

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

e-ISSN: 2667-6583

HAZİRAN 2021 • CİLT 4 • SAYI 7

— Religion and Philosophical Research —

Din ve Felsefe
Araştırmaları



Religion and Philosophical
Research

e-ISSN 2667-6583

Haziran 2021
Cilt: 4 | Sayı: 7

June 2021
Volume: 4 | Number: 7

Din ve Felsefe Araştırmaları

e-ISSN 2667-6583
Haziran 2021 | Cilt 4 • Sayı 7

Din Felsefesi Derneği Adına Sahibi
Owner on Behalf of
Society for Philosophy of Religion
Rahim ACAR, Prof. Dr.

Baş Editör | Editor in Chief
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.

Yardımcı Editörler | Assistant Editors
Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Eyübcan YAVUZ, Arş. Gör.
Nesim ASLANTATAR, Arş. Gör.
Zeynep BAKTEMUR, Arş. Gör.

Dil Editörleri | Language Editors
Fahrettin HALİLOĞLU, Arş. Gör.
Hüseyin Taha TOPALOĞLU, Arş. Gör.
Sümeyye Sel ODABAŞ
Yusuf DUMAN

Uluslararası Editör | International Editor
Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board

Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Hitit Üniversitesi - TR
Ahmet Erhan ŞEKERCİ, Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.
TR
Engin ERDEM, Doç. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi - TR
Kemal BATAK, Prof. Dr.
Sakarya Üniversitesi - TR
Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Muammer İSKENDEROĞLU, Prof. Dr.
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi - TR
Nebi MEHDİYEV, Prof. Dr.
Trakya Üniversitesi - TR

Rahim ACAR, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Tamer YILDIRIM, Doç. Dr.
Sakarya Üniversitesi - TR

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdüllatif TÜZER, Prof. Dr.
Muş Alparslan Üniversitesi - TR
Ali KÖSE, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Andrey Gregoryeviç NEKİTA, Prof. Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State University - RU
Aydın IŞIK, Prof. Dr.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - TR
Ayhan BIÇAK, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Ayşe Sıdika OKTAY, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi - TR
Bilal BAŞ, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Cafer Sadık YARAN, Prof. Dr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR
Conor CUNNINGHAM, Doç. Dr.
University of Nottingham, UK
Ercan ALKAN, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Fatma YÜCE, Dr. Öğr. Üyesi
Sinop Üniversitesi, TR
Ferit USLU, Prof. Dr.
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi - TR
Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Dr. Öğr. Üyesi
Marmara Üniversitesi, TR
Hakan HEMŞİNLİ, Dr. Öğr. Üyesi
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi - TR
Harun KUŞLU, Dr. Öğr. Üyesi
İstanbul Medeniyet Üniversitesi - TR
Hilmi DEMİR, Prof. Dr.
Hitit Üniversitesi - TR
Hümeyra ÖZTURAN, Dr. Öğr. Üyesi
Marmara Üniversitesi - TR
Hüsametdin ERDEM, Prof. Dr.
Necmettin Erbakan Üniversitesi - TR
İhsan FAZLIOĞLU, Prof. Dr.

Religion and Philosophical Research

e-ISSN 2667-6583
June 2021 | Volume 4 • Number 7

Medeniyet Üniversitesi - TR
İlhan KUTLUER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Jeffrey J. JORDAN, Prof. Dr.
University of Delaware - USA
Mehmet Cüneyt KAYA, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Mehmet S. AYDIN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - TR
Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr.
Dokuz Eylül Üniversitesi - TR
Muhsin AKBAŞ, Prof. Dr.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - TR
Necip TAYLAN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - TR
Osman Caner TASLAMAN, Prof. Dr.
Yıldız Teknik Üniversitesi - TR
Ömer TÜRKER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Philip GOODCHILD, Prof. Dr.
University of Nottingham - UK
Recep ALPYAĞIL, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Rifat ATAY, Prof. Dr.
Akdeniz Üniversitesi - TR
Selahaddin Halilov, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - AZ
Sergey Anatolyeviç MALENKO, Prof. Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State University - RU
Tahsin GÖRGÜN, Prof. Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi - TR
Tim O'CONNOR, Prof. Dr.
Indiana University - USA
Tuba Işık, Doç. Dr.
University of Paderborn - DE
Turan KOÇ, Prof. Dr.
Erciyes Üniversitesi - TR
Zeki ÖZCAN, Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi - TR
Zeynep GEMUHLUOĞLU, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Zikri YAVUZ, Doç. Dr.
Uludağ Üniversitesi - TR

Din ve Felsefe Araştırmaları, Din Felsefesi Derneği tarafından yayınlanan uluslararası hakemli elektronik dergidir. Dergi her yıl Haziran ve Aralık aylarında iki defa yayınlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup derneğin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Bu sayının yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uydıklarını kabul eder. Yazılar dergi yönetiminden izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Religion and Philosophical Research is a peer-reviewed international academic e-journal which is published by Society for Philosophy of Religion. The journal is published in June and December per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and contents does not express the official view of the society. The authors, referees, and journal editorial group of this number acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research. Without getting permission of the journal, the articles cannot be published partially or totally on other media.

Adres | Address

Kısıklı Mahallesi, Yıldırım Sk. No: 21, 34692 Üsküdar / İSTANBUL / TÜRKİYE
dfa.dfd.org.tr

İletişim | Contact

dfa@dfd.org.tr

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN AHLÂK DÜŞÜNÇESİNDE AHLAKIN KAYNAĞI OLARAK İNSAN TABİATI

Human Nature As The Source Of Morality In Imam Mâturîdî's Moral Thought

Nimet ATEŞ

5-32

FENOMENOLOJİK DİN FELSEFESİ NEDİR?

What is the Phenomenological Philosophy of Religion?

Latif TOKAT

33-58

EVREN KENDİ KENDİNE ORTAYA ÇIKMIŞ OLABİLİR Mİ?

Can the Universe Begin to Exist Without a Cause?

Enis DOKO

59-72

LIBER XXIV PHILOSOPHORUM (YİRMİ DÖRT FİLOZOFUN KİTABI): ON İKİNCİ YÜZYILDAN HERMETİK BİR METİN

Liber XXIV Philosophorum (Book of the 24 Philosophers): A Hermetic Text from the Twelfth Century

Fırat ÇELEBİ

73-91

HUME'UN ALGILAR DEMETİ KURAMI VE ZİHİN FELSEFESİ TARTIŞMALARINA ETKİSİ

Hume's Bundle Theory and Its Effect on the Philosophy of Mind Debates

Mehmet Alperen SAZ

92-116

Çeviri | Translation

IRFAN A. KHAN'IN KUR'AN HERMENÖTİĞİNE BİR GİRİŞ

An Introduction to the Quranic Hermeneutic of Dr. Irfan A. Khan

Tanveer AZMAT

118-136

Kitâbiyat | Book Reviews

EGYPT IN CRISIS: THE FALL OF ISLAMISM AND PROSPECTS OF DEMOCRATIZATION

Muammer İSKENDEROĞLU

138-143

DOĞA VE YUNANLAR & BİLİM VE HÜMANİZM

Emrah ALAĞAŞ

144-153

MAKALELER



ARTICLES

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 7

İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN AHLÂK DÜŞÜNÇESİNDE AHLAKIN KAYNAĞI OLARAK İNSAN TABİATI

Human Nature as the Source of Morality in Imam Mâturîdî's
Moral Thought

Nimet ATEŞ, Dr.

Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşler Başkanlığı | Republic of Turkey, Presidency of Religious Affairs

n_atess@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0805-8931>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru Tarihi | Date Received: 08.02.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 02.05.2021

Atıf | Cite As

ATEŞ, N. "İmam Mâtürîdî'nin Ahlâk Düşüncesinde Ahlâkın Kaynağı Olarak İnsan Tabiatı". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/7 (Haziran 2021): 5-32.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN AHLÂK DÜŞÜNÇESİNDE AHLAKIN KAYNAĞI OLARAK İNSAN TABİATI*

Nimet ATEŞ

ÖZ

İslâm düşüncesinde tabiat kavramı önemli bir işleve sahiptir. Özellikle ahlâkla ilgili konularda tabiat kavramı insana ait birtakım özellikleri ifade eder. Bu özellikler, insana ait değişmeyen kalıcı bir yapıyı ya da yaratılıştan gelen değişmesi mümkün olan hususları anlatır. Tabiat, kimi düşünürlerce mizaç veya fitrat kavramlarıyla eş değer görülmüştür. Mizaç kavramını temel alan bakış açılarının daha çok insanda var olduğu kabul edilen bazı unsurlara vurgu yaptığı söylenebilir. İnsanın yaratılışında bulunduğu kabul edilen bu unsurların, insanın hür iradesiyle yaptığı fiillere etki ettiğini kabul etmek insanın ahlâkî varlığı konusunda sorunlara neden olmaktadır. Fitrat kavramının ise tabiat kavramıyla eş anlamlı olduğu düşünülmüştür. Bu makalede İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ahlâk anlayışında mühim bir role sahip olan tabiat kavramının anlamı ve mahiyeti incelenecektir. Böylece onun insan tabiatı anlayışı ve bu anlayışa bağlı olarak ortaya koyduğu insan düşüncesinde, insanın ahlâkîliğini nasıl değerlendirdiği belirlenmeye ve Mâtürîdî'nin ifadelerinde tabiat kavramının mizaç ve fitrattan farklılığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca, ahlâka kaynaklık etmesi bakımından tabiatın konumu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İmam Mâtürîdî, Ahlâk, İnsan Tabiatı, Yatkinlikler, Kişilik.

GİRİŞ

Ahlâkî fiil ve ahlâkî fail kavramları ahlâk felsefesinde iki temel unsur olarak karşımıza çıkar.¹ Bunların her ikisi de insanla ilgili olmakla beraber özellikle ahlâkî fail kavramı insanın ahlâkî kimliğini ortaya koyması bakımından önemli bir yere sahiptir. Ahlâkî değerlerin hem öznesi hem de nesnesi insan olduğundan değerlerin insanla ilgisi açısından kişiliğin, ahlâkî fiilin hedefi ve nesnesi olduğu söylenebilir. Değerlerin gerçekleşmesini sağlaması açısından insanın kişiliği, ahlaki fiilin failini oluşturur.²

Kişilik, Latince'de maske anlamına gelmektedir. Buna göre kişilik, insanın hayatta kendisine düşen rolü oynaması demektir.³ *Kişilik*, insanı diğer insanlardan ayıran hem öznel hem de nesnel bazı nitelikleri ve davranışları da içermektedir.

* Bu makale, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak" isimli doktora tezinin 1. Bölümünde yer alan insan tabiatıyla ilgili kısımlar gözden geçirilerek hazırlanmıştır.

¹ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2001), 14.

² Ülken, *Ahlak*, 222.

³ William A. Haviland, vd., *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 277.

Dolayısıyla kişiliğin oluşumuna doğal, kültürel ve ekonomik etkenlerin katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.⁴ Bu etkenler, aynı zamanda insanın değerler dünyasını da meydana getirir. Her ne kadar insan belirli özelliklerle dünyaya gelse de nerede ve nasıl davranacağına dair değerler insana sonradan verilmektedir.⁵ Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda bir düşünürün ahlak düşüncesinin özünü oluşturan ahlaki fail konumundaki insan anlayışını bilmenin ne denli önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Mâtürîdî'nin insan düşüncesinde, kişiliğin nasıl şekillendiğinin anlaşılabilmesi için onun yaşadığı dönemin insan tasavvurlarına değinilecektir. Böylece onun düşüncelerinin bunlar arasındaki konumu belirlenecektir.

İslam düşüncesindeki insan tasavvurlarının ve tanımlarının, varlık bilimi ve teorik fiziğin farklılaşmasıyla beraber değişime uğradığı söylenebilir. Bu nedenle insan tasavvurlarının şekillendiği dönemleri üçe ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi; hicrî 100 ile 250 yılları arasındaki dönemdir. Bu dönem, üçüncü yüzyılın ortalarında tamamlansa da etkisi Gazzâlî'ye (ö. 505/111) kadar devam etmiştir. Bu devrede kelamcılar birbirinden farklı insan tanımları yapmışlardır. Bu sürecin temel özelliği; teorik fiziğe dayanan tanım ve tasavvurlarda Tanrı-alem ayrışmasının kesin çizgilerle belirlenmesidir. İkinci dönem ise Hicrî 200-250 yılları arasındadır. Bu zaman diliminde Yunan felsefesinden yapılan tercümelerin etkisiyle ortaya çıkan aklî nefis görüşünü bir grup İslam filozofunun benimsediği görülür. Onlar, önceki medeniyetlerin insan tasavvurlarını İslam'ın temel inanç ve prensipleriyle tutarlı hale getirmeye çalışmışlardır. Üçüncü dönem ise; teorik fiziğin önemini kaybettiği Gazzâlî sonrası dönemdir. Bu süreçte delillerin ikna ediciliği ve teorilerin açıklama gücünün ön plana çıktığı ve tanım farklılıklarının değerini yitirdiğini görmek mümkündür.⁶

Kelam ilminin geneline baktığımızda konularının, celîlü'l-kelam ve dâkîku'l-kelam şeklinde ikiye ayrıldığını görürüz. Celîlü'l-kelam konuları Allah'ın varlığı ve varlığının delilleriyle O'nun sıfatlarını kapsarken, dakîku'l-kelam konuları tabiatı ve yapısını, onu oluşturan unsurlar arasındaki ilişkileri kapsar. İlk dönem kelamcılarının eserlerinde tabiat, özelde insan tabiatıyla ilgili konular müstakil bir başlık altında ele alınmayıp, Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili meseleler arasına serpiştirilmiştir.⁷ Bununla beraber tabiat hakkında üç temel problem ön plana çıkmıştır. Bunlardan ilki alemleri oluşturan temel unsurlar, ikincisi alemin işleyişi, üçüncüsü de insan tabiatıdır.

⁴ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), "Kişilik", 957-958.

⁵ Yener Özen, "Değerlerin Kişilik ve Kimlik Kazanımındaki Rolü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 179-180.

⁶ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisine İmtihanı, İnsan Nedir?", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker-Halil İbrahim Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 19-20.

⁷ Muhammed Et-Taî, "Kelam Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelam) Bilimsel Değeri", çev. Mehmet Bulgen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (05 Mart 2014), 150.

İnsan tabiatı hakkındaki problemler ise insanın fiziksel ve ruhi özellikleriyle bilgi ve alışkanlıkların oluşmasına yönelik mevzulardır.⁸

İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı zaman dilimi ve metodu göz önünde bulundurulduğunda onun insanı, Allah-alem ilişkisi çerçevesinde ele aldığı görülür. O, insanın Allah karşısında kul olarak pozisyonunu belirgin bir şekilde vurgular.⁹ Bu nedenle o, Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamak için yararlandığı cevher ve araz teorisini, alemdeki yaratılmışların özelliklerini belirlerken de kullanır. Buna göre onun insanın yapısını kendi tabiat görüşü çerçevesinde değerlendirdiğini ifade etmek mümkündür.¹⁰ Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesine göre tabiat kavramı insanın ahlaki kişiliğinin oluşumunda akıldan sonra gelen en önemli unsurdur. Çünkü tabiat, bilgi ve eylem sayesinde şekillenerek ahlakı oluşturur.¹¹ Nitekim onun görüşleri yukarıda bahsedilen insan tasavvurları açısından incelendiğinde onun düşüncelerinin ilk iki dönemin özelliklerini yansıttığını söylemek mümkündür. Ancak onun düşüncesinde ikinci dönemin özelliklerinden olan aklî nefis görüşü bulunmamakla beraber yapılan tercümeleme sayesinde İslam dünyasına aktarılan bir kısım insan anlayışlarını, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu temellendirmek adına kendi akılcı metoduyla reddettiği belirlenmiştir. Onun tercümeleme vasıtasıyla aktarılan soyut/aklî nefis düşüncesini kabul etmeme nedeninin bu düşüncenin cismanî haşrı ve İslam'daki ahiret inancını reddeden birtakım düşüncelere kapı aralaması endişesi olduğu söylenebilir. Çünkü aklî nefis düşüncesine göre beden dağılıp yok olmakta ve geriye sadece soyut nefis kalmakta ve varlığını çeşitli şekillerde devam ettirmektedir. Dolayısıyla ölümden sonraki hayat, beden var olmadığı sadece ruhun devamı ve idraki şeklinde gerçekleşen bir hayattır.¹² Nitekim Mâtürîdî, gerek Bâtınîler gerekse Hint düşünce sistemindeki reenkarnasyon inancını benimseyenlerle yaptığı mücadelede onların bu düşüncelerini eleştirip reddetmiştir.¹³ Bu nedenle onun, ahlak düşüncesini aklî nefis üzerine değil, insan tabiatı üzerine inşa ettiği görülür.

Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesindeki insanı, ahlaki bir birey olarak tanıyabilmek için ona göre kişiliğin oluşmasını sağlayan unsurların bilinmesi gerekir. Ahlaki fail olan insan, onun tabiat görüşünün uzantısı olarak birtakım nitelikler taşır. Çünkü değerlerin kalıcı hale gelmesi için insan, bir takım temel niteliklerle yaratılmıştır. Bu nitelikler, onun insan anlayışında, insan tabiatı, nefis ve akıl şeklinde üç temel unsura dayanır. Ona göre, insanın ahlâkî kişiliği bu üç unsurun birbiriyle mücadelesi sonucunda ortaya çıkmaktadır.¹⁴ İnsan tabiatı, hem aklın hem de nefsin etkinliklerini

⁸ Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33/1 (2015), 54-55.

⁹ Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Tefsiru'l- Kur'ani'l-azim el-müsemma te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Fatıme Yüsun el-Hiyemî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3/9.

¹⁰ Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beirut & İstanbul: Dâru Sâdir, 2001), 67.

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/138.

¹² Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani, İnsan Nedir?", 25-26.

¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/437-439.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/275, 5/511.

gösterdiği bir alan konumundadır. İnsandaki güzel ahlâkın ve iyi bir kişiliğin oluşumu, nefis ve insanın doğuştan gelen eğilimlerinin (tabiat) akıl tarafından kontrol altına alınmasıyla gerçekleşir. Kötü ahlâk ve kötü bir kişilik ise aklın yetersiz hale gelerek insan tabiatına ve nefse müdahale edememesi sonucunda ortaya çıkar.¹⁵ Buna göre, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında aklın, tabiat ve nefsi kontrol edilebilecek ve onları yönetecek kapasitede var edildiği ve ahlâkî kişiliğin, temelde insan tabiatının şekillenmesi üzerine inşa edildiğini söylemek mümkündür. Bu makalede ilk önce insan tabiatı ve mahiyeti ele alınacak daha sonra ise Mâtürîdî'nin bu konuya yaklaşımı belirlenmeye çalışılacaktır.

1. İNSAN TABİATI

Kişiliğin oluşumunda ana madde konumunda olan tabiat (الطَّبِيعَةُ) kavramı, Arapçada yaratmak, inşa etmek, mühürlemek, biçimlendirmek anlamına gelen t-b-a' (طَبَعَ) fiilinin mastarı olan tab' kelimesinin müennesidir.¹⁶ Türkçeye tab' yerine tabiat kavramı geçmiştir. Tabiatın Türkçedeki anlamı doğa, doğal özellik, huy ve karakterdir.¹⁷ Tab' (الطَّبَعَ), değiştirilme imkânı olmayan güç için kullanılan bir isim, insanda iradeden farklı olarak bulunan bir şey olarak tanımlanmıştır. Tabiatın cisimlere etki eden, cismin doğal bir olgunluğa ulaşmasını sağlayan kuvvet olduğu belirtilmiştir.¹⁸ Ayrıca tab' kavramının insanın ruhî ve fiziksel özelliklerini kapsadığı da ifade edilmiştir. Örneğin; insanın yemesi, içmesi, yürümesi gibi fiziksel özelliklerinin yanı sıra devam eden kaybolmayan huyları da tab' kavramı kapsamına girmektedir.¹⁹ Buna göre hem yaratılıştan gelen özellikler hem de alışkanlıklar (âdet) insan tabiatının şekillenmesinde etkin rol oynar.²⁰

Görüldüğü gibi, tab'/tabiat kavramı, insanın hem fiziksel özellikleri hem de ahlâkla ilgili olarak tanımlanmıştır. Tabiat kavramı, ahlâkla ilgili ele alındığında ise insan fiilleri ve davranışları ön plana çıkmaktadır. Sabitleşmiş ve değişmesi neredeyse imkânsız hale gelen insan davranışları huy olarak isimlendirilmiş ve bunun da insan fiillerine etki eden bir tür tabiat olduğu kabul edilmiştir.²¹ Türkçede huy kelimesi Arapça'da huluk kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Huluk (الْخُلُق); din, tabiat ve seciyye, âdet anlamındadır. Huluk kelimesiyle insan nefsi ve

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/138, 1/250-251, 5/251.

¹⁶ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Haşim Muhammed eş-Şazilî, Muhammed Ahmed Hasbullah (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.) "tab", 4/2634; İsmail b. Hammâd Cevherî, *Es-Sıhah tâcû'l-luğa ve sıhahü'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgaffar Attar (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1990), "tab", 3/1252; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu 'cemu'l-vasit* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), "tabiat", 549.

¹⁷ Türk Dil Kurumu, "Tabiat" (Erişim Tarihi: 27.09.2019).

¹⁸ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Ez-Zeria ila mekarimi's-şeria*, thk. Ebü'l-Yezid Ebu Zeyd El-Acmi (Kahire: Darü's-Selam, 2007), 96; Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), "tab'/tabiat", 145.

¹⁹ Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), "tabiat", 2/1127.

²⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), "tab", 515.

²¹ İsmet Zeki Eyüpoğlu, *Türk Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991), "tabiat", 328; Nişanyan, "tabiat" (Erişim Tarihi 28.09.2019).

özellikleriyle ona has durumların anlatılması amaçlanır. İnsanın bir huya sahip olmasının söylenmesiyle aslında kişinin yaratılıştaki tabiatından farklı özelliklere sahip olması kastedilmektedir.²² Huluk, insanın yapmaya eğilimli olduğu fiillerin sonradan kazanılmış ve kalıplaşmış davranış haline gelmesi demektir. Bu nedenle huya ait fiiller, düşünmeksizin kendiliğinden bir refleks olarak ortaya çıkar.²³

Fakat Mâtürîdî'nin tabiat kavramıyla kastettiği anlamı, sadece kelimenin sözlük anlamlarına bakarak tespit etmenin çok da mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Çünkü onun tab' kelimesini pek çok yerde kullanmasına rağmen bu kelime ile anlatmak istediği şeye dair en ufak bir açıklamayla karşılaşmamıştır. Onun bu kelimeyi kullanırken kavramlarla ilgili bir tasniften faydalandığı görülür. Bu nedenle onun tabiat kavramına verdiği anlamın çözümlenmesi için mantık ilmini göz önünde bulundurmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, Aristoteles'in (ö. MÖ 322) kategorilerini gayet iyi bilmektedir ve onun cevherin ezeli olarak tek başına var olabileceği düşüncesini eleştirip reddetmektedir.²⁴ Her ne kadar Aristoteles'in kategorik sınıflandırmasını tamamıyla Mâtürîdî'de görmesek de o, kategorilerdeki temel unsurlar olan cevher, araz ve nitelik kavramlarını kendi kelâmî düşüncelerini ispatlamada kullanır. Bu nedenle dikkatli bir şekilde incelendiğinde onun insan tabiatını anlatırken Aristoteles'in kategorilerinden faydalandığı söylenebilir.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Aristoteles'in *Organon* serisinin ilk kitabı olan *Kategoriler*'e bakıldığında onun bu eserde kavram incelemesi yaptığı görülür. Kategori, varlığın veya bir konuya yüklenen yüklem çeşitli sınıflarıdır. Diğer bir ifadeyle kategori, varlığın ne çeşit olduğunu gösteren genel kavramlardır.²⁵ Aristoteles'e göre kategoriler; öz (cevher), nicelik, nitelik, görelilik, zaman, durum, sahiplik, etki ve edilgenliktir.²⁶ Bir varlığın kategorik kısımlara ayrılarak incelenmesi o varlığın cevher olup olmadığının, nicelik bakımından sayısal özelliklerinin, nitelik açısından da bir takım vasıflarının, zaman ve mekan içerisindeki durumunun, başka bir şeyi etkilemesi ve etkiye maruz kalmasının araştırılması demektir.²⁷

Kategorilerde bizim konumuzla ilgili kısım nitelikle ilgili hususlara karşılık gelmektedir. Nitelik, bir şeyin nasıl olduğunu belirten bir terimdir. Nasıl sorusunun cevabıyla o şeye ait nitelik öğrenilir. Niteliğin dört çeşidi vardır. Bunlardan birincisi, fazilet ve adalet gibi durum bildiren niteliklerdir. İkincisi, kolayca değişebilen niteliklerdir ki bunların hareketleri meyil kavramı ile ifade edilir. Üçüncüsü; tatlılık, acılık, kokular, renkler vs. gibi duyulara hitap eden niteliklerdir. Dördüncüsü; eğri veya doğru oluşu, bir şeyin üç veya dört köşeli olmasını anlatan şekil niteliğidir.²⁸

²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, "hulk", 2/1245; Tehânevî, *Keşşâf*, "huluk", 1/762.

²³ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 96-97.

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 215-216.

²⁵ İbrahim Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 55; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Bilim yayınları, 1996), 38.

²⁶ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 23.

²⁷ Öner, *Klasik Mantık*, 39.

²⁸ Öner, *Klasik Mantık*, 39-40.

Aristoteles, niteliğin durum ve meyil ifade eden türlerini mukayese eder. Ona göre durum, sürekli. Bu nedenle de yatkınlıktan ayrılır. Örneğin, belirli bir emek sonucunda elde edilen bilimler ve erdemler kolayca değişmezler ve önemli bir neden olmadığı sürece kalıcılıklarını korurlar. Bu nedenle onlar bir durumu anlatan kavram haline gelirler. Sıcaklık, soğukluk gibi şeyler ise değişkendir ve bu nedenle yatkınlık olarak isimlendirilir. İnsan bu değişken niteliklerden etkilenecek özelliكتedir. Yani insanın bizzat kendisi de bunlardan etkilenecek yatkınlığa sahiptir. İnsan, vücut sıcaklığı normalken üşüeyebilir, sağlıklıyken hastalanabilir. Dolayısıyla insan vücudundaki sıcaklık değişkendir. Bununla beraber bazı yatkınlıklar doğallaşır ve sürekli hale gelirse buna durum adı verilir. Durum, sürekli olan ve değişmesi zor niteliklerdir.²⁹ Aristoteles'in tasnifinde durum ve yatkınlıkların süreklilik ve etkilenme bakımından belirgin bir şekilde ayrıldığı söylenebilir.

Aristoteles'in kurduğu mantık ilmi, mütekaddimûn kelâmcılarının çoğunluğu tarafından eleştirilmiş olsa bile, Mâtürîdî de dahil bir kısım mütekellimler tarafından İslâmî bir şekle büründürülerek, Allah'ın sıfatları ve tabiat konusunda kullanılmıştır.³⁰ Aristoteles'in tabiat düşüncesinde yer alan nesnelere, ölçülebilen değerler açısından değil, nesneye özelliği kazandıran nitelikler bakımından ele alınmıştır.³¹ Nitekim Aristoteles ile benzer bir metot takip eden Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesindeki insan tabiat anlayışında da nitelikler ön plana çıkmıştır. Ona göre tabiatın bir şeyin ne olduğu ve nasıl olduğunu anlatan bir kavram olması mümkündür. Aristoteles'in kategorik sınıflandırmasında yer alan öz yani cevherden sonra gelenlerin birer araz olduğu kabul edilirse nesnelere niteliğini bildiren ifadenin aslında bir tür sıfat veya araz olduğu ortaya çıkar. Buna göre Mâtürîdî'nin kullandığı tab' kavramının, varlığın hem özünü hem de ondaki gelip geçici durumları anlatan nitelik bildiren bir kavram olduğu görülür. Onun bu kavramla kimi zaman cevheri kimi zaman arazi anlattığı tespit edilmiştir. Bununla beraber onun insan tabiatı şeklindeki bir kullanım yerine, doğrudan izafet yapmadan tab' kavramını tek başına kullanmayı tercih ettiği belirlenmiştir. Onun bu kelimeyi kullandığı kısımlar incelendiğinde ise insanın, insan olarak diğer varlıklardan farklılığını vurgulamak için onun özünün anlatıldığı yerlerde tabiat kavramını, cevher anlamında kullandığı görülür. Buradaki anlama göre insan, sahip olduğu bu öz sayesinde diğer canlılardan ayrılır. Örneğin insanın, akıl sahibi bir varlık olarak diğer varlıklardan ayrılan bir tabiatının bulunması bu kapsamda değerlendirilebilir.³² Bunun yanı sıra insanın diğer canlılarla ortak özelliklerine işaret edilirken kullanılan tabiat kavramının da cevher anlamında olduğu söylenebilir. Çünkü bu ifadelerde bahsedilen beslenme gibi diğer bazı şeyler, insan ve diğer canlıların varlıklarını devam ettirmedeki temel unsurlardır ki, bunlar hem insan hem

²⁹ Aristoteles, *Kategoriler-Önermeler*, 41.

³⁰ İsmail Köz, "Mantık -Kelam İlişkisi", *Kelam [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi (Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008)* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008), 86, 93-94.

³¹ İsmail Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 370.

³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221-222, 237, 249.

de diğer canlılardaki biyolojik yapıyı ifade eder.³³ Bu nedenle diğer canlılarla ortak olan yöne işaret eden tabiat kavramının insanın özündeki bir durumu anlattığı için cevher olması mümkündür.

Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre cevherlerin farklılaşmasını ve onların belirgin özelliklerle tanınmasını sağlayan geçici şeyler ise arazlardır.³⁴ Bunlar aynı zamanda sıfat anlamını da ihtiva ederler. Arazların mahalli, cevherler olduğuna göre arazlar ancak ya insani cevherle veya insan ve diğer canlılarla ortak olan öze ait olacaktır. Bu nedenle bu özlere ait olduğu anlaşılan fakat geçici olarak ortaya çıkan arazlar için de tabiat ifadesinin kullanıldığı görülmüştür. Nitekim Mâtürîdî'nin cevherde (ayn) birbirine karşıt çeşitli tabiatların bir araya geldiğinden bahsetmesi bunun en belirgin göstergesidir.³⁵ Buna göre bir şeyin özünü ifade eden kavram cevher ise cevherdeki birbirine karşıt tabiatların da o cevherin farklı niteliklerini bildiren bir kavram olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Mâtürîdî'nin ahlaka yönelik meselelerde insanda pek çok tabiatın bulunduğu vurgu yapmasına rağmen temelde tabiatın ve aklın çatışmasından bahsettiği yerlerde insanın, insan olarak özünü oluşturan tabiatla diğer canlılarla ortak olan tabiatının çatışmasını anlatmak istediği belirlenmiştir.³⁶ Diğer bir ifadeyle insanın biyolojik yapısının gerekleriyle aklın çatışmasının ahlaki bir mücadeleye neden olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra cevherlerin değişebilmesi ve çeşitli işlevlerini yerine getirmesi arazlarla mümkün olduğu için tabiatların değişebilirliğinden bahsedilen bölümlerde onun, öncelikle birer araz olan eğilimlerden bahsettiğini söylemek mümkündür. Çünkü arazlar geçici ve devamlı değildir. Nitekim o, hareket-sükûn, birleşme-ayrışma, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi birbirine karşıt fiil ve nitelikleri araz olarak isimlendirir.³⁷ Bu nedenle ahlakın değişebilirliğini ifade eden yerlerde kullanılan tabiatın, hem insanî öze hem de biyolojik öze ait bir takım eğilimler olduğu anlaşılmıştır.

Ahlâkî açıdan değerlendirdiğimizde ise onun insan tabiatı kavramıyla insanın huylarını ve eğilimlerini anlattığını görürüz. Durum bildiren nitelikler kalıcılık ifade ettiğine göre, insanda ahlâka yönelik kalıcı niteliklere huy denilebilir. Bunun yanı sıra henüz huy haline gelmemiş insanın etkilenmesi anlamındaki geçici durumlar da yatkınlıklardır.³⁸ Bu nedendir ki kişiliğin üzerine inşa edildiği yatkınlıklar anlamındaki tab' kavramı ahlâk eğitiminde en önemli unsurdur. Bu açıdan bakıldığında ahlâkî eğitime son derece önem veren Mâtürîdî'nin tab' kavramıyla insanın doğuştan getirdiği yatkınlıklarının yanı sıra sonradan edindiği kazanılmış özellikleri kastettiğini söylemek mümkündür.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 125.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 211.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 83-84

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 301.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 79.

³⁸ Aristoteles, *Kategoriler-Önermeler*, 41.

Mâtürîdî, varlık görüşünün bir gereği olarak insanda pek çok tabiatın varlığını kabul eder.³⁹ Fakat ona göre, bu tabiatlar yani nitelikler kimi zaman birbirlerine karşıtken kimi zaman birbirini destekleyip kuvvetlendirebilir. Bazen de bu tabiatlar diğer tabiatların olumsuz yönünü giderebilir. Örneğin, insanda ister doğuştan isterse sonradan edinilsin cimrilik, acelecilik gibi birtakım olumsuz eğilimler yani tabiatlar bulunsa bile onda bu özelliklerin yeniden şekillendirilmesini sağlayacak, kendini eğitmeye ve değiştirmeye yönelik tabiat daima mevcuttur.⁴⁰ Eğitilebilir insan tabiatı anlayışı insandaki olumsuz niteliklerin belirli bir düzen içinde değiştirilmesini kabul etmek demektir. Bu nedenle insan iyiye ve kötüye meyilli olsa bile hiçbir şekilde iyi veya kötü olarak dünyaya gelmez. İnsanda olumlu ve olumsuz eğilimler eşit mesafededir. Öyle ki insan bir şeyi isteme eğiliminde olmasına rağmen o şeyi terk etme kabiliyeti de bir tabiat olarak insana bahşedilmiştir.⁴¹

Mâtürîdî'nin tabiat anlayışına göre insan, iyi ve kötü tabiatlara göre yaratılsa bile kimi insanların yaratılıştan seçkin tabiatla yaratıldığı iddiası doğru değildir. Ona göre, insanlar hiçbir şekilde yaratıldıkları tabiatları sebebiyle birbirlerinden üstün olamaz. Çünkü insan, tabiatı nedeniyle değil, akli sebebiyle mükelleftir. İnsandaki yaratılıştan gelen nitelikler değişkenlikleri nedeniyle başka bir şeye meyletme potansiyelindedir. Tabiatın değişkenlik özelliği onun mükellefiyet için bir şart olmasını engeller. Bu nedenle, doğruları hiçbir şart ve zeminde değişmeyen akıl, Mâtürîdî tarafından sorumluluk sebebi kabul edilir.⁴² Dolayısıyla tabiat nedeniyle bir üstünlük, sadece akıl tarafından kontrol altına alınmış ve aklın yaratılışında bulunan temel doğrulara göre şekillenmiş tabiatla söz konusu olabilir.

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67. Mâtürîdî'nin insanda pek çok tabiatın bulunduğu dair ifadesi insanda doğuştan gelen hem birbirine karşıt hem de birbirini destekleyen eğilimlerin varlığını anlatır. Dolayısıyla onun bu düşüncesi özellikle David Hume'da görülen "insan doğası" anlayışından tamamıyla farklıdır. Çünkü Hume'a göre insan doğası, insan zihniyle özdeştir. Hume, zihin kavramıyla düşünme, hissetme, arzulama gibi tüm faaliyetlerin gerçekleştiği bir alanı kasteder. Fakat temelde zihin düşünmenin değil aksine hissetmenin ve arzulamanın kaynağı olan bir güç konumundadır. Düşünme ise insan zihninin hissetme faaliyetinin ardından ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla zihni unsurlar insan doğasının bir ürünüdür. Bu nedenle Hume'a göre düşünmenin ve aklın ahlak konusunda bir etkisi olmadığından ahlak, akla dayandırılmaz: David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2015), 308; Ayşe Çıvgın, "David Hume: Felsefe ve Metafiziğin Mahiyeti", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20 (2013), 33. Mâtürîdî'ye göre ise akli faaliyetler bütünüyle insandaki eğilimler anlamındaki tabiatlardan farklıdır. Akıl, Mâtürîdî'nin insan düşüncesinde ayrı bir yetenek olarak karşımıza çıkar. Hatta o, bir şeydeki iyilik ve kötülüğün öncelikle tabiat vasıtasıyla değil akılla bilineceğini belirterek akıl ve tabiatın birbirinden farklı bir unsur olduğunu savunur. Çünkü insandaki eğilimler insanı kendisine uygun olana yönlendirirken kendisine karşıt olandan uzaklaştırır. Halbuki aklın iyi ve kötüye dair bilgiyi değişmez kriterlerle bilecek şekilde yaratılmasından dolayı, bir şeydeki iyilik ve kötülük öncelikle tabiat ile değil, akıl ile bilinir. Bu düşünceden dolayı aklın eğilimler anlamındaki tabiatlardan farklı ve insani öze ait bir unsur olduğu ortaya çıkmaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/464-465 ve *Kitâbü't-Tevhîd*, 304.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251, 3/138.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 303-304.

Mâtürîdî'ye göre insan tabiatının, hazza yönelik bir yapısı vardır. Çünkü tabiat, kendisine lezzet veren şeylere yönelirken, acı veren şeylerden de kaçır.⁴³ İnsan tabiatının değişme özelliği dikkate alındığında, bunun insanı iyi ve doğru olana yöneltmede itici bir güç olduğu görülür. Çünkü Mâtürîdî'ye göre insan, ileriye dönük fayda ve zarar dengesini kurarak ileride kavuşacağı daha büyük güzel şeyler için şu andaki zevk alma ve acıya katlanma duygusunu erteleyebilir. Bu sayede insandaki bir takım tabii özellikler yani yatkınlıklar gelişip sabitlenebileceği gibi değişebilir. İnsandaki zevk arzusu ileriye dönük ulvî bir hedef haline geldiğinde insan buna ulaşmak için birtakım niteliklere sahip olması gerektiğini düşünecektir. İnsanın bu hedefe ulaşmak için kazandığı ahlâkî nitelikler ise onda kazanılmış birer tabiat haline gelecektir.⁴⁴ Mâtürîdî'nin buradaki yöntemi, insan tabiatının bahsettiğimiz temel özelliğinden yola çıkarak, yine onun tatminini sağlayacak şekilde sadece hedefin değiştirilmesi ve ertelenmesi tarzında akılcı ve insan tabiatına uygun bir uygulamadır.

Mâtürîdî, insanın çeşitli mesleklere ve biyolojik yapısına dair tabiatları, ahlâkın konusu olan tabiatlardan ayırmakla beraber, onun bunları farklı bir açıdan ahlâkla ilişkilendirdiği söylenebilir. Ona göre insanlar, farklı eğilimlerde yaratıldıklarından kendi eğilimlerine uygun meslekler seçerler. Bu nedendir ki birbirinden farklı çeşitli meslek grupları ortaya çıkmıştır. Tabiatları gereği kimi insan yüce ve üstün vasıflar gerektiren meslekleri tercih ederken, diğer bir kısmı düşük meslekleri severek yapar.⁴⁵ Fakat insan, hangi mesleğe yatkın olursa olsun kendisinde olumlu ve olumsuz nitelikler daima bulunacaktır. Bununla beraber, Mâtürîdî'ye göre, her insanın üzerine düşen görev disiplinli bir eğitimle, yaratılışında bulunan olumsuz nitelikleri iyi olanlarla değiştirmektir. Zira insan bunu yapabilecek özellikte yaratılmıştır ve bununla da mükelleftir.⁴⁶

Mâtürîdî'nin insandaki biyolojik eğilimlerle ahlâkî eğilimleri birbirinden ayırdığı söylemek mümkündür. Ona göre, canlılığın ve hayati fonksiyonların devam etmesi için gerekli olan biyolojik yatkınlıkların tamamen engellenmesi ve ortadan kaldırılması mümkün değildir. Bu nedenle o, insanın varlığını devam ettirebilmesi için gerekli olan bu yatkınlıkların aklın belirlediği ahlâkî ilkeler doğrultusunda eğitilmesini ve tatmin edilmesini savunur.⁴⁷ Onun bakış açısı dikkate alındığında biyolojik yapıya ait özelliklerin hiçbir şekilde ortadan kaldırılamadığını fakat ahlâkın konusu olan eğilimlerin akıl tarafından eğitilerek değiştiğini ve yeni bir ahlâkî tabiata yani kişiliğe dönüştüğü söylenebilir. Dolayısıyla insanın ahlâkî varlığı, insanın eğitilebilir olmasıyla ilişkilidir. Ahlâkî eğitimin gerçekleşebilmesi için insan tabiatının değişebilmesi gerekir. Değişebilen insan tabiatı bilinçli veya bilinçsiz tekrarlarla alışkanlık haline gelerek huy adını alır ve bir kişilik özelliği olur. Buna göre Mâtürîdî'nin insanın ahlaki

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/274.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/138-139.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251-252.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/267.

yapısını anlatırken insanda bulunan iki türlü tabiata vurgu yaptığı görülür.⁴⁸ Onun ifadelerine göre bunlardan ilkinin doğuştan var olan eğilimler, diğerinin sonradan kazanılmış özellikler olarak isimlendirilmesi mümkündür. İlk olarak insan tabiatında doğuştan var olan eğilimler incelenecektir.

1.1. İnsanda Doğuştan Var Olan Eğilimler

İslâm ahlâkçıları, huy kavramını hem doğuştan gelen özellikler hem de sonradan kazanılan alışkanlıklar için kullanmışlardır.⁴⁹ Bununla beraber, huyun sadece sonradan kazanılan bir alışkanlık olduğuna dair görüşler de mevcuttur. Bu görüşlere göre, doğuştan gelen yatkınlıklara tabiat denirken sonradan edinilen ahlâka, huy denilmiştir.⁵⁰ Mâtürîdî de huyun sonradan kazanıldığını belirtmekle beraber onun, eserlerinde hem doğuştan gelen eğilimler hem de kazanılmış ahlâk için *tab'* kavramını kullandığı görülür. Fakat o, doğuştan gelen tabiatı anlatmak için *tab'* kavramını halk kelimesiyle birlikte *tab'u'l-halk* (الخلق طبع) şeklinde kullanır.⁵¹ Bu kavramların yanı sıra o, doğuştan gelen eğilimler için *hilkat* (الخلفة) ve *metbu'* (المطبوع) kavramlarını da tercih eder.⁵²

İnsanın yapısında bulunan ve yaratılıştan gelen, değişmeye ve gelişmeye müsait, eğitilmemiş, işlenmemiş eğilimlere insanda doğuştan var olan eğilimler demek mümkündür. Allah'ın insanları çeşitli tabiatlarda yarattığından bahseden Mâtürîdî, bu tabiatların kendilerine uygun lezzetlere meylettiğine, insanı bunlara teşvik ettiğine ve bu lezzetleri insana güzel gösterdiğine değinir. Çünkü ona göre tabiatın bu özelliği; o tabiatın meylettiği şeylere yönelik isteklerin insana doğuştan yerleştirilmesindedir.⁵³ Onun doğuştan olan eğilimler konusundaki ifadelerinde daima iki şey dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan ilki; tabiata ait bir fiil olan *meyl* kelimesidir. Diğer de insan tabiatının insanı yönlendirici bir etkiye sahip olmasıdır. Bu nedenle doğuştan gelen tabiatın anlaşılabilmesi için Mâtürîdî'nin vurgu yaptığı *meyl* (الميل) ve *yönlendirici olmak* (دعا) ifadelerini incelemek faydalı olacaktır.

Cismin tabiatında bulunması mümkün durumlar hakkında bilgi veren İbni Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre cismin tabiatında üç türlü durum söz konusudur. Birincisi, cismin temel özelliğinin ortaya çıkmasıdır. Bunlar sıcaklık, soğukluk vs. gibi niteliklerdir. İkincisi, cismin, tabiatının dışında bir konumda bulunmasıdır. Buna meyl ve hareket denir. Yukarı atılan taşın hareketi gibi. Nitekim yukarıya atılan taşın aşağıya düşmesi de meyldir. Üçüncüsü, cismin kendi konumunda olmasıdır. Bu da durağanlıktır.⁵⁴ Bizim konumuzla ilgili olan meyl; cismin engellendiği tabiata, uygun olmasını sağlayan bir harekettir. Çünkü cisme âriz olan ve onun hareketinin

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251.

⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk ve tathiru'l arak* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 25-26; İsfahânî, *ez-Zerîa'*, 96-97.

⁵⁰ Hüsamettin Erdem, "Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2000), 36.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/198.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/138, 5/251.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 303.

⁵⁴ İbn Sînâ Hüseyin b. Abdillâh b. Ali, *Kitâbü'n-necât* (Beyrut, Dâru'l-Afakî'l-Cedîd, ts.), 179; Cürçânî, *Ta'rifât*, "meyl", 258.

değişmesini sağlayan şeye meyl denilmiştir. Bunu daha açık bir şekilde şöyle ifade edebiliriz. Bir cisim için belirlenen bir nitelik vardır. Bununla beraber cismin sahip olduğu bu nitelik, kendisine karşıt konumda olan başka bir özelliğin var olmasını engeller. Cismin sahip olduğu şimdiki niteliğin bir sebeple etkisini yitirip karşıtı olan özelliğe yönelmesine veya o özelliğe sahip olmasına meyl denilebilir. Buna göre meylin, tabiatın veya içinde bulunduğu durumun değişmesini sağlayan bir hareket olduğu söylenebilir.

İnsan tabiatı ve meyl ilişkisine bakıldığında insan tabiatında meylin gerçekleşebilmesi için duyular vasıtasıyla herhangi bir algının olması gereklidir.⁵⁵ Algılamanın ardından insanda bir etkilenme ortaya çıkar.⁵⁶ Bu etki insan tabiatına uyumlu olduğunda insan, etkiye sebep olan şeye yönelir yani meyleder.⁵⁷ Yukarıda bahsedilen tanımlara göre meylin olması aynı zamanda insan tabiatına ait bir niteliğin değişmesidir. Çünkü cisimde bulunan herhangi bir nitelik, meyl sebebiyle ortadan kalkarken yine meyl nedeniyle başka bir nitelik öncekinin yerine geçmektedir. Ahlâk açısından değerlendirdiğimizde ise insandaki pek çok tabiatın meyl ile değişebilmesi mümkündür. Bu nedenle Mâtürîdî'nin pek çok yerde değişebileceğinden bahsettiği tabiat kavramıyla insanda var olan doğuştan gelen eğilimleri kastettiği söylenebilir. Dolayısıyla sabit olmayan bu nitelikler doğuştan gelen tabiatı oluşturur ki; bunlara insan tabiatında doğuştan olan eğilim adını verilebilir.

Mâtürîdî'nin insan tabiatı hakkında bahsettiği diğer bir fiil ise teşvik etme anlamını verdiğimiz davet etmek manasına gelen de'â fiilidir. Tabiat için bu fiilin kullanılması onun; çağırın, teşvik eden bir yapıya sahip olduğunu da gösterir. Bu ifade, tabiatın bir eğilim anlamında olmasını daha belirgin hale getirmektedir. Ayrıca Mâtürîdî'nin, teşvik fiilini tabiata ait isteklere bağlaması, tabiatın insanı fiile sevk eden bir rolü olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.⁵⁸ Eğilim, bir nesnede potansiyel olarak bulunan ve o nesneyi herhangi bir şeye doğru harekete geçiren güç ya da etkidir.⁵⁹ Bu tanıma göz önünde bulundurduğumuzda eğilimin, insanı belirli davranışlara iten duygu ve güç, günümüz ifadesiyle bir tür güdü olduğunu söylememiz mümkündür.

Buna göre, Mâtürîdî'nin doğuştan gelen tabiatı birer eğilim olarak kabul ettiği için tabiatın hem meyl yönüne hem de insanı bir şeye teşvik edici yönüne vurgu yaptığı söylenebilir. Dolayısıyla onun doğuştan gelen özelliklerden ve değişebilen tabiatı bahsettiğinde eğilimleri kastettiğini ifade edebiliriz.

Tabiat kavramı yerine fıtrat kelimesinin kullanılabilmesi fikri söz konusu olabilir. Fakat yukarıda da bahsedildiği gibi, Mâtürîdî doğuştan gelen tabiat

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 302.

⁵⁶ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 315 (VII. 244b 5-10).

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/251-252.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 303.

⁵⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Eğilim", 283-284.

anlamında *hilkat* (الْخَلْقَة), *tab'u'l-halk* (الْخَلْقُ طَبْعُ), *metbu'* (الْمَطْبُوع) kelimelerini kullanır.⁶⁰ Bununla beraber o, fitrata Allah'ın insanın yapısına yaratıcısını tanıma yeteneğini yerleştirmesi anlamını verir. *Fitrat* (الْفِطْرَة) kelimesinin kendisinden türediği “f-t-r” (فَطَرَ) fiili ve türevleri Kur'an'da pek çok yerde geçmekle beraber bunlardan sadece bir tanesi insanın yaratılışıyla ilgilidir.⁶¹ Nitekim Mâtürîdî bu ayeti te'vil ederken fitratın birkaç anlama geldiğini belirterek kelimeyi Allah'ın, insanların yaratılışına koyduğu kendisinin varlığına dair bilgi olarak tanımlar. Bu bilgi, Allah'ın her doğan insanın yaratılışına, kendisinin Rab ve bir tek oluşunu bilmeleri için yerleştirdiği bir özelliktir. Bu özellik, bebeklerin doğduktan sonra annelerinden gıdalarını alış biçimini kimse onlara öğretmediği halde bilmeleri gibidir. Nitekim Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in “Her çocuk (İslâm) fitratı üzere doğar. Sonra anne-babası onu yahudileştirir veya hristiyanlaştırır.”⁶² hadisinin fitratla ilgili bu gerçeği yansıttığını belirtir. Fitratın diğer anlamı ise insanların bizzat kendilerinde bulunan yaratılış özelliklerine bakarak Allah'ın birliğinin ve rab oluşunun bilgisine ulaşmalarıdır. Fitratın üçüncü anlamı, Allah'ın insanları imtihan sorumluluğunu taşıyacak şekilde yaratmasıdır.⁶³

Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre fitrat, insanın yaratılışında bulunan birçok eğilimden sadece biridir. Buna göre fitrat, Allah'ın bir ve tek olduğunu bilmeyi sağlayan yaratılıştaki var olan tabiat yani eğilimdir. Onun fitrat kelimesini bu anlamının dışında insandaki doğuştan gelen bütün tabiatın genel bir adı olarak kullandığına dair bir izaha hiçbir yerde rastlayamadık. Nitekim Mâtürîdî'nin doğuştan gelen eğilimlerden bahsederken *hilkat*, *tab'* kelimelerini kullanması onun “fitrat” kelimesine daha özel bir anlam verdiğini, tabiat kavramını daha genel manada kullandığını göstermektedir.

İnsanın doğuştan sahip olduğu tabiatlar/eğilimler çeşitlidir.⁶⁴ Bu aynı zamanda insanda iyi ve kötü eğilimlerin olduğunu da gösterir. Burada insanda kötü eğilimlerin olması insanın kötü olduğu anlamına mı gelmektedir? sorusu karşımıza çıkar. İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflanması hakkında Mâtürîdî'nin, *tab'* (الطَّبْع) ve *âdet* (العَادَة) kavramlarını kullandığını görürüz. Ona göre bir insanda kötü vasıflar, tabiat/huy ya da âdet/alışkanlık haline geldiğinde o insan, iyi ve kötüyü ayırt edemez ve ahlaki olarak iyi bir sonuca erişemez. Fakat insanda kötü eğilimler, bir huy ve alışkanlık haline gelmediği takdirde bu insanın ahlâkî açıdan iyiliğe ulaşması mümkündür.⁶⁵ Buna göre bir insanı, iyi veya kötü olarak vasıflandırmak için ondaki iyi ve kötüye yönelik eğilimlerin huy veya alışkanlık olarak yerleşmesi gereklidir. Daha önce de belirtildiği gibi bir fiilin alışkanlık olması, o fiili yaparken hiçbir şekilde zorlanmanın olmaması ve o fiilin tabiattan kaynaklanan zorunlu yapılan fiil

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/138, 3/198, 5/251.

⁶¹ er-Rûm, 30/30.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'us's-sahîh*, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1400/1979), “Tefsir (Rûm)” 2 (No. 4775).

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/47.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/345.

konumuna gelmesiyle mümkündür. Buna göre Mâtürîdî'ye göre eğilimler insanın iyi veya kötü olarak vasıflanmasına sebep olmaz.

İnsan tabiatında doğuştan var olan eğilimlerin meyl özelliği sebebiyle değişime uğrayacağı daha önce belirtilmişti. Bu eğilimlerin değişebilirliğini kabul etmek, aynı zamanda ahlâkın eğitim yoluyla öğrenilebileceği görüşünü de benimsemek demektir. Nitekim Mâtürîdî, hayvanların düzenli bir terbiyeden sonra doğuştan gelen eğilimlerine karşıt bir eylemi sanki öz tabiatlarından kaynaklanan bir fiil gibi yapabileceklerini belirtir. Ona göre insan, tabiatına aykırı bir davranışı düzenli ve disiplinli bir eğitimden sonra zorlanmadan yapabilecek hale gelir.⁶⁶ Böylece insan yeni bir tabiat sahibi olur.

Buna karşılık insan tabiatının değişebilme imkanının zayıf olduğunu kabul eden görüşler de mevcuttur. Bunlardan en önemlisi Câhız'ın (ö. 255/869) insan tabiatı hakkındaki düşünceleridir. Ona göre cisimlerde olduğu gibi nefste de birbirinden farklı ve birbirine karşıt, devamlı birbiriyle mücadele eden veya birbirini destekleyen tabiatlar vardır. Bunlar birbirlerinin etkisini azaltır veya çoğaltırlar. Her bir tabiat daha etkin olmak için mücadele eder. Bu nedenle var olan hiçbir tabiat yok iken var edilen bir şey değildir. Bunlar daima insan tabiatında mevcuttur ve uygun ortamda tekrar ortaya çıkarlar. Örneğin cimrilik, cömertlik, cesaret gibi nitelikler aslında insan doğasında daima mevcuttur ve bunlar fırsat bulunca açığa çıkan özelliklerdir.⁶⁷ Câhız'ın bu düşüncesinin temelinde Nazzâm'ın (ö. 231/845) kumûn ve zuhur teorisi vardır. Nazzam, alemdeki her şeyin zıddıyla iç içe geçmiş halde bulunduğunu iddia etmiştir. Sıcak olan soğukla, hafif olan ağırla, acı olan tatlıyla beraberdir. Burada kuvvetli olan zayıf olana baskın olur ve kuvvetlinin etkisi ortaya çıkar. Ancak diğeri de asla yok olmaz.⁶⁸ Buna karşılık Mâtürîdî, kumûn ve zuhur teorisinin cisimde gizlenen şeyin ilk başlangıçtan beri hep bulunması ve hiçbir şekilde yok olmaması ve daima var olması nedeniyle yaratıcı düşüncesini ortadan kaldırdığını savunur. Bu özelliği bakımından bu teori, hudûs delilinin tam karşıtını ifade eder.⁶⁹ Dolayısıyla Cahız'ın insan tabiatı hakkında Nazzam'ın görüşüne dayanarak yaptığı bu yorumların Mâtürîdî açısından kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü ona göre insandaki yatkınlıklar eğitildiği zaman önceki durum, tamamıyla ortadan kalkar ve yeni bir tabiat meydana gelir.

Mâtürîdî'nin insandaki eğilimler ve huy anlamındaki tabiat hakkındaki yaptığı tasnifin benzerini İbn Miskeveyh'de (ö. 421) de görürüz. Fakat o, Mâtürîdî gibi tabiat kavramı yerine huluk kelimesine göre bir sınıflandırma yapar. Ona göre huy mizaçtan

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/138.

⁶⁷ Yunus Cengiz, "Câhız'ın Mizaç Düşüncesi Yeni Bir Ahlâk Edinme İmkânı Üzerine", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki-M. Zahit Tiryaki (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 36.

⁶⁸ Ebu'l-Hasen Alî b. İsmail b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makalâtü'l-islâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Misriyye, 1950), 2/23.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 96; Tahir Uluç, *İmam Mâtürîdî'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 119-120.

kaynaklanan ve kazanılan huy olarak iki türüdür. Bir insanın basit bir sebepten dolayı öfkelenmesi gibi durumlar mizaçtan kaynaklanan huya örnektir. Alışkanlıklarla ve eğitimle elde edilen huy ise kazanılan huydur.⁷⁰ İbn Miskeveyh özellikle mizaçtan kaynaklanan huy görüşüyle Mâtürîdî'den ayrılmaktadır. Çünkü insanın yapısını anlatırken kullanılan mizaç ise insan tabiatındaki bileşenleri ve bunların birbirleriyle ilişkilerini ifade eder.⁷¹ Daha açık bir ifadeyle kökü Empledokles'e (MÖ. 432) kadar giden daha sonra Galen'in (ö. 216) Hipokrat (MÖ. 375) tıbbına dayanarak geliştirdiği mizaç anlayışında, insan dahil olmak üzere bütün maddî varlıkların su, ateş, hava ve topraktan oluştuğu iddiası bulunmaktadır. Daha sonra bu dört unsur kuru, yaş, sıcak ve soğuk olarak değerlendirilirken insandaki biyolojik özelliklerle ilişkilendirilir. Bu nedenle bu unsurlar sarı safra, siyah safra, balgam ve kan şeklinde ifade edilmiştir. Galen tarafından mizaç, bu dört niteliğin yani kuruluk, yaşlık, sıcaklık ve soğukluğun karışımı şeklinde anlaşılır. Ona göre bu karışımların az veya çok oluşuna göre insanın yapısı oluşmakta ve insanların davranışlarıyla huyları bu karışıma göre belirlenmektedir.⁷²

Varlıkların bu dört unsurla oluştuğu ve onlardan etkilendiği düşüncesini Mâtürîdî şiddetle reddeder. Çünkü bu görüşün temelinde bahsi geçen maddelerin ezeli olduğu iddiası bulunmaktadır. Kendileri yaratılmış konumunda olan varlıkların diğer varlıkları yaratması ve etkilemesi asla mümkün değildir. Nitekim ona göre tabiatlar cisimlerin içinde bulunduğu durumdan kaynaklanır. Örneğin, bir cisimdeki fazla durağanlık rutubete sebep olurken fazla hareket ısı meydana getirir. Bu da alemin tabiatlardan değil, tabiatların alemin çeşitli hallerinden meydana geldiğini gösterir.⁷³

Bunun gibi daha pek çok delil sunan Mâtürîdî, özellikle insanın hür iradesi ve akıl vasıtasıyla fiil yapan bir varlık olduğunu vurgular. Bu nedenle onun doğuştan gelen insan tabiatı anlayışı, İbn Miskeveyh'in Galen'e dayanarak izah ettiği mizaç anlayışı temelindeki doğuştan gelen eğilim düşüncesinden ayrılır. Doğaldır ki Mâtürîdî'nin bu anlayışının özünde Allah'ın tek ve eşsiz bir yaratıcı olmasının hassas bir şekilde ispatlanması yatmaktadır. Onun, insanın yaratılmış cevher ve arazlardan meydana geldiğini söylemesi insan tabiatını da bu bağlamda değerlendirmesini gerekli kılar. Ona göre, insanda pek çok cevher mevcuttur. Bu cevherlerin her birinin kendi tabiatı vardır. Dolayısıyla insanda çok sayıda tabiat da vardır. Bu nedenle, kimi zaman tabiatı kast, o cevherin temel özelliği olabilecek nitelikler ve eğilimlerdir.⁷⁴ Dolayısıyla insan tabiatının ahlâkî yönü, insanın bünyesindeki kuruluk, yaşlık, sıcaklık ve soğukluktan kaynaklanmaz. Acelecilik, cimrilik, öfkellik gibi olumsuz eğilimler

⁷⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlak*, 25-26.

⁷¹ Cengiz, "Câhız'ın Mizaç Düşüncesi Yeni Bir Ahlak Edinme İmkânı Üzerine", 32.

⁷² Galen, "Kuva'n-Nefsi tevâbi'u li mizâci'l-beden", *Dirâsat ve nusûs fi'l felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981) 183-184; Harun Kuşlu-Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki-M. Zahit Tiryaki (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 9-12.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 213-214.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 235-237.

insanda Allah tarafından yaratılmakla beraber bunları giderecek olumlu eğilimler de insan da var edilmiştir. Çünkü insan birbirine karşıt tabiatlar bir arada bulunacak şekilde yaratılmıştır.⁷⁵

Nitekim günümüz psikologlarından Paul Bloom'un (d.1963) ahlâkın doğuştan geldiğine dair bebekler üzerinde yaptığı kukla deneylerinde elde ettiği sonuç, Mâtürîdî'nin insanın iyi ve kötüye meyilli olarak ve iyiyi kötüden ayırt edebilecek şekilde doğduğuna dair düşüncesini doğrulamaktadır. Bloom ve ekibi, bebeklerin yardım ve engellemeye karşı nasıl tepki vereceklerini öğrenmek için onlara geometrik şekillerin kullanıldığı bir animasyon izlettirirler. Animasyonda tepeye çıkmaya çalışan bir topla ona yardım eden bir kare ve topu engellemeye çalışan bir üçgen vardır. Başka bir animasyonda ise topa, kendisine yardım eden kare ile kendisini engelleyen üçgen arasında bir tercih yaptırılır. Top, kendisini engelleyen üçgeni seçerek onun tarafına gider. Topun böyle hareket ettiğini gören bebeklerde şaşkınlık belirtileri ortaya çıkar. Bu deneyin sonucunda bebeklerin, iyi ve kötüyü ayırt edebilmeleri nedeniyle belirli bir ahlâkî kapasitede doğdukları anlaşılır.⁷⁶

Bu konuda bir başka deney ise bebeklere animasyonda izledikleri geometrik şekillerin üç boyutlu kuklalarının izlettirilmesidir. Bu izlemeden sonra bebeklerin engelleyen üçgenle yardımsever kare arasında seçimde bulunmaları sağlanmıştır. Bebeklerin tamamına yakını yardımsever kareyi almaya yönelmiştir. Bebeklerin bu tercihlerinin bilinçli olup olmadığının tespit edilmesi için ortama nötr bir karakter konulmuştur. Bebeklerin kare, üçgen ve nötr karakter arasında seçim yapmaları istenmiştir. Bebekler yardımsever kare ile nötr karakter arasında seçim yaparken kareyi, engelleyen üçgen ile nötr karakter arasındaki tercihte nötr kalanı seçmişlerdir. Bu deneyin sonucuna göre bebeklerin iyi ve kötüyü ayırt edebildikleri gibi her zaman iyiyi seçtikleri, kötüden kaçındıkları görülmüştür.⁷⁷

Bebeklerin sadece iyi özelliklerle mi dünyaya geldikleri yoksa kötü eğilimleri taşıyıp taşımadıkları konusunda Bloom bir başka deney yapar. 3, 11 ve 12 aylık bebekler üzerinde yapılan bu deneyde bebeklerde ön yargının bulunduğu ve bunun kötü davranışlara yol açtığı görülmüştür. 3 aylık bebekler kendi ten rengiyle uyumlu olanları, 11 aylık bebekler kendileriyle aynı şeyi tercih edenleri, 12 aylık bebekler ise kendileriyle aynı dili konuşanları seçmişlerdir. Bu seçimin ardından kendileri gibi olanları kayırıp, diğerlerini dışlamışlardır. Adalet konusunda da kendilerine yakın olanın lehinde davranmışlardır. Bu deneyin sonucuna göre çocuklarda adalet duygusunun bulunduğu ve bu duygunun dinlerde tarif edilen şekle uyduğu

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67.

⁷⁶ Bloom, Paul, "The Moral Life of Babies", *2.econ.iastate.edu*, Erişim 01.04.2021; Osman Zahit Çiftçi, Nuri Çiçek, "Paul Bloom Ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlak", *Geçmişten Geleceğe Ahlak*, ed. Asife Ünal (Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015), 127-128.

⁷⁷ Bloom, "The Moral Life of Babies"; Çiftçi-Çiçek, "Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlak", 128.

belirlenmiştir. Buna göre insanda iyi ve kötü potansiyel olarak vardır. Bu potansiyel çevre ve kültürün etkisiyle belirli bir şekle bürünür.⁷⁸

Mâtürîdî'nin doğuştan gelen tabiatları eğilimler olarak kabul etmesi aslında insanın doğuştan ahlâkı kabul edecek bir alt yapı ve belirli bir donanımla dünyaya geldiğini gösterir. Fakat o, genel anlamda insanda sadece eğilimler anlamına gelen tabiattan değil, ondan farklı manadaki tabiattan da bahseder. Şimdi de ahlâkın görünür kısmı olan ve kişilik anlamına gelen bu tabiatın, Matürîdî düşüncesindeki izleri incelenecektir.

1.2. İnsanda Sonradan Kazanılmış Özellikler

İnsan tabiatında kazanılmış özellikler dediğimizde aile ve gelenekler gibi çevresel etkenlerle beraber insanın bizzat kendi tercihiyle yaptığı eylemlerinin tekrarlanmasıyla insanda karakteristik hale gelen birtakım huylar ve alışkanlıkları anlıyoruz. Mâtürîdî tab' (الطَّبْع) ve âdet (العَادَة)⁷⁹ kavramlarını bahsettiğimiz sonradan kazanılan huylar, alışkanlıklar anlamında kullanır. O, insanın kazanılmış tabiatının oluşmasındaki en önemli unsurun tercih edilen fiilin sıkça tekrarlanması olduğunu belirtir. Çünkü tekrarlanan fiil pekişir, yerleşir ve kuvvetlenir. Daha sonra da âdet, alışkanlık haline gelir. Böylece sanki o fiil, insanın asli tabiatı gibi olur. Öyle ki insan, o eylemini hiç düşünmeden ve beklemeden hemen yapar. Buradaki fiil, sanki bir refleks gibi hemen kendiliğinden ortaya çıkar.⁸⁰

Doğuştan gelen eğilimlerle sonradan kazanılmış tabiat arasında önemli farklılıklar vardır. Bunlardan ilki, doğuştan gelen eğilimlerin ortaya çıkmasında herhangi bir zorlanma olmazken, kazanılmış tabiatın oluşumunda meşakkat bulunmasıdır. Çünkü doğuştan gelen eğilimlere aykırı bir davranış, alışkanlık haline getirilmek isteniyorsa insanın uğraşması ve mücadele etmesi gerekecektir.⁸¹ Diğer bir fark, doğuştan gelen eğilimlerin zorunlu fiil yani seçme hürriyeti olmadan yapılan fiil statüsünde olmasıdır. Buna karşılık kazanılmış tabiatta seçme hürriyeti söz konusudur. Örneğin Mâtürîdî, insanın tabiatı gereği bir şeyden hoşlanmamasını "tab'an hoşlanmama" (الطَّبْعُ كَرَاهَةٌ) şeklinde ifade eder. Fakat o, bir şeydeki kötülüğü bizzat akıl sayesinde görerek tercih etmeyi ihtiyarî hoşlanmama (الِإِخْتِيَارُ كَرَاهَةٌ) olarak adlandırır.⁸² Doğuştan gelen eğilimlerle kazanılmış tabiat arasındaki üçüncü bir fark ise doğuştan gelen eğilimlerin geçici olması ve değişebilmesidir. Sonradan kazanılan tabiat ise kalıcıdır ve değişmesi zordur.⁸³

İzahını yapmaya çalıştığımız kazanılmış tabiat, doğuştan gelen eğilimlerin, aksi istikametinde oluşturulan veya eğilimlerin pekiştirilmesiyle yerleşen yeni bir tabiattır. Bununla beraber aile ve gelenek gibi çevresel unsurlar sayesinde insanın

⁷⁸ Bloom, "The Moral Life of Babies"; Çiftçi-Çiçek, "Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlak", 128-130.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/198, 4/345.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/267.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/251-252, 2/588.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/267.

edindiği davranış kalıpları kazanılmış tabiat haline gelir. Ancak insan olumsuz anlamda kazanılmış tabiata sahip olduğunda aklî yeteneklerini kullanıp sonradan edindiği huyun iyi veya kötü olup olmadığını sorgulamalıdır. Eğer kötü huylara sahipse bunları değiştirmek için mücadele etmelidir. İşte kazanılmış tabiatın oluşmasındaki asıl zorluk buradadır. Çünkü insan kalıplaşmış bir davranışı değiştirmek için uğraşacaktır. Bu nedenle geleneksel değerlerle şekillenmiş kötü olan kazanılmış tabiatın değiştirilmesi, eğilimlerin değiştirilmesine göre çok daha zordur.⁸⁴

Mâtürîdî'ye göre kazanılmış tabiatın oluşmasında en önemli yöntemlerden birisi öğrenme ve öğretme yani eğitimidir. Hayvanlar bizzat Allah'ın kendilerine yerleştiği tabiat sayesinde fiillerini içgüdüsel olarak yaparlar. Onlar içgüdüleriyle kendi faydalarına ve zararlarına olan şeyleri zaruri olarak bilirler ve icra etmeleri gereken fonksiyonları yerine getirirler. Fakat insan, kendisine faydalı ve zararlı olanı ancak eğitim ve öğrenme ile bilebilir.⁸⁵ Yine insanın doğuştan gelen tabiatı daha çok içgüdüsel nitelik taşımakla beraber eğitim ve öğrenme ile onun iyi eğilimleri pekiştirilir, kötü eğilimleri de değiştirilir. Nitekim bebeklerin içgüdüsel hareket eden bir varlık olarak dünyaya gelmelerinin ardından hem fiziksel hem de zihni gelişmeleri devam eder. Bu gelişmeyle beraber iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın bilgisi onlara öğretilir. Böylece öğrenilen bilgilerin tekrarlanmasıyla kazanılmış tabiatın oluşması sağlanır.

Mâtürîdî'de olduğu gibi, doğuştan ve kazanılmış olarak ikiye ayrılan insan tabiatı düşüncesi çeşitli düşünürler tarafından da savunulmuştur. Fakat onlardan bazılarının kazanılmış tabiat anlayışları, doğuştan gelen tabiatan anladıkları şey doğrultusunda gelişmiştir. Bunun bir örneğini Hint kültürünün önemli eserlerinden olan *Kelile ve Dimne* adlı eserde görmekteyiz. Burada da kazanılmış tabiat anlayışı olmakla beraber sadece doğuştan var olan eğilimlerin sabitlenmesi şeklinde gelişecek bir tabiat anlayışı bulunmaktadır. Bu eserde yer alan bir hikâyeye göre insan ne kadar uğraşırsa uğraşsın yaratılışındaki kabiliyeti ne ise o doğrultudaki şeyleri yerine getirir. Ayrıca orada kendi yetiştirdiği toplumun geleneksel yapısına aykırı davranış sergileyenin cahil sayılacağına yönelik bir ifadenin olması⁸⁶ eğitimin sadece geleneksel yapıyı devam ettiren bir unsur olarak algılandığını gösterir. Bu düşünce ahlâkî açıdan ele alındığında kazanılmış tabiatın, sadece doğuştan gelen iyi veya kötü oluşla ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim aynı eserde insanların yaratılış bakımından ikiye ayrıldıkları belirtilir. Bir kısmının tabiatının huysuzluk ve kötülük, diğerlerinin ise kolaylık ve yumuşaklık üzerine kurulduğundan bahsedilir.⁸⁷

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/86.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/98-99.

⁸⁶ Beydebâ, *Kelile ve Dimne*, çev. Hayrettin Karaman-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Nesil Yayınları, 1990), 2/252-254.

⁸⁷ Beydebâ, *Kelile ve Dimne*, 1/170.

Türklerin İslâmiyet'i kabulünden sonraki ilk edebi eser olan Yusuf Has Hâcib'in yazdığı *Kutadgu Bilig*'te de iyi ve kötü hakkında aynı düşünceyi görmemiz mümkündür. Burada iyi ve kötünün yaratılıştan geldiğine dair net ifadeler vardır.⁸⁸ Yine aynı eserde insanların yapısı hakkında bir başka düşünce dikkatimizi çeker. O da insanların kendisinden meydana geldikleri dört unsur olarak kabul edilen su, toprak, ateş ve havanın insan vücudundaki etkilerine yönelik düşüncelerdir. Bu unsurların insan vücudundaki yansımaları da siyah, beyaz, kıvı ve sarı şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁹ Buradan hareketle o dönemde bazı Türklerde Yunanlı hekim Galen'in dört unsur ve insan tabiatına yönelik düşüncelerinin etkili olduğu söylenebilir.

Aristoteles'te de insan tabiatı hakkında ikili bir tasnif söz konusu olmasına rağmen bu tasnif onda açıkça görülmez. Fakat onun ifadelerinden bu tasnif anlaşılabilir. O, karakter erdemi ve düşünce erdemi şeklinde bir ayrıma giderek düşünce erdeminin eğitimle, karakter erdeminin ise alışkanlıkla meydana geldiğini savunur. Ona göre erdemler insanda yaratılıştan gelmez. Bununla beraber insanda bu erdemlere yönelik yatkınlıklar bulunur. Alışkanlıklar, insandaki bu yatkınlıkları geliştirir.⁹⁰ Buna göre Aristoteles'te, insanların doğuştan iyi veya kötü olarak doğduğuna yönelik bir ifadenin görülmesi söz konusu değildir.

Bütün bu görüşlerin çeşitliliği tarihte ahlâkın eğitimle mi yoksa insan tabiatından mı kaynaklandığına yönelik derin görüş ayrılıkları olduğunu göstermektedir. Örneğin, Hint kültürünün inanç ve yaşam biçimi dikkate alındığında böyle bir düşüncenin arka planında toplumda hâkim olan sınıflaşmanın ve yönetim şeklinin korunma veya sürdürülme isteğinin yattığını söylenilebilir. Hint kültüründe aşılması asla mümkün olmayan kast sisteminin olduğu görülür.⁹¹ Onlara göre insanların bu sistemdeki statüleri doğuştan belirlenir. Bu nedenle insanın kastlar arasında geçiş özgürlüğü yoktur. Dolayısıyla bu sistemlere sıkı sıkıya bağlı düşünürlerin, insanların doğuştan iyi veya kötü olduğu şeklindeki iddialarında eğitim, sadece onların buldukları statüyü korumaya yöneliktir.

İnsanın tercih yapma özgürlüğüne daima vurgu yapan Mâtürîdî'nin kazanılmış tabiatın, kadersel bir belirlemenin ürünü olduğunu kabul eden ahlâk anlayışını benimsemesi asla düşünülemez. Çünkü iyi veya kötü olmak, iyi veya kötü olarak yaratılmaktan kaynaklanmaz. Bu nedenle, insanın elinde olmayan ve kendi tercihinin bulunmadığı fiiller nedeniyle övünmesi doğru değildir. İnsanı değerli yapan asıl şey; insanın Allah'a isyandan sakınmayı tercih edip gereğini yerine getirmesidir. Bununla beraber O'nun emrettiklerini yapmasının, insanda kazanılmış bir tabiat haline gelmesinin insanı değerli kılacağı söylenebilir.⁹²

⁸⁸ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Ayşegül Çakan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 85.

⁸⁹ Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 345-346.

⁹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilge Su, 2017), 29-30 (1103a 15-20).

⁹¹ William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 560-561; Gökçen Çatlı Özen, "Kapalı Toplumsal Yapı: Kast Sistemi Üzerinden Tabakalaşma", *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi* 2/3 (2016), 62-63.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/549.

Matürîdî'nin ahlâk anlayışında kazanılmış tabiat, ahlâkın temelini oluşturur. Bu nedenle onun özenle ve dikkatli bir şekilde inşa edilmesi gereklidir. Ancak güzel ahlâkın oluşmasında kazanılmış tabiatın aklın ilkelerine göre şekillenmesi de gerekir. Şimdi de Matürîdî'de tabiatın ahlâka kaynaklık etmesini inceleyeceğiz.

2. İNSAN TABİATININ AHLÂKA KAYNAK OLUŞU

Mâtürîdî, *maruf* (المَعْرُوف) kelimesini izah ederken buradaki iyiliğin, hem insanlar hem de insanla Allah arasındaki ilişkide bulunması gereken bir iyilik olduğundan bahseder.⁹³ Onun burada bahsettiği bu iyilik, insanın yaratılışında bulunan bir iyiliktir. Bu da bir bakıma insanın özünde iyinin ne olduğuna dair bir bilgi bulunması demektir. Nitekim o, nefsin güzel kabul ettiği şeyleri arzulaması, şiddet ve elem içeren her türlü kötülükten de kaçınması nedeniyle Hz. Peygamber (sav)'e insanlara nefsinin hoş gördüğü ve iyi kabul ettikleri şekilde davranmasının, nefsin yapısına aykırı gelecek davranışlardan da kaçınmasının emredildiğini belirtir.⁹⁴ Burada geçen nefis, heva kavramıyla irtibatlı olmaksızın nefsin iyiliği ve kötülüğü istemesidir. Burada kastedilen; kendin için istediğini başkası için de istemek⁹⁵ tarzında ifade edilen nebevî davranış şeklidir. Çünkü insan iyi ve kötü davranışı özü itibarıyla ayırt eder. Nitekim bebeklere dahi yapılan sert bir bakış veya davranış, ağlamayla karşılık bulacaktır. Dolayısıyla burada bahsedilen nefsin, hevayla ilgili olmaksızın sadece ahlâkî davranış boyutunda olduğu söylenebilir.

Bununla beraber Mâtürîdî'ye göre, nefsin kısmi olarak iyi ve kötüyü bilme özelliğinin de olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü Allah, nesnelere lezzet ve elem bulunduracak şekilde yaratmıştır. Böylece insanlar nefislerin çokça istediği ve kaçındığı şeylerin neler olduğunu bilecek ve imtihanlarında nefsin bu durumu onlar için bir örnek olacaktır. Dolayısıyla insanlar kendilerine fayda ve zarar veren şeyleri öğrenecektir.⁹⁶ Burada bahsedilen nefis kavramının insan tabiatı olması da mümkündür. Nitekim Mâtürîdî'nin kimi yerde nefis kavramını tabiat manasında kullanması da muhtemeldir. Onun nefis kavramı hakkında canlılığı sağlayan ruh ve algılayan nefis hakkında söyledikleri düşünüldüğünde⁹⁷ tabiat anlamı daha uygun gözükmemektedir. Çünkü bir şeyin özünü anlatırken hem nefis hem de tabiat kavramı kullanılabilir. Dolayısıyla buradaki anlatımda onun nefis kelimesinin farklı anlamlarını tercih etmesi mümkün olduğu gibi nefsi tabiat kavramının yerine kullanmış olması da mümkündür.

Mâtürîdî'nin insanın doğuştan gelen biyolojik yapısıyla, ahlâka yönelik eğilimlerini birbirinden ayırdığı daha önce belirtilmişti. Ona göre insan, yaratılıştan gelen bir bilgi vasıtasıyla biyolojik yapısına hitap eden iyi ve kötüyü ayırt edebilir. Buna içgüdüsel bilgi de demek mümkündür. Tabiatın genel özelliği olan kendisine uygun olanı istemesi ve kendisine karşıt olandan uzaklaşması, iyi ve kötüyü

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/321.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/321-322.

⁹⁵ Buhârî, "İman", 7 (No. 13).

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 235-236.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/311, 3/213.

belirlemede aklın kriterlerine uygun olduğu sürece tabiatın bir ölçü olduğunu gösterir. Fakat Mâtürîdî, tabiatın bu özelliğinin her zaman insana doğruyu bildiremeyeceğinden hareketle ahlâkî alanla biyolojik alanı birbirinden ayırmış ve ahlâkî alanda aklın etkinliğini şart koşmuştur. Çünkü biyolojik alana yönelik tabii bilgi duyulara dayanmaktadır. Halbuki ahlâkî alana yönelik eğilimler duyu bilgisini kullansa da tamamıyla ona bağlanamaz. Zira duyu bilgisi insana, tecrübi bir bilgi sunar ve bu bilgide deneme yanılma söz konusudur. Oysa insan, ahlâklı olmak için deneme yanılma metodunu kullanamaz. İnsanın ahlâklı olabilmesi için doğru ve iyi davranışları iradesini kullanarak bilinçli bir şekilde tekrarlayarak yapması gereklidir.⁹⁸ Bu nedenle Mâtürîdî, ahlâk için akli gerekli görmüştür.

Ahlâkî alanı ilgilendiren doğuştan gelen eğilimler, tabiatın öznel tercihleri nedeniyle daima değişebilen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle insandaki bu eğilimlerin, iyi ve kötünün bilgisini belirlediğini söylemek oldukça zordur. Anlaşılan o ki Mâtürîdî, nesnel ahlâkî ilkeleri temellendirmek istemesinden dolayı insan tabiatının ahlâkî iyi ve kötüye dair bilgiyi bilemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü insanların hem kendi yapısında pek çok tabiatın bulunması hem de her insanın farklı tabiatlara sahip olması bir tür görecelilik nedenidir.⁹⁹

Ona göre, insanın ahlâkî yapısının oluşumu öğrenmeyle başlar, öğrenilenlerin alışkanlık haline gelmesiyle devam eder. Ahlâkî bilgi, eğitim vasıtasıyla öğrenilir. Örneğin, çocuk belirli bir ahlâkî bilginin kendisine öğretilmesiyle ve bu bilgiye yönelik eylemin sıkça tekrarlanmasıyla ahlâkî davranışı öğrenir.¹⁰⁰ Buradaki temel hedef, insanda ahlâkî davranışın kazanılmış bir tabiat haline gelmesidir. Böylece, ahlâkî davranış insanda bir alışkanlık haline gelecek ve insan, ahlâkî iyiyi zorunlu bir fiili yerine getirir gibi yapacaktır. Dolayısıyla bu fiil, Mâtürîdî'ye göre tabiat sebebiyle yapılan bir fiil haline gelecektir. Tabiatın temel özelliği olan kendisine uygun olanı isteme, aykırı olandan uzaklaşma özelliği¹⁰¹ bu noktada devreye girmektedir. İnsanın doğuştan gelen tabiatı, tekrarlanan fiiller vasıtasıyla değişerek kazanılmış tabiat haline gelir. Doğaldır ki yeni oluşan bu tabiatın istek ve arzuları daha önceki halinden çok daha farklı bir şekle bürünecektir. Dolayısıyla, önceki tabiatın istekleriyle sonradan olan tabiatın arzuları birbirinden farklı olacaktır. Bu nedenle, ahlâkî iyiliğin ve kötülüğün belirlenmesiyle oluşan ve yerleşik hale gelen kazanılmış tabiat, benimsediği bu iyi ve kötünün ölçülerine göre bir yönelim gerçekleştirecektir. Bu açıdan bakınca, Mâtürîdî'nin iyiliğin hem tabiat hem de akıl tarafından güzel görülen, kötülüğün de hem tabiat hem de akıl tarafından kötü görülen¹⁰² olduğunu belirtirken bahsettiği tabiatın, kazanılmış tabiat olduğu söylenebilir.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/464.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/328, 478-479.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/251.

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/69.

Mâtürîdî, kazanılmış tabiat kavramından bahsederken Arapça “a-v-d” fiilinden gelen “âdet” kelimesini kullanır. Âdet (العادة) çabalamaksızın yapacak hale gelinceye kadar huy haline gelen her şey için kullanılan bir kelimedir.¹⁰³ Âdet ile aynı anlama gelen itiyat ise insanın ahlâkî yapısında iyi veya kötü fiilleri yapmayı kolaylaştıracak melekeler oluşuncaya kadar o fiilleri tekrar etmesini yahut bu şekilde tekrar edilerek kazanılan alışkanlıkları ifade etmektedir.¹⁰⁴ Buna göre âdet ile ahlâk arasında sıkı bir bağlantının olduğu görülür.

Mâtürîdî, fiilin çokça yapılması sonucunda pekişeceğini belirterek sanki bu fiilin insanda ikinci bir huy yani âdet olacağından bahseder. Ona göre âdet, insanın gerekli durumlar ortaya çıkınca hiç beklemeksizin hemen gerekli eylem ve davranışları yerine getirmesini ifade eder.¹⁰⁵ Dolayısıyla ona göre alışkanlıkların, iyi veya kötü huyların insanda yerleşmesi, sabitlenmesi anlamını taşıdığını söylemek mümkündür.

Alışkanlık-irade ilişkisinde ise iki farklı durum söz konusudur. Bunlardan ilki iradenin çok etkili olmamasıdır. Örneğin, çocuklarda herhangi bir irade olmaksızın güzel veya kötü huyların kazanılmasını ifade eden alışkanlıklar bulunmaktadır. İyi alışkanlıkların yerleşmesi doğrudan çocuğun eğitilmesiyle mümkünken¹⁰⁶, kötü alışkanlıkların eğitim yetersizliği ve kötü arkadaşlıklar sebebiyle oluştuğu söylenebilir. Diğerisi ise iradenin oldukça etkin olmasıdır. Örneğin, yetişkinlerde iradeye bağlı olarak oluşturulan bilinçli alışkanlıklarda iradenin etkisi oldukça kuvvetlidir. İnsan, akıl ve irade vasıtasıyla iyi veya kötü alışkanlıkları bilinçli olarak tercih eder ve edinir. Böylece alışkanlıklar hem iyi hem de kötü huyların insana yerleşmesine neden olur.¹⁰⁷

Mâtürîdî'nin tabiat düşüncesinde isteklerin belirli bir konumu vardır. Hatta tabiatın meyl hareketinin gerçekleşmesinde istek ve arzular etkin rol sahibidir.¹⁰⁸ Modern dönemde ise tabiata ait bu istek ve arzuların birtakım güdülerini ifade ettiğini söylememiz mümkündür. Güdü, insanın enerjisini belirli bir amaca yöneltmesini sağlayan istekler, duygular, beklentiler gibi bilinçli ya da bilinçsiz nedenlerdir.¹⁰⁹ Güdülerin insanın var oluşuyla beraber ortaya çıkan itici birer güç olduğu düşünülürse güdülerin daima alışkanlıklardan daha önce var oldukları söylenebilir. Fakat güdüler düzensiz ve kontrol edilmesi gereken motor tepkileri olduğundan onların belirli bir şekilde organize edilmesi gereklidir. Bu organize ise alışkanlıklar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Alışkanlıklar ahlâkî tecrübenin oluşmasında olumlu ve işlevsel bir konuma sahiptir. Bu bakımdan alışkanlıklar pratik hayatta insana, ahlâkî

¹⁰³ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu 'cemu'l-vasıt*, “Âdet”, 635.

¹⁰⁴ Mustafa Çağrı, “İtiyat (Ahlak)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/463-464.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/267.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/479.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/157-252.

¹⁰⁹ Bakırcioğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, “Güdü”, 748.

tercihlerinde ve davranışlarda kolaylık sağlayarak ahlâkî davranışın kolayca gerçekleşmesine neden olur. Bununla beraber ahlâkî davranışta alışkanlıkların sağladığı bu kolaylığa karşılık ahlâkî bilgiye ulaşmanın nasıl mümkün olduğu sorusuyla karşılaşmak mümkündür.¹¹⁰

İnsanda yerleşen alışkanlıklar insana belirli bir davranış kalıbı sunar. İnsan, o davranış kalıbına uygun durumlarla karşılaştığı zaman bundan memnun olurken, aykırı bir durumla karşılaştığında bundan rahatsızlık duyar. Nitekim tabiatın temel özelliği de bu istikamettir. Fakat kazanılmış tabiatın, ahlâkî iyi ve kötüye dair bilgiyi belirleyebilmesi için onun iyi niteliklere sahip olması gereklidir. Çünkü ahlâkî iyiye göre oluşan kazanılmış tabiat, iyi olanı hemen tanıyıp ona meyleder. Kötüyü de anında fark edip ondan uzaklaşır. Bununla beraber alışkanlıklar, özünde aklın kontrolü sonucunda oluşan iyi bir tabiatı zaten akli ölçüler onda etkin olacaktır. Bu bakımdan aklın ilkeleriyle uyum içinde olmanın onun özelliği olduğu söylenebilir. Nitekim insan, ahlâkî bir problemle karşılaştığında bu problemin çözümüne yönelik ilk tepki alışkanlıklarla karşılık vermek olacaktır. Fakat öyle ahlâkî problemler olabilir ki, insanın bilinçli olarak edindiği alışkanlıklarına dayanarak bir tercihte bulunma imkânı yoktur. Böyle zamanlarda akıl devreye girecektir. Çünkü insan bildiğinden farklı bir durumla karşılaştığı için ister istemez ne yapması gerektiğini düşünecektir.¹¹¹

Mâtürîdî’de gördüğümüz alışkanlıkların insanda kazanılmış bir tabiat haline gelmesi, iyi alışkanlıkların iyi tabiatlara, kötü alışkanlıkların kötü tabiatlara neden olması ve ahlâkî alanın diğer ilim sahalarından farklılığına dair görüşleri Platon’da da görmekteyiz. Nitekim Platon’da bu konuda güzel bir örnek vardır. Mâtürîdî’de olduğu gibi Platon da ahlâkın sonradan oluştuğunu ve insanın iyilikleri yapa yapa iyi, kötülükleri tekrarlayarak kötü olacağını belirtir. Platon, devlette görev alacak bir yargıçla hekimin durumunu kıyaslar. Ona göre hekimin hastalara faydalı olabilmek için hastalarla hep iç içe olması gereklidir. Çünkü hekim, ne kadar çok hasta görürse o kadar çok tecrübe sahibi olacaktır. Hatta hekimin kendisi de hastalık çekmelidir ki hastanın durumunu anlayıp daha faydalı olabilsin. Zira bu, onun için bir tecrübe olacaktır. Hekim, insan bedenini akli melekelerini kullanarak tecrübî bir metotla iyileştirir. Buna karşılık devlette görev alacak yargıç, hekim gibi çoğunlukla tecrübî metodu kullanmaz. En azından görevinin başında. Çünkü o, iyilikleri ve kötülükleri akli metotla çözümler. Hekimin, hastalığı tanımak amacıyla hastalarla beraber olması hekime fayda sağlamasına karşılık yargıcın kötülüğü tanımak için kötülerle beraber olup onlarla düşüp kalkması hatta kötülüğü deneyimlemesi asla yargıca fayda vermez. Yargıcın iyiyi kötüden ayırt edebilmesi için gençliğinde asla kötülüğe bulaşmaması ve temiz olması gerekir. İyi insanlar gençken saf ve temiz olduğundan kandırılmaları kolay olur. Çünkü onlarda kötülüğün örneği yoktur. Bir yargıç

¹¹⁰ Celal Türer, “Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak”, *Felsefe Dünyası* 2/60 (2014), 11.

¹¹¹ Türer, “Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak”, 12.

yaşlandıkça başkalarındaki kötülüğü göre göre kötülüğü öğrenir. İyi bir yargıç kötülüğü deneyimle değil, bilgi yoluyla tanır.¹¹²

Platon iyi insan ve kötü insan mukayesesini de yapar. Ona göre kötü insan, kötülüğü daima yaptığı için onları sezmekte ustalaşır. Çünkü onun kendi yapısında bunun örnekleri vardır. Kendisine kötülük yapmak isteyenleri fark eder ve kendisini koruyacak tedbiri alır. Fakat böyle bir insan iyi insanlarla karşılaştığında da budalalığını gösterir. İyi insanlardan gereksiz yere şüphelenir. Kendi yapısında iyiliğe yer bulunmadığı için başkasındaki iyiliği de göremez. Dünyada kötülüğün çoğunluğu nedeniyle bu insanlar hem kendilerince hem de diğer insanlar tarafından bilgili kabul edilir. Böyle bir insan, kötülüğün kötü olduğunu bilmediği gibi, iyiliğin de ne olduğunu bilemez. İyilik ancak eğitimle zenginleşir. İyi insan, bilgi vasıtasıyla hem iyiliğin ne olduğunu bilir hem de iyiliği kötülükten ayırt eder. Bu nedenle bilgili olmak kötünün değil, iyinin harcıdır.¹¹³

Mâtürîdî ve Platon'un benzer bir bakış açısı sergilediğini görürüz. Platon, verdiği hekim ve yargıç örneğinde ahlâkî alanla biyolojik alanı birbirinden ayırır. Çünkü insan bedenini konu edinen doktorun insanın biyolojik yapısını çok iyi bilmesi gerekir. Fakat yargıçlık mesleğinde biyolojik saha bir yere kadardır ve esas olan ahlâk alanıdır. Ayrıca Platon, bu iki alanın bilgiye ulaşma yöntemlerinden hareketle onların birbirinden farklılığını gösterir. Bununla beraber iyi insanla kötü insanın mukayesesini yaparken kötü insanın kötülüğü fark etmesine rağmen iyiliği ayırt edemeyeceğini belirtir. Çünkü kötülük, kötü insanda bir tabiat ve alışkanlık haline gelmiştir. Bu nedenle o, kendine uygun olanı hemen fark edecektir. İyi insan ise kötülükleri başkasında görerek kötüyü öğrenerek iyi ile kötüyü ayırt edecektir. Dolayısıyla ahlâkî iyi ve kötünün bilgisi sadece iyi ahlâkın, kazanılmış bir tabiat haline geldiği iyi insanlarca fark edilip bilinecektir. Buna göre insan tabiatının ahlâkî bilgide kaynak oluşu, sadece kazanılmış tabiat çerçevesindedir. Bunun dışında insanın doğuştan getirdiği eğilimlerinin Mâtürîdî'ye göre ahlâkın kaynağı olması mümkün değildir.

SONUÇ

Bu makalede Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesinde insan tabiatı kavramının anlamı, mahiyeti ve ahlaka kaynaklık etmesi ele alınmıştır. Onun insan tabiatına dair düşünceleri kalamî meselelerin incelendiği *Kitâbü't-Tevhîd*'de ve Kur'an-ı Kerim'in te'vilini yaptığı *Te'vilâtü ehli's-sünne*'de dağınık halde yer almıştır. Bu nedenle onun ahlak düşüncesinde kişiliğin ana unsuru olan insan tabiatı kavramı sistematik bir çerçeve gözetilerek incelenmeye çalışılmıştır. Bu incelemelerin sonucunda onun insan tabiatını, insanın kısmî özgürlüğünü daima göz önünde bulundurarak değişebilir ve eğitilebilir tabiat düşüncesi üzerine inşa ettiği belirlenmiştir. Bununla beraber onun ahlak düşüncesinde tekrarlanan eylemlerle kalıplaşan ve alışkanlık haline gelen davranışların, insanda ikinci bir tabiat ve kişilik olarak ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin, insan tabiatı düşüncesinde Aristotelesçi bir

¹¹² Platon, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 98-99 (III. 408e-409e).

¹¹³ Platon, *Devlet*, 99 (III. 409c-409e).

bakış açısına yaklaşmakla beraber kelamî düşünceleriyle uyumlu, özgün bir insan tabiatı anlayışına sahip olduğu görülmüştür. Böylece onun, insanın değişmez bir düzene göre var edildiğini ve bir kısım insanların seçilmiş olarak yaratılıştan iyi ahlâka veya kötü ahlâka sahip olacağını savunan ahlâk anlayışlarını şiddetle reddettiği anlaşılmıştır.

Mâtürîdî'nin özellikle insan tabiatı kavramı, mizaç kavramından tamamıyla ayrıdır. Ona göre, mizaçla ilgili olduğu savunulan hava, su, ateş, toprak gibi unsurlar, insanın ahlâkiliğine etki eden şeyler değildir. İnsan, tercih yeteneği vasıtasıyla fiil işleyen bir varlık olduğu için ahlaki kimliğinin oluşmasında hür ve sorumludur. Bu nedenle insan, belirli hususları göz önünde bulundurmaya zorundadır. Nitekim onun ahlak düşüncesinde, insan tabiatının şekillenmesine etki eden birtakım unsurlar ön plana çıkar. Bunlar akıl ve hem tabiata hem de nefse ait arzulardır. Ona göre sağlıklı bir akıl, iyi ve kötü hakkında hiçbir şart ve zeminde değişmeyen, sabit kriterlere sahip olduğundan insan tabiatının da aklın kriterlerine göre şekillenmesi gereklidir. İyi ahlakın oluşması da bu şekilde mümkündür. Yönlendirme ve engelleme özellikleri de göz önünde bulundurulunca Mâtürîdî ahlakındaki akıl, insan tabiatının şekillenmesinde önemli bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahlaki her fiil öncesinde akıl, tabiat ve nefis mücadelesini sıkça dile getiren Mâtürîdî, tabiat ve nefsin duyular vasıtasıyla harekete geçen isteme gücüne karşılık aklın değişmez doğrularının desteklenerek ahlaki ve kararlı bir duruş sergilenmesini daima vurgular ki böylelikle iyi bir ahlaki kimlik ortaya çıkabilsin.

Bütün bunlara karşılık Mâtürîdî'nin düşüncelerinde kazanılmış tabiatın oluşmasına etki eden pratik ahlâka yönelik açıklamaların ve örneklerin yeteri kadar bulunmadığı görülmüştür. Özellikle insan tabiatının olumlu yönde geliştirilmesi için yapılması gerekene dair bilgiler, teori niteliğinde ve sınırlıdır. Fakat onun pratik ahlâka yönelik düşüncesi sınırlı olsa da insan yapısına ait fikirlerinin özellikle günümüz modern bilimlerinden psikolojiyle birlikte ele alınması, ahlâkî meselelere farklı bir açılım sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Aristoteles. *Kategoriler*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilge Su, 2017.
- Bakırcioğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Beydebâ. *Kelile ve Dimne*. çev. Hayrettin Karaman-Bekir Topaloğlu. İstanbul: Nesil Yayınları, 1990.
- Bloom, Paul. "The Moral Life of Babies" *2.econ.iastate.edu*. Erişim: 01.04.2020.
<http://www2.econ.iastate.edu/classes/econ362/hallam/NewspaperArticles/MoralLifeBabies>.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'us's-sahîh*. thk. Muhibbüddîn el-Hatîb. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1400.
- Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33/1 (2015), 39-72.
- Cengiz, Yunus. "Câhız'ın Mizaç Düşüncesi Yeni Bir Ahlâk Edinme İmkânı Üzerine". *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. Kübra Bilgin Tiryaki-M. Zahit Tiryaki. 31-35. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhah tâcü'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgaffar Attar. 7 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1990.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çağrıçı, Mustafa. "İtiyat (Ahlak)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çapak, İbrahim. *Gazali'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Çıvgın, Ayşe. "David Hume: Felsefe ve Metafiziğin Mahiyeti". *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20 (2013), 31-40.
- Çiftçi, Osman Zahit-Çiçek, Nuri. "Paul Bloom Ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlak". *Geçmişten Geleceğe Ahlak*. ed. Asife Ünal. 127-144. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Erdem, Hüsameddin. "Osmanlıda Ahlak Ve Bazı Ahlak Risaleleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (01 Kasım 2000).
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmail b. Ebi Bisr İshâk b. Sâlim. *Makalâtü'l-islâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, 1950.
- Eyüpoğlu, İsmet Zeki. *Türk Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.
- Galen. "Kuva'n-nefsi tevâbi'u li mizâci'l-beden". *Dırâsat ve nusûs fi'l felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981.
- Haviland, William A. vd. *Kültürel Antropoloji*. çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: BigeSu Yayınları, 2. Basım, 2015.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathiru'l arak*. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

İbn Sînâ Hüseyin b. Abdillâh b. Ali. *Kitâbü'n-necât*. Beyrut: Dâru'l-Afakıl-Cedid, ts.

İbrahim Mustafa vd. *el-Mu 'cemu'l-vasıt*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *ez-Zeria ila mekarimi's-şeria*. thk. Ebu'l-Yezid el-Acemi. Kahire: Darü's-Selam, 2007.

İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.

İsmail Köz. "Mantık-Kelam İlişkisi". *Kelam [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi* (Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008). 75-96. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008.

Köz, İsmail. "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (01 Ağustos 2002), 355-374.

Kuşlu Harun-Aydın Metin. "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. thk. Kübra Bilgin Tiryaki M. Zahit Tiryaki. 9-30. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut & İstanbul: Dâru Sâdır, 2001.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim el-müsemma te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Fatıme Yûsuf el-Hiyemî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Nişanyan. Erişim 28.09.2019. <https://nisanyansozluk.com>.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Bilim yayınları, 1996.

Özen, Gökçen Çatlı. "Kapalı Toplumsal Yapı: Kast Sistemi Üzerinden Tabakalaşma". *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi* 2/3 (01 Ekim 2016), 59-65.

Özen, Yener. "Değerlerin Kişilik Ve Kimlik Kazanımındaki Rolü". *İnsan ve toplum bilimleri araştırmaları dergisi* 1/4 (2012), 167-181.

Platon. *Devlet*. çev. Selahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.

Taî, Muhammed. "Kelam Kozmolojisinin (Dakiku'l-Kelam) Bilimsel Değeri". çev. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (05 Mart 2014).

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Türer, Celal. "Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak". *Felsefe Dünyası* 2/60 (2014), 5-19.

Türk Dil Kurumu. Erişim 27.09.2019. <http://tdk.gov.tr>.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı, İnsan Nedir?" *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker, Halil İbrahim Üçer. 19-57. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Uluç, Tahir. *İmam Mâtürîdî'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Ülken, Hilmi Ziya. *Ahlak*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.

Yusuf Has Hacıp. *Kutadgu Bilig*. çev. Ayşegül Çakan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

ABSTRACT

Human Nature As The Source Of Morality In Imam Mâtürîdî's Moral Thought

The concept of nature has a significant function in Islamic thought. Especially in issues related to morality, the concept of nature expresses a set of characteristics of human beings. These characteristics present an unchanging permanent structure of the human or the issues possible to change that stem from creation. Nature has been considered by some thinkers as equivalent to the concepts of temperament or disposition. It is reasonable to assert that the perspectives based on the concept of temperament emphasize some elements that are accepted to be specifically in humans. However, acknowledging the existence of these elements that are accepted to consist in the creation of human beings, causes problems in terms of the moral existence of human beings. And the concept of disposition has been thought to be synonymous with nature. In this article, the meaning and quality of the concept of nature, which has an important role in the moral understanding of Imam Mâtürîdî (dd. 333/944), is examined. Thus, I first attempt to determine how he understands human nature and the morality of human beings that primarily depends on this nature. And second, try to clarify the concept of nature and demonstrate the dissimilarity between nature and these two other concepts temperament and disposition in the expressions of Mâtürîdî. Last, I will discuss the place of nature in terms of its forming the basis for morality.

Keywords: Kalam, Imam Mâtürîdî, Morality, Human Nature, Predisposition, Personality.

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 7

FENOMENOLOJİK DİN FELSEFESİ NEDİR?

What is Phenomenological Philosophy of Religion?

Latif TOKAT, Prof. Dr.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi | Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies

ltokat@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-0006-7224>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başyuru Tarihi | Date Received: 19.05.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 23.06.2021

Atıf | Cite As

TOKAT, L. "Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/7 (Haziran 2021): 33-58.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

FENOMENOLOJİK DİN FELSEFESİ NEDİR?

Latif TOKAT

ÖZ

Din felsefesi yapmanın iki temel biçiminden bahsedilebilir. Analitik din felsefesi epistemoloji merkezli hareket ederek dini düşüncenin iddialarını ve verilerini rasyonel yolla analiz etmeye, değerlendirmeye ve açıklamaya çalışmaktadır. Din dilindeki kavramlar, ilkeler ve ifadeleri dilsel ve mantıksal analizlere tabi tutarak bunların doğrulama veya yanlışlama imkanı olup olmadığını veya başka bir yolla temellendirilmesinin imkanını tartışır. Bu makalede sadece bir dini tecrübe meselesi olmayan insani durumlardan hareketle, fenomenolojik bir din felsefesi yapmanın imkanı üzerinde durulacaktır. Başta Tanrı inancı olmak üzere, dini düşüncenin temel iddialarının rasyonel yolla doğrudan ele alınması yerine, insanın içinde bulunduğu durumun veya ruhsal yaşantıların fenomenolojik analizleri yapılarak dindeki karşılıklarına bakılması yöntemiyle bir din felsefesi yapmanın mümkün olup olmadığı tartışılacaktır. İnsanın bilen, açıklayan, sebepleri araştıran bir varlık olarak görmenin yeterli olmadığı; bunların yanında sebepsiz korkuları olan, merhamet eden, vicdan sahibi olan, iyiyi isteyen, estetik zevk duyan, intihar edebilen, pişmanlık duyan ve suçluluk hisseden bir varlık olmasının da felsefe faaliyeti esnasında dikkate alınması gerektiği bu makalenin temel argümanı olacaktır. Söz konusu tecrübelerle Tanrı inancı ve dini düşüncenin sonuçları bakımından pratik alanla ilgili olması onları ortak bir noktada birleştirmektedir. Acaba bu insani durumun analizi ile Tanrı inancı ve dini düşünce arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Fenomenolojik din felsefesi yapmanın iki şeklinden bahsedebiliriz: Birincisi, varoluşsal insani durumun ortaya çıkardığı tecrübelerin fenomenolojik analizlerinin yapılarak dini düşüncedeki karşılıklarıyla ilişkilendirilmek; ikincisi ise, dini düşüncedeki inanç, ilke, kural ve eylemlerin varoluşsal insani durum göz önünde tutularak fenomenolojik olarak analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Fenomenoloji, Tecrübe, Analitik Felsefe, Varoluşçu Felsefe.

GİRİŞ

Bu makalede Tanrı ve din hakkında düşünme ve konuşma faaliyeti olan din felsefesi yapmanın iki temel biçiminden bahsedilebileceği ve analitik din felsefesi karşısında fenomenolojik din felsefesi yapmanın imkanı ve yapısının ne olabileceği üzerinde durulacaktır. Günümüzde Tanrı ve din hakkındaki kimi tartışmalar, kabuller ve itirazlar bu iki şekilden hangisinin tercih edildiğine bağlı olarak içerik kazanmakta ve sonuçlanmaktadır. Makalede Husserl'den hareketle, özellikle Heidegger'in fenomenolojik yöntemi esas alınacaktır. Dolayısıyla fenomenoloji hakkındaki

tartışmalara girilmeyecektir. Fenomenolojik yöntemden hareketle din felsefesi yapma önerisinin gerisinde analitik bakışın sadece din felsefesi alanında değil, genel olarak felsefi düşüncede yeterli olmadığı fikri yatmaktadır.

Bedia Akarsu, çağdaş felsefede analitik ve varoluşçu felsefe olmak üzere iki temel ekolün bulunduğunu belirttikten sonra, taraftarlarının asla oturup konuşacak ortak bir nokta bulamayacaklarından bahsetmektedir.¹ Sebep, iki düşünce biçiminin farklı pencerelerden bakması veya farklı kabullerle hareket ediyor olmalarıdır. Varlığı ve insan varoluşunu anlamada ve karşılaşılan sorunları çözmeye analitik felsefenin yöntem olarak katkılarının büyük ve gerekli olduğu kabul edilse bile; din, ahlak ve estetik gibi tecrübe alanlarını genellikle dışarıda bırakan veya en azından Wittgenstein'in dediği gibi sessiz kalınması gerektiğini söyleyen analitik felsefeye nispetle daha kapsayıcı olduğu anlaşılan varoluşçu felsefenin bu noktada avantajlı olduğu düşünülebilir.

İki çağdaş felsefe ekolünden analitik felsefenin dil ve epistemoloji merkezli, varoluşçu felsefenin de fenomenolojik yöntemi benimseyerek hareket etmeleri düşüncelerindeki farklılaşmanın temel nedeniydi. İki ekole mensup düşünürlerin bir kısmının din karşısındaki tutumları aynı olsa da din hakkındaki kanaatlerinin gerekçeleri son derece farklıdır. Dolayısıyla bakış açılarını belirleyen etken teist ya da ateist olmaları değil, topyekûn felsefe yapma biçimleridir. Bununla birlikte, genel olarak söylemek gerekirse, analitik felsefenin bir kanadı olan mantıkçı-pozitivist gelenekten hareketle dini inanca yer bulmak, fenomenolojik yönetime göre daha zor görünmektedir.

Fenomenolojiyi bir yöntem olarak benimseyen varoluşçu felsefenin düşüncelerini akademik bir dilden ziyade edebiyat ve sanat eserleri yoluyla ifade etmeye çalışması, epistemoloji merkezli analitik felsefe geleneği tarafından ciddi bir felsefe olarak görülmemesine ve "moda" felsefe olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Oysa edebiyat ve sanatın vurgulanması, sadece bir yöntem tercihi değil, insan varoluşunun yapısında yatan durumun böyle olduğu ve sanat ve edebiyat yoluyla bu durumun betimlenebileceği düşüncesi nedeniyledir. Sanat, edebiyat, ahlak ve varoluşsal durumlardan bahsediyorsak açıklamayı değil betimlemeyi ve anlamayı temel ilke olarak gören fenomenolojik yöntemle hareket etmek kaçınılmaz olacaktır.

O halde, Akarsu'nun belirttiği köklü farklılık, bu iki ekolün varlığa ve insan varoluşuna bakışlarından kaynaklanmaktadır. Varlık ve insan varoluşunu sadece bilgi objesi olarak gören, dili de bilgi ve düşüncenin konusunu resmeden bir araç olarak kabul eden düşünce biçimi ile Varlığın ve insan varoluşunun bilginin konusu olmanın ötesinde boyutlarının da olduğunu ifade eden düşünce biçimi elbette temelde ayrılmaktadır. Üç temel pratik alan olarak din, ahlak ve estetikten söz ediyorsak,

¹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1987), 13-14.

tecrübi alanlar olmaları sebebiyle epistemoloji ve dil merkezli bakış bu alanlar için yeterli olmayacaktır.

1. FENOMENOLOJİ NEDİR?

Phenomenon (Yunanca: phainomenon) kelimesi “kendisini gösteren, görünen, beliren, ortaya çıkan” anlamlarına gelmektedir. Kelime zamanla “olgusal olan, somut olan” anlamlarını da kazanmıştır. Felsefe alanı dışında kullanıldığında, fenomenlerin bilimi olarak fenomenoloji, doğa bilimlerinde ve özellikle fizikte, açıklama yerine betimleme yapmayı vurgulamak için bir yöntem anlamında kullanılmıştır. Kavram din alanında kullanıldığında, dini bir fenomenin “açıklama”sının değil betimlemesinin yapılacağı, bu yöntemin kullanılacağı kastedilir. Phenomenon kelimesine ilk yer verenlerden Kant, onu tecrübenin ve görünen şeylerin bilgisi anlamında kullanmıştır. Kant’a göre biz sadece nesnelere ve olayların bize göründükleri hallerinin bilgisine sahip olabiliriz. Dolayısıyla noumenon’dan farklı olan phenomenon, rasyonel, bilimsel ve objektif olarak araştırılabilir, düşünülebilir olanı ifade etmektedir. Bir metafizikçi olarak Hegel, Kant’ın ayırımını doğal olarak kabul etmemiştir. Kavramın kullanım tarihçesine bakıldığında görünenin deskriptif ve empirik olarak araştırılmasının kastedildiği anlaşılmaktadır. Netice itibarıyla bir felsefe kavramı olarak fenomenoloji “doğrudan tecrübede görünenin” farkına varılması, araştırılması, özünün ve yapısının betimlenmesidir. Dolayısıyla her türlü epistemolojik ön kabullerden ve açıklamacı yöntemden kaçınacaktır.²

Fenomenolojiyi bir felsefe yapma yöntemi kabul eden ve “özlerin genel doktrini” olarak tanımlayan E. Husserl, öncelikle kendisinin biyolojizm ve psikolojizm dediği her tür indirgemeciliği reddettiğini ifade etmektedir.³ Husserl’in *The Idea of Phenomenology* adlı eserinin daha ilk sayfalarından anlaşılmaktadır ki, onun fenomenoloji metoduyla esas olarak reddettiği şey, 1900 yılı öncesinde kendisinin de onayladığı fakat sonra karşı çıktığı, düşüncenin kurallarının psikolojinin ve biyolojinin kuralları gibi görülmesi anlayışıdır. Eserin, Pozitivizmin güçlü olduğu bir dönemde ortaya çıktığı dikkate alınırsa tabiat bilimlerinde geçerli olan metodun, sosyal ve beşeri bilimlerde de geçerli kılınmak istenmesi, Husserl’in fenomenolojiye eğiliminin temel saiki gibi görünmektedir.⁴ Kendi ifadesiyle fenomenoloji metodu da bir öz araştırması olması itibarıyla bilgi edinmeyi amaçlamaktadır, ancak burada zihnin psikolojizm, biyolojizm ve hatta antropolojizme düşmeden hareket etmesi amaçlanmaktadır. Çünkü bu -izmelerin hepsi fenomenolojinin temel ilke olarak reddettiği birer indirgemeciliktir.

² Douglas Allen, “Phenomenology of Religion” *Encyclopedia of Religion*, ed. L. Jones (New York: Thomson Gale, 2. Basım, 2005), X/7087; Richard Schmitt, “Phenomenology”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. D. M. Borchert (New York: Thomson Gale, 2. Basım, 2006), VII/278-288.

³ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, çev. W. P. Alston-G. Nakhnikian (Netherlands: Martinus Nijhoff, 5. Basım, 1973), 1.

⁴ Husserl, *The Idea of Phenomenology*, ix-x.

Fenomenolojinin beş temel karakteristik özelliğinden bahsedilmektedir. 1) Betimleyici yapısı (descriptive): Şeylerin kendilerine oldukları gibi bakmak (to the things themselves), her tür belirleyici ön kabul taşıyan felsefi teori ve kavramdan, indirgemecilikten uzak durarak doğrudan insani tecrübeye görünenin tasvirini yapmak. 2) İndirgemeciliği reddetmek (antireductionism): Doğrudan tecrübenin (immediate experience) anlaşılmasının önünde duran “psikolojizm” ve “biyolojizm” gibi her tür indirgemeciliğin reddedilmesi. Husserl’e göre, psikolojizm, mantığın kurallarını psikolojinin kurallarına, dahası bütün fenomenleri psikolojik sebeplere indirgemektedir. 3) Niyetsellik (intentionality): Öznenin ya da tecrübe sahibinin daima bir niyetle, amaçla yönelim içinde olduğu kabul edilir. Dolayısıyla bir fenomeni anlamak, tasvir etmek ve yorumlamak için tecrübenin gerisinde yatan niyetsellik ve yönelim dikkate alınmalıdır. 4) Paranteze alma (bracketing): Fenomenolojik epoché terimiyle de ifade edilen paranteze alma, fenomen hakkındaki bütün yargıları yok saymak veya askıya almaktır. Böylece kritiği yapılmamış yargılardan ve ön kabullerden kurtularak, doğrudan tecrübeye görünenin olduğu gibi farkına varılması mümkün olacaktır. 5) Sezgi (eidetic vision): Fenomenin özünün sezilmesi, ne olduğunun farkına varılmasıdır.⁵

Pratik ve somut olanla, yani kendisini “doğrudan tecrübeye” sunanla, görünenle ve yaşananla ilgili olması fenomenolojinin belirleyici ve ayırıcı özelliğidir diyebiliriz. Fenomenolojik yöntemin savunucuları fenomenolojik önermelerin apriori önermeler olduğunu kabul ederler.⁶ Analitik ve empirik önermeler olmadıkları için doğrulanabilir ve yanlışlanabilir önermeler değildirler, dolayısıyla fenomenlerin açıklaması değil, ancak betimlemesi yapılabilecektir. Fenomenolojik önermelerin doğruluğu, önermenin fenomeni uygun şekilde betimleyip betimlemediğine bağlıdır.⁷ Dolayısıyla, ahlak, estetik ve din tecrübeleri yanında somut insani durumun ortaya çıkardığı egzistansiyel tecrübelerle ilgili önermeler/ifadeler herhangi bir psikolojik veya biyolojik açıklamaya indirgenemeyen ve ancak betimlemesinin yapılabileceği önermelerdir.

Fenomenolojik yöntemin 20. Yüzyıl başlarında önce E. Husserl, ardından özellikle varoluşçu felsefeciler tarafından yöntem olarak benimsenmesinin temel sebeplerinden birisi Descartes’la başlatılan modern felsefenin epistemoloji ve kesin bilgi arayışı merkezli bakış açısının zamanla katı bir pozitivistliğe dönüşmesi olduğu söylenebilir. Durkheim örneğinde olduğu gibi sosyal bilimlerin bütün alanlarında da tabiat bilimlerindeki gibi bir kesinliğe ulaşılacağı, dolayısıyla insan bilimlerinin konularının da diğer var olanlar gibi bir “açıklama” nesnesi olduğu fikrinin zamanla insanı kuşatmadığının görülmesi fenomenolojiye yönelimi bir reaksiyon olarak ortaya çıkarmıştır denilebilir. Buna göre, insan bilimleri veya sosyal bilimler alanlarının konusu bilgi veya açıklama nesnesi olarak değil, “anlama” meselesi olarak görülmelidir. Epistemolojinin belli kabullerle veya paradigmalara hareket etmesi ve

⁵ Allen, “Phenomenology of Religion”, X/7088; Schmitt, “Phenomenology”, VII/278-288.

⁶ Schmitt, “Phenomenology”, VII/294.

⁷ Schmitt, “Phenomenology”, VII/281.

farklı epistemoloji teorilerinin diğerini dışarda tutuyor olması fenomenolojinin fark ettirdiği temel bir durumdur. Doğrudan ifade etmek gerekirse, fenomenolojinin söylediği şey, epistemolojinin, “yöneldiğimiz” konu ya da objenin bütününe ve “olduğu gibi” görmemizi engelleme riskidir. Fenomenolojik yöntemdeki bilinenlerin “askıya alınması, paranteze alınması” ilkesinin gerisinde yatan saik, bilinenlerin isabetli olmama ihtimali ve fakat esas olarak insan dünyasının bilgi nesnesi olmanın ötesinde bir tecrübe dünyasını da içeriyor olduğunun görülmesi ya da kabul edilmesidir.

2. NEDEN FENOMENOLOJİ?

Heidegger ve Sartre gibi varoluşçu felsefenin önde gelen filozoflarının fenomenolojik yöntemi kullanıyor olması, insanın doğrudan tecrübe dünyasının epistemolojik tespitlerle açıklanamayacağını düşünmeleri nedeniyledir. Meseleye din felsefesi açısından bakıldığında, insanın egzistansiyel durumuyla, fenomenolojik olarak karşımızda olan dini unsurların ilişkilendirilmesi bize fenomenolojik bir din felsefesi yapma imkanı sağlayacaktır. Dolayısıyla fenomenolojik din felsefesi dini unsurların betimlenmesiyle kalmayacak onları egzistansiyel durumla ilişkilendiren bir felsefe faaliyeti olacaktır.

Bu noktada din fenomenolojisi ile fenomenolojik din felsefesi arasındaki farkı belirtmek gerekir. Din fenomenolojisi, dini inanç, düşünce, ilke, kural, davranış biçimi ve tecrübelerin anlaşılmasına yönelik sadece tasvir edici bir çalışma iken, fenomenolojik din felsefesi ile iki yaklaşımı kastetmekteyiz. 1) **İnsani durumu dini inançla ilişkilendirmek:** Birer insani tecrübe olarak ve din ile doğrudan bağı olmayan fenomenlerin analiz edilerek anlaşılması ve dinin verileriyle ilişkilendirilmesinin imkanı tartışılacaktır. Başka bir ifadeyle insani durumun veya egzistansiyel durumun ortaya koyduğu tecrübelerin fenomenolojik yöntemle anlaşılmasının ardından onların dinde karşılıkları olabilecek inanç, düşünce, ilke, kural ve davranış biçimleriyle ilişkilendirilmesinin imkanına bakılacaktır. Fenomenolojinin, niyetsellik, paranteze alma, indirgmeden kaçınma ve sezme/farkına varma ilkeleri somut insani tecrübeleri anlama ve analiz etmede kullanılacak temel ilkeler olacaktır. 2) **Dini inançları insani durumu dikkate alarak anlamak:** Birinci yaklaşımın tam tersi bir yöntemle, dinin inanç, düşünce, ilke, kural ve davranış biçimlerinin anlaşılmasında ve analiz edilmesinde, insani durum veya egzistansiyel durumun göz önünde tutulması gerektiğine dikkat çekilecektir. Bu ikinci yol açısından bakılırsa, fenomenolojik din felsefesi, Tanrı, din, iman, ölüm ve sonrası, vahiy, kutsal kitap, peygamber, din dili, Tanrı ve kötülük, varlığın ve hayatın anlamı, günah, kader gibi din ve metafiziğin temel konularını, insanın içinde bulunduğu somut yaşantı durumlarını, yani kaygı, korku, suçluluk, pişmanlık, sorumluluk, umut ve umutsuzluk, ölümlülük, anlamsızlık, kaybolmuşluk, dünyevileşme, yabancılaşma, kurtuluş ve otantiklik gibi varoluşsal sorunları dikkate alarak hareket edecektir.⁸

⁸ Latif Tokat, “Din Felsefesi Nedir?”, *Din Felsefesi*, ed. L. Tokat (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 35-36.

Özetle söylemek gerekirse, birincisinde, görünürde dinilik vasfı taşımayan insani durumun ortaya çıkardığı fenomenler analiz edilerek bunların dinle ilişkisine bakılacak; ikincisinde ise dini inanç ve ilkeler, insani durum açısından bakılarak anlaşılmalı ve analiz edilmeye çalışılacaktır.

Acaba fenomenolojik yöntemle din felsefesi yapmanın farkı nedir?

Tanrı'nın varlığı ve tabiatından tutun da dinin temel iddialarını rasyonel veya insan kabiliyetleri yoluyla analiz etme ve anlama olarak kısaca tanımlayabileceğimiz din felsefesi faaliyetinin klasik yöntemi, dinin verilerinden ve iddialarından hareket eder. Dolayısıyla bir bakıma tümdengelimsel bir yol takip eder. Fenomenolojik yöntemin ise, insani durumları analiz etme ve anlamadan yola çıkarak, Tanrı kavramının ve dinin temel iddialarının bu insani durumlarla arasında nasıl bir ilişki kurulabileceğinden hareketle, tümevarımsal bir yol takip ettiğini söyleyebiliriz. Başka bir açıdan söylemek gerekirse, fenomenolojik din felsefesi, Tanrı inancının ve dinin iddialarının kanıtlanıp kanıtlanamayacağını, sebep-sonuç ilişkisine ve dil-mantık açısından tutarlı bir yapıya sahip olup olmadığını tartışmayı ve açıklamayı değil, inancın ve iddiaların fenomenolojik olarak hangi insani durumlara karşılık geldiğini dikkate alarak hareket edecektir. Bu bakış açısı pragmatizmi çağrışırsa da, insani durumların analizi bizi transandantal bir noktaya taşıyorsa bunu yadsımak uygun olmayacağı gibi, inancın, olumlu sonuçlar doğuruyor olması felsefi açıdan gerçekliğinin göstergesi de olabilecektir. Dolayısıyla belirleyici olan husus, fenomenolojik olarak analiz edilecek olan insani durumların gerçekliği olacaktır.

İnsanın doğrudan tecrübelerinden hareket eden fenomenolojik yöntemin köklerini Kant'a kadar götürebiliriz. Metafizik, din, ahlak ve estetik alanlarında epistemoloji merkezli bakış açısının uygun olmadığını düşünen Kant'ın, din ve metafizik söz konusu olduğunda postulatlardan hareket ettiğini görmekteyiz. Belli bir epistemoloji teorisi içinde değil de eleştirel felsefe ekolünde yer alan Kant'ın, söz konusu alanlarla ilgili epistemolojik kesinliğin olamayacağını dahası bu alanların epistemolojinin konusu olmadığını düşündüğünü ve bu yüzden din ve ahlak alanları için pratik akıl, estetik alan için ise yargıgücü kavramlarını kullandığını görmekteyiz. Din felsefesi söz konusu olduğunda metafiziğin bilgisinin olmayacağını ifade eden Kant felsefesinin "imancılık"la nitelenmesinin sebebi de budur.

Kant felsefesinde, Tanrı, din ve metafizik alanla ilgili olarak, Tanrı inancı, ölümsüzlük ve özgürlüğün üç temel postulat olarak düşünülmesini⁹, fenomenolojik din felsefesi yapma yönteminin temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Üç temel postulat herhangi bir kanıtı veya epistemolojik temellendirmeye gerek duyulmaksızın kabul edilmektedir. Kant felsefesinin bir "sanki felsefesi" olarak eleştirilmesi, herhangi bir "delil"e dayanmayan bu postulatların kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak durumun bu kadar kolaycı bir açıklamadan daha fazlasını taşıdığı açıktır. Çünkü ahlaki yaşantımızın fenomenolojik olarak analizi yapıldığı

⁹ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. T. K. Abbot (London: Longmans Green and Co. 1909), 218-230.

zaman üç postulatın yokluğu durumunda “saçma” durumu doğmaktadır. Dolayısıyla üç postulatın ahlaktan hareketle delillendirilmesinden değil, gerekçelendirilmesinden bahsedilebilir. Burada delil, kanıt ve ispat kavramlarıyla “gerekçe” kavramı arasında bir farkı vurgulamak isteriz. Delil, kanıt ve ispat kavramları tam da epistemolojik bir çaba ve içeriği ifade ederken, gerekçe kavramı pratik ve tecrübi olanı ifade etmektedir. Bir inançla ilgili kanıtlarınız olmayabilir ama ikna edici fenomenal gerekçeleriniz bulunabilir. Nitekim kanıt veya delil konusuyla ilgili dikkat çekici noktalardan birisi, M. Aydın’ın da belirttiği gibi, istisnaları olmakla birlikte, Tanrı ve ölüm sonrası hakkındaki hiçbir kanıtın inançsızın inanır hale getirmemiş; hiçbir aleyhte kanıtın da, inananı inancından vazgeçirmemiş olmasıdır.¹⁰ Vakıada özellikle Tanrı inancıyla ilgili durum buysa, insanın dine yönelik tutumunu neyin belirlediğinin tekrar ele alınması gerekir. Anselm’in ontolojik delilin ardından “bir ahmağın bile inanmamasına şaşırırım” demesine temkinli yaklaşmak gerekir.

Bu noktada Analitik Felsefe geleneğinin iki önemli filozofu olan B. Russell ve A. Flew’den birer örnekle analitik bakışın açıklamada yetersiz kaldığı bir insani duruma dikkat çekmek istiyoruz:

B. Russell “bu benim hayatım oldu” dediği ve hayatını yönlendiren üç tutkudan bahsetmektedir: “Basit ama ezici güçlü üç tutku hayatımı yönetti: Aşk özlemi, bilgi arayışı ve insanlığın çektiği acılara karşı dayanılmaz acıma... Sevgi ve bilgi, mümkün olduğu kadar yukarıya, göğe doğru götürürdü. Ama acıma beni her zaman dünyaya geri getirdi. Acı çılgınlıkları kalbimde yankılanıyor. Kıtlik içindeki çocuklar, zalimlerin işkence ettiği kurbanlar, oğullarının nefret edilen bir yük olarak gördüğü çaresiz yaşlılar, tüm bir yalnızlık, yoksulluk ve acı, insan hayatının nasıl olması gerektiği ile alay etmektedir. Kötülüğü hafifletmek istiyorum ama yapamıyorum ve ben de acı çekiyorum.”¹¹

Bu duyarlı ifadelerin nedeni hakkında analitik felsefenin bir açıklama yapmasını beklememek gerekir. Çünkü bu tür “tutku”lar alan dışıdır. Dahası analitik felsefenin sınırları içinde kalarak bizzat bir “tutku”nun varlığından bahsetmek bile pek mümkün görünmüyor. Dolayısıyla “peki neden?” sorusu hala ortada durmaktadır.

A. Flew ise ünlü kitabı “Yanılmışım Tanrı Varmış (orijinal adı: There is A God)’da deistik de olsa bir Tanrı’ya inanmasının gerekçesi olarak DNA’ların yapısındaki inceliğin ve karmaşıklığın kendisini etkilediğini ifade etmektedir: “...neredeyse tamamen DNA araştırmaları nedeniyle... Söz konusu olan birçok ögenin korkunç karmaşıklığı ve bunların birlikte çalışma şekillerinin korkunç inceliği. Bu iki şeyin doğru zamanda şans eseri bir araya gelmesi çok düşük bir ihtimal.

¹⁰ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Selçuk Yayınları, 1986).

¹¹ Bertrand Russell, “Love, Knowledge and Pity”, *The Meaning of Life*, ed. E. D. Klemke (New York: Oxford University Press, 2000), 295.

Bunların hepsi, bana zekanın eseriymiş gibi görünen, ortaya çıkan sonuçların elde edilmesini sağlayan bu müthiş karmaşıklık meselesidir.”¹²

Flew'nun inanmasının sebebini açıklayan bu sözlerin satır aralarında tek bir anahtar kelime eksiktir o da “hayret”. Zira Analitik felsefe açısından, DNA'ların yapısının bu kadar incelikli ve karmaşık olması sadece “olgu”sal bir durumdur. Burada esas sorun bu olgusal durumdan adeta bir “sıçrama”yla Tanrı inancına gidiliyor olmasıdır. Bu sıçramayı sağlayan şey, Flew'nun söylemediği hayret tecrübesi veya “inanma isteği” gibi görünüyor.

Özetlemek gerekirse, ahlaki yaşantımız ve ortaya çıkardığı sonuçlar ancak uygun kabuller söz konusu olduğunda “saçma”dan kurtulmakta ve anlamlı olabilmektedir. Kant felsefesinin, inanmama durumunun fenomenal alanda yol açtığı büyük sorunlar nedeniyle üç postulatı kabul ederek başladığı söylenebilir. Bu noktada, Kant ahlakının, egoist, faydacı ve teolojik ahlaktan temel farkının, ahlaklılığımızı herhangi başka bir “karşılık”a indirgemeyen ve transandantal bir ahlak olduğunu da belirtmek gerekir. “Yapmalısın” buyruğunun gerisinde yatan “neden yapmalıyım?” sorusuna verilebilecek tek cevap “görevin, ödevin olduğu için şartsız olarak yapmalısın” olduğu için transandantal bir ahlaktan bahsedilmektedir. Dolayısıyla “şartsız buyruk” olan ahlak tecrübesinin ve yargı gücünün konusu olan “güzel”in tecrübesinin fenomenal olarak varoluşçuların sıraladığı, kaygı, pişmanlık, anlamsızlık, umut-umutsuzluk ve suçluluk... gibi tecrübelerden bir farkının olmadığını söyleyebiliriz. Bütün bu tecrübeler, insanın bir “tabiat” varlığı olarak tanımlanması durumunda “saçma” olacak ve anlamsızlaşacaktır.

Kant'ın bilgi felsefesi açısından baktığı konuya Wittgenstein dil felsefesi açısından bakmış ve aynı alanlarla ilgili olarak birinci döneminin eseri olan *Tractatus*'ta “hakkında konuşulamayan karşısında susmak gerekir”¹³ ifadesiyle bu konuların empirik ve analitik önermelerin konusu olmadığını dile getirmiştir. Ancak aynı eserinde “dünyanın nasıl olduğu değildir gizemli olan, olduğudur”¹⁴ ifadesiyle de gizemli olanı yadsımamıştır. Wittgenstein her ne kadar gizemli olanın dile getirilmesinin uygun olmayacağını düşünmüş ve “dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır” ifadesiyle adeta din, ahlak ve estetik hakkında konuşmanın uygun olmadığını belirtmiş olsa da, elbette bu alanların yokluğunu iddia etmiş değildir. İkinci döneminde ise, “dil oyunları” teorisiyle gizemli olanın nasıl anlaşılacağına ve dolaylı olarak fenomenal bakmak gerektiğine yer vermiş olmaktadır.

İnsanın doğrudan tecrübelerinin anlaşılması ile ilgili benzer düşünce serüvenin 11. yüzyıldan itibaren nazari tasavvufu, dönemin siyasi, teolojik, sosyolojik ve felsefi şartlarında İslam dünyasında bir reaksiyon olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Nazari tasavvufun kelam, fıkıh ve felsefeyi “soğuk” ve yetersiz görmesinin arkasında yatan sebep, modern dönem Batı felsefenin epistemolojisi

¹² Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. H.Kaya-Z.Ertan (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2008), 79.

¹³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. O. Aruoba (İstanbul: YKY, 1996), 171.

¹⁴ Wittgenstein, *Tractatus*, 169.

yetersiz görmesiyle benzerlik taşımaktadır. Nazari tasavvuf bir yandan “olma”yı vurgularken bir taraftan da kelim, fıkıh ve felsefenin eksik bıraktığı yerleri tamamlamaya çalışmış görünmektedir.

Sırasıyla, kelim, fıkıh ve felsefede nazari tasavvufun eksik gördüğü şey insan varoluşunu tam olarak kuşatamadıklarıdır. Tasavvufa bugünün ifadesiyle egzistansiyel olma özelliği kazandıran da onun bu yönüdür diyebiliriz. Kendi döneminde kelim, fıkıh ve felsefe, bireye ve topluma dair konularda doktrinden hukuki kurallara, mantıktan Tanrı insan ilişkisine kadar bütün konuları ele almakla birlikte “somut insan”ın egzistansiyel sorunlarına tercüman olmada zayıf kaldığı söylenebilir. Örneğin kelim kitaplarının büyük çoğunluğunda insanın kim ve ne olduğuna dair sınırlı oranda yer verilirken, tasavvufi düşüncenin, zaafı, hataları, günahları, iyilikleri ve kötülükleriyle, ama en önemlisi somut ve reel insani duruma ilgilenebilir olması ona önemli bir alan açmıştır denilebilir. Tasavvufi düşüncenin “bilme”yi değil “olma”yı vurgulaması ve insanın hallerini anlamaya çalışması onun kelim, fıkıh ve felsefeden farklı olarak güçlü bir çizgi haline gelmesini sağlamıştır.

Özellikle kelim ve fıkıhın çalışma şekline yönelik köklü eleştiri yöneltenlerden biri Cabiri’dir. Cabiri, İslam ilahiyatının temel sorununun, Kur’an’a adeta analitik ve empirik bir metin gibi bakılması, dolayısıyla dil analizleri yapmak suretiyle anlaşılmasına çalışılması olduğunu ima etmektedir. Onun “beyani akıl”¹⁵ dediği düşünme biçimi hem Kant’ın hem de Wittgenstein’in ikinci döneminde eleştirdiği düşünce biçiminden başkası değildir. Cabiri, dil merkezli yaklaşımların dinin maksadını ve varlık sebebini gözden kaçırmaya neden olacağını düşünmektedir. Onun bu yaklaşımı çok daha önce Şatibi tarafından makasid düşüncesiyle dile getirilmiştir.

Dini analiz etmede, anlamada ve hatta teoloji yapma yönteminde ortaya çıkan eksiklikler ve karşılaşılan sorunların gerisinde insanın varoluş biçimiyle ilgili bakış açılarındaki farklılar yatmaktadır. Tasavvufi düşüncenin kısmen reaksiyoner olarak bilmeyi değil olmayı vurgulaması; Cabiri’nin ise, tıpkı analitik felsefede olduğu gibi dil merkezli bakan “beyani akıl”ı yetersiz bulması, insani durumların dikkate alınması gerektiğini gösteren iki örnek olarak zikredilmiştir. İnsanın “bilen varlık” olmasının yanında, tecrübeleriyle birlikte topyekûn insanın varoluş biçimini anlatmak için en dikkat çekici ifade Heidegger’in de önemle üzerinde durduğu “insanın yer yüzünde şiirsel ikamet” ediyor olmasıdır.

3. İNSANİ DURUM: “İNSAN YERYÜZÜNDE ŞİİRSEL İKAMET EDER”

Fenomenolojik yöntemin sadece din felsefesi ve ilahiyatın değil, sosyal ve beşeri bilimlerin bütün dallarının dikkate alması gereken bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz. Bu düşüncenin temel gerekçesi, Heidegger’in şair Hölderlin’den aldığı tanımlamayla “insanın yeryüzünde şiirsel ikamet etmesi”dir. Eğer insanın varoluş biçimi “şiirsel” betimlemesiyle ifade ediliyorsa analitik bakış açısı burada yeterli

¹⁵ Muhammed Abid Cabiri, *Arap Akılının Yapısı*, çev. B. Köroğlu-H.Hacak-E.Demirli (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 17 vd.

olmayacaktır. Burada şiirsellik insan varoluşunun yapısal bir özelliği olarak görülmektedir. Şiirsellik betimlemesi insanın tecrübe dünyasından hareketle yapılan bir betimlemedir.

Platon ve Aristoteles'ten bu yana felsefe-edebiyat karşıtlığı göz önüne alındığında “şiirsel ikamet” ifadesi, eğer felsefeyi “doğrulanabilir” olma şartı taşıyan bir kesinlik arayışı olarak kabul ediyorsak, çoğu felsefecinin itiraz edeceği ve felsefeye edebiyatı bulaştırmak istemeyeceği bir ifade olacaktır. Ancak 20. yüzyılın önemli felsefe akımlarından varoluşçu felsefenin önde gelen temsilcilerine ve şair düşünürlere bakacak olursak durum hiç de öyle değildir.

Varoluşçu düşünce yoluyla felsefe ile şiir, roman ve sanat yakınlaşması belirgin olarak ortaya çıkmıştır. Bireyin varoluşunun betimlenmesi önemlidir, ama bu felsefenin soyut kavramsal diliyle yapılamazdı.¹⁶ Şair İsmet Özel'e göre, insanı anlamak için şiir kaçınılmazdır. Çünkü “bilim ve felsefe insana kendi hakkında bilgi vermezler... Bilimin kapsamına giren insan her ne kadar (henüz) bilinmeyen yönleri olsa bile formülü bulunmuş, ölçüm aygıtlarına konuluk edebilecek bir nesnedir... Ama şiir insana kendi içinden bilgi verir. İnsanı insanların dışına çıkabilmiş gibi betimlemez, açıklamaz, gidilecek yolu göstermez.”¹⁷ Heidegger ise her tür felsefe faaliyetinin bizzat kendisinin varoluşsal ve bu yüzden kendine özgü olduğunu ve hiçbir felsefenin başka bir felsefeye çevrilemeyeceğini düşünmektedir.¹⁸ Heidegger'in felsefe faaliyeti ile ilgili ısrarının gerisinde insanın şiirsel ikameti fikri yatmaktadır. O halde acaba “şiirsel ikamet” ifadesiyle ne kastedilmektedir?

Heidegger'e göre, “insan yeryüzünde şiirsel ikamet eder (poetically dwells man).”¹⁹ İnsan varoluşu, gökyüzü altında, yeryüzünde, ölümlüler ve tanrılar arasında gerçekleşen trajik bir varoluştur. İnsan, şeylerle birlikte, şeylerin arasına “atılmış” (thrownness), tanrılarının huzurunda, gök altında ve yeryüzünde bir ölümlü olarak ikamet etmesi²⁰ fenomenolojik bir tespittir ve bu durum tanımlanamaz ve açıklanamaz olduğu için şiirsel ikamet olarak adlandırılmaktadır. Yeryüzünde şeyler arasında olması, bir yandan insanın kendisinin orada yabancı olduğunu fark etmesine bir yandan da şeyleşme riskini barındırmaktadır. Ölümlüler ve tanrılar arasında olması ise farkında olduğu temel varoluşsal durumlardan biridir. Bu metaforik dördümlü durum aynı zamanda hem belirsizliği ve gerilimi hem de insanın

¹⁶ Ali Osman Gündoğan, “Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XL (1999), 201.

¹⁷ İsmet Özel, *Şiir Okuma Klavuzu* (İstanbul: Şule Yayınları, 8. Basım, 2004), 23. Heidegger felsefesinden etkilendiğini ve şiir-felsefe ilişkisi konusunda benzer düşüncülerini değerlendirdiğimiz Özel'in burada olumsuzladığı felsefenin topyekün felsefe faaliyeti değil, Heidegger'in de eleştirdiği epistemoloji merkezli dar manadaki felsefe yapma biçimi olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁸ Martin Heidegger, *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?*, çev. T. Ilgaz (İstanbul: YKY, 1995), 38.

¹⁹ Martin Heidegger, *Poetry Language Thought*, çev. A. Hofstadter (New York: Harper & Row, 1975), 213; Martin Heidegger, “Hölderlin ve Şiirin Özü”, çev. M. Barış, *Adam Sanat Dergisi* 206 (2003), 25. Heidegger “şiirsel ikamet” ifadesini ikinci döneminde kullanmakla birlikte, yorumcular, onun düşüncesinin keskin bir şekilde iki döneme ayrılmasının zor olduğunu söylemektedir. Bk. Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 71.

²⁰ Heidegger, *Poetry Language Thought*, 150-151, 179, 199.

şeyler ötesinde açıklanamaz bir varlık yapısında olduğunu göstermektedir. Şiirsellik bu varoluş yapısını ifade eden en uygun nitelime olacaktır. Bu trajik yapının bizzat kendisi şiirseldir ve şiirsel dilden başka bir yolla da ifade edilemez. Heidegger'e göre, felsefenin uygun dili bulmak için şiire dönmesi gerekir. Çünkü sıradan dil ile Varlık'ın hakikati ve insan varlığının durumu ifade edilemez. Şiirsel dilde kelimeler, varlığın kelimelerine dönüşür ve geleneksel felsefenin hesap edemediği anlamlar burada ortaya çıkarılabilir.²¹ Şiirsel dilin gerçek amacı ruhsal durumun varoluşsal imkanlarının ifadesi, yani varoluşun kendini ifşasıdır.²² Temel insani durumlardan biri olan "kaygı" bu ruhsal durumların en başta gelenidir. Hiçbir sebebi olmaksızın ortaya çıkan kaygıyı ifade etmenin şiirsel dilden başka bir yolu olamaz.

Din ve Tanrı hakkındaki kanaatimiz ister olumlu isterse olumsuz olsun, tıpkı güzel ve iyi yargılarında olduğu gibi din ve Tanrı hakkındaki inançlar da fenomenolojik olarak ele alınabilir. Din ve metafizik hakkında Descartes ve benzeri pek çok rasyonalist filozofun peşinde olduğu gibi eğer epistemolojik kesinlik arıyorsak şiirsellik bu durumla asla uzlaşamaz. Şiirsellik, bizim metafizik anlamda belirsizlik ve kesinsizlik içinde olduğumuz ve daima yoruma ihtiyaç duyduğumuz gerçeğinden kaynaklanmaktadır.

Belirsizlik veya Kesinsizlik: Modern dönemde, dini olandan uzaklaşmayla birlikte, insan varoluşunun bir takım indirgemeci anlayışlarla kesinlik üzerinde kurgulanması fikri bugün artık tatmin edici bulunmamaktadır. C. Taylor'a göre insan yaşamının Tanrı veya din merkezli bir sistem üzerine kurulmasından vazgeçilince yerine, refah, güç, akıl, karşılıklı çıkar, ekonomi, çıkar, yarar, iktisat ve özgürlük gibi değerler koyulmuştur. Kesinlik arayışı nedeniyle modern dönemde daha ölçülebilir, anlaşılabilir, eleştirilebilir, açıklanabilir ve reel ilkelerin üzerine dünya görüşü inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu değerlerin açık-seçik, kesinlik taşıyan ve kimsenin itiraz edemeyeceği ortak insani değerler olduğu kabulünden hareket edilmiştir.

Taylor, bu dünya görüşünün toplumsal olarak tartışmasız kabul edilenlerin yer aldığı bir alan sağladığını, dolayısıyla tartışılmaz otoritelerin yol açacağı sorunların bertaraf edildiğini ifade etmektedir. Ancak aynı Taylor, Amerikalı şarkıcı Peggy Lee'nin "hepsi bu kadar mı?" (is that all there is) adlı şarkısının adını ve sözlerini metafor olarak kullanarak bugün sıralanan bu değerlerin tatmin edici olmadığını anlaşıldığını da ifade etmektedir.²³ Taylor'un açıklamalarından anlaşılmaktadır ki, bu durumun sebeplerinden birisi kesinlik arayışıdır, muğlaklığa ve izafiliğe yol açacak her türlü değer koyucu otoriteden uzak durulmuştur.

Acaba ahlakta, estetikte, metafizikte, sosyal ve beşeri bilimlerin diğer alanlarında mutlak bir kesinlikten bahsetme imkanımız var mıdır? Gazali'nin kelimeler ve felsefe eleştirileri ve Kant'ın antinomileri özellikle metafizikle ilgili epistemolojik

²¹ Evi Haggipavlu, *Heidegger on Poetic Thinking and The Cinema of Andrei Tarkovsky* (Binghamton University, Doktora Tezi, 2004), 3.

²² Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), 152.

²³ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. D. Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 671.

kesinliğe ulaşamayacağımız temeline dayanmaktadır. Felsefenin ve dinin varlığının da bu kesinsizliğe borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Zira Varlığın resmini çekme imkanımız veya eşyanın kühünü/numen bilme imkanımız yoktur. Bu durumda insanın şiiresel ikameti arasında doğrudan bir ilişki kurulabilir. Dolayısıyla, insani durumun şiiresel ve kesinsizlik içinde olması sadece yapısı gereği din ve metafizik alanlara değil, sosyal ve beşeri bilimlerin tüm alanlarına fenomenolojik bakmayı gerektirmektedir.

4. İNSANİ DURUMUN FENOMENOLOJİK ANALİZİ VE DİN

İnsanın, bilen, açıklayan, tanımlayan, sebepleri araştıran, hesap eden, ölçen, faydalı olanı arayan, çıkarını düşünen, sahip olan, güçlü olmak isteyen, ayakta kalmak isteyen... gibi varlığını devam ettirmeye ve bir bakıma tabiatın parçası olduğunu gösteren vasıfları ilk bakışta sıralanabilecek özellikleridir. Öte yandan pozitif yaşantılar diyebileceğimiz seven, merhamet eden, fedakarlık yapan, vicdani rahatsızlık duyan, pişman olan, kötülükten rahatsız olan, iyiyi isteyen, görev hissi taşıyan, estetik zevk duyan, düzenlilik arayan, anlam arayan, gayeler edinen, mutluluk isteyen, umut eden, tutkuları olan, aşık olan, güven arayışı olan, bir şeye inanan, otantik olmak isteyen, niçin'i soran... da bir varlıktır. Bunların yanında negatif yaşantılar olarak görülebilecek, kaygılanan, intihar eden, umutsuzluğa kapılan, kibirlenen, sınır durumlar yaşayan, ölüm ve yokluk kaygısı taşıyan, suçluluk hisseden, yabancılaştığını fark eden, temelsiz ve yurtsuz hisseden de varlıktır.

İnsani duruma dair bütün bu tecrübeler psikolojik, biyolojik, sosyolojik veya antropolojik olarak sebepleri "açıklanan" tecrübeler değil, ancak "anlama" konusu olabilecek fenomenolojik tecrübelerdir. Onlar, fenomenolojinin temel ilke olarak reddettiği indirgemeci anlayışla ele alınacak olursa bu bir psikolojizm ve bazen de Durkheim'in intihar analizinde yaptığı gibi bir sosyolojizm ve biyolojizm olacaktır.²⁴

Freud'un "kutsal yasak" olarak Türkçeleştirebileceğimiz tabu kavramının kökenine dair psikolojik analizi indirgemeciliğin diğer bir örneğidir. Yasak ve suç nitelendirmelerinin psikolojik, antropolojik, sosyolojik ve siyasal açıklamaları ikna edici bulunabilir. Ancak insanın neden bir şeyi yasaklamanın ötesine geçerek onu kutsal yasak saydığı hakkındaki psikolojik indirgemeci açıklamalar yeterli değildir. Bir kurala dinilik vasfının verilmesi ancak fenomenolojik olarak analiz edilebilir.

Fenomenolojinin burada sağladığı yöntem, doğrudan tecrübelerle ilgili her türlü indirgemecilikten kaçınmak, ön yargıları ve kabulleri paranteze almak, gerisinde yatan niyeti veya yönelimi anlamak, sezmek veya farkına varmaktır. Bütün bunları yaparken açıklayıcı değil betimleyici olma yöntemi kullanılacaktır.

Burada örnek olarak üç temel insani durumun fenomenolojik analizine yer verilecektir. Yokluk, anlamsızlık ve suçluluk tecrübeleri temel insani durumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Tillich bu tecrübeleri kaygının üç tezahür biçimi olarak

²⁴ Patrick Baert, *Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. Ü. Tatlıcan (İstanbul: Küre Yayınları, 3. Basım, 2017), 21.

adlandırmaktadır.²⁵ Heidegger ise kaygı kavramını Dasein'ı harekete geçiren temel insani durum olarak görmektedir.

4. 1. Kaygı

Kaygı kavramının psikolojik ve psikiyatrik sorunlardan birisi gibi görülmesi indirgemeci bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Kaygı yaşantısı arkasında yatan “sebepler” nedeniyle ortaya çıkan yani bertaraf edilmesi gereken “sebepler” olan bir sorun olarak görülüyorsa bu sadece psikolojinin konusu olan bir sorundur. Varoluşçu felsefe bu yüzden kaygı tecrübesini hem belli bir sebebi olan korkudan hem de psikolojik sorunların yol açtığı ruh hallerinden ayırmaktadır. Bu yüzden psikolojik değil felsefi olarak ele alınması gereken bir tecrübedir. Nasıl ki, pişmanlık, suçluluk ve vicdani rahatsızlık gibi tecrübeler ahlaki olmanın ötesinde felsefi ise, kaygı tecrübesi de öyledir.

Kaygı yaşantısı, insanın ontolojik ve varoluşsal bir niteliğidir.²⁶ Heidegger’e göre, Varlığı en doğrudan şekilde kaygıda hissederiz. Varlık, “sıkılıyorum diye inlediğimizde birden ortaya fırlar. Derin iç sıkıntısı, sessiz bir sis gibi varlığın uçurumlarını kaplayarak bütün şeyleri, insanları ve kendimizi, genel bir farksızlık içinde, garip bir surette eritir. Bu iç sıkıntısı var olanı bütünlüğü içinde bize gösterir.”²⁷ Buradaki kaygı, bir objesi ya da sebebi olan kaygı değil, “neden ve niçini” belli olmayan bir kaygıdır. Kaygı, bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkan korkudan farklıdır. Korkunun objesi daima dünyada bir şeydir. Fakat korkudan kaygıya geçince dünyadaki bir şeyden kaçış veya korku söz konusu değildir artık. Kaygının objesi tamamen belirsizdir, dünyada bir şey değildir. Ya da herhangi bir şey hakkında değildir. Kaygı, bir yerden yaklaşmaz, çünkü o zaten oradadır, nefes kadar yakındır. Dünyadan ayrı bir şeydir. Kaygı dışarıdan değil Dasein'ın bizzat kendisinden kaynaklanır.²⁸ Kaygıda vicdan, Dasein'ı kendisi olmaya çağırır. Kaygı dünya-da-varlık olmanın doğurduğu bir fenomendir.

Fenomenolojik açıdan bakıldığında kaygı tecrübesi örneğinde olduğu gibi, ahlaki, psikolojik, sosyolojik ve antropolojik herhangi bir epistemolojik indirgemeye düşmeksizin, doğrudan bir tecrübenin fenomenolojik analizi ve anlaşılması amaçlanmaktadır. Epistemolojik kabuller “paranteze alınarak”, “indirgemeciliğe” ve açıklamacılığa düşmeden, farkına varılarak/“sezilerek” ve bir “yönelim” olarak kaygı tecrübesinin “betimlemesi” yapılmaktadır.

Kaygı durumunun sonucunda birey, ya nihilizmde, ya kaygı tecrübesini sürekli bastırarak inotantik varoluş biçiminde karar kılar, ya da varlığının temeli olarak Tanrı'ya yönelir. Çünkü insan, bu tekinsizlik, temelsizlik, evsizlik, anlamsızlık ve huzursuzluk durumunu devam ettiremez. Bu bir çıkarsama ya da fonksiyonalist açıklama değil, yine bir durum betimlemesi ve insani durumun Tanrı ile

²⁵ Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1952), 43.

²⁶ Heidegger, *Being and Time*, 172-177.

²⁷ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. M.Ş. İpşiroğlu-S. K. Yetkin (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 41.

²⁸ Heidegger, *Being and Time*, 316.

ilişkilendirilmesidir. Bu insani durumun bizzat kendisi Tanrı'nın varlığı için bir kanıt değil ama güçlü bir gerekçe olarak öne sürülebilir.

4.2. Ölüm, Yokluk ve Ahiret

Bir sebebi olmayan kaygının en temel tezahürlerinden birisi ölümlülüğün yol açtığı yokluk kaygısıdır. Ölüm, ölümlü olmak veya sonlu olmak bizi neden kaygılandırır? Ölüm ve ölümlülük hakkında iki temel durumumuz söz konusudur. Ölümle birlikte yok olmak veya ölümümüzün ardından, dünyada olmamızın devamı niteliğinde olan yeni bir varlık formunda var olmaya devam etmek. Sadece yokluk değil, her iki durum da bizi en temelden kaygılandırır. Eğer ölüm yokluksa bu bizi neden rahatsız eder? Eğer dünyadaki yapıp-etmelerimizin sorumlulukları nedeniyle, ölümden sonra var olmak bizi kaygılandırıyor, bütün hikayenin sona ermesi olarak yokluk bu korkuyu ortadan kaldırmaz mı? Doğumundan ölümüne kadar insanın bütün yaşantısı boyunca tecrübe ettiği karşılıklı fedakarlıklar, iyilikler, kısaca yüksek değerlerin ve hatta pozitif yaşantılar yanında maruz kaldığı adaletsizlikler, kötülükler, çektiği acılar ve en önemlisi bütün hatıralarıyla oluşan kişiliğin ve benliğin yok olacağını düşünmek insanı rahatsız eder. Bu yüzden her şeye rağmen yok olmak acı çekerek var olmaktan daha büyük bir kaygıya yol açar. Öte yandan “varlığını kendisine borçlu olmayan” insanın ölümlülüğe maruz kalması, eğer varlığını bilinçli olmayan bir varlık kaynağına ya da otoriteye borçlu olduğunu düşünüyorsa bütün varoluşunun “saçma” olması riskini doğuracaktır. Yok, eğer varlığını bilinçli bir varlık kaynağına borçlu olduğuna inanıyorsa bu durumda da, bilinç sahibi otoritenin, bütün varlıkla ve kendisiyle ilgili bir “planı” olması durumu söz konusu olacaktır ki, otoriteye karşı sorumluluklarını yerine getirip getirmediği fikri insanı yine rahatsız edecektir.

Ahiret inancını bir hesap verme yerinin olması gerektiği şeklinde temellendirmek ve yeniden dirilme hakkında bir takım deliller, bilimsel açıklamalar yoluyla bunu ortaya koymaya çalışmak mümkündür. Bir delilin, epistemolojik ya da bilimsel bir açıklamanın olup olmadığı bir yana, fenomenolojik yöntem daha belirgin bir noktaya dikkat çekmektedir. Ahiret inancıyla esas karşı karşıya geldiğimiz husus, ölüm ve yokluk kaygısının bizde yarattığı şoktur. Yaşarken tecrübe ettiğimiz en temel fenomenlerden birisi, var olmayı sürdürme arzumuzdur. Hastalıklar ve ölüm riskleri karşısında dirençli olmamızın temel sebebi de budur, yok olmaya tahammül edemeyiz. Dolayısıyla bir din felsefesi problemi olarak ahiret inancının temellendirilmesi veya kanıtlanmasından çok, insanın yokluk ve ölümlülikle ilgili varoluşsal durumuyla ilişkilendirilmesi ve buradan hareketle ele alınması daha uygun görünmektedir.

4.3. Anlamsızlık ve Tanrı

Kaygının tezahür etme biçimlerinden birisi de anlamsızlık hissi veya şokudur. Anlamsızlık, insanın sürdürmekte olduğu yaşam biçimini ve bizzat kendisini olumlamasını tehdit eder. Anlamı nerede veya neyde bulduğumuz bir yana, temel fenomenal durum olarak insan bir şey için yaşar. Buna amaç, gaye, hedef, meşgale veya Tillich'in ifadesiyle “nihai ilgi” de diyebiliriz. Nihai ilgi, uğruna yaşadığımız, nihai kaygılandığımız, peşine düştüğümüz, nihai amaç edindiğimiz ve bir bakıma

varlık sebebimiz olarak gördüğümüz şey neyse odur. Anlamsızlık durumu nihai ilginin kaybedilmesi halinde ortaya çıkar. Nihai ilgi bütün anlamlara anlam veren şeydir. Fakat yokluk kaygısı bu anlamlılık durumunu da tehdit eder ve insan bu ruhsal merkezini kaybettiği zaman anlamsızlık kaygısına düşer. İnançlar kırıldığı, kültüre iştirak etme kesildiği, değerli bulunan ve tutkuluca bağlanılan şeyler sıradanlaştığı zaman yokluğun görece tehdidi kendini gösterir. Ve boşluk ve anlamsızlık kaygısı baş gösterir. Bu durumda insan fanatik noktalara kayabilir.²⁹

Varlığın ve hayatın anlamını sorgulamak ve anlamsızlık cevabıyla karşılaşmak mümkündür. Anlam arayışı, fenomenolojik olarak ele alınabilecek temel insani durumlardan birisidir. Kant felsefesi açısından bakacak olursak numen alan kapsamında görülecek bir problemdir. Ancak tıpkı ahlaklı varlık olmamızdaki gibi, insan hayatında ortaya çıkardığı insani durumlar söz konusudur. İnsani bir durum olarak anlam arayışı bizi, bir “evet” ya da “hayır” cevabıyla karar vereceğimiz Tanrı inancıyla karşı karşıya getirecektir. Bu yüzden “anlam arayışı bir Tanrı arayışı” olarak da adlandırılmaktadır.

4.4. Suçluluk ve Günahkarlık

Suç kavramı hukuki bir kavram iken, suçluluk, ahlaki olmanın ötesinde egzistansiyel bir anlam taşır. İnançlı insanın günahkarlık hissine kapılması anlaşılabilir, ancak inançlı olmaktan ayrı olarak suçluluk tecrübesinin kaynağı nedir? İnsanın kendi varlığına tehdit oluşturan eylemi zararlı olarak niteliyoruz, toplumsal bir varlık olması nedeniyle yine kendisine ve topluma tehdit oluşturan eyleme yasak diyoruz ve bunun gerçekleştirilmesine de bir hukuk terimi olarak “suç” diyoruz. Ancak bununla kalmıyor aynı eylemi “kötü” olmakla da niteleyerek ahlaka imkan sağlıyoruz. Dahası, eylemi “günah” olarak adlandırarak çok daha başka bir nitelik ve ağırlık kazandırıyoruz.

Öte yandan, insanın, zararlı, yasak, suç ve kötü nitelemesiyle kalmayıp adeta o eylemle işini bitirmeyerek uzun bir süre boyunca eyleminden dolayı “suçluluk” fikrine kapıldığını da görüyoruz. Acaba bunun kaynağı nedir?

Suçluluk hissi insanın ahlaki ve ontolojik anlamda kendini olumlamasının tehdit altına girmesi durumunda doğar. İnsan ne zaman ayartılmaya (temptation), kışkırtılmaya, hiçbir şey yokmuş gibi yaparak olan bitenden memnuniyet duymaya açık hale gelse ve kendisinden uzaklaşarak yabancılaşsa,³⁰ çoğunlukla kendisi de böyle bir durumun farkına varır ve artık kendini olumlamaya devam edemez. Suçluluk fikrinin kaynaklarından birisi kendine yabancılaşan ve sahiciliğini (otantik) kaybeden insanın bizzat kendisidir. Burada dikkat çeken husus bireyin, herhangi bir inanca bağlı olmaktan kaynaklanmayan suçluluk hissine kapılıyor olmasıdır. Bireyin “varlığını kendine borçlu olmadığı”nın farkına varması, suçluluk fikrinin belirgin bir kaynağı olduğu söylenebilir. Otonom olmama ve “borçluluk” yani varlığını başkasına borçlu olma “suçluluk” duygusunun temelinde yatmaktadır. Varlığımı kendime

²⁹ Tillich, *Courage To Be*, 46-47.

³⁰ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 109.

borçlu değilsem ve kendimi bir tabiat varlığı olarak görmüyorsam, bir takım sorumluluklarım da var demektir. Bu durumda, “doğru yaşama” biçimi nedir sorusu bireyi meşgul edecektir.

İster ahlaki ister ontolojik bir anlam kastedilsin, suçluluk hissinin varlığı nasıl ele alınabilir? Her ne kadar Husserl, psikolojiye indirgeyen açıklamaları reddetse de elbette bazı suçluluk duygularının psikolojik arka planı vardır. Ancak yukarıda kısaca yer verilen betimleme hem ahlaki hem de psikolojik olandan fazlasını ifade etmektedir. Ne epistemolojik ne sosyolojik ne de psikolojik açıklamalar yeterli olmayacaktır. Tam da bu noktada Tillich açısından bakarak durumu anlayacak olursak, suçluluk hissi, Tanrı’dan yabancılaştığımız için söz konusu olmaktadır. Varlığını kendine borçlu olmamanın farkına varılması bu sonucu kaçınılmaz olarak doğurmaktadır. Bu yüzden, dini düşüncedeki günahkarlık kavramının bir fenomen olarak suçluluk duygusuyla doğrudan ilişkisinden bahsedilebilir.

5. DİNİ İNANCI VAROLUŞSAL DURUMDAN HAREKETLE ANLAMAK

Fenomenolojik din felsefesinin ikinci şekli dinin temel verilerinin, inanç, ilke, pratik ve kurallarının insanın fenomenolojik veya başka bir ifadeyle egzistansiyel durumu açısından bakılarak ele alınması ve anlaşılmasıdır. Aşağıda, din felsefesinin ana konularından üçü olan, din dilinin anlaşılması, kötülük sorunu ve Tanrı-insan ilişkisi açısından özgürlük konularına örnek olarak yer verilecektir.

5.1. Din Dilini Fenomenolojik Anlamak

Din dilini nasıl anlamalıyız? Kutsal metinleri diğer metinler için geçerli olan anlama yöntemleriyle anlayabilir miyiz? Ama daha da önemlisi din dili ne hakkındadır?

Din dilini salt epistemolojik bir konu gibi ele almak din dili tartışmalarının gerisinde yatan temel sorun gibi görünmektedir. Din dili sadece bir dil felsefesi ya da analitik felsefe meselesi gibi görülemez. Din dilini hem egzistansiyel, hem amaçsal ve hem de şiirsel/edebi yönü dikkate almaksızın ele almak bütüncül bakmamak olacaktır. Öte yandan dinin ne olduğu, varlık sebebi ve insanın dine yöneliminin fenomenolojik analizi ortaya koyulmadan din dilini anlamaya çalışmak din dilini bir metin olarak görmenin ötesine geçemeyecektir. Başka bir ifadeyle dini metinleri salt bilgi verme maksatlı metinler olarak görmek, dinin ne olduğunu gözden kaçırmaya neden olabilecektir. Bilgi vermenin yanında, dini metinler, insani durumu betimleyen metinlerdir.

Farabi, İbn Sina, Hegel ve Spinoza gibi filozofların din-felsefe ilişkisini ele alırken, dinin, kavramsal felsefi bilginin sembolik ya da temsili formu olduğunu söylemeleri,³¹ sadece din dilini değil, topyekûn din fenomenini epistemolojik bir mesele olarak ele aldıkları izlenimini vermektedir. Bununla birlikte her ne kadar

³¹ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. A. Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 90-94.

epistemoloji temelli bakıyor olsalar da, özellikle Farabi ve Spinoza'nın din fenomenine sadece dil açısından bakmadıklarını ifade etmeliyiz.

Analitik felsefe geleneğinin din diline doğrulamacı-yanlışlamacı açıdan bakması da din dili konusunu yanlış konumlandırmaya yol açmıştır. Egzistansiyel, edebi ve şiirsel boyutları olan metinlerin sadece mantıksal, doğrulama-yanlışlama meselesi olan metinler olarak görülmesi mümkün olabilir mi? Ayer'in doğrulamacılığı, Flew'un yanlışlamacılığı, Wittgenstein'in resim kuramı ve hatta Hick'in eskatolojik doğrulamacılığına bakıldığında hepsinin de ortak noktası din dilini salt bir epistemoloji meselesi olarak görmeleridir.

Oysa örneğin Kur'an'ın inmeye başladığı ilk 10 yıldaki ayetlere bakıldığında temel mesele güçlü ve zayıf yönleriyle, iç dünyasında yatan egzistansiyel yapısı ve özellikleriyle insani durumlar betimlenmekte, insanın nasıl bir varlık olduğu kendisine sunulmaktadır. Elbette insanın ne yapması gerektiği de bu betimlemenin ardından bazen olumlayarak bazen de olumsuzlayarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu ayetler doğrulanabilir bilgi verme amacından çok insanın varoluşsal durumuna dikkat çekmektedir.

Birtakım hukuki kuralları, bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen ilkeleri ve ahlak kurallarını içeren bir metin olmakla birlikte Kur'an'ın aynı zamanda insanın egzistansiyel durumunu ifade eden bir metin olduğu göz önünde tutulmalıdır. Onun şiirsel, edebi ve etkileyici bir metin olması başka türlü nasıl açıklanabilir?

Örnek olarak yer vermek gerekirse, din dilinde bir kıssa olarak yer alan Hz. Adem'in hikayesini analitik ya da empirik önermeler şeklinde anlamak kıssanın fenomenolojik olarak ifade etmek istediği esas maksadı ihmal etmek olacaktır. Adem'in yediği meyvenin mahiyeti, yasağı çiğnemeye eşi Havva'nın ikna ettiği, Adem'in daha önceden var olan bir "insan" türünün devamı olduğu, insanın ortaya çıkışına dair tarihsel bilgi verildiği, bütün bu olanların gerisinde insanoğlunun değil şeytanın müdahalesi olduğu... gibi yorumlar, kıssanın tarih bilgisi veya empirik bilgi olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa kıssada esas olarak "insan"ın varoluşsal durumunun Adem örneğinden hareketle bütün insanlara anlatıldığı açıkça görünmektedir. İnsanın hata eden, pişman olan, ben duygusuna sahip olan, irade eden, tövbe eden ve hatta tekin olmayan bir varlık olduğu kıssadan doğrudan anlaşılmaktadır. Adem'in hikayesini literal anlamak din dilinin kastettiği esas anlamların gözden kaçırılmasına yol açabilecektir. Adem ve şeytanla ilgili anlatımların, insanın yapısal durumunu ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla din dilini bir tarih dili, hukuk dili, siyasi bir dil veya bilimsel bilgi veren bir dil olarak görerek konuya sadece dil ve epistemoloji açısından bakmak, Tanrı-insan, Tanrı-alem ilişkisinden hareketle insani durumu betimleyen bir dil olduğu gerçeğinden uzaklaşmak olacaktır.

5. 2. Kötülük Sorununa Fenomenolojik Bakmak

Tanrı'nın mutlak gücü, kudreti, iradesi, bilgisi, adaleti ve özellikle merhametine rağmen insanoğlunun karşı karşıya kaldığı kötülüklerin, zulümlerin, acıların, savaşların ve telafisi imkansız gibi görünen haksızlıkların ve adaletsizliklerin sebebi nedir ve Tanrı bu duruma neden izin vermektedir? Teodise kavramıyla özetlenen kötülük sorununun klasik tanımlaması kısaca bu cümleyle özetlenebilir. İnsanların kendi elleriyle kazandıkları, sebep oldukları veya maruz kaldıkları kötülükler yine kendileri tarafından anlaşılabilen ve bu tür kötülükler çoğunlukla sorun edilmemektedir. Ancak kendi ellerinde olmaksızın maruz kaldıkları kötülükler, insanların, Tanrı'nın varlığı ve kötülüğün bir arada bulunmasını sorun olarak görmesine neden olabilmektedir.

Tanrı kavramını ve kötülüğün mahiyetini göz önünde tutarak baktığımızda teodise sorununun bu şekilde formüle edilmesi, kavramların tanımı, sebep-sonuç ilişkisi ve mantıksal açıdan doğru gibi görünmektedir. Dolayısıyla epistemoloji ve mantık açısından soru doğru bir sorudur.

Teodisenin sorusu meşru olmakla birlikte, formüle edilmesi esnasında varlık ve insan varlığı hakkında önemli bir yapısal özellik ihmal edilmektedir. İnsani durum odur ki, insan, "varlığını kendisine borçlu değildir." İnsanın varlığını kendisine borçlu olmaması Tanrı ve kötülüğün bir arada olmasından çok daha önce sorgulanması gereken ve hatta insanı rahatsız etmesi beklenen yapısal bir durumdur. İnsan, varlığını kendine borçlu değilse, ya aşkın ve zatiyeti olan bir Tanrı'ya ya da kendisini de bir parçası saydığı tabiata borçludur. Eğer tabiata borçlu ise, kötülüğün varlığından rahatsız olması ve buna bir açıklama getirilmesini istemesi anlamlı değildir. Zira tabiatın esas olarak kötülük ve iyilikten bahsedilemez. Eğer Tanrı'ya borçlu olduğuna inanıyorsa bu durumda "Tanrı'nın gözüyle görme"yi ima eder şekilde kötülüğü sorun etmesi de anlamlı değildir. Fenomenolojik yaklaşımla söyleyecek olursak, varlığını kendisine borçlu olmama durumu, şu veya bu şekilde süpernatürel bir alana kapı açmaya ya da şuurlu bir Varlık'tan bahsetmeye yönlendiren bir durumdur. Başka bir ifadeyle, kötülük sorunu esas olarak insanın tabiatın parçası olması durumunda değil, varlığını Tanrı'ya borçlu olması halinde söz konusu edilebilir. Dolayısıyla bireyin kötülük sorunundan önce varlığının kökenine dair bir tercih yapması, karar vermesi gerekecektir.

O halde, din felsefesi sorunu olarak kötülük sorunu ancak Tanrı'nın varlığı halinde söz konusu edilebilir ve cevap verilebilir. Dolayısıyla kötülük sorununu gerekçe göstererek Tanrı'nın reddedilmesi yerine, sadece Tanrı'nın varlığı durumunda bu sorunun anlaşılabilir ve açıklanabilir olduğu görülecektir. Dahası, kötülüğün varlığına sadece Tanrı'nın varlığı halinde katlanılabilir olduğu ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, eğer insan yeryüzünde şiiresel ikamet ediyorsa, dünya başka türlü nasıl olabilirdi ki? Bir temellendirmeye değil de, insan hakkındaki fenomenolojik analizle anlaşılan somut durumlardan birisi de insanın özgür olmasıdır ve kötülüğün varlığı insanın özgürlüğünün bedelidir.

5. 3. Özgürlük ve Tanrı-İnsan İlişisine Fenomenolojik Bakmak

Tanrı-insan ilişkisi söz konusu olduğunda, din felsefesinin ele aldığı temel konulardan birisi Tanrı karşısında insanın özgürlüğünün mahiyetidir. Felsefi açıdan konu birkaç şekilde cevaplandırılmaktadır. İlk olarak ateist düşünce Tanrı'nın varlığı ile özgürlüğü karşı karşıya getirerek "biri varsa diğeri yoktur" ikisi bir arada bulunamaz şeklinde formüle etmektedir. Yaratıcı Tanrı inancının "belirleyiciliği" nedeniyle mantıksal açıdan bu ikilem doğru gibi görünmekle birlikte, Tanrı'nın reddedilmesi durumunda sanıldığı aksine özgürlüğün de reddedilmiş olması kaçınılmazdır. Zira en basit ifadeyle özgür bir varlık ancak yine özgür bir varlıkla mümkün olabilecektir. İkinci olarak bir kısım teistin iddia ettiğine göre nihai olarak bakıldığında Tanrı karşısında insanın özgürlüğünden bahsedilemez. Mutlak yaratıcı, irade sahibi, geçmişi ve geleceği ezeli bilgisi ile bilen Tanrı'nın yanında insanın özgürlüğü söz konusu edilemez. Bu görüşün gerisinde yatan temel saik Tanrı'nın güç ve kudretine hanel getirecek her türlü özgürlük düşüncesine olumlu bakılmaması gerektiği inancıdır. Taşınılan kaygı anlaşılır olsa bile, adeta "rekabet"i çağrıştıran şekilde Tanrı-insan ilişkisinin kurgulanması kelami açıdan da sıkıntılı olacaktır. Tanrı'nın eseri ve O'na bağlı olarak var olabilen insanla Varlığın kaynağı ve sebebi olan Yaratıcı nasıl karşı karşıya getirilebilir?

Görüleceği gibi her iki düşünce biçimi de özgürlük konusuna Tanrı'nın varlığı veya Tanrı perspektifinden bakmaktadır ki, bu bakış açısı insan açısından muhaldir. Üçüncü yol olarak fenomenolojik açıdan bakıldığında, insanın tecrübe ettiği sorumluluk, pişmanlık, suçluluk, umut, fedakarlık, memnuniyetsizlik ve "başka türlü de yapabilirdim" gibi yaşantılar insanın özgür olduğunun göstergeleridir. Dolayısıyla konuya metafizik pencereden değil, bir ahlak varlığı olan insanın bizzat kendi tecrübelerinden bakıldığında ve örnek olarak sıralanan söz konusu tecrübeler eğer bir yanılısama hali değilse insani durum onun özgürlüğünü zaten açık-seçik sergilemektedir. Teist düşünce açısından bakıldığında eğer temel kaygı Tanrı'nın güç, kudret ve ilim sıfatlarına hanel gelmesi ise, insanın özgürlüğüne imkan sağlamak Tanrı'nın yüceliğine hanel getirmediği gibi, esas olarak O'nun mükemmelliğini, yüceliğini, güç, kudret ve ilim sıfatlarını daha da vurgulayacaktır. Diğer taraftan, kötülük sorununda ifade edildiği gibi, "varlığını kendisine borçlu olmayan" insanın mutlak özgürlük vurgusu yapmaya kalkışması da, insan varlığının Varlık içinde yerinin doğru tespit edilmediği anlamına gelecektir.

Sonuç itibariyle özgürlük konusunu Tanrı-insan ilişkisi açısından ele almak yerine, insanın kendi tecrübeleri yönünden ele almak daha makul görünmektedir. Tanrı-insan ilişkisi ve Tanrı'nın güç, kudret ve bilgisi açısından bakıldığında bile, hiçbir teist, Tanrı'nın, özgür, sorumlu, pişman olan, tövbe eden, hata edip hatasından dönen varlık yerine, hiçbir sorumluluğu olmayan, kendisine çizilen yolu takip eden, irade sahibi olmayan bir insan var ettiğini tercih ettiğini söyleyemez.

SONUÇ

Fenomenolojinin, modern felsefenin yol açtığı epistemoloji merkezli, açıklayıcı ve indirgemeci tutumun, varoluşu kuşatamayan yapısının yetersizliklerini

aşmak için yeni bir yöntem olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Epistemolojik kabullerle veya paradigmalara hareket eden düşünce biçimine temel reaksiyon, Kant'ın antinomi olarak dile getirdiği, aynı epistemolojik temelle hem materyalizmin hem de spiritüalizmin savunulabiliyor olması örneğinde olduğu gibi, epistemolojik kabullerin bizzat kendisine karşı olan şüphelerle başlamıştır diyebiliriz. Fenomenolojinin, ahlak, estetik ve din hakkındaki ifadeleri ve egzistansiyel durumları “anlama”da takip edilmesi gereken bir yöntemi olduğu söylenebilir. Esasında sadece bu üç alan değil, sosyal ve beşeri bilimlerin bütün alanları için fenomenolojik bakışın bir gereklilik olduğu da söylenebilir. Özellikle ilahiyat alanının bütün bilimlerinin bu yöntemle hareket etmesi, dinin pozitivist ve literalist anlaşılmasını ve bunun yol açtığı sorunları bertaraf edecektir. Zira günümüz ilahiyatının gerek doktriner açıdan, gerekse din olgusunu ve din dilini anlamada “insan” unsurunu ihmal ettiği görülmektedir. Öte yandan eğer bir din savunusu yapılmak isteniyorsa, insanın doğrudan tecrübelerinin fenomenolojik yöntemle analizlerinin yapılması, dini düşünce ve Tanrı inancının gerekçelendirilmesi açısından teolojiye olumlu yansıyacaktır.

Fenomenolojik din felsefesinin temel gerekçesi insanın yeryüzünde “şiişsel ikamet etmesi”dir. Eğer insan “şiişsel ikamet” ifadesinde özetlenen varlık yapısına sahipse ve buna bağlı olarak olumlu bir anlam taşıyan belirsizlik veya kesinsizlik durumuyla karşı karşıyaysa, insan dünyasının, adeta resmini çeker gibi, açıklamacı, kesin sınırlarını çizen indirgemeci ve tanımlamacı bir yöntemle ele alınması mümkün değildir. Şiişsel ikamet, insan dünyasının hesap edilebilir, ölçülebilir, sebep-sonuç ilişkisiyle açıklanabilir bir yapıda olmadığı anlamına gelmektedir.

Fenomenolojinin, paranteze alma, niyetsellik, indirgemecilikten kaçınma, sezgi/farkına varma ve betimleyici olma ilkeleri, insan varoluşunun bu şiişsel ikamet durumu nedeniyle ortaya koyduğu ilkelerdir diyebiliriz. Özetle sıralamak gerekirse:

1)Farabi ve İbn Sina'nın din-felsefe, akıl-vahiy ilişkisi konularına bakışları dikkate alınırsa, onların din felsefesi yapma biçimlerinin -ki felsefeleri başlı başına din felsefesi olarak görülebilir- epistemoloji temelli olduğu söylenebilir. Nitekim felsefenin ortaya koyduğu kavramsal hakikatin ya da mutluluğa götüren yolun bilgisinin dinde sembolik ya da temsili olarak ifade edildiğini iddia etmeleri bunun açık bir göstergesidir. Egzistansiyel duruma burada yer verilmediği anlaşılmaktadır.

2)Birer tecrübe alanı olmaları nedeniyle benzerlik taşıdıklarından ahlak ve estetik tecrübeler hakkındaki felsefi bakışımızı din alanında uygulamamız, din hakkında daha geniş bir perspektif sağlayabilir. Analitik felsefe ve epistemoloji merkezli bakış nasıl ki ahlak ve estetik hakkında nihai bir değerlendirme yapamıyorsa, din hakkında da kuşatıcı bir değerlendirme yapması mümkün görünmemektedir.

Ahlak, estetik, din ve egzistansiyel insani durumla ilgili tecrübeler analitik ve empirik yolla ele alınabilecek tecrübeler değilse, bu tecrübeler hakkında konuşmak ancak betimlemekle mümkün olabilecektir. Zira analitik ve empirik yöntemle bu

tecrübelere bakmak, doğrulanabilirliğini tartışmak, mantıksal analizlere tabi tutmak onları yok saymakla veya anlamsız olarak nitelemekle sonuçlanacaktır.

Burada Kant'ın "teorik akıl", "pratik akıl" ve "yargı gücü" eleştirileri bilgi ve tecrübe alanlarına dair açık bir fikir vermektedir. Din ve ahlak pratik aklın konusu edilirken, estetik, yargı gücünün konusu edilmiştir. Kant'ın bu ayrımının temelinde "bilginin sınırları" nı çizmek yatarken, din, ahlak ve estetiğin bilgi dışında bir boyutumuzun yani pratiğin ve yargı gücümüzün konusu olduğunu da ifade etmektedir. Pratik akıl, ahlak delili yoluyla, Tanrı veya metafizik hakkında yine de bilgi getirmektedir, dolayısıyla Kant felsefesi bu noktada tutarlı değildir iddiası bu yazının sınırlarını aştığı için, pratik aklın ve yargı gücünün bize sunduklarının da bir tür bilgi olup olmadığı tartışmasına burada girilmemiştir.

3)Kaygı, suçluluk, pişmanlık, umut, umutsuzluk, anlam arayışı, varlığını kendine borçlu olmamanın fark edilmesi ve estetik zevk gibi temel insani tecrübelerin analitik felsefe yoluyla veya bilgi meselesi olarak ele alınması ya bu tecrübelerin psikolojiye indirgenmesine ya da geçici ruh halleri ve yanılısma olarak değerlendirilmesine yol açabilecektir. Bu tecrübelerin nasıl değerlendirileceği, insan varlığını nasıl gördüğümüze bağlı olarak yapılacak bir tercihtir. Dolayısıyla din felsefesi yapma biçimimiz de bir bakıma yapılan tercihe bağlı olmaktadır. İnsanın, "varlığını kendisine borçlu olmadığı" fikrinin ve "niçin" var olduğu sorusunun empirik ve analitik bir açıklaması yapılabilir mi?

4) İnsanın sebepsiz korkular, kaygılar, pişmanlıklar yaşaması ve umut etmesi gibi insani durumlar söz konusu olduğu sürece, şiir ve sanat varlığını sürdürmeye devam edeceği gibi, felsefe faaliyeti de bu insani durumlardan kaçamayacaktır. Felsefe faaliyetinin bizzat varlığının varoluşsal olması din felsefesi yapmanın da fenomenolojik olmasını gerekli kılmaktadır. Dinin bilme'den ziyade bilmeye birlikte esas olarak olma'yı ve pratiği önemsemesi insani sorunlara sadece bilgi perspektifinden bakmanın yeterli olmadığını göstermektedir. İslam dünyasında tasavvufi düşüncenin bilmeyi değil olmayı vurgulamasının temel sebeplerinden birisinin de bilginin tek başına yeterli olmadığına işaret etmektedir.

5)Acaba fenomenolojik din felsefesi yapma biçimi peşinen bir imancılık mıdır? İnsani durumların açıklamasının yapılamayacağı, ancak betimlemesinin yapılabileceği ilkesi imancılık fikrini çağrıştırmakla birlikte bu yöntemin imancılığı gerektirdiği söylenemez. Tam tersine dinin verilerinden hareket etmek yerine, insani durumların fenomenolojik tespitinden hareket edilmekte, ardından bu "doğrudan tecrübe"ler dinin verileriyle ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla bu yöntem ne "temelcilik" ne de "imancılık" olarak görülebilir.

6)"Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir" ifadesiyle Heidegger teizme mi çağırılmaktadır, yoksa böyle bir kastı yok mudur? çok açık olmasa da, fenomenolojik din felsefesi açısından Tanrı inancına bakışın somut bir ifadesi olarak görülebilir. Çünkü insanın, Tanrı, ölüm sonrası hayat ve vahiyle olan ilişkisi varoluşsal bir ilişkidir. Bununla birlikte Heidegger'in bu ifadesinin gerisinde elbette felsefi gerekçeler

yatmaktadır. Bu gerekçeler ise insanın yeryüzünde “şiiirsel ikamet” etmesi sebebiyle ancak fenomenolojik olarak ele alınabilecektir. Şiiirsel ikamet olumlu anlamda belirsizliği ve bitmemişliği de içinde barındırmaktadır. Başka bir ifadeyle belirsizlik nedeniyle insan varoluşunun şiiirseliğinden söz etmekteyiz. Dolayısıyla bu belirsizlik ve şiiirselik hiçbir zaman temellendirmeci bir kesinliğe kavuşturulamaz görünüyor. Bizi ancak bir tanrı kurtarabilir ifadesinin gerisinde yatan düşünce metafizik sistemin tamamlanması için gerekli olan bir Tanrı inancından değil, bu şiiirseliğe de yol açan belirsizliğin ancak şuurulu bir Varlık sayesinde ikna edici bir hale kavuşabileceğidir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1987.
- Allen, Douglas. "Phenomenology of Religion". *Encyclopedia of Religion*. ed. L. Jones. New York: Thomson Gale, 2. Basım, 2005.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: Selçuk Yayınları, 1986.
- Ayer, A. J. *Dil Doğruluk ve Mantık*. çev. V. Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1984.
- Baert, Patrick. *Sosyal Bilimler Felsefesi*. çev. Ü. Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Arap Aklının Yapısı*. çev. B. Köroğlu-H.Hacak-E.Demirli. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Farabi. *Kitabu'l-Huruf*. Tah. M. Mehdi. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1970.
- Farabi. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. A. Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Flew, Antony. *Yanılmışım Tanrı Varmış*. çev. H.Kaya-Z.Ertan. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2008.
- Gündoğan, Ali Osman. "Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XL (1999).
- Haggipavlu, Evi. *Heidegger on Poetic Thinking and The Cinema of Andrei Tarkovsky*. Binghamton University. Doktora Tezi, 2004.
- Heidegger, Martin. "Hölderlin ve Şiirin Özü". çev. M. Barış. *Adam Sanat Dergisi* 206 (2003).
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. çev. J. Stambaugh. Albany: State University of York Press, 1996.
- Heidegger, Martin. *Poetry Language Thought*. çev. A. Hofstadter. New York: Harper & Row, 1975.
- Heidegger, Martin. *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?*. çev. T. Ilgaz. İstanbul: YKY, 1995.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?* çev. M.Ş. İpşiroğlu. S. K. Yetkin. İstanbul:Kaknüs Yayınları, 1998.
- Husserl, Edmund. *The Idea of Phenomenology*. çev. W. P. Alston-G. Nakhnikian. Netherlands: Martinus Nijhoff, 5. Basım, 1973.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. çev. T. K. Abbot. London: Longmans Green and Co., 1909.
- Özel, İsmet. *Şiir Okuma Klavuzu*. İstanbul: Şule Yayınları, 8. Basım, 2004.
- Russell, Bertrand. "Love, Knowledge, and Pity". *The Meaning of Life*. ed. E. D. Klemke. New York: Oxford University Press, 2000.
- Schmitt, Richard. "Phenomenology". *Encyclopedia of Philosophy*. ed. D. M. Borchert. New York: Thomson Gale, 2. Basım, 2006.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. çev. D. Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Tillich, Paul. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.
- Tokat, Latif. "Din Felsefesi Nedir?". *Din Felsefesi*. ed. L. Tokat. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Tokat, Latif. *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 8. Basım, 2013.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. çev. O. Aruoba. İstanbul: YKY, 1996.

ABSTRACT**What is the Phenomenological Philosophy of Religion?**

Two basic forms of philosophy of religion are possible. In this article, I focus on the possibility of conducting a phenomenological philosophy of religion from human situations that are not merely a matter of religious experience. I discuss whether it is possible to carry out a philosophy of religion by making phenomenological analyzes of the situation or spiritual lives of the human beings by looking at their equivalents in religion instead of directly addressing the basic claims of religious thought rationally, especially the belief in God. It is not adequate to see the human beings as the being that knows, explains, and investigates the causes; since s/he is furthermore an entity with unreasonable fears, compassion, conscience, who has a wish for a good and aesthetic pleasure; who may tend suicide, may regret what s/he has done and feel guilty for it. That is why the main argument of this article is that these features of human beings should be taken into consideration during philosophical activity. These experiences, the belief in God, and religious thought find a middle ground in terms of their consequences' relevance to the practical field. What kind of a relationship can be established between the analysis of these human situations and belief in God and religious thought? Two ways of conducting a phenomenological philosophy of religion can be possible: First, by enlightening the phenomenological analysis of the experiences created by the existential human condition and by laying the basis of the correlation of their equivalents in religious thought. And second, presenting a phenomenological analysis of beliefs, principles, rules, and actions in religious thought by taking existential human condition into account.

Keywords: Philosophy of Religion, Phenomenology, Experience, Analytical Philosophy, Existentialist Philosophy.

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 7

EVREN KENDİ KENDİNE ORTAYA ÇIKMIŞ OLABİLİR Mİ?

Can the Universe Begin to Exist Without a Cause?

Enis DOKO, Doç. Dr.

İbn Haldun Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi | Ibn Haldun University, School of Humanities and Social Sciences

enisdoko@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9021-6021>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru Tarihi | Date Received: 20.05.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 27.06.2021

Atıf | Cite As

DOKO, E. "Evren Kendi Kendine Ortaya Çıkmış Olabilir mi?". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/7 (Haziran 2021): 59-72.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

EVREN KENDİ KENDİNE ORTAYA ÇIKMIŞ OLABİLİR Mİ?

Enis DOKO

ÖZ

Günümüzde en çok tartışılan teistik argümanlardan biri evrenin başlangıcından hareketle Tanrı'nın varlığını göstermeye çalışan ve Batı'da Kelam'ın kozmolojik delili olarak anılan Hudûs delilidir. Büyük patlama modelinin başarısından sonra ateist felsefeciler evrenin başlangıcını reddetmek yerine, argümanın nedensel öncülünü eleştirmeyi tercih etmeye başladılar. Nedensellik öncülü yoktan ortaya çıkan, diğer bir deyişle zamanda başlangıcı olan her şeyin bir nedeni olması gerektiğini savunur. Bu makalede çağdaş Hudûs delinin nedensellik öncülünü inceleyeceğiz. Önce delilin en önemli çağdaş savunucusu William Lane Craig'in nedensellik öncülü lehinde getirdiği üç argümanı tanıtacak ve değerlendirmeye çalışacağız. Sonraki bölümlerde nedensellik öncülü lehinde iki yeni argüman savunmaya çalışacağız. Birinci argümanımızda nedensellik öncülünün reddedilmesi halinde radikal septisizme düşeceğimiz gösterilmeye çalışılacaktır. Radikal septisizmin makul bir görüş olmamasından hareketle nedensellik öncülünün muhtemelen doğru olduğunu savunacağız. İkinci argümanımızda ise en iyi açıklama olarak çıkarım metodunun, zamanda başlangıcı olan bir evrenin bir nedeni olması gerektiğini desteklediği savunulacaktır. Evrenin başlangıcının bir nedeni yoksa, açıklaması olamayacağını göstermeye çalışacağız. Ancak aday açıklamalar bulunabilecekken, evrenin bir açıklaması olmadığını iddia etmek en iyi açıklama olarak çıkarım metodu ile çelişmesinden hareketle evrenin bir nedensel açıklaması olması gerektiğini, dolayısıyla bir neden olduğunu savunacağız.

Anahtar Kelimeler: Hudûs Delili, Kelam'ın Kozmolojik Argümanı, Nedensellik İlkesi, Tanrı'nın Varlığı.

1. HUDÛS DELİLİ

Tanrı'nın varlığı lehindeki argümanlar içinde belki de en uzun tarihe sahip olan argümanlar kozmolojik argümanlardır. Bu argümanların tarihini Platon ve Aristo'ya kadar geriye götürmek mümkündür.¹ Delil hem Thomas Aquinas, Gotfried Leibnitz, Duns Scotus, John Philoponus gibi Hristiyan, hem Kindî, Gazzâlî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi Müslüman felsefeciler hem de Musa İbn Meymun, Saadia ben Gaon gibi Yahudi felsefeciler tarafından savunulmuştur. Kozmolojik argümanlar evrenin varlığından, mümkünlüğünden ya da ondaki hareket, değişim benzeri olgulardan hareketle Tanrı'nın varlığını göstermeye çalışan argümanlardır. Kozmolojik argümanın hareket noktası yaptığı olguya bağlı olarak farklı formları mevcuttur. Son yıllarda özellikle William Lane Craig'in çalışmaları sonucunda en çok tartışılan şekli, İslam düşüncesinde Hudûs delili, Batı'da ise Kelam'ın kozmolojik argümanı olarak bilinen argümandır. Argümanın Kelam'ın kozmolojik argümanı olarak anılmasının sebebi söz konusu argümanın tarihte özellikle Müslüman Kelamcılar tarafından geliştirilip savunulmuş olmasıdır. 'Hudûs', sonradan meydana gelme anlamına gelmektedir. Söz

¹ W. L. Craig, *Cosmological Argument from Plato to Leibnitz* (Oregon:Wipf & Stock Publishing, 2001).

konusu argüman, evrenin sonradan meydana gelmesine odaklandığı için İslam düşüncesinde Hudûs delili olarak anılır.

Argümanın felsefe tarihindeki en önemli savunucuları Hristiyan felsefeciler John Philoponus (490-570), Aziz Bonaventura (1221-1274), Müslüman düşünürler Kindî (801-873) ve Gazzâlî (1058-1111) ile Yahudi felsefeci haham Saadia ben Gaon (882-942) olarak sayılabilir.² Delil günümüzde William Lane Craig,³ Mark Nowacki,⁴ Stuart Hackett,⁵ Robert Koons⁶ ve David Oderberg⁷ gibi çok sayıda felsefeci tarafından savunulmuştur. En ünlü ve en çok tartışılan argüman olmasından dolayı makalemizde Craig'in savunduğu versiyona odaklanacağız.

Hudûs delili şöyle ifade edilebilir:

1. Evren var olmaya başlamıştır.
2. Var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır.
3. Dolayısı ile, evrenin de bir nedeni vardır. (1. ve 2. Öncülden.)
4. Eğer evrenin bir nedeni varsa bu neden Tanrı'dır.
5. Tanrı vardır. (3. ve 4. Öncülden)

Argümanda 1., 2. ve 4. öncüller savunmaya muhtaçtır. Biz makalemizde 2. öncüle, yani var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni olduğu iddiasına odaklanacağız. Bu öncül bu haliyle savunulabileceği gibi, alternatif bir formda, "Eğer evrenin başlangıcı varsa, onun bir nedeni vardır" şeklinde sadece evrene özgü bir halde de savunulabilir. Bu iki versiyon da argümanı aynı sonuca götürecektir.

Tarih boyunca 2. öncülden ziyade daha çok, 1. öncül tartışılmıştır. Ateistler genelde bu öncülü reddetmiş ve evrenin ezeli olduğunu iddia etmişlerdir. Teist felsefeciler ise genelde iki farklı felsefi argümanla evrenin ezeli olamayacağını göstermeye çalışmışlardır.⁸ Birinci felsefi argüman bilfiil sonsuzun var olamayacağını Hilbert Hotel'i benzeri çeşitli düşünce deneyleri ile göstermeye çalışır. İki çeşit sonsuzdan söz etmek mümkündür, bilfiil sonsuz ve bilkuvve sonsuz. Bilfiil sonsuz $\{\aleph\}$, tamamlanmış ve değişmeyen sonsuz sistemleri temsil eder. Buna örnek olarak doğal sayılar kümesindeki ($N=\{0, 1, 2, 3, 4, \dots\}$) eleman sayısı verilebilir. Diğer taraftan bilkuvve sonsuz (∞), durmadan ilerleyen, ancak sonsuza hiçbir zaman ulaşamayan süreçlerde açığa çıkar. Örnek olarak doğal sayılar dizisi: 1,2,3,4... bu dizi hiç durmadan ilerler ama sonsuza asla ulaşamaz ve bundan dolayı bu serinin limiti bilkuvve sonsuzdur. Eğer bilfiil sonsuz imkansızsa, olayların geçmişe doğru sonsuz olması da bilfiil sonsuz olduğu için, evrenin geçmişi ezeli olamaz. Dolayısıyla evrenin zamansal başlangıcı olması gerekir. Craig ve Sinclair'in bu stratejiyi izleyen felsefi argümanı (bilfiil sonsuzun imkansızlığına dayanan felsefi argüman) şu şekilde özetlenebilir:

1. Bilfiil sonsuz var olamaz.
2. Olayların geriye dönük zamansal sonsuz olması bilfiil sonsuzdur.

² W. L. Craig, *The Kalâm Cosmological Argument* (London: The Macmillan Press, 1979), 1-50.

³ W. L. Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*; W. L. Craig, ve J. D. Sinclair, "The Kalâm Cosmological Argument", *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. W. L. Craig ve J. P. Moreland (London: Blackwell, 2009), 101-201.

⁴ M. R. Nowacki, *The Kalâm Cosmological Argument for God* (New York: Barnes and Noble, 2007).

⁵ S. Hackett, *The Resurrection of Theism* (Chicago: Moody Press, 1957).

⁶ R. Koons, "A New Kalam Argument: Revenge of the Grim Reaper", *Noûs* 48/2 (2014), 256-267.

⁷ D. S. Oderberg, "Traversal of the Infinite, the 'Big Bang', and the Kalam Cosmological Argument", *Philosophia Christi* 4/2 (2002), 305-344.

⁸ Craig ve Sinclair, "The Kalâm Cosmological Argument", 101-201.

3. Dolayısı ile, olayların geriye doğru sonsuzluğu var olamaz.⁹

Bu argüman genel olarak bilfiil sonsuzun varlığını reddetmeden, belli tip kümelerin bilfiil sonsuz olamayacağı savunularak da formüle edilebilir. Eğer Teist Tanrı'nın zihninin ya da sıfatlarının bilfiil sonsuz olduğunu düşünüyorsa, ya da Platoncu bir tez savunuyorsa bilfiil sonsuzu genel olarak reddetmeyen bir formülasyon tercih edecektir. Böylesi bir formülasyona örnek olarak şu argüman verilebilir:

1. Zaman-mekanda konumu olan, dolayısı ile elemanları çıkarılıp eklenebilen kümeler bilfiil sonsuz olamaz.
2. Geçmiş olaylar, zaman-mekanda konumu olan, dolayısı ile elemanları çıkarılıp eklenebilen kümelerdir.
3. Dolayısıyla geçmiş olaylar kümesi bilfiil sonsuz olamaz.¹⁰

İkinci felsefi argüman ise bilfiil sonsuzun ardışık ekleme ile oluşturulamayacağını Gream Reaper paradoksu benzeri düşünce deneyleri ile göstermeye çalışır. Bu iddia savunulduktan sonra, zamansal geçmiş olaylar silsilesi de ardışık toplamla teşekkül ettiği için, geçmiş olaylar silsilesinin bilfiil sonsuz olamayacağı sonucuna varılır. Dolayısı ile evrenin zamansal başlangıcı olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Craig ve Sinclair bu argümanı şöyle formüle eder:

1. Ardışık toplama ile oluşan bir yığın, bilfiil sonsuz olamaz.
2. Zamansal geçmiş olaylar silsilesi ardışık toplamla teşekkül etmiş bir yığındır.
3. Dolayısı ile, zamansal geçmiş olaylar silsilesi bilfiil sonsuz olamaz.¹¹

Yaşadığımız asırda 1. öncül felsefi argümanlar dışında, çeşitli bilimsel verilerle savunulmaya çalışılmıştır.¹² Birinci doğrulama çağdaş kozmolojiden gelmektedir. Fiziksel Kozmoloji, evrenin kökenini, evrimini ve kaderini inceleyen bilimsel bir disiplindir. Çağdaş kozmolojide en hakim görüş Büyük Patlama teorisi denen teori veya daha spesifik olarak standart kozmoloji modeli olarak da bilinen Λ CDM modelidir. Bu model, Genel Görelilik Teorisine dayanmaktadır ve evrenin birkaç önemli özelliğini başarılı bir şekilde tasvir eder: Hubble yasası ve evrenin genişlemesi, kozmik mikrodalga arka alan radyasyonunun varlığı ve yapısı, hafif elementlerin bolluğu, Evrenin büyük ölçekli yapısı, baryon akustik salınımının varlığı vb.¹³ Ampirik gözlemler, evrenin evrim geçirmekte olduğunu ve geçmiş evrenin mevcut durumundan farklı olduğunu açıkça göstermiştir. Örneğin, ışığın sonlu hızda hareket ettiği göz önüne alındığında, uzak galaksiler yakın galaksilerden çok farklı görünürler, uzak galaksiler evrenin geçmiş durumunu gösterir. Bu nedenle yaşadığımız evrenin evrimleştiği ve değişmez bir evrende yaşamadığımızın deneysel bir gerçek olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu resim, zamanda başlangıcı olan bir evren iddiası ile son derece uyumludur. Nitekim Büyük Patlama teorisi geçmişe doğru götürüldüğünde evrenin zamanda bir başlangıcı olduğunu ima eder, ki Hudûs delilinin ilk öncülünü desteklemektedir.

Evrenin başlangıcı için kozmolojiden gelen ikinci argüman tekillik teoremlerinden gelir. Yukarıda belirttiğimiz gibi klasik Büyük Patlama modeli, evrenimizin ilk anlarında bir

⁹ Craig ve Sinclair, "The Kalâm Cosmological Argument", 103.

¹⁰ Bu argümanın detaylı bir savunması için bk. Enis Doko, "Bilfiil Sonsuzun İmkânsızlığına Dayanmayan Yeni Bir Hudûs Delili Savunması", *Felsefe Tartışmaları* 54 (2017), 61-79.

¹¹ Craig ve Sinclair, "The Kalâm Cosmological Argument", 117.

¹² Hudûs delilinin modern bilimle ilişkisi için bk. Enis Doko, "Kalam Cosmological Argument and the Modern Science", *Kader* 16/1 (2018), 1-13.

¹³ Detaylı analiz için bk. V. Mukhanov, *Physical Foundations of Cosmology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

ilk tekillik olduğunu öngörür. Bu tekilliğin gerçek fiziksel varlıktan ziyade teorik bir eser olduğu düşünülebilir. Ancak Penrose ve Hawking'in öncülük ettiği bir çalışma, tekilliklerin Genel Görelilik Kuramı'na içkin görüldüğünü gösterdi. Diğer bir deyişle Genel Görelilik Kuramı tekilliğin varlığını zorunlu kılar. Güçlü enerji durumuna dayalı Hawking-Penrose tekillik teoremi ve sıfır enerji durumuna dayalı Penrose'un tekillik teoremi en ünlüleri olan birkaç farklı tekillik teoremi vardır.¹⁴ Güçlü enerji durumu ve sıfır enerji durumu varsayımları itiraza açık olduğu için bu argümanlar ciddi itirazlara açıktır. Ancak evrenin zaman içinde bir başlangıcı olduğunu destekleyen üçüncü bir teorem daha vardır. Bu teorem Kinematik Eksiklik Teoremi veya Borde, Guth ve Vilenkin (BVG) teoremidir. Bu teorem, ortalama olarak genişleyen (ortalama Hubble sabiti pozitif) bir uzay-zamanın geçmişinin sonlu olması gerektiğini ima eder. Bu teoremin avantajı, herhangi bir enerji durumuna dayanmaması, hatta Genel Görelilik kuramının bile gerçekliğini varsaymamasıdır. Dolayısıyla, bu teorinin evrenin sonlu geçmişini desteklemek için oldukça güçlü bir delil özelliğine sahip bir teorem olduğunu söyleyebiliriz. Ebedi enflasyon modeli de dâhil olmak üzere birçok model bu teoreme tabidir. Elbette bu, geçmişin sonluluğunun kesin bir kanıtı değildir, çünkü genişleyen döneme kıyasla ortalama olarak daha büyük veya eşit büzüşme dönemlerine sahip modeller geliştirilebilir. George Ellis'in ortaya çıkan evren modeli bu modele bir örnektir.¹⁵ Bu model BVG'ye tabi olmasa da Kuantum etkileri hesaba katıldığında kararlı olamaz, dolayısıyla sonsuz geçmiş olamaz.¹⁶ BVG teoremini ihlal edebilecek bir diğer alternatif ise Açılıp Kapanan Evren modelleridir. Bu modellerin bazı versiyonları BVG teoremini atlayabilirken, Termodinamiğin İkinci yasası onların ebedi geçmişe sahip olmasına izin vermez.¹⁷ Neil Turok ve Paul Steinhardt'ın döngüsel modeli bu termodinamik problemi atlayabilir, ancak bu model daralmadan sonra daha fazla genişleme içerir ve bu nedenle BVG teoremine tabidir.¹⁸ Bu nedenle, uzun büzüşme dönemine ilişkin herhangi bir ampirik kanıt bulunmaması, spekülasyon yapısı ve BVG teoremine tabi olmayan modellerin karşılaştığı sorunlar göz önüne alındığında, BVG teoreminin Hüdus delilinin ilk öncülünü desteklediği söylenebilir.

Bazı felsefeciler Termodinamiğin İkinci yasasının da bu öncülü doğruladığı kanaatindedir. Termodinamikteki en önemli niceliklerden biri entropidir.¹⁹ Entropi, düzensizliğin ölçüsüdür. Daha teknik olarak entropi, sistemin erişilebilir mikroskobik durumlarının sayısının logaritmasıdır. Başka bir deyişle, entropi, atomların bir nesnede düzenlenebileceği toplam olası durum sayısını ölçen sayıdır. Termodinamiğin İkinci yasasına göre, kapalı bir sistemin entropisi artar veya sabit kalır. Entropi sabit kalırsa, sistem maksimum entropiye sahiptir ve sistemin dengede olduğunu söyleriz. Evren dev bir kapalı sistemdir; bu nedenle ikinci yasa evrenimize de uygulanabilir. Evren açıkça dengede değil, evrenin toplam entropisi, maksimum entropi durumundan çok daha küçük. Entropi zamanla artmaya devam etmektedir. Termodinamiğin İkinci yasası, evrenimizin dengede olmadığı gerçeğiyle birleştiğinde, evrenimizin sınırlı bir süre boyunca var olduğunu ima ediyor gibi

¹⁴ S. W. Hawking ve G. F. R. Ellis, *The Large Scale Structure of Space-Time* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

¹⁵ G. Ellis, J. Murugan ve C. Tsagas, "The Emergent Universe: An Explicit Construction", *Classical and Quantum Gravity* 21 (2004), 233–250.

¹⁶ A. Mithani ve A. Vilenkin, "Instability of an Emergent Universe", *Journal of Cosmology and Astroparticle Physics* 1405 (2014).

¹⁷ R. C. Tolman, *Relativity, Thermodynamics, and Cosmology* (New York: Dover, 1987).

¹⁸ P. Steinhardt ve N. Turok, "A Cyclic Model of the Universe", *Science* 296 (2002), 1436–1439.

¹⁹ Entropi için bk. H. Kroemer ve C. Kittel, *Thermal Physics* (W. H. Freeman Company, 1980), 27–55.

görünüyor. Çünkü evren sonsuz olsaydı zaten dengeye ulaşmış olurdu. Dolayısı ile Termodinamiğin ikinci yasası da birinci öncülü doğruluyormuş gibi gözükmektedir.²⁰

Hudûs delinin ana argümanının 1. öncülünün bilimsel olarak doğrulanabiliyor olması, ateistlerin bu öncüle itiraz etmekten ziyade, 2. öncüle itiraz etmesine neden olmuştur. Günümüz ateist felsefecilerinin hatırı sayılır kısmının, evrenin ezeli olduğunu iddia etmek yerine, evrenin nedensiz bir şekilde yokluktan ortaya çıktığını iddia ettiklerini görmekteyiz.²¹ Bu öncüle itiraz edenler genelde kuantum kuramı ya da kuantum yerçekimi kuramına atıfla bu öncülü eleştirmektedirler. Bu makalemizdeki temel amacımız bu öncülü savunmak ve kuantum kuramına atıf yapan itirazları değerlendirmektir. Geçmişte bu nedensellik öncülü fazla eleştirilmediği için temellendirmek için fazla çalışma yapılmamıştır. Bu makalede amacımız bu öncülü savunmak için geliştirilebilecek başka olası argümanlara işaret etmektir. Önümüzdeki bölümde önce Craig'in bu öncülü desteklemek için verdiği üç felsefi argümanı inceleyeceğiz. Sonraki bölümde, Craig'in verdiği argümanlar dışında iki adet yeni felsefi argümanla bu öncülü desteklemeye çalışacağız. Son bölümde ise, kuantum kuramından getirilmeye çalışılan itirazları değerlendireceğiz.

2. WILLIAM LANE CRAIG'IN NEDENSELLİK ÖNCÜLÜ LEHİNDEKİ ARGÜMANLARI

Craig her ne kadar birinci öncülün savunmaya ihtiyaç duymadığını düşünse de bu öncül lehinde üç adet birbirinden bağımsız felsefi argüman sunmaktadır.²² Bu bölümde bu üç argümanı ele alıp, onlarla ilgili geliştirilen bazı itirazları değerlendirmeye çalışacağız.

Craig'in birinci argümanına göre biz bu öncülün doğru olduğunu biliyoruz zira bu öncül bizim *ex nihilo nihil fit* (*hiçbir şeyden sadece hiçbir şey gelir*) metafiziksel sezgimiz ile temellenmektedir. Buradaki metafiziksel sezgi, doğa üstü bir altıncı his olarak yorumlanmamalıdır. Burada metafiziksel sezgi, bizim direk rasyonel algımızı ifade etmektedir. "Dört kenarlı üçgen olamaz" türündeki apriori önermelerin doğruluğunu tamda böylesi metafizik sezgilerimizle anlarız. Eğer bu ilkenin ifade ettiği gibi hiçbir şeyden sadece hiçbir şey gelebiliyorsa, o zaman evrenimiz de hiçlikten nedensiz olarak ortaya çıkmış olamaz. Diğer bir deyişle bir şey hiçlikten ortaya çıkıyorsa onu ortaya çıkaran bir neden olmak zorundadır. Craig evrenin yokluktan ortaya çıktığını iddia etmenin, ciddi metafizik yapmayı bırakıp onun yerine büyü yapmaya benzetmektedir.

Craig'in bu argümanının çekici bir tarafı olmakla birlikte, Craig'in "sezgisini" paylaşmayanlar bu argümanı reddedeceklerdir. Dahası çoğu empiricist, *hiçlikten, hiçlik gelir* ya da *ortaya çıkan her şeyin bir nedeni vardır* iddialarının analitik önermeler olmamaları gerekçesi ile apriori bir şekilde bilinebileceğini reddedeceklerdir.

Craig'in ikinci argümanı birinci argümanı reddetmesi muhtemel empiricistleri hedef almaktadır. Craig'e göre ikinci öncül empirik tecrübelerimizle devamlı doğrulanmaktadır. Düzenli bir şekilde günlük tecrübelerimizde karşımıza çıkan bütün başlangıcı olan olguların bir nedeni olduğuna şahit olmaktayız. Bilim de nedenlere atıf yapan açıklamaları ile bu gözlemimizi desteklemektedir. Dolayısı ile empirik gözlemlerimize dayanarak ikinci öncülün doğru olma ihtimalinin yanlış olma ihtimaline göre daha yüksek olduğunu iddia edebiliriz.

²⁰ Argüman bu hali ile başarısızdır çünkü Termodinamiğin İkinci yasası istatistiksel bir yasadır. Argümanın daha dikatli bir formülasyonu için bk. Doko, "Kalam Cosmological Argument and the Modern Science".

²¹ Görüşü savunan popüler bir çalışma için bk. Lawrence M. Krauss, *A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather Than Nothing* (New York: Free Press, 2012).

²² Craig ve Sinclair, "The Kalām Cosmological Argument", 101-201.

Bir empiricist bu ilkenin defalarca empirik olarak doğrulanması karşısında bu ilkenin doğru olma ihtimalinin, tersinin doğru olma ihtimalinden daha yüksek olduğunu kabul etmelidir.

Craig'in ikinci argümanına iki temel eleştiri getirilebilir. Birinci eleştiri evrenle ilgili bütün empirik gözlemlerimizin uzay-zamanda olduğu iddiasına dayanır. Bu itiraza göre bizim zamanda başlangıcı olan, yani sonradan ortaya çıkan cisim ya da olguların zaman-mekânda gerçekleştiğine tanık olmaktayız. Diğer taraftan hiçbir zaman uzay-zamanın kendisinin ya da bir evrenin ortaya çıkışına tanık olmadık. Dolayısı ile uzay-zaman içindeki nesnelere ilgili yaptığımız gözlemlerin, özelde uzay-zamanda ortaya çıkan cisimlerin bir nedene muhtaç olduğu gözleminin, uzay-zamanın kendisini kapsayacak şekilde genişletilip genişletilemeyeceğini bilmiyoruz. Pekâlâ, uzay-zamanın ya da evrenin kendisi, ondaki cisimlerden farklı davranabilir.

Bu itirazla ilgili ilk dikkat etmemiz gereken nokta itirazın uzay-zamanla ilgili realist bir yaklaşıma dayanmasıdır. Yani uzay-zamanın maddeden ve zihinden bağımsız olarak var olduğunu varsaymasıdır. Empiricistler genellikle beş duyu ile deneyimlenemeyen uzay-zamanın maddeden bağımsız olduğunu reddetmekte ve ilişkisel uzay-zaman anlayışını benimsemektedirler. Nedensellik ilkesinin sadece uzay-zaman içindeki nesnelere için geçerli olduğunu iddia edip, uzay-zamanın kendisi için geçerli olmadığını iddia etmek için bu ilkenin neden birinci kategori için geçerli iken ikinci kategori için geçersiz olduğunu açıklamamız gerekir. Bu fark açıklanmadığı sürece bir kişi nedensellik ilkesinin uzay-zaman dâhil bütün fiziksel sistemler için geçerli olduğunu iddia edebilir. Nitekim Genel Görelilik kuramına göre uzay-zamanın kendisi, ki uzay-zaman içinde yer alamaz çünkü bir şey kendi kendisi içinde olamaz, madde ve enerji ile nedensel ilişkiye girer. Dolayısı ile uzay-zamanda olmak nedenselliğin zorunlu şartı olamaz.

Craig'in ikinci argümanına getirilebilecek bir başka itiraz da kuantum kuramına atıfla yapılabilir.²³ Bu itiraza göre Kuantum Kuramının Kopenhag yorumuna göre parçacıklar kendi kendine hiçbir neden olmadan ortaya çıkabilirler. Dolayısı ile Kuantum Kuramına dayanan empirik gözlemler nedensellik ilkesini desteklememekte, tam tersi onu yanlışlamaktadırlar. Kanaatimce bu eleştiri çok güçlü değildir. Birincisi Craig'in de dikkat çektiği gibi eleştiri Kuantum Kuramının indeterminist yorumu olan Kopenhag yorumuna dayanmaktadır. Kuantum Kuramının Bohm-De Broglie yorumu gibi determinist yorumları da doğru olabilir. Ancak standart Kopenhag yorumu kabul edilse bile bu Kuantum olaylarının bir nedeni olmadığı anlamına gelmez. Öngörülemez nedenselliğin devre dışı kaldığı anlamı taşımaz. Kuantum Kuramında nedenler sonuçlarını zorunlu kılmaz, ancak her sonucun bir nedeni vardır. Kuantum Kuramında parçacıkların davranışı Schrödinger denklemi (ya da parçacıklar yüksek hızlarda ise Dirac denklemi) tarafından belirlenir. Bu denklem deterministiktir. Indeterminizm parçacığın fiziki bir özelliği ölçüldüğü zaman ortaya çıkabilir. Genellikle Schrödinger denklemi birden fazla (belki de sonsuz) farklı olası ölçüm sonucuna izin verir. Schrödinger denklemi bu farklı sonuçlara farklı olasılıklar belirler. Bu farklı sonuçlardan hepsine farklı olasılıklar atasa da, Schrödinger denklemi ya da hiçbir fiziksel büyüklük hangi sonucun gerçekleşeceğini kesin bir şekilde belirlemez. Sonuçlardan biri rastgele gerçekleşir. Kuantum Kuramındaki indeterminizm budur. Peki Schrödinger denklemi olası sonuçları ve olasılıkları neye göre belirler? Schrödinger denklemi parçacığın maruz kaldığı potansiyel yani çevre ile etkileşim ve diğer parçacıklarla olan etkileşimlerine göre bu sonuçları belirler. Dolayısı ile olası sonuçlar rastgele belirlenmez, potansiyel ve etkileşimler gibi çok sayıda fiziksel faktöre bağlıdır. Diğer bir deyişle çıkan sonucun nedeni bu faktörlerdir, sonuç nedensiz açığa çıkmaz. David Lewis'in nedenselliğin karşı

²³ Graham Oppy, "Professor William Craig's Criticisms of Critiques of Kalam Cosmological Arguments by Paul Davies, Stephen Hawking, and Adolf Grunbaum", *Faith and Philosophy* 12/ 2 (1994), 237-250.

olgusallık yaklaşımını kullanırsak: Eğer potansiyel ya da diğer parçacıklarla etkileşimler farklı olsaydı, çıkan sonuç da farklı olacaktı. Dolayısı ile Kuantum Kuramında, olayların nedeni vardır. Evet bu nedenler sonuçları zorunlu kılmazlar, ama olası tüm çıktıları ve olasılıklarını belirlerler. Bu analizimiz Kuantum Vakum'undan ortaya çıkan parçacıklar için de geçerli olmakla beraber, Kuantum Vakum'un bildiğimiz manada yokluk olmadığını vurgulamakta fayda görüyorum. Kuantum Vakum enerjisi ve başka çok sayıda özelliği olan fiziki bir sistemdir. Aslında ortaya çıkan bu parçacıklar, kuantum alanının, normalde fark edilemeyen temel durumdan uyarılmış duruma uyarılmasının tezahürüdür. Böylece parçacıklar kuantum alanlarının uyarımlarıdır, sebepsiz yere hiçlikten gelmezler. Dolayısıyla kuantum mekaniği, nedensellik öncülüne bir karşıt örnek teşkil etmez.

Craig'in ikinci önermeyi destekleyen üçüncü argümanı, nedeni olmadan hiçlikten ortaya çıkan tek nesnenin evren olması durumunda, neden diğer varlıkların da yoktan ortaya çıkmadıklarının açıklanamaz hale geldiği iddiasına dayanır. Hiçlik yoktur; hiçlik var olan her şeyin yokluğudur ve bu nedenle herhangi bir özelliği yoktur. Tam da bu yüzden evreni televizyon veya otomobile tercih edemez. Zira tercih edebilecek bir yapısı yoktur. Bundan dolayı, hiçliğin nedensiz bir şekilde sadece evren ortaya çıkarabileceğini iddia etmenin hiçbir imkânı yoktur. Hiçbir özelliğe sahip olmadığı için hiçlik herhangi bir şeyden etkilenemez. Dolayısı ile mevcut evrenin varlığının onu başka evren ya da cisimler yaratmaktan alıkoyduğu da iddia edilemez. İyi ama o zaman neden hiçlikten başka şeylerin de ortaya çıktığını görmüyoruz? Eğer hûdus delilinin ikinci öncülü reddedilirse bu sorular cevapsız kalır.

3. NEDENSELLİK ÖNCÜLÜ LEHİNDE İKİ YENİ ARGÜMAN

Craig'in önceki bölümde ele aldığımız üç argümanı dışında nedensellik öncülünün doğruluğuna inanmak için başka nedenler var mıdır? Ben var olduğu kanaatindeyim. Makalemizin bu bölümünde nedensellik öncülü lehinde Craig'in yukarda ele aldığımız üç argümanından bağımsız iki yeni argüman sunmaya çalışacağım.

İlk argümanımız radikal septisizmden kaçınmaya dayanır. Kanaatimce nedensellik öncülü bizim inançlarımızın güvenilirliği açısından çok temel bir inançtır ve onu reddetmek radikal septisizme yol açacaktır. Argümanımız şu şekilde özetlenebilir:

1. Nedensellik önermesi yanlışsa, radikal septisizm doğru olabilir.
2. Radikal septisizm yanlıştır.
3. Demek ki nedensellik önermesi doğrudur.

Burada nedensellik önermesi, ortaya çıkan her şeyin bir nedeni olduğu iddiasıdır. Önce birinci öncülümüzü incelemekle başlayalım. Bir an için nedensellik önermesinin yanlış olduğunu ve hiç neden olmaksızın bazı cisimlerin ortaya çıkabileceğini varsayalım. Eğer cisimler kendi kendine ortaya çıkabiliyorsa, bu benim beynimde ya da duyu organlarımda çeşitli elektrik sinyallerinin de kendi kendine ortaya çıkabileceği anlamına gelir. Ya da şu anda gözüme dış dünyadan ulaşan ışık kendi kendine oluşmuş olabilir. Ancak bu ihtimaller doğru ise şu anda beynimdeki algı dış dünyadan değil, bu kendi kendine oluşan sinyallerden kaynaklı olacaktır. Benim dış dünyayı doğru bir şekilde algıladığım varsayımı, dış dünyayı tasvir eden sinyallerin dış dünyadaki nesnelere sonucu ortaya çıktığı, yani bu nesnelere algımın nedeni olduğu varsayımına dayanır. Eğer sinyaller ya da cisim ile sinyaller arasındaki aracı nedenler kendi kendine ortaya çıkabiliyorsa o zaman ben algıma güvenemem. Zira gerçekten dışarıda mevcut olan cisimleri mi algıladığımdan, yoksa rastgele ortaya çıkan ve aslında olmayan bir dünyayı tasvir eden sinyalleri mi algıladığımdan emin olamam. Bu da hiçbir koşulda algılarıma güvenemeyeceğim anlamına gelir.

Bu noktada algıdaki tutarlılığın, sinyallerin kendi kendine oluşması ihtimalini devre dışı bıraktığı ya da en azından olasılık dışı yaptığı söylenebilir. Ancak bu itirazın ben çok makul olduğu kanaatinde değilim, zira nedensiz ortaya çıkan sinyallerin tutarlı olmamak zorunda olduğunu düşünmemiz için hiçbir gerekçe yoktur. Pekâlâ beynimizin ya da evrenimizin yapısı gereği nedensiz ortaya çıkan sinyaller belli bir tutarlılıkla ortaya çıkıyor olabilirler.

Dahası nedensellik önermesini reddetmemiz durumunda hafızamı oluşturan beynimdeki elektrik sinyalleri bile kendi kendine nedensiz ortaya çıkıyor olabilirler. Böylesi bir olasılıkta algıladığım tutarlılığın bile gerçek mi, yoksa algılarımda ve hafızamda rastgele nedensiz ortaya çıkan sinyallerin bir sonucu olarak çıktığından bile emin olamam. Dolayısı ile Hûdus delinin ilk öncülünü reddetmek algımızın güvenilirliğini zedeler.

Nedensellik önermesini reddetmek sadece algımızı değil, bilimsel çalışmaları da şüphe altına sokabilir. Mesela parçacık hızlandırıcısındaki bir detektörde belli şartlar altında bir sinyal yakaladığımızı varsayalım. Bilim insanları bu sinyalin bir kaynağı olduğu varsayımı ile hareket edecekler ve bu kaynağı tespit etmeye çalışacaktır. Bunu yaparken sinyalin kendi kendine ortaya çıkmış olduğu ihtimalini düşünmeyeceklerdir. Ancak nedensellik önermesini reddetmemiz durumunda bu sinyal pek ala kendi kendine ortaya çıkıyor olabilir! Dolayısı ile de her zaman bu olumsuz alternatif göz önüne alınmalıdır. Dolayısı ile bilimin güveni de kısmen nedensellik ilkesine dayanmaktadır.

Eğer ikinci öncülü de makul buluyor ve radikal septisizmin yanlış olduğu kanaatindeyse o zaman nedensellik ilkesini kabul etmek makul gözükmektedir. Bu argüman nedensellik öncülü lehindeki bir *reductio ad absurdum* olarak okunabilir. Eğer nedensellik öncülü yanlışsa radikal septisizm doğru olabilir. Ancak bu saçmadır, dolayısı ile nedensellik öncülü muhtemelen doğrudur.

İkinci argümanımız en iyi açıklama olarak çıkarım metoduna dayanmaktadır. Önce bu çıkarım türünü tanımakla başlayalım. En iyi açıklama olarak çıkarım ya da diğer ismi ile abdüksiyon tümevarımsal bir çıkarım biçimidir.²⁴ Hem bilimsel çalışmalarda hem de gündelik muhakemelerde açıklamaya muhtaç çeşitli fenomenlerle karşılaşırız. Çoğu zaman, hatta belki her zaman, verilen veriler bizi bir tane zorunlu açıklamaya zorlamaz. Duhem²⁵ ve Quine²⁶ gibi bazı felsefeciler hiçbir fenomenin bizi zorunlu bir açıklamaya götürmeyeceği kanaatinde. Böylesi bir durumla karşı karşıya kaldığımız zaman alternatif açıklamalardan hangisinin doğru olma ihtimalinin en yüksek olduğuna karar vermemiz gerekir. İşte en iyi açıklama olarak çıkarım böyle bir durumda başvurduğumuz düşünce aletidir.

En iyi açıklama olarak çıkarımı anlamak için bir örneğe göz atmakta fayda var. Şehirden uzak, tüm camları ve kapıları içerden kilitlenmiş bir villada, kafasından silahla vurulmuş bir ceset bulduğumuzu varsayalım. Ev kurbanın kendi evidir, silahta parmak izi vardır, elinde barut izi mevcuttur ve yanı başında kendi el yazısı ile yazılmış bir intihar notu vardır. Son zamanlarda bunalımda olduğu ve arkadaşlarına intihar edeceğini söylediği tespit edilmiştir. Bu olguların açıklaması nedir? Akla gelen ilk açıklama şüphesiz bu kişinin intihar

²⁴ En iyi açıklama olarak çıkarımın kısa ama dikkatli bir analizi için bk. Peter Lipton, "Inference to the Best Explanation", *A Companion to the Philosophy of Science*, ed. W. H. Newton-Smith, (London: Blackwell, 2000), 184-193. Kitap boyutunda detaylı analizi için bk. Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation* (London: Routledge, 2004); Atocha Aliseda, *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation* (Dordrecht: Springer, 2006).

²⁵ P. Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory* (NJ: Princeton University Press, 1954).

²⁶ W. V. O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *Logical Point of View* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951), 20-46.

ettiğidir. Ancak bu açıklama tek açıklama değildir elbette. Perilerin adamı ele geçirip ölümüne zorladığı, uzaylı varlıkların odaya teleportasyonla girip adamı öldürüp intihar süsü verdiği, adamın kendi klonunu yapıp öldürüp oda altında kimsenin bilmediği bir sığınağa saklandığı iddia edilerek de söz konusu fenomenler açıklanmaya kalkılabilir. Evet bu alternatif açıklamalar çoğu insana makul gelmeyecektir, ancak hepsi mevcut delillerle mantıksal olarak tutarlıdır. Eldeki deliller bizi intihar sonucunu kabul etmeye zorunlu olarak zorlamamaktadır. Dolayısı ile intihar tek olası açıklama değildir. Ancak en iyi açıklama olarak çıkarım yaklaşımı ile en iyi açıklama olduğu söylenebilir.

Peki bir açıklamayı en iyi yapan şey nedir? Neden intihar en iyi açıklamadır. Bu noktada felsefeciler çeşitli kriterleri esas alırlar. En önemli kriterler şöyle sıralanabilir:

1. Basitlik: en iyi açıklama seçilirken mümkünse en basit açıklama seçilmelidir. En az varsayım, en az nesneye atıf yapan, en az üyeli nedensel zincire dayanan, en az deliller dışında varsayıma dayanan açıklamalar tercih edilmelidir.
2. Tutarlılık: mümkünse evrenle ilgili uzmanların zaten inandığı şeylerle tutarlı açıklamalar tercih edilmelidir.
3. Test edilebilme/öngörü gücü: mümkünse, yeni öngörülerde bulunan ve yanıtlamaya açık açıklamalar tercih edilmelidir.
4. Açıklama gücü: Mümkünse en çok şeyi açıklayan, en az sayıda açıklanamayan fenomen bırakan açıklamalar tercih edilmelidir.

Bu kriterleri kullanarak yukarıda saydığımız olası açıklamaları ele alırsak açıkça intihar açıklaması kazanacaktır. Mesela, uzaylıların öldürdüğü hipotezi, test edilmeye kapalıdır, dünyada var olan canlılarla ilgili inançlarımızla tutarlı değildir ve uzaylılar ile teleportasyon cihazlarının varlığını varsaydığı için de intihar açıklamasına kıyasla daha karmaşıktır. Ayrıca kurbanın neden arkadaşlarına intihardan söz ettiğini açıklayamaz ve neden uzaylılar böylesi bir cinayet işledi gibi yeni açıklanamayan sorular açığa çıkarır. Peri açıklaması da intihar açıklaması ile kıyaslandığında benzer gerekçelerle daha kötü bir açıklamadır. İntihar açıklaması dolayısı ile en iyi açıklama olarak çıkarım metodunun sonucu olarak tüm alternatiflere tercih edilmelidir.

En iyi açıklama olarak çıkarım aynı zamanda bilimin de en temel metotlarından biridir. Mesela kütleçekimi kuvveti, kütlesi olan cisimlerin neden birbirini çektiği, bizim neden dünyaya düştüğümüz, neden dünyamızın güneş etrafında döndüğü gibi çok sayıda fenomeni başarı ile açıklar. Ancak bu kuvvet söz konusu fenomenlerin yegâne açıklaması değildir. Mesela aslında bir kütleleri iten kütleitim kuvveti, ve ondan her zaman belli oranda daha güçlü olan bir kütleçekim kuvveti de eşit derecede başarılı bir şekilde bu fenomenleri açıklayacaktır. Ancak tek kuvvet hipotezi, iki kuvvet hipotezinden daha basit olduğu için biz bu hipotezi tercih ederiz.

Nedensellik ilkesine geri dönelim. Eğer nedensellik ilkesini reddedersek, yani evrenin nedensiz bir şekilde var olmaya başladığını varsayarsak, o zaman evrenimizin varlığının bir açıklaması olmadığı sonucu çıkar. Bunu anlamak için açıklama türlerine göz atmakta fayda var. Bir fenomenin iki çeşit açıklaması olabilir. Birincisi nomolojik açıklama, yani bir yasaya atıfla yapılan açıklamadır.²⁷ Bu açıklamalarda, açıklanmak istenen fenomen temel fizik yasalarından tümdengelimsel olarak öngörülmeye ya da ondan çıkarsanmaya çalışılır. Örnek olarak ayda astronotların neden daha yükseğe sıçradığı bilgisi, ayın kütlesi ve Evrensel

²⁷ Ilkka Niiniluoto, "Covering Law Model", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (New York: Cambridge University Press, 1996).

Kütleçekim Yasasından doğrudan çıkarılabılır. Böylece Evrensel Kütleçekim Yasası neden ayda daha yükseğe sıçradığımızı açıklayabilir. Ya da ellerini kavuşturan bir buz patencisinin neden daha hızlı döndüğünü açıklamak için Açısal Momentumun Korunumu Yasası kullanılabilir. Tek yapılması gereken şey Açısal Momentum denklemlerini, patencinin kütlelerini, boyutunu ve ellerini kapatmadan önceki hız bilgilerini alıp bu bilgileri kullanarak buz patencisinin ellerini kapattıktan sonraki hızını hesaplamaktır. Nomolojik açıklamalar fizik biliminde en sık başvurulan açıklamalardır. Evren mutlak hiçlikten ortaya çıktıysa, evrenin başlangıcı böylesi bir yasaya atıfla açıklanamaz, çünkü yasalar evren içindeki düzenlilikleri tasvir ederler.²⁸ Evrenin hiçlikten ortaya çıktığını varsayarsak, hiçliği tarif eden bir yasa olamayacağı için evrenin ortaya çıkması bir yasaya atıfla açıklanamaz. Evren yoksa, yasalar da yoktur. Dolayısı ile yasalar evrenin ortaya çıkmasının bir açıklamasını sunamazlar.

İkinci tip açıklama ise bir şeyin nedenine atıfla yapılan açıklamadır. Bu tarz açıklamalara nedensel açıklama denir. Mesela bir camın neden kırıldığını, çocukların ona top attığını ve bu topun camı kırıldığını ifade ederek açıklayan kişi olayın nedensel açıklamasını sunar. Evrenin nomolojik açıklaması olamayacağına göre nedensel açıklaması olmalıdır. Eğer evren hiçlikten nedensiz bir şekilde ortaya çıktı dersek o zaman bu evrenin nedensel bir açıklaması olmadığı anlamına gelir. Ancak bu da evrenin zamanda başlangıcının hiçbir açıklaması olmadığı anlamına gelir. Dolayısı ile eğer evren yokluktan kendi kendine ortaya çıktıysa herhangi bir açıklaması yoktur.

Ancak aday açıklamalar bulunabilecekken, evrenin bir açıklaması olmadığını iddia etmek yukarda ele aldığımız en iyi açıklama olarak çıkarım metodu ile çelişmektedir. En iyi açıklama olarak çıkarım aday olası açıklamaları sıralayıp en iyisini seçmemize dayanır. Bu da en kötü açıklamayı bile, ele alınan fenomenin bir açıklaması olmadığı iddiasına tercih etmemiz gerektiği anlamına geliyor. Eğer evrenin başlangıcının bir nedeni olduğunu varsayarsak, bu olayın nedensel bir açıklamasını bulabiliriz, ki aslında Hûdus delili tam da bunu yapmaya çalışır. Evrenin nomolojik açıklaması olması mümkün olmadığına göre, en iyi açıklama olarak çıkarım metodu evrenin nedeni olduğunu iddia eden açıklamalardan birini tercih etmemiz gerektiğini söylemekte ve dolayısı ile evrenin başlangıcının bir nedeni olduğu önermesini desteklemektedir. Dolayısı ile bilim ve felsefenin en önemli aletlerinden biri olan en iyi açıklama olarak çıkarım doğrudan Hudûs delinin nedensellik öncülü desteklemektedir.

SONUÇ

Bu makalede evrenin zamanda başlangıcından hareketle Tanrı'nın varlığını göstermeye çalışan çağdaş Hudûs delilinin, ortaya çıkan her şeyin bir nedeni olması gerektiğini iddia eden nedensellik öncülünü ele aldık. Birinci bölümde argümanı tanıtip, temel öncül ve bu öncülleri destekleyen alt argümanlara göze attık. Sonraki bölümde delilin en önemli çağdaş savunucusu William Lane Craig'in nedensellik öncülü lehinde getirdiği üç argümanını tanıttık ve onlara karşı getirilen bazı itirazları değerlendirmeye çalıştık. Craig'in birinci argümanı *hiçbir şeyden sadece hiçbir şey gelir* şeklindeki metafiziksel sezgiden hareket ederek zamanda başlangıcı olan her şeyin bir nedeni olduğu göstermeye çalışıyordu. İkinci argümanı nedensellik öncülünün hem bilim hem de gündelik hayatta tümevarımsal olarak doğrulandığı iddiasına dayanıyordu. Craig'in nedensellik önermesini destekleyen üçüncü ve son argümanı, nedeni olmadan hiçlikten ortaya çıkan tek nesnenin evren olması durumunda, neden diğer varlıkların da yoktan ortaya çıkmadıklarının açıklanamaz hale geldiği iddiasına dayanmaktaydı.

²⁸ Yasaların doğası ile ilgili farklı görüşler için bk. Enis Doko, *Metafiziğin Temelleri* (İstanbul: Mona Yayınları, 2020), bölüm 6.

Sonraki bölümde nedensellik öncülü lehinde iki yeni argüman savunmaya çalıştık. Birinci argümanımızda nedensellik öncülünün reddedilmesi halinde, algımızın nedensiz bir şekilde oluşabileceğini savunan bir tür radikal septisizme düşebileceğimizi göstermeye çalıştık. Böylesi bir septisizmi reddeden biri nedensellik öncülünü kabul etme eğiliminde olacaktır. Bu argüman nedensellik öncülü lehindeki bir *reductio ad absurdum* olarak okunabilir. İkinci argümanımız en iyi açıklama olarak çıkarım metoduna dayanıyordu. En iyi açıklama olarak çıkarım metodunu özetledikten sonra, evrenin nedensiz bir şekilde yokluktan ortaya çıktığı iddiasının bu metotla çeliştiğini, dolayısı ile bu metodun Hudûs delinin nedensellik ilkesini desteklediğini göstermeye çalıştık. İki çeşit açıklama türü vardır, doğa yasaları ile açıklama olan nomolojik açıklama ve bir fenomenin nedenini tespit ederek verilen nedensel açıklama. Evren kendi kendine nedensiz bir şekilde ortaya çıktıysa o zaman evrenin nedensel açıklaması olamaz. Ancak evren ortaya çıkmadan önce doğa yasaları da olmadığı için evrenin zamanda başlangıcının nomolojik açıklaması olamaz. Dolayısı ile evrenin açıklaması da olamaz. Ancak aday açıklamalar bulunabilecekken, evrenin bir açıklaması olmadığını iddia etmek en iyi açıklama olarak çıkarım metodu ile çelişmektedir. En iyi açıklama olarak çıkarım, olası aday açıklamaları sıralayıp en iyisini seçmemize dayanır. Bu da en kötü açıklamayı bile, ele alınan fenomenin bir açıklaması olmadığı iddiasına tercih etmemizi gerektirir. Evrenin nomolojik açıklaması olması mümkün olmadığına göre, en iyi açıklama olarak çıkarım metodu evrenin nedeni olduğunu iddia eden açıklamalardan birini tercih etmemiz gerektiğini söylemekte ve dolayısı ile evrenin başlangıcının bir nedeni olduğu önermesini desteklemektedir.

KAYNAKÇA

- Aliseda, Atocha. *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation*. Dordrecht: Springer, 2006.
- Craig, W. L. *The Kalām Cosmological Argument*. London: The Macmillan Press, 1979.
- Craig, W. L. *Cosmological Argument from Plato to Leibnitz*. Oregon: Wipf & Stock Publishing, 2001.
- Craig, W. L. ve Sinclair, J. D. "The Kalām Cosmological Argument". *The Blackwell Companion to Natural Theology*. ed. W.L. Craig ve J. P. Moreland. 101-201. London: Blackwell, 2009.
- Doko, E. "Bilfiil Sonsuzun Imkansızlığına Dayanmayan Yeni Bir Hudus Delili Savuması". *Felsefe Tartışmaları* 54 (2017), 61-79.
- Doko, E. "Kalam Cosmological Argument and the Modern Science". *Kader* 16/1 (2018), 1-13.
- Doko, E. *Metafiziğin Temelleri*. İstanbul: Mona Yayınları, 2020.
- Duhem, P. *The Aim and Structure of Physical Theory*. NJ: Princeton University Press, 1954.
- Ellis, G., J. Murugan ve C. Tsagas. "The Emergent Universe: An Explicit Construction". *Classical and Quantum Gravity* 21 (2004), 233-250.
- Hackett, S. *The Resurrection of Theism*. Chicago: Moody Press, 1957.
- Hawking, S. W. ve G. F. R. Ellis. *The Large Scale Structure of Space-Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Koons, R. "A New Kalam Argument: Revenge of the Grim Reaper". *Noûs* 48/2 (2014), 256-267.
- Krauss, Lawrence M. *A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather Than Nothing*. New York: Free Press, 2012.
- Kroemer, H. ve C. Kittel. *Thermal Physics*. W. H. Freeman Company, 1980.
- Lipton, Peter. "Inference to the Best Explanation". *A Companion to the Philosophy of Science*. ed. W.H. Newton-Smith. 184-193. London: Blackwell, 2000.
- Lipton, Peter. *Inference to the Best Explanation*. London: Routledge, 2004.
- Mukhanov, V. *Physical Foundations of Cosmology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Niiniluoto, Ilkka. "Covering Law Model". *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. ed. Robert Audi. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Nowacki, M. R. *The Kalām Cosmological Argument for God*. New York: Barnes and Noble, 2007.
- Oderberg, D. S. "Traversal of the Infinite, the 'Big Bang', and the Kalam Cosmological Argument". *Philosophia Christi* 4/2 (2002), 305-344.
- Oppy, Graham. "Professor William Craig's Criticisms of Critiques of Kalam Cosmological Arguments by Paul Davies, Stephen Hawking, and Adolf Grunbaum". *Faith and Philosophy* 12/2 (1994), 237-250.
- Steinhardt, P. ve N. Turok. "A Cyclic Model of the Universe". *Science* 296 (2002), 1436-1439.
- Tolman, R. C. *Relativity, Thermodynamics, and Cosmology*. New York: Dover, 1987.
- Quine, W. V. O. "Two Dogmas of Empiricism". *Logical Point of View*, 20-46. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951.

ABSTRACT

Can the Universe Begin to Exist Without a Cause?

One of the most discussed theistic arguments is the Huduth argument, known as the Kalam cosmological argument in West, which tries to establish existence of God from the beginning of the universe. After the success of the Big Bang Model, atheist philosophers began to prefer to criticize the causal premise of the argument rather than rejecting the origin of the universe. The causality premise argues that everything that has a beginning in time must have a cause. In this paper, we will analyze the causality premise of the Kalam Cosmological Argument. First, we will present and evaluate the three arguments given in favor of the causality premise by the most prominent defender of the argument William Lane Craig. In the following sections, we will present two arguments in favor of the causality premise. In the first argument, we will argue that denying the causality premise leads to radical skepticism. Assuming radical skepticism is absurd, we will argue that causality premise must be true. In the second argument, we will defend the claim that inference to the best explanation principle supports the proposition that the universe with a beginning must have a cause. We will first argue that if the beginning of the universe does not have a cause, then this phenomenon has no explanation. But inference to best explanation implies that we should prefer any explanation over no explanation, and since only type of explanation in favor of the beginning of the universe can be causal explanation, the universe must have a cause.

Key Words: Huduth Argument, Kalam Cosmological Argument, Causal Principle, Existence of God.

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 7

LIBER XXIV PHILOSOPHORUM (YİRMİ DÖRT FİLOZOFUN KİTABI): ON İKİNCİ YÜZYILDAN HERMETİK BİR METİN

Liber XXIV Philosophorum (Book of the 24 Philosophers): A
Hermetic Text from the Twelfth Century

Fırat ÇELEBİ, Doktor Adayı | PhD Candidate

Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı | Akdeniz University,
Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences

fcelebi92@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0770-0611>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru Tarihi | Date Received: 26.02.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 09.06.2021

Atıf | Cite As

ÇELEBİ, F. "Liber XXIV Philosophorum (Yirmi Dört Filozofun Kitabı): On İkinci Yüzyıldan Hermetik Bir Metin". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/7 (Haziran 2021): 73-91.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uydıklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

LIBER XXIV PHILOSOPHORUM (YİRMİ DÖRT FİLOZOFUN KİTABI): ON İKİNCİ YÜZYILDAN HERMETİK BİR METİN

Fırat ÇELEBİ

ÖZ

Hermetik külliyata ait metinler Orta Çağın felsefî ve teolojik yapısını anlamak için oldukça önemli kaynaklardır. Hermetik külliyatın bir parçasını oluşturan metinlerden birisi de kökeni konusunda kesin bir bilgiye varılamayan, 12. yüzyılın ikinci yarısında tercüme edilmiş bir metin olan Türkçeye *Yirmi Dört Filozofun Kitabı* olarak tercüme edilebilecek *Liber XXIV Philosophorum*'dur. Söz konusu metin her biri bir yorum tarafından açıklanan yirmi dört ayrı tanımdan veya önermeden oluşmaktadır. Bu tanımlar eserin takdim kısmında da belirtildiği üzere, Tanrı'nın ne olduğuna dair açıklamalardan oluşur. Yapılan tanımlar bir yandan hermetik inanç sistemi hakkında bilgiler verirken bir yandan da Yeni Platonculuk'tan ve Hristiyanlık'tan motifler taşır. Bu anlamda söz konusu metin Hermetizmde Tanrı'nın ne olduğunu, Orta Çağ'da filozofun ne anlama geldiğini ve Yeni Platoncu geleneğin Hristiyanlıkla ilişkisini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Yapılan bu çalışma *Liber XXIV Philosophorum*'un takdimini, negatif teoloji tartışmalarındaki tarihsel bağlamını, Yeni Platoncu gelenek ile olan ilişkisini, metnin Latince aslını ve Türkçeye ilk defa yapılan tercümesini içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Yirmi Dört Filozofun Kitabı, Orta Çağ Felsefesi, Teoloji, Hermetizm, Yeni Platonculuk.

GİRİŞ

Tanrı tasavvuru ile Tanrı hakkında nasıl konuşulması gerektiği, O'nun hakkında ileri sürülen ifadelerin bilişsel bir değere sahip olup olmadığı düşünce tarihi boyunca tartışılan konular arasında olmuştur. Tanrı için hiçbir sonlu kavramın veya sıfatın yeterli bir biçimde kullanılamayacağını, sadece olumsuz terimlerin kullanılabileceğini iddia eden felsefi bir teolojik yaklaşım olan olumsuzlama, söz konusu tartışmalar arasında önemli bir noktada durmaktadır. Farklı boyutları olan olumsuzlama ya da diğer bir adıyla negatif teoloji (*ex negativo*) düşüncesinin başlangıcı ile ilgili olarak düşünce tarihi boyunca farklı görüşler öne sürülmüştür. Bu anlamda olumsuzlamanın ilk örneklerinin ve felsefi kökenlerinin Antik Yunan'a dayandığı söylenebilir. Düşünce tarihinde, Tanrı'nın her türlü tanımın ve bilginin üstünde yer alan bir varoluşa sahip olduğuna dair görüşler, Yeni Platoncu Yahudi düşünür Philo (M.Ö20-M.S.45) ile başlamaktadır. Tanrı'nın yalnızca olumsuzlama yoluyla konuşulabileceğine dair anlayış düşünce tarihinde genellikle felsefi olarak temsil edilmiştir. Bu anlamda negatif teoloji, Philo'nun, eserlerinde tanrı-âlem ilişkisi noktasında şöhrete kavuşturduğu bir yaklaşım olmuştur. Yeni Platoncu Philo'nun felsefi birikiminin sağladığı olanaklar ve çözüm önerileri öncelikle mensubu olduğu

Yahudi geleneği üzerinde tesirli olmuştur.¹ Philo'nun Tanrı anlayışı, Yahudi ve Platon düşüncesinin Tanrı tasavvurlarının bir açıdan birleşimidir. Philo, Tanrı'yı anlamanın ve bilmenin mümkün olmadığını fakat yine de bir filozofun Tanrı hakkında iki soru sorabileceğini aktarmaktadır. Bu sorulardan ilki "Tanrı var mıdır?" ikincisi ise "Tanrı'nın cevheri nasıldır?" Philo, ikinci soru için Tevrat'tan bir ayetle cevap vermektedir. Ona göre, Tanrı Kutsal Kitab'ın Çıkış bölümünde Hz. Musa'ya kendisini "Ben Benim" diye tanıtmaktadır. Bundan dolayı Philo'ya göre Tanrı hiçbir şekilde tam olarak ifade edilemezdir.² Bu yaklaşım yalnızca Philo'nun düşünce sistemi ile sınırlı olmayıp, felsefi gelenek içerisinde farklı ekollerde bulunmaktadır. Bunlardan biri de Plotinos'tur (205-270). Plotinos'un oluşturduğu metafiziğin ana kavramlarından biri olan sudûr ilkesine göre tüm varlıklar hiyerarşik bir yapıdadır ve yukarıdan aşağıya doğru sıralanırlar. Varlıksal bakımdan derecelenen tüm bu yapının en üstünde mutlak Bir olan Tanrı bulunurken, ikinci olarak Akıl ya da diğer deyişle Nous bulunmaktadır. Çokluk içinde birliği içinde taşıyan Nous'un arkasından ise söz konusu varlık hiyerarşisinde nefis gelir. Fakat söz konusu nefis tek tek fertlerin değil, âlemin nefsidir. Söz konusu kuramda nefsin ardından ise tabiat sudûr eder.³ Düşünüre göre Tanrı, basit ve maddesiz olduğundan dolayı, âlem doğrudan O'ndan sudûr edemez. Ona göre, Tanrı'dan yani Bir'den, çokluklar âleminin, oluşmasının imkânı problemi olarak da ifade edilebilecek olan; evrendeki basit ve bir olan Tanrı'nın varlığında bir değişiklik meydana gelmeksizin nasıl oluştuğu sorunun çözümünde O'nun olumsuzlama yoluyla anlaşılma meselesi önemli bir noktada yer alır.⁴ Plotinos'un düşünce sisteminde yer alan basitlik ilkesi üzerine inşa edilmiş bu negatif yaklaşımının, öğretinin düşünce tarihinde şekillenmesine önemli ölçüde kaynaklık ettiği ve bunda etkili olduğu söylenebilir.

Yeni Platoncu geleneğin dışında Hristiyanlıkta erken dönemlerden itibaren İskenderiyeli Klement (150-215), Origenes (185-253), Augustinus (354-430) gibi kilise babaları tarafından belli ölçüde benimsendiği bilinen negatif teoloji, özellikle Pseudo Dionysios tarafından sistemli bir şekilde eserlerinde kullanılan bir yöntem olmuştur. Thomas Aquinas'ın (1225-1274) sıklıkla başvurduğu bir yazar olan Dionysius, Hristiyanlığın Kutsal Kitabında Tanrı'ya çok sayıda isim verildiğini göz önünde tutarak, hem bu isimleri tümüyle reddetmekten kaçınmış hem de söz konusu isimlerin, Tanrı'nın bilinemezliği ve ifade edilemezliği prensiplerine karşı çıkmayacak şekilde anlaşılması gerektiğini dile getirmiştir. Ona göre Tanrı bir taraftan tüm nesnelere nedeni olarak bilinebilir bir varlık olarak kabul edilebilirken, bir taraftan aşkın bir varlık olarak nedeni olduğu tüm nesnelere de ayağıdır.⁵ Pseudo

¹ Philo, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus* (London: George Bell & Sons, 1890), 4.

² Philo, *De Calogo (On the Decalogue)* (Cambridge: Harvard University Press, 1958), 177; Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji", *Turkish Studies* 10/2 (Haziran 2015): 742.

³ Plotinus, *Enneads Volume IV, Loeb Classical Library* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 8-30.

⁴ Plotinus, *Enneads Volume III*, 195.

⁵ Deirdre Carabine, *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: Peeters Press, 1995), 287.

Dionysios'un negatif teoloji ile ilgili söz konusu düşünceleri, kilise babaları ile birlikte Hristiyan düşüncesinde devam etmiştir. Bu anlamda negatif teolojinin Batı Hristiyan geleneğinde de yeri vardır. 9. yüzyıl düşünürlerinden John Scotus Erigena (815-877) Tanrı'nın ne olduğunun bilinemeyeceğini, O'nun varlığı aşan olduğunu aktarmıştır.⁶ Tıpkı John Scotus Erigena'da olduğu gibi Thomas Aquinas, Meister Eckhart (1260-1328) gibi önemli düşünürler tarafından Tanrı'nın olumsuz sıfatları ele alınmıştır. Bu anlamda negatif teoloji Orta Çağ Hristiyan düşüncesinde Erigena'dan başlayarak önemli bir konu haline gelmiş ve pek çok metinde tartışılmıştır. Doğrudan bu meseleyi konu edinen söz konusu metinlerden birisi de *Liber XXIV Philosophorum*'dur.

On ikinci yüzyılın ikinci yarısında Endülüs bölgesindeki Toledo şehrinde Eski Yunancadan Latinceye tercüme edilmiş veya derlenmiş olan *Liber XXIV Philosophorum*, uzun süre Orta Çağ hermetik külliyyatın önemli metinlerinden biri olarak kabul görmüştür. Latince olarak yazılmış bu eser, kısa bir giriş ve her biri ayrı ayrı başlıklar halinde verilmiş Tanrı'nın yirmi dört farklı tanımından oluşmaktadır. Tanrı üzerine yapılmış söz konusu tanımlar belli bir örüntü içinde verilmiştir. Buna göre 1 ile 7 arasındaki tanımlar ilahî doğa, 8 ile 20 arasındaki tanımlar Tanrı-âlem ilişkisi, 21 ile 24 arasındaki tanımlar ise Tanrı-nefs ilişkisi üzerinedir. Eserin bulunan bazı el yazmalarında ise her bir tanımın ardından, o tanıma ilişkin olarak kısa bir yorum yapılmıştır. Eser, her ne kadar giriş bölümünde de belirttiği üzere yirmi dört farklı filozofun Tanrı'yı farklı biçimlerde tanımlaması üzerine kurgulanmış olsa da eserin tek bir anonim yazar tarafından kaleme alındığı düşünülmektedir.

Metinle ilgili bulunan en eski el yazması 12. yüzyıla tarihlendirilen Laon el yazmasıdır.⁷ On dördüncü yüzyılın başlarına tarihlenen bazı el yazmalarında ise yirmi dört tanımın yani özgün metnin bir parçası olarak gözüken yirmi dört ayrı yorum bulunmaktadır. Söz konusu yorumların Dominiken teolog Nicholas Trivet'e (1258-1328) ait olabileceği tartışılmaktadır.⁸ *Liber XXIV Philosophorum* başlığı ilk defa Meister Eckhart'ın eserinde kullanılırken, bulunan bazı el yazmalarında *Definitiones Enigmatical* ya da *Definitiones Mysticus* gibi başlıklandırmalar kullanılmıştır.⁹ Eser, Orta Çağ boyunca filozoflar ve teologlar tarafından Hermes Trimegistos'a veya Aristoteles'e (M.Ö. 384-322) atfedilmiştir. Günümüzde ise metnin kökeni ve yazarına ilişkin kesin bir bilgi yoktur. Fransız araştırmacı Françoise Hudry eserin 4. yüzyılda yaşamış olan Marius Victorinus'a (290-364) ait bir metnin zamanla değişime uğramış bir versiyonu olduğunu söylerken, Clemens Baumker eserin Hristiyan Yeni Platoncu geleneğin bir ürünü olduğunu ve Platoncu gelenekten etkilenmiş bir Orta Çağ filozofu tarafından kaleme alındığını iddia eder. Bazı araştırmacılar ise eserin

⁶ John Scotus Eriugena, *Periphyseion (De Divisione Naturae) Liber Tertius* (Dublin: Institute for Advances Studies, 1981), 55.

⁷ Françoise Hudry, *Le Livre des XXIV Philosophes (Latin text and French translation)* (Grenoble: Millon, 1989), 9.

⁸ Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany* (New York: A Herder & Herder Book, 2005), 501.

⁹ McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, 42.

Aristoteles'in Orta Çağ'da çokça bilinen Toledolu mütercimler tarafından tercüme edilmiş olan, Aristoteles'in günümüzde kayıp olan *De Philosophia* isimli eserinin üçüncü kısmı olduğunu dile getirirler.¹⁰ *Liber XXXIV Philosophorum*'un bazı el yazmaları doğrudan *Liber de Causis* ve *Liber de Intelligentis* eserlerinin arasında, Aristotelesçi bir korpusun içinde yer almaktadır. Söz konusu bağlamı göz önünde bulunduran Hudry, metnin kökenini açıklığa kavuşturmak adına araştırmayı *Liber de Causis*'e Yahudi Aristotelesçi filozof İbn Daud'a (1110-1180) çevirir. Ancak Hudry'e göre İbn Daud'un metni yalnızca Orta Çağ Avrupa'sına tanıtmakla sınırlı olması daha olası bir ihtimaldir. İbn Daud'un *Emounah Ramah* adlı eserinde Harrânî bir etki görülmektedir. 6. yüzyılda, Simplicius (480-560) zamanında, Aristoteles öğretisinin koruyucuları olan Harranlılar, göklerin ötesinde var olan bir İlk Neden fikrini savundular. Genellikle "filozoflar" olarak anılan bu kişiler, Hermes'i Arap fethi sırasında kurucuları olarak adlandırdılar. Hudry'e göre *Liber XXIV philosophorum*, büyük olasılıkla bu çevrede son haline getirildi ve astronomi metinleri ile birlikte Endülüs'e geldi ve sonunda, dualist katarizmin yükselişiyle mücadele etmek için tek tanrılı felsefi metinlere ihtiyaç duyulduğunda Hristiyan dünyasına aktarıldı.¹¹ Söz konusu metnin kökenine dair genel görüş, Yeni Platoncu geleneğe ilgi duyan katarizm çevrelerinde on ikinci yüzyılın ortalarında görülmüş olmasıdır. Bununla beraber, bir diğer görüş metnin İspanya'da ortaya çıkmasıyla ilişkilidir. Ancak Hudry, aktarıldığı üzere başka bir açıklama önererek metnin doğrudan kendisinin veya en azından temelini geç antik döneme, özellikle M.S. 3. yüzyıldaki İskenderiye okul çevrelerine dayandığını ileri sürmektedir. Hudry, bununla birlikte metnin Arap çevrelerinde bilinen ancak günümüze ulaşamayan *Liber de Sapientia Philorum* (Filozofların Hikmet Kitabı) adlı eserin bir parçası olduğunu iddia etmektedir. Hudry'nin söz konusu argümanları delil yetersizliği nedeniyle günümüzde geniş çapta kabul görmemiştir.¹²

Liber XXIV Philosophorum'un kurgusal bir şekilde düzenlenen girişinde, toplanan yirmi dört filozofun "Tanrı nedir?" (quid est Deus?) sorusu merkeze alınır. Bu kısa girişin ardından ise ilahî doğa, Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı-nefs ilişkisi konuları bağlama alınarak Tanrı'nın ne olduğu veya olmadığı yirmi dört ayrı tanım üzerinden verilir. Bu metin dahil olmak üzere hermetik metinlerde Tanrı'nın ne olduğuna dair sorulan sorulara verilen cevaplarda Tanrı yalnızca olumsuzlama yoluyla bilinebilir. Tanrı sözcüklerle ifade edilemeyen, bölünemeyen, sığata ihtiyaç duymayan, değişmeden kalan, hiçbir şeye benzerlik göstermeyen, hiçbir yerde olmayan ve kendisinden daha üstün varlıkların düşünülemediği tanrısal bir şekildir.¹³ Bu anlamda

¹⁰ Hudry, *Le Livre des XXIV Philosophes*, 113; Clemens Baeumker, "Das pseudo-hermetische 'Buch der vierundzwanzig Meister' (Liber XXIV philosophorum)", *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters-Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, ed. Clemens Baeumker vd. (Münster: Freiburg im Breisgau, 1927), 201; Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik* (München: Beck, 1996), 34.

¹¹ Hudry, *Le Livre des XXIV Philosophes*, 55.

¹² McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, 43.

¹³ Florian Ebeling, *The Secret History of Hermes Trimegistus - Hermeticism from Ancient to Modern Times* (München: Cornell University Press, 2005), 53.

söz konusu metinde Tanrı'ya ait bilgileri konuşma dili ile açıklamak mümkün değildir. Ancak Tanrı'nın ne olmadığı sıralanabilir. Eserde Tanrı'nın bilinemeyecek olmasına dair 16, 17, 21 ve 23. tanımlar örnek olarak gösterilebilir.¹⁴

Metinde Tanrı'nın özüne ilişkin yapılan tanımlarda Hristiyan Yeni Platoncu geleneğin izleri açık bir biçimde görülmektedir. Yeni Platonculuk'ta yer alan Tanrı anlayışı, teolojik ve teosofik yapısı ile Hristiyan teolojisinin yapısı ve terminolojisi metinde bir arada bulunmaktadır. Bu anlamda özellikle kapalı ifadeler kullanılmış olsa da 1. tanımda teslis inancını ve Yeni Platoncu gelenekteki düşünceleri bulmak mümkündür.¹⁵ Aynı şekilde Tanrı'nın Bir, Tek, Akıl ve İyi gibi sıfatlarla tanımlanması, negatif teolojinin kullanım biçimi ve yorumlarda kullanılan belli kavramlar metnin Yeni Platoncu gelenekle olan ilişkisini göstermektedir.

Paolo Lucentini'nin ileri sürmüş olduğu gibi, *Yirmi Dört Filozofun Kitabı*, 12. yüzyılın ikinci yarısındaki "aksiyomatik" teoloji eserleri ile uyum göstermektedir. Eser, bu on ikinci yüzyıl yaklaşımının sadece bir örneği değil, aynı zamanda Hristiyan Yeni Platoncu geleneğinin ve onun antik düşünce ile vahiy arasındaki uyumunu göstermesi açısından önemli bir noktadadır. Yirmi dört tanım, Tanrı'nın bir *monad* ve *triad* olarak canlı kimliğine odaklanmaktadır. Söz konusu diyalektik, yalnızca Tanrı'daki bir ve üçün uygunluğunun içsel gizeminde değil, aynı zamanda yaratılmış âlemin ilahi içkinliği ve aşkınlığının dışsal uygunluğunu ifade etmektedir. Daha sonraki düşünürler tarafından sıklıkla alıntılanan, "tanrı, birliği yaratan birliktir, kendisini tek bir sıcak nefesle gösterendir." şeklindeki ilk tanım, ilahi içsel yaşamı dikkat çekici bir biçimde ifade etmektedir.¹⁶

İlk iki tanım ilahî gizemi temsil etmektedir. Özellikle "Tanrı, merkezi her yerde olan ve çevresi hiçbir yerde olmayan sonsuz küredir." şeklindeki ikinci tanım Batı düşünce tarihindeki en etkili felsefi imgelerden birisini sunmaktadır. "Bu tanım, tıpkı kendi içerisinde sayıca çoğaldığı gibi, ilk sebebin uygun bir biçimde tasavvur edilmesiyle yapılır." Meister Eckhart, Kuzalı Nikolas (1401-1461), Giordano Bruno (1548-1600), Blaise Pascal (1623-1662) gibi düşünürler tarafından alıntılanan bu tanımda geçen "sonsuz küre" kavramı daha önce de kullanılmış bir kavramdır. Küre kavramı, burada en yetkin olanın sembolik bir ifadesi olarak yorumlanmaktadır.¹⁷

Lucentini'ye göre söz konusu küre metaforunun derinliği tek bir biçimin nefse sunmuş olduğu hakikatlerin çoklu olmasına dayanmaktadır. Ona göre kişi, bu gerçeği anlarsa, Orta Çağ düşüncesi üzerindeki sonsuz küre fikrine olan bitmez tükenmez hayranlık anlaşılabilir. Söz konusu metafor, birinci Tanımdaki *monad* ile birlikte, felsefi tahayyülün cesur yaratımını oluşturur ve Hristiyan vahyi ile Yeni

¹⁴ Kurt Flasch, *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen* (München: Verlag C.H. Beck, 2011), 4.

¹⁵ David Porreca, "How Hidden Was God?", *Histories of the Hidden God*, ed. April D. DeConick vd. (New York: Routledge, 2014), 142.

¹⁶ Paolo Lucentini, "Il Liber Viginti Quattuor Philosophorum Nei Poemi Medievali: il Roman de la Rose, il Granum Sinapis, la Divina Commedia", *Poetry & Philosophy in the Middle Ages*, ed. John Marenbon (Leiden: Brill, 2001), 132.

¹⁷ Michael Kefefer, "The World Turned Inside Out: Revolutions of the Infinite Sphere from Hermes to Pascal", *Renaissance and Reformation* 12 (1988), 303-313; Karsten Harries, "The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor", *Journal of the History of Philosophy* 13/1 (1975), 5-15.

Platoncu akıl düşüncesini birleştirmeye çalışan bir tür düşünceyi anlamaya yöneliktir.¹⁸

Eserde yer alan tanımlarının belirsizliği, düşünürlerin kendi felsefî eğilimlerine göre eseri yorumlamalarına olanak sağlamıştır. Albertus Magnus'un (1193-1280) kitapla ilgili şüpheleri olmuştu ve Thomas Aquinas, metni yalnızca iki kez alıntılamaş ve onu Tanrı'nın Teslis ile değil, dünyayla ilişkisini ele alan pagan bir metin olarak görmüştür. Öte yandan, Meister Eckhart, Latince ve Almanca eserlerinde, söz konusu tanımlardan on dördüne atıfta bulunarak, kitabın hem üçlü hem de kozmolojik yönleriyle derinden ilgilenmiştir. Meister Eckhart'ın Yirmi Dört Filozofun Kitabına duyduğu hayranlık, takipçilerinin çoğu tarafından sürdürülmüştür. Aynı şekilde metin, Proklos'un *Institutio Theologica* adlı eserine yaptığı şerhte Moosburglu Berthold (?-1361) tarafından kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.¹⁹ Aynı şekilde Avrupa Orta Çağ'ında yaygın bir şekilde eserlere konu olan hermetik fikirler metnin içeriğinde yer almaktadır. Özellikle eserde de yer aldığı şekilde Tanrı'nın "birliği yaratan birlik" ya da "merkezi her yerde olan ve çemberi hiçbir yerde olmayan sonsuz bir küre" olarak tanımlanmasını 12. ve 14. yüzyıllar arasında pek çok filozofun ve teoloğun eserlerinde görmek mümkündür. Bir kısmı aktarıldığı üzere, Peter Lombard (1096-1160), Lilleli Alain (1128-1202), Thomas Aquinas, Meister Eckhart, Moosburglu Berthold ve Kuzalı Nikolas bu isimler arasında gösterilebilir.²⁰

Yirmi Dört Filozofun Kitabı adlı metne genel bir çerçevede bakıldığında, metnin hem Yeni Platoncu geleneğe hem de Hristiyanlığa ait kavramlar kullandığı görülmekte ve bu bağlamda Orta Çağ Avrupa'sında Yeni Platonculuk ile Hristiyanlık arasındaki bağ adına somut bir kaynak olarak göze çarpmaktadır. Ayrıca metinde yer alan negatif teoloji unsurları, pek çok Orta Çağ düşünürü tarafından ele alınmış ve Antik Yunan'dan beri süregelen bu geleneğin devamında önemli bir rol oynamıştır. Günümüzde, *Yirmi Dört Filozofun Kitabı* gibi bir metnin Orta Çağ'da sahip olduğu gücü değerlendirmeye almak, karmaşık dil yapısına sahip olması ve tanımların belirsizliği gibi sebepler dolayısıyla oldukça zordur. Söz konusu metnin neden Orta Çağ'da neden bu denli değerlendirme altında tutulduğunu kavramanın en iyi yolu, barındırdığı tanımların mistiklerin, teologların ve filozofların her şeyin ötesinde olan Tanrı kavramını anlamak için zorlandıklarını hissettikleri bir dönemin negatif teolojiye ne kadar iyi uyduğunu fark etmeleriyle bir ilgisi olması mümkündür. Bu anlamda *Yirmi Dört Filozofun Kitabı* hakkında şu ana kadar her ne kadar az bilgiye sahip olursa da, söz konusu metin negatif teoloji ile ilişkili külliyatın Orta Çağ'a etkisini ve Yeni Platoncu geleneğin Hristiyanlıkla olan ilişkisini anlamak adına oldukça önemli bir noktada yer almaktadır.

1. ÇEVİRİ²¹

¹⁸ Lucentini, "Il Liber Viginti Quattuor Philosophorum Nei Poemi Medievali", 134.

¹⁹ McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, 44.

²⁰ Porreca, "How Hidden Was God?", 142.

²¹ Eserin Türkçeye yapılmış bu ilk çevirisinde temel alınan Latince metnin künyesi şudur: Kurt Flasch, *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen* (München: Verlag C.H. Beck, 2011). Eser tercüme edilirken aynı eserde geçen Almanca tercümeden de yararlanılmıştır.

<p>PROLOGUS</p> <p>Congregatis viginti quattuor philosophis, solum eis in quaestione remansit: quid est Deus? Qui communi consilio datis induitiis et tempore iterum conveniendi statuto, singuli de Deo proprias proponerent propositiones sub definitione, ut ex propriis definitionibus excerptum certum aliquid de Deo communi assensu statuerent.</p>	<p>ÖNSÖZ</p> <p>Yirmi dört filozof bir araya geldiklerinde, tek bir soruyu geride bıraktılar: Tanrı nedir? Birlikte düşünmek için karar verdiklerinde, bundan sonra tekrar bir araya gelerek, çeşitli tanımlardan yola çıkıp, Tanrı hakkında ortaklaşa kararlaştırılan bir şey olduğunu belirtmek için, her biri ayrı ayrı Tanrı'yı anlamayı sağlayacak bir tanım ortaya koymalıdır.</p>
<p>1.</p> <p>DEVS²² EST MONAS MONADEM GIGNENS, IN SE VNVM REFLECTENS ARDOREM.</p> <p>Haec definitio data est secundum imaginationem primae causae, prout se numerose multiplicat in se, ut sit multiplicans acceptus sub unitate, multiplicatus sub binario, reflexus sub ternario. Sic quidem est in numeris: unaquaeque unitas proprium habet numerum quia super diversum ab aliis reflectitur.</p>	<p>1.</p> <p>TANRI, BİRLİĞİ YARATAN BİRLİKTİR, KENDİSİNİ TEK BİR SICAK NEFESLE GÖSTERENDİR.</p> <p>Bu tanım, tıpkı kendi içerisinde sayıca çoğaldığı gibi, ilk sebebin uygun bir biçimde tasavvur edilmesiyle yapılır, böylece O, kendisini sayısız kez çoğaltır, birlikken çoğaltır, iki yönlüken çoğaltır, üç yönlüken yansır. Yani bu sayılarla olur: Her bir gerçek birlik diğerlerinden gelen çeşitliliği yansıtan kendi sayısına sahiptir.</p>
<p>II.</p> <p>DEVS EST SPHAERA INFINITA CVIVS CENTRVM EST VBIQUE, CIRCVMFERENTIA NVSQVAM.</p> <p>Haec definitio data est per modum imaginandi ut centrum (continuum) ipsam primam causam in vita sua. Terminus quidem suae ostensionis (extensionis) est supra ubi et extra terminans. Propter hoc ubique est centrum eius, nullam habens in communia dimensionem. Cum quaerit circumferentiam suae sphaericitatis, elevatam in infinitum dicet, quia quicquid</p>	<p>2.</p> <p>TANRI MERKEZİ HER YERDE OLAN VE ÇEMBERİ HİÇBİR YERDE OLMAYAN SONSUZ BİR KÜREDİR.</p> <p>Bu tanım merkezin (sürekli olanın) kendi boyutunda ilk sebep olduğu tasavvur edilerek yapılır. Onun kendini göstermesinin (uzantısının) sonu dışarıda biten yerin üstünde bulunur. Bu yüzden onun merkezi her yeredir, ortak bir mekânı mevcut değildir. Küresinin kendi çevresi sorulduğunda, (Yaratılanları) Yaratanın olduğu gibi mekânı</p>

²² Latince'de tıpkı I ile J arasında olduğu gibi V ile U arasında da hiçbir ayırım yoktur. Bu anlamda gerek klasik metinlerde gerekse yazıtlarda "DEUS" bazen "DEVS" olarak da yazılabilir. Ç.N.

<p>est sine dimensione sicut creatoris (creationis) fuit et in initium est et sic terminus nusquam. Sic patet propositum.</p>	<p>olmayanın başlangıcı ile sonunun hiçbir yerde olmadığını ve [onun] sonsuzlukta yükseldiğini söyler. Bu öneri açıktır.</p>
<p>III. DEVS EST TOTVS IN QVOLIBET SVI. Haec definitio data est secundum considerationem essentiae divinitatis in sua simplicitate. Cum non sit aliquid ipsi resistens, ipsa simul ubique tota ens, et etiam similiter super et extra, ubique non distrahitur defectu virtutis alicuius in ipsa deficientis, nec stat terminata virtute alieni dominantis.</p>	<p>3. TANRI İÇİNDEKİ HER ŞEYDE BÜTÜNDÜR. Bu tanım, tanrısallığın özünün basitliği göz önüne alınarak yapılır. O'na direnecek hiçbir şey olmadığı için, O'nun kendisi bir bütün olarak, her yerde oluş içerisinde, hem [mekânın] üstünde hem dışındadır ve ne kendi başına bir kusur olabilecek herhangi bir güç tarafından bölünür ne de dışarıda bulunan bir güçle sınırlıdır.</p>
<p>IV. DEVS EST MENS ORATIONEM GENERANS, CONTINVATIONEM PERSEVERANS. Haec definitio dicit vitam propriam secundum rationes diversas ipsius essentiae deitatis. Numerat enim se genitor gignendo; genitura vero verbificat se quia gignitur; adaequatur vero per modum continuationis, se habet spirando.</p>	<p>4. TANRI SÖZÜ YARATAN ZİHİNDİR, DEVAMLILIĞI MUHAFAZA EDENDİR. Bu tanım farklı yönleri açısından bizzat İlahî olanın özüne uygun hayatı ifade eder. Yani, yaratıcı kendisini yaratarak belirler; yarattığı sözün kendisini doğrular (onun bir parçası hâline gelir); bu şekilde kendisi nefes olarak muhafaza eden devamlılık aracılığıyla bağlantıyı sürdürmesi yeterlidir.</p>
<p>V. DEVS EST QUO NIHIL MELIVS EXCOGITARI POTEST. Haec definitio data est a fine. Unitas vero finis est et perfectio. Quod ergo sonat hoc, bonum est, et quanto magis, tanto magis bonum. Gaudium ergo veritatis omnis essentiae sua vita est, vita quidem omnis ab unitate, haec autem ab interiori indivisione. Quanto igitur magis unum, tanto magis vivit. Sua unitas summa est.</p>	<p>5. TANRI, ÖTESİNDE DAHA İYİ HİÇBİR ŞEYİN DÜŞÜNÜLEMEYECEĞİ ŞEYDİR. Bu tanım sınır hakkındadır. Şüphesiz birlik, sınır ve mükemmelliktir. Bu yüzden sınırların birliği iyidir ve ne kadar büyükse o kadar iyidir. Bu yüzden her gerçeğin özüne dair olan sevinci kendi hayatıdır, her hayat birlikten ve bu iç bölünmezlikten doğar. Dolayısıyla bu ne kadar büyükse, o kadar canlı olur. [Onun] kendi birliği en üstün olandır.</p>

<p>VI. DEVS EST CVIVS COMPARATIONE SVBSTANTIA EST ACCIDENS, ET ACCIDENS NIHIL. Haec definitio datur sub relatione. Subiectum quoque accidentis propria substantia est cum aliena. Quae aliena si recedit, perit accidens, id est proprietas agens. Relatione ergo ad primum agens omnis substantia accidens est, et accidens nihil, et substat nihil substantiae ut alienum: substantia divina est ut substantia propria quae non fluit.</p>	<p>6. TANRI, KARŞILAŞTIRILDIĞINDA VARLIĞIN İLINEK OLDUĞU, İLINEĞİN İSE BİR HİÇ OLDUĞU ŞEYDİR. Bu tanım nisbi olarak yapılmıştır. Başka bir maddeyle birlikte olsa da ilineğin konusu kendi ferdi tözüdür. Eğer madde uzaklaşırsa ilinek olmaz, [yani] o unsurla birlikte mevcuttur. Bu yüzden [bununla] ilişkili olarak, ilk unsur (ilk sebep) için tüm tözler ilinektir ve herhangi bir ilinek onun için hiçtir ve onun tözü başka bir töz için değildir: Yalnızca İlahî töz hareket etmeyen ferdî bir töz gibidir.</p>
<p>VII. DEVS EST PRINCIPIVM SINE PRINCIPIO, PROCESSVS SINE VARIATIONE, FINIS SINE FINE. Haec definitio est secundum speciem data. Genitor vero primum capit ratione geniturae, sed non sic primo ut non prius. Genitus vero procedit generatione in finem, sed non recipit variationem natura medii. Intendit enim quod idem est finis vero nomine generantis et geniti, quia non est vita divina nisi unum medium tantum; sed non est finis ratione operis, ut quies et motus.</p>	<p>7. TANRI SEBEP SİZ SEBEPTİR, DEĞİŞİMSİZ SÜREÇTİR, SONU OLMAYAN SONDUR. Bu tanım form ile ilgilidir. Şüphesiz yaratıcı yaratıklarının muhakemesiyle ilklığı elde eder, ancak onun başlangıcı olmadığı için ilk değildir. Yaratılanın nesli kuşkusuz sona doğru ilerler, ancak aracının doğası değişime maruz kalmaz. Bu yüzden şüphesiz yaratıcı ve yaratılanın ismiyle aynı son olduğu iddia edilir; çünkü bu aracı olmaksızın İlahî hayat olmaz. Ancak nasıl ki sükûnet ile hareket sona ermezse bu da son değildir.</p>
<p>VIII. DEVS EST AMOR QVI PLVS HABITVS MAGIS LATET. Haec definitio data est per effectum. In prima causa id a quo vita et est ipsum a quo vita tota. Igitur id ipsum est fons amoris in illo. Quod si rei creatae unitas generantis et geniti ad illam penitus se inclinatur, revertendo per viam regressionis, tunc est id ipsum amor creaturae, prout ordinata est creatura ab ipso cui quanto</p>	<p>8. TANRI NE KADAR ELDE EDİLİRSE O KADAR GİZLENEN SEVGİDİR. Bu tanım etki üzerine verilmiştir. İlk sebepte hayatın geldiği yer ile tüm hayatın geldiği yer aynıdır. Bu yüzden onun kendisi sevginin kaynağıdır. Yaratılan varlık, yaratanın ve yaratılanın birliğine tamamen kendini verirse, [yani] düşüş yolunda temeline dönerse, o zaman bu, bizzat</p>

<p>magis te unificaveris, tanto exaltaberis et tanto elevabitur. Et hoc eius latere est.</p>	<p>yaratılanın aşkıdır; çünkü yaratıcının kendisinin düzenlediği amaç budur ve onunla ne kadar çok bütünleşirsen ve ne kadar methedersen, o kadar yüceltir. İşte onun gizlenmesi böyledir.</p>
<p>IX. DEVS EST CVI SOLI PRAESENS EST QVIDQVID CVIVS TEMPORIS EST. Haec definitio est secundum formam. Totum quidem uno aspectu omnes partes videt, pars vero totum non videt, nisi diversis respectibus et successivis. Propter hoc deitas est successivorum totalitas. Unde intuitus eius unicus est, non consequenter factus.</p>	<p>9. TANRI ZAMANA AİT OLAN HER ŞEYİN [KENDİNDE] MEVCUT OLDUĞU ŞEYDİR. Bu tanım form ile ilişkili olarak verilmiştir. Bütün, parçaları tek bakışta görür, [öte yandan] parça, sadece farklı ve birbirini izleyen açılar olmadıkça bütünü görmez. Dolayısıyla İlah birbirini izleyen varlıkların bütünüdür. Bu yüzden onun bakışının eşi benzeri yoktur ve o bir sürecin sonucu değildir.</p>
<p>X. DEVS EST CVIVS POSSE NON NVMERATUR, CVIVS ESSE NON CLAVDITVR, CVIVS BONITAS NON TERMINATVR. Haec definitio patet per quartam et septimam. In posse creato, et primo inventus est numerus, secundum plura aut pauciora opera educentia possibile ad actum, quia, si sint infinita, impossibile dicitur. Eius enim quod fiet ab eo actu sunt infinita opera; unde subito operatur. Ubi vero est infinitus numerus ordinatus ad actum et invenitur resistens, non poterit evenire. Omne esse clausioem dicit finitatis alicuius. Unde a centro ad esse eius sunt operationes finitae. In divino esse non est sic, sed opera infinita a centro ad extimum et actum. Unde sua clausio infinita est et actu non impossibilis, nisi quia necesse existens. Unde sequitur quod etiam redeundo est interminata bonitas via securior ab esse in unitatem centri.</p>	<p>10. TANRI GÜCÜ SAYILMAYAN, VAR OLUŞA DAHİL EDİLMEYEN, İYİLİĞİ SINIRLANMAYANDIR. Bu tanım dördüncü ve yedinci [tanımları] açıklar. Sayı ilk olarak yaratılan varlıkların gücünde ortaya çıkar, burada daha büyük veya daha az sayıdaki etkiler mümkün olanı eyleme götürür. Zira, sonsuz olsaydılar, [bunun] mümkün olmayacağı söylenir. Fakat gerçekte her şeyi hareket ettirenin sonsuz sayıda etkisi vardır; bu yüzden [O'nun etkisi] bir anda tesir eder. Şüphesiz sınırsız sayının eyleme vardığı ve direnç ile karşılaşılacak yerde sonuç alınmaz. Sonlu olan her varlığın, sonsuz olanın sınırı olduğu söylenir. Bundan dolayı merkezden varlığa doğru gidilirken sonlu eylemler kalır. Sonsuz eylemler merkezden uca doğru olur, ancak İlahî Varlık için bu böyle değildir. Bu yüzden onun sınırı</p>

	sonsuzdur ve zorunlu olarak mevcut değilse, eylem imkânsız değildir. Bu yüzden geri dönüşte sonsuz iyiliğin, merkezin birliğine girmekten daha güvenli olan yol olduğu sonucuna varılır.
XI. DEVS EST SVPER ENS, NECESSE, SOLVS SIBI ABVNDANTER, SVFFICIENTER. Haec definitio formalis est, sed relata. Esse omne clausionem dicit. Superest igitur qui non clauditur. Et necesse quia malum non habet quia non clauditur, sed infinita possibilitate. Nec sic distrahitur suum superesse quin redeat a se in se, et non totum indigenter, sed exuberanter.	11. TANRI VARLIĞIN ÖTESİNDEDİR, ZORUNLUDUR, KENDİSİNE YETEN TEKTİR. Bu tanım biçimsel ancak ilişkiseldir. Tüm varlıkların sınırlı olduğu söylenir. Bu yüzden üstteki varlık sınırlı değildir. Ve o sonsuz imkâna sahip, kötülüğü içermeyen, sınırlı olmayan zorunluluktur. Böylece onun varlığı kendi kendisinden asla uzaklaşmasa da kendisine geri döndüğünden dolayı bölünmez ve taşsa bile onun bir bütünlüğe ihtiyacı yoktur.
XII. DEVS EST CVIVS VOLVNTAS DEIFICAE ET POTENTIAE ET SAPIENTIAE ADAEQVATVR. Voluntas, scire et posse principia sunt actionis in creaturis. Non aequalia sunt quia voluntas est deiformior quam scire et posse. Mihi quidem natura coarctavit posse, correptio vero scire, sed remanet voluntas non coacta usque ad clangationem (elongationem) perpetuam.	12. TANRI, İLAHÎ GÜCÜ VE BİLGELİĞİ İRADESİNE EŞİT OLANDIR. İrade, bilgi ve güç yaratılanlarda eylemin ilkeleridir. Bunlar birbirleriyle eşit değildir; çünkü bilgi ve güce göre irade tanrısal olandır. Doğa benim gücümü sınırlar, şüphesiz ki bilgimi eksiltir, ama iradem sınırlanmaksızın sürekli bir yankıyla (kendini sürdürmeyle) devam eder.
XIII. DEVS EST SEMPİTERNITAS AGENS IN SE, SINE DIVISIONE ET HABİTV. Agunt creata et acquirunt habitum. Agunt et deficiunt continuatione quia inveniunt resistens. Unde fatigatio scindit vim. Sic non est in creatore. Non transmutatur acquirendo habitum. Non indiget obumbratione ut quiescat fatigatus.	13. TANRI SINIRI VE YARATILIŞI OLMAKSIZIN, KENDİ İÇİNDE ETKİN OLAN EBEDİYETTİR. Yaratılanlar meydana gelirler ve yaradılışı kazanırlar (sonradan sahip olurlar). Dirençle karşılaştıkları için meydana gelirler ve devamlılıktan mahrum kalırlar. Bu noktada bitkinlik [onların] gücünü azaltır. Bu [durum]

	<p>yaratıcıda olmaz. O, yaratılışa [sonradan] sahip olarak dönüşüme uğramaz. Yorulmadığı ve durağan olmadığı için onun gölgeliğe ihtiyacı yoktur.</p>
<p>XIV. DEVS EST OPPOSITIO NIHIL MEDIATIONE ENTIS. Haec definitio imaginari facit Deum esse sphaeram in cuius centro nihil incarceratur. Et est continue agens sphaera divina opus divinum quo detinet nihil in suo esse aeternaliter, a quo per exuberantiam suae bonitatis vocavit in esse rem quae est quasi circa centrum. Quae si ad esse actum attrahit, stabit semper, si ad esse possibile, redibit ad nihilum.</p>	<p>14. TANRI, VARLIĞI ARACILIĞIYLA HIÇLIĞE KARŞI OLANDIR. Bu tanım, Tanrı'nın kendi merkezinde hiçbir şeyi sınırlamayan bir küre olduğu fikrini ortaya koyar. Ve İlahî küre, hiçbir şeyi sonsuza kadar kendi içerisinde tutmadığı, merkezinde kendi iyiliğinin bolluğuyla merkezinin çevresindeymiş gibi İlahî işini devamlı olarak hareket ettirir. Eğer [Tanrı], varlığı eyleme dönüştürüyorsa, [varlık] kürede kalır; eğer [varlık] mümkün halde kalırsa, hiçliğe geri döner.</p>
<p>XV. DEVS EST VITA CIVIS VIA IN FORMAM EST VERITAS, IN VNITATEM BONITAS. Est motus a medio et ad medium: primus dat esse, secundus dat vivere. In Deo primus motus est via generantis ad genitum cum esse; secundus, ut via conversa, est bonitas.</p>	<p>15. TANRI HAYATTIR, ONUN ÖZÜ GERÇEK VE BİRLİĞE GİDEN YOLU İYİ OLMAKTIR. Aracıdan gelen ve aracıya doğru giden bir hareket vardır: İlki var olmayı, ikincisi yaşamayı sağlar. Tanrı için ilk hareket yaratma yoluyla oluşu yaratmaktır; ikincisi ise, tersi bir yoldan, iyiliktir.</p>
<p>XVI. DEVS EST QUOD SOLVM VOCES NON SIGNIFICANT PROPTER EXCELLENTIAM, NEC MENTES INTELLIGVNT PROPTER DISSIMILITVDINEM. Officium vocis est significare intellectus mentis, et non aliud. Anima non invenit in se speciem vel exemplar Dei, quia ipsa sunt penitus ipse, non secundum quod sit in rebus. Ergo dissimilis est ei secundum se totum, et non intellectus, igitur nec significatus.</p>	<p>16. TANRI TEKTİR Kİ NE İSİMLERİ FAZİLETİNDEN DOLAYI O'NU TANIMLAR NE DE FARKINDAN DOLAYI ZİHİN O'NU KAVRAR. Bu ifadenin görevi, akıl kavramına işaret etmektir, başka bir şey değildir. Nefs, Tanrı'nın bir örneğini ya da formunu kendi içinde bulmaz; çünkü nefsin kendileri kendilerine münhasırdır, onun (Tanrı'nın) nesnelere olması gibi değildir. Bu yüzden o böyle olduğu için, her şey</p>

	kendisine farklıdır ve dolayısıyla O, ne kavranır ne gösterilir.
<p>XVII. DEUS EST INTELLECTVS SVI SOLVM, PRAEDICATIONEM NON RECIPIENS. Non cognoscitur nodus per relationem nodi. Praedicatio in rebus est ut diversis rationibus explicetur quod unica includitur. Igitur cum in Deo non sint diversae rationes secundum prius et posterius, perficientes quid eius secundum magis et minus, non recipit praedicationem, sed seipse seipsum intelligit quia ipsum ad ipsum generat.</p>	<p>17. TANRI, HÜKÜM ALMAYAN, KENDİSİ TEK OLAN ZİHİNDİR. Düğüm, düğümle ilişkisi üzerinden bilinmez. Hüküm, nesnelere çeşitli yönlerle tek bir taneyle sınırlandırını ortaya çıkarır. Haliyle Tanrı'da, onu az ya da çok mükemmelleştirecek olan önce ve sonrası gibi çeşitli yönler olmaz, O hüküm almaz, ancak kendisi, kendisini yarattığından dolayı, kendisini kendisi aracılığıyla bilir.</p>
<p>XVIII. DEUS EST SPHAERA CVIVS TOT SUNT CIRCUMFERENTIAE QVOT PVNCTA. Ista sequitur ex secunda, quia cum sit totus sine dimensione, et etiam dimensionis infinitae, non erit in sphaera suae essentiae extremum. Igitur non est in extremo punctus quin exterius sit circumferentia.</p>	<p>18. TANRI, ÇEVRESİ KADAR ÇOK NOKTAYA SAHİP OLAN KÜREDİR. Bu [tanım] ikinci [tanımı] takip eder, zira O, tamamen mekânsız, hatta sonsuz mekân olmaksızın vardır ve sınırı kendi özünün küresinde var olmayacaktır. Dolayısıyla, çember sınırın ötesindeyken, sınırda da bir merkez yoktur.</p>
<p>XIX. DEVS EST SEMPER MOVENS IMMOBILIS. Immobilis dicitur Deus quia est secundum unam dispositionem semper, et hoc est esse in quiete. Movens semper est, quia vivens in se, tamen sine alteratione. Intelligit se intellectu simplici, et hoc est quod intellectus perficit intellectum, et intellectum est forma intelligentis.</p>	<p>19. TANRI, HER ZAMAN HAREKETSİZ HAREKET İÇİNDE OLANDIR. Tanrı'nın her zaman tek bir yaratılışı olmasından ve sükûnet içinde bulunmasından dolayı hareketsiz olduğu söylenir. O her zaman hareket eder; çünkü kendi içerisinde değişime uğramaksızın, canlıdır. Basit bilgiyle kendi aklını bilir, ve böylece bilinen bu bilgi, bilgiyi yetkin hâle getirir ve bilgi, bilinen bilginin formu olur.</p>
<p>XX. DEVS EST QVI SOLVS SVO INTELLECTV VIVIT. Non vivit sicut corpora quae recipiunt aliena intra se ut convertant ea in sui naturam. Non vivit ut corpora</p>	<p>20. TANRI KENDİ ÖZBİLGİSİYLE YAŞAYAN TEK VARLIKTIR. O, kendi doğası içinde onları değiştirmek için dıştaki varlıkları içlerine alan cisimler gibi yaşamaz. O,</p>

<p>supracaelestia quae a spiritibus habent motum, nec vivit ut intelligentiae, animae quae ab ipsius unitate sustentatur. Sed a seipso et in se intelligendo vivit et est superessentialiter.</p>	<p>hareketi ruhtan alan göksel cisimler gibi ya da kendisinin birliğinden güç alan akıllar, nefesler gibi yaşamaz. Bunun yerine, O kendi aklını bilerek yaşar ve O, varlıkların en üstünde olandır.</p>
<p>XXI. DEVS EST TENEBRA IN ANIMA POST OMNEM LVCEM RELICTA. Species rerum apud animam, quae detegunt quod in ipsa est gratia cuius dicitur quodammodo omnia, ipse illuminat animam. Sed post abiectioem omnium istarum formarum contemplatur divinitatem. Abnegando et removendo omnes rerum species ab ipsa, convertit se supra se et vult videre causam primam. Et obtenebratur intellectus animae, quia non est aptus ad illum lucem increatam. Unde cum ad se convertit, dicit: Hic mihi tenebrae sunt.</p>	<p>21. TANRI TÜM IŞIKLARIN ARDINDAN NEFSTE KALAN KARANLIKTIR. Bizzat kendisi, belli bir ölçüde her şeyin O'nun olduğu söylendiğinden dolayı kendisinde olanı açığa çıkaran nesnelere nefsteki formlarını ve nefsi aydınlatır. Ancak tüm bu formların [nefsin] ayrılmasının ardından tanrısallık tasavvur edilebilir. Nesnelere tüm formlarının kendisinden çekilmesi ve alınmasıyla onun kendisi kendisinin üstündekine dönüşür ve ilk sebebi görmek ister. Ve nefsin akli gölgede kalır; çünkü yaratılmamış ışık için uygun değildir. Bu yüzden kendisine döner ve şöyle der: Bu benim için karanlıktır.</p>
<p>XXII. DEVS EST EX QVO EST QVICQVID EST NON PARTITIONE, PER QVEM EST NON VARIATIONE, IN QVO EST QVOD EST NON COMMIXTIONE. Applicatione vero suae triformis essentiae ad nihil iuxta illas res quae sunt ad esse producit, ut ex generante initium suae existentiae perciperent, per genitum in esse starent, in vivificatore permanent. Sed sic ex generante – quod ipse non dividitur – aliquid de sua essentia eis adhaerentiam tribueret, nec species divina, rebus speciem dans per se, non per alium, se ipsam variaret, nec vivificator, ipsa in se colligens, commixtionem ex interceptione aut impuritate contraheret.</p>	<p>22. TANRI, PARÇALARA AYRILMADAN, DEĞİŞİME UĞRAMADAN VE HİÇBİR ŞEYLE KARIŞMADAN OLUŞAN HER ŞEYDİR. Şüphesiz onun üç yönlü özü, hiçliğe yönelerek nesnelere olmaları için ortaya çıkarır, böylece yaratılma ile kendi var oluşlarının başlangıcını [Yaratıcıdan] alırlar, yaratılan aracılığıyla var olmayı sürdürürler, hayatta kalarak devam ederler. Ancak onlar bu şekilde varlığa gelirken, onun kendisi bölünmez ve onların bağlı olduğu kendi varlığından bir şeyler eksilmez ve ne kutsal form, ne kendisi aracılığıyla verilen nesnelere formu, ne dıştaki aracılığıyla kendisi, ne de</p>

	onları kendisine çekerek canlılık veren değişime uğrar, O, engellemeden ve saflığı bozan şeylerden uzaktır.
<p>XXIII. DEVS EST QVI SOLA IGNORANTIA MENTE COGNOSCITVR. Haec definitio cognoscitur per vicesimam primam. Nihil cognoscitur ab anima nisi cuius speciem recipere potest et ad exemplar eius quod est in ipsa comparare. Nullius enim habet anima exemplar nisi illius quod per ipsam a prima causa fluxit in esse. Igitur eius quod est super ipsam non habebit cognitionem, igitur non primae causae. Sed cum omnem aliorum contemplata fuerit scientiam, extrahendo ipsam primam causam a rebus et supponendo oppositionem nihil, quantum poterit acquirere sic habebit cognitionem. Et hoc est vere ignorare, scilicet scire quid non est, et nesciendo quid est.</p>	<p>23. TANRI, YALNIZCA ZİHİNSEL OLARAK BİLİNENDİR Bu tanım yirmi birinci [tanım] aracılığıyla bilinir. O'ndan formun [bilgisini] alamadıkça ve kendisindekiyle onun aslî hâlini karşılaştırmadıkça nefis hiçbir şeyi bilmez. Ancak yine nefsin bir aslî hali vardır, bu sadece ilk nedenden dolayı içine akan şeydir. Dolayısıyla, onun yukarıda olan hakkında idraki yoktur, bu yüzden ilk sebep değildir. Ancak, [nefs] diğerlerinin tüm bilgisini düşündüğünde, ilk sebebin kendisini nesnelere ayrı tuttuğunda ve hiçliğin tam tersini anladığında, onu elde eder, böylece idrake sahip olur. Ve ne olmadığını bilmek ile ne olduğunu bilmemek hakikaten bilemeyıştır.</p>
<p>XXIV. DEVS EST LVX QVAE FRACTIONE NON CLARESCIT, TRANSIT, SED SOLA DEIFORMITAS IN RE. Haec definitio est ad essentiam data. Lux creata sicut cadit super rem tenebrosam tantae tenebrositatis quod non sit potens lux illa purgare tenebrosam, propter sui vehementem possibilitatem, tunc frangitur lux in radiis, in maximo scilicet sui acuti, et pertransit in accidentia, essentialis cum ista fractio accidentia multiplicat. Et haec claritas est. Lux divina non invenit in rebus creatis tantam possibilitatem quae eam frangat in sua actione; unde omnia pertransit. Sed sola deiformitas in re, illa multiplicat et claritatem in re generat, in se nullam Et hoc est quod dicit.</p>	<p>24. TANRI, BÖLÜNEREK IŞIK SAÇMAYAN IŞIKTIR, O NÜFUZ EDER, AMA NESNELERE SADECE TANRISAL OLARAK YANSIR. Bu tanım öz için verilmiştir. Yaratılan ışık, ışığın aydınlatamayacağı karanlığın içinde karanlık şeyle karşılaşır, o zaman, nesnenin şiddetli gücü sayesinde ışık yayılmayla bölünür, şüphesiz ışık parlaklığın en büyük olduğu yerde yayılmayla bölünür ve ilineklere nüfuz eder, bu özsel bölünme olduğu için, ilinekler çoğalır. Ve bu ışık saçandır. İlahî ışık, diğer yandan, yarattığı şeylerde onun etkisini kırmak adına böylesi bir olanakla karşılaşmaz; bu yüzden her şeye nüfuz eder. Ancak tanrısallık,</p>

	kendi içinde değil, yalnızca kendisi nesnelere çoğalır ve yarattığı nesnelere aydınlatır. Ve işte o böyle söyler.
--	---

KAYNAKÇA

Baeumker, Clemens. "Das pseudo-hermetische 'Buch der vierundzwanzig Meister' (Liber XXIV philosophorum)". *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze.* ed. Clemens Baeumker vd. 194-214. Münster: Freiburg im Breisgau, 1927.

Carabine, Deirdre. *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena.* Louvain: Peeters Press, 1995.

Ebeling, Florian. *The Secret History of Hermes Trimegistus – Hermeticism from Ancient to Modern Times.* München: Cornell University Press, 2005.

Eriugena, John Scotus. *Periphyseion (De Divisione Naturae) Liber Tertius.* Dublin: Institute for Advances Studies, 1981.

Flasch, Kurt. *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen.* München: Verlag C.H. Beck, 2011.

Harries, Karsten. "The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor". *Journal of the History of Philosophy* 13/1 (1975), 5-15.

Hudry, Françoise. *Le Livre des XXIV Philosophes (Latin text and French translation).* Grenoble: Millon, 1989.

Kefeer, Michael. "The World Turned Inside Out: Revolutions of the Infinite Sphere from Hermes to Pascal". *Renaissance and Reformation* 12 (1988), 303-313.

Lucentini, Paolo. "Il Liber Viginti Quattuor Philosophorum Nei Poemi Medievali: il Roman de la Rose, il Granum Sinapis, la Divina Commedia". *Poetry & Philosophy in the Middle Ages.* ed. John Marenbon. 133-131. Leiden: Brill, 2001.

McGinn, Bernard. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany.* New York: A Herder & Herder Book, 2005.

Özalp, Hasan. "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji". *Turkish Studies* 10/2 (2015), 737-748.

Philo. *De Calogo (On the Decalogue).* Cambridge: Harvard University Press, 1958.

Philo. *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus.* London: George Bell & Sons, 1890.

Plotinus. *Enneads Volume IV Loeb Classical Library.* Cambridge: Harvard University Press, 1984.

Porreca, David. "How Hidden Was God?". *Histories of the Hidden God.* ed. April D. DeConick vd. 137-148. New York: Routledge, 2014.

Ruh, Kurt. *Geschichte der abendländischen Mystik.* München: Beck, 1996.

Sannino, Antonella. "Berthold of Moosburg's Hermetic Sources". *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 63 (2000), 243-248.

ABSTRACT

Liber XXIV Philosophorum (Book of the 24 Philosophers): A Hermetic Text from the Twelfth Century

The texts that belong to the hermetic corpus are very important sources to understand the philosophical and theological structure of the middle ages. One of the texts that constitute a part of this hermetic corpus and whose origin is a matter of discussion and translated in the second half of the 12th century is *Liber XXIV Philosophorum*. The text consists of twenty-four separate definitions or propositions, each of which is explained by a comment. These definitions consist of explanations of God's nature, as stated in the introduction of the text. The definitions, on the one hand, give information about the hermetic belief system and on the other, they contain motifs from Christianity and Neo-Platonism. In this sense, the text is vital in terms of showing what God is in Hermeticism, what the philosopher meant in the middle ages and the relation of Neo-Platonism to Christianity. This paper aims to present *Liber XXIV Philosophorum*, its historical context in negative theology debates, its relationship with Neoplatonism, the original Latin text, and its translation into Turkish.

Keywords: The Book of the Twenty-Four Philosophers, Medieval Philosophy, Theology, Hermeticism, Neo-Platonism.

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 7

HUME'UN ALGILAR DEMETİ KURAMI VE ZİHİN FELSEFESİ TARTIŞMALARINA ETKİSİ

Hume's Bundle Theory and Its Effect on the Philosophy of Mind
Debates

Mehmet Alperen SAZ, Doktor Adayı | PhD Candidate

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü | Ankara University, Institute of Social Sciences

alperensaz@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5974-3931>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başyuru Tarihi | Date Received: 19.05.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 29.06.2021

Atıf | Cite As

SAZ, M. A. "Hume'un Algılar Demeti Kuramı ve Zihin Felsefesi Tartışmalarına Etkisi". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/7 (Haziran 2021): 92-116.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

HUME'UN ALGILAR DEMETİ KURAMI VE ZİHİN FELSEFESİ TARTIŞMALARINA ETKİSİ

Mehmet Alperen SAZ

Bir ben var mı, benden içeri?

ÖZ

Bu yazı, kişisel özdeşlik problemi bağlamında aydınlanma döneminin öncü filozoflarından David Hume'un algılar demeti kuramını ve bu kuramın zihin felsefesi tartışmalarına etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. İlk olarak kişisel özdeşlik problemi hakkında genel bir çerçeve çizilecektir. İkinci olarak *kişi, özdeşlik, benlik ve kendilik* gibi kavramlar üzerinden Hume epistemolojisinde problemin nasıl anlaşıldığı izah edilecektir. Daha sonra Hume epistemolojisinin yol açtığı felsefi etkilerin görülebilmesi için zihin felsefesi tartışmaları, *benin* varlığı ve bilgisi özelinde, filozofların zihin-beden anlayışları üzerinden örneklendirilecektir. Benlik, bilinç ve madde ilişkisi özelinde teorileri olan Daniel Dennett, John Searle, David Chalmers ve Thomas Metzinger zihin felsefesi başlığı altında ele alınacak isimlerdir. Son olarak Hume ve teorileri sunulan dört ismin benlik konusundaki pozisyonlarının yol açtığı felsefi sorunlara dair birtakım değerlendirmeler sunulacaktır. Hume ile zihin felsefecilerinin, *benin* varlığı ve bilgisi özelindeki benzerliklerini ortaya koymayı amaçlayan bu yazı, değerlendirme ve sonuç bölümü haricinde söz konusu yaklaşımlara dair tanıtıcı nitelikte bir çalışma ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hume, Kişisel Özdeşlik, Algılar Demeti Kuramı, Benlik, Bilinç.

GİRİŞ

Kişisel özdeşlik problemi, dar manada insanın kendi olmasını sağlayan sürekliliğin ne olduğunu ve bu sürekliliğin ne anlama geldiğini tartışır. Her ne kadar sınırları bu şekilde ifade edilse de problem geniş manada hem felsefenin hem de dinî tartışmaların birçok konusu ile yakından alakalıdır. İnsanın benliğinin ne olduğu ve ne anlama geldiği felsefenin en zor ve tartışmalı konularından biridir. Bu sorun Antik felsefede, modern felsefedeki kristalize olmuş hali ile tartışılmış bir problem değildir. Ancak, ruh ve beden tartışmalarını insanın özsel manada ne olduğu üzerine birtakım klasik tartışmalar olarak değerlendirirsek, o dönemden günümüze insanın ne olduğu sorunu önemini korumuş ve problem alanı daha da gelişmiştir. Günümüzde bilinç ve yapay zekâ çalışmalarının da hız kazanmasıyla beraber insanın ne olduğu sorunu, madde-bilinç tartışmaları zemininde felsefenin en popüler konularından biri haline gelmiştir.

Kişisel özdeşlik probleminin zorluğunu besleyen önemli unsurlardan biri doğrudan insanın kendine dair bir inceleme olmasıdır. Kendi *benini* soruşturmak, -bilebildiğimiz kadarı ile- yalnızca insana has bir durum gibi görünmektedir. Dolayısıyla insanın, neliğine dair çıkarımlarının sağlaması, yine insanın kendisi olmaktadır. Metafiziksel manada insan, kendinin neliğine dair bulguları, deneysel birtakım izah ve teoriler üzerinden değil, doğrudan yine kendi birinci tekil şahıs deneyimleri ile değerlendirmektedir. Bu durum, -tartışmalar her ne kadar felsefi ve bilimsel bir zeminde yapılmaya çalışılsa da- problemin bir çözüme kavuşabilmesi için öznel deneyimlerin önemine işaret etmektedir. Bu noktada felsefi tutarlılığın ya da bilimsel geçerliliğin sağlanabilmesi için bir kriter sorunu gündeme gelmektedir. Öznel deneyimlerimiz, kim olduğumuz, ne olduğumuz veya sürekliliğimizi sağlayan şeyin ne olduğu, sorularına dair bize bir şey söyleyebilir mi? Şayet cevap evet ise bu evet için felsefenin ve bilimin pozisyonu ne olmalıdır? Kişisel özdeşlik meselesi bu sorular etrafında şekillenmektedir.

Kim olduğumuz ya da ne olduğumuz, -eğer var edildiysek- nasıl ve kim tarafından var edildiğimiz sorularına vereceğimiz cevaplar, savunacağımız etik teorilere kadar iş başında cevaplar olacaktır. Bu yönüyle kişisel özdeşlik konusu, esasen metafizik, epistemolojik ve etik bağlantıları olan temel bir sorundur. Bizi biz yapan en temel şey nedir? İdeal birtakım maddi koşullar mı, madde ve ruhun etkileştiği bir çeşit birliktelik mi, yoksa bütün maddi unsurların ötesinde var olan gayri maddi bir cevher mi? Bu konular Hume'un, felsefesinde doğrudan ele aldığı konular değildir. O, meseleyi kendi epistemolojisinde duyu ve algı üzerine ele alırken, günümüz zihin felsefesi tartışmalarında konu bilinç problemi etrafında yürütülmektedir. Probleme kendi epistemolojisinde yer veren Hume'un, *A Treatise of Human Nature*¹ adlı yapıtında peşine düştüğü *ben*, kendisine özgü bir formülasyonla ve kişisel özdeşlik tartışmaları bağlamında yeniden ele alınan bir felsefi sorun olmuştur.²

Hume, felsefesinde şüpheciliği ve deneyciliği esas alan bir filozof olarak bilinmektedir. Onun felsefi sisteminde deneye ve gözleme konu olmayan her şeyin gerçekliği şüpheli ve tartışmalıdır. Örneğin o, nedenselliğe dair açık bir gözlemimizin olmayışını, nedenselliğe itirazına gerekçe olarak göstermektedir.³ Empirist bir filozof olan Hume'un şüpheli tutumu o kadar etkili olacaktır ki bu sayede Kant'ı bile dogmatik uykusundan⁴ uyandıracaktır. Empirist karakterli Hume düşüncesinin, kendisine natüralist ve materyalist çevreden çok sayıda taraftar bulduğunu/bulabileceğini söylemek zor değildir.⁵ Bu taraftarlar günümüzde -her ne

¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford Press, 1968).

² Hume, *A Treatise of Human Nature*, Bölüm 4: Personal Identity, 251.

³ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 33.

⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer, Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 23.

⁵ Bugün natüralizm ve materyalizmin en popüler ismi kabul edilen zihin felsefecisi D. Dennett Hume'un, kendisinin favori filozofu olduğunu ifade etmektedir. Onun septik ve bilimsel yönden

kadar tartışmalar temel olarak bilinç problemleri ile bir arada ele alınsa da- kişisel özdeşlik konusunda Hume'cu olarak nitelenebilecek epistemik eğilimlere sahip gibi görünmektedirler.

Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* adlı yapıtları ile insanın doğasını ve temel yetilerini soruşturmuştur. İnsan doğasının araştırılmasını her türden bilimin temeline koyması açısından Hume düşüncesi, kendinden önceki modern filozofların yaklaşımlarından farklı bir değere sahiptir.⁶ Descartes ve Locke düşüncesinin oldukça önemli etkilerinin yanı sıra Hume düşüncesinin de zihin felsefesi tartışmalarında etkili olduğu söylenebilir. Öyle ki zihin felsefesi camiasında Locke'un anlayışını benimseyen materyalistlerin yanı sıra Hume'un empirist anlayışını benimseyen natüralist ve materyalist eğilimlerin de olduğu söylenebilir. Doğrudan zihin felsefesi ile ilgili olmamakla birlikte, Hume'un deneyciliği bilişsel bilimlerin gelişimine ön ayak olan önemli etmenlerden biri olarak gösterilmektedir.⁷ Bu sebeple zihin felsefesi tartışmalarının referanslarını açıklayıcı bir biçimde analiz edebilmek için Hume düşüncesini gözlemek doğru bir seçim olacaktır. Hume'un felsefi dayanakları ve metafizik pozisyonu ile *benin* mahiyetine dair düşünceleri arasında bir paralellik olduğu da açıktır. Şüpheli ve deneysel sezgiler insanın kendi kendisini araştırma nesnesi kıldığında ne tip sonuçlara varmaktadır? Bu sonuçların ne kadar savunulabilir olduğu ve ahlak alanı göz önünde bulundurulduğunda ne gibi sorunlara yol açabileceği de çalışmanın son kısmında yer alan değerlendirmede dikkatlere sunulacaktır.

Hume'a göre bütün bilimlere öncelikli olarak insanın doğasının incelenmesi ve tam olarak onun ne olduğunun ortaya konması gerekmektedir.⁸ O, bu anlayış doğrultusunda ortaya koyduğu iki temel yapıtla⁹ insanın doğasının soruşturulmasından bahsederek, insanın doğasının ne olduğu ve kişisel sürekliliğin ne anlama geldiği sorularına cevap bulmaya çalışmaktadır.

Çalışma, konuyu Hume düşüncesinde kişisel özdeşlik tartışmaları bağlamında ele alırken, zihin felsefesinde daha çok bilinç ve öznellik bağlamındaki tartışmalar özelinde ele almaktadır. Bunun sebebi kişisel özdeşlik tartışmalarının seyrinin artık bilinç tartışmaları ile ayrılmaz bir noktaya ulaşmış olmasıdır. *Benin* ne olduğu, var olup olmadığı, eğer varsa onu anlamının kriterinin ne olduğu üzerine konuşmak, kaçınılmaz olarak bilinç ve madde üzerine yürütülen tartışmalara dahil olmayı gerektirmektedir. Zihinsel niteliğin ne olduğu ile beyindeki fiziksel aktivitelerin doğasının nasıl anlaşılması gerektiği ortak bir terminolojide birbirini gerektiren felsefi mülahazalar haline gelmiştir. Bu sebeple çalışma bu içerik evrimini dikkate

önemini vurgulayan konuşması için bk. Big Think Serisi Röportajı, "D. Dennett Favori Filozofunu Açıklıyor". (Erişim 23.06.2021)

⁶ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015), 12-13.

⁷ Jerry A. Fodor, *Hume Variations* (Oxford: Clarendon Press: 2003), 3.

⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 12-13.

⁹ Bu eserler: *A Treatise of Human Nature* ve *An Enquiry Concerning Human Understanding*'dir. Doğrudan alıntılanacak pasajlar için bu eserlerin Türkçe çevirilerinden yararlanılacaktır.

olarak ilerleyecektir. Burada muhtemel bir eleştiri noktasını görerek bir noktaya da işaret etmek açıklayıcı olacaktır. Hume'un algılar demeti kuramı ile günümüz zihin felsefesinin bilinç ve zihin tartışmaları doğrudan örtüşen felsefi problem alanları değildir. Ancak, bu çalışmanın amacı, günümüz zihin felsefesinin insanın özsel manada ne olduğuna dair kabullerin arkasındaki felsefi eğilimlerin Humecü anlayış olabileceğine işaret etmektir. Bu bağlantılara Hume'un kişisel özdeşlik anlayışı olan algılar demeti kuramı üzerinden işaret edilecektir.

Şimdi, özdeşlik probleminin ne anlama geldiğini ifade ederek başlayalım. Ardından problemin Hume düşüncesinde nasıl ele alındığı izah edilerek devam edelim.

1. KİŞİSEL ÖZDEŞLİK PROBLEMİ NEDİR?

Kişisel özdeşlik problemi çok yönlü olarak ele alınan bir problem setini içermektedir. Bu mesele çoğu zaman teoloji ve felsefe arasında ele alınan bir problemdir. Bir kişiyi bir zamandan diğer bir zamana aynı kişi yapan nedir? En genel anlamda bu alan zihin-beden tartışmalarının yürütüldüğü bir sorun alanıdır. İnsanın kesin bilgiye sahip olabilmesi için değişmeyen bir yönün veya bir varlığının olması çoğu filozof tarafından kabul edilmiştir.¹⁰ Buna göre Platon'dan beri ruhu maddi olandan bağımsız bir töz olarak kabul eden birçok filozof, insan zihninin sahip olduğu *idelerden* ve ruhun bir tezahürü olan bilinçlilikten bahsetmektedir. Buna karşılık Aristotelesçi manada ruh ile maddenin bir aradalığını savunan filozoflara göre ise ruh, insanın fiziksel yetkinliğinin sonucu olarak maddeden tümüyle bağımsız bir töz değildir. Kimi filozoflara göre ise ruh-beden ilişkisi madde-form ilişkisi şeklinde gerçekleşen hilomorfik bir ilişkidir.¹¹ Bu kavrayışlara ek olarak problem alanının en bariz izi, Kartezyen felsefenin öncü ismi Descartes'ta görülmektedir. Buna göre, şüphe ile başlayan ve şüphe edilemeyen bir kesinliğe ulaşan özne, *benin* farkındalığına doğrudan sahip bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Rasyonalist düşünürlere göre, dış dünyadan edindiğimiz duyu verilerinin bir soyutlamaya dönüşebilmesi için, insanda değişmeyen bir tözün olması gerekir. Çünkü bu töz, kendi başına bazı temel bilgilere sahip bir varlıktır. İnsan bu temel bilgiler ile tikeli ve duyu verilerini yorumlayarak onu kesin bilgiye dönüştürebilir. Bu anlayışa göre eğer bir tözsel cevher yok ise duyu verilerini oluşturacak bir zemin de yoktur. Bu manada modern dönem sadece Yunan düşüncesini geliştiren örneklere değil, aynı zamanda onu temelden eleştiren birtakım düşüncelere de sahiptir. Bu noktada karşımıza felsefi problemlerin çözümü için deneyciliği esas alan Hume çıkmaktadır. Hume gibi düşünönlere göre bilgi, nesnelere dünyasından edindiğimiz duyu ve algı verilerinden oluşmaktadır. Dolayısı ile bir töz yerine, algı ve algısal içerik ön plandadır. Hume düşüncesinde kişisel özdeşlik başlığı altında da değineceğimiz üzere algı, yalın *bene* dair yanılısamamızın da nedenidir.¹²

¹⁰ Eric T. Olson, "Personal Identity", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 15.1.2021).

¹¹ William Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem* (New York, NY: Oxford University Press, 2016), 5-6.

¹²Peter Markie, "Rationalism vs. Empiricism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 15.1.2021).

Kişisel özdeşlik problemi insanın doğrudan ne olduğu veya kim olduğu üzerine bir sorun alanı olarak dikkat çekmektedir. Düşünce tarihi boyunca bu konu çoğu zaman, doğrudan zihin-beden tartışmaları altında gündeme gelmiş olsa da dolaylı olarak; özgür irade, ahlaki sorumluluk ve bilginin imkânı gibi konularla da ilişki içerisinde. Karmaşık bir fiziksel nesne miyiz, bir zihin miyiz, algılar demeti miyiz, yoksa zihnin özsel manada temel olduğu bir beden miyiz?¹³ Sağduyuyu dikkate alan her insanın, şu an bu satırları okuyan varlık olduğuna dair şüphe duymaması gerektiği kabul edilecek bir gerçektir. Ancak, bu satırları okuduğunun farkında olan en nihai şey nedir? Kişisel özdeşlik tartışmasının nirengi noktası işte tam da burasıdır.¹⁴

Zikrettiğimiz kadim felsefe tartışmalarında düalizmi savunan filozoflar ile ruhun maddeden ayrı bir cevher olduğuna itiraz ederek, benlik konusunda birtakım materyalist açıklamalar getiren filozoflar olmak üzere iki ana kamptan bahsedebiliriz. Bu iki kampta ister ruhun ya da *benin* ayrı bir cevher olarak varlığı kabul edilsin, isterse ruh ya da *ben* yok sayılsın, bu tartışma bağlamında şu temel sorular ile baş başa kalınmaktadır: *Ben* olmak, *ben* ile özdeş olmak ne anlama gelmektedir? *Ben* olmanın sürekliliğinin anlamı nedir? Belleğimizde olduğundan şüphe etmediğimiz anılarımızın öznesi olduğumuza dair bilgimiz nasıl oluşmaktadır, bunun kaynağı nedir? gibi sorular bu tartışmanın merkezindedir. Ayrıca kişi ile *ben* eş anlamlı mıdır? Kişinin *ben* dediği şey özsel manada şayet gerçekten varsa, buna dair bilgimiz doğrudan mı, yoksa çıkarımsal bir bilgi midir? Bu sorularda gözlenebileceği üzere, kişisel özdeşlik problemi farklı bağlantıları olan karmaşık bir zeminde tartışılmak durumundadır. Problem aynı zamanda psikolojinin ve nörobilimin de zihin felsefesi ile etkileşim içinde gündeminde olan modern bir meseledir.¹⁵ Nitekim aydınlanma düşüncesinden sonra natüralist-materyalist sezgilerle, felsefi meselelere daha az itibar eden bir bilim anlayışı, insanın nihai anlamda ne olduğu sorusunun cevabını da nesnel dünyasında bulma ve gösterme eğiliminde olmaktadır. Natüralist ve materyalist ontolojiyi benimsemiş düşünürler, meseleyi ve çözümünü fizik dünyaya hasrederek, aslında örtülü olarak kişisel özdeşlik problemini materyalist bir zeminde revize etmeye ve zemini kaydırmaya çalışmakta gibi görünmektedirler. Yazıda kısmen düalist ve materyalist ayrışmanın kaynağı olan bu ontolojik yönelimlere değinilecekse de Hume ve onun zihin felsefesi dünyasına etkisi ön planda olacaktır. Kişisel özdeşlik tartışmasının en berrak hali -her ne kadar Descartes ve Locke'da izleri görülse de- Hume düşüncesinde kendisini göstermektedir. Mesele felsefe tarihinde Theil'in de ifade ettiği gibi erken dönem modern felsefenin karakteristiğini yansıtmaktadır.¹⁶

Descartes'ta *cogitonun* koyuluşu ile şüphe edilemeyen *ben*, Hume'a kadar ciddi revizyonlara gidilen bir başka veçheye bürünmektedir. Dahası bugün *benin* ne

¹³ Stephen Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, çev. Ayhan Dereko (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 9.

¹⁴ John Searle, *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz İcöz (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 10.

¹⁵ Abraham Sesshu Roth, "What Was Hume's Problem with Personal Identity", *Philosophy and Phenomenological Research* 61/1 (2000), 96.

¹⁶ Udo Theil, *The Early Modern Subject* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 1.

olduğuna dair materyalist birtakım açıklama arayışları, *benin* bir yanılısma ya da dilsel bir iktisat olduğuna dair ifadeler ortaya koymaktadır. Buradan hareketle anlaşılmaktadır ki filozofların metafizik sistemleri ve tutumları, bilinç-*ben* konusundaki pozisyonları ile sıkı bir ilişki içerisinde. Çalışmamızda merkeze aldığımız Hume düşüncesine, kişisel özdeşlik merkezindeki güncel tartışmaları da zihnimize barındırarak bir izah getireceğiz. Bu izahıktan sonra, bu düşüncenin ve çağdaş takipçilerinin üretimlerinin, ne kadar savunulabilir olduğu hakkında da kısa bir kritik yapacağız. Şimdi Hume'un düşüncesini serimleyerek başlayalım.

1.1. Hume Düşüncesinde Kişisel Özdeşlik

Hume'un kişisel özdeşlik konusundaki yaklaşımı *bundle teori* olarak bilinmektedir. Türkçe, algılar demeti ya da algılar yığını olarak ifade edilebilecek bu teori, kişiyi algılardan oluşan bir demet olarak ele almaktadır. Buna göre algılardan bağımsız yalın bir *ben* idesi söz konusu değildir. Kişi bu algılara dair izlenimlere sahiptir.¹⁷ Bu algılar demetinin Hume düşüncesinde nasıl şekillendiğini, anahtar birtakım kavramlara temas ederek ele alacağız. Kişisel özdeşlik tartışmalarında çokça gündeme gelen ve yer yer birbirine indirgenen ya da birbirleri yerine kullanılan *kişi*, *özdeşlik*, *benlik* ve *kendilik* kavramları ve bu kavramlara dair tartışmalı birtakım kabuller mevcuttur. Bunlar Hume'un algılar demeti kuramının daha açık anlaşılması için irdelenmesi gereken temel kavramlardır. Bu kavramlar üzerinde uzlaşılan kesin tanımların olmadığını söyleyebiliriz. Ancak yine de genel manada nasıl anlaşıldığı üzerinde durmak yararlı olacaktır. Kişi olmak ne demektir? Tibet isimli bir kişi düşünelim. O, neden diğer kişilerden farklı bir kişidir, onu o kişi yapan nedir, ne zamandan beri bir kişidir? Birincisi bir zaman ve mekânda ya da metafiziksel bir bağlamda olmak, kişi olmak için olmazsa olmaz niteliklerdendir. Bunun yanı sıra, bir kişi için yeter koşullardan bir diğeri, birtakım zihinsel koşullara sahip olunmasıdır. Tibet'in gelincik çiçeğindeki kırmızılığı gördüğünde kendisinde gerçekleşen kırmızı deneyiminin sadece Tibet'e has olması, onun deneyiminin öznel niteliğidir. Bu nitelik onu, Sevgi isimli bir başka kişiden ayırmaktadır. Tibet'in, onu diğerlerinden ayırtıran zihinsel niteliklere ve içeriklere sahip olması ve bir bağlamda olması, onun kişi olarak nitelenmesi için yeterli koşullar gibi görünmektedir.¹⁸

Bir başka önemli kavram özdeşliktir. Özdeşlik, kişinin düşüncelerinin, duygularının, heyecanlarının ve algılarının bir sıra düzen içerisinde bir tür birlikli şuur içerisinde bulunmasıdır.¹⁹ Materyalistlere göre bu, bedensel farkındalık temelinde bir kişinin, kendini tüm maddi nitelikleri ile bir şuur içerisinde bilmesidir. Düalistlere göre ise bu durum, kişinin ya ruh ve bedeninin bir aradalığı ile ya da ruhun kendisi ile bir şuur içerisinde kendisini bilmesidir.²⁰ Kişinin kendine, tabir-i caizse kendi dışından bakarak algıladığı bir imaj, o kişinin kendi ile olan özdeşliğini ifade etmektedir. Böylesine bir birlik şuru kişinin kendisini bir şey ile karşılaştırarak, o şeyi kendisinin algısının kaynağı olarak varsayması ya da kabul etmesidir. Kişisel özdeşlik problemi

¹⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 174.

¹⁸ Olson, "Personal Identity".

¹⁹ Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, 46.

²⁰ Olson, "Personal Identity".

bağlamında, özdeş olmak kişinin sürekliliğini sağlayan değişmeyen öz olarak anlaşılmaktadır.

S. Priest'e göre kendilik, olduğu bireysel varlık olduğunun bilincinde olunması halidir. Bu durum kendilik için zorunlu ancak yeterli değildir. Yani bir bireysel varlığın, bireysel olduğunun farkında olması kendisi olması anlamına gelmektedir. Bireysel varlık şayet kendisi olduğunun farkında değilse ona "kendi" denemez.²¹ O halde kendilik bilinci *ben* için gerekli bir başka farkındalık hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada T. Nagel'in meşhur "Yarasa olmak nasıl bir şeydir?" ifadesine de yer verebiliriz. Yarasanın ne olduğuna dair düzinelerce veri sahibi olursa da yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu üçüncü tekil şahıs deneyimlerine tamamen kapalı gibi görünmektedir.²² Yarasının kendi varlığının öznesi olduğuna dair bilinç hali, onun kendiliği için önemli olan olmazsa olmaz bir koşul olarak görünmektedir.

İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme adlı kitabının, kişisel özdeşlik adlı dördüncü bölümünde Hume, konu bağlamında benlik (*self*) ve özdeşlik (*identity*) kavramlarını kullanmaktadır. Hume'un bu kavramlara dair anlayışının tam olarak neye delalet ettiği net olmamakla beraber, genel manada Hume'un bu kavramları metafizik kavramlar yerine algıya ve izlenimlere dayalı soyutlama cihetinden kavramlar olarak anladığı söylenebilir.²³ O "*İnsan Doğası Üzerine İnceleme*" adlı yapıtında benliği bir algı ve izlenim olmadan deneyimleyemediğimizi ifade etmektedir:

Kimi felsefeciler vardır ki benliğimiz [self] dediğimiz şeyin her an yakinen bilincinde olduğumuzu, varoluşun ve varoluştaki devamlılığını duyumsadığımızı imgeler ve hem eksiksiz özdeşliğinden hem de yalınlığından bir tanıtılmanın açıklığının ötesinde emindirler. Derler ki en güçlü duyum, en şiddetli tutku, bizi bu görüşten uzaklaştırmak yerine, yalnızca onu daha yoğun bir biçimde ortaya koyar ve bizi acı ya da haz yoluyla benlik üzerindeki etkilerini irdelemeye götürür.²⁴

O, bazı filozoflar derken metafizikçi filozofları kastediyor olmalıdır. Metafizikçilerin öne sürdüğü düşüncelere imkânsız varsayımlar olarak bakan Hume, benliğin bir cevher olarak varlığını hangi tasarımın kanıtlayabileceğini sorgulamaktadır. Ona göre bu kadar yakından deneyimlendiği iddia edilen bir şeye, bir kanıt da getirilemez.²⁵ Buna kanıt getirmek için ondan kuşku duymak gerekir ki Hume'a göre bundan kuşku duyarken bir kanıt türetmek imkânsız olacaktır. Metafizikçilerin böyle bir varlığı ilk prensip aracılığı ile açıkladıklarını düşünen Hume, septik bir filozof olarak bu konuyu, deneyime konu olmadığı için rasyonalistlerden farklı olarak kategorik bir şekilde reddedecektir. Ona göre bir tasarımı haklı çıkaran şey ona dair izlenimdir. Her tasarım dış dünyadan alınan izlenimlerle yaratılır. Bu

²¹ Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, 319.

²² Thomas Nagel, "What is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review* 83/4 (1974), 439.

²³ Nurten Öztanrıkulu Özel, "The Denial of the Idea of Personal Identity as a Result of Hume's Skepticism", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018), 507-508.

²⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 173.

²⁵ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 173.

izlenimler ardışık birer sıra düzende ve neden sonuç ilişkisi içerisinde dizilirler. Hume'a göre sürekliliğe dair izlenimimizi ve ilişkiler arasında sürekliliği sağlayan şey, sadece ilişkinin kendisidir.²⁶ Bir örnek vermek gerekirse, Hume göre insanın *benliği* dediği şey, bir tespihin üzerinde sıralanmış boncukların ilişkisinden başka bir şey değildir. Tespihin bütünselliğinin özsel manada bir referansından söz etmek de anlamsız bir çabadır. Buradan hareketle söylenebilir ki ona göre özdeşlik ve aynılığa dair tasarım, zihindeki nesnelere arasında kurulan bağın sürekli olduğuna dair bir izlenimdir. Ona göre yanlışlık tam da buradadır. Bu durum ne özdeşlik ne de benliktir. Sadece zihinsel içeriklerdeki ardışıklığa dair izlenimdir. Zihinde olan biten sadece ardışık algılar demetinden ibarettir. Hume'un kişisel özdeşliği bir tiyatro²⁷ sahnesine benzettiği zihnin işleyişi, algıların geçip durduğu bir nehir gibidir. Tiyatro sahnesinde esas olan tek şey ardışık sahnelerdir. Hume'a göre izlenim ve duysal algılarımızdan bağımsız bir benlikten bahsedilemez.²⁸ Benlik dediğimiz şey asla bir izlenimden ve algıdan ayrı olarak deneyimlenemez:

Bana kalırsa ben, benlik [myself] dediğim şeyin en yakınına girecek olursam, her zaman sıcaklık ya da soğukluğun, ışık ya da gölgenin, sevgi ya da nefretin, acı ya da hazzın şu ya da bu tikel algısına çarparım. Hiçbir zaman benliği bir algı olmaksızın yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka bir şey gözleyemem. Derin bir uyku esnasında olduğu gibi algılarım bir süre için ortadan kaldırılacak olursa, o süre boyunca benliğimi duyumsayamam ve var olmadığım hakikaten söylenebilir. Eğer tüm algılarım ölüm tarafından ortadan kaldırılacak olsaydı ve bedenimin çözünmesinden sonra ne düşünebilecek ne de duyumsayıp görebilecek olsaydım ne sevebilecek ne de nefret edebileceğim olsaydım, bütünüyle yok edilmiş olurum: beni tam bir hiçlik yapmak için daha öte bir şey tasarlayamam.²⁹

Hume zihnin işleyiş koşullarına dayalı olarak nedensellik ve aynılık kavrayışlarının zihinde yarattığı geçişliliğin yalın *ben* ya da kişisel özdeşlik yanılışına neden olduğunu iddia etmektedir. Ona göre *ben* algısı yalın değil izlenimle gelen birleşik bir algıdır. Dolayısı ile *ben* idesinin kendinde bir yalınlığından bahsedilemez. Zihin bir tiyatro sahnesi olarak izlenimlerin ocağıdır:

Zihin bir tür tiyatro sahnesidir: orada çeşitli algılar ardışık olarak kendilerini gösterirler; geçerler, yeniden geçerler, kayıp giderler ve sonsuz bir duruş ve durum çeşitliliği içinde birbirleriyle karışırlar. Yalınlık ve özdeşliği imgelemek için ne gibi bir doğal yatkınlığımız olursa olsun, zihinde sözcüğün tam anlamıyla tek bir zamanda hiçbir yalınlık ve farklı zamanlarda özdeşlik yoktur. Tiyatro benzetmesi bizi yanıltmamalıdır. Zihni oluşturanlar yalnızca ardışık algılardır; bunlarda temsilin yapıldığı

²⁶ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 179.

²⁷ Daniel Dennett, bilinç ve benlik tartışmaları bağlamında tıpkı Hume gibi tiyatro ifadesini kullanmaktadır. Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (New York: Back Bay Books, 1991), 107.

²⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 174.

²⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 174.

yerin ya da kendisini oluşturan gereçlerin en uzak bir kavramını bile taşımayız.³⁰

Hume, kişisel özdeşlik probleminin aynı zamanda belleğe dayalı yargılarla da açıklanabileceğini savunur. Buna göre hatıralarımıza dair izlenimlerimiz, neden-sonuç ilişkisi sebebiyle kişisel özdeşliğe dair bir yanılsmaya neden olurlar. Kişisel özdeşliğe dair algının kaynağı bellektir. Belleğimizdeki anımsamaya dair güçlüklerimizin yarattığı boşlukları *ben* idesi ile doldurmayı tercih ederiz. Her bir olgu ve algı ile bir arada iken hatıraların öznesi ile şimdiki olguların öznesinin aynı *ben* olduğunu düşünürüz. Oysa ona göre sürekli olan bir şey yoktur. Sürekli olan tiyatro sahnesindeki neden-sonuca dayalı algılarımızdır. “T” zamanda bir “Z” kişisinden bahsedemeyeceğimiz gibi “Y” zamanda da “Z” kişisi olmadığından sürekli bir özdeşlikten bahsedemeyiz. Sürekli olan şey, insan zihninde izlenimlerin bileşik tasarımlar halinde ve neden-sonuç ilişkisiyle bir imgelem yaratmasıdır.³¹

Hume, izlenimlere dayalı algılarımızın bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde bileşik bir gerçeklik olarak *ben* yanılsmasına neden olduğunu düşünmektedir.³² Metafizikçi ve rasyonalist filozofların ilk prensip olarak varsaydığı ilke ile kendisinden şüphe etmeden sarıldıkları *ben*, bir şüpheli olan Hume düşüncesinde, tiyatro sahnesindeki bir yanılsmaya ya da belleğe dayalı bir imgelemden başka bir gerçekliğe karşılık gelmemektedir. Nedensel bağlantıların oluşturduğu imge, metafizik bir kavram ya da kavramın dayandığı bir töz değil sadece zihinsel bir olgudur. Özdeşlik, benlik ve benzerlik kavramlarını inceleyen Hume, Kartezyen düalizme ve Aristotelesçi töz anlayışına temelden itiraz ederek, zihnin kendi yarattığı imajları izlenim ve algılar aracılığı ile açıklamaya çalışmakta gibi görünmektedir. Ona göre kişisel özdeşlik bağlamındaki *ben* bir kurgudan öteye gidemez. İzlenimlerimizin yarattığı tasarımların kendi içinde ilişkisi tam da bu kurgunun zeminidir. Ona göre karakter, kişilik, özdeşlik gibi unsurların bir insanda olduğundan bahsedilemeyeceği gibi eylemlerde süreklilik ve tutarlılıktan da bahsetmek tamamen anlamsız bir çaba olarak görünmektedir.

2. ZİHİN FELSEFESİ TARTIŞMALARI VE HUME ETKİSİ

Günümüz din felsefecileri zihin felsefesi alanında oldukça teferruatlı çalışmalar ortaya koymaktadırlar. Bu yazıda dikkate alınan filozoflar, oldukça popüler hale gelmiş bilinç ve benlik tartışmalarına dahil olan ve bu konuda önde gelen isimler arasından seçilmiştir. Bu isimlerin kendi felsefelerine ve yaklaşımlarına derinlemesine yer vermek bu çalışmanın amaçları dışındadır. Amacımız zihin felsefesi başlığı altında ele aldığımız düşünürlerin yaklaşımlarına, temel aldıkları ortak noktalara ve ulaştıkları benzer sonuçlara işaret edebilmek için yer vermektir.

İnsan bedeni ve beyinsel aktiviteleri üzerinde yapılan doğrudan araştırmalar ve deneyler, daha önce bir kısmı metafizik zeminde yürütülmüş olan kişisel özdeşlik tartışmalarının da seyrini değiştirmiştir. İnsan beyninin sinir yapısı, nöronlar ve

³⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 174.

³¹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 180.

³² Terence Penelhum, “Hume on Personal Identity”, *The Philosophical Review* 64/4 (1995), 574-575.

sinapsislerin trafiği ve beyin haritaları üzerinde yapılan incelemeler ve keşfedilen birtakım bulgular, natüralist ve materyalist düşünürlerin *ben* ve bilinç konularında şüpheli tutumları açısından oldukça önemli bir etki göstermiştir. Buna göre katı bir indirgemecilik olarak tanımlanması çok da abartı olmayacak bir tutumla insanın nihai anlamda gerçekliği beyinsel aktivitelerle açıklanmaya çalışılmaktadır.³³ Materyalist düşüncenin bu karakteristik özelliğine göre, insanı insan yapan şey maddeden ayrı bir töz ile değil, maddi bir nesne olan insan beyni ile açıklanmaktadır.³⁴ Natüralist epistemolojinin temelsizliğine karşın düalizmi savunan J.P. Moreland, Hume'un yalın *ben* idesine erişilemeyeceği yönündeki anlayışının bugün hala bir moda olan temel bir strateji olduğunu söylemektedir.³⁵ İnsanın *benliği* konusunda Hume'un, meseleyi insan deneyimlerine hasrederek deneyimleyeni yok sayması, bir başka ifade ile deneyimi deneyimleyenden öncelikli olarak kabul etmesi bugün zihin felsefesinin ana akım görüşleri ile birbirine yakın gibi görünmektedir. Deneyimin kendisini reddeden oldukça az düşünür olsa da deneyimin öncesinde deneyimleyenin ayrı bir varlık olduğunu reddeden çağdaş düşünür sayısı bir o kadar çoktur. Bu noktada materyalist ya da septik birtakım sezgilere sahip olanlar maddi olan ve zihinsel olan arasındaki etkileşimi açıklama konusunda sağlam bir kriter ortaya koyamamaktadırlar.³⁶ Düalizmi tiyatro benzetmesi ile değerlendirerek insanın varlığını açıklamaya girişen materyalist görüşlerin bizi yeni bir gizemle baş başa bıraktığı söylenebilir. Bu gizem, maddenin tabiatı gereği çokluk barındırması ile alakalıdır. Yani kişi için salt madde ile sınırlı bir tanım yapıp sonra özsel manada basit bir cevher olan *benden* bahsetmek bir çeşit muğlaklaştırma gibi görünmektedir. Düalizm, her ne kadar etkileşim problemi ile ilgili güçlü itirazlar olsa da kişinin varlığına dair özsel cevheri basit bir cevher olarak tanımladığından materyalizmin karşılaştığı bu birleşim zorluğu ile karşılaşmaz. Konumuz düalizm ve materyalizm argümanları arasında bir kıyaslama yapmak olmadığından bu tartışmalara kısmen işaret etmekle yetineceğiz. Bu tartışmalardan hareketle önde gelen zihin felsefecileri bu konuda dikkat çeken bazı teoriler öne sürmektedirler. Bu teorilere dair ifadeler, kişisel özdeşlik problemi bağlamında zihin felsefesinin popüler tartışmalarının tabiri caizse mottolarına dönüşmüştür:

- Yalın bir *ben* idesi yanılısamadan ibarettir. (Hume)³⁷
- İnsanın nihai anlamda *benlik* dediği şey ile bir zombi arasında fark yoktur; İnsan bilinci sanal bir makineden başka bir şey değildir. (D. Dennett)³⁸
- Zihinsel süreçler aslında fiziksel izlenimlerden öte bir şey değildir. (J. Searle)³⁹

³³ Searle, *Bilincin Gizemi*, 148-149.

³⁴ Celal Büyük, "Düalizm, Bilinç ve Tanrı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 143.

³⁵ J. P. Moreland, *Consciousness and the Existence of God* (New York: Routledge, 2008), 93.

³⁶ Dean W. Zimmerman, "From Experience to Experiencer", *The Soul Hypothesis*, ed. Mark C. Baker-Stewart Goetz (New York: Continuum, 2011), 168-202. Daha fazlası için bk. Dean W. Zimmerman, "From Property Dualism to Substance Dualism", *Aristotelian Society Supplementary* 84/1 (2010), 119-150.

³⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 174.

³⁸ Dennett, *Consciousness Explained*, 450.

³⁹ Searle, *Bilincin Gizemi*, 148-149.

- *Ben*, yalnızca insanın dilsel bir tasarruf için tercih ettiği bir anlam göndergesidir. (D. Chalmers)⁴⁰
- *Ben* ya da kişi, ego tüneline oluşan bir yanılsamadan öte bir şey değildir. (T. Metzinger)⁴¹

Kişisel özdeşlik hususunda materyalist, monist veya düalist ayrımlar yapılmasının temel sebebi, zihinsel ve fiziksel olanın tanımlarındaki çatışmadır. Bilincin yalnızca fiziksel olanla açıklanabileceğini savunan materyalist görüş, fiziksel açıklamalardan bağımsız olarak yapılan zihinsel ayrımların da anlamsız olduğunu düşünmektedir. *Beni*, beynin nöral süreçlerinin bir imgesi olarak gören materyalist görüş, zihinsel süreçleri fiziksel olana indirgeyerek aslında benliğin tanımını revize etmiş olmaktadır.⁴² Kartezyen düalizmi benimsemiş bir düşünür ise kavramsal bir düalizmin de ötesinde, zihinsel olanın fiziksel olmayan bir referansı olduğunu kabul etmektedir. Bunun yanı sıra nitelik düalizmini benimseyen filozoflar her ne kadar insanın nihai varlığının maddi olanda açığa çıktığını düşünseler de insanın nihai varlığının özsel olarak maddi olmayan bir cevher olduğunu savunmaktadırlar. Zihin felsefesi düşünürlerinin önemli bir kısmı düalizmin her iki türüne karşı materyalizmin türlerini⁴³ savunmaktadırlar. Biz burada indirgemeci olan veya indirgemeci olmayan materyalizm ayrımı yapmadan kişisel özdeşlik bağlamında dört ismin pozisyonlarına değineceğiz.

Günümüz zihin felsefesi tartışmalarında Descartesçı düalizm anlayışına alternatif açıklamalar getirilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda, düşünce deneyleri, yapay zekâ çalışmaları ve nörobilimsel açıklamalar, Hume düşüncesinin çağdaş birer versiyonu olarak değerlendirilmeye uygun gibi görünmektedir. *Ben* idesini ve sürekliliğini maddi olana dair algılarla açıklama gayreti, iddiaları kaçınılmaz olarak beyinsel ve algısal süreçler üzerine yoğunlaştırmaktadır. Zihin felsefesi üzerinden, Hume'un kişisel özdeşlik kuramının etkilerini ele alacağımız bu bölümde: Daniel Dennett, John Searle, David Chalmers, Thomas Metzinger gibi isimlerin özdeşlik hususunda çerçeve çizen, bilinç ve benlik tasarımlarını irdeleyelim.

2.1. Daniel Dennett, Sanal Makine

Daniel Dennett zihin felsefesi üzerine fazlaca çalışma yapmış bir isim olarak bilinmektedir. Bu konudaki en bilindik çalışması *Consciousness Explained* adlı yapıtıdır. Dennett, natüralist ve bilimci olarak bilinen bir düşünürdür. Natüralist sezgileri, kişi, bilinç, *ben* konularındaki yaklaşımlarında da iş başında gibi görünmektedir. O "kartezyen tiyatro"⁴⁴ olarak tasvir ettiği Descartesçı düalist anlayışa alternatif olarak, "çoklu taslaklar" adlı bir model öne sürmektedir. Bu

⁴⁰ Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, çev. Seda Akbıyık (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 60-61.

⁴¹ Thomas Metzinger, *The Ego Tunnel* (New York: Basic Books, 2009), 6.

⁴² Mehtap Doğan, "Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin Beden Problemi", *Metazihin: Yapay Zeka ve Felsefe Dergisi* 1/2 (2018), 229.

⁴³ İndirgemeci materyalizm ve indirgemeci olmayan materyalizm.

⁴⁴ Dennett, *Consciousness Explained*, 107.

modele göre, beyinde muğlak olarak, deneyimlerin toplandığına dair tiyatroyarı bir izlenimimiz mevcuttur. Dennett'a göre insan bu izlenimi oluşturmaya eğilimlidir. Bu eğilimi besleyen şeylerle ilgili açıklamalar getiren Dennett'a göre, bilincin açıklanması konusunda *memler* önemli bir yer tutar. Memler genlerin insandan insana geçtiği ve fiziksel koşulları doğrudan etkilediği gibi, kültürel olarak aktarılan evrimsel bir sürecin de bileşenleridir. Yani memler, bir kültürel aktarım ve taklit birimidir.⁴⁵ Çoklu tasarımların oluşmasında, biyolojide insan için genin önemi neyse bilinç için memin önemi de o kadar baskındır. Dolayısı ile Dennett'a göre bilinçli durumların karşılık geldiği ve özsel manada referansta bulunduğu bir *ben* varlığı yoktur. Sadece insan beyinde izlenebilecek olan birbirinden ayrı çoklu taslaklar mevcuttur.⁴⁶

Dennett'a göre sanal bir makine ya da bir zombi ile bilinçli bir insanı birbirinden ayırt etmenin imkânı yoktur. Çünkü insan beyinsel faaliyetlerin zorunlu girdi-çıkıtı ilişkisinden ibarettir. Ona göre insanın bilinçlilik ve benlik halini anlamanın yolu, bir sanal makineyi anlamaktan geçer. Buna göre beyinsel faaliyetlerden ayrı bir kişi, *ben* ya da bilinç varlığından bahsetmek de anlamsızdır.⁴⁷

Zihinsel durumları reddeden Dennett'a göre birinci tekil şahıs deneyimleri üzerinden açıklanan "bilinç" bilimsel olamaz. Ona göre bir kişi ya da *benin* referansı olan bir cevherden bahsedilemeyeceği gibi, bu beyinsel faaliyetler ancak üçüncü tekil şahıs deneyimleri ile anlaşılabilirse bilimsellikten bahsedilebilir.⁴⁸ Dennett'a göre nesnellüğün ölçütü, üçüncü tekil şahıs izlenimidir. Bu sebeple o, kişinin nihai anlamda ne olduğuna dair deneyimleri, *ben* idesini ve birinci tekil şahıs referanslı iddiaları reddetmektedir. Bu natüralist ontoloji temelli bilim anlayışı, Dennett düşüncesinin kişisel özdeşlik konusunda hangi pozisyonda olduğuna dair açık bir izlenim sunmaktadır. Ona göre zihinsel durumlar beyinsel aktivitelerden ibarettir. Bilinçli bir insan ile sanal bir makine arasında herhangi bir fark yoktur. Dennett'a göre, insanı insan yapan şey bir cevher değil, beyinsel süreçlerdir. Bunlar dikkate alındığında, *ben* insanın beyin hücreleri, hormonları ve fiziksel yapısında meydana gelen "çoklu taslaklardan" öte bir şey değildir. Dennett'a göre insan ve zombi, birbirinden ayırt edilemeyen iki varlıktır. Dolayısı ile Dennett'a göre insan ve onun *beni*, tabir-i caizse bilinçli görünen bir android olarak değerlendirilmeye müsait gözükmektedir.

2.2. John Searle, Fiziksel İzlenim

John Searle, kişisel özdeşlik ve bilinç tasarımları konusunda alışlagelmiş bir kâmpı tercih etmek yerine farklı bir yorum modeli geliştirme arayışındadır. O, materyalist ve düalist anlayışların kadim çatışmasına alternatif olarak, fiziksel olan ve zihinsel olanın birbirine zıt gerçeklikler olmadığını ifade etmektedir. Ona göre kavramsal düzlemdeki bu ikilik, zihinsel durumların ve buna dayalı olarak *ben*

⁴⁵ Dennett, *Consciousness Explained*, 202.

⁴⁶ Dennett, *Consciousness Explained*, 350.

⁴⁷ Dennett, *Consciousness Explained*, 450.

⁴⁸ Dennett, *Consciousness Explained*, 71.

tasarımlarının içinden çıkılmamasının en temel sebebidir.⁴⁹ Zihinsel olanı yok sayan materyalistlerin, bunu yok sayma gerekçeleri, zihinsel içeriklerin deney ve gözleme konu olmamasıdır. Searle'e göre bu tam da zihinsel olanın maddeye aşkın olduğunu kabul etmektir. Searle, insanın fiziksel niteliklerinin optimal bir koşulunda zihinselliğin açığa çıktığını söylemektedir. Yani bilinç beynin ideal koşullarının yarattığı ve yine fiziksel olan bir niteliktir. Searle burada yine zihinsel durumları fiziksel kaynağa indirgemekte, ancak katı bir şekilde zihinsel olanı reddetmemektedir. Peki bu kişisel özdeşlik açısından ne anlama geliyor?

Searle'ün insanın nihai anlamda özdeş olduğunu düşündüğü şey, sağlıklı beyinsel aktivitelerin ortaya çıkardığı, maddeden bağımsız olmayan bilinç içerikleridir. Burada Searle, Dennett'a itiraz ederek insanı sanal bir makine olarak görmediği için, bir kontra argüman ile Çin odası örneğini kullanmaktadır. Örnek şöyledir: bir oda hayal edelim, içinde Çince kartlar var, siz de Çince bilmeyen bir insan olarak bu odadasınız. Odadan çıkabilmek için doğru kartları bulmanız gerekiyor. Çince bilmemenize rağmen odadaki rehber bir kitap sayesinde, doğru kartları bularak odadan çıkabiliyorsunuz. Dennett'a göre insan tam da böyle bir makinedir. Searle, buna itiraz ederek odada bulunan insanın Çince bilmediği için, yaptığı işin bilincinde de olamayacağını ve kartların hiçbir zaman ne anlama geldiğini bilemeyeceğini söylemektedir. Şayet kartlar İngilizce (odadaki kişinin ana dilinde) olsaydı kartların ne anlama geldiğini anlayarak odadan çıkabileceğini düşünen Searle'ün, insanın en nihayetinde anlama yetisi ile bir arada aktüel bir bilinç varlığı olması gerektiğini düşündüğünü görüyoruz.⁵⁰

105

O zaman Searle, Humecü çizgiye Dennett kadar sadık değildir. Çünkü Searle, insanı algılardan oluşan bir otomat ya da sanal bir fiziksel makine olarak takdir etmek yerine, eylemlerinin bilincinde, *bene* sahip bir varlık olarak görmektedir. Ancak o, fiziksel olanın aynı zamanda zihinsel olana da tabiri caizse ev sahipliği yapabileceğini iddia etmektedir.⁵¹ Searle biyolojik doğalcı bir filozof olarak bilinmektedir. Ona göre insan, fiziksel bir zeminde oluşan bir bilinç varlığıdır. Bilinç, olgunlaşmış beyinsel bir süreçtir. Yani bir yanılgı ya da zombilik söz konusu değildir. Ancak yine de *ben* tözsel bir varlık, karşılığı olan bir ide ya da ruhun tezahürü şeklinde bir varlık değil, tüm bunları dışlayan sadece fiziksel bir niteliktir. Bu niteliğin dışında insanın özel manada *benliğine* delalet eden bir varlık söz konusu değildir.

2.3. David Chalmers, Dilsel Tasarruf

David Chalmers zihin felsefesi tartışmalarında "bilincin zor problemi" çıkışı ile bilinen bir felsefecidir. Bilinç ve benlik tasarımlarında kendisini kısmi bir işlevselci olarak tanımlayan Chalmers, davranış, işlev ve bilincin birbirinden ayrılamaz şeyler olduğunu düşünmektedir. Ona göre bilinç fiziksel olana indirgenmemelidir. Chalmers'e göre, bilinç alemin ilkesi gibi kabul edilmesi gereken ve açıklanması zor

⁴⁹ John Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 29.

⁵⁰ John Searle, "Minds, Brains and Programs", *Behavioral and Brain Science* 3/3 (1980), 419.

⁵¹ Searle, *Bilincin Gizemi*, 148-149.

bir gizemdir.⁵² O, bu konuyu anlaşılır kılmak için şu örneği vermektedir. Evrenin işleyişi ile ilgili sorunlara açıklık getirmek için, nasıl uzayın varlığını ve uzayın ne olduğunu temellendirmek gibi bir gayretimiz yoksa, aynı şekilde bilincin varlığını da bu şekilde temel bir varsayım olarak ele almalıyız. Bu kabul bir *ben* olsa da olmasa da açıklayıcı bir ilke olacaktır. Ona göre beyinsel faaliyetlerde gerçekleşen, bir *benden* bahsedilirken ayrıca düalist anlamda maddi olmayan bir cevherden bahsetmek anlamlı değildir.⁵³

Chalmers, bilincin zor problemi ifadesi ile bilincin nesnel dünyadan nasıl öznel bir deneyimi çıkarabildiği sorununu kastetmektedir. Zor problem, insanın kendi dışındaki nesnel dünyasındaki nesnel bilgilere, kişisel olarak ve bir bireyleşim yolu ile nasıl sahip olduğunu anlamaya çalışan bir sorundur. Bu problem acaba bilincin kendi tabiatından mı kaynaklanıyor, yoksa bilinci tamamen maddi bir varlık olarak kabul etmekten mi, bu nokta muğlak bir zemin gibi görünmektedir. Eğer *beni* birtakım fiziksel süreçlere indirgersek özneliğin ve zihinsel niteliklerin anlamı ne olabilir? Beyin aktiviteleri ve sinirsel uyarılar nasıl oluyor da kişiyi öznel olarak uyarabiliyor? Kişisel özdeşlik meselesi bağlamında en gerilimli konulardan biri budur; bilincin ancak birinci tekil şahıs deneyimi ile varlığının algılanması nasıl mümkün olmaktadır?

Chalmers bir kişinin beyinsel aktiviteleri ile bilinç aktivitelerinin birbirine indirgenemeyeceğini ifade etmektedir. Ancak bu ikisi arasında bir bağlantının var olduğunu da iddia ederek, bilinci kendisi açıklanamayan aksine her şeyi açıklayan bir ilke olarak kabul etmektedir. Buna göre bilinç ile kişinin nihai anlamda varlığının ne olduğundan tam olarak emin olunamayan, ancak her şeyi açıklayan bir giz olduğunu iddia etmektedir. Bu sorunun çözülmesi konusunda ümitsiz olan Chalmers, beyinde gerçekleşen aktivitelerde, deneyimlerimizde, hazır olan bir *ben* olgusunu⁵⁴ fark ettiğini, ancak deneyimlerimizin, bir benlik ya da bir öznellik açığa çıkarmadığını söylemektedir.⁵⁵

Chalmers, zombiler örneği üzerinden de açıklık getirmeye çalıştığı bilinç ve benlik meselesi özelinde, kişi olmanın, bilinç sahibi olmakla aynı anlama geldiğini ifade etmektedir. Buna göre insanlar gibi konuşan, yürüyen, davranışlar sergileyen ve birtakım beyinsel faaliyetleri olan zombiler hayal edilebilir. Bunları düşünmenin mantıksal bir çelişki doğurmadığını düşünen Chalmers, birinci tekil şahıs deneyiminin bilincin anlaşılması için önemini vurgulamaktadır. Ona göre bir zombi, tüm bu benzerliklere rağmen, edimleri ile bilişsel bir bağ kuramayacağı için *ben* ve bilinç sahibi bir varlık olarak tanımlanamaz. Ona göre aktüel dünyadaki insanlar bu zombilerden farklıdır. Chalmers'e göre zombiler için anlam diye bir şeyden bahsedilemezken insan için anlamdan bahsedilebilir. Ona göre ne olduğu bilenemeyecek olsa da bilinç vardır. İnsanın bilinci ya da nihai varlığı beyinsel

⁵² David Chalmers, *The Character of Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 3-4.

⁵³ Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 58.

⁵⁴ Burada Hume'un algısız deneyimlenemeyen *beni* karşımıza çıkarmaktadır.

⁵⁵ Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 60-61.

olandan ne ayırır ne de ondan gayrı bir şeydir. Sonuç olarak Chalmers'a göre beyinsel kökenli olan ve öznel bir deneyim olan bilinç, bilinemez bir giz olarak kalacaktır.⁵⁶ Buna dayalı olarak insanın özsel manada ne olduğu sorusunun cevabı da bir "bilinmez" olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.4. Thomas Metzinger, Ego Tüneli

Thomas Metzinger, bilinçlilik ve kişi olmak hakkındaki düşüncelerini "Ego Tüneli" kavramsallaştırması ile aynı adlı kitabında serdetmektedir.⁵⁷ Metzinger'e göre *ben*, evrimsel olarak insanoğlunun inandığı bir şeydir. *Benin* ontolojik bir karşılığından bahsedilemez. İnsanoğlu yaşamını sürdürebilmek ve hayatının gerçekten değerli olduğuna inanmak için, *beni* bir kabul olarak yaratmıştır. *Ben* ve kendilik gerçek değildir, aksine bir yanılsamadır.⁵⁸ Buna göre metafizik anlamda bir *beden* bahsedilemez. Metzinger'in "ego makinesi" ismini verdiği evrimsel nitelik devreye girerek benlik duygusunu harekete geçirmekte ve ortaya *ben* çıkmaktadır.⁵⁹ Ona göre genlerini aktarmak ve yaşamını sürdürmeye gerekçe bulmak için insan, kendisini bir kişi olarak görmektedir. Buradan hareketle Metzinger kişisel sürekliliğin olmadığını söyleyerek, her bağlamda farklı özellikler göstermeyi ve buna dayalı bir *ben* tasarımına sahip olmayı bilişsel bir sağlık göstergesi olarak da ifade etmektedir.⁶⁰

Metzinger'e göre içerden ve dışardan bilgi alınabilen tek şey bilinç fenomenidir. Ona göre bilinç en doğal fenomendir ve karşımıza bir temsil olarak çıkmaktadır.⁶¹ Bilincin bu yapısı insanoğlunu dünya tüneline kendi olduğu yanılgısına itmektir. Benlik, beden farkındalığı üzerinden yaratılan bir fenomendir. Bu durum, Metzinger'e göre bilincin gizemli bir varlık olması ile yakından alakalıdır. Ona göre bilinç anlayamadığı için *ben* de araştırma konusu edilememektedir.

Ego tüneli, insanın beyinsel aktiviteleri ve zihinsel eylemlerini değerli kılabilmek için *beni* üreterek kişiyi sürekli aynı şeymişçesine hissettirir. Bu kısım Hume'un algılar demeti kuramı ile önemli ölçüde örtüşmektedir. Hume da insanın bellek verileri ile iletişim kurabilmesi için bir *ben* var sayması gerektiğini öne sürerek süreklilik meselesini bir yanılsama olarak değerlendirmekte idi. Bu anlayışın etik, hukuk ve özgürlük bağlamında birçok soruna gebe olduğunu düşünen Metzinger, beyin ve ona dayalı bilincin nöral bağlantıları açığa çıktıkça *ben* tasarımının da daha anlaşılabilir olacağını düşünmektedir.⁶²

3. DEĞERLENDİRME

Günümüz zihin felsefesinin merkezinde bilinç ve *benin* ne olduğu sorunu bulunmaktadır. Birçok felsefeci ve nörobilimci insanın nihai anlamda varlığının ne

⁵⁶ Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 60-61.

⁵⁷ Thomas Metzinger, *The Ego Tunnel* (New York: Basic Books, 2009), 6.

⁵⁸ Metzinger, *The Ego Tunnel*, 6.

⁵⁹ Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 188.

⁶⁰ Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 188-189.

⁶¹ Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 184.

⁶² Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 192.

olduğu ile ilgili sorunun cevabını bulabilmenin yolunun bilincin açıklanmasından geçtiğini düşünmektedir. Bu kaygılar ile birçok düşünür, insan beynin sinirsel aktivitelerinin nasıl algısal içeriklere dönüştüğü ve bu algısal içeriklerin nasıl nesnel dünyadan öznel bir bilgiye evrildiği sorusunun peşindedir.

Zihin felsefesi başlığı altında görüşlerine kısaca değindiğimiz düşünürlerin, Hume'un *ben* tasarımıyla bir noktada kesiştiğini çıkarsamak mümkün gibi görünmektedir. Buna göre *benin* varlığı ve bilgisi özelinde konuyu insanın algılarıyla ya da maddi tabiatı ile ilişkilendirerek, özsel mana da insanın varlığına kaynaklık eden tözsel bir *ben* anlayışı reddedilmektedir. Her ne kadar Hume materyalist bir filozof olmasa da onun Descartesçı ruh anlayışına karşı geliştirdiği empirik itirazlar, *benin* bilgisi konusunda referans olabilecek kadar etkili gibi görünmektedir. Dennett, Searle, Chalmers ve Metzinger gibi düşünürler *beni* veya bilinci natüralist bir epistemoloji ile ele alarak, maddi olandan bağımsız ve doğrudan bilinebilen bir töz fikrine karşı çıkmaktadırlar. Buradan hem Hume hem de onlar için geçerli olabilecek bir itiraz dikkate değerdir. Eğer *ben* yalnızca algıların toplamından müteşekkil bir şey ise onun neden *bir ben* olarak algılandığı sorusu Hume düşüncesi için yanıtlanması zor bir soru gibi görünmektedir.⁶³ Bu tip bir algılar bütünü *bir ben* olmadan nasıl bir demet olarak varlığını sürdürebiliyor olduğu bu noktada yeterince açık gibi görünmemektedir.⁶⁴ Bu durum zihin felsefecilerinin *benlik* konusunda ulaştığı sonuçlara da uyarlanabilecek karşı bir itiraz gibi görünmektedir. Buna göre insanda açıkça bir *ben hissi* mevcuttur. Bu his insanın duyu ve algıları ile kurduğu ilişkide bir *ön-gerektirim* durumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Deneyimin ötesinde deneyimlere zemin olan kendinde bir *benin* olmadığını kabul etmek, *objesi olmayan bir gölge* varsaymak gibi görünmektedir. Hem Hume'un hem de zihin felsefecilerinin, açık sezgilerimizle bildiğimiz *ben hissi* konusunda yeterince tatmin edici bir noktada olmadıkları söylenebilir. Öyleki zihin felsefecilerinin fizikalist ve natüralist *boş öznellik*⁶⁵ noktasına ulaşan anlayışlarını mantıksal çelişkiye düşmeden tutarlı bir biçimde savunmak pek mümkün görünmemektedir.⁶⁶

Zihin felsefesinin önde gelen isimlerinin, ifade ettiğimiz düşünceleri klasik düalizmi ve kısmen de onun versiyonlarını kategorik olarak dışlamaktadır. Onlara göre düalizm (kartezyen versiyon) tiyatro metaforu bağlamında anlaşılmalıdır. Ruhun ya da yalın bir *ben* idesinin ayrı bir cevher olarak ontolojik varlığından bahsetmek anlamsızdır. İnsan, belleğe dayalı algı fenomenlerini birtakım evrimsel gerekçelerle *ben* olarak yorumlayan bir varlıktır. Ruhun varlığı yadsınır ve *ben* bir yanılığın olarak anlaşılırsa, o halde insana dair ne varsa materyalist bir bilim anlayışının konusu yapılabilir. Bu yönüyle insanın fiziksel varlığı, yani "nihai varlığı" pozitif bilime

⁶³ Mehmet Sait Reçber, "Benliğin Varlığı ve Bilgisi", *Felsefe Dünyası* 1/33 (2001), 77; Müstakim Arıcı, "Zihinsel Alanda Ben Hissi Neye Karşılık Gelir?", *Dört Öge* 7/4 (2015), 67; D. M. Armstrong, *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction* (Boulder ve Oxford: Westview Press, 1999), 34-39.

⁶⁴ Arıcı, "Zihinsel Alanda Ben Hissi Neye Karşılık Gelir?", 67.

⁶⁵ "Boş" ifadesi arkasında bir özsel *ben* olmayan, anlamında kullanılmaktadır.

⁶⁶ Arıcı, "Zihinsel Alanda Ben Hissi Neye Karşılık Gelir?", 71-72.

konu edilebilmektedir. İşte bu nokta, Hume ve benlik-bilinç hususundaki teorilerine değindiğimiz dört ismin yöntemsel ortak noktaları olarak dikkate değerdir.

Düalist anlayışlarda ruh ve bilinç yalnızca birinci tekil şahıs tarafından deneyimlenmekte ve üçüncü tekil şahısların epistemik erişimine tamamıyla kapalı olarak anlaşılmakta idi. Yukarıda incelediğimiz isimlerin benimsediği bilim tanımına göre, birinci tekil şahıs deneyimlerinin -bunlara sağduyu da eklenebilir- bilimsel açıdan bir doğruluk değeri olmadığı gibi herhangi bir epistemik geçerliliği de yok gibi görünmektedir. Sadece fiziksel dünyada var olan ve gözlemlenebilen bir şeyin bilimsel bilgiye konu edilebileceğini düşündüklerinden, fiziksel varlığa doğrudan konu olmayan şeylere karşı şüpheci bir tutum ile yaklaşmaktadırlar. O halde, onlara göre insanın ne olduğu sorunu, insanın beyin aktiviteleri ve fiziksel yapısından başka bir sahada aranmamalıdır. Yani insanın *beni*, beyninden ya da beyninsel aktivitelerinden bağımsız olarak anlaşılmalıdır.

Çoğu filozofun,⁶⁷ bilgi, özgür irade, ahlak, ölüm sonrası yaşam gibi konuları açıklama konusunda makul ve sağduyuya uygun olarak ifade edilebilecek düalist anlayışı, natüralist, deneyci bir ontoloji ile, önemli ölçüde modern felsefe ve özelden de Hume düşüncesi ile reddedilmiştir. Düalist anlayışa göre insanın bedensel farkındalığı ve *ben* farkındalığı birbirinden ayrı düşünceler olarak kavranabilmektedir. *Kavranabilirlik argümanı* olarak bilinen bu argümana göre birbirinden ayrı düşünülebilen şeyler aynı zamanda ayrı birer varlık olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla insanın sezgisel olarak *ben* dediği şey ile fiziksel varlığı (bedeni) birbiri ile ayrı iki töze dayanmalıdır.⁶⁸ Bu anlayış sağduyuya uygun bir kavrayış gibi görünmektedir. Gündelik yaşamda *ben* dediğimiz şey ile bedenimizin - ya da bedenimizin bir bölümünün- aynı şey olmadığına dair bir sezgiye sahip olduğumuz söylenebilir. Bedenimiz değişir ancak *ben* dediğimiz şeyin değişmediğini fark ederiz. Sağduyu ile temellendirilen düşünceler daima doğrudur gibi bir iddiaya sahip olmamakla birlikte, bu bağlamda aksi ispatlanmadığı ölçüde sağduyuya uygun birtakım kabullerin tercih edilebileceğini söylemek yerinde olacaktır.⁶⁹

Büyük ölçüde modern felsefede Hume ile başlayan insanın varlığını nesnel dünyası ile ilintili olarak açıklama ve yalın *beni* bir yanılısma olarak ele alma eğilimi, çağdaş dönemde birçoğu natüralist ve materyalist olan çevrelerce geliştirilmiş gibi görünmektedir. İnsanın nasıl bir varlık olduğu üzerine yapılan tartışmalarda, insanın neliği konusunda açıklayıcılık bakımından zayıf olarak değerlendirilen düalizm ve onun versiyonlarına karşı bir açıklama sunmak yerine, *benin* kendinde bir ide olmadığı ya da bilincin ve benliğin birer yanılısma olduğu söylenmektedir. Bu tip düşünceler düalist sezgilere kıyasla açıklayıcılık bakımından hangi gerekçeler ile üstün olabilirler, sorusu gündeme geldiğinde materyalist bilim tanımı üzerinden yürütülen başka bir tartışma gündeme gelmektedir. Bilim yalnızca fizik alanda var olanlara dair bir araştırma faaliyeti midir? Yoksa felsefe ile iş birliği içerisinde mantık, metafizik,

⁶⁷ Bu filozoflara Platon, Descartes ve İbn Sînâ örnek olarak verilebilir.

⁶⁸ Richard Swinburne, *Are We Bodies or Souls* (N. York: Oxford University Press, 2019), 78-79.

⁶⁹ Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 107.

fizik ilişkisi ile iştigal eden bir faaliyet alanı mı olmalıdır? Zihin felsefecilerinin örneklerini de verdiğimiz önemli bir kısmı, materyalist bir bilim anlayışı ile felsefi derinlikten yoksun olarak ifade edilebilecek bir tutum içinde gibi gözükümlerdirler.⁷⁰

Felsefe tarihinde düalist filozoflar insanın özsel varlığını açıklamak için maddeden bağımsız bir ruhun varlığını kabul etmişlerdir. Ruhun varlığı, ölümsüzlüğü, basitliği ve birinci tekil şahıs deneyimlerinin şuurun dışına kapalı olması şeklindeki anlayışlar, felsefi sistem inşa etmek için elverişli ve insan onuruna hizmet eden teorilerin kurulabilmesi için oldukça kritik anlayışlar gibi görünmektedir. Ancak gerek Hume, gerekse burada anılan zihin felsefecileri, bilinci ya da yalın *beni* yok ederek -yok sayarak- deyim yerindeyse felsefenin intiharına yol açıyor gibi görünmektedirler. Çünkü eğer *benin* ya da bilincimizin ne olduğunu bilmiyorsak, gerçekten ne söylediğimizi nasıl bileceğiz? Söylediklerimizden nasıl emin olacağız? Doğruluk sorusu ve bilgiyi temellendirmenin kriterleri ne kadar anlamlı olabilecek? Özgür irade ve ahlaki sorumluluk üzerine nasıl konuşacağız? Kişisel süreklilikten ve yalın bir *benden* bahsedilemiyorsa, hukuk alanında bir fail nasıl tespit edilecektir?⁷¹ İşaret ettiğimiz bu krizler ve yol açacağı felsefi uzantılı sorunlar, esasen epistemik zemindeki temel bir sorundan kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Hume'un kişisel özdeşlik konusundaki anlayışı ve zihin felsefecilerinin anlayışlarındaki sorun, bütün bir düşünsel araştırma sürecinde *benliği* (yalın *beni*) reddederken⁷² şu veya bu şekilde deneyimden bağımsız kendinde bir *bene* ihtiyaç duyulması gerektiğini göz ardı etmeleridir. Hume'un *beni* soruşturmaya başlarken, baştan *benin* nesne olarak bilinebilirliğini öngördüğü için, kategorik bir hata yaptığını söyleyebiliriz. Bir şeyi araştırma nesnesi kılmak demek, araştırma öznesinin referansta bulunduğu bir *beni* zımnem öngörmek demektir.⁷³ Bu noktada her ne kadar Hume ve onun gibi düşünömler tarafından öznellik algısı ve deneyim arasında bir ayrılmazlık var gibi düşünömlse de yine de bu yargıya bile ulaşmanın bir ön koşulu olarak, bu düşünömeden bağımsız bir *benin* zımnem öngörömlmesi mantıksal olarak kaçınılmaz gibi görünmektedir.⁷⁴

Zihinsel içerikler, yönelimsellik, *qualya*⁷⁵, birinci tekil şahıs deneyimleri, bilinç tartışmalarının henüz çözülememiş önemli sorunları gibi görünmektedir. İnsana ait bu deneyimler, kendisi maddi olmayan bir deneyimleyen ile daha anlaşılır olabilirken, natüralist bir ontolojik kabule sahipsek, bu noktaların gözlemimize kapalı olduğu için bir kurgu olduğunu söylememiz gerekecektir. Her şeyi algılayan, bilincin ve varlıkla kurduğumuz ilişkinin şu veya bu şekilde referansı olan *benin* bir *kurgu* olduğunu

⁷⁰ Mehmet Sait Reçber, "Düalizm, Swinburne ve Foster", *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2000), 208.

⁷¹ Ahmet Uğurlu, "David Hume Düşüncesinde Ahlakın Zemini Olarak Benlik ve Kişisel Özdeşlik", *Journal of Turkish Studies* 9/11 (2014), 556.

⁷² Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 173-174; Arıcı, "Zihinsel Alanda 'Ben Hissi' Neye Karşılık Gelir?", 66-67.

⁷³ Funda Neslioğlu Serin, "Hume'da Ben İdesinin Bilgikuramsal Temellerinin Bir Çözömlemesi", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 29 (2017), 135.

⁷⁴ Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (New York: Oxford University Press, 1997), 157.

⁷⁵ Öznel bilişsel nitelik.

söylersek, neyin gerçek olduğu nasıl söylenebilecektir? Bu ciddi bir sorun olarak ortada durmaktadır. Şayet bu sorular dikkate alınmazsa solipsist bir tutumla bilginin imkânını sorgulamaya giden bir yol açılmaktadır ki bu yol, felsefenin metafizik sorunlarının yerini materyalist eğilimlerin ve deneyciliğin kuşatması ile yukarıda değindiğimiz felsefenin intiharına da hız kazandıracaktır.

SONUÇ

Hume felsefesinde, *ben* kendinde yalın bir ide değil, algılardan oluşan bir demettir. *Ben*, izlenimlere dayalı algılarımızın, neden-sonuç ilişkisi içerisinde bileşik bir izlenimdir. Kendinde bir *ben* olmadığı için, onun sürekliliğinden de bahsetmek anlamsızdır. Bir şüpheli olan Hume'a göre, *ben* nedensel bağlantıların oluşturduğu bir imge ve algılar demeti iken, metafizik bir kavram ya da kavramın dayandığı bir töz değildir. O, özdeşlik meselesini açıklarken, cevher düalizmini ve Aristotelesçi töz anlayışını kategorik olarak reddetmektedir. Ona göre, izlenimlerimizin yarattığı tasarımların kendi içindeki ilişkisi, tam da *ben* kurgusunun nedenidir. İnsanın *benmişçesine* hissetmesinin nedeni ise, bellek ile kurulan ilişkidir. Belleğe dayalı verilerin kurgulanabilmesi için, *benin* varsayılması kaçınılmazdır. İnsan ancak bellek verilerini neden-sonuç ile birleştirerek *ben* imgesini oluşturur. Bu bağlamda Hume felsefesinde, bir insan için; karakter, kişilik, özdeşlik ve süreklilik gibi unsurlardan bahsedilemez gibi görünmektedir. İnsan eylemlerinde süreklilik, aidiyet ve öznellikten bahsedilemeyeceği için Hume felsefesi, etik, ahlak ve hukuk alanlarında güçsüz bir durumda gibi görünmektedir.

111

Öte yandan burada konu edilen zihin felsefecilerinin önemli bir kısmı, indirgemeci bir tutumla kişisel özdeşlik sorununa yaklaşmaktadırlar. Zihinsel olanın varlığını reddetmeyenler bile onu fiziksel olana indirgeme ya da yok sayma eğilimi içinde gibi görünmektedirler. Bilincin fiziksel unsurlardan ortaya çıktığını söyleyen ılımlı indirgemecilere ise şöyle bir itiraz yöneltilebilir: bir şeyin bir şeyden çıkması, onun, o şeye indirgenebileceği anlamına gelir mi? Bu tip bir indirgemenin kriteri açık olmaktan uzak birtakım materyalist gerekçelere dayandırılmaktadır. *Beni* yok sayan yahut bir illüzyon olarak gören bu natüralist ve materyalist yaklaşımlar, düalizme alternatif olarak hangi soruna çözüm getirmektedirler? Hume düşüncesi ve zihin felsefecilerinin çeşitli kuramlarının izlendiği zihin felsefesi tartışmaları bilinci ya da *benliği* ya bir “sanal makine” ya bir “fiziksel izlenim” ya bir “sır” ya da ne olduğu bilinmeyen bir “yanılsama” olarak tanımlamaktadırlar. Bu çalışmada yer yer bu çıkarımların doğurduğu felsefi krizlere işaret etmeye gayret ettik. Felsefe tarihi boyunca, sağduyuya değer veren filozofların şüphe etmekten çekinerek, en azından hakkında az bilgileri dahi olsa, ruhu veya insanın *benini* bilim ve felsefe yapmanın ön koşulu olarak ele aldıklarını görüyoruz. Hume ve zihin felsefecileri insanın şüphe ettiğinin farkında olan, şüphe edilemeyen *beninin*, fiziksel zeminde ortaya çıkan bir yanılsama ya da algılara dayalı bir izlenim olduğunda hemfikir gibi görünmektedirler. Metzinger *benin* ne olduğunu tam olarak bilmediğimizi söylemektedir.⁷⁶ İnsanın *ben*

⁷⁶ Metzinger insanların ben dediğimiz öznel şeyi bilmediğini söylemektedir. Bk: Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 185. Ona göre benlik olsa olsa genleri kopyalamak için evrimsel işlevi olan bir

dediği Şeyi bilmeden, o Şey ile ilgili ne söylediğini tam olarak nasıl bilebileceği sorusunun değerlendirilmesini bu metnin okuyucularına bırakıyoruz.

inanç olarak ifade edilebilir. Bununla beraber elimizdeki en iyi kuramların en sonunda benlik diye bir Şey olmadığı sonucuna ulaşabileceğini de ifade etmektedir. Bk. Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 186-188.

KAYNAKÇA

- Arıcı, M. "Zihinsel Alanda 'Ben Hissi' Neye Karşılık Gelir?". Dört Öge, 4/7 (2015), 65-76.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Saffet Babür-Lale Levin Basut. Ankara: Bilgesu, 2019.
- Armstrong, D. M. *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*. Boulder and Oxford: Westview Press, 1999.
- Big Think Serisi Röportajı*. "D. Dennett Favori Filozofunu Açıklıyor". Erişim: 23.06.2021. <https://bigthink.com/videos/daniel-dennett-reveals-his-favorite-philosopher>
- Blackmore, Susan. *Bilinç Üzerine Konuşmalar*. çev. Seda Akbıyık. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Büyük, Celal. "Düalizm, Bilinç ve Tanrı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 133-158.
- Chalmers, David. *The Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Dennett, Daniel. "'Magic, Illusions, and Zombies': An Exchange". *The New York Daily*. 2018. <https://www.nybooks.com/daily/2018/04/03/magic-illusions-and-zombies-an-exchange/>
- Dennett, Daniel. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991.
- Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 1983.
- Doğan, Mehtap. "Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin Beden Problemi". *Metazihin: Yapay Zeka ve Felsefe Dergisi* 1/2 (2018), 227-240.
- Fodor, Jerry A. *Hume Variations*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford Press, 1968.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford Press, 2007.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Jaworski, William. *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. Paul Guyer, Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Markie, Peter. "Rationalism vs. Empiricism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 01.05.2021. <https://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism>
- Metzinger, Thomas. *The Ego Tunnel*. New York: Basic Books, 2009.

Moreland, J. P. *Consciousness and the Existence of God*. New York: Routledge, 2008.

Nagel, Thomas. "What is It Like to Be a Bat?". *The Philosophical Review* 83/4 (1974), 435-450.

Neslioğlu Serin, Funda. "Hume'da Ben İdesinin Bilgikuramsal Temellerinin Bir Çözümlemesi". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 29 (2017), 125-138.

Olson, Eric T. "Personal Identity". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 01.05.2021. <https://plato.stanford.edu/entries/identity-personal/>

Özel Öztanrıkulu, Nurten. "The Denial of the Idea of Personal Identity as a Result of Hume's Skepticism". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018), 505-519.

Pears, David. "Hume's Account of Personal Identity". *Journal of Philosophy Exchange* 6/4 (1975), 15-26.

Penelhum, Terence. "Hume on Personal Identity", *The Philosophical Review* 64/4 (1995), 571-589.

Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Priest, Stephen. *Zihin Üzerine Teoriler*. çev. Ayhan Dereko. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.

Reçber, Mehmet Sait. "Benliğin Varlığı ve Bilgisi". *Felsefe Dünyası* 1/33 (2001), 75-81.

Reçber, Mehmet Sait. "Düalizm, Swinburne ve Foster". *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2000), 203-208.

Roth, Abraham Sesshu. "What Was Hume's Problem with Personal Identity". *Philosophy and Phenomenological Research* 61/1 (2000), 91-114.

Searle, John. "Minds, Brains and Programs". *Behavioral and Brain Science* 3/3 (1980), 417-457.

Searle, John. *Bilincin Gizemi*. çev. İlknur Karagöz İçyüz. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

Searle, John. *Zihnin Yeniden Keşfi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.

Swinburne, Richard. *Are We Bodies or Souls*. New York: Oxford University Press, 2019.

Swinburne, Richard. *The Evolution of the Soul*. New York: Oxford University Press, 1997.

Theil, Udo. *The Early Modern Subject*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Uğurlu, Ahmet. "David Hume Düşüncesinde Ahlakın Zemini Olarak Benlik ve Kişisel Özdeşlik". *Journal of Turkish Studies* 9/11 (2014), 547-558.

Zimmerman, Dean W. "From Experience to Experiencer". *The Soul Hypothesis*. ed. Mark C. Baker- Stewart. Goetz, 168-196. New York: Continuum, 2011.

Zimmerman, Dean W. "From Property Dualism to Substance Dualism". *Aristotelian Society Supplementary* 84/1 (2010), 119-150.

ABSTRACT**Hume's Bundle Theory and Its Effect on the Philosophy of Mind Debates**

This article aims to identify the bundle theory and its influence on the philosophy of mind discussions. The theory was put forward by David Hume, one of the pioneer philosophers of the Enlightenment era, in the context of personal identity. Firstly, a general framework will be drawn about the problem of personal identity. Secondly, it will be explained how the problem is understood in Hume's epistemology through concepts such as person, identity, self, selfhood. To see the philosophical effects caused by Hume's epistemology, discussions of the philosophy of mind will be exemplified in the existence and knowledge of self through the mind-body understandings of philosophers. Daniel Dennet, John Searle, David Chalmers, and Thomas Metzinger, who have theories about the relationship of self, consciousness, and matter, are the names to be considered under the title of philosophy of mind. Finally, Hume and his theories will be presented with several assessments of the philosophical problems caused by the positions of the aforementioned names on the issue of self. This article aims to reveal the similarities between Hume and philosophers of mind in terms of the existence and knowledge of the self. Except for the evaluation and conclusion section, this article aims to present preliminary work on these approaches.

Keywords: Hume, The Personal Identity, The Bundle Theory, Self, Consciousness.

ÇEVİRİLER



TRANSLATIONS

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 7

İRFAN A. KHAN'IN KUR'AN HERMENÖTİĞİNE BİR GİRİŞ

An Introduction to the Quranic Hermeneutic of Dr. Irfan A. Khan

Yazar | Author

TANVEER AZMAT

Çevirmenler | Translators

Rifat ATAY, Prof. Dr.

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Akdeniz University Faculty of Divinity

rifatay@akdeniz.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>

Figen SARGIN

Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı | Akdeniz University,

Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences

figensargin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5875-197X>

Makale Türü | Type of Article: Çeviri | Translation

Başyuru Tarihi | Date Received: 05.10.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 29.11.2020

Atıf | Cite As

AZMAT, T. "İrfan A. Khan'ın Kur'an Hermenötiğine Bir Giriş". çev. Rifat Atay ve Figen Sargin. Din ve Felsefe Araştırmaları 4/7 (Haziran 2021): 118-136.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

İRFAN A. KHAN'IN KUR'AN HERMENÖTİĞİNE BİR GİRİŞ

Tanveer AZMAT

Çev. Rifat ATAY- Figen SARGIN

ÖZ

Bu makale, Kur'an ve Modern Batı Felsefesi alanlarında önemli bir ilim insanı olan İrfan A. Khan'ın Kur'an Hermenötiğini tanıtmaktadır. Khan'ın bu iki alandaki uzmanlığı, kendisinde Kur'an'ı anlamaya dair kapsamlı bir kuram ve usul bilgisi olarak tezahür etmiş görünmektedir. Bir taraftan modern tefsir kuramları, analitik felsefe ve olay ontolojisi konusunda çok bilgiliyken, diğer taraftan da Kur'an hermenötiğine dair klasik ve modern metodolojiler konusunda uzmandır. Khan yazılarında ve derslerinde Kur'an'ı anlamının yöntemlerini öğretmeye odaklanmak için felsefi ve tarihî meseleleri fazla irdelemedi. O bu konular hakkındaki bilgilerini daha ziyade Kur'an'ı açıklarken uygulamaya geçirdi. Bu makalenin önemli bir katkısı Khan'ın külliyatından bu örtülü felsefi ve Kur'anî argümanları çıkarıp açık ve sistematik bir şekilde sunarak Kur'an hermenötiğini daha detaylı inceleme için tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Hermenötik, Kur'an, Yorum, Tefsirler, Anlama.

GİRİŞ

İrfan Ahmad Khan (d. 1931) önemli bir çağdaş Kur'an ve modern Batı felsefesi araştırmacısıdır. Onun Kur'an hermenötiği,¹ klasik Kur'an yorumları² ile kıyaslandığında paradigmatik bir değişim sunar. Onun hermenötiğin kapsamlı bir kuramsal çerçeve ve Kur'an'ı yorumlama yöntemi de sunar. Bu makale,³ Khan'ı, onun Kur'anî ve felsefi tefsirdeki yerini ve hermenötiğini neredeyse özetleyen şu kapsamlı ifadesini tanıtacaktır: "Birinin bir metni anlaması, kişinin, o metnin söz içeriği ile

¹ Hermenötik bilim, metinlerin yorumlanmasındaki yöntemlerle ilgilenir. Detaylar için bkz. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. "hermeneutics," <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/hermeneutics/>.

² Bernard K. Freamon, klasik Kur'an hermenötiği için "İslam'ın ana metni olan Kur'an'ın manasını anlamakla ve bu anlayışı metnin yorumuna çevirmekle ilgilenen âlimlerin ve tefsircilerin çabalarının ürünüdür" bilgisini vermektedir. Bernard K. Freamon, "Some Reflections on Post-Enlightenment Qur'anic Hermeneutics", *Michigan State Law Review* 1403 (2006), 1410; ayrıca bk. Tanveer Azmat, "Understanding and Qur'anic Revelation: The Dynamic Hermeneutic of Irfan A Khan" (Doktora Tezi, Lutheran School of Theology, Chicago, 2016), appendix VI, 174. https://www.academia.edu/30411385/T._Azmat_Qur'anic_Hermeneutic_of_Irfan_A_Khan_-TA_12-10-2016.pdf.

³ Bu makale, yazarın adı geçen doktora tezinden üretilmiştir.

doğrudan ilişki kurarak anlamına nüfuzunu geliştirmek için gayret göstermesini gerektirir.”⁴

Bu makalede, Khan'ın hermenötiğini tanıtmak için eleştirel yöntemi yerine 'bilgilendirici ve betimleyici bir yöntem' benimsenmiştir. Bu yaklaşım makalenin temel amacı olan onun düşüncelerini sistematik ve kapsamlı bir şekilde daha büyük bir kitleye tanıtmaya yardımcı olacaktır. Bazıları için bu makale Khan sempaticanı gibi görünebilir. Ancak, Khan'ın düşüncesi derinlikli eleştirel bir değerlendirmeye gereksinim duyar ki, bu da bir sonraki çalışmanın konusu olacaktır.

1. KISA ÖZGEÇMİŞ

İrfan Ahmad Khan, 7 Nisan 1931'de Saharanpur, Uttar Pradeş, Hindistan'da doğdu.⁵ Liseyi tamamladıktan sonra, 1952'de Aligarh Muslim Üniveristesi'nin (AMU) fizik, kimya ve matematik bölümünden mezun oldu. Hindistan'ın Rampur şehrinde 1954-58 yılları arasında *Thânwî Darasgâh*'a (ikinci okul olarak)⁶ devam etti.⁷ Darasgâh'da (medrese) Kur'an hocası Mevlânâ Celîl Ahsen Nedvî'ydi (ö. 1981).⁸ Nedvî, Darasgâh'da en meşhur ve en saygı duyulan hocaydı. Nedvî, Mevlânâ Hamîdüddîn Ferâhî'nin (ö.1930)⁹ Kur'an'ı anlamadaki *nazm* yönteminden etkilendi.¹⁰ Bu yöneme göre, her bir sûrenin kendi içinde, bir sûre grubunun kendi içinde, bitişik sûre grupları arasında ve Kur'an'ın tamamında, yapısal ve tematik bir uyum vardır. Ferâhî, "Nazmın, mananın doğru yönünü ortaya koyan yegâne nitelik olduğuna" inanır.¹¹ Nedvî'nin diğer Kur'an hocaları arasında olan Mevlânâ Akhtar Islâhî (ö. 1958)¹² ve Mevlânâ Emin Ahsen Islâhî (ö. 1997)¹³ Ferâhî'nin¹⁴ en iyi öğrencilerinden ikisiydiler. Nedvî üzerindeki ikinci önemli etki Cemaat-i İslami'nin lideri Mevlânâ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin (ö.1979) İslamcı düşünceleriydi. Nedvî aynı zamanda bir hadis (Hz. Peygamber'in [s.a.v] yazılı formdaki söz ve eylemleri) âlimiydi.¹⁵ Medrese, Khan'ın akademik uğraşlarını bilimden dine çevirerek, Mevdûdî'nin düşüncelerine aşına

⁴ İrfan Ahmad Khan, *An Exercise in Understanding the Qur'an: An Outline Study of the Last Thirty Divine Discourses: (Surah 85-Surah 114)* (Chicago: Association of Qur'anic Understanding, 2013), 1.

⁵ Azmat, "Understanding and Qur'anic Revelation", 4.

⁶ Burada ikinci bir okul manasında kullanılmıştır, ikinci seviye anlamında okul olan 'orta okul' manasında değil.

⁷ *Darasgâh*, 1950'de başladı ve 1960'da sona erdi. Ebü'l-A'lâ Mevdûdî tarafından sayısal mezunlar İslami ilimler okusun diye teklif edildi. Mohammad Nejatullah Siddiqi (ed.), *Islam ma'ashiyat aur adab: Khutut ke a'inah main* (Urduca) (Aligarh: Educational Book House, 2000), 11; bütün çeviriler yazara aittir.

⁸ Azmat, "Understanding and Qur'anic Revelation", appendix 1, 161-65.

⁹ Ferâhî'nin biyografisi ve eserleri için, bk. <http://www.hamid-uddin-farahi.org/>.

¹⁰ Abd'al-Rabb Athari Falahi, "Maulana Jalil Ahsan Islahi", *Hayat-i nau* (Oct.-Dec. 2012), 7-41.

¹¹ Hamid al-Din Farahi, *Majmu'ah-i tafasir-i Farahi*, çev. Amin Ahsan Islahi (Urduca) (Lahore: Faran Foundation, 1991), 29; yazarın çevirisi.

¹² Mevlânâ Akhtar Ahsen Islâhî, Medreset'ül-Islah Başkanı, Azamgarh, U.P., India. Biyografisi ve çalışmaları için bk. http://www.hamid-uddin-farahi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=90&Itemid=78

¹³ Emin Ahsen Islâhî'nin hayatı ve çalışmaları için bk. <http://www.amin-ahsan-islahi.org/>.

¹⁴ Falahi, "Jalil Ahsan Islahi", 31-33.

¹⁵ Falahi, "Jalil Ahsan Islahi", 23-24.

olması için gerekli zamanı temin etti ve Ferâhî'nin Kur'an'ı anlamadaki *nazm* metodunu öğrenmesini sağladı.

Darasgâh'taki derslerini tamamladıktan sonra, Khan "AMU'da 1958-73 yılları arasında Batı felsefesi, İslam İlahiyatı ve Hint dinleri derslerini verdi."¹⁶ AMU'da ders verirken ilahiyatta lisans ve felsefede yüksek lisans diploması aldı. Lisansüstü çalışmalar yapmak maksadıyla 1974'te Chicago'daki İllinois Üniversitesi'ne (UIC) geldi. UIC'de, 1977'de felsefede yüksek lisans ve 1986'da da doktorayı tamamladı. Bu süre zarfında (1977-86), UIC'de İslâm felsefesi ve tasavvuf dersleri verdi. Eylül 1981'den Haziran 1982'ye kadar, Chicago Üniversitesi'nde misafir akademisyen olarak bulundu.¹⁷ Seksenlerin sonunda Iowa City'de Iowa Üniversitesi'ne bağlı School of Religion'da ve Chicago'da, School of the Art Institute of Chicago'da ve American Islamic College'de dersler verdi.¹⁸

Khan'ın Kur'an hermenötiği iki temel üzerine kuruludur: Kur'an (ve *sünnet*, toplumun uygulamalarıyla aktarılmış olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiilleri) ve modern Batı Felsefesi. Onun Kur'an çalışmaları *nazm* yöntemi ile Kur'an üzerine yetmiş yılı aşkın zaman boyunca her gün yapmış olduğu tefekkür / tezekkür çalışmalarından müteşekkildir. O, felsefede analitik felsefeyi benimsemiştir.¹⁹ Khan'a göre, analitik felsefe, felsefeyi uhrevî/dinî bağlamından yeryüzünün somut gerçekliğine getirmiştir. Bu makale, Khan'ın hermenötik kavram ve yöntemine göz atmak için bu iki temel üzerinde yükselecektir.²⁰

2. KHAN'IN ONTOLOJİSİ VE EPİSTEMOLOJİSİ

Khan'ın felsefe ve Kur'an'daki başlangıç noktasının insanoğlunun varlık felsefesi olduğunu iddia etmek doğru olur. Varlık felsefesi onun bilgi felsefesine götürür. Khan'a göre, insanoğlunun varlık felsefesi öyle bir şeydir ki; onun algılama vasıtasının üst ve alt anlama sınırları vardır.²¹ İnsanoğlunun bilgi felsefesinin alt sınırı, dış dünyanın varlıklarının bölünmez birliğini anlamasına izin vermez. Khan gerçek dünyayı, dış dünya ile özdeşleştirmez. O, kendi felsefî çerçevesini çizmek için, dış dünyayı iç dünyanın karşıtı anlamında kullanır. Bu çerçeve, onun dış dünyadaki en

¹⁶ Irfan Ahmad Khan, "A Short Biography"; Khan tarafından yazılmış bir sayfalık kısa özet, yazarın dosyasındadır.

¹⁷ Bu (bilgi), Khan'a Chicago Üniversitesi'nden gönderilen iş kabul mektubuna dayalıdır, yazarın dosyasındadır.

¹⁸ Khan, "A Short Biography".

¹⁹ Analitik felsefe, "kavramsal analizle" uğraşır ve "kompleks kavramları daha fazla basitleştirilemeyecek şekilde basit kavramlara ayırarak gerçeğin analiz edilemez basit seviyeye indirgenmesini hedefler." A. P. Martinich, "Introduction", *A Companion to Analytic Philosophy*, ed. A. P. Martinich - David Sosa (Malden, MA: Blackwell Publisher, 2001), 1-2.

²⁰ Khan'ın basılmış eserleri şöyledir: *Reflections on the Qur'an, Understanding Surah al-Fatihah and al-Bakarah* (Leicestershire, UK: Islamic Foundation, 2005); *An Exercise in Understanding the Qur'an: An Outline Study of the last thirty Divine Discourses* (Surah 85-Surah 114); basılmış bazı makaleler ve Kur'an derslerine dair pek çok video kaydı. Basılmış ve basılmamış makaleleri için bk. Association of Qur'anic Understanding (AQU). <http://quranicunderstanding.com/>.

²¹ Irfan A. Khan, "The Thing-Event Distinction" (PhD diss., Department of Philosophy, University of Illinois, Chicago, 1986), 21

somut varlıklar ve bizim onları nasıl anladığımızı açıklığa kavuşturmasına imkân tanır.²² Örneğin; bir elma dış dünyasının varlığı olmaya hak kazanır. Tam da bu dünyada insanoğlunun bilgi sistemi elmanın şekil, renk, ağırlık, tat vesaireden oluşan içsel bütünlüğünü anlayamaz. İnsanoğlunun bilgi sistemi elmanın gerçekliğini anlamak için bu birliği bölüp elmayı şekil, renk, ağırlık, tat vesaireden oluşan soyut kısımların²³ toplamı olarak kabul eder. Bu, Khan'a göre insanoğlunun bilgi felsefesinin alt limitini tanımlar. İnsan, dış dünyanın varlıklarını oldukları gibi anlayamayacağı için, Khan insanın yapabileceği en iyi şeyin, onlar hakkında iç görü oluşturmak olduğuna inanır. Bu iç görüler hayatı yaşamak (yani; hayatın tam işlevselliği, devam ettirilmesi, korunması ve çoğaltılması) için yeterlidir.

Khan, insanoğlunun bilgi felsefesi sisteminin üst sınırını anlamak için, dış dünyanın varlıklarının altküme olarak ele alındığı ideal bir dünya tanımı yapar. Bu ideal dünya, ne “psikolojik anlamda bir dünya” ne de öznel doğruların dünyasıdır.²⁴ İdeal ve gerçek varlıklar arasındaki fark, sırasıyla birincinin öznel, ikincinin nesnel olması değil mümkün ile gerçek arasındaki fark gibidir. Khan'a göre, “ideal dünya düşünülebilir şeylerin dünyasıdır ve bu imkanlar düşüncenin imkanlarıdır.” O, sadece bizim düşünce ya da hayâl gücümüz, hatta salt düşüncenin kendisi tarafından erişilebilir.²⁵ Onun varlıkları, dış dünyaya dair söylenebilen ya da düşünülebilen ya da hatta dış dünyanın içinde doğru ya da yanlış ne varsa hepsini kapsar.²⁶

Khan'a göre düşünce, düşünülebilecek şeylerin sonuna geldiğinde bu bizim bilme kapasitemizin üst sınırını oluşturur.²⁷ Ancak, insanoğlunun düşüncesi; “felsefe, edebiyat ve güzel sanatlarda bilimsel ve teknolojik ilerleme ve gelişmeler” nedeniyle büyümeye devam etmektedir.²⁸ Yukarıdaki argümandan hareketle Khan şu sonuca varır: “Düşüncenin doğası gereği sınırlı olması, nesnelere iki şekilde sınırlar-gerçekte var olan şeyleri anlamaya çalışırken kavrayamadığı noktada durur, tıpkı gerçekdışı şeyler ile uğraşırken idealleştirme ya da nesnelleştirme gücü ile sınırlı olması gibi.”²⁹ İnsanoğlunun anlamadaki sınırlarının tezahürlerini makalenin ileriki kısımlarında tartışacağız. Aşağıda ise Khan'ın Kur'ân ontolojisi ve epistemolojisini inceleyeceğiz.

Khan'ın Kur'an anlayışı, insanoğlunun epistemolojisi ile beraber onun felsefi epistemolojisinin bazı başka yönlerinden de söz eder. Bu iki epistemoloji onun epistemolojik sistemini oluşturur. Kur'an araştırmasına göre Khan, insanoğlunun

²² Khan, “The Thing-Event Distinction”, 1-2. Khan'ın dış dünyası normal bir insanın dünyasıdır ki; uzmanlara olduğu kadar normal bireylere de açıktır.

²³ Khan'ın dış dünyası soyut varlıkları içine almaz (örneğin; matematiksel ve diğer benzer şeyleri).

²⁴ Khan, “The Thing-Event Distinction”, 19.

²⁵ Khan, “The Thing-Event Distinction”, 19.

²⁶ Khan, “The Thing-Event Distinction”, 19.

²⁷ İrfan A. Khan, “The Thing-Event Distinction”, 5, 22; Khan, “Authenticity and Development of Islamic Thought,” *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 4/2 (1987), 18.

²⁸ Khan, *Reflection on the Qur'an*, 4.

²⁹ Khan, “Thing-Event Distinction”, 19.

hayatı yaşayabilecek kaynak ve yeteneklerle donatıldığına inanır. Bunlar şöyle sıralanmakla birlikte sadece bunlarla sınırlı değildir: i) biyolojik *sam'-basar-fuad* (işitme, görme, düşünme-sezgi), ii) manevî *sam'-basar-fuad* (işitme, görme, düşünme/sezgi), iii) insanın içine yerleştirilmiş bulunan (fitri) Tanrı bilinci / Tanrıyı bilme yetisi, iv) insanın içine yerleştirilmiş (fitri) iyiyi kötüden ayırabilme yetisi, v) vahiy ve peygamberler (salat ve selam üzerlerine olsun) kanalıyla harici bir rehberin alınması ve anlaşılması. Khan, Peygamberlere inen vahyin son versiyonu olan Kur'an'ı, İlahi Kelimelerle Vahyedilmiş Kılavuz (RGDW/ Revealed Guidance in Divine Words)³⁰ diye adlandırmaktadır (yani; kılavuz, insanoğlunun dillerinden birinde ilahi kelimelerle vahyolundu). Aşağıda bu yetkeleri ve Khan'a göre bu yetkelerin insanoğlunun anlama kapasitesini nasıl etkilediklerini anlamaya çalışacağız.

Khan, Kur'an'da geçen "*sam'-basar-fuad*" terimlerinin biyolojik ve manevi boyutta var olan insanoğlunun ana kaynaklarından biri olarak görür.³¹ Bu, Khan'ın beden-ruh dualitesine inandığı anlamına mı geliyor? Hayır. Aksine o, insanı bu ikisinden müteşekkil organik bir birlik olarak görür.³² Onun Kur'an çalışmasından hareketle, önce biyolojik varlık oluşur, sonra da ruhanî "*sam-basar-fuad*" ona üflenir. Bu, Allah'ın ruhundan bir şeyin ana rahmindeki biyolojik embriyonun içine üflenmesi ile olur.³³ Onun fiziksel oluşuma sunduğu delil şu Kur'an ayetidir: "Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar (sam'), gözler (basar) ve kalpler (fuad) verdi" (16:78).³⁴ Khan'ın bu bağlamda "fuad" kelimesinden anladığı "düşünme ya da sezgi" olarak ifade edilebilir. Ona göre, "tefekür, analiz, düşünme, akıl yürütme ve buna benzer diğer zihin eylemleri de "fuad" bağlamında düşünülebilir.³⁵ Onun, ruhani *sam'-basar-fuad* oluşumuna sunduğu delil şu Kur'an ayetlerinde görülür: "...O, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun neslini önemsenmeyen bir suyun özünden yaratıp sürdürmüştür. Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak (sam), göz (basar) ve gönüllerle (fuad) donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz" (32:7-9).³⁶ Khan'ın bu bağlamda "*sam'-basar-fuad*" anladığı, insanın içindeki ruhani ve dini gerçekleri görme kapasitesidir. Burada şunu da ifade edelim: Fiziksel anlamda işitme, görme ve kalbin (*sam'-basar-fuad*) hedefi/kapsamı doğa olaylarıdır; ruhani işitme, görme ve kalbin (*sam-basar-fuad*) hedefi/kapsamı ise Allah'ın Kur'an'daki ayetleridir ve bu ayetlerin arkasında var olan

³⁰ RGDW, Khan tarafından Kur'an için bulunmuş bir terimdir.

³¹ Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 44.

³² Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 44.

³³ Khan, Adem-Havva meselinin her çocuk doğduğunda tekrarlanan bir olay olduğunu düşünür.

³⁴ Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 44.44; A. J. Droge (çev.), *The Qur'an: A New Annotated Translation* (Bristol, CT: Equinox Publishing Inc, 2013), 171 (Biz Türkçe çevirilerde DİB'nin sitesinde yayınlanan meali kullandık bk. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nahl-sûresi/1979/78-ayet-tefsiri>).

³⁵ Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought," 44; aynı zamanda bk. *Kur'an*, 16:78, 23:78, 32:9, 7:36, 46:25, 67:23.

³⁶ Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 44; Droge, *The Qur'an*, 272.

bir gerçekliktir.³⁷ İnsanoğlunun ruhani kapasitesi, onun içine yerleştirilmiş Tanrı bilincini ve iyi/kötü ayrımının bilgisini de kapsar.³⁸ İnsanoğlunun içsel kapasitesinin yanında, Tanrı onlara ayrıca dış kaynaklarla da rehberlik eder (örneğin; peygamberler ve ilahi mesajlar- vahiy).³⁹ Ancak Khan, Peygamber Muhammed (s.a.v.) ve Kur'an'ın gelmesiyle artık Allah'tan yeni bir peygamber ve yeni bir vahyin gelmesinin mümkün olmadığına dikkat çeker.⁴⁰ Eğer Tanrı'dan gelecek rehberliği almak için, içten var olan kapasiteye ilaveten dıştan gelecek rehber kaynaklar da gerekliyse, o zaman onların yokluğunda insanoğlu bu rehberi nereden bulacaktır?

Khan, yukarıdaki problemi kendi felsefi epistemik kuramına dayanarak çözmeye çalışmaktadır. Daha önce de değindiğimiz üzere, insanın bilgisinin üst sınırı giderek genişlemektedir ve bu sayede insanoğlu Kur'an'ı anlamak için daha iyi yetenek ve beceriler geliştirmektedir. Ancak bu nimetle beraber yorumlama sorumluluğu da gelmektedir. Bu sorumluluk, Kur'an'ı yorumlayanların geleceklerine dair yeni bir kılavuz üretmek için kendilerini yormalarını gerektirir. Yorumlarını düzelterek bir peygamber mevcut değildir ve yorumlarının niteliğinin sonuçlarına katlanmak zorundadırlar. Bunun için, Khan'a göre, Allah kelamının yorumu fani insan aklı tarafından fani insanoğlu için yapılmıştır. Bu hiç kimsenin doğru yorumu yaptığı iddiasında bulunamayacağı sonucuna götürür. Dolayısıyla onun için yorum, önceden kavranılması mümkün olmayan gerçeğin yeni boyutlarını ortaya çıkaran daimi bir süreç hâline gelir. İlahî kelam ve Hz. Peygamber'in (salat ve selam üzerine olsun) sünneti aynı kalır, fakat okuyanın anlama kapasitesi artar; gelişme ve büyüme için yeni ve oldukça geniş imkânlar sunar.⁴¹

Khan'ın hermenötiğinin bir diğer önemli yönü de onun, Kur'an'dan çıkardığı dinamik doğasıdır. Ona göre, Allah, "dünyasıyla iki boyutlu bir ilişki içindedir: O hem yaratır hem de yol gösterir."⁴² Bu şu anlama gelir: Allah dün yarattı, bugün de yaratıyor ve yarın da yaratmaya devam edecek; Allah dün yol gösterdi, bugün de gösteriyor ve yarın da göstermeye devam edecek. Böylelikle Khan, Allah'ın yaratma ve yol göstermesini daimî kozmik bir fenomen, dünyada (kainatta) Allah'ın faaliyetinin⁴³ işleyiş tarzı olarak görür. Ancak, bu kılavuzluğun doğası ve karmaşıklığı O'nun yarattığı şeyin doğa ve karmaşıklığına göre değişir.⁴⁴ Burada anahtar nokta, Khan'ın Kur'an incelemesine göre, Allah'ın, insanoğlu da dâhil bütün yarattıklarına yol gösterme işini kendi üzerine almış olmasıdır.

³⁷ Khan, *Exercise in Understanding the Qur'an*, 30; örneğin, bir köpek de biyolojik olarak ıtır, görür ve kalbi var ama dinî gerçekleri görececek ruhani ıtırme, görme ve kalbe sahip değildir.

³⁸ Qur'an 7:172, 91:7-8 sırasıyla.

³⁹ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 8.

⁴⁰ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 8.

⁴¹ Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 44.

⁴² Khan, *Reflections on the Qur'an*, 7; ayrıca bk. 20:50; 87:1-3.

⁴³ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 7.

⁴⁴ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 7; ayrıca bk. Kur'an 87:4-5.

Khan'a göre yukarıda bahsedilen Allah'ın eylemine dair anlayış kendi hermenötiği için önemli sonuçlara sahiptir. Öncelikle biz, her an (ki her an, yeni yaratılmış bir andır) yeni bir yaratmanın (ve dolayısıyla yeni bir rehberliğin) gerçekleştiği dinamik bir dünyada yaşıyoruz.⁴⁵ Khan böyle bir kâinatta her nesil için Kur'an'ın birincil kaynak olması gerektiğine inanıyor.⁴⁶ Bu böyledir; çünkü aksi takdirde Kur'an'ı anlamak için vahyin iniş sebeplerinin (esbâb-ı nüzûl) bilgisi gerekli bir şart olurdu ve bu durumda Kur'an'ın birincil kaynak olması sadece ilk okuyanlar için geçerli olurdu. Khan için bu, kendi içinde anlaşılması kesin olan bir şeyin (Kur'an'da olduğu gibi) anlaşılmasını, kesin olmayan bir şeye⁴⁷ (iniş sebepleri gibi) bağlı hâle getirir. Dahası, geçen zaman içinde insanoğlunun hayattaki tecrübesi, yeni yaşam durumları ve ilmî birikimi artmaktadır. Bu durumda tamamen yeni bir durumda, insanoğlu *güncele* kılavuza ihtiyaç duyar. Khan şöyle açıklar: Kur'an'ın öncelikle Hz. Peygamber ve arkadaşlarına hitap ettiğini düşünürsek diğer bütün insanlara yapılan hitap tâli hâle düşer.⁴⁸ İkincil hitabın yeni bir durumda uygulanabilmesi için birincil durumdan kıyaslanabilir bir gerekçenin mümkün olması gerekir. Ancak, her yeni durumun Peygamberin yaşadığı birincil dönemden örneklendirilmesi mümkün değildir.⁴⁹ Khan'a göre, bütün muhtemel durumlarda Kur'an'ı dolaylı rehber edinme yaklaşımı, "ilk etapta onun muhataplarının karşılaştığı şartlar ışığında anlaşılabilen tamamen farklı bir durumun zuhuru ihtimalini" yok sayar.⁵⁰ Nihai sonuç şudur ki; "vahyin doğrudan muhatabı olmaktan mahrum bırakılan bütün durumlar için adaletli davranılmamış olunur."⁵¹ Bu sebeplerle Khan, Kur'an'ı sanki *bugünün* sosyo-tarihsel şartlarında birincil muhatap olarak bizim için indirilmiş temel bir metin gibi anlamamızı ister. Bu, Peygamber (s.a.v.) ve toplumunun yaşadığı problemlerin bugünün okurları için hiçbir değeri olmadığı anlamına mı gelir? Khan'a göre onlar, o döneme ait tarihsel çalışma yapan tarihçiler için önemlidir.⁵² Khan, bugünün okurları için Hz. Peygamber ve ashabının kıssalarının değerinin önceki peygamberlerin (Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun) kıssalarının Peygamber (s.a.v.) ve ashabı için olan değeri gibi olduğuna inanır.⁵³ Öyle ki; Peygamberin (s.a.v.) ve arkadaşlarının kıssaları da, bugünün okurları için diğer peygamberlerin kıssalarına ilaveten sunulan bir diğer kıssadır. Öyle görünüyor ki Khan, Peygamber kıssalarının her neslin okurları için öğrenerek davranışlarını değiştirebilme imkânı sunan ahlak dersleri olduklarına inanma eğilimindedir. Ancak onlar, yeni durumlara doğrudan ya da mukayeseli olarak nakledilebilecek hususi çözümler sunmazlar.

⁴⁵ Kur'an 55:29

⁴⁶ Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 40.

⁴⁷ Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 40.

⁴⁸ Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 40.

⁴⁹ Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 40.

⁵⁰ Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 40-41.

⁵¹ Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 41.

⁵² Khan, *Reflections on the Qur'an*, 11; Khan "Authenticity and Development of Islamic Thought", 40.

⁵³ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 29

Akla şöyle bir soru gelebilir: Eğer Kur'anî hitap her dönem ve durum için esas ise, muhtemeldir ki; gelecek durumlar için metinde rehber sunmak, ilk muhatapların kendi yaşadıkları durumlar için kafa karışıklığına yol açmış olmalıdır.⁵⁴ Khan da bu ihtimali kabul etmektedir. Ancak onun şöyle bir savunması vardır: “Yüce (el-Azim), her şeyi bilen (el-Alîm), tasvir eden (el-Musavvir) ve Yazan (el-Kâtib) gerek duyulan tüm muğlaklıkları ihtiva eden öyle güzel bir edebî eser (Kur'an) yaratabilmektedir ki; yeni okurlar zinde aydınlanmadan nasibini almayı sürdürürken, her asrın insanı onun edebî güzelliklerinin tadına varmakta ve herkes onun temel mesajından kendi kapasitesine göre bir şeyler almaktadır.”⁵⁵ Ben Khan'ın, gelecekteki (vuku bulabilecek) olayları göremedikleri için, çağdaş okurların akıllarının karışmadığını iddia ediyor olduğuna inanıyorum. Ancak, çağdaş okurlar önceki okurların anlayışına bakınca, öncekilerin anlayışları, yeni yaratılıştaki güncel kılavuz arayan çağdaş okurlar için maniler oluşturmaktadır.

Kur'an'ı anlamada önemli bir unsur da Peygamber (s.a.v.)'in *sünnetinin* rolüdür. Khan, Kur'an'ı anlamada *sünnetin* şart olduğuna inanmaktadır.⁵⁶ Ona göre, Kur'an'ı anlamada Hz. Peygamber'in *sünnetinin* önemi Peygamber (s.a.v.)'in, Kur'an'ı kendi sosyo-tarihsel koşullarında anlaması gerçeğinde yatar. Kendi zamanında o, sahabesini Kur'an ile manevi olarak arındırdı ve Allah'ın denetimi altında Kur'anî bir iç görü ile o zamanın sosyo-tarihsel koşullarını değiştirdi.⁵⁷ Bugünün Müslümanları da aynı şeyi yapmalıdır. Başka bir deyişle Khan, Kur'an'ın her sosyo-tarihsel ortamı yeniden *somutlaştırdığını* iddia etmektedir. Bu iddia, her ne kadar Kur'an'ın en mükemmel somutlaştırması Peygamber (s.a.v.) tarafından *onun sosyo-tarihsel şartlarında* yapıldıysa da gelecekte daha sofistike somutlaştırmaların imkânını da imlemektedir.⁵⁸ Akla şöyle bir soru gelebilir: Eğer Hz. Peygamber'in somutlaştırması en mükemmel olan idiye daha iyi somutlaştırmalar nasıl mümkün olabilir? Khan Peygamberî mükemmelliği, kendi sosyo-tarihsel dönemi içindeki bütünlük ve hatasızlık anlamında kullanmaktadır. Ancak bu mükemmellik, yorum ve uygulamaların eksiksiz ve hatasız olacağı ihtimalini ortadan kaldırmasına rağmen, daha kapsamlı durumların daha kapsamlı yorumlara gereksinim duyabileceği ihtimalini ortadan kaldırmaz. Böylelikle felsefi ve Kur'an'î düşünceleri çerçevesinde Khan'ın ontolojik ve epistemolojik tartışmalarının sonuna ulaşılmıştır. Aşağıda onun, dış dünyayı ve metinleri anlama sürecini keşfedeceğiz.

3. “ANLAMAYI” ANLAMA

Khan temel bir soru sorar: Biz herhangi bir şeyi nasıl anlarız? Başka bir deyişle o, dış dünya ve metinleri anlamaya çalışmadan önce, “anlama'nın” ne olduğunu

⁵⁴ Khan, “Authenticity and Development of Islamic Thought,” 41.

⁵⁵ Khan, “Authenticity and Development of Islamic Thought”, 41.

⁵⁶ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 12.

⁵⁷ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 8.

⁵⁸ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 12.

anlamak ister. “Herhangi bir şey” ile Khan, dış dünyanın en somut hususlarını kastetmektedir.⁵⁹ Onun müzakeresi dış, dilbilimsel ve ideal olmak üzere üç dünyayı ve onların varlıklarını kapsar. Bu nedenle, öncelikle bu üç dünyanın mevcudiyetini ve sonra da dış dünyanın varlıklarını anlama sürecini inceleyeceğiz.

Dış dünya, insan zihni olmadan var olan varlıklar dünyasıdır. Bunlar dış ya da gerçek dünyanın varlıklarıdır. Dilbilimsel dünyanın varlıkları ise metinsel ya da metni oluşturan dilsel sembollerdir. Bir metnin dilsel dünyası, metni oluşturan insan zihnine ihtiyaç duyar. Metin, mürekkeple yazılmış bir kâğıt parçası ya da bilgisayar yahut başka bir araçla bazı dilsel semboller şeklinde ortaya çıktıktan sonra, onu okuyabilecek ve bu dilsel dünyaya girebilecek zihinlere gereksinim duymasına rağmen artık bir yazarın bulunmasına ihtiyacı yoktur. Son olarak, ideal dünya, insanların zihinlerindeki fikirlerin dünyasıdır. İdeal dünyanın varlıkları, düşünülebilen her şey olabilir. Bu varlıklar dış dünyanın varlıkları, dış dünyanın imkânları ve hatta dış dünyanın imkânsızlıkları olabilir. Aşağıdaki elma örneği bu noktayı anlatmak için yeterli olacaktır. Elma, dış dünyada onu gözlemleyen zihin olmadan da mevcuttur; dilsel dünyada, dilsel bir sembol olarak mevcuttur (örneğin; İngilizcede “apple”, Türkçede “elma” olması gibi); ve ideal dünyada “elma” imajı olarak mevcuttur. Bu üç dünyanın varlıklarının olasılıkları bağlamında, mesela “elma”, dış dünyanın bir gerçekliğidir. Dilsel dünyada, “elma” dış dünyanın gerçek bir olasılığıdır. Ancak, bu dilsel dünya, dış dünyanın imkânsızlıklarına da sahiptir. Örneğin; “kedi boyutunda bir fil” ifadesindeki “fil”, dış dünyada imkânsız iken dilsel dünyada gerçekten mevcuttur. Fil doğduğunda kediden büyük olduğu için ve büyümeye devam ettiğinden, dış dünyanın bir imkânsızlığıdır. İdeal dünyada, dış dünyanın olasılıkları (mesela, elma), dış dünyanın tahayyül edilebilir imkânsızlıkları (mesela, kedi boyutunda bir fil), ve dış dünyanın tahayyül edilemez imkânsızlıkları (mesela, yuvarlak dikdörtgen) mevcuttur. Şimdi bu tanımları dış dünyanın bir varlığını anlama sürecini anlamak için uygulamaya geçirelim (mesela, elma). İlk adım, elmayı dış dünyada görmektir. Sonra biz onu ideal dünyamızda renk, şekil, ağırlık vs. gibi soyut varlıklarının toplamı olarak algılarız. Bu bize, dış dünyada elmanın doğasına dair bir iç görü sunar. Son olarak, ona “elma” diye dilsel bir sembol veririz. Gelecekte, dış dünyada elmalarla karşılaşınca, “elma” sembolünü kullanarak ve bu sembolle bağdaştırılan kavramı hatırlayarak dış dünyanın diğer varlıkları ile etkileşiminde onlarla iletişim kurabiliriz. Böylelikle, dış dünyayı anlama işlemi dış dünyanın varlıkları ile başlar, oradan ideal dünyaya ve oradan da dilsel dünyaya geçer.

Metinleri anlamak da biraz farklı bir şekilde de olsa bu üç dünyayı kapsamaktadır. Bir metni okuduğumuzda, dış dünyanın somut maddeleri yerine önce dilsel sembollerle karşılaşırız. Okumamız, önümüzdeki metnin dilsel sembolleri üzerine kurulu olan ideal dünyayı yaratmamızı gerektirir. İdeal dünyadaki dilsel semboller vasıtasıyla dilsel dünyaya dair iç görüler edinmeye çalışırız. Dilsel semboller dış dünyanın mümkün ya da imkânsız gerçeklikleri olabileceği için, bizim

⁵⁹ İma edilen şudur ki; dış dünyanın en somut hususlarını anlama konusunda dahi sınır olunca, dış dünyanın daha az somut hususlarını anlamada daha da zorluk çekeriz.

dilsel dünyaya dair iç görülerimiz, dış dünyada doğru ya da yanlış olabilir. Bu nedenle, kendi hayatlarımızda denemek suretiyle iç görülerimizin doğru ya da yanlış olduğunu bulmamız gerekmektedir. Böylece, metinleri anlama süreci dilsel dünya ile başlayarak ideal dünyaya ve sonra da dilsel dünyanın iç görülerinin doğruluğunu ya da yanlışlığını bulmak için dış dünyaya [uzanır].

Şimdi biz yukarıdaki süreci, önümüzde yorumlanmayı bekleyen metinsel bir dünya olan Kur'an metinlerini anlamak için kullanacağız. Birinci adım onun sembollerini doğru bir şekilde ya da elden geldiğince deşifre etmektir. Bu süreçte hata yaparsak Kur'an'ı yanlış anlayabiliriz. Khan'ın Kur'an'ı anlama yöntemi, Kur'an'ın metinsel sembollerini yalnız Kur'an vasıtasıyla anlamamızı gerektirir.⁶⁰ Khan, Kur'an'ın dilsel sembollerinin manalarını tesis etmek için etimolojik inceleme, *esbâb-ı nüzûl* (Kur'an vahyinin nüzûl sebepleri) kullanımı, *nâsih-mensûh* (nesheden ya da neshedilen), *muhkem* (açık) ve *müteşâbih* (belirsiz) *ayetler* vs. çalışmalarını bir hata olarak görür.⁶¹ *Tefsirler* söz konusu olduğunda, okurların onlara başvurmadan önce metin hakkında kendi yorumlarını bulmak ve ulaşmak için çabalayıp kafa yordukları sürece Khan, onları da hiçe saymaz. Khan *müfessirleri* de hoca olarak görür. Öğrenciler, Allah onlarla kişisel hayatlarındaki olaylara dair direk olarak konuştuğu için, Kur'an metnini anlamak üzere kendi akıllarına başvurmak zorundadırlar. Daha sonra Khan, hocalara başvurup iç görülerimizi kontrol etmemizi ya da doğrulatmamızı ister. Ancak ona göre hocalar metni yanlış anlamış olabilmesi ya da kendi hayatları bağlamında özel bir şey anlamış olmaları ve bu bağlamın artık geçerli olmaması ihtimalinden dolayı son sözü söylemeye yetkili değildirler. Khan kendi iyi öğrencilerinin, hocaların iç görülerinin ötesine gitmelerini ister. O düşüncenin gelişimini bu şekilde anlar. Bundan dolayı, Khan bizim hocalarımızdan öğrenmemizi, iç görülerimizi onlarınki ile karşılaştırmamızı fakat ilerlememizi ve hocalarımızın anlamasıyla sınırlı kalmamamızı ister.⁶² Bu görüşlerini aşağıdaki argümanlarla desteklemektedir: i) Kur'an, bir kısmının diğer bir kısmını açıkladığını iddia eder, ii) bir metnin edebî bağlamı kelimelerin anlamını tesis eder, iii) Kur'an çok tutarlı bir metindir ve *nazm* Kur'an metninin dünyasını doğru bir şekilde anlamak açısından en önemli rolü oynar, ve iv) şu anki sosyo-tarihsel bağlam bizim için aşikârdır ve Kur'an'ı bu (bağlam) içinde sadece biz anlayabiliriz, v) hiçbir insan anlayışı, hocalarımızın anlaması dahi olsa, nihai nokta kabul edilemez.⁶³ Metni sadece şu anda var olan sosyo-tarihsel bağlamda anlama meselesi, Khan'ın değişimin doğasını anlama şekliyle bağlantılıdır ki; birazdan bu konu ele alınacaktır.

Khan'ın yukardaki görüşleri bizim Kur'an'ı nasıl anlamamız açısından ilginç yansımaları bulunmaktadır. Khan'ın bilgi felsefesi, bir metni doğru bir şekilde anlayabilmek için okurların, önlerindeki metnin ancak onlar bu dünyada oldukları sürece yaratıcı bir işlev göreceğine inanmaları gerektiğini haber vermektedir.

⁶⁰ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 17-19.

⁶¹ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 17-23, 26-29.

⁶² Khan, *Reflections on the Qur'an*, 24.

⁶³ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 26-29.

Örneğin, hikâyenin diğer taraflarının anlaşılması için, okurun “kedi boyutunda bir fil” ifadesi tarafından yaratılan metinsel dünyaya inanması gerekir. Bunun anlamı, doğru metinsel iç görümlere ulaşabilmek için, inananlar ve inanmayanlar olarak Kur’an’ı okudukları zaman, her iki grubun da, Kur’an’ın metinsel dünyasında oldukları sürece, Kur’an’ın metinsel dünyasına inanmaları gerektiğidir. Ne zaman ki dış dünyaya gelirler, Kur’an’ın doğrularını kabul ya da reddetmeye karar verebilirler. Bu nedenle Khan, Kur’an’ı anlamının insanoğlunun hedefi/amacı olduğuna inanmaktadır.⁶⁴ Müslüman olmayanlar da okumalarından elde ettikleri iç görülerle Kur’an’ın metinsel dünyasını anlamaya davetlidirler.

4. DEĞİŞİMİN DOĞASI

Khan’ın doğanın değişimine ve onun nasıl gerçekleştiğine karşı hem pratik hem de felsefi bir ilgisi vardır. Onun felsefi görüşüne göre değişim, dış dünyanın mevcudatında zamanın bir anında değil de bütün zaman içerisinde gözlemlenebilir. Mevcudatı zamanın bir anına hasredersek onları nesne olarak görürüz; onları zaman içerisinde gördüğümüzde ise olgular olarak görürüz.⁶⁵ Khan’a göre değişim, gözlemlenebilir bir süreçte başlama ve bitiş noktasına sahipse, bizim için gözlemlenebilir hâle gelir. Değişim hakkındaki bu görüş, Khan’ın hermenötiği üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Ona göre, okur için tamamen erişilebilir olan tek sosyo-kültürel bulunma, okumanın gerçekleştiği o anki sosyo-kültürel hâldir/bulunuştur. Böylelikle Kur’an okuduğumuzda, bizim anlamamızın başlangıç noktası, problemlerle yüzleştığımız sosyo-kültürel durum olabilir. Problemleri çözmek için Kur’an okuruz, ondan iç görüler ediniriz ve hayatı ona göre yaşarız. Böyle yapmak, rastgele bir değişim değil, anlamlı bir yön belirlemedir. Bir süre sonra, başladığımız yerden ulaştığımız yere olan değişimimizi okumamız ışığında değerlendiririz.⁶⁶ Eğer arzu edilen değişim gerçekleşmediyse Kur’an’ı tekrar okur, dünyevî problemlerimizin kabul edilebilir çözümlerine ulaşana kadar arayışımızı yoğunlaştırmaya devam ederiz.

Khan, Müslümanların yakın geçmişinde bazı İslamcılarının benimsedikleri İslami değişimin yanlış bir tarafını daha tespit eder. Khan, Mevlânâ Mevdûdî’yi bu yanlışın bir temsilcisi olarak kabul eder. Khan’ın eleştirisi 12 Ağustos 1978 tarihli Necâtullah Siddîki’ye yazdığı mektupta yazılı kayıtlara geçirilmiştir.⁶⁷ Bu mektuba göre, Khan ve Mevdûdî, İslam’ı, insanlık tarihinde Allah tarafından ilk Peygamber (s.a.v.) ile başlatılıp son Peygamber Muhammed’e (s.a.v.) kadar devam eden ilerleyen bir hareket olarak anlar. İkisine göre de bu hareketin özü *tevhid*, sadece tek olan Allah’a kul olmaktır. Mevdûdî ve Khan *tevhid* hareketinin amacının, insanın hayatında ve yaşadığı toplumda “önemli, evrensel ve esaslı bir değişime” neden olmak olduğuna

⁶⁴ Khan, *Exercise in Understanding the Qur’an*, viii.

⁶⁵ Khan, “Thing-Event Distinction”, 45.

⁶⁶ Khan, “Thing-Event Distinction”, 45.

⁶⁷ Irfan Ahmad Khan to Mohammad Nejatullah Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, in *Islam ma’ashiyat aur adab: Khutut ke a’inah main*, ed. Mohammad Nejatullah Siddiqi (Aligarh: Educational Book House, 2000), 265-69.

inanmaktadır.⁶⁸ Ancak Khan'a göre, Mevdûdî'de devrimci gayret ve aktivizm arasında yanlış bir eşleştirme vardır (yani ideal ve gerçek gibi). Khan'a göre, bu yanlış eşleştirme "gelecek yanılışı" yanılışına düştüğümüzde ortaya çıkar.⁶⁹ "Gelecek yanılışı" ile Khan'ın kastettiği şudur: İyi bir Müslüman karakteri ve ahlaklı bir toplum oluşturmak için gereken gerçek hareket gelecekte gerçekleşir ve şimdi politik bir eylemden ibaret olan sahte bir hareketle değiştirilir. Politik hareket, diğerlerinin görüşlerini, kişinin kendi görüşüne göre değiştirmeyi ve seçimleri kazanmak için çalışmayı hedefler. İslam için gerçek çalışma politik güç kazanılınca başlar.⁷⁰ Bu yanılışın aksine Khan, gerçek değişimin insanoğlunun zihniyetinin ya da dünya görüşünün değişmesi olduğuna inanır.⁷¹

Khan'a göre İslam, özü itibarıyla politik sistemdeki değişim değil, manevi bir devrimdir. Manevi değişim gelecekte politik değişikliğe dönüşebilir ya da dönüşmeyebilir.⁷² Khan için manevi devrimin temeli şu Kur'an ayetidir:⁷³ "Allah'tan başkasına tapmayın."⁷⁴ Khan'ın indinde, bu iç görüyle bir "değişim", bir "inşa" ve bir "insan karakteri gelişimi" gerçekleşir.⁷⁵ Böylelikle bu inancın "gerçekleştirilmesi", bir "taahhüt", bir "sözün ifası", bir "yön değiştirme" ve "yeni bir aileye/kervana katılmaktır".⁷⁶ Kur'an araştırmalarından hareketle Khan, bu ailenin Allah, peygamberler, melekler ve inanan erkek ve kadınlardan oluştuğuna işaret etmektedir.⁷⁷ Burada Khan'ın hermenötiğinde kozmik bir boyut seziniyoruz.

Khan "gelecek yanılışının", Kur'an dininin yani gerçek Din'in (*al-din*) ruhuna çok ters düştüğünü düşünmektedir.⁷⁸ Ona göre dinin ruhu öyle bir şeydir ki; an içinde var olan koşullar bize Allah'a karşı bazı sorumluluklar yükler.⁷⁹ Khan, Tanrı'ya karşı borçlu olduğumuz şeyin, insanın kendi sınırlılıklarından dolayı bazı şeyleri değiştirmenin mümkün ve bazılarını değiştirmenin imkânsız olduğu insan dünyasında daha çok içinde bulunduğu duruma bağlı olduğunu ima ediyor görünmektedir. Bu ayrıca, mevcut şartların gelecekteki hareketlerin yönünü belirlediğini de işaret etmektedir. Bu nedenle Khan'a göre, Mevdûdî İslam'ı sabit fikirler seti olan bir sistem olarak görürken kendisi İslam'ı, dinamik ve değişen ortak düşünce ve hareket süreci olarak görmektedir.⁸⁰ İslam'ın bu şekilde anlaşılması, değişimi, tıpkı biyolojik organizmalardaki değişime benzeyen organik bir yapı gibi

⁶⁸ Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 266.

⁶⁹ Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 266.

⁷⁰ Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 266-267.

⁷¹ Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

⁷² Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 264.

⁷³ Kur'an 11:26.

⁷⁴ Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

⁷⁵ Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

⁷⁶ Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

⁷⁷ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 4.

⁷⁸ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 4.

⁷⁹ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 4.

⁸⁰ Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 268.

görür: İçte olanın dış çevreyle etkileşimi, şartlar değiştikçe dinamik olarak değişerek izlenecek yolu belirler.⁸¹

Khan Kur'an'ı, zihinsel değişim ve karakter değişimi için bir vasıta olarak görür. Bu nedenle dikkatini, kişinin kendi zihnî vasıtasıyla Kur'an ile birebir ilişki geliştirerek onu anlamasına çevirir. Khan Kur'an'ı "yazılı önsezi" ya da "korunmuş iç görü" olarak görür.⁸² Bu nedenle değişim metodu, Kur'an'ı okuyup davranışa geçirme ve "nurun" ya da "açık bir kitabın" aydınlığında bir hayat yaşama hâline gelir.⁸³ O, sanki her an (anlam açısından) sürekli gelişen "iyi bir nutuk/söz" gibidir.⁸⁴ Kur'an hakkındaki bu görüş, Mevdûdî'nin Kur'an'ın politik bir sistem içerisinde yürürlüğe konarak değişimin meydana getirildiği komutlar kitabı olması düşüncesinden çok daha farklıdır. Böylece Khan için Kur'an'dan iç görü edinmek, kişinin hayatını bu iç görüye dayanarak yönetmesi ve insanın içinde bulunduğu durumda aklını kullanması, Kur'an'ı doğru anlama sürecini oluşturur. O, Mevdûdî'nin metodunu izlemenin nihai sonucunun, bir cemaate/tarikata dönüşmek olduğuna inanır.⁸⁵

5. KHAN'IN KAPSAMLI BEYANI

Khan'ın "birinin bir metni anlaması, kişinin, o metnin söz içeriği ile doğrudan ilişki kurarak anlamı hakkında iç görü geliştirmek için gayret göstermesini gerektirir" şeklindeki kapsamlı beyanı, onun Kur'an'ı anlamaya yarayan hermenötik teorisini neredeyse tamamıyla yansıtır. Bu beyanda geçen aşağıdaki noktalar açıklamaya ihtiyaç duymaktadır: i) "Bir metni anlama eylemi," ii) "onun anlamına dair içgörü geliştirmeye çalışmak," iii) "onun sözel içeriği," ve iv) sözel içerikle ilişki doğrudan olmalıdır. İlginçtir ki; Khan bizim Kur'an'a yaklaşımdan önce, *tefsir usulünü*⁸⁶ (Kur'an'ı anlamada klasik prensipler) öğrenmemizi istememektedir. Kur'an'ı doğru anlamak için önce *tefsir usulü* ilmine sahip olmayı genellikle *din bilginleri* şart koşar ya da Müslümanların çoğu buna inandıklarını alenen ya da üstü örtülü olarak belirtirlerken, Khan, Kur'an'ı bugün yeniden anlamak için *tefsir usulünün* ciddi derecede yanlış anlaşılma bir yöntem olduğunu ima etmektedir.⁸⁷ O, bu yöntemden sadece bir tek prensibi benimser; o da Kur'an'ı Kur'an ile anlamaktır.

Beyanın ilk kısmı olan "bir metni anlama eylemi," anlamının bir eylem (bir fiil) olduğunu haber vermektedir. Bu eylem, Khan için bir kerelik bir hareketi değil, bir süreci ifade eder.⁸⁸ Bu işlem *sonsuz kadar* devam eder. Sürekli okuma işlemi

⁸¹ Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought," 34.

⁸² Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

⁸³ Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

⁸⁴ Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 267.

⁸⁵ Khan to Siddiqi, Chicago, August 12, 1978, 269.

⁸⁶ *Tefsir Usul* metodolojisi, Kur'an ilimleri bilgisini gerektirir (*ulum al-Kur'an*), (örneğin; *tefsir, kıraât, icâz'ul-Kur'an, esbâb-ı nüzûl ve nâsih-mensûh* bilgisi).

⁸⁷ O, hiçbir zaman *tefsir usulü* yanlış bir yöntem diye doğrudan söylememiştir. Ancak *tefsir usulünün* yetersiz olduğunu değişik açılardan göstermektedir (bk. Khan, *Reflections on the Qur'an*, 24-32).

⁸⁸ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 33; Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 44; ayrıca bk. Kur'an 1:6.

Khan'ın, insanoğlunun bilgi felsefesi kavramı üzerine kuruludur. Onun bilgi felsefesinde, insanoğlunun anlamasının üst limiti sınırlı ama sabit olmadığı için, zaman ilerledikçe onların bilgisi, hayat tecrübesi ve yeni durumlar değişmeye devam etmekte, yeni yorum imkanları sunmaktadır. Süreç, anlamaya dair daha önce mümkün olmayan yeni boyutlar açmaktadır. Bu süreçte, Kur'an'ın ana mesajı değişmez ama sadece daha iyi anlaşılır.⁸⁹

Khan, devamlı ve sonsuza kadar okumaya olan ihtiyacın bir sebebi daha bulunduğuna inanmaktadır. Bu, felsefeci Josiah Royce'un (ö. 1855), Khan üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır.⁹⁰ Royce, insanın arayışının nesiller boyu devam eden sonsuz bir toplumsal süreç olduğuna inanmaktadır. Bu, insanoğlunun sonluluğu nedeniyle böyledir. Royce'a göre, tecrübeler üzerine kurulu sonsuz sonuçların doğrulaması, sınırsız bir topluma gereksinim duyar.⁹¹ Bu nedenle Khan, bireysel ve toplumsal olarak Kur'an'ı anlamının *sonsuz* devam ettiğine inanmaktadır. Khan'ın beyanının ikinci kısmı olan "Kur'an'ın manasını anlamak için iç görü geliştirmeye çalışmak," meselesine daha önce değinilmişti.

Beyanın üçüncü bölümü, bizim Kur'an'ın sözel içeriği ile bir ilişki inşa etmemizi gerektirmektedir. Genel olarak, ilişki iki veya daha fazla birey arasında kurulur. İlişkiler dinamiktir ve asla aynı kalmazlar. Sabit bir metinle ilişki kurmak mümkün müdür? Khan için cevap olumludur. Bu olumlu yaklaşım, Kur'anî kullanım olan "*al-kitab*" anlayışı üzerine kurulmuştur. Ona göre "*Kitab'ın*" ana mesajı tevhit (yani; Allah'ın mutlak birliği). Kur'an'ın bu duruşu Müslüman geleneğinde yeni değildir. Khan'ın anlayışındaki yeni olan şey; aynı okur tarafından Kur'an'ın her okunuşunu, sanki o *anda* okur için inen canlı vahiymiş gibi ve ilahî olan ile yeni bir karşılaşma olarak görmesidir.⁹² Kur'an'ın bu şekilde anlaşılması bizi, önümüzde *Mushaf* (kapalı sınırlı bir kitap) olarak duran sabit ve bitmiş bir ürüne değil, hâlâ inzal hâlinde olan bir Kur'an'a yöneltir. Bu durumda Kur'an, insanoğlu ile ilahî olan arasında bir bağlantı noktası hâline gelir ya da Kur'an her okunduğunda onun okunması insanoğlu ile yaratan arasında yeni bir iletişimsel eylemdir diyebiliriz.⁹³

Khan'ın beyanının dördüncü bölümü, Kur'an'ın sözel içeriği ile *doğrudan* bir ilişki inşa etmektir. "Doğrudan" ile doğrudan teması kastetmektedir. Ona göre, bu doğrudan temas çoklu bir şekilde ortaya çıkmaktadır.⁹⁴ Örneğin; parmaklarımız fiziksel olarak Kur'an'ın kelimelerine dokunduğunda, gözlerimiz kelimeler üzerinde

⁸⁹ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 10.

⁹⁰ Khan'ın eserlerinde Royce'a yapılan bir atıf mevcut değildir. Ancak, yazar Khan'a onun hermenötiğindeki "toplumsal metinsel anlayış" kavramını sorunca kendisi kaynak olarak Royce'den bahsettiğini ifade etmiştir.

⁹¹ Griffin Trotter, *On Royce* (Chicago: Wadsworth, 2001), 77.

⁹² Khan Kur'an'ın bir parçasını açıkladığında, o parçayı daha dün açıklamış olsa da açıklamak üzere olduğu parçayı okuduğunda sanki o kısmı ilk defa okuyor gibidir. Böylece o her okuyuşu taze vahiy ve ilahî olanla yeni karşılaşma olarak algılar.

⁹³ Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 35; Khan, "Exercise in Understanding the Qur'an", 2.

⁹⁴ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 12-14.

olduğunda ve Kur'an'ı dinlememiz için onu önümüze koymamız gerektirdiğinde gerçekleşen doğrudan temastır. Böylelikle gerçekleşen doğrudan temasın amacı, kendi zihnimizle Kur'an'ı anlamak için ilahi kelama odaklanmaktır.⁹⁵ Khan hafıza ve hayâl gücünün rolünü inkâr etmemektedir, ama hafıza ve hayâl gücü yukarıda bahsedilen üç şekilde sağlanan tecrübi temellere gereksinim duymaktadır (hakiki fiziksel temas).⁹⁶ Son olarak, doğrudan temas metnin Arapçadan okunmasını gerektirir çünkü "fuad," yani düşünme ve sezginin birleşik kapasitesi, çeviri ve açıklamalarla sekteye uğratılabilmektedir.⁹⁷

Her bir doğrudan temas kendine has bir forma sahip olmakla kalmaz; hepsinin kendine göre ayrı bir fonksiyonu da vardır. En önemli, birinci ve en "önde gelen" doğrudan temas şekli Kur'an'ın okunması ya da dinlenmesidir (yani; "Rab, kalbi olan ve pür dikkat dinleyen kulu ile doğrudan konuşuyor").⁹⁸ Doğrudan temasın bir sonraki aracı ilahi metni görmektir. Görme, "bizim anlama yetimizin en sağlam vasıtasıdır."⁹⁹ Görme, dinlemeden daha sağlamdır çünkü "okunanı dinlerken, dinleme duyusu sürekli olarak ileri doğru bir hareket hâlinde ki; *fuad*, yani anlayışımız sürekli takip durumunda olur ve bazen bu bizim tepkilerimiz için olması gerekenden daha hızlı olabilir."¹⁰⁰ Burada görme bize yardımcı olur. Duyma "müzik sesine benzer bir akış sağlarken görmemiz bir bakışta, küçük bir *sûrenin* tamamını ya da bir *ayet* grubunu nispeten durağan bir şekilde görüntülemeye muktedirdir."¹⁰¹ Doğrudan temasın üçüncü aracı parmak-dokunuşudur. Khan'a göre, "parmak-dokunuşu, ileriye bakan görme duyumuzun İlahi *ayetlerin* daha temel unsurlarının anlık görüntülerini daha iyi almaya yardım eder."¹⁰² Örneğin; o, "*fuadın* daha kolay kavraması için, her bir kelime ya da deyim daha iyi sabitlik sağlar ve dikkatlice inceler."¹⁰³

Khan'a göre doğrudan temasın kaybolması birkaç şekilde olur: 1) Bazı okurlar metni sadece başkalarını dinleyerek anlar (mesela, *hutbeleri* ya da hocaların yahut ilim sahibi başka kimselerin sohbetlerini dinleyerek). Onlar "İlahi Sözlerle herhangi bir gerçek temastan tamamen mahrum kalabilmektedirler."¹⁰⁴ 2) Bazı insanlar "Kur'an ile ilgili ya da Kur'an hakkında kitaplar /makaleler okurlar ama asla Kur'an'ın kendisini okumazlar."¹⁰⁵ 3) Başka bazıları, "Kur'an'ın *tefsirlerini* (yorumlar) okurlar ve bütün çabalarını *tefsirleri* anlamaya harcarlar, bu şekilde Kur'an'ı anlamış olduklarına inanırlar ama aslında ikincil bir metnin anlaşılmasından başka bir şeyi anlamış

⁹⁵ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 11.

⁹⁶ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 13.

⁹⁷ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 14.

⁹⁸ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 13.

⁹⁹ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 13.

¹⁰⁰ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 13.

¹⁰¹ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 14.

¹⁰² Khan, *Reflections on the Qur'an*, 14.

¹⁰³ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 14.

¹⁰⁴ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 13.

¹⁰⁵ Khan, *Reflections on the Qur'an*, 13.

olmazlar. Esas metni anlamaya bile çalışmamışlardır.”¹⁰⁶ 4) Bazı kimseler ise, “Kitab’ı zaten inanmış oldukları şeyi destekleme gereği duydukları zaman okurlar.”¹⁰⁷ Bu gruba girenler, “makale yazan ya da konuşmalar yapan bazı zeki kişilerdir ve bunlar sunumlarını daha otantik göstermek için İlahi Kitap’tan kendilerine destek ararlar.”¹⁰⁸ Kısaca Khan için, Kur’an’ın *yenilikçi ve doğru* anlaşılması ilahi sözlerle doğrudan temas olmadan mümkün değildir.

Eğer Khan’a göre herkes Kur’an’ı kendi anlayışına göre anlamalıysa, bu durumda herkes kişisel öznelikle nedeniyle nispeten farklı şeyler anlayacaklardır. Aslında bu görecelilik, bizi manaya ulaştıracak hermenötiği aramamızın sebeplerinden biridir. Khan, bu problemin farkındadır. Onun çözümü, Hz. Peygamber (s.a.v.) hariç hiçbir kimsenin *gerçek manaya* hâkim olduğunu iddia edemeyeceği şeklindedir.¹⁰⁹ Böylece, kimse başka bir bireyin bulduğu manayı kabul etmek zorunda bırakılamaz. Bu, 1400 yıllık *tefsir* geleneğinin köklü uygulamalarından biridir. Bu sebeptendir ki; müfessirler *tefsirlerinin* sonuna “Allah en iyisini bilir” yazarlar. Bu, tefsir âliminin yorum yapmak için elinden geleni yaptığını fakat hâlâ kendi yorumunun tek ve en doğru yorum olduğunu iddia etmediğini ima etmek içindir. Khan, bireysel ya da grup olarak yapılan yorumların doğrulamaya ihtiyaç duyduğuna inanmaktadır. Bireysel yorumlar için onun doğrulama çözümü kendinliğinden doğrulamadır (self-authentication).¹¹⁰ Onun mantığı, Kur’an’da yer alan “*kalbin mutmain olması*” (itminân-ı kalb) çağrısına dayanmaktadır. Khan için Kur’an’ı anlama, hayat boyu devam edecek bir süreç olduğundan süreç içerisinde kişinin anladığından tamamen mutmain olduğu bir aşama gelecektir. Örneğin; Khan, Kur’an ayetinde (2:260) anlatılan, Allah’a zaten inanıyor olmasına rağmen “kalbinin mutmain” olmasını isteyen İbrahim Peygamber (salat ve selam üzerine olsun) kıssasına işaret etmektedir.¹¹¹ Toplumsal doğrulama için Khan’ın çözümü, “o toplumun âlimleri birbirleri ile etkileşip, kendi anlayışlarını paylaşır, birbirlerinin anlayışlarından öğrenirler ve birbirlerini düzeltirler.”¹¹² şeklindedir. Böylece toplumsal anlam, doğrulanmış ve uzlaşmış anlam olur. Bireyler de böyle bir mutabakattan, şahsen ulaştıkları kendi anlayışlarını kıyaslayarak istifade edebilirler.¹¹³ Ancak bu toplumsal anlam bile asla nihai anlam değildir. O da her zaman; yeni bilgi, anlayış ya da veriye ulaşıldıkça değişime tabidir. Bu doğrulama süreci, her bilim insanının kendi inanç ve iç görüşleri ile çalışıp ama yine de toplumsal

¹⁰⁶ Khan, *Exercise in Understanding the Qur’an*, 1.

¹⁰⁷ Khan, *Reflections on the Qur’an*, 33.

¹⁰⁸ Khan, *Reflections on the Qur’an*, 33.

¹⁰⁹ Khan, *Reflections on the Qur’an*, 10; Khan, “Authenticity and Development of Islamic Thought”, 35,

¹¹⁰ Khan, *Exercise in Understanding the Qur’an*, 31-32.

¹¹¹ Khan, *Reflections on the Qur’an*, 682.

¹¹² Khan, *Exercise in Understanding the Qur’an*, 35.

¹¹³ Kur’an’a göre, her kişi kendi yorumunu edinmekle mükelleftir (19:95). Bireysel yorum ile toplumsal yorum arasında bir zıtlık varsa, ahlaki bir varlık olan birey toplumsal yorumu kabul edip etmemekte serbesttir. Khan bu hususu külliyatında açıkça izah etmemiş fakat ima etmiştir.

doğrulamaya ihtiyaç duyduğu bilimsel bir topluluğun uzlaşma ve doğrulama yoluyla toplumsal anlama ulaşma usulüne benzemektedir.¹¹⁴

SONUÇ

Sonuç olarak Khan'ın, kendi Kur'an çalışmalarıyla, Peygamber'in (s.a.v.) *sünneti* ve güncel Batı felsefesi söylemi ile desteklenmiş Kur'an'ı yorumlamaya dair tutarlı ve kapsamlı bir yöntem ve bütüncül bir kuram sunduğu söylenebilir. Onun Kur'an'ı anlama yöntemi, her bir okurun Kur'an ve Kur'an'ın sözel içeriği ile şahsi bir ilişki geliştirip okurun kendi sosyo-tarihsel şartları ve kişisel konumu hesaba katılarak onu, kendi aklıyla anlamaya çalışmasını gerektirir. Kur'an okuru, *tefsir* ve başka malzemelerden yardım alabilir. Ancak bu kaynaklar, anlamamıza yardımcı olacak muallim görevi görmelidir; ama onların anlayışı, bizim için ana metin hâline gelmemelidir. Biz onlardan öğrenip anlama işlemi daha ötelere taşırız. Bu, bir yoruma ulaşmanın ya da bir yorumu kabul etme sorumluluğunun, kişisel bir şey olduğu anlamına gelmektedir. O, bir seferlik durağan bir süreç değil, bireylerin sosyal ve kişisel hayatlarında ve toplumlarında sürekli okumayı, düşünmeyi ve benimsemeyi gerektiren dinamik bir süreçtir.

¹¹⁴ Azmat, "Understanding and Qur'anic Revelation", Appendix II, 167; Khan, "Authenticity and Development of Islamic Thought", 36.

KAYNAKÇA***

- AAI, Al-Mawrid. Erişim 22.1.2016. <http://www.amin-ahsan-islahi.org/> .
- AQU, Association of Quranic Understanding. Erişim 20.1.2016. <http://quranicunderstanding.com/>
- Azmat, Tanveer. *Understanding and Qur'anic Revelation: The Dynamic Hermeneutic of Irfan A Khan*. Chicago: Lutheran School of Theology, Doktora Tezi, 2016.
- Droge, Arthur J. trans. *The Qur'an: A New Annotated Translation*. Bristol, CT: Equinox Publishing Inc. 2013.
- Falahi, Abd'al-Rabb Athari. "Maulana Jalil Ahsan Islahi". *Hayat-i nau* (Oct.-Dec. 2012), 7-41.
- Farahi, Hamid al-Din. *Majmu'ah-i tafasir-i Farahi*. Çev. Amin Ahsan Islahi. Lahore: Faran Foundation, 1991.
- Farahi, Hamid-uddin-farahi.org. Erişim 25.1.2016. http://www.hamid-uddin-farahi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=90&Itemid=78 .
- Freamon, Bernad K. "Some Reflections on Post-Enlightenment Qur'anic Hermeneutics". *Michigan State Law Review* 1403 (2006), 1410.
- Khan, Irfan Ahmad. "Authenticity and Development of Islamic Thought". *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 4/2 (1987), 18.
- Khan, Irfan Ahmad. *An Exercise in Understanding the Qur'an: An Outline Study of the Last Thirty Divine Discourses: (Surah 85-Surah 114)*. Chicago: Association of Qur'anic Understanding, 2013.
- Khan, Irfan Ahmad. *Reflections on the Qur'an, Understanding Surah al-Fatihah and al-Bakarah*. Leicestershire, UK: Islamic Foundation, 2005.
- Khan, Irfan Ahmad. *The Thing-Event Distinction*. Chicago: University of Illinois, Department of Philosophy, Doktora Tezi, 1986.
- Martinich, Aloysius P. "Introduction", *A Companion to Analytic Philosophy*. ed. Aloysius P. Martinich - David Sosa. Malden, MA: Blackwell Publisher, 2001.
- SEP, Stanford University. "Hermeneutics." Erişim 15.1.2016. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/hermeneutics> .
- Siddiqi, Mohammad Nejatullah (ed.). *Islam ma'ashiyat aur adab: Khutut ke a'inah main*. Aligarh: Educational Book House, 2000.
- Trotter, Griffin. *On Royce*. Chicago: Wadsworth, 2001.

KITÂBIYAT



BOOK REVIEWS

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 7

ALAA AL-DIN ARAFAT, *EGYPT IN CRISIS: THE FALL OF ISLAMISM AND PROSPECTS OF DEMOCRATIZATION*, PALGRAVE MACMILLAN, 2018

Muammer İSKENDEROĞLU, Prof. Dr.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi | Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Divinity

iskenderoglumuammer@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1857-9826>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başyuru Tarihi | Date Received: 19.10.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 09.06.2021

Atıf | Cite As

İSKENDEROĞLU, M. "Alaa Al-Din Arafat, Egypt in Crisis: The Fall of Islamism and Prospects of Democratization, Palgrave Macmillan, 2018". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/7 (Haziran 2021): 138-143.

İntihal | Plagiarism

Bu makale editör kurulu tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by the editorial team and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

ALAA AL-DIN ARAFAT, *EGYPT IN CRISIS: THE FALL OF ISLAMISM AND PROSPECTS OF DEMOCRATIZATION*, PALGRAVE MACMILLAN, 2018

Muammer İSKENDEROĞLU

Modern çağda İslam dünyası siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan bir türlü normalleşmeyi yakalayamadı. İslam dünyasına musallat olan görünürde birbirine düşman fakat özünde kifayetsizlikte birleşen farklı ideoloji temsilcileri İslam dünyasını bir felaketten başka bir felakete sürüklediler. Bu bağlamda modern standartlarda belli ölçüde devlet geleneğine sahip görünen Türkiye, İran ve Mısır gibi ülkeler örnek vakalar olarak ele alınıp bu felaketlerin nedenleri ve felaketlerden çıkış yolları ciddi değerlendirmelere tabi tutulmalıdır. Alaa al-Din Arafat bu eserinde, ülkemizde daha çok duygusal boyutta etkinliklere konu olan Mısır'ın yakın tarihini ele alarak sekülerinden İslamcısına farklı ideolojilere sahip insanların bu köklü geleneğe sahip ülkeyi ne hale getirdiklerinin resmini çiziyor.

Arafat'ın kitabı yedi ana bölüm ve bir ek bölümden oluşuyor. Giriş mahiyetindeki ilk bölümünde Arafat Mısır'ın demokratikleşme sürecinin tarihsel dönemlerini dünya genelindeki demokratikleşme dalgalarına atıfla tasvir ediyor. Yazara göre bugün Ortadoğu dünyada demokrasinin en düşük seviyede olduğu, çoğunlukla otokratik rejimlerin hâkim olduğu ve dünyadaki demokratikleşme dalgalarının hepsini kaçırmış bir bölgedir. Mısır özelinde bahsedecek olursak, 1866'da başlayan demokratikleşme serüveninde bir adım ileri bir adım geri sayan süreç sonunda bugünkü durum hiç de umut verici değildir. Bu noktada Arafat'ın dikkat çektiği hususlar şunlardır: Mısır'daki ilk demokratikleşme dalgasının ortaya çıkardığı genel halktan liberal ve solcusuna, buna daha sonra katılan İslamcılara kadar farklı grupların hiç biri demokratikleşmeyi öncelikli amaç edinmemiştir. İlave olarak İslamcılar demokrasiye karşı çıkmışlardır. Sonraki dalgalarda da Mısır toplumu demokratikleşme yerine sosyal adaleti incelemiş, liberal ve solcular kolonyal baskılarla etkisizleştirilmiş, ordu tabiatı gereği demokrasi karşıtı tavır alırken İslamcılar da demokrasiyi gayri İslami addedip tehdit olarak görmüşlerdir.

Arafat'a göre Hüsnü Mübarek'in iktidardan indirilmesinde, kurumsal otonomiye sahip olması sayesinde Mısır ordusu belirgin rol oynamış ve böylece Cemal Mübarek'in babasına halef olup ordunun ekonomik çıkarlarını da tehdit edebilecek ekonomik reform planlarını suya düşürmüştür. Mübarek'in ardından ordu İslamcılarla, özellikle de Müslüman Kardeşlerle gayri resmi ittifak kurarak demokrasi taraftarlarını bölüp etkisizleştirmeyi başarmıştır. Müslüman Kardeşler, Selefilere ve orduyu birleştiren şey Mısır'ın nasıl demokratikleştirileceği ile değil, kim tarafından yönetileceği ile ilgilenmeleridir. Sonuçta iktidara gelmek için seksen yıl bekleyen

Müslüman Kardeşler kendilerini iktidarda bulduklarında yönetim yetkinliğine sahip olmadıklarını göstermişlerdir. Arafat'a göre bunun en önemli nedeni İslamcıların özü itibarıyla demokrasiye karşı olmalarıdır.

Arafat eserinin sonraki dört bölümünde İslamcıların iktidar serüveni ve ardından iktidardan düşüşlerini inceliyor. *İhvan Devleti* başlıklı ikinci bölümde yazar iktidara gelen Mursi'nin dışlayıcı siyasetiyle Mısır toplumunun farklı kesimlerini nasıl kızdırıp Müslüman Kardeşlerin izolasyonuna giden süreci tetiklediğini tasvir ediyor. Mursi kapsayıcı siyasetle farklı siyasi grupları bir araya getirmek yerine sadece Müslüman Kardeşlerin Mısır'ı yönetme hakkına sahip olduğuna inanmış, eski devletin resmi kurumlarında reform yapmak yerine sadece kurumları *ihvanlaştırma* planını devreye sokmuştur. Arafat'a göre Müslüman Kardeşlerin yönetimde baskın olan Kutupçu grubunun dışlayıcı eğilimi Müslüman kardeşlerin iktidardan düşmelerinin temel nedenidir. İhvanlaştırma planının, muhalefet güçlerine şiddet uygulamanın, Mursi'nin Mısır halkının haklarını kısıtlayan özgürlük karşıtı siyaset, yönetmelik ve kanunlarının arkasında da Kutupçu grup vardır. Yazara göre devlet kurumlarını kontrol teşebbüsünde Müslüman Kardeşler Mübarek'in partisinin taktiklerini uygulamakla beraber, eski atananlar yetenek ve tecrübeye sahipken, bu tür elemanı olmayan Müslüman Kardeşler kişisel, ticari ve ortak menfaat ilişkileri oldukları kişileri atamayı tercih etmişlerdir.

Muhalefette din adına karşı çıkılan şeylerin iktidara gelindiğinde nasıl din adına meşrulaştırıldığına Arafat, Müslüman Kardeşlerin Sedat ve Mübarek'in İMF'den yardım almasını haram olarak nitelerken, Mursi yardım alınca nasıl dinen helale dönüştürdüğünü ve ayrıca faizi nasıl 'işlem ücreti' diye yeniden tanımladıklarını örnek veriyor. Her halükarda yazara göre Müslüman Kardeşlerin ekonomi politikaları başarısızlığa mahkûmdur. Bunun en önemli nedeni de Müslüman Kardeşlerin Mısır iş dünyasınca güvenilir bulunmayışıydı.

Arafat'a göre Mursi yönetiminde kişisel özgürlükler Nasır rejiminden sonraki en kötü seviyeye düşmüştü ve bu, Mursi'nin iktidardan uzaklaştırılmasından sonra daha da kötüleşmiştir. Mursi'nin iktidardan uzaklaştırılmasından kısa bir süre önce teklif ettiği STK kanun teklifi Mübarek döneminin kanunundan daha kötüydü. Genel olarak Mursi döneminde Mısır'da insan hakları bir ilerleme yerine gerileme kaydetmişti. Mursi'nin seçilmesi de Mısır'ın demokratikleşmesini geriletmişti. Mursi'nin yönetim anlayışı Müslüman Kardeşlerin izolasyonu ile sonuçlandı ve bu da 'sakallı' otoriter rejimi başarısızlığa mahkûm etti.

Mursi, Mübarek'in Derin Devleti ve Selefi Davet başlıklı üçüncü bölümde Arafat önce Müslüman Kardeşler ile 1970'lerde kurulan Selefilere 2011'e kadar süren gizli düşmanlık ilişkilerini, ardından 2011-2012 dönemindeki kısa dönem ortak menfaat birlikteliğini ve sonrasında bu ilişkinin nasıl açık düşmanlığa dönüştüğünü tasvir ediyor. Yazar Selefilere Mısır ordusu ve Seküler grupların safına geçmesiyle Müslüman Kardeşlerin iktidardan uzaklaştırılmasına büyük katkı sağladığını vurguluyor. Yazara göre Selefilere bundaki amacı fırsatçılıkla Müslüman Kardeşlere

yönelik halkın öfkesini istismar ederek Mısır rejiminde onların işlevsel rollerini devralmaktı. Fakat onların da geleceği garantide olmayıp sonraki seçimlerde fazla destek bulmaları zor görünmektedir.

Mübarek'in derin devletinin ana unsurları ordu ve güvenlik güçleriydi ve bunlar Mursi iktidarı öncesinde en düşük güvenilirlik seviyesine inmişlerdir. Dolayısıyla Mursi'nin ciddi bir güvenlik güçleri reformu başlatması için iyi bir fırsat vardı. Fakat Mursi bunu yapmak yerine başarısız bir şekilde güvenlik güçlerini kontrol etmeyi denedi ve bu da onların 1952'den beri elde edemediği popülariteyi elde etmelerini sağladı.

Arafat dördüncü bölümde iki devrim sürecinde sivil asker ilişkilerini ele alıyor. Yazara göre Mursi'nin darbe önleme stratejisi ordunun siyasete müdahalesinin ana nedenidir. Muhalefet güçlerini zayıflatmakla Müslüman Kardeşler ordunun siyasetteki merkezi rolünün canlanmasının önünü açmışlardır ve bu da Mursi ve Müslüman Kardeşlerin iktidardan uzaklaştırılmasıyla sonuçlanmıştır. Mursi'nin iktidara gelmesi ve yeni anayasanın kabulüyle ordunun imtiyazları artmıştır. İslamcılar ve ordunun örtüşen amaçları sayesinde devrim sürecinde İslamcılar meclis çoğunluğu ve başkanlık kazansalar da, ordu Mübarek dönemi imtiyazlarını artırarak devam ettirmiştir. Arafat'a göre Mısır ordusu kendi çıkarlarına aykırı olmasına rağmen Mursi'yi iktidardan uzaklaştırmaya karar vermiştir. Çünkü Müslüman Kardeşler orduya istisnai ekonomik ve siyasi imtiyazlar vermiş ve bunları anayasayla da güvence altına almışlardır. Süreç içerisinde Mursi'nin ve Müslüman Kardeşlerin siyaseti karşısında tüm grupların onların aleyhine dönmesi neticesinde ordu Mursi'yi iktidardan uzaklaştırmak zorunda kalmıştır.

Beşinci bölümde Arafat İslamcılığın iktidardan düşüş sürecini tasvir ediyor. Yazara göre Mursi'nin siyaseti onu destekleyen Selefilere ve muhalefet güçlerinin ordu ile birleşerek Müslüman Kardeşleri iktidardan uzaklaştırmasıyla sonuçlanmıştır. Bunun ardından da Müslüman Kardeşler kendilerini mağdur gösterme stratejisi izleyerek Mısır'ı bir iç savaşa sokmaya çalışmışlardır. Neticede bunda başarılı olamamışlar ve hem halkın gözünde terörist grup konumuna düşmüşler hem de geçici hükümet tarafından terörist grup ilan edilmişlerdir. Arafat'a göre Müslüman Kardeşlerin iktidardan düşüşünün başlangıcı 2012 sonunda Mursi'nin yayımladığı başkanlık kararnamelelerine dayandırılabilir. Bu kararnamelerle Mursi kendini hukukun üstünde ve yargı denetiminin dışında hem tek yasa koyucu hem de baş yönetici konumuna koymuş, adeta kendini firavun ilan etmiştir. Çünkü yargının gücünü bu şekilde tekeline alma 200 senedir hiçbir kral ve başkanın teşebbüs etmediği bir girişimdi. Sonuçta Müslüman Kardeşler diğer en büyük güç olan Selefilere de desteğini kaybettiler. Selefilere, seküler güçlerin ve bağlantısız halkın aylar süren Müslüman Kardeşler karşıtı eylemleri sonucunda ordunun müdahalesiyle Mursi ve Müslüman Kardeşler iktidardan uzaklaştırıldı.

Arafat, Müslüman Kardeşlerin iktidardan uzaklaştırılmasının bir darbe olarak nitelenip nitelenemeyeceği ile ilgili teorik tartışmalar sunuyor. Bu tartışmalar bir

tarafa, yazar Müslüman Kardeşlerin iktidardan düşüşünü birçok nedene bağlıyor. İlk ve en önemli neden Müslüman Kardeşlerin pragmatist siyasetçilerinin cemaat içlerinde marjinalleştirilmesi ve cemaatin Kutupçu grubunun Mursi yönetimine hâkim olmasıdır. İkinci neden Müslüman Kardeşler ile seküler/liberal muhalefet güçlerinin geçiş dönemindeki ideolojik mücadeleleridir. Üçüncü neden Müslüman Kardeşlerin yönetebilmek için elitler, İslamcı olmayan diğer güç ve partilerle bir diyalog kuramamasıdır. Dördüncü neden protestolar başladığında İslamcı olmayan gruplara karşı şiddet kullanılmasıdır. Beşinci ve en tehlikeli neden Müslüman Kardeşlerin aşırı gruplarla ittifak kurmalarıdır. Altıncı neden Müslüman Kardeşlerin Kipti ve Şii gibi azınlık gruplara karşı mezhepçi davranışlarıdır. Yedinci neden Müslüman Kardeşlerin Mübarek rejiminin siyasetine benzer siyaset benimsemesidir. Sekizinci neden Müslüman Kardeşlerin cemaatçi davet ile siyasi rolü ayırt edememeleridir. Dokuzuncu neden Mursi'nin ekmek, özgürlük ve sosyal adalet talebi gibi 2011'de halkın taleplerini karşılamada başarılı olamamasıdır. Onuncu neden Amerika'nın Müslüman Kardeşlere olan desteği ki bu destek dolaylı olarak ters tepip Mursi rejiminin düşüşüne yardım etmiştir. Son bir neden de Müslüman Kardeşlerin Mısır toplumunun neredeyse her kesimiyle çatışmaya girmesidir.

Arafat'a göre sonuçta yakın gelecekte Müslüman Kardeşlerin Mısır siyasetinde bir rolü görünmüyor fakat stratejik hatalarına rağmen onlar uzun vadede siyasi arenaya dönecek ve Mısır siyasi sisteminde önemli rol oynayacaktır. Bununla birlikte şayet Müslüman Kardeşler ideolojisinde ciddi bir revizyona gitmezse aynı hataları tekrar işleyecektir.

Arafat kitabının altıncı bölümünde Sisi dönemini ele alıyor. Yazar 2014 anayasasının ana hatlarıyla 2012 anayasasından farklı olmadığını fakat kamusal ve kişisel özgürlükler, sivil ve sosyoekonomik haklar ve din devlet ilişkileri konularında önemli ilerlemeler içerdiğini vurguluyor.

Arafat'a göre Sisi olağanüstü yetenekli, manipülatör ve oldukça siyasileşmiş bir asker olup ordu ve derin devleti Müslüman Kardeşlerin elinde muhtemel yıkımdan kurtarmıştır. Fakat Sisi idaresinde Mısır ekonomisi daha da kötüleşmiştir. Aynı şekilde Mısır hukuk devleti olmaktan daha da uzaklaşmıştır. Mübarek, Mursi ve Müslüman Kardeşlerin yargılanması hesap verilebilirlik açısından önemli olmakla beraber, Sisi rejimi için bu yargılamalar halkı memnun etmek ve rejimin artan otoriterliği için bir mazeret olarak kullanılmaktadır. Diğer taraftan dış politika, ekonomi ve demokratikleşme gibi alanlarda Sisi'nin önünde büyük problemler bulunmaktadır. Arafat'a göre, örnek olarak, demokrasi konusunda Selefilere ve Müslüman Kardeşlerden çok farklı düşünmeyen Sisi Mısır'ı demokratik bir sürece götürmeyecektir.

Arafat yedinci bölümde Mısır geleceğinde sivil asker ilişkisini ele alıyor. Bu bağlamda Pakistan, Endonezya, Portekiz, İspanya, Latin Amerika ve Türkiye'de sivil asker ilişkilerini ele alıp, demokratikleşme yolunda Mısır'ın hangi ülke örneğinden hangi oranda faydalanabileceğini değerlendiriyor.

Mısır'ın Demokratikleşmesinde Yeni Perspektifler başlıklı ek bölümde Arafat iki devrim sonrasında Mursi ve Sisi dönemlerinde Mısır'ın demokratikleşme yolunda bir adım atmadığını, dolayısıyla Mısır'ın istikrarsız melez rejim olarak tanımlanabileceğini ifade edip bu durumdan nasıl çıkabileceğine dair değerlendirmeler yapıyor. Yazara göre bu bağlamda Mısır'ın ekonomik reform yapması, siyasi partileri güçlendirmesi, sivil toplumu geliştirmesi, demokratik geçiş için dış destek bulması, sivil asker ilişkisini yeniden tanımlaması, din devlet ilişkisini yeniden tanımlaması, hukuk devleti ve anayasallığı yerleştirmesi ve başarısız geçiş süreçleriyle ilgili araştırmalardan yararlanması gerekiyor. Bu bağlamda yazar uluslararası toplumun Mısır'a yardımla ahlaken mecbur olduğunu, bu nedenle Amerika ve Avrupa'nın doğrudan muhalefeti destek şeklinde olmasa da Mısır'ın yeni siyasi arenasına daha açık görüşlülükle yaklaşmaları gerektiğini vurguluyor. Özel olarak Mısır'da, genel olarak İslam dünyasında demokratikleşmenin önünde en büyük engel olarak Amerika ve Batı'nın bu bölgenin diktatörlerini desteklemelerini görenler için bu tavsiyeyle demokratikleşmenin gelebilmesi uzak bir ihtimaldir.

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 7

ERWIN SCHRODINGER, *DOĞA VE YUNANLAR & BİLİM VE HÜMANİZM* (ÇEV. AYNUR BAŞPINAR), İSTANBUL: BABİL KİTAP, 2020

Emrah ALAĞAŞ, Y.L. Öğr.

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri | Marmara University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious Studies
emrahlagas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6924-1409>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başyuru Tarihi | Date Received: 17.02.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 16.03.2021

Atıf | Cite As

ALAĞAŞ, E. "Erwin Schrödinger, Doğa ve Yunanlar & Bilim ve Hümanizm (Çev. Aynur Başpinar), İstanbul: Babil Kitap, 2020". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/7 (Haziran 2021): 144-153.

İntihal | Plagiarism

Bu makale editör kurulu tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by the editorial team and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.
The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

ERWIN SCHRÖDINGER, DOĞA VE YUNANLAR & BİLİM VE HÜMANİZM (ÇEV. AYNUR BAŞPINAR), İSTANBUL: BABİL KİTAP, 2020

Emrah ALAĞAŞ

Erwin Schrödinger (1887 – 1961) kuantum mekaniğine olan katkılarıyla ve hususen *Schrödinger denklemi* ile 1933 yılında layık görüldüğü Nobel Fizik Ödülüyle tanınan fizikçi-filozoftur. Fizik profesörü olması hasebiyle asıl çalışmaları fizik üzerine olsa da bu yazıda inceleyeceğimiz *Doğa ve Yunanlar & Bilim ve Hümanizm* eseri başta olmak üzere *Yaşam Nedir?*¹ ve *Dünya Görüşüm*² adlı çalışmalarında çeşitli felsefi konuları ele almıştır. *Doğa ve Yunanlar* 1948 yılında Londra’da, *Bilim ve Hümanizm* ise 1950 yılında Dublin’de halka açık verdiği dersler neticesinde kaleme aldığı eserlerdir. Schrödinger, *Doğa ve Yunanlar*’da, bilimsel çalışmaların derinleştiği bir dönemde, bu döneme kıyasla araştırmaların çok daha yüzeysel kaldığı Antik Yunan düşüncesine dönme çabasını mesele haline getirir. *Bilim ve Hümanizm*’de ise daha önce *Doğa ve Yunanlar*’da konu edildiği meseleyi daha temel bir soruyla ele alıp cevaplamaya çalışır. Aslında bu soru, Schrödinger’in bütün çalışmalarının arkasında yatan gayenin sarıh bir ifadesidir. Buna göre bütün bilimsel çalışmaların ve dolayısıyla Schrödinger’in esas amacı “nereden geldim ve nereye gidiyorum?” sorularına bir cevap arayışı; bu cevaplar neticesinde de “kendini bilmek”tir (s.126). Doğrusu Schrödinger’in sorusu günümüzde dahi cevap bekleyen soruların başında gelmektedir.³ Diğer yandan Schrödinger’in “kendini bilme”nin muhtelif yolları arasında odaklandığı, özel olarak cevap aradığı bir problem bulunmaktadır. Öyle ki hem *Doğa ve Yunanlar & Bilim ve Hümanizm* hem de *Yaşam Nedir?* kitaplarının söz konusu problem üzerine “icabete hazırlayan bir yakarış”⁴ mesabesinde olduğu söylenebilir. Schrödinger, Antik Yunan filozoflarına döndüğü *Doğa ve Yunanlar*’da, fiziğin kendi dönemindeki durumunu incelediği *Bilim ve Hümanizm*’de ve hatta uzmanı olmadığı biyoloji biliminin konularından biri olan molekül fikrini mercek altına aldığı *Yaşam Nedir?*’de insanın özgür iradesini temellendirme arayışı içindedir.

Zeminini söz konusu arayışın, temasını ise gerçekliğin doğası ile insanların onu algılama biçimlerinin oluşturduğu bir sahnede -incelediğimiz kitap bağlamında- cevap verilmesi gereken soru şudur: Schrödinger’in Antik Yunan düşüncesine dönme nedenleri nelerdir? Bugün Antik Yunan’ı yalnızca tarihsel bilgi elde etmek

¹ Erwin Schrödinger, *Yaşam Nedir?*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2018), 248 sayfa.

² Hinduizm felsefesine yakın olan dünya görüşünü anlattığı bu kitabı Türkçeye henüz kazandırılmadı. Erwin Schrödinger, *My Views of The World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

³ Bu nedenle onun bu arayışının izlerini takip etmek adına, yakın zamanda tercüme edilmesini (2020) vesile edinerek kitabın değerlendirmesini yaptık.

⁴ “Düşünmek, icabete hazırlayan bir yakarıştır.” İbn Sîna, *el-Mübaheşat*, nşr. Muhsin Bîdârfar, (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1992), 200, 5-6.

amacıyla mı araştırırız, yoksa ortaya koydukları teoriler ve bu teorilerin neticeleri, günümüzde de bizim için epistemolojik bir değere mi sahiptir? Schrödinger, *Doğa ve Yunanlar*'da ilk soruya belirli bir kurgu ve mantıksal örüntüyle cevap verdiği için kitabın bölümlerinde incelediği meseleleri ve yazarın temel iddialarını ön plana çıkararak adım adım ele almamız yerinde olacaktır.

Schrödinger, yirminci yüzyılın ilk yarısında yaygınlaşan Antik Çağ'a dönüş hareketine meselenin uzmanı olmayanların bile dâhil olmasından yakınlıkla kendisinin Antik düşünceyle ilgilenmesinde bu hareketin herhangi bir etkisinin olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, alanın uzmanı olsun veya olmasın bu furyaya kapılan birçok araştırmacı arasında yetkin çalışmalar verenler de yok değildir. Schrödinger, bu fikrine, James Jeans'in (1877-1946) *Doğa Biliminin Gelişimi*'ni (*The Growth of Physical Science*), Bertrand Russell'in *Batı Felsefesi Tarihi*'ni (*A History of Western Philosophy*) ve Anton von Moiré'nin *Bilimin Doğuşu*'nu (*Die Geburt der Wissenschaft*) örnek olarak gösterir. Örneğin, Russell'in üç ciltlik *Batı Felsefesi Tarihi*'ni ele alındığında, eserin yaklaşık üçte birinin Antik Çağ düşüncesine hasredilmiş olduğu görülür. Antik Çağ düşüncesine olan bu ilgiden hareketle Schrödinger, Batı felsefinin bugünkü halini almasında Antik Çağ'ın etkisini soruşturmaktadır.

Schrödinger, Antik Çağ'a karşı yeniden doğan bu ilginin temelde iki nedeni olduğunu savunmaktadır. Bunlardan ilki Russell'in dile getirdiği ve kendisinin de katıldığı üzere "din-bilim çatışması" fenomenidir (s.22). Bu görüşe göre, Modern dönemde din ile bilim arasında bir çatışma söz konusudur. Din, âlemin zatı itibarıyla yetersiz olduğunu yani kendi haline bırakıldığında yok olacağını veya en azından âleme kaosu hâkim olacağını iddia ederek Tanrı'nın âleme müdahale etmesi gerektiğini savunup bir "güven" kurmaya çalışır. Buna karşın bilim, dinin açıklama yapamadığı alanlarda deney ve gözlem yoluyla açıklamalar sunarak kendi kendine yeten bir evren fikrine sahiptir. Dinin, Tanrı'nın müdahalesine muhtaç evren fikri ile bilimin kendi kendine yeten evren düşüncesi arasındaki çatışmanın doğurduğu kriz, ilerleyen dönemlerde, bilim ve dinin çeşitli tavizler vermesi anlamında bir tür "sınırlandırma" ile çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Yani din ve bilimin söz söyleyebilecekleri alanlara birer sınır çekilmiş ve böylece diğerinin alanına herhangi bir müdahalede bulunmadan yalnızca kendi alanlarına dair açıklamada bulunmaları sağlanmıştır. Fakat din ile bilim arasına böyle bir sınır çizilip kendine yeten bir evren fikrinin savunulması, evrene müdahale etmeyen deistik bir Tanrı tasavvuru doğurduğundan, dinin, evrene mutlak cömertliğiyle ihsanlarda bulunan Tanrı tasavvuru için bir tehlike arz etmektedir. Nitekim âtil/deistik Tanrı düşüncesi, doğa bilimindeki araştırmaların seyrini değiştirmekle sınırlı kalmayıp sosyal ve ahlâkî bakımdan insanlar için bir güvensizlik hali de doğurur. Diğer taraftan bilim, dinin ihlal ettiği alanları verimli bir şekilde kullanamadığından şikâyet etmektedir. Schrödinger bu türden bir sınır ihlaline *gayecilik* fikrinin bilime taşınmasını örnek olarak verir (s.26). Fakat bunun, bilim için ne gibi sonuçlar doğurduğuna değinmez ve söz gelimi

Newton'un gayecilik yerine ikame ettiği kütle çekimi kanunuyla herhangi bir mukayesede bulunmaz.

Schrödinger, yukarıda tasvir edilen ortamda Antik Yunan'a dönme nedeninin şu olduğunu öne sürer: Antik Çağ'da henüz sınırlandırma fikri olmadığından bir meseleye getirilen herhangi bir izah diğer meseleleri de ilgilendirmektedir. Dolayısıyla din-bilim arasına sınır koymayan Antik Yunan düşüncesine göre söz gelimi doğa felsefesine dair bir teori ortaya atıldığında, iddia sahiplerinin bu teorinin ahlakî sonuçlarını üstlenmeleri beklenirdi. Diğer bir ifadeyle doğa filozofları din, siyaset ve ahlaktan bağımsız bir bilimsel çalışma ortaya koymazlardı. Schrödinger Modern bilim anlayışı ile Antik Yunan düşüncesi arasında böyle bir mukayese yaptığı halde, Modern dönemdeki bilim ve din arasındaki doğal düşmanlığın aslî nedenleri hakkında herhangi bir izahta bulunmaz.

Schrödinger, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkıp revaç bulan bilimselciliğe hiç değinmediği halde Antik Yunan'da bilimsel faaliyetlerin gerçekleşmesine zemin hazırlayan bir tartışmayı beşinci bölümde gündeme getirir (s.83-89). Bilindiği üzere Antik Yunan'da çok tanrıcılık hâkimdi. Çok tanrıcılığın, teizmin Tanrı olgusuyla ne kadar uyduğu şü seviyede bizim için bir önemi yoktur. Fakat bilim-din ilişkisi bağlamında çok tanrılı inancın en önemli yönü, âlemdeki değişimlerin tanrıların fiili olarak görülmesidir. Eğer âlemdeki oluş ve bozuluş, tanrıların bir fiili olarak görülürse ya da bu olaylar dine ve batıl inançlara bağlanırsa bu durum, -Schrödinger'in ifadesiyle- *bilimsel bir dünya görüşünün* yolunu tıkar. Öyle görünüyor ki Schrödinger'in Antik Yunan çok tanrıcılığıyla ilgilenmesi tamamen bilimsel çalışmaların imkânına yöneliktir. O halde bu noktada, tanrı inancının çok tanrılı veya tek tanrılı olması bilimsellik açısından anlamını yitirmektedir. Nitekim âlemdeki bütün fiiller, tek tanrının fiili olarak görüldüğünde de Schrödinger'in sakındığı durum meydana gelecektir. Dolayısıyla Antik Yunan düşünürleri ister tek tanrılı ister çok tanrılı bir Tanrı inancına sahip olsunlar nesnelere illetlerini tespit etmeye imkân tanımayan herhangi bir inanç, bilimsel araştırmaları engelleyecektir. Fakat diğer yandan dinî inanç, tek tanrı veya çok tanrıya dayandığı halde bilimsel araştırmaların yapılması, yani âlemde meydana gelen olayların nedenlerinin tespit edilmesi yönünde herhangi bir engel teşkil etmiyorsa bilimsellik açısından dinî inancın (ve daha özelden Tanrı inancının) gündeme getirilmesine ihtiyaç duyulmaz. O halde, Schrödinger'in beşinci bölümde Ksenophanes'in, Antik Yunandaki çok tanrılı din anlayışına karşı gösterdiği mücadeleyi gündeme getirmesinin sebebi, Tanrı inancının sunduğu âlem tasavvuru değil, bilimsel araştırmalara imkân tanıyıp tanımamasıdır. Buna göre, dinî inanç, tanrı anlayışından bağımsız olarak nesnelere maddî illetlerinin tespit edilmesine izin veriyorsa *bilimsel bir dünya görüşü* de mümkün olacaktır.

Schrödinger'e göre, Antik Yunan'a dönmenin ikinci nedeni temel bilimlerin yaşadığı krizdir (s.31). Esasen bu kriz, Einstein'ın kuantum teorisinin, Newton'un mutlak uzay ve zaman kavramları ile mutlak hareketsizlik ve mutlak eşzamanlılık kavramlarını ortadan kaldırmasından kaynaklanmaktadır. Kuantum öncesi düşünen zihinleri tesiri altına alan Modern bilim temellerinin yeniden gözden geçirilme

zorunluluğu, Schrödinger'in çağdaşlarını yeni bir arayışa sürüklemiş görünmektedir. Schrödinger'in, *Doğa ve Yunanlar*'da tasvir ettiği bu krizi olumsuz bir durum olarak görmediğini, *Bilim ve Hümanizm*'deki açıklamalardan biliyoruz (s.133-34). Hatta yirminci yüzyılın ilk yarısında fizikte yaşanan gelişmelerin, kamusal alan bağlamında Antik Yunan'a göndermelerde bulunan *insanlık durumu* olgusunda önemli değişimlere neden olduğunu düşünmektedir (s.134). Aslında Modern bilimin temellerinin sarsılmasıyla ortaya çıkan bu durumu, Kuhn'un bilimsel paradigma teorisi veciz bir şekilde açıklamaktadır: Bilimler, belirli bir paradigmaya kavuştuktan sonra bir tür bulmaca çözme faaliyetine dönüşürler, herkes ne yaptığını bilir; ama problemler baş gösterdiği zaman bilim adamları, "biz buraya nereden geldik", "varsaydığımız temel kavramlar nelerdir?" sorularıyla cedeli tartışmalar başlatırlar.⁵ Schrödinger'e göre bu cedeli tartışmalar, Antik Yunan'da bugün yapılan açıklamaya benzer bir açıklama bulmaktan, diğer bir tabirle unutulmuş bilgeliği ortaya çıkarmaktan ibaret görülmemelidir, bilakis bunun da ötesinde temelde yer alan kökleşmiş bir yanılığın keşfetme umuduyla yapılan bilimsel çalışmalar olmalıdır. Şayet bugün bütün düşüncemizin içinde hareket ettiği mantık kategorileri ve dil kalıpları Antik Çağ düşünürlerinin ürünleri ise onların bu konularda yaptığı hatalar ortaya çıkarıldığında, hatanın temeli de tespit edilmiş ve bugünü anlama yolunda önemli bir adım atılmış olacaktır (s.34).

Gerçekten bugün bilimsel düşüncemiz Schrödinger'in iddia ettiği gibi Antik Yunan filozoflarının ürünlerine bağlıysa şu soru sorulmaya değerdir: O halde Yunânî düşünme tarzı nedir? Schrödinger, bu soruya cevap vermeden önce okuyucuyu cevaba hazırlamak amacıyla Antik Yunan'da duyuların güvenilirliğine dair yapılan tartışmaları ele alır ve aslında Antik Yunan ile Modern dünya düşünürlerinin benzer cevaplar verdiklerini temellendirmeye çalışır. Hakikate dair bilginin akıl yahut duyularla elde edildiği meselesi Antik Yunan ve Modern dönem araştırmacılarının gündemini eş derecede meşgul etmiştir. Schrödinger, duyuların güvenilir olmadığını iddia eden Parmenides'in, duyu organlarıyla algılanan dünyanın yalnızca inançtan kaynaklandığı görüşünün, bu konu özelinde Kant'ın dile getirdiklerinden farklı olmadığını düşünür (s.44). Yani o, Parmenides'in her mekânda ve zamanda sonsuz bir şekilde var olan "Bir" fikrinin inançtan kaynaklandığını savunur. Kant'ın kavramlarıyla ifade edilecek olursa, duyuların verdiği bilgi "kendinde şey" bilgisi değildir ve bunun Parmenides'in teorisinden bir farkı yoktur.

Schrödinger, bilginin kaynağına dair geçmişte ve günümüzde yapılan tartışmaları incelerken, tarafların bu tartışmalarda hangi görüşleri ortaya attıklarından ziyade Modern dönem düşünürleri ile Antik Yunan filozoflarının akıl yürütmelerinin mukayesesi ile ilgilenmektedir. Bu mukayese ile de Modern dönemdeki bilimsel araştırma şartlarının Antik Yunan'la kıyas götürmez farkına rağmen, akıl yürütmeye, Antik Yunan düşünürlerinin aşılamadığını göstermeye çalışmaktadır. Bilindiği üzere Aydınlanma döneminde çokça işlenen ilerleme fikri,

⁵ Thomas S. Khun, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019), 111.

bilimlerin kümülatif yapısından yararlanarak insanın aynı zamanda normatif olarak da ilerlediğini iddia eder. Buna göre bilimsel araştırmalardan elde edilen kesin sonuçlar bir yana bizatihi insan aklı evrilmektedir. İşte Schrödinger bu görüşün hatalı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu meseleyi *Bilim ve Hümanizm*'deki kavramlardan istifadeyle neticelendirecek olursak; bilimsel ilerleme ile ulaşılan yeni doğa anlayışı, belirli bir düzenin günümüzdeki aşaması değil, insan aklının nesnel niteliğinin sonucudur (s.168-175).

Schrödinger her ne kadar Aydınlanma'nın değer yüklü ilerleme fikrine karşı gözükse de konu Antik Çağ filozoflarının bilim adamı kimliklerini tahlile geldiğinde anakronizme düşmektedir. Onun Parmenides ve Protagoras'ı bilim adamı olarak görmeyişi, Pisagor ve Pisagorcuları ise bilimsel okulun prototipi olarak değerlendirmesi, ilk grubun deney ve gözlem yapmadan yalnızca aklın ilkelerine dayanarak felsefi teoriler geliştirmelerinden, ikinci grubun ise tam olarak tahakkuk etmeyen bilimsel yönelime sahip kişiler olmalarından kaynaklanmaktadır. Schrödinger, Pisagorcuların kozmoloji anlayışlarını temelsiz, önyargılara dayanan mükemmellik, güzellik ve basitlik arayışı olarak bilimsellikten uzak bir teori şeklinde görür. Dünyanın, evrenin merkezinde olmayıp evrendeki gezegenlerden herhangi bir gezegen olduğu fikrini ise "günümüz bakış açısına *doğru* atılmış ilk adım" olarak telakki eder (s.62). Schrödinger'in bu tavrının sebebi, Antik Yunan filozoflarından atomculuk fikrini savunan Demokritos'u farklı konumlandırmasıdır. Schrödinger, fiziğin çağdaş dönemde evreni açıklama modeli ve insanın özgür iradesini vs. etkileyen birçok açıklamanın, Demokritos tarafından benzer ifadelerle dile getirildiğini; buna karşın öteki filozofların hayallerden ibaret, mesnetsiz ve keyfi fikirleriyle insanları etkilemeye çalıştıklarını düşünmektedir (s.65-66). Açık olduğu üzere Schrödinger'in bu okuması, on dokuzuncu yüzyılda doğan bilimselcilik inancının bir yansımasıdır.

Doğa ve Yunanlar'ın belki de en dikkat çekici bölümü "İyonya Aydınlanması"dır. Schrödinger, ilgili bölümün başlığında, bu döneme hangi değerler ile yaklaşacağını hissetmektedir. Bilindiği üzere, Aydınlanma Düşüncesi, din karşıtlığından ziyade kurumsal kilise eleştirisini esas almakta ve kilisenin dayattığı evren tasavvuru ile dogmatik düşünce kalıplarına meydan okumaktadır. Başlıktan hareketle, Schrödinger'in Antik Çağ doğa filozofları ile Aydınlanma düşünürleri arasında bir benzerlik kurduğu düşünülebilir. Nasıl ki Aydınlanma düşünürleri kurumsal kilisenin dayattığı inançlara isyan edip aklı merkeze aldılarsa aynı şekilde doğa filozofları da -çok tanrıcılığın sebebiyet verdiği- mitler, efsaneler ve dinî izahlara başkaldırmış ve böylece bilimsel açıklamayı onlardan arındırmışlardır. Fakat Schrödinger'e göre, doğa filozofları bilimsel bakış açısı ve amaçlarla düşünmüş olmalarına rağmen aklın prensipleri konusunda sıradan insanlardan daha üstün değillerdir. Zira onların akıl yürütmeleri mesele ya da analogilerden hareket eden pratik çözümler sunmaktaydı. Malum olduğu üzere, Babilliler ve Mısırlılar da pratik faydalar elde etmek için gözlem yapmaktaydılar. Onların bu çabalarının bilimsel olarak görülmeşişinin nedeni, söz gelimi gök cisimlerinin hareketlerini dinî sınırlar

olarak görmeleriyle açıklanır.⁶ İşte doğa filozoflarının farkı tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Doğa filozofları pratik fayda amacıyla gözlem yapmış olsalar bile âlemdeki fiilleri tanrı veya tanrıların iradesine bırakmadıkları için dünyanın gözlemlenebilir olduğunu ortaya koymuşlardır. Onlara göre, dünya belirli yasalara göre hareket eden bir mekanizmadır ve bilim adamının amacı bu yasaları/illetleri tespit etmektir. Schrödinger'e göre günümüz biliminin temellerinin Antik Yunan'da olmasının temel anlamı da budur: Evren anlaşılabiliridir.

Yukarıda ifade ettiğimiz, Schrödinger'in belirli değer yargılarıyla bu dönemi okuması onun doğa felsefesi ile bilimsel araştırmaları ayırıştırmasında da tezahür eder. Ona göre milattan önceki son üç yüzyılda doğa felsefesi ve İyonyalıların ortaya koymaya çalıştıkları mitlerden arındırılmış bilimsel bakış açısı ayrılmıştır. Bu ayrışma bilimsel bakış açısının ortadan kalkmasına ve filozofların metafizik konulara dalmalarına sebep olarak doğa felsefesi lehine neticelenmiştir. Öyle ki bu "bilimsel bakış açısı, eski ivmesini on yedinci yüzyıla gelinceye kadar kazanamamıştır" (s.73). Bu nedenle Modern bilimin temellerinin hangi açıdan Antik Yunan'a dayandığı açık hale getirilmelidir. Schrödinger'in Modern bilimin üzerine inşa edildiği atomculuk fikrinin Antik Yunan'daki durumunu ele almasının nedeni de budur. Bu yüzden Schrödinger, Antik Çağ ile Modern bilim arasındaki söz konusu bağlantıyı açık hale getirmek amacıyla Modern atom teorisinin köklerinin Demokritos atomculuğuna dayanıp dayanmadığını sorgulamaktadır.

Demokritos atomculuğunun temel ilkeleri modern teoriye kadar hayatta kalabilmeyi başarmıştır. Ayrıca modern bilimi yeniden atomculukla tanıştıran Descartes gibi düşünürler de Antik Çağ filozoflarının ilkelerini tevarüs ettiklerinin farkındaydılar. Peki, Antik Yunan düşünürlerinin ortaya koydukları fikirleri nasıl anlamamız gerekir? Onlar, Modern dönemde ispatlanacak şanslı tahminlerde mi bulundular, yoksa aslında sanıldığı gibi modern teoriler yeni keşiflerden oluşmaz da basit olgulara ve insan aklının yapısına mı dayanır? Eğer ikincisi doğruysa Antik düşünürlerin atomculuk fikrinde öne sürdükleri teorilerden ziyade onlara nasıl ulaştıklarını anlamaya çalışmalıyız. Onların madde hakkındaki iddiaları on dokuzuncu asrın ikinci yarısından itibaren değişmeye başladığı için Schrödinger madde anlayışının değişimini *Bilim ve Hümanizm*'de incelemektedir.

On dokuzuncu asrın ikinci yarısına kadar maddenin sürekli/kalıcı olduğu düşünülüyordu. Bu düşünceye göre, kalıcı maddenin nihai bileşenlerinin *aynılığı* söz konusu olduğundan, cisimlerdeki hareket, belirli bir *yasaya* tabi olarak açıklanabilir. Doğal olarak bu düşünce, nedensellik fikrini beraberinde getirmektedir. Fakat aynı asrın ikinci yarısında maddenin nihai bileşenlerindeki *aynılık* düşüncesi ortadan kalkmıştır. Bunun yanında, maddenin nihai bileşenlerinin dahi başka parçacıklarından oluştuğu ve bu parçacıkların ferdiyetinin bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu değişimler, nesnenin ferdiyetinin tespit edilememesi bir yana yasa

⁶ Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 11-22.

fikrinin ve nedenselliğin temellendirilmesinin önünde engel teşkil etmektedir. Önceki düşünceye göre madde kalıcı ve sürekli olduğundan, bilim deney ve gözleme dayanıyorken yeni düşüncede deney ve gözleme “gözlemci” faktörü eklenmiştir. Dolayısıyla gözlemciye bağlı deney anlayışında, gözlemciden tamamen izole edilen bir nesne hakkında bilgi elde edilemez. Schrödinger’in bu değişimde dikkat çekmek istediği husus, yeni addedilen fikirlerin dahi Antik Yunan düşünürleri tarafından öne sürüldüğüdür. Buna göre gözlemciye bağlı deney fikri, Protagoras’a kadar geri götürülebilir (s.172).

Schrödinger, *Doğa ve Yunanlar*’da da *Bilim ve Hümanizm*’de de bugün fizik alanında ulaşılan sonuçların insanın evrilen aklından kaynaklanmadığını ortaya koymaya çalışır. Modern dönemde ne kadar farklı teoriler öne sürülürse sürülsün (*whigissime* mahkûm olmayı göze alarak) bu teorilerin sonuçları itibarıyla Antik Yunan filozofları tarafından öne sürüldüğünü iddia eder. Antik Yunan düşünürlerinin günümüz araştırma şartlarına sahip olmadıkları halde bu sonuçlara ulaşmaları, onların ortaya koydukları bilgileri tarihsel olmaktan çıkarmaktadır. Fakat Schrödinger açısından en önemli mesele, insanın özgür iradesini temellendirmede eski ve yeni görüşün aynı sorunla malul oluşudur. Bütün evrenin atomlardan müteşekkil olduğunu ve bu atomların hareketinde belirli bir yasaya tabi olduklarını söyleyen klasik atomculuk teorisi, içinde barındırdığı zorunlu nedensellik dolayısıyla insanın özgürlüğünü temellendirmekte zorlanmakta, hatta temellendirememektedir. Özgür iradenin temellendirilemediği durumda ahlâkî eylemlerden söz etmenin hiçbir anlamı kalmamaktadır. Bu nedenle Schrödinger, sınırlı bir alanda uzmanlar tarafından elde edilen bilgilerin diğer bilgilerle bir araya gelip insanî tecrübeyi açıklamadığı sürece kendi içinde bir değere sahip olmadığını düşünmektedir. Diğer taraftan modern atomcu teori, her ne kadar *süreksizlik* (maddenin kalıcı olmaması) yoluyla zorunlu nedensellik fikrini ortadan kaldırıp bunun yerine *belirlenimsizlik* düşüncesini koysa da bunu tek bir olay için yapmaktadır. Yani modern atom teorisine göre tek bir olay hakkında nedensellikten söz edilemez. Ancak olaylar silsilesi istatistiğe bağlıdır ve bu müdahaleye açıktır. Dolayısıyla istatistiğe müdahale edildiği takdirde (belirsiz tikel bir olayın başka belirsiz tikel bir olaya etki edememesi değil de) belirli olayların başka olaylara etki etmesi sonucunu doğurur. Açık olduğu üzere bu durum insan fiillerine harici etkenlerin müdahale etmesi sebebiyle özgür iradenin temellendirilememesi anlamına gelmektedir. Oysa insanî eylemler ancak özgür iradeyle ortaya konduğunda ahlakilik ile nitelenebilir. Özgür iradeyi temellendirmek adına istatistiğin görmezden gelinmesi halinde ise doğa yasalarına özgür irade ile müdahale edilmiş olur, daha doğrusu doğada bir yasa fikri ortadan kaldırılmış olur ki bu, bilimsel araştırmaların yapılmasına engel teşkil etmektedir.

Sonuç olarak, *Doğa ve Yunanlar & Bilim ve Hümanizm*’de görüldüğü üzere Erwin Schrödinger’in esas gayesi insanı tanımadır. O çalışmalarını bir şekilde insanın özgür iradesiyle irtibatlandırmaktadır. Sarih bir ifadeyle söylenecek olursa ona göre bütün bilimler, “biz kimiz?” sorusuna cevap verdiği ölçüde değerlidir. Bu yüzden

Doğa ve Yunanlar & Bilim ve Hümanizm'de Modern fiziğin köklerini veya günümüzdeki halini incelemesi onun birincil amacı değildir. Bilakis bugün insanlık adına bilimin cevap veremediği sorulara Antik Yunan düşünürlerinin nasıl yüzleştiklerini araştırarak şahsî hedefini tamamlama yolunda ilerlemektedir.

KAYNAKÇA

Schrödinger, Erwin. *Yaşam Nedir?*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2018.

Schrödinger, Erwin. *My Views of The World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Ibn Sîna. *el-Mubaheŝat* nşr. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1992.

Khun, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019.

Whitfield, Peter. *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*. çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

RELIGION & PHILOSOPHICAL
RESEARCH

e-ISSN: 2667-6583



JUNE 2021 • VOLUME 4 • NUMBER 7