mitlik inançlarla ilgili geçmiş topluluk dinlerin bağımsız yapısından ayrı ve onlardan bağımsız bir dünyada doğmamıştır. Rasyonel din, daha önceden var olan dini formların tedrici bir transformasyonu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü eski formlar, yeni fikirleri kuşatacak güçte değildir. Rasyonel din, hem özel durumların dolaysız sezgisine hem de bütün durumlar için kavramların aydınlatıcı gücüne başvurur. Bu da “dinin özel olan şeyden doğduğunu, fakat genel olan şeye doğru genişlediğini”<sup>49</sup> gösterir. Bu durum dinin entelektüel bir boyuta sahip olduğunu imler. Bununla paralel olarak rasyonel dinin ortaya çıkışı, bir dünya şuurunun yeşermesinin de sonucudur. Whitehead bu durumu şöyle tanımlar:

Dinin eski zamanlardaki komünal tiplerinin en son safhaları, bizzat insanın kendinin de içinde bulunduğu sosyal organizasyona karşı insan tabiatının şuurlu bir reaksiyonuyla kontrol altına alınmıştır. Böyle bir reaksiyon, kısmen inanç ve ritüeldeki duyguyu örtmekte, kısmen de sosyal korumanın bir denemesi yoluyla uygulayımı yargılayan aklı örtmektedir. Bu açıdan dinin en yüksek formu olarak ileri sürülen rasyonel din, insanların kendilerinin de içinde buldukları evrene karşı daha şuurlu bir reaksiyondur.<sup>50</sup>

Bu noktadan itibaren birey, kendi dininin ayırıcı vasfının ne olduğunu sormaya başlar. İçinde yaşadığı seküler yapıdan kutsal

---

<sup>49</sup> Whitehead 1926, Religion in the Making, New York: Macmillan Company, s. 31 [Bundan sonra RM olarak geçecektir].

<sup>50</sup> RM 41.



olanı nasıl ayırması gerektiği üzerinde düşünür. Bu soru sorma süreci, sosyal hayatta yaşanmaya başlanan zıtlıklar belirginleştiği zaman daha çok kendini hissettirir. Bu noktada artık din, herhangi bir otorite ya da tarihte kendi dönemi içinde geçerli temel ilkelere dayalı şeylerin hâkimiyetinden ziyade hayatın yaşanan problemleriyle baş başa kalır. Tanrının varlığı problemi, vahyin anlamı ve değeri, fakirle zengin arasında giderek artan uçurum, dindarların kendi sosyal konumlarındaki verilmişliğin yaratmış olduğu sosyal ve inançlık ayrımlara dayalı cemaat ve cemiyet ayrımıyla oluşan farklılıklaştırma karşısında din, geçmiş önermelerini sorgulama zorunluluğunun aceleciliğini yaşamaya başlar. Somut formlar tecrübe kavramıyla iç içedir. Nitekim Whitehead'in diliyle söylersek, somut realite, “bireylik tecrübe sürecinin başlama noktasıdır.”<sup>51</sup> Mesela ona göre İsa, dilin sahip olduğu en yüksek soyutlamayla konuşmuş<sup>52</sup> ve somut tecrübeye önem vermiştir. Çağımızın büyük İslam filozoflarından Muhammed İkbâl'e göre ise, bizzat Kur'an tecrübeye önem vermektedir.<sup>53</sup>

Din'in durağan bir yapı olmadığı ve durağan bir hayat sunmadığı düşüncesi üzerine İkbâl ciddi bir örnek olmuştur. Ona göre, din insanın dünyaya bakışını daraltan değil, genişleten bir güçtür. “Din yüksek derecesinde,” bireyi hedef alır ve topluma doğru hareket eder. Bu da insanın imkânlarının sınırlı olmadığı anlamına gelir.<sup>54</sup> Ona göre din ve felsefe, “yeniden canlanmaları için birbirine ihtiyaçları vardır. İkisi de hayattaki işlevleri ölçüsünde görebildikleri aynı gerçeği görmeye çalışırlar.” Ancak

---

<sup>51</sup> Whitehead, *Modes of Thoughts*, s. 125 [Bundan sonra MT olarak geçecektir].

<sup>52</sup> RM 56.

<sup>53</sup> İkbâl, Muhammed 1986, *The Reconstruction of Religious Thought In İslam*, ed. M. Saeed Sheikh, Lahore, s. 11 [Bundan sonra R olarak geçecektir].

<sup>54</sup> R 17.

“işleyişi bakımından dinin temel ilkeleri akli temele doğa bilimlerin dogmalarından daha çok gereksinim duyar. Çünkü her iki duygu aynı kökenden gelip, birbirlerini tamamlar.”<sup>55</sup> Dinlerin somut tecrübeden uzaklaşmanın temelinde Grek felsefesi, özellikle de Sokrates ve Platon bulunmaktadır. Whitehead, “Hıristiyanlık hızlı bir şekilde insan ruhuyla ilgili Platonik öğreتيyi benimsedi”<sup>56</sup> derken, İkbāl, “Sokrates ve Platon’un insanla ilgili düşünceleri ve sadece ona odaklanmaları, daha sonra bu filozoflardan etkilenen Müslüman düşünürleri somut tabiattaki varlıkları incelemekten uzaklaştırmaya yetti,”<sup>57</sup> diyor. Görüldüğü gibi, her iki filozof da, tecrübe kavramından yola çıkmakta ve böylece yaşanmışlığı, yaşanabilecek ve yaşanana geçişte sorgulama alanı olarak görmekte dirler. Her şey tecrübe alanı sunar. Dinin metafizik problemini çözmekle ilgili iki yol vardır. Tecrübe edilen dünya, bize kendisini iki yönde sunar. Bir tarafta, varlıkların birbirleriyle ilişkili sistemi ve değerler sistemi olarak. Ancak bu iki yön, katı bir şekilde birbirinden ayrı değildir. Gerçekte bu iki yön dünya sürecinde birlikte harmanlanmıştır. Bir noktadan görünen gerçektir, diğer taraftan değer olarak kabul edilir. “Varlıklar sistemi, değerlerin krallığının geliştiği ana ilkedir. Bu krallık, sosyal bütündeki bireylerin canlı ilişkilerinin dışında gelişir, olgunlaşır. Sosyal sistemin bu kişisel hayatı içinde din kendisini kültürün özel bir safhası olarak korur.”<sup>58</sup>

Dindar için, inandığı din, öznel bir tecrübedir, ancak onunla sınırlanmış değildir. Dinde insan ruhu inanca odaklanır ve parçası olduğu daha büyük ve yaşanabilir bir dünya ister.

---

<sup>55</sup> R 18–19.

<sup>56</sup> Whitehead 1933, *Adventures of Ideas*, New York: Macmillan Company, s. 18 [Bundan sonra AI olarak geçecektir].

<sup>57</sup> R 3; Bir şiirinde İkbāl, Platon için, “Eski bir rahip olan filozof Eflatun, Eski koyunların grubuna dâhildir” demektedir. İkbāl 1999, *Benlik ve Toplum* (Çev. Ali Yüksel), İstanbul: Birleşik Yay., s. 45.

<sup>58</sup> Gallowey 1914/1960: 37

Kendinden üsteki yüce varlığı bilmek ve onunla bizzat ilişkide olmak ister. Griffin'in ifadesiyle, dini aktivite, mutlak realite ile uyum içinde olmak arzusuna dayanır. Yani varlığın mevcut formunu aşan alanda kendi hedefini bulmaya çalışır. Burada da yeni problemler ortaya çıkar. Buradaki sorun, dini bilme ile bilimsel karakter arasında var olduğu iddia edilen fark ya da farklılarda yatmaktadır. Kant'ın noumen-femenon ayrımı problemi çözebilecek güçte değildir.

Dinin iddiaları kesin doğrulardır. Mesela Kuran'ın hemen başında kendisini, "içinde hiç şüphenin olmadığı" (Kur'an: 2/2) Kitap olarak tanıtmaya çalışır. Onun içinde her ne söylenmişse, doğrudur ve haklıdır. Mesela John Locke'a (1632–1704) göre Tanrı, aklın bilebileceği konular arasında yer almaz. Bununla beraber, aklın konusu olmayan Tanrının varlığı da inkâr edilemez. Bir sonsuz varlığın, varlığını ya da işlerini kavrayamamak onun inkâr sebebi olamaz.<sup>59</sup>

... Buna göre bir Tanrı'nın bulunduğunu bilme, yani buna kesinlikle güvenme yeteneğimizin bulunduğunu belirtmek ve bilgiye ne yoldan ulaştığımızı göstermek için, kendimizden, kendi var oluşumuzun kuşku götürmez bilgisinden öteye gitmemize gerek bulunmadığını sanıyorum.<sup>60</sup>

Tanrı'nın insanı kendisi hakkında tanıksız bırakmaması düşüncesi, Locke'un epistemolojisine aykırı bir düşünce olarak kabul edilse de, dikkat çeken nokta onun Tanrı hakkında başka yetilerimizin olabileceği konusuna yönelmesidir. Locke'un epistemolojisinden çıkaracağımız sorular, bizi kaçınılmaz olarak bir Tanrı üzerine konuşmaya ulaştırmayabilir. Ancak Locke açısından bakarsak, Tanrı ile ilgili sorular sormak kaçınılmazdır. Kendi

---

<sup>59</sup> Locke, John 1992, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme (Çev. V. Hacıkadiroğlu), İstanbul: Ara Ya., s. 396.

<sup>60</sup> Locke 1992: 388.

varlığımız bir Tanrı'nın var olduğunu bize söyleyebiliyorsa, felsefeci bu sistemden din ve Tanrı ile ilgili birçok soru ortaya koyabilir. Hakkında konuşulan Tanrı bizim anlayış ve kavrayışımızın bir sonucudur. Bu anlayış tam Feuerbachçı bir yaklaşım değildir. Tanrı tasavvurlarının farklılığına yazılı bir örnek, peygamberlerin Tanrı anlayışlarıdır. "Yakup, oğullarına: benden sonra neye kulluk edeceksiniz? Demişti. Senin tanrın ve atalarının İbrahim, İsmail ve İshak'ın Tanrı'sı olan tek tanrıya kulluk edeceğiz... dedik" (Kur'an: 2/133). Tek Tanrı; fakat Yakup'un ve diğerlerinin ayrı ayrı isimlerinin zikredilmesi bu tek Tanrı vurgusundan ziyade, onların hepsinin bu tek Tanrıyla ilgili farklı Tanrı tasavvurlarına yönelmektedir. 'Uful edenleri sevmem' realitesinden hareketle Hz. İbrahim'in ulaştığı sonuçta, hıra'da derin düşüncelere dalan Hz. Muhammed'in sonuçları var olan tek Tanrı hükmünde odaklanmaktadır. Ancak bu olgu, her ikisinin de bir bütün olarak aynı tasavvura sahip oldukları sonucuna götürmez.<sup>61</sup>

Din felsefesi, dinin mutlak doğrularıyla ilgili problemlerle yüzleşmekten kaçınmaz. Dinin değişebilir bir şey olduğu tartışma konusu yapılabilir. Burada problem, onun değişebilirliğinin kuramlık alanla mı, uygulamılık alanla mı ilgili olduğu noktasında odaklanır.<sup>62</sup> Biz sadece dünyamızın evrimlik bir süreç olarak Tanrının yaratmasını anlamanın ötesinde, Tanrının dünyamızı yaratmak için evrim yolunu niçin kullandığı konusunda bir esrarengizlik olmadığı şeklindeki bu yöntemle Tanrının gücünü kavramaya da ihtiyacımız vardır. Buna göre de, ilahi gücü zorlayıcı değil, ikna edici olarak düşünmek gerektiğini söyleyebiliriz.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup>Albayrak, Mevlüt 1999, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı," Arayışlar, 1999/1, s. 21vd.

<sup>62</sup> Gallowey 1914/1960: 34

<sup>63</sup> Albayrak, Mevlüt, David Ray Griffin'le Söyleşi, tabula&rasa, felsefe teoloji, yıl:1, sayı:3, Eylül-Aralık 2001

### **Din-Felsefe Kardeşliği/Özdeşliği**

Bilgece rehberlik, dünya hayatını anlamlı kılacak bir yol gösterici rehberliktir. Bu anlamda din, “felsefi hikmetin ereğinin dinin amacıyla bittiği noktada felsefenin doruk noktası”<sup>64</sup> olmaktadır. Din, felsefede yerini bulurken, felsefenin görevi verilmiş bir şey olarak dini tahlil etmek değil, dini icat etmek ve oluşturmaktır. Bunu da dinin amacına hizmet etmek için yapmaktadır. Genel olarak doğal akıl ve vahiy arasında ilişki İslam serüveninde, Hıristiyan geleneğinde olduğundan daha fazla alanları belirlenmiş ve birlikte bir bütün oluşturma örneği sunmuştur.

İslam serüveni, felsefe-din ilişkisi konusunda Batı düşünce tarihinden daha zengin uygulamalar örnekler sunmaktadır. Modern bir disiplin olarak din felsefesinin Batılı yeni bir isimlendirme olduğunun farkında olarak, tarihsel araştırmalar kavramlık isimlendirmeyi çok daha gerilere götürmemiz gerektiğini göstermektedir. İslam düşünce serüveninde alanların otonomluğuna rağmen birbiriyle olan bağlantısallıklarını göstermesi bakımından Endülüslü Mutasavvıf-filozof İbn Meserri (885–931) adı dikkat çekmektedir. Onun *el-Münteka Min Kelamı Ehli't-Tüka* isimli eserinde düşünce tarihinde ilk defa **felasifetu't-din**, yani din felsefecileri (filozofları) kavramıyla karşılaşırız.<sup>65</sup> Bu adlandırma/tanımlama, farklı medeniyet tecrübesinde onu farklı yapan bilgi kuramına bağlı bir tanımlamadır ve o medeniyet/kültürün var ettiği din felsefesi yapma biçimidir.

---

<sup>64</sup> Charlesworth 1972: 2.

<sup>65</sup> Eser, Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesi 349 no'da kayıtlıdır. Necmettin Bardakçı tarafından el-Münteka (Muttakilerin Yolu) ismiyle Türkçeye çevrilerek yayınlanmıştır.

İbn Meserre bu kavramı hakiymlerle birlikte kullanmaktadır. Bu kavramın geçtiği yerde İbn Meserre şöyle diyor:

Anlayış ve idrak sahiplerinin durumuna bir bak. Tanrının kendilerini melekût ve ceberut âleminde nimetlendirdiği hikmet ehlinin tefekkürü konusunda çokça düşün. Fitnat kalbin düşünüp idrak etmesidir. Daimi ikbal, takva üzerine olmaktır. Bu konu din felsefecilerinin (felasifetu't-din) alanıdır.<sup>66</sup>

Meserre'nin bu tanımlama çabası, olguluk bir göndermedir. Bu var olanın 'neliğini' ortaya koymaktadır. Birinci olarak "anlayış ve idrak sahipleri," "hikmet ehli," "tefekkür," "fitnat" ve "daimi ikbal" kavramları ile felasifetu't din alanı arasındaki doğrudan bağımlı bir tecrübe edimi olarak görülmesi ve onaylanması öne çıkmaktadır. İkinci olarak, din felsefecileri olarak kendilerini tanımlayanların konularının betimlenmesidir. Din felsefecileri "hikmet ehlidir." İbn Meserre'nin din felsefecilerinin alanı olarak kabul ettiği konunun günümüz din felsefesinin ilgi alanıyla ilişkisi dikkat çekicidir. Din felsefecileri, din alanının ilgilendiği bu ve öteki dünya tasavvurları üzerine düşünür. Din felsefecileri, Hegel'de çok sonraları bulduğumuz, din üzerine konuşmaktadırlar. Sonuçta düşünce, düşünülen şeyi anlamaya götürecektir. İbn Meserre'nin ifadesiyle fitnat, kelime olarak zihin açıklığı anlamına gelmekle beraber kavramlık olarak kavrayış demektir. Ona göre, "kalpler fikirle dolunca, anlayış (kavrayış) artar ve bu hikmete dönüşür."<sup>67</sup> Felsefe, "hikmet-i uzmayı tercih etmek" ve "hikmet sevgisi" olarak kabul edilince, süreklilik açısından hem Kur'an hem de Felasife açısından hikmet kavramı çok zengin anlamlara bürünmektedir. Bu süreklilik hem hafıza (geçmiş vahiyler ve mitler) hem bir "kitap" hem de bir "hikmet"

---

<sup>66</sup> İbn Meserre 1995: 327–28.

<sup>67</sup> İbn Meserre 1995: 320.

serüveni adını alır. Hikmet, her şeyi olduğu gibi yerli yerinde bulabilme doğasıdır ve buna göre de gerçek varlığın bilgisine ulaşmak gücü demektir.

Kavrayışın gerçekleşmesi, tecrübe dünyasının 'burada' olanı yakalamasıdır. Kavrayışın dönüştürme gücü dikkate alınca, alanın uygulamayı boyutu anlam kazanmaktadır. Akıl yürütme ve uygulama, diğer bir ifadeyle dini anlamda ibadetleri içselleştirme, felsefe-din arkadaşlığının kaynaklarıdır. Kaynakları birlikte kullanma sürecinin alanlarının belirlenmesi ve yöntemi İbn Meserri ile sınırlı değildir. İslam düşüncesinde hikmeti arama ve mekânsızlaştırma çabası izlenirse, bu düşüncede din-felsefe ilişkisinin 'kendine ait' bir konuma sahip olduğu görülecektir. "Daimi ikbal," diğer bir ifadeyle sürekli istek ve arzu ya da belli bir konumda serüven halinde olma, tüm edimlerde ideale doğru bir sürekliliği zorunlu kılar. Din felsefecisi bu anlamda "takva" sahibi olarak din-felsefe özdeşliği açısından ulaşılabilecek ereği gösterebilir. Bu sürekli arzu/istek, "sürekliliğin oluşumu" kavramıyla ifade edilebilir.

Yanlış düşünmek için şu vurgu yapılmalıdır. Felsefe ve ilahiyat iki ayrı alandır. Her biri kendi başarılarını kendi çalışma ve araştırma yöntemlerinden kazanmıştır. Felsefeyi salt ilahiyatın, ya da her hangi bir dinin hizmetinde bir alan olarak kabul ettiğimizde, felsefe istismar edilmeye açık bir alan ve kendi işlevinden uzak bir yapı içine hapsedilmiş olur. Kısaca o artık bir felsefe değildir. Aynı şekilde ne felsefeden uzak durarak ilahiyat, ne de ilahiyattan uzak durarak bilimi sığınak yapabiliriz. "Hakikate kestirmeden ulaşamayız."<sup>68</sup> Alanlar arasındaki ilişki, bizi tek yöntembilimlik bir cevabın olamayacağı sonucuna götürebilir. İçinde bulunduğumuz kültürel ve felsefi ortamda, doğadaki değişimle beraber kendi inanç ve diğer problemlerimizin soruşturulmasıyla meşgul olmamız

---

<sup>68</sup> RM 77.

kaçınılmazdır. Bunun için de alanların birbirlerine yapacakları katkı zorunludur. Ancak bu alanların varlığının işlevliliği geçmişin geleni olarak süreklilik sunmuyorsa, onun oluşumu eksik ya da yok hükmünde varolacaktır. Tanrıya inanan ya da inanmayan insanlar, bilim adamları, toplum mühendisleri, politikacılar, ilahiyatçılar, dilciler hep birlikte bu dünyada yaşamaktadırlar. Tüm bu insan kümeleri ortaya çıkan problemlerle ilgilenmekte ve kendilerini sorumlu görmektedirler. İlahiyatın, ortak yaşanan hayatla hiçbir ilgisi olmayan bireylik ve tek bir cemaate ait dar fikirli gerçeklik anlayışlarını tatmin edici bulması mümkün değildir.<sup>69</sup>

Bizim yöntem olarak referans aldığımız felsefe, anlamlı bir insan hayatı için yaşanılabilir bir çevre kazanma ve tüm var olanlarla birlikte yaşama amacına uygun olacaktır. Bu teşebbüste insan tecrübesinin hiçbir unsuru dışarıda bırakılmamaktadır. Yorumlama alanı içine giren her ne varsa, zevk alma, idrak etme, isteme ya da düşünce, bu felsefede yorumlanabilir demektir. Çünkü bu felsefede hiçbir şey, “evren sisteminden tamamen soyutlanarak idrak edilemez.”<sup>70</sup>

Dünya hakkındaki bilgimiz, bil-fiil dünyada somutlaşmış yapıların bilgisidir. Biz dünyayı tanımlamayla, tahlil ve mantıklık yapılarla ele alırız. Bilmenin temel süreci, doğrulama için somut tecrübeye soyut yapıları getirmektir. Doğruluğun da dereceleri vardır. Dünya hakkında daha genel özellikleri idrak etmenin imkânıyla ilgili olan şeyi sorabileceğimiz birkaç soru şekli vardır. ‘Müslüman dünya,’ kendisini şayet tüm hayat tecrübeler alanı içindeki dünyanın onu tamamlayıcı parçası olarak adlandırıyor, bu onun bu bütünlü tecrübeye sunacak verilerinin olmasını gerekli kılar. Verilerimiz salt kendi var ettiğimiz tecrübelerimizle sınırlı

---

<sup>69</sup> Williams, Daniel Day 1985, *Essays in Process Theology*, Chicago: Exploration Press, s. 2.

<sup>70</sup> PR 5.



değildir. Verilerimiz, bizim de içinde bulunduğumuz gerçek dünyadır. Bu gerçek dünya mevcut tecrübemizin konusunu gözlemlenen aldatıcı dış görünüşte kendini sergiler. Mevcut tecrübemizin açıklanması, herhangi bir düşünce için tek yargılamadır; düşünce için başlama noktası bu tecrübemin unsurlarının analitik gözlemidir.<sup>71</sup> Buna göre bilgimiz bir yorumlamadır. Bu yorumlamayı bil-fiil geçmiş gerçeklik olarak, Meserre'de izini bulduğumuz kavrayış biçiminin, Farabi (870-950) ile izleyebiliriz.

Farabi, felsefe-din uzlaştırma konusunu, eş-zamanlı ve ard-zamanlı iki ana çerçevede ele almaktadır. Farabi, felsefe-din özdeşliğini betimleyebilmek için öncelikle felsefenin bir olduğunu tezini sunar. Onun, *Kitabu'l-Cem Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn* adlı eseri bu konuya ayrılmıştır. Buradan hareketle Farabi, “felsefe ile dinin birliği tezini, felsefe ile dinin konu ve gayesinin aynı olduğu ve bunların aynı hakikati ifade ettikleri şeklindeki iki temel iddia üzerine kurmaktadır.”<sup>72</sup> Felsefe ve din farklı biçim ve tarzlarda tezahür etmiş olmakla birlikte aynı konu ile ilgilenmekte ve aynı gayeye yöneliktir. Felsefi düşünce, dini kavrayış ve yaşantının durağanlığını dışarıda tutar. Öncelikle yapılması gereken din-felsefe ilişkisinde, bu ilişkinin belirleyici noktalarına odaklanmaktır.

Farabi'ye göre din, insan ürünü bir şey olarak görüldüğünde, “zamanca felsefeden sonradır.” Ardında şunları yazar:

Dinle, felsefede ortaya konan kuramlık ve uygulamılık şeylerin, ikna etme veya hayal ettirme yoluyla yahut ikisiyle

---

<sup>71</sup> PR 6.

<sup>72</sup> Alper, Mahir 2000, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, -Kindi, Farabi, İbn Sina Örneği- İstanbul: Ayışığı Kitapları, s. 83.

birlikte halkın anlayabileceği tarzlarda onlara öğretilmesi amaçlanır.”<sup>73</sup> Çünkü “din, ancak kuramlık şeyleri tahayyül ve ikna ile öğrettiği ve ona tabi olanlar da bu ikisinden başka öğretim yolu bilmediğinden, açıktır ki, dine tabi olan kelimeler sanatı da ikna edici şeylerin dışındakilerin farkına varmaz ve onları ancak iknai (iknai amaçlayan) yollar ve kıyaslarla temellendirilebilir. –Özellikle de hakikatin misallerini hakikat olarak temellendirmeyi amaçladığında böyledir-. İknai ise ancak ilk bakışta etkili ve meşhur olan öncüllerle, gönlü çelen şeyler ve temsillerle, özetle hatabi yollarla yapılır. Bu yollar, ister sözler (kıyaslar) olsun isterse de onların dışında şeyler olsun fark etmez. Öyleyse kelamcı, temellendirdiği kuramlık şeylerde, ilk bakışta ortak olanlarla yetinir. O, bu hususta halka ortaktır, [70] fakat bazen ilk bakışı da eleştirir. Ama o, ilk bakışı, yine ilk bakış olan başka bir şeyle eleştirir. Onun ulaşabileceği en son güvence, çürütmedeki görüşünü cedeli yapmasıdır. O, bununla halktan kısmen ayrılır. Yine o, hayatındaki amacını yalnızca istifade edilecek şeylerle sınırlar. Yine o, halktan bununla da ayrılır. Yine o, dinin hizmetkârı olduğundan ve dinin de felsefe karşısındaki yeri o yer olduğundan kelamın felsefeye nispeti de bir yönden din aracılığıyla felsefenin de hizmetkârı olmaktır. Çünkü kelam ancak daha önce felsefede burhanlarla temellendirilmiş şeyleri, öğretimin bütün insanları kuşatarak gerçekleşmesi için bütün insanlar nezdinde ilk bakışta meşhur olanlarla temellendirmeyi destekler ve ister. Dolayısıyla o, bununla da halktan ayrılır. Bundan dolayı kelamcının halktan değil seçkinlerden olduğu zannedilmiştir. Onun da seçkinlerden olduğunu bilmek gerekir, ama onun seçkinliği, yalnızca o

---

<sup>73</sup> Farabi 2008, Harfler Kitabı (Çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera, s.69 [108].

dinin mensuplarına nispetledir. Oysa filozofun seçkinliği, bütün insanlara ve bütün dinlere nispetledir.<sup>74</sup>

Filozofa tanınan bu öncelik, karşısında konumlanan alanın da seçkinliğini olumlar. Din, salt halkın hayat alanına hapsedilebilir bir tecrübe alanı sunmaz. Dinin, kendisini seçkinleştirebilmesi felsefe karşısındaki tavır alışıyla bağlantılıdır ve sürekliliğe tabidir. Mesela felsefenin başlangıcı noktasında sorulabilecek bir soru bu sürekliliği ve seçkin olma durumunu belirler. “Bugün Araplar nezdinde var olan felsefe, Yunanlılardan nakledilmiştir,”<sup>75</sup> kabulü bir süreklilik vurgusudur. Bu aynı zamanda dün ile bugün arasındaki bağıntılılığında kaçınılmaz örneğini verir. Farabi’nin ifadesiyle;

Dünün kanun koyucusu, daha sonraki bir tarihte daha uygun olacağını düşünürse, kendi koyduğu kanunu değiştirebilir. Aynı şekilde daha sonra gelen bir kanun koyucu kendinden önce gelenin kanunu değiştirebilir. Önceki kanun sonra gelen zamanında yaşanır olsa bile, onu değiştirebilir. Çünkü önceki, şimdiki şartları görseydi, onu kendisi de değiştirirdi.<sup>76</sup>

Bu cümlelerin açık ifadesi, bir kanun koyucu olarak peygamberin ve ondan sonra gelenlerin, şartların değişmesi ve ‘daha iyi bir hayat’ için kendilerini ‘şimdide’ tanımlamanın imkânlarına açık olmalarıdır. Din, böyle bir uygulamada karşı tarafta durarak kör ve sağır rolü oynayamaz. Kanun koyucu bir geleneğin somut örneğidir. Bu anlamda, gelen olarak öncekinin gerçekliği sonrakilerde “yenilik” olarak yaratıcı sürece dâhil olur. Bu süreklilik farklı dinlerin ve onların tecrübelerinin olmasının insan tecrübesinde bir zenginliğe de imkân sağlayacağını anlamını genişletmektedir. Farabi’nin cümleleriyle söylersek;

---

<sup>74</sup> Farabi 2008: 70–1 [111].

<sup>75</sup> Farabi, 2008: 93 [1156].

<sup>76</sup> Farabi 1980, *Es-Siyasetu’l-Medeniyye* (Çev. Mehmet Aydın, A. Şener, R. Ayas), İstanbul: Kültür Bakanlığı, s. 46.

En iyi bilinen şeyler, çoğu zaman milletten millete göre az veya çok değişir. Bundan dolayı bu şeyler her millet için kullanılan misallerden başka misallerle ifade edilirler. Bundan ötürü de hepsi amaç olarak bir ve aynı mutluluğa sahip olan, aynı amaç peşinde koşan, bununla birlikte dinleri birbirinden farklı olan birçok erdemli şehrin var olması mümkündür.<sup>77</sup>

Din ve felsefenin hem konuları, hem de gayeleri açısından birbiriyle paralel, hatta özdeş olduğunu savunan diğer Türk filozofu İbn Sina'dır (980–1037). İbn Sina felsefi ilimleri (ulumu'l-felsefiyye) nazari (kuramlık) ve ameli (uygulayım) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Nazari felsefe, “aklın bil-fiil hale gelmesiyle nefsin nazari gücünü yetkinleştirmeyi talep etmektedir.”<sup>78</sup> İbn Sina'ya göre İslam'ın temel ibadetlerinin ‘sağladığı yararların büyük kısmı ahirettedir.’ Ahiretteki mutluluk ise “nefsi arındırmak”la kazanılabilir. Bu “arındırma, ahlak ve melekeler vasıtasıyla meydana gelir. Ahlak ve melekeler ise nefsi, bedenden ve duyudan yüz çevirtme, ona sürekli kaynağını hatırlatma şeklindeki, fiillerle kazanılır.”<sup>79</sup> Ona göre, “ibadetlerin ibadet edenlere faydası, onların varlık sebepleri olan yasa ve şeriatın onlarda sürekliliğini sağlayan ve ahirette de arınmalarıyla Allaha yaklaşmalarına vesile olan şeylerdedir.”<sup>80</sup> Din ve felsefe uygulamılık süreklilikte aynı yerde durabilir. Nitekim din ve onun bildiricisi Hz. Peygamber insanların algılayış ve kavrayışlarını dikkate alır.

Peygamber mutluluk ve bedbahtlık için insanların anladıkları ve tasavvur ettikleri şeylerden örnekler verir. Bu konudaki

---

<sup>77</sup> Farabi 1997, İdeal Devlet (Çev. Ahmet Arslan), Ankara: Vadi Yay., s. 121.

<sup>78</sup> İbn Sina 2005, Metafizik I- II (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türkeri), İstanbul: Litera yay., s. I/2.

<sup>79</sup> İbn Sina 2005: II/193.

<sup>80</sup> İbn Sina 2005: II/194.

gerçeğe gelince, peygamber ahiret hakkında onlara ancak genel hatlarıyla bir şeye işaret edebilir. Bu da, ahiretin, gözün görmediği ve hiçbir kulağın duymadığı bir şey olduğu ve orada büyük mülk olan bir haz ve sürekli azap olan bir elem bulunduğudır.<sup>81</sup>

Ancak bu öğretisel boyut, bir anda oluşup tamama ermemiştir. İbn Sina'nın cümleleriyle,

Peygamber Muhammed'in boş Arapları ve özellikle bütün insanları, onların hepsine gönderilmiş olarak bilgiye vakıf yapması nasıl mümkün olur?<sup>82</sup>

Böyle bir soru, mükemmellik kavrayışındaki sıkıntıyı betimler ve sürekli oluşumu, “daimi ikbal”i yaşatır. Tamama ermiş olmak, bilginin verilmişliğini başka herhangi bir çaba ve erek gütmenden varlığı zaman dışına hapseder. Süreklilik artık oluşta yer almaz. Zamanın akıp giden özelliği içinde dini kavrayış ve bu kavrayışın uygulamaya yansımaları değişmektedir. İbn Sina açısından kim tarafından olursa olsun, tüm bilgi bir anda varlığa girip tüketilemez. Buna din ve dini bilgi de dâhildir. Verilmiş bilgi olarak vahiy, dünyada bilim ve politika bakımından mutluluğu hedeflemenin aracıdır. Dinin tebliğ edicisi peygamber ise, “duyular dünyasının salahını siyaset ile akıl dünyasının mutluluğunu ise ilim ile gerçekleştirilmesi için vahyi akışı tebliğ edendir.”<sup>83</sup> Buna göre bilgikuramlık anlamda vahyin bir değeri vardır. Bu kabul var olanın birbiriyle bağlantısallığının açık ifadesidir. Onun akıllar kuramı dikkate alınca her şey bir süreç içinde ve kazanıma yönelik gelişmektedir. “İnsanların farklılığı”<sup>84</sup> insanın akli yetileriyle kendini göstermektedir. Akli yetilerin kazanım gücü, bilgi alanında

---

<sup>81</sup> İbn Sina 2005: II/190.

<sup>82</sup> İbn Sina 1908, Fi İsbat en-Nübüvve, Tis'u Resayil İçinde, Emin Hindi, Mısır, s. 125.

<sup>83</sup> İbn Sina 2004b, Risaleler, Ankara: Kitabiyat, s. 38.

<sup>84</sup> İbn Sina 2004b: 36.

yetkinliğe ulaşmak ve uygulamılık alanda da bu yetkinliği yaşamakla kendini gösterebilir.

Felsefi serüven Gazali (kendisi filozof olmadığını söylemiş olsa da, o bir filozoftur) ile birlikte yeni bir eleştiri dönemi yaşar. Din'in ne olduğu ve zaman içinde yaşadığı süreç din felsefesinin ana konuları arasında yer almaktadır. Hiçbir dönemde din, durağan bir tanımlama ve yapılanmayı kabul etmemiştir. Bir insan tecrübesi olarak din, insanın olduğu her yerde kendini değişik şekillerde ifade edebilme gücüne sahiptir. Buna göre dinin ne olduğu ya da dini imanın ne olduğu konusunda tatmin edici cevap/lar bulabilmek için birbiriyle bağlantılı birçok “olgu”yu göz önüne almamız gerekmektedir.

Birinci olgu olarak dini imanı “besleyen” kaynakların her dönemde kendisini yenilemesi zorunluluğudur. Bu noktaya dikkat edersek, dinin günümüz dünyasındaki yeri ve değeri konusundaki tartışmalarda eksik kalmasının sebeplerini de bulabiliriz. İslam düşüncesi açısından bu bir problem doğurmaz. Farabi ve ağırlıklı olarak da İbn Sina eleştirileriyle meşhur Gazali (ö. 1111) İhya-ı Ulum ed-Din [Dini ilimlerin Yeniden Canlandırılması] isimli ansiklopedik eserinde (magnum opus), böyle bir başlık altında çalışma yapmasının gerekçelerini şu cümlelerle özetlemektedir:

Hak yolunun işaretleri/kılavuzları, nebilerin [peygamberlerin] varisi âlimlerdir. Fakat bu zamanda sadece [âlimlerin] **taklitçileri** (müteressimün) kaldı. **Şeytan** onların çoğunu yoldan çıkardı ve her biri maddi menfaat peşine düştüler. Bu yüzden **ma'ruf** (iyilik) **münker** (kötülük), münker de ma'ruf oldu. Hatta dini ilmin gölgesi kayboldu ve hidayet ışığı yeryüzünden kalktı. Böylece ilim, yalnız kargaşalık çıkaran sıradan kimselerin arasını bulmakta **kadı**'ların başvurduğu fetvalardan veya kendini beğenenlerin muhataplarını cevap veremeyecek hale getirme (ilzam) ve onlara karşı üstünlüklerini ilan ettikleri **cedelden** veya **avam** tabakasını aldatmak için **vaizlerin** yaldızlı sözlerinden ibaret sayıldı. Böylece ahiret yolu ilmi... unutuldu. Böylece din de bu

unutulmadan dolayı zararlı ve tehlikeli (kirlendi ve köreldi) bir hal aldı. Dini ilimleri yaşatmak nebilerin ve selef-i salihin nazarında faydalı ilimleri anlatmak için bu *Ihya-ı ulum ed-din*'i yazmayı görev bildim/yazmakla meşgul oldum [metinde geçen bold ifadeler bize aittir].<sup>85</sup>

Alıntıladığımız metin, öncelikle bir sınıflandırmayı, diğer bir ifadeyle insanlar arasında yapılık bir ayrımı öne çıkarmaktadır.<sup>86</sup> Bu yapılık ayrım bir sınıf ayrımıdır ve ayrımı belirleyen var olanın olması gerektiği gibi olmasını hedefleyen bir tecrübenin sınıflandırılmasıdır. Birinci sırada yer alan “âlimler=düşünce ve bilgiyi eyleyenler,” konum gereği nebilerin varisleridir, yani onların miraslarının tarihlik ve içlik sahipleridirler. Bu konumda olmak, değer yüklü olmayı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu adlandırmayla ilgili ortaya çıkacak sorun, her dönemde öznel yargıya yol açabilecek bir durum sunma imkânı taşımamasının açıklığından dolayı başka adlandırma içeriklerini de içinde taşır. İşte bu yüzden ikinci sırada tanımlanan adlandırma bu içeriği nesneleştirmektedir. İkinci sırada aynı konumda yer aldıklarını iddia eden bir şeyin benzerini resmetmeye çalışan ressam gibi kabul edilen taklit ediciler, Plâtoncu dille gerçekliği anlamada üçüncü sırada yer alan, fakat aynı geleneği ‘doğru bir şekilde’ paylaştıklarını söyleyenlerdir. Platonik referansa başvurmamızın sebebi, metinde de geçtiği gibi bu sınıfta yer alanların hakikate olabildiğince uzak kalmaları ve gerçeklik adına gerçekliğin “taklidinin taklidini” sunmaya çalışmalarıdır. Bunlar da sosyo-politik hayatı yönlendirme anlamında üç sınıfa

---

<sup>85</sup> Gazali, *Ihya Ulum ed-Din III*, Nşr. M. H. Hüseyin, Daru'l-Kitab'ıl-Arabi, Tarihsiz., I/ 2-3; Türkçe çeviri 1974, *Ihyau Ulumi'd-din* (Çev. Ahmed Serdaroglu) İstanbul: Bedir Yay., I-IV, s. I/4.

<sup>86</sup> Bu konuda geniş bir okuma ve değerlendirme için bkz., Kevser Çelik-Mevlüt Albayrak, “Gazali ve Tamamlayıcı Ahlak Felsefesi,” *Diyanet İlmî Dergi*, C: 47, Sayı: 3, Temmuz-Eylül 2011. Burada kullanılan değerlendirmeler adı geçen çalışmadan özetlenmiştir.

ayrılmaktadırlar ve Gazali'nin ifadesiyle bu insanlar "birbirine tutunmuş bir ağ (şebeke)"<sup>87</sup> gibi çalışmaktadırlar. Bu üç sınıftan her birinin de kendince bir argümanı vardır: Kadılar ve onların fetvaları, cedelciler ve muhataplarına yönelik üstün deliller sürme becerileri, vaizler ve yaldızlı sözleri.<sup>88</sup> Bu sonuncular halkın inandıklarını, yaldızlı cümlelerle yeniden ele alıp halka bilgi olarak sunmaktadırlar. Bu anlamda da onların sözlerinde yenilik ya da yaratıcılık adını alacak hiçbir şey yoktur. Gerçeklikten uzak düşen bu insanların ana ortak özellikleri kendi akıllarını kullanamayacak düzeyde olmalarıdır. Yukarıda ifade ettiğimiz öznel yargı endişesi bilim adamı adını alan bu insanların şeytan tarafından, yani yanlışını irrasyonel yöntemlerle gerekçelendirici güç tarafından yoldan çıkarılmış olmaları, yetersiz öznel tecrübe yargısından kaynaklanmaktadır. Bu durumu iki şekilde okumak mümkündür. Birinci olarak onlar akıllarını Şeytan'a, diğer bir deyişle kendileri dışında bir gücün yönlendirmesine teslim etmiş kişilerdir ve hidayet ışığından, yani "aydınlanma"dan nasiplerini alamamışlardır. Aklın başkasına ya da başka bir şeye teslimi, gerçekliği bozar. Çünkü bu her şeyin olması gerektiği yerde olmaması demektir. Diğer bir ifadeyle bu tip insanlar, arzuladıkları şeyin akla uygun olduğundan her hangi bir endişe duymamaktadırlar. İkinci okuma biçimi ise problemlili olacaktır. Kozmik anlamda bir şeytan ya da insanın arzularının ardı sıra gitmelerine rehberlik yapan bir güç söz konusuysa, onun nesnellığı kişiden kişiye değişecektir. Burada problem, sosyo-politik hayatta dinin istismar edilmesi ve öznel tecrübeden hareket eden nesneleştirilmeyle ilgi kurulmasıdır. Gazali bu üç sınıfın ve onlara inanan halkın, yanlışta olduklarını iddia ediyorsa, bu ahlaki buyruğun nefisteki kayıtsız özelliğinin

---

<sup>87</sup> Gazali: I/3; 4.



tüm bu insanlarca böyle bir edimin varlığının bilinmediğini göstermek içindir. Burada ahlaki buyruk, uygulamada dine ve sosyo-politik hayata düzen veren bir güç rolü oynar ve bu güç fitridir, yani doğadır, doğaldır. Metinde eleştiri yöneltilenlerin hiçbiri dinsiz adını alacak bir adlandırmaya muhatap olmadıklarına göre sorun, ahlaki buyruğun din ve diğer insan tecrübeleri üzerindeki etkisini kaybetmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Böyle bir değerlendirmenin sorunlu olması şu cümlede gizli gibidir: “Böylece ahiret yolu ilmi... unutuldu. Böylece din de bu unutulmadan dolayı, zararlı ve tehlikeli bir hal aldı.” Dinin zararlı bir hal alması, hatta tehlikeli olması bireylik tecrübe bir yana, sosyo-politik alan -kültür, medeniyet- için problemi daha canlı kılar. Şayet dinin tehlikeli bir hal alması, her dönemde rastladığımız “din elden gidiyor” söylemleri tarzı bir önermeyle, bu durumda Gazali'nin İhya projesi sadece anı korumak adına geçerli ve sınırlı kalacaktır. Gazali'nin gölge metaforu, gerçekliğin gölgesi adını alabilecek düzeyde bile “gerçekliğin/hakikatin” kalmadığını göstermektedir. Din bu anlamda gerçekliğin dışında yaşanılmaz bir tecrübenin adı olarak tüm “bu zamana” hâkim olmuştur.

Gazali'nin vurgusu, dinin bir takım değişmez kurallar bütünü olmadığına yapılmaktadır. Dini bilgi “ötekine” karşı bir güç gösterisi aracı değildir. Din değişmez kurallar ve ötekine karşı üstünlük aracı olarak uygulama alanı bulursa, zararlı ve tehlikeli bir özelliğe bürünecektir. Buna göre din üzerine konuşanların, zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek bir dini faaliyet içinde olmaları zorunludur. Aksi söz konusu olursa bu bir menfaat ilişkisine dönüşmüş demektir. Ayrıca sınırlı bilgiler, dini anlamaya ve anlatmaya yetmemektedir. Zamanın gerçeklerinden uzak, sınırlı ve eksik bilgi dinin hayat içindeki yeri ve anlamını kabul edilemez kılacaktır. Bu da dini, hayat için gerekli bir alan olarak değil, “zararlı ve tehlikeli” bir alan olarak gösterecektir. Sonuç olarak din ve dini bilgiler inananları tarafından sürekli yenilenmek zorundadır.

Sınırlı ve eksik din ‘bilgicileri’nin elinde din, zahirle ilgili hayatın bütününe hitap edemeyen bir konuma indirgenmektedir. “Kadılar” ya da “halkı” aldatmak için dinin sınırlandırılması, neticede onu peygamberin bildirdiği alana değil, birkaç çıkar grubunun alanına dâhil edecektir. Bu anlamda “sınırlı” din anlayışı ve uygulayımı ‘dinde bir körelmeye’ yol açacağı gibi, din adına ‘tehlike’ de oluşturmaktadır. Bütün bu olumsuzlukların ortadan kaldırılması için dinin işlevinin ve onun neleri ihtiva ettiğinin ya da etmesi gerektiğinin doğru bir tespiti zorunlu olmaktadır. Gazali’nin sıkıntısını yaşadığı bu durum, günümüz din çalışmaları için de geçerlidir. Nitekim dini alanda, dinin yaşanabilirliği için bilimlik bir araştırma içinde olmaya karşı çıkan bazı gruplardan söz edebiliriz.

Birincisi, tek doğru din olarak, İslam ya da Hıristiyanlıktan elde edilen bilginin yeterli ve değişmez olduğunu kabul edip, değişimin kaçınılmaz olduğu dünya gerçekliğinde mukayeseli ve empirik çalışmaları küçük görenlerdir. Burada bir dinin sunmuş olduğu her ne ise, o değişmelere karşı değişmeden kalmak söz konusudur.

İkinci olarak, dini alanda yapılanları anlayabilecek bilgi ve tecrübe düzeyinde olmayanların itirazlarıdır. İnsanlar yapmaya çalıştıkları şeyi anlayacak ve karşılardakilere anlatabilecek düzeyde ve donanımda olmalıdır. Otoritelerin varlığı, uygulama alanlarında dinin daralmalara yol açmasını tehlikeli bir ortama çekmektedir.

Üçüncü grup ise, dini her şeyin merkezi olarak görenlerden oluşmaktadır. Bu görüşte olanlar evrende var olan her şeyin bir birbiriyle olan bağlantısallığını görememektir. Din, var olan diğer her şeyden bağımsız ve ayrı hareket edebiliyor ve böyle anlaşılıyorsa, din, hayatın değişen hızlı serüveninde yer alamayacaktır.

Gazali'nin inanan birçok düşünürün (taklitçi) yanlış yolda olduğunu iddia etmesi, dinin ne olduğu ve ne olduğundan ayrı nasıl yaşandığı ve bunun niçin problem olduğu sorularını sordurmaktadır. Din muazzam geçmişinden övgü ile söz ederken, içinde yaşadığı gerçeklikten uzaklaşamaz. Gazali bize, din hakkında konuşanların sınırlı ve eksik bilgilerinin gerçekliğinin yanı sıra, dinin kendinden kaynaklanan canlı tezlerinin var olduğunu da söylemektedir. İşte bu noktada o dinin içinden birileri bu canlı tezleri ortaya koymakla görevli olmalıdır. Günümüz dünyasında, özellikle İslam açısından, dinin küçümsenmesinin temelinde dinin 'modern' insan hayatına sunabilecek yeni ve canlı bir şeyinin kalmadığı iddiası yatmaktadır. Bu dinden ne beklendiğiyle ilgilidir. Bu aynı zamanda dinin kendine bir yer bulması ve buradan hayatın içine girmesi anlamına gelecektir.

İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisi, diğer bir ifadeyle akıl ile vahyin uzlaştırılması denemesinde dikkat çeken isimlerin üst serüvencisidir. Ona göre,

Dinde bir takım bozuk eğilim ve inançların arız olması, hele bunların içinde kendilerini felsefeye (Hikmet) mensup görenler tarafından türetilmiş bir takım şeylerde bulunması insana büyük bir hüznün ve elem vermektedir... Felsefe, dinin arkadaşıdır; adeta sütkardeşidir. Bunlar tabiatları, cevherleri ve amaçları bakımından iki arkadaş, iki dost olduklarından aralarında düşmanlık, kin ve ayrılık adına ne gerçekleşirse gerçekleşsin, birinin diğerine verebileceği eziyet, eziyetlerin en şiddetlisi olur. Dine, kendine intisap iddiasında bulunan birçok cahil dostlar da eziyet vermektedir.<sup>89</sup>

İbn Rüşd'ün din felsefesindeki en büyük başarısı, alanlar arasındaki ayrımıdır. *Faslu'l-Makal* bu anlamı en güzel şekilde ifade etmektedir. Onun felsefe ve din arasındaki ilişkiyi

---

<sup>89</sup> İbn Rüşd 1992: 115

tanımlamak için ortaya koyduğu gerekçeler her iki alanın kendince bir yolda oluşunun işaretleridir. İbn Rüşd'ü anlamada şu üçlü sorgulama önemlidir: Birincisi, felsefi araştırma problemleri içinde yer alan konularda din bir şey söylememiştir. İkinci olarak felsefenin verdiği hüküm ve sonuç ile dinin hükmü birbiriyle çatışmaz. Üçüncü nokta ise, akıl yürütme ve kanıtlamaların sonuçları ilk anda dini nass ve hükümlerle uzlaşmaz durumdadır. İbn Rüşd bu son noktada devreye girer ve her iki alanın uyum ve uzlaşması için dinin kaynağı olan nassın mümkün olan teviline başvurulmasını savunur. İbn Rüşd bunu başarabilme gücünü herkese vermediği için, insanlar arasında kategorik bir ayrıma gider. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün din felsefesi açısından dikkat çeken diğer bir yönü, tartışmalı olsa da, alana kazandırdığı “çifte doğruluk kuramı”dır. Ona göre “akıl da vahiy de hakikatin kaynaklarıdır, bu nedenle felsefe ile dinin her ikisinden elde edilen sonuçlar gerçektir ve gerçek gerçeğe ters düşmez.” Bununla birlikte, felsefe akla, din ise hem akla, hem de vahye dayandığı için uygulamı bakımından din, felsefeden üstündür.<sup>90</sup> Yüzyıllar sonra Hegel'de göreceğimiz tarzda bir tartışma burada da belirir. İbn Rüşd'e göre felsefe ancak bazı akıllı kişileri mutluluğun bilgisine ulaştırmayı amaçlar ve bu yolla bu kişiler doğal olarak bilgeliği öğrenmeye yönelirler. Şeraitler ise, genel olarak halkı eğitmeyi amaçlar.<sup>91</sup> Bu tam da Kant'ın “salt aklın öğretmeni olan filozof”<sup>92</sup> ile dini alanın tanımlayıcısı olan ilahiyatçının ayrıldığı açık alandır.

İbn Rüşd'ün cümleleriyle söylersek;

Filozoflar, şeraitler bütün insanlar için ortak bir tarzda bilgeliğe yöneldiklerinden, zorunludurlar, çünkü felsefe ancak

---

<sup>90</sup> Taylan, Necip 1997, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul: İFAV, s. 242–3, 255, 257.

<sup>91</sup> İbn Rüşd 1998: II/711.

<sup>92</sup> Kant 2012, Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din (Çev. Suat Başar Çağlan), Konya-İstanbul: Literatürk, s. 21..

bazı akıllı kişileri mutluluğun bilgisine ulaştırmayı amaçlar. Şeraitler ise, genel olarak halkı eğitmeyi amaçlar. Bununla birlikte halkın ortak ihtiyaçlarıyla ilgilenmesinin yanı sıra, bilge kişilerin (filozofların) özel ihtiyaçlarını da gözetmeyen hiçbir şeriat yoktur.<sup>93</sup>

İbn Rüşd'e göre, her din vahye dayanır ve akıl da onda mündemiçtir. Ona göre, sadece akla dayanan bir din bulunabilir, ancak bu din, hem akıl hem de vahye dayanan dinden daha eksiktir.<sup>94</sup> Doğruluk hakikatle çelişmez, bununla beraber din felsefeden daha geniş ve kapsayıcıdır. Ancak İbn Rüşd'ün yukarıda ifade ettiğimiz “çifte doğruluk kuram”ını doğruluğun birliği şeklinde okumak gereklidir. Doğruluğun birliği ilkesi İbn Rüşd'de merkezi önemdedir. Şayet böyle kabul edilmezse, dinde, “dinin kutsal metnini yorumuna dayalı diyalektik delillendirme tarafından ileri sürülen doğru önermelerin bulunduğunu, fakat bunların aynı zamanda felsefede ispata dayalı olarak ortaya konan doğru önermelerle bağdaşmadığını kabul etmek mümkün olurdu.”<sup>95</sup> “Daimi ikbal” üzere olma İbn Rüşd felsefesinin de ereğidir. İbn Rüşd, İslam dininin üzerinde çok durduğu ibadetlerin, özellikle de namaz örneğinden hareketle, hedeflediği erdemleri iyice öğrenerek yetişen insanların, daha yetkin ve kabul edilebilir bir insan edimi sergilediklerini kabul eder. İbadetlerin temel esprisi insanı, “hayâsızlıktan ve kötülüklerden uzak” tutmaktır.<sup>96</sup>

Gazali'nin 11. yüzyılda yapmış olduğu “yenileştirme” hareketi ile İbn Rüşd'ün 12. yüzyılda alanları oldukları gibi kabul etme anlayışı günümüz din çalışmaları için bir örnek oluşturabilir.

---

<sup>93</sup> İbn Rüşd 1998: 710.

<sup>94</sup> İbn Rüşd 1998: 712.

<sup>95</sup> Taylor, Richard 2007, “İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce,” İslam Felsefesine Giriş, ed. Peter Adamson, R. Taylor (Çev. M. Cüneyd Kaya), İstanbul: Küre Yay., s. 205.

<sup>96</sup> Kur'an: 29/45; İbn Rüşd, Tehafüt II/ 713.

Felsefe çalışmalarımız bu gün, hala toplum hayatında etki uyandırıcı yönde gelişmemekte, sadece akademik platformda bireylik çalışmalarla sınırlı kalmaktadır. Bunun sosyal ve kültürel temellerinin yanı sıra, felsefe çalışmalarında çağımızın problemlerine kendi penceremizden bakabilecek yetili bilgi donamına sahip elemanın olmamasının rolü vardır. Gelenek onanması gereken ve itikad alanı sunan değişmez mutlaklar dizisi değildir. Geçmişin her bir tecrübesi kendi şimdilerinin tecrübesidir. Bugün tüm geçmiş bil-fiil tecrübelerin korunması, bilgisel olarak korunmasıdır. Asıl yapılabilecek olan, geçmiş ‘şimdilerin’ şimdi olarak tekrar gözden geçirilip, korkmadan sürekliliğe dâhil edilmesidir.

Bizler genelde İslam düşüncesinin ve özelde de felsefesinin zenginliğinden söz ediyorsak, geçmişin şimdisi olarak değil, onu gün yüzüne çıkarmak ve tartışma platformuna, taşımak zorundayız. Şayet bu yapılamıyor ve tarihe hapsedilenin olarak kalması isteniyorsa –aslında kimse böyle bir tavır içinde değildir– günümüz bakış açısıyla yeni ve bizim tarafımızdan üretilmiş bir düşünceden bahsetmemiz imkânsızdır. Çünkü insan ürünü olan felsefe, din, ahlak, siyaset vs. bizlerin yaşam felsefelerinin birer yansımalarıdır. Bu nedenle tarihte olanla övünerek ya da tarihe hiçbir katkı sağlamadan aktarmak, hiçbir problemimize cevap olmayacaktır. Kesin ilkelere dayanan bilgi aktarımı, bizim yaratıcılığımızı engellediği gibi, o bilgiyi doğru anlamamızı da engellemektedir. Tarihten aktarılan her bilgi, yeni bir bilgi üretme sürecine yol açmalıdır. O, yok olurken, yeni imkânlara kapı açmalıdır. Ancak bu kapı, kesinlik ifade eden bir kapı değil, yeni fırsatların ve yeni yaratıcılıkların imkânını içinde barındıran belirsizliğe açık bir kapıdır. Akıl – vahiy ilişkisi konusunda Farabi’nin, İbn Sina’nın, Gazali’nin ve İbn Rüşd’ün hala söyleyecek çok şeyinin olduğunu düşünüyorum. Her keşfedilen fikir, yeni alternatifler demektir.

Baştaki soruyu tekrarlayalım: mevcut İslam dünyasında uygulamılık anlamda bakılırsa, şimdilik bir din-felsefe dayanışması mümkün değildir. Ancak kuramlık anlamda böyle bir şeyin imkânı hala vardır. Recep Alpyağıl Paul Ricoeur örneği üzerinden soruşturmaya açtığı Türkiye’den otantik felsefe yapabilmenin imkânı ve din felsefesi isimli çalışmasında “niçin özgün felsefe üret-e-miyoruz?” sorusunun peşine düşer.<sup>97</sup> Bu makale bu sorunun cevabına kavramlık serüvenle katılmayı denemiştir. Din üzerine çalışma, gerçeklikle birlikte insan varlığının bütünlüğünün arayışıdır. Bu şekilde kabul edildiğinde din, durağan ve nesnellığı “işte bu” denebilecek bir “yapılanmışlık” hali olmaktan daha geniştir. Dini çaba, insanın bir özne olarak, kendinde var olan özgürlük ve sorumluluk bilincinin “somutlaştırılması”dır. Özgürlük ve sorumluluk bilinci ise her hangi bir sınırlamayı/sınırlandırmayı değil, sınırsızlığı erek edinerek “somutlaştırmayı” yaşayabilir.

---

<sup>97</sup> Alpyağıl, Recep 2010, Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi, İstanbul: İz Yay.

## An Inquiry for a Solipsistic Morality in Husserl and Hume

Soner Soysal\*

### Abstract

The word ‘solipsistic ethics’ seems to imply an impossibility, like a square circle. However, Husserlian concept of empathy and Humean concept of sympathy seems to give us a starting point for constructing a solipsistic ethics, at least as a thought experiment.

**Keywords:** Husserl, Hume, solipsistic ethics, empathy, sympathy.

### 1. Introduction

In this essay, I am going to make a thought experiment in which thoughts of David Hume and Edmund Husserl are taken as complementary in constructing a solipsistic world, and, afterwards, I am going to investigate if ethics would be possible in such a world.

Hume bases his theory of passions and morality on *pain* and *pleasure*; e.g. vice produces pain and virtue produces pleasure. In his theory, the main concept is *sympathy*. By sympathy we could gain access to the others thoughts and sentiments. Furthermore, sympathy is the cause of indirect passions. Yet, in his theory of passions and morality, he never bothers about the existence of other human beings. Hume, as a strong empiricist, does not have any doubt about the existence of other human beings. At this point, in my thought experiment, Husserlian concept of *empathy* enters as the complementary part of the Humean theory. In his attempt to construct the others as transcendental subjects, Husserl uses the concept of empathy.

After this brief sketch, I would like to present the general structure of the essay. Firstly, I am going to present how the other is constructed in Husserlian theory upon the concept of empathy. Secondly, I am going to present how morality is built upon the

---

\* Yrd. Doç. Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ssoysal72@gmail.com



concept of empathy in Humean theory. Lastly, I am going to test this synthetically constructed theory of morality whether it works.

## **2. Husserl's construction of the 'other' and the 'objective world'**

Husserl starts with reducing his existence to his absolute transcendental ego; that is, he excludes the existence of objective, material, world including his own body. After this reduction, bracketing, or phenomenological *epoché*<sup>\*</sup>, what remains is, for Husserl, “the stream of my pure conscious processes and the unities constituted by their actualities and potentialities.”<sup>98</sup> Inside the brackets, there remains only pure ego with his inseparable features. For him, this must be the first step in constructing the others and objective world. Because, to experience something as other or alien, the ego must, first of all, set the limits of our existence in the transcendental sphere. In other words, we should get rid of everything alien in our transcendental existence; I should experience myself in the transcendental realm as a unity in which there is nothing that does not peculiarly belongs to my transcendental ego. Husserl puts it in the following way:

As Ego in the transcendental attitude I attempt first of all to delimit, within my horizon of transcendental experience, *what is peculiarly my own*. First I say that it is *non-alien* [*Nicht Fremdes*]. I begin by freeing that horizon abstractively from everything that is at all alien.<sup>99</sup>

As a result of this phenomenological epoché we get a *sphere of ownness*—sphere of *Eigenheit*. This sphere is named by Husserl as the *founding stratum*. Because the other self and the

---

\* Husserl took this term from ancient skeptics, and it is used by them as meaning “refraining from taking a stand” (Dagfinn Føllesdal, “Husserl, Edmund.” Routledge Encyclopedia of philosophy, Version 1.0, London: Routledge).

<sup>98</sup> Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, trans. Dorion Cairns, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, p. 89.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 95.

objective world are to be founded on this stratum. Without this stratum “I obviously cannot have the ‘alien’ or ‘other’ as experience, and therefore cannot have the sense ‘Objective world’ as an experiential sense, [...] whereas the reverse is not the case.”<sup>100</sup> This stratum is the place where there is no room for doubt; that is, everything in this stratum is directly accessible to us, and therefore, there are no interventions and distortions of some other things that do not belong to this stratum. Being such a pure and evident, this stratum is the very base on which all the other beings could be founded. In this sense, this stratum has the same function with Descartes’ *cogito*.

According to Husserl, by this reduction, a substratum becomes separated from the phenomenal world, and this substratum is my nature, in my sphere of ownness. However, this nature, for Husserl, is different from that of a natural scientist. For him, natural scientist makes abstraction, or reduction, too. But in this reduction what he gets is the objective world itself. However, in the case of transcendental reduction, “the sense ‘Objective’, which belongs to everything worldly—as constituted intersubjectively, as experienceable by everyone, and so forth—vanishes completely.”<sup>101</sup> Then, what we get by such a transcendental reduction is wholly a solipsistic world. For Husserl, I find my animate body among the other bodies belonging to this solipsistic world. He asserts that “in this nature and this world, my animate organism is the only body that is or can be constituted originally as an animate organism.”<sup>102</sup> There are three characters of my body that distinguishes it from other bodies. First, my body is the place where I perceive the world; secondly, I could move my body easily with respect to other bodies around; thirdly, my body is the locus of my sensations. Thus, with regard to this contemplation, my ‘self’ is the result of the relation between my *ego* and my *body*. In other words, *I* am composed of a transcendental ego with an animate organism, and both components are in my sphere of *ownness*.

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 110.

Thence, Husserl claims that “we have characterized the fundamental concept of ‘my own’ only indirectly: as *non-alien* or *non-other*,” and he adds that this characterization “is based on, and thus presupposes, the concept of another ego.”<sup>103</sup> This means that, in order to characterize itself, my ego needs another ego. Yet, in such a solipsistic universe, delimited by ownness, how is it possible for another ego, like mine, to exist? And how can I, as Arthur David Smith puts it, “recognize another body *as something that is originally constituted in an alien sphere of ownness* in the way in which my own body is constituted for me within my sphere of ownness[?]”<sup>104</sup>

There are two necessities proposed by Husserl. The *first* necessity is above explained sphere of ownness, that is, the founding stratum. According to him, “within and by means of this ownness the transcendental ego constitutes, [...] the ‘Objective’ world, as a universe of being that is other than himself—and constitutes, at the first level, the other in the mode: alter ego.”<sup>105</sup> The *second* necessity is the recognition of other self as other. Yet, for Husserl, this recognition “presupposes that *not all my own modes of consciousness are modes of my self-consciousness*.”<sup>106</sup> This means that ego should transcend his sphere of ownness, his existence. Yet, the only available material for him to transcend his sphere of ownness is *his sphere of ownness*. In other words, ego constitutes something, within his sphere of ownness, in order to transcend this sphere. For Husserl this is possible only through *empathy*.

Empathy occurs through three steps, or it has three components: *appresentation*, *pairing association*, and *analogizing apperception*. Let us take up these three components of the empathy one by one respectively.

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 100-101.

<sup>104</sup> Arthur David Smith, *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*, London: Routledge, 2003, p. 222.

<sup>105</sup> Husserl, *Cartesian Meditations*, p. 100.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 105.

Appresentation is, as Husserl puts it, “a kind of *making co-present*.”<sup>107</sup> In appresentation, from the known or perceptible pieces or parts, we make present the unknown or undetectable pieces or parts. According to Husserl, “the strictly seen front of a physical thing always and necessarily appresents a rear aspect and prescribes for it a more or less determinate content.”<sup>108</sup> To illustrate, seeing the front of a bottle we appresent the back side of the bottle, and this appresentation could be verified “by a corresponding fulfilling presentation (the back becomes the front).”<sup>109</sup> For Husserl, appresentation is not limited only to the sensation of physical or material things. For example, I could appresent a sphere of ownness or another ego in the presence of a body like mine. Yet, this appresentation cannot be verified by a corresponding fulfilling presentation. According to Husserl, in the latter, “such verification must be excluded a priori.”<sup>110</sup> Because, as Husserl claims, it requires my direct access to other ego’s sphere of ownness, which means that I am both myself and the other ego. But, for Husserl, this lack of verification by corresponding fulfilling presentation does not mean that appresentation does not work. There are cases about physical things in which this verification process does not work, either. Husserl puts the point in the following way:

[E]very apperception in which we understand their sense and its horizons forthwith, points back to a “*primal instituting*”, in which an object with a similar sense became constituted for the first time. Even the physical things of this world that are unknown to us are, to speak generally, known in respect of their type. We have already seen like things before, though not precisely this thing here.<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 111.

Husserl defines the nature of pairing, which is the second step of empathy, saying that “pairing is a *primal form of that passive synthesis* which we designate as ‘association’, in contrast to passive synthesis of ‘identification’.”<sup>112</sup> According to Husserl, in pairing, there are two mutually distinct data given intuitionally, and they establish a unity of similarity. Because of this unity, they are constituted as a pair. In this pairing association, sense of the one member of the pairing simultaneously ‘awakens’ the sense of the other member; that is, in pairing “we find, more particularly, a living mutual awakening.”<sup>113</sup> Yet, Husserl puts *likeness* as the limiting case in this pairing association. This restriction makes apperception possible between the members of the association.

The last component of empathy is analogizing apperception. Actually, both apperception and pairing are established on the base of analogizing apperception. When the pairing association is established between two similar data, then any additional sense attributed to the any one of the members of the pair is transferred to the other member. There is a comparison on the base of similarities in the apparent parts, and then transference of the senses, which we know the first object already has, to the second object.

After these necessary explanations, let us examine the Husserlian construction of the ‘other ego,’ step by step. As I have explained above, the first necessity was the sphere of ownness. In this sphere, first, I have constructed myself as being composed of an ego and an animate organism, governed by my ego. After that, the pairing association occurs between the appearance of my own body and other’s body. These two appears as similar. I know that my ego is governing this body, and this makes my body an animate organism. Yet, I do not get any impression about the presence of an ego like mine in that body over there, and I do not know whether that body is an animate organism or not. In the words of Husserl, “neither the Ego himself, nor his subjective processes or his appearances themselves, nor anything else belonging to his own

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 113.

essence, becomes given in our experience originally.”<sup>114</sup> Nevertheless, this does not mean that pairing cannot occur. By means of pairing and analogizing apperception, I transfer the sense “animate organism” to the bodily appearance of the other. This means that, by this transfer of sense, I accepted that, in that appearance of body, there is a governing ego like mine. However, this should be verified somehow. As we do not have direct access to other’s own ego and its processes, Husserl suggests that this can be verified only through other’s harmonious behaviors.

The experienced animate organism of another continues to prove itself as actually an animate organism, solely in its changing but incessantly *harmonious ‘behavior’* [...] The organism becomes experienced as a pseudo-organism, precisely if there is something discordant about its behavior.<sup>115</sup>

According to Husserl, in this verification process, the other’s ego is not directly verified, but its indication is verified; e.g. the body over there behaves as if it is governed by an ego. Moreover, in this verification process, harmonious means harmonious with my own behaviors. Thus, I became the standard of the behavior and verification process. Then, how can I ensure the actuality and originality of the other? Could not it be a fiction, or a pseudo-other?

Husserl answers this question by using the spatial terms *here* and *there*. I experience my existence in the mode here, where as I experience the existence of the other in the mode of there. However, according to Husserl, “by modification of my kinesthesias, particularly those of locomotion, I can change my position in such a manner that I convert any There into a Here—that is to say, I could occupy any spatial locus with my organism.”<sup>116</sup> And, for him, this possibility of changing spatial

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 116.

location of my situation in space gives support to my appresentation of the other; “I apperceive him as having spatial modes of appearance like those I should have if I should go over there and be where he is.”<sup>117</sup> However, these two modes could not be experienced in one ego, they exclude each other; you are either *here* or *there*, it is not possible to exist both *here* and *there* at the same time. And this mutual exclusion gives a *genuine, actual, otherness* to the other.

After having presenting a brief outline of Husserl’s construction of the other and the objective world, let us investigate in to Hume’s concept of sympathy.

### **3. Hume’s theory of sympathy**

Pain and pleasure are the key concepts on which Hume’s theory of passions and morality is based. Agreeable passions are causes of pleasure, whereas uneasy ones are causes of pain. In the same manner, virtuous acts cause pleasure, but vice acts cause pain. This is the key which would help us in understanding Hume’s thoughts on ethics in “Book Two” and “Book Three” of *A Treatise of Human Nature*.<sup>118</sup>

According to Hume, there are two different kinds of passions; *direct* and *indirect*. Desire, aversion, grief, joy, hope, fear, despair, and security are the examples of the direct passions, whereas pride, humility, ambition, vanity, love, hatred, envy, pity, malice, and generosity are the examples of the indirect passions. What causes such a distinction among the passions is that their objects are different. In other words, they are differentiated according to their objects. The object of direct passions is *self*, while the object of indirect passions is the *other self*.

After this very brief summary, let us concentrate upon the concepts of sympathy and morality in Hume’s philosophy. According to Hume, we have a natural ability to sympathize with

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>118</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press, 1978.

others, and this ability is important in receiving other's sentiments and inclinations by communication.

No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own.<sup>119</sup>

In sympathy, we receive other's sentiments and inclinations through external signs that reveal some clues about his sentiments. And these clues, or ideas, are converted into such impressions in us that they produce the same sentiment in us. For Hume, such a transaction requires some kind of relation with the other. "Tho'", he says, "this relation shou'd not be so strong as that of causation, it must still have a considerable influence."<sup>120</sup> And he proposes two different kinds of relations; *resemblance* and *contiguity*.

According to Hume, among all human creatures there is such a resemblance that there could be no passion or principle that its similar or equivalent one is not found in us. This natural resemblance makes sympathy possible among the human creatures. However, it is not the only resemblance that causes sympathy, there are other peculiar similarities that causes sympathy; such as, "peculiar similarity in our manners, or character, or country, or language."<sup>121</sup> Furthermore, if the relation of resemblance is strong, then the magnitude of transferred sentiment is great, whereas, if the relation is weak then the magnitude is small.

Contiguity relation is also very important in sympathy. With regard to Hume, if there is no relation of contiguity then other's sentiments have no or little effects on us. For example, there is strong sympathy between me and my wife, but, between me and

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 318.



an alien there is a weak sympathy. Moreover, for Hume, “the relations of blood, being a species of causation, may sometimes contribute to the same effect; as also acquaintance, which operates in the same manner with education and custom.”<sup>122</sup>

On the base of sympathy, Hume establishes morality. According to him, “sympathy is a very powerful principle in human nature” and “it has a great influence on our sense of beauty, when we regard external objects, as well as when we judge of morals,” and hence, “sympathy is the chief source of moral distinctions.”<sup>123</sup> Pleasure and pain, in Humean sympathetic morality, play a very crucial role. In this system, then, morally good acts produces pleasure, and bad acts produces pain. These acts should not be directly related me to produce corresponding moral consequences. Any act that affects the society, in which we live, in a morally good or bad way, also affects us through above explained relations of similarity and contiguity; thus through sympathy. In the same manner, in this system, any act that affects any member of the society, in a morally good or bad way, affects the society.

#### ***4. Evaluation of the synthesis of Husserlian and Humean theories as a moral theory***

*Morality has always been a misunderstanding: in reality, a species fated to act in this or that fashion wanted to justify itself, by dictating its norm as the universal norm.*

*Friedrich Nietzsche  
(Will to Power, §423)*

As I have noted at the beginning of this essay, I am just making a thought experiment. Therefore, I did not and will not question the validity and truth of the above explained theories of both great thinkers. I am going to try to find out if morality is

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 618.

possible, and also, try to explore if it is possible to find a solid ground to any moral act or decision, in such a world.

I exist, and, as Husserl proved, other men also exist. As Calvin O. Schrag says in his analysis of the structure of the moral experience through Husserl's concept of life-world (*Lebenswelt*), "[t]o exist implies action, action implies decision, and decision implies opting between alternatives that are positioned along a continuum of good and bad, right and wrong, worthy and worthless, desirable and undesirable."<sup>124</sup> In this sense, morality appears as constituent part of our existence; that is, morality appears as an essential modality of human existence. Then, when I say that *I exist*, this means to say that *I exist as a being of morality*. Yet, if there are no other selves like me, then we cannot speak of morality; "morality presupposes the acknowledgement of and response to other selves who shares one's world [...] the self becomes a moral self only in its encounter with other selves."<sup>125</sup>

Let us apply above situations to the world constructed by Husserl and Hume. We know that Husserl builds up the other through sympathy. And, in the process of empathy, there are the phases of *appresentation*, *pairing association*, and *analogizing apperception*. In this process, the *transcendentally reduced ego* finds out that he has a location, and hence a body governed by him. Afterwards, he discovers that there are bodies similar to his own, and he pairs his own body and the other similar body. This pairing gives him to possibility of transferring his own sense of being animate organism. Thus, if the other body is also an animate organism like him, then, because of this, there should be an ego like his ego governing that body. Husserl bases the verification of this construction of the other on the observation of *harmonious behavior* of the other.

---

<sup>124</sup> Calvin O. Schrag, "The Structure of Moral Experience: A Phenomenological and Existential Analysis," *Ethics*, Vol. 73. No. 4, 1963, p. 257.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 258.

So far, so good. Yet, how could morality be possible in my relation with the other constructed as such. The other should be free and autonomous, if there be any moral intercourse between me and him. However, in Husserl's construction, the existence of the other is wholly dependent on me. That is, the criteria applied by him are designated so as to be compatible with his own whole system; e.g., the verification criteria; that is, harmonious behavior. What is the meaning of harmonious, here? What kind of harmoniousness is expected— harmonious with my behavior or his behavior? Furthermore, it is me, who decides the harmoniousness of his behavior. On the other hand, what I accept as other might be some kind of machine-like creature that could behave harmoniously 'as if' it is an animate organism governed by an ego; it might be a *pseudo-ego*.

Other than this, there is another problem concerning source of ethical principles. What makes me to behave according to ethical principles? Is behaving under the guidance of ethical principles sufficient for being a morally good person?

For Hume, pain and pleasure are the main streams of morality and passions. Morally good acts yield pleasure and bad ones yield pain. Moreover, through sympathy we could gain indirect access to the sentiments of others; or, to put it rightly, we could communicate our sentiments by means of sympathy. Sympathy gives us the possibility of receiving the result of our acts on the sentiments of the other. We could put ourselves to the place of the other, and feel his emotions when we act towards him in this or that way. According to him, this sympathy relation makes us behave in a morally good way. Yet, there is no guarantee that we, as moral agents, do not abuse this relation. We could use the sympathy for harming others, and there is nothing to prevent us from doing this. Therefore, in my opinion, neither sympathy nor empathy relation gives us any reason to behave in a morally good way. Actually, this problem does not belong only to the morality that emerges in the synthesis of Husserlian emphatically constructed other and Humean sympathetically constructed morality. Every moral theory lacks such a principle to guide our acts. Of course, every moral theory claims that it has that principle and tries to show that it works and is universal. Yet, it does not

really work, as Nietzsche said, in the above quotation, we could find a way to justify our actions.

The only thing that might be the base of any morality which could be constructed upon the solipsism, upon the synthesis of Husserl and Hume, is the refutation of any other alien ego. That is, in this world there is only one ego, and the *seemingly* 'other egos' are the actualization of the possibilities inherent in the ego. Then, each of us is the same ego, actualized under different physical and social conditions. Let us try to make it clear using chess play as an example. Suppose that both black and white sides are played by the same person. In that case, both black and white sides are equally his sides, and if he tries to cheat one side, then he actually cheating himself. Thus, we got the guiding principle that prevents us from misusing the relations of empathy and sympathy. This may seem as a very Levinasian solution, but, for me, it is the only thing, on which any morality could be built. What is more is that such a thought gives us a very pure solipsistic world.

### **Bibliography**

- Føllesdal, Dagfinn., "Husserl, Edmund." *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.
- Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Husserl, Edmund., *Cartesian Meditations*, trans. Dorion Cairns, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.
- Schrag, Calvin O., "The Structure of Moral Experience: A Phenomenological and Existential Analysis," *Ethics*, Vol. 73. No. 4, 1963, pp. 255-265.
- Smith, Arthur David., *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*, London: Routledge, 2003.

## CONTRIBUTIONS TO PHILOSOPHY'DEKİ BAZI TEMEL KAVRAMLARIN ÇÖZÜMLENİŞİ

Şevki IŞIKLI\*

### Özet

Bu metinde, Heidegger'in "Varlık ve Zaman (Being and Time, 1927)"dan sonraki görüşlerini serimlediği esaslı eserlerinden biri olan "Felsefeye Katkı (Beitrage Zur Philosophie (Vom Ereignis, 1938))" adlı eserindeki bazı temel kavramlar (felsefe, ilksel düşünme, Var-lık, varolan, varlığın terkedilmişliği, dünyada olma, Dasein, gelecek olanlar, şeyleri olmaya bırakma/k, temellendirme, diğer başlangıç, yankı, öteki başlangıca geçiş, teknik, sanat yapıtı ve dil), çözümlenmiş; çözümleme yapılırken eserin İngilizce çevirisi olan **Contribution to Philosophy**<sup>126</sup> esas alınmakla birlikte Heidegger'in İngilizce ve Türkçe'ye çevrilen eserleri de referans alınmıştır. Ayrıca **Contribution to Philosophy**'deki kavramların taşıdığı anlam ve yerine getirdiği işleve sadık kalınmış ama Heidegger'in genel felsefi çerçevesi de göz ardı edilmemiştir.

**Anahtar sözcükler:** Heidegger, Heidegger'in felsefesi, ontoloji, varlık, Dasein, sanat eseri, teknik, teknoloji.

### Abstract

#### Analyzing of Some Fundamental Concepts in Contrubutions to Philosophy

In this text, it is analyzed some concepts in **Contributions to Philosophy (From Enowning)** which that is Heidegger's later thought in Being and Time (1927). Some of these concepts are: philosophy, inceptual thinking, be-ing, existence, abondentment of being, being in the world, Dasein, the ones to come, letting-

---

\* MEB, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Felsefe Grubu Ders Kitaplarını İnceleme Komisyonu, e-mail: [sevkisereft@gmail.com](mailto:sevkisereft@gmail.com).

<sup>126</sup> Heidegger, M. (1989), **Contribution to Philosophy (From Enowning)**, Çeviren: Parvis Emad and Kenneth Maly, USA: Indiana Univesity Press.

presence/to thing let it be, grounding, other inception, echo, crossing to other beginning, technic, work of art and language; it is referred to English translation (Contribution to Philosophy) of *Beitrag zur Philosophie (Vom Ereignis)* and the original work of Heidegger in Turkish or English. In addition to that it has been linked to meaning of concept and has not been pretended Heidegger's in general opinions.

**Key words:** Heidegger, Heidegger's philosophy, ontology, being, Dasein, work of art, technic, technology.

**Felsefe (*philosophy*):** Heidegger'e göre felsefe *tehlike ve umuttur; sıra dışı insanların sıra dışı konularda yaptığı sıra dışı iştir*. Bu şekilde felsefe *aydınlık gelecek vaadi* vermektedir. Çünkü yapılması gereken; *başka* olana ve tanıdık olmayana *geçiş* ise *başka* olanın tanıdık olmayan olduğu, bu yüzden anlaşılabilir olmadığı hatırdaki tutulmalıdır: *Başka olan (öteki), anlaşılabilir değildir. "Kendini anlaşılır kılmak, felsefe için intihardır."*<sup>127</sup> Böylece felsefe, tanıdık olmayana yönelir ve kendisini de anlaşılır olmaktan uzaklaştırır. Yabancılaşma, bu felsefede yüceltilmiş bir durumdur.

Heidegger, okuyucusunu, tanıdık olmayanda birlikte bir yolculuğa davet eder ve bu yolculuğa çıkarır. "Düşünme, varlık'a sıçrama macerasında yalnızca bir yoldur, başka yollar da vardır."<sup>128</sup> Tanıdıklık ve güven hissi veren "tasarımsal düşünce"nin terki önerilir. Öyle ki bu felsefe kolaylaştırılmaz, aksine zorlaştırır. Tam olarak kolay olan değil, kökensel olarak yabancı olduğu için zor olandır. Bu felsefe yeni ve başka alanları, tanıdık olana dönüştürmediğinden, başkının başkılığına kuçak açtığından böyledir. "Felsefe, tarihin başlangıcına geri gitmeyi ve böylece kişinin kendisinin ötesine geçmeyi istemesidir."<sup>129</sup>

**İlksel düşünme (*inceptual thinking*):** İlksel düşünme, bir tür sanatsal düşünmedir ve bu yüzden de varlığın açıklığında durmaz;

---

<sup>127</sup> A.g.e, s. 307.

<sup>128</sup> A.g.e, s. 215.

<sup>129</sup> Heidegger, (1989), s. 26.

açıklığı sürdüren ve açıklığı aydınlatan sanatsal bir düşünmedir. Başlangıç (*inception*), sahiplenme olarak var-lık'ın kendisidir; bu türden varolanların hakikatinin kökeninin gizli egemenliğidir. Öyle ki var-lık, sahiplenme olarak başlangıçtır. “İlksel düşünme, felsefenin kökeni olarak, var-lık'ın hakikatini araştırmasını, var-lık'ın çok uzağına konumlandırır.”<sup>130</sup> Böylece, var-lık'ın öteki başlangıcında çok uzaktan gelecek olanı teminat altında tutar:

İlksel düşünme, tekrar geri kazanılmayı  
halen bekleyen birinci başlangıç ve hala  
katları çözülecek olan öteki başlangıç  
arasında bir karşılaşma olarak  
zorunludur.<sup>131</sup>

**Var-lık ve Varolan (*Be-ing and Being*):** “İlk, asli ve bu nedenle üzerinde düşünölmeye değer olan konu varlıktır.”<sup>132</sup> Bu, alışıldık anlamda genel olarak tüm varolan varlıktır ki metafiziğin şimdiye kadar üzerinde durduğu türden bir varlık değildir. Daha çok, “varlaşan” bir var-lıktır, salınım olarak var-lıktır, şimdiye kadar açığa çıkmamış olanda gizli kalanın açığa çıkmasıdır.

Var-lık ile kastedilen çoğu zaman *logos* veya *alethia* tarzı bir oluşturdur. “Var”, kendini varolanlarda gösterir: Varlığın gizeminin, gizli kalanın açığa çıkışı, varlaşması bu. Bu açığa çıkma, insanın varlıkla ilişkisi içinde gerçekleşir. “Varlıkla ilişki içindeki insan” tam da *Dasein*'dir. Burada bir öncelik sıralaması yapılırsa önce varlık, sonra insan gelir.

Varlığın gizemli açığa çıkışı, açığa çıkan bir salınımdır şimdiye kadar açığa çıkmamış olan varlıkta. Bu şekilde varlık kendini, birilerini hoşnut edecek şekilde göstermez. Bu, şu demektir: Varlığın salınımlarında birilerinin gönlünü hoş etmek, birilerini cezalandırmak gibi suni erekler yer almaz. Peki, *alethia* veya var-lık belirsiz bir “var” değil midir? Heidegger'e göre aslında biz (yani felsefeciler) varlığın kendisine, varlığın

---

<sup>130</sup> *A.g.e.*, s. 41.

<sup>131</sup> *A.g.e.*, s. 40.

<sup>132</sup> Collins, J. (2001), **Heidegger ve Naziler**, Çeviren: Kaan H. Öktem, İstanbul: Everest Yayınları, s. 80.

“varlıklılık”ına yönelmeliyiz; varlığın kavramsal varoluşuna değil. Çünkü varolanları ya da genel varlık idesi altında varlığı düşünmek, varlığın kendini geri çekmesine yol açmıştır. Böylece artık insan, kavrayamayandır; değil mi ki insanda logos’un sesini duyacak kulak bulunmamaktadır.

**Varlığın terkedilmişliği (*abandonment of being*):**  
“Varlıkların varlık tarafından terk edilmesi, var-lık’ın varolanlardan geri çekilmesi ve varolanların (Hıristiyanlık terimlerinde) başka bir varolan tarafından yalnızca varolanlar haline getirilmesidir.”<sup>133</sup> Bu varolanlar, önce Tanrı tarafından yaratılmış, sonra insan yapımı haline gelmiş, sonra da kendi nesnelliklerinde insanlar tarafından kontrol edilmiş, el altında (*in stock*) tutulmuş varolanlardır. Bu yüzden şöyledir:

Varolanların varlıklılığı, mantıksal bir biçime ve kendini temelsizleştirmiş olan bir düşünme tarafından düşünülebilirlik içine sıkıştırılmıştır.<sup>134</sup>

İnsanoğlu, varlıktan varolanların geri çekilmesine yol açmış olan dizgisellik (*mechanism*) ve nesnellik (*objectivity*) tarafından tümüyle körleştirilmiştir. Varlığın terk edilmesi, var-lık’ın varolanları terk etmesi ve onları “kendilerine bırakması” ve varolanları makineleşmenin nesnelere olmaya bırakmasıdır. Burada, ilksel başlangıcın tarihi çok gerilerde, arkalarda kalır. Fakat bu arkada duran, salt olumsuz bir şey değildir. Çünkü “öteki başlangıç”ın soracağı soruyu ortaya çıkarır. Varlığın hakikatinin yankısı (*echo*) ve onun kendi temel salınımı da varolanın unutulmuşluğunun sıkıntısı içinden gelir. Bu sıkıntı, sıkıntı yoksulluğu olarak, onun dibinden başlar. Tüm sıkıntı, varlığın tasarımsal düşünce ile belli türden bir nesnelleştirilmesi ve her şeyin bilinebilirlik (*intelligible*) yaftasıyla kirletilmesidir. Bu kirliliği

---

<sup>133</sup> Heidegger, (1989), s. 77.

<sup>134</sup> *Aynı yer.*



sunan ise geleneksel tasarımılanabilirlik ve yeniden sunulabilirlik (*re-presentability*) metafiziğidir.\*

Varlığın unutulmuşluğu kendisinin bilincinde değildir. O, varolanlarla birlikte edimsel, gerçek ve yaşanılan belli yaşam deneyimleriyle birlikte evinde olduğunu sanır. “Varolanların varlık tarafından terk edilmesi, halen ellenilen ve kullanılan, gereksinim veya başka bir şey olmayan varolan illüzyonunu besler.”<sup>135</sup> Bu yolla varolanlar, böylece nesne ve uzam olarak belirirler, sanki varlık salınımda değilmiş gibi. Öyle ki varlığın terk edilmişliği, varlığın sahiplenilmeyişi olur: genellemeler, benzerlikler, ünsiyet başlar.

Varlığın terk edilmişliğinin belli işaretleri vardır: Teknik, makineleşme, yaşam deneyimi, nedensellik, nesnellik, sayısallaştırma, niceliksellik, ölçüm, insan merkezilik, geliştirme, Gigantic, yoğunluk, hesaplama, bilim bunlardan yalnızca bazılarıdır. Heidegger varlığın atılmışlığını, tehlikede oluşunu ayrıntılı olarak bilim ve teknik eleştirilerinde serimler. Bilimin varsayımları ve önermeleri ile ilgili olarak bir dizi kavram ve açıklamasını sunar: bilim öğretisi, bilgi, bilim, bilimsel araştırma alanı, sağın bilim, uzmanlaşma, betimleyicilik, bilimsel olarak bilinebilirlik, neden-sonuç, eğer-öyleyse mantığı, sonuç, deneysel olma gibi.<sup>136</sup>

- 
- *Representable/tasarımılanabilir*: Varlık, bu çağda, tekrar aynı biçimde tasarımılanır, yeniden üretilir ki varlığın düşüşü tam da budur. Yapılabilir ve kontrol edilebilir her şey, böyle ebediyen sürdürülebilir; her şey mümkün, aynı tarzın üst modeli olarak yapılabilir. Daha hızlı, daha güvenilir, daha bulanık, daha rahat vs. bir dizi belli niteliklerin önüne koyan *en üstünlük* sıfatları kendilerini aynı şeye yeniden ekler. Hâlbuki varlık, yeniden sunulabilecek niteliğinin ötesinde başka türlü sunulabilme imkânlarıyla doludur. Kısacası bu çağda “bir şeyin açığa çıkması” diye bir şey yoktur. Bu ise *nothingless* denen durumdur: Geride, arkada kalanın emarelerini bulma vardır.

<sup>135</sup> A.g.e., s. 80.

<sup>136</sup> Bkz. a.g.e., s. 98-109.

**Dünyada olma (*being in the world*):** İnsan dünyaya atılmıştır; dünyada olduğundan değişik yollarla sürekli bir şeylerle heyecansal bir ilişki içindedir. *Dasein*, hep bir şeye yönelmiş haldedir. “Onun yapıp ettiği, düşündüğü, bildiği ne varsa hep ‘dünyada-olma’nın damgasını baştan yemiştir.”<sup>137</sup> İnsan, dünya içindedir; dünyayı aşır onu kuşatamaz, onu tümünden göremez. Onun bu durumu, onun dünya içine hapsolmuşlüğudur.

Dünya, önümüzde duran, gördüğümüz ve görmediğimiz tüm nesnelerin sıradan bir toplamı değildir. “Dünya, dünyada bulunur ve bizim gizli gizli yurdumuzda hissettiğimize inandığımız dokunulabilir ve işitilebilir olarak var-olandır.”<sup>138</sup> “Dünya”, genellikle nesneyle ilgili olmayandır. Varlığın kendini açığa çıkarması, yeryüzünde değil, dünyayı kuran zihnin kendisinin de bulunduğu dünyada gerçekleşebilir.

Dünyada oluş, dünya içinde varlık, kozmosa karşılık kullanılabilir ki bu *Da-sein*dir. Dünya içinde ama geleceğe doğru fırlatılmış bir varlık olan *Da-sein*. Dünya, *Da-sein*’in dokunuşuyla, bilişyle dönüştürdüklerinin toplamıdır. Taşın, bitkinin veya hayvanın dünyası yoktur fakat onlar bir dünyanın içinde, bizim dünyamızdadırlar. Bununla birlikte yalnızca varolanın açıklığında duranların bir dünyası vardır. “Dünyanın dünya oluş biçimi, Tanrının olmayışının kaderidir.”<sup>139</sup> Dünya da bir eser olur böylece. Hem bir eseri, dünya oluşturur hem de eser böylece dünyayı oluşturur. “Eser dünya teşkil ederek dünyayı üretir.”<sup>140</sup> *Dünya* kendini açan, kendini açmış olan iken *yeryüzü* kendini kapatan, kendini kapatmış olandır.

***Dasein*:** Bununla birlikte Heidegger felsefesi bir insan ve bir varlık felsefesidir. İnsanın şahsında varlığın bilinmesi, varlık katında insanın bilinmesi felsefesidir. Yoksa hiç de dağların,

---

<sup>137</sup> Hühnerfeld, P. (2006), **Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman**, Çeviren: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Kitabevi, s. 16.

<sup>138</sup> Heidegger, M. (2003), **Sanat Eserinin Kökeni**, Çeviren: Fatih Tepebaşı, Erzurum: Babil Yayınları, s. 33.

<sup>139</sup> *A.g.e.*, s. 34.

<sup>140</sup> *A.g.e.*, s. 35.

taşların, hayvanların bilinmesine uğraşan bir varlık felsefesi değildir. Genel varlık içinde dağlar, taşlar, nehirler, kuşlar, kurtlar, gezegenler ve zerrecikler içinde bir de “insan” diye bir varlık türü vardır. İnsanın varlığına “insani varoluş” da denir. Felsefe teknikle, sanatla, zamanla da aynı merkezde, yani “insan” merkezinde ilgilemektedir. Varlığın özü ve usaresi insandır çünkü. Daha yüksek bir varoluş yoktur *Da-sein*'dan. *Da-sein*, *dasein*'ı da sorgu konusu yapar.

*Da-sein*, Varlık'la ilişkide olan insana gönderme yapar. Buradaki “*Da*”, “orada” veya “burada” anlamlarına gelirken “*Sein*”, “olan” veya “varlık” anlamlarına gelir, genel olarak varlıktır. *Da-sein*, “orada-olan” demektir. Ancak “*sein*” metafiziğin kullandığı “varlık” anlamı da içerir ve “*sein*”ın tanıdık devinimi ve salımı, tanıdık metafiziği kurar. Bir kere daha “*Da*”, ‘burada’ anlamına gelir ve böylece varlık, bizim için “şimdi ve burada” olandır. Varlığın kendini, dolaysız sunduğu yer ve zaman *Da-sein*'dadır. Yani insanın kendisinde varlık, kelimenin tam anlamıyla “bilinir” kılınmıştır. *Da-sein*, varlığa atılan ve varlığa atılma olanağı olan varlıktır; varlığın kendini açışı, sıkıntı, ölüm gibi kavramlar *Da-sein*'ın kendisindedir. Bunlar insan varlığı yani ‘orada-olan’ın kendidir.<sup>141</sup> Heidegger şöyle yazar:

Dasein, gözlenip ölçülebilen biyolojik bir cisim ya da zoolojik bir canlı türü olmadığı gibi, onu bedende ayrı bir zihin veya bilinç olarak aklileştirmek de mümkün değildir.<sup>142</sup>

*Da-sein*'ın var olması demek, “Varolanın açıklığını biz koşullandırtamayız” demektir; aksine varlığın açıklığı bizi böyle bir varlığa götürür. İnsan isteyerek, planlayarak ve yönelerek varlığın açıklığında duramaz; varlığı, gizli olandan açık [a/o]lana çıkartamaz. Bu bir kaddedir. İnsan dışarıda bir gözetleyici olarak durmaktadır. Ancak bazıları, üçü beşi bunu başarır: Yine kader

---

<sup>141</sup> Heidegger, M. (1998), **Tekniğe İlişkin Bir Soruşturma**, Çeviren: Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 43.

<sup>142</sup> Collins, (2001), s. 24.

olarak. Bu ise gerçekte olanları ancak görüldüğü kadar kavrayabilirliğimizdir. Ayrıca, açığa çıkarma insan zihninde gerçekleşir. Varlığı düşündüğümüzde onun farklı şekillerde açılmasını, varlığa gelmesini sağlarız. Varlaşma, varolma, açığa çıkma ya da çıkmama bu sürecin kendisine aittir. Burada özne-nesne ayrımı yoktur. Düşünce, bu sürecin hem şahidi hem de fail olan Ben'idir, kendisidir. Varlık, hem içkin hem aşkın hem de tanıktır; dünya içindedir ancak geleceğe doğru atılmış bir varlık'tır; ileriye doğru atılma olanaklarını bilen. Örneğin eski metafiziği aşarken terk etme sıçraması aşamasında, nesneyi, şey'e dönüştürdüğümüzde, özne'yi de *da-sein*'a yani şuurlu insana dönüştürmüş oluruz. Bu varlık, ussal canlıdır ya da akıllı insandır (*man of mindfulness*).

“İnsan geçmişin ekzotası içinde temellenir, o ‘tarihsel varoluş’tur. O kendisini ne ölçüde şimdiki zamanda tutarsa tutsun, ne ölçüde kendin geleceğe ‘fırlatırsa’ fırlatsın geçmiş onunla hep birliktedir.”<sup>143</sup> İnsan kendini, varlık olma gerçekliğine tutsak olduğunu gördüğünde, bu sesi duymuş olur. Mesih'in geri gelişine açık oluş; dinsel tecrübe:

Varlığın çağrısını vicdanın sesi olarak  
duyan, kapalılığı açıp kendini azimkâr  
halde tutan, duygulanımı içinde görme  
lahzasını yaşayan kişi, sahil *Dasein*'dir.<sup>144</sup>

*Da-sein* eyleyen varlıktır ve bu yüzden eylemin zaman içinde olması nedeniyle, *Dasein* zamansal (*tarihsel/historical*) bir varlıktır; eylem kararını an içinde edimselleştirir. “*Dasein* bu sebeple lahza içindedir, zamansaldır, yani neticede tarihseldir.”<sup>145</sup> Bu, *Dasein*'in zaman içinde varolduğu ya da tarih içinde kendini varlaştırdığı anlamına gelmemektedir. *Dasein*, varlığa zamanı hediye eden, onu zamansallaştırandır. Varlığı düşündükçe farklı şekillerde ortaya çıkmasını sağlarız; varlaşma, olma, açığa çıkma bu süreç içindedir; açığa çıkan her şey sürecin kendisine aittir. Burada özne-nesne

---

<sup>143</sup> Hühnerfeld, (2006), s. 85.

<sup>144</sup> Aynı yer.

<sup>145</sup> Aynı yer.

ayrımı yoktur. Düşünce bu sürecin hem kendisi hem de tanığıdır. O hem içkin hem de aşkındır; üstelik buna da tanıktır.

*Dasein*'ı kendi varlığını biricik bütünselliğini idrak etmeye çağıran iç sesleniş karşısında doğan bir sıkıntı ve endişe neticesinde zamansal varoluşunu kuşatan bir kavrayış gerçekleşir. “*Dasein*, her birimizin ne ise o olduğu, kendini Ben’imdir diye ifade edilen en temel önermelerde bulunan varolandır.”<sup>146</sup> Ancak biricikliğini bazen gündelik uğraşlar arasında unutabilir veya kaybedebilir. Böylece “otantik olmaktan çıkar, dağılıp saçılır ve sefahate düşer.”<sup>147</sup>

“*Dasein* olarak insan öyle bir yapıdadır ki O, bu yapı gereği Varlık’ın ne olduğunu sorabilir.”<sup>148</sup> İnsan, Varolan’a atılmışlığını idrak eden ve bu atılmışlığı sorgulayan olma durumundadır. *Dasein*, varlığı geri getirmelidir. Varlığı geri getirme, onu ortaya çıkarma, inşa ile yaratmayı ve imkanı ortaya çıkarmaktır. *Dasein* şuuruyla açtığı varlığın bu açıklığında durur; üstelik açıklıkta durma tehlikesini göze almalıdır. Açıklıkta duranlar birkaç (*the ones to come*) kişidir.<sup>149</sup>

*Dasein* tamamıyla geri çekilirse ne olur? Diğer taraftan tamamıyla geri çekilmeli ki geri gelsin. Modern insan, bunu kaldıracak güçte değil; biz de bu düşünce ile varlığın yeni açılımına hazır değiliz. Hiç gelmeyeceğini düşünmek, tehlike yaratır. Burada varlık’ın geride gizli ve geriye çekildiğini kavramak gerekir. Varlığın gizlenmiş olduğunu ve geriye çekilmiş olduğunu açığa çıkarmak gerek. Asıl sorun varlık’ın geri çekilmesinin geri çekilmesi olur; yani geri çekildiğini kavrayamayacak duruma gelişime olur. Yani sorunu göremezsek sorun daha büyük olur. İnsanı bu açıklığın ortasına koymaktadır.

**Gelecek birkaç kişi (*the ones to come*):** Bunlar gelecek birkaç kişidir. Bu kişiler bütün varlığın ölçülerini gösteren *hakikat*

---

<sup>146</sup> Collins, *a.g.e.*, s. 26.

<sup>147</sup> Heidegger, (2003), s. 28.

<sup>148</sup> Hühnerfeld, (2006), s. 76.

<sup>149</sup> “Gelecek olan birkaçı, ille ki filozof değildir” (Heidegger, 1989, s. 215).

*bekçilerdir, tarihsel bilinçliliktir (-historical mindfulness).* “Öteki başlangıca” geçiş yapabilenlerdir; tanrılarıdır.<sup>150</sup> “Birkaç adam” bunlar. Abraşı ve kötürümü dokunuşuyla iyileştirenden<sup>151</sup> beri evsiz yurtsuz olduğu açığa çıkmış olan varlığı terk edilmişliğinden, atılmışlığından kurtaracaklar, varlığa ev bulacaklar, varlığa güven ve huzur verip varlığı sakinleştirecekler: *Gelecek birkaç kişi...* Hepsini üç-beş şuurlu kişi bunların, birkaç şuurlu insan bunlar. Belki bunlar birbirinden haberizdir.<sup>152</sup> Heidegger, bu *adamlardan* bahsederken tanrılarından da bahsetmektedir. Tanrının bu oluşu kutsaması gerekir çünkü ya da tanrının, kutsal dokunuşla kutsadığı ‘birkaçlar’dır belki de bunlar.<sup>153</sup>

**Şeyleri “olma”ya bırakma/k (*letting-presence/to thing let it be*):** Buradaki “letting”, gitmesine izin verme, uzaklaşmasına izin verme; yani açık içerisine özgür bırakma anlamlarına gelir. “Yalnızca mevcudiyetin bırakması (izin vermesi) var olduğundan, mevcudu olanaklı kılan bu mevcudiyete bırakmadır.”<sup>154</sup> Neyin mevcut olduğu bakımından düşünüldüğünde, mevcut olma kendisini, mevcudiyete kabul edene kadar mevcudiyete bırakma olarak gösterir. Bırakalım *şey*, kendini göstere!

Bırakma, dizgisel değil şiirsel (*poetic*) bir süreçtir. İnsan, şeyleri sürdürmelidir; şeyler, şey olarak kalmaya devam ettirilmelidir; onlar, nesneleştirilmemelidir, nesne olduklarında olanaklarını tüketilmiş, indirgenmiş olurlar. Varlık, bizim onu, nesne olarak kullanım değerine indirgediğimiz ötesinde bir şeydir. Varlığı kendi şeyselliğinde görmek için göreceğ olan *Dasein*’ da

---

<sup>150</sup> Heidegger, (1989), s. 285.

<sup>151</sup> Meryem Oğlu’nun kutsal sözlerinden biri de şu idi: “Gökte uçan kuşların yuvaları, dağda gezen tilkilerin inleri var ama insanoğlunun başını sokacak bir yuvası yok!” Dönüşmüş olanı yalnızca dönüşmüş olan kavrayabilir. Hem varlıktaki hem de *Dasein*’daki bu dönüş metafizikten kopmadır.

<sup>152</sup> Aynı yer.

<sup>153</sup> Heidegger’in teolojisine *negative theology* de denmektedir: tanrıdan bahsetmeden onu anlatmak.

<sup>154</sup> Heidegger, M., (2001), **Zaman ve Varlık Üzerine**, Çeviren: Deniz Kant, Ankara: A Yayınları, s.50.

dönüşmelidir.<sup>155</sup> Yaşadığımız çağda hiçbir şey kökensel değil. Bu nedenle görüngüleri sorgulamak yersizdir. Felsefenin görevi, görüngülerle uğraşma, onları çözümlene değildir. Çünkü varlığın bugünkü durumu, kendine yabancılaşmış olan varlıktır.

**Temellendirme (*grounding*):** “Var-lık, varolanların zemini olarak deneyimlendiği sürece, var-lık’ın temel salınım sorunu, bu yolla sorulduğunda, temellendirme-sorunudur.”<sup>156</sup> Temellendirme, sıçrama (*leap*) aşamasından sonra *ilksel* başlangıç ile *öteki* başlangıç arasında bir nevi örmedir, bu geçiştir. Burada sahiplenmenin sahiplenilmesi söz konusudur.

Heidegger’e göre yol gösterme sorunundan temellendirme sorununa geçişte hiçbir zaman bir dolayım yer almaz. Bu süreç varlık’a uygulanan eş yönelimsel ve sürekli bir süreçtir ki zorunlu öteki başlangıcı getirecek olan bir sıçrama gerçekleşir.

Temellendirme, sıçramayı ve ötekini temellendirmez. Temelsiz bir temellendirme bu temellendirme. Temelsiz temellendirme: Bu etkinliği insan etkinliği olarak değerlendirmek gerekir ve burada bir dönüş teması gezinir. Heidegger için hiçlik (*nothingness*) kavramı da varlığın sıçrayışındaki temelsizliğini ifade eder. Bu temelsiz temel, *Dasein* ile temellendirilir: Burada hem varlığın ne olduğunu söylenir hem de varlık gerçekleştirilir. Bu nasıl yapılacaktır? Heidegger’e göre, bu gerçekleştirilebilirse dünya, bu gerçekleştirenin ve gerçekleştirmenin katkısıyla, inamıyla kurtulabilir.

**Öteki başlangıç (*other beginning*):** Heidegger iki ayrı başlangıçtan bahseder. Birine “ilksel başlangıç” der, diğerine “öteki başlangıç” der. Ancak *öteki başlangıç* bir zamandizinsel (*chronological*) sıralanmayla adlandırılmaz. Her ikisi de geçmişte gerçekleşmiş başlangıçlardır ancak *ilksel başlangıç*, kendini sürdürüp açmış ve bugüne ulaşmıştır. Bu genel olarak *metafizik*

---

<sup>155</sup> Burada Hegel’in Tinin Görüngübilimi’ni hatırlamadan geçemeyiz: Bir bilinç biçimine uygun bilinç nesnelere ilişkin ona uygun bir bilinç biçimi. *Dasein*’in dönüşümü, bilincin evrimi ile andırımıdır.

<sup>156</sup> Heidegger, (1989), s. 53.

denilen etkinliktir; özelde ise *Batı metafiziğidir*; hesaplayıcı (*calculative*) olması-ölçüm yapması onun önemli bir niteliğidir.

Heidegger'e göre metafiziği aşmak için "*ideal, aşkın, nedensel ve eytişimsel olanı*" bir kenara bırakmak gerekir. İlk başlangıç metafiziği, bu dört temel terimle işlemektedir. Bu metafiziği aşmak demek, bu kavramları aşmak demektir. Bu kavramları aşmak ise ussal bir düzlemde Hegelvari bir eytişimsel düşünce gelişiminde gerçekleşemez. Heidegger ilkin onları inceden inceye eleştiriye tabi tutmuş, onlarla bir karşılıklı konuşmaya girerek tanımıştır. Bunu yaparken Kant'ı, ardında da bu metafiziğin her türlü tasarımı eleştirmiştir. Benzer bir eleştiri girişimini Hegel'de de görmüştük. Son sözü şudur: Şeylerin açıklanmasında Platon, Kant veya Nietzsche gibi tavır alınmamalıdır. *Metafiziği aşmak* (sıçramak/*to leap*) demek, *ideal olanı, nesnel olanı, transandantal olanı ve diyalektik olanı* aşmak demektir.

Heidegger için öteki başlangıç, "var-lık'ın içinden, onun hakikati ve hakikatin tarihinin temel salınımından tümüyle gerçekleştirilmelidir."<sup>157</sup> *Öteki başlangıç* klasik metafiziğe karşı olan bir başka başlangıçtır. Bu başlangıcın bazı nitelikleri varlığın evine dönüşüne yardım edecektir. Bu yeni düşünme biçimi hesaplayıcı (*calculative*) değil, dolayım sal (*meditative*)'dır ki ilk ve en önemli örnekleri Sokrates öncesi Yunan düşüncesinde gözlenebilir. Öteki başlangıçta tanıdık olan her şey bir kenara bırakılır. Öteki başlangıçta olmak, ufukta sıçramanın olduğu anlamına gelir.

**Öteki başlangıca geçiş (*crossing to other beginning*):** Heidegger'e göre "*metafizikten tarihsel hazır bulunuşluluğa geçiş*"<sup>158</sup> varlığın, kendi hakikatini tarihsel olarak açmasıdır. Bu noktaya geçmiş olduğunda insan, varlığı, metafizik gelenekten farklı yorumlamaya başlar. Şunu belirtmek gerekir ki bu, varlığın tarihselliğinden başka bir şeydir. Varlığın tarihselliği tarafından düşünce içine çekilmiş, dolaysız varlığın hakikatini anlamak zorlaşmıştır. Çünkü düşünce halen yoldadır. Bu geçiş yolu, henüz

---

<sup>157</sup> Heidegger, (1989), s. 41.

<sup>158</sup> A.g.e., s. 3.



gerçekleşmemiştir. Zaten tüm amaç bu geçişi halledebilmektir. Bunu başardığımızda peygamberani bir dönüşüm yaşanacaktır lakin bunu çok az kişi, “gelecek birkaç kişi (*the ones to come*)” başarabilecektir. Onların varlık karşısındaki tutumu, tarihsel olana yönelik (*historical mindfulness*)tir. Gelecekteki olanakların farkındalığı, gelecekteki olanaklara, açılımlara hazırlıklı olma olan bu bilinç, hesaplayıcı (*calculative*) değil düşünümseldir. Buradaki tarihsel oluş, *gelip-geçici* olandır. Geleceğe açık, onu bekliyor olmak bilinci bu.

**Yankı (*echo*):** “Yankı, sıkıntıyı tanımazdır.”<sup>159</sup> Varlığın terk edilmişliğinde var-lık’ın temel salınımının yankısıdır. Var-lık’ın karakteri olmayandan gelmez, tam tersine tam da oradan gelir. Yankı nasıl duyulur, nasıl deneyimlenir, nereden gelir? Yankı kimin içindir? Hangi yankılanmada geri çekilmenin yankısı duyulur?

Yankı, bir sorunu duymak, sorunun yankılanmasını duymak. Burada şaşkınlık ve merak vardır. Bir şeyi dolaylı olarak hissetme, yankılanma, geri çekilme, varlığın unutulmuşluğunun yankısı. Bunlar düşüncenin orkestradaki gibi tekrarları, yeni bir düşüncenin tam yakalanmamış sesleri. Varlığın geride bırakıldığının, geri çekildiğini fark etme, geriye atılmışlığının, unutulmuşluğunun bilincine erme ve varlığın ileriye atılabileceğini görme: bir yankıyla; durumun vahametinin idrakine erme. Varlığın tehlikede olduğunun sinyallerinin yankılanması, bu sıkıntı ve tehlike çanlarının sesi. Heidegger için sıkıntı, huzursuzluk ve dağınıklık, felsefe için olumlu niteliklerle tanımlanabilecek bir harekete geçirici tedirginlik.

Sıkıntı ile acı ve üzüntü hissiyle kendini duyurur yankı. Bu sıkıntı modernizmin doğurduğu veya getirdiği sıkıntılardır ki bunların farkına varmanın kendisi yankıyla ilgilidir. Unutulmuş olanı hatırlamak için varlığın yankılanmasının sesi duyulmuş olmalıdır. Bu yankıya kulak vermek ve onu duymak, şok eder ve şaşkınlık yaratır. İnsan kendini yankıyı duymaya hazırlamalıdır; Varlığın yankılanan tehlike sesine kulak verecek, onu duyabilecek açıklıkta durmalıdır: Yankıyı duyabilecek kadar açıklıkta durmak.

---

<sup>159</sup> Heidegger, (1989), s. 75.

Varlığın yankılanan sesi (*echo of being*)ni duyan *Dasein*, bu sesin imlediği manayı anlamak için kendini ona göre yeniden düzenlemelidir (*gudidenence attunement*).

Varlığın doğası gereği açığa çıkmanın kendisi geride durur ki varlığın kendisi açığa çıksın. Bu sürecin sahiplenilmesi, her şeyin “her ne ise o olması” anlamına gelir. Yankı nasıl duyulabilir? Varlıkla ilgili yaklaşan tehlikeyi duyumsayabilmeye başlamak için “varlığın bırakılmışlığı” ve “varlığın unutulmuşluğunu” haber veren aşağıdaki emareleri gözlemleyebilmekle mümkündür:

*Makineleşme*: Makineleşme ile yaşam deneyimi birbirlerini gittikçe uçlara iterler. Tasarımsal düşünce, her şeyi yapılabilir olarak algılamaktadır. “Yapılabilir olan aynı zamanda yaşanabilir olana dönüşmektedir.”<sup>160</sup> Bu öyle bir yanılğı yaratmaktadır ki insan, mekaniğin dışında bir varlığın olmadığı zehabına kapılabilmektedir. Üstelik makineleşme, doğayı tam anlamıyla nesne-ileştirmektedir. Halbuki nesnellik, doğanın imkanlarından yalnızca biridir.

*Büyüklik (gigantic), yoğunluk (massiveness) ve hız (acceleration)*: Varlığın kendini geri çektiği bir çağ olan bu çağ (kuşkusuz bu modern dönemdir), daha büyüğünü, daha küçüğünü ve daha hızlısını üretme çağıdır. Bilim, her şey insan merkezli hale dönüştürmektedir (*humanism*). *The Gigantic*, yalnızca kullanılabilir olan makineleşmenin nüfusunu ve nüfuzunu artırmasıyla beslenir.<sup>161</sup> *The Gigantic*, böylece dünyayı nesneleştirmektedir, dünyanın nesnelleşmesidir. Nesnelleşmeye her zaman nicelikselleştirme eşlik eder ve nesnelleşme; her şeyin istatistiklerle, kartezyen koordinatlarla, niceliklerle ifade edilebilir duruma getirilmesiyle işler. Öyle ki nitelikler nicelikselleşmekte, kalite kantiteye dönüştürülmektedir. Bu yüzden *Gigantic*, “niceliksellik” ifade eder.

Değerlerin neliği nesnellüğünde aranır. Dahası değerler birer “ek” halini alırlar: nesnelere eklenmiş eklentiler değerler. Örneğin

---

<sup>160</sup> A.g.e., s. 93.

<sup>161</sup> A.g.e., s. 94.

üretim ve tüketme standartları, bir değer haline gelmektedir.<sup>162</sup> Şeyler birer nicelik olarak tasarımılandığında onları çözümleyebilmek, gizli yönlerini açığa çıkarabilmek daha da kolaylaşır.

Tini araçsallaştırdığımızda, bilinçli bir şekilde kategorileştirdiğimizde bu kültür dünyası kurulmuş olur. Birey kendini, bu kültürün yaratıcısı ve koruyucusu olarak algıladığında gerçekleştirir. Tinin kendisi bölümler olarak, kültür olarak ortalıkta durmaktadır. Kendisini bu kategoriler içinde, değerler dünyası içinde mükemmelleştirecektir. Burada, Heidegger'in anladığı anlamda, "değerleri inkar eden değil, değerli sürdürmeyi reddeden bir durum olarak" gerçek bir nihilizm söz konusu edilmektedir. Nihilizm, üretim, tüketim, yaygınlaştırma gibi kavramlar kendi değeri içinde ele alınmalıdır. Örneğin Nietzsche'ye göre gerçek nihilizm, bir insanın amaçlara sahip olması gerektirir. Asıl nihilizm, kilisenin ortadan kalkması değildir, onların sahibiymiş gibi görünmek, her şeyi yıkmaktan daha nihilist bir tutumdur.<sup>163</sup>

*Modern bilim:* Modern bilim, sahip olduğu modern bilimsel tutumla varlığı baskı altında tutmakta, onu tek biçimsel hale girmeye zorlamaktadır. Modern bilimsel tutum şeylerin oluşunu nedensellik, mekanizm, öngörü vb. kavramlarla sınırlandırmaktadır; böylece varlığın kökensel edimselleşmesini engellemektedir. Aslında yaptığı şey tam olarak varlığı belli türden bir elde tutma veya el altında tutmaya esir vermektir.

Diğer entelektüel etkinlikler gibi bilim de kendine göre belli türden bir insanı tanımlar ve ona göre kendini kurar. İnsancılık (*humanism*) ve insanbiçimcilik (*antropomorphism*), her şey gibi bilimi de biçimlendirir. Fakat bu tehlikeli olanın kendisidir. Eğer böyle görmeye devam edersek sadece "burada" kalırız; burası ise

---

<sup>162</sup> Üretim ve tüketim standartları, öznenin göstergeler çokluğu içinde, kendisini en hızlı ve arzulanan plana, tasarıya, öngörüye ve beklentiye en yakın tanıtan göstergelerdir. Bu haliyle standartlar, yaşam standardı örneğin, birer göstergedir. Gösterileni terk edip göstergeyi gerçeklikmiş gibi sanmak yanılgıdır, zahirperestliktir.

<sup>163</sup> A.g.e., s. 97.

zaten tehlikededir. Heidegger, teknolojin niteliklerini birer davranış bozukluğu olarak görmez, belirti (*septom*) olarak görür.<sup>164</sup>

Heidegger'ın saptadığı ve sıraladığı yukarıdaki “septomlar” birleşerek, yaşadığımız çağı karanlıklı, tehlikeli ve belki de zehirlenmiş bir çağ haline getirmiştir. Semptomların bildirdiği, yankılandığı ise varlığın unutulmuşluğu ve terk edilmişliğidir. Anlaşılan o dur ki varlığın kendi salınımını görmemiz de bilim ve bilimsel tutum tarafından engellenmektedir. Varlık terk edilmektedir. Varlığın terk edilmişliği nedir? Varlığın terkedilmişliğinde, varlığın kendini iki kere geri çekmesi vardır, çifte geri çekilme vardır. Bu ise, yani iki kez aynı yolda kendini geri çekerse, bir bu bir ulaşma ve kavuşma olmaktan iyice uzaklaşır ve kesin bir reddetme veya reddedilme olur. Ne var ki, öte yandan bu tutumlar, varlığın mevcut salınımını sağlayan unsurlardır.

**Teknik (*techne*):** Teknik, varlığın kendini açma yollarından biridir. Bu yüzden oluşta ve açığa çıkışta gizem yok olmamalıdır. Varlığı nesneye dönüştürdüğümüzde bütün gizemi yok olmaktadır. Varlığı kullanım değerine indirgemek onu araçsallaştırır, nesneleştirir. Bu durumda varlığın devinimi ve özgür salınımı unutulmuş, göz ardı edilmiş ve bizler varolana yönelmişizdir.

Teknik, *technen*in çoklu yanlarından yalnızca yıkıcı (*destructive*) yanını belirginleştirip geliştirmiştir. Bunun sonucunda tasarımsal düşünce (teknoloji tasarımı) ortaya çıkmış; “varolanları, nedenleri veren tasarımsal düşünme tarzında varolan olarak düşünen”<sup>165</sup> metafiziğin kurulmasında rol oynamıştır. Şöyle ki:

Yunanca'da teknik, öne-çıkarmaya,  
poesis'e aittir; o poetik bir şeydir.<sup>166</sup>

Bu yüzden bu kökenden türeyen günümüz teknolojisinin kökeni salt teknolojik değildir, biraz sanatsal ve düşünseldir de. Antik Yunan'da, tekniğin ilk ortaya çıktığı toplumda teknik, yalnızca el araçları yapmak için kullanılan bir sözcük değildi. Zira

---

<sup>164</sup> A.g.e., s. 77.

<sup>165</sup> Heidegger, (2001), s. 68.

<sup>166</sup> Heidegger, (1998), s. 53.

sözcük, aynı zamanda zihinsel ve sanatsal etkinlikler için de kullanılmaktaydı. Bu yüzden bu teknik kökensel olarak yalnızca imal etme olarak değil, bir şeyin, yani “varlığın gizini açma” olarak da önemlidir. Heidegger bu durumu şu çok alıntılanan ifadeyle dile getirir:

Tekniğin özü, asla ve hiçbir şekilde, teknik bir şey değildir.<sup>167</sup>

Yani teknolojinin özü teknolojik değildir. Teknik bir tasarım yaptığımızda ve bu tasarımızla yetindiğimiz veya teknikten kaçındığımız sürece tekniğin özüyle bir ilişkiye girmiş olamayız. Teknik kesinlikle tarafsız bir tutumla ele alınamaz. Teknik, amaç için geliştirilmiş bir araçtır; aynen bir insan etkilidir. Amaç, insani bir durumu ifade ettiğinden amaca yönelmek ve amacı gerçekleştirmek için üretilmiş olan araçlar da, araçları yapma işi de insani bir etkinlik olarak tanımlanır. Buna tekniğin “araçsal ve insan merkezli tanımı” denilebilir. Fakat tekniğin bu tanımı, “tekniğin özünün ne olduğunu” bize açan bir tanım değildir. Araç, ilkin bir “neden”miş gibi görünür. Ne var ki Heidegger için amaçların takip edildiği, takip edilen bir ereğin varolduğu, ve kendisiyle ereklere erişildiği her yerde, *nedensellik* hüküm sürüyor demektir. Nedenler, “mevcut olmayan şeyin mevcut olmaya vasıl olmasına izin verirler.”<sup>168</sup> Öyleyse teknik yalnızca bir araç değildir. Teknik, gizini açmanın bir tarzıdır. Bunu fark ettiğimizde tekniğin özünün gizini de açmaya başlamış oluruz.<sup>169</sup> Örneğin yeryüzü kendi gizini, kömür madeni olarak açarken toprak da bir maden yatağı olarak kendi gizini açar.

Teknik, doğayı başka bir düzene sokar. Başka bir düzene sokmak, varlığa karşı işlenen bir suçtur, onu bastırmadır, istemin nesnesi haline getirmek ve onu araçsallaştırmaktır. Çiftçinin toprağı işlemesi, ona tohum attığında tohumun neşv-ü nema bulması ve kendini açması, tohumun bir varlık olarak kendisini sahiplenmesi ve gizini açması anlamında toprağı uygulanan bir şiddet değilken,

---

<sup>167</sup> A.g.e., s. 44.

<sup>168</sup> A.g.e., s. 50.

<sup>169</sup> A.g.e., s. 52.

bir teknik halini almış olan tüm sanayi sektörleri birer gizini kapama, açtığı kadarıyla sabit bırakma; şeyin değişmesine, gelişmesine ve kısaca varlığın salınımına artık izin vermez. Doğaya karşı teknik, doğanın artık araç olarak görülmesine ve öyle bırakılmasına neden olduğu için bu böyledir.

Kilidini açma, imkanlarının edimselleştirilmesi, *başkaya* (ötekine) dönüştürme, depolama (rezerve etme), dağıtma (*distribution*) ve devreye sokma (kullanma/tüketme), birer gizini açma tarzıdır. Burada *öyle kalma*, o haliyle kullanıma sunmak için geliştirilme söz konusu değildir. Ancak tekniğin, gizini açtığı varlığın gizini açma tarzları, düzenlemek, kontrol altına almak, güvence altına alma vs. zamanla teknoloji adını almış ve tüketilmek üzere yeniden üretilebilmeye dönüşmüştür: Bu ise artık varlığın gizemini bastıran bir şiddet türüdür. Varlığa karşı meydan okuyucu bir düzenleme. Sonunda insan kendisini de “el altında duran” olarak ele almaya başlar. Yani insan da artık nesneleştirilmiştir. Tekniğin tam da zararlı olan, varlığı tehdit eden özü burada ortaya çıkar. Çünkü insanı da dönüştürmüş olur teknik. Ve çelişkili olarak insan hala kendisini varlığın efendisi sanır. İnsanın karşılaştığı her şeyin kendi ürünü olduğu yanılığın gittikçe daha çok kapılır. Bu yüzden şu söz hakikattir:

İnsan bugün artık hiçbir yerde kendisiyle, aynı kendi özüyle karşılaşamaz.<sup>170</sup>

İnsan tekniğin bu dönüştürmecî tavrına kendini de kaptırılmış, kendi aleyhine olan bunu aynı zamanda hızlandırmıştır. Teknik, bir çerçeveleme ve düzenleme olarak (veya çevre düzenleme olarak) insanı salt belli türden bir gizli olanı açığa çıkarma tarzına sürgün eder. Çünkü bu tür bir açığa çıkarmaya sürgün edilme, başka tür açığa çıkarmaların gizini örtmü sağlar. Demek ki teknik, insanı sınırlandırmaktadır. Üstelik yalnızca öteki türden gizini açmaları gizlemekle kalmaz fakat ‘gizini açma’nın kendisini de gizler: İşte asıl sıkıntılı ve tehlikeli olan durum da budur.

Teknikle yapılan silahlar, makineler ve tekniğin maddi üretimleri değildir tehlikeli gizini açma! Tekniğin “açması” aslında

---

<sup>170</sup> A.g.e., s. 71.

bir “kapa[t]ma”dır; düşünmeyi ve görmeyi tekeline almaz: şeyleri nesneleştirme alışkanlığı ve daha kötüsü tutkusu. Burada varlık kendini artık “iki kere geri çekmiş”tir. Tekniğin özü, öyleyse, tehlikeli bir gizini açma gerçekleştirmiştir.

İnsan doğayı, kendi tasarımlarının bir alanı olarak tasarlayarak tuzağa düşürür. Nesne el altında bulundurulandır. Halbuki insan, varlığı ve doğayı kendini gösterdiği tarzda ele almalıdır. Tekniğin açığa çıkardığı, gizini açma kaderi, kendisini öne-çıkan, gizini-açmaya ve meydan okuyan gizini-açmaya bölümler. Bu bölümlenmeden insana da bir pay düşer! Gizini açmanın bu meydan okuyuculuğu, öne-çıkma içinde bir kader olarak kendi kökenine sahiptir. Bu sahiplenme poesis’i engellemektedir.<sup>171</sup> İnsanı içten kuşatmış olan bu tehlikeden nasıl kaçınabiliriz? Her şeyden önce insan bu tehlikeden, bireysel gücüyle, kendi imkanlarıyla ve eylemleriyle uzaklaşamaz.<sup>172</sup> Ama daha öncesinde söylenilecek olan şudur ki tekniğin kendi içinde taşıdığı varlığı koruyucu bir “öz (*essence*)” de vardır. İnsan bunun ortaya çıkışını görmeyi umarak varlığı gözetlemelidir: nasıl gözetler(?):

Varlığın sesine kulak kesilerek, düşünerek, görmeye hazırlanarak, onu görmeyi umarak.

Onun ortaya çıkışını artık teknikte görmek güç gibi görünmektedir. Belki de kurtarıcı ve koruyucu güç, - ki bu güce sahip olan, bu gücü ortaya çıkaran böylece de *Dasein* denilebilecek, gelecekte gelecek birkaç insan- var olacaktır. Koruyucu güç, tekniğin gizini açarak gizlediği hakikat bir zamanlar, Antik Yunan’da, sanat ve düşünmeyi de içinde barındıran “sanat/estetik” alanında doğabilir. Heidegger’in sanatı ve sanatçıyı yüceltmesinde ve felsefi şiirsel düşünme örnekleri sunmasında ona bu düşünce eşlik eder.

---

<sup>171</sup> A.g.e., s. 75.

<sup>172</sup> Meryem Oğlu, inansızların eline teslim edileceği gece şöyle yakarır: “[M]ümkünse bu kase benden uzaklaştırılsın. Yine de benim değil senin istediğin olsun!” (Matta, 26;43).

**Sanat eseri (work of art):** “The Origin of Work of Art” ile “Contribution to Philosophy” adlı eserleri aynı dönemde yazılmıştır; bu iki eser Heidegger felsefesinin temelini oluşturur. Heidegger için modern Batı’da varlık, sınırsızca manipüle edilmiş, yalnızca kullanım değeriyle bilinir olmuş ve böylece araçsallaştırılmıştır. Varlığın yalnızca bazı bilme türleriyle (örneğin doğa bilimleriyle) bilinmesi varlığın değerini, kullanım değerine indirgenmiştir: “Bu ne işe yarar?” sözünde bu tehlikeli tutum yinelenmektedir. Örneğin önümde duran bardak, çay ve su içilen veya her hangi başka bir işlevle kullanılan bir şey değil de yalnızca “satılan bir mal”dır, ya da yalnızca su içilen bir maldır. Böyle imkânı daraltılmış varlık, kendini geri çeker. Eğer varlık kendini tümüyle geri çekerse bir daha gelmeme, ebediyen tahrip olma, yok olma tehlikesine düşmüş demektir. Bu ise düşünmenin kendini açmasını, açığa çıkarmasını engellemektedir. Çağımız sadece teknik ile yetinmeye başlarsa bu tehlikenin de başlangıcı olur.

Teknik, şüphesiz varlığın açığa çıkmasının bir türüdür ve tanıdık olanın salınımıdır ancak tekniğin karşısında durabilecek olan yalnızca sanatsal olandır ve korunması gereken de budur. Tekniğin bedeli, sanatsal olanın yıkımı olmamalıdır. Çünkü *teknik*, varlığın yalnızca bir yüzünü belirler, sanatsal olan ise *yaratıcılığı* ve *başka türlü ortaya çıkmayı* daraltmaz, bilakis onu açar. Şair ya da sanatçı varlığın tüketilemez doğasının şahidi olup aynı zamanda onun göstericisidirler. Her şey kendini sahiplenir ya da her şey kendi salınımını edimselleştirir. Bir tekrar ve aynının üretimi olan teknikte de varlığın salınımını görürüz ancak şiirin kökensel devinimi, tanıdık olmayanı çıkarır. Diğer yandan *Dasein*, varlık’ın kendini gösterme devinimi içinde onu izlemektedir bir şahit olarak. Varlık, kendini açma devinimiyle vardır ve *Dasein* bu devinimin görgü tanıdığıdır. Ancak *insanoğlu* ile *Dasein* aynı şey değildir. *Dasein* varlığın kendisini açmasını izler; *Dasein*, varlığa yöneldiğinde varlık kendini açar, varlığın özsel salınımını açar *Dasein*: Gizlenmiş olanı açığa çıkarmak.

*Sanat* alışıldık, tanıdık ve geleneksel metafizik düşünmeyi, düşünceyi varolanın varlığına bağlar. Heidegger’in sanat ile kastettiği, güzel ile uğraşan güzel sanatların ‘*güzel*’i değildir; kendisi bir hakikat olarak mantığa ait olan *hakikattir*. Sanat eserinde ortaya çıkan, açığa çıkan, gizlilikten kurtulan, sanatçı tarafından



varlığın açıklığında durdurulan, hakikattir. Hakikat sanat eserinde gerçekten de edimselleşebilir mi?. İnsan, özne olmaktan çıkıp *Dasein* olarak sanatta yerini alır:

Sanat tarihi kurar, bu açıdan o yalnızca bir tarihe sahip değil varlıksal olarak tarihseldir. Tarihsel hakikatin kurucusu olarak ve bir halkın tarihsel anlamında, geleceğin kurucusu ve vakfedicisidir.<sup>173</sup>

Kökeni kendi olan tek şey olarak bu çağda sanat kalmıştır. Sanat eserinin kökeni hala sanattır. Sanat, çünkü gerçekten sanat eserinde ikamet etmektedir, diğerleri gibi başka şeylerde değil:

Varolanın hakikati kendini sanat eserine koyar. Sanat kendini hakikate koyar.<sup>174</sup>

Buradaki koyma, varlığın aydınlığında, açıklığına durmak demektir. Sanatçı kendi eserinin kaynağıdır. Eser sanatçının kaynağıdır. Ancak her ikisinin de kaynağı sanattır. Sanat böylece kendisi bir hakikat olur ki hem eseri yaratan sanatçıyı hem de sanatçı yapan eseri mümkün kılar. Diğer taraftan, sanatın bir hakikat olarak kendini açığa çıkarması, sanat eserinde gerçekleşebilir; eserin müessire borçluluğu bağlamında ise bir sanatçıya, belki buna *Dasein* denmelidir burada, *Dasein*'in varlığına bağlıdır.

Sanat eseri üretilmiş nesnedir. Fakat salt üretilmiş bir nesneden başka şeyler de söyler. “Eser bizi diğer ile karşılaştırır, başkayı ifşa eder.”<sup>175</sup> Sanat eserinde, nesnenin araçsallığı düşer, nesnenin özüne ulaşılır. Bu ise bir eserde, malzeme olarak kullanılmış olanlardan hiçbir şey bulunmayışıdır. Böylece eser kendi varlığı içinde durur, bir amaç için araç olmadığı gibi, salt araçsallığını da yitirerek salt sanatsallığını sergilemeye başlar.

**Dil (*language*):** Heidegger’in gerek felsefede gerekse edebiyatta geldiği son nokta dildir. “Dilin olmadığı yerde insan,

---

<sup>173</sup> Heidegger, (2003), s. 100.

<sup>174</sup> A.g.e., s. 28.

<sup>175</sup> A.g.e., s. 9.

insanın olmadığı yerde felsefe ve edebiyattan bahsedilemez.”<sup>176</sup> Dilin olmadığı yerde sanattan da bahsedilemez çünkü sanat edebiyatta, edebiyat da dilde gerçekleşir: “Dil varlığın evidir. Düşünürler ve şairler bu konunun bekçileridir.” İşte bu söz Heidegger’in ünlü vecizesidir. “Varlık, insanda dile gelir.”<sup>177</sup> Varlığın insanda kendini açması demek, onun düşünmesini de kuran logosla mümkün olmuştur. “Logos sahibi insanoğlu ses sahibi canlılar gibi değildir.”<sup>178</sup> Varlığı, kendisinde taşır. “Tüm düşünme yolları, az veya çok farkına varılabilir şekilde, dil aracılığıyla olağandışı bir tarzda, dil içerisinden yol gösterirler.”<sup>179</sup>

Dil varlığın kendisidir. Düşünce onu insan diline çevirir. *Var-lık’ın kendisi açması dil iledir.* Dil esas olarak var-olanı, adlandırır, onu dile getirir ve görünür kılar. Adlandırma varlığı, varlıktaki oluşa atmadır; varlığı, varolanın açıklığına getirmez. “Dil, dünyanın tarihsel olarak bir halka doğduğu ve yeryüzünün kapalı olarak korunduğu söylemenin gerçekleşmesidir.”<sup>180</sup> Dilin kendisi, kendini edebiyat olarak orta koyar. “Varlık Varolanı görünür kılmakla, kendisini, Varolan içinde saklayarak geri çeker.”<sup>181</sup> Dil varolan içine düştüğü için, “dil aracılı ile yapılacak her Varlık tanımı zorunlu olarak yanlıştır.”<sup>182</sup> Heidegger’in sözleriyle söylersek dile, “varolanın işleyişinde açığa çıkarma ve onu kurma görevi verilmiştir.”<sup>183</sup> Dilin önemi, varlıkları adlandırmasında gizlidir. Çünkü adlar varlığı söze döker ve ortaya çıkarır, görünür kılar, açığa taşır.<sup>184</sup>

---

<sup>176</sup> A.g.e., s. 101.

<sup>177</sup> Ökten, Kaan H. (2002), **Heidegger ve Üniversite**, İstanbul: Everest Yayınları, s.17.

<sup>178</sup> Aynı yer.

<sup>179</sup> Heidegger, (1998), s. 43.

<sup>180</sup> Heidegger, (2003), s. 61.

<sup>181</sup> Hühnerfeld, (2006), s. 74.

<sup>182</sup> A.g.e, s. 75

<sup>183</sup> Heidegger, (2003), s. 101.

<sup>184</sup> Not: Bu metinde, E. R. Turan’ın Ankara Üniversitesinde “20. Yüzyıl Edebiyatında Zaman Kavramı” üzerine verdiği doktora

## KAYNAKÇA

- [1.] Collins, J. (2001), **Heidegger ve Naziler**, Çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest Yayınları.
- [2.] Hühnerfeld, P. (2006), **Heidegger, Bir Filozof, Bir Alman**, Çeviren: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- [3.] Heidegger, M. (1989), **Contribution to Philosophy (From Enowning)**, Çeviren: Parvis Emad ve Kenneth Maly, USA: Indiana University Press.
- [4.] Heidegger, M. (1997), **Özdeşlik ve Ayrım**, Çeviren: Necati Aça, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- [5.] Heidegger, M. (2003), **Sanat Eserinin Kökeni**, Çev.: Fatih Tepebaşı, Erzurum: Babil Yayınları.
- [6.] Heidegger, M. (1998), **Tekniğe İlişkin Bir Soruşturma**, Çev.: Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- [7.] Heidegger, M. (2001), **Zaman ve Varlık Üzerine**, Çev.: Deniz Kanıt, Ankara: A Yayınları.
- [8.] Ökten, Kaan H. (2002), **Heidegger ve Üniversite**, İstanbul: Everest Yayınları.
- [9.] **The New Testament (İncil)**, (1996), The New King James Version, Thomas Nelson Inc. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.

---

derslerinde serimlediği yaklaşımın izlerini görmek her zaman mümkündür.

## Aydınlanma Sorunu ve Ekolojik Tehlike Adına Bugüne Çözüm

Kevser Çelik\*

### Özet:

Evren ciddi bir ekolojik sorunla karşı karşıyadır. Bunun sorumlusu olarak da daha çok Aydınlanmacı zihniyet gösterilmektedir. Bir çözüm olarak bu çalışma, Aydınlanma düşüncesinin yol açmış olduğu varsayılan soruna ortak bir tavır geliştirmede tüm kültürler, felsefi ve teolojik nasıl bir sistem önerebilir? sorusuna bağlı bir soruşturma sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Aydınlanma, ekolojik kriz, Whitehead, Hüseyin Nasr.

**Y**aşanan doğa olaylarından hareketle bazıları, canlılar açısından evrenin yeni bir yok oluş, ya da kendini yenileyerek dönüşme dönemine girdiği iddia edilmektedir. Kış mevsiminde baharın yaşanması, sonbahar mevsiminde yazın yaşanması günlük hayatımızda sık karşılaşır olduğumuz doğa olayları endişe yaratıyor. Yok olma tehlikesiyle/tehdidiyle karşı karşıya kalan bir gezegende insanoğlu ve diğer tüm varolanlar yaşam olanaklarını sürdürüebilmek için ne yapabilirler? Farklı kültürler kendilerince bir çözüm arayışına girdiklerinde bu tür bir felakete nasıl ve hangi önerilerde bulunabilirler?

Sorun gezegenin tümüyle ilgili olmasından dolayı, çözüm tek yönlü ve tek parçalı olamaz. Yöntemsel olarak insanın-evrenle olan ilişkisinden hareketle insan tecrübesinin tüm 'alanları' birbiriyle bağlantısallığı gereği 'varoluşsal bir zorunluluk' olarak

---

\* Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Sistemantik Felsefe ve Mantık ABD, kevcelik@gmail.com

çözümüne dâhil olmalıdır. Yaşamakta olduğumuz bu olgusal tehdit kapısında, diğer insan tecrübelerine ‘tamamlayıcı bir etik’ sunma adına din tecrübesi yol gösterici konumda olabilir. Bununla ekolojik krizin dini kavrayışla bağlantılı olduğunu kabul etmekle beraber, tek sebebinin o olduğunu iddia etmiyoruz.

Bununla birlikte Ortaçağ tarihçisi Lynn White’in ‘dinin krizdeki olumsuz’ rolü iddiasını da yadsımıyoruz. İnsanı tek başına ‘sorumluluğun’ merkezine alıp, tanrı’yı da Aşkınlaştırarak ‘dışarıda bir yerlerde’ bırakan bir dini kavrayış doğayı kendi başına ve sahipsiz bırakmıştır.<sup>185</sup> Bununla birlikte teoride dinlerin/dini tecrübelerin her birinin olumlu özellikler içerebileceğini de kabul etmeliyiz.

Ekolojik kriz salt dini uygulama tecrübesinde yaşanan ahlaki ve manevi krize indirgenemez. Ancak ekonomik, siyasal ve kültürel etkenleri yönlendirmede dini tecrübenin etkisi ya da eksikliği önemlidir. Bağlantısallık ilkesi gereği tecrübenin bütünlüğünde ısrarcı olunacaksa, dini tecrübenin de diğer alanlar kadar söz hakkı, diğer alanlar kadar sorumluluğu olacaktır.

Din dünya hayatının ‘dışında bir yerde’ bir anlama büründürülürse ‘dünyanın kutsallığı’ anlamını yitirecektir. Beni merkeze alan ‘tekçi faydacı’ yaklaşım, dış dünyadaki diğer tüm değerlerin anlamını azaltır. Güzellik sadece ‘benin’ kendi varoluşsal alanı ile sınırlandırılırsa, dışarıda ‘var oluşun anlamı’ anlamsızlaşacaktır. Bu açıdan bakınca dinler, insan tecrübesinde tüm kültürel unsurlarıyla birlikte bir dünya görüşü ve etik yaratımına doğrudan katkı yaparlar. Doğa bakışımız da doğrudan bu dünya görüşü ve etikle bağlantılıdır.

Bu bağlantı nesnelleştirilirken, her bir dinin kendinde ve diğer dinlerin kendilerinde var olan ayrılıkları ve ortak noktaları yaşanan ekolojik kriz açısından tanımlamak ve bu tanımlamayla ‘tamamlayıcı ve uygulanabilir’ bir etiğin imkanı dikkate alınmalıdır. Bunun için de öncelikle tüm dini tecrübeleri aynı kabın içine almak yerine, her birini olduğu gibi bırakarak, ancak teori ile

---

<sup>185</sup> Lynn, White 1967, “*The Historical Roots of an Ecological Crisis,*” *Science* 155: 1203–7.

pratik arasındaki çatışmayı da dikkate alarak tanımlamaya çalışılmalıdır. Yaşanan krizi çözmeye hiçbir din, tek başına çözüm kaynağı olamaz, ancak rolleri ve sorumlulukları yaptırımsallıkları ve etkilerine göre değişebilir.

Kur'an doğayı araştırmaya dönük sıkça tekrarlanan ısrarıyla, aktif ve dinamik bir birey geliştirme amacını güder. Kişinin gönlünü ve aklını yeni olgulara, durumlara ve olaylara karşı açık tutması bir varoluş ve tüm varlık türleri ile ilişkisinde hep şimdide varolmayı yaşaması dini bir tavır alış biçimidir. Bir varolan tavrı içinde insan öncelikle bir iman durumu içinde şu vurguyu yaşamalıdır: bunu bir anlam ve "daha daha iyi" bir evren tasavvurunun temelini yerleştirebilirsek, bu bir motto olarak her yerde işlevsel kalır: "Rabbimiz! bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız" (Kur'an: 3:191). Mesela her yaratığın Yaratan'la, tanrıyla olan ilişkisi sebebiyle, ya da böyle bir ilişkinin var sayılmasıyla hareket edersek, hem insan hem de doğadaki var olan her bir varlığın kendinde içsel değerini onaylamış oluruz.

Doğanın bu kendine ve her bir canlının kendinde bir içsel değere sahip olması tartışmasından önce İslam Peygamberinden nakledilen bir olayı burada değerlendirmeye dâhil edeceğim. Olay şöyledir: Abdest alan birine Peygamber; "nasıl iş bu? Suyu israf ediyorsun?" Abdest alan kişi bu soru karşısında şaşkınlık yaşar. Çünkü yaptığı iş ilahi, kutsal bir şeydir. "Abdest alırken hiç israf olur mu?" sorusu şaşkınlıkla beraber, doğada olanın doğallığı konusunda yaşanan bilgisizliği de tanımlamaktadır. Peygamber'in cevabı ise "Evet, coşkun bir nehrin kenarında abdest alsan bile,"<sup>186</sup> şeklinde olmaktadır. Modern dünya ve hayat tarzının öğrettiği gibi, var olduğu ve olduğundan da fazla olduğu gerekçesiyle doğadaki hiçbir şeyi 'canımızın ve sosyo-ekonomik durumuzu dikkate alarak olsa bile, "istediğimiz şekilde kullanamayız". "İsraf haramdır." Bu temel ilke, dini bir ilke olmakla beraber, doğanın işleyiş düzeni ve sürekliliği açısından da temel kavrayış durumudur.

---

<sup>186</sup> Bkz., Özdemir, İbrahim Özdemir 2007, "Kur'an Perspektifiyle Bir Çevre Etiği Anlayışına Doğru" İslam ve Ekoloji, Bahşedilmiş Bir Emanet, Hazırlayan: Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, Azizân Baharuddin, İstanbul. Oğlak Yay., s. 41-65

Bu öykünün tarihsel boyutu bir yana, insan ve doğa ilişkisinde ya da doğada insan varoşlu yapısında ortaya çıkan sıradan bir öykü gibi okunabilir. Akıl varlığı olmakla öğünen insan kendi tecrübe birikiminin uyarılarından uzaklaşmış görünüyor. Bunda Modern Batının doğuşunun temelini oluşturan, insan tarihinde en dinamik ve dönüştürücü ideolojisi olarak Aydınlanma zihniyeti hâkim rol oynadığı savunulmaktadır. Bu çalışma geniş bir aydınlanma eleştirisi olmayacağı için yaşadığımız duruma bir yaklaşım sergilemek adına aydınlanma öyküsüne temas edeceğiz.

Whitehead ahlaki niteliklere sahip olduğumuzdan hareketle, “ancak mantıksız bir tecrübe kavramını kabul etmezsek, her bir gerçekliği kendisi için bir ereği kazanmak olarak idrak etmeliyiz,”<sup>187</sup> diyor.

Her şey kendisi için bir değere sahiptir... bu özellik yüzünden gerçekliği oluşturarak ahlaklar kavramı ortaya çıkar. Evrenin özü olan değer tecrübesini bozmak için hiçbir hakka sahip değiliz.<sup>188</sup>

Her şeyin kendisi için bir değere sahip olması, suyun ve suya dayalı abdest almanın da değerini zorunlu olarak var sayar. Bu kendi başına ahlakidir ve bir düzenin varlığının ürünüdür. Değer tecrübesi bir düzenin varlığını zorunlu kılar. Evrenin bir düzenden yoksunluğu ve değerden yoksunluğu düşüncesi, evreni kaba ve sadece dışsal bir akıp giden yapı konumuna sokar. Düzenin kendinde varlığı evrenin kendi yasasıdır. Bunu Whitehead şu cümlelerle açıklıyor:

Düzen, kapsamlı bir kavramdır: sadece bazı özel düzen tanımları var olabilir, belirsizlik içinde bir “düzen” kavramı olamaz. Böylece “verilmişliğin her bir kesin bütüncül safhası, kendi hâkim ideali olan bu özel “düzen”e başvuruyla ilgilidir ve tam idealin kazanımını dışlayan “verili” tamamlayıcı parçalara dâhil edilmesiyle özel bir “düzensizlik”le ilgilidir.

---

<sup>187</sup> Alfred N. Whitehead 1829/1958, *The Function of Reason*, Boston: Beacon Press, s. 30–31.

<sup>188</sup> Alfred N. Whitehead 1938, *Modes of Thought*, New York: Free Press, s. 110.

Kazanım, kısımdır ve böylece “düzensizlik” vardır, fakat kazanım vardır ve bu yüzden de “düzen” vardır. Tüm bil-fiil varlıkların ulaşacağı/kazanacağı ve başarısız kalacağı tek bir ideal “düzen” yoktur. Her bir durumda her tikel bil-fiil varlık için ve kendi “belirlilik” safhalarında hâkim tamamlayıcı parçalardan meydana gelen ideal bir ayrıcalık vardır. Bu “hâkimiyet/güç” kavramı “kozmetik epoch”un sistematik özelliği kavramı ve kozmik epoch’la ilgili “toplulukların” ikincil sistematik özellikleri ile bağlantılı daha sonra tartışılacaktır. Tek bir ideal kavramı, fanatizmin ya da bilgiçlik taslamanın etkisi altında düşüncenin aşırı/abartılı ahlak dersi vermektan kaynaklanmaktadır. Her bir bil-fiil varlığa hâkim ideal bir ayrıcalık kavramı platoniktir.<sup>189</sup>

Böyle bir kozmolojik görüş, ağaçların dalları, doğanın her bir yerindeki kayalar, el ürünü olan ya da bir sanatçının sanat eseri olarak yarattığı sandalyeler, tanrısal ya da doğanın kendinde var ettiği şurada burada duran dağlar bireysel varlıklar olarak kendinde bir düzenin ve kendinde bir değerin varlıklarıdır. Bireylerin kendileri olarak düzenleri, her birinin kendine has özellikleriyle birlikte var olmalarına rağmen, özgündür. Her bir şeyin yerli yerinde olması ilkesi gereği her bireysel varlık kendi varoluşuyla beraber diğer tüm varlıkların ortak tecrübesine dâhil olmaktadır. buna göre de evren hakkındaki yapıcı bir kozmoloji, evrende var olan tüm canlı tecrübeleri dikkate almak zorundadır.

Aydınlanmanın kaçırdığı en büyük kabul de burada başlamaktadır. Her bir varolanı sadece ve sadece insan aklının evrenselliği ilkesine dayandırmak, diğer var olanların değer tecrübelerini yok sayar. Modern çağın ayırıcı özelliklerinin hemen hemen tüm büyük alanları varlığını bu tecrübelerden uzaklaşarak tanımlamaya borçludur ya da bu zihniyetle sarmalanmıştır: bilim ve teknoloji, endüstriyel kapitalizm, market ekonomisi, demokrasi, kitle iletişimi, araştırma üniversiteleri, sivil ve askeri bürokrasiler ve profesyonel organizasyonlar. Bununla birlikte modern bilincin tanımları olarak, özgürlük, eşitlik, insan hakları, bireyin kutsallığı,

---

<sup>189</sup> Alfred N. Whitehead 1929, Process And Reality, New York: The Macmillan Company, s. 128.



mahremiyete saygı, halk tarafından ve halk için hükümet, yasaların uygulama süreci şeklinde aziz tuttuğumuz değerler, genetik olarak, hatta yapısal olarak olmasa da, Aydınlanma zihniyetinden ayrı düşünülemezler. 18. yüzyıl Aydınlanmasından bu yana Modern Batı'nın gelişiyle ortaya çıkan ilgi alanlarında ve bu ilgi alanlarının görevli değerlerinde yetiştik. Tüm bu değerler dünya hayatımızı işlevsel ve anlamlı kıldı. Aydınlanma zihniyetine öyle alıştık ki, onun genel ideolojik hakikatının doğrulanabilirliğinin açık seçik olduğunu varsaydık. İlerlemeye, akla ve bireyciliğe dayalı Aydınlanma inancı, Modern Batıda ikna edici gücünün çoğunu kaybetmiş olabilir, fakat bu güç hala dünyanın her tarafında entelektüel ve manevi liderlerin ilham kaynağı olarak duruyor. Bu zihniyet, herhangi bir modern projenin, çevreyle ilgili bilimlerdeki projelerde dâhil, insan davranışının değiştirilebilir olduğu, dünya problemlerini çözmek için rasyonel araçlar bulmayı isteyen ve birey olarak her bir kişinin saygınlığının korunması gerektiğine yönelik tezleri paylaşmıyor. İnsan uyanışı, küresel dönüşüm için insan potansiyelinin keşfi ve tüm şeylerin ölçüsü ve yöneticisi olmak için insan arzusunun gerçekleşmesi olarak Aydınlanma, modern çağın politik kültüründe hala en etkin ahlaki tartışmadır. Son yıllarda bu zihniyet, endüstrileşmede ilerlemiş milletlerde dâhil gelişmekte olan ülkelerin kültürel elitlerinin ve azınlıkları yönetmenin sorgulamasız varsayımı olmuştur.

Tu Weiming'in<sup>190</sup> 'Aydınlanma Zihniyetinin Ötesi' makalesi bazı ipuçları sunmaktadır. Weiming şöyle bir durum tespitiyle başlar çalışmasına:

---

<sup>190</sup> "Beyond the Enlightenment Mentality," In Worldviews and Ecology, Religion, Philosophy and the Environment, eds. Mary E. Tucker and John A. Grim, New York: Orbis Books 1994, s. 19–29. bu makalenin orijinali bir ek olarak "Relating Ethics, Culture and Religion to the Conservation of Biological Diversity," ed. Lawrence S. Hamilton, 1992 Haziranında Hanolulu'daki East West Center'de the Dialogue of Civilizations Project tarafından desteklenen Dünya Spriuality'si hakkındaki 4. konferansındaki tartışmada basılmıştır.

Asyalı ve mukayeseli dinler öğrencisi iken “*Challenges in Contemporary Spirituality*” isimli makalemde aşağıdaki gözlemi yapmışım.

Sosyal Darwinci bencillik (self-interest) ve rekabetçilik modellerinden tamamen farklı etik bir temele ihtiyacımız vardır. Gelişme ümidinin sınırsızlığı ve enerji miktarının tükenmezliği şeklindeki zihin dünyasının ötesine geçmek zorundayız. “Seküler humanizmin” yıkıcılığı onun seküler olmasında değil, antroposantrizminde yatmaktadır. Maddenin ruhaniliğini kabul etme onu tüm boyutlarıyla hayatın tamlığını yaşama tarzı olarak gören insan dindarlığını anlamada bize yardımcı olurken, tüm varolanların ölçüsü ya da doğa üzerinde sorgusuz bir hâkimiyete sahip olarak insanlığa ayrıcalıklı bir yer verme, manevi alanı önemsizleştirir ve doğayı da tüketim objesine indirger. İnsan anlayışı ve yansıması öylesine yoksullaştırılmıştır ki, “insanın kendisine dikkat etmesi gerektiğinde insan nedir?” sorusuna verilen cevap, ya istek ya da açgözlülük şeklinde olmuştur. Modernite krizi kendi başına (per se) bir sekularizasyon değildir, fakat ruhun cisimleşmesi olarak maddeyi tecrübe etme yetersizliğidir.

Yapmış olduğum gözlem güçlü bir tasavvura sebep olmuştur: yeryüzünün göksel gösterimi, astronotların gözleriyle görüldüğü gibi harika derecede güzel mavi gezegen. Bu tasavvur bize iki farklı gerçekliği anlamlı bir şekilde sunar. Eşi görülmemiş bilimsel ve teknolojik başarılar iyi bir yeryüzünün tüm sınırlarını araştırmayı değil, aynı zamanda soluk alıp verdiğimiz havanın koyuluğunu ölçmeyi de bizim için mümkün kılmıştır. Ancak bu zorlayıcı gerçeklik cankurtaran botunda olan bizlerin galaksilerin azgın okyanusunun ortasında nasıl da fazla nazik ve güvenilmez bir konumda olduğumuzu gösteriyor. Farkında olma durumuzu belirleyen yapı, şiirsel bir duygulukla abartılmış ve dini huşu kavramıyla aşılınmış durumdadır ve bu konuda tüm dünya vatandaşlarıyla birlikte hareket etmemiz gerekliliğine işaret etmektedir. Farkında olduğumuz bir gerçeklik de, nesli tehlikede türler kategorisine ait olarak kendimizi tanımlamamızdır. Bu acı tanımlama, acımasızca kendi hayat alanlarımızı kirletmekte olduğumuz açık olgusundan çıkarılmaktadır.

Weiming'in betimlemesi, ne yapabiliriz sorusunun da başlangıcını oluşturmaktadır. Ancak bu başlangıç, Kant'ın yaptığı gibi alanlar arasında derin uçurumlar ya da bağlantısızlıklar yaratarak varlığa sokulacak bir durum değildir. Ona göre tarihsel öykü Grek'le başlar. Öykünün ulaştığı nokta Helenik vatandaş fikrini, Yahudi sözleşme fikrini ve Hıristiyanlığın evrensel sevgi fikrinde açık olan topluluk anlamını çok fazla zayıflatmış olmasıdır. Antroposentrizm fikri Aydınlanma projesinde bir miras olarak açıkça yer almaktadır.

Weiming'den aynen aktararak devam ediyorum:

Aydınlanma zihniyetinin kasıtsız feci sonuçlarını dikkate alınca çok açık dersler çıkarabiliriz. Modern zihniyet yapısı, primal halkların yerli dini geleneklerinden bir şeyler öğrenebilir. Somut yerleşkeye primal halkların nüfuz etmelerinin doğal sonucu, bu halkların çevrelerinin ayrıntılı bilgisine sahip olmaları ve açık olmalarıdır. Gerçekte bu insanların insan yerleşkesi ve doğa arasındaki sınırları (demarcations) yumuşatılmıştır. Varoluşun bu biçimindeki kesinlik, antropolojik dünya ile büyük oranda kozmos arasındaki karşılıklılığın hem zorunlu hem de arzulanır olduğu bir gerçekliğe işaret eder. Buna göre onlardan öğrenebileceğimiz şey, kavrayış, düşünme ve yaşam tarzımızı yeniden oluşturmanın temel ilkeleridir. Açıkça söylemek gerekirse yeni bir davranış biçimine, yeni bir dünya görüşüne ihtiyacımız vardır. Dünyanın aydın ve konuya duyarlı vatandaşları tarafından yorumlandığı şekilde Aydınlanma zihniyetinin kritiğini ve onun modern zihniyet yapısını primal bilinçten çıkarma düşüncesi, tahrik edici bir şekilde ele alınmalıdır.<sup>191</sup>

İnsanlığın birçok şeyi yaşarken kaçırdığı ve kaçırdığı şeylerin de yok olarak kavrandığı bu dünyada ulaştığı sonucu Weiming şöyle sonuçlandırır:

Aydınlanma zihniyetinin hem yararlanıcıları hem de kurbanlarından biri olarak benim önerim şöyledir: ortak mirasımızı zenginleştirerek, dönüştürerek ve küresel

---

<sup>191</sup> A.g. m.

topluluğun gerçekten evrensel anlamını geliştirme adına bizim için hala geçerli olan manevi kaynakların bu üç biçimiyle onu yeniden inşa ederek sadakatimizi/vefamızı göstermeliyiz. Yöntemlerinde ayrı, etik ve dini yönelimlerinde farklı olmalarına rağmen yaklaşımlarımız, kötü durumumuzdan çıkış yolunu gösterecek ilhama dayalı rehberlerin insanlığa uygulanabilir manevi kaynaklarını canlandıracak ve tanımlayacak tüm ciddi çabaları içerir. Kurtuluşa giden yol bizi “nesli tükenmiş türlerin” karanlık mağarasına doğru götürebilir. Şunu söylemek haddini bilmeme olarak kabul edilmemelidir: aydınlanma projesinin bizzat kendisinin özünden hareketle manevi kaynakların dördüncüsünü keşfederek başlamalıyız. Düzenli bir düşünce, izole edilmiş bir mücadeleden ziyade toplumsal bir eylem, dini liderler ve etik hocaları tarafından tasavvur edilmiş “yaratıcı alana” doğru ilk adımdır.

Sonuçta şayet günümüz dünyasının bir sorun, daha katı ifadeyle bir var olma ve yok olma serüveni şeklinde yaşadığı tecrübeye bir çözüm önerilebilecekse, bu kesinlikle tüm insan ve canlı tecrübelerini içine alan bir çabayı ve ona dayalı bir kozmolojiyi gerekli kılmaktadır.

Buna göre de özellikle Müslüman düşünce insanların bazı durum tespitlerini dikkate alarak konuşmaları ve kendilerinden bir yargıya varırken, insanlığın ve evrenin tümünü içine alacak nesnel bir çözüme ulaşmaları kaçınılmaz görünmektedir. Aydınlanma mantığının yaşattığı sıkıntılara benzer bir durum olarak öncelikle şu noktalar onaylanmalıdır.

Yukarıdaki aydınlanma eleştirisinde de gördüğümüz gibi, çevre krizi ile ilgili engellerin başında, mevcut çevre krizi modern teolojinin ve modern bilime özgü çeşitli uygulamaların kullanılmasıyla doğrudan ilgilidir, yargısı gelir. Müslümanlar ve hemen hemen aydınlanma serüvenini içsel olarak yaşamamış tüm toplumlar, “alıcı konumda oldukları için de yüksek düzeyde sanayileşmiş ülkelere oranla, modern teknolojinin olumsuz

etkilerini en azından bir ölçüde düzeltmeye çok daha hazırlıksız bir donanımları var.”<sup>192</sup>

Bilim ve teknoloji uygulamaları da dâhil önemli sosyal ve ekonomik konuların gündemini Batı belirliyor. Dünyanın geri kalan kesimi ise kendi kültürü temelinde çözümler bulmaya çalışıyor, görünmekle beraber bu uygulamayı noktasında yetersiz kalıyor. Müslüman gelenek, Modernistlerle birlikte köktencilerin hepsi modern bilim ve teknolojinin mümkün olduğu ölçüde yayılmasından ve “Faustvari Bilim”in gelişimini daha ileriye götürmede birbiriyle yarışır konumda görünmektedir.

Özellikle aydınlanma serüveninden uzak toplumlarda, şimdilerde ciddi boyutta bir göç olgusu yaşanmaktadır. Pratik düzeyde çok sayıda insanın kırsal kesimden kentsel alanlara göçünün yol açtığı önemli bir engel var. Bu insanlar kentsel ortamlarda genellikle yoksul düştükleri ve her türden kirlilikle sarıldıkları için, kendilerinin ve ailelerinin varlığını sürdürmeyi tek uğraş edinerek, bunun dışındaki şeylere pek aldırılamamaktadırlar. Çünkü sosyal ve ekonomik güçlükler ve sunulan modellerin hemen hemen hepsi Batılı modellerdir ve evrensellik vurgusuyla uygulamaya sokulmaktadır. Siyasi rejimlerin İslam coğrafyasında diktatör ya da anti-demokratik yöntemlerle yürütülüyor olması insan-doğa ilişkisini anlamsız kılmaktadır. İslama dayanan siyasal dini ideolojiler, daha çok siyasal söyleme ve ritüellere yönelik çaba içerisindedirler ve bir iman kurtarma gayreti içinde kıyamet senaryoları içinde yaşamaktadırlar. Bu da onların doğal çevreye ilgi duymalarını engellemektedir.

Yukarıdaki yargılara ve yaşanan tecrübeler ek olarak, Müslüman düşünürler bazı sebeplerden dolayı çevre konularına dâhil olamamaktadırlar. Nasr’a göre bunlar kısaca, (i) bu düşünürlere göre çevre geçmişin bir problemi olarak görülmemektedir. Vaazlar daha çok hayvanlara müşfik davranmak

---

<sup>192</sup> Seyyid Hüseyin Nasr 2007, “İslam, Günümüz İslam Dünyası ve Çevre Krizi,” İslam ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet içinde, Hazırlayan: R. C. Foltz, F. M. Denny, Azizhan Baharuddin, Oğlak Yay., İst. 2007 s. 105.

ve ağaç dikmenin erdemi gibi etik konulardan oluşmaktadır. (ii) Müslümanlar, Hıristiyan misyoner saldırılarına karşı halkın dinini korumaya çaba harcıyorlar ve sürekli bir kendini koruma psikolojiyle hareket etmektedirler. (iii) daha da önemli nokta şimdinin gerçeği olarak Batı'yı derinlemesine incelemeye yönelememeleridir. Ciddi sorun olarak görülen bu yapılar, hemen hemen tüm aydınlanma karşısında yer alan kültürlerin ortak yazgısıdır. Bu yüzden bu durum tespiti bize tek bir gerçeği hatırlatmalıdır. Bu da evren ve onunla birlikte olan Tanrı tasavvurudur.

Yapmak istediğimizi Sadi'nin şu dizeleriyle tamamlamak istiyorum:

“Bi cihan hurrem ez anem ki cihan hurrem ez üst,

Aşikem bar hemi âlem ki hemi âlem ez üst,” yani,

“Cihan Onun sayesinde şen olduğu için cihanda şenim,

Bütün âlem Ondan geldiği için bütün âleme aşığım.”<sup>193</sup>

---

<sup>193</sup> Nasr 2007: s. 106–110.

## GÜÇ İSTENCİ VE YORUM

Soner Soysal\*

### Özet

Güç istenci öğretisi ve bu öğretinin temel kavramları olan yorum ve perspektivizm, Türkçe Nietzsche literatüründe ihmal edilen ya da yeterince ilgilenilmemiş konulardır. Ancak, bana göre, güç istenci öğretisi ve söz konusu kavramlar olmadan, Nietzsche'nin felsefesinin anlaşılma olanağı yoktur. Güç istenci öğretisi ve bu öğretinin ortaya koyduğu güç mücadelesi, karşımıza kaotik, sürekli değişimin yaşandığı bir evren çıkarmaktadır. Bu değişimin temel dinamiği güç mücadelesidir. Bu güç mücadelesi ise, güç odaklarının bu evrene ilişkin kendi perspektiflerinden oluşturdukları yorum üzerinden gerçekleşmektedir.

**Anahtar sözcükler:** Nietzsche, güç istenci, perspektivizm, yorum, güç mücadelesi

Bu makalede Nietzsche'nin yorum anlayışını, güç istenci öğretisi bağlamında, anlatmaya çalışacağım. Tek başına ele alındığında Nietzsche'nin bu kavramı kullanıştaki incelikleri ve ona yüklediği anlamın yeterince kavranılamayacağını düşündüğüm için, kavramı 'güç istenci' öğretisi bağlamında ele alacağım. güç istenci öğretisi Nietzsche felsefesinin anahtarı gibidir. Daha doğrusu, bu öğreti kimi zaman açıkça kimi zaman örtük bir şekilde, Nietzsche felsefesinin her alanında varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle, bu öğreti bağlamında ele alınmadığında, Nietzsche'nin söylediği birçok şey ya anlaşılmadan kalacak, ya da yanlış anlaşılacaktır. Bu yanlış anlamaların en güncel örneklerini, günümüzde giderek artan bir oranda analitik kökenli yorumcular tarafından ele alınan Nietzsche'nin perspektivizmi bağlamında açık bir şekilde görmekteyiz. Bu yorumcuların genel eğilimleri Nietzsche'nin doğruluk ya da hakikat hakkında söylediklerini çeşitli analitik gereçler yardımıyla, varolan doğruluk kuramlarından biri ya da birkaçı içerisine sokmaya çalışmaktır. Bunu becerebilenler

---

\* Yrd. Doç. Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ssoysal72@gmail.com

Nietzsche'nin bu doğruluk kuramlarından birini savunduğunu ileri sürmekte, beceremeyenler ise Nietzsche'nin doğruluk hakkında söylediklerinin çelişkili şeyler olduğunu, bu nedenle de dikkate alınmaması gerektiğini ileri sürmektedir. Bütün bunlar Nietzsche'nin doğruluk hakkında söyledikleri ile Güç İstenci öğretisi arasındaki bağı ya hiç kurulmaması, ya da yanlış kurulmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Nietzsche'nin yorum anlayışı Güç istenci bağlamında ele alınmalıdır.

Kısaca özetleyecek olursak, güç istenci öğretisi ile Nietzsche'nin ileri sürdüğü şey şudur: olgular dünyasında sadece ve sadece güç istenci vardır. Diğer bir deyişle, varolan her şey ya bir güç parçası ya da bu parçaların bir araya gelmesiyle oluşan bir birlik, yani bir güç odağıdır. Her bir güç odağı, bir güç istenci olarak, gücünü artırmaya çalışır. Ancak diğer güç odakları da aynı şekilde güçlerini artırmaya çalıştıkları ve güç artışı da diğer güç odaklarının güçleri pahasına gerçekleştiği için, olgular dünyasında sürekli bir güç mücadelesi vardır. Bu mücadelenin sonucu olarak da bazı güç odaklarının gücü artarken bazılarının da azalır; bu nedenle de Nietzsche'ye göre olgular dünyası sürekli bir akış (*flux*) içerisindedir. Yani, dünya bir varlıklar dünyası (*world of beings*) değil, bir oluş dünyasıdır (*world of becoming*). *Güç İstenci* §1067'de, Nietzsche, bu öğretiyi ve öğretinin ortaya koyduğu dünya ya da evren kurgusunu şu şekilde ortaya koyar:

Ve “dünya” benim için nedir biliyor musunuz?  
Bu dünya: başlangıçsız, sonsuz bir enerji canavarıdır; artmayan ya da azalmayan, genişlemeyen ancak kendini dönüştüren, katı, demirden bir güç miktarı; [...] birlikte dalgalanan ve köpüren, sonsuza dek değişen, sonsuza dek yeniden canlanan, çok uzun yıllar boyunca yinelenen, biçimlerinin bir geri çekildiği bir taşıdığı bir güçler denizidir; [...] bu dünya için bir *isim* ister misiniz? Onun tüm muammaları için bir *çözüm*? Sizler için de bir *ışık*, en iyi gizlenmiş, en güçlü, en cesur, en



karanlık insanlar?—*Bu dünya güç istencidir—  
başka bir şey değil!* Ve sizler kendiniz de bu  
güç istencisiniz—başka bir şey değil!<sup>194</sup>

Gücü istemek, güç peşinde koşmak, güç için mücadele vermek, güç odaklarının dışına düşen, sonradan edindikleri bir şey değildir; güç istenci güç odaklarının özsel bir niteliğidir. Çünkü, Nietzsche'ye göre, eylem ve eyleyen arasında bir ayrım yoktur. Böyle bir ayrım, Nietzsche'nin reddettiği başka bir ayrıma, özne-nesne ayrımına yol açar. Şöyle der Nietzsche, “[ö]zne, nesne, eyleme eklenmiş bir eyleyen, yaptığı şeyden ayrılmış bir eylem: unutmayalım ki, bu sadece semiyotiktir [*semeiotics*], gerçek bir şey değil.”<sup>195</sup> Dünya güç istenci mücadelesinden kaynaklı sürekli bir devinim ve değişim içerisinde olduğu için, değişmeyen, sabit ve hareketsiz kalan bir şey var olamaz. Oysaki bir eylemi ya da fiili eyleyen ve eylem olarak ayırmak eylemlerinden bağımsız, durağan bir öznenin var olduğu anlamına gelir. Nietzsche'ye göre bir nesne ya da şey tam da o yaptığı şeydir, ne fazlası ne eksikliği. Yani bir güç odağı olarak bir nesne güç istenciden, güç mücadelesinden başka bir şey değildir. Nietzsche'nin sözleriyle,

Bir güç parçası, bir güdü, istenç, etki parçasına eşittir—dahası, tam da bu güdülenmeden, istemekten, etkilemekten başka bir şey de değildir, ve tüm etkileri, etkilere neden olan bir şey tarafından, bir “özne” tarafından koşullanmış bir şey olarak kavrayan ve yanlış kavrayan dilin (ve usun, kendisinde taşlaşmış, temel yanlışlarının) ayartmasından dolayı, başka türlü görünebilir.<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1968, §1067. Bu makalede kullanılan kaynaklardan yapılan tüm alıntıların çevirisi bana aittir.

<sup>195</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, §634.

<sup>196</sup> Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, Trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1967, I, 13.

Güç odakları güç arayışlarını ve mücadelelerini kendi başlarına yürütebilecekleri gibi siyasi federasyonlara benzeyen güç birlikleri oluşturarak da yürütebilirler. Ancak güç birliği oluşturmaları birliği oluşturan güç odaklarının birbirleri ile güç mücadelesi içerisinde olmayacakları anlamına gelmez. Diğer bir deyişle, birliği oluşturan güç odakları hem birlik dışında kalan diğer güç odakları ile güç mücadelesi yürütür, hem de birlik içerisinde diğer birlik üyeleri ile bir güç mücadelesi yürütürler. Nietzsche beden ya da karmaşık organizmaların böyle bir güç birliği olduğu ve organların organizmayı oluşturan güç odaklarının kendi aralarındaki güç mücadelesi sonucunda oluştuğunu söyler. Bu nedenle güç mücadelesi hiçbir zaman bitmeyen bir şeydir, daha önce de ifade edildiği gibi, güç mücadelesi içerisinde olmayan bir güç odağından, yani bir varlıktan söz edilemez; çünkü öyle bir varlık yoktur.

Güç istenci öğretisinde dikkat çeken bir diğer önemli nokta ise, Nietzsche'nin organik ve inorganik ayrımı yapmamasıdır. Nietzsche'ye göre ölü bir inorganik varlık yoktur ve organik-inorganik ayrımı bir önyargıdır: “‘Varlık’—buna [varlık] ait ‘yaşamak’ dışında bir idemiz yoktur. Bu durumda, ölü bir şey nasıl ‘varolabilir’ ki.”<sup>197</sup> “Yaklaşma güdüsü—ve bir şeyi geri püskürtme güdüsü, hem organik hem de inorganik dünyadaki ilişkidir. Bu ayrımın bütünü bir önyargıdır”<sup>198</sup> Nietzsche'ye göre ister organik isterse inorganik olsun varolan her şey güç istencidir; aralarındaki tek fark “oldukları” güç miktarıdır. Burada güç istencinin bir diğer incelikli noktası ortaya çıkıyor. Nietzsche'ye göre, güç sahip olacağınız bir şey değildir; bir nesne tam da o güç ya da güç miktarı, ölçüsü ya da derecesidir. Güç istenci öğretisinin genellikle gözden kaçırılan ve yanlış anlaşılmalara yol açan çok önemli bir özelliğidir bu. Gücün sahip olunan bir şey olduğunu kabul etmek, aynı zamanda, bu güce sahip olan ve bu gücün eylemlerinden bağımsız bir özneyi de kabul etmek anlamına gelir ki, daha önce de

---

<sup>197</sup> Friedrich Nietzsche, *Writings from the Late Notebooks*, Trans. Kate Sturge, ed. Rüdiger Bittner, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 2[172].

<sup>198</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, §655.

bahsettiğimiz gibi, Nietzsche böyle bir kendinde-özne ya da kendinde-şeyi reddeder. Nietzsche'ye göre, “[b]ir ‘şey’ bir kavram, bir resim tarafından sentetik bir şekilde birleştirilmiş olan etkilerinin toplamıdır”<sup>199</sup> ve “bir şeyin özellikleri, onun diğer ‘şeyler’ üzerindeki etkileridir: eğer birisi diğer ‘şeyleri’ çekip alırsa, bu durumda bir şey özelliklere sahip olamaz, yani diğer şeyler olmadan bir şey yoktur, yani kendinde-şey yoktur.”<sup>200</sup> Bunlara ek olarak, “‘kendinde-şey’ saçmadır. Eğer ben bir şeyin tüm ilişkilerini, tüm ‘özelliklerini,’ tüm ‘etkinliklerini’ ortadan kaldırırsam, ondan geriye bir şey kalmaz.”<sup>201</sup> Dolayısıyla, gücü sahip olunan bir şey olarak ele alırsak, Nietzsche'nin güç istenci öğretisini kavrama şansımız ortadan kalkar. Bu da, Nietzsche felsefesinin büyük ölçüde yanlış anlaşılmasına ve yorumlanmasına yol açabilir. Öyle ki, Nietzsche'nin karşıt olduğu birçok düşünce, Nietzsche'ye mal edilebilir.

Güç istenci öğretisinin vurgulamakta yarar gördüğüm diğer bir özelliği ise güç odaklarının güçlerini artırmak için kendi varlıklarını tehlikeye atmalarıdır. Nietzsche *Şen Bilim*'de şöyle yazar: “kendini-koruma isteği çaresizlik durumunun, güç artışını amaçlayan ve bu uğurda kendini-korumayı riske atan ve hatta kurban eden yaşamın asıl dürtüsünün sınırlandırılmasının bir göstergesidir.”<sup>202</sup> Bu noktayı farkında olarak ya da olmayarak görmezden gelen bazı Nietzsche yorumcuları Güç İstenci öğretisinin Darwinci bir öğreti olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak böyle bir iddia, böyle bir yakıştırma Nietzsche'nin asla kabul etmeyeceği hatta hakaret olarak algılayacağı bir şeydir. Örneğin Nietzsche *Ecce Homo*'da üst-insan kavramı açıklamalarından yola çıkarak kendisine Darwinci diyenler hakkında şunları söyler:

---

<sup>199</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, §551.

<sup>200</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, §557.

<sup>201</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, §558.

<sup>202</sup> Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1974, §349.

“Diğer bilgin öküzer bu nedenle beni Darwinci olmakla itham ediyorlar.”<sup>203</sup>

Nietzsche'nin sistematik felsefi eserler bırakmamış olması, yoğun bir şekilde metaforlar kullanması, aforizmalar ve fragmanlar halinde yazması, onun yazdıklarının özensiz bir şekilde ele alınmasını meşrulaştıran bir durum değildir. Bu nedenle, Nietzsche'yi anlamaya çalışırken önemsiz gibi görünse bile, hiçbir şeyi göz ardı etmemek ve her ayrıntı ile ilgilenmek gerektiğini düşünüyorum.

Güç istenci öğretisini bu şekilde kısaca özetledikten ve bazı önemli özelliklerini vurguladıktan sonra, Nietzsche'nin yorum anlayışını incelemeye başlayabiliriz. Yorum sözcüğü, gündelik kullanımda, zihinsel bir eylemi anlatmak için kullanılır. Bir sanat yapıtı, bir film, tarihi bir olay, vb. şeylerin anlaşılmasına yönelik pasif bir zihinsel eylemi anlatmak için kullanılır. Ancak, Nietzsche için, yorum aktif ve yaratıcı bir eylemdir. Yorum güç odaklarının güç mücadelesini yürütme yoludur; diğer bir deyişle, yorum bir güç odağının gücünü kullanma ve artırma yoludur. Bir güç odağı yorum aracılığıyla dünyayı ve çevresini kendi gücünü artıracak şekilde düzenler, şekillendirir, özümser ve belirler; yani her bir güç odağı dünyayı ve çevresini kendi gücünü artırma perspektifinden yorumlayarak yapılandırır. Bundan dolayıdır ki, Nietzsche dünyanın güç odaklarının kendi güçlerini artırma perspektifinden yaptıkları yorumların toplamı olduğunu ileri sürer.

Nietzsche'ye göre yorum sadece insana özgü bir etkinlik değildir; en basitinden en karmaşığına tüm organizmalar dünyayı yorumlar. Organik varlıkların hepsi de güçlerini artırmak için dünyayı ve çevrelerini yorumlar ve tüm organik işlevleri de bu amaca yöneliktir. Öyle ki, Nietzsche'ye göre, yeni bir organın ortaya çıkışı çevreye uyum değil yorum nedeniyledir. Diğer bir deyişle, bir organ organizmanın çevre koşullarına uyum sağlayarak varlığını sürdürmesine yardımcı olmak için değil, çevre koşullarını yorumlamasına ve yorum aracılığıyla gücünü artırmasına yardımcı

---

<sup>203</sup> Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*, Trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1967, “Why I Write Such Good Books,” §1.

olmak için ortaya çıkar. Nietzsche bir amibin sahte bacaklar uzatmasını bu iddiasını örnekleme için kullanır ve şöyle der: “Güç istenci kendini sadece direnişlerde ortaya koyar; bundan dolayı da kendine direneni arar—bir protoplazma sahte bacağını uzatıp çevresini yoklamasına neden olan bu temel eğilimdir.”<sup>204</sup> Gördüğümüz gibi, Nietzsche için yorum yaşamın tam merkezinde olan ve dünyayı devindiren şeydir.

Her yorum, yorum sürecine dahil olan güç odaklarının güçlerinde bir değişime yol açar; diğer bir ifadeyle, yorum gücü artırma perspektifinden yapıldığı ve güç artışı sadece diğer güç odaklarının güçlerindeki bir azalma pahasına olanaklı olduğu için, güç mücadelesi sürecinde bazı güç odaklarının gücü artarken diğerlerininki azalır. Güç odaklarının güç miktarlarında meydana gelen bu değişim, dünyada da bir değişim olduğuna işaret eder; bu da dünyanın artık yorumun yapıldığı andaki durumunda olmadığı anlamına gelir. Bundan dolayı da, dünyanın yeniden yorumlanması gerekir. Dünyaya oluş karakterini veren, onu bir oluş dünyası yapan da işte bu kesintisiz yorum sürecidir. Bu kesintisiz ve döngüsel yorum sürecini şöyle açıklar:

[O]rganik dünyadaki tüm olaylar bir zapt etme, bir *efendi olmadır*, ve her zapt etme ve efendi olma yeni bir yorumu, onun aracılığıyla önceki ‘anlam’ ve ‘amacın’ zorunlu olarak tanınmaz hale getirecek ya da, hatta, ortadan kaldıracak bir uyum sağlamayı içerir.<sup>205</sup>

Bir yorumdan söz ettiğimizde genellikle bir de yorumcu ya da yorumlayan olması gerektiğini düşünürüz. Ancak, daha öncede gördüğümüz gibi, Nietzsche eylem ile eyleyen arasındaki ayrıma karşı çıkar. Bu nedenle de yorumlayanın kim olduğunu sormak anlamsızdır. Nietzsche’nin de söylediği gibi “Kim yorumluyor o zaman?” diye soramayız “çünkü yorum güç istencinin bir biçimidir,

---

<sup>204</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, §656.

<sup>205</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, II, §12.

bir etki olarak (bir 'varlık' olarak değil, ancak bir süreç, bir oluş olarak) vardır.”<sup>206</sup>

Diğer taraftan yorumlayan/yorumlanan ayrımı bizi yorumun öznel bir değerlendirme olduğu sonucuna götürür. Fakat Nietzsche'ye göre her şeyin öznel olduğu iddiası da bir yorumdur. Şöyle der Nietzsche:

“Her şey öznel”dir diyorsunuz; ancak bu da bir yorumdur. “Özne” verili bir şey değildir, eklenmiş, icat edilmiş ve varolanın ardına yerleştirilmiş bir şeydir. Sonuçta yorumun ardına bir yorumcu yerleştirmek zorunlu mudur? Bu bile uydurmadır, varsayımdır.<sup>207</sup>

Yorumlamak güç mücadelesinin yarattığı kaotik dünyadan organizmanın içerisinde kendi varlığını sürdürüp gücünü artıracak bir gerçeklik kurmaktır. Yani bu kaosu yalınlaştırmaktır. Bir güç odağı yorum aracılığıyla bu kaosa bir anlam yükler. Ancak bu anlam yükleme gerçekliğinin açıklanması ya da onun bilgisine ulaşılması olarak anlaşılmalıdır. Nietzsche'nin de söylediği gibi “‘Yorum,’ anlamın yerleştirilmesi—‘açıklama değil’ (çoğunlukla anlaşılmaz hale gelmiş, yani şimdi sadece bir işaret olan eski bir yorum üzerine yeni bir yorum).”<sup>208</sup> Güç odakları tarafından yüklenen bu anlamlar dünyayı durağan ve düzenli bir birlik haline getiren kurmacalardır. Ancak bu kurmacaların tüm güç odaklarının birbirleri ile sürekli güç mücadelesi içinde oldukları kaotik gerçeklikle hiçbir ilgisi yoktur. Diğer bir deyişle, bu güç odakları güçlerini artırabilmek için hayali bir gerçeklik yaratırlar. Bu hayali kurmacalar bir güç odağının refahına katkıda buldukları sürece o güç odağı için vazgeçilmez olurlar.

Nietzsche'ye göre inançlarımızın çoğu bu türden kurmacalardır. Örneğin, nedensellik, özne-nesne ayrımı, ahlaki değerler, vb. şeylere olan inancımız varlığımızı sürdürmemize ve gücümüzü artırmamıza olan katkıları kanıtlanmış bu türden yararlı

---

<sup>206</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, §556.

<sup>207</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, §481.

<sup>208</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, §604.

kurmacalardır. Bu inançların doğruluğu ya da hakikati gerçekliğe karşılık gelmelerine değil, işe yararlıklarına bağlıdır. Eğer bu inançlara bağlı kalmak ve yaşamımızı onlar üzerine inşa etmek gücümüzü artırmamıza katkıda bulunuyorsa, bu inançlar doğru, aksi halde ise yanlış olacaklardır. Doğru oldukları sürece de bizim için vazgeçilmez olacaklardır. Nietzsche şöyle diyor: “hakikat öyle bir tür yanılgıdır ki o olmadan belirli bir canlı türü yaşayamaz. Belirleyici olan yaşam için değeridir.”<sup>209</sup>

Nietzsche'nin bu söylediğinden pragmacı bir doğruluk anlayışını savunduğu iddia edilebilir ki zaten Arthur Danto da bunu iddia eder. Danto'ya göre Nietzsche şunu iddia etmektedir: “Eğer  $p$  işe yarıyor ve  $q$  işe yaramıyorsa,  $p$  doğru  $q$  ise yanlıştır.”<sup>210</sup> Nietzsche'ye böyle bir yakıştırmada bulunmak hem aceleci bir tavır hem de yargısız infaz gibidir. Nietzsche inanç, doğru ya da hakikat dediğimiz bir şeyin güç odağının gücünü artırdığı sürece kullanılmasına ve geçerli kabul edilmesine itiraz etmez. Ancak bunların bir kere işe yaradılar diye genel geçer ve evrensel doğrular olarak kabul edilip kutsanmalarına itiraz eder. Çünkü böyle kutsanmış ve evrenselleştirilmiş doğrular yoruma karşı bağımsızlık durumdadırlar ve artık yaşamın da önüne geçmişlerdir. Diğer bir deyişle, bir zamanlar yaşamı geliştiren onu güçlendiren inanç ve doğrular artık tersine çalışmaya başlayıp yaşamı zayıflatan ona karşı çalışan şeyler haline gelmişlerdir. Nietzsche'nin itirazı bunadır ve yorumun, güç mücadelesinin sürekliliğine ve güç odaklarının güçlerini artırma uğruna kendi varlıklarını bile feda edebileceklerine yaptığı vurgular göz önüne alındığında, Nietzsche'nin pragmacı bir doğruluk anlayışını savunduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Gücünü artırmak uğruna kendi varlığını riske atmak sanırım pragmacı bir yaklaşıma ters düşecektir.

Diğer taraftan Nietzsche'nin göreci bir doğruluk anlayışına sahip olduğu iddiaları da vardır ki her bir güç odağının kendi dünyasını ve çevresini yorumlayarak kurduğunu düşündüğümüzde

---

<sup>209</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, §493.

<sup>210</sup> Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2004, p. 54.

doğruymuş gibi görünmektedir. Ancak bu iddia sadece görünüşte doğrudur. Çünkü görecilik doğruluk kuramına göre her türlü yorumdan ve perspektiften bağımsız bir gerçeklik vardır ve inançlarımız ya da doğru olarak kabul ettiğimiz şeyler bu nesnel gerçekliğe ilişkindirler. Ancak bu gerçekliği doğrudan ve olduğu gibi görme, algılama olanağımız yoktur; çünkü böyle bir bakış açısı tüm tarihsel, toplumsal, bireysel önyargı ve arka planlardan bağımsız olmayı ve bu gerçekliğin çok ötesinde bir noktadan bakabilmeyi gerektirir. Bu gerçekliğin algılanışı birey ve toplumların kültürel arka planlarına, içinde buldukları tarihsel döneme göre değişmektedir. Bu nedenle de farklı birey ve toplumların bu gerçekliğe dair düşünceleri arasında geçerlilik ve doğrulukları bakımından bir fark yoktur. Hepsi de eşit derecede doğru ya da geçerlidir.

Hâlbuki Nietzsche için inançların yargılanmasında bir ölçüt olarak kullanılabilir herhangi bir nesnel gerçeklik yoktur. Her şey oluş halindedir ve böyle bir ölçütün varlığı değişmeyen ve her daim aynı kalan bir gerçekliği varsayar. Oysaki Nietzsche'nin güç istenci öğretisi böyle bir gerçekliği yadsımakta ve olanaksız kılmaktadır. Üstelik Nietzsche yorumları arasında bir ayırım ve derecelendirme yapar. Yaşamı zenginleştiren ve güçlendiren yorumlar doğru, fakirleştirip zayıflatanlar ise yanlıştır. Bu iki nedenden dolayı da Nietzsche'ye göreci bir doğruluk kuramı yakıştırmakta olanaklı değildir. Zaten Nietzsche'nin de herhangi bir doğruluk kuramı oluşturmak ya da var olan kuramlardan birini savunmak gibi sorunu olduğunu düşünmüyorum. Bana göre Nietzsche'nin asıl derdi yaşamımızı üzerine inşa ettiğimiz mutlak doğru ve değerlerin yaşamı olumsuzlayan etkilerini göstermenin yanı sıra bunların sürekli değişen dünyanın gerekleri doğrultusunda yeniden değerlendirilip yerlerine yaşamı olumlayan yeni değer, inanç ve doğruların yaratılmasının gerekliliğini vurgulamaktır.

#### **KAYNAKÇA**

Danto, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2004.

Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1967.



- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. Trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1974.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1967.
- Nietzsche, Friedrich. *Writings from the Late Notebooks*. Trans. Kate Sturge, ed. Rüdiger Bittner, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

## AYDINLANMA ZİHNİYETİNİN ÖTESİNE

Tu Wei-ming\*

Asyalı ve mukayeseli dinler öğrencisi iken “*Challenges in Contemporary Spirituality*” isimli makalemde aşağıdaki gözlemi yapmışım.

Sosyal Darvinci bencilik (self-interest) ve rekabetçilik modellerinden tamamen farklı etik bir temele ihtiyacımız vardır. Gelişme ümidinin sınırsızlığı ve enerji miktarının tükenmezliği şeklindeki zihin dünyasının ötesine geçmek zorundayız. “Seküler humanizmin” yıkıcılığı onun seküler olmasında değil, antroposantrizminde yatmaktadır. Maddenin ruhaniliğini kabul etme onu tüm boyutlarıyla hayatın tamlığını yaşama tarzı olarak gören insan dindarlığını anlamada bize yardımcı olurken, tüm varolanların ölçüsü ya da doğa üzerinde sorgusuz bir hâkimiyete sahip olarak insanlığa ayrıcalıklı bir yer verme, manevi alanı önemsizleştirir ve doğayı da tüketim objesine indirger. İnsan anlayışı ve yansıması öylesine yoksullaştırılmıştır ki, “insanın kendisine dikkat etmesi gerektiğinde insan nedir?” sorusuna verilen cevap, ya istek ya da açgözlülük şeklinde olmuştur. Modernite krizi

---

\* Harvard Üniversitesi, “*Beyond the Enlightenment Mentality*,” In *Worldviews and Ecology, Religion, Philosophy and the Environment*, eds. Mary E. Tucker and John A. Grim, New York: Orbis Books 1994, s. 19–29. bu makalenin orijinali bir ek olarak “*Relating Ethics, Culture and Religion to the Conservation of Biological Diversity*,” ed. Lawrence S. Hamilton, 1992 Haziranında Hanolulu’daki East West Center’de the Dialogue of Civilizations Project tarafından desteklenen Dünya Spriuality’si hakkındaki 4. konferansındaki tartışmada basılmıştır.

kendi başına (per se) bir sekularizasyon değildir, fakat ruhun cisimleşmesi olarak maddeyi tecrübe etme yetersizliğidir.<sup>211</sup>

Yapmış olduğum gözlem güçlü bir tasavvura sebep olmuştu: yeryüzünün göksel gösterimi, astronotların gözleriyle görüldüğü gibi harika derecede güzel mavi gezegen. Bu tasavvur bize iki farklı gerçekliği anlamlı bir şekilde sunar. Eşi görülmemiş bilimsel ve teknolojik başarılar iyi bir yeryüzünün tüm sınırlarını araştırmayı değil, aynı zamanda soluk alıp verdiğimiz havanın koyuluğunu ölçmeyi de bizim için mümkün kılmıştır. Ancak bu zorlayıcı gerçeklik cankurtaran botunda olan bizlerin galaksilerin azgın okyanusunun ortasında nasıl da fazla nazik ve güvenilmez bir konumda olduğumuzu gösteriyor. Farkında olma durumuzu belirleyen yapı, şiirsel bir duygulukla abartılmış ve dini huşu kavramıyla aşılınmış durumdadır ve bu konu da tüm dünya vatandaşlarıyla birlikte hareket etmemiz gerekliliğine işaret etmektedir. Farkında olduğumuz bir gerçeklik de, nesli tehlikede türler kategorisine ait olarak kendimizi tanımlamamızdır. Bu acı tanımlama, acımasızca kendi hayat alanlarımızı kirlletmekte olduğumuz açık olgusundan çıkarılmaktadır.

Bizlerden çok uzaklardaki yıldızlara gözümüz dalabilir, fakat biz bu yeryüzünde kök saldık ve bilinçli bir şekilde bu yeryüzünün incinebilirliğinin ve artan bir şekilde kırılğan bir yapısının olduğunun farkında olmalıyız. Yoğun bir göçle bilinmeyen bir gezegende insan topluluğu için yeni bir yerleşim yeri yaratmanın hayali imkânı, kurgu bilimsel romanlarda bile ikna edici gücünü kaybetmiş durumdadır. Alternatif enerji kaynaklarını geliştirmenin pratik zorluğu ve köklü bir şekilde farklı hayat formlarını keşfetmenin yaşamsal imkânsızlığı bizi yeryüzündeki hayatımızın eşsizliğini anlamaya götürmüştür. Bilimde yaşanan ufuk genişliğinden hareketle, ekonomik gelişmememizin bir hızı ve niteliğiyle ilgili sınırının olduğunu kabul etmeliyiz. Bunun yanı sıra, doğal kaynakların bitirilebilir olduğunu, çevremizin bozulmasının bir bütün olarak insanlık için felaket getiren sonuçlarının olacağını, türlerin ve ekosistemlerin yavaş yavaş yok

---

<sup>211</sup> *Local Knowledge, Ancient Wisdom* İçinde, ed. Steven Friesen (Honolulu: East-West Center, 1991), 2–3.

oluşunun yaşam destekli sistemimizin dengesini tehlikeye attığını kabul etmeliyiz. Aynı şekilde insan hayatının devamlılığının şartı olarak, sürdürülebilir bir hayatın gerçek pratiğine yüksek düzeydeki endüstriyel toplumlarda gereksinimimizin olduğunu öğrenmeliyiz. Fransız devriminden buyana son iki yüzyılda, özellikle de İkinci Dünya Savaşından buyana, son kırk yılda doğaya yönelik yapmış olduğumuz haksızlığın farkında olarak, kendi ellerimizle yol açtığımız bu durumdan kurtulmak için acele etmemiz gerekmektedir. Açıkça soluduğumuz havayı, içtiğimiz suyu zehirlenmekle, kısaca yaşadığımız çevreyi kötü bir duruma düşürmekle dönüşü olmayan bir şekilde yerleşim alanımızın niteliğini pervasızca zor duruma düşürmekteyiz. Hayat tarzımızın köklü bir şekilde yeniden yapılandırılmasına yönelik bir bakış açısıyla düşüncemizin yeniden yönlendirilmesi gerekliliği çok açıktır.

Özellikle çevreyle ilgili ilgisizliği azaltmak için düzenlenen araç ve yöntemler, mesela alüminyumun geri kazanılması ve kirliliği kontrol eden teknolojik uygulama, şimdilerde rağbet görmektedir. Biyofarklılığın yol açtığı devasa yıkımına yönelik eğilimi durdurma çabası çevre bilim biliminde yeni araştırma sınırları göstermiştir. Bununla beraber ekonomi biliminde çevre bilimle ilgili ekonomilerin ortaya çıkması koruma adına ekonomik hareket etme yollarını önerdi. Lawrence Hamilton'un çok haklı bir şekilde hatırlattığı gibi "ekonomistler problemlerin nedenine ulaşmıyorlar."<sup>212</sup> "Yeryüzü gemisini

---

<sup>212</sup> The East-West Center'de Environment and Policy Institute'den Dr. Lawrence S. Hamilton'a müteşekkirim. Onun biyolojik farklılıkla ilgili bilimsel tartışmasında insan davranışı ve düşüncesinin boyutlarına getirdiği kesinlik ve humanistlerin aktif katılımı olmaksızın doğal bilimcilerin en iyi çabalarının yanlış gideceğindeki ısrarı "Aydınlanma zihniyeti" hakkında düşüncenin ilham kaynağıdır. Bu makaledeki tanımlanmamış iktibaslar yukarıdaki dipnotta işaret edilen ciltteki projeye onun tarafından yazılan girişten alınmıştır. Şunu da belirtmek isterim ki, benzer düşünce çizgileri benim "*Care Values and the Possibility of a Fiduciary Global Community*" in *Restructuring for World Peace on the Threshold of the Twenty-First Century*, ed.

kurtarmak için” toplumsal ben-bilincinin gelişimine çabalayan uzak görüşlü ekolojistler, mühendisler, ekonomistler ve yer bilimciler, bu entelektüel ve manevi ortak girişime aktif katılımları için, yerimizi, evimizi sağlam tutmak, nesillerin geleceğini korumak adına şairlere, din adamlarına, sanatçılara ve filozoflara müracaat ettiler. Dikkatimizi etik, değerler ve dinlere yöneltme gereksinimi gezegenimizi korumanın ve yok oluş oranını azaltmanın yolları olarak, acildir. Biyolojik farklılığı korumayla ilgili konuları tespit etme ve olabilecek önceden haber verme şeklinde ifade ettiğimiz için, doğal bilimlerde, sosyal bilimlerde ve insan bilimlerindeki düşünürlerin işbirliği yapmaları kaçınılmazdır. Bu makalede ben, Aydınlanma zihniyetini tartışacağım, böylece de çevreyle ilgili bu “milletler üstü, nesiller üstü, ideolojiler üstü” saldırıların yıkıcı gücünün temelini oluşturan ısrarlı psiko-kültürel sebebin bu zihniyet olduğunu göstereceğim. Bilimsel bilgidan uzak ve temelde kişisel bir tarzda, insan davranışımız üzerine düşüneceğimiz için bu büyük paradoksa bir anlam vermeyi umuyorum.

Modern Batının doğuşunun temelini, insan tarihinde en dinamik ve dönüştürücü ideolojisi olarak Aydınlanma zihniyeti oluşturur. Modern çağın ayırıcı özelliklerinin hemen hemen tüm büyük alanları varlığını bu zihniyete borçludur ya da bu zihniyetle sarmalanmıştır: bilim ve teknoloji, endüstriyel kapitalizm, market ekonomisi, demokrasi, kitle iletişimi, araştırma üniversiteleri, sivil ve askeri bürokrasiler ve profesyonel organizasyonlar. Bununla birlikte modern bilincin tanımları olarak, özgürlük, eşitlik, insan hakları, bireyin kutsallığı, mahremiyete saygı, halk tarafından ve halk için hükümet, yasaların uygulama süreci şeklinde aziz tuttuğumuz değerler, genetik olarak, hatta yapısal olarak olmasa da, Aydınlanma zihniyetinden ayrı düşünülemezler. 18. yüzyıl Aydınlanmasından beri modern Batının gelişimiyle ortaya çıkan ilgi alanlarında ve bu ilgi alanlarının görevli değerlerinde yetiştik. Tüm bu değerler dünya hayatımızı işlevsel ve anlamlı kıldı. Aydınlanma zihniyetine öyle alıştık ki, onun genel ideolojik hakikatinin doğrulanabilirliğinin açık seçik olduğunu varsaydık. İlerlemeye,

---

Katharine Tehranian and Majid Tehranian (Cresskill, N. J.: Hampton Press 1992), s. 333-45.

akla ve bireyciliğe dayalı Aydınlanma inancı, Modern Batıda ikna edici gücünün çoğunu kaybetmiş olabilir, fakat bu güç hala dünyanın her tarafında entelektüel ve manevi liderlerin ilham kaynağı olarak duruyor. Bu zihniyet, herhangi bir modern projenin, çevreyle ilgili bilimlerdeki projelerde dâhil, insan davranışının değiştirilebilir olduğu, dünya problemlerini çözmek için rasyonel araçlar bulmayı isteyen ve birey olarak her bir kişinin saygınlığının korunması gerektiğine yönelik tezleri paylaşmıyor. İnsan uyanışı, küresel dönüşüm için insan potansiyelinin keşfi ve tüm şeylerin ölçüsü ve yöneticisi olmak için insan arzusunun gerçekleşmesi olarak Aydınlanma, modern çağın politik kültüründe hala en etkin ahlaki tartışmadır. Son yıllarda bu zihniyet, endüstrileşmede ilerlemiş milletlerde dâhil gelişmekte olan ülkelerin kültürel elitlerinin ve azınlıkları yönetmenin sorgulamasız varsayımı olmuştur.

Aydınlanma zihniyetinin açık bir anlamı modern Batı'nın karanlık yönü de dâhil samimi bir tartışmayı gerektirmektedir. Gelişmenin kopup giden teknolojik yapısını sembolize eden “kayıtsız Prometheus,” endüstriyel devrimin erken dönem safhalarında insan hünerinin muazzam bir kazanımı olmuş olabilir. Romantik hareketten ve “insan bilimlerinin” atalarının makul eleştiricilerinden ateşli tepkilere rağmen Aydınlanma zihniyeti, Modern Batının ideolojisini hâkim kılma olarak ısrarla keşfetmek, bilmek, fethetmek ve zorla yönetmek için Faustian bir dürtüyle ateşlendi.

19. yüzyılın sonuyla “bilgi güçtür” (Francis Bacon), “insan ilerlemesinin tarihsel kaçınılmazlığı” (August Comte) ya da “doğanın insanlaşması” (Karl Marx) olarak kendisini açığa vuran Aydınlanma zihniyeti, sosyal Darvinci rekabetçiliğin fikri kaynağı olmuştur. Basit bir okumayla güçlü olanın hayatta kalmasını doğrulayan bu rekabetçi ruh, emperyalizme güçlü bir temel sağlamıştır. Max Weber’e göre modern Batının doğuşunda, tarihsel olarak Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da kapitalizmin ruhunu oluşturan Protestan çalışma etiği yer alı. Bununla beraber rasyonelleşme olarak modernizasyon, katıksız bir Aydınlanma zihniyetidir. Modern Batı, ilerlemeye, akla ve bireyciliğe inançla dünyayı modernitenin huzursuz ilerlemeciliğinin içine çekmeye çalışmıştır. Zenginlik ve güce dayalı rekabete göre tanımlanan

oyunun uluslar arası kurallarını yazan, uygulayan ve yargılayanların rolünü sergileyen Batılı milletler, aşama aşama gelişmelerini ve ilerlemelerini sömürü yoluyla sağladılar. Serbest bırakılmış canavar, açıkça insanlığa, doğaya ve kendisine karşı ölçsüz bir saldırganlık sergiledi. Bu görülmemiş yıkıcı makine tarihte ilk defa, insan türünün geleceğini problematik hale getirdi.

İnsan ırklarının yaşamlarını sürdüremeyecek olabileceği ve insanın son iki yüzyılda yaşanmış olduğu gibi insan hayatının tüm hayat-destek sistemini yıkacak patlayıcı potansiyele sahip olduğu gerçeği, doğal bilimleriyle, sosyal bilimlerle ve insan bilimleriyle ilgilenenleri en genel terimlerle konuyu baştan sona düşünmek gerektiği düşüncesine sevk etmiştir.

“Global olarak düşünme ve yerel olarak eylemde bulunma,” ruhu uygun bir bakış açısıyla ilk elde bizi problematik olanı ortaya koymaya götürmelidir. Fransız Devrimiyle desteklenen değerler, yani özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, daha önce zikredilen ilerleme, Aydınlanma zihniyetinde mündemiç olan akıl ve bireycilik de dâhil mirasımızın parçalarından oluşan yönleridir. Dünyanın her tarafına yayılmış bu değerlerin ikna ediciliğini ve aziz tuttuğumuz hayata anlam veren değerlere bağlılığımızı kabul etmek için iyi durumda olmalıyız. Bu değerlerin sadece Batı Avrupa ve kuzey Amerika’da gerçekleştirilmiş olduğu acı gerçeği, bu değerleri kültürel olarak özel ve böylece de dar görüşlü durumlara bağlamak için bir mazeret olarak kullanılmamalıdır. Bu değerlerin dünyanın diğer kısımlarına yayılmasını engelleyen ciddi zorluklara rağmen, bu değerlerin evrenselleştirilebilirliğinin imkânı yaygın bir şekilde onanabilir. Bu değerlerin birçoğunun yasaklanabilirliğini savunanlar zorunlu bir şekilde sadece Paris, Londra New York’ta değil, muhtemelen daha çok Pekin, Moskova ve Yeni Delhi’de bulunabilir.

Talcott Parsons’un bundan 20 yıl önce modernitenin birbirinden ayrılmaz üç boyutu olarak tanımladığı noktalara kısa bir göz atmak, odaklanmamız gereken alanı biçimlendirmeye yardımcı olacaktır. İngiltere, Fransa veya Birleşik Devletler’de demokrasinin gelişmesinin yüzyıllar aldığını ve bu toplumlarda almış olduğu biçimlerin hala ciddi bir şekilde kusurlu olduğunun onaylanmasına rağmen, demokrasi mevcut bir ilham olarak, evrensel bir cazibeye sahiptir. Ayrıca “demokrasinin üçüncü dalgası” uluslar arası

politikalarda çok büyük dönüştürücü bir güçtür. Çok güçlü bu dinamik özellik, rekabet halinde çalışan şirketlerde görülebilir. Komünist Doğu Avrupa'nın parçalanması ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğinin çöküşü, modern sürecini tanımlamada açıkça demokratik politikanın ve serbest ekonominin gücüne işaret eder. Parsons'un moderniteyle ilgili üçüncü boyutu olan bireycili çok az ikna edici olmasına rağmen, modern Batının tüm değer sisteminin temelini oluşturan *etosu* sembolize ediyor görünüyor.<sup>213</sup>

Modern Batı tarafından nesnelleştirilmiş modernizasyon projesinin insanlığın şimdilerde ortak mirası olduğunu kabul etmeye istekli olurken, projedeki var olan ciddi zıtlıklara ve modern Batının dinamiklerinde somutlaşmış zorlayıcı yıkıcılıklara karşı gözlerimizi açık tutmalıyız. Aydınlanma mirası, zihin karıştırıcı belirsizliklerle doludur. Aydınlanmanın desteklediği değerler “birbiriyle bağlantılı ahlaki eylem tarzını tavsiye eden tümleşik bir değer sistemiyle uygunluk göstermez.”<sup>214</sup> Eşitlik ve özgürlük kavramları arasında yaşanan çatışma çözülebilir değildir. Çok fazla basitleştirilmiş terimlerle söylenirse, kapitalist ülkeler özgürlük ilkelerini kendi politik hayatlarını düzenlemek için benimserken, komünist toplumlar kendi ideolojik kontrollerini vurgulamak için eşitliğin retorikini dile getirdiklerini söylemek fazla zorlayıcı bir şey değildir. Problem büyük oranda kapitalist ülkelerin sosyalist ölçütleri kullanmasıyla karmaşıklaştırılmıştır. Özgür teşebbüs adı altında bu ölçütler, gerçekte I. Dünya Savaşı'nın sonundan bu yana kapitalizmin çöküşünü engellemede hizmet etmiştir.

Dahice Friedrich von Hayek tarafından geliştirilmiş olan klasik liberalizm, “köleliğe götüren yol” olarak sosyalizmin tehlikelerini açıklamak için geçerli olmayan bir işlev görmüş, fakat ileri düzeydeki kapitalizme hem kuramsal hem de uygulamalı rehberlik sağlamadaki bu liberalizmin rolü ve işlevi, açıkça sınırlanmıştır. Adam Smith'in tanımlamasıyla rekabet piyasası ya da özgür teşebbüs fikri, modernleşme sürecinde hem itici bir güç

---

<sup>213</sup> Bkz. Talcott Parsons, *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall 1971), s. 114 vd.

<sup>214</sup> Tu Wei-ming, “*Intellectual Effervescence in China,*” *Daedalus* 121 (Spring 1992): 257.



hem de ideolojik bir silah olmuştur. Ancak politik ya da ekonomik kurum olarak tam anlamıyla da yürütülememiştir. Gerçekte tüm Batı demokrasilerindeki merkezi hükümetin muazzam gelişimi, askeri bürokrasinin her yerde var olmasını zikretmek için değil, bencilik, yayılma, hâkimiyet, hileyle yönlendirme ve kontrolün, ilerleme, akıl ve bireycilik gibi görünüşte zararsız değerlerin yerine geçtiği Aydınlanma görüşlerini temel olarak yeniden tanımladı. Aydınlanma zihniyetinin realist değeri, modern batının birçok yüzünün “Akıl çağıının” imajı ile uyumsuzluğunu açığa çıkardı. Modern Batının hegemonik konuşma yapısına göre ilerleme eşitsizlik, akıl, bencilik ve bireycilik kibir anlamına geldi. Sıradan hayatın ne olduğuna verdiğimiz anlama uygun düşen, araba ve ev sahibi olma, iyi ücret kazanma ve mahremiyet, ifade biçimi, din, siyaset özgürlüğünden zevk alma şeklinde tanımlanan Amerikan rüyası, küresel bakış açısından modern bir talep olarak acınacak şekilde ihraç edilemeye uygun görülmemiştir.

Ekolojik konularla yakından ilgili sıradan insanlar topluluğunun zorunlu görevi, modern Batı’da aktif olarak hem yönetici azınlıkların hem de kültürel elitlerin, Aydınlanma mirasını yeniden düşünmek için bu manevi ortak girişime katıldıklarından emin olmaktır. Burada biz hayat destekli sistemin ortaya çıkardığı istenmeden yapılmış negatif sonuçların ışığında bu zihniyetin içsel mantığını eleştirel olmadan kabul etmeye gücümüzün yetmeyeceğini bilmekle bir paradoks yaşıyoruz. Aynı şekilde bizim entelektüel özgünlüğümüz, yani şimdi ve geleceği kuşatan yararlı belirsizliklerin hepsiyle birlikte bu görüşün uygun olduğunu kabul etmememiz de bir paradokstur. Çıkış yolunu bulmak hiç de kolay değildir. “Ya-ya da” seçimine sahip değiliz, böyle bir hakkımız yok. Köklü bir şekilde farklı bir etik’in imkânı ya da Aydınlanma zihniyetinden ayrı ve bağımsız yeni bir değer sistemi ne gerçekçidir ne de özgündür. Bu durum, ya kinik ya da aşırı eleştiriler olarak görülebilir. İhtiyacımız olan şey manevi kaynaklara yönelmektir. Bu kaynaklar Aydınlanma projesinin alanını genişletmekte bize yardımcı olacaktır. Yine Aydınlanmanın ahlaki duyarlılığını ve şayet zorunluysa bir bütün olarak insanlığın dünya görüşü olacak kadar aydınlanmanın imkânını gerçekleştirmek için genetik sınırlarını yaratıcı bir şekilde dönüştürmeyi derinleştirmemiz de bize yardımcı olacaktır.

Bu manevi ortak girişimin başarıya ulaşabilmesinin anahtar kavramı, topluluk fikrinin dikkat çeken bir şekilde yok sayıldığı farkında olmaktır, çünkü Aydınlanma projesi tek başına küresel bir topluluğa izin vermektedir. Fransız Devriminin üç ana erdemi arasında yer alan toplumun işlevsel bir eşitliği olarak kardeşlik fikri, modern Batının ekonomik, politik ve sosyal düşüncesinde yetersiz kalmıştır. Eşitsizliği tolere etmede isteklilik, bencilliğin kurtarıcı gücüne iman ve saldırgan egoizmin ölçsüz olumlanması büyük oranda ilerleme, akıl ve bireyciliğin iyi istencini zehirlemiştir. Küresel bir topluluğun oluşumu için yeni bir dünya düzeni yaratmada birinci adım, evrensel bir niyeti açıkça ifade etmekten geçer. Bu da, minimum düzeyde, geniş anlamda nasıl tanımlanırsa tanımlansın bencillik ilkesinin yerini alacak yeni bir altın kurala ihtiyacı zorunlu kılar: “Sana yapılmasını başkalarından istemeyeceğin şeyi başkalarına yapma.” Bu yeni altın kural olumsuz olarak ifade edildiği için pozitif bir ilkeyle genişletilmek zorundadır: “Kendimi inşa etmek için başkalarının kendilerini inşa etmelerine yardımcı olmalıyım; kendimi genişletmek için başkalarının kendilerini genişletmelerine yardımcı olmak zorundayım.” Çevre bilimle ilgili ve düşünceli zihinlerin ortak eleştirel ben-bilincine dayalı kuşatıcı bir toplum fikri, bir sonuç olarak ortaya çıkabilir.

Manevi kaynaklarla ilgili bu üç çeşit hareketlilik, bu bakış açısının günümüzde hayata bakış tarzımızı besleyen kültürel yapıların tarihiliğine dayandırıldığı sonucu dikkate almak zorundadır. Birinci kaynak modern Batının etik-dini geleneklerini, özellikle Grek felsefesini, Yahudiliği ve Hıristiyanlığı içerir. Bunların Aydınlanma zihniyetini doğuran araçlar oldukları olgusu zorlayıcı bir durum oluşturmaktadır. Bu araçlar, sıradan Batılı değerlerin dönüşümselliğine yeni bir kamusal alan yaratmak için modern Batının doğuşuyla birlikte ilişkilerini yeniden tanımladıkları bir zorlama oluşturmaktadır. Yeryüzünün kutsallığı, varlığın sürekliliği, insan ve doğa arasındaki yararlı bir etkileşim ve felsefe ve teolojide hak ettikleri önemli yeri alabilmek için insanlık ve gökyüzü arasındaki karşılıklılık gibi yüce değerlerin yer bulabilmesinde şu dikatomilerin aşılması zorunludur; madde/ruh, beden/zihin, kutsal/profan, insan/doğa, yaratıcı/yaratık ayrımı.

GreK felsefesi, rasyonelliğe, kutsal kitap da “denizdeki balık, havadaki kuşlar ve canlı her şey üzerinde hâkimiyete sahip” insan tasavvuruna vurgu yapar, böylece Protestan çalışma etik’i dediğimiz etik, Aydınlanma zihniyeti için yeterli olmasa da, zorunlu kaynaklar sağlamıştır. Bununla beraber modern Batının doğuşunun kasıtsız olumsuz sonuçları, Helenik vatandaş fikrini, Yahudi sözleşme fikrini ve Hıristiyanlığın evrensel sevgi fikrinde açık olan topluluk anlamını çok fazla zayıflattı. Bu fikirler büyük gelenekler için ahlaki olarak zorunludur. Antroposentrizm fikri Aydınlanma projesinde bir miras olarak açıkça yer almaktadır.

Manevi kaynakların ikincisi Güney ve Güney Doğu Asya’daki Hinduizm, Jainizm, Budizm, Doğu Asya’daki Konfüçyüizm ve Taoizm ile İslam dinini de içine alan Batılı olmayan axial-çağ medeniyetlerinden çıkarılmıştır. Bu etik-dini gelenekler dünya görüşlerinde, ritüellerinde, kurumlarında, eğitim sistemlerinde ve insan ilişkileri örneklerinde sofistike ve uygulanabilir kaynaklar sağlamıştır. Bu gelenekler Aydınlanma zihniyetinin hem Batı Avrupalı hem de Kuzey Amerikalı örneklerine alternatif hayat tarzları geliştirmeye yardımcı olabilir. Konfüçyüs’çü kültürün etkisi altındaki endüstriyel Doğu Asya daha az düşmanca, daha az bireyci ve daha az bencil modern bir medeniyet geliştirmiştir. Hükümet yönetimi ile serbest ekonomi, meritokrasi (yönetim gücünün/erkinin, yetenek ve kişilerin bireysel üstünlüğüne dayandığı yönetim biçimi) ile demokratik politika ve grup yönelimi ile bireysel girişim bu bölgeyi ekonomik ve politik olarak II. Dünya Savaşından buyana dünyanın en dinamik coğrafyası yapmıştır. Modernitenin Hindu, Jainist, Budist ve İslami biçimlerinin ortaya çıkışının imkânı için endüstriyel Doğu Asya’nın doğuşuna Konfüçyüs etik’in katkısının işaretleri çok fazla kişiyi etkilemiştir. Konfüçyüs Asya’nın (Japon, İki Kore [Güney ve kuzey], Çin, HonKong, Tayvan, Singapur ve Vietnam) batılılaştırılması, oranın manevi görünümünü ebediyen değiştirebilirdi, fakat bu bölgenin yerli kaynakları (Mahayana Budizmi, Taoizm, Şintoizm, Şamanizm ve diğer halk dinleri) yeni sentezde kendi varlıklarını korumuş ve kendilerini göstermelerinde esneklik sağlamıştır. Şüphesiz, bir yüzyıldan fazla modern Batının emperyalist ve kolonyal hâkimiyetiyle küçük düşürülmüş ve hayal kırıklığına uğramış bu bölge insanların ikazı, endüstriyel Doğu Asya’nın doğuşunun bir intikam ile Aydınlanmanın mirasının

araçsal rasyonelliğini sembolize eder. Gerçekten de Japonya ve dört mini Dragonun zihniyeti merkantizm, kommersiyalizm ve uluslar arası rekabetle tanımlanır. Elbette bunların daha insancıl ve yaşanabilir bir dünya için gelişim imkânları ne çok fazla abartılmalı ne de gücü zayıf gösterilmelidir.

Üçüncü manevi kaynak, dini ve mitik değer ağırlıklı (primal) gelenekleri kapsar: Amerikalı, Havaili, Maorili ve çok fazla kabilevi yerel dini gelenek. Bu gelenekler insan hayatının neolitik çağdan beri fiziksel güç ve estetik zarafetle yaşanabilir bir hayat olduğunu ortaya koymaktadır. Pratik hayatın işaretleri her şeyi etkilemektedir. İnsan gelişimiyle ilgili hayat biçimleri (tarzları) hayal mahsulü değil, modern çağın tecrübe edilmiş bir gerçekliğidir.

Primal geleneklerin ayrıcı özelliği köklü bir anlam ve tecrübe temelinde bulunur. Her bir yerli dini gelenek kavrayış yolunu, düşünme biçimini, yaşam tarzını, davranış ve dünya görüşünü sembolize eden somut bir yere bağlıdır. Amerikan yerlilerinden, havaililer ve bizim çok sık “primal” halklar olarak işaret ettiğimiz bu diğer insanlardan bir şeyler öğrenebilir miyiz? Bu gelenekler karşılaştığımız çevrebilimle ilgili krizi çözümlenmemizde bize yardımcı olabilirler mi?

Aydınlanma zihniyetinin kasıtsız feci sonuçlarını dikkate alınca çok açık dersler çıkarabiliriz. Modern zihniyet yapısı, primal halkların yerli dini geleneklerinden bir şeyler öğrenebilir. Somut yerleşkeye primal halkların nüfuz etmelerinin doğal sonucu, bu halkların çevrelerinin ayrıntılı bilgisine sahip olmaları ve açık olmalarıdır. Gerçekte bu insanların insan yerleşkesi ve doğa arasındaki sınırları (demarcations) yumuşatılmıştır. Varoluşun bu biçimindeki kesinlik, antropolojik dünya ile büyük oranda kozmos arasındaki karşılıklılığın hem zorunlu hem de arzulanır olduğu bir gerçekliğe işaret dere. Buna göre onlardan öğrenebileceğimiz şey, kavrayış, düşünme ve yaşam tarzımızı yeniden oluşturmanın temel ilkeleridir. Açıkça söylemek gerekirse yeni bir davranış biçimine, yeni bir dünya görüşüne ihtiyacımız vardır. Dünyanın aydın ve konuya duyarlı vatandaşları tarafından yorumlandığı şekilde Aydınlanma zihniyetinin kritiğini ve onun modern zihniyet yapısını primal bilinçten çıkarma düşüncesi, tahrir edici bir şekilde ele alınmalıdır.

Hayatın primal tarzının eşit derecede anlamlı bir yönü de, sıradan günlük hayatta insanın karşılıklı olarak etkileşimini birbirine bağlayan ritüellerdir. Akrabalık ilişkilerinin yoğunluğu, kişiler arası iletişimin zengin dokusu, doğal ve kültürel dünyayı kuşatan ayrıntılı ve farklı kavrayış biçimleri ve atalar ile tecrübe edilmiş bağlantılılık, etnik, tür, dil, kıta ve inanç temelli toplumlara işaret eder. Asli bağlar, bu toplumların varlık ve eylemlerinin yapıcı unsurlarıdır. Huston Smith'in tanımladığı gibi, bu toplumların nesnelleştirdikleri şey, isteklendirme (motivation) kontrolünden ziyade katılım, epistemolojide ampirist kavrayıştan ziyade empatik anlama, dünya görüşünde doğaya hakimiyet kurmaktan ziyade aşkın olana saygı ve insan tecrübesinde yabancılaşmadan ziyade tamlıktır.<sup>215</sup> Tamlık sorunu ya da düşünmenin birçok üstün tuttuğumuz biçimlerinden bazılarını kabul etmeyle başladığımız için asli bilinç ilham kaynağı olarak ortaya çıkar. Bu üstün tuttuğumuz düşünce biçimleri arasında, mesela, hikmetten ziyade güç olarak bilgiyi kabul etme, ruhumuzda telafisi güç etkisine rağmen maddi ilerlemenin arzulanabilirliğinde ısrarcı olma ve hayat-destek sistemini yıkma pahasına bile doğanın antroposentrik kullanımını haklı çıkarma yer alır.

Dünya maneviyatıyla ilgilenen düşünür Ewert Cousins, çevrebilimle ilgili krize vermiş olduğu tepkide açıkça şu noktaya vurgu yapar: “Tüm muğlaklığı ve karışıklığıyla 21. yüzyıla baktığımızda, yeryüzünün peygamberimiz, yerel halkların da öğretmenlerimiz olduğunu görüyoruz.”<sup>216</sup> Bununla birlikte gerçekçi bir tutumla Aydınlanma zihniyetine alışmış olan bizler, yeryüzünün kehanetinin anlamını yorumlamak ve primal halkların mesajını anlamaya çalışmak noktasında hermönetik sorumluluktan vazgeçemeyiz. Fırsat büyüktür. Modern Batı’da bu kehanet ve mesaj doğru bir şekilde duyulmalı, böylece bu insanlar, Batılı

---

<sup>215</sup> Huston Smith, *The World's Religions* (NY: Harper Collins, 1991), s. 365–83.

<sup>216</sup> Ewert H. Cousins, “*Three Symbols for the Second Axial Period*,” in Friesen, ed., *Local Knowledge, Ancient Wisdom*, Ayrıca bkz., Ewert H. Cousins, *Christ of the 21st Century* (Rockport, Mass.; Element 1992), s. 105-31.

olmayan axial çağ medeniyetleri ile diyalog yoluyla buluşabilsinler. Bu birleşik gayret, küreselleşme konularında dile getirilmiş olduğu gibi, ben-dönüşümlülüğümüzde tam olarak var olan primal bilinci ortaya çıkarmak için zorunludur.

Aydınlanma zihniyetinin hem yararlanıcıları hem de kurbanlarından biri olarak benim önerim şöyledir: ortak mirasımızı zenginleştirerek, dönüştürerek ve küresel topluluğun gerçekten evrensel anlamını geliştirme adına bizim için hala geçerli olan manevi kaynakların bu üç biçimiyle onu yeniden inşa ederek sadakatimizi/vefamızı göstermeliyiz. Yöntemlerinde ayrı, etik ve dini yönelimlerinde farklı olmalarına rağmen yaklaşımlarımız, kötü durumumuzdan çıkış yolunu gösterecek ilhama dayalı rehberlerin insanlığa uygulanabilir manevi kaynaklarını canlandıracak ve tanımlayacak tüm ciddi çabaları içerir. Kurtuluşa giden yol bizi “nesli tükenmiş türlerin” karanlık mağarasına doğru götürebilir. Şunu söylemek haddini bilmeme olarak kabul edilmemelidir: aydınlanma projesinin bizzat kendisinin özünden hareketle manevi kaynakların dördüncüsünü keşfederek başlamalıyız. Düzenli bir düşünce, izole edilmiş bir mücadeleden ziyade toplumsal bir eylem, dini liderler ve etik hocaları tarafından tasavvur edilmiş “yaratıcı alana” doğru ilk adımdır.

Çeviren

Dr. Kevser Çelik\*

---

\* Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistemantik Felsefe ve Mantık ABD, kevcelik@gmail.com.

