

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Bütüncül ve Eleştirel

Din Felsefesi

Okumaları II

-Din ve Felsefe-

Metin YASA

Prof. Dr. Metin YASA

Sivas doğumludur. 1992 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak 1994 yılında yüksek lisansını, 1998 yılında ise doktorasını tamamladı. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalında 2005 yılında doçent, 2011 yılında ise profesör oldu. Prof. Dr. Metin Yasa'nın, din felsefesinin temel konu ve sorunlarını tartıştığı şu kitapları vardır:

1. *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
2. *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk, Yaratılış, Kendi Olma*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
3. *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.
4. *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.
5. *İbn Arabi'de Tanrı Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, Elis Yayınları, Ankara, 2007.
6. *Hayyam'ın Rubaileri: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, Elis Yayınları, Ankara, 2009.
7. *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, Elis Yayınları, Ankara, 2010.
8. *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2013.
9. *Estetik-Etik İlişkisi Söylemler ve Çıkarımlar*, Elis Yayınları, Ankara 2014.
10. *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I (Tanrı ve Felsefe)*, Elis Yayınları, Ankara 2015.

Din Felsefesi alanında çok sayıda makale ve sempozyum bildileri de olan Yasa, Tanrı-evren ilişkisi, Tanrı hakkında konuşmak, Tanrı'nın varlığının kanıtları, ölümsüzlük, kötülük, dini epistemoloji, aşk, ahlak, kendi olma, çevre gibi din felsefesinin temel konu ve sorunları üzerinde çalışmalarını sürdürmektedir

Elis Yayınları: 81

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları II (Din ve Felsefe)/Metin YASA

Editör

Doç. Dr. Mehmet VURAL

Ofset Hazırlık

Zeynep ÖZGER

Dizgi

Ankara Dizgi Evi

Kapak

Elis

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı

SAGE Yay. Mat. San. Tic. Ltd. Şti.

Birinci Basım

Nisan 2015

ISBN: 978-975-8774-80-7

Elis Yayınları

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/ANKARA

Tel/faks: (0312) 341 06 90

web: www.ankaraokulu.com

e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bütüncül ve Eleştirel
Din Felsefesi Okumaları II
(Din ve Felsefe)

Metin YASA

Elis Yayınları
Ankara 2015

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
GİRİŞ	
DİN ve FELSEFE	9
1. Giriş	9
2. Çağdaş Dünyada Dinin Ateist Yorumu	10
3. Hikmet Algısı ve Bütünleştirici İşlevi	21
I. BÖLÜM	
DİN ve SEVGİ	31
1. Giriş	31
2. Yunus Emre'de Aşk Dininden Bilgi Dinine Uzanan Bir Düşüncenin Anlattıkları.....	32
3. Kınalızade Ali'de İbn Arabi Etkisini Kavramlar Üzerinden Anlamaya Çalışmak: Sevgi Kavramı Örneği.....	42
II. BÖLÜM	
DİN ve BİLGİ	51
1. Giriş	51
2. Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama Gereksinimi: Dinsel Bilgiyi Anlama ve Geliştirmeye Yönelik Felsefi Bir Karşılaştırma.....	52
3. Yunus Emre'de Dinsel Epistemolojinin İçsel Bir Yönü: İnsanın Kendini Bilme Çabası.....	66
III. BÖLÜM	
DİN ve ÇEVRE	73
1. Giriş	73
2. Çevre Etiği Oluşturmada Güzellik Kavramının Rolü	74
3. Bir Modern Ahlak Sorunu Olarak Ekolojik Sorumluluk ve Doğal Çevreyi Anlama ve Korumada İnsana Düşen Yükümlülük....	84
IV. BÖLÜM	
DİN ve İNSAN	95
1. Giriş	95
2. Bir Üst-Amacın Oluşumunda Evrensel Bir Senteze Doğru Bilinçli Suje Olarak İnsanın Kendi Olma Arzusu.....	96
3. Kadın ve Doğası Üzerine İnsanca Bir Çözümleme	113

V. BÖLÜM

DİN ve ÖLÜMSÜZLÜK	121
1. Giriş	121
2. Eshab-ı Kehf Kıssası ve Benzerleri Işığında Ölüm-Diriliş İlişkisi Üzerine Teolojik ve Varoluşsal bir Değerlendirme	122
3. Kendi Olmanın Olabilirliğine Ölümden Sonra Hayatın Somut Katkısı	128
SONUÇ	139
DİZİN	141

ÖNSÖZ

Din felsefesinin en temel kaynağı, kuşkusuz, teolojik olanıdır. Doğrusu, din felsefesi yapılırken, dinsel olan her açıdan dikkate alınmak durumundadır. Bu nedenle, din felsefesi yapan biri, ne inandığı dinin temel inanç ilkelerinden yeterince uzaklaşabilir, ne de diğer dinlerin verilerine kayıtsız kalabilir.

Bununla birlikte, din felsefesi yapılırken, temel bir diğer sorun da hangi kriterlerin gözetileceği noktasında ortaya çıkar. Ne var ki, kimin, hangi din üzerine, hangi kriteri merkeze alarak din felsefesi yapacağı günümüzde yeterince net değildir.

Doğrusu, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi belirlemede İslam düşünürlerinin oynadığı rol, belki de, en çok günümüzde önem taşımaktadır. İslam düşünürlerinin, sözcelimi, bu eserde tartıştığımız din ve felsefe, din ve sevgi, din ve bilgi, din ve çevre, din ve insan, din ve ölümsüzlük gibi konularda dile getirdikleri düşünceler, din üzerine felsefe yapanın zihnini geliştirmeye şekillendirmeye ve etkin hale getirmeye neden olmada üstün bir rol ve başarıya sahip görünmektedir. Bu düşüncelerin, yalnızca dile getirildiği kendi döneminde değil, günümüze de ışık tutması nedeniyle, özü bütüncül olan bir diğer yolun doğmasına neden olabileceği dikkate alınmak durumundadır. Bu yol; din felsefesi yapan birini, ne yalnızca batı felsefesine, ne de yalnızca doğu felsefesine atıf yapmak zorunda bırakır. Bu noktada ortaya çıkan öngörü ışığında bizim önerimiz, pek çok yazımıza ek olarak bu çalışmanın içeriğinden de kısmen anlaşılacağı üzere, bütüncül ve eleştirel din felsefesidir. Bu cümleden olarak:

i. Bütüncül ve eleştirel din felsefesi, yalnızca sorun belirleyerek alan açısından genişlemeyi değil, aynı zamanda dü-

şünce üreterek konu ve sorunları tartışma açısından derinleşmeyi de öngörür. Bu sorunlar, yalnızca teorik boyutlarıyla değil, aynı zamanda pratik açıdan değer taşıyan yönleriyle de tartışılmak durumundadır. .

ii. Bütüncül ve eleştirel din felsefesi, aynı zamanda, insan anlığını din felsefesi yapma yolunda olumsal yönden etkileyecek bir role sahiptir. Bu nedenle, bir yandan, bu yeni din felsefesi modelinin beslendiği kanalların zenginliğinin iyi görülmesi, öte yandan, bu zenginlik içinde, kopuk dini ve felsefi düşüncelerin küresel düzeyde birbirine bağlanışına giden yolların da kolaylıkla keşfedilebilir olacağının dikkate alınması gerekir.

iii. Bütüncül ve eleştirel din felsefesi sınırları içinde sıklıkla vurguladığımız üzere, içinde kendi geleneksel kültürümüzün yeterince öne çıkarılmadığı bir din felsefesi, bizim açımızdan, elbette eksik olmak durumundadır. Bütüncül ve eleştirel din felsefesini, taşıdığı öz gereği, bu alanda, yalnızca yeni olarak nitелеmek yetmez, aynı zamanda işlevsel olabileceğini de kabul etmek gerekir.

Çalışmanın yararlı olması dileğiyle

Prof. Dr. Metin YASA
Samsun-2015

GİRİŞ

DİN ve FELSEFE

1. GİRİŞ

Öyle anlaşıyor ki, yalnızca din felsefesi tanımlanırken değil aynı zamanda din felsefesi sınırları içinde din konuşulurken üç temel özelliğin öne çıktığı görülür:

i. Din fenomeni, taşıdığı öz gereği, din felsefesinin araştırma alanı olabilir. Bu özellik sayesinde, din; batıl inançlardan kurtulur, din felsefesi ise malzemesi din olan bir araştırma alanına kavuşmuş olur.

ii. Din felsefesi, dinin değil, felsefenin bir alt dalıdır. Bu noktada, din felsefesi, dinin pratik olan yönü ve bu bağlamdaki sorunlarla değil, dinin rasyonel yönü ve bu bağlamdaki sorunlarla ilgilenir.

iii. Din felsefesi yapmak, yalnızca teiste özgü bir alan değildir. Bir ateist de bir agnostik de din felsefesi yapabilir.¹

Gerçi, din üzerine felsefe yapan, genelde, inandığı dini merkeze alır. Bu, din felsefesi yapan biri için, kuşkusuz, bir yere kadar olması gereken bir durumdur ve açık konuşmak gerekirse, bu çıkarım içinde dinin rolü önemli, büyük ve aydınlatıcıdır.

Doğrusu, felsefe yapan, teolojik sorunlar ve bunların fizik ve metafizik uzantıları içinde dinin yönlendirici etkisini ya-
kından görmek ister. Bu süreçte, yalnızca, din üzerine felsefe yapan amacına ulaşmaz, aynı zamanda söz konusu olan din de kendini gereği gibi tanıtmış olur.

Öte yandan din felsefesinde din konuşulurken, din felsefesi yapanın; din-vahiy ilişkisini ve din-kültür ilişkisini dikkate

1 A. R. Mohapatra, *Philosophy of Religion*, Sterling Publishers Private Limited, New Delhi, 1990, s. 9 vd.

almak durumundadır.² Bu noktada, din-vahiy ilişkisi açısından, vahyin tanrısal etkinlik oluşu,³ vahyin mutlaklığı,⁴ vahyin kültür ötesinden geliş⁵ ve vahyin hayata yeni hakikatler getirişi⁶ önem taşır. Gene aynı bağlam içinde, din-kültür ilişkisi açısından ise, dinde gizemcilik,⁷ dinde bebensilik,⁸ dinde antropolojik yansıtmacılık,⁹ dinde metafiziği eleme¹⁰ çabalarına temas etmek gerekir.

Din ve Felsefe isimli bu bölümde, din algısında öne çıkan ve özünde farklılık taşıyan “ateist yorum” ile yine dinde sıklıkla dillendirilen “hikmet algısı” gibi iki farklı nokta üzerinde durulacaktır. *Çağdaş Dünyada Dinin Ateist Yorumu* isimli yazımız birinci noktayı aydınlatırken, *Hikmet Algısı ve Bütünleştirici İşlevi* isimli makalemiz ise ikinci nokta üzerine odaklanmaktadır.

2. ÇAĞDAŞ DÜNYADA DİNİN ATEİST YORUMU¹¹

Giriş

Kendilerini düşünmeye kayıtsız kalamadığımız egzistansiyal sorunlara çözüm üretme söz konusu olunca, bu alanda akla gelen disiplinlerden biri, kuşkusuz, din felsefesidir. Bu bağlamda din felsefesi, egzistansiyal sorunların ve çözümlerinin taşıdığı önemin yalnızca ilgili sorunların üzerinde toplanmadığının, aynı zamanda bir disiplin olarak kendi işleyişine yansıdığının da farkındadır. Din felsefesinin işlevsel olduğu alanda, insanın tüm benliğiyle duyumsadığı, dayanılmaz bir ağırlığın

2 Paul Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa, 2000, s. 38.

3 Tillich, *age.*, s. 37.

4 Tillich, *age.*, s. 38.

5 Tillich, *age.*, s. 38.

6 Tillich, *age.*, s. 38.

7 David Cook, *Filozoflar ve İnanç*, çev. Leyla Güleç, Haberci, İstanbul, 2004, s. 42.

8 Georges Gusdorf, *İnsan ve Tann*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s. 57.

9 Gusdorf, *age.*, s. 61.

10 Gusdorf, *age.*, s. 64.

11 Bu yazımız (*Ekev Akademi Dergisi*, Yıl, 7, Sayı, 16, 35-42, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2003'te yayınlanmıştır).

da taşıyıcısı durumunda olan, kuşkusuz, birtakım temel egzistansiyel sorunlar vardır. Bu sorunlardan biri, belki de, en önemlisi, genel ifadesiyle, sözde-inançsızlık sorunudur.

Bu yazıdaki ilgi noktamız, sözde-inançsızlık sorunu bağlamında, kavram olarak ateizmi tanımlamak ya da tarihsel ard alanına ışık tutmak¹² değil, aksine, 'neden dinin ateist yorumu?' şeklinde bir sorunun mantıksal uzantılarını irdelemek, ilgili sorunun özünü tartışmak ve ateizmin, kendi adına, dinsel bağlamda yapısal hale sokmaya çalıştığı birtakım sonuçları açığa çıkarmaktır.

Dinin ateist yorumu bağlamında öncelikle şunu hemen ifade edelim ki, dine ilişkin teistik ve ateistik söylemlerin betimsel ve normatif özləri birbirinden farklıdır. Bunun böyle olmasında, doğrusunu söylemek gerekirse, düşünsel bir zorunluluk vardır. Bununla birlikte, hangi açıdan ele alınırsa alınsın, ateizmin bütünüyle ne dinsel olandan uzak, ne de kopuk olduğu ileri sürülebilir; aksine, tartışma alanının, kavramlar ters işletilerek, bütünüyle dinsel üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Bu gizemli noktanın açıklığa kavuşturulması, kanaatimizce, ateizme ilişkin çağdaş dünyada gelişen düşünsel süreç dikkate alındığında, adına dinin ateist yorumu diyebileceğimiz türden ilginç bir yorum yapmayı mümkün kılmaktadır. Çünkü, tanım gereği ateizm kavramı ile çelişmesine rağmen, bugün, bir 'Ateist Manifesto'dan söz etmek garip karşılanmamaktadır. Gerçekten de "doğaüstü aşkın bir varlığı kabullenmeyi ifade eden bir iman formülasyonu, bir credo kadar, onun varlığının reddedilmesine dayalı bir manifesto da bir inanç ikrarıdır."¹³ Ya da Robert O. Johann'ın yap-

12 Bu konulara ilişkin ayrıntılı bilgi için söz gelimi bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1990, s. 162 vd; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Aışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 107 vd; Roger Verneaux, *Çağdaş Ateizm üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 2001.

13 Bkz. Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında: Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Etüt Yayınları, Samsun 1998, s. 22; krş. Harvé Rousseau, *Dinler: Tarihi ve Sosyal İncelemeler*, çev. Osman Pazarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1970, s. 146 ve Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 2000, s. 31.

tığı gibi, 'inanmayanların ateizmi'nden söz edilebilmekte ve ilgili ateizm, teorik, pratik ve spekülative-pratik olmak üzere üç ayrı form halinde düşünülebilmektedir.¹⁴ Öte yandan Georges Gusdorf, bir 'inkar teolojisi'ne üzerine yazı yazabilmektedir. Dahası Gusdorf'a göre, bu teolojinin de bir iddianamesi vardır: "Bu iddianamede, Tanrı'yla kurulan her ilişki suçlama konusu yapılır. Yaratıcının reddedilmesinin temelinde, yaratığın O'nunla buluşup görülememesi yatmaktadır."¹⁵

Tanrı inancı ile din inancı arasında özde bir ayırıma gittiği anlaşılan Kathleen Ellis de, bir yazısında, şöyle demektedir: "... inanmayanların varolduğunu biliyoruz; ancak bundan zorunlu olarak bireyin dinsiz olduğu anlamı çıkmaz. Nitekim, Budizm ve Taoizm gibi, üstün bir varlığın var olmadığını ileri süren büyük dinler vardır."¹⁶ Özellikle bu sonuncu alıntıya göre, ateizm, dinsizliği değil, Tanrı'ya inanmamayı içeren bir kavramdır. Ne var ki, konu bu haliyle ele alındığında, Ateist Manifesto'nun birden ortaya çıkmış bir konu gibi gündeme taşındığı ve bu tür söylemlerin, dijital çağın insanlara sunduğu sözgelimi internet¹⁷ erişimi gibi teknolojik araçlar da kullanılarak, bir yenilik gibi sunulduğu görülmektedir. Bize göre, şu ana kadar verdiğimiz bilgilerden de anlaşılabileceği üzere, dinin ateist yorumunun bir tür inanca yakın olması, daha doğrusu onu benimsemesi dijital çağın gerisine uzanır. Bu tür bir eğilimi, belli bir kişi ya da grupla sınırlamak yahut başlatmak, kuşkusuz, yanlış olur.

Mostafa Mahmoud'un *Dialogue with an Atheist* isimli eserinde yer alan karşılıklı bir konuşmada, bir ateist, dini şöyle tanımlamaktadır:

- Bakınız, ifade ettiğiniz gibi gerçekten bir cennet varsa, oraya ilk giren ben olacağım. Çünkü ben, gerçekte sizin sakallı ve dualı bilgelerinizden daha dindarım.

14 Bkz. Robert O. Johann, "İnanmayanların Ateizmi", çev. Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 27, Türk felsefe Derneği Yayını, Ankara 1998, s. 102-113.

15 Gusdorf, *age.*, s. 104.

16 Kathleen Ellis, [www.ipt.com/uuf/serm314.htm/\(05.01.2002\)](http://www.ipt.com/uuf/serm314.htm/(05.01.2002)).

17 [www.california.com/~rpcman/ATH_MANI.HTM/\(05.01.2002\)](http://www.california.com/~rpcman/ATH_MANI.HTM/(05.01.2002)).

- 'Daha dindar' ile ne kastediyorsunuz?

- Hiç kimseyi incitmemeyi kastediyorum. Çalmamakta, öldürmemekte, rüşvet almamakta, başkalarını kıskanmamakta, onlara diş bilememekte ya da her hangi bir varlığa kötü niyet beslemekteyim. Aklımda yalnızca yardım etmek var ve benim tek amacım, evrensel iyiliktir. Huzurlu bir bilinçle uyur ve uyanırım ve yaşam düsturum da yapabildiğim en iyisini yapmaktır. Bu, din değil mi?¹⁸

Yazar, yukarıdaki din tanımını iki açıdan eleştirmektedir: i-Tanımda geçen her iyi eylem, din içinde değerlendirilebilir, ama din olamaz; ii- Tanımın içeriği, din ile dinsel gereklerin birbirine karışmış halinden ibarettir.¹⁹

Yazar, alıntıladığımız metinden de anlaşılacağı üzere, dinin, yalnızca bir yaşam biçimini değil, fazlasını da içerdiği kanısındadır. Bununla birlikte, yukarıdaki eleştirilerden sonra yazar, dini şöyle tanımlamaktadır: "Dinin yalnızca bir anlamı vardır; o da, Tanrı bilgisidir; Tanrı'yı doğru olarak bilmek ve kesin bir iletişim ve davranışla O'na bağlanmaktır."²⁰ Gerçekten de, zorunlu olarak, "bir insan dinsel açıdan konuştuğunda, yalnızca gözlemlenebilir olandan değil, aynı zamanda gözlemin ötesinde olandan da söz emektedir; yalnızca dünyanın bir parçası olandan değil, aynı zamanda onu aşan şeyden de söz etmektedir."²¹

Dinin Ateist Yorumunun Üç Temel Konusu: Tanrı, Kötülük, Ölüm Ötesi Hayat

Genel olarak konuşmak gerekirse, Tanrı'nın yokluğu, kötülüğün varlığı ve ölüm sonrası hayatın olanaksızlığı, özellikle din felsefesi bağlamında, buraya kadar tartıştığımız dinin ateist yorumu açısından önem taşıyan üç temel konu durumundadır. Modern ateistler, Tanrı'nın varlığı söz konusu edildiğinde, iki noktadan birini savunur: i- Tanrı'nın varlığını kanıtlaya-

18 Mostafa Mahmoud, *Dialogue with an Atheist*, Dar al Taqwa Ltd., London, 1994, s. 169.

19 Mahmoud, *age.*, s. 169.

20 Mahmoud, *age.*, s. 169.

21 Srobert H. King, *Tanrı'nın Anlamı*, çev. Temel Yeşilyurt, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 17.

cak her hangi bir kanıt yoktur;²² ii- Tanrı'ya inanç, inanan için, yalnızca güçlü bir motivasyondan ibarettir.²³

Ateistlerin, Tanrı'nın varlığına ek olarak, genelde dine ve dinsel olana sıcak bakmayışlarının gerisinde, dinlerin, i- Tanrı'nın mahiyeti, nasıl ve kaç tane olduğu, ii- Tanrı'nın varlıkları için tasarımı olduğu plan, kader, irade, ölüm, cennet, cehennem, vs., iii- Tanrı'nın eylemde bulunma şekli, geniş anlamıyla Tanrı-evren ilişkisi, iv- Kutsal Kitapların içeriği, gibi temel konularda ayrılığa düşmeleri; sonuçta, yalnızca ötekine karşı değil, aynı zamanda kendi içlerinden gelişen değişik mezheplere karşı kesin bir dışlayıcılık stratejisi izlemeleri yatmaktadır.²⁴ Yine bu cümleden olarak, neden Hristiyanlığa inanmadığını açıklayan çağdaş bir ateist olan Adrian Barnett, özetle şöyle demektedir: Bir olan Gerçek'in yalnızca kendi dinlerinde olduğunu iddia eden, karşılıklı birbirini dışlayan çok sayıda din vardır. Özellikle Hristiyanlıkta, kutsalın Tek Gerçek yorumunun kendilerinde olduğunu iddia eden ve sıkça da birbirini yadsıyan yüzlerce mezhep vardır. Dahası; bir yanda, Tanrı'nın varlığının her hangi bir objektif kanıtı gösterilemezken, diğer yanda evrenin mahiyeti, işleyişi ve tarihine ilişkin dinlerin söylemleriyle uzak-yakın en ufak bir benzerliği olmayan güçlü bilimsel açıklamalar söz konusudur.²⁵

Bu kısa açıklamadan sonra sözü, sırayla, Tanrı'nın yokluğu, kötülüğün varlığı ve ölümden sonra hayatın olanaksızlığı gibi üç temel konunun, dinin ateist yorumu açısından taşıdığı öneme getirelim.

Ateizm ve Tanrı'nın Yokluğu

Tanrı'nın varlığı hakkında konuşan insanlardan önemli bir grubunun, Tanrı'ya inanmaksızın O'nun hakkında konuşanlar olduğu bilinmektedir. "O'na inanmıyorum ve varlığını kanıtlamanın mümkün olduğunu sanmıyorum; yokluğuna

22 Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtların eleştirileri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Verneaux, *age.*, s. 24, 49.

23 Kathleen Ellis, [www.ipt.com/uuf/serm314.htm/\(05.01.2002\)](http://www.ipt.com/uuf/serm314.htm/(05.01.2002)).

24 Adrian Barnett, [www.abarnett.demon.co.uk/\(05.01.2002\)](http://www.abarnett.demon.co.uk/(05.01.2002)).

25 Adrian Barnett, [www.abarnett.demon.co.uk/\(05.01.2002\)](http://www.abarnett.demon.co.uk/(05.01.2002)).

ilişkin kanıtların geçerli olduğunu düşünüyorum.” şeklinde dile getirilen bir söylemin temsilcisi olan bu grup, bilindiği gibi, ateistlerdir. Bu tür bir söylemin, aslında, bir yazımızda ayrıntılı olarak tartıştığımız üzere,²⁶ Tanrı kavramının ateolojik yorumunu içereceği son derece açıktır. Geçmişte olduğu gibi, günümüzde de, Tanrı'nın varlığı neden kanıtlanamaz? sorusunun yanıtı, genel olarak, iki noktada aranmaktadır: a- Doğanın Algılanışı, b- Dinsel Öğretiler.

Doğanın algılanışı bağlamında, doğadaki yaşama ilişkin egzistansiyal anlam söz konusu olduğunda, bir ateist şöyle diyebilmektedir:

‘Bana neden ikisi?’ diye sık sık sorulmaktadır. Eğer yaşam, nihai düzen ve amaçtan yoksun, anlamsız bir şey ise, hemen şimdi neden kendini öldürmüyorsun? ... Seni engelleyen şey nedir? Buna şu cevabı veriyorum: Ölümlü olan şu kısa yaşantımız içinde, bu yaşamdan zevk almaya ve hiçbir amacı olmayan eylemlerimizden hoşlanmaya çalışıyoruz.²⁷

Bu söylemin gerisinde, öyle anlaşıyor ki, insanın ömrünü doyarsa, sınırsız ve sorumsuzca yaşamaya adanması gerektiği gerçeği yatmaktadır.

Öte yandan yine aynı bağlam içinde Tanrı ile doğa arasında doyurucu bir ilişkinin kurulamadığı hususu üzerinde durulur. Dr. Mahmoud'un yukarıda andığımız ilgili eserinde, bu noktaya ilişkin olarak genel anlamda ateist kanaati yansıtacak türden şöyle bir konuşma yer almaktadır:

- Evet doğanın gerisinde bilinmeyen bir güç vardır. O gücün varlığına kesinlikle inanıyorum.

- Güç anlayışınız nedir? O'nu gören, işiten, anlayan, ... bir varlık olarak kabul ediyör musunuz?

26 Metin Yasa, “Tanrı Kavramının Ateolojik Yorumu ve Ateistik ‘Görerek İnan’ Savı: Bir Paradoksun Aldatıcı Yönünün Çözümüne Doğru”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 6, Sayı 13, Güz 2002, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, ss. 73-85.

27 Adrian Barnett, [www.abarnett.demon.co.uk/\(05.01.2002\)](http://www.abarnett.demon.co.uk/(05.01.2002)).

- Açık konuşmak gerekirse, ben söylediklerinize katılmıyorum. Hatta söylediklerinizin anlaşılır olduğunu da kabul etmiyorum. Dahası sizin üstün gücünüz bana ilkel ve değersiz gibi geliyor.
- Öyleyse sizin inandığınız güç, evreni anlamsız ve gayr-ı ahlaki bir biçimde yokluğa iten, elektromanyetik bir güçtür. Sizin büyük gücünüzün tek uygun betimi budur.
- Olabilir!²⁸

Yukarıdaki alıntıdaki 'olabilir' ifadesi, aslında, Tanrı kavramının, Robert H. King'in dediği gibi, "diğer kavramlardan daha problematik, diğer konuşma biçimlerine göre daha zor ve referansı açısından daha az açıktır. Biz Tanrı'dan söz ettiğimizde, dinden, en anlaşılamaz ve gizemli olan şeyi açıklamaktayız."²⁹ Öte yandan yine yukarıdaki diyalogtan ateizmin din anlayışının bir tür indirgemecilikten geçtiği anlaşılmaktadır. Ancak bu indirgemeciliğin, Tanrı kavramının anlamı söz konusu olduğunda daha da belirginleştiği görülmektedir. Nitekim yukarıdaki alıntıda, Tanrı kavramı, bilinmeyen bir 'Güç'ten daha fazlasını ifade etmemektedir. İnsanın Tanrı'ya inanma ihtiyacına vurgu yapılmasının doğruluğunun, dolaylı da olsa, ateistlerce de kabul edildiği yine ilgili alıntıdan anlaşılmaktadır. İşte, 'inanmama'ya ilişkin insan psikolojisinin bilinmeyen bir yönü burada kendini ele vermektedir.

Ateizm ve Kötülüğün Varlığı

Ateistlere göre, Tanrı'ya ilişkin çoğu betimlemeler, anlamsız ve kendi içinde çelişiktir. Yine ilgili betimlemeler, özellikle de mutlak-iyi niteliği ile kötülük probleminin birlikte düşünülmesinin neden olduğu kimi çıkmazların dikkate alınması halinde, sıradan tartışmalarla reddedilebilmektedir.³⁰ Necip Taylan'a göre de, "Ateizm Tanrı'nın varlığını reddederken hemen sadece kötülük problemini ileri sürmüş, bu konuda kanıt getirme yükümlülüğünün, bir hukuk mantığı ile Tanrı'nın varlığı hususunda iddia sahibi olan teistlere ait bulunduğunu savunmuştur."³¹

28 Mahmoud, *age.*, s. 170.

29 King, *age.*, s. 18.

30 Adrian Barnett, [www.abarnett.demon.co.uk/\(05.01.2002\)](http://www.abarnett.demon.co.uk/(05.01.2002)).

31 Bkz. Taylan, *age.*, s. 13.

Bilindiği gibi, dinin ateist yorumu açısından önem taşıdığı kanısında olduğumuz felsefi/apolojetik kötülük probleminin bir versiyonu olan mantıksal kötülük problemi, genellikle, ateistlerce formüle edilir ve ateistler ilgili problemin bu versiyonuna özel atıfla, evrendeki kötülüğe dayalı iyi ve güçlü olan bir Tanrı'nın varlığına inancın imkansız, dolayısıyla da akıl dışı olduğunu ileri sürer. Mantıksal meydan okuma hem kötülüğün varlığına hem de iyi ve güçlü olan bir Tanrının varlığına inancın mümkün olmadığı iddiasına dayanır. Eğer böyle bir Tanrı varsa, kötülük var olamaz. Eğer kötülük varsa, kötülüğü kesinlikle ortadan kaldıracabileceğine göre, böyle bir Tanrı var olamaz.³²

Kötülük probleminin mantıksal versiyonu bütün açıklığıyla en iyi bir şekilde David Hume tarafından ortaya konmuştur.³³ Bununla birlikte, geliştirilen klasik ve çağdaş teodise türlerini bu konuda yazılmış ilgili çalışmalara bırakarak ifade etmek gerekirse, kötülük probleminin mantıksal ya da ateist versiyonu, 'Tanrı'ya inanıyorum' diyen herkes için eşit oranda güçlükler neden olmaz. Bu güçlükler, büyük ölçüde, 'nasıl bir Tanrıya inanıyorsun?' sorusuna verilecek karşılık ile, deyim yerindeyse, doğru orantılıdır.³⁴ Bununla birlikte, kötülük problemi dikkate alındığında, dinin ateist yorumu açısından önem taşıyan husus, ateistlerin, normalde Tanrı'ya inanmıyoruz demeleri gerekirken, Tanrı'nın özellikle gücünü sınırlandırmak için aşırı çaba sarf etmeleridir.

Ateizm ve Ölümden Sonra Hayatın Olanaksızlığı

İnsanın üzerinde kafa yorduğu sorunlar, uzak ve yakın olarak ikiye ayrışabilir: Bu cümleden olarak, uzak olanı dolaylı, yakın olanı ise doğrudan insan ile bağlantılı görebilirse, o tak-

32 Rick Rood, www.northave.org/MGManual/GodvsEvil/Godvs1.htm/ (05.02.2002).

33 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (ed. with Introduction by Henry Aiken), Hafner Press. A division of Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1948, s. 66.

34 Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 103 vd; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 33 vd.

tirde, sözgelimi, evrenin yaratılışı sorununa uzak, ölümden sonra hayata ise yakın diyebiliriz. Öte yandan, eğer sonuncuyu bir de egzistansiyal olarak niteleyebilirsek, ölümden sonra hayat, insanın en önemli yakın egzistansiyal sorunu olarak karşımıza çıkar. Bilindiği gibi, ölümden sonra hayat, oldukça, geniş anlamli bir deyimdir. Çünkü, bu deyim, ruhun ölümsüzlüğünü, bedenın yeniden diriliş inancını, reenkarnasyonu ve ateistik ölümsüzlük anlayışlarını birlikte içeren oldukça kapsamlı bir kavramdır.³⁵

Ölümden sonra hayat üzerine yapılan tartışmalar söz konusu olunca, egzistansiyal açıdan, aklımıza iki yönlü kaygılar gelmektedir. Bir yanda, ölümden sonra hayat vardır diyen teistler; diğ er yanda ölümden sonra hayat yoktur diyen ateistler. Teistler, ateizm adına kendi inançlarının çarpıtıldığına; ateistler ise, tezim adına ileri sürülen inançların yanlışlığı içinde kaldıklarına inanmaktadırlar. Sonuçta, ölümden sonra hayat üzerinde, bir yanda teistlerin diğ er yanda ateistlerin yer aldığı bir zihinsel bölünmüşlük sergilenmektedir.

Ateistler, ölümden sonra hayat lehine ileri sürülen felsefi ve dinsel içerikli kanıt ve çıkarımları bir yandan doğru bulmazlar, öte yandan ölüm ötesi hayat aleyhinde işleyen kimi iddialar ileri sürerler. Bu iddiaları üç noktada toplamak mümkündür: 1. Ruh, bütünüyle bedene bağımlıdır; 2. Cennet ile cehennem bu dünyada yaşanır; 3. Monoteist dinlerin diriliş inancı çıkmazlarla doludur.³⁶

Ölüm ötesine ilişkin temel iki yaklaşım dikkate alındığında, ölümsüzlük arzusu adına, bir ateistin ölüm ötesini algılama ve kavrama biçimi, bir teistin kavrama biçiminden elbette farklıdır. Ne var ki, bir ateistin kendi tezini üstün tutması adına algıladığı ölüm ötesini, teistik ölüm ötesinden daha tatmin edici görmesi ciddi bir soruna neden olmaktadır. Çünkü, ateizm,

35 Bkz. Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 18 vd.

36 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 30 vd.

son tahlilde, ölüm sonrası yaşamın yalnızca yansıması üzerinde durmaktadır. İşte adına dinin ateist yorumu dediğimiz hususun ölüm ötesi hayat ile olan ilişkisi bu noktada belirir. Konunun açılımı bağlamında, ateist yaklaşım içinde değerlendirilen ve ateistler tarafından alternatif ölümsüzlük anlayışları olarak öne sürülen kimi ölümsüzlük anlayışlarından söz etmek mümkündür: 1- İnsan biyolojik ya da genetik olarak ölümsüz olabilir. Çünkü insan bedeninde taşıdığı, atalarından aktarılan kromozomları, ataları gibi, çocuklarına; çocukları da çocuklarına aktarmakta ve bu *ad infinitum* sürüp gitmektedir. 2- İnsan sosyolojik olarak ölümsüz olabilir. Çünkü insan, insanlık tekamül zincirinin bir halkası olduğundan, sadece çocuklarında değil, aynı zamanda yaşarken ilişkide bulunduğu tüm insanların zihninde, hatta kendinden çıkan söz ve eylemlerde bile, mitolojik kahramanlar gibi, sonsuza dek yaşayabilir. 3- İnsan, kültürel olarak ölümsüz olabilir. Çünkü insan, geride bırakabileceği sanat, müzik, bilim, edebiyat ve diğer sosyal etkenliklerle ilgili çalışmalarında, daha da önemlisi, kendini yüce değerler uğrunda feda ederek, kozmik bilinçte ölümsüz olabilir.³⁷

Görüldüğü gibi, ateistik ölümsüzlük anlayışlarının temelinde yatan şey, ölüm sonrası, 'unutulmamak' gibi oldukça spesifik bir arzudur. Onlar, mümkün olan her şeyi yaparak, bu arzuyu sağlamaya, elde etmeye ve devam ettirmeye çalışırlar. Ancak, unutulmamak arzusu, insanın geleceğini бүтünüyle kuşatacak kadar geniş içerikli bir kavram değildir. Ateistlerce arzulanan unutulmamanın gerisinde yatan psikolojik duygunun bir nedeni, bize göre, teistik ölüm ötesi hayat inancında olduğu gibi, olanın, yaşananın ya da geride bırakılanın iyi ve kötü sonuçlarından duyulan beklenti ve sorumluluklardır.

37 Krş. Stanley Krippner, "Mythological Aspects of Death and Dying", *Perspectives on Death and Dying Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views* (ed. by Arthur Berger and Others), The Charles Press, Publishers Inc., Philadelphia 1989, s. 11.

Sonuç

Dinin ateist yorumuna atıfla ifade etmek gerekirse, pozitivist ve bilimci olduğunu iddia eden bir 'izm'in sonuçta metafizik alan üzerinde bu denli yoğunlaşarak bir tür inanca ilgi duyması, kuşkusuz, açıklanmaya muhtaçtır. Bu durum bizce iki önemli husus ile doğrudan bağlantılıdır:

1. Dinin ateist yorumu kabul edildiğinde, her şeyden önce, inancın her türlüşünü eş değerli olarak görmeye kapı aralanmış, saçma ve düzeysiz inanç ilkeleri aynı kefeye konulmuş olur.

2. Ateistler Tanrı konusunda ne düşünüyor? diye sorulduğunda, ateizmin 'Tanrı yoktur' şeklinde bir inanç projesini savunduğunu söylemek zorlaşır. Çünkü pek çok ateistin, Tanrılı din fenomeni söz konusu olduğunda, dine karşı geldikleri; ancak, yukarıda gerekçeli olarak dile getirdiğimiz gibi, Tanrısız herhangi bir din fenomeni ya da inanç yapısına bağlanmaya da açık oldukları görülmektedir.

Dinin ateist yorumu, ateizmin içe kapanık olmadığına bir göstergesi durumundadır. Ancak, ateizm, tanım gereği, ağırlıklı olarak son zamanlarda açık bir biçimde seslendirdiği ateist manifesto ile bir paralellik oluşturuyor mu? Bu sorunun cevabı, doğrusunu söylemek gerekirse, kimi sıradan ateist çıkarımlarda yatmaktadır. Sıradan çıkarım ile, ateistlerin, bir örneğini ölüm sonrası hayat konusunda sunduğumuz üzere, kimi teistik önermeleri tersine çevirip kendi lehlerine yorumlamalarını kastediyoruz. Buna göre, ateist söylemler ele alınacak ve açığa çıkarılacaksa, ilgi zemini, öncelikle teizm olmalıdır. Çünkü Robin Le Poidevin'in dediği gibi, "ateizmi savunmak dinsel fikirlerle ilgilenmeyi gerektirir."³⁸

Bununla birlikte, belirsiz, her tarafa çekilebilir, ölçüsüz birtakım inanç ilkeleri elbette vardır. 'Tatmin edicilik', dinlerin önemli ölçütlerinden biri olup, hem dinin işlerliği, hem de

38 Robin Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 21.

inananların teolojik yorumları açısından önem taşır. Yine aynı bağlam içinde, “inançta ölçüt” konusunda göz önünde bulundurulması gereken ya da tartışılması gereken iki önemli husus daha söz konusudur: i-inancın sınırının çizilmesi, ii-inancın kaynağının etkisi. İnancın sınırının çizilmesi, inancın rasyonnelliği ya da kanıtlanabilirliği ile doğrudan bağlantılıdır, bu husus, bir ölçüde, ‘işte inançtır’ deyip geçemeyeceğimizi vurgular. İnancın kaynağının etkisi ise, aşkın olana atıfla, bir inancı benimseme durumunda olanın bir yandan ilgili inanca bağlanırken göstermesi gereken dikkat, diğer yandan ilgili inancın inananın benliğinde doğuracağı motivasyon ile ilgilidir.

3. HİKMET ALGISI ve BÜTÜNLEŞTİRİCİ İŞLEVİ³⁹

I

İslam’da düşüncenin Antik Yunan’daki felsefe ile tanışması, belki de hikmet kavramının öne çıkmasında ve hikmetin felsefi bir öz yüklenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Nitekim hicri ikinci asrın sonlarına doğru birçok Yunanca eserin Arapçaya aktarılması sonucu İslam filozofları bir dizi yeni düşünce ile karşılaşmış; anılan bağlamda derinlemesine bilgi elde edebilmek için, bir yandan Farabi, Platon ile Aristoteles’i; öte yandan İbn Sina, Aristoteles’i anlamaya çalışmış, böylece sonuçta bir felsefe geleneği ortaya çıkmıştır: *Meşşai Felsefe*. Hicri altıncı asrın ortalarında, bir ölçüde, anılan Meşşai Felsefe’ye karşıt, Platon’un görüşlerini öne çıkaran ve Şehabeddin Sühreverdi ile şöhret bulan başka bir gelenek belirlemiştir: *İşrakî Felsefe*. Bununla birlikte, hicri on birinci asrın başlangıcında felsefeye yönelik yeni bir yaklaşımın geliştirildiği ve bu yeni yaklaşım içinde pek çok teolojik sorunun felsefe alanına çekildiği görülür. Bilindiği gibi, bu yeni yaklaşım Molla Sadra ile anılır ve ortaya çıkan felsefeye de *Hikmet-i Mütealiye* denir.⁴⁰

39 Bu yazımız (*Bilge Adamlar*, Yıl, 9, Sayı, 27, Ekim 2011, ss. 38-42)’de yayınlanmıştır.

40 Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhsin Gerviyani, *İslam Felsefesine Giriş-Bilgi ve Varlık*-, çev. Hasan Almas, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 34.

Felsefenin Antik Yunan'da anlaşılabilir bir gelişme göstermesinin temel bir nedeni, Sokrates'e atıfla, iki şekilde gerekçelendirilebilir. Yine Sokrates'e atıfla konuşulacak olursa, bu gerekçelerden biri, insanın kendi bilgisizliğinin bilincinde olduğunu kabul etmek, diğeri ise gerçek filozof ile sahte sofist arasındaki farkı ortaya koymaktır.⁴¹ İnsanın, kuşkusuz, bir yandan bir şekilde 'bilmediğini bilerek, bilmiyorum' türü oldukça alçak gönüllü bir tavır takınması, öte yandan gerçek ile sahte arasındaki farkın bilincine varmak suretiyle gerçekten yana bir tutum izlemesi, deyim yerindeyse, hikmet kavramının özülle bağdaşan bir duruma işaret eder. Ancak, felsefeyi tanımlama da dahil, bir disiplin tanımlanırken 'konularla tanımlamak', 'konu ile tanımlamak' ve 'sonuç ve sağladığı faydalarla tanımlamak'⁴² iyi bir işlev yüklense de, bu çıkarım, bir zamanlar felsefe ile eş anlamda kullanılan hikmet için yeterli değildir. Çünkü hikmet, hikmeti tanımlamada işlev gören konu, sorun, yöntem, amaç, hedef, yarar, vs.'den daha fazlasını içerir.⁴³

Yukarıda felsefeye ve felsefi düşüncenin gelişimine ilişkin tarihsel bilgiye işaret etmemizin iki nedeni vardır:

i. Bilindiği gibi, "doğuda felsefe kavramının yerini hikmet kavramı almıştır."⁴⁴ Bu cümleden olarak, aslı Yunanca olan felsefe kavramının geleneksel İslam düşüncesinde *hubbu'l-hikme* ile karşılanması oldukça özgün ve yaratıcı bir yaklaşımdır. Felsefe, bu sayede, İslam dünyasında gereği gibi gelişme olanağı bulmuştur.

ii. Gerçi, "zamanımızda, İslam dünyasında ve Avrupa'da, felsefe ve hikmet deyimleri, çoğu defa eş anlamlı kullanılmaktadır";⁴⁵ ancak, bizde felsefi düşünce geliştikçe,

41 Gerviyani, *age.*, s. 30; krş. Dominique Folscheid, *Felsefe Akımları*, çev. Muna Cedden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s. 13.

42 Gerviyani, *age.*, ss. 42-43.

43 Bkz. Nasîreddin Tusî, *Ahlak-ı Nasrî*, Harezmi, Tahran, 1364, s. 37 vd.

44 Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş)*, Konya, 2009, s. 17.

45 Erdem, *age.*, s. 17.

hikmetin, felsefeye oranla daha özgün ve içerik olarak daha zengin olduğu gerçeği giderek daha da belirginleşmektedir.⁴⁶

Açık konuşmak gerekirse, bir yandan, felsefenin *hubbu'l-hikme* kavramı ile karşılaşılması, öte yandan zamanla hikmet kavramının içerik olarak felsefeden daha geniş olduğunun bilincine varılması, hikmetin, geleneksel İslam düşüncesinde önemli bir işlev yüklenmesine neden olmuştur.

II

Hikmet, “olgun olma, noksan, bozuk ve kötü olandan alıkoyma” anlamına gelir. Bu nedenle, Tanrı'ya, kötü olanı yasakladığı; yargıca ise hakların çiğnenmesini engellediği için hâkim denilmiş; bir yapıya, sağlamlığı nedeniyle; bir kanıta, kolay çürütülemeyeceği için, muhkem adı verilmiştir.⁴⁷ Hikmeti bu şekilde tanımlama, bizi, yalnızca hikmetin dar anlamını ortaya koymaya iletmez, aynı zamanda, aynı bağlam içinde iki temel noktayı öngörmemize de işaret eder: i. Düşünülmeyen yapılan bir eyleme engel olma,⁴⁸ ii. Olgun olmak için çaba harcama.⁴⁹ Bununla birlikte, düşünülmeyen yapılan bir eyleme engel olma anlamında hikmet, akıl kavramına yakın bir öz taşır. Nitekim akıl da “yanlış yapmaktan alıkoyan şey anlamına gelir.”⁵⁰

Hikmet kavramı, geniş anlamı içinde ise bir şeyin ötesini düşünme, *bir bütün halinde varlığın sırlarını bilme*, gerçekliklerin bilincine varma, söz ve eylem açısından doğru olana ulaşma, Tanrı'yı tanıma, insanı kuşkudan kurtaran *tanrısal aydınlanmayı kavrama* gibi anlamlara gelir.⁵¹ Bize öyle geliyor ki, hikmete ilişkin geniş içerikli tanımlamada öne çıkan olgun-

46 Krş. Erdem, *age.*, s. 18.

47 Bkz. Manzur ez Hikmet Hudavend Çiyst?, <http://www.andisheqom.com/Files/faq.php?level=4&id=331&urild=485/> (Erişim: 25.05.2011).

48 Bkz. W. M. Nor Wan Daud, *İslam Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplum Modeline Yansınası*, çev. Fuat Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 100.

49 Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.askdin.com/showthread.php?t=442/> (Erişim: 25.05.2011).

50 Bkz. Daud, *age.*, s. 101.

51 <http://www.askdin.com/showthread.php?t=442/> (Erişim: 25.05.2011).

luk kavramı, aşkın ve içkin olmak üzere iki rol üstlenir. Aşkın rol, 'tanrısal aydınlanma'ya açık olmaya, içkin rol ise 'ontolojik çeşitlilik'i olduğu gibi kavramaya iletir.

Doğrusu, Tanrı'nın tanrısal aydınlanmaya ileten hikmet sahibi bir varlık oluşu birkaç açıdan ele alınabilir:

i. Hikmet İçerikli Bilme: Bu bilme, en iyi bilineni, en iyi şekilde bilme anlamına gelir. Bu, Tanrı'nın, kendi özü ve eylemi hakkında sahip olduğu bilgidir.

ii. Hikmete Yönelik Tanrısal Yaratmada Görülen Uyum ve İnce Ayar: Bu çıkarım, sözgelimi, evren ve içindekilerin, göz, yüz ve kaş örneğinde olduğu gibi, olabildiğince güzel yaratılmaya konu olduğunu öngörür.

iii. Tanrı'nın Kötü ve İstenmeyen Eylemlerden Uzak Oluşundaki Hikmet: Bu görüş, kötü ve istenmeyen bir eylemde bulunma bilgisizlik, güçsüzlük ve iyiliksizlik nedeni olduğundan, Tanrı'nın bu tür eylemlerden ve bunlara neden olmaktadır uzak olduğunu içerir.

iv. Tanrı'nın Eylemlerinin Öngördüğü Amaçlardaki Hikmet: Bu açıklama doğrultusunda Tanrı'nın yaptığı her eylem, bir amaca yöneliktir. Yüce Yaratıcı, boş ve gereksiz bir eylemde bulunmaktan münezzehdir. Bu yönüyle Tanrı'nın tüm eylemleri hikmete yönelik ve hikmet içeriklidir.⁵²

Özet olarak ifade etmek gerekirse: "Tanrı, her şeyi bilen, tüm varlığı en güzel ve olgun bir biçimde yaratan üstün bir varlıktır. O'nun ne noksan ne de bozuk olan bir şeyle ilgisi vardır. Dahası; Tanrı, uygun olmayan, kötü, anlamsız, çirkin olan eylemden uzak ve aşkındır."⁵³

Açıkça anlaşılacağı üzere, tüm bu anlatımlar içinde, hikmetle bağlantılı tanrısal aydınlanma, hikmet sahibi varlık olarak Tanrı'ya anlama üzerinde odaklanır. Bu hu-

52 Bkz. "Manzur ez Hikmet Hudavend çıyst?", <http://www.andisheqom.com/Files/faq.php?level=4&id=331&urlld=485/>

53 Bkz. Manzur ez Hikmet Hudavend çıyst?, <http://www.andisheqom.com/Files/faq.php?level=4&id=331&urlld=485/>

sus, Kur'an'daki bir ayet ile örtüşen bir gerçektir. Nitekim, "Kur'an'da", her şeyden önce, "Tanrı, *Ahkamu'l-Hakimin*, hikmet sıfatına sahip olanların en hakimi olarak isimlendirilir."⁵⁴

Yukarıda sunduğumuz hikmetin geniş içerikli tanımı içinde geçen *bir bütün halinde varlığın sırlarını bilme* ifadesi, açıkça anlaşılacağı üzere, ontolojik çeşitlilik'e işaret eder. Bu husus ise, büyük ölçüde, insanın sahip olacağı hikmet içerikli bilgiye atıf yapmayı gerektirir. Doğrusu, ontolojik çeşitlilik ve bu çeşitliliği bilmeye ilişkin hikmet içerikli bilgi de son tahlilde yine Tanrı ile bağlantılıdır. Çünkü "*Hikmet* Tanrı'nın insanlara bağışdır. Genel olarak söylendiğinde, Kur'an, *hikmeti* ister kutsal metin şekline dönüşmüş olsun, isterse dönüşmemiş olsun vahiyle ilişkilendirir."⁵⁵

Öyle görülüyor ki, hikmeti anlamak için, derinlemesine teolojik bir birikime sahip olmak gerekir. Eğer bu çıkarım doğru ise, bu durumda, hikmeti anlamak için, teolojik açıdan dini yakından tanımaya, dinsel olanı iyi özümsemeye, varlığın bütüncül algısını yakalamada insanın yerini belirlemeye ilişkin çözümlemeler yapma gereksinimi var demektir. Bu çıkarım da, açıkça anlaşılacağı üzere, özünde din felsefesi yapmakla bağlantılıdır. Bu bağlamda anılacak ve kendisinden yardım alınabilecek önemli bir model, kuşkusuz, bütüncül ve eleştirel din felsefesi modelidir.⁵⁶

III

Geleneksel İslam düşüncesi sınırları içinde felsefe-hikmet ilişkisi ve uzantıları üzerine düşünce üretmiş çok sayıda önemli isimden söz edilebilir. Bize göre bu önemli isimlerden biri, kuşkusuz, Molla Sadra'dır. Bilindiği gibi, Molla Sadra, oluşturduğu düşünce sisteminin ne denli üstün olduğunu ifade etmek için daha önce bir nedenle dile getirdiğimiz üzere *hikmet-i mü-*

54 Bkz. Daud, *age.*, s. 101.

55 Bkz. Daud, *age.*, s. 101.

56 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Yasa, "Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Modeline Doğru", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün Düzenlediği *Türkiye'de Felsefenin Geleneği ve Geleceği* isimli toplantıda sunulan bildiri, 24-26 Mart, İstanbul 2010. (Sunulmuş ve yayına hazır bildiri metni).

tealiye kavramını kullanır.⁵⁷ Çünkü Molla Sadra'ya göre, varlık en üst kavramdır; varlığın *müteali* oluşu nedeniyle, ön görülen hikmet de *müteali* olmak durumundadır.⁵⁸ Bununla birlikte, *hikmet-i mütealiye*, geleneksel İslam düşüncesinde, Molla Sadra'dan önce de kullanılmış bir kavramdır. Bu kavramı, hem Sühreverdi'nin hem de İbn Arabi'nin kullandığı görülür.⁵⁹

İslam düşüncesinde hikmet algısı söz konusu olunca Molla Sadra'nın öne çıkması, öyle anlaşıyor ki, düşünce sisteminin eklektik oluşundan ileri gelmektedir. Bu eklektik oluş, varlığını, bir tür 'sıçrama'ya; sıçrama ise varlığını, felsefenin Molla Sadra aracılığıyla yaşadığı değişime borçludur.⁶⁰ Anılan 'eklektik' ve 'sıçrama' bağlamında aşağıdaki türden ifadeler yeterince anlamlı görülebilir:

Molla Sadra'dan önce, Meşşai Hikmeti ile İşrak Hikmeti iki ayrı felsefi yöntem olarak bilinmekteydi. İrfan da bu ikisinden bütünüyle ayrıydı. Dahası; İslam gerçeklikleri üzerine araştırma yapan Kelam İlmi de bu ekolün dışındaydı. İşte, Molla Sadra'nın yaptığı, Meşşai ile İşraki ekolün ayrıldıkları yönleri uzlaştırarak bir ekol meydana getirmektir. Oluşan bu ekol, ne Meşşai, ne İşrak, ne İrfan ve ne de Kelamdı; aksine, tüm bunları özünde taşıyan bir ekoldü.⁶¹

Öyle anlaşıyor ki, geleneksel İslam düşüncesinde, felsefe de teorik ve pratik boyutlarıyla hikmet de son tahlilde Tanrı'ya ve ötekini anlamaya yönelik çabalar olarak görülmüştür.

IV

Geleneksel İslam düşüncesi sınırları içinde hikmet deyince Molla Sadra kadar etkili olmasa da anılması gereken önem-

57 Bkz. Hamid Zari', Hikmet-i Molla Sadra Muteali Est, Çon Vücut Muteali Est, <http://andishe89.blogfa.com/post-17.aspx> (Erişim: 25.05.2011).

58 Bkz. Hamid Zari', Hikmet-i Molla Sadra Muteali est, Çon Vücut Muteali Est, <http://andishe89.blogfa.com/post-17.aspx/>

59 Bkz. Hamid Zari', Hikmet-i Molla Sadra Muteali est, Çon Vücut Muteali Est, <http://andishe89.blogfa.com/post-17.aspx/>

60 Bkz. http://daneshnameh.roshd.ir/mavara/mavara-index.php?page= (Erişim: 25.05.2011).

61 Bkz. http://daneshnameh.roshd.ir/mavara/mavara-index.php?page= (Erişim: 25.05.2011)

li bir diğer düşünür, kuşkusuz, Nasireddin Tusi'dir.⁶² Gerçi Tusi de geleneksel İslam düşüncesinde daha önce yapılmış hikmet bölümlemesini olduğu gibi kabul etmiştir.⁶³ Durum bu olmakla birlikte, yine de Tusi'nin dile getirdiği hikmet bölümlemesi; sözgelimi, bir yandan, Kınalızade Ali Efendi'yi büyük ölçüde etkilemiş,⁶⁴ öte yandan, Muhsin Gerviyani tarafından olduğu gibi tekrarlanmıştır.⁶⁵

Hikmete yönelik yaptığımız tartışma açısından bizim için önemli olan; Tusi'nin, hakkında araştırmalar yapılmış olan hikmete yönelik yaptığı tanımlama ve bölümlmeler değil,⁶⁶ teorik hikmet ile pratik hikmetin bir bütün oluşturduğuna işaret etmesi, bu konuda oldukça açık konuşması ve anlaşılır birtakım çözümleyici bilgilere yer vermesidir. O, bu konuda, özetle şöyle der: Teorik hikmet şekil, pratik hikmet madde gibidir. Ne madde şekilsiz, ne şekil maddesiz olabilir. Teorik hikmet başlangıca, pratik hikmet sona benzer. Ne başlangıç, sonsuz, ne son, başlangıçsız olabilir. Teorik hikmet neden, pratik hikmet ise sonuç gibidir. Ne sonuç nedensiz, ne de neden sonuçsuz olabilir.⁶⁷

Doğrusu, Tusi'nin, hikmete ilişkin dile getirdiği düşünceleri bütünlük içinde anışı oldukça dikkat çekicidir. Tusi'nin, bu bağlamda, üç temel bütünlüğe işaret ettiği rahatlıkla görülebilir:

i. Bireyin Kendiyle Olan Bütünlüğü: Bireyin kendiyle bütünleşmesi noktasında, Tusi'nin pratik hikmeti anlatırken özlere ilişkin dile getirdiği düşüncelerin açıklayıcı bir rol üstlendiği ifade edilebilir. Bu bağlamda, Tusi, birey açısından bir bütün oluşturan üç tür bireysel özden söz eder: İhtiras, Üstünlük, Hikmet. Bu özler içinde en değerli olan hikmet özüdür ve bu öz, Tusi'ye göre, insanı, son tahlilde erdeme ulaştırır.⁶⁸

62 Bkz. Tusi, *age.*, s. 38 vd.

63 Bkz. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 98.

64 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Oktay, *age.*, s. 99.

65 Bkz. Gerviyani, *age.*, ss. 30-31.

66 Sözgelimi bkz. Oktay, *age.*, s. 99 vd.

67 Tusi, *age.*, ss. 70-71.

68 Tusi, *age.*, s. 95 vd.

ii. Bireyin Toplumla Olan Bütünlüğü: Tusi'nin, pratik hikmetin işlevi konusunda dile getirdiği kimi düşüncelerin, bireyin toplumla bütünleşmesini anlamaya açıklık getirdiği ileri sürülebilir. Nitekim Tusi'ye göre, insan; pratik hikmet sevgisi sayesinde kendi olanak ve eylemlerini düzenler; olanak ile eylemi ahenkli hale getirir; bunların çatışma yerine, sosyolojik açıdan, birbirlerini tamamladığını rahatlıkla sezer.⁶⁹ Bu ifadelerle Tusi, bireyin, aynı zamanda toplumla bütünleşmesi gerektiğini de ifade etmiş sayılır.

iii. Disiplinlerin Birbirleriyle Olan Bütünlüğü: Tusi'nin hikmete ve taşıdığı içeriğe ilişkin verdiği bilgiler dikkate alındığında, öngörülen hikmet yapısı içinde, yalnızca metafizik ve matematik değil, aynı zamanda doğa bilimleri de vardır.⁷⁰ Dolayısıyla, beliren bu yapı içinde, hikmet-merkezli disiplinlerarası bir bütünlüğün öne çıkarıldığı rahatlıkla görülebilir.

V

Sonuç olarak, şu ana dek dile getirdiğimiz düşüncelerin ışığında özetle aşağıdaki hususların öne çıktığı ileri sürülebilir:

i. Hikmet, felsefi düşünceyi geliştirme özeli ve disiplinlerarası bütünleşmeyi sağlama geneli için, her an ileriye götürecek öz ve potansiyele sahip bir kavramdır. Doğrusu, bugün, hikmetin felsefeden daha kapsamlı bir öz taşıdığı daha iyi anlaşılmaktadır.

ii. Hikmeti araştıran bir filozofun amacı, dinin öngördüğü teolojik ilkelerin mantıksal uzantılarına, yaptığı felsefenin niteliğine vs. bağlı olarak değişebilir. Bununla birlikte, hikmet-felsefe ilişkisine yönelik normalleştirilmesi gereken bir durumun belirmesi halinde, bütünleştirici ve belirleyici olarak hikmetin öne çıkarılması gerekir.

iii. İleri görüşlü bir filozof, sonuç almak istiyorsa, hikmete uygun felsefe yapmak durumundadır. Çünkü hikmet, sürekli felsefi tartışmaların önünde seyreder. Böylece verili olan hik-

69 Tusi, *age.*, s. 69 vd.

70 Tusi, *age.*, s. 38 vd.

met; bir yandan, kendisine uygun kazanılmış bir felsefenin gelişmesine neden olur, öte yandan, anlaşılması güç, parçacı düşünce trajedilerine düşülmeme yönünde ikazda bulunur.

iv. Hikmetin taşıdığı anlam yüklü içerik, günümüzde, felsefe ile uğraşanlar için iyi bir araştırma objesi haline dönüştürülebilir. Bu bağlamda, hikmet-felsefe ilişkisi eğer belli ve bütüncül bir zemine oturtulmaya çalışılacaksa, bunun için, yine birbiriyle bütünleşmiş tanrısal aydınlanma ve ontolojik çeşitlilik gibi iki temel dinamiğin dikkate alınması gerekir.

v. Teorik hikmetin, epistemolojik bir çıkarımla varlığın temelindeki tanrısal aydınlanmayı; pratik hikmetin ise fenomenolojik bir çıkarımla ontolojik çeşitliliği anlamada önemli bir işlev yüklenebileceği ortadadır. Böylece insanın önüne; teolojik, felsefi ve bilimsel yolculuğunda, bir yandan, varoluşa ilişkin anlamı yakalatacak, öte yandan arzuladığı beşeri olgunluğa ulaştıracak hikmet-merkezli önemli ufukların açılacağı sezilebilir.

I. BÖLÜM

DİN ve SEVGİ

1. GİRİŞ

Din-sevgi ilişkisi üzerine felsefe yapılırken, aşk dini, bilgi dini, dinde aşk, aşkta din, aşkta paradoksalılık gibi temel anlatımlara ışık tutacak verilerin geleneksel İslam düşüncesi sınırları içinde tartışılmış olması son derece önemlidir. Bu durum, bütüncül ve eleştirel olarak nitelediğimiz din felsefesi sınırları içinde din felsefesi yapan biri için de oldukça ufuk açıcı görünmektedir.

Bize öyle geliyor ki, bu bölümde sunduğumuz iki yazımız da, büyük ölçüde, geleneksel kültürümüz içinde yer alan önemli, yararlı ve sonuç verici kimi düşünceleri ortaya koyabilmenin olanağına işaret etmektedir. Sözü edilen bu olanağın, ilk bakışta en azından temel bir getirisi söz konusudur: Geleneksel kültürümüz içinde yer alan kimi düşüncelerin, çağdaş bilimsel yeni okuma ve katkıların da etkisiyle, deyim yerindeyse 'giderek derinleşen bir görünüm' kazanacak özde olduğu bilincine rahatlıkla ulaşılabilir.

Din ve Sevgi isimli bu bölümde, din-sevgi ilişkisinin dine atıfla sevgi ve felsefi uzantılarının, sevgiye atıfla dini ve teolojik uzantılarının tartışıldığı iki yazımız yer almaktadır. Bu yazılarımızdan ilki, *Yunus Emre'de Aşk Dininden Bilgi Dinine Uzanan Bir Düşüncenin Anlattıkları* adını, ikincisi *Kınalızade Ali'de İbn Arabi Etkisini Kavramlar Üzerinden Anlamaya Çalışmak: Sevgi Kavramı Örneği* ismini taşımaktadır.

Bu bölümde sunduğumuz her iki yazımızın da bütüncül ve eleştirel din felsefesi şıklığı tadında din felsefeyi yapmaya kapı aralayacak özde düşünceler içerdiğine özellikle vurgu yapmamız yerinde olacaktır.

2. YUNUS EMRE'DE AŞK DİNİNDEN BİLGİ DİNİNE UZANAN BİR DÜŞÜNCENİN ANLATTIKLARI¹

A. Giriş: Aşk Dini-Bilgi Dini İlişkisi

Yunus Emre, büyük bir sırdan söz eder ve bu sırrı bir yandan “ışk ilinün haberin disem işide mısın”² ifadesiyle serimlerken, öte yandan, sözü edilen sır konusunda “ilm ile hikmet ile kimse irmez bu sırı”³ diyerek yeterince kapalı konuşur. Bu sır, içinde, teolojik ve felsefi açıdan değer taşıyan bir dizi konu barındırır ve bu konular, “dilerisem ten eyleyem dilerisem can eyleyem”,⁴ “evvel benem ahir benem”,⁵ “ag üstine kara dizen”,⁶ “men abidem men ma’budam”⁷ türü ifadelerde de açıkça görüleceği üzere, farklı varoluşsal boyutlara sahiptir. Bize öyle geliyor ki, bu konular, kaynağını, süreççi bir dil ile ifade edilecek olursa, Tanrı’nın iki yönüne işaret eden kalıcı öz ile değişen özden alır. Bu nedenle, “bir şeyin ne olduğunu bize anlatan, bilgiden daha çok yorumun kendisidir. Bu durum, din için özellikle geçerlidir”⁸ şeklindeki bir gerçeğin ve “din hakkında ilk soru, bizim ona nereden baktığımızla ilgili olmalıdır”⁹ türü bir çıkarımın farkında olarak, aşk dinin, tanrısal aşkınlık, bilgi dinin ise tanrısal içkinlik ile bağlantılı olduğunu ifade etmek gerekir. Yunus, bir aşk ve bilgi hareketi olarak din konusunda Tanrı kavramının taşıdığı değere gereken önemi verir. Bu bağlamda, Yunus’un, “baksam senünle bakaram”¹⁰ dediği Tanrı algısını iyi anlamak durumundayız.

1 Bu yazımız (*Eskiyeşi, Eskişehir Valiliği Aylık Şehir Kültür Dergisi*, Yıl:3, Sayı: 27 Mayıs 2011, ss. 60-63)’te yer almaktadır.

2 Mustafa Tatçı, *Yunus Emre, Divan ve Risaletü’n-Nushiyye*, H Yayınları, İstanbul, 2008, 252/1 (Bu esere bundan sonra kısaca *Divan* diye atıfta bulunulacaktır).

3 *Divan*, 110/2.

4 *Divan*, 173/2.

5 *Divan*, 193/1.

6 *Divan*, 193/8.

7 *Divan*, 195/9.

8 Bkz. William E. Paden, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 11.

9 Paden, *age.*, s. 12.

10 *Divan*, 8/4.

Açık konuşmak gerekirse, aşk dini, bilgi dininin temel ilke ve dinamiklerini özünde taşır. Bu çıkarım, Yunus'a, Tanrı hakkında "sen olmadugun gönülde din ile iman gerekmez"¹¹ ifadesini olabildiğinde rahat kullanabilme gücü verir. Bu cümleden olarak, Yunus'un öngördüğü Tanrı algısı; bir yandan, "ışk mezhebi dindür bana",¹² diye atıfta bulunduğu aşk dinini gündeme getirirken, öte yandan, "ilm-i sabık"¹³ ile "ben ol idiüm ol ben idi"¹⁴ ifadeleriyle giriş yaptığı bir bilgi dininden söz etmeyi olası kılar.

Yunus'un dile getirdiği aşk dini, bir ucundan tutulunca dışa doğru yükselişi, diğer ucundan tutulunca da içe doğru derinleşmeyi öngörür. Bu bağlamda, "çarh-ı felek yogıdı can-larumuz var iken"¹⁵ ifadesi, aşk dininin dışa doğru ontolojik boyutuna işaret ederken, "denizler olsa bir kadeh susalıgum kanmaz benüm"¹⁶ ifadesi ise yine aşk dininin epistemolojik boyutunu gündeme getirir. İkinci boyut, bize göre, bilgi dini olarak adlandırılabilir. Bu anlamda bilgi dini, anlaşılacak için, bir tür susamışlık içinde sürekli ve derinlemesine epistemolojik bir çaba getirir.

B. Aşk Dini: İnsanın A Priori İnancını Metafizik Bağlam İçinde Anma Çabası

Bilindiği gibi, "din hakkındaki bakış açıları –ister dini isterse din dışı olsun– sadece saf, soyut düşünce biçimleri olmayıp aynı zamanda iddia, bağlılık ve alan belirleme biçimleridir."¹⁷ Öyleyse, 'aşk defterinden okumak'¹⁸ ile 'gökten inen dört kitabı okumak'¹⁹ bizi nereye götürür? Bu sorunun anlaşılır bir cevabı, insanın, bir yandan a priori inancını metafizik bağlam

11 *Divan*, 108/1.

12 *Divan*, 7/1; bu konuda ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Metin Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk, Yaratılış, Kendi Olma*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 17 vd.

13 *Divan*, 317/7.

14 *Divan*, 317/7.

15 *Divan*, 243/1.

16 *Divan*, 226/1.

17 Paden, *age.*, s. 12

18 *Divan*, 67/9.

19 *Divan*, 10/4.

içinde değerlendirmesi, öte yandan metafizik anısını epistomolojik bir süreç içinde özümsemesi açılar dikkate alınarak cevaplandırılabilir.

Doğrusu, 'ışk madeni',²⁰ 'ışkı klavuz tutmak',²¹ 'ulu divan-da olmak',²² 'ezeli aşıklar'²³ türü söylemler, net bir biçimde, bir aşk dininin kavramsal çerçevesini ifade eder. Öte yandan, Yunus'un dile getirdiği "bildüm diyen degül bilen",²⁴ "i'tikadun nedur Hakk'a",²⁵ "toksan bin Hak kelamı",²⁶ "ma'ni bahri",²⁷ "ma'sukıla bir idüm"²⁸ türü söylemler ise aşk dininin yapısına işaret eden kimi temel ifadeler olarak görülebilir. Bununla birlikte, biraz önce atıfta bulunduğumuz ifadelerle kavramsal çerçevesi ve yapısı hakkında bir biçimde bilgi sahibi olduğumuz aşk dini, Yunus'un, aşağıdaki sözlerinde ayrı bir açıklığa bürünür: "Ben bu ışk kitabını okıdum tahsil kıldum/hacet değildür bana aga kara yazaram",²⁹ "zühd ü ta'at usul-i din ışk haddinden taşra durur",³⁰ "bu cihana gelmedin ma'sukıla bir idüm".³¹ Öyle anlaşıyor ki, aşk dini, hakkında düşünebildiğimiz, zıtlıkları özünde barındıran, görünenle sınırları çizilemeyen, öncesizlik halinde var olduğuna inanılan, kendisine kolayca ulaşılabilen bir öz ve yapı arz eder.

Yunus aşk dininin öncesiz oluşundan ve metafizik bir öz taşıdığından son derece emindir. Bu noktada "bezm-i ezel'de padişah elüme sundi bir kadeh",³² "ezelden bileyüdüm",³³ "elest'de bela didüm"³⁴ türü ifadeler, bir yönüyle, aşk dininin öncesizliğine işaret eder ve aşk dininin aşkın boyutu zaman

20 *Divan*, 177/1.

21 *Divan*, 181/1.

22 *Divan*, 168/3.

23 *Divan*, 168/12.

24 *Divan*, 177/6.

25 *Divan*, 155/8.

26 *Divan*, 169/10.

27 *Divan*, 133/1.

28 *Divan*, 223/1.

29 *Divan*, 171/2.

30 *Divan*, 209/6.

31 *Divan*, 223/1.

32 *Divan*, 59/5.

33 *Divan*, 217/3.

34 *Divan*, 217/3.

dışı oluŖta belirir. Bu boyutta, hem “çün dosta gider yolum”³⁵ ifadesinde beliren Dost'a açılan bir kapı, hem de “din ü millet sorarısın aşıklara din ne hacet/aşık kiŖi harab olur aşık bilmez din diyanet”³⁶ sözüyle atıfta bulunulan bir aşık³⁷ için her açıdan harap oluŖ söz konusudur. Bu; aşığın, a priori inancını metafizik bağlam içinde anma çabasına girdiğı, böylece de Dost'la bütünleşmeyi sağladığı bir aşamaya işaret eder.³⁸

Doğrusu, biz, Yunus'un anlam yüklü, geniş bir kavramsal çerçeve ve yapı içinde dile getirdiğı aşk dininin asıl amacının Tanrı'yı bilmek olduğı konusunda yeterince açık konuştuğı kanısındayız.³⁹ Nitekim Yunus, öyle anlaşıyor ki, aşk diniyle Tanrı'ya bağlı olan insanın Tanrı'dan uzaklaştıkça O'na daha çok yaklaştığı kanısındadır. Bu durumda, Tanrı ile insan arasında görülen bu tür bir ilişki, aynı zamanda, insanın Tanrı'ya olan aşkının daha da büyümesine neden olmakta, sonuçta Tanrı'ya ulaşmasında karşısına bu kez bilgi içerikli başka bir yol çıkmaktadır. Bu yol, bilgi dinidir.

C. Bilgi Dini: İnsanın Metafizik Anısını Epsitemolojik Süreç İçinde Özümsemesi

Bizim, bu makalede, Yunus'un görüşlerine atıfla tartıştığımız bilgi dininin ne A. Comte'un bilim dini⁴⁰ ile ne de bilimsel teizm ile bir ilişkisi söz konusudur. Çünkü Comte'un bilim dini, yalnızca bu dünya için geçerlidir. Bu konudaki düşünceler özetle şöyledir: Bilimsel gerçeklere ve kesin açıklamalara dayalı bir biçimde toplumu tanımaya yönelik araştırma, Comte'un sosyoloji adını verdiği bilimi oluşturur. Bu tür

35 *Divan*, 12/3.

36 *Divan*, 17/1.

37 Yunus Emre'nin, ‘aşık kimdir?’ sorusuna verdiğı kimi cevaplar konusunda ayrıca bkz. Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk, YaratılıŖ, Kendi Olma*, s. 31 vd.

38 Ayrıca bkz. Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk, YaratılıŖ, Kendi Olma*, s. 22.

39 Krş. Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk, YaratılıŖ, Kendi Olma*, s. 27 vd.

40 Arash Farzaneh , “Comte's Positivism and the Historical Phases”, [http://www.suite101.com/content/comtes-positivism-and-the-historical-phases-a89301/\(21.01.2011\)](http://www.suite101.com/content/comtes-positivism-and-the-historical-phases-a89301/(21.01.2011)).

bir bilim anlayışı, bir yandan dünyaya yönelik rasyonel ve doğal bir yaklaşıma, öte yandan insanlık için bir tür bilim dinine kapı aralar.⁴¹ Sözünü ettiğimiz bilgi dini, bir tür teoloji gerektiren bir bilimsel teizm⁴² de değildir. Nitekim bilimsel teizm, "insanın, doğadaki amacı anlamakla salt ruhsal bir varlık olan Tanrı'yı tanıyabileceğini öngörür. ... evren ... Tanrı'nın yaratıcı yaşamı olarak betimlenebilir"⁴³ şeklinde bir düşünceyi içerir. Yunus ise, bir yandan, insanın a priori inancını andığı ve "ol ilde ay-gün olmaz"⁴⁴ dediği metafizik alanda yeşeren bir aşk dininden, öte yandan, ay ile günün olduğu bir mekanda beliren bir bilgi dininden söz eder ve bu bilgi dinine, "din gayreti"⁴⁵ içinde "sözün ma'nisin dinlemek",⁴⁶ "alem ilmin okumak"⁴⁷ türü ifadelerle işaret eder.

Çoğu zaman dile getirildiği gibi, "din sözcüğünün bizatihi kendisi, yorumlayıcı, kural koyucu bir mercektir"⁴⁸ olsa da, acaba, Yunus'un dediği gibi "dört kitabı şerh etmek"⁴⁹ bizi nereye ulaştırır? Gerçi, bu türden bir soru, metafiziğe atıfta bulunmadan, istenilen düzeyde ne algılanabilir, ne anlaşılabilir, ne de yorumlanabilir. Bu tür bir soruya verilecek cevabın, ilginin düşünce dünyasını derinden etkileyebileceğini akılda tutmak gerekir. Bununla birlikte, bizim açımızdan önem taşıyan husus, 'bizi nereye ulaştırır?' türü bir soruya verilecek cevabın doğru olması halinde, bilgi dinine giden yolun bir şekilde açılmış olmasıdır. Bu bilgi dini, bir yönüyle, genelde aşkla

41 Farzaneh, agm., <http://www.suite101.com/content/comtes-positivism-and-the-historical-phases-a89301/> (Erişim: 21.01.2011).

42 Bkz. "Francis Ellingwood Abbot", <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/francisellingwoodabbot.html/> (Erişim: 21.10.2011).

43 Bkz. "Francis Ellingwood Abbot", <http://www25.uua.org/uuhs/duub/articles/francisellingwoodabbot.html/> (Erişim: 21.10.2011).

44 *Divan*, 252/4.

45 *Divan*, 136/11.

46 *Divan*, 104/6.

47 *Divan*, 110/3.

48 Paden, *age.*, s. 17.

49 *Divan*, 38/5.

dört kitabı,⁵⁰ özelde ise Kur'an'ı okumayı ve anlamayı⁵¹ diğer yönüyle ise sözü edilen türden bir okuma ve anlamayı geliştirecek düzeyde pratik deneyimlerde bulunmayı öngörür.⁵²

İnsanın metafizik anısını epsitemolojik süreç içinde özümsemesini anlatmaya bir giriş olarak, Mevlana'nın, dile getirdiği "zahir, batın'ın adıdır"⁵³ sözüne atıf yapılabilir. Mevlana, bu çıkarımı, isim kavramı⁵⁴ bağlamında, mektup ve kitap analojisi ile ortaya koymaya çalışır. Şöyle der: "Mektubun adından kime yazıldığını, kimden geldiğini anlarlar; kitabın adından da kitapta hangi bölümlerin olduğunu anlarlar."⁵⁵ Bu demektir ki, Yunus'un bilgi dini, insanın güneşin doğduğu bir evren içinde geçen bir yaşam düzeyine işaret eder ve bu düzey, yaşam sonrası gelen ölüme özel atıfla, "bakışını gelen ölümden ve hak ettiğin ve korktuğun hiçlikten çevir ve geriye bakarak geçmiş hiçliğine, doğumundan önceye bak. Doğmadan önce neydin? Basit bir tanrısal fikir. Niye bir başkası değil de olduğun gibi oldun? Yani, niye varsın? Kendi içinde, bilincinde, yaratılışın gizemini göreceksin"⁵⁶ düşüncesine paralel yorumlanabilir.

Bize öyle geliyor ki, bilgi dini konusunda iki boyuttan söz edilebilir. Biri, şu ana dek yaptığımız çözümlemelerden de net olarak anlaşılacağı üzere, aşk dininin taşıdığı iletidir, diğeri ise bilgi dininin sahip olduğu özdür. Bu noktada, bilgi dinine özgü kimi niteliklerin öne çıktığı görülür. Bu açıdan bakıldığında, bilgi dini:

i. Dost olan Tanrı'yı,⁵⁷ ilden ile, dilden dile aramayı ön görür.⁵⁸

50 *Divan*, 124/9.

51 *Divan*, 121/3.

52 *Divan*, 126/6.

53 Mevlana, *Makalat-ı Mevlana (Fihri Ma Fihri)*, Neşr-i Merkez, Tahran, s. 186.

54 Mevlana, *age.*, s. 186.

55 Mevlana, *age.*, s. 186.

56 Miguel De Unamuno, *Günlükler*, çev. A. Burak Zeybek, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 132.

57 *Divan*, 415/1.

58 *Divan*, 404/3.

ii. "Cahil katında iman ma'lum mechul degül mi"⁵⁹ sözüne atıfla ifade edilecek olursa, inancı anlaşılır hale getirir.

iii. "Alim midür ol ilmüne layık ameli yok"⁶⁰ ifadesinde görüldüğü üzere, insanın bilgi ve davranışlarında tutarlı olması gerektiğine işaret eder.

Bilgi dini, bir diğer açıdan, dinsel epistemolojinin bir amaç olarak öne çıktığı bir varlık alanı olarak görülebilir. Bu alan, epistemolojilerin birbirini yadsımasını gerektirmez; aksine, bilgede bütüne ulaşmaya kapı aralar.⁶¹ Bilgi dinine ilişkin önem taşıyan bir diğer husus, bilgi dininin bir çok temel din felsefesi sorununun çözümünde etkili olabileceğinin düşünülmesidir. Sözgelimi, yaptığımız 'bütüncül ve eleştirel din felsefesi modeli'nin⁶² beklenen yükselişi yakalayabilmesi için, bilgi dini, atıfta bulunulması gereken bir kavram olarak değerlendirilebilir.

D. Metafizik Anı ile Bu Anının Epistemolojik İletisini Birlikte Düşünmek: Tanrı'ya Bağlı Aşk Dini-Bilgi Dini Bütünlüğü

Açık konuşmak gerekirse, bilgi dininin, varlığın gerçek yönünü algılatan rolünün yanında bir de gerçek ile gerçek-ötesi arası konuma işaret eden rolü vardır. İnsan, bu rol sayesinde, daha bütüncül bir yaklaşıma ulaşır. Bu bütüncül yaklaşım, "zihi derya ki katreden görindi/ne deryadur ne katredür gör indi"⁶³ ifadesinde, analogik bir çıkarımla, adeta zirveye ulaşır. Anılan konuya ilişkin benzer bir açıklık, Yunus'un,

59 *Divan*, 352/5.

60 *Divan*, 357/3.

61 Dini epistemolojide bütünlük konusunda, sözgelimi, bkz. Metin Yasa, "Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama Gereksinimi Dinsel Bilgiyi Anlama ve Geliştirmeye Yönelik Felsefi Bir Karşılaştırma", *Ordu-kuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28, 37-52, Samsun, 2010.

62 Bkz. Metin Yasa, "Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Modeline Doğru", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün düzenlediği *Türkiye'de Felsefenin Geleneği ve Geleceği Sempozyumu* (24-26 Mart), İstanbul, 2010. (Sunulmuş ve yayına hazır bildiri).

63 *Divan*, 411/1.

“sensin bize bizden yakın görünmezsin hicab nedür”,⁶⁴ “bak-sam seni görür gözüm söylerisem sensin sözüm”,⁶⁵ “can evini ala çün dost heman özi sığar anda”⁶⁶ şeklindeki ifadelerinde görülebilir.

Yunus, bir “ma’rifet ehli”nden söz eder.⁶⁷ Biz, sözü edilen bu ma’rifet ehlinin aşk dinine ve bilgi dinine yönelik olduğu kanısındayız. Doğrusu, ma’rifet ehli, aşk dini ile bilgi dininin bir şekilde ilintili olduğu gönül ile aklı yalnızca birlikte düşünmekle yetinmez,⁶⁸ aynı zamanda bunların en sonunda varacağı noktayı da öngörür. Bu nokta, kuşkusuz, aklı-küll’dür⁶⁹ ve aklı-küll’ü anlamak, “ayne’l-yakin görüpdür”,⁷⁰ “devr ider devran”,⁷¹ “bu ne küfürdür imandan içerü”,⁷² “ikisi arasında”⁷³ türü anlatımlardan ayrı düşünülemez. Bu ifadeler, Yunus’un aşk dini konusunda evrensel konuştuğunun da bir göstergesi durumundadır. Öte yandan, dört kitapta aşkı okumak;⁷⁴ yalnızca ne aşk dininin ne de yalnızca bilgi dininin farkında olmayı ifade eder; ilgili türden bir okuma, aynı zamanda, aşk dininden bilgi dinine ulaşmayı, oradan da insanın metafizik anısını epsitemolojik süreç içinde özümsemesini ön görür.

Acaba, Yunus, aşk dini, bilgi dini ve bu ikisi arasındaki ilişki konusunda duyarlı mıdır? Bu sorunun doğru cevabı evet olduğuna göre onun bu bağlamda belirlediği strateji, bize öyle geliyor ki, bilgi dinini anlatımı içinde ancak algılanabilir. Bunun için bilgi dininin öne çıkan üç temel ayağı vardır:

i. Varlığa ilişkin gerçek yönü dikkate almak: Bunun için, yalnızca akıl ve duyuya dayalı bilginin değil, aynı zamanda

64 *Divan*, 89/1.

65 *Divan*, 52/2.

66 *Divan*, 318/1.

67 *Divan*, 106/6.

68 *Divan*, 112/3.

69 *Divan*, 119/4.

70 *Divan*, 303/7.

71 *Divan*, 332/8.

72 *Divan*, 290/11.

73 *Divan*, 354/3.

74 *Divan*, 169/7.

vahye dayalı bilginin gerçekliği de önem taşır. Bu bağlamda, “ezelden bileyüdüm elest’de bela didüm/ol kadımı denizden sil olup akup geldüm”⁷⁵ şeklindeki bir ifade açıklayıcı görülebilir.

ii. Varlığa ilişkin sanal yönü dikkate almak: Bu bağlamda, gerçek yönün gölgesi durumunda olan sanal yöne, taşıdığı öz kadar değer vermek gerekir. Bu durumda, “ilm ü amel sorman bana divane oldum bilmezem”⁷⁶ içerikli bir ifade üzerinde düşünmek anlamlı görülebilir.

iii. Varlık konusunda gerçek ile sanal arasındaki ontolojik ve epistemolojik uzaklık ve yakınlığı insan doğasına uygun bir biçimde çözümlemeye çalışmak. Bu noktada, Yunus’un, “sana gel seni seni sende bulıgör/sana bak sendeki bil kimdür indî”⁷⁷ ifadesine atıf yapmak yeterli görülebilir.

Yunus’un aşk dini ile bilgi dinine atıfla dile getirdiği temel bir nokta, insanın, oradan buraya inançlı ve bilgili olarak geldiğini, buradan oraya inançlı ve bilgili olarak dönmesi gerektiğini öngörür. Sözü edilen ‘oradan buraya inançlı ve bilgili geliş’ ile ‘buradan oraya inançlı ve bilgili gidiş’ çıkarımları, “din ü millet bazarın yagmaladı sen ü ben”,⁷⁸ “küfür ile iman sözi hicab oldı bu yolda”,⁷⁹ “bu dünyeye gelen kişi ahır yine gitse gerek/müsafirdür vatanına birgün sefer itse gerek”⁸⁰ ifadelerinde açık bir şekilde görülebilir ve bizce, insanın burada yaşadığının orada yaşadığına veya tersi ışık tuttuğu öne sürülebilir.

Öyle anlaşıyor ki, Yunus’un düşünceleri bağlamında, benötesini değerlendirme⁸¹ ve bu yazımızda tartışmaya çalıştığımız, bir yönüyle aşk dini ile bilgi dininin çağrıştırdığı a

75 *Divan*, 217/3.

76 *Divan*, 192/1.

77 *Divan*, 411/4.

78 *Divan*, 143/5.

79 *Divan*, 143/6.

80 *Divan*, 139/1.

81 Bkz. Metin Yasa, “Yunus Emre’de Ben Bilinci: Benötesi Psikolojisi Açısından Bir Değerlendirme”, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Aş’nın katkılarıyla düzenlenen *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu* (26- 27 Kasım), İstanbul, 2010 (Sunulmuş, yayına hazır bildiri metni).

priori inancı metafizik bağlam içinde anma ve metafizik anıyı epistemolojik süreç içinde özümseme çabaları, 'bütüncül ve eleştirel din felsefesi' yapma arzusuna katkı sağlayacak öz ve değerlerde görünmektedir.

E. Sonuç: Yunus Emre'nin Bilgi Dini Açılımının Din Felsefesi Açısından Değeri

Yunus, söylediği her sözü, yalnızca yaratacağı değil, aynı zamanda ileteceği sonuçlar açısından değerlendirmeyi öne çıkarır. Bu noktada, onun, dinsel epistemoloji açısından değer taşıyacak düzeyde, *aşk dininden bilgi dinine* uzanan bir düşünceyi şiirsel imajlar halinde anlatışı oldukça ilginç bir yapı arz eder. Yine bu cümleden olarak, Yunus'un aşk dinine ilişkin söylemlerinin büyük ölçüde teorik, bilgi dinine ilişkin çıkarımlarının ise büyük ölçüde pratik bir öz taşıdığı anlaşılmaktadır.

Yunus'a göre, aşk dini, bilgi dinini anlama ve yorumlamada epistemolojik bir paya sahiptir. Buna karşılık bilgi dini ise, aşk dininin sürekliliği için ontolojik bir değer ifade eder. Bu noktada, karşımıza, en azından üç temel husus çıkar:

- i. Aşk dini ile bilgi dini özde aynı değildir. Bu nedenle ne aşk dini bilgi dinine, ne de bilgi dini aşk dinine indirgenebilir.
- ii. Aşk dini ile bilgi dini arasında aşk dinini önceleyen karşılıklı bir epistemolojik ve ontolojik dayanışma vardır. Bu anlamda bilgi dini, öncelikle, aşk dininin kalıcı olmasına hizmet eder.
- iii. Aşk dinini anlama yönünde harcanan çaba; bir yandan, aşk dininin bir yansıması olan bilgi dininin önemini artırır, öte yandan, aşk dini konusunda evrensel konuşmayı gerektirir.

Öyle anlaşıyor ki, bir örneğini Yunus Emre'de gördüğümüz üzere, geleneksel kültürümüzde, din üzerine konuşma, teolojik ve felsefi düşünceler üretme ve dinsel epistemoloji açısından değer taşıyan söylemlere yer verme olabildiğince özgün bir yapı arz eder. Sözü edilen bu yapının, farklı açılar-

dan, derinlemesine araştırılmayı hak eden bir öz taşıdığını iyi görmek gerekir.

3. KINALIZADE ALİ'DE İBN ARABİ ETKİSİNİ KAVRAMLAR ÜZERİNDEN ANLAMAYA ÇALIŞMAK: SEVGİ KAVRAMI ÖRNEĞİ⁸²

A. Giriş ve Sorunun Ortaya Konuluşu

Bu bildiride iki düşünürün, İbn Arabi ile Kınalızade Ali'nin bir örnek olarak sevgi kavramı konusunda dile getirdikleri düşüncelere ilişkin ayrıştıkları ve birleştikleri yönleri kısaca karşılaştırarak bir sonuca ulaşmak istiyoruz. Ulaşmak istediğimiz sonuç, öz olarak, İbn Arabi'nin Kınalızade Ali'nin kaynakları arasında sayılıp sayılamayacağı sorusuna gerekçeli bir cevap bulabilme arzusudur. Bu noktada, hemen şunu ifade edelim ki, Kınalızade, "ahlakında İbn Arabi'nin ismine yer vermez"⁸³; dolayısıyla da İbn Arabi, Kınalızade'nin kaynakları arasında sayılmaz. "Fakat dikkatli bir okuma İbn Arabi'nin Kınalızade'deki tesirlerini ortaya çıkarabilir."⁸⁴

Öyle görülüyor ki, İbn Arabi'nin Kınalızade'nin kaynakları arasında sayılıp sayılamayacağı yönünde yapılacak bir tartışmaya, dışarıdan ve içeriden olmak üzere, iki şekilde bakılabileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, biz İbn Arabi'nin Kınalızade'nin kaynakları arasında sayılıp sayılamayacağına ilişkin tartışmanın, dışarıdan, 'Kınalızade neden İbn Arabi'ye

82 Bu yazı, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından, 31 Mayıs/1-2 Haziran 2012 tarihinde Isparta'da gerçekleştirilen *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu*'nda bildiri olarak sunulmuştur.

83 Mustafa Koç, "Giriş", Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alai*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007, s. 3; ayrıca krş. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 75 vd. (Kınalızade Ali Çelebi'nin *Ahlak-ı Alai* isimli eseri Mustafa Koç tarafından hazırlanmış ve 2007 yılında Klasik Yayınları arasında çıkmıştır. Ayrıca, içerisinde sevgi kavramının da işlendiği *Ahlak-ı Alai*'nin II. cildi ise *Devlet ve Aile Ahlakı* adı altında Ahmet Kahraman tarafından hazırlanmış ve 69 No'lu eser olarak Tercüman 1001 Eser serisi içinde yayınlanmıştır. Bundan sonra asıl kitabı kısaca AA, sadeleştirilmiş haline ise kısaca KA diye atıfta bulunulacaktır).

84 Koç, "Giriş", AA, s. 3.

atıfta bulunmadı?’ sorusu ekseninde değil, aksine, içeriden ‘Kınalızade İbn Arabî’ye atıfta bulunmalı mıydı?’ sorusu bağlamında ele alınması halinde çok daha anlamlı olacağı kanısındayız. Böyle düşünmemizin temel nedenine gelince: Kınalızade neden İbn Arabî’ye atıfta bulunmadı? sorusunun çok da önemli olmadığı kanısındayız. Çünkü bu bağlamda yapılacak bir değerlendirme iki nedenle birincil dereceden önem taşımaz. Nitekim bu şekilde sorulan bir soru, bizi:

i. Çivizade’nin İbn Arabî’nin *Fusus el-Hikem*’ine yönelik eleştirilerini gündeme getirmenin ötesine taşımaz.⁸⁵ Bu nokta, Kınalızade’yi Çivizade’nin gölgesinde göstermeye iletir.

ii. İbn Arabî’nin, eğer varsa, Kınalızade üzerindeki etkisini dolaylı yoldan irdelemeye zorlar. Bu durum ise sorunu bağlamından kopuk bir biçimde ele almaya kapı aralar.

Bu ve benzer nedenlerle biz, İbn Arabî’nin Kınalızade üzerindeki etkisini, biraz önce ifade ettiğimiz iki temel noktanın içeriğinde görüldüğü gibi duygusallıkla nitelendirilebilecek çıkarımlarda bulunmak yerine, iki düşünüre içeriden bakarak Kınalızade İbn Arabî’ye atıfta bulunmalı mıydı? sorusu üzerinden tartışmanın daha doğru bir seçim olacağı kanısındayız.

B. Sevgi Konusunda Ayrıştıkları Yönler

i. Sevgiyi Anlatmada Kullanılan Metot

Sevgi kavramının çözümlemesi konusunda ayrıntıya girildiğinde; İbn Arabî’nin paradoksal konuşma⁸⁶ ile arada olma metotlarını,⁸⁷ Kınalızade’nin ise betimleyici metodu kullandığı dikkat çeker. Doğrusu, Kınalızade, kullandığı betimleyici

85 Krş. Koç, “Giriş”, AA, s. 2 vd; Muhyi-i Gülşeni, *Baleybelen/İlk Yapma Dil*, haz. Mustafa Koç, Klasik, İstanbul, 2006, s. 10 vd; ayrıca krş. Oktay, *age.*, s. 42 vd.; Şimşek, Selami, *Osmanlı’nın İkinci Başkenti Edirne’de Tasavvuf Kültürü*, Buhara Yayınları, İstanbul, 2008, s. 355.

86 Bkz. Metin Yasa, *İbn Arabî’de Tanrı-Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, Elis Yayınları, Ankara, 2007, s. 79 vd.

87 Bkz. Metin Yasa, “İbn Arabî’nin Arada Olma’yı Anlatımı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, *İbn Arabî Özel Sayısı-II*, Yıl: 9, Sayı: 23, Ocak-Haziran 2009.

metodun doğal bir sonucu olarak, filozofların görüşlerine,⁸⁸ rivayetlere,⁸⁹ hikaye anlatımlarına,⁹⁰ beyt,⁹¹ matla⁹² ve ruba'iyye⁹³ şeklinde şiirlere sıklıkla atıfta bulunur. Burada öne çıkan husus öz olarak şudur: Sevgi kavramını anlatmada; İbn Arabî'nin kullandığı paradoksal konuşma ve arada olma metotları gereği teolojik ve felsefi araştırmaya özel bir değer verdiği, buna karşılık Kınalızade'nin ise yine kullandığı betimleyici metot gereği bol miktarda dini, felsefi ve edebî alıntılarla yetindiği dikkat çeker.

ii. Sevgiyi Tanımlamada Ayırt Edici Olarak Kullanılan Kavramlar

Sevgiyi tanımlamada, İbn Arabî, vüdd, aşk ve heva kavramları arasındaki ilişkiye dikkat çeker. İbn Arabî'ye göre; vüdd, Tanrı'nın vedüd isminin evrene ve içindekilere yansımaları; aşk, sevginin aşırı ucuna ulaşma durumunu, heva ise seven sevgilinin sevgiliyi sevenin sevgisine teslim olma halini ifade eder.⁹⁴ Buna karşılık sevgiyi tanımlamada Kınalızade ise sadakat⁹⁵ ve aşk⁹⁶ kavramları arasındaki ilişkiye öncelik tanır. Kınalızade'ye göre, sevgi kavramı sadakat kavramından daha geniş bir içerige sahiptir; çünkü sadakat az insan, sevgi ise çok insan arasında bulunur. Yine Kınalızade açısından, sevgi, aşka göre daha geneldir; çünkü aşkla bir gönüle iki sevgilinin aşkı sığmazken, sevgiyle bir gönüle seven birden fazla sevgilinin sevgisi sığabilir.⁹⁷

88 AA, s. 420.

89 AA, s. 419.

90 AA, s. 427.

91 AA, s. 420.

92 AA, s. 424.

93 AA, s. 426.

94 FM, II, s. 323; krş. Yasa, *İbn Arabî'de Tanrı-Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 81.

95 AA, s. 422; sad. krş. KA, s. 146.

96 AA, s. 422; sad. krş. KA, s. 146.

97 AA, s. 422; sad. krş. KA, s. 146.

iii. Sevgiyi Türlerine Ayırıştırmada Benimsenen Görüş

Sevgi türleri anlatılırken; İbn Arabi doğal sevgi ve ruhsal sevgiden,⁹⁸ Kınalızade ise doğal sevgi ve istemli sevgiden söz eder.⁹⁹ Bununla birlikte, İbn Arabi, sevgi türleri konusunda son derece ayrıntılı birtakım çözümlemelerde bulunur; buna karşılık Kınalızade'nin daha sade bilgiler verdiği dikkat çeker. Sözelimi, İbn Arabi doğal sevgi konusunda özetle 'herkesin sahip olduğu bir sevgi türüdür. Amacı doğal arzu ve isteklerin giderilmesidir. Burada sevenin, sevgili için değil, kendi için sevmesi söz konusudur'¹⁰⁰ derken, aynı sevgi türü konusunda Kınalızade ise "annenin çocuğuna olan sevgisi gibidir"¹⁰¹ ifadesini kullanmakla yetinir.

Sonuç olarak, varlığı sevgi merkezli anlama, İbn Arabi için aşkın birliğe ulaşma,¹⁰² Kınalızade için ise bir arada yaşama¹⁰³ konularında bize çok şey söyler.

C. Sevgi Konusunda Birleştikleri Yönler

i. Sevgiye Yüklenen İşlevler

Gerek İbn Arabi, gerekse Kınalızade varlığın temelinde sevginin yer aldığını ileri sürer. Bu cümleden olarak, İbn Arabi'ye göre, var olma bir sevgi hareketidir,¹⁰⁴ dolayısıyla da evren ve içindekiler karşılıklı olarak Tanrı'yla bu sevgi hareketini paylaşırlar.¹⁰⁵ Kınalızade ise anılan bağlamda şöyle der:

98 İbn Arabi, *el-Futuhat el-Mekkiyye*, Dar Sadır, Beyrut, trsz. II, s. 111 (Dört cilt halinde basılmış olan bu esere bundan sonra cild numaralarıyla birlikte kısaca FM diye atıfta bulunulacaktır); Yasa, *İbn Arabi'de Tanrı-Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 83.

99 AA, s. 421; sad. krş. KA, s. 144.

100 FM, II, s. 334; krş. Yasa, *İbn Arabi'de Tanrı-Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 83.

101 AA, s. 421; sad. krş. KA, ss. 144-145.

102 Sözelimi bkz. Metin Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, Elis Yayınları, Ankara, 2010, s. 83.

103 AA, s. 418; sad. krş. KA, s. 141; ayrıca bkz. Oktay, *age.*, s. 467.

104 Ayrıntılı bilgi için bkz. Yasa, *İbn Arabi'de Tanrı-Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 81.

105 Yasa, *İbn Arabi'de Tanrı-Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 80.

“Feleklerin döngüsel hareketi aşk iledir. Aşk ... her şeyin başlangıcıdır.”¹⁰⁶

Öte yandan, hem İbn Arabi, hem Kınalızade varlığı ayakta tutan ve onları birbirine bağlayan bir güç olarak sevgiye atıfta bulunur. Bu konuda; İbn Arabi, Tanrı'nın, bilinmek istediğinden, yokluk halinde olana sevgiyle yöneldiğini¹⁰⁷ ileri sürerken, Kınalızade ise, filozofların görüşlerine özel atıfla, “‘filozoflar, varlığın varlığını sürdürmesi bütünüyle sevgiyledir’ demişlerdir”¹⁰⁸ dedikten sonra şöyle devam eder: “Sevgi, her şeye ilişir.”¹⁰⁹

Her iki düşünür de “Tanrı güzeldir, güzeli sever” hadisine atıfta bulunur. İbn Arabi, bu hadise, öncelikle, tanrısal aşkı gerekçelendirmek için atıf yapar. Nitekim İbn Arabi'ye göre, tanrısal aşkın bir nedeni de güzelliştir ve güzellik, özü gereği sevimli olduğundan, Tanrı'ya özgüdür.¹¹⁰ Kınalızade ise, anılan hadise, Tanrı-insan ilişkisini dile getirmek için atıfta bulunur ve öz olarak şu yorumu yapar: Tanrı, güzellikte üstün, yetkinlikte yüce olan bir varlıktır. Buna karşılık insan, sözü edilen bu tanrısal güzelliğin ve tanrısal yetkinliğin yalnızca bir parçasıdır.¹¹¹

ii. Sevginin Karşıtları Özünde Birleştirmesi

İbn Arabi'ye göre, sevgi, karşıtları özünde birleştiren bir kavramdır.¹¹² İbn Arabi, benimsediği paradoksal konuşma metoduna bağlı kalarak, bu konuda şöyle der:

Sevginin gerekli bir niteliği, sevgiliyle bir araya gelmeyi sevmedir. Sevginin gerekli bir diğer niteliği, ayrılığı seven sevgilinin sevdiğini sevmedir. Şimdi: seven, ayrılığı sevse, bu tutumuyla, sevginin

106 AA, s. 420; sad. krş. KA, s. 143.

107 Ayrıntılı bilgi için bkz. Yasa, *İbn Arabi'de Tanrı-Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 81.

108 AA, s. 420; sad. krş. KA, s. 143.

109 AA, s. 420; sad. krş. KA, s. 143.

110 Yasa, *İbn Arabi'de Tanrı-Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, 80.

111 AA, s. 428-429; sad. krş. KA, s. 152.

112 Yasa, *İbn Arabi'de Tanrı-Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 83-84.

özüne aykırı davranmış olur. Çünkü sevgi birlikteliği gerektirir. Seven, birlikteliği sevsen, bu tutumuyla da sevginin özüne aykırı davranmış olur. Çünkü seven, ayrılığı seven sevgilinin sevdiğini sever.¹¹³

Kınalızade ise sevgide karşıtları birleştirirken, ilginç bir biçimde, gelme-gõtme ikilemine atıfta bulunur ve bu noktada dörtlü bir ayırımı gider: Çabuk gelen-çabuk giden sevgi, geç gelen-geç giden sevgi, geç gelen-çabuk giden sevgi, çabuk gelen-geç giden sevgi.¹¹⁴

iii. Tanrısal Aşkın Neden Olduğu Sevgi Türleri

Gerek İbn Arabi, gerekse Kınalızade için Tanrı sevgisi sevgide en üst düzeyi ifade eder. Bu cümleden olarak, Kınalızade, sevginin en üst derecesi olan Tanrı sevgisi ile bağlantılı olarak, dört ayrı sevgi türüne atıfta bulunur: i. Tanrı'dan Tanrı'ya: Tanrı'nın kendini kendi için sevmesi. ii. Tanrı'dan Varlıklara: Tanrı'nın kendini varlıklarda göstermesi. iii. Varlıklardan Varlıklara: Varlıkların tanrısal sevgiyi kendilerinde duyumsaması. iv. Varlıklardan Tanrı'ya: Varlıkların tanrısal sevgiye bağlanmaları.¹¹⁵

Açık konuşmak gerekirse Kınalızade'nin Tanrı sevgisi konusunda yaptığı bu ayırım, İbn Arabi'nin Tanrı-biz ile biz-Tanrı ilişkileri içinde dile getirdiği sevgi türlerinin bir özeti gibidir. Nitekim İbn Arabi'ye göre, Tanrı-biz ilişkisi içinde, Tanrı, bizi; i. Kendi için sever: Tanrı'nın bizi kendi için sevmesi bilinme nedenlidir. ii. Bizim için sever: Tanrı'nın bizi bizim için sevmesi bizi mutlu etmek istemesinden ileri gelir.¹¹⁶ Biz-Tanrı ilişkisi içinde ise, biz, Tanrı'yı; i. Kendimiz için severiz. ii. Tanrı için severiz. iii. Birlik için severiz.¹¹⁷

113 FM, II, s. 327; krş. Yasa, *İbn Arabi'de Tanrı-Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 80.

114 AA, s. 421; sad. krş. KA, s. 145.

115 AA, s. 428; sad. krş. KA, s. 152.

116 FM, II, s. 327; krş. Yasa, *İbn Arabi'de Tanrı-Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 81.

117 FM, II, s. 329; Krş. Yasa, *İbn Arabi'de Tanrı-Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 82-83.

Yine Tanrı sevgisi konusunda Kınalızade, Tanrı sevgisinin neden olduğu iki ayrı sevgiden daha söz eder: i. Tanrısal isimlere ve niteliklere ilişkin sevgi. Bu sevgiye sahip olan insan, kendine ulaşma beklentisine girmeden, tanrısal isim ve niteliklerin getirisini sever. ii. Tanrısal nimetlere ilişkin sevgi. Bu sevgiye sahip olan insan ise, kendine ulaşma beklentisi içinde, tanrısal nimetleri sever.¹¹⁸ Doğrusu, Kınalızade'nin bu ayırımı da yine İbn Arabi'nin Tanrı sevgisi konusunda dile getirdiği düşüncelere olabildiğince yakın gözükmemektedir. Nitekim İbn Arabi'ye göre, Tanrı'nın bildirmesiyle Tanrı'yı seven, Tanrı'yı Tanrı için; verdiği nimet nedeniyle Tanrı'yı seven ise Tanrı'yı kendi için sevmiş olur.¹¹⁹

D. Sonuç ve Değerlendirme

Şu ana dek sunduğumuz bilgilerden, yaptığımız karşılaştırma ve çözümlemelerden de anlaşılacağı üzere;

i. Sevgi kavramının anlamı ve işlevi konusunda; İbn Arabi'nin, paradoksal konuşma ve arada olma metotları gereği, rasyonel çözümlemelere girdiği, buna karşılık Kınalızade'nin ise betimleyici metot gereği daha çok atıf ve aktarmalarla yetindiği dikkat çeker.

ii. Gerek İbn Arabi'nin gerekse Kınalızade'nin, sevgi kavramını belli amaçlar doğrultusunda kullandığı görülmektedir. Sevgiyi; İbn Arabi'nin, genelde varlığın birliğini temellendirme doğrultusunda açıklayıcı bir neden olarak gördüğü, buna karşılık Kınalızade'nin ise daha çok bir arada yaşama olgunluğuna erişme mutluluğunu temellendirmede işlev yüklenen bir kavram olarak ele aldığı anlaşılmaktadır.

iii. Kınalızade, İbn Arabi'ye atıfta bulunmalı mıydı? sorusu, kolay cevaplandırılacak türden bir soru değildir. Gerçi, her iki düşünürün sevgi konusunda ayrıştıkları yönleri, 'normaldir' diyerek kabul etmek durumundayız, ancak birleştikleri yönler konusunda 'ama nasıl olur?' şeklinde bir soru akla

118 AA, s. 429; sad. krş. KA, s. 153.

119 Ayrıntılı bilgi için bkz. Yasa, *İbn Arabi'de Tanrı-Merkezli Bütünü Anlama-ya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*, s. 83.

gelir. Biz, 'ama nasıl olur?' sorusunu, biraz daha açarak, 'bu durumda Kınalızade, *Ahlak-ı Alai* isimli eserinde İbn Arabî'ye atıfta bulunmalı mıydı?' şeklinde irdelemeye ve cevaplamaya çalıştık. Bizim söz konusu edilen soruya vereceğimiz cevap olumludur: Evet, Kınalızade, *Ahlak-ı Alai* isimli eserinde sevgi konusunu işlerken İbn Arabî'ye atıfta bulunmalıydı.

II. BÖLÜM

DİN ve BİLGİ

1. GİRİŞ

Din üzerine felsefe yapılırken dikkat çeken temel bir sorun, kuşkusuz, din-bilgi ilişkisi içinde dinsel epistemolojidir.

Geleneksel İslam düşüncesi sınırları içinde, dinsel epistemolojiyi; tartışmaya olanak sağlayacak, daha ileriye taşıyacak, sınırlarını genişletecek, temel dinamikleri konusunda yönlendirici ilkelere ışık tutacak biçimde kimi yapılanmaların var olduğu görülür. Bu açıdan, dinsel epistemoloji tartışmalarında geleneksel kültürümüze özgü bir damarın da var olduğunu görmek son derece ilginç olmalıdır. Bu nedenle, dinsel epistemoloji konusunda bütüncül ve eleştirel açıdan değer taşıyan ortak paydalar bulmak güç olmamalıdır.

Çağdaş din felsefesinde tartışılan bir konu olarak da karşımıza çıkan dinsel epistemolojinin, geçmişte, İslam düşünürlerinin katkılarıyla, olumsal bir evrilme yaşadığı anlaşılmaktadır. Yaşanılan bu evrilmenin, geç kalınmış olmakla birlikte, günümüze taşınması gerektiği ayrı bir değer taşır. Bu nedenle, geçmişte İslam filozoflarının katkılarıyla dinsel epistemolojide yaşanan olumsal evrilme, günümüzde din felsefesi yapan bizlerin elini güçlendirecek özde değerlendirilmek durumundadır.

Din ve Bilgi isimli bu bölümde, dinsel epistemoloji bağlamında biraz önce dile getirdiğimiz düşüncelere paralel bir biçimde okunabilecek iki yazımıza yer veriyoruz. Dinsel epistemoloji sorununa yönelik bu yazılarımızdan *Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama Gereksinimi: Dinsel Bilgiyi Anlama ve Geliştirmeye Yönelik Felsefi Bir Karşılaştırma* isimli makalemiz, İbn Arabi'nin görüşleri ışığında şekillenmiş bir öz taşırken, *Yunus Emre'de Dinsel Epistemolojinin İçsel Bir Yönü: İnsanın Kendini Bilme Çabası* isimli yazımız ise Yunus'un görüşlerini merkeze alır. Burada amaç; sözü edilen iki makale-

miz okununca daha rahat anlaşılacağı üzere, dinsel epistemoloji ile bağlantılı iç ve dış verileri, bütüncül ve eleştirel din felsefesinin bir yandan bütünselliği, diğer yanda ise eleştireliliği bağlamında buluşturmada kendini göstermektedir.

2. EFLATUNCU MAĞARA ALEGORİSİNİ YENİDEN YORUMLAMA GEREKSİNİMİ: DİNSEL BİLGİYİ ANLAMA ve GELİŞTİRMEYE YÖNELİK FELSEFİ BİR KARŞILAŞTIRMA¹

A. Giriş: Sorunu Belirleme

Dinsel bilginin kaynağının nasıl yorumlanacağı, tanım ve içeriğinin ne şekilde yapılacağı ve doldurulacağı, modern dünyada hangi yaklaşım kullanılarak diğer bilgi türleriyle uzlaştırılacağı, anlaşılmasının ve düzeyinin yükseltilmesinin nasıl sağlanacağı türü soruların çözümleri konusunda net bir düşünce birliğinden söz edilemediği görülmektedir.² Biz, Eflatuncu mağara alegorisinin taşıdığı değerın İbn Arabi'nin görüşleri ışığında yeniden irdelenmesinin dinsel bilgi ve sözü edilen sorunlarına çözüm bağlamında kimi açılımlara neden olacağı kanısındayız.

Doğrusu, başka herhangi bir araç ya da yöntemle değil, vahiy³ kanalıyla elde edilen dinsel bilgi konusunda, kaynak, güvenilirlik açısından tartışılan en temel sorunlardan biridir. Bu cümleden olarak, dinsel bilginin kaynağı sorununa ilişkin iki temel uç düşüncenin öne çıktığı görülür. Kaynak sorunun bir ucu,

vahyedilen şey (bilgi ya da doğruluk), duyularla algılanan ya da mantıksal olarak düşünülüp çıkarılan şeyin, bir biçimde ötesindedir ya da ondan ayırdır⁴

- 1 Bu yazımız (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 28, Samsun, 2010, ss. 37-52)'de yayınlanmıştır.
- 2 Anılan sorunlar konusunda, sözgelimi, bkz. William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.
- 3 Vahiy konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken, İstanbul, 2002.
- 4 Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağır*, çev. Hasan Ünder, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s. 127.

şeklinde özetlenebilir. İlgili sorunun diğer ucu ise şöyle ortaya konabilir:

Vahyi tecrübe etmeyenler ile bunları yaşadıklarını iddia edenlerin sözlerini (yetkesini) kabul edemeyen kişiler, başka bir alternatif bilme yoluna güvenmek zorundadırlar ve güvenirlir.⁵

Dahası; genel olarak ifade etmek gerekirse, “her bilgi olayı, bir suje-obje ilgisine dayanır. Bilginin suje-obje ilişkisi içinde ortaya çıkması, sujenin bir objeyi kavraması, onu yorumlaması demek olur.”⁶ Anılan türden bir yorumlama genelinde “uygunluk, benzerlik, tamlık ilişkisi”⁷ içinde gerçekleşir. Burada ortaya çıkan şey, var olana karşılık gelen bilginin gerçekliğidir.⁸ Doğrusu, bilginin objesine uygunluğu ve bu uygunluğun işaret ettiği epistemolojik gerçekliğin dikkate alınması halinde, dinsel bilgiye ilişkin bir diğer sorun ortaya çıkar ve bu bir yandan dinsel bilginin tanım ve içeriği öte yandan objesine uygunluk ile bağlantılı bir sorundur. Anılan konuda genelde özet olarak şöyle denilir: Önemli bir bilgi türü olmasına rağmen dinsel bilginin objesi, tanım ve içeriği konusunda bir uzlaşma söz konusu değildir. Bu noktada vahyin nasıl gerçekleştiği hususu, dinsel bilginin kaynağına ilişkin ayrı bir sorundur ve epistemolojik açıdan tartışılmaya değer görünmektedir. Bununla birlikte, vahye alternatif ve epistemolojik açıdan birer bilgi kaynağı olarak akıl, duyu tecrübesi ve bilimsel çıkarımın⁹ da dinsel bilginin kaynağı olan vahiy gibi eleştiri konusu olmaktan uzak olmadığını söylemek gerekir. Bu bağlamda, Montaigne’nin bilgi elde etmede öngördüğü çark açıklayıcı olabilir. Şöyle der:

Nesnelerden aldığımız görüşleri yargılamak için, bize yargısal bir araç; bu aracı doğrulamak için bir ispat; ispatı doğrulamak için araç gerekir. İşte çarkın içine girdik.¹⁰

5 Honer, Thomas C. Hunt, *age.*, s. 128.

6 İsmail Tunalı, “Dünyanın Yeni Epistemolojik Anlamı ve Sanata Yansıması”, *Bilgi ve Değer*, ed. Şahabettin Yalçın, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 30.

7 André Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, çev. S. Seza Yılancıoğlu, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 55.

8 Comte-Sponville, *age.*, s. 56.

9 Honer, Thomas C. Hunt, *age.*, s. 126.

10 Comte-Sponville, *age.*, s. 60.

Belki bu noktada, bir şekilde yukarıda atıfta bulunduğumuz vahye alternatif kaynak olarak akıl, duyu deneyimi ve bilimsel çıkarımlardan birini öngörme dolayımında çok daha önemli olan bir hususa işaret etmek gerekir. O da şudur: "Bilimsel olmayan doğrular ve bir gün doğru olmadıklarını keşfedeceğimiz bilimsel kuramlar vardır."¹¹

Dinsel bilgi söz konusu edildiğinde akla gelebilecek temel bir diğer sorun, epistemolojik bir kaynak olarak vahyin keşilmiş olmasıdır. Bu sorunun, vahiyle gelmiş dinsel bilginin doğru anlaşılmasına yönelik samimi ve ciddi çabalarla aşılabileceğini akılda tutmak gerekir. Doğrusu, modern dünyada, dinsel bilgi, kaynak, içerik ve diğer bilgi türleriyle olan ilişkisi açısından yeniden irdelenmeyi gerektirir ve din felsefesi açısından bu gereksinimi karşılayanın bir yolu, dinsel bilgi sorunlarına stratejik bakabilmektir. Bu bağlamda uygun bir strateji, bu makalenin sınırları içinde de net bir biçimde görüleceği üzere, tüm bilgi kaynaklarının katılımı eşliğinde, bütüncül olmayı ve bütüncül çözümlemeyi öngörür. Bu noktada elde edilecek başarı, yalnızca var olan dinsel bilginin anlaşılması açısından değil, aynı zamanda deyim yerindeyse yeniden okunması, güncellenmesi ve geliştirilmesi açısından da önem taşır. Bu önem,

mutlak ile hiçbir mutlak temasa, sonsuzluk üzerine hiçbir sonsuz açılıma sahip değiliz.¹²

şeklinde bir çıkarıma atıfla daha da netleşebilir.

Dinsel bilginin içeriği açısından, yine de, temel birtakım noktaların öne çıktığı görülmektedir. Sözgelimi, meşhur Müslüman sufi Zünnun Mısri (796-859), üç tür dinsel bilgiden söz eder: i. Tüm inananlara özgü Tanrı'nın birliğine ilişkin bilgi; ii. Bilgelerin bildiği kanıta dayalı bilgi; iii. Yetkin insanların Tanrı'yı düşünmeleri sonucu tanrısal niteliklere ilişkin kalplerine doğan bilgi.¹³ Doğrusu, Zünnun Mısri tarafından

11 Comte-Sponville, *age.*, s. 59.

12 Comte-Sponville, *age.*, s. 57.

13 Bkz. <http://www.san.beck.org/AB14-IslamCulture750-1095.html#9> (Erişim: 05.05.2009).

dinsel bilgi özelinde dile getirilen bilgi türleri, kanaatimizce, günümüzde de hak ettiği değer ve tartışmayı henüz bulamamış olan dinsel epistemolojinin de omurgası durumundadır. Öte yandan, yine dinsel bilginin içeriği bağlamında, Batı'da, J. Calvin'e sıklıkla atıfta bulunulur ve Calvin'nin iki tür dinsel bilgiden söz ettiği ileri sürülür. Calvin'nin üzerinde durduğu dinsel bilgi kısaca şöyle özetlenebilir: i. Yaratıcı olarak Tanrı hakkındaki bilgi; ii. Kurtarıcı olarak Tanrı hakkındaki bilgi. Anılan her iki bilgi türü de, dinsel içerik taşımaları nedeniyle, vahye dayanır.¹⁴

Gerek Zünnun Mısırı'nın gerekse Calvin'in yukarıdaki ifadesiyle dile getirmeye çalıştığı nokta özetle şudur: Dinsel bilgi dolayımında en temel obje Tanrıdır; buna bağlı olarak ulaşılmaya çalışılan içerik ise tanrısal gerçeklik, tanrısal gerçekliğin dinsel uzantı ve iletileridir. Dinsel bilginin özünü anlama bağlamında birer örnek olarak, hem Zünnun Mısırı'nın hem de Calvin'in görüşleri epistemolojik çerçeve içerisine yerleştirildiğinde, bir sorun olarak, dinsel bilginin bir yandan kaynağının öte yandan tanım, içerik ve niteliği konusunun ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çıkarım, günümüzde, dini epistemolojiye ilişkin yapılan tartışmalarda gördüğümüz Tanrı-merkezli çözümlene ve uzantılarına da uygun görünmektedir.¹⁵

Açık konuşmak gerekirse, dinsel bilgi konusunda, yorum yapabilmenin bir yolu, öncelikle öz görüşe sahip olmaktan geçer. Bu aynı zamanda, genel bilgi ile dinsel bilgi arasında var olduğu iddia edilen kutuplaşma ve çelişkileri gereği gibi anlayanın da bir koşulu durumundadır. Sözgelimi, günümüz epistemoloji anlayışında gelinen süreç dikkate alındığında tek yönlü bir değerlendirme içeren, "doğrulanabilir türden beklentilerimize 'bilgi', doğrulanabilir türden olmayan beklentilerimize de 'inanç' adını vermek"¹⁶ çözüme kavuşturulması

14 Bkz. [http://209.85.129.132/search?q=cache:Qf-6FgJvBhMJ:www.owenanderson.net/reviews/Augustine.doc+calvin,+%22kinds+of+religious+knowledge%22&cd=2&hl=tr&ct=clnk&gl=tr/\(Erişim: 10.05.2009\).](http://209.85.129.132/search?q=cache:Qf-6FgJvBhMJ:www.owenanderson.net/reviews/Augustine.doc+calvin,+%22kinds+of+religious+knowledge%22&cd=2&hl=tr&ct=clnk&gl=tr/(Erişim: 10.05.2009).)

15 Krş. David Cook, *Filozoflar ve İnanç*, çev. Leyla Güleç, Haberci, İstanbul, 2004, s. 13 vd.

16 Vehbi Hacıkadıroğlu, *İnançtan Bilgiye*, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 23.

gereken bir çelişkidir. Bu bağlamda, başka bir olasılığın öne çıkabileceğini iyi görmek gerekir.

B. Eflatuncu Mağara Alegorisinin Dinsel Bilgiyi Anlama ve Geliştirmedeki Rolü

Eflatuncu mağara alegorisinin yeniden yorumlanışının, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*¹⁷ isimli eserimizde dile getirdiğimiz ontolojik açılımların dışında, bir de dinsel bilgiyi anlama ve geliştirme konusunda epistemolojik açıdan ayrı bir değer taşıdığını ifade etmek gerekir. Nitekim anılan alegori, farklı biçimlerde, epistemolojik uzantılara sahip görülebilir. Şöyle ki: Mağara alegorisine atıfla:

i. Duyuların bilgi kaynağı oluşu gündeme getirilebilir mi? Bu noktada, duyuların yanıltıcı yönü, mağara alegorisine atıfla ortaya konabilir.

ii. Aklın bilgi elde etmedeki rolü öne çıkarılabilir mi? Bu hususta, idelerin, mağara alegorisi ışığında, nesnelerin özünü oluşturduğu dillendirilebilir.

iii. Bilgi elde etmede vahyin önemine vurgu yapılabilir mi? Bu bağlamda, karanlık mağaradaki kölelere bilgiyi ulaştıracak, onları karanlıktan aydınlığa çıkaracak elin vahiy olduğu ileri sürülebilir.

Mağara alegorisine atıfla, kuşkusuz, tüm bunlaryapılabilir.¹⁸ Ancak, durumun artık günümüzde çok farklı bir yönünün olduğu açıkça görülmektedir. O da şudur: Bilgi genelinde ve dinsel bilgi özelinde bilgiyi anlama ve düzeyini yükseltme ancak bütüncül bir yaklaşım içinde olasıdır.

Eflatuncu mağara alegorisinin özünde taşıdığı karanlık alan, karanlığa düşen gölge ve karanlıktan aydınlığa geçiş olmak üzere üç temel husus yalnızca ontolojik değil¹⁹ aynı zamanda epistemolojik bir değer taşır. Biz, yukarıda da ifade

17 Metin Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, Elis Yayınları, Ankara, 2010, s. 107 vd.

18 Krş. "Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology", <http://plato.stanford.edu/entries/plato-metaphysics/> (Erişim: 05. 05. 2009).

19 Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 107.

ettiğimiz gibi, mağara alegorisi içinde anılan bu üç hususun taşıdığı epistemolojik değeri, Eflatun ile İbn Arabi'nin görüşleri ışığında karşılaştırmalı olarak tartışmak istiyoruz.

i. Karanlık Alan

Eflatuncu mağara alegorisine atıfla, epistemolojik bir sorun olarak bilgiye ulaşma ve bilginin taşıdığı değeri bilme dolayımında bilgisiz insan modeli-karanlık alan ilişkisi şöyle sunulur:

Yer altında mağaramsı bir yer, içinde insanlar... Çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar. Ne kımıldanabiliyor... ne de başka bir yer görebiliyorlar. ...

Garip bir sahne doğrusu ve garip mahpuslar!

... Bu durumdaki insanlar, kendilerini ve yanlarındakini nasıl görürler?²⁰

Yukarıda Eflatun'dan alıntıladığımız metinde dile getirilen görüş dolayımında, İbn Arabi, henüz bilme bilinci kazanmamış insan profili-karanlık alan ilişkisini Tanrı'yla olan özel bir diyalog içinde dile getirmeyi yeğler. Şöyle der:

Kullarım! Benden, orada beni benden başkasının göremediği bir makam istediniz. Ben karanlıktaydım ve benimle hiçbir şey yoktu, şimdi de öyleyim ... Sen, senin karanlığını aşsan, benim karanlığıma ulaşsın; ama sen senin karanlığını asla aşamaz ve bana ulaşamazsın. Sen, seninle hiç kimse olmadan, senin karanlığındasın. ve bu karanlık, O'dur.²¹

Doğrusu, yukarıdaki alıntılar dikkate alındığında, bilgi genelinde, tek başına bir bilgi kaynağı olarak duyuya olan 'ortak güvensizlik', Eflatun'un 'bu durumdaki insanlar, kendilerini ve yanlarındakini nasıl görürler?' ifadesi ile İbn Arabi'nin

20 Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s. 199-200; konunun ontolojik açıdan değerlendirilişi konusunda ayrıca bkz. Yasa, *Rubailerî Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 107 vd.

21 İbn Arabi, "Kitabu'l-Ya", *Mecmuatü Resail-i İbn Arabi* içinde, Daru'l-Muhaccet'i-Beyza, Beyrut, Lübnan, s. 476. Anılan alıntının Tanrı'yı konuşma ile ilgili bağlamı konusunda, sözgelimi, bkz. Yasa, *Rubailerî Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 83 vd.

'sen, seninle hiç kimse olmadan, senin karanlığındasın' ifadesinde net olarak görülmektedir.

Açık konuşmak gerekirse, Eflatuncu mağara alegorisinin içerdiği karanlık kavramının epistemolojik açıdan taşıdığı değere İbn Arabî'nin ortaya koyduğu düşüncelerle sağladığı katkının önemini iyi görmek gerekir. Bu değer ve önemin; kendisini, günümüz epistemolojisinde gelinen süreç dikkate alındığında tek yönlü bir bakış içeren,

doğrulanabilir türden beklentilerimize 'bilgi', doğrulanabilir türden olmayan beklentilerimize de 'inanç' adını vermek²²

gerektiği şeklindeki bir görüşe özel atıfla, daha net gösterdiğini iyi kavramak durumundayız.

ii. Karanlığa Düşen Gölge

Eflatun, mağara alegorisini tamamlayıcı olarak, gölgeye²³ atıfta bulunur:

Şimdi bu adamlar aralarında konuşacak olurlarsa, gölgelere verdikleri adlarla gerçek nesneleri anlattıklarını sanırlar, değil mi?²⁴

diye sorar ve şöyle devam eder:

Tanrısal dünyaları seyretmiş bir kimse, insan hayatının düşük gerçeklerine inince, şaşkın ve gülünç bir hale düşer. Karanlıklara alışmadığı, ilkin her şeyi bulanık gördüğü için, ...doğrunun gölgeleri ya da bu gölgelerin yansılarını üzerine tartışmalara girip de, doğruluğun kendisini hiçbir zaman görmemiş olanların yorumlarını çürütmek zorunda kalınca, herkes yadırgar onu...²⁵

Anılan bağlamda İbn Arabî ise şu ifadelerle yer verir:

Her şeyin bir gölgesi vardır, Tanrı'nın gölgesi ise arştır. Ancak, her gölge uzamaz; nitekim arş, tanrısallık içinde uzamayan bir gölge olup, gizlidir. Kuşkusuz, gölgesi algılanan cisimler ışık tarafından kuşatılınca, kendi gölgesi içinde kalır.²⁶

22 Hacıkadıroğlu, *age.*, s. 23.

23 Konunun, Mevlana örneğinde, ontolojik açıdan değerlendirilişi için bkz. Yasa, *Rubâileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 108.

24 Eflatun, *age.*, s. 199-200.

25 Eflatun, *age.*, s. 202.

26 İbn Arabî, "Kitabu'l-Celaleh", *Mecmuatü Resail-i İbn Arabî* içinde, Daru'l-Muhacceti'l-Beyza, Beyrut, Lübnan, s. 482.

Açıkça görüleceği üzere, gölge kavramının, yalnızca Eflatun'un düşüncesinde tanrısal dünya ile bağlantısı kurulmakta değil, anılan kavramın aynı zamanda ve belki de çok daha anlaşılır bir biçimde İbn Arabi'nin düşüncelerinde de Tanrı ile olan bağlantısına dikkat çekilmektedir. Bu dikkat çekişin, kuşkusuz, vahyin taşıdığı epistemolojik değere işaret ettiği hususunu iyi algılamak gerekir. Bu algı içinde, bilgi objesi olarak, yalnızca gerçekler varlıklar ile gölge varlıklar arasında ayırım yapılmış olmaz, aynı zamanda, gerçek varlıkların yerine geçen gölge varlıkların, gerçekler varlıklar olmadığı gerçeği de aydınlatılmış olur. Bu cümleden olarak, açık konuşmak gerekirse, karanlığa düşen gölge, hem Eflatun hem de İbn Arabi için aşılması gereken bir sorundur. Bununla birlikte, gölge, bir yazımızda tartışabildiğimiz kadarıyla İbn Arabi'nin kullandığı 'arada olma' kavramıyla birlikte düşünüldünce, ayrı bir anlam kazanır.²⁷ Bu cümleden olarak, bilgi elde etmede gölgenin yükleneceği işlevin, İbn Arabi'nin kavramsal yaratıcılığı ile daha da etkin hale gelebileceğini iyi anlamak gerekir. Doğrusu, İbn Arabi'nin, gölge kavramını Tanrı'ya dönük bir öz ve öteye bakan bir eğilim içinde ele alması, yeterince ufuk açıcı görünmektedir.

iii. Karanlıktan Aydınlığa Geçiş

Aydınlatılmayan bir karanlık, Eflatun'a göre, gözün bula-nık görmesine neden olur.²⁸ Aydınlatılması gereken karanlık, İbn Arabi için ise, "ışığın gölgesi kendi içindedir, karanlığın ışığı ise kendi içindedir"²⁹ ifadesinden açıkça anlaşılacağı üzere 'arada olma'³⁰ konumuna işaret eder. Doğrusu, "düşünce

27 Krş. Metin Yasa, "İbn Arabi'nin Arada Olma'yı Anlatımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, İbn Arabi Özel Sayısı-II*, Yıl: 9, Sayı: 23, Ocak-Haziran 2009.

28 Eflatun, *age.*, s. 202; karanlıktan aydınlığa geçişin ontolojik açıdan taşıdığı değer için ayrıca bkz. Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 109 vd.

29 İbn Arabi, "Kitabu'l-Celaleh", *Mecmuatü Resail-i İbn Arabi* içinde, s. 482.

30 İbn Arabi'nin 'arada olma'yı anlatımına ilişkin açıklayıcı değere sahip farklı örnekler için bkz. Yasa, "İbn Arabi'nin Arada Olma'yı Anlatımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, İbn Arabi Özel Sayısı-II*, s. 101 vd.

sisteminde işlevsel bir kavram olarak 'arada olma'yı doğrudan İbn Arabi'nin kendisi kullanır; böylece de İbn Arabi yalnızca konu ve kavramsal zenginliğe ulaşmaya çalışmaz, aynı zamanda üzerinde durduğu konuyu ayrıca sorun yönüyle tartışmayı ve ulaştığı kavram zenginliğini aşmayı da dener."³¹ Bu aşma içinde her şey ontolojik ve epistemolojik bir bütünlük içinde değerlendirilir.

Eflatun felsefesinde her ne kadar şairlere bahşedilmiş bir tanrısal nefesten söz edilse de,³² karanlıktan aydınlığa geçiş söz konusu edildiğinde³³ mağara alegorisi sınırları içinde,

Metafizik sersemliğin zifiri karanlığına gömülmüş mahpus, bağlarından kendi kendine kurtulamaz. Zaten böyle bir şeyi ne arzu edebilir ne de düşünebilir. Bunun için erginlenmiş ve filozof olmuş birinin ona eğilmesi, onu zincirlerinden kurtarması, ayağa kalkmaya ve ardından başını çevirmeye zorlaması gerekir.³⁴

türü bir açıklama yeterince anlaşılır gözükmemekte ve açık konuşmak gerekirse, "gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi"³⁵ de ancak bu şekilde olası olmaktadır.

İbn Arabi, karanlıktan aydınlığa geçişi, içeriği zengin kavramlar eşliğinde dile getirmeyi yeğler. Şöyle der:

Varlık, kuşkusuz, birdir. Onun; görünen yönü, evren; görünmeyen yönü, ıstımlar; görüneni görünmeyenden, görünmeyeni görünenenden ayırt etmek için görünen ile görünmeyen arasında yer alan ayırıcı ve birleştirici yönü ise, yetkin insandır.

Görünen, görünmeyenin aynası; görünmeyen görünenin aynası; aralarındaki ise ayıran ve birleştiren olarak ikisinin aynasıdır.³⁶

31 Metin Yasa, "Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Modeline Doğru", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün bir etkinliği olarak 24-26 Mart 2010'da İstanbul'da Düzenlenen *Türkiye'de Felsefenin Geleneği ve Geleceği* isimli toplantıda sunulan bildiri.

32 Sözgelimi bkz. Eflatun, İon, çev. Tacettin Ünlü, *Diyaloglar I*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 267.

33 Eflatun, *age.*, s. 205.

34 Dominique Folscheid, *Felsefe Akımları*, çev. Muna Cedden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s. 15; ayrıca krş. Yasa, *Rubailer-i Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 111 vd.

35 Eflatun, *age.*, s. 202.

36 İbn Arabi, "Tenbihat ala Uluvvî'l-Hakikatî'l-Muhammedîyyetî'l-Alîyyeh", *Mecmuatü Resail-i İbn Arabi* içinde, Darul-Muhaccetî'l-Beyza, Beyrut, Lübnan, s. 401-402.

Bununla birlikte, İbn Arabi'nin, görünmeyi ve görüne-ni mutlak ve görece olarak ayrı ayrı ikişer kategoride anması, karanlıktan aydınlığa geçiş açısından, açıklayıcı bir öneme sahiptir. Sözgelimi, ruhlar evreni, mutlak görünmeyen Tanrı'ya oranla görece görünmeyen, mutlak görünen cisimler evrenine oranla ise mutlak görünmeyendir.³⁷ Öyle anlaşıyor ki, yalnızca Eflatun değil, İbn Arabi de karanlığa düşen gölgenin aydınlatılması gerektiği kanısındadır. Bu kanı, her tür bilginin yanında, dinsel bilgiyi de gündeme getirir. Eflatun'un bu noktada attığı adım, karanlıktaki kölenin aydınlığa çıkarılması yönündedir. Ancak, bu adım, gerçekte, yine de net bir konuma işaret etmez. Çünkü mağara alegorisi sınırları içinde, kimin, nereden, nasıl ve niçin gözlemlediği belli değildir. Yapılan bir yorumda, Eflatun felsefesi ve mağara alegorisi,

belli bir erginlenme güzergahını izleyen ve hakikate doğru giden bir yoldur ve yolun çıkış noktası gerçekte varış noktasıdır³⁸

şeklinde dillendirilir. Buna karşılık, İbn Arabi'nin karanlığa düşen gölgenin aydınlatılması yönündeki isteği ve ortaya koyduğu çaba, yalnızca ontolojik açıdan değil,³⁹ epistemolojik açıdan da son derece açıktır. Doğrusu, İbn Arabi'nin 'arada olma'yı anlatımı, aynı zamanda, dinsel bilginin kaynağı olarak vahye atıf yapmayı, vahyin aydınlatıcı bilgi vermede yüklendiği işlevi görmeyi, vahyin diğer bilgi kaynaklarıyla bütünleşmesi gerektiğini vurgulamayı, dinsel bilginin elde edilmesi, geliştirilmesi, düzeyinin yükseltilmesini ve diğer bilgi türleriyle olan ilişkisinin kurulmasını gündeme getirir. Açık konuşmak gerekirse, İbn Arabi'nin sözünü ettiğimiz 'arada olma' kavramı ve anlatımı, günümüz epistemoloji anlayışında gelinen nokta dikkate alındığında, yukarıda sözü edilen türden zengin çağrışım ve açılımlara neden olabilecek özde bir kavramdır.

37 İbn Arabi, "Tenbihat ala Uluvv'l-Hakikati'l-Muhammediyyeti'l-Aliyyeh", *Mecmuatü Resail-i İbn Arabi* içinde, s. 411.

38 Folscheid, *age.*, s. 16.

39 İbn Arabi'nin ontolojiye ilişkin görüşleri konusunda sözgelimi bkz. Metin Yasa, *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

C. Bütüncül Yaklaşımın Kaynak, İçerik ve Bağlayıcılık Açısından Önemi

Dinsel öz bilgiyi anlama ve dinsel bilgiye atıfla ulaşılan dinsel içerikli bilgileri geliştirme yönünde kaynak bütünlüğünü öne çıkarmak, çağımız evrensel bilgisine katkı olarak, artık kaçınılmazdır. Bu çıkarım, İsmail Tunalı'nın, "Dünyanın Yeni Epistemolojik Anlamı ve Sanata Yansıması"⁴⁰ isimli bildirisinde dile getirdiklerinin gerekçeli bir yorumunu da ifade eder. Nitekim Tunalı'ya göre, 19. yüzyılın ikinci yarısında, mekanik bilim anlayışına bağlı olarak gelişen bir epistemolojide, tek kaynak olarak duyu ve tek realite olarak duyu verilerinin öne çıktığı görülür.⁴¹ Buna karşılık, 20. yüzyılda farklı yönde gelişen bir doğa bilimi anlayışına paralel olarak yeni bir epistemolojinin varlığı hissedilmeye başlanır. Max Planck'ın 'Quantum', Einstein'ın 'Relativite' ve W. Heisenberg'in 'Belirsizlik İlkesi' anlayışları, bu epistemolojinin gelişimine katkı sağlayan veriler sunar. Böylece ortaya, bilgi kaynaklarının kategoryal değerlerini yitirmesiyle, gerçek ile soyutun bütünlüşmesi gerektiği sonucu ortaya çıkar.⁴²

Bu anlayış içinde,

görünüşler, duyular dünyası yok farz edilirken, ulaşılmak istenen, mutlak, şüphe dışı bir realite vardır; Duyu-üstü özler dünyası. Böyle bir dünya, mutlak, zaman, mekan dışı bir varlıktır. Bu yeni epistemolojik realitedir.⁴³

Bu yeni epistemolojinin değeri, 21. yüzyılda giderek daha bir gelişme gösterir. Bu gelişim içinde, 'bireysel bilinç üstü konseptler'i, 'düşünsel kategoriler'i özünde taşıyan bir evrensel akıl belirir. Evrensel dünya da, başkası değil, anılan evrensel aklın kendisidir. Bu yeni kozmik yapı, bir yönüyle sanal, bir yönüyle reel olup, sanal realite olma paradoksunu içinde taşır. Bunun güzel bir örneği, internette verilen görüntülerdir. Bu görüntüler, kuşkusuz, sanaldır; ama aynı zamanda gerçektir de,⁴⁴

40 Tunalı, agm., *Bilgi ve Değer*, s. 30-34.

41 Tunalı, agm., *Bilgi ve Değer*, s. 31.

42 Tunalı, agm., *Bilgi ve Değer*, s. 32.

43 Tunalı, agm., *Bilgi ve Değer*, s. 32.

44 Tunalı, agm., *Bilgi ve Değer*, s. 33.

Bu noktada, Eflatuncu mağara alegorisi bağlamında, ister Eflatuncu aydınlık-karanlık ilişkisine isterse İbn Arabi'nin 'arada olma' kavramına atıfta bulunulsun, durum değişmez. Çünkü bir yandan Eflatuncu mağara alegorisi ve içeriği, öte yandan İbn Arabi'nin bütünlüğü öngören 'arada olma' kavramının mantıksal iletileri, birer bilgi kaynağı olan vahiy, akıl, duyu ve deneyimin bütünlük içinde ele alınmasına işaret eder. Doğrusu, Eflatuncu mağara alegorisinde betimlenen mahpus,

böylece, kendisi için en parlak ama aslında en karanlık olandan, kendisi için en karanlık ama aslında en parlak olana ve nihayet hem kendisi için hem de gerçekten en parlak olana geçiş yapar.⁴⁵

Yukarıdaki çıkarım, İbn Arabi'nin, "ışığın gölgesi kendi içindedir, karanlığın ışığı ise kendi içindedir."⁴⁶ görüşüne paralel değerlendirilebilir. Artık, bu noktada önemli olan, insanın, her tür bilme açısından var olanın idesini öncesizlik halinde kendi ruhunda taşıdığını, bilinenin bu taşıma ile gerçekleştiğini ve reel olanın idesine benzediği ölçüde ne ise o olacağının bilincine varmasıdır.⁴⁷

Eflatun, epistemolojik açıdan ayrı bir değer taşıyan mağara alegorisinde niteliği dinsel olsun ya da olmasın bilgiye ulaşma bağlamında "karanlık" kavramını öne çıkarır. İbn Arabi, yaptığı çağrışımlar farklı olsa da, bu noktada Eflatun'a katılır. Açık konuşmak gerekirse, anılan karanlık, gerek Eflatun gerekse İbn Arabi açısından, özünde aydınlık taşıyan bir karanlıktır. Çünkü sözü edilen karanlık, bilinci-ne varılması halinde, Eflatun'a göre insanı kölelikten kurtaran, İbn Arabi'ye göre ise insana konumunu öğreten bir aydınlığa dönüşür.

D. Sonuç: Bütüncül Yaklaşımın Dinamik Gücü

Eflatuncu mağara alegorisinin, dinsel bilgi sorununu çözecek güçte olduğu ileri sürülse bile, anılan çözümün niteliği yine

45 Folscheid, *age.*, ss. 15-16; ayrıca krş. Eflatun, *age.*, s. 202.

46 İbn Arabi, "Kitabu'l-Celaleh", *Mecmuatü Resail-i İbn Arabi* içinde, s. 482.

47 Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 60.

de net görünmemektedir. Çünkü çözümün mağara alegorisiyle sınırlı kalması halinde, her bilgi araştırmacısı sınırlı bir olanağa sahip demektir. Dolayısıyla, dinsel bilgi sorununu yalnızca mağara alegorisi açısından ele almak eksik bir çıkarımdır. Bununla birlikte, bu makalenin sınırları içinde tartışıldığı üzere mağara alegorisi, vahiy gelen dinsel bilginin, başka araçlarla geliştirilebileceğine kapı arayan bir fenomen olarak görülebilir ve bu tür bir algı sayesinde, bilgi geneli ve dinsel bilgi özelindeki kutuplaşma ve çelişkilerin yalnızca açıklanmayacağı değil aynı zamanda aşılabileceği de ifade edilebilir.

Dinsel bilginin, vahiy dışında kuşatıcı bir kaynağı söz konusu olmadığına göre, vahiy, dinsel bilginin amacı değil, aracı konumundadır. Bununla birlikte, vahiy gelen dinsel bilgi ile vahiy arasındaki epistemolojik ilişkiyi iyi kavramak gerekir. Çünkü dinsel bilgi, bilginin dinsel değeri açısından, yalnızca vahye yüklediği anlamla anılmaz, aynı zamanda vahiyyle anlam kazanır. Doğrusu, vahiy gelen dinsel bilgi arasında görülen bu paradoksal durum diğer bilgi türleri ve kaynakları için de geçerlidir.

Eflatuncu mağara alegorisini, İbn Arabi'nin oluşturduğu kavramlar ışığında yeniden yorumlamak, bir yandan dinsel bilginin kaynağına inme, öte yandan ilgili bilginin içeriğini anlama, düzeyini yükseltme ve çağdaş epistemolojik gelişmelere ışık tutma açılarından da önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Sponville'nin, genel olarak çağdaş epistemolojiye ilişkin dile getirdiği "mutlak bilgisizlik ve mutlak bilmek arasında, bilgi ve bilgilerin ilerlemesi için bir yer vardır"⁴⁸ çıkarımına, geleneksel İslam düşüncesinin hiç de yabancı olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun güzel bir örneği, doğrusu, İbn Arabi'dir.⁴⁹ Çünkü, İbn Arabi de kendi düşünce sistemi içinde "görünen bir görünmeyen, görünmeyen bir görünen vardır"⁵⁰ ifadelerini

48 Comte-Sponville, *age.*, s. 64.

49 İbn Arabi'nin anılan 'arada olma' konusuna ilişkin görüşleri için sözcülimi bkz. Yasa, "İbn Arabi'nin Arada Olma'yı Anlatımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İbn Arabi Özel Sayısı-II, s. 91-108.

50 İbn Arabi, "Kitabu'l-Celaleh", *Mecmuatü Resail-i İbn Arabi* içinde, Daru'l-Muhaccet'l-Beyza, Beyrut, Lübnan, s. 487.

kullanır. Bu durumda, öyle görülüyor ki, sözü edilen 'ara yer', ancak, Tanrı'nın varlıkla bütünleşmiş içkin yönünün işlevi ile dolar ve güncellik kazanır.

Bütüncül olmada öngörülen farkın niteliği, kuşkusuz, sorgulanabilir. Bu bağlamda yapılması gereken şey, alternatif bir yola işaret etmektir. Bu yol, işin içine vahyi de katarak akıl, duyu deneyimi ve bilimsel çıkarımdan⁵¹ bir bütün halinde yararlanmak suretiyle, genelde bilgiye özelde dinsel bilgiye ulaşmak ve düzeylerini yükseltmektir. Alternatif yol, bilgi araştırmacısına, bilinen genel bilgiye ya da dinsel bilgiye dayanarak, 'edindiğimiz bilgi en sağlam bilgidir' diyebilme cesaretini kendinde bulmasını değil, aksine, genel ya da dinsel bir bilgi kutuplaşmasına gitmeksizin, 'şu genel bilgide güçlüyüz', ya da 'şu dinsel bilgide zayıfız' diyebilme erdemine sahip olmasını öngörür. Çünkü, bir çok bilgi türünden söz edilebilir ve böylece de, her bilgi türü, 'bilgide güncelleme' gereksinimine konu olma ayrıcalığına ulaşabilir.

Öyle anlaşıyor ki, bilgiye ulaşmada kaynak, önemli bir işleve sahiptir. Bununla birlikte, hiçbir bilgi kaynağını tam olarak tanımlamak olası görünmemektedir. Dahası; aynı kaynağa atıfla elde edilen bilgiler birbirleriyle çelişebilmekte ve tutarsızlıklar ortaya çıkabilmektedir. Bu durum, bilgi kaynakları arasında bütüncül yaklaşıma ilişkin gereksinimi doğrular gözükmemektedir. Dolayısıyla bilgi kaynaklarını birbirlerinin alternatifi olarak görmek, sağlıklı bilgiye ulaşmayı engelleyebilir. Bununla birlikte, Eflatuncu mağara alegorisi ile İbn Arabî'nin bu makalede dile getirdiğimiz aynı doğrultuda yorumlanması olası olan görüşlerinin, bütüncül bakışla elde edilmiş ve aydınlatıcı değeri yüksek bilgi üzerinde odaklanması gerektiği konusunda ısrarcı oldukları anlaşılmaktadır.

51 Honer, Thomas C. Hunt, *age.*, s. 126.

3. YUNUS EMRE'DE DİNSEL EPİSTEMOLOJİNİN İÇSEL BİR YÖNÜ: İNSANIN KENDİNİ BİLME ÇABASI⁵²

I

Yunus Emre'de insanın kendini bilmesini dinsel epistemolojinin içsel bir yönü olarak görebilmek ve bu bağlamda ileri süreceğimiz düşünceleri gereği gibi anlayabilmek için, hazırlayıcı olması açısından, iki temel noktaya işaret etmek gerekir:

i. Epistemoloji ve kural koyucu doğası üzerine düşünenlerce, epistemolojinin geçmişte Descartesci dualizme, günümüzde ise Russellci mantıksal atomculuğa çok şey borçlu olduğu ileri sürülür.⁵³ Bu türden bir yaklaşım, yalnızca epistemoloji ile dinsel epistemoloji arasına mesafe koymayı değil, aynı zamanda, dinsel inançların yer aldığı bağlamın empirik alandan bütünüyle farklı olduğunu da ileri sürmeyi gerektirir.⁵⁴

ii. Dinsel epistemoloji, dinsel gerçeklik iddiasının sahip olduğu epistemik konumu, rasyonelliği, doğruluğu ve geçerliği konu edinen bir öze sahiptir.⁵⁵ Dinsel gerçeklikler iddiası bağlamında Tanrı inancının rasyonelliği ve vahyin doğası ayrı bir önem taşır.⁵⁶

Bu durumda; ilk noktanın öngördüğü "dinsel inançları empirik alandan soyutlama" ile ikinci noktanın içerdiği "dinsel inançların rasyonelliği, doğrulanabilirliği, yerindeliği ve uygunluğu konularını ele alma"⁵⁷ birbiriyle çelişen iki ayrı epistemolojik konuma işaret eder.

Sözü edilen bu iki ayrı epistemolojik konum, "hakikati mantığa dönüştürmek istemiyorum, dile gelmeyen haki-

52 Bu yazımız (Eskişehir Valiliği *Eskişen Dergisi*, S. 39, Eskişehir, Mayıs 2012, ss. 30-32)'de yayınlanmıştır.

53 Jane Duran, "Religious Epistemology: Naturalizing a Point of View", *The Heythrop Journal*, XLII, 2001, s. 481.

54 Duran, agm., s. 482.

55 William Lane Craig, "Religious Epistemology", <http://www.bethinking.org/truth-tolerance/religious-epistemology.pdf> (Erişim: 17.10.2011).

56 "Religious Epistemology", <http://www.lep.utm.edu/relig-ep/> (Erişim: 17.10.2011).

57 James Kellenberger, "The Fool of the Psalms and Religious Epistemology", *International Journal for Philosophy of Religion*, 45, 1999, s. 102.

kati mantıksal şekillere dönüştürmek istemiyorum"⁵⁸ diyen bir kimse için ne ifade eder? Miguel de Unamuno'dan yaptığımız alıntı, bize göre, dinsel epistemoloji açısından, kimi epistemik verileri yeniden gözden geçirmeyi öngörür. Çünkü Unamuno'nun anılan ifadesi, yalnızca tümel bilginin peşine düşen genel epistemolojiye değil, aynı zamanda dinsel inancı mantıksallaştırmaya çalışan bir dinsel epistemolojiye karşı olumsuz bir tavır alışı işaret eder. Öyle anlaşıyor ki, bu olumsuz tavır, hakikati nesnel ve öznel olarak ikiye ayıran, buna bağlı olarak da nesnel hakikati şeylerin Tanrı'nın yüceliğiyle olan ilişkisine, öznel hakikati ise şeylerin kurtuluşumuzla olan ilişkisine bağlayan⁵⁹ biri için, genel epistemoloji bir yana, dinsel epistemolojiyi dar alana hapsetmenin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkar.

II

Din felsefesinin herhangi bir sorunu söz konusu olduğunda sürekli klasik bilgilerden söz etmek, anılan sorunu dışı kapalı oluşturma zorlamaya neden olur. Oysa bir soruna yönelik dile getirilen klasik bir bilginin, yeni düşüncelere geçmek için basamak olarak kullanılması daha iyi ve özgün bir seçenek olarak görülmek durumundadır. Aksi halde, bilinen o klasik bilgi, güncellenmeden ve çoğu kez de işe yaramayan bir konumda sürekli tekrar edilir, durur. Bu durumda, bizce, "eski tekniklerden hangisi işe yarıyor ona bakmalı ve bilincimizi en uygun seviyede dönüşümsel güce rabtederek bu tekniklerin verimini arttırmalıyız"⁶⁰ şeklindeki bir çıkarım bir disiplin olarak din felsefesi ve onun herhangi bir sorunu için de geçerlidir.⁶¹ Bu cümleden olarak, sözgelimi, günümüzde din-

58 Miguel De Unamuno, *Günlükler*, çev. A. Burak Zeybek, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 8.

59 Unamuno, *age.*, s. 10.

60 Zalman Schachter-Shalomi, "Manevi Ülfet", Robert Frager (ed.), *Manevi Rehberlik ve Benötesi Psikoloji Üzerine Paylaşımlar*, çev. Ömer Çolakoglu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009, s. 79.

61 Bu konuda örnek olarak sözgelimi bkz. Metin Yasa, "Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Modeline Doğru", *Türkiye'de Felsefenin Geleneği ve Geleceği Sempozyumu* (24-26 Mart), İstanbul, 2010; Metin Yasa, "Yunus Emre'de Ben Bilinci: Benötesi Psikolojisi Açısından Bir Değerlendirme",

sel epistemolojiye yönelik A. Plantinga'nın temel oluşu, W. P. Alston'un ise güveni önceleyen doktrinlerinin⁶² bu konudaki beklentilere yeterince cevap veremediği ileri sürülebilir. Nitekim her iki doktrin de: i. Dini olanı öne çekerken, felsefi olanı göz ardı ettiği; ii. Din felsefesi verisi sunmakta yeterince başarı sağlayamadığı; iii. Dinsel epistemolojide çözümü götürececek orijinallikte çıkarımlarda bulunmadığı şeklindeki eksiklikler dikkatlerden kaçmamaktadır.⁶³

Bütüncül ve eleştirel din felsefesi, din felsefesi konularını sorun yönüyle ele almayı öngören bir öz taşır.⁶⁴ Dinsel epistemoloji de bu öngörünün dışında yer almaz. Açık konuşmak gerekirse, dinsel epistemolojinin üzerinde odaklaştığı en temel konu Tanrı'dır. Bu noktada, Tanrı'nın varlığına yönelik kanıtların geçerliliği ve Tanrı'yı konuşmanın yeterliliği öne çıkar. Bu cümleden olarak, Tanrı, hem konuşulması gereken ilk konudur, hem de dinsel epistemolojinin en temel bilgi kaynağıdır. Dolayısıyla, Tanrı, aynı zamanda insanın insan olarak kendini tanıması gerektiği konusunda da ayrı bir değer içerir. İşte tam da bu noktada, insanın kendini tanıma çabasının dinsel epistemolojinin neresinde yer aldığı düşüncesi öne çıkar.

Dinsel epistemolojinin kendi sınırları içinde yöneldiği pek çok amaçtan söz edilebilir. Bu amaçlardan biri de, bizce, insanın kendini bilmesi olmalıdır. İnsanın kendini bilmesine yönelik yapılacak güzel bir betimleme, Yunus'un şu ifadesinde adeta zirveye ulaşır: "İlm okumakdan gerek kendüzeni bilmekdür".⁶⁵ Bununla birlikte, bize öyle geliyor ki, dinsel epistemolojinin sorun yönüyle ele alınması halinde, her insa-

Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu (26-27 Kasım), İstanbul, 2010.

62 Kellenberger, agm., s. 102.

63 Krş. Kellenberger, agm., s. 102 vd.

64 Metin Yasa, "Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Modeline Doğru", *Türkiye'de Felsefenin Geleneği ve Geleceği Sempozyumu* (24-26 Mart), İstanbul, 2010.

65 *Yunus Emre Divanı*, haz. Mehmet Nuri Yardım, Kahraman Yayınları, 1997, s. 193. (Bu esere bundan sonra kısaca "Divan" diye atıfta bulunulacaktır). birinci blm 2,dipnot?

nın değil, bilme gücüne sahip olan ve kendini bilmek isteyen insanın Tanrı karşısında kendini nasıl algıladığının dikkate alınması gerekir. Kendini bilmeye çalışan insanı Yunus'da dinsel epistemolojinin içsel bir yönü olarak görmek bu açıdan önemlidir.

III

İnsanın kendini bilme çabasını neden dinsel epistemolojinin içsel bir yönü olarak görmek gerekir içerikli bir soruyu biraz daha açacak olursak, bu bağlamda, Yunus'un kimi ifadelerinin yeterince açıklayıcı ve dikkat çekici olduğu görülür. Bu ifadeleri iki grupta toplamak olasıdır.

Yunus'un şu ifadeleri birinci grup içinde anılabilir:

Acep katre ki derya anda mahfi
Bu mahfi sırnı sendedür sor indi.⁶⁶
Şükür anun birliğine yoğiken uş var eyledi⁶⁷
Senden ayru ben seni kanda bulam⁶⁸
Seni kanda koyam benden içeri⁶⁹

Açıkça anlaşılabacağı üzere, birinci gruptaki ifadeler, insanın kendini bilme çabasını dinsel epistemoloji içinde değerlendirilebileceğimizi öngörür. Çünkü dinsel epistemoloji, temelde, metafizik bir öz taşır. Öyleyse, insanın kendini bilmeye çalışması hususunun bir de dinsel epistemoloji açısından dikkate alınması gerekir.

İkinci grupta ise Yunus'un şu ifadeleri dikkat çekmektedir:

Benem ebed benem beka ol Kadir-i Hay mutlaka⁷⁰
Hem batınam hem zahirem hem evvelem hem ahirem⁷¹
Kalu bela söylenmedin tertib düzen eylenmedin
Hak'dan ayru değüldüm ol ulu divandaydım⁷²

66 *Divan*, s. 253.

67 *Divan*, s. 50.

68 *Divan*, s. 230.

69 *Divan*, s. 231.

70 *Divan*, s. 215.

71 *Divan*, s. 215.

72 *Divan*, s. 26.

İkinci gruptaki ifadelerle bakıldığında, insanın kendini bilme çabasının, üzerine dinsel epistemolojinin bütünüyle yoğunlaştığı Tanrı'dan ayrı düşünülemeyeceği açıkça görülür. Bu ikinci gruptaki ifadelerden de net olarak anlaşılacağı üzere, Yunus'da derin bir dinsel epistemoloji açısından değer taşıyan temel bir amaç, kendini bilmeye çalışan insanın yine 'ulu divan'da Tanrı'yla olma isteğidir.

Şu ana dek dile getirdiğimiz düşüncelerden de açıkça anlaşılacağı üzere, Yunus'un her iki gruptaki ifadeleri de dinsel epistemoloji açısından önemli görünmektedir. Yunus'da "bu mahfî sırrı sendedür", "seni kanda bulanı", "benem ebed benem beka", "hem batınam hem zahirem", "hem evvelem hem ahirem", "Hak'dan ayru değüldüm" vb. ifadeler, insanın kendini bilme çabasının Tanrı'yla olmaktan ayrı düşünülemeyeceğine işaret etmektedir. Yine bu cümleden olarak, yukarıdaki ifadeler dikkate alındığında, bir yandan, dinsel bilgi ile epistemik inanç arasında bir uyumun var olduğu dikkat çekmekte, öte yandan kendini bilme çabasında olan insanın hem bilme gücüne hem de inanma eğilimine sahip bir özde yaratılmış olduğu öne çıkmaktadır.

Bize öyle geliyor ki, kendini bilme özlemi içinde olan insan ile Tanrı arasında kurulan ilişki, Yunus'a özel atıfla, dinsel epistemoloji bağlamında üç önemli sonuca iletir. Bu cümleden olarak, kendini bilmeye çalışan insan: i. Tanrı'yı, deyim yerindeyse, kendine yakın bir Dost gibi görür; ii. Kendini Tanrı'nın varlığı karşısında her yönden sınırlı olarak algılar; iii. Ulaşmaya çalıştığı tek gerçeğin Tanrı'yla olma olduğunu anlar. Bu durumda, insanın kendini bilmesini dinsel epistemoloji içinde anmak, Unamuno'nun ifadesiyle insanı *sapientiae*'ya, bilgeliğin tahtına iletir.⁷³ Öyleyse, dinsel epistemolojiden beklenen, yalnızca mantığın çözümleyici gücünü değil, aynı zamanda inancın yaratıcı gücünü⁷⁴ de kullanmak olmalıdır.

73 Unamuno, *age.*, s. 16.

74 Unamuno, *age.*, s. 26.

IV

Sonuç olarak, Yunus'un görüşleri ışığında dile getirdiğimiz düşünceler dikkate alındığında, dinsel epistemolojinin, insanın kendini bilme çabası gibi birtakım girdi ve isteklerle bir yandan çehresinin değiştiği, öte yandan anlaşılır kimi kazanımlar elde ettiği görülür. Bu değişim ve kazanımları iki noktada toplamak gerekir: i. Dinsel epistemolojinin alanının daha geniş hale gelmesine katkı sağlamak; ii. Dinsel epistemolojinin anlam dünyasının giderek zenginleşmesine yardımcı olmak.

Gerçi, dinsel epistemolojinin Tanrı üzerinde düşünmesi, kuşkusuz, insanın kendini bilme çabasından daha önemlidir. Ancak, insanın kendini bilme çabası, Tanrı inancının rasyo-nelliğinden çok da ayrı düşünülemez. Dahası; Plantinga ve Alston'un yaptığı gibi dinsel epistemolojiyi birkaç inanç konusu ile sınırlandırmak, din üzerine felsefe yapma açısından çok şey ifade etmez. Bu nedenle, dinsel epistemolojinin alanının genişletilmesi ve anlam dünyasının daha da zenginleştirilmesi özellikle bütüncül ve eleştirel din felsefesi yapma açısından ayrı bir önem taşımaktadır.

III. BÖLÜM

DİN ve ÇEVRE

1. GİRİŞ

Çevre üzerine yazılmış bir dizi yazıdan söz edilebilir. Bu yazıların büyük bir bölümünde ise aynı şeylere temas edildiği dikkat çeker. Çevre ve sorunları konusunun sürekli gündemde tutulması, kuşkusuz, yalnızca doğru değil, aynı zamanda gerekli bir şeydir.

Bize öyle geliyor ki, din felsefesinde tartışılan diğer konular gibi din ve çevre konusunda da yeni ve yenilikçi olan hususlara işaret etmek gerekir. Bu tür bir yaklaşımın, din ve çevre konusunda tekrara düşmeye de güçlü bir engel oluşturacağı rahatlıkla ileri sürülebilir.

Estetik-etik ilişkisi, teolojik ve felsefi açıdan, sürece bağlı bir gereksinim olarak belirmiş ve böylece de düşünce dünyamıza girmiş bir sorundur.¹ Doğrusu, özde farklı nitelikler sergilemesi kaçınılmaz görülse bile bu iki varlık alanının arasındaki ilişki üzerine düşünen biri, kendi bilimsel birikimi, felsefi öngörüsü ve dinsel kazanımı doğrultusunda, estetik ile etik arasında bir tür önem ve öncelik tercihi yapabilir. Bununla birlikte, unutmamak gerekir ki, estetik-etik ilişkisinde belirleyici ve görünür olan kimi kavramlar, belli bir yapıda, bütünlük oluşturma eğilimindedir. Böyle bir oluşum içinde, kuşkusuz, estetik-etik ilişkisinin doğru yol alması beklenir.

Bize öyle geliyor ki, olası bir çevre etiği algısını bu alanda yazılmış kimi yazılarda görüleceği üzere öncelikle estetik bir kavram olan güzellik üzerine oturtmanın, bir yandan estetik-etik ilişkisinin daha geniş erimli düşünülmesi, öte yandan bu

1 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi. Söylemler ve Çıkarımlar*, Elis Yayınları, Ankara, 2014.

tür bir yaklaşımın pozitif içerikli ekolojik sonuçlara iletebileceği olasılıklarına kapı arayabilir.

Sonuçta; bu bölümde sunduğumuz *Çevre Etiği Oluşturmada Güzellik Kavramının Rolü ile Bir Modern Ahlak Sorunu Olarak Ekolojik Sorumluluk ve Doğal Çevreyi Anlama ve Korumada İnsana Düşen Yükümlülük* isimli her iki yazımız da bir birini tamamlar nitelikte, hem felsefi spekülasyonlardan uzak, yeniliğe açık bir çevre etiği oluşturmaya, hem de üzerinde düşünülebilecek bir doğa teolojisine kapı aralamakta, böylece de güzel olan doğayı ve korunmaya muhtaç çevreyi, bireysel vicdan ve toplumsal bilinçte oluşturulacak bir duyarlılık içinde, acımasızca kullanılan bir obje olmaktan kurtarmaya katkı sağlamaktadır.

2. ÇEVRE ETİĞİ OLUŞTURMADA GÜZELLİK KAVRAMININ ROLÜ²

1. Giriş: Genel Anlatımlar

Genelde, insanın çevreye verdiği zarar, bilim çevrelerinde harraretle tartışılmaya devam etmektedir. Bu süreçte, etiğe özel bir atıf yapılır. Çevreyi koruma ile etiğin birlikte ele anılışı, bize, felsefi ve ekolojik açıdan kimi kazanımlar sağlar. Bu kazanımlardan biri, kuşkusuz, çevre etiğidir. Bilindiği gibi, çevre etiği, insanların doğa ve çevre arasındaki ilişkilerini sistemli bir biçimde incelemeyi ön gören bir öz taşıır.³ Bu öz içinde, çevresel sorunların daha çok insanın merkeze alınmasıyla ortaya çıktığı iddia edilir. Bu yaklaşım içinde, her şey insan içindir içerikli bir söylem, hep baskın bir rol üstlenir. Oysa özlenen bir çevre etiğinin, insanın dışında, diğer doğal nesnelere karşı da bir sorumluluğumuzun var olduğuna vurgu yapar.⁴ Sonuçta;

2 Bu yazımız, ilk defa, bu eserde yayınlanmaktadır.

3 Joseph R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, çev. Ruşen Keleş, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 46.

4 Des Cardins, *age.*, s. 46-47.

bu yaklaşım, genel olarak standart etik kurallarının gözden geçirilmesini ve daha da genişletilmesini gerektirir.⁵

Çevre konusu ile ilgili olarak, alanında yazılan din-çevre, etik-çevre, estetik-çevre gibi konulara ilişkin bilimsel eserlere bakıldığında, genelde, şu türden çıkarımlara sıcak bakıldığı görülür:

i. Şu ya da bu şekilde bir din ile bağlantısı olmayan, ne estetik, ne de etik vardır. Doğaya sevgisini, çevresine sorumluluğunu göstermeye çalışan bir birey, dinin ve etiğin olduğu kadar, estetiğin de yönlendirmesine gereksinim duyar.

ii. Bir birey, bir dinsel inanca ya da etik bir ilgiye bağlanmaksızın da geleceğin mutlu, huzurlu ve güzel günleri için, çevreyi korumaya katkı sağlamayı üstün bir amaç olarak görebilir.

iii. Bir kimse, dine, bilime ve estetiğe atıf yapmaksızın, yalnızca etiğe atıf yaparak çevresini ve çevresindeki diğer doğal varlıkları korumaya yönelebilir, bununda içinde kendini yönlendiren vicdanın bir gereği olduğunu ileri sürebilir.

iv. Yine bir başkası, insanı, dinden, etikten ve estetikten bağımsız bir biçimde, tüm doğal ve kültürel varlıklara karşı hassas olmaya davet edebilir, bunu da daha insancıl bir yaşam sürmek için zorunlu görebilir.

Bununla birlikte, çevre etiğinin estetik ile olan ilişkisine güçlü bir vurgu yapılabilir. Daha açık konuşmak gerekirse, bir örneğini Holmes Rolston III'te gördüğümüz üzere, çevre etiği oluşturmada güzellik kavramının ayrıcalıklı bir rol üstlendiği üzerinde durulabilir.

Rolston III, bir yazısında şöyle der:

Araba ile dağlara bir gezi yap. Manzaranın keyfini çıkar, yolda alanlara bak, sonra da hava, toprak ve suyun insan için ne denli temel gereksinimler olduğunu düşün.⁶

5 Des Cardins, *age.*, s. 47.

6 Holmes Rolston III, "From Beauty to Duty: Aesthetics of Nature and Environmental Ethics", *Environment and the Arts: Perspectives on Environmental Aesthetics*, ed. by Arnold Berleant, Aldershot, Hampshire, UK, and Burlington, VT, 2002, s. 128.

Doğrusu, Rolston III için, güzellikten ödeve geçmek için bu kısa söylem bile yeterlidir.⁷ Dadası; Rolston III, genel olarak “estetik ile etiği nasıl yan yana getirebiliriz?” sorusuna ise şu cevabı verir:

Kolay bir şekilde. Mantıksal olarak, bir kimse güzel olanı yok etmemelidir; psikolojik olarak da bir kimse güzel olanı yok etmeyi istemez.⁸

Öte ayndan, Rolston III, estetik üzerine düşünürken, iki tür kavrama özellikle atıfta bulunur: i. Estetik kapasite. Bu yalnızca seyredenlerde yer alır. ii. Estetik özellik. Bu da objektif olarak doğal objelerde bulunur.⁹

ii. Güzellik: Çevre Etiğinin Temeli Olabilecek İşlevsel Bir Kavram

Bu konuda dile getirilen temel bir endişe, özetle, şu şekilde dillendirilir: Estetik, çevre etiğine bir başlangıç olarak yanlış bir alandır, en azından, pratikte olmasa bile, ilke olarak böyledir. Öte yandan yine genel anlamda estetiği, hem ilke olarak hem de pratikte çevre etiğinin merkezine yerleştirmek doğru değildir.¹⁰ Bununla birlikte, yukarıda da bir ölçüde işaret edildiği üzere, günümüzde zaman zaman, çevre etiğinin temeli olabilecek işlevsel bir kavram olarak güzellikten söz edildiği görülür. Nitekim, Rolston III ‘e göre,

estetik deneyim, çevre etiği için öngörülen en temel başlangıç ilkeleri arasında yer alır.¹¹

Doğrusu, Rolston III, bu ifadeyi, sözgelimi, bir *estetik obje* olarak x dağını niçin korumalıyız içerikli bir soruya, ‘güzel de ondan’ şeklinde verilecek bir cevapla gerekçelendirme yoluna gider.¹²

Rolston III’ün, çevre etiği ile estetik bir kavram olan güzellik arasında bir ilişkinin var olması gerektiğine işaret eder-

7 Rolston III, agm., s. 128.

8 Rolston III, agm., s. 140.

9 Rolston III, agm., s. 132.

10 Rolston III, agm., s. 128.

11 Rolston III, agm., s. 127.

12 Bkz. Rolston III, agm., s. 127.

ken, öncelikle, güzellik deneyimine ayrı bir önem verir. Nitekim ona göre,

Güzellik deneyimi seyircide ortaya çıkar, ancak bu neyin deneyimidir? Bu, şeklin, yapının, bütünlüğün, düzenin, yetkinliğin, kas gücünün, dayanıklılığın, dinamik hareketin, simetrisinin, çeşitliliğin, birliğin, kendiliğindenliğin, karşılıklı bağımlılığın, savunulan yaşamların, genomlara kodlananın, reaktif gücün, türleşme vb.'nin deneyimidir.¹³

Doğa ve çevre, Rolston III'e göre, seyre daldığımız birer estetik objedir. O, estetik objeyi, estetik değer ile etik görev kavramları açısından değerlendirme yoluna gider ve şöyle bir çıkarımda bulunur. 'Y estetik objesi vardır'. Y estetik objesinin, estetik değer dikkate alındığında da 'güzel olduğu' ifade edilir. Aynı obje, etik görev açısından ele alınırsa, 'korunması gerektiği' öne çıkar.¹⁴

Öyle anlaşıyor ki, insan, çevre ve etik üzerinde düşünürken, bir yandan çevreyi korumada işlevsel bir etik algısı oluşturma isteğini, öte yandan, çevre etiği oluşturma sayesinde içi boşaltılmış etik kavramlara hak ettikleri değeri yeniden kazandırma özlemlerini, ister istemez, aklından geçirmektedir.

iii. Çevre Etiği Oluşturmada Güzellik ile İyilik Kavramlarının Önemi

Doğayı anlama ve çevreyi korumada, bir ölçüde de olsa, estetik ve etik kavramlara gereksinim vardır. Bu gereksinimin göz ardı edilmesi halinde:

i. Olası olumluluklar neler olabilir? Bu noktada, gerekçe açıklaması ortaya koyacak bir durumda olduğumuzdan, anlaşılır, pozitif bir tutum takındığımızdan ve özlenen ölçüde bir sonuç elde edebileceğimizden söz edebiliriz.

ii. Olası olumsuzluklar neler olabilir? Bu bağlamda, ilgisiz bir durumda olduğumuzdan, çevreye karşı duyarsız bir yol izlediğimizden, anlaşılması güç bir sonuca yöneldiğimizden söz edebiliriz.

13 Rolston III, agm., s. 132.

14 Bkz. Rolston III, agm., s. 127.

Bununla birlikte, yukarıda dile getirdiğimiz türden çıkarımlar dikkate alındığında, belki de bu noktada cevaplanması zor olan bir soru şu şekilde ortaya konulabilir: Çevre etiğini güzellik üzerine oturtmanın amacı ne olabilir? Bu soruya verebileceğimiz cevap, kuşkusuz, rasyonel nitelikte ve birkaç aşamalı olabilir. Sözgelimi:

i. İnsanı doğaya karşı duyarlı olmaya çağırmak. Nitekim estetikteki güzellik algısı bu noktada açıklayıcı görünebilir.

ii. İnsana çevre sorunlarına karşı sorumlu olmayı hatırlatmak. Doğrusu, etikteki iyilik çözümlemesinin aydınlatıcı rolü bu noktada dikkat çekici olabilir.

iii. İnsana duyarlı olduğu doğa ve sorumlu olduğu çevreyle bütünleşmenin yolunu açmak. Gerçekte, bir tür doğa karşıtlığı ve çevreye karşı nefret, estetik ve etikle ilgili temel bir sorundur.¹⁵

iv. Çevre Etiği Oluşturmada Güzellik ile Sevgi Kavramlarının Önemi

Biz, güzellik merkezli bir çevre etiği oluşturulurken, güzellik kavramına yardımcı olacak düzeyde iyilik kavramının yanında sevgi kavramına da gereken önemin verilmesi gerektiği kanısındayız. Başka bir deyişle, Eflatun'un Şölende dediği gibi, işe sevginin de katılması gerekir. Çünkü;

sevginin kendisi her şeyden güzel, her şeyden iyidir, sonra da başkaları için daha başka güzelliklerin, iyiliklerin kaynağıdır. Ona neler borçlu olduğumuzu bir mısra ile söylemek geldi içimden:

İnsanlar barışır, deniz durulur,

Rüzgar diner,

Bir uykudur iner dertler üstüne.¹⁶

Bununla birlikte biz, güzellik algısının şu üç nedene bağlı olarak derinleşebileceği kanısındayız:

15 Ayrıca bkz. Metin Yasa, *Hayyam'ın Rubailer: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, Elis Yayınları, Ankara, 2009, s. 97 vd.

16 Eflatun, *Şölen*, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüpoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 50.

i. Güzel olan Tanrı Algısı: Bu noktada, Ciyli'nin, *suret verme, her şeyin kaynağı olma* gibi tanrısal iki niteliği, her türlü güzellik ile bağlantılı görmesi bu noktada anılabilir.¹⁷

ii. Mutlak Güzellik İdesi: Tüm diğer güzelliklerin kendisine bağlı olduğu, doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzellik.¹⁸

iii. Yaratmada Rol Üstlenen Bir Neden Olarak Güzellik: Bu noktanın açılımı bağlamında, İbn Arabi ile Kınalızade Ali'nin görüşlerine atıf yapılabilir. Nitekim;

1. İbn Arabi ve Kınalızade Ali, varlığın temelinde sevginin yer aldığını ileri sürer. Her iki düşünüre göre de var olma bir sevgi hareketidir, dolayısıyla evren ve içindekiler karşılıklı olarak Tanrı'yla bu sevgi hareketini paylaşırlar.

2. İbn Arabi ve Kınalızade Ali'ye göre, varlığı ayakta tutan ve onları birbirine bağlayan güç sevgidir. Bu konuda; İbn Arabi, Tanrı'nın, bilinmek istediğinden, yokluk halinde olana sevgiyle yöneldiğini ileri sürerken, Kınalızade ise, sevginin her şeye iliştiğini ileri sürer.¹⁹

v. Çevre Etiğinin Yapılanması: Güzel, Güçlü, Kalıcı Olma

Açık konuşmak gerekirse, çevre etiğine ilişkin geçerli bir yapılanma, iyi bir kavramsal çözümleme gerektirir. Doğrusu, Rolston III, genelde estetiğin, özelde ise estetik bir kavram olan güzelliğin çevre etiğinin temeli olup olamayacağı konusunda şu öz değerlendirmeyi yapar:

Estetik bir çevre etiği için yeterli bir temel olabilir mi? Bu, estetiğinizin ne ölçüde derinlikli olduğuna bağlıdır.²⁰

17 İkbâl, Muhammed, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 111-112; ayrıca krş. Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi: Söylemler ve Çıkarımlar*, s. 28.

18 Eflatun, *Sölen*, ss. 67-68.

19 Bkz. Metin Yasa, "Kınalızade Ali'de İbn Arabi Etkisini Kavramlar Üzerinden Anlamaya Çalışmak: Sevgi Kavramı Örneği". (Bu yazı, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından, 31 Mayıs/1-2 Haziran 2012 tarihinde Isparta'da gerçekleştirilen *Uluslararası Kınalızade Ailest Sempozyumu*'nda bildiri olarak sunulmuştur).

20 Rolston III. agm., s. 140.

Biz, Rolston III'ün bu ifadesinde dile getirilen 'derinlikli oluş' ifadesinin, Ömer Hayyam'ın düşüncelerine özel atıfla, bir ölçüde aydınlığa kavuşturulabileceği kanısındayız.

Gerçi çevre algısı değiştikçe, bireyin estetik algısı da bir şekilde değişebilir. Aslında bu, çift katmanlı bir yapıdır. Bu yapı içinde, çevre algısından estetik merkezli bir çevre etiği algısına, çevre etiği algısından da estetik merkezli bir çevre algısına gidilebilir. Böylece de estetik karakterli, hem çevre, hem de çevre etiği algılarına gidecek bir yola girilmiş olur. Bu tür yaklaşımları anlamak için, kuşkusuz, birtakım felsefi ve ekolojik çözümlerler gerekebilir. Bu çözümlerlerde öngörülecek temel bir amaç ise, kısaca şu olabilir: Belli bir amaçla yönelik olarak, yapılanması, işlevi, özü belli bir çevre etiği oluşturmak. Bu durumda, açıkça anlaşıldığı üzere, çevre etiğine ilişkin, birbirini tamamlayan üç sorundan söz edilebilir:

1. Güzel Bir Yapılanma:

Bize öyle geliyor ki, bir yandan, çevre etiğinin güzellik kavramını temel alması yeni bir süreç, çevre etiğinde bir tür yenilik olarak görülebilir, öte yandan güzellik kavramı, çevre etiğine yönelik olumsuzluk doğuracak bir öz taşımaz. Bu durum, çevre etiğine ilişkin iki boyuta işaret eder:

i. Çevreyi iyi görmek: Çevre etiği bu noktada hem etik ile ilişki içinde görülür, hem de etik yardımıyla daha güçlü hale gelir.

ii. Çevreyi güzel görmek. Çevre etiği bu açıdan bir yandan estetik ile ilişki içinde görülürken, aynı zamanda estetik yardımıyla daha güçlü hale gelir.

Dolayısıyla, yukarıda dile getirdiğimiz iki boyut nedeniyle, çevre etiği, ne etiğe ne de estetiğe karşı kayıtsız kalabilir. Çünkü işlevsel bir çevre etiği, bize göre, geçici ve günü birlik bir değer taşımamalıdır. Aksine, doğaya karşı duyarlılık, çevreye karşı sorumluluk hisseden birey için, kalıcı ve ileriye dönük bir özde olmalıdır.²¹

21 Bkz. Yasa, *Hayyam'ın Rubaileri: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, s. 101.

2. Güçlü Bir İşlev Yüklenme

Biraz sonra işaret edeceğimiz üzere, Hayyam'ın doğa ve insana ilişkin görüşleri, çevre etiğinin güzellik kavramını temel alması yönünde oluşturacak bir görüşü de etkiler görünmektedir. Gerçi, estetik değer, antroposentrik değil, antropojenik olması gerektiğine²² güçlü bir vurgu yapılır ve ardın da estetik değerlerin, her zaman, yalnızca bizsiz birer olasılıklar olduğuna işaret edilir.²³ Böyle değil de, Ömer Hayyam'ın

Biziz; mutluluğa asıl, acıya kaynak
Olmuşuz, zulme temel, sızıya dayanak²⁴

şeklindeki ifadesinin çevre etiği ve estetik değer açısından önemli bir içeriğe sahip olduğunu söylesek, yanılığa düşmüş olur muyuz? Değilse, estetik değer kaynağı olarak, neden, antroposentrik ile antropojenik oluştan birini seçmek zorunda kalalım? Dahası; Hayyam'ın,

Toprağız hepimiz, çeng çal ey saki
Rüzgarız hepimiz, mey al ey saki²⁵

Gelir ilkbahar ve gider sonbahar
Dökülür varlığımızdan yapraklar²⁶

türü ifadelerini çevreye duyarlılık açısından yorumlama konusunda bir engel olabilir mi?

Bize öyle geliyor ki, Hayyam'dan yapılacak,
Seher yeli, yırtmış eteğini gülün, bak!
Bülbül neşesine, gülün güzelliği, kaynak
Otur gölgesinde gülün ki, nice bunca gül,
Dökülmüş toprağa, bizler de olmuşuz toprak²⁷

türünden kimi ifadeler, bir yandan, güzellik kavramının çevre etiğinin temeli olmada, öte yandan anılan etik alanı ge-

22 Rolston III, agm., s. 131.

23 Rolston III, agm., s. 132.

24 Bkz. Muhammed Ali-yi Furuği ve diğerl., *Hayyam: Hayatı, Felsefesi ve Gerçek Rubailer*, çev. Hasan Çiftçi, Orhan Başaran, Babil Yayınları, İstanbul, 2002, Ruabi No: 130.

25 Furuği ve diğerl., *age.*, Rubai No: 168.

26 Furuği ve diğerl., *age.*, Rubai No: 158.

27 Furuği ve diğerl., *age.*, Rubai No: 154.

nişletme yönünde olumlu bir rol üstlenir. Bu durum, çevre etiğinin, aynı zamanda, özlenen ölçüde işlevsel olmasına da yardımcı olur.

3. İleriye Dönük, Kalıcı Bir Öz Taşıma

Estetik ile etik üzerine düşünürken, içinde yaşadığımız doğa ve çevrenin kirlenmesine kayıtsız kalamayız. Bu nedenle, güzellik kavramını merkeze alan bir çevre etiği, aşağıdaki türden söylemlerin de doğru ve yerinde anlaşılmasına yardımcı olur:

Servi boylu ile, daha taze bir yığın gülden,

Ne meyl, ne de gülün eteğini bırak elden²⁸

Şu gök kubbenin sakini olan yıldızlar²⁹

İrmak kenarında çıkan her çimen³⁰

Gül mevsimli, ırmak başı, ekin kenarı³¹

Öyle anlaşılıyor ki, doğaya karşı ve çevre sorunları karşısında duyarlı olmak, güzellik kavramına özel bir atıf yapmayı gerektirir. Böylece sözü edilen duyarlı olmanın, güzellik üzerinden olumlu yönde geliştirilmeye çalışılması gerekir. Nitekim doğaya karşı ve çevre sorunları karşısında duyarlı olma, Hayyam için, yerleşik ve gündelik bir dile dönüşmüş gibidir. Lale yanaklı,³² Lalenin yüzü,³³ Gül yüz,³⁴ Zarif baş,³⁵ Zarif ayak,³⁶ Gülün yanağı,³⁷ Güzelin gözbebeği,³⁸ Güzelin zülfü,³⁹ İffetlinin dudağı,⁴⁰ Mutluluk gülü,⁴¹ Servi boy,⁴² Ay yüzlü güzel⁴³ vb., Hayyam'ın aynı anlatım bütünlüğü içinde sıklıkla kullandığı

28 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 120.

29 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 59.

30 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 51.

31 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 39.

32 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 27.

33 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 24.

34 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 25.

35 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 22.

36 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 22.

37 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 19.

38 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 20.

39 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 15.

40 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 16.

41 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 9.

42 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 5.

43 Furuğî ve diğerl., *age.*, Rubai No: 2.

3. BİR MODERN AHLAK SORUNU OLARAK EKOLOJİK SORUMLULUK ve DOĞAL ÇEVREYİ ANLAMA ve KORUMADA İNSANA DÜŞEN YÜKÜMLÜLÜK⁴⁴

A. Ahlaki Sorumluluk Kavramının Anlam Bağlamı

Ahlak filozoflarınca uzun ve hararetli tartışmalara neden olan temel kavramlardan biri, kuşkusuz, ahlaki sorumluluktur. Bu bağlamda, genel olarak,

- a. Sorumluluğun anlamı, sorumluluğun koşulları, sorumlu tutanda ve sorumlu tutulanda bulunması gereken nitelikler,
- b. Felsefi ve teolojik olana özel atıfla tartışılan nedensellik, zorunluluk, olasılık, mutlak tanrısal bilgi, mutlak tanrısal güç, belirlenmişlik gibi kimi konuların, doğa bilimleri ile olan ilişkileri dikkate alındığında, insanı yönlendirici mantıksal iletileri,
- c. Sorumluluk kavramının, sorumluluk yükleyen bilinçli bir varlığın varlığına kanıt oluşturup oluşturamayacağı hususunun, din felsefesi özelinde, taşıdığı değer,

türü sorunların öne çıktığı görülmektedir.⁴⁵ Yine, bu bağlamda, üzerinde durulması gereken bir diğer husus sorumluluğun iki türe ayrışmasıdır: i. Geçmişe yönelik sorumluluk; ii. Geleceğe yönelik sorumluluk. Anılan sorumluluk türlerinden ilki, eylem sonrası ile bağlantılı iken; ikincisi eylem öncesi ile bağlantılıdır. Bu noktada sorumluluk açısından öne çıkan husus; insana, niyet, yükümlülük ve ödev bilincinin kazandırılmasıdır.⁴⁶

Ahlaki sorumluluğa ilişkin çok net ve olması gereken başka bir ayrışma daha vardır. Bu noktada, insana özgü dört

44 Bu yazımız (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin düzenlediği *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu*, 7-8 Mayıs, Konya, 2010)'da bildiri olarak sunulmuştur.

45 Bkz. "Mesuliyet-i Ahlaki", [http://www.hawzah.net/hawzah/Magazines/MagArt.aspx?MagazineNumberID=5560&id=53427/\(15.11.2009\)](http://www.hawzah.net/hawzah/Magazines/MagArt.aspx?MagazineNumberID=5560&id=53427/(15.11.2009)); krş. Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hü-er Yayınları, Konya, 2003, s. 82-84.

46 Bkz. "Mesuliyet-i Ahlaki", <http://www.hawzah.net/hawzah/Magazines/MagArt.aspx?MagazineNumberID=5560&id=53427/>; krş. Erdem, *age.*, s. 83.

ve başvurduğu kavram ve nitelemelerdir. Görüldüğü üzere, Hayyam'ın, güzellik içeren söylemleri, çevre etiğinin güzellik üzerine kurulabileceğinin en erken habercilerinden biri konumundadır.

vi. Sonuç ve Değerlendirme

Güzellik ve iyilik gibi kavramlardan yola çıkılarak, doğa ile bütünleşme ve çevreyi sevmeye temaları oluşturulabilir ve çevre etiğinin estetik bir kavram olan güzelliği temel alması ve güzellikten, eğer olası ise, ödeviye geçiş halinde, çevre etiği ve doğayı ve çevreyi korumaya yönelik kimi sonuçlara gidilebilir. Bu sonuçları, bir yandan çevre etiği, öte yandan doğayı ve çevreyi koruma açılarından görmek olasıdır:

a. Çevre Etiği Açısından: i. Mantıksal bir kavram olan doğruluk ve etik bir kavram olan iyilikle sürekli iç içe, bir çevre etiğine temel olma potansiyeline de sahip olma özelliği olan güzellik kavramının, görece yaklaşımlarla, değerini düşürme bilinci içinde hareket etmek. ii. Güzellik ile güçlendirilmiş bir gerçek çevre etiğinin, içi boş, görece kavramlarla değerini düşürmeme çabası içinde olmak.

b. Doğayı ve Çevreyi Koruma Açısından: i. Doğal objeleri korumanın gerçekte doğal güzellikleri koruma anlamına geldiğine dikkat çekmek. ii. Doğa ve çevrede görülen ahenk ve uyumu duyumsamanın estetik sujeye kazandıracağı estetik beğeniyi öne çıkarmaya çaba harcamak.

Öyle anlaşıyor ki, çevre sorunlarının yıpratıcılığı karşısında tutunabilecek bir çevre etiğine gereksinim vardır. Sorun karşısında konuşlanan bir çözümün, yeterince etkin olmaması halinde, zamanla çözümsüzlüğe dönüşebileceği gerçeği de dikkate alınarak, çevre etiğinin, çevre sorunlarına çözüm ararken, kendisi de yenilenmeye ve geliştirilmeye açık olmalıdır.

tür sorumluluktan söz edilir: i. İnsanın, Tanrı'ya karşı sorumluluğu, ii. İnsanın kendine karşı sorumluluğu, iii. İnsanın başkalarına karşı sorumluluğu, iv. İnsanın doğal çevreye karşı sorumluluğu.⁴⁷ Anılan sorumlulukların açılımı bağlamında, genel olarak, “her dört tür sorumluluk için, gerçek sorumlu tutan varlığın Tanrı olduğu, çünkü hiçbir varlığın, değil mi ki her şey Tanrı'yla vardır, Tanrı'ya rağmen özgür olamayacağı”⁴⁸ ifade edilir. Bununla birlikte, “doğal dünyayı iyiliğin ve iyiliksever Tanrı'nın eseri olarak görmek”,⁴⁹ insanın doğal çevreye karşı sorumluluğu açısından ayrı bir önem taşır ve açık konuşmak gerekirse, ilgili sorumluluk, yaratılışın doğal bir düzene sahip olduğu ve bu düzenin de olabildiğince iyi olduğu hususunun gereği gibi algılanması halinde⁵⁰ ya da Evhadüddin-i Kirmani'in,

Olan her şey, olması gerektiği gibidir

Olması gerektiği gibi olmayan, bir şey yoktur.⁵¹

ifadesi dikkate alındığında daha net anlaşılır.

İşte, bizim bu bildiride tartışmayı amaçladığımız husus, bir modern ahlak sorunu olarak insanın doğal çevreye karşı olan ekolojik sorumluluğu ve ilgili sorumluluğun iletileridir. Bu noktanın önemi, “bizi bu dünyevi seyahatte kuşatmış olan büyümlü doğa, sadece yaşam serüvenimizin arka planı değildir”⁵² şeklindeki bir çıkarıma atıfla daha net ortaya konabilir. Açık konuşmak gerekirse, bu tür bir sorumluluktan “genel olarak, insanın doğal çevresine ve diğer canlı varlıklara ilişkin sorumlu oluşu anlaşılır. Buna göre insan, doğayı

47 Bkz. “Mesuliyet-i Ahlakî”, <http://www.hawzah.net/hawzah/Magazines/MagArt.aspx?MagazineNumberID=5560&id=53427>

48 Bkz. “Mesuliyet-i Ahlakî”, <http://www.hawzah.net/hawzah/Magazines/MagArt.aspx?MagazineNumberID=5560&id=53427>

49 Joseph R. Des Jardins, *Çevre Etiği: Çevre Felsefesine Giriş*, çev. Ruşen Keleş, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 93.

50 Jardins, *age.*, s. 93.

51 Bkz. Evhadüddin-i Kirmani, *Rubailer*, çev. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, 377. Rubai.

52 Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler I*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 57.

istediği gibi kullanma hakkına sahip değildir”⁵³ Bu noktada, insanın, “herhangi bir canlının ya da tüm canlıların içsel bir değeri bulunduğunu benimsemesi”⁵⁴ gerektiği hususu kendiliğinden ortaya çıkar.

B. Doğayı ve Çevreyi Anlamada Ekolojik Sorumluluğun Önemi

Sorumluluk türlerinden bahsedilirken, insanın, aynı zamanda doğaya karşı da sorumluluk üstlenmek durumunda olan bir varlık olduğuna vurgu yapılır. Bu anlamda, burada sözü edilen insan, *ötekine* karşı isyankar olan bir varlık değildir.⁵⁵ Gerçi insan, S. H. Nasr'ın ifadesiyle, “yeryüzünde sonunda fesat çıkaracak kadar kendisine güç verilen bir varlık olarak görülür. Fakat bu güç, geleneksel İslami görüşte, insanın sadece Allah'a ve diğer kadın ile erkeklere değil, fakat aynı zamanda bütün mahlukata karşı olan sorumlulukları tarafından normal şartlarda sınırlandırılmış olarak görülür.”⁵⁶ Bu durumda, doğayı anlama ve çevre sorunlarına çözüm üretmede, insanın, iyi ve güzel olana doğru bir eğilimi özünde taşıdığı hususuna gerektiği gibi vurgu yapmak gerekir. Bu tür bir ilkenin açılımı söz konusu olunca, genel ve ontolojik anlamda “bırak kötüyü, her ne yaparsan, iyi olanı yap”,⁵⁷ “yapabilirdiğince iyilik yap”⁵⁸ ifadeleri, özel ve ekolojik⁵⁹ anlamda ise,

İyi olur, gönlün sakınsa her kötülükten
Gül dık; diken biter, eğer ekersen diken⁶⁰

türü bir söz yeterince açıklayıcı görünmektedir.

53 Bkz. “Mesuliyet-i Ahlakı”, <http://www.hawzah.net/hawzah/Magazines/MagArt.aspx?MagazineNumberID=5560&id=53427>

54 Jardins, *age.*, s. 94.

55 Nasr, *Makaleler I*, s. 55.

56 Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 182.

57 Kirmani, *Rubailer*, 1679. Rubai.

58 Kirmani, *Rubailer*, 1634. Rubai.

59 Ekoloji ve temel ilkeleri konusunda, sözgelimi, bkz. Eugene P. Odum, Gary W. Barrett, *Ekoloji'nin Temel İlkeleri*, çev. ve der. Kani Işık, Palme Yayıncılık, Ankara, 2008.

60 Kirmani, *Rubailer*, 609. Rubai.

Niyet, sorumluluk ve yükümlülük bilincine sahip olan insan, doğayı ve doğanın çıkar ve değerlerini düşünmek ve korumak zorundadır. Bu türden bir koruma ve düşünme etkinliğini, küresel ölçütte değerlendirerek, iki açıdan görmek gerekir: i. Doğada görülen güzelliğin, “ilahi güzelliğin doğrudan bir teofanisi”⁶¹ olarak algılanması; ii. Doğal varlıkların bir bölümünün tahrip edilmesinin, doğanın diğer bölümlerinin de tahrip edilmesine neden olabileceği gerçeğine işaret edilmesi.⁶² Her iki nokta da, küresel açıdan, bireyin, yalnızca yaşadığı doğa parçasına karşı saygılı olması gerektiğini değil, aynı zamanda doğal güzelliğin bütününe düşünmesi ve koruması gerektiğini de öngörür.⁶³

Çevre sorunları ekolojik sorumluluk açısından tartışılmak isteniyorsa, bize öyle geliyor ki, bu noktada dini, bilimsel ve felsefi verilerden yeterince yararlanılması gerekir. Bu bağlamda, geleneksel İslam düşüncesi içinde, doğa ve çevre sorunlarıyla ilgili doğrudan ya da dolaylı metinlere sıkça rastlamak mümkündür. Nitekim “İslam sanatlarından biri olan edebiyat, özellikle şiir tarzında doğanın manevi yönüne ilişkin en köklü öğretileri entelektüel elitler ve sıradan insanlar arasında yaymayı başarmıştır.”⁶⁴

Doğrusu, kirlenme örneğinde olduğu gibi, doğal çevrenin, giderek sorunlu hale gelmesi, elbette dikkatleri üzerine çekmiş ve din, felsefe ve bilim bağlamında çözümler aranmaya başlanmıştır.⁶⁵ Bu noktada, bizim çözüm önerimiz, Nasr’ın özlemine çektiği bir doğa teolojisi oluşturma olanağını,⁶⁶ din felsefesinin araştırma alanı içinde, değerlendirebilmektir. Bu noktada, doğayı anlamak ve doğal çevrenin sorunlarını da dikkate almak

61 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 164.

62 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 195.

63 Ayrıca bkz. Metin Yasa, *Hayyam’ın Rubaileri: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*, Elis Yayınları, Ankara, 2009, s. 97 vd.

64 Seyyid Hüseyin Nasr, “İslam, Günümüz İslam Dünyası ve Çevre Krizi”, *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, haz. Richard C. Foltz, Frederic M. Denny, Aızan Baharuddin, çev. Nurettin Elhüseyini, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2007, s. 109.

65 Nasr, *Makaleler I*, s. 41.

66 Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 30.

durumunda olan bir doğa teolojisinin, aynı zamanda, “yeni ve daha sorumlu bir çevre etiği için”⁶⁷ iyi bir ardalın oluşturabileceğini de görmek gerekir.

C. Doğayı ve Çevreyi Anlamaya Katkı Sağlayacak İşlevsel bir Doğa Teolojisine Doğru

İnsan ile doğa arasında anlaşılır ve uyumlu bir ilişki sezilmektedir.⁶⁸ Bununla birlikte, günümüzde ortaya çıkan kimi çevresel sorun ve krizler, anılan uyumlu ilişkinin zedelenmesine neden olmuş görünmektedir.⁶⁹ Bu noktada, Nasr'ın da ifade ettiği gibi, insan ile doğa arasında köprü kurabilecek düzeyde oluşturulacak bir doğa teolojisine gereksinim olduğu açıkça ortadadır.⁷⁰ Bizce asıl önemli olan, oluşturulacak bir doğa teolojisi modelinin, özlenen ölçüde, hem doğanın, insanın ve Tanrı'nın hem de bu üçü arasındaki ilişkinin anlaşılması yönünde ontolojik, epistemolojik ve ekolojik açılardan açıklayıcı bir işlev yüklenmesidir. Bu noktada, İslam düşüncesinde teoloji, ontoloji, epistemoloji ve ekolojiye ilişkin ortaya konulan görüşlerin yönlendirici bir öze sahip olduğu kanısındayız.⁷¹

Doğayı ve doğal çevreyi anlama, anılan bağlamda taşıdığımız niyet, sorumluluk ve yükümlülük için gerekli ontolojik, epistemolojik ve ekolojik işlev yüklenerek olan bir doğa teolojisine hazırlık olarak, kimi merkeze alışlardan söz edilebilir. Bu cümleden olarak, Tanrı merkeze alınırken, indirgemeci olma yanılgısı hep göz önünde bulundurulur. Bu noktada, geleneksel İslam düşüncesi içinde, Tanrı'ya atıfla dile getirilen, “hiçbir yer Sen'siz değildir”,⁷² “O'nun rol ve niteliği, varlığın kapı ve duvarındadır”,⁷³ “gül, Sen'inle güzelli-

67 Jardins, *age.*, s. 91.

68 Nasr, *Makaleler I*, s. 56; krş. Bkz. Ian G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdi, Mübariz Camal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, 57.

69 Nasr, *Makaleler I*, s. 60.

70 Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 30; krş. Nasr, “İslam, Günümüz İslam Dünyası ve Çevre Krizi”, *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, s. 108.

71 Krş. Nasr, “İslam, Günümüz İslam Dünyası ve Çevre Krizi”, *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, s. 109.

72 Kirmani, *Rubailer*, 460. Rubai.

73 Kirmani, *Rubailer*, 909. Rubai.

ğini sürdürür"⁷⁴ şeklindeki ifadeler örnek olarak verilebilir. Bununla birlikte, Tanrı'yı merkeze alışı, aşağıdaki ifadelerde adeta zirveye ulaşır:

Bir yarım var; cisim ve can O'nun sureti
Ne can? Ne gönül? Tüm cihan O'nun sureti⁷⁵

Güzergahımız, gül bahçesi de olsa; Sen olmadan
Ne bağ için üzülür, ne gül için korkarız⁷⁶

Sözü edilen merkeze alışlardan biri de, kuşkusuz, doğa-merkezliliktir. Bu bağlamda, şöyle denilir: "Dünya bir han, biz ise orada konuğuz",⁷⁷ "doğa ve doğadakilerin hayatı aşktır."⁷⁸ Doğrusu, doğa-merkezlilik, aşağıdaki ifadede tam bir felsefi öze bürünür:

Ey Dost! Dostlukta yakınız sana,
Yer olmuşuz bastığın toprağa,
Aşıklık mezhebine uyar mı?
Sensiz, Sen'le bakalım dünyaya.⁷⁹

İnsan-merkezlilik açısından ise, "ben doğanın canıyım, doğa benim canım değil"⁸⁰ şeklindeki bir ifade örnek olarak verilebilir ve yine İslam düşüncesinde insan-merkezlilik dolayımında insan ile doğa arasındaki organik ilişkiye yeterince önem verilmek suretiyle, tanrısal *bereketin* aktığına dikkat çekilmiş olması⁸¹ oluşturulacak doğa teolojisi açısından ayrı bir önem taşır.

D. Doğal Çevreyi Başka Açılardan Görebilmenin Metafizik Değeri ya da Bir Doğa Teolojisi Oluşturmanın Olasılığı

Doğal fenomenler, İslam düşünürleri için, Tanrı'nın yeryüzündeki ayetlerinden öte bir anlam ifade etmez. Bu nedenle

74 Kirmani, *Rubailer*, 2191. Rubai.

75 Kirmani, *Rubailer*, 289. Rubai.

76 Kirmani, *Rubailer*, 246. Rubai.

77 Kirmani, *Rubailer*, 1549. Rubai.

78 Kirmani, *Rubailer*, 211. Rubai.

79 Mevlana, *Hız. Mevlana'nın Rubailer*, I, çev. Şefik Can, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, 14. Rubai.

80 Kirmani, *Rubailer*, 279. Rubai.

81 Bkz. Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 91.

de hiçbir fenomen, salt fenomen olarak görülemez.⁸² Yine bu anlamda, doğanın kutsal bir yönünün var olduğuna ve ilgili yönün pek çok düzeyde ve yolla gösterilebileceğine dikkat çekilir.⁸³ Bu cümleden olarak, sözgelimi, "bakir doğa düzen ve ahenge sahiptir. Beşeri kaynaklı olmadığı kolayca algılanan bu geniş gerçeklik alanında bir düzen, parçaların karşılıklı ilişkisi, işlev ve rollerin birbirini tamamlayışı ve bir karşılıklı bağımlılık mevcuttur"⁸⁴ ifadelerine yer verilebilir.

Bu noktada, doğa teolojisi oluşturmaya olanak sağlayan iki önemli neden ya da boşluktan söz edilebilir:

1. Doğal Teolojinin Sınırlılığı: Doğal teolojinin, kendisini yalnızca akıl yoluyla ifade etmesi, doğrusu, zorunlu değildi ve doğal teoloji, var olana ilişkin görüşlerini, kendine yakın gördüğü dinsel veriler aracılığıyla da ifade edebilirdi.⁸⁵ Bize öyle geliyor ki, dikkat çektiğimiz, '...zorunlu değildi' ve '...ifade edebilirdi' gibi çıkarımlar, doğa teolojisi oluşturmaya olanak sağlayan bir boşluğa işaret eder.

2. Çevre Sorunlarına Çözüm Arama: Doğal çevrede görülen, sözgelimi kirlenme türü bir sorun bu noktada anılabilir. Bu çıkarım, dikkate değer ikinci boşluktur.

Sözü edilen her iki boşluk da, bir şekilde, çevre sorunları üzerine din felsefesi açısından çözüm arama ile bağlantılı hususlar olarak görülebilir ve bu hususların, İslam düşüncesine atıfla, doğa teolojisine ilişkin gereksinimi bir kez daha gün yüzüne çıkarmış olduğu ileri sürülebilir. Yoksa, bunun anlamı, daha önce ve başka bağlamlarda doğa teolojisi oluşturma girişimleri yoktur demek değildir.⁸⁶

Tanrı, evren ve insanı anlama genelinde ve doğal sorunları tartışma ve çözüm üretme özelinde oluşturulacak doğa teolojisinin, kuşkusuz, kendine özgü ve diğer teolojilerden ayrılan

82 Nasr, *Makaleler I*, s. 54-55.

83 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 162.

84 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 162.

85 Krş. Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Lotus yayınevi, Ankara, 2005, s. 169 vd.

86 Sözgelimi krş. Düzgün, *age.*, s. 173 vd.

birtakım nitelikleri vardır. Bu nitelikler, din felsefesi açısından, şöyle sıralanabilir:

i. Doğa teolojisinin Tanrı anlayışı panenteistik bir öz taşır.⁸⁷ Kuşkusuz, "Tanrı", bu algı içinde, "tüm zaman ve mekanda bulunur, fakat aynı zamanda zaman ve mekanı aşar."⁸⁸ Bu konuda, İslam düşüncesi içinde yer alan kimi alıntılar örnek olarak verilebilir.⁸⁹ Sözelimi, anılan bağlama ilişkin, açıklayıcı güzel bir ifade örneği şudur: "Akıl ... Tanrı'yı, bir konumda aşkınlaştırır, bir konumda içkinleştirir. Hakk'ın doğal suret ve ögelere iliştiğini, sonunda, kendisinde Hakk'ı görmediği hiçbir suretin kalmadığını görür."⁹⁰ Bu şekilde ifade edilen bir doğa teolojisi, kuşkusuz, Tanrı hakkında konuşmayı da öngörür ve anılan öngöründe Tanrı'nın yaratıcı niteliği öne çıkar.⁹¹ Bu nedenle, Tanrı'nın doğa ve içindekilerin bir parçası olmadığını ifade eden tanrısal aşkınlık, geleneksel doğal teolojide öngörülenin aksine, tanrısal içkinliği bir kenara iten, sözelimi deistik bir aşkınlık değildir.⁹² Aksine, bu, doğa ve içindekilerin en güzel nitelikleri özünde taşıyan Tanrı'yla bütünleşmesini öngören bir aşkınlıktır. Bu bağlamda, şu ifadeler örnek olacak niteliktedir: "Dünya, bütünüyle, onun nitelikleriyle büyülüdür."⁹³ "Bunların hepsi bahane, tüm amaç O'dur."⁹⁴

ii. Doğa teolojisi, doğa ve içindekileri belli bir kutsallık içinde değerlendirir.⁹⁵ Bu noktada, dini verilerden yardım alı-

87 William A. Dembski, "Is Intelligent Design a Form of Natural Theology?", http://www.designinference.com/documents/2001.03.ID_as_nat_theol.htm/(Erişim: 24.03.2008).

88 Bkz. Barbour, *age.*, s. 197.

89 Panenteizm konusunda, İbn Arabî'ye özel atıfla, karşılaştırmalı bir değerlendirmek için sözelimi bkz. Metin Yasa, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine", *OMÜİFD.*, S. 18-19, Samsun, 2005, ss. 129-146.

90 İbn Arabî, *Fusus el-Hikem*, Dar el-Kitab el-Arabi, Beyrut, trsz., s. 181.

91 Bkz. Allan H. Harvey, Natural Theology and Theology of Nature, <http://64.233.183.104/search?q=cache:ac-r3rxQ0-YJ:members.aol.com/steamdoc/sci-nature/Chapter4.pdf+theology+of+nature&hl=tr&ct=clnk&cd=30&gl=tr>/(Erişim: 24.03.2008).

92 Sözelimi bkz. A. R. Mohapatra, "Tanrı ve Evren", çev. Metin Yasa, *Tabula-Rasa: Felsefe-Teoloji*, Yıl, 1, Sayı, 3, Tuğra Matbaası, 2001, s. 209.

93 Mevlana, *Rubailer, I*, 799. Rubai.

94 Mevlana, *Rubailer, I*, 337. Rubai.

95 Bkz. Barbour, *age.*, s. 58.

nacaksa, bu konuya ilişkin Kur'an ve Hadis'teki geniş bilgi birikimine atıfta bulunmak durumundayız.⁹⁶ Bu cümleden olarak, "Kur'an bir bakıma insanların yanı sıra kainata hitab eder ve doğal dünya Kur'an vahyine katılır. Kainatın kendisi aslında Allah'ın ilk vahyidir. Ağaç yaprakları üstünde, dağların yüzünde, hayvanların vücut hatlarında, ayrıca rüzgarların sesinde ve usulca akan çaylarda Allah'ın belirtilerini bulmak mümkündür."⁹⁷ Öte yandan, Hadis'te de Hz. Peygamberimiz, "ağaçların dikilmesini teşvik eder, savaş sırasında bile bitki örtüsünün yok edilmesini yasaklar, hayvanları sever ve onlara büyük şefkat gösterir, diğer Müslümanları da aynı şekilde davranmaya özendirirdi."⁹⁸

iii. Doğa teolojisi, doğayı, Tanrı'nın bir emaneti olarak görür.⁹⁹ Çünkü, "bir çok dinde, insanların doğaya karşı sorumluluklarını, insanlara bir yaratıcı tarafından emanet edilmiş kaynakların emanetçisi gözüyle bakan bir anlayış da saklıdır."¹⁰⁰ Doğrusu, "emanetçilik düşüncesi, insanların, Tanrı tarafından yaratılanları tahrip etmelerini değil, besleyip korumalarını gerektirir."¹⁰¹ Ancak, burada temel belirleyici Tanrı'dır ve doğanın tanrısal emanet oluşuna ilişkin söylemler Tanrı-merkezlilik içinde şekillenir. Bu cümleden olarak, aşağıdaki ifadeler örnek olarak verilebilir: "Rüzgar, bana, senin kokunu getirdi."¹⁰² "Ey sen; ayağı, yeryüzü toprağının mutluluk ve neşe kaynağı."¹⁰³

iv. Doğa teolojisi, tanrısal inayeti öne çıkararak, doğa ve içindekilere daha içten yaklaşmayı öngörür.¹⁰⁴ Tanrısal inayet,

96 Nasr, "İslam, Günümüz İslam Dünyası ve Çevre Krizi", *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, s. 109.

97 Nasr, "İslam, Günümüz İslam Dünyası ve Çevre Krizi", *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, s. 110.

98 Nasr, "İslam, Günümüz İslam Dünyası ve Çevre Krizi", *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, s. 112.

99 Bkz. (haz.:), Richard C. Foltz, Frederic M. Denny, Azizan Baharuddin, *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, çev. Nurettin Elhüseyni Oğlak Yayınları, İstanbul, 2007.

100 Jardins, *age.*, s. 95.

101 Jardins, *age.*, s. 96.

102 Mevlana, *Rubailer*, I, 17. Rubai.

103 Mevlana, *Rubailer*, I, 506. Rubai.

104 Bkz. Düzgün, *age.*, s. 174.

Tanrı'nın yaratıklarını doğa aracılığıyla gözettiği ve doğanın da Tanrı'nın iradesini açıklayan bir rol üstlendiği anlamına gelir.¹⁰⁵ Bu noktada, doğa teolojisinin oluşumunda, doğa ve içindekilere ilişkin tanrısal inayeti gerektiği gibi anlamının büyük bir önemi vardır. Anılan tanrısal inayet, İslam düşünürlerince, derinlikli bir anlam örgüsü içinde sunulur. Bu bağlamda, “dalım, meyvem, köküm bütünüyle senin ormanındandır”¹⁰⁶, “Senin kapının toprağı, gözümün sürmesidir”¹⁰⁷ “Sen O'sun ki, Sen'le, kolayladı güçlüğü”,¹⁰⁸ “Lütfun nedeniyle, hiçbir kul ümitsiz olmadı”,¹⁰⁹ “Dikkat! Tanrı'nın lütfu, ansızın gelir”,¹¹⁰ “Her ne versem, binlerce kat fazlasını alırım”,¹¹¹ “Hakk, iyilik eden, rızık veren, cömert olan ve bağışlayandır”,¹¹² “Gönlü, Cömert'in cömertliğine bağladık ve gittik.”¹¹³

v. Doğa teolojisi, doğal olanı estetik açıdan görmeyi yeğler.¹¹⁴ Nitekim, bu noktada, sıklıkla dile getirilen “evren bütünüyle iyidir”,¹¹⁵ “Sen Can, Sen Cihan; cihan seninle hoş”¹¹⁶ şeklindeki ifadeler açıklayıcı görülebilir. Dahası; doğa, iyilik ve güzelliğini Tanrı'dan alır. Bu noktada, “Sen O'sun; gök seninle neşelenir”,¹¹⁷ “Güzelliğin, tüm evreni büyüledi”¹¹⁸ şeklindeki ifadelerin yanında,

105 Harvey , “Natural Theology and Theology of Nature”,
<http://64.233.183.104/search?q=cache:ac-r3rxQ0-YJ:members.aol.com/steamdoc/sci-nature/Chapter4.pdf+theology+of+nature&hl=tr&ct=clnk&cd=30&gl=tr/>

106 Kirmani, *Rubailer*, 188. Rubai.

107 Kirmani, *Rubailer*, 1700. Rubai.

108 Mevlana, *Rubailer*, I, 524. Rubai.

109 Mevlana, *Rubailer*, I, 666. Rubai.

110 Mevlana, *Rubailer*, I, 976. Rubai.

111 Mevlana, *Hz. Mevlana'nın Rubailer*, II, çev. Şefik Can, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, 1325. Rubai.

112 Mevlana, *Rubailer*, II, 1431. Rubai.

113 Mevlana, *Rubailer*, II, 1441. Rubai.

114 Güzellik kanıtı konusunda, sözgelimi, bkz. Metin Yasa, “Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefi Değer”. *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl, 8, Sayı, 18, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2004, ss. 1-16.

115 Kirmani, *Rubailer*, 2119. Rubai.

116 Mevlana, *Rubailer*, I, 267. Rubai.

117 Mevlana, *Rubailer*, I, 104. Rubai.

118 Mevlana, *Rubailer*, I, 427. Rubai.

Bağda varsa eğer selvi, gül bahçesi
O güzelin boy ve yanağının aksi¹¹⁹

türü bir söz anılmaya değer görünmektedir.

E. Sonuç ve Değerlendirme: Doğayı ve Doğal Çevreyi Anlamanın Doğa Teolojisi ve Bir Ahlaki Sorun Olarak Ekolojik Sorumluluk Açısından Taşıdığı Değer

Öyle anlaşıyor ki, ekolojik sorumluluğa özel atıfla, doğayı koruma ve çevre sorunlarına çözüm üretme çabasının doğa teolojisi açısından değerlendirilmesi çağdaş ve küresel ölçütte önemli görünmektedir.

Doğrusu, günümüzde doğal olan ve çevre sorunları üzerinde odaklanma, ekolojik sorumluluk açısından, varlığı anlamada önemli bir işlev yüklenir. Bunun bir nedeni, doğaya olan saygının Tanrı-doğa-insan ilişkilerine yansımasıdır. Bu bağlamda, çevre sorunlarının, bir de geleneksel kültürümüze atıfla oluşturulacak bir doğa teolojisinin sınırları içinde değerlendirilmeye çalışılmasında yarar vardır. Çünkü geleneksel kültürümüzde özgün bir biçimde tartışıldığına tanık olduğumuz ve bizi bir doğa teolojisine iletecek düzeyi yüksek düşüncelerin, aynı zamanda hem ekolojik sorumluluk hem de çevre sorunlarının çözümü açısından yeterince işlev yüklenebileceği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, doğa teolojisinin ekoloji ile birlikte anılışı, ne salt felsefi bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir, ne de salt ekolojik bir açılım olarak görülebilir; çünkü doğa teolojisinin bir de dinsel yönü vardır ve ilgili teoloji yalnızca çevre sorunu üzerine odaklanmaz.

Tartıştığımız sorun açısından dikkat çeken önemli bir diğer nokta da bizce şudur: Varolanın oluşturduğu bütün, kuşkusuz, sade değildir ve insan, kendisine göre öteki konumunda olan Tanrı'yı, doğayı ve iletilerini karmaşık ilişkiler ağı içinde anlamak durumundadır. Bir şekilde öz olarak dikkat çektiğimiz türden bir doğa teolojisinin geliştirilmesi ve insana parçası olduğu doğayı anlama ve korumakla yükümlü olduğu ekolojik sorumluluk bilincinin kazandırılması, anılan karmaşık ilişkiler ağı içinde, ayrı bir önem kazanmaktadır.

119 Mevlana, *Rubailer*, I, 220. Rubai.

IV. BÖLÜM

DİN ve İNSAN

1. GİRİŞ

Din ve insan konusu tartışılırken, çoğu zaman dillendirildiği üzere, yalnızca dinin sorması ve insanın cevaplandırması gereken sorular yoktur, aynı zamanda insanın sorması ve dinin cevaplandırması gereken sorular da vardır. Din ve insan konusunda karşılıklı soru sorma ve cevaplandırma, din-insan ilişkisine kapı aralar.

Karşılıklı din-insan ilişkisinin başarıya ulaşması için, iki temel sorunun cevabı üzerinde durulması gerektiğine vurgu yapmaktayız:

- i. Kendini gerçekleştirme
- ii. Evliliği sürdürme.

Doğrusu, insanın kendini gerçekleştirme çabası ve evlilikte sürdürülebilirliği yapma, ne dinin ne de insanın görmezden geleceği temel iki gerçekliktir.

Bize öyle geliyor ki, insanı olgunlaştırmaya yönelik kendini bilmenin yanında kendi olmayı sürdürülebilir evlilik ile birlikte düşünmek, insanlığa ve kadın haklarına saygı duymanın teolojik ve felsefi bir ifadesidir.

Din ve İnsan isimli bu bölümde, bir yandan kendini gerçekleştirme sorununu merkeze alan *Bir Üst-Amacın Oluşumunda Evrensel Bir Senteze Doğru-Bilinçli Suje Olarak İnsanın Kendi Olma Arzusu*, öte yandan sürdürülebilir evlilik konusu üzerinde odaklanan *Kadın ve Doğası Üzerine İnsanca bir Çözümleme* adlarında iki ayrı yazımıza yer vermekteyiz.

2. BİR ÜST-AMACIN OLUŞUMUNDA EVRENSEL BİR SENTEZE DOĞRU-BİLİNÇLİ SUJE OLARAK İNSANIN KENDİ OLMA ARZUSU¹

Giriş

İnsan çok yönlü bir varlıktır. Onun bu çok yönlülüğü, bir açıdan da *kendi olma* adına, *var olan* karşısında takındığı tavırda ortaya çıkar. İnsan, din, felsefe ve bilimin güçlü etkisinde, kendinden başlayarak çevresini ve öteye doğru uzantılarını tanımak durumundadır. Biz, oldukça geniş içerikli olan bu tanıma çabasının geniş sınırları içinde, sadece, insanın, görünenden kalkarak *kendi olma* bilincini temellendirmesinin imkanını tartışacağız.

Konuya girmeden önce bir hususu da hatırlatmakta yarar vardır. *Kendini bil-kendin ol* ilişkisi, kimi zaman kapalı kimi zaman açık bir biçimde, teorik ve pratik olarak, bilinen en köklü antropolojik çıkarımlarda, felsefi söylemlerde ve mistik deneyimlerde kendini gösterir. Bu yönde verilen çabanın nihai amacı, anlam yüklü bir deyimle, *kendi olma* temel arzudur. Bununla birlikte, *kendini bil-kendin ol* söylemlerinin iç içeliğini ve birini diğerinden ayırmanın gerçekten güç olduğu gerçeğini akılda tutmak koşuluyla, biz, günümüz insanının, gerekçelerini ortaya koyarak, tercihini *kendin ol* söyleminden yana kullanmasının daha doğru olduğunu savunacağız.

Kendi Olmanın Kapsamı

Üzerinde durduğumuz *kendi olma*, tasavvuf felsefesinde bir beşeri amaç olarak öne çıkan insan-ı kamil/yetkin insan ile aynı değildir. Yetkin insan anlayışında, büyük ölçüde, insanın çile çekmesi ve kendini, son tahlilde, *kendinden soyutlaması* sonucu Tanrıda yok olması öngörülür. Oysa *kendi olma*, daha ilk bakışta, bireyin otonomluğunu kurtarma amacıdadır; onun bir önemi buradan kaynaklanır. Dolayısıyla *kendi olma*, *kendini bilin* ötesinde, bireysel otonomluğu ister. Bu istek, 'neden kendim olmalıyım?' sorusunun en temel karşılığı-

1 Bu yazımız (Ekev Akademi Dergisi, Yıl. 7, Sayı. 14, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2003, ss. 15-26)'da yayınlanmıştır.

nı sunar. O halde öncelikli olarak insan için öngörülecek olan şey, *kendini bilin* çok ötesinde, *kendin ol* değildir.

Kendi olma, kendi bilincinde olmak koşuluyla, bilgi ve inancın yönlendirici etkisinde, içinde bulunduğumuz koşullarda gelişen, ileri düzey bir yetkinliktir. Bununla birlikte *kendi olma* da *insan-ı kamil* kuramında olduğu gibi fenomenal olarak başlar; ama, ilki, ikincisinden oldukça farklı bir yapı içinde, numenal düzeyde de yetkin olmaya kapı aralar ve bu yetkinlik sonsuza dek sürüp gider.

İnsana *sunulan* yaşam ve amacına yönelik uzantıları söz konusu olduğunda, iki önemli gerçek kendini gösterir: 1- *Kendini bil*, 2- *Kendin ol*. Her iki gerçeğin taşıdığı egzistansiyel değer de son derece açıktır. Bununla birlikte, *epistemolojik* olarak sırf somut olanla yetinenler bile, *kendini bil* konusunda oldukça fazla bilgiye sahiptirler. Bilindiği gibi, günümüzde *kendini bil*, farklı bağlamlarda kullanılabilen ve sıkça karşılaşılan bir söylemdir. Ne var ki, *kendini bil* söylemi, bağlam farklılığı nedeniyle, kendi özsel doğasını gereği gibi koruyabilmiş değildir. İlgili söylem, gündelik konuşma açısından bile, rahatlıkla bir ucunda tehdit diğer ucunda öğüt olan bir kullanımı içinde görülebilir.

Murtaza Mutahhari, *kendini bilmenin* iki tür amaca yönelik olduğunu belirtir: Biri, insanlık için önemli ve varoluşun gerçek sırrı olan Tanrı'yı kavramak; diğeri ise, yaşarken ne yapmamız, nasıl davranmamız gerektiğini bilmek.² Burada, *kendini bil* söyleminin gündelik yaşamdaki kullanımından bütünüyle kopuk bir biçimde anlamlandırıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Mutahhari, öyle görülüyor ki, *kendini bil* söyleminin daha çok geleneksel içeriğine atıfla konuşmaktadır. Bununla birlikte, kendi olma, *kendini bile* bir alternatif olarak görülmemelidir. Çünkü her iki ilgi alanı da kendi açılarından değerli olup insan yaşamı hakkında farklı kavrayış

2 Murtaza Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, çev. M. Recai Elmas, Akademi, İstanbul, 1990, s. 176-177; krş. J. Donald Walters, *Modern Düşüncenin Krizi: Anlamsızlık Sorununa Çözümler*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 107 vd.

türleri sunarlar. Burada insan yaşamının farklı yönleri söz konusudur. Çünkü, insan yaşamı, bir ucundan tutulduğunda, kendi olmaya, diğer ucundan tutulduğunda ise, kendini bilmeye konu olabilmektedir.

Kendini bil! Hepimizin yakından aşına olduğumuz bu söylem, daha özel anlamda, felsefenin tarihsel işlevi söz konusu olduğunda açığa çıkar. *Kendini bil*, tarihsel süreç içinde, hep erişilmesi güç bir amaç olarak görülmüştür. Bununla birlikte, sadece bu söylemin bile, felsefenin işlevinin ne kadar önemli olduğunu savunanların haklılığını kanıtlamaya yettiği söylenebilir. *Felsefi açıdan*, bu söylemin kuşkusuz ayrı bir önemi vardır. Bugün bile felsefenin bu işlevinin hala devam ettiğini düşünen felsefe tarihçileri vardır. Hatta bu konuya ilişkin, Betül Çotuksöken'in de belirttiği gibi, birtakım gruplamalar bile yapılmaktadır.³ Öte yandan, "Sokrates'e gelinceye kadar insan ile doğa arasında gerçek bir bağ kurulamamış, bir başka deyimle, insanın doğadaki yeri ve yapısı, henüz bir bilgi konusu (obje) olarak belirmemiştir. İnsan akli, felsefi anlamda "logos", doğaya yani büyük evrene yönelmiştir."⁴ Bu yöneliş, "Çin'de dine, Hindistan'da metafiziğe, Yunan'da ise akla (logos) dayanıyordu."⁵ Burada, doğayı anlamaya öncelik verildiğinden, insan bir sorun olarak inceleme konusu yapılmaz. Sokrates'in felsefeyi gökten yere indirmesiyle, insanın, nesnel varlık alanı içinde, değeri ortaya konmaya çalışılmıştır. Ne var ki, ciddi anlamda Sokrates'le başlayan bu tür bir yaklaşım, insanı anlama konusunda akla düşen büyük görev, yerini, Ortaçağ'da dogmatik düşüncelere, mistik kuramlara terk etmiştir.⁶ Ama geçmiş kültürlerin de taşıyıcısı konumunda olan günümüz insanı, artık hem doğaya anlam

3 Bunun en güzel örneklerinden biri, Betül Çotuksöken'in, 24.11.2000 tarihinde, OMÜ Kongre ve Kültür Merkezi'nde verdiği, *Felsefe: Kendini Tanımanın Öteki Adı* isimli konferansıdır. Çotuksöken adı geçen konferansta, birtakım istisnalar olmakla birlikte, insanın her çağda, kendini bilmenin kavgasını verdiğinin üzerinde durmuştur.

4 Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, MEB, İstanbul, 1989, s. 126.

5 Türkdoğan, *age.*, s. 126.

6 Türkdoğan, *age.*, s. 127.

kazandırmakta hem de kendisine.⁷ Gerek Mutahhari'nin ifadelerinde, gerek Çotüksöken'in ilgili konferansında, gerekse Orhan Türkdoğan'dan yaptığımız alıntılarda ve yine, *kendini bil* söylemine dikkat çekilmektedir. Anlaşılan o ki, gerçeği yakalamak için, antik yaklaşım değerinden bir şey kaybetmiş değil. Öyle anlaşıyor ki, *kendini bil* söylemi, sürekli tekrarlanarak, artık basmakalıp bir söylem haline gelmiş durumda. Bize göre, ilgili söylemin basma kalıplığı, bir diğer açıdan da, çağdaş insan için yeterli olamayışında görülür. Bununla birlikte, *kendini bil* söylemi üzerinde günümüzde hala ısrarla durulmasının bir diğer nedeni de, kanaatimizce, felsefenin doğal akışının bu olduğuna olan kesin inanç olsa gerektir. Felsefe, kuşkusuz, geçmişten derin izler taşır; bu da son derece doğaldır. Ama bu doğal akışın, müdahalesizliği ya da değiştirilemezliği öngörülmüş değildir; bu durum, gerçekte, *kendin ol* için bir hareket noktasıdır.

Felsefi, teolojik ve bilimsel konuşmalarda, obje olarak seçilen varlık alanı bir tür iç derinleşmeye ya da yetkin olmaya işaret edebilir. Yukarıdaki iki deyimden, *kendini bilin* iç derinleşme; *kendin olun* ise yetkin olma ile bağlantısı son derece açıktır. İkisi arasındaki ontolojik sıra düzeni kuşkusuz önemli değildir; önemli olan, insanın yetkinliği için, iki deyimmin birlikte işlevsel olmasıdır. Bununla birlikte yine de, bize göre, *kendini bil* söylemi tek başına eksiktir; ilgili söylemin tam olarak anlamlı olabilmesi için *kendin ol* söylemi ile bir bütünlük oluşturması gerekir.

Kendin ol söylemi söz konusu olduğunda, hem somut hem de soyut olana dayanma zorunluğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü *kendin ola* ilişkin standartlar ancak bu şekilde yakalanabilmektedir. Burada yalnızca, insan olmanın verdiği iniş ve çıkışlar söz konusu edilmez; daha ileri düzeyde, insanı *kendin ola* çağırان daha keskin bir ifadeyle *kendin ola* adeta zorlayan *a priori* söylemler de devreye girer.

Kendin ol söylemi, insanın tarihsel geçmişine atıfta bulunarak, *kendini bil* söyleminden ne ummamız gerektiğine işa-

7 Türkdoğan, *age.*, s. 127.

ret eder; ne var ki, düşüncelerini kendi üzerinde odaklaştıran insanın, *kendin ol* için, üstün bir güce sahip olduğu gerçeği çok daha önce gelir. Oysa, *kendin ol*, adeta yok sayılmıştır; burada, eğer insanı belli bir amaca yöneltmek söz konusu ise, bu, bireysel olma, kendi öz benliğini kazanma ve onu yüceltme adına, *kendin ol* söyleminden daha üstün olamaz.

Din, felsefe ve bilimi, bilgi alanına çekme açısından, *kendini bil* ile *kendin ol* arasında ortak bir çaba görülür. Bu doğrudur; daha da önemlisi, tarihsel açıdan, *kendini bil* söyleminin, *kendin ol* söyleminin hazırlayıcısı olduğu iddia edilebilir. Ama sağ duyu düzeyinde, ilki, sonuncunun bir niteliği olmadan öte geçemez. İkisi arasındaki temel ayrılık, ilettikleri sonuçların taşıdığı değerde görülür. Gerçekten de *kendin ol* söyleminden bir amaç olarak umulması gerektiğini düşündüğümüz, i-Davranışta güzellik; ii-Ötede aynı kimlikle süreklilik, şeklinde iki önemli noktaya, nedense, *kendini bil* söyleminin tarihsel akışı içinde bir açıklık getirilmemiştir. Çoğunlukla görülen, *kendini bil* söyleminin ilgili iki noktayı zorlama bir yorumla çağrıştırıyor olmasıdır. Zorlama bir yorumla diyoruz; çünkü *kendini bil*, bu noktaları kuşatacak ölçüde bir üst değer niteliği taşımaktan uzaktır.

Tarihsel açıdan, *kendini bil* söylemi, *kendin ol* söylemine oranla, varlığını daha ağırlıklı olarak hissettirmiş, dahası, insana ilişkin düşünceler hep ilgili söylem üzerinde yoğunlaşmıştır. Belki de sırf bu nedenle bugün çok daha rahat bir biçimde, *kendini bil* ile *kendin ol*ün öz ve söylem olarak ayrı şeyler olduğunu söylemekteyiz. Tüm yukarıda söylediklerimize rağmen, benim bu makalede ilgi noktam, *kendini bil* mi, yoksa *kendin ol* mu? sorusu üzerinde odaklaşmaktadır. Bunlardan hangisi tercih edilmelidir? İnsanın, gerçekten kendisi için istediği hangisidir?

Mehmet Aydın'ın ifadesiyle, filozof, bilime rağmen felsefe yapamaz,⁸ doğru; öyleyse, bir bilinçli özne ya da bir bilim adamı da, karşısında geniş anlamda bir doğa ya da tarih fenomeni

8 Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara, 1981, s. 10.

olmadan bilim yapamaz. Bu çıkarım içinde, felsefe yapanın, geçmişte olduğu gibi, yukarıda *kendin ol* konusunda ileri sürdüğümüz sorulara ilişkin kuşkusuz bir seçim hakkı vardır. Önemli olan, yapılan seçimden hangisinin dinsel, teolojik ve bilimsel olanın mantığına daha yakın olduğudur. Şu halde, bizim *kendini bile* yönelttiğimiz eleştiri, kendine özgü metodoloji içinde felsefenin asıl işlevinin dinden, felsefeden ve bilimden de yardım alarak *kendin olun* reel anlamda anlam örgüsünü ortaya koyma çabasıyla ilgilidir. Geçmişte ve zaman zaman da günümüzde görüldüğü üzere, filozof, yalnızca *kendini bil* üzere yoğunlaştığı sürece, *benin* sonsuza kapalı olması kaçınılmaz bir hal alır; ya da, sonsuza ilişkin açık hayali bir kapı, sah-te bir gölge halinde, sürekli olarak *beni* meşgul eder. Ancak burada şunu da ifade edelim ki, *kendin olun* gerçekleşmesi hem ilgili *benin* ontolojik özelliklerine hem de filozofça seçilen yaşam stratejisine bağlıdır. Bu cümleden olarak, bizim, *kendi olmadan* söz ederken göz önünde bulundurduğumuz amaç son derece önemlidir. Nitekim, *kendini bil* içinde, ne tür bir *kendin* oldan söz edildiğine ilişkin açık düşünceler söz konusu değilken, *kendin ol*, kendine özgü bireysel kimliğe bağlı *kendini bilin* de gelişim seyrini belirler.

Kendin olun çekici yönü nereden gelmektedir? Bir cümle ile, kendi ontolojik doğasından gelmektedir. Unutmamalıyız ki, *kendi olma* bireyin görünmeyen evresinin en önemli parçasıdır. Dahası, açık konuşmak gerekirse, tarihsel ve doğasal etkinliklerin bulunduğu yer, son tahlilde, insana ve onun çevresini anlamaya yönelik olduğundan kültürel birikim de *kendin ol* gerçeği üzerinde yükselmektedir.

Bize göre, *kendini bil* üzerine odaklaşan düşünsel çaba yeterince açık olmadığından, *kendin ol* şeklinde bir başka odak kendini göstermektedir. Çağdaş anlamda bilim yapmanın gereğine inanan birinin, *kendini bil* ile *kendin ol* arasında bir yerde olması beklenmemelidir. Gerçeği yakalama adına, *kendin ol* söylemi bilimsel olana daha yakın ise, bu yakınlığın taşıdığı değer nedir? İşte açıklayıcı birkaç neden:

- i- Bu durum, öncelikle, felsefe yapmanın çağdaş durumla ilgisini gündeme taşıma açısından önemli olup, çağdaş durumla ilgili olarak, *canım işte felsefe* şeklindeki bir küçümsemenin yolunu tıkamaktadır.
- ii- Bir diğer husus, hem doğa hem tarih bilimlerinin objesi olabilen yüce bir varlık olarak insanın anlam arayışının, *kendin ol* söyleminde güçlü bir biçimde vurgulanmasıdır. Bu noktada, felsefe aleyhine ileri sürülebilecek bir dizi soyutlayıcı spekülasyonun alanı iyice daraltılmış olur.
- iii- Bir başka nokta, ilgili yaklaşımın, felsefi antropoloji ile bilimsel kozmoloji arasında sıcak bir yakınlığa neden olmasıdır. Böylece de felsefi antropoloji, hem bilimsel hem de en rasyonel niteliği kazanmış olur.

İnsanın ontolojik doğasında *kendi olma* mücadelesi vardır. Aslında, *kendi olma*, son tahlilde, bir önemli kimlik istemidir. Ancak burada harcanan çaba, *kendin olun* özel koşullarını içermeyiz. Bu koşulları insan hazır yada verilmiş olarak bulur. Bununla birlikte, *kendi olmanın* gerçekleşmesi için, kimi koşullar birinci dereceden önem arz eder. *Kendin ola* ileten *hazır olmak* araştırmaya dayalı bir tür keşifle; *verilmiş olmak* ise özel bir *yet*yle mümkün olabilir. *Yet*yle mümkün *kendi olun* formülasyonu tek başına yeterli olmaz; *yet*inin yanında, bilgi ve çaba da gereklidir. Bize göre, insan için olan organize her oluşumun değer ifade eden bir yönü de insana *kendin ol* fırsatını vermede belirir.

Teolojik açıdan, *kendin ol* söylemi özellikle ölüm sonrası varoluş söz konusu olduğunda gündeme gelir. Biz bu hususa bir yazımızda temas ettik⁹; ve orada *kendi olmanın* daha çok, bireyin, *yokluk tehlikesine karşı korunma* gereksiniminden doğduğunu; bu durumun da ölümsüzlüğe ilişkin yaklaşımların açıklanmasıyla iyiden iyiye belirdiğini ifade etmiştik.

9 *Kendin olun* özel anlamda ölümden sonra hayat ile ilişkisi konusunda bkz. Metin Yasa, "Kendi Olmanın Olabilirliğine Ölümden Sonra Hayatın Somut Katkısı", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*, Yıl: 1, Sayı: 2, Mayıs-Ağustos 2001, Tugra Matbaası, Ispatra, 2001, ss. 49-57.

Bununla birlikte, araştırmamızın içeriğinden de anlaşılacağı üzere, insanı anlamaya çalışan hemen her teolojik inanç, felsefi doktrin ve bilimsel etkinlikte *kendin ol* temel bir sorun olarak görülür. Öyleyse, *kendin ol*, sadece dinsel inancın liderliğinde açığa çıkmış bir şey değil, aynı zamanda insanın doğal gelişiminin de bir sonucudur. Bu nedenle, rasyonel bir ontoloji insana *kendin olu* üstün bir amaç olarak göstermek durumundadır. Bu amacın gerçekleşmesi için, *kendin olun*, kendiyle felsefi antropoloji sınırları içinde *kendini bil* söylemi arasına aşılmaz engeller koyması gerekmez. Bize göre, insanla ilgili her oluşum, öncelikli olarak, insanın *kendini bilmesine* değil, *kendi olmasına* kapı aralamalıdır. Çünkü, naiv anlamda, *kendi olma* olmaksızın, *kendini bilme* mümkün görünmüyor. Çünkü, *kendini bil* söylemi, kendimi kendim olarak bir bilgi nesnesi halinde ortaya koymadan, benim için yararsız bir eylem olmakta devam eder. Nitekim kendi olan Tanrı, evreni, 'Küntü kenz ...' kutsi hadisinde belirtildiği gibi, bilinmek için yaratmıştır. Öyleyse evren, *kendini bil*den önce, *kendin ol* için iyi bir temel oluşturmaktadır.

Doğrusu, *kendini bil*, *kendin oldan* sonra devam eder. *Kendini bilin* temelinde tarihsel ve soyut düşünme vardır. *Kendin olun* temelinde ise, açıklamaya çalıştığımız üzere, daha çok açıklayıcı ve betimsel düşünme vardır. Çünkü neden kendim olmalıyım? sorusu, neresinden bakılırsa bakılsın, sujenin önce kendini özne olarak somut halde algılaması, sonra da, isteği doğrultusunda *kendi olma* bağlamında, bir çaba harcaması gerekir. Bu çaba somut gerçeklerden bağımsız düşünülemez. Salt normatif yargı, *kendin olun* ilettiği amaç doğrultusunda tek başına etkin olamaz. Bu, *kendini bilin* aksine, *kendin olun* doğasına ilişkin birtakım sorgulamaların yapılabildiği hususunda ortaya çıkar. Oysa *kendini bil* dediğimizde neden kendimi bileyim? sorusunun cevaplanmasında ilkeli bir temel ya da standart ortaya koyma durumunda değiliz. Öngörülen her hangi bir standart, temelinde soyut düşünme olduğundan, tek başına yeterli olamayacaktır.

Öyleyse birey için, *kendi olma* bir üst amaç olarak ortada durmaktadır. Bu noktada şöyle denebilir: İnsan, *kendi olma* zorunda olduğu için, *kendi olmanın* kavgasını verebilir.

Kendi olma, bilgi-inanç bağlamında, şu üç soruyu çağırıştır:

- 1- Neden kendim olmalıyım?
- 2- Neden bir ölüm ötesi hayata inanmalıyım?
- 3- Neden kendim olmayı seçmeliyim?

Her biri kendi bağlamında önemli olan bu üç soru, *kendi olmanın* hem motivasyonu hem de temellendirilişi noktasında birtakım işlevsellikler yüklenir. Artık burada, ilgili soruların cevapları değil, insan zihninde yapacağı çağrışımlar önem kazanır.

Kendi Olmanın Bilimsel Bağlamı

Kendim olmalıyım diyebilmeyi gerekli kılan, içeriği zengin pek çok neden sayılabilir. Bu nedenlerden biri, insanın, şu yada bu bakımdan, çevresiyle bir birlik içinde olmasıdır. William Chittick'e göre, "... insan değişen bir birlik içinde, dünyaya bağlıdır; öyle ki, alemin dış durumu onun iç durumunu yansıtır. Özne ile nesne, gerçi önceki etkin rol üstlense de, ayrılmazdır."¹⁰ Bu çevrenin, dar sınırlar içinde değil, sosyo-kültürel ve nesnel olanı içerecek kadar geniş tutulması gerektiğini ifade ederek, Chittick'in ileri sürdüğü ayrılmazlığın, epistemolojik açıdan öte, ontolojik ayrılmazlık olduğunu hatırd tutmak önemlidir. Soruna bu açıdan yaklaşıldığında,

1- Bilincin işlevselliğinin devreye sokulmasıyla canlı varlığı, insana; nedensellik ilkesinin bağlayıcılığını temel alarak cansız varlığı da bir bütün halinde evrene işaret edecek şekilde kullanmak koşuluyla, tartışmayı, insan-evren bütünlüğü içinde yürütmenin felsefi değeri ortaya çıkar. Çünkü insan "alemlerin macerasında kendi doğum ve ölümünün tekrarı bulur. Buradan sonlu ile sonsuzun alternatifine ve tarihin

10 William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 80.

toplulu ve bütün halinde görünüşü problemine, onun mutlak bir sonda ve kaynaktan kapanışına ulaşır.”¹¹

2- İnsanın, çevresini anlamlandırma çabası içinde olmasına dikkat çekmek önemlidir. Takiyettin Mengüşoğlu bu tür bir ilişkiyi daha genel kavramlarla işler ve temelde biyolojik varoluşa indirger, “Canlılar-alanının varlığı, gelişmesi, cansız-varlık alanının varlığına bağlıdır. Fakat cansız-varlık alanı, canlı-varlık alanı olmadan da varlığını sürdürür. Bu bakımdan cansız-varlık, tümüyle bağımsız bir varlık alanı olduğu halde canlı varlığın, cansız-varlık alanına bağlı kalan bir özelliği vardır.”¹² Kuşkusuz, Mengüşoğlu, alıntılardığımız bu ifadeyi insanın kendi olması bağlamında değil, doğa felsefesinin işlevselliğini ve işlevsel olduğu alanı belirlemek için kullanır.

Bilimin, üzerine kurulduğu üç temel ilkeyi oluşturan dünyanın varlığı, dünyanın *destekli* ya da *kontrollü* duyular ile algılanması ve olaylar arasında neden-sonuç bağları, günümüzde kıyasıya eleştirilirken¹³; bireyin, *kendi olmadan*, kendini bilmek için kendine yönelmesi ne ölçüde tutarlıdır? Buradaki kendi olma ile bireysel ontolojik varoluşa işaret etmekteyiz. Bu noktada, insanın *kendi olma* arzusunun, *kendini bilme* söyleminde olduğu gibi, *a priori* potansiyel bir bilgiye sahip olmasından ileri geldiğini akıldan tutmak gerekir. Bununla birlikte, *kendi olma*, bilimsel açıdan da, betimleme, açıklama ve ön deyişle bulunmaya açık bir varlık alanıdır. Oysa, *kendini bil*, bu anlamda, daha çok teolojik ve etik bir öz taşıyor. Burada ortaya çıkan bir sorun şudur: *Kendi olmanın* iç dinamiği, bilimin taban önermelerinin eleştiriyeye açık olmasında belirir. Eleştirel açıdan bakıldığında, ‘*kendi olma* bu gelişimin neresinde?’ sorusuyla karşılaşırız. Doğrusu, *felsefi açıdan*, bir tür görelilik içinde Sofistlerce başlatılan, bizde Gazzali, Batıda ise Descartes’le bilimsel bir kimliğe bürünen metodik şüphe, in-

11 Harvé Rousseau, *Dinler: Tarihi ve Sosyal İncelemeler*, çev. Osman Pazarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970, s. 22.

12 Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 153.

13 Türkdöğen, *age.*, s. 172-173.

san için, *kendini bil*den önce *kendin ol*u öngörür. Başka bir deyişle, bu öngörüde *kendin ol*, ötekenden her zaman bir adım önde seyrederek.

3- Yukarıda bir ölçüde dile getirdiğimiz gibi, dikkate alınması gereken bir diğer faktör de öngörülen dinin özellikle eskatolojiye ilişkin inanç ilkeleri ve bireyle olan ilişkisidir. İnsanın, burada ve ötesi için *kendi olmanın* kavgasını verirken, kendi ile Tanrı arasındaki egzistansiyal ilişkiyi anlama yolunda ciddi ve tatmin edici yorumlar yapması gerekir. Bu ilişki içinde, ilgili dinin ve taşıdığı yapının, insan için olması birincil bir öneme sahiptir. Bir örneğini Hinduizmde gördüğümüz gibi insanın acımasız karma yasası içinde *kimlik bunalımı* yaşaması, bize, *insan dîn içindir* savını hatırlatmaktadır.

Bununla birlikte, bilimin ilgi konusu olan nesneler dünyasının bir işlevi de aslında antropik bir üst amaca, insanın *kendi olmak* düşüncesine hizmet etmektir. Bu noktayı iki açıdan görmek mümkündür: i- Nesneler dünyası, böylece, *kendi olmak* isteyen özel ilgi alanına girmiş olur. Aslına bakılacak olursa, evrendeki olgusal farklılık, salt görünür düzeyde beşeri olana da yansır. Bu açıdan, evren, insana kendi olmanın bilincini verebilir; ama evren, antropolojik varoluşun yeter koşulu olarak görülemez. ii- *Kendi olma* söylemi, insanı, ne evrenin ne de Samanyolu Galaksisi içinde bir nokta görünümünde olan dünyamızın merkezi yapmayı tasarlar. Bunu istese de başaramaz. Ama *kendi olma* arzusunda olan her insan, kendini, bencilliğe düşmeden, kendi reel dünyasının merkezi yapabilir.

Genel olarak, *kendi olma* adına insan ile evren arasında görülen ilişki, kozmik tarihi akış içinde, teogonik, kozmogonik, antropogonik ve eskatolojik söylemlerin temeli olarak görülmüştür.¹⁴ Öyleyse insanın kendi varoluşu ile evren arasında kurduğu ilişkinin bilgi ve inanç gibi iki ayrı temele dayandığı ileri sürülebilir. Nitekim, geniş anlamı içinde bilgi, metodik bir çabaya dayalı olarak, *kendi olan* ile *kendi olmayan* üzeri-

14 Rousseau, *age.*, s. 22-23.

ne yoğunlaşmaya; inanç ise, Tanrı tarafından *verilmiş* olana işaret eder.

İnsana ilişkin her tür sorun ile evren arasındaki ilişki, bir ucunda korku, diğer ucunda hayranlık bulunan bir merakın sonunda ortaya çıkar. Isaac Asimov'un bir bütün halinde varoluşa ilişkin soruları "şaşırtıcı"¹⁵ ve "büyüleyici"¹⁶ olarak nitelenmesi oldukça dikkat çekicidir. Paul Halper'e göre de bizler, "dünya ile aynı kaderi paylaşıyoruz."¹⁷ Halper'in bu ifadesini daha anlaşılır kılmanın bir yolu, insanın ayrıca Tanrı kaynaklı özel bir kaderin içinde doğal yaşamını sürdürdüğünü ifade etmekten geçer. Bu, kuşkusuz, insan ile evren arasında kurulan bir kader birliği ifadesidir.¹⁸ Öte yandan, evrene ilişkin olarak ileri sürülen ve mistik anlayışlarda iyice belirlenen, insanın küçük evren, evrenin büyük insan olduğu görüşü, evren insan ilişkisinin bir başka yönünü verir. Çağdaş dünyada, bu yönün bilimsel temelini, 'canlı cansız bütün maddelerin atomik parçalardan yapıldığı görüşü'¹⁹ ne bağlamak mümkündür.

Düşünen insanın uzay-zaman boyutları içinde kendini galaktik düzendeki elemanların dairesel hareketlerine bakarak anlamaya çalışması da, yine, bir evren insan ilişkisine kapı aralamaktadır. Bu ilişki içinde insanın peşine düştüğü en önemli değerlerden biri, kuşkusuz, *kendi* olarak varlığını sonsuza kadar sürdürebilme amacını taşıyor olmasıdır. Yöntemi ve ilgilendiği varlık alanı bakımından bir doğa bilimi olan astronominin mümkün olan doğuş nedenlerine atıfta bulunmak, ilgili ilişkinin daha somut olarak anlaşılmasına yardımcı olabilir. Bu cümleden olarak, astronominin insan merakının bir ürünü oluşu savı, oldukça rasyonel görünüyor.

15 Isaac Asimov, *Yeryüzü ve Uzay*, çev. Nejat Ebcioglu, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1991, s. 11.

16 Asimov, *age.*, s. 12.

17 Paul Halpern, *Evrenin Sırları*, çev. Fatma Esin, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 13.

18 Halpern, *age.*, s. 13.

19 Krş. Alan Lightman, *Yıldızların Zamanı*, çev. Murat Alev, Tübitak, İstanbul, 1999, s. VII.

Bu merakın bir ucundan tutunca korkuya, diğer ucundan tutunca hayranlığa kapı araladığı düşünülünce, ilgili savın rasyonelliği daha bir belirginlik kazanır. Gerçekten de, gök cisimlerinin olağanüstü hareketleri, sözgelimi görülen süper-nova patlamaları, korku ve hayranlık uyandıran yönüyle insana hitap eder. Özel anlamda, yine *kendi olarak* sonsuza dek varolmanın kavgasını veren insanın astronomik çalışmalarla olan bağı, gözlenen gök cisimleri üzerinde düğümlenir. Uzaydaki bir kara deliğin işlevsel halde bulunmasının ya da gökteki bir süper-nova patlamasının, yer yüzünde insan yaşamını tehdit edecek ne tür bir felakete neden olacağı korkusu; bugün doğan güneşin yarın doğup doğmayacağı şüphesi; benzer şekilde, karanlık gecenin sonunda açık gündüzün tekrar ortaya çıkıp çıkmayacağı endişesi; bütün bunları yok olmak istemeyen insanın psikolojik yapısını ne şekilde etkileyeceği özerinde derinlemesine bir düşünceye gidildiğinde, evren-insan ilişkisinin, ne kadar önemli olduğu somut olarak da anlaşılmış olur.

Kendi Olarak Sonsuza Kadar Varolmanın Kozmolojik Boyutu

Klasik olanından tutun da en modern olanına kadar, insanın da bir parçası olduğu evrene ilişkin her açıklama ve ileri sürülen her yorum içinde, kişisel kimliğin bir şekilde vurgulandığı dikkat çekmektedir. Oldukça dikkate değer bulduğumuz ve egzistansiyal açıdan da büyük önemi olan bu tarihsel ve modern vurgunun modern versiyonlarını Big Bang Kuramı içinde yakalamak, özellikle *kendi olmanın* evrenselliği açısından, önemlidir.

Günümüzde, evrenin oluşumuna ilişkin olarak ileri sürülen bilimsel içerikli Big Bang Kuramı'nın tartışıldığı bağlamlar dikkate alındığında, her bağlamanın, organize bir din yada dinlerin eskatolojik söylemleriyle örtüştüğü görülmektedir. Big Bang Kuramı'nın işlevselliğine ilişkin oldukça yaygın olan üç kanı şu şekilde ifade edilebilir:

1- Big Bang, zamanın ters işlemesi, başka bir deyişle geçmişle geleceğin yer değiştirmesidir.²⁰ İnsanın bir yönüyle yaşamın nesiller boyunca aktarıldığını algıladığını, bir yönüyle de kendi yaşantısının trajik macerasını anladığını²¹ ve bu özel olgunun da, *kendi olma* söylemi ile yakın bir ilişkisinin varolduğunu söyleyebiliriz.

2- Big Bang, sonsuzca tekrarlanan bir süreç içinde, oluşan ve bozulan bir evrenin başlangıcıdır.²² İnsanın *kendi olma*ya ilişkin edindiği bilgisini ve zaman üstü olma arzusunu²³ bu ikinci tez ile ilişkilendirmek de mümkün görünmektedir. İnsanın *kendi olma* arzusunun tekrarlanan bir süreç içinde evrenle olan ilişkisi, bir Hindu'nun anlayışına oranla, Hindu olmayana göre, çok farklıdır. *Kendi olmanın* birincil koşulu, kuşkusuz, kişilik değiştirmeden, *ad infinitum*, varlığını sürdürmektir.

3- Big Bang, uzayı ve zamanı da içerecek şekilde tüm varlığın başlangıcıdır.²⁴ Teistik açıdan, evrende görülen düzen ve tasarım, bizi, yalnızca tanrısal bir varlığa götüren hierophanie değildir²⁵; insan bu hierophanie sayesinde evren içinde kendini anlayacak, *kendi olma*yı arzulayacak bir bilinç düzeyine de erişmiş durumdadır. Teistik yorum, hem tanrıyı bulma hem de *kendi olma* bağlamında insanı anlamlandırma açısından, üçüncü tez ile organik bir bütünlük arz eder.

Bize göre, Tanrı, evren aracılığıyla da insanı yönlendirir. Burada evrenin bilgisinden insanı anlamaya gizli teolojik bir geçiş söz konusudur. Varlık kazanan her var bir tanrısal güç ve iradeye bağlı ise, evren, Tanrı aracılığıyla işler. Sonuçta insanı anlamada belli bir rol üstlenir. Burada insanı teo-kozmolojik açıdan sorgulama eylemi devreye girer. Bu teo-kozmolojik sorgulama insanı özgün içerikli bir bilgi sürecinde

20 John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, O.U.P., New York, 1986, s. 384.

21 Rousseau, *age.*, s. 22.

22 Barrow & Tipler, *age.*, ss. 248-249.

23 Rousseau, *age.*, s. 22.

24 Barrow & Tipler, *age.*, ss. 440-444.

25 Rousseau, *age.*, s. 24.

anlamanın anahtarını sunan temel bir öncül olarak görülebilir. Bu yaklaşım, "evrenin insan için yaratıldığı"²⁶ düşüncesi-ne geri dönüşü temsil eder.

Alexis Carrel, düşünen varlığın madde ile kıyaslanamayacak kadar kompleks olduğu²⁷ kanısını taşımakla birlikte, yaşama ilişkin üç temel kanunun, kimya ve fizik kanunları gibi sistematik bir gözlem ve araştırma sonucu ortaya çıktığını söyler.²⁸ O'na göre her zaman ve mekanda, içinde insanların karakterize edildiği üç temel kanun şudur: Hayatın Muhafazası Kanunu, Irkın Yayılması Kanunu, Aklın Yücelmesi Kanunu.²⁹ Bize göre bu tür çıkarımlar, *kendi olarak* numenal sürekliliğe aday bireyin, onu yakalamak için, sarfettiği fenomenal çabanın boyutunu gösterme açısından önem taşır. Bununla birlikte, Carrel gibi düşünen ve daha öteye atıfta bulunmayan biri, son tahlilde, yalnızca sonlu fenomenal bir korumadan söz etmiş sayılır: "Tehlike karşısında fizyolojik prosesüsler ferdin en uzun yaşamasını sağlayacak bir istikamete yönelirler. Bütün anatomik güçlerin intibak etmesi sayesinde, dış muhitten gelen saldırılar organlarımızı yıpratacağı yerde kuvvetlendirirler."³⁰

Rousseau, evrenin insanı anlamada yüklendiği işlevsellik konusunda öz olarak şöyle der: "evren bir lisan fakat karanlık ve müphem bir lisandır, insan bu lisanı bocalayarak anlamaya çalışır ve bundan faaliyetleri için direktifler çıkarmak ister."³¹

Bir temel düşünce olarak, insanın kendini yalnız hissetmesi bir insan-evren ilişkisine kapı aralamaktadır. Bu ilişki şu şekilde somutlaştırılabilir: "Esas olarak tek başınayız. Çünkü dünyanın en yakın komşuları, Venüs ve Mars milyonlarca

26 Lightman, *age.*, s. viii

27 Alexis Carrel, *Başarının Sırları*, çev. Refik Özdek, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1991, s. 67.

28 Carrel, *age.*, s. 69.

29 Carrel, *age.*, s. 68.

30 Carrel, *age.*, s. 70.

31 Rousseau, *age.*, s. 29.

mil uzaktadır.”³² Somut anlamdaki bu yalnızlık, *kendi olma*-nın kavgasını veren bir insanı, acımasız bir nihilizmin eşiğine getirmemelidir. İçinde ve üzerinde yaşadığımız dünyamızın, onu kuşatan evrenin sırları çözüldükçe, bu yalnızlığın büyük ölçüde gücünü yitireceğinden emin olunmalıdır. Burada ilkel bir korkunun çağdaş görünüm halinde yeniden ortaya çıkması, bir ölçüde, evrenin denetimsiz olduğu savından güç almaktadır. Sözgelimi, gökte görülen bir meteoru ilkelin yorumlaması, tahmin edileceği üzere, tanrıların gazabı doğrultusunda idi. Doğrusunu söylemek gerekirse, modern insan, bir meteorun yerleşim birimlerine düşmesini, kuşkusuz, felaket olarak yorumlamaktadır. Bu noktada içine düşülen felaketin, bireysel sınırların çok ötesinde, önemli acılara neden olacağından kuşku duyulmaz. Bu bağlamda akla gelen modern çıkarımlardan biri şudur: “evren görüntüsü değişmektedir. Çünkü gözlem araları geliştikçe çevremizi kuşatan yapı ile ilgili bilgilerimiz gittikçe zenginleşmektedir. Önceleri evren küçük (rölatif olarak), statik ve anlaşılır kabul edilmekteydi. Şimdi ise çok büyük, değişebilir ve bir çok bakımdan anlaşıl- maz olduğu düşünülmektedir.”³³

İnsan, kuşkusuz, varolana kayıtsız kalamaz, bu onun ontolojik özüne aykırıdır. O varolan karşısında çıkarımlarda bulunmak ve görüş beyan etmek durumundadır. İnsan, egzistansiyal değeri büyük olan bu varlık, kendi akıl ve benliğini, teistik inanç ve kozmolojik verilerle donatma eylemi içindedir. O, bunu yapmakla, *gizemli*yi bilememenin verdiği psikolojik baskıdan da kurtulmuş olmaktadır. İnsan-evren ilişkisi sonucunu ortaya çıkan birkaç husus şu şekilde sıralanabilir:

- a. İnsanın evrenle olan ilişkisi, önce insanı anlamada bir başlangıç ilkesi sunar. Bu ilke neresinden tutulursa tutulsun, insanın varlık nedeni ve *kendi olmasıyla* doğru- dan ilişkili olmaktadır.
- b. Bir nesnel ilişkiler bütünü olarak evren, görünen yönüyle, bir düzene işaret eder. O, bu haliyle, bireysel ben ve toplumsal bilince etki eden bir öz taşır.

32 Halpern, *age.*, s. 13.

33 Halpern, *age.*, s. 13.

- c. Özündeki kapalılığı yeni keşiflerle açık hale koyan evren, insanı, belli bir düzeyde kendiyile uyuma, *kendi olmaya* çağırır. İnsanın bu uyum sayesinde elde edeceği kazanç, nesnel olarak, kendini anlamasına, kendi olmasına yardım edecek bir sürecin içine girme imkanına kavuşmuş olmasıdır.
- d. Olgusal içerikli evrenden hareketle insanı anlama ya da anlamlandırma, *kendi olma* açısından ontolojik ve egzistansiyel bir noktada kesişir. M. Counforth, “şeyler hakkında düşüncelerimize biçim verirken ve onların nasıl meydana geldikleri, değişme ve birbirlerine etki yasalarının neler olduğu hakkında teoriler oluştururken, amacımız, dünyanın gerçeğini elimizden geldiği kadar anlamaya ulaşmaktır”³⁴ der. Bu düşüncenin eksik yönü evreni, insanı anlamada bir basamak olarak kullanmamız gerektiğini göz ardı etmesidir.

Sonuç olarak, kendi metodolojisi içinde her disiplinin amacı, her bakımdan yetkin bireyler meydana getirmektir. Her insan, görünen ve bilineni yaşamının yanında, bilinmeyen ve görünmeyeni de yaşamaya yönelik, doğuştan gelen bir eğilim taşır. Bu eğilim, doğruyu söylemek gerekirse, bireyi kendi yapan, *kendi olmaya* zorlayan üstün bir değerdir. Bu değer, yalnızca yaşam koşulları ilkel olan insanı değil, aynı zamanda, yaşam koşulları çağdaş olan insanı da, *kendi olma* özlemini duymaya sevk etmiş olabileceği dikkatlerden kaçmamaktadır.

34 Maurice Cornforth, *Yeni Başlayanlar İçin Felsefe*, çev. Hüseyin Aykol, Yorum Yayınları, İstanbul, 1997, s. 67.

3. KADIN ve DOĞASI ÜZERİNE İNSANCA BİR ÇÖZÜMLEME³⁵

A. Sorunun Özü: Kadın-Erkek İlişkisi ve Ailede Görülen Temel Olumsuzluklar

Doğrusu, toplumsal yaşam geneli ve aile içi davranış özelinde kadın-erkek ilişkilerine yönelik, çok yoğun bir sorun alanı, başka bir deyişle sorunların büyük yoğunlukta yaşandığı bir alan söz konusudur. Dolayısıyla da, bu bağlamda, her gün yeni bir sorun ve olayla karşılaşabilmekteyiz.

Açık konuşmak gerekirse anılan sorunların bir boyutu, bir ölçüde, aileyi oluşturan iki temel özne olarak kadın ile erkeği, “karşıt özne” olarak gören bir yaklaşım ve iletili olan “hangisi üstün özne?” türü tartışmaların ürünüdür. Eğer bu tür bir çıkarım doğru ise bu durumda erkeğin kadın doğası, kadının ise erkek doğası ile ilgili yanlış bir algısı var demektir.

Bize öyle geliyor ki, bu tür yanlış algıların tarihsel ve güncel örnekleri üzerinde durulabilir. Nitekim anlatıldığına göre:

Kral Dionysios, Platon’a, İran işi, uzun, damalı ve kokulu bir elbise hediye etmiş. Platon: “ben erkeğim; kadın elbisesi giymek istemem” diyerek almamış; ama Aristippos almış ve demiş ki: “İnsan ne giyerse giysin, erkekse yine de erkektir...”³⁶

Öte yandan, aynı bağlamda, Montaigne de şu tespiti yapar:

Biz erkeklerin hemen hepsi kendi günahlarından çok karısının günahlarından gelecek ayıptan korkar; kendi vicdanından çok karısının vicdanı üzerine titrer. (Aman ne fedakarlık!); tek karısı ondan daha iffetli kalsın da hırsız olmaya, yemin bozmaya, karısının adam öldürmesine, aforoz edilmesine razıdır herkes ...³⁷

Öyle anlaşıyor ki, yukarıda dile getirilen, kadın-erkek ilişkisine yönelik bu tür algılar, riske açık bir öz taşıyor ve bu

35 Bu yazımız (Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 2 Mayıs 2014 tarihinde 2 oturum şeklinde düzenlenen *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu*)’nda bildiri olarak sunulmuştur.

36 Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, s. 129.

37 Montaigne, *age.*, s. 133.

riskin de iyi yönetilmesi gerekir. Bu nedenle, toplum geneli ve aile özelinde kadın-erkek ilişkisinde görülen olumsuzluklara yönelik iyileştirme tek yöne bağlanamaz.

Bilindiği gibi, kadın ile erkeğin doğasına ilişkin bilgiler, mitoloji ve teoloji olmak üzere iki kaynaktan gelir. Ancak biz, bu bildirimizde daha çok bir efsaneden söz edecek, ardından da anılan konuyu, teolojik, ekonomik ve sosyolojik gibi boyutlarıyla değil, kimi felsefi çıkarımlar eşliğinde estetik ve etik boyutlarıyla tartışmaya çalışacağız.³⁸

B. Mitolojik Açıdan Kadının Doğası: Parçalanmış Bir Bütünün Diğer Yarısı

Eflatun, Şölen diyalogunda bir yandan kadın doğasına, öte yandan kadın-erkek ilişkisine açıklama getiren bir efsaneden söz eder. Bu efsane, Androgynos Efsanesi olarak tanınır.³⁹ Efsaneyi anlatan kişi Aristophanes'tir. Aristophanes, "insanlar sevginin kudretini hiç de kavramış değiller bence. Kavramış olsalardı, ona ne tapınaklar, ne sunaklar yapar, ne kurbanlar keserlerdi. Yoo, hiç de böyle şeyler yaptıkları yok"⁴⁰ diyerek sözlerine başlar ve şöyle devam eder:

İnsan aslında neydi, ne oldu, önce bunu bilmemiz gerek. Çünkü insan, her zaman bugünkü gibi değil, bir başka türüydü. İnsan soyu ilkin üç çeşitti. Şimdiki gibi erkek, dişi diye ikiye ayrılmıyordu, her ikisini içine alan bir üçüncü çeşit daha vardı. Bu çeşidin kendi kayboldu, sadece adı kaldı: Androgynos denilen bu çeşidin adı gibi biçimi de hem erkek, hem dişiydi; bugün sözü edilmesi bile ayıp sayılır... insanlardan... her birinin dört eli, bir o kadar da bacağı vardı... iki yüzlü bir tek kafa, dört kulak... ve her şeyleri de ona göre hep ikiye... yürürken... düpedüz adım atabilir... koşmak istedikleri zaman da... döne döne uçar giderlerdi⁴¹

38 Metin Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi: Söylemler ve Çıkarımlar*, Elis Yayınları, Ankara, 1014.

39 Krş. Nicolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012, 82.

40 Eflatun, *Şölen*, çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyuboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 40.

41 Eflatun, *age.*, ss. 40-41.

Aristophanes'in anlattığı efsaneye göre, insanlar, yeryüzünde rahat durmamışlar ve göğe tırmanmaya ve tanrılara isyana yeltenmişler. Bunun üzerine, bir yandan insanları yok etmek istemeyen, ama öte yandan cezasız kalmalarına sıcak bakmayan Zeus, diğer tanrılarla da görüşerek, değişik bir yol izlemiş:

Galiba bir çare buldum, der, insanlar hem kalsın, hem de kuvvetten düşüp hadlerini bilsinler. İkiye böleceğim onları, böylece hem zayıf düşecekler, hem de sayıları artıp, bizim için daha faydalı olacaklar. Üstelik iki bacak üstünde doğru dürüst yürüyecekler. Yine de hadlerini bilmez, uslu durmazlarsa, yeniden ikiye bölerim, bu kez tek bacak üstünde atlaya atlaya giderler⁴²

Aristophanes'e göre, "böyle der Zeus ve der demez de insanları tutar ikiye böler, tıpkı bir meyveyi kışa saklamak için ikiye böler gibi, ya da bir yumurtayı ince bir kılla ortasından keser gibi"⁴³

Gerçi, Aristophanes'in anlattığı efsaneye göre, kadın ile erkek, daha çok, birlik arayışı içindedir. Ancak unutmamak gerekir ki, kadın ile erkek, aynı zamanda, kendi aralarında kıyasıya birbirlerine karşı koyan iki öznedir ve bu karşı koymanın nedeni de insan doğasının kutuplu oluşudur.⁴⁴ İşte, bu kutupluluğu aşmanın bir yolu, moda deyimle, insanın ruh ikizini bulması ile olasıdır.

C. Ruh İkizini Bulma: Mitolojiye Göre Evlilikte Mutluluğu Yakalama

Mutlu bir aile, efsaneye göre, parçasını bulan eşler arasında gerçekleşir. Eşini bulan evliliklerde, yalnızca pragmatik bir birliktelik söz konusu olmaz. Bu tür ailelerde, eşlerden birinin ölümü halinde, geriye kalan eş genellikle "bunalıma" varan büyük bir huzursuzluk yaşar.

Efsane'ye göre, kadın erkeğin veya tersi benzeri ve öteki yarısıdır.⁴⁵ Bu nedenle, "her birimiz... bir bütünün yarı-

42 Eflatun, *age.*, s. 41.

43 Eflatun, *age.*, s. 41.

44 Berdyayev, *age.*, s. 80.

45 Eflatun, *age.*, s. 42.

sına benzeriz, onun için de hep tamamlayıcı parçamızı arar dururuz.”⁴⁶ Kendi yarılarını bulan insanlar, der Aristophanes, “derin bir dostluk, akrabalık, sevgi duygusuyla vurulmuşsa döner, bir an için bile ondan ayrılmak istemez.”⁴⁷

Aristophanes'e göre,

insanın kendi benzerine duyduğu sevgi, çok eski bir zamandan kalmadır, Sevgi bizim ilk yapımızı yeniden kuruyor, iki varlığı bir tek varlık haline getiriyor, kısacası insanın yaradılışındaki bir derde deva oluyor.⁴⁸

Bu demektir ki, sevgi, evlilik yapma ve aile yuvası kurma söz konusu olunca, hem etik hem estetik açıdan, kadın ile erkek arasındaki bütünlüğü istemek demektir.⁴⁹ Dolayısıyla, kadının ve erkeğin kendini bütünleyecek ruh ikizini bulmasının yolu, sevgiyle barışık olmadan geçer.⁵⁰ Bu bağlamda, etik ve estetik bir kavram olan saygı da aynı şekilde işlevseldir.

Aristophanes, efsanenin sonunda, kendi yarısını bulan insanlar için şu tür çıkarımlarda bulunur: i. Karşısındakinden ne istediğini bilir, sezer, ama anlatamaz. ii. Yaşarken, karşısındaki ile bütünleşircesine kaynaşmak ister. iii. Sevgi sayesinde, ölüm sonrası iki olmak yerine bir olmayı yeğler.⁵¹

D. Sevgi ve Saygı: Kadın Doğasını Anlamada Estetik ve Etik İki Temel Kavram

Doğrusu, bir yandan, “evlilikte kişinin yaşamının bütünü bir başkasına bağlanır”,⁵² öte yandan kişinin evlilik sonucu ailede yaşadığı anlar güzel bir anlam kazanır.⁵³ Bununla birlikte, evlilikte seçim, etik olarak ya doğru yapılır, ya da yanlış yapılır. Seçimin doğru yapılması halinde, estetik açıdan beliren şey, gerçek güzelliği kazanmak, rastlantısal güzelliği kaybet-

46 Eflatun, *age.*, s. 42.

47 Eflatun, *age.*, s. 43.

48 Eflatun, *age.*, s. 42.

49 Eflatun, *age.*, s. 44.

50 Eflatun, *age.*, s. 44.

51 Eflatun, *age.*, ss. 43-44.

52 Soren Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, : Araf Yayınları. İstanbul, 2013, s. 126.

53 Kierkegaard, *age.*, s. 130.

mektir. Buna karşılık, seçimin yanlış yapılması halinde ise, estetik açıdan beliren şey, rastlantısal güzelliği kazanmak, gerçek güzelliği kaybetmektir.⁵⁴

Açıkça anlaşılacağı üzere, saygı ve sevgi, evlilikte ve aile içi davranışlarda, “etik yoluyla, aşkın tam estetik ifadesini gösterme”⁵⁵ açısından önemli rollere sahip görünmektedir.

Öyle anlaşıyor ki, ruh ikizini bulan eşler arasında, estetik açıdan sevgi, etik açıdan saygı yapıcı ve yönlendirici bir rol üstlenir. Buna göre, alanında yapılan bilimsel eserlere bakıldığında, sevgi-merkezli, saygı-merkezli, vb. evliliklerden söz edilebilir. Sözgelimi, Kierkegaard, kadın-erkek ilişkileri konusunda saygı ve sevgi kavramlarını birlikte kullanarak şöyle der:

Ben evli bir adamım ve bu ilişkiye çok büyük saygı duyduğumu biliyorsun.Tüm sevgiyle bu ilişkinin önünde eğiliyorum Aynı kuralın karım için de geçerli olduğunu biliyorum.⁵⁶

Bu durumda, felsefi söylemler eşliğinde, şu tür estetik ve etik çıkarımlarla karşılaşılabilir: Sevgi-merkezli evlilik, aile bireyleri arasında mutluluğun yakalanması için, sevgiyi yaygınlaştırmayı öngörür. Buna karşılık, saygı-merkezli evlilik, aile bireyleri arasında mutluluğun yakalanması için, saygıyı yaygınlaştırmaya değer verir. Durum bu olmakla birlikte, eğer, Kierkegaard’ın “yaşama etik olarak baktığımda onun güzelliğini de görüyorum; yalnızca karıma etik olarak baktığımda, onun güzelliğini de görüyorum”⁵⁷ şeklindeki çıkarımı doğru ise, aile ve kadın konusuna yönelik parçacı yaklaşımları bir bütünlük içinde ele almanın daha doğru olacağı ortaya çıkar.⁵⁸ Böylece, bir yandan, bildirimin hemen başında dile getirdiğim, aileyi oluşturan iki temel özne olarak kadın ile erkeği, “tamamlayan özne” değil, aksine “karşıt özne” olarak görmenin önüne geçilmiş, öte yandan, kadın olsun, erkek ol-

54 Kierkegaard, *age.*, s. 128 vd.

55 Kierkegaard, *age.*, s. 125.

56 Kierkegaard, *age.*, s. 115.

57 Kierkegaard, *age.*, s. 115.

58 Krş. Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara, 2013, s. 125 vd.

sun, evlilikte “ben güçlüyüm”, “ben istediğimi yaparım”, şeklinde gelişmemiş bir benlik gösterisine izin verilmemiş olur.

E. Kimi Temel İnsanca Çıkanmlar: Sosyal Yaşam ve Aile Açısından Kadın-Erkek İlişkisinde Mutluluğa Giden Yollar

Bize öyle geliyor ki, kimi etkin pozitif yönlendiriciler sayesinde kadın-erkek ilişkilerine yönelik olarak insanca olan kimi hususların açığa çıkması beklenir:

i. *İnsanı Öteki ile Olan İlişkisinde Yiyip-Bitiren Öfkenin İnsanca Olmayan Boyutunu Dindirmek*: Ailede, “ taraflar”ı ortak noktaya yönlendirecek kararlar, kuşkusuz, önem taşır. Çünkü “öfke ve kin doğruluğun sınırları dışındadır; bu tutkular yalnız işlerine akıllarıyla bağlanmayan insanların işine yarar.”⁵⁹ Açık konuşmak gerekirse, öfkenin dinmesi halinde, insan öteki ile olan ilişkisinde aşkın diyalektiğini daha rahat anlamaya başlar.⁶⁰ Bu nedenle, toplusal ve bireysel ilişkiler ile aile içi yaşamda öfke yerine, sevginin konulması gerekir.

ii. *İnsanı Önce İnsan Olarak İnsanca Değerlendirmek Gerektiğini Özümsemek*: Doğrusu, “insanları değerlendirmeye gelince, ne tuhaftır, varlıklar içinde kendi değerleriyle ölçülmeyen yalnız bizleriz.”⁶¹ Nitekim bir atı, güçlü olduğu için överiz, bir tazi, tasmaıyla değil, koşmasıyla ün yapar, bir kuş püskülüyle değil, uçuşuyla öne çıkar. İnsana yönelik olarak da şöyle denilebilir: Bir sürü adamı varmış, güzel bir köşkü, şu kadar itibarı, şu kadar geliri varmış. İyi de tüm bunlar, insanın, kendisinde değil, çevresinde olan şeylerdir.⁶² Oysa “ruhun büyüklüğü büyük yerlerde değil, gösterişsiz yerlerde çıkar ortaya.”⁶³ Buna göre, sosyal yaşamda, evlilikte ve ailede, moda deyimle, karakter zedelenmesine doğru değil, karakter yapılanmasına doğru yol almak gerekir.

iii. *İnsani İlişkilerde İnsanca Güzel Konuşmaya Özen Göstermenin Değerini Anlamaya Çalışmak*: Bu tür konularda ge-

59 Montaigne, *age.*, s. 239.

60 Kierkegaard, *age.*, s. 138.

61 Montaigne, *age.*, s. 286.

62 Montaigne, *age.*, s. 287.

63 Montaigne, *age.*, s. 335.

nel olarak, “biz sözün ardından koşmamalıyız, söz bizim ardımızdan koşmalı, işimize yaramalı”⁶⁴ denilir. Bu durumda, bize öyle geliyor ki, evlilik özelindeki konuşma biçimi, Mevlana’nın dediği gibi, çok özel olmak durumundadır. Bu özel oluş içinde, bir yandan konuşan açısından dilsiz, öte yandan dinleyen açısından kimsenin duymadığı türden olmalıdır.⁶⁵ Bu şekilde, ailede, eğer yoksa, bir tür “ailevi irade”nin işlevsel hale sokulması daha kolay hale gelir.

iv. İnsanca Yaşama Saygı Duymanın İnsanca Getirisini Güçlü Bir Biçimde Vurgulamak: Açık konuşmak gerekirse, bu bağlamda, “dünyada insanlığını bilmekten, insanca yaşamaktan daha güzel, daha doğru bir iş yoktur. Bilimlerin en çetini de bu hayatı iyi yaşamasını bilmektir”⁶⁶ türü söylemlerin yeterince aydınlatıcı olduğu dikkat çeker. Durum bu olmakla birlikte, iyi yaşamasını bilme, biraz da aşkın diyalektliğini ve olgunlaşmış düzeyini zamanında deneyimlemekle olası görünmektedir.⁶⁷

F. Sonuç: Değerlendirme ve Çıkarımlar

Gerçi Eflatun, Androgynos Efsanesi’nde, kadın ile erkeği bir bütünün iki parçası olarak algılar. Durum bu olmakla birlikte, yine de, doğaları gereği, kadın-erkek ilişkileri etrafında olumsuzluklara neden olan kimi istikrarsızlıklar ve güvensizlikler söz konusu olabilir. Dolayısıyla bu ilişkinin doğru zemine oturtulmasında aileyi oluşturan taraflara çok şey düşer. Bu bağlamda, söz gelimi, bir yandan, “insani durum” algısına önem verilmeli, öte yandan, erkeğin bilgisi ile kadının bilgisi, “insanlık” paydasında buluşmalıdır.

Öte yandan, aile söz konusu olunca, “hafif negatiflik” ve “ağır şiddet” ile sonuçlanan kimi birliktelikler söz konusu olabilir. Ancak bu birlikteliklerdeki “pozitif yönleri” de göz ardı etmemek gerekir. Dahası; düzeyi ne olursa olsun, negatif-

64 Montaigne, *age.*, s. 298.

65 Mevlana, *Hız. Mevlana’nın Rubailer*, I, çev. Şefik Can, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, 439. Rubai.

66 Montaigne, *age.*, s. 303.

67 Kierkegaard, *age.*, s. 138.

liklerin rol oynadığı ilişkileri sürdürmek pratik açıdan kolay değildir. Ancak, aile içi ilişkilerde, “aile bütünlüğü”, “denge gözetme” ve “pozitif imaj” her zaman önem taşır.

Sonuç olarak, estetik ve etik boyutu olmayan bir evlilik kalıcı olamaz. Bu nedenle, aile içi davranışlar özelinde, estetik ve etik açıdan değerli ve anlamlı girişimlere her zaman gereksinim vardır. Bu cümleden olarak: 1. Eşler arasında “kullanma zihniyeti” olabildiğince aşılmalıdır. 2. Evliliğe yönelik tutum ve davranışlarda “birlikte hareket etme” ilkesine bağlılık önemsenmelidir. 3. Erkek de kadın da “aile içi yaşam”da pozitif anlamda etkin rol üstlenen bir birey olarak görülmelidir. 4. Mutlu bir “aile içi ilişki” için, “güçlü” ve “sağlıklı” kişilik gelişimine yönelik ortam sağlanmalıdır.

V. BÖLÜM

DİN ve ÖLÜMSÜZLÜK

1. GİRİŞ

Din-ölümsüzlük ilişkisinin, konunun tarihsel ard alanına bakıldığında, mitolojisi, metafiziği, felsefesi ve teolojisiyle her alanda tartışıldığı görülür. Tüm bunların yanında, konuya ilişkin teolojik duyarlılık ayrı bir önem taşır. Özellikle de bir din, insana kendi olarak ölümsüzleşme va'd ediyorsa, bu önem daha başka bir değer ifade eder.

Bize öyle geliyor ki, materyalistlerin iddiaları içinde anılan kendi olmadan bir ölümsüzlüğün, insanı son derece dar bir kalıp içine sıkıştıracağı gerçeği öncelikle göz önünde tutulması gereken bir husustur. Zira kendini yok olmaya mahkum bir varlık olarak hisseden insan, artık, kendi olma çabası içine giremez.

Din ve Ölümsüzlük isimli bu bölümde, biraz önce dile getirdiğimiz husuları açıklayacak düzeyde, iki önemli yazımıza yer veriyoruz. bu yazılarımızdan biri, *Eshab-ı Kehf Kıssası ve Benzerleri Işığında Ölüm-Diriliş İlişkisi Üzerine Teolojik ve Varoluşsal Bir Değerlendirme* ismini, diğeri ise *Kendi Olma'nın Olabilirliğine Ölümünden Sonra Hayatın Somut Katkısı* adını taşımaktadır.

Bu bölümde yayınladığımız ilk yazımız dikkate alındığında, ölümsüzlüğe ilişkin kimi mitolojik ve teolojik kıssaların, ölüm sonrası insanların kendileri olarak bir araya geleceği umuduna, zamanın görece olarak anlaşılması gerektiği düşüncesine, hafızanın kaydettiği bilgilerin silinmediği gerçeğine işaret ettiği görülür. Doğrusu, işaret edilen ve varoluşsal açıdan önem taşıyan tüm bu hususlar, din-ölümsüzlük ilişkisi içinde, kuşkusuz, bir rastlantı sonucu meydana gelmiş değildir.

Öte yandan, yine bu bölümde sunduğumuz ikinci yazımız ise, ölümsüzlüğün kişisel kimliği korunmasıyla bağlantılı büyük bir getirisine işaret eder. Bu getiri, kuşkusuz, kendi olmadır. İnsan, kendi olmayı din içinde bulabildiği gibi, dinin yakını felsefenin sınırları içinde de bulabilir. Din ve felsefe tarihi, kuşkusuz, bu noktanın örnekleriyle doludur.

2. ESHAB-I KEHF KISSASI ve BENZERLERİ IŞIĞINDA ÖLÜM-DİRİLİŞ İLİŞKİSİ ÜZERİNE TEOLOJİK ve VAROLUŞSAL BİR DEĞERLENDİRME¹

A. Konunun Kısa Bir Betimi

Kur'an-ı Kerim'e göre, Eshab-ı Kehf, mağaraya sığınan, uzun süre mağarada uyuya kalan, uyudukları gibi uyanan, uyanıktan sonra uyumadan önceki durumlarını tartışan ve yiyecek almak için içlerinden birini şehre gönderen, sayıları belirsiz, inançlı bir grup gencin kıssasını içerir.²

Eshab-ı Kehf'in kimliği ile ilgili olarak, Taberi'nin rivayetlere dayalı naklettiği bir grup inançlı Hristiyan genç olan Efes'li Yedi Uyuyanlar görüşünün mü,³ yoksa İbn Kesir'in Hristiyanlık öncesi bir dönemde yaşamış olabilecekleri düşüncesinin mi⁴ daha doğru olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Bildirimiz açısından bizi doğrudan ilgilendiren husus, Eshab-ı Kehf ve diğer benzer uyuma kıssalarında ortak olan noktalar ve bu noktaların ölüm-diriliş ilişkisi açısından taşıdığı değerlerdir.

Şimdi, Eshab-ı Kehf kıssası dikkate alındığında, uyuya kalma,⁵ uyunduğu gibi uyanma,⁶ uyanınca hayata kalındığı

- 1 Bu yazımız (*Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu*, 20-22 Eylül 2012, Kahramanmaraş, ss. 159-164)'te yer almaktadır.
- 2 *Kur'an-ı Kerim*, 18/9-26. Ayetlerin mealleri verilirken (*Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meali*, Prof. Dr. Hüseyin Peker, Ceylan Ofset, Samsun, 2009)'dan yararlanılmıştır.
- 3 İbn Cerir et-Taberi, *Camii'l-Beyan an Te'vil-i ayi'l-Kur'an*, VIII , Beyrut, 1985, s. 182 vd; ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 317.
- 4 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an'l-Azim*, III, Beyrut, 1983, s. 74.
- 5 Bkz. *Kur'an-ı Kerim*, 18/11.
- 6 Bkz. *Kur'an-ı Kerim*, 18/12.

yerden devam etme⁷ gibi üç nokta öne çıkar. Bu yaklaşım, kuşkusuz, belli bir yüzeysellik içerir, dahası, ölüm ile diriliş arasındaki ilişki ile de bağ kurulamayabilir. Bu nedenle, bir yandan anılan bağı kurabilmek, öte yandan Eshab-ı Kehf kıssası ve benzerleri ışığında ölüm-diriliş ilişkisi üzerine teolojik ve varoluşsal bir değerlendirme yapabilmek için, diğer uyuma kıssaları üzerinde de kısaca durmak gerekir.

B. Bilinen Kimi Uyuma Kıssaları ve İçerdiği Benzerlikler

i. Sardenyalı Uyuyanlar Kıssası: Aristo, bu kıssayı, *Fizik* isimli eserinde zamanın değişime konu oluşunu anlatırken dile getirir. Bu bağlamda, “Aristo'nun uzun uyuyanlara yönelik kıssalara kısaca yeren ilk insan olduğu” ileri sürülür.⁸ Şöyle der:

Ne ki değişimden bağımsız da değil (zaman). Nitekim düşüncemizde hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi fark etmediğimizde biz zamanın da geçmediğini düşünürüz. Sardeny'a'da uyanıkken uyudukları anlatılan kahramanlar için de bu böyle olsa gerek.⁹

Kıssa'nın devamına bakıldığında, Aristo, Sardenyalı uyuyanların, zamanı duymasamadıklarından aradaki anı atarak önceki an ile sonraki anı birleştirdiklerini ileri sürer.¹⁰

ii. Epimenides Kıssası: Epimenides'in kıssası, Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* isimli eserinde yer alır. Laertios şöyle der:

Bir gün babası onu bir koyunun peşinden tarlaya yollamış, o da yolda güneye doğru sapıp bir mağarada elli iki yıl yatmış uyu-muş. Sonra kalkıp kısa bir süre uyuduğunu düşünerek koyunu aramaya başlamış. Bulamayınca tarlaya gelmiş, her şeyi bam-başka ve başkasının mülkiyetinde görünce şaşkınlık içinde kente geri dönmüş.¹¹

7 Bkz. *Kur'an-ı Kerim*, 18/19.

8 Pieter W. Van Der Horst, “Pious Long-Sleepers in Greek, Jewish, and Christian Antiquity”, <http://orion.mscc.huji.ac.il/symposiums/13th/papers/Horst.pdf/s.2> (Erişim, 18.04.2012).

9 Aristo, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 189-190.

10 Aristo, *age.*, s. 190.

11 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları. İstanbul, 2003, s. 53.

Sonrasında, Epimenides, kendi evine geri döner ve döndüğünde 'sen de kimsin?' diye soran insanlarla karşılaşır. Epimenides, kendi hariç, her şeyin değiştiğini, hatta küçük kardeşinin artık yaşlandığını görür ve ondan tüm gerçeği öğrenir.¹²

iii. Abimelek Kıssası: Bu kıssa, çoğu araştırmacı tarafından M. S. ikinci yüzyılın ilk dönemlerinde yazıldığı kabul edilen 4 *Baruch*'da yer alır.¹³ Kıssa özetle şöyle ortaya konulabilir:

Abimelek günün sıcağında incir taşırken bir ağaca rastlar ve bir süre dinlenmek için o ağacın gölgesinde oturur. Kafasını incir sepetine yaslayarak uykuya dalar ve hiç uyanmadan, altmış altı yıl boyunca uyur. Uykudan uyandıktan sonra şöyle der: Biraz daha uzun uyusaydım; yeterince uyuyamadım, çünkü başım ağrıyor.¹⁴

Sonrasında, Abimelek yerinden kalkar, incir sepetini alır ve omzuna koyar. Kudüs'e döner; ama artık ne evi, ne evin bulunduğu yer, ne de ailesi hatırladığı gibidir. Kısacası, kendi dışında her şey değişmiştir.¹⁵

iv. Efesli Yedi Uyuyanlar Kıssası: Bu uyuma kıssası, Hıristiyan kaynaklarında yer alır. İslam kaynaklarında da sıklıkla atıf yapılan kıssa, özetle, şöyledir:

Hıristiyanların M. S. yaklaşık 250 yıllarında İmparator Decius'un zulmüne uğradıkları bir devirde, yedi dindar genç Efes yakınlarında uykuya daldıkları bir mağaraya sığınır ve mağaranın ağzına Decius tarafından bir duvar örülür. Gençler, uyandıklarında, başlangıçta çok kısa bir süre uyuduklarını sanırlar.¹⁶

Sonrasında, içlerinden biri olan Iamblichus'ı yiyecek almak için çarşıya gönderirler. Iamblichus, şehre indiğinde, her şey kendisine çok garip görünür. Zira bir yandan binalar değişmiş öte yandan insanlar özgürce İsa hakkında konuşabilmektedir.¹⁷

12 Laertios, *age.*, s. 53; Pieter W. Van Der Horst, *agm.*, s. 3.

13 Pieter W. Van Der Horst, *agm.*, s. 5.

14 Pieter W. Van Der Horst, *agm.*, s. 5.

15 Pieter W. Van Der Horst, *agm.*, s. 6.

16 Pieter W. Van Der Horst, *agm.*, s. 1.

17 Pieter W. Van Der Horst, *agm.*, s. 1.

v. Yıkık Kente Uğrayıp Uyuyan Adamın Kıssası: Bu kıs-
sa Kur'an-ı Kerim'de geçer. Şöyle:

Şu kişinin durumunu da bilmiyor musun? O, tamamen yıkılmış, harap olmuş, ölü bir kente gelmişti. "Artık bu şekilde öldükten sonra, Allah bu kenti, nasıl diriltecek?" demişti. Bunun üzerine Allah onu, yüzyıl süre ile öldürmüş sonra tekrar diriltmişti. Ona, "ölüm halinde ne kadar kalmış olabilirsin?" diye sorunca, o da; "bir gün ve ya günün bir kısmı kadar" diye cevap vermişti. Allah, "hayır, yüz sene kaldın" dedi.¹⁸

Yukarıda sözü edilen kıssaların içeriklerine bakıldığında; Eshab-ı Kehf kıssasında olduğu gibi, uyuya kalma, uyunduğu gibi uyanma, uyanınca hayata kalındığı yerden devam etme gibi üç temel nokta öne çıkar. Dahası; bu üç temel nokta, uyu-ya kalma ile ölüm, uyunduğu gibi uyanma ile diriliş ve uyanınca hayata devam etme ile hayatın sürekliliği ve ölümsüzlük arasındaki örtüşmelere işaret eder. Ancak hepsi bu değil.

C. Uyuma Kıssaları Işığında Ölüm-Diriliş İlişkisini Anlamak

Uyuma kıssaları karşılaştırıldığında, anılan kıssaların, ölüm-diriliş ilişkisi açısından daha farklı noktaları gündeme getirdiği görülür. Bu noktalar şöylece sıralanabilir:

1. Ölüm-Diriliş İlişkisi İçinde Zaman Algısı: Eshab-ı Kehf kıssası ve diğer uyuma kıssalarında dikkat çeken temel bir husus, ölüm-diriliş ilişkisi ile bağlantılı olarak doğrudan zaman sorununa işaret edilmesi ve uyuma kıssalarında sözü edilen bireylerin zamanın görece kısaldığı bir evreden geçtikleri hususunun dikkat çekici olmasıdır.

Bilindiği gibi, ölüm, zaman ile koparılamaz bir ilişki içindedir.¹⁹ Doğrusu, bu noktada insanın aklına yalnızca Miguel de Unamuno'nun sözünü ettiği "zamanın gizemi ne korkunç!"²⁰ düşüncesi gelmez, aynı zamanda, zaman odaklı

¹⁸ Kur'an-ı Kerim, 2/259.

¹⁹ Nikolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 305.

²⁰ Miguel De Unamuno, *Günlükler*, çev. A. Burak Zeybek, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 42.

ölüm ve dirilişin de gizemli olduğu gerçeği öne çıkar. Bu gerçek, geçen geçmişin geçmediğini ve gelen geleceğin gelmediğini sanan uyuma kıssalarındaki kahramanların kişiliğinde adeta zirveye çıkar.

Bize öyle geliyor ki, Sardenyalıların “aradaki anı atarak önceki an ile sonraki anı birleştirme” girişiminde bulunmaları, Epimenides’in, “kısa bir süre uyuduğunu” düşünmesi ve Abimelek’in, “biraz daha uzun uyusaydım; yeterince uyuyamadım” demesi, ölümü anlamaya ve ölüm ile diriliş ilişkisine yönelik epsitemolojik ve ontolojik mesafeyi zamansal açıdan yeterince kısaltmış görünmektedir.

Sonuç olarak, Eshab-ı Kehf ve benzer uyuma kıssaları, yalnızca zaman sorununa ve zamanın görece kıaldığı bir evreye değil, aynı zamanda, ölümün, doğumla başlayan zamanlı yaşam ile dirilişle başlayan zamansız yaşam arasında görülen uçurumu kapatan bir köprü görevi üstlendiği gerçeğine²¹ de işaret eder.

ii. Ölüm-Diriliş İlişkisine Yönelik Zamanın Denetimi:
Kur'an-ı Kerim'de bu konu ile ilgili şöyle denir:

*Şöyle dediler: Yalnızca dünyadaki yaşamımız vardır. Ölüyoruz ve yaşarız. Biz yalnızca zaman yok eder.*²²

Aristo, *Fizik* isimli eserinde Sardenyalı Uyuyanlar'dan söz ettiği yerde, zamana atıfla, şöyle der:

Her nesne zaman içinde oluşur ve yok olur, bunun için kimi ona 'en bilge şey' diyor; Pythagorascı Paron ise onu 'en bilgisiz şey' diye adlandırıyor.²³

Yine Eshab-ı Kehf ve benzer uyuma kıssaları dikkate alındığında, ne Kur'an-ı Kerim'de inançsızların sözleri olarak geçen “bizi yalnızca zaman yok eder” ifadesi, ne de Aristo'nun filozoflara atıfla zaman için dile getirdiği en bilge şey ve “en bilgisiz şey” nitelemesi, göz ardı edilebilir. Zira bu demektir

21 Berdyaev, *age.*, s. 306.

22 Kur'an-ı Kerim, 45/24.

23 Aristo, *age.*, s. 209.

ki, zamana hükmeden bir Yüce ve Mükemmel Varlık vardır. O da Allah'tır. Buna göre, Allah'ın aşkın ve içkin denetimi olmadan, zaman, ne görece kısalabilir, ne de oluş ve bozuluşa neden olabilir. Öyleyse, insan açısından eskatolojik ve varoluşsal bir değer taşıyan ölüm sonrası, içinde zamanın, deyim yerindeyse, tuz-buz olduğu bir yaşam türü olarak algılanmak durumundadır.²⁴

Açık konuşmak gerekirse, eğer, yeniden diriliş, ölüm karşısında bir zafer olarak algılanırsa,²⁵ bu durumun en özgün bir biçimde Eshab-ı Kehf ve benzer uyuma kıssalarında görüldüğü ileri sürülebilir.

iii. Hafızanın Silinmeyişi Önem Taşır: Uyuma kıssalarına bakıldığında:

i. Sardenyalı Uyuyanlar'ın zamanı duyumsamadıklarından, geçmiş ile gelecek aradaki anı atarak, önceki an ile sonraki anı birleştirmeleri,

ii. Epimenides'in uyanınca, kendi evine geri dönmesi ve döndüğünde de 'sen de kimsin?' diye soran insanlarla karşılaşması,

iii. Abimelek'in Kudüs'e geri dönmesi, ancak evi ile evin bulunduğu yer ve ailesinin artık hatırladığı gibi olmaması,

iv. Efesli Yedi Uyuyanlar'dan Iamblichus'ın şehre inmesi, her şeyin kendisine çok garip görünmesi ve şaşırıp kalması,

v. Eshab-ı Kehf'in uyanınca uyumadan önceki durumları ile ilgili birbirlerine sorular sorması ve temiz yiyecekler alması için içlerinden birini şehre göndermesi,

vi. Yıkık Kente Uğrayıp Uyuyan Adam'ın uyumadan önce diriltmeyi merak etmesi, uyandıktan sonra Allah'ın nasıl dirilttiğini görünce şaşırıp kalması.

Tüm bunlar, hafızanın silinmediğine ve hayatın sürekliliğine işaret eden temel bazı hususlar olarak görülmek duru-

²⁴ Berdyaev, *age.*, s. 320.

²⁵ Berdyaev, *age.*, s. 316.

mundadır. Doğrusu, hafızanın silinmemesi de; i. Ölüm-diriliş ilişkisi açısından teolojik bir değere sahiptir, ii. Ölüm ötesi hayat inancını inkar edenlere yönelik varoluşsal bir cevap niteliği taşır.

Sonuç olarak, yaşarken ölmek,²⁶ ölüm derin bir uyku,²⁷ ölüm bir gizem²⁸ türü ifadelerle dile getirilen bir deneyim varsa, bu deneyimi, Eshabı Kehf'in ve benzerlerinin yaşadıkları açıkça ileri sürülebilir.

D. Değerlendirme ve Sonuç

Bildirimizde dile getirdiğimiz düşünceler dikkate alındığında aşağıdaki sonuçlara ulaşmak mümkündür:

i. Eshab-ı Kehf için 'şu uyuma kıssasıdır' demek, anılan kıssanın sunduğu mesajlar, yönlendirdiği hedefler ve öngör-düğü amaçlarla uyumlu bir durum arz etmez.

ii. Eshab-ı Kehf kıssasına dayalı zengin içerikli yorumlara gidebilmek için, ilgili kıssa ile diğer uyuma kıssaları arasında-ki benzerlikler dikkate alınmak durumundadır.

iii. Eshab-ı Kehf ile diğer uyuma kıssaları, başta ölüm-diriliş ilişkisi olmak üzere, teolojik ve varoluşsal açıdan tartışma konusu edilen bir dizi sorunun çözümüne katkı sağlayacak bir öz içerir.

3. KENDİ OLMA'NIN OLABİLİRLİĞİNE ÖLÜMDEN SONRA HAYATIN SOMUT KATKISI²⁹

Bir Egzistansiyel Değer Olarak Kendi Olma

Ölümün bağlayıcı bir yazgı olduğu ve *eşit oranda* herkese iliştiği hususu, bilinen en eski gerçeklerden biridir. Dolayısıyla fenomenal anlamda ölümsüz olma isteği, acı bir hayalin peşinden gitmenin ötesinde bir anlam ifade etmez. "Ölümden

26 Berdyaev, *age.*, s. 308.

27 Unamuno, *age.*, s. 100.

28 Unamuno, *age.*, s. 14.

29 Bu yazımız (*Tabula-Rasa: Felsefe-Teoloji*, Yıl, 1, Sayı, 2, Tuğra Matbaası, 2001. ss. 49-56)'da yer almaktadır.

daha kesin bir şey yok iken”,³⁰ yine de “çoğu yazısız toplumda, ölüm, hiçbir zaman doğal bir fenomen olarak görülmemiştir.”³¹ Belki de, *kendi olma* açısından, ölümsüzlüğün egzistansiyel³² değer taşıyan yönü işte bu noktada yatmaktadır. Bu nokta-
nın her devrin insanını, olumlu ya da olumsuz, bir şekilde etkilediği rahatlıkla söylenebilir. Bu nedenle, kendini, *kendi olma*’ya adan birinden, önünde duran biricik olabilirlik üzerine düşünmesini beklemek onun en doğal seçimi olarak görülebilir. O, bu seçimi yalnızca fenomenal olarak değil, belki daha önemlisi, numenal olarak algılamak durumundadır. Nitekim kendi dışımızda olan birinin ölümü bile, başka bir deyişle, “asla tekrar geri gelmeyen silinmez olan bu acısı, hayatı, ebedi varoluşun bilincine dönüştürebilir.”³³

Yukarıda sözü edilen bireysel *kendi olma* seçimine ilişkin katkı sağlayan farklı temeller üzerinde elbette durulabilir, kanıtsal güçleri ve mantıksal uzantıları sorgulanabilir; ama bu temellerin birinci dereceden önem taşıyanlarından birinin, öteki hayata inanç olduğu hususu gereği gibi açıklanmak durumundadır.

Kendi olma fenomeni ile ölümden sonra hayat inancı arasındaki ilişki, aşağıdaki iki alıntıda olduğu gibi, iki şekilde ortaya konabilir: Bir yandan, Alexandra David Neel ‘in yerinde ifadesiyle “her hangi bir kişiye, ‘ölümden sonra var olmak ister misin, sürüp gitmesini arzu ettiğin, gerçek olan ve ölümden sonra sürüp gidecek olan şey nedir sence?’ diye sorunuz. Konuştuğunuz bu kişi bu soruları saçma, en azından garip bulacaktır. Cevap oldukça basit değil mi? Sorguya çektiğiniz kişiler dini ve felsefi inançlarına göre, “kendi hayatımın sürüp

30 James V. Linden, William T. Costello, *The Fundamental of Religion*, Loyola University Press, Chicago 1956, s. 198.

31 Ashley Montagu, *Immortality, Religions and Morals*, Hawthorn Books, New York (t.y), s. 24; krş. Karl Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu* (çev. Sedat Umran), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 162.

32 Önemli bir felsefi akım olan egzistansiyalizmin anlamı, tarihsel gelişimi ve önde gelen temsilcilerinin görüşleri hakkında oldukça kapsamlı ve yararlı bilgiler için bkz. Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler* (çev. Murtaza Korlaelçi), Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994.

33 Jaspers, *age.*, s. 163.

gitmesini isterim" veya "ben kendim var olacağım",³⁴ der. Öte yandan, *kendi* olmak isteyen insanın varoluşu dikkate alınarak, şöyle de denebilir: "En sevdiğim insanlar ve ben kendim kişisel bir yaratık olarak sona ereceğiz."³⁵ Öyleyse, "... babamın bireysel kişiliği sonsuza dek yok olduğu halde, şuurunun biricik merkezi olan ruhunun bir su damlasının okyanusta korunması gibi bir şekilde korunduğunu gösterirsek, sorunuz çözülmüş olur mu?"³⁶ Aynı şey, bir kişisel *ben* taşıyan benim için de geçerlidir. Temel sorun, beşeri ruhun *kendi* olarak numenal anlamda sürekliliği olduğundan, insanın sahip olduğu egzistansiyel değeri, kişiliği bozulmuş bir ruhun evrensel ruhtaki sürekliliği ile aynı görmeyen birine göre, bu sorunun cevabı ikinci alıntı aleyhine, kuşkusuz, hayır olacaktır. İşte, yukarıdaki iki söylemin işareti doğrultusunda, neden hayır olacaktır? sorusunun doğru ve geçerli delillerinin ortaya konmasında ölümden sonra hayatın, iddia ettiğimiz üzere, somut katkı sağlayıp sağlayamayacağı hususu, bu makalenin odağını oluşturmaktadır.

Ölümden Sonra Hayatın Somut Yönü

Ölümden sonra hayatın, farklı amaçlara hizmet edecek pek çok yönü vardır. Bunlardan biri de onun *somut* yönüdür. Ölüm ötesi hayat gerçekten böyle bir yöne sahip midir; eğer sahip ise, bu yön nasıl ortaya konur? gibi sorular, konunun anlaşılması açısından elbette önemlidir. Hemen şunu ifade edelim ki, *tetstik açıdan* dikkat çeken en önemli hususlardan biri, ölümden sonra hayatın anlaşılmasını sağlayan yahut onu imkan ötesi var kılan faktörlerin salt soyut alanda işlevsel olmadığı gerçeğidir. Biz bu noktada üzerinde durulabilecek bir kaç hususun varolduğunu ve bunların da, *kendi olmaya* ilişkin bağlamda rol oynayacak bir özde oldukları kanısındayız.

34 Alexandra David Neel, *Çin, Tibet ve Hint Öğretilerine göre Ölümsüzlük ve Tekrardoğuş* (çev. Mehmet Kundakçioğlu), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1987, ss. 7-8.

35 Jaspers, *age.*, s. 161.

36 David Elton Trueblood, *Philosophy of Religion*, Harper and Row Publishers, New York 1951, s. 294.

1- Yükümlülük Kanıtı: Bu, İlahi Buyruk Kuramı ile doğrudan ilişkisi olan bir kanıttır. Çünkü yükümlülük kanıtının işlevselliği, ancak ilgili kuram dikkate alındığında ortaya çıkmaktadır. Bu işlevsellik temelde ölüm ötesi hayat inancının somut yönü ile de ilgilidir. Bir örnek olarak, Kelamcıların bu konudaki görüşleri açıklayıcı niteliktedir. Onlara göre, “eğer ölüm sonrası hayat gerçek olmasaydı, yükümlülük anlamsız olurdu. ... çünkü, yükümlülük karşılık gerektiren bir zorluktur. Karşılığı olmayan zorluk ise zulümdür. ... öyleyse eylemlerin karşılığını bulacağı bir başka dünya var olmalıdır.”³⁷ Bu bağlam içinde, bilindiği üzere, Tanrı-ahlak ilişkisine özel bir yaklaşım olarak ahlakın teistik argümanlarla temellendirilişi, insanın ulaşacağı nihai gerçeğin ancak Tanrı ile tamamlanacağını ön görür.³⁸ Başka bir deyişle, “Ahlakın tanrı inancından ve dinden kaynaklandığını savunan görüş, moral değerlerin ve ahlaki yasaların kaynağı olarak Tanrı'yı göstermektedir ve bu, teizmin bu konudaki en belirgin özelliklerinden biridir.”³⁹ İlahi Buyruk Kuramının üstün gücü burada ortaya çıkar. Artık bu güç karşısında, “Yokluksa eğer bizi bekleyen, öyle davranalım ki, bu bir adaletsizlik olsun”⁴⁰ ifadesi bütün bütün anlamsızlığa dönüşür. Öyle görülüyor ki, İlahi Buyruk Kuramının belirleyiciliği, insanı yalnızca ölüm sonrası *soyut bir hayat* görüşüne iletmemektedir.

2- Diriliş İnancı: Adına ister yeniden yaratış (re-creation), isterse yeniden diriliş (resurrection) diyelim, tekrar ete kemiğe bürünmenin de, ölüm ötesi hayatı somut olarak algılamamız gerektiği konusunda açıklayıcı ayrı bir faktör olarak görülmesi gerektiği ileri sürülebilir. Bunu iki açıdan görmek mümkündür:

37 el-Hilli, *el-Bâbu'l-Hâdi Aşar* (neşr. Dr. Mehdi Muhakkık), Tahran 1365 (Mikdad b. Abdillâh es-Suyuri'nin şerhi *en-Nâfi Yevme'l-Haşr* ve Ebu'l-Feth b. Mahdum el-Huseyni'nin şerhi *Miftâhu'l-Bâb* ile birlikte), s. 53.

38 Bir örnek olarak bkz. A. E. Taylor, *The Faith of A Moralist*, London 1930, s. 229.

39 Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı kitapları, İstanbul 1998, s. 84.

40 Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu* (çev. Osman Derinsu), İnkilap Kitabevi, İstanbul 1986, s. 246.

i- Günlük deneyimlerimiz, eyleme ilişkin ödül ve cezanın *kendi olan* bedenli ben tarafından alınmasının daha doğru olacağı konusunda bize yol göstermektedir. Çünkü ete kemiğe bürünerek sürdürülen hayat, reel olarak bildiğimiz ve deneyimlediğimiz tek hayat türüdür. Bedenli diriliş olmaksızın, Tanrı'nın, iyi eylemde bulunanı ödüllendirmesi, kötü eylemde bulunanı cezalandırması yeterince anlaşılır değildir.⁴¹ Öte yandan, içerik olarak farklı çoğu ölümden sonra hayat⁴² inancını, bireysel eylemlere yalnızca metafizik bir yarar ya da zarar yüklemeyen, aynı zamanda fizik bir yarar ya da zarar da yükler. Aynı inancın, bireysel eyleme yüklediği yarar ve zararları bireyselliği aşan bir yapıya kavuşturması, ölüm ötesinin somut yönünün daha az olduğu anlamına gelmez. Somut anlamda kazanılan bireysel eylemin gerektirdiği ödül ya da cezanın, ötede verilmesi nedeniyle, kazandığı ilahi nitelik, ne o eylemi, ne de o eylemi kazanan *bireysel beni kendi olmaktan çıkarır*.

ii- Teistik dinler, insandan kaynaklanan, ister iyi-kötü ister doğru-yanlış isterse güzel-çirkin olsun, tüm bu eylemlerin insan ruhu üzerinde birtakım izler bırakarak onu *somut* olarak etkilidiğini önemle vurgular. Burada, bedeni etkileyen, zaman zaman ondan etkilenen, ama varlığı fiziksel olmayan bir ruhu gözardı edecek iddialar söz konusu değildir. Ruh ile beden arasında karşılıklı bir etkileşimin var olduğu, bedenin ise yalnızca fiziksel yasalara bağlı değil, aynı zamanda bir niteliği de yönlendirmek olan ruha ve isteklerine kayıtsız kalmadığı en açık gerçeklerden biridir. Açıklayıcı bir örnek olarak, en azından Kur'an-ı Kerim, ötedeki hayatın, yalnızca ruhun ya da yalnızca bedenin değil, ruh ile bedenin birlikteliğinden oluşacak yeni bir organizmanın hayatı olduğunu anlaşılır bir biçimde ifade eder. Sözgelimi, cennete ilişkin betim-

41 el-Hilli, *age.*, s. 207.

42 Burada ölümden sonra hayatın, içeriği oldukça zengin bir kavram olduğunu vurgulamakta yarar vardır. Kuşkusuz ilgili kavram, yalnızca teistik ölümden sonra hayat ve ona ilişkin eskatolojik kavram ve söylemleri değil, geniş anlamı içinde, aynı zamanda taraflarınca birer alternatif olarak ileri sürülen reenkarnasyon ve materyalistik ölümsüzlük anlayışlarını da içerir. Bkz. Metin Yasa, *Ölümden Sonra Hayat İnancının Felsefi ve Deneyisel Dayanakları*, Samsun 1998, s. 14vd. (Basılmamış Doktora Tezi).

lemeler dikkate alındığında, ordaki sevincin *ruha*; sunulan türlü türlü yiyecek ve içeceklerin ise *bedene*; benzer şekilde, cehenneme ilişkin betimlemeler dikkate alındığında ise oradaki pişmanlığın *ruha*; işkence olarak yanan derilerin, dökülen ve sürekli yenilenen etlerin *bedene* özgü şeyler olduğu son derece açıktır. Bedensel organların kişilerin aleyhine tanıklık etmesi,⁴³ ölüm ötesi hayatın somut yönünün öne çıkmasında önemli bir faktördür.

Ölümden Sonra Hayatın Somut Değeri

Ölümden sonra hayat, sadece özel değil, aynı zamanda kendisinden çok sayıda somut ders çıkarılabilecek ibret verici bir inanç ilkesidir. Bu, ölüm ötesi hayattan öncelikle etik dersler çıkarmayı mümkün kılan bir ifadedir. Ne var ki, bu sonuncu niteliği açıklama bağlamında, yalnızca birtakım etik kaygılardan hareket ederek Tanrı'nın varlığını ve öteki hayatı zorunlu görmek, bir tür *sınırlamaya* gitmek demektir. Nitekim Tanrı ile ölümden sonra hayat arasında sade etik bir bağ kurulduğunda, karşımıza çıkan sınırlayıcı düşüncelerden biri özetle şudur: "Her iki problemin de ne emprik ne de entellektüel kanıtı vardır; buradaki tek dayanak, Kant'ın ve çok sayıda modern filozofun benimsemeye özgür olduğu, bir tür ahlak mantığına inançtır. Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü inkar etmenin evrende objektif ya da salt bir ahlak düzeninin olmadığı anlamına geldiği düşünülmüştür."⁴⁴ Doğru; ama, öte yandan insanın sorumluluk gerektiren söz ve eylemlerinin, fenomenal olarak temellendirilmiş, tutarlı bir etik sistem üzerine oturmasının imkanından söz etmenin de birtakım güçlülere neden olacağı açıkça anlaşılmaktadır. Yine aynı bağlam içinde, "Tanrı inancına ve bir dine sahip olmamak, ahlaki değerlere karşı olmak ya da hiç sahip olmamak demek değildir. Aksi halde, Tanrı'nın varlığı kabul edilmediği bir durumda, kötü ve yasak diye bir şey olmayacaktır";⁴⁵ ama kanaatimizce insanın nihai kaderi ile ilgili bir konuda birtakım antinomileri eksen alarak

43 Bkz. 24:24; 36:65.

44 Hunter Mead, *Types and Problems of Philosophy*, London 1966, s. 395.

45 Taylan, *age.*, s. 89; krş. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1997, s. 176vd.

bir tür sınırlamaya gidilmede, Kant'ın postulatlarına yer vermesinin önemli bir rolü vardır. Bize göre, ne Tanrı'nın varlığı ne de ölümden sonra hayatın varlığı, işlevselliği basit olan bir ahlak mantığına indirgenebilir. Sözgelimi, ölümden sonra hayata bağlı olarak,

1. Bastırılmış beşeri eylemlerin tatmini,
2. Bu dünya ile yetinildiğinde, *sonuçsuz* kalan kimi eylemlerin tamamlanması,
3. Ahlaki kişiliklerin bir şekilde olgunlaşma süreçlerinin devam etmesi,
4. Doğru, iyi ve güzeli yakalamaya yönelik değerlerin korunması,⁴⁶
5. Varolanın olduğu gibi görünmesi, algılanması ve bilinmesi,

türünden insan aklını zorlayan daha pek çok isteğin, anlaşılır ölçüde, çözüme kavuştuğu söylenebilir.

Öte yandan, insanlar yaşarken ölümden sonra hayatı, *somut* olarak hep keşfederler. *Karşılıklı olarak*, reel yaşamdan alınan sosyolojik ve psikolojik içerikli dikkat çekici bazı olaylar,⁴⁷ ölümden sonra hayatın varolmasına ilişkin *somut* özler taşımaktadır. Bu bağlamda, yapılan her hangi bir haksızlık ya da kötülük karşısında sezilen acı, duyulan vicdan azabı ve çekilen psikolojik huzursuzluk, üzerinde durulmaya ve düşünmeye değer bulunan hususlardır. Bu hususlar üzerinde işleyen basit bir akıl yürütme sonucu, karşımıza, her biri kendi açısından değer taşıyan, önemli, ilkeli ve yönlendirici bir kaç değişik neden çıkabilir. Sözgelimi,

- a. Bireye verilen eğitim,
- b. Bireyin bağlı olduğu hukuksal yaptırım,
- c. Birey üzerinde yönlendirici etkisi olan toplumsal baskı,

46 Değerlerin korunması konusunda öz bilgi için bkz. Aydın, *age.*, s. 192.

47 Bkz. Metin Yasa, "Ölümden Sonra Hayatın Psikolojik Değeri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 5. [Ankara] Ocak 2001, s. 75-82.

- d. Bireysel olarak, bireyin özünde taşıdığı sorumluluk bilinci,
- e. Bireyin inandığı dinin öngördüğü, amel defteri, sorgulama, cennet, cehennem ve

benzeri gibi eskatolojik içerik taşıyan bir ölümden sonra hayata ya da reenkarnasyona inancın bağlayıcı gücü.

Burada hemen şunu da ifade edelim ki, yukarıdaki gerekçeler içinde, bir tür sınırlamaya gitmeksizin ya da insan doğasına uygun olanı indirgeyici bir mantık anlayışına feda etmeksizin, ölüm ötesi hayatın *somut* önemi bir ucuyla insanın ahlaki boyutuna uzanmaktadır. Aslında bu husus oldukça açık görünüyor. Nitekim Dostoyevski'nin o ünlü söylemi,⁴⁸ Mehmet Aydın'ın yerinde tespitiyle, "ahiret hayatı söz konusu olduğunda da geçerlidir: 'Eğer ölümden sonra hayat yoksa her şey mubahtır.' Bu görüşü savunanların konuya daha çok ahlaki açıdan baktıkları malumdur."⁴⁹ Ne var ki bu uç, bir sonuca varmada, ince ve doyurucu birtakım tahliller yapmayı gerektirir. Diğer somut uç ise yalnızca teistik olana atıfta bulunmanın yetersizliğine uzanmaktadır; bu uç ise, ek olarak, akıldan beslenen felsefi ve bilimsel çıkarımları da göz önüne almayı gerektirir.

Kendi Olmaya Ölümden Sonra Hayatın Somut Katkısı

Bireysel olarak, *kendi olmaya* ilişkin ölümden sonra hayatın kimi somut katkılarından söz etmek mümkündür. Önemli olmaları açısından, burada sadece, birçok altbaşlığa ayrılacak birkaç anabашlık üzerinde durmak ve bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

i- Toplumlari farklı kılan, önemli pek çok faktörden biri de dindir. Tarihsel süreç dikkate alındığında, dinin medeniyetlerin oluşmasına büyük katkılarda bulunduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Toplamların farklılaşmasında, din içinde, rasyonel ve özünde tutarlı bir ölümden sonra hayat inancının

48 Yanı: "Tanrı yoksa her şey mubahtır."

49 Aydın, *age.*, s. 192.

elbette önemli bir yeri vardır. Nitekim, iddia edildiğine göre, “en büyük uygarlıklardan bazıları bu dünyanın ötesinde, fiziki değil ruhsal olan bir boyuta sahip bir dünya varsayımına dayanarak gelişmişlerdir.”⁵⁰ Ölüm ötesi hayatın bu bağlam içinde *kendi olmaya* katkısı, rahatlıkla anlaşılabacağı gibi, *bt-reyselliğin* ötesinde, *bütünsel* bir anlam taşımaktadır.

ii- *Kendi olma* arzusunda olan insan, tatminsizlik, ayrıcalık, kayırmalar özette kötülükler karşısında mutlak adalet beklerken, şöyle ya da böyle, ruhunda, ölümden sonra hayat inancının *somut* etkisini hissetmektedir. Materyalistik ölümsüzlük anlayışlarına inananlar⁵¹ bu noktayı yeterince irdelemekten kaçınırsalar bile, reenkarnasyona inananlar bu hususa gereken *somut* özeni gösterirler. Çünkü bu sonuncuların yüreğinde de, bu *dünyada* da olsa, *kendi* olarak yaşama ve deyim yerindeyse *adam yerine konma* arzusu yatmaktadır.

iii- *Kendi olmanın* işlevselliğinin bir parçası durumunda olan ahlakın temellendirilişinde, ya da niçin ahlaklı olmalıyım? sorusunun doyurucu bir biçimde cevaplandırılmasında, yukarıda öz ve eleştirel olarak değindiğimiz üzere, ölüm ötesi hayatın *farkedilir ölçüde* katkısı vardır. Bilindiği gibi, öteki dikkate alınmadığında, ahlakın antropolojik ve kozmolojik temellendirilişi açısından, ahlaki eylemlere ilişkin ödül ve cezalar fenomenal olmadan ne kurtulabilir ne de zengin bir içeriğe bürünebilir. Başka bir deyişle *değer* yüklü eylemlerin doğurduğu sonuçlar, özde, kendileri gibi, sınırlı ve eksik olan bu dünyada tamamlanır. Çünkü, ahlaka ilişkin bu tür bir temellendiriş, biricik yönlendirici gücün, son tahlilde, insanda ve doğada olduğunu kabul eder.⁵² Ne var ki, özünde belirsiz maddenin, bir niteliği de yönlendirme, emir verme olan bir gücü elinde bulundurmasının imkanı hala tartışma konusudur.⁵³ Bize

50 Jenny Randles, Peter Hough. *Öteki Dünya: Ölümden Sonraki Yaşamın Gizemlerini Açıklayan Bilimsel Araştırma* (çev. Mehmet Harmanlı), İstanbul: 1994, Say Yayınları, s. 11.

51 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Yasa, *Ölümden Sonra Hayat İnancının Felsefi ve Deneysel Dayanakları*, s. 129 vd.

52 Krş. Taylan, *age.*, s. 83.

53 Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Yasa, “Ölümden Sonra Hayata Karşı İleri Sürülen Materyalistik Deliller ve Çıkmazları”, *Geçmişten Günümüze Me-*

göre, bireysel *kendi olma* bağlamında, ister iyi ister kötü olsun *kozmozda* gerçekleşen tüm olayların ve insandan çıkan bütün eylemlerin, dışarıdan, *aşkın* bir tür açıklayıcı güç ve nedeni zorunlu kıldığı savı kolayca inkar edilemez.

Sonuç

Öyle görünüyor ki, *kendi olamamaya* ilişkin beşer düzeyindeki rahatsızlıkları tek nedene bağlamak, bizi, her zaman doğru sonuca iletmeyebilir. Bize göre, ölüm ötesi hayat da dahil, yukarıda ileri sürülen türdeki nedenlerden her biri, kendi açısından elbette dikkate değer işlevsellikler yüklenmektedir. Burada dikkat çeken önemli bir nokta vardır; o da, bireyin, *somut olarak* bazı içsel ve dışsal yaptırımların etkisinde kalmasıdır. Bu gerçeği akılda tutmanın ayrıca egzistansiyel bir yönü vardır. Nitekim, eğitimden öteye doğru yukarıda sıraladığımız yönlendiricilerin ilk üçünün *dışsal*, son ikisinin ise *içsel* olduğu görülmektedir.

Yapmaya çalıştığımız, insanın *kendi olma* duygusu ile hareket etmesinde, ölümden sonra hayatın önemli bir rolünün olduğunu, *karşılaştırmalı olarak*, vurgulamaktır. *Kendi olma*-nın bilincine varmanın, bu bilinci gereği gibi işletmenin ve ölüm ötesi hayattan birtakım beklentiler içinde bulunmanın, açıklamalarımız doğrultusunda, haklı gerekçelerinin varolduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, ölümden sonra hayatı bir *kişisel ben* halinde, başka bir deyişle *kendi olarak* devam ettirmeye olan inancın, somut anlamda da insan ruhunu tatmin edecek güce sahip olduğu anlaşıyor. Dolayısıyla düşünen insan; ölümden sonra hayata ilişkin dini teistik iddiaları mümkün olduğu kadar somutlaştırarak, özüne uygun hale getirebilir. Bu nedenle de bilinçli bir suje olan insan, *kendi olmayı* temellendirme noktasında, *ideal* varlık alanının verilerini kullandığı gibi, *reel* varlık alanının verilerini de kullanabilir.

SONUÇ

Üzerinde düşünölen ve felsefe yapmaya değeri bir din varsa, bir yandan bu dinin bir anlaşılma isteği, öte yandan, anılan din bağlamında din felsefesi yapanın özümsemek durumunda olduğu kimi inanç ilkeleri öne çıkar. Bu durumda, din üzerine felsefe yapanın işi, sanıldığı kadar, kolay değildir.

Bize öyle geliyor ki, din felsefesi yaparken doğru bir yol izlendiğinden açık bir şekilde emin olma düzeyini yakalama önemli bir noktadır. Bu çıkarım doğrultusunda, yalnızca doğru bir şekilde din felsefesi yapma değil, aynı zamanda yapılan din felsefesinin geleneksel İslam düşüncesine katkı sağlama beklentisi de öne çıkmaktadır. Bu nedenle, din ve bilgi, din ve sevgi, din ve çevre, din ve insan, din ve ölümsüzlük gibi bu eserde yer alan bu konuların, bu çerçevede ele alınması, bütüncül ve eleştirel din felsefesi açısından önerilen ve özlenilen bir duruma işaret eder.

Doğrusu, biz, din felsefesi yaparken, din felsefesi sorunlarının özüne inmeden, anılan konulara Batı'da ortaya çıkmış din felsefesi modellerince değinildiği gibi değinilmenin bizim için yeterli olmadığı düşüncesindeyiz. Çünkü tartışılan temel bir din felsefesi sorunu, dışından değil, özünden yakalanırsa bir anlam ifade eder. Bu çıkarım, din felsefesinde yeni bir evreye girişin ve daha gerçekçi bir yapılanmanın temel işaretleri olarak görülebilir. Bu nedenle, bir yandan günümüz koşulları içinde din felsefesi yaparken, diğer yandan da kendi geleneksel kültürümüz içinden günümüze uzanan düşünceleri yeniden keşfetmenin zevkine varmak durumundayız.

Yine, bize öyle geliyor ki, din felsefesi sınırları içinde yalnızca yenilikleri izlemek yetmez, aynı zamanda özgün düşünce ve tartışma konuları üretmek gerekir. Böyle düşünmemizin temel nedeni, din felsefesinde sürdürülebilir bir gelişimi yakalayabilme çabasıdan ileri gelmektedir. Biz din felsefesinde sürdürülebilir bir gelişimi yakalama çabasının düşünce üretme ile de doğrudan bağlantılı olduğu kanısındayız.

DİZİN

A

- A. Comte 35
- ağır şiddet 119
- ahlaki ~ kişilikler 134 ~ sorumluluk 84
- aile ~ bütünlüğü 120 ~ içi davranışlar 117, 120 ~ içi ilişki 120 ~ yuvası kurma 116 ~ -vi irade 119
- akıl 53, 54, 63, 65
- akl-ı küll 39
- alternatif ölümsüzlük anlayışları 19
- amel defteri 135
- anlam örgüsü 101
- antropogonik 106
- antropolojik çıkarım 96
- arada olma 43, 48, 59, 61, 63
- Aristoteles 21
- aşk 44 ~ defteri 33 ~ dini 31, 32, 33, 34, 36, 37, 39, 40 ~ dini-bilgi dini ilişkisi 32 ~ -ta din 31 ~ -ta paradoksallık 31
- aşkın birlik 45
- ateist ~ söylemler 20 ~ yorum 10
- aydınlık-karanlık ilişkisine 63

B

- bastırılmış beşeri eylem 134
- batıl inanç 9
- benin ontolojik özellikleri 101
- benzerlik 53
- bilgi 55 ~ din 31 ~ dini 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40 ~ objesi 59 ~ -ye ulaşma 57, 65
- bilim dini 35

- bilimsel ~ çıkarım 53, 54, 65, 135 ~ etkinlik 103 ~ kozmoloji 102 ~ teizm 35

- bireysel ben 111
- birlik arayışı 115
- bütüncül çözümleme 54

C-Ç

- canlı-varlık alanı 105
- cansız-varlık alanı 105
- cehennem 14, 18, 135
- cennet 12, 14, 18, 135
- çevre 77 ~ algısı 80 ~ etiği 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 83 ~ sorunları 78, 83, 86, 94 ~ -sel sorunlar 74 ~ -ye karşı sorumluluk 80

D

- davranışta güzellik 100
- değer yüklü eylemler 136
- dışlayıcılık stratejisi 14
- din ~ fenomeni 9, 20 ~ inancı 12 ~ -bilgi ilişkisi 51 ~ -insan ilişkisi 95 ~ -kültür ilişkisi 9 ~ -ölümsüzlük ilişkisi 121 ~ -sevgi ilişkisi 31 ~ -vahiy ilişkisi 9 ~ -de aşk 31 ~ -in rolü 9 ~ -in yönlendirici etkisi 9 ~ -sel bilgi 52, 53, 54, 55, 56, 61, 64, 70 ~ -sel bilgi sorunu 63 ~ -sel bilginin kaynağı 64 ~ -sel epistemoloji 38, 41, 51, 55, 66, 67, 68, 70 ~ -sel gerçeklikler 66 ~ -sel inancı mantıksallaştırma 67 ~ -sel öğretiler 15

dogmatik düşünce 98

doğa ~ teolojisi 74, 87, 88, 90,
91, 92, 93, 94 ~ -merkez-
lilik 89 ~ -nın algılanışı 15
~ -ya karşı duyarlılık 80 ~
-yı anlama 86

doğal ~ arzu 45 ~ çevre 85, 87 ~
fenomenler 89 ~ güzellik
87 ~ obje 76, 83 ~ sevgi
45 ~ teoloji 90, 91

duyu 63 ~ deneyimi 54, 65 ~ tec-
rübesi 53 ~ verileri 62

E

Efesli yedi uyuyanlar 124, 127
egzistansiyal ~ anlam 15 ~ değer
111 ~ ilişki 106 ~ sorun-
lar 10, 11 ~ değer 97, 130
ekolojik ~ çözümlemeler 80 ~ so-
nuçlar 74 ~ sorumluluk
87, 94,

Epimenides kıssası 123

epistemik ~ inanç 70 ~ konum
66 ~ veri 67

epistemolojik ~ değer 59 ~ ger-
çeklik 53

Eshab-ı Khef 122, 125, 126, 127
eskatoloji 106

eskatolojik 106 ~ söylem 108

estetik 75, 76 ~ algı 80 ~ beğeni
83 ~ değer 77, 81 ~ de-
neyim 76 ~ kapasite 76 ~
obje 77 ~ özellik 76 ~ suje
83 ~ -etik ilişkisi 73

etik 75 ~ görev 77 ~ kavramlar
77 ~ kaygılar 133

evlilik ~ yapma 116 ~ -te seçim
116

evren-insan ilişkisi 108

evrenin mahiyeti 14

evrensel iyilik 13

F

Farabi 21

felsefe-hikmet ilişkisi 25

felsefî ~ antropoloji 102, 103 ~
doktrin 103 ~ düşünce 28
~ söylem 96

fenomenal çaba 110

G

galaktik düzen 107

gelişen düşünsel süreç 11

genel epistemoloji 67

gerçek güzellik 117

güzellik 73, 75, 76, 78, 80, 81,
83 ~ algısı 78

güzellik deneyim 77

H

heva 44

hikmet 21, 22, 23, 26, 27, 28 29,
32 ~ algısı 10 ~ içerikli
bilgi 25 ~ -felsefe ilişkisi
28, 29

hikmet-i mütealiye 21, 25

hubbu'l-hikme 22

hukuksal yaptırım 134

İ

İbn Arabî 26, 42, 43, 44, 45, 46,
48, 52, 57, 58, 59, 60, 61,
63, 79

İbn Kesir 122

İbn Sina 21

içeriği zengin kavramlar 60

ihtilas 27

İlahi buyruk kuramı 131

iman formülasyonu 11

inancın yaratıcı gücü 70

inanç 55 ~ -ta ölçüt 21

inkar teolojisi 12

insan-evren ~ bütünlüğü 104 ~
ilişkisi 110, 111

insan-merkezlilik 89

insanın kendini bilmesi 66

irade 14
istemli sevgi 45
İşraki Felsefe 21
iyi yaşama 119

K

kader 14
kadın-erkek ilişkileri 113, 118, 119
karakter ~ yapılanması 118 ~ zedelenmesi 118
karanlık ~ alan 56 ~ -tan aydınlığa geçiş 59, 60 ~ -ğa düşen gölge 58, 59, 61
kavramsal zenginlik 60
kendi olma 96, 97, 98, 101, 102, 104, 105, 106, 108, 109, 111, 112, 121, 122, 129, 135, 136, 137 ~ bilinci 96
kendini bilme 98, 103, 105
Kınalızade Ali 27, 42, 79
kişilik gelişimi 120
kozmogonik 106
kozmolojik veri 111
kötülük 13 ~ problemi 16, 17
kültürel varlıklar 75

M

ma'rifet ehli 39
mantiğin çözümleyici gücü 70
mantıksal kötülük problemi 17
mantıksal meydan okuma 17
Meşşai Felsefe 21
Mevlana 37, 119
mistik deneyim 96
mitoloji 114
modern ateistler 13
Molla Sadra 25, 26
mutlak ~ tanrısal bilgi 84 ~ tanrısal güç 84

N

Nasireddin Tusi 27
normatif yargı 103

O-Ö

objektif kanıt 14
olgusal farklılık 106
ontolojik çeşitlilik 24, 25, 29
ödev bilinci 84
ölüm 14 ~ ötesi hayat 13, 136, 137 ~ -dirişiş ilişkisi 122, 123, 125, 128 ~ -den sonra hayat 14, 129, 130, 132, 133, 134, 135
Ömer Hayyam 80

P

paradoksal konuşma 43, 46, 48
Platon 21
pozitif yönlendiri 118
pratik hikmet 27 ~ sevgisi 28
psikolojik huzursuzluk 134

R

rastlantısal güzellik 116
rasyonel çözümleme 48
reenkarnasyon 135, 136
ruh ikizi 116
ruhsal sevgi 45
ruhun ölümsüzlüğü 18

S

sadakat 44
Sardenyah uyuyanlar kıssası 123
saygı 116, 117 ~ -merkezli evlilik 117
sevgi 42, 43, 44, 48, 116, 117 ~ hareketi 45 ~ -merkezli evlilik 117
Sokrates 22, 98
sorgulama 135
sorumluluk 84, 87, 88 ~ bilinci 135
sosyal yaşam 118
soyutlayıcı spekülasyon 102
standart etik kuralları 75
suje-obje ~ ilgisi 53 ~ ilişkisi 53
Sühreverdi 21

T

Taberi 122

tanrı ~ algısı 32 ~ inancı 12 ~ kavramı 16 ~ sevgisi 47, 48 ~ -ahlak ilişkisi 131 ~ -evren ilişkisi 14 ~ -insan ilişkisi 46 ~ -merkezli çözümlleme 55 ~ -merkezlilik 92 ~ -'nın varlığı 68 ~ -'ya inanma ihtiyacı 16 ~ -'yı bilmek 35 ~ -'yı konuşma 68

tanrısai ~ aşk 46 ~ aşkınlık 32 ~ aydınlanma 23, 29 ~ gerçeklik 55 ~ güzellik 46 ~ içkinlik 32 ~ inayet 92 ~ nimetler 48 ~ sevgi 47 ~ yetkinlik 46

teistik ~ iddia 137 ~ inanç 111 ~ önermeler 20

teogonik 106

teoloji 114

teolojik ~ duyarlılık 121 ~ inanç 103 ~ sorunlar 9 ~ yorumlar 21

teorik hikmet 27, 29

toplumsal ~ baskı 134 ~ bilinç 111 ~ yaşam 113

tümel bilgi 67

U-Ü

unutulmamak arzusu 19

uygunluk 53

uzay-zaman boyutları 107

Üstünlük 27

V

vahiy 52, 53, 54, 63, 64 ~ -in doğası 66

varlığın ~ birliği 48 ~ sırlarını bilme 23, 25

vicdan azabı 134

vüdd 44

Y

yaşam stratejisi 101

Yunus Emre 32, 41, 66

yükümlülük 88 ~ bilinci 87 ~ kanıtı 131

Metin YASA

Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları II

G ünümüzde öne çıkan ve örnek alınan din felsefesi modellerinin ancak düşünce ve tartışılabilir konu üreterek teoloji, felsefe ve bilim alanında işlevsel olabildikleri görülmektedir. Bu nedenle, geleneksel kültürümüz içten ne kadar zengin olursa olsun, bugün düşünce ve tartışılabilir konu üretmeksizin, din felsefesinde belli bir aşamayı yakalama ve özgün anlamda din felsefesi yapma olanağından söz edilemez.

Okuyucu, bu eserde, bütüncül ve eleştirel din felsefesi modeli ışığında, din ve bilgi, din ve sevgi, din ve çevre, din ve insan, din ve ölümsüzlük gibi konulara yönelik teolojik ve felsefi düşüncelerin nasıl ele alındığının kimi örneklerini bulabilecek, bu sayede de, anılan konularda daha fazla çözümleme yapabilme olanağını elde edebilecektir.

