

**T.C.**

**MÜHÜRLEME VE**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**GREK VE İSLAM DÜNYESİNDE AKIL PARADİGMASININ OLUŞUMU**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MEHMET FATİH DENİZ**

**DANIŞMAN**

**DOÇ. DR. AHABETTİN YALÇIN**

**MAYIS, 2010**

**MÜHÜRLEME**

**MUĞLA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

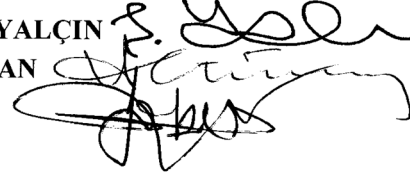
**GREK VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AKIL PARADİGMASININ OLUŞUMU**

**MEHMET FATİH DENİZ**

**Sosyal Bilimler Enstitüsünde**  
**“Yüksek Lisans”**  
**Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.**

**Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 07/05/2010**  
**Tezin Sözlü Savunma Tarihi: 07/05/2010**

**Tez Danışmanı: Doç. Dr. Şahbettin YALÇIN**  
**Jüri Üyesi: Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN**  
**Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Fikri GÜL**



**Enstitü Müdürü: Prof. Dr. Nurgün OKTİK**

**MAYIS / 2010**  
**MUĞLA**

## TUTANAK

Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 07/05/2010 tarih ve 452/9 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 25/4 maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi Mehmet Fatih DENİZ'in "Grek ve İslam Düşüncesinde Akıl Paradigmasının Oluşumu" adlı tezini incelemiş ve aday 07/05/2010 tarihinde saat 14:00'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 70 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin başarılı olduğuna oybirliğiyle karar verildi.

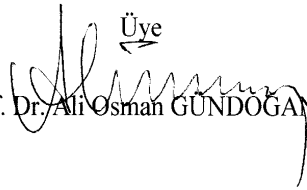
Tez Danışmanı

Doç. Dr. Şahabettin YALÇIN



Üye

Prof. Dr. Ali Osman GUNDOĞAN



Üye

Yrd. Doç Dr. Fikri GÜL



Üye

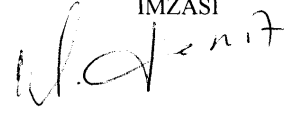
## YEMİN

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Grek ve İslam Düşüncesinde Akıl Paradigmasının Oluşumu” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

07/05/2010

MEHMET FATİH DENİZ

İMZASI



**YÜKSEKÖ RET M KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZ**  
**TEZ VER G R FORMU**

**YAZARIN**

**MERKEZ M ZCE DOLDURULACAKTIR.**

**Soyadı :**

**Adı :**

**Kayıt No:**

**TEZ N ADI**

**Türkçe :**

**Y. Dil :**

**TEZ N TÜRÜ: Yüksek Lisans**

**Doktora**

**Sanatta Yeterlilik**

**O**

**O**

**O**

**TEZ N KABUL ED LD**

**Üniversite :**

**Fakülte :**

**Enstitü :**

**Di er Kurulu lar :**

**Tarih :**

**TEZ YAYINLANMI SA**

**Yayınlayan :**

**Basım Yeri :**

**Basım Tarihi :**

**ISBN :**

**TEZ YÖNET C S N N**

**Soyadı, Adı :**

**Ünvanı :**

TEZİN YAZILDIĞI DİL : TÜRKÇE

TEZİN SAYFA SAYISI:

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. FELSEFE

2.

3.

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

1. Akıl

2. Paradigma

3. Kırılma

4. Kültür

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

Kültürel etkileşim, Mitos, Logos, Rasyonel, vahiy, İktidar.

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstrakt ve thesaurus'ları kullanınız.

1.

2.

3.

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezin tamamının fotokopisi alınabilir

Yazarın İmzası :

*Y. Deniz*

Tarih : 07/05/2010

## Ç İNDEK İLER

ÖNSÖZ .....	I-II	
ÖZET .....	III	
ABSTRACT.....	IV	
G R .....	1	
I. BÖLÜM: ANT İK YUNAN' DA FELSEFEN İN DO İ U U: M İTOSTAN LOGOSA GEÇ İ .....		8
1. Varlık problemi çerçevesinde rasyonalizmin oluşumu.....	41	
a. Thales ve Do ğ a Filozofları .....	48	
b. Sokrates ve Sofistler.....	74	
c. Platon .....	97	
d. Aristoteles .....	117	
2. Felsefe Tasavvuru ve Rasyonalizm Üzerine Bir Analiz .....	137	
II. BÖLÜM: İSLAM DÜ İNCES İN İN OLU İMU .....		159
1. İslam Dünyasında Dü İncenin Temel Dinamikleri .....	168	
a – Arap Kültürü ve Vahiy .....	174	
b – Siyasi Dini Atmosfer.....	197	
c – Kelam.....	204	
d – Tasavvuf.....	212	
e – Çeviriler ve D İ Unsurlar.....	219	
2. İslam Dünyasında SistematiK Felsefi Dü İnü İn Olu İmu .....	222	
a - Kindi, Farabi, İhvan-ı Safa ve İbn Sina .....	226	
b - Gazali Diyalekti ğ i ve Me İaili e Ele tiri.....	257	
c– Son Me İai - İbni Rüd .....	267	

3. İlam Dü ünçe Paradigmasında Akıl Statüleri Üzerine Bir Analiz.....	278
3.1. Felsefi Akıl Tasavvurunun İlam Dünyasındaki İzdü ümüne Ele tirel Bir Bakı .....	295
SONUÇ .....	310
KAYNAKÇA .....	219



## ÖNSÖZ

Grek ve İslam Dünyesinde akıl paradigmasının oluşumunu anlamaya çalıştığım bu tezde beni sürükleyen etkenlerden biri, felsefe tarihini bir süreç içerisinde anlamaya çalışma amacı olarak belirtilebilir.

Anlaşılmaya gayret edilen bilgi ile üretilmiş bilginin ya da kaydedilen tarih ve tasarlanan tarihin iç içe girmiş olabildiği bir düşünce tarihi ile baş başa kalmı olarak bu tarihin, anlamaya çalıştığım ve anlayabileceğim boyutunu; “bir akıl paradigması nasıl olur?” sorusu çerçevesinde, felsefi bir bakı açıyla örenmeye çalıştım.

Bu öğrenme sürecinde başarılı olup olmadığımı bilmiyorum. Fakat, felsefe tarihi okumalarımın genelinde kendini tekrar eden “felsefe Thales’le başlar ya da İslam felsefesi Gazali ile sekteye uyar” gibi ifadelerin kalıplaşmış oldukları yerlerinden kımıldamaya başlayarak, bir akıl paradigmasının oluşum süreci dahilinde anlaşılacak tartışılacak veriler olarak, zihnimi bu çalışmadan önceki tarzda huzursuz etmediğini ve de iden sorulara imkan sağlayabildiğini belirtmek yetinmek istiyorum.

Bu ara tırma süresince öğrenebildiklerimin bir analizi mümkün olsaydı bana ait tek bir harf kalmayabileceği gibi bu analizde başta saygıde er tez danışmanım olmak üzere bütün hocalarıma katkıları bulunabilirdi.

Bu başlamadaki öğrenimim süresince, ders ve tez döneminde bire bir katkıları olan bazı hocalarıma ve arkadaşlarıma minnet duygularımı ifade etmek istiyorum. Derslerine katılmı olmaktan onur duyduğum Prof. Dr. Medar Atıcı, Prof. Dr. Doğan Özlem, Prof. Ali Osman Gündoğan, Doç. Dr. Nebil Reyhani hocalarıma; Derslerini iftiharla takip ettiğim ve enstitüden ayrılıncaya kadar çok değerli akademik deneyimlerini benden esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Necdet Subaşı Hocam; Ders döneminde yardımlarını esirgemeyen Ara tırma Görevlileri Esra Çarı ve Aylin Toman arkadaşlarıma; Ders ve tez süresi boyunca görüş ve eleştirilerini esirgemeyen Adnan Menderes Üniversitesi Ara tırma Görevlisi Tuncay Saygın arkadaşlarıma; Değerli görüşlerini esirgemeyen Artuklu Üniversitesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr.

Hüseyin Hacıoğlu ve Uludağ Üniversitesi Öğretim Görevlisi Kasım Küçükalp hocalarıma; yanı sıra çalışmalarımda beni destekleyen Veli Kurt hocam ve sonu gelmez sorularımı da sabırla karşılayan Hasan Soylu hocama ve yazım hatalarının düzeltilmesinde emeği geçen Süleyman Sadık Arkadaşıma teşekkür ediyorum. Ayrıca ders ve tez süresi boyunca hep yanımda olarak beni yalnız bırakmayan ve kendi derslerini de benim için ihmal ederek fedakârlığını esirgemeyen sevgili arkadaşım Abdullah Demir'e teşekkür ediyorum.

Minnettar olabileceğimden çok daha fazla emeği geçen, bu süreç boyunca değerli zamanını ayırarak değerli akademik tecrübelerini benden esirgemeyen, zamansız olanlar dâhil sonu gelmez sorularımı bir anlayış ve sabır timsali olarak karşılayan değerli tez danışmanım Doç. Dr. Şahabettin Yalçın hocama minnetle teşekkür ediyorum.

## ÖZET

Bu tez, iki farklı kültürde akıl paradigmasının oluşum sürecini analiz etmek üzere iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Yunan kültürünün mitolojiden logosla geçiş sürecini, tasarlanan tarih ve kültürel etkileşim olgusunu da dikkate alarak, bazı kırılma noktaları çerçevesinde incelemektedir.

Bu bölüm, Thales ve diğer filozofları ile başlayan doğa felsefesi tasavvurunda, “hakikatin” Olimpos’tan alınarak akıl ve gözlemin idaresine alınması, Sokrates ve Sofistlerle birlikte doğa felsefesinin yerini insan felsefesine terk etmesi; nihayetinde Antik Yunan akıl paradigmasının sistemler zirvesinde, Plato’nun *idealarda* karar kıldığı bu hakikati Aristoteles’in gözlem bilgisini ihmal etmeyen mantıksal *realizm* çerçevesindeki yaklaşımıyla tamamlanmaktadır. Bu bölümün de erlendirmesi ise felsefi tasavvur ile rasyonalizm çerçevesindeki bazı sorulara yer vermektedir.

İslam düşüncesinde akıl paradigmasını konu edinen ikinci bölüm ise, İslam vahyinin eski Arap kültüründe meydana getirdiği dönüşümle birlikte kendi akıl paradigmasını oluşturmak üzere nasıl bir tarihsel süreç izlediğini konu edinmektedir. Bu düşünce yapısındaki felsefe-din karşılaşmasının hangi koşullarda ve nasıl bir tasavvur salması olabileceğini İslam filozofları ve İslam tarihi ekseninde incelenmektedir.

Bu bölümün de erlendirmesinde de, İslam düşünce yapısını belirleyen unsurlar ve buna karşılık geliştirilen bilgi tasavvurları kritize edilerek “buradan” eleştirilmeye çalışılıyor.

Sonuç ise, Antik Yunan ve İslam düşüncesi örneklerinde, kültürün tarihsel gelişim içindeki kırılma noktaları ile bir bilgi üretim boyutu olarak rasyonel yapılanma arasındaki ilişkiye yönelik bazı tartışmaları ve de erlendirmeleri içermektedir.

## ABSTRACT

This thesis consists of three parts to analyse the formation process of intellect paradigm in two different cultures.

In the first part, the transition process of Greek culture from mitos to logos – taking the designed history and cultural interaction phenomenon into consideration – is analysed in accordance with some breaking points

This part is accomplished by leaving the presence of philosophical conception to the human philosophy with Socrates and sophists, charging the truth with mind and observation taken from Olympus in the thinking of nature philosophy starting with Thales and nature philosophers; eventually, responding the truth which Platon decided with ideas in the frame of Aristoteles's logical realism on the peak of Greek intellect paradigm's systems

On the other hand, a brief analysis of this chapter contains some questions within the frame of philosophical conception and rasyonalism.

In the second part of which subject is intellect paradigm in the Islamic thought, what kind of historical process an Islamic inspiration followed to compose its own intellect paradigm with the conversion that old Arabic culture constituted is mentioned. It is tried to understand that what kind of conception the philosophy-religion encountering in this thinking structure got around the axis of Islamic philosophers.

During the evaluatiton the elements that the define the slamic way of thinkig and its opposite conceptions are criticsed.

The conclusion contains some discussions regarding the relationship between the breaking points in a culture's historical development and rational structuring as an information production size in the example of Greek and Islamic thoughts.

## G R

Bir disiplinin veya bir kavramın tarihini incelemek, o disiplin ve kavramın bilimsel düzlemde geçirdiği amalarını öğrenmek bakımından son derece önemlidir. Bu incelememizin amacı da aklın ontoloji ve dolayısıyla epistemoloji çerçevesinde Antik Yunan ve ilk dönem İslam kültüründeki yapısını bir süreç içerisinde ele almaya çalışmaktır. Fakat Grek ve İslam dünyesindeki Akıl Paradigmasını ele almadan önce takip etmeye çalışacağımız yöntemin yanı sıra akıl, kültür, tarih gibi ilgili bazı kavramlar hakkında genel bir çerçeve oluşturmak yararlı olabilir.

Araştırma alanı ve nesnesinin kendine özgü bir takım güçlüklerini tanımlama yönüyle araştırmacının, bir dizi mantıksal ilke ve metoda uyması gerekir. Nitekim bir metoda bağlı kalmanın, araştırmacının çalıştığı bilim düzeyi üzerindeki etkileri tartışılabilir de düşününce ve bilimin vazgeçilmez yanlarından biri olduğuidir bir gerçektir. En sade haliyle dile getirilen bu sınırlama, odaklanılan problem alanını belirlemesi ve göreceli olarak netlik sağlaması açısından önemlidir. Diğer taraftan epistemoloji ya da epistemolojik düzlem, kendisini oluştururan unsurların ele alınmasıyla ilgili olduğu gibi kendisini nesne edinen araştırmacının hareket alanını da belirler. Bu bağlamda çalışmamız boyunca iki farklı kültürde, tarihsel süreç içinde akıl paradigmasının oluşumu ele alınmaya çalışılacaktır. Yalın haliyle ifade etmek gerekirse paradigmayı, söz konusu çağlarda kültürün ve düşünce tarihinin nesnesini ve üretim koşullarını belirleyen değişimler dizgesi olarak karlıyoruz. Bu düşünce yapısını mümkün kılan bakış açılarını, haritalarını ve tarih tasarımlarını da modeller olarak anlıyoruz. *Mitos* (*mythos*) kavramına dayalı bakış açısı ile Thales öncesi Antik Yunan kültüründeki mitolojik varlık algısını, logos kavramı ile de elimizde bulunan felsefi birikimin ilk sistemleştirme sürecinde aklın varlık anlayışı etrafında şekillenmiş olduğu süreci anlıyoruz. Aynı ölçütlerin İslam dünyesine uyarlanması,

indirgemeci bir yaklaşımla olarak görülebilir. Ancak bu kaygıların bilincinde olmanın tezimizde gerekli hassasiyeti sağlayacaktır.

Bu girişle alakalı olarak tezimizin “Akıl nedir?” sorusu karşısındaki konumuna da açıklık getirmek yararlı olabilir. Her şeyden önce anlam üreten ve bu üretimden sorumlu tutulan aklın tezimizi ilgilendiren boyutu, bir paradigmanın yapılanmasındaki ilişkiyle ilgilidir. Bir sonraki adımda da, onun bu sorumluluğu icra ederken etkin ya da edilgin olduğu durumlarda ona yönelik bir tanımlama girişiminden önce bu hareketliliğinin paradigmaya nasıl yansıdığı olduğu ile ilgileniyoruz. Bize göre akıl nedir sorusunun felsefe nedir sorusuyla organik bir bağda bulunmaktadır. Felsefi düzlemde soruyu da cevabı da mümkün kılan ya da aradaki uyum ve çelişkiyi belirleyen şey bir bütün olarak bize aklın değilse bile onun ilişkili tarzını ifade edebilir. Tezimizin de aklın farklı iki paradigmadaki ilişkisi, ilke ve referanslarını ifade etmesi ve nihayetinde bir akıl paradigmasının oluşumuna yönelik bir fikir sağlaması beklenebilir. Diğer taraftan “Akıl paradigmasından” farklı olarak yalnız haliyle “insan aklının mahiyeti” üzerine yapılacak bir çalışmanın, insan fizyolojisi yanında muhtemelen tarih öncesinden başlayarak ilk arkeolojik ve antropolojik kalıntıları da ihmal etmeyecek bir tarih perspektifine sahip olması ve incelemelerini ontolojik-epistemolojik bir düzlemde sürdürerek ansiklopedik veriler sunması beklenebilir. Fakat bu tarz bir belirleme tezimizin ana sorunsalını oluşturmamaktadır. Nitekim teorik-pratik, insani-ilahi akıl gibi tasnifler ya da modern bakış açısıyla rasyonalist-ampirist yaklaşımlara özgü bir dizi betimlemede yalnızca insanın “akıl paradigması” olgusundan anlamaya çalıştığımızı karıştırmaktan uzak kalacaktır. Buna karşın tezimizin, felsefe tarihi perspektifinde ilişkili olan aklın vazetmi olduğu kavrayışı, Antik Yunan ve İslam düşüncesi örneklerinde kendini ifade etme tarzı ve makul olanın üretim koşulları olarak akıl paradigmasının oluşum sürecine yönelik bir inceleme olması beklenebilir. Başka bir deyişle tezimizin, felsefi kavrayış referansı olarak aklın kendini var ettiği Antik Yunan ve İslam akli düzlemindeki verilere dayalı akıl paradigmalarına yönelik bir inceleme olarak; felsefe tarihine yöneltilecek sorular ışığında, Antik Yunan ve İslam akıl paradigmalarına yönelik benzerlikler, farklılıklar hatta karşılıkları tartışılabilir; nihayetinde olgu olarak “akıl paradigmasına” yönelik bir fikir edinme

amacında oldu u ifade edilebilir. Böylelikle aklın birinci dereceden rol oynamı oldu u felsefî çabayı nesne edinmi olarak bu tasavvurun üretim ko ulları hakkında bir fikir edindikten sonra “akıl nedir? Sorusunun kendi ba ina bir sorunsal olabildi i de görülecektir.

Buna ba lı olarak çalı mamızın sınırlarını belirlemek ve sa lıklı bir yöntem takip etmek üzere akıl paradigmasının nasıl olu tu unu, felsefî mirası borçlu oldu umuz filozofun aklından ö renmeye çalı aca ız. Çünkü filozof kendi ça ina tanıklı ı, katılımı, onunla etkile imi, varlı a ve kendine kar ı duru açısı ile bir ba kasından ayrılır. Buna ba lı olarak özellikle Ça da Kuramlar açısından felsefî metinlere yöneltile n “akıl nedir?” sorusu en ılımlı konsensüs te ebbüsünü bile sarsıyorsa burada aklın mahiyeti konusunda kendini gizleyen olumlulu a dikkat çekilebilir. Nitekim teslim etmeye çalı tı ımız ey, bir çırpıda *agnostik* ya da *septik* tavra tanınan imtiyaz de il; bilginin, varlıkla birlikte aktüel, canlı, yumu ayan ve katıla an do asına yine zihnin kendi deneyiminde tanıklık etme süreci ile ilgilidir. O halde bilgiyi de aklın varlıkla kesi ti i noktaya ya da aklın salt soyutlu undan sıyrıldı ı e i e yerle tirdi imiz anda tarih ve kültüre dahil olmu akla da tanık olmu oluyoruz. Fakat bu tanıklık ifade etmi oldu umuz bir dizi epistemolojik ölçtü sa lamı olmakla mümkün olabilir. Bu anlamda “eye” tarih içinde bir nesne olarak bakıldı ında, ona dokunmamızı engelleyecek yarı effaf bir camın ardında arkeolojik bir canlılık ihtiva etmi oldu u görülür. Bu engel ve canlılık tarihin kendisidir. Bizi duymasa da bize konu an bir canlılık vardır burada. Bu ba lamda dü ünçe tarihi ile ilgili ara tırmaların ilgi alanı geriye gittikçe verilerinin de sübjektifle ti ini söylemek mümkündür. Ancak, bilginin objektifli i ya da sa lıklı bilgi edinme problemi bununla sınırlı de ildir. Ara tırmacının tahayyülüne imkan veren bir çok etmen yanında, söz konusu alandaki mu laklık, burada olanın (bizim ve bakı açımızın) ilgi ve e ilimleri de göz önüne alındı ında daha iyi anla ılabilir. ‘Bu günü anlamak geçmi i okumakla mümkündür’ ifadesi, tarihçi için sa lam bir motivasyon sa layabilir. Fakat ‘bugünün’ tarihe ve tarihçiye yüklemi oldu u çok yönlü sorumlulukların; bu verilerden yola çıkacak ara tırmacı için sa lamı oldu u kolaylık yanında manipüle edeci bir yönü de söz konusudur. Bu anlamda geli en tarih yerine, belirli kaygıların güdümünde üretilmi ve tasarlanmı tarih algıları ile ba etmek

a da ara tırmacıların sıklıkla i aret etmekte oldukları sorunsallar arasında yer almaktadır. Bir di er kavramımız olarak tarih de epistemolojik bir sorunsal olarak, kendisine y neltmi oldu umuz soruları, onun sahip oldukları ve onda aradıklarımız arasında kar ılık bulma oranında cevaplar. Tarih felsefesini ilgilendiren bu karma ık ili ki sonuç itibariyle tarih olgusunun sunmakta oldu u mirasa y nelik birikme, yı ılma, de i im, d n  m, ilerleme, dura anlık, k  , kırılma noktaları, sıçrama vb. ifadeler, d  nce tarihinin de ba at kavramları olarak kar ımıza çıkmaktadır. Bu yardımcı kavramların i e ko ulmasını belirleyen d  n  n nesne, özne ve a ko ulları arasındaki bu a ırlık da ılımlını ve bilginin me ruiyetini tayin eden bir iktidara hizmet ederek olu tu u ve nihayetinde; bir i halkada d  üncenin, farklı akıl y r tmeler sayesinde de i ik mecralara kaymakta oldu u ifade edilebilir. S z gelimi Grek aklı, varlı ı daha özelde do ayı kar ısına alır ve bu ekilde anlamaya çalı ır. Zaman içinde bu d  üncenin kendine zg  - rasyonel diyece imiz- bir kavrayı ta istikrar g stermi oldu u g r ölecektir. Fakat bu Greklerle sınırlandırılmayacak ontolojik ve epistemolojik kavrayı a dayalı devinimin önemli bir dayana ı, insanı varlık içinde zg l kılan aklın yine insan tarafından diri bir merakla i e ko ulmasıdır. nk  akılsal çaba en somut ve yalın veride bir insan zg ll   olarak kar ımıza çıkar. Kendine varma ya da kendini a ma arasında gidip gelen öznenin bu anlam arayı ı bize aklın kendini nasıl yapılandırdı nı; dolayısıyla felsefe tarihi k llyatının nasıl olu tu unu ve d  nce tarihinin fay hatlarını inceleme imkânı sa lar. Öte yandan aklı anlamın s öz konusu olabilece i yegane merci kabul etti imizde, bu mercinin kendini in a tarzını ve s recini ba ka bir deyi le anlamın üretim ko ullarını da irdelememiz gerekiyor. Bu gereklilik tarih ve k lt r n akıl hakkında en az beyin kadar önemini teslim edecek bir gereklilik olacaktır. Daha açık olarak tarih ve k lt r n aklın mahiyeti konusundaki verileri fizyolojik yakla ımların sa layabileceklerinden daha az de ildir. B öylelikle tarihi var eden ve tarihle birlikte var olabilen insan aklı, paradigmasını in a ederken, do ada ve kendi üzerinde bırakmı oldu u iz de “tarih” olarak kaydedilmi olur. Ba ka deyi le tarih insanın varlıkla kurmaya çalı tı ı ili ki olarak ifade edilebilir. O halde akıl paradigması da aklın var olma k lt r , anlam üretim tarzı olarak kar ımıza çıkar. Akla evrensel bir tanım dayatıldı ı anda bile akıl y r tme ve



de er tasarımlarında felsefi iklimin göz ardı edilemeyecek bir ilevi söz konusudur. Söz gelimi Aristoteles aklı ya da bn Arabî aklı dedi imizde iki farklı insan aklından söz etmi olmakla birlikte, insan aklı demekle de Aristoteles ya da bn Arabî aklı demi olabiliyoruz. Ancak her halükarda aklın kendisini anlamaya yönelik çabamız, “aklın” el verdi i bazı ölçütleri dikkate almak durumundadır. O halde akıl paradigmasındaki ısrarımız bu aklın tarih içindeki üretim dizgeleri ve ko ullarına yönelik anlama çabası olarak anla ılabilir. nsanın do ada var olma serüveni, aklın tarihi olarak ifade edilebildi i sürece bu yakla ım geçerlili ini koruyabilir. Özsel bakı açısı ile ifade edildi inde anlam arayısı na bir referansa ihtiyaç duymayacak ekilde kendi varlı ında sahip olan insanın, tarih boyunca bu akılsal çabasını de i ik ekillerde icra ede geldi i ifade edilmekle birlikte bu çabanın kategorize edilmesi, disiplinlere dönü türülmesi daha çok modern tasarımlarla ilgilidir. Tezimiz, bu modern öncesi akıl paradigmasının in a sürecini, akıl olgusunu dü ünçe tarihi perspektifinde inceleyebilme olana ı ile yakından ilgilidir. Bu yüzden felsefe tarihi alanında yapaca ımız her okuma bu yapılanmadaki insan aklının aç ı a çıkma sahası olarak kültür ve tarih birlikteli indeki ili kiyi dikkate almak durumundadır. Tarih ve kültürün bünyesinde ta ıdı ı her unsuru akılsal olarak kabul etmemekle birlikte tarih ve kültür kendini; insan aklının, özelde de incelemeye çalı aca ımız Antik Yunan ve slam akıl paradigmasının, zaman içindeki in a ve ifade etme alanı olarak sunmaktadır. Daha açık olarak burada “akla uygun” olanla ile “akledilebilir” olan arasında bir ayırım yaparak Grek ve slam kültüründe “akledilebilirler” üzerinde dü ünerek “akla uygun” sonuçlara varmaya çalı aca ız.

Tezimizin ana amacını da if a edecek olan “Antik Yunan ve slam dü ünçesinde akıl paradigması nasıl olu mu tur?” sorusuna yanıt arayaca ımız safhaya gelmi bulunuyoruz. Bu çabamızı, Grek kültüründe mitostan rasyonel sistemler ça ına ve slam kültürü havzasında da Cahiliye ça ından klasik slam filozofları ça ına tekabül eden iki farklı tarihsel sürç içersinde sürdürmeye çalı aca ız. Böylelikle ça da Batı ve slam dü ünçesini yakından ilgilendiren tarihsel arka plan ve geli im süreci ile ilgili de bir fikir edinmi olabilece imiz gibi, olgu olarak akıl paradigması hakkında daha net soru turmalara girme imkanımız olu acaktır.

Felsefe tarihi referansları dikkate alındığında sistematik felsefi dü ünü ün Antik Yunan ikliminde ve Thales'le birlikte başlamı oldu u görülür. Öncelikli olarak bu başlangıç, kendi dinamikleriyle ele alınmaya çalışılacaktır. Greklerde *Homeros*, *Hesiodos*, *Herodotos*, *Europides*, *Aiskhylos* ve *Sophokles* gibi, *theogonia* ve *tragedya* ozanlarını Grek dü ünü ün paradigmasının oluşum sürecini sadece *Thales* öncesi veri sağlayan anekdotlar olarak değil, geçerlilikleri toplumun aktüel değerlerine dayanan birer motif olarak kendi dinamikleri ile anlamak açısından önemsiyoruz. Bu anlamda ozanın dünyasından filozofunkine geçi sürecini, filozofun merakı ve felsefi durumun niteliğini anlayabilmemiz açısından önemsiyoruz.

Başta belirtmek gerekir ki bu geçişi daha iyi anlayabilmek için birincisi teknik, diğeri daha karmaşık zeminde iki noktayla hesaplamak zorundayız:

- I. Mitolojik verilerin felsefe ile ilişkilendirilen boyutu ile ele alınması sorunu ya da mitolojinin epistemolojik meşruiyeti.
- II. Mitolojik özgünlük ve felsefenin Grek kültürü sınırında başlama tezine yönelik itirazlar.

Modern araştırmaların, felsefe tarihini bir noktadan başlatması anlaşılabilir bir durumdur. Ancak bu noktanın Grek kültür havzasında tespit edilmiş olması ezici bir haklılıkta sahipse de bunu belirleyen ölçütlerin salt felsefi referanslara dayanmadığı iddiası küçümsenmeyecek verilere dayandırılabilir. Bu yüzden Antik Yunan akıl paradigmasının oluşumunda rol oynamış olduğu muhtemel kültürel etkileşim boyutu üzerinde durmaya çalışmamızı net bir şekilde ifade edebiliriz. Başlamada ileri sürülen karşı tezlerin siyasi-tarihi orijinleri hesaba katılsa dahi yabana atılamayacakları imdilik belirtmi olmakla yetinelim.

Mitolojinin Grek kültüründeki izlerine gelince, bu havzada akıl paradigmasının oluşumundan söz edebilme imkanımızı belirlediğini dü ündü ümüz boyutu ile ele alınmasını yararlı görüyoruz. En yalın haliyle ifade etmek gerekirse birinci bölümde insan dostu Prometheus'un imgeleminde, eyin ya da iktidarın tanrılardan, insanlara, yüksekten aşağıya, mitolojik olandan

rasyonel olana geçişini ve bu sürecin kırılma noktalarını tespit ederek Antik Yunan akıl paradigmasını bir süreç dahilinde anlamaya çalışacağız.

İkinci bölümde ise Arap kültürü düzleminde yukarıdan aşağı doğru bir hareketliliğin tetiklenmesi olduğu gibi bir yapılanmaya tanık olacağız. Hayal gücü ve tecrübe alanı kendi sahrasıyla sınırlı Arap kültürünün vahiy ile tetiklenmesi ve felsefi terminoloji alanından farklı bir aklileme paradigmasına gitme süreci ele alınmaya çalışılacaktır. Buna bağlı olarak, birinci bölümde ele alacağımız Grek mirasının bu yeni yapılanmaya tercüme edilmesi ve olumsuzluğunun katkılarıyla şekillenen yeni bir akıl paradigması üzerinde durulacaktır. Böylelikle iki farklı dönem ve kültürde aklın oluşum sürecini ele alarak, semantik açıdan nispeten kavramların kendi içindeki değişimi-dönümü ve bu iki medeniyetin ayrıma, etkileme ve benzeşme noktalarına işaret edilmeye çalışılacaktır.

Bu bölümde Grek düşüncesindeki sistematik rasyonel tavır öncesi varlık algısı ve mitoslar çağı ile karışılan kültürel atmosfer değerlendirilecek, özellikle *tragedya* verilerine dayalı sınırlı bir incelemeden sonra, filozofların ilgili kuramları ana hatlarıyla incelenecek, akıl kavramına yaklaşımları ve akıl paradigmasının oluşumundaki katkıları üzerinde durulacaktır. Bunlarla birlikte, Antik Yunan düşünce yapılanması ve söz konusu unsurların konumları anlamaya çalışılacaktır. Böylelikle *mitostan logos*a geçiş olarak betimlenen varlık anlayışı düzlemindeki bir akıl paradigmasının oluşum sürecini anlamaya çalışacağız. Bu bakı açınsının, bir modelden diğerine geçişini kronolojik sıralamadan çok, düşüncenin iklim karakterleri olarak bu paradigmaların oluşum ve kırılma noktalarını süreç dahilinde tespit etmeye yönelik olduğunu, bunu başardığı sürece de daha az kusurlu olabileceğini düşünüyoruz.

## I. BÖLÜM

### ANTİK YUNAN’DA FELSEFENİN DOĞUŞU: MITOSTAN LOGOSA GEÇİŞİ

Felsefe tarihi üzerine yazılan kitapların giriş bölümlerinde Antik Yunan düşünce paradigması konusunda, aslında bütün tarih okumamızı belirleyebilecek, Miletlileri önceleyen ya da etkileyen farklı açılardaki muhtemel mitolojik ve felsefi olgulara yönelik göndermeler söz konusudur. Ancak *mitostan logosa* geçişi tamamının baştan sona Grek kültürüyle sınırlı olup olmadığını, varsa, diğer kültürlerle hangi ölçülerde ilgisi olabileceğini, son olarak genel söylem karıştırmaların hangi işaretleri kırılma noktaları olarak gösterdiğini, uygarlık tarihindeki değişimler zincirini gözlemlemek yararlı olabilir.

Mithen Steven arkeolojik ve antropolojik bulgulara dayandırmaya çalıştığı *Aklın Tarih Öncesi* adlı çalışmasında, günümüz açısından kültürel patlama diyebileceğimiz onbinlerce yıl öncesindeki hayvancılık, çiftçilik sanat vb. alanlardaki değişimleri insan aklının kırılmaları düzleminde anlamaya çalışır. Buna bağlı olarak tarih öncesi aklileşme sürecini özellikle sosyal ve teknik zekabaşlamıyla sınırlayarak anlamaya çalışır. Sözgelimi kalıntıların yayılımı olduğu alanın genişliğini baz alarak burada gelişmiş bir sosyal zekanın; kullanılan aletlerin karmaşasına bakarak da teknik zeka durumları hakkında izlenimler edinmeye çalışır. Daha sonra geniş alana yayılımı yerleşik hayata ait aletlerin de o oranda karmaşık bir yapı arz etmiş olduğu yerde sosyal-tekniğin entegrasyonu sonucuna varır. Yani tarıma ve yerleşik hayata geçen bu insanlar, artık ateşin etrafında oturup konuşurken bir yandan günlük hayatta kullandıkları aletleri üretebildikleri çağa gelmişlerdi. Burada bizi ilgilendiren nokta tezimizin yönüyle aklı paradigması ile aklın tarih öncesine yönelik bir ara tırmanın farkını ortaya koymak ve Antik Yunan aklının oluşumunu; daha özelde

mitostan logosa geçi sürecini daha seçik bir bakı açısıyla anlamaya çalı maktır.

Mitostan logosa geçi i teknik bir sıçramadan ayıran ve daha kapsamlı kılan ey, bizzat kavrayı nın olgu olarak geçirmi oldu u kırılmadır. Mitosun sahneden çekilip logosun hakim olaca ı bu kavrayı ı anlayabilmemiz için önümüzde iki seçenek var: Hesiodos'un cılız tarihsel katkıları yanında, Homeros ve Sophokles gibi ozanlardan yüzeysel anlamda söz edip Thales'in "Arkhe sudur" ifadesini bu suda ansızın ke fedilmi bir ada gibi ele alıp felsefeyi buradan ba latmak ve bu ada üzerine in a etmek; ya da bu rasyonel paradigmanın olu um sürecini özellikle kırılma noktalarını mümkün oldu u oranda takip ederek bu dönü ümü; kopukluk, süreklilik gibi geçi a amalarıyla birlikte ele almak. Çünkü *teogoni* ve *kozmogonin* dev irildi i destan ve tragedya gibi kültürel örüntülerin önemsenmesi ve kritize edilmesinin, Yunan kültüründeki *mitostan logosa geçi* e i inin sınırlarını belirginle tirmesi açısından önemli oldu unu dü ünüyoruz. Ba ka bir deyi le, Homeros ve Thales dünyaları kıyaslandı nda bu de i imin ya da sıçramanın boyutundan söz edebilmemiz, ku kusuz Homeros'un dünyası hakkında da bir fikrimiz olmasını art ko ar. Nitekim Champbell bu tarihsel belirlenimi daha gerilere götürerek Olimposlu bildi imiz *mitosların* büyük bölümünü de Homeros öncesi *mitosların* yorumlanmı parçaları olarak gizemli kültlerin kır festivallerinde klasik dünyanın altından filizlenerek Greklere mal olmu oldu unu ifade eder. Var olan durumdan radikal kopmalar olarak nitelenen dönü ümlerin bile, dikkatle bakıldı nda eskinin bir kö esinde, ilgili bir ça rı ımı bir öyküsü bulunabilir. Grek akıl paradigmasının uzak durmaya özen göstermi oldu u mitolojik figür; toplumun hayal gücünün prati i ve somutlaşması olarak kar ılanabilir. Bu yönüyle mitoloji, tarihi yaratıcı dü üncenin kaynaklarıyla iir ve din arasında canlı bir ili ki kurar. En önemlisi ve ayırt edici olanı –bütün ötekilere de can veren– varlı ın gizemi kar ısında anlama yönelik tatmin duygusunu uyandırması ve beslemesidir.

nsanın oldu u her yerde dü ünçe söz konusudur. Genel felsefe tarihi literatürü ;Yunan öncesi, Mezopotamya, Mısır, Hint ve Çin gibi kadim dü ünçe miraslarının varlı na yönelik göndermelerde bulunur. Fakat bu genel literatür söylem olarak de inmi olmakla yetinir ve örneklerine yer vermi oldu umuz

farklı yaklaşımlara itiraz eder. Daha açık olarak geçerli söylemin itirazı, bu mirasların Yunan mitolojisi ve felsefesindeki katkısında yonulur. Açık olarak bu söylemin kurtarmaya çalıştığı şey, Yunan düşünce mirasının biricikliğine yönelik vurguda açıkça çıkar. Felsefe tarihi okumalarımız bu biricikliği haklı göstermekteyse de, okumalarımızı gözden geçirmemizi telkin eden karıt tezlerin de felsefi sorunsallara dahil edilmesinde bir sakınca görmüyoruz.

Bu bağlamda Sistematik felsefenin gün yüzüne çıktığı bir yurttan söz etmek mümkünse de bu, ancak kültürler arası etkileşimi yok saymayacak koşullarda anlam bulabilir. Aksi halde, eski çağlardaki her özana ve düşünceye özgü kısıtlılıklar bulmak zorunda kalınabilir. Söz gelimi Homeros'a Yunan *mitosunun* babası, kurucusu denir. Fakat *Odyseia*'nın Yunan *mitosunu* olan bu tanrısal simgelerini Homeros'un mu kurup uydurduğu, yoksa onları başka mitolojilerden alarak Yunan *panteonuna* mal etmiş olduğu konusu kesin bir belirlenime sahip görünmemektedir. Belki de kültürel etkileşim tartışmalarında ve Yunan mitolojisinin anlaşılması konusunda öncelikle açıklığa kavuşturulması gereken nokta burasıdır.

Açıkçası kültürlerin etkileşimleri ve bu etkileşimlerin Yunan mitolojisindeki izlerinin, bildiklerimizle sınırlı olmadığını savunan tezlerin, daha zengin dayanaklara sahip olması beklenebilir. Ancak, tarihin verileri sadece kaydetmediği, üretebildiği de düşünülürse bu durum sağlam bir temel bulmuyor. Kendini büyük oranda Yunan mirasının temelleri üzerinde tanımlayan Batı kültürünü ilgilendiren bir noktadayız. Batı medeniyetinin zeminini oluşturan bu birikimin diğer kültürlerle teması sorunu, mitolojideki insan-tanrı, kaos-uyum, kader ve zaman gibi kutuplar arasındaki gerilimde doğal bir çeşitlilikle açıkça çıkar. Başka bir deyişle Batı mirasının karmaşık ve canlılığı bu çelişkili mahiyetine bağlanabilir. Bir yanda Tanrı sözü olarak sunulanların savunusu, öte yanda akılcı bireyin bitevi arayışını görüyoruz. Bir tarafta bu akılcı bireyin hangi noktada tanrısal ve mitolojik olanın çekim gücünden kurtulabildiği ölçütleri belirleme güçlü yönü, diğer tarafta ise aynı aklın kendine hapsolmuş teorik- pratik gerilimini görmek söz konusudur. Ama aynı görüşe göre, açık bir kargaşada olsa, her şey temelde uyumdur; düşünce, imgelem ve tanımın her şeyi kapsayan ve

her eye can veren gizinin bildirisidir.<sup>1</sup> Bu gizin betimlenmesinde ve bu kültürün in asında rol oynayan dı sal unsurlar, anla ılması zor bir çeki meye sebep olabilmektedir. Genel söylem, öncelikle bu alandaki tezleri bir bilgi me ruiyeti sorunu ile kar ıladı ı için Yunan kültür söyleminin hazmetmi göründü ü *orphik* unsur bu yapıda farklı bir hat arz etse de ilgili iddialara tek ba ına referans olamamaktadır.

Akademi dünyasının genelde kendini dayandırdı ı Ari Model'e yönelik itirazlar; bu modelin, eski ça birikimi ve mitolojisinin do asını yansıtmadı ı ve Yunan kültürü algısına bu günün müdahalesini gerçekle tiren söylem olarak durdu u ku kusuna dayanmaktadır. Helen unvanının ortak bir kanı payla nlardan ziyade, Grek kültüründeki etkile im sürecini ifade etti i bilinmektedir, ancak Thales öncesine ait etkile imin mu laklı ı, anlamaya çalı tı ımız *mitostan logosa* geçi sürecini tahayyüle zorlamaktadır. Bu konuyu, ileri sürülen bazı kar ı tezler ba lamında ele almak, sıkça vurgulayaca ımız geçi in nedenleri ve ko ulları hakkında yararlı olabilir. Bernall'a göre bu konudaki Ari Model baskısı, kar ıt tezlerin referans gösterme te ebbüslerini dahi çekinceli hale getirmektedir. Bu durum mitoloji ve felsefe klasiklerinde tespit edilebilecek bulguların önemini sönükle tirdi i gibi *logosa* geçi sürecini dar bir alanda anla ılmaya mecbur kılmaktadır. Bütün bu tartı maların tarihsel-politik kaygılarla yapıyor olması ihtimali bile ku ku verici bir durumdur. Batı uygarlı ının kendisini dayandırmakta oldu u orijini kültürel etkile im düzleminde tartı maya açarak Ari Modelin siyasal tazyiklerini açık bir ekilde sarsmaya hasredilmi *Kara Atena*, farklı bir yanlı lı ın ku kusunu beraberinde getirse de aleni kar ı tezlerden biri olarak görülebilir:

“*Kara Atena* Yunanlıların M.Ö. 2.Bin yılda ya da daha tam söylemek gerekirse M.Ö. 2100'den 1100'e kadar olan dönemde Mısır'dan ve Levanttan yaptı ı kültürel alımlamalar üzerinde yo unla maktadır... Klasik ve Helenistik ça daki Yunanlılar arasında genellikle kabul edilen görü [bu günkü “Ari Model” de il]“eski ça modeli” idi. Bu modele göre Yunan kültürü Mısırlılar ve Fenikelilerin M.Ö. 1500 civarında yaptı ı

1 Campbell, *Batı Mitolojisi*, s. 11.

kolonile tirme ve yerli halkı uygarla tırması sonucunda ortaya çıkmı tır. Ayrıca Yunanlılara Yakındo u kültürlerinden çok büyük ölçülerde alımlamalar yapmaya daha sonra da devam etmi tir. Pek çok ki i ço umuza do ru diye belletilen *ari* modelinin ancak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında geli tirildi ini ö renince a kınlı a dü mektedir... E er *Ari* Model'inin yıkılmasını ve yerine düzeltilmi Eski Ça Model'inin konmasını istemekte haklı isem sadece Batı Uygarlı mın temel dayanaklarını yeniden ele almak de il, aynı zamanda bütün tarih yazıcılı mıza ya da tarih yazma felsefemize ırkçılı mın ve "kıta ovenizminin" sızımı oldu unu kabul etmek de zorunlu olacaktır."<sup>2</sup>

*Mitostan logosa* geçi olgusunu anlayabilmemiz bu etkile im sorunu hakkında sa lıklı bilgiye sahip olmamızla alakalıdır. Çünkü Do u ve Batı ayrımının ciddi bir boyutu, Grek kültüründeki bu etkile imi önemsemeyen katı bir sığramaya dayandırılmaktadır ve bu ayrıma dayalı algılar da o yolda olu maktadır. 19.yüzyılın ortasında egemen olan görü e göre dünya tarihi Ariler ile Samiler arasındaki diyalogun tarihi idi. Samiler, dini ve iiri yaratmı lardır; Ariler ise fetih, bilim, felsefe, özgürlük ve sahip olamaya de er ne varsa her eyi. Böyle bir tasnifin günümüz de Ari olanın Sami olana uygun gördü ü tanım ve rolün temelde de i medi i noktasında yeni okumaların önemine i aret etti ini kestirmek zor de ildir. Bernall'a göre bu tesadüf de ildi. Çünkü 1930'lar pozitivismin "somut" bilimlerde zayıfladı ı fakat bu sınırların ötesinde mantık ve eski tarih gibi uç konularda bir ça ı yönlendirebilecek ekilde güç kazanmı oldu u yıllardı.

Mitoloji tarihçisi Bernall'in tezinin dü ünçe tarihi konusundaki okuma alı kanlıklarımızı sarsacak nitelikte olup olmadı ı tartı ılabilir; ancak buradaki amacımız bu polemik in bir tarafı olmak de il; felsefe tarihi birikimini de yakından ilgilendirdi i halde göz ardı edilebilen bu tartı malı tarihsel arka planı dikkate alma duyarlılı ıdır. Kültürel etkile imin Mısır mirası konusunda *Kara Atena* teziyle aynı kaygıyı payla madı ını dü ündü ümüz Champell'ın bu konudaki ifadeleri de paralel veriler sa layacak niteliktedir.

<sup>2</sup> Bernall, *Kara Atena*, s.50-51-68.



“Tunç ça ının mirası vardır. Üstelik bu mirasın kaynakları, hala birço unun sandığı gibi ne Hindistan ne Çin’dir, Yakındo u’dur. Son arkeolojik ara tırmaların ba langıcını M.Ö. 7500’e götürdü ü Levanttır. Bu zamanlarda Anadolu’nun yüksek, korunmuş vadilerinde, Suriye’de, İran’da ve Kuzey Irak’ta tarım ve hayvancılık sanatları geli tirilmiştir ve bunlar, hem insan varlığı nda hem onun geliş me olanaklarında ç ı ır açan de i iklikler yarattı... MÖ 3500 dolaylarında, ikinci bir ç ı ır açıcı de i iklik ya anmış , uygarlığ ın temel sanatları yaratılmış tır: Yazı, matematik, anıtsal mimari, (göklerin) sistematik bilimsel gözlemi, tapınak inancı ve hepsinin üstünde siyaset sanatı. Bunların ö renilmesi ve uygulanması, Mısır’a I. hanedan döneminde MÖ 2850’de, Girit’e ve İ ndüs Vadisi’ne 2500’de, Çin’e 1500’de ve Meksika ve Peru’ya MÖ 1000-500’lerde geçmiştir.”<sup>3</sup>

Kadim Anadolu kültürü ve mitolojisinin Yunanlılardaki yansımaları konusunda daha somut verilerden söz edilmektedir. Söz geliş mi Akhalılar, Ege’nin kültürüyle birlikte din ve tanrı görü lerini benimsemi olacaklar ki, en büyük tanrıları Zeus’un adı bile Hellence olmadığı nı, 2000’den 1000 yılına kadar bu ırk kayna masında Ege ve Anadolu’nun tanrı efsanelerini, tanrı kültürlerini Akhalıların nasıl kendilerine göre uydurmuş oldukları görülebilir.<sup>4</sup> İlgili tarih ç alı malarında bu konuyla ilgili çe itli spekülasyonlar bulmak zor de ildir. Nitekim referans a ırlı ını etkile im ihtimali ve muhtemel sonuçlarına vermemiz, okumakta oldu umuz felsefe tarihine yönelik farklı yakla ımlar bazında anla ılma beklentimizle ilgilidir. Buna ba lı olarak, felsefe tarihi ara tırmacısı için a a ıdaki alıntının ça da algılar konusunda teskin edici olmaya yetip yetmeyece i sorulabilir;

“Eski zamanlarda, Hindistan ve Avrupa arasında seyrek de olsa bir ili ki olmasına ra men –büyük skender’in M.Ö 327’de Hindistan’ı i galinden bahsetmek bile yeterlidir –Do unun Batı üzerindeki ya da tam tersi, entelektüel etkisi üzerine çok az ey biliyoruz. Yunanlıların Do u kaynaklı önemli bir etkiye maruz kaldıklarını biliyoruz. Ancak kesin bir Hint kayna ını tespit etmek oldukça zordur. Persler aracılı ıyla aktarılan Hint

<sup>3</sup> Campbell, *Batı Mitolojisi*, s. 12.

<sup>4</sup> Homeros, *Iyada*, s.24-25.

ö retisi, Yunanlılardaki Pythagorasçı ve Orphic yönelimleri etkilemi olabilir; ancak bu, yine de felsefe tarihinde cevabı kesin olmayan bir meseledir”.<sup>5</sup>

Batı söyleminin *Ari* modeldeki ısrarı konunun önemini belirlemeyebilir; ancak bu modele yönelik itiraz, Yunan felsefesinde de ilse bile mitolojideki etkile im konusunda kayda de er argümanlara sahip görünmektedir. Bu etkile imin mitoloji ile sınırlı kalmı olup felsefi alana nüfuz etmemi olmasını Antik Yunan filozoflarının radikal metotlarına ba lamaktan ba ka dayanak da bulunamamaktadır. Fakat mitolojik kayıtların dı ında bizzat *Attik* birikimde de bu dı unsura yönelik ciddi i aretler ve göndermeler vardır. Söz gelimi Platon’un eserlerinde istikrarlı olarak görebilece imiz ikili konu ma (diyalog) Helenlerin bir simgesidir. Çünkü onların do ası oyunda aydınlı a çıkıyor. Tragedyada en büyük güç gizil güçtür, ancak, devinimin yumu aklı ı ve bollu u içinde kendini aç ı a vurur.<sup>6</sup> Platonun *Devlet*’ine ozanları almadı ını, *Yasalar*’da bu durumun toplumsal pratik adına daha esnekle ti ini biliyoruz. Fakat bu durumu Platon’un toplumsal durumu dikkate alan sonraki devlet anlayı la birlikte anlamak gerekti ini dü ünüyoruz. Yine eski yazarlar arasında Pythagoras, Orfeus, Sokrates, Platon ve ruhun ölümsüzlü ü ile ilgilenen ba kalarının bunu Mısır’dan ö rendikleri yolunda bir görü birli i vardır.<sup>7</sup>

*Timaios*’tan yapaca ımız bu alıntının yukarıdaki tezlerle ilgisi tartı ılabilir:

“KR T AS:”...Öyledir, Amymandros; Solon yalnızca zaman geçirmek için iir yazmı tı. Bu i e ötekiler gibi sarılsaydı, Mısır’dan getirdi i öyküyü bitirseydi, buraya dönü ünde kar ıla tı ı arabozculuklar, daha ba ka yıkımlar yüzünden, iiri bütün bütün savsaklamak zorunda kalmasaydı, bence ne Hesiodos, ne Homeros, ne de herhangi ba ka bir air yeti emezdi... Solon’un anlattı ına göre, Mısır’da Delta’da, Nil’in ikiye ayırdı ı çıkıntıya do ru Saitikos adlı bir ülke vardı; bu ülkenin en büyük kenti de; Kral Amasis’in ülkesi olan Sais’tir. Buranın halkına göre, kentlerini kuran bir

5 Skirbekk -Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.39.

6 Nietzsche, *Müzi in Ruhundan Tragedyanın Do u u*, s.59.

7 Bernal, *Kara Atena*, s. 128.

Kadın tanrıdır; ona kendi dillerinde Neith adını vermişler ama bu kadın tanrı[ça]nın Hellence adı Athena'dır. Bu adamlar Atinalıları pek severler ve onlarla uzaktan akrabalıkları olduğunu söylerler. Solon, onların ülkesine varınca pek parlak karılandırmı, en bilgin rahiplere bir gün eski zamanlarla ilgili bir şeyler sordu unda, ne kendisinin ne de başka bir Helenin hemen hemen hiçbir şey bilmediğini gördüğünü anlattı.”<sup>8</sup>

Mitolojik olanın incelenmesinde kültürler arası bu dayanılmaz ortak bazı motifler üzerinde daha belirgin görülebilir. Ancak düşünce tarihinin beslendiği kaynakları önemseyen ara tırmacının gözden kaçıramayacağı noktalardan biri de kültüre mal olmuş veriler arasında fazlalıklarla anılan ayrıntıların sayılabileceği ayrıntılardır. Nitekim mitolojinin bir seviyesi de kendine özgü kozmoloji yaratmasıdır ve kozmoloji, varlığın gizeminde ve gizemin varlığında varlık kavrayışının kendisidir. Fakat ozanın sözlü anlatımında ifadesini bulan kozmoloji söz konusu halkın deneyimleriyle, bilgisi ve anlayışıyla çakışmalıdır. Fakat ozandan sadır olanı mutlak bir akıldışıyla da mahkum etmek için acele etmemeliyiz. Nitekim MÖ 3500'de eski Sümer kâhinlerinin gökyüzünü gözlemeleriyle öğrenilen gezegen düzeni sayesinde Ortaçağa kadar uzanacak göksel, matematiksel bir görüşü ortaya çıkarılmış oldu u ifade edilir.

Bu bağlamda mitolojilerde benzer tiplere ve motiflere rastlamak zor değildir. Hesiodos'un *Theogony* adlı yapıtı, izine 3.binyıldan itibaren Ortadoğu'nun her tarafında rastlanabilecek genel bir tipe aittir.<sup>9</sup> Yine bu benzerlikler ekli ve benzerlikleri zamanı kestirmek güç olsa da, bu genel tiplerin belli çağlar ve kültürlerle uyumlu olup olmadığını tartışmak aynı güçlü ü içermemektedir.

Sorum Atina'yı ve Troya'yı gerisinde bırakan bir medeniyetler kronolojisinin<sup>10</sup> de il Grek kültüründeki de i imde rol oynayan; daha açık olarak

---

8 Platon, *Timaios*, s.19-20.

9 Bernal, *Kara Atena*, s. 149.

10 “ İndiki bilgilerle, ilk bilinen halk, Yunanistan'a MÖ 3500'de geldi. Yarımada, bilinen, *paleolitik* veya *mezolitik* bir yerleşim görünmüyor. Göçmenler, Asia Minor(Küçük Asya)'dan deniz yoluyla geldiler. Tesalya, Fokis ve Boiotia ovalarına yerleştiler.” Yine Atina hakkında u iddialara da dikkat edilirse *Ari* modelin önemli bir manipülasyondan sorumlu oldu u

sözünü etti imiz *logos'un* Grek orijini sorgulayan bu etkile imin mu lâklı ı; nihayetinde Batı söyleminin hâlihazırdaki duru unu sorgulayan ve hayat bulamayan tezleri hatırlatmaktadır. Yalın haliyle ifade edilirse *mitostan logosa* geçi i katı bloklarla dı a kapalı bir kültürde sınırlamamız gerekti inden emin de iliz. Bu dü ünçe devriminin övgülerini Greklerden esirgemek istedi imiz için de il, daha çok onlardan ö rendi imiz mantıkla anlatıla gelen tarih tasarımı arasındaki bazı pürüzleri görmezden gelemedi imiz için olabilir. Nitekim Grek entelektüellerin Atina'dan daha eski ve köklü ya ayan uygarlıklardan haberdar olduklarını da biliyoruz. Atina artlarında ütopya olarak kar ılanan *Yasalar* devletiyle ilgili Platon'un Mısır kültür düzeyi konusunda konu turdukları önemlidir.

“K. Mısır'da böyle bir yasanın konmu oldu unu mu söylüyorsun?

A. Bunu duymak bile a ırtıcı. Bizim imdi konu tu umuz konuyu, yani kentlerdeki gençlerin çalı malarında güzel figürler ve güzel ezgiler uygulamaları gerekti ini, anla ılan onlar çok eskiden biliyorlardı... ncelersen, orada onbin yıllık resim ya da yontular bulacaksın –sözün geli i de il, gerçekten onbin yıllık –ve aynı sanatla yapılan bu eserler imdi yapılanlardan daha güzel de de il, daha çirkin de de il”.<sup>11</sup>

Yunan, Levant, Mısır, Hint ve Çin kültürleri arasındaki etkile im, medeniyetler tarihini ilgilendiren bir alandır. Ancak münferit seyahatlerle alakasını kurabildi imiz Pythagorasçılardaki matematik ilgi ve *reankarnasyon*, Platondaki *orphik uhrevi* unsur gibi kesitlerin; sava lar, göçler ve ticaret sayesinde kültürlerde sebep olabilecek muhtemel geni çaplı etkile im noktasının, Yunan biricikli i yolunda, ilan edilmemi boyutu i lemekte oldu umuz tema açısından

---

dü ünülebilecektir: “Ayrıca Atina'nın kurucusu Kekrops'un Mısırlı oldu u yolundaki gelenek, muhtemelen Heredotos'un zamanında da geçerliydi...” Aynı ekilde; “Platon'un ça da ları onunla alaya ederek, cumhuriyetini kendisinin icat etmedi ini ve Mısır kurumlarını kopya etti ini söylemi lerd. Alay edenlere o kadar önem vermi ti ki, Atinalılar ve Atlantisliler ile ilgili öyküyü Mısırlılara atfederek, onlara Atinalıların geçmi te belirli bir zamanda gerçekten de Mısırlıların yönetimi altında ya adıklarını söyletmi ti... Marks'ın belirtti i gibi[:Marx, kapital, c.I, s.380, 1986)]Platon'un cumhuriyeti, i bölümü devletin biçimleni ilkesi olarak ele alındı ı ölçüde, Mısırlıların *kast* sisteminin Atina tarafından idealle tirilmesinden ba ka bir ey de ildir.” Bkz. Bernall, *Kara Atena*, s, 136-8, 175.

11 Platon, *Yasalar*, s.82.

önemlidir. Ancak Bernall'ın okumalarımızın bu biricikli i deklare edecek tarzda sunulmuş oldu u yönündeki kar ı tezi, çalı mamızın yönünü belirleyecek güçte olmadı mı ifade edilebilir. Ancak Yunan dü ünçe devriminin biricikli ini; etkileimsizli inde de il, muhtemel etkile ime ra men bu yapının akla en duru imtiyazı tanıyan farklılı nda görüyoruz. Evet, insanın net bir sistemati e yönelen rasyonel tavrı, Yunan kültüründe, do ayı anlamada sergiledi i dini, *mitik* olanın minimum etkisindeki bakı nda sahneye çıkmı olabilir. Fakat di er kültürlerin bu rasyonel sıçramadaki rolünün üstünkörü bah edilmi bir olumlama ile yetinmeyecek denli somut verilere dayanabildi i görülebilir. Öte yandan Yunan yazın kültürünün ana havzalarından biri olan; Homeros Troya'sı için Zeller'in yaptı ı de erlendirme bu ça ın Zeus ve Apollon gibi bütün mitolojik güçlü karakterleri ile ilgili yorumları da tartı maya açabilir niteliktedir. Ona göre Yunanlıların Troia'ya düzenledikleri seferin *mitos* ve efsanede bırakılmı oldu u izler sanki aktüel tarih alanında, birle mi bir ulus olarak Do u'ya kar ı duran Antik Yunan dünyasında yeniden hayat bulmuştu. Bu toplulu un genel önderli i Atina'nın payına dü tü ve buna ba lı olarak sonunda aynı zamanda entelektüel hareketin de merkezi, "Yunan bilgeli inin Prytaneion"u oldu.<sup>12</sup>

Muhtemelen sorun biraz da tarih algımızla ilgilidir. Tarihte Sürekli ve do rusal bir ilerleme fikri, gelecek hakkında net bir de erlendirme öngöremedi i ve planlanabilir bir gelecek konusundaki beklentileri de kar ılayamadı ı için ciddiyeti sarsılmı tır. Ama di er taraftan tarihin kökenine nüfuz edemesek bile, her zaman kısıntı halinde bile olsa geçmi bir gelenek bulmakta zorlanmıyoruz. Geçmi le ili kiyi "ilerleme tezi" lehinde anlamadı mızı ifade edebiliriz. Tarih algımız ve ça rı ım düzeyimizle ilgili olabilse de her paradigmanın bir birinden ba ımsız ve sıfır noktasında olu tu unu iddia etmek güçtür:

"Mimari planlar sürekli olarak yüzeysel tadilatlar geçirmi olsa da, hiçbir plan sil ba tan ba latılmamı tır. Evrim[tarih], çizim masasına geri dönüp her eye yeniden ba lama seçene ine sahip de ildir; sadece daha önceden olanı biraz de i tirme olana ı vardır. Ça da aklı ancak aklın tarihöncesini kavrayarak anlayabilmemizin nedeni budur. *Ontogeninin niçin filogeni ile*

<sup>12</sup> Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.116.

ilgili ipuçları içerebileceği ve geçmi akılların mimarisi ile ilgili ipuçlarını niçin ça da aklın *katedraline* bakarak bulabileceğimizin açıklaması da budur.”<sup>13</sup>

Konumuzun sınırları dikkate alındığında geniş bir alanı içeren bu tartışmanın dayandığı bazı noktaları ifade ettikten sonra Yunan kültüründeki *mitos* çağını *tragedya* klasiklerinde anlamaya çalışacağız. Çalışmamızda aklileme sürecini daha yakın ve bilindiği aretler üzerinden takip edeceğiz. Başka deyişle Yunan kültüründeki rasyonel paradigmanın oluşumunu anlayabilmek için *mitos* dünyası hakkında fikir edinme gereği insanlık tarihindeki değişimlere dikkat çeken ve geniş bir alanı betimleyen yukarıdaki ifadelerle nazaran mütevazı bir gereklilik gibi gelmektedir.

Aynı şekilde aklın tarih öncesine yönelik de tarımın insan hayatına ve kültüre sağladıklarını tarım öncesiyle karşılaştırarak da anlayabiliriz. *Mitostan logosa* geçi; tarıma geçi, ateşin kontrollü kullanımı, yazının icadı gibi teknik bir olgu değildir. O daha çok, teknik olanı da kapsayan zihnin ve anlam önceliklerinin değişimidir. Her kültürel yapının kendi ihtiyaçları çerçevesinde amaçları ve sonuçlarıyla ilişkili olarak şekillendiğini sadece tarihsel verilerde değil, yarının tarihçesine malzeme olacak şekilde de tanımlayabiliriz. Bu etkileşimi ve değişimi kültürlerde özelden de dününcü paradigmalarında sebepleri, boyutları ve sonuçlarıyla anlamak bu etkileşim sürecini göz ardı etmemeyi gerektirir. Bu etkileşimin mitolojideki izlerini önemsiyoruz çünkü her kültürün, Yunan-Roma örneğinde rahatça gözlenebilecek (Zeus-Pluton, Afrodite-Venus vb), mitolojik figürleri farklı isim ve motiflerle karşılayabildiğini biliyoruz. Söz gelimi ölümle savaşan Gilgameş ve Herakles benzer serüvenleriyle tipik örneklerden biri olarak karşımıza çıkarlar.<sup>14</sup>

“ Öyle ki, değişik ülkelerin tanrıları kabul edilerek tanımlandı ve tapındı: Isis ve Demeter, Horus ve Apollon, Thot ve Hermes, Amun ve Zeus. Yunanlılar Baktria’da ve Hindistan’da Krishna’yı Herkül’le, İtalya’yı Dionysos’la

<sup>13</sup> Mithen, *Aklın Tarih Öncesi*, s.77.

<sup>14</sup> Edith, *Mitology*, s.129.

özde le tirdiler. Daha sonra Batıda Romalılar yalnız Yunanlıların Tanrılarını değil, Keltik ve Germen tanrılarını da kendilerinkilerle e de er tuttular”.<sup>15</sup>

Aynı şekilde hemen her mitolojide yaratma, kader, talih, doğanın gücü ve gizemi, ölüm vb. motiflerin de i ik ekillerde yer almı oldu unu biliyoruz. Mitoloji tarihi bu ve benzer örnekler konusunda zengindir ve hatta bu disiplinin önemli bir aya ı bu kar ıla tırmalar, etkile imler ve uzantılar olarak kar ımıza çıkar. Ku kusuz mitolojilerin birbirleriyle yakın ili kileri vardır, ama biçim kadar yorumlarda da önemli zıtlıklar görünür. Sözelimi toplumsal sorunlara çok önem veren Levant efsaneleri ile psikolojik bir simgeselli i öne çıkaran Hindistan efsaneleri ve daha yakından tanıdı ımız Antik Yunan efsaneleri arasında yaptı ımız ayırım bir bakı açısından öte olmadı ı gibi, radikal kültürel bir tasnife götürecekt denli güçlü ayırlara da dikkat çekilebilmektedir. Nitekim *mitoslar* çok benzer yapılar arz edebilirler fakat birini ötekiyle açıklamak uygun olmaz. Kıl kadar fark vardır, ama ayrı evrenlerdir. Çünkü mitosların olu umu i lev olarak anlamı yorumlar, bir ya amın kronolojik gerçeklerini dile getirmeyi veya sanat de eri ta ıyan bir efsane sunmaz. Ya amın esin veren ve biçimlenen simgesi, hatta uygarlıklarınki böyle ortaya çıkar.<sup>16</sup> Sözelimi Orphik ve Antik Yunan mitosundaki ruhsal arınma ile Mısır’daki arınmaya yüklenen anlamlar benzerlik içerebilse de bu arınmaya gidecek yol Piramitlerin in asında rol oynayabilecek kadar niceliksel ve farklıdır.

Tezimizin bu a masında yer vermeye çalış tı ımız Antik Yunan mitolojisinin kültürel etkile imi olgusu çerçevemizi olu turduktan sonra Grek akıl paradigmasının yapılanaca ı kültürel atmosferi ba ka bir açıdan ele alabiliriz. *Mitos* olarak belirledi imiz felsefi sistemler öncesi bu evrede ozanın varlık tasarımındaki rolüne i aret edilebilir. Nitekim Platon’a de in Homeros’u anmayan bir tek Yunan yazarı yok gibidir. Platon’un Homeros üzerine görüş ü bir bakımdan Herodotos’unkinden farkı de ildir, ona göre de Homeros, Yunan dünyasında bütün inanı ların babasıdır, bu dünyada dile gelen ne varsa, onunla dile gelmi tir.

---

15 Campbell, *Batı Mitolojisi*, s.222.

16 Campbell, *Batı Mitolojisi*, s. 312–315.

Platon be enmedi i e itim sisteminin temelinde Homeros'u görmekle bir çı ır açmı sayılmaz. Yunanistan'da e itimin Homeros destanlarının üstüne kurulmu oldu u herkesçe bilinen bir gerçektir, yani yalnız Atina de il, bütün Yunan devletleri Homeros'u bir çe it kutsal kitap gibi, her türlü bilginin özü diye benimsemi lerdiler. Antik Yunan insanı, din, politika, askerlik, gemicilik, hekimlik vb bütün alanlarda bilgi gereksinimlerini kar ılamak için, Homeros destanlarına ba vurur, daha do rusu ezbere bildi i bu kitapları canlı bir kitaplık gibi içinde ta ırdı. Eserleri Homeros'un dizeleriyle dolup ta an Platon da Homeros'un okulunda yeti mi ne var ki *mitosa* kar ı *logosun* kendi tasarımını yerle tirebilecek kadar kendinden emin olabildi i bu evrede eski e itime kar ı ba kaldırmaya yeltenmi tir. Nitekim sadece *Iyada* ba lamında bile bakıldı ında “nuturuz ki, Homeros, Platon'un zamanında iir de il yalnız, kutsal kitaptı. Bu sarsıntı bilimin do masına yol açtı. Meme gibi çocuklarımıza emzirdi imiz bu süt nedir diye sormaya, ara tırmaya ba ladı bilginler. İlkça ın metin açıklamaları bu andan sonra ba lar.”<sup>17</sup>

Homeros ve felsefe, Antik Yunan dü ünçe dünyasının arasında gidip geldi i iki kutuptur. Hatta Antik Yunan zihninin entelektüel yapısını ele veren Homeros'un dilidir denebilir.<sup>18</sup>

Antik Yunan dünyasının ikinci büyük epik airi Hesiodos ise esas itibariyle herhangi bir ozandan farklı bir duru sergilemektedir. Hesiodos Yunan literatüründeki ilk belirgin bireysel ki iliktir ve Homeros'da hemen hemen hiç rastlanmayan sistematizasyonu Hesiodos'da bulmak güç de ildir. Homerik iire bilinçli olarak muhalif olan Hesiodos'un kendisini hakikat sözcüsü olarak takdim etmeye çalı tı ı görülür. *Theogonia*'sında *geneolojik* bir düzenlemeyle tanrıların kalabalı ına bir düzenlilik getirmeye çalı ır. Tanrıların görev da ılımını ve erk me ruiyetlerini de ondan ö reniyoruz. Buna ilaveten kozmolojik spekülasyona kayda de er katkılarda bulundu u inkar edilemez bir gerçektir. Dünyanın tanrısal yöneticilerinin adaletinden üpheleri olsa da, Hesiodos'un özgür dü ünceli bir

---

17 Homeros, *Iyada*, s. 8.

18 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.36.



dü ünür oldu unu söylemek zordur. Homeros gibi o da Tanrının kutsamasının çalı kanlık ve üretkenli e ba lı oldu u inancıyla ya amı tır. Bununla beraber Hesiodos'u takip eden iki yüzyılda felsefenin do u u için büyük öneme haiz olan bir sürece dikkat çekilir. Fakat mitolojik algının Grek kültüründeki a ırlı ını bu ozanların iirleri çerçevesinde inceleyebildi imiz ölçüde söz konusu de i im sürecini betimleme imkanı bulaca ız.

Mitoloji i levsel olarak, mevcut toplumsal düzeni destekler ve onu kendili inden, sonuna kadar ba lı tutarak “duygular sistemi”ni yaratır. Anonim kültürün bir yansıması olarak mitolojinin Grek tarihi edebiyat, e itim ve siyaset anlayı larıyla ili kisi, mimaride, tapınak ve sunaklardaki somut kalıtlarla da izah edilebilir. Fakat bizi ilgilendiren nokta, onların dünya algılarındaki mitolojik boyutu tasavvur edebilmemizdir. Israrla vurgulamaya çalı tı ımız *mitostan logosa* geçi olgusunu bir süreç dahilinde ele alma çabası, *logosa* giden yolun bu mitlerle nasıl bir ili kisi oldu u ile ilgilidir. Bu konudaki tartı mayı daha belirgin bir ku kuyla bitirebiliriz: “Bakire Meryem, Venüs-Afrodit veya Kibele, Hathor, tar veya ötekilerle aynı olabilir mi? Fakat tapınmayla ilgili kültlerde, sofu kimsenin tek bir yerel bildirimle sınırlandırılması gelenek olmu tur”.<sup>19</sup>

Yukarıdaki soru mitolojik alanla dini alanın bir birlerini etkileyip etkilemedi ine yönelik anla ılabilir. Fakat bir yerde birle ip birle mediklerine; açıkçası temelde bir olduklarına ve söz konusu farklılı ın, ritüellerle yerel ekillerini almı oldukları yönündeki radikal anlamıyla da anla ılabilir.

“Aynı ekilde e er Yahudiler herhangi bir olayı anlamakta a kınlık içindeyseler ya da nedeni hakkında bilgileri yoksa onu Tanrı'ya mal ederlerdi. Böylece fırtına Tanrı'nın paylaşması olarak adlandırılıyordu, im ek ve yıldırım Tanrı'nın okları olarak adlandırılıyor, Tanrı'nın hazineleri olan rüzgarları ma aralarda kapalı tuttu u dü ünülüyordu; böylece Yunan rüzgar tanrısı Eolus'tan sadece adıyla ayrılıyordu”.<sup>20</sup>

Fakat anlamak istedi imiz ve cesaretimizi a an ey; mitolojik olanın

---

19 Campbell, *Batı Mitolojisi* s.45-46.

20 Spinoza, *Tanrı Bilimsel Politik nceleme*, s.33.

felsefi anlayı ımızda bir rol oynayıp oynamadı ıdır? Do rusu mitoloji-din ili kisinin “ezeli hikmet” yorumuyla anılması mümkünse de; felsefi olanın aynı kavramla herhangi bir ili kisi genel kanıyı kesinlikle rahatsız etmektedir.

Fakat Yunan dü ünçe gelene inde farklılık e i ini zorlayan *orphik* unsurun Antik Yunan dü ünçesine ilham vermi olabilece i ihtimali kültürel etkile im tezlerinin ba ında gelir. Söz konusu düalizmin dünyaya yükledi i olumsuz anlam yanında; insanın, Dionysos ve Titan küllerinin karı ımıyla olu mu olması ile ili kilendirilebildi i; bu ayrımın da Ruh(Dionysos etken)’un kutsallı ı, Gövde (Titan etken)’in onu tutsak etmi oldu u algısıyla ili kisi dü ünüldü ünde bu etkile imin genel kanıyı a abildi i ileri sürülebilir.<sup>21</sup> Buna paralel olarak *Orphik teoloji*, dünyayı de i mez bir yasaya boyun e en bir birlik olarak kavramaya çalı mı tır. Ne var ki, akıl ve madde, Tanrı ve dünya, ruh ve beden zıtlı ının ortaya çıkardığı güçlükleri a mayı hiçbir zaman ba aramamı tır. Ruh göçü doktriniyle insan, olu ve bozulu un kozmik halkası içerisinde hapsedilmi tir ve kaderi bir nevi karma anlayı ını da ça rı tiran u acımasız yasaya göre gerçekleştirir: “yaptıysan katlanacaksın”. *Orphik* gizem dinine göre - Antik Yunan anlayı ının tam tersi bir istikamette- ya anılan dünya tamamen bir cehennemden ibaret olup bedene hapsolan ruhun bedenden kurtulması ile tanrısal varolu u gerçekleştirir; ne var ki burada özellikle beden reddedilmesi Antik Yunan do asına bütünüyle yabancıdır.<sup>22</sup> Sadece rasyonel teolojide de il fakat etik, hatta ontoloji de bile izlerini hissettiren bu temayı Pythagoras üzerinden Platon’da da gözlemlemek mümkündür.

Buna ba lı olarak kültürel unsurun kendisini ça ın karakteristi inde karma ık bir incelikle i leyebildi inden söz edilebilir. Horkhaimer’in radikal kar ılanabilecek a a ıdaki analizleri, ifade etmeye çalı tıklarımızı daha geni yelpazede tartı maya açar nitelikte görünüyor.

“Modern kültürde *yüksek*’in *alçak*’tan önce gelmesi; temizin çekici, kirlinin ise itici olması, bazı kokuların iyi, bazılarınınsa i renk bulunması; bazı

21 Campbell, *Batı Mitolojisi* s.171.

22 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 42.

yiyecekler sevilirken bazılarında nefret edilmesi hep eski tabuların, mitlerin, adanmaların ve bunların tarih içindeki serüveninin ürünüdür. Yoksa aydınlanma ki ilerin ya da liberal dinlerin öne sürmeye çalıştığı gibi saflık kaygılarının ya da başka *pragmatik* nedenlerin sonucu değil. Modern uygarlığın örtüsü altında közlenen bu eski hayat biçimleri çoğu durumda bu günde herhangi bir nesneden aldığımız hazzın, ona duyduğumuz sevginin verdiği sıcaklığın asıl kaynağıdır... Bahçeyle uğraşmanın zevki bahçelerin tanrılara ait olduğu ve onlar için ekildiği çalılara gider. Hem doğada hem de sanattaki güzellik duygusu binlerce inanca bu inançlara bağlıdır... insanın estetik duyarlılığı, tarih öncesi, çeşitli tapınma biçimleriyle ilgilidir”.<sup>23</sup>

Fakat yukarıda görüldüğü üzere genel kaniyle aynı kaygıyı paylaşmayan bir bakış açısının; mitolojinin iktidarını değil, aklın bu mitolojiye rağmen istikrarlı yapılanma süreci dahilinde anlamaya teşebbüsü olarak ele alınabilir. Başka bir deyişle felsefi olanın mitolojik olana bağlılığı söz konusu edilmemekle birlikte mitolojik olanın iktidarı yitirdiği yerde felsefeye terk etmiş olduğu mirasın, radikal tavırda görmezden gelinip heba edilmişine işaret edilebilir. Bütün ironinin özetlenebildiği basit cümle budur: felsefenin hayat bulduğu ilk yurdunu keşfetmemiz, mitoloji için aynı şeyi hayal bile etmemize yardım edemediği gibi mitolojinin bittiği sınırı da zorlatıyor görünmektedir.

Mitolojik mirasın tek Tanrıca-yaratılı dışı dinlerle ilişkisi ve kültürel üretimdeki anonim boyutu tartışılabilir; bu mirasın her kültürdeki uzantılarına, yansımalarına ve yorumlarına rahatlıkla tanık olunabileceği ve temel motiflerde ciddi benzerlikler içerdiğini *tragedya* algısında da gözlemleyebiliriz. Bu yüzden Mitolojik Çağın, anlam belirleyici kavram ve motiflerini tespit edebilmemiz önemlidir. Cılız da olsa bu algının da kendi özgü bir yapılanma ve hiyerarşisinden söz edebiliriz. Söz gelimi bu çağın algılarını kuşatan ve baskı altında tutan hatta Tanrılardan bile önce gelen istikrarlı bir *Moira* vurgusu vardır. Nitekim Platon'da onlara yer vermiştir.

“A. : Eskilerin birçok şeyi haklı olarak övülür, özellikle de *Moiraların* adları.

---

23 Horkheimer, *Aklın Tutulması*, s. 78.

K. : Nedir bu adlar?

A. : Birincisi Lakheisis, ikincisi Klotho, yazgıyı yerine getiren üçüncüsü de Atropos: bu sonuncusu, üçüncü olarak yazgıya dönülmez gücünü sa layanı temsil eder.”

24

*Moiraların* pay, kader, zaman gibi anlamlarla kar ılanabildi ini hatırlarsak bu motiflerin Grek kültüründeki hemen her alana nüfuz etmi gücünü ve varlık algısındaki rollerini hissedebiliriz.

“Hiçbir ölümlü onun iradesine kar ı hiçbir ey yapamaz, Zeus’un bile kar ısında aciz kaldı ı gö ün kararından ya da bir ba ka ifadeyle, kaderden hiç kimse kaçamaz. Talihin kendisine güldü ü insan e er kendisini bekleyen yıkımdan kurtulmak istiyorsa, sahip oldu onun bir parçasından gönüllü olarak vazgeçmelidir”.<sup>25</sup>

Hesiodos *Moiraların* baki kaldı ı *Theogonia*’da, evrenin yaratılı ndan bu yana bir biri ardına gelen Tanrı soylarını sayar: *ba langıçta Khaos* vardı der, *Khaos*’tan *Gia*-toprak ve *Eros*- a k do ar. Toprak Ana kendi ba ına kendine e ve kendini büsbütün örtebilecek bir varlık çıkarır ortaya: *Uranos*-Gök, sonra da onunla birle erek devler, azmanlar do urur. Bunlar üç cinstir: *Titanlar* (devler), *Kyklops*’lar (tepegözler) ve *Hekatonkheir*’ler (Yüz kollu ve elli kafalı devler). *Uranos*, *Gia*’nın peydahladı ı bu varlıklardan ürker, tiksindir, onun içindir ki her birini do ar do maz ana karnına tıkar yeni ba tan. Toprak Ana sonu gelmeyen do um sancılarında kurtulmak için son do urdu u *Kronos*’a ak çelikten yaptı ı tırpanı verir, O’ da babasını öldürerek karde lerinin intikamını alır ve yönetime el koyar.<sup>26</sup>

Grek Tanrıları arasındaki bu iktidar sava ı *Thegonia* boyunca sürer. Bu *mitoslar*, bilinçsiz olarak çalı an ve yaratan kolektif hayal gücünden do madırlar; genelde ku aktan ku a a geçerler, bunların köklerinin Tanrı’da oldu una inanılır,

24 Platon, *Yasalar*, s. 458.

25 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 118.

26 Aiskhylos, *Zincire Vurulmu Prometheus*, s.9.

onun için bunlara oldukları gibi inanılır.<sup>27</sup> Öte yandan bu insani, bütünüyle insani tanrılar, kendilerine atfedilen kudretleriyle, kelimenin alı ılmı anlamında tapınma objelerinden ziyade Moira'nın gölgesindeki yaratıcı hayal gücünün ürünleridirler. Fakat bu *Homerik* dünyada, yalnızca en erken dönemlerde de il, fakat tarihsel dönemin büyük bölümünde nüfusun alt zümreleri arasında yaygın olan fantastik inanç ve hurafelerin varlığına rastlanmaz. Fakat *daimon* korkusu, büyücülük, eytan çıkarma gibi motiflerin yer yer zayıf yankılarına rastlayabiliriz. Hatta ölümün bile ne kadar elim olursa olsun uyandırdığı korku, kaçınılmaz fakat her şeyin paylaştığı bir kaderden daha büyük bir dehşet vericidir ve uykunun ikiz kardeşi olarak temsil edilir. İşte bu heroik iirinin ve onun *mitoslarının* görünen yüzeyinin altında, *Logos* kıpırdanmaya başlamış, çok geçmeden belirginleşir ve başı çeker. Fakat bunun gerilimli bir süreç gerektirmiş oldu unu tahmin etmek güç de ildir. Daha açık olarak Grek kültür dokusunda algıyı belirleyebilen mitosun de i im kar ısındaki direnci tahmin edilebilir, fakat her bir de i imin mitolojik algıya da yansıdığı ve belirgin kırılmalara sebep olduğu dü ünülebilir. Nitekim Grek akıl paradigması bu de i imdeki istikrarla birlikte mümkün olabilecektir.

Belki de Grek akıl paradigmasının yapılanmasına do ru en cılız haliyle bile olsa ilk hareketliliği mitolojide, bu *teogonide* aramalıyız. İlk tetiklenme, Kronos'un Uranos'a karşı ilk devrimi ile tahtın Titanlara yerleştirilmesi; Zeus'un da babasına karşı baş kaldırmasıyla ikinci bir devrimle daha yükseklerdeki ve daha mu lak Titanlar dönemini sona erdirerek tahtı Olympos'a indirmesiyle, bu yukarıdan aşağıya do ru hareketlilik, Greklerin daha reel bir bakış açısına yönelmelerini cesaretlendirmiş de olabilir. Bu anlamda insanın daha yakında olana bakabilmesi, nesne edinebilmesi ve akletmeye imkan tanımaya do ru nasıl yer de i tirdi ini mitolojik imgelem ve ritlerde de gözlemleyebiliyoruz. Cahapbell bu konuyu daha açık bir şekilde ifade eder. Ona göre “Yunanlılar ay çıkınca parmaklarını öperlerdi. İnsan artık yakında, hiçbir ilah bulamayacağı ayda olacaktı. Gerçeklerin alanı olarak dünyanın akılcı araştırılması, hepimizin bildiği gibi yunanlılarca yeniden gözlemlenecekti. Onların buldukları, bizim bulmu

---

27 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.12.

oldu umuz eydi: Her ey gerçekte harika, fakat yine de incelemeye muhtaç.”<sup>28</sup>  
te varlı a ili kin bu inceleme, payla tıkları aynı ortamda do a filozofu ile ozanı bir birinden ayıracaktır. Bu hareketlilik mitolojik olanın gölgesinde gev emi ba larla varlık bulan tasavvura, *logosa* geçi niteli inde yeni bir istikamet tayin edecektir.

Sürecin akıl etrafında nasıl ekillendi ini ana hatlarıyla ele alma çabası aynı zamanda aklın i leyi ilkeleri ve bu ilkeler çerçevesinde olu turdu u paradigmayı anlamak, *mitos* ve *logos* kavramlarında ta inan anlamı ihmal etmemi olmakla mümkündür. Söz gelimi Platon, *mitos* ya da efsanenin iir dilini ve hayal gücünü kullanarak duyguların etkili olabilece i bir zemin arz edebildi ine i aret eder. Buna kar ın *logos* ya da sözün akıl yoluyla gidilen temellendirme ve kanıtlamayı olu turmu oldu u görülür.

Her ça da insanın bir bütün halinde ilgi ve ihtiyaçlarını kar ılayan bilgi paradigmaları vardır. nsan hem do ada hem toplumunda kar ılıklı bir etkile imle bunu sa lar. Gerçekten bu paradigmaların sınırlarını ya da halkaların bir birine kar ıtı ı noktaları kesin çizgilerle ayırmak zordur. Fakat Dü üncenin dinamik yapısında gözlemlemekten kendimizi alamadı ımız nokta, sistemler bütünü olarak paradigmaların farklı ö eler ve yapılar içerebildikleridir. te bu farklıla manın dikkat çekici hızda ya da boyutta gerçeikle ti i alanları; sıçrama ya da bükülme olarak gerçeikle en kırılma noktaları diye niteliyoruz. Grek kültüründeki bu sıçramanın reel sınırlarına, *mitos* ça ının izlerini sürebildi imiz oranda varabilece imizi dü ünüyoruz. Çünkü bütüncül bir de erlendirme yolunda; *logos*'un olu turdu u yapıyı anlamak, genelde göz ardı edildi ini dü ündü ümüz *mitos*'u iyi kavramakla mümkündür. Bu iki ça arasında esnek bir ba dan söz edilebildi i gibi sıçrama olarak da kar ılanabilecek radikal de i imler de söz konusudur. Bu durum Homeros ve Hesiodos kar ıla tırmasında bir derece; Homeros ve Empedokles kar ıla tırmasında ise daha yüksek derecede izah edilebilir. Aristoteles'in deyimiyile Homeros ile Empedokles arasında ölçüden ba ka hiçbir ortaklık olmadı ı için ilkinde ozan, ikincisine ozan de il de do a

---

28 Campbell, *Batı Mitolojisi*, s. 168.

bilimci demek doğru olur.<sup>29</sup>”

Homeros ve Empedokles ölçülü yazılarıyla ortak olmalarına rağmen ilkinde ozan ikincisine filozof dememizin nedeni bu *mitos* ve *logos* kavrayışının arz etmiş olduğu farklılık bunları birbirinden ayırmaya yeterlidir. Bu farklılığı ilerlemeci bir anlayışla aradaki yıllarla dayandırmakla yetinmeyiz. Sözelimi *Tragedyanın* gelişmesine büyük katkıları olan üç büyük şair, Aiskhlos ( .Ö 525–456), Sophokles( .Ö 496–406/5), Euripides( .Ö 484–406) gibi *Tragedya* ozanları kronolojik olarak, Homeros ve Hesiodos’a daha uzak olmalarına rağmen, çaşıları olan doğa filozoflarına oranla daha benzer bir varlık algısına sahip görünüyorlar. İyşhesiz bu Grek kültürünün el vermiş olduğu dünya algıları ve üretim tarzlarıyla da ilgiliydi.

Ozanın kendi toplumuyla ilgili kişinin filozofunkine oranla daha somut düzeyde görülebilmesi, daha çok onun aktüel rolüyle alakalı olabilir. Nitekim ozanların görmüş olduğu toplumsal ilgi ve kabulün filozoflar için de geçerli olması paradigmatik deşimle mümkün olacaktır. Fakat ozan ile toplum arasındaki köklü bağın uzun bir süre devam etmiş olduğu gözlemlenebilir. Açıklayıcı noktayı ki: *mitos* edebiyatı ile o çaşı ruhunun birbirlerini karşıklı olarak tamamladığıdır. Ozan halkın yönelimlerini betimler ve bu betimlemelerle halkı yönlendirir. O, bu haliyle gerilime sebep olan filozof deşil toplumun hayal gücüdür. Mümkün paradigmanın giriş kapılarını aralamaz, ama var olan paradigmadaki sessizliş bozabilir ancak. Başka bir deşikle ozanın bağırsı, akılcılışı ve abartılı dili pahasına ‘ aşırıtcı’ olanın yaratılabilmesiyle alakalıdır. Hatta bu okuyucu ve izleyici açısından ne kadar az tahmin edilebilirse ve gizemli olursa o derce çarpıcı olur. Zaten ana figürler mitolojiden ödünç alındığı için hayal gücüne ve abartıya müsait bir hareket alanı sağlamaktadır. aşırıtcı olan haz verir; bunun kanıtı, bütün ozanların hoş gitmek için abartılı dinle başıvurmuş olmalarıdır. Nitekim Aristoteles’e göre Homeros, öteki ozanlara her şeyden önce yalan söylemeyi öğretilmiştir. Bunun yolu akla aykırı çıkarımlarda bulunmaktadır. Aristoteles’in ozanlara yönelik teknik eleştirileri; akılcılışı, zararlı ve çelişik

---

29 Aristoteles, *Poietika*, s.13

ifadeler kullanma ile sanattaki do rulu a kar ıt olma durumlarıyla ilgilidir. O *Poietika* boyunca çözüm yolları da önerir.<sup>30</sup>

Di er taftan ozan belli sınırlar dahilinde alı ılmı olanın ustası, do a filozofu ise var olanı sorgulamanın acemisidir. Heidegger’in deyimiyle “Do al olan da, eski bir alı kanlı ın alı ıldık olmasıdır. Bu alı kanlık do ası alı ılmamı lı ı unutmudur. Alı ılmadık olan ey ba langıçta insana yabancı gelir ve dü ünceyi a ırtır.”<sup>31</sup> Aristoteles’in *Metafizik*’in giri inde bu a kınlı a ve hayret etmeye atfetmi oldu u de er ve muhtemelen bu de erin Grek kültüründeki rolüne dikkat çekilebilir. Ama bu a kınlı ın ya da hayret bilincinin ça ı nereden nereye sürüklemi oldu una geçmeden, öncesini incelememiz gerekiyor.

Tragedyanın Antik Yunanlılarda ele tirel bakı ı ve sanatı yaratmı oldu u iddia edilemezse de onun bu de erler için önemli bir icra alanı oldu unu biliyoruz. Sade haliyle Antik Yunan tragedyası, alımlanan-üretilen mitolojik motiflerin toplumsal deneyim düzleminde ozanın kalemiyle yine toplumun be enisine sunulmasıdır. Yani ozan kendi anlatımında, halkın patri ini tarih deneyimiyle ba ını koparmadan ifade eder. Ozan bu yönüyle yorumcudur. Di er durumlarda geçi ve gelene in “alımlaması” en azından kısmen bilinçlidir; ama ozanın “alımlaması”, aslını ararsanız bir yeniden yaratımdır. Özetle, Atina trajedisi Yunan mitolojisini “alır” ve yeniden yaratır.<sup>32</sup> Aynı ekilde tragedyanın ekillendi i kültür, mitolojik ve dini unsurun belirleyici olabildi i bir kültürdür. Hatta kutsalın sanata davetiyle Yunanlılar, önceleri, bilerek ve keskin bir anlayı la söyleneceye dayanan bütün gençlik sanısına, tarihsel, yararcı bir gençlik öyküsü damgasını vurma yolunu seçmi lerd. Çünkü bu, dinleri ortadan kaldırmak için ba vurulan bir yol gibidir.<sup>33</sup>

Tragedya, toplum ve ozan bu süreçte kar ılıklı bir ili kide olur. Di er taraftan bu süreç tiyatroyu yaratır, komedyaya hayat tanır, müzik ve resim de

30 Aristoteles, *Poietika*, s.89, 110.

31 Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s.14.

32 Robinson & Rundel, *Tahayyül Gücünü Yeniden dü ünme*, s.194, 217.

33 Nietzsche, *Müzi in Ruhundan Tragedyanın Do u u*, s.69–70.



kendilerini oyuna ko ulabilecekleri bir enlikte bulmu olurlar. Tragedya müzi in ruhundan do mu olmanın canlılı ıyla Grek kültürünü dünya agorasında anıt gibi insanlı a mal etmeye katkı sa lar. Anonim de eri yüksek bir kültür ürünü olarak mitolojinin ozanın çabasıyla toplumsal deneyimle olu turdu u harmoniyi tragedyada bulabiliyoruz. Bu ba lamda tragedyayı ve ozanı genel hatlarıyla inceleyip bazı olgular etrafında betimlemeye ve *logosa* giden süreçte son tespitlerimizi yapmaya çalı abiliriz. Mitolojinin kültürel bir etkile imi mümkün kılacak geni bir tarihsel sürece sahip oldu una i aret etmeye çalı mı tık. İmdi de Antik Yunan'da Thales'le gerçekle ti i kabul edilen dü ünçe dönü ümü ça ında bir Atina polisi yurtta ının varlık algısını ku atan kültürü ve aksiyolojik unsurları mitoloji-tragedya örne inde betimlemeye çalı aca ız.

İkça Yunan insanı için dünya tanrısal güçlerin eseri oldu u için kusursuzdu. Kaos sonrası mükemmel bir uyum vardı. Sanatın (edebiyatın) görevi bu dünyayı yeniden yorumlamak de il onu oldu u gibi taklit emekti (*mimesis*-plastik sanatları da böyle anlayabiliriz). Ama yine de insan, sıkça kötü kaderi ile kar ı kar ıya geliyordu. Tanrılar, insan kaderinin a larını ören Moira adlı güçler kar ısında etkisizdiler. Uranos ve Kronos soylarından sonra, üçüncü tanrı ku a ı olarak Olympos'ta hüküm süren tanrıların en büyü ü, en güçlüsü Zeus'tur. Homeros Kronos o lu Zeus'u, do a güçlerini elinde tutan, insan dünyasına egemen bir tanrı olarak gösterir. "bulutları dev iren", "göklerde gürleyen", " im ek savuran", gibi sıfatları yanında Zeus aklın ta kendisidir.<sup>34</sup> Sokrates'in deyiimiyle diyebiliriz ki, nedenin gücüyle Zeus'un özünde görkemli bir ruh ve görkemli bir zeka; öteki tanrılardaysa, her birinin ho una giden bir adı bulunan ba ka güzel özellikleri bulunmaktadır.<sup>35</sup> Bu konuda Homeros muhtemelen bir Yunanlının algısına daha çok hitap etmektedir.

"Zeus baba, akıldan yana en üstünsün derler sana,

nsandan da üstünsün derler, tanrıdan da,

---

34 Homeros, *Iyada*, s.41.

35 Platon, *Philebos*, s.50.

Ne gelirse senden gelir, senden olur ne olursa.”<sup>36</sup>

Yunan mitolojisinin en yüce Tanrısı Zeus, aslında mutlak bir özgürlüğe sahip olmadığı gibi diğer Olimposlular ve Hera ile yaşadığı gerilimler, Moiralara ve insanlara varıncaya dek karmaşık bir ilişki kiler a nı iyi hesaplamak ve uyanık kalmak zorundaydı. Ne de olsa Zeus iktidarı babası Kronos’a karşı yapmış olduğu devrimle ele geçirmişti ve Olympos’da her an her şey olabilirdi.

“KOROBA I- Olacağı yöneten kim?

PROMETHEUS- Üç Moira’lar ve unutmak bilmeyen Erinys’ler.

KOROBA I- Zeus onlar kadar güçlü değil mi?

PROMETHEUS- O da olacağı elinden kurtulamaz...

KOROBA I- Zeus’un kaderi hep bizimde olmak değil mi?

PROMETHEUS- Orasını kurcalama bilmen doğru olmaz.

KOROBA I- Demek yüce bir sır bu, saklıyorsun benden...

O-Zeus tahtından düşecek mi bir gün?”<sup>37</sup>

Zeus’un da iktidarını baskı altında tutan bu gizemli kader olgusuna mitos çağının en üst derecesi olarak işaret edilebilir. Söz gelimi *Iyada* destanı boyunca Zeus mutlak bir yaptırıma sahip görünmesine rağmen büyük yazgı, ne Troya’nın düşüşünü ne de Apollon’un alenen savunmuş olduğu Hektor’un ölümünü durdurmasına izin verir.

“Bir altın terazi kurdu Baba Tanrı,

---

36 Homeros, *Iyada*, s.416.

37 Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, s.63-64.

Acıklı ölümün iki tanrıçasını koydu kefelere,  
 Biri Akhilleus'un kiydi, biri at sürücüsü Hektor'un ki,  
 Ortasından tuttu kaldırdı teraziyi,  
 A ır bastı Hektor'un kara günü,  
 Kefe dü tü yuvarlandı Hades'e dek.  
 Phoibos Apollon da bıraktı onu kaderine.<sup>38</sup>

Tanrıların Moiraların insana çizdikleri hayat yoluna müdahale etmeleri gerilimi, dolayısıyla dünyanın düzenini bozmayı göze almaları demektir. Bir bakıma insanın en yüce varlık algısı olarak tanrılar aslında mutlak tasarrufa sahip de illerdi ve bir tanrının gücü, di er tanrılar, insan ve kader arasındaki dengeyi sa layabilmekle ilgiliydi.<sup>39</sup> Zeus'u Olympos'ta üstün kılan da buydu. Oldukça mu lak oldu u gibi iyimser sayılamayacak bu tablo, Yunan co rafyasında türlü özelliklerde yükselen tapınak ve sunaklar kaderin gazabından korunma umudu olarak belirir. *Tragedya*'da tanrıların hatta Zeus'un bile bu örgüye kar ıt tasarruflarda bulunmaktan kaçınmı olduklarını gözlemek güç de ildir. Nitekim Trajedi, bu belirlenmi payın; genelde olmaması gereken ve istenmeyen kaçınılmaz olması olarak kar ımıza çıkar. Yunan Tragedyası ba tan sona bu a maz kaderin betimlenmesi olarak da anla ılabilir. Bu çemberdeki gerilimi hafifletmek ya da bir hakikati fısıldamak üzere, kahinlerin ve rahiplerin dolaylı yardımları yanında haberci Hermes'in ve farklı marifetlere sahip tanrıların bir gerçe i fısıldamak üzere ne zaman kime görüneceklerini ise kestirmek imkansızdı. Bu ba lamda Antik Yunan mitolojinde dünyaya, hayata yön verdikleri dü ünülen tanrılar, tanrısal güçler, yarı tanrılar, daimonialar ve benzerleri, elle tutulur, gözle görülür varlıklar gibi algılanmı ve tasarlanmı lardır. nsanları cezalandıran, ba ı layan; kendi aralarında da çeki mekten geri kalmayan, bireyin di nda kurumla mı olan bu tanrısal güçler alemi, kahramanın çatı masında trajik eylemin dinami ini

---

39 Sophokles, *Kral Oidipus*, s. 10.

olu turur. Asıl a irtıcı olan da tanrıların da gerçekte bu kaderin eseri olduklarını yönelik kesinlikle gizlenen ve sanki de ifre edilmesi durumunda her eyin anlamını yitirece ine yönelik kaygıdır. Bu haliyle Antikite mitosuna daha özel de teogonisi varlık kar ısındaki kaygının dı a vurumu olarak kar ılanabilir. Çünkü burada Tanrılar insan ve kaderi arasındaki tampondan ba ka bir ey de iller. Ama bu karma ık ili ki nadiren ve en yüksek anlatımında kültüre mal olabilir.

“Trajedide hiçbir ey oynanmaz, bilakis yeni tanrılar eskilerle mücadele ederler. Dil eserleri, halk efsanelerinde ortaya çıkarak bu mücadeleleri anlatmazlar; bunun yerine halk efsanelerini öylesine dönü türürler ki; konuyla ilgili her bir kelime bu kavgayı yürüterek ve neyin kutsal, neyin kutsal olmadığını, neyin büyük, neyin küçük, neyin uyanık, neyin asıl, neyin çekingen, kimin efendi, kimin köle oldu unun kararını veririr.”<sup>40</sup>

Bu anlamda Zeus’un iki kutba ayrılması Olymposlular; sava meydanındaki Akhalılar, Troyalılar ve Moira’lar arasındaki denge kurma i levi, Zeus’un ki ili indeki kültürün ku atıcı aklı ve toplumun bir üst gerçe i olarak da algılanabilir. Dionysos enliklerinin Yunan kültüründeki yeri günümüz milli-dini bayramlarına benzer bir önemi haiz oldu una dikkat edilirse mitolojinin yansımaları olarak tragedyanın da toplumsal konumu anla ılmı olur. Hatta o kültürün ana saiklerinden biri olarak günümüz bayramlarıyla kar ıla tırılması yavan kalabilir. Bu yönüyle *Bakkhalar* sadece Yunan tragedyasının de erli bir örne i de il, Dionysos dininin de belli ba lı belgelerinden biridir. Dionysos dini ise Batının fikir ve sanat kaynaklarından biri ve belki en bereketlisidir. Yalnız tiyatroyu do urmu olması bile bu dinin Yunan ve Avrupa kültüründe ne denli yer tutmu oldu unu gösterir. Bu anlamda *Bakkhalar*’ı Euripides’in bireysel hayal gücünden fı kıran dizeler olarak okumamalı; bu *tragedyanın* eski Yunanistan’da Dionysos dininin *ncil*’i yerinde oldu u unutulmamalıdır.<sup>41</sup> Ozanı ve tragedyayı kültürde ekillenen ve bu kültüre ekil veren ö eler olarak kar ılayabiliriz. Çünkü Yunan kültürünün bu kesiti, felsefi mirası anlayabilmemiz açısından ifreleri çözülmesi gereken i aretlerle kaplıdır ve benzerlikler ile yakınlıkları açık eden bu

40 Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s. 32.

41 Euripides, *Bakkhalar*, s. 5-12.

i aretler bizatihi benzetme ve taklit biçimlerinde mitolojiyi de kapsayan kültürel ö elerin rafinesidir. Demek ki bu taklit edileni bilmek bu kültürü de yorumlamak olacaktır; görünür i aretten.<sup>42</sup> Logos öncesi Yunan kültür birikimini tragedya yazarının bize anlattı ı dil ve bu dilin üzerinde yapılandı ı i aretler üzerinden anlamaya çalışıyoruz. Nitekim Antikite'nin bize aktardığı hazinenin içinde, dil eylemlerinin i areti olarak de ere sahiptir.<sup>43</sup> Başarımız, bu eylemlerin üzerinde yerle mi -yerle tirilmi olan i aretlerin kalın tabakasını titiz bir şekilde devirmek ve bu dili anlamakla mümkün olabilir.

Başka bir deyişle Pagan toplum yapısına uygun olarak pratik hayatın önemli birçok teması bu mitlerle ilişkilendirilebiliyordu. Zamanla bu figürleri, ritleri, ve insani beklentileri dile getiren sözlü ve yazılı bir birikim oluştu tahmin edilebilir. Nitekim kadim toplumlarda da birçok anıtın tanrısal-dinsel algılar ve motifler etrafında geliştiği düşünülmektedir. Buna paralel olarak, birçok kültürde olduğu gibi Yunan edebiyatındaki ilk edebi tür iirdir. Birer rahip olan Aidoaslar tarafından Tanrılar için yazılan ilk şiirlerden sonraki *Heroik* dönemde başını Homeros'un çektiği rhapsodosların zafer ve kahramanlık öyküleri üzerine yoğunlaşmış oldu görür.<sup>44</sup> Heraklitos ve tüm kuşağının bu yazın ortamında yetimi oldu da hatırlatılabilir. Bir yanda *Iyada*, *arete* dünyası ve erkekleriyle, öte yanda *Odysseia*, güç ve bilgelerin diyarına, tamamen kontrolsüz, kahramanlar kuşağının en akılcı adamının uzun dönüşü.<sup>45</sup> Bu bağlamda iair Thespis(M.Ö 6.yüzyıl) tragedyanın yaratıcısı olarak kabul edilirse,<sup>46</sup>bu kritik çağda, mitoloji iairi ozan ile mitolojik olanın referans de erini neredeyse tamamen yitirmiş oldu bir anda filozofunun alıılmadık sorulara giri mi oldu görür.

Tragedya üphesiz verilerini sadece mitolojiden almaz, son dönemlerde filozofları

---

42 Foucault, *Kelimeler ve eylemler*, s. 66.

43 Foucault, *Kelimeler ve eylemler*, s. 67.

44 Sophokles, *Kral Oidipus*, s.14-15.

45 Campbell, *Batı Mitolojisi*, s.152.

46 Sophokles, *Kral Oidipus*, s. 14-15.

konu edinen komedyalar da oldu u gibi felsefi alana yönelik ele tirileri de tema edinebilmektedir. Sözelimi n insan yeteneklerinin insanın kendi aklına duydu u güvenin bo lu unu gösteren *Elektra* tragedyası, bütün genel geçer normlara, yasalara ku kuyla yakla an ve bireyin aklını bir ölçüt olarak alıp bütün de erleri ve inançları görecele tiren sofistik dü ünçeye kar ı bir tepki olarak da anla ılabilir.

Bir taklit olarak tragedya, ba lı ba ına eski Yunan kültürünün bu mitolojik ö elerini edebi bir tarzda barındırır. O, ilkin öyküsünü ve karakterini taklit ederek ve bir külliyat olarak eski Yunan kültürünün taklidi olmasıyla iki boyutlu bir taklittir. Geçmi te olmu , olması muhtemel ya da tamamen hayal ürünü olan öykülerin yalın anlatımı olmaktan çok; theogonik, mitolojik, sanatsal hatta dini-mistik kaygı ve ihtiyaçların kar ılanmasına yönelik toplumsal bilincin edebi tarzda tecessüm edi i olarak ele alındı ında, günümüz egzotik bakı mın dı ında olarak, Yunan kültüründeki i levi göz ardı edilmemi olur. Tragedyada ozan öyküsünü örerken, tıpkı do a bilimcinin matematiksel imgeleri laboratuvarında kullanması gibi toplumsal deneyimi, dini gelene i ve mitolojik ö eleri kendi sanatında i ler. Kültürel atmosferin imkan verdi i alanda ki isel yetene ini yine bu toplumsal deneyimde i e ko ar. Yani Homeros *Iyda*'da Troya sava ını bir tarihçi titizli iyle ya da edebi ölçüler dahilinde destan yazma kaygısındaki edebiyatçıdan çok; ça ının hayal gücüne, tercüman olarak toplumun dini ihtiyaç ve kabullerini kar ılayarak i leyen bir ozandır. O bunu Yunan mitolojisine vakıf oldu u oranda icra eder. Sava meydanındaki cesareti övdü ü gibi Zeus'a bol ve bereketli sunuları da te vik eder. Toplumsal de erlerin ho kar ılamadı ı, korkaklık, cimrilik gibi durumları da acımadan a a ılar. Ça ına tanık olan tragedyadaki ironi toplumsal trajedide de ifre olur. Kültürün eseri olarak yine kültür içindeki bu a ırlı ıyla de erlere yön verir.

Öte yandan Antik Yunan ozanları filozoflarla aynı kültür çatısı altında yeti mi olabilirler fakat onları filozoftan ayıran özellikleri bize mitolojik bir miras sa lamı olmakla sınırlandırılır. Daha açık olarak, dü ünçe tarihinin geli im sürecinde ve rasyonel duru un sistemle mesindeki dolaylı ili kileri söz konusu edilmez ve mitoloji tamamen akıld ı olmaya mahkum eldir. Bu katkının,

Ça da Felsefe kuramlarında dahi gözlemlenebilecek kavramsal materyallerle sınırlaması, ilk ba tan beri ozanın bu kültürün yapılanmasındaki önemini göz ardı etmi olmakla ili kilendirilebilir. Fakat bu daha çok pozitivist bir bakı açısının vazetmi oldu u tasarıma yöneltilebilecek bir ele tiri olabilir. Nitekim Aristoteles *poiteika*' da tragedya, komedy ve destan tahlillerini ozanların üsluplarına da dikkat çekerek inceler. Tragedya ve ozan konusunda birebir betimlemelerde bulunur. Anla ıldı ı kadarıyla ozanın öyküsünü toplumsal ödev sorumlulu undan ziyade; belki bir vecd halinde ama toplumsal kabule yönelik örmü olması, kendine özgü bir serbestiye sahip olmasını belirlemi olabilir. Fakat o, ki isel yöntem ve betimleriyle mitolojik paradigmanın sınırlarında nak edilmi bir tragedya zenginli i sunmakla günümüze de seslenmi olur.

Sözgelimi der Aristoteles Homeros ki ilerini yüceltir, Kleophon oldukları gibi gösterir, ilk parodi yazarı Nikokhares ise kötüle tiritir. Sophokles ise Homeros gibi soylu ki ilerinin taklitçisidir. Kimilerine göre onların eserleri bu yüzden, yani i görenleri için drama diye adlandırılmı tır. Homeros soylu türlerin ustası oldu u gibi, eylemle ilgili taklitleri de o yaratmı tır. Komedy biçimini ilk yaratan ozandır da. Di er taraftan ilk kez Aiskhylos oyuncuların sayısını birden ikiye çıkarmı , koronun i levini azaltmı ve ba rolü diyaloga vermi tir. Sophokles ise oyuncuları üçe çıkarmı ve sahne tasarımını getirmi tir.<sup>47</sup>

Felsefe öncesi yazınındaki “tematik ve yöntemsel” farklılı ma ça ın aktüel ilgileri yanında Aristoteles'in kayıtlarına geçecek denli ciddiyet içeriyor görünmektedir. Aristoteles'in ozanlar hakkındaki betimlemeleri tarihsel inceleme tarzında olsa da yöntemsel farklılıkları izah edecek denli somutla mı verilere dayanmaktadır. Do rusu Aristoteles, *Poietika*'da iyi bir tragedyanın nasıl yazılabilece ine i aret etse de o, ileride ifade edilece i gibi, tragedyayı mitsel kaygıdan ba ımsız edebi bir sanat olarak ele almaktadır. Aristoteles, Tragedya ve destan arasındaki ayırma da i aret eder. Buna göre tragedya soylu, tamamlanmı ve belirli bir uzunlu u olan bir eylem taklididir. Destan ise zaman bakımından belirlenmemi tir ve daha serbesttir. Tragedyalar insan karakterlerinde

---

47 Aristoteles, *Poietika*, s. 15–21.

komedyadan da farklı olarak gerçekten ya amı kimselerin adlarını kullanırlar. Bununla birlikte tragediyaların bazılarında yer alan adların biri ya da ikisi bilindik, geri kalanı ise kurmaca adlardır. Bu anlamda ozan taklit ettiği indeni ötürü ozandır; ancak taklit ettiği eylemler ise eylemler ve duygulanımlardır. Destan karakterinin somut hayatından çok; onda aranan mesajı taklit eder. Fakat Aristoteles'e göre Komedyanın kökeni bilinemediği gibi bağıngıtan beri pek ciddiye alınmamıştır. Nitekim Atina arkhonu, ancak çok sonraları bir komedyaya korosu hazırlatmıştır.<sup>48</sup>

Diğer taraftan destanın bir nevi tiyatral ifadesini de mümkün kılan tragedya Grek kültüründe belki mitolojik olanın süre enli ini ve pratik gücünü sağlayayan bir ayrıcalığa sahiptir. Çünkü tragedya, eyleyenleri taklit eder; bunu da bir anlatı aracılığıyla de il, uyandırdığı acıma ve korku aracılığıyla bu tür duygulanımların arınmasını sağlayarak yapar. Bayağı olandan bir nebze ayırarak yapar bunu. Zaman içinde toplumsal ilgilerinde odağı olarak bir ekil alır ve bir eser olarak da kendi karakteristiğini arz eder. Nitekim her oyunda bir sahne düzeni, bir karakter, bir öykü, bir sözel ifade, bir ezgi ve bir düünce vardır. Ama bunların içinde en önemli nokta olay örgüsüdür. Çünkü tragedya insanların de il, eylemlerin ve ya amının taklididir. Bu taklit önceleri daha karmaık daha mitolojik boyutlarda gerçekleşirken zamanla Alkmeon, Oidipous, Orestes, Melagros, Thystes, Telephos, ve korkunç eylemlere u ramı ya da bunlara neden olmu seçkin aileleri<sup>49</sup> ve tiplerini konu edinen daha somut karakterlerin taklidi etrafında ekillenmeye başlamıştır.

Aristoteles bu taklit öyküsünün “baht dönümleri, tanınma ve duygusal etki” belirlenimleri etrafında ekillendiğini ifade eder. Ona göre, *tragedya* izleyiciye *elos*(duygulandırma) ve *phobos*(korku ve endişe) ya attıktan sonra, içini rahatlatarak onu huzurlu bir duyguyla (*katharsis*) salıvermeyi amaçlar. Ozanın öyküyü, olayları görmese de anlatılanları izleyen seyircinin olup bitenlerden dolayı içini titretecek ve onda acıma duyguları uyandıracak ekilde kurması gerekir; tıpkı

---

48 Aristoteles, *Poetika*, s. 37.

49 Aristoteles, *Poetika*, s. 47.



Oidipous'un öyküsünü dinleyen birinin ya adı 1 gibi.<sup>50</sup> A a ıda Oidipus'un ki ili inde kendini icra eden kader, toplumu da bireyin eyleminde sorumlu tutmu gibidir. Koro bu acınacak durumu yakarmaktadır.

Koro: "Bir yanda toprakta olgunla an ürünler,

Öbür tarafta sürüler ölüyor

Kadınlar çocuk do uramıyor.

Geldi çöktü ehri üzerine

Sıtmanın alevini saçtı her yana

Korkunç bir veba,

Bu yüzden Kadmos'un ehri bo aldı

Karanlık Hades iniltiyle a ıtlarla doldu."<sup>51</sup>

Tragedyada gerilimin yo unla tı ı "tanınma" safhasına örnek olarak Odysseus uzun seferinden kendi sarayına döndü ünde, saraydaki durumun hassasiyeti gere i Olimpos'tan gelen yardımla tanınmayacak bir halde kendi çobanının kulübesine misafir olur. Destan boyunca Odysseus dü manlarından gizlenmeyi ba arır, nihayetinde aya ındaki yara izinin ailesi tarafından fark edilmesi öykünün yönünü de i tirir. Destanın genelinde dü ümden çözüme gitmi ken bir ba ka yerde yeni bir dü üm belirir gider.

Sophokles, *Oidipus* ve *Elektra*'ya da aile içindeki insanla ilgi kaçınılmaz yazgıyı trajik bir dille anlatırken Euripides, Dionysos'un Antik Yunan kültüründe sarsılan konumunu inceler *Bakkhalar*'da. Atina'da dine kar ı yurtta lık bilincinin yükseli ini ve kaba güç ile akılcı dü ünçe arasındaki çatı mayı i leyen Aiskhlos, *Zincire vurulmu Prometheus*'da Yunanlı yurtta ın Zeus'a ba kaldırısına cesaret vermeye çalı ır gibidir.

---

50 Aristoteles *Poetika*, s. 48-49.

51 Sophokles, *Kral Oidipus*, s.33.

“Prometheus ba langıçtan beri insanlardan yana geçmi tir, onlara dayanarak Titanların öcünü almak ve Olympos’luların egemenli i yerine insanların egemenli ini getirmek emelindedir. Yeni bir devrimin hazırlayıcısıdır. Kurdu u düzen tanrılar için küçük dü ürücüdür.. Küçük dü ürülen tanrılar tanrısı Prometheus’u a ır cezalara çarptırır.”<sup>52</sup>

Mitostan logosa geçi sürecinin kendi karakterinin Prometheus’un mitolojik ki ili inde bulmu olması tuhaf kar ılanabilir. Aynı ekilde Prometheus’un Olympos’a ba kaldırısının ardındaki aile içi hesapla malara ve farklı kaygılara i aret edilebilir. Fakat her eye ra men Prometheus’un elinde tutmu oldu u me ale ile Grek akıl paradigmasının arka planındaki kodları if a edecek bir figür oldu u rahatlıkla ifade edilebilir.

KOROBA I- “Daha büyük ba ka suçların olsa gerek.

PROMETHEUS- Ate i arma an ettim onlara.

KOROBA I- Olmayacak dertler açtın ba ına.

PROMETHEUS- Açıkçası bütün tanrılara dü manım ben.”<sup>53</sup>

Daha önce i aret etmeye çalı tı ımız medeniyet tarihi perspektifindeki ate in kontrolü, madenlerin i letimi, hayvanların evcille tirilmesi, tarıma geçi , yazının icadı gibi kırılmaların Prometheus karakteriyle özde le tirildi i ilgili tragedyada, *mitostan logos* paradigmasına geçi in uzun bir sürece yayılmı özeti ve *mitos* gelene inin kendi iktidarının de i iminde oynamı oldu u rol kendini naif bir ekilde if a eder gibidir.<sup>54</sup> Yukarıda bazı dizelerini aktardı ımız Prometheus Tragedyası nihayetinde, Titanları deviren Olimposlu Zeus’un habercisi Hermes’in insan yanlısı Prometheus’a savurmu oldu u tehditleri ile sona erer. Bu tehdidin yansımalarını, Antik Yunan dü üncesi ekseninde rasyonelle me istikrarına kar ı olu abilecek gerilimler, bükülmeler ve gev emeler

52 Aiskhylos, *Zincire Vurulmu Prometheus*, s.10-11.

53 Aiskhylos, *Zincire Vurulmu Prometheus* s.52-53, 61.

54 Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 151.

olarak yorumlayabiliriz. Ama öyle görünüyor ki doğa filozoflarının çağdaşı olan bu airde, Grek düşünçesi aklileme sürecinde entelektüel alanların birbirleriyle etkileşimini çağrıtacak bir söylemi paylaştığı da görülebilir. Paradigma değişimini mümkün ve istikrarlı kılan bir nokta da bu entelektüel üretim araçlarının farklı yapıları yanında, yakın bir yöne girmiş olmalarıdır. Grek rasyonelleşmesini ve aklın erkeğe sahip olma sürecini tragedya dokusunda da hissedebilmemizin nedeni budur.

Greke kültüründe izlerini sürmeye çalıştığımız akıl paradigmasının içinden sıyrılıp çıktığı kültürün mitolojik birikimi, bir yönüyle, toplumun tragedya da somutla anılan kendi geçmişiyle ilişkisi olarak da anlaşılabilir. Ama bu geçmişi ilişkisi toplumun bizzat kendi algısıyla ilgilidir. Atina trajedisi Yunan mitolojisini alır ve yeniden yaratır.<sup>55</sup> Antik Yunan tragedyası anonim de olsa daha yüksek mitolojik birikimi toplumun deneyiminde Yunanlılar tarafından bir derece daha somutlaştırılır. Konu ulanabilir hatta tiyatrola tutulabilir hale getirir, ama bu yatay bir gelişmedir. Yunan kültüründe anlamaya çalıştığımız *logos* yönündeki kırılma ise daha belirgindir. Geçmiş ve geleneğin, yeni bir sürecin yaratılmasında nasıl dönüştürüldüğü ve farklı seviyelerde işleviyle ilgilidir. Bir bakıma Foucault'nun *Klinik Doğuşu*'ndaki kadavranın yer yer direnç gösterse de tanrısallığını, dinselini yitirmesi ve ne türin keskin darbeleriyle sistematik tıbbın hizmetine koşmasına benzer olarak, mitolojik olanın gücünü yitirdiği ve aklın iktidarı tamamen ele geçirdiği süreç olarak düşünülebilir. Şadedelim ki çabamız, kontrolün mutlak olarak salt aklın elinde olduğu bir dönem iddiasından çok; söz konusu paradigma değişiminde ana rolü oynayan bir akıl yapısını anlamaya yöneliktir.

Diğer taraftan bu amaçla birlikte rasyonel, mitsel olmamaya özen gösteren zihnin yardımsız kavranmaya çalıştığı bir varlık alanına doğru gidiyoruz. Son olarak ifade edelim ki, Yunan mitolojisinin, 6. ve 5. yüzyıllarda din statüsünden edebiyata dönüşmüş olduğu ileri sürülebilmektedir. Bu ifadelerin Antik Yunan mitolojisindeki değişimi ifade eden boyutu doğrulanabilse de;

---

55 Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, s.217-219.

gerçekte, Olimposlular hiçbir zaman nihai *Varlıklar Varlı* ı ile karı tırılmamı tır. Ve gerçekten Tanrı aklı söz konusu oldu unda Zeus da dü ünebilir, mantık kurabilir, ö renebilir ve zaman içinde ahlakı geli ebilir. Nitekim Olimposlu tanrılar Yunanlıların mutlak bir tanrıdan beklentilerini kar ılasalar da insanlar gibi Ulu Ana'dan do mu lardır. Prometheus'un bildi i gibi, yöneticili i bir sonraki ku a a kaptırabilirler. Ola an olarak onlar, Yunan kent devleti ideallerinin arketipleridirler ve kent devletinin geçmesiyle onlar da geçmi lerdir.<sup>56</sup>Bu durumda mitolojik olanın Yunan kültüründeki statüsünü yitirmesi, Titanlar ve Olimposluların yerini felsefi kavramların alması, de i imin beraberinde getirdi i tahtların el de i tirme serüveni olarak kar ımıza çıkar. Mitolojik olanı gizleyen ve yükseklerde tutan büyüsel maskesinin dü mesi konusunda do a filozofunu destekleyici bir de i im de, aynı kalıtın tragedyaya aleni olarak nesne olmasıyla ilgili olabilir. üphesiz mitos gittikçe kendinden olarak daha az duygulanımla edebi bir figür olarak toplumun içinde devam etmi olabilir ama paradigma açısından bakıldı ında rasyonel bir istikrar yakalamı oldu u kaydedilebilir. Platon'u dinleyelim:

“Dostum, Zeus'un Dodona'daki kurban yerinin rahipleri, gelece i haber veren ilk seslerin ilk me eden çıktı ını söylerler. O zamanın insanları siz gençler gibi bilgin de illerdi; bir me e veya bir ta hakikati söylüyorsa, alçak gönüllülük edip bu ta ı veya me eyi dinlerlerdi. Fakat siz?”<sup>57</sup>

Bu anlamda sadece epistemolojik olarak de il günlük hayatın içinde yönelimleri belirleyen, daha somut deyi le zaman içinde toplumda rahibin ve bilicinin yerini kar ılayan filozofu bulaca ımız; paradigmaların de i ti i; Yunanlıları di er toplumlardan ayıran bir varlık algısına do ru gidiyoruz.

Özetlemek gerekirse, Grek dü ünçe sisteminin olu umu konusunda modern tavrın felsefe masasına almaya isteksiz oldu u *mitos* ve türevlerinin, kültürdeki i levlerini anlamaya çalı mamız felsefi paradigmanın olu umunu makul bir zemine dayandırılabilmesi açısından önemsenabilir. Nitekim nsanın e ya ile

---

56 Campbell, *Batı Mitolojisi*, s.217–219.

57 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.17-18.

girmi oldu u her ili ki belli bir varlık algısına dayanır ve kendisini ifade edecek bir dil olu turur. *Mitos* ça ının varlık anlayı ı da rasyonel tavrın istikrarlı zuhuruna kadar *komedya*, *tragedya*, müzik gibi de i ik üretim alanlarında devam etmi tir. u ya da bu ekilde mitos ça ının kendine özgü bir teogoni ve bir kozmogoni sahip oldu unu ve son kertede Grek kültüründe varlık algısının bu de erler etrafında ekillenmi oldu u söylenebilir.

Mitolojik ba ın, *logosa* geçi sürecinde kavramsal materyaller ve metodoloji ile sınırlı olmayabilece i; yukarıda ifade edildi i ba lamda felsefi alanı mümkün kılan bir atmosfer sa lamı olması mümkündür. Nitekim mitolojik olanın çekim gücünü bertaraf eden, aklın kontrolü eline geçirdi i duru a felsefi bakı açısı diyoruz. Bu felsefi çabanın olu umu ku kusuz mitolojik algının gücünü yitirmesi ve insanın aklıyla bakabilmesi süreciyle alakalıdır. Sonsuz sayıdaki bakı açısı ve nesnesi dikkate alındı ında bu dönü ümün, Greklerin dü ünçe tarihindeki devrimi olarak kayda geçmesini haklı kılmaktadır. Bu devrimi daha yakından ele almak üzere aklın i leyi ilkelerini de sistemle tirece i süreci ele almalıyız. Do anın mitolojik algıdan farklı olarak nesne edinildi i bu düzlemde, rasyonel varlık anlayı ının olu umunu daha yakından ele alma imkanımız olacaktır. Böylelikle kültürel birikimin mevcut yönelimlerini de i tirdi i gibi, her fırsatta insanlık tarihindeki önemini deklare eden bu *logos* ça ını Antik Yunan akıl paradigması çerçevesindeki kurucu boyutu izah edilebilecektir.

## I. 1. Varlık Problemi Çerçevesinde Rasyonalizmin Olu umu

Levant, Hint, Mısır ve Çin gibi kadim medeniyetlerin dü ünçe hazinesine katkılarını polemi e yer vermeyecek bir titizlikle teslim etmemizin, sistematik felsefenin Grek dü ünçesinin kendine özgü ko ullarda nasıl filizlenmi oldu unu betimleyebilmemiz açısından önemine i aret etmi tik. Aynı ekilde mitik, dini,

mistik, duygusal, duyusal vb bakımların, bu kültür yapısındaki ilevlerinin, sosyal, ekonomik ve politik koşullar çerçevesinde nasıl bir dünya algısı ve alışkanlıkları oluşturdu olabileceğini mitos çağı çerçevesinde betimlemeye çalıştık.

Söz konusu kültürlerde ortak ya da benzer mitlere inanılmaya çalışılmaması da Antik Yunanlıların rasyonel çabasının polemik gölgesinde bırakılmamasından ziyade aynı çabanın, devrim niteliğindeki bu sıçramasını felsefi tavrın imkan bulduğu ve bir birikimi mümkün kıldığı alan bakımında anlayabilmekle de ilgiliydi. Gerçekten de bin yıllara dayalı kültürel etkileşimlerin sonucu olarak Hint ve Çin sistematiğinden söz edebiliriz. O halde asıl etkin ve sürükleyici olan boyutun, antik insanının varlığını anlama ve kavrama ihtiyacının alışkanlıklarını sarsacak, eski algıyı ters yüz edecek cesarettaki rasyonel çabasında aranabilir.

Değişen fenomenlerin ardındaki gerçekliği belirlemeye yönelik eski yaklaşımların yetersiz görülmesinde değişen sosyal koşulların da payı olmalıdır. Bu sosyal koşullar Atina demokrasisi ile sınırlı olmadığı gibi söz konusu koşullarda Pers yönetimindeki yonya'da ilk doğa sorunlarına tanık oldu umuz Milet, Efes ve Sisam'la birlikte daha geniş bir sosyo-kültür alanını kapsamaktadır. Nitekim *mitostan logos*a geçiş temasını önemseyişimizin bir nedeni de Grek kültüründe yeni bir paradigma olarak karıştığımız rasyonel yaklaşımı kültürel etkileşimi göz ardı etmeyen bir süreç içinde anlama çabasıydı.

Bu durumda *nous*, *logos*, ya da akıl eksenli felsefi terminolojinin Antik Yunan düşüncesini yapılandırmaya başladığı ortam ve koşulları iki açıdan ele alabiliriz. İki toplumun, ekonomik, sosyal, etik ve politik boyutunu temsil ediyor ki bunun sistematik felsefe ile değişken ve esnek bir ilişki söz konusudur. Çoğunlukla zaman bu düşünsel devrim Yunan sivil refahı ve demokrasisine dayandırılır. Bu böyle olsa bile kent demokrasisinin ve refahının sağlam olduğu sosyal koşulların normal düzeydeki doyumlarıyla her zaman felsefi bir filizlenmeyi doğurmadıkları rahatlıkla söylenebilir. Bu bölümde inceleyeceğimiz ikinci açı ise Greklerin rasyonel çabası ve bu çabanın varlık anlayışına imkan vermiş olduğu ilkeler ve bilgi üretim tarzlarıyla ilgili olacaktır. Daha açık olarak filozofların değişimci olduğu Greklerin dili, folkloru ya da masalları değişti, hatta yer yer bu efsane

karakterlerini daha sağlam yerlere de taidılar.

“Nitekim bir yandan Yunan do a filozoflarının ilk dü ünme denemelerine birçok mitolojik ö enin karı tı nı görüyoruz; öbür yandan da en eski filozofların “do a üzerine” adını ta ıyan yapıtlarıyla *mitoslar* ve tanrı masalları arasında bir ara basama ı buluyoruz.”<sup>58</sup>

Ancak bu do a filozoflarını ozanlardan ayıran felsefeyi mümkün kılacak bakı açılardan ba ka bir ey de ildi. En azından mantıksal bir bilincin kaygısını ta ıyorlardı ve varlık kar ısında dü mü oldukları hayreti gittikçe keskinle en mantıksal bir hassasiyet ve düzlemde anlamaya, varlı ı akılla kar ılamaya çalı ıyorlardı. Sadece tahayyül etmiyor, dü ünüyor, aklediyorlardı. Bu do acılar kültürel konseptlere yorumlarını kattıkları gibi onları alı ılmı algılarından sıyırdılar ve sadece birer bilgi nesnesi ba lamında kullandılar. İlk ça filozoflarının en büyük çalı ma alanı bizzat varlı ın kendisiydi ve bu varlıkla olan ili kileri epistemolojilerinin de bizzat kayna ı olarak kar ımıza çıkar. Hatta Grek dilinin varlık eksenli bu da arcı ı, bu gün bile ontoloji sahasını çok yönlü olarak belirleyebilmektedir. Varlı ın hakikati ve hakikatin varlı ı arayışının ku attı ı ilk ça kültürü, felsefi metodoloji ba ta olmak üzere hemen her alandaki bilimsel çabaların da temellerini atmı oluyordu. Heidegger felsefi bakı açısını mitolojik algıdan ayıklamak ve kavramsal bir netlik sa lamak üzere bir dizi soruyu yanıtlamaya çalı ır.

“Peki, ama felsefenin görmeye çalı tı ı ey nedir?”

Aristoteles bunu, *protai arkhai kai aitiai* diyerek söyler.

Bu, öyle çevrilir: “ilk temel ve nedenler”, yani varlı ın ilk temel ve nedenleri.”<sup>59</sup>

Do a filozofları, pagan Yunan toplumunun alı kanlıklarını aarak, varlı ın ilk temel ve nedenlerini mantıksal bir düzlemde anlamaya çalı tıkça, karanlık kaderin

---

58 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 19.

59 Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, s.40.

gölgesi altındaki Titan ve Olimposlular da *mitos* ve tragedyanın elinde ekilden ekle girerek nihayetinde statülerini bu yeni bakı n kar ısında daha fazla sürdürmediler. Do a filozofu bu mitolojik algıların ve yetersizliklerinin farkında olarak onları iptal eder ve varlı a yeni bir pencereden bakar.

Fakat özenle bakıldı nda sorunsalların ve gereksinimlerin yerini de i tirebilen yeni bir pencereden bakma e iliminin Yunanlılarla sınırlı kalmayacak denli herhangi bir kültürde bulgulanabilecek bir olgu olarak kar ımıza çıkabilmektedir.

“Pratik bilgiler bakımından da durum böyledir: Burada da öyle bir an gelir ki, insan, aklını ve görgülerini, yalnız varlı nı ayakta tutmak için gerekli pratik teknik bilgiler edinmek yolunda kullanmakla yetinmez olur; yalnız bilmek için de bilmek ister, böylece de *praxis'in* üstünde *theoria'ya* yükselir, dolayısıyla bilime varır. te felsefe böyle bir anda, böyle bir durumda do mu tur.<sup>60</sup>

M.Ö. 6.yüzyılda Grek kültüründe *mitos* ve *pagan* gelene in çizmi oldu u dünya görü ü sarsılmı ve bunun yerini, tek ki inin kendi aklı kendi görgüleriyle kurmaya çalı tı ı bilime dayanmak isteyen bir tasarım almaya ba lamı tı. Paradigmanın bu de i imini gerçekle tiren güç, arı aklın varlı a odaklanması ve kültüre mal olmu algıları bertaraf etme hamlesidir. Burada akıl, insanın yegane anlam gücü olarak kendini gerçekle tirdi i oranda *mitos*, büyü, kehanet, her türlü dini telkini ve hatta duyu verilerini saf dı ı bıraktı ı ölçüde, insanın do al anlama ihtiyacını sanıdan ve her türlü müphemlikten kurtardı ı gibi asli görevini icra etmi ve kendi ilkelerini belirlemi oluyor. Grek dü ünçesindeki bu rasyonalizasyon, akıl yürütmenin ve akılcılı ın yapı ta larını ve i leyi ilkelerini do al bir süreçle belirlemi ve nihayetinde felsefi terminoloji dahilinde bir akıl kullanımına, dolayısıyla bir mantık literatürüne ve bu kullanımlara dayalı yeni bir varlık anlayı na sahip olmamızı sa lamı tır.

Greklere Thales’le ba layan rasyonel do a yakla ımını günümüz bakı ıyla anlamaya çalı tı ımızda ona “varlık problemi çerçevesinde

---

60 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.12.



rasyonalizmin oluşumu” adını veriyoruz. Bu bize kolaylık sağlıyor. Ama anlamla ilgili kadarıyla bu durum çağın Grek düşünürü için doğal olan, olması gereken, görmezden gelinemez olan hatta kendini olmaya zorlayan olarak, köulları tamamlanmış bakışın kendisidir. Yer yer mitolojik dirençle karşılaşmaları olsalar bile doğa filozofları bir süreç halinde varlığını odaklanmış aklın ilkeyi ilkelerini de düşünülerinde gün yüzüne çıkarmış olacaktı. Bu ontoloji ile birlikte doğal bir rasyonel epistemolojinin birikimi de söz konusu olabilirdi. O halde varlığını aklın ölçütleri bakımında ele alan bu yaklaşımı kendi dinamikleri ve kavramlarıyla anlamaya çalışabiliriz.

Saymayı bilme ve bilme yetisi anlamına gelen Yunanca *logos* sözcüğünden türeyen akıl kavramı, buna göre, ilk çağda dünyadaki çokluğu ve çeşitliliği düzene sokan ve hem de var olanı kavramaya yönelik bir insani yetiyi ifade eder. Akıl konusundaki felsefi spekülasyon, bu nedenle ilk çağda varlığını dair felsefi spekülasyondan ayrılmazdır. Nitekim Sokrates öncesi Yunan doğa filozofları, herkes için bir ve aynı olan şeyi, düşüncenin ve varlığın temelini akıl yoluyla ortaya koymaya çalışmışlardır. Onların dünyanın tutarlılığını tutarlı bir söylemde dile getirmek üzere, çokluğun gerisindeki birliği, tüm fenomenlerin biricik ve kurucu nedenini aramalarının nedeni budur.<sup>61</sup>

Kültürde alıldık mitik bakışın altında kaderin ve karanlık güçlerin gölgesinde savrukla an varlığına yönelik -kültüre mal olmuş - algıdaki yetersizlik, karışıklığın görmezden gelinmediği; varlığı anlamaya yönelik ilkeli, kalıcı, yalın ve tümel bir anlam arayışı olarak doğa filozofu denenmiş akıldılıkların manipülasyonlarından korunmaya çalışarak; doğa hakkında bu deşimez, ilk, ilkel olana yönelik yine bu doğanın içinde kalarak akıl yürütmeye ama sadece akıl yürütmeye çalışır. Önergelerini üzerinde kuracağı ve onunla ilintilendirebileceği bir sabite bir dayanak bulmuştur. Bu nokta, insanlık tarihi boyunca her bakışın hakikatini tespit ettiği prensiplerini bir bütün halinde kavramadığı varlığını, doğanın kendisidir. Kozmik akıl ilkesinin her zerresine yayıldığı “homojen

---

61 Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, s. 29.

kozmozoloji” olarak Antik Yunan bakışında varlık; en yalın haliyle zıtlıkları, çelişkileri muhtemelen bir uyumla kendinde barındırır. Diğer sabite ise bu akıl dolu varlığa ancak akılla yönelebileceği inancı ve kararlılığıdır. İnsanın doğaya öznesi olarak doğayı nesne edinmesindeki baskılayıcı, ortak nokta her ikisindeki bu *logos* ilkesinin adil davalılığı ve bu davalılığın doğaya filozofunu aratırmaya ve anlamaya davet eden boyutudur. Mikro kozmos ve makro kozmosun geçikmiş rasyonel buluşmasının Yunanlılarda gerçekleşmesidir. Demek ki doğaya filozofu bu buluşmayla, varlığı sadece varlık olmak açısından, kendinde varlık olarak ele alır, var olma ilkelerini tespit etmeye çalışır ve onun hakkında tümel, deşizmez belirleyici bir anlama ve tanımlama çabasına girer. Bunun için doğayı gözlemler ve ondaki ilkeyi, baskılayıcı ve duyunun önünde serpilmiş sonsuz deşizmin ardındaki deşizmez olanı, *Arkhe*’yi tespit etmeye çalışır. Çünkü varlığın muhtemelen yapısına karşı hayrete düşmüş tür ve bu yapının dayandığı kaynağı, *Arkhe*’yi keşfederek ontolojik bir akıl çabasına girişmiştir.

Bu hayret, *pathos* olarak felsefenin *arkhesi*dir. Yunanca *Arkhe* kavramı doğaya felsefesini bir bütün halinde anlamamızı mümkün kılacak çerçeveyi verir. Onu bütün anlamıyla anlamalıyız. O, bir şeyin nereden başladığını dile getirir. *Hayret etmek*, Yunanlı filozoflara “var olanın” varlığına uygun olarak konuşmayı sağlayan iç-duyumu halidir.<sup>62</sup> Böylelikle doğaya felsefesini bastan sona varlığın nereden başladığı merakı ve hayreti olarak da görebiliriz. Antik Yunan özneliği bile kendini doğanın deşizmez ilkeleri üzerinde konumlandırır. Bu yüzden düşünce tüm zenginlikle topraktan fırlayan tanrılar gibi doğadan fırlar ve yine doğaya yönelir. Ne kadarı var ki ileriye tersine dönmüş tür ve doğaya uyum insan özneliğine hizmet ettiği oranda rasyonel yaklaşımın ilgisini çeker. Yunanlılarda hakim olmaya baskılayan varlık algısı da bu rasyonelliğin kendi ilkelerini oluşturduğu bir süreçle yeni paradigmayı da oluşturmuş oluyordu.

Doğaya filozofunun bütün gözlemlerini, zihinsel edimlerini elekten geçirdiği ve yapılandırdığı yegâne dayanağı akıldan başka bir şey değildir. O bir anlamda tarihin akıldışı deneyiminden ibret almış gibi sadece akla güvenir ve onun

---

62 Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, s. 49-51.

yolundan gider. Böylece bilgi, vecd de il, akıl yoludur ve sanatın eski yolları *mitos* ve *ritüel* uyum içinde Yunan bilimsel görüşün afa ında yeni ya amla birle ir.<sup>63</sup>

Bu bölüm süresince anlamaya çalıştığımız ontoloji eksenli logos yapılanmasını ya da Yunanlıların felsefe tarihine mal olmu rasyonalizasyon sürecini yine bazı ayırıcı katmanlar perspektifinde incelemeye çalıştık. Antik Yunan epistemolojisi bu rasyonalizasyon sürecince özne ile varlığın ili kisinden ba ka bir ey de ildir. Bu ba lamda Antik Yunan felsefesindeki varlık deneyimi ve tarihinde bazı kırılma noktalarından söz etmek mümkündür.

I. Thales ve do a filozoflarının, varlığın birebir gözlemine ve deneyimine dayalı akıl yürütmeleri.

II. nceleme alanına varlık içindeki *etik* ve *politik* insanı da içine alan Sokratik felsefe.

III. Platon ve Aristoteles'in varlığa, tespit edilen tüm süreklili iyle ama *metafiziksel* kavramlarla dolaylı öz ve nesnelere aracılı ıyla yaklaşımları.

Bu evrelere bakıldığında Sokratik düşüncenin ontolojik akıl statüsünden ziyade insan problemi eksenli olduğu; ilkinin do a bilimiyle de kar ılanabilecek denli net bir varlık gözlemine dayalı akıl yürütmelerden oluştuğu, son evrede de Antik Yunan düşüncesinin zirveye ula tığı, kapsayıcı Platon ve Aristoteles sistemlerinden ilgili alanı i aret etti ini ifade edebiliriz. İmdi bu rasyonalizasyon evrelerini Söz konusu filozofların ontolojileri dolayısıyla epistemolojileri ekseninde anlamaya çalışabiliriz.

Rasyonel varlık algısı mitlerin, dinsel dogmaların vakti gelmi iptalini gerçekle tirdikten sonra beraberinde akla dayalı değerler dizgesinin gelişmesine de olanak verecek hatta erdem ve sanat vurgularıyla baya ı olanın tehdidini bertaraf edecek erdemli insan modelini hedefleyecektir. Bu tema daha çok Sokratik düşüncede gün yüzüne çıkacaktır.

---

63 Campbell, *Batı Mitolojisi*, s. 173.

Bu iki akıl kavramı arasındaki ilişki sadece bir karşıt ilişki değildir. Tarihsel olarak, aklın hem öznel hem de nesnel yönleri bakımından beri var olmuştur ve birincinin ikinciye egemen olduğu uzun bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Grek kültüründeki izini sürmeye çalıştığımız *nous*, *ratio* ve *logos* terimlerinde tanıdığımız yaklaşıklık anlamıyla akıl bu kültürde, her zaman özneyle, onun düşünme yetisiyle bağlantılıydı. Aklı adlandırmak için kullanılan bütün terimler öznel ifadelerdi; örneğin, Yunancadaki akıl terimi, “konu yapmak” anlamına gelen ve bu anlamda öznel bir yetiyi, konu ma yetisini adlandırmak için kullanılan sözcükten türemiştir. Mitosu ve buna dayalı hurafeleri çürüten eleştirel güç, düşünme yetisiydi; öznel bir yeti. Ama akıl mitolojisi sahte nesnellik, yani öznel bir yaratı olarak reddederken, yeterli olduğunu kabul ettiği bazı eski kavramları kullanmak zorundaydı. Böylece bir süreç dahilinde kendisine özgü bir nesnellik geliştirdi. Çalışmamızın ana konusu olarak Antik Yunan düşüncesindeki varlık anlayışının bu rasyonalizasyon çerçevesinde ele almaya yönelik olacaktır. Aristoteles’in demi olduğunu gibi mitolojistlerin incelikleri ciddi bir inceleme zahmetine değermez. Biz daha ziyade kanıtlama yoluyla akıl yürütenlere bakalım ve onlara, aynı ilkelerden meydana gelen bazı varlıkların ezeli-ebedi bir doğaya sahip olmalarına karşılık diğerlerinin ortadan kalkabilir olmalarının<sup>64</sup> nasıl mümkün olduğunu paradigmamız çerçevesinde anlamaya çalışalım.

### a. Thales ve Doğa Filozofları

Felsefi açıdan düşününce rasyonel ilkeler etrafında yapılan boyutuna bir bağlantı noktası belirlemek ve bu belirlenime bağlı olarak düşününce arkeolojisini yapabilmek üzere bir dizi yöntemsel duyarlılık ilave olarak konu alanını sınırlandırmamız gereklidir. Bu bağlamdaki bağlantı noktasına yönelik bazı tartışmalara değinmi ve Grek kültüründe yer bulmuş mitolojik algıyı *logos* doğru bir süreç dahilinde ele almaya çalışmaktık.

Yukarıda görüldüğü üzere felsefenin bağlamı coğrafya ve iklim, kültürler arası etkileşimle birlikte mitolojik düzlemde de olsa akılla ilgisi kurulabilecek

---

<sup>64</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 174.

unsurlar bile kesinde Yunan kültürüne bir varlık algısı sağlamı oluyordu. Ancak münferit, sistemsiz rasyonel karılamalar dıında kültüre mal olmu , etkin bir akıl tasavvurundan söz edemedi imizi ve mitolojik algının toplumsal bir alıkanlık olarak geçerlili ini sürdürdü ünü de ifade etmi tik.

Bu mitler, dini bunalımlar ve toplumsal karma a içerisinde betimlenen Yunan toplumu için do a filozofunun var olan paradigmaya ontolojik anlamdaki kar ı duru u, dü ünçe tarihindeki belirleyici kırılma noktası olarak *mitos* ça ının i levini iptal etti i gibi, “rasyonel ontolojinin” de ilanı olarak anla ılabılır. öyle ki ilk etapta do ayı mitolojik algıdan kurtaracak olan bu rasyonalizasyon, süreç içinde, ça ın dinsel bunalım bo lu unu etik ilkelerle kar ılamak gibi i levler de görmeye ba layacaktır.

Bu ba lık çerçevesinde bizi ilgilendiren varlık anlayı ı etrafında ekillenen bu rasyonel duru un ilk temsilcileri olarak Thales ve ö rencilerinin varlık anlayı ı ve dolayısıyla bir epistemolojiyi mümkün kılacak bu yakla ımlarıdır. Sonraki ikinci ku a ı da akıl paradigmasının geli im düzleminde ana hatlarıyla anlamaya çalı aca ız.

Do rusu Thales’in metinleriyle ilgili söyleyebilece imiz fazla bir ey yok; çünkü yazdıkları ile ilgili birinci el bilgilerden yoksunuz. Dolayısıyla di er yazarların onun hakkında ne söylediklerini ara tırmamız gerekir. Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde Thales’in, her eyin kendisinden meydana geldi i ve tekrar ona döndü ü -kayna ı ara tıran felsefe biçimini- ilk bulan ki i oldu unu yazar. Aristoteles, ayrıca Thales’in bu kökeni ya da kayna ı “su” olarak kabul etti ini de belirtir. Fakat biz, Thales’in (ayet gerçekten böyle bir ey söylediye) bundan tam olarak neyi kastet etmi oldu unu bilmiyoruz. Ama onun de i im boyunca, neyin hep sabit kaldı ını ve farklılıktaki birli in kayna ını sorgulamı oldu u ifade edilir. Nitekim Thales’in do a gözlemlerinde *ampirik* de i imi kabul etti ini ve bütün de i im boyunca de i meyen ve dolayısıyla do anın “yapı ta ı olan” tek bir element oldu una inandı ını dü ünme mantıklı olacaktır. Buna göre de i meyen element ilk cevher, ilke de *arkhe* olarak kabul edilir.<sup>65</sup> Burada

65 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi* s.21-23.

ba layan rasyonel ontoloji te ebbüsü bu ça süresince *arkhe* teması olarak tüm Antik Yunan filozoflarında mevcuttur. Aristoteles bunu açık bir ekilde ifade eder.

“Nihayet eski filozoflar pratikte tözün üstünlü üne i aret etmektedirler; çünkü onların ilkeleri, ö eleri ve nedenlerini aradıkları ey, tözdü... Sorumuz her zaman udur: “Maddeyi özel, belli bir ey kılan nedir?”. Cevabı ise udur: “Bu özel eyin özünün varlı ı!” Bu öz, bu eyde ne onun maddi ö elerine eklenen ba ka bir ö edir, ne de bu ö elerden meydana gelen bir eydir.”<sup>66</sup>

Felsefe tarihi boyunca Thales’le özde le tirilen gelen yeni varlık kararı ı, önemini ba ka bir eyden de il temelde yalın rasyonel duru undan almaktadır. üphesiz Thales’in deneyim ve teknik donanımı, rivayet edilen Mısır seyahatleri dahil herhangi bir Miletlininkiyle benzerdi ve muhtemelen o da akranlarıyla birlikte Homeros ve Hesiodos gibi ozanların öyküleriyle büyümü tü; hatta dü ünce paradigmasındaki de i imi ilan etmeden önce, kültür okulunda mitolojik varlık algısına da duyarlı bir yurtta olarak vakıftı. Fakat Thales’le özde le tirile gelen varlı a dair bir ba langıç, bir dayanak noktası bulma te ebbüsünden ibaret rasyonel duru u, yeni paradigmanın ilanı olarak kar ımıza çıkmaktadır.

Grek dü üncesinin Helen öncesi bu do ayı dolaysız olarak nesne edinen evresini ontoloji çerçevesinde ele alabildi imiz ölçüde, ba ta anakronik hatalara dü memeyi ve bu ça ı kendi özgüllü ü ba lamında anlamayı daha isabetli kılaca ını dü ünüyoruz. Bu çabanın spekülâtif boyutu özne ile varlık arasındaki birebir ili kiyle sınırlıdır. Retori in ve yöntem zenginli inin hem gereklilik hem de i levsellik açıdan daha az oldu u, polemikten çok varlı a duyulan hayreti mevcut algıların kar ılayamaması ve bireysel merakın anlama, anlamlandırma ve tanımlama kaygısı etrafında ekillendi ini dü ünüyoruz. Do ayı anlama te ebbüsü mevcut varlık algısının yetersizli i ve bireyin özsel varolu una dayalı hakikat arayışıyla da izah edilebilir. Dü ünce tarihine yeni paradigmanın ilanını Thales’in kayda geçmi olması aynı zamanda yurtta ın, öznenin mitolojik toplumdaki

---

66 Aristoteles, *Metafizik*, s. 484.

özerkli ine, özgürlü üne de i aret etmi olacak.

Bilimsel dü üncenin göreceli ekliyle de olsa ilkin Miletlilerde ortaya çıkmı oldu u ifade edilir. Onu yeni varlık tasavvurunun öncüsü yapan, alı kın olunana kar ıt olarak do a görü ünü gözlem ve deneylere dayandırması, bu deneyleri de dü ünçe ile i leme giri imidir.

Do rusu Thales'in kendisi yalnız *arkhe* sorunu üzerinde durmu tur. Ve do anın ilk ilkesi olarak *arkheyi* gözlemlere dayalı bir tanımlamaya giri mi tir. Bulgularının ve tanımlamasının hangi ölçülerde isabetli oldu u tartı ılabılır. Önemsedi imiz nokta ise bu yeni, cesur ama yalın bakı açısıdır. Öyle ki tanımın yalınlı ı spekülatif bazı kaygıları da te et geçmi gibi görünüyor. Söz gelimi bu *arkheden*, ilk maddeden nasıl ve niçin birtakım eyler meydana gelmektedir? Ana maddede ne oluyor, ne geçiyor ki, bundan nesnelere çoklu u do uyor Gibi sorular Thales'te henüz kar ılıklı bulamadı ı söylenir. Bu sorunun Thales ku a ında zengin açılımlarına ve açıklı a kavu mamı olması hem varlı a bir temel bulma kaygısı, hem de bulunmu oldu u dü ünülen bu temelın tartı ılabilece i bir atmosfer yoksunlu u gibi nedenlerle izah edilebilir. Nitekim bir sonraki ku a ın bizzat *arkhe* olgusunu sorun edinmi oldukları görülür.

Belki de Thales'in yukarıdaki ayrıma gitmemesi bizzat varlık tasavvurunun Miletli ardıllarınıninki gibi canlı do a (*hylozosim*) algısıyla ilgilidir. Çünkü Miletli filozofların do ayı açıklamalarına temel olarak canlı bir maddeyi almı olmaları dı ında Thales'in her eyin tanrılarla dolu oldu u varlık algısını rasyonel bakı la uzla tırmak ve bütün felsefe tarihini bu duru a ba lamak zor görünmektedir.<sup>67</sup>

Belki de o, *mitsel* dü ünceden gerçekten kurtulmu de ildi. Suyun, canlı ve tanrılarla dolu oldu unu bile dü ünümü olabilir. Hatta (bildi imiz kadarıyla) Thales, güç ve madde arasında bir ayırım yapmamı tır. Do a (*phisis*) canlıdır. Ve kendi kendine hareket eder.<sup>68</sup> Do rusu Aristoteles'ten ö rendi imiz kadarıyla

---

67 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 21-22.

68 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 26.

canlı doğa algısı Miletlileri de önceleyen kadim Yunan kültürüne kadar uzamaktadır ve bu dönemin dü ünlüleri açısından bilinen ve teslim edilen bir durumdur.

“En uzak atalarımızdan kalan ve bir efsane ekinde daha sonraki ku aklara aktarılmı olan bir gelenek bize ilk *tözlerin* tanrılar olduklarını ve tanrısal olanın tüm doğayı içine aldığı nı söylemektedir. Bu gelene in tüm geri kalan kısmı, daha sonraları efsane biçimi altında kitleleri ikna etmek ve yasalara ve kamu çıkarına hizmet etmek amacıyla eklenmiştir. Böylece tanrılara insan biçimi verilmiş veya onlar hayvanlara benzer olarak temsil edilmişlerdir ve onlara bu türden her belirlenimler eklenmiştir. Ba langıç temeli bu eklentilerden temizlendi inde ve bu ba langıç, yalnız başına, yani ilk *tözlerin* tanrıları oldukları ekinde ele alındı nda, bu görüşün gerçekten tanrısal bir ifade olduğu dü ünülmelidir. Çe itli sanatlar ve felsefenin muhtemelen ço u kez mümkün olduğu kadar ileri götürülüp geli tirilmelerine, ancak daha sonra tekrar kaybolmalarına karş ılık, bu görüşler adeta eski bilgeli in zamanımıza kadar devam eden kalıntıları olarak korunmuşlardır. O halde babalarımızın ve daha eski öncellerimizin dü üncelerini bu kayıtlar altında kabul ediyoruz.”<sup>69</sup>

Bu net ifadelerden sonra “radikal rasyonel bakı mın” kültürel baskıdan kurtarabilece i çıkı yolu Thales ve öğrencilerinin toplumsal algı içindeki aydın psikolojileri ya da ileri görüşlü süreç bilinçleri olabilir. Açıkçası Miletlilerin “doğa onlarla doludur” dedikleri tanrıları pagan söylemdeki anlamlarıyla kullanmış olma ihtimalleri bile ara tırmacı için anlamlı gelebilir. Aristoteles’in de belirtmiş olduğu üzere Thales’in rasyonel ve mitik olanın kesin çizgilerle ayıklanamadığı eikte *arkhe* olarak “suyu” göstermiş olması “suyun” sadece Antik Yunan değil, fakat bütün Do u mitolojisindeki istisnai konumuyla da ilgili olabilir. Ancak *arkhe* ya da *aition* olarak suyun tercih edilmesini anlamlı kılacak rasyonel bir dayanak da “su ile hayat” arasındaki dolaysız ilişki de anlaşılabılır.<sup>70</sup> Nitekim tanrılarla dolu olması da suyun, her şeye hayat veren, hayatın kaynağı olmasıyla ilişkilendirilebilir. Diğer taraftan deniz ve nehir gözlemleri rivayet

69 Aristoteles, *Metafizik*, s.518.

70 Cevizci, *İlk Çağ felsefe Tarihi*, s. 12.



edilen Thales'in dünyanın büyük bir kısmının suyla kaplı oldu u sonucuna varmış olmasının yanı sıra; doğanın ve filiz veren her şeyin nemli olması ve tüm canlıların suya gereksinimleri gibi gözlemlerin söz konusu çıkarıma götürebildi i dü ünülmektedir.<sup>71</sup> Bu fikir yürütmeler daha da zenginleştirilebilir. Fakat felsefe tarihinin bu konuda türetilebilecek bütün yüklenimleri rasyonel bir ontoloji zemini oluştururken gayretinde kaydetmeye özen gösterdiğine inanılmaktadır.

“*Arkhe* sudur”, ilk ilke veya her şeyin nedenidir. Fakat yine de, her şey tanrılarla doludur; aynı şekilde “mıknatıs canlıdır”, çünkü demiri hareket ettirme gücü vardır. Bu yönüyle bakıldığında bilindik önerme kendisine atfedilen de eriyi ve etkileyiciliğini açıkça çıkaramayabilir. Nitekim yüzyıllarca *mitoslardan* biraz daha fazla bir şey söylenmiş gibi görülmüş olabilir. Gerçekten de Antik Yunan algısında tanrılarla dolu olmayan bir şey yoktu ve varlığın suların gayyasından çıkmış olması sorun olmayabilirdi. Fakat burada yenilik yeni bir yaklaşımdır: bu yenilik kabul edilmiş bir önerinin edilgen onayı veya inanç değildir; fakat üphe eden, *ampirik* araştırma ve akılcı yaklaşımda açıkça çıkar. Bu bir kere tespit edilince Thales'in açmış olduğu çıtırdaki dogmatik olanın değil rasyonel ilkelerin ışığında eski algının iktidarını sarsacak bir çıtıra açmış olduğu görülür. Nitekim öğrencisi Anaksimandros (MÖ 611-547)'un öğrencilerinde düşüncelerin yinelenmediği fakat bütünüyle değil iki bulgulara ulaşıldığı bu yeni yaklaşım yapısını anlayılabilir. Bu yeni varlık tasavvuru, sonsuz veya sınırsız, ne su ne bir başka öge, fakat hepsinden başka tüm cennet ve dünyaların ondan doğduğu bir öz ve bu öze götürecektir anahtarın akıldan başka bir şey olmamasıdır.

Thales ve öğrencilerini bir *arkhe* tanımına götüren nedenleri ve akıl yürütme ilkelerini anlayabiliyoruz ancak araştırmacının hala merak etmekte olduğu şey, onlar doğanın “kaynağıdır” derken tam olarak neyi kastetmiş olduklarıdır. Çünkü yeni paradigmayı borçlu olduğu düşünürler zaman zaman araştırmacının radikal rasyonel beklentilerini sarsacak peygambervari söylemlerde de bulanabilmektedirler. Buna karşın onların ancak genel olarak neyi kastetmek istemediklerini daha iyi anlayabiliyoruz. Düşünce-eylem birlikteliğinde

<sup>71</sup> Tuncu, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 37-38.

do a felsefesinin arı evresinde bile bir parça toplumsal tepkisellik içerdi i de savunulabilir. Ama teknik olarak o ça ın filozofunu salt felsefi olanın kaygısında görmek ve onu öylece bilmek bize kolaylık sa lamaktadır. Çünkü biz sadece felsefi spekülasyonu ö renmek istiyoruz. Do a filozoflarının ‘Varlık nedir?’ sorusuna yönelik cevaplarını da felsefe tarihine mal olmu ekliyle anlamaya çalışıyoruz. Bu durumda onların paradigmamızın olu umundaki i levleri ilki do aya rasyonel bir dayanak bulma, ikincisi de bu dayana a götüren akıl yürütme tarzlarıyla ili kilendirilebilir.

Bu yönüyle de anlamaya çalış tı ımız Thales katkısı do a’nın kayna ı olarak suyu göstermesi de il, varlı ı mitolojik referanslar dı ında anlama te ebbüsüdür. Bunun insanlık tarihi açısından bilmiyoruz, fakat Grek kültür kayıtlarında bu bir ilktir. Günümüz ara tırmacısı için Thales’in ‘Arkhe sudur’ önermesi yalın halinden ba ka, bir de dü ünçe tarihinde rasyonel sistematik bakı ın ilk kaydı olması açısından Thales’in kendi argümanlarıyla bir bütün olarak icra etmi oldu u *arkhe* i levidir. Bu i lev kendi önermesinin, ontoloji açısından can alıcı önemi ile daha iyi anla ılabilir.

#### Özetle Thales:

- I. Evrenin temel yapı ta ının ne oldu unu sorgulayarak *arkhe* problemi Antik Yunan felsefesine mal etmi tir.
- II. Bu yapı ta ının ne oldu u ve de i imin nasıl meydana geldi i sorunsalını ise; “*arkhe* sudur” çerçevesinde kar ılamaya çalış mı tır.

Peki, Thales’e rasyonel paradigmanın ilk mimarı unvanı ve konumunu veren eyin ne oldu unu biraz daha açabilir miyiz? Bu durumda Thales felsefesinin *arkhe* temellendirmesi etrafında ekillenece ini kestirmek güç de ildir. ayet her ey de i ik formlara bürünmü su ise; öyleyse olan her ey, bütün de i im, suya uygulanan yasalarla açıklanabilir. Ve bu durumda su zaten hiçbir ekilde gizemli de ildir. Daha do rusu mitolojik gizemin gücünü kaybedece i bir varlık anlayı na yönelik çaba ilk defa gün yüzüne çıkabilmektedir. Böylelikle dü ünülemez ve sadece inanılabilir olan suya indirgenmi haliyle; do a, filozofun

tasavvurunda gördü ümüz, hissetti imiz ve kullandı ımız bir eye dönü üyor. Bu haliyle do a mitos algısından arındırılmı olarak somut ve bilinebilirdir artık. Nitekim su ve onun davranı kalıplarıyla ilgili her eyi bilmemiz mümkündür. Çünkü gözlemlenebilir akledilebilir bir fenomenle kar ı kar ıyayız. Kültürel algının direncini zorlayacak olan bu yakla ımla birlikte dü üncenin, bilimsel ara tırmaya giden yolu aralamı oldu unu dü ünme güç de ildir.

Thales'in bu yakla ımı ile Antik Yunan akıl paradigmasına istikrarlı bir hareket alanı sa lamı oldu u söylenebilir. Bu akla dayalı giri imden sonra her ey anla ılabilir, tıpkı suyun anla ılabilece i gibi. En uzak kö esine kadar evren insan dü üncesiyle idrak edilebilir. Tam tersinden ifade edersek; hiçbir ey mistik ya da anla ılmaz de ildir. Akıl ermez tanrılara ya da ifritlere (cin) yer yoktur. te bu; insanın, evreni entelektüel anlamda fethinin ba langıç noktası olarak gösterilir.

Böylelikle varlı ın bir ke meke in karanlı nda de il, *logos*'un aydınlık düzeninde *mitostan* ba ımsız olarak anla ılabilir, davranı ları tahmin edilebilir hatta kontrol edilebilir olması mümkündür. Thales'in önemi aklın kendine güven duyabilece i bu süreçte üstlenmi oldu u rolde anla ılabilir. Bu rol, Thales'i ilk filozof ya da bilim adamı olarak adlandırmamızın da nedenidir. Onun bu duru uyla birlikte dü ünce *mitostan logosa*, mitsel algıdan mantıksal dü ünceye do ru hareket etme imkânı bulmu tur. Thales, mitolojik gelene i bir kenara bırakır ve anlık duyuşal izlenimlere basiretsiz ekilde ba lı kalmaya da son verir. Onları aklın ı ı nda sorgulamaya ve anlamlandırmaya giri ir. Elbette bu bir basitle tirmedir ancak rasyonel yapılanmaya bir ba langıç noktası arandı nda Thales'in bu konumu hak etmi oldu u görülebilir.

Fakat bu dönemde Greklerin, felsefe ve bilim arasında pek de ayrım yapmadıklarını ve ilgili ayırımın modern dönemlerde ba ladı ını, 1600'lerin sonunda bile Newton'un fizi i do al felsefe (*philosophia naturalis*) olarak tanımlamı oldu unu hatırlatmakta yararlı olabilir.<sup>72</sup> Bu ba lamda Grekler için 'bilgi', hem mahiyeti hem de hizmet edece i amaç bakımından bizim bugün anlad ımızdan farklı bir eydi. Buna ba lı olarak da, içinde ya adıkları dünyayı

72 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 24.

bizden farklı ekilde görüyorlardı, en azından ara tırmalarımıza konu olan simalarının büyük bölümü için bunun böyle oldu u söylenebilir.

Kadim Mısır bilgeli iyle etkile im halindeki Grekler, “bu görünür dünyanın, yaratılmı bir büyüün girdabında, kendi ba ına cevheri olmayan, sürekli de i en ve istikrarsız görüntü kar ısında, insan bilincini çevreleyen bir peçe altında, var ya da yok demenin kendisi için hem do ru hem yanlı oldu unun” (tek kelimeyle *maya*’nın) ayarındaydılar.<sup>73</sup> O itibarla bunların indinde varlı ı müphem olan bir eyin bilgisi de pek bir de er ifade edemezdi. Nitekim *Mitos* Ça ı olarak betimlemeye çalı tı ımız bu varlık algısıyla birlikte do a filozofunun tavrı ve ayrıcalı ı kendini açı a çıkarır.

Özne kavramıyla Modern felsefeden farklı olarak, felsefi çaba içerisinde olan Grek insanını kastetmi oldu umuzu belirttikten sonra mitolojik gizemin ku attı ı varlık algısıyla, biricikli inden uzakla tırlımı özne arasında bir ili ki kurmak mümkün oldu unda, kitlenin bireye nazaran ortak imgelem ve soyutlamalar etrafında daha sabırlı beklentiler içerisinde olabildi i dü ünülebilir. De i imin *logosa* do ru bir yönelimi te kil etmedi i durumda da bu böyledir. Bireysel ya da toplumsal bir alı kanlık devam etti i sürece de i im, rahatsız edici olarak bir dirençle kar ıla abilir. Nitekim ileride görülece i üzere sofistik yakla ım rasyonel paradigmanın olu um istikrarını sarsmaya yönelik, argümanları rafine olmu ve daha çok manipüle edici mitolojik bir direnç olarak da kar ılanabilecektir.

Fakat Thales’in örne inde okuyabildi imiz “var olan algıya kar ı zihinsel rahatsızlık duyma”, Antik Yunan kültüründe istikrarlı bir güven ortamı bulmu gibidir. Nitekim Thales’le birlikte; Yunanlılar rasyonel ispat kavramını ve bu ispatın bir aracı olarak da teori kavramını geli tirmeyi ba ardılar. Bu ba arıyla ilgili olarak duyuşal gözlemi dikkate alan teori, evrensel hakikati do rudan iddia eder ve bu hakikat aleni bir sorgulamada bütün kar ıt argümanlara ra men do a felsefesinin temel aldı ı sa lamlı ını yitirmez.<sup>74</sup>bu yakla ımla birlikte Grek akıl paradigması, epistemolojinin argümanlarına kaynaklık edecek verimli bir sürece

---

73 Zeller, *Grekl Felsefesi Tarihi*, s. 15.

74 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.25.

girebilmi tir. Kavramın bütün muhtevasına sahip olacaksa e er bu a amadan sonra, bilginin alanı de i mezin alanı, yani asli ve külli olan ilkeler ya da *arkhe* olacaktır. Nitekim Antik Yunan kavrayı ında bir taraftan *theroia, epistheme*, di er taraftan *empeiria* ve *doksa* ekinde esaslı biçimde kökle mi ayırım da bunu göstermektedir.<sup>75</sup>

Thales'in rasyonel ontolojiyi belirleyen varlık algısı üphesiz *arkhe* olarak suyu göstermesi de ildir. E er böyle olsaydı ça da larının da su dayandırmasını temele alıp çe itli spekülasyonlara girmesi beklenirdi ki bu felsefi tasavvurun de il dogmanın beklentisi olurdu. Nitekim Antik Yunanlılar açısından “su önermesi” burada varlı ın mutlak dayana ı olarak de il, ilk defa bu dayana ın mitsel-dinsel bir dayanak olmaması ba lamında önemsenir. De i imin önünü açan asıl nokta ise toplum içindeki Miletli dü ünürün varlı a rasyonel bir tarzda yakla ım ferasetini sergilemi olmasıdır. Ba ka bir deyi le do a felsefesi suyun etrafında ekillenen spekülasyonlardan ziyade Thales öncülü ündeki rasyonel yakla ım çerçevesinde varlı ın sonsuz çokluklar içerisinde dayanmakta oldu u de i mez ilkeyi, *arkheyi* mitsel ve dinsel olanın ötesinde betimleyebilme çabasıdır. Nitekim a a ıda görülece i gibi ilk ku ak Miletli filozoflarda bile Thales'in *arkhe* tespitine ele tiriler gelecektir. Fakat bu itirazların dahi rasyonel kaygı etrafında yapılanmı olması ifade etmeye çalı tı ımız çı ırın bir canlılık ve zenginlikle yeni bir varlık kavrayı ına do ru giden süreçteki etkinli i önemlidir.

Daha yakından bakıldı ında hem Anaksimandros hem de Anaksimenes, Thales gibi benzer soruları sormu ve benzer öncülle i e ba lamı gözüküyorlar. Bununla birlikte Anaksimandros, suyun de i meyen cevher oldu unu iddia etmek için hiçbir zorlayıcı neden bulamamı tır. Çünkü ona göre ayet su topra a ve toprak da, suya ya da su, havaya ve hava da suya dönü üyorsa; bunun anlamı, her eyin her eye dönü tü üdür. Buna ba lı olarak da Anaksimandros, *arkheyi apeiron* yani “zaman ve mekânda sınırsız ve belirsiz olan” ekinde tanımlamayı tercih eder. Anaksimandros, duysal fenomenleri, nesnelere ve de i imlerini duysal olmayan, gözlenemeyen bir ey aracılı ıyla açıklamaktadır. Miletlilerin

---

<sup>75</sup> Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 15.

son temsilcisi Anaksimenes ise, Thales'in önerisindeki ba ka bir zayıf nokta üzerinde odaklanır. O, de i meyen halinde suyun, de i en haldeki suya dönü üümü nasıl gerçekleşti mi oldu unu sorar. Bildi imiz kadarıyla Thales bunun cevabını vermez. Anaksimenes'in sonradan dört temel unsur olarak adlandırılacak, dört cevhere (toprak, hava, ate ve su) bu suretle gönderme yapmı olmasına dikkat çekilir. Çünkü burada *arkhe*, hem geriye dönük olarak daha somut bir düzlemde kar ılanmı oldu u gibi çoklu un ardındaki birli in de asalarına ayrılabilce ini tartı maya açmı olması açısından da önemsenebilir.

Antik Yunan filozoflarının ilk ku a ını olu turan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi do a filozoflarından sonra Grek akıl paradigmasının bu mirası mantıksal bir ekilde takip ederek farklı sorunsallara odaklanmı oldu u görülecektir.

Bu ku a a bir çerçeve olu turacak olursak Anaksimandros asli cevher olarak ne dört unsurdan birini, ne hava ne ate veya hava ve su arasında kalan bir cevheri, ne de bunların belirli niteliksel farklılıklar içermi oldukları bir tözler kar ımını seçmi tir. Anaksimandros'un "sınırsız"ını (*Apeiron*) belirli cevherlerin hepsinden özellikle seçti i yahut daha muhtemeli, onun do asına dair ayrıntılı bir açıklamalar vermeyip, belirlenmi tözlerin önde gelen belirli özelliklerinden hiçbirine sahip olmayan cevheri vurgulamayı uygun görmü olması *arkhe* probleminin daha soyut alana ta nmasında ilk adım olarak görülür. Anaksimandros ile gerçekten eskisinde çok ötesine adım atıldı ını, *mitosun* ki ile tirme tutumunun a ıldı ı söylenebilir. Di er taraftan yeni bir varlık anlayı ının do rusal ilerlemeyi haklı çıkarma kaygısından ba ımsız bir geli imle Anaksimenes'in *arkheyi* hava ya da soluk olarak kar ılamı oldu unu görüyoruz. Anaksimenes de *Arkhe* sorunu üzerinde durur; o da, Anaksimandros gibi, ana maddenin bu varlık temelinin birlikli ve sonsuz olması gerekti ini söyler. Ne var ki bu sonsuz eyi Thales gibi, belirli bir eyle bir tutar. Ona göre "ilk madde havadır". Soyut bir ilke olan *Apeiron'un* yerine somut bir eyi, "havayı" koymu olmakla, do rusal bakı a göre do a tasarımı da Anaksimandros'unkine göre bir gerileme sayılabilir.<sup>76</sup>

---

76 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 23.

Varlık anlayışı bakımından Anaksimenes, asli cevherinin sadece tanıma sahip olmayan sınırsız bir şey olmamasıyla değil, Thales'inkiyle paralel olarak belirli niteliklere sahip bir cevhere erişimi olmasıyla da Anaksimandros'tan ayrılır. Fakat bu amaçla, Anaksimandros'un asli maddesinin gerçek niteliklerine sahip görünen –yani sınırsızlık ve sürekli devinim olan– bir cevher seçimi olmakla Anaksimandros'la uyumlanır. Ona göre havadan müteekkil olan ruhlarımız nasıl bizi hükmü altında bir arada tutuyorsa, nefes ve hava da dünyamızı öylece sarar ve kuşatır. Bağıngıç ve sonsuz hareketiyle hava bir canlılık içerisinde iki tür değişim –seyreklenme veya genileme ve yoğunlaşma veya büzölmeye tabidir. Birinci süreç aynı zamanda sıcaklaşma, ikincisi soğumadır. Seyreklenme suretiyle hava, ateş; yoğunlaşarak da rüzgâr, giderek bulut, su, toprak ve kaya haline gelir. Anaksimenes bu ancak havada imkan bulabilen varlık anlayışını muhtemelen atmosferik süreçlerin gözleminden ve yoğunluk miktarının ölçümünden çıkarmıştır. Güvenilir bir geleneğe göre Anaksimandros gibi Anaksimenes de, birbirini biteviye takip eden “dünya-yaratılış-yok oluş” teorisini savunmuş görünüyor.

Miletli düşünürlerin birçok görüşü bize bu gün ne kadar naif ve olağandışı görünürse görönsün, Homeros'ta canlı bir insan ve Tanrıların elçisi olan *Iris* fiziksel düzlemde izah edilebilir. Aynı şekilde *arkhe* atmosferik bir fenomene dönüşümü olmakla, Hesiodos'un mitik kavrayışlı kozmolojisinden farklı olarak doğa, yani bilimsel bir dünya açıklamasına doğru güçlü ve esaslı bir değişimi işaret eder görünmektedir.<sup>77</sup>

Miletli düşünürlerin Thales'in öncülüğünde ekillenen varlık anlayışları akılla yapılandırılacak bir *arkhe* bulma teebbüsünden ibaret görölebilir. Nitekim onların çabası yalnız haliyle su, toprak, ateş, hava veya sonsuzluk tanımlamaları arasında betimlenebilir. Ancak bu çabanın felsefi miras açısından sahip olduğu öneme bakıldığında sıradan bir gözlem olarak sınırlandırılmayacağı görölebilir. Açımı oldukları çığırla oluşan bu yeni birikim, rasyonel yönde paradigma dönüşümünü garantiye aldıktan sonra Heraklitos, Parmenides gibi

<sup>77</sup> Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 54-56.

ikinci ku ak filozoflarla gittikçe zenginle t i ni görmek zor de ildir. Çünkü ilk rasyonel yakla ımıyla Thales, gözlerini açmı ve bütün mitolojik algı baskısına ra men do ayı farklı bir açıdan görmü tür. Sadece duyularıyla tanık oldu u bir do a algısından çok aklın “mitsel algının” müdahalesine kar ı koyan bir duru la görmeye ve onu anlamaya çalı mı tır. Bir bakıma do a ve öznenin ba ba a kalma mücadelesini üstlenmi tir. Di er taraftan Thales’in faydalanmı olabilece i hazır bir metodoloji söz konusu olmadı ında güne tutulmasını öngörmü oldu u rivayeti, astronomiden haberdar oldu una i aret etti i gibi bu alanda mesafe kat ettikleri bilinen Babillilerle de ili kilendirilebilmektedir<sup>78</sup>. Ancak yine de bunun Miletlilerin rasyonel tavırlarını belirleyecek bir metodoloji sa layacak nitelikte ya da rasyonel ontoloji yakla ımlarına referans gösterebilece imiz çapta olmadı ı kabul edilir. Thales ve ö rencileri varlıkla birebir ili kilerini rasyonel bir perspektiften sa lanabilecek ontoloji anlayı ının prototiplerini arz etmi oldukları gibi sadece Batı felsefesinin de il belki *ampirik* bilimin de öncüleri olmu lardır. Nitekim lk ça da felsefe ve bilim arasında bir ayrımın söz konusu olmadı ı bilinmesine ra men bu ilk ku a ın varlık algısını do a bilimi çerçevesinde ele alınması da onların do ayla direkt temas eden soru turmalarının sa ladı ı epistemoloji ile ilgilidir. Nitekim Heraklitos ve Parmenides’in ikinci ku ak kategorisinde belirlenmi olmalarının bu ayrımla ili kisi kurulabilir.

Nihayetinde Thales ve ku a ının rasyonel ontolojinin in asında ilk ve belki en önemli rolü icra ettiklerini dü ünme zor de il. Çünkü tezlerinin ardıllarınca sonsuz ele tirilere maruz kalması yanında onlar, ilkin var olan mitolojik varlık algısının dirençli alı kanlı ıyla hesapla mak ve bir nevi paradigmanın kurucuları olarak daha az verilerle cesaret verici yakla ımlar sergileyebilmi lerdir. Bu sorumluluklarını ne ölçüde gerçekle tirebildikleri rasyonel ontolojiyi yakından ilgilendiriyorsa bu, duru larının önemini de ifade etmektedir.

Rasyonel ontoloji ekseninde Thales sonrası ku a ın varlık kar ılamalarını da ana hatlarıyla betimlemenin Antik Yunan dü ünçesindeki rasyonel yapılanmayı

---

78 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.21.



kendi dayanakları üzerinde anlamamızı kolayla tıraca mı dü ünüyoruz. Heraklitos, Parmenides ve Pythagoras'ın bu tarih aralı ında önemli birer örnek olduklarını dü ünüyoruz. Bu filozoflarla birlikte sadece do ayı nesne edinebilen ilk ku aktan farklı olarak öncekilerin tezlerini de tartı abildikleri daha geni bir spekülâtif alanı görme imkanımız olacak.

Miletlilerin ortaya atmı oldukları ve cevaplandırmaya çalı tıkları asli cevher meselesinden yeni bir problem do mu tur: tekil varlıkların çoklu u ve çe itlili i, varlık her eyin temeli olan *bir*'den ne surette ve nasıl meydana gelecektir? O zamana kadar nadiren ele alınmı ya da hemen hiç de inilmemi olan bu dü üm, imdi felsefi bir sorunsal olarak çözüm beklemekteydi. Bu yüzden “Bir ve Çok, Varlık ve Olu , Hareket ve Sükûnet problemi” imdi Elealılar ve Heraklitos tarafından sürdürülen tartı manın odak noktası te kil edecektir. Bundan ba ka, de i im problemiyle ayrı tırılmaz bir biçimde ba lantılı olan türlü epistemolojik sorunların da do ması kaçınılmazdı.”<sup>79</sup> Buna ba lı olarak, Heraklitos ve Parmenides, sadece fizikle de il, ilk filozof ku a ının teorisiyle de ku atılmı bulunuyorlardı. Bütün de i im boyunca, de i meyen “öz”le ilgili içsel diyalog Thales ve Anaksimandros ile ba lar. Heraklitos ve Parmenides ise temel ön kabuller üzerine felsefe tarihinin akı nını belirleyecek bir tartı mayı ba latmı görünüyorlar.

Bu ku a ın zengin nesne alanları yanında daha zengin bir metodoloji geli tirmi oldu unu tahmin etmek güç de il. Mitsel olandan uzakla tırmaya çalı an Miletli do a filozoflarının aksine Heraklitos, *mitsel* olana çok yakın bir dille kendini ifade etme e ilimi gösterir. Bu birazda ilk do a filozofunun mitolojik algı gerilimini bertaraf etmi olmasıyla da ilgilidir. Nitekim Miletlilerde buldu umuz bilimsel vurguyu Heraklitos'da görmeyiz. Bundan ba ka o, Parmenides'in ve Elealı filozofların kullandı ı mantı ı, tanım ve açık rasyonel kavramları da kullanmaz. Daha karma ık ve karanlık bir atmosferde akıl yürütür gibidir. Aslında o sezgi ve hayal gücünü kullanır. Heraklitos'un bir özelli i de önceki kuramlara kar ı geli tirmi oldu u ele tiri tarzıdır. Nitekim Grek

---

<sup>79</sup> Zeller, *Grekl Felsefesi Tarihi*, s. 67.

dü üncesinin ilkler ça ına dayanarak olu an felsefi birikime yönelik ilk ciddi itirazı Heraklitos'da görüyoruz. Bu itiraz, Grek akıl paradigmasının olu um sürecinde geçirmi oldu u rasyonel testlerden biri olarak da anla ılabilir. Öte yandan Heraklitos dü üncesiyle Miletlilerinki arasında temel bir ayrılık oldu u görülür. Miletli filozoflar “ana madde’yi” kalıcı, kendi kendisiyle özde bir ey, do anın de i meyen “tözü” sayıyorlardı. Onlar için bu kalıcı töz, do ada en temelli, en önemli olandır, gerçek *physis* ve asıl do a bu tözün kendisidir. Ancak Heraklitos’un töz kar ılaması çok farklıdır. Öncekiler de i imin özünden etmedi i sabit bir element bir dayanak ararken Heraklitos bütün argümanlarını de i ime ba lar: Her ey akar (*Panta rei ...*), evren de bu de i imle böyle tükenmez canlı bir ate tir, sürekli bir yanma süreciyle var olur. Daha do rusu, yine her eyin kendi özüne aktı ı dönü ümlü (periyodik) bir süreçtir. Ancak duyularımızın verileriyle, kalıcı eyler varmı sanısına kapılmamız, de i menin kuralsız de il de, belli bir düzene, belli bir ölçü ve yasaya uygun olması yüzündendir. De i imdeki istikrarlı düzen her eyin yerli yerinde oldu u izlenimini daha açıkçası yanılsamasını da mümkün kılabilmektedir. te üstünde durulması gereken ve onun felsefesinde bütün argümanların kendisine döndürüldü ü ana kavram bu de i imin bir düzenin aydınlı ına hizmet etmesidir. Bu ölçüye bu yasaya Heraklitos *logos* diyor. Evrende egemen olan yasadır, düzen ve akıldır. Bu yönüyle bakıldı ında evrende tanrısal bir aklın (*logos*) egemen oldu u ö retisi ile Heraklitos panteizme de yakla mı tır.<sup>80</sup>

Heraklitos, e yanın mutlaklı ını iddia etmedi i gibi tezini duyuşsal olana görünen hareketle de sınırlandırmıyor görünmektedir. O daha öteye giderek tüm fani nesnelere arkasında yatan ve bunları destekleyen temel ilkeye, güçler arasındaki etkile ime dikkat çekiyor. Bu güçler arasındaki devinim belirli bir yasaya(*logos*) uyarak dengeyi, sonsuz de i imdeki uyumu mümkün kılıyor. Bu temelde yatan cevher, farklılıktaki gizli birlik olarak bütün gerilimin gizinde açı a çıkan *logosun* kendisidir. Öyle ki bu, kozmolojik gerilime alternatif güçler arasındaki sava ve çatı mada her eyin temel ilkesi olarak i aret edilir.

---

80 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 25-26.

Heraklitos ve de inmeye çalı aca ımız *Parmenides* arasındaki polemik belki de ontoloji çerçevesindeki yeni bir akıl yürütme tarzını; diyalekti i aç a çıkaran ilk örneklerdir. Birbirinin tam zıttı olarak kar ılanan kuramlarıyla zıtların gözden kaçırılabilir yakınlı ını da gün yüzüne çıkarır gibidir.

Parmenides, Heraklitos'un en belirgin antitezidir. Parmenides'in ba langıç noktası Var olmayana kar ıt olarak Var olan-Varlık fikridir. Ba ka deyi le, yok olu u ve de i imi, eylerin çoklu unu ve çe itlili ini, yani var olmayanın bir varlı ını ta ıyan duyular her türlü hatanın kayna ıdır.<sup>81</sup> Duyusal verilere dayalı olu an sanılardan kurtulmak saf mantıksal ilkeleri takip etmekle mümkündür. Öylelikle *teolojik* somutla tırmaların dahi anla ılabilir izahları olacaktır.

Antik Yunan mantık ve diyalekti inin dile geldi i Parmenides'te bilginin amacı ve ödevi, var olanı dü ünülmektir; öyle ki Var olan içinde var olmayanı dü ünme pahasına mantıksal akıl yürütmelere duydu u güvenle ontolojisini betimlemeye kalkı ır. Çünkü dü ünülebilen zaten var olandır ve var olmayan dü ünülemeyendir de.<sup>82</sup> Bu açıdan bakıldı ında Parmenides varlı ı dü ünüyle özde le tirmi tir. Var olanın varlı ı ve var olma ilkeleri ancak dü ünüsel zeminde me ruiyet kazanabilir.<sup>83</sup> Mantıksal perspektifin kendini hissettirdi i bu epistemoloji Parmenides'in rasyonel ontoloji kavrayı ındaki katkısını da belirlemi olmaktadır.

üphesiz Parmenides de duyusal de i imin farkındaydı. Ne var ki de i imin “mantıksal olarak” imkânsız oldu unu dü ünüyordu. Bu yüzden aklın sa ladı ı veriler duyusal olana tercih edilmeliydi. Çünkü akıl gerçekli in, duyular ise bizi her an aldatabilecek sanıların bilgisini veriyordu. Parmenides buna dayanarak ve sadece akla uymamız gerekti ini söylüyordu.<sup>84</sup> Parmenides duyuları

---

81 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 75

82 Gökberk, *Felsefesi Tarihi*, s. 28.

83 Cevizci, *İkça felsefesi Tarihi*, s.971.

84 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 30.

saf dı ı eden, mantıksal silsileye ba lı bu katıksız rasyonel yakla ımıyla ardıllarına öncülük etmi tir.

Varlı ın de i mez niceliksiz hakikatini anlayabilen akıl ve yoklu un sanısına de i im ve çokluk içinde kapılan duyu. Aynı ekilde akıl, gerçekli in sükun halinde ve birlik içinde oldu unu kavrar. Duyular, bize sadece de i im ve çokluk halinde olan bir gerçek dı ılı ı gösterir. Yunan dü ünçesinde farklı bir gelene in öncüsü olacak bu yakla ım tarzı ya da düalizmi rasyonel ontolojide; ama Heraklitos'un kar ı ö retisi ile birlikte önemli bir unsur olarak duracaktır.<sup>85</sup>

Burada dikkat etmemiz gereken nokta Thales'le ba layan ilk dü ünü paradigmasının ikinci ku ak filozoflarının kar ıt ele tirilerini de kendi içinde barındırmı oldu udur. Burada belirleyici unsur varlı a odaklanan aklın sonsuz de i imdeki de i mez sabite etrafında i e ko ulmasıdır. Böylelikle öncellerinin ele tirmenleri ve yorumlayıcıları olarak bu ku ak aynı binanın de i ik kö elerinde felsefelerini icra etmi gibiler. Böylelikle paradigmamız, *mitos* iktidarından koparmaya çalı tı ı varlık telakkisi ve ele tirisini de rasyonel sınırdan barındırarak kendini sa lamla tırmaktadır. Bu durum, ilk olu umun kendi üzerinde ve politik/sosyolojik geli imlerle do a felsefesinden insan felsefesine geçinceye kadar devam eder. Ba ka deyi le bu yapı sofistler ve Sokrates ça ına kadar bu i levini sürdürecektir.

Ku a ımız anlamaya devam edersek Heraklitos ve Parmenides'in her ikisi de duyuların verilerine güvenmeyip, onu dü ünçeyle fakat tam kar ıt yollardan do rulamaya çalı mı mı oldukları söylenebilir. İkine göre duyular kalıcı bir varlıkla ilgili esaslı bir yanılsamaya yol açarlar, bu yüzden her an de i im halinde olan ate tözü onun arkasındaki gerçeklik olarak görülmü tür. İkinci olarak Parmenides'in varlık hakkındaki katı bo kavramı algı ve tecrübeyi bütünüyle inkâr eden salt mantıksal bir in anın özelliklerini gösterir. Hatta salt mantıksal perspektifin hakim oldu u varlık anlayı ıyla temellendirmesi algı dünyasını a ar. Varlık ve olu a ili kin temel metafizik kar ıtlık ya da düalizm, Parmenides'le birlikte temel cevherlerini mutlak bir olu ve bozulu tan arındırmı , fakat

---

85 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 31.

Heraklitos'la uyum içinde göreceli bir de i ebilirli i, bu tözlerin tikel varlıklarda bir birle mesini ve ayrılmasını kabul etmi olan be inci yüzyılın, yani Empedokles, Anaksagoras ve Atomcuların uzla macı sistemlerine yol açmı tır. Hatta sadece dü ünçeyle kavranabilen ve duyu dünyasının ya da bilgisinin reddine giden bu spekülasyon Platon'un idealar kuramında en mükemmel anlatımını bulacaktır.<sup>86</sup> Fakat bundan önce Heraklitos ve Parmenides'in kuramlarını önceleyen Ksenophanes'e kısaca de inmemiz bu iki kutbun anla ılmasına da farkı bir açı sa layabilir.

Ksenophanes'i ilk etapta dolaylı bir ontoloji u ra ısı içerisinde görüyoruz. Daha açık olarak felsefe tarihçisinin bakı ıyla bir teoloji sorunsalıyla u ra ırken görüyoruz. Mitolojik halk dininin tanrıları insan biçiminde tasarlamasına kar ı Ksenophanes, kendi tanrı tasarımı koyar. Fakat bu, imgelem ve cisimle tirmeden arınmı bir tanrıdır. Ne biçimi ne de dü ünmesi bakımından ölümlülere benzer; bu tek tanrı, ba tan a a ı i itmedir, ba tan a a ı dü ünmedir. O, her eyi dü ünceleriyle hiç zahmetsiz yönetir. Ksenophanes'in Tanrı tasarımı, tektanrıcılı a do ru atılmı bir adım olarak görülebilece i gibi belki daha önemlisi tanrı probleminin felsefeye aleni olarak dahil edilmi olması açısından büyük metafizik sistemlere önemli imkanlar sa lamı olabilir. Dolayısıyla onun açtı ı bu yolda sonraki filozoflar da yürüyecek ve *anthropomorph* tanrı görü üyle sava ma, Sokrates ve Platon üzerinden geçerek Antik Ça ın sonuna kadar sürecektir.<sup>87</sup> Böylelikle dü ünçe tarihinin ana konseptlerinden biri olarak Tanrı tasavvuru da, mitoloji ve halk dininin imgelem serbestîsinden alınarak aklın i leyi ilkelerine uygun düzlemlerde anla ılaca ı bir sürece girmi olacaktır. Bu yönüyle bakıldı ında belki de Ksenophanes ile birlikte, do ada içkin bir Tanrı tasavvuru ile a kın kavrayı arasındaki ebedi çatı manın ilk uzla ı denemsi yapılmı oldu u dü ünülebilir.

Di er taraftan Ksenophanes'in daha çok bir antropolog bir teolog olarak önemsenmi oldu u görülür. daha özelde de Elea okulunun çoklu u inkar edip,

---

86 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.75.

87 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.27.

birli i savunan, *antropomorfik* tanrı konsepsiyonuna kar ı çıkmı olarak, insan imgeleminden uzakla tırılmı tanrı anlayı ı ve metafizi i ile bilinir.<sup>88</sup> Ancak Antik Yunan dü ünçesindeki süreç bilincine dolaysız vurguyu onda görüyoruz.çünkü o, nsnanlı ın geli mesinde zihinsel bir ilerleme fikri üzerinde durmu gibidir. Mitolojik kalıntıların izlerini sürdürdü ü yaygın algılarda uygarlı ın; tarım, arabın i lenmesi, ate in bulunması ve kullanılması gibi bulu ları iyiliksever Tanrıların lütufları olarak görülürken; ilk defa Ksenophanes, bunları insanın ki isel yaratımları olarak kabul etmi tir. Nitekim *Tragedyada* bütün bunların Prometheus'a atfedilmi oldu unu görmü tük. Fakat Ksenophanes,en büyük fikri ke fini dine yakla ımında göstermi tir. “Tanrılarında aç ı a çıkan insanın kendisidir” ekindeki kanaatini dile getirmi ve daha sonra onu bir ateizmden uzak durmaya gayret eden tanrı tasavvurunu imgelem kusurlarından arındıracak örneklerle açıklamı tır. Bununla beraber batıl inançların, mitolojik algıların boyunduru undan kurtulmu bir akılcılıkla, ilk defa “dünyada içkin olan tanrısallıkla de i mez varlı ı özde le tiren” ve tıpkı Heraklitos ve Parmenides'te oldu u gibi duyu algısının güvenilmezli ine kar ı dü ünçeye öncelik veren bu filozof, Grek dü ünçe paradigmasında yeni bir e ilimin kurucusu olarak görülmektedir.

Ksenophanes, inanmakta oldu u Tanrı'nın her türlü be eri form ve *ideanın* üzerine çıkartılması gerekti ini de dü ünüyordu. Böylelikle Ksenophanes'in teolojik yakla ımıyla ontoloji alanına yeni bir sorunsalın katılımı ya da geri dönü ünü sa lamı oldu u görülür. öyle ki de i mez varlık ile dünyada içkin olan tanrısallı ın özde le tirilmesi varlı ın Thales'le ba layan ilk ilke aray ı farklı bir mecraya akar. Do ada ama sadece do ada aranan bu kendi kendinin dayana ı olma ilkesi, Ksenophenes dü ünçesinde do aya aleni olarak davet edilmemi bu tanrısal yönüyle, büyük sistemlere yönelik ele tirilere de teolojik argümanlar sa lamı gibidir. Di er taraftan Elea felsefesinin daha sonraki geli mesi, özellikle Parmenides'in metafizi i, sadece Ksenophenes'in fikirlerinin bir devamı olarak de il, fakat Heraklitos'un temel fikirlerine bir tepki olarak

---

88 Cevizci, *Ik Ça Felsefesi Tarihi*, s. 41.

kavranması halinde daha iyi anlaşılabilir.<sup>89</sup>

Nitekim Elea Okulunun özelde de Parmenides felsefesini *paradokslar* çerçevesinde savunan Elealı Zenon'un diyalektiği bu erken dönemdeki rasyonel spekülasyonların zenginliğine işaret etmesi açısından önemlidir.

“Parmenides’in öğrencisi Elealı Zenon, deyimlerin mümkün olduğunu iddia eden karikatür öretilerin mantıksal paradokslara yol açacağını göstermek yoluyla; Parmenides’in, deyimlerin mantıksal olarak imkânsız olduğunu dair öretilerini savunmaya gayret etmiştir. Zenon, böylesi bir paradoksu, aklın ve kaplumbağın hikâyesi ile göstermeye çalışmıştır.”<sup>90</sup>

Elealı Zenon, Aristoteles’in de ilgisini çekmiş olduğunu bildirmiş ve kendisi için *diyalektiğin* mucidi dediği Parmenides’in öretilerini bazı diyalektik deliller çerçevesinde savunmuştur. Heraklitos öretilerini karısına alan bu deliller biline geldiği üzere kısmen şeylerin çokluğu varsayımına, kısmen de harekete yönelmiştir. Söz konusu itirazları özetlemeye çalışabiliriz:

- 1- Olan çok olsaydı onun hem sonsuz olarak küçük, hem de sonsuz olarak büyük olması gerekecekti.
- 2- Aynı şekilde onun sayıca hem sınırlı hem de sınırsız olması gerektiğinden; sınırlı olması kabul edilmelidir.
- 3- Her şey her bir mekanda ise onun kendisi de aynı mekanda olmalıdır ve aynı zamanda bu mekânında bir mekânı olmalıdır.
- 4- Eğer bir ölçek darı saçıldıysa ses yapıyorsa, her bir darı tanesi ve bir tanenin her bir parçası da ses yapmalıdır.<sup>91</sup>

Zenon’un bu keskin *antinomiaları*, yalnız bunu göstermek var olanı birçokluk ve hareket diye düşünürsek çelişmelere düşebileceğimizi

89 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.83, 69-72.

90 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.31.

91 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.76.

kaygısına i aret etmek üzere kullanır. Ona göre, Heraklitos'un ve duyu verilerine dayalı ontolojilerin aksine var olan ancak "bir" ve hareketsiz olabilir.<sup>92</sup>

Di er açıdan Heraklitos ve Elea filozoflarının Antik Yunan rasyonalizmini yatay bir zeminde i lemi oldukları yani aynı ça ın benzer problemlerini farklı; hatta zıt açılardan ele almalarına ra men rasyonel düzlemde söz konusu ça ın kavrayı ıyla uyumlu bir ontoloji temellendirmeye çalı tıkları dü ünülebilir. Miletlilerin ba latmı oldu u rasyonalizasyon süreci ile ekillenen do a eksenli ve gittikçe zenginle en bu ö retileri Sokrates dönemi ve sonrasındaki spekülasyonlarına da kaynaklık edecektir. Bu ba lamda yukarıda betimlemeye çalı tığımız birikimin uzlaşısı olarak da kabul edilen "arabuluculara" kısaca de indiktin sonra u ana kadar i lemeye çalı tığımız "dolaysız varlık eksenli" rasyonalizasyondan ayrılarak; Sokrates ve sofistlerin ça ında daha çok sosyal, ekonomi-politik saiklerin de etkisiyle ekillenmi olan "insan" eksenli dü ünçe çabalarını inceleme imkânını arayaca ız.

Antik Yunan akıl paradigmasının bu halkasına yönelik bir fikir edinmek üzere Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos ontolojilerini de ana hatlarıyla anlamaya çalı aca ız.

Empedokles'le ilgili metinlerde argümanlarını öne sürerken kullanmı oldu a üsluba dikkat çekilerek, bir do a filozofu oldu u kadar do ulu peygamber söylemini çarı tırmı oldu u ifade edilir. Empedokles *arkhe* sorunsalını farklı de i kenler ekseninde analiz etmeye çalı ır. Empedokles Ate , hava, su ve toprakla dört temel unsurla (ya da de i meyen ilk cevher) birlikte bir ayırt edici güç (mücadele) ve di erleriyle birle tirici güç (sevgi) olmak üzere iki güç oldu unu ileri sürmü tür. Empedokles'in duyuya hitap eden bu dört unsurun ayrı ma ve birle imini sevgi ve nefret ilkelerine dayandırmı oldu u görülür. O, bu yönüyle Miletlilerden, tözün sayısını birden dörde çıkarmakla ve bu güçlerin "ilk cevhere ek olmalarını" eklemi olmasıyla ayrılır.<sup>93</sup> Ona göre meydana gelme –

92 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.30.

93 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.32-33.



(olu ), temel maddelerin bir karı ması, yok olma (bozulu ) ise karı ımın da ılmasından ba ka bir ey de ildir.<sup>94</sup>

Di er taraftan Empedokles’le birlikte do a bilgisine ilave olarak, do aya hâkim olma sorunsalı da de gündeme gelmi tir. öyle ki do aya, insanın do a kar ısındaki iktidarı varlı ın bilgisini edinmek yanında, insanın saf ve iyi bir zihne de sahip olması gerekir. Empedokles’in do a kavrayı ı Heraklitos ve Parmenides arasında, bir ba ka ifadeyle ebedi de i im ve ezeli de i mezlik arasında bir uzla ma bulma çabasını temsil eder. Nitekim Parmenides’in öne sürmü oldu u ekliyle do ada mutlak bir olu ve bozulu olgusuna katılmamakla birlikte bu tezi Heraklitos’un “tikel eylerin” aktüel olarak sürekli bir de i im içinde oldu u teziyle harmanlayarak bir orta yolla benimser. Empedokles, söz konusu olu ve bozulu u gerçekte ölümsüz ve de i mez temel tözlerin karı ımı ve ayrılmasına ba layarak uzla tırmaya çalı ır. Fakat bu “temel tözlerde devinim nasıl meydana gelmektedir?” te bu, *arkhe* eksenli felsefenin kar ıla tı ı yeni bir problemdi. Heraklitos’un ba ından itibaren “daima canlı ate ”ine dâhil etmi oldu u bu devinimi Parmenides, neredeyse bütünüyle reddetmi ti. Empedokles bu unsurların karı ımına ve ayrılmasına yol açan biri birle tirici, di eri ayırıcı olmak üzere iki hareket ettirici (sevgi ve nefret) varsayarak bir tür düalizmle sonuçlanabilecek bir uzla ı sa lamaya çalı mı gibidir.<sup>95</sup>

Bu a amayla birlikte Antik Yunan mitolojik algısına ve özelde de geleneksel Tanrı motifine kar ıt olan tezleriyle bilinen Anaksagoras’a de inebiliriz. Anaksagoras, bütün di er eylerin yanı sıra, güne in bir Tanrı de il, yanan bir cisim oldu unu iddia etmi olmasıyla Tanrı Zeus’u Antik Yunan gelene indeki tahtından indirmi olarak “güne i” do anın sıradan bir nesnesi olarak tanımlar. O, Grek aklının olu um sürecinde bir adım daha ileri giderek do anın i aretlerinden tanrılar hakkında her türlü mucizevî bilgi ediniminin yanı sıra kehanete duyulan inancı da reddeder. Bununla da yetinmeyerek teolojik-mitolojik do a tasavvurunun yerine açık, kesin sebeplere dayalı, bilimsel bir izah

---

94 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.34.

95 Zeller, *Greks Felsefesi Tarihi*, s.79-80.



boyutuna da i aret eder. Anaksagoras'ın ayırt edici bir ba ka yönü de maddeden farklı olan akıl kavrayı ıdır. Bu ayırımın belirleyici özelli i, “aklın mutlak bir biçimde basit ve yalın, hiçbir eyle karı maz, kendi ba ına bulunur”; “bir yı ın olarak maddenin” ise bütünüyle bile ik olması keyfiyetinde bulur. *Nous* ve maddeye dayalı bu düalizm Orphiklerin, Pythagorasçılarının ve Empedokles'inkinden (aynı zamanda ilerde görülece i gibi Platon'unkinden de) hayli farklı oldu una i aret edilir. öyle ki onun *nousu*, hareket ettirici ve her eyle hakim bir güç olarak, bütün kozmosla yakından ba ıntılıdır ve insan bedeninde ruh ve akıl olarak etkindir. Bu metafizik Orphik-Pythagorik düalizmden ziyade su götürmez bir biçimde eski yonya monizmine yakındır.<sup>100</sup>

Varlık ve olu üzerine iki a ırı uç, Heraklitos ve Elea sistemleri, arasında üçüncü bir uzla macı sistem atomculuktur. Leukipos'un kurucusu oldu u bu akım daha çok Demokritos'un bilimsel nedenselli i ve “atom ontolojisi” ile bilinmektedir.<sup>101</sup> Demokritos'un Elealılar'dan açık bir eilde ayrılaca ı atom teorinse göre *arkhe*: küçük, bölünemeyen zerrelerden ba ka bir eyle de ildir. Bunlar bo lukta hareket ederler ve hareketleri sadece mekanik olarak belirlenir.<sup>102</sup>

Demokritos ontolojisinin unsurları olarak atomlar “kesif cisimler” olarak adlandırılırlar. Bunlar ne meydana gelmi lerdir ne de yok olabilirler. Aynı tözden olduklarından a ırlıkları da büyüklükleri de özde tir. Olu , ayrı atomların birle mesinden, bozulu ise birle ik atomların ayrılmasından ibarettir. Benzer eilde her tür de i me kısmen buna, kısmen de atomların konumları ve dizilimlerindeki de i meyle açıklanabilir.<sup>103</sup>

Tözün tek oldu unu söyleyen filozoflar (Aristoteles'e göre; Thales, Anaksimenes ve Heraklitos) do anın mitolojik algı gölgesinde bir tesadüfler yuma ına terk edilemedi i ancak tüm do ada düzenin ve evrensel uyumun nedeni olan bir Akl'ın bulundu unu; nihayetinde do anın “belli ve tek” bir ilkeye

100 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.83-87.

101 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 87.

102 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.34.

103 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.88-89.

dayanmak zorunda oldu una i aret etmi lerdir. *Arkheyi* birden çok türevleriyle izah edenlerin de benzer kaygıyı ta ımı oldukları dü ünülebilir. Nihayetinde bütün Miletliler evrendeki uyumun kendisine dayanmakta oldu u ve eylerin hareketinin kendisinden ı çıktığı neden olan bir ilkenin var oldu unu belirtmi lerdir.

Felsefe tarihinin inceleyerek anlamaya ı çalı tı ımız Thales'ten Demokritos'a kadarki süreçte Grek akıl paradigmasının ba lıca iki sorunsal çerçevesinde yo unla mı oldu u görülebilir. Bu sorunsallardan ilki “Ana madde (töz), varlı ın özü, ilk maddesinin ne oldu u” di eri de -daha çok ikinci ku a ın yo unla mı oldu u ve- ilkinde nazaran daha karma ık bir yapı arz eden “Olu sorunu” olarak gösterilebilir. u kadarı ifade edilebilir ki Antik Yunan akıl paradigmasının bu a amasındaki dü ünü mirası *arkheye* yönelik spekülasyonlar olmakla yetinmemi büyük sistemlerin ontoloji ve epistemolojilerini ifade edebilecekleri felsefi bir atmosfer de sa lamı tır.

Bu ba lamda paradigma sistemlerini özelde Platon'u yakından ilgilendiren Pythagorasçılara kısaca de inmek gerekir. Pythagorasçılar, do a filozofunun duyular üzerinde gözlemedi i birlik ve uyum temasını “matematiksel sayılar” üzerinden anlamaya ı çalı tılar. Pythagorasçılara birlikte Greklerin, birebir cisimsel do a gözlemine dayalı verilerle temellendirmeye ı çalı tıkları do a yakla ımlarından farklı olarak, sayıların bütün bir ontoloji ve epistemolojide hatta etikte i e ko ulabildi i bir kavrayı dünyasından söz edebiliyoruz. Pythagorasçıların Antik Yunan akıl paradigmasına mal etmi oldukları en önemli ey, “gerçekli in matematiksel bir yolla algılanabilece i” dü ünüsidir. Bu dü ünün önemi, modern bilimin de temelinde yatan matematiksel gerçekli e bakıldı ında daha iyi anla ılabilir.

Pythagorasçılar, sayılara uyarlamı oldukları bilgileri genelle tirerek sayıları bütün varlı ın ilkeleri (*arkhe*) yapmı lardır. Örne in, belli bir sayı belli nitelikleriyle adalettir, bir ba ka sayı ruhtur, bir ba kası akıldır, bir di eri uygun zamandır. Kısacası Pythagorasçılarda varlık adına ne varsa sayısal olarak ifade edilebilir.

Mistik boyutu dikkate alınmı olarak Pythagoras tarikatının özü, ilke ve uygulamalarının köklerini reenkarnasyon doktrininde bulmaktadır. Buna dayalı olarak Pythagorasçılar farklı kılan ey bu “ruh göçünü” iyi yöne sevk edecek belli bir hayat tarzı oldu u için ölüm zincirlerinden kurtulmak ve mutlak tanrısal dinginlik durumuna ula mak hedeflenir. Kurtulu yolu kısaca bedensel arzularda arınma ve dünyevilikten vazgeçme ile mümkündür. Do rusu bu arınma yönteminde dayalı olarak geli tirmi oldukları -ve daha çok sembolik olan- ahlaki ve zihinsel ritüellere bakıldı nda, Orphiklerden ayrılmı oldukları söylenebilir. Amaçları duyumsal olandan ve bedensel zevklerden arınmak yahut kurtulmak oldu undan, öncelikle matematik üzerinde yo unla mı lardır. Bu terbiye süreci Piythagorasçılara, ardıllarını da etkileyecekleri, sayılara dayalı bir ontoloji geli tirme imkanı sa lamı tır. Bütün bunlara sebep olarak gerçekten de Pythagorasçıların temel ö retisi eylerin mahiyetinin sayı oldu u yolundaki önermedir. Hiç ku kusuz bundan da önce, Pythagorasçılar bu a ırtıcı hükme sevk eden, ahlaki hedeflere yönelik müzik çalı malarındaki armoninin matematiksel de eriydi. Bu gerçe in bilinmesi onları kendisinde içerilmeyen fakat duyum üstü olan ilkeye ula tırmı olabilir.<sup>104</sup>

Daha açık olarak Pythagorasçılarda “Sayı”, bir evren ilkesi olarak yerle tikten sonra, onun do ası hakkında sonsuz spekülasyonlara giri mi lerdir. “Do ru ve do ru olmayan”, “birlik ve ikilik” ve böylelikle sayı daha sonra, oldukça keyfi bir ekilde on(10)a kadar çıkartılan daha ba ka zıtlıklar çifti benimsemi lerdir. Buna göre tek sayılar, özellikle üzerine yemin etmeye özen göstermi oldukları *Decad Tetraktis*, yani on sayısının bir piramit olarak sıralanan (1+2+3+4) noktalarla temsili özellikle kutsal telakki edilmi tir. Nihayetinde sayıları bu ekilde gösterme yöntemi onları geometrik problemlere yöneltmi ; böylelikle noktalardan do rular, do rulardan düzlemler, düzlemlerden cisimler türetilmi tir.<sup>105</sup>

Pythagorasçı yakla ım Grek dü ünçe mirasında etrafında en çok

---

104 Zeller, *Grek Felsefe Tarihi* s.59-60.

105 Zeller, *Grek Felsefe Tarihi* s.61.

tartı maların yapıla geldi i hatlardan biri olarak kar ımıza çıkar. Sayılarda ifadesini bulan bu akımın, Mısır matemati i ve Hint mistisizminden ta ımı oldu u söylenen desenler yanında Grek idealizmi ve hatta bilim anlayı na sa lamı oldu u matematiksel duyarlılık açısından icra etmi oldu u rol önemlidir.

*Logos* paradigmasının temelini dayandırabilece imiz do a filozofunun nesneyi anlamaya çalı tı ı bu “akıl-do a” kozmolojisi eksenindeki birikim ve buna dayalı rasyonel özgüvenle birlikte; de i en sosyal ve ekonomi-politik ko ullarda (dü ünçe, Milet’ten Atina’ya ta ınmı tır) dikkate alındı ında Antik Yunan akıl paradigmasının yeni bir kırılmaya do ru gitti ini kestirmek güç de ildir.

Sokrates ve Sofistlerle birlikte insan felsefesi düzleminde gerçekle ecek bu yeni kırılmanın geli imini anlamaya ba layabiliriz. imdiden ifade etmek gerekirse Sokratik felsefe beklenebilece i gibi do a felsefesinin hakim oldu u bir atmosferde olu mu de ildir. Bunun aksine Sokrates’i, de i en konjonktürle birlikte Sofistlerin yukarıda inceledi imiz kozmolojik kavrayı ın birikimini tamamen farklı kaygılar altında kökten sorgulamakta oldukları ve retori e dayalı spekülasyonlarının zirvede oldu u bir atmosferde anlamaya çalı malıyız. Bu yüzden felsefe tarihinde Sokrates’in sofistlerle birlikte i lene gelmesi, tarihin ironisini i aret eden, yerinde bir birliktelikmi gibi gelmektedir.

## **b. Sokrates ve Sofistler**

Do a filozofları Grek kültüründe mitolojik ça ın sonunu getirmi oldukları gibi, bilimsel felsefi ça ın hazırlayıcıları ve ba laticıları olarak da i lev gördüler. Onların felsefe ve bilim düzlemindeki katkılarını bir iç halkada; do a ya da *arkhe* temellendirmeleri dolayısıyla varlı a bir dayanak bulma giri imlerinin Grek kültüründe rasyonel bir paradigmaya imkan vermi oldu unu ifade etmi tik. Çünkü onlar varlı a farklı bir açıdan ve farklı bir amaçla bakabildiler. Toplumsal-kültürel alı kanlı ın direnci hesaba katıldı ında bu rasyonel bakı ın özgünlü ü

kadar çı ır açmanın bedellerine katlanmı bir duru oldu u da tahmin edilebilir. Buna ra men 6.yüzyılın ba ında Thales’le ba layan sürecin yakla ık 100 yıllık bir zaman sürecinde do aya yönelik rasyonel yakla ımın kendi içindeki farklılıklarla birlikte zengin bir birikim olu turmu oldu u görülür.

“SOKRATES- Diyebilir miyiz ki, Protarkhos, bütün varlıklarla evren denilen eyi akıldan yoksun, atak ve rastgele i gören bir güç yönetiyor ya da tersine, bizden önce gelenlerin söyledi i gibi, dünyayı çeviren zekâyla yetkin bir bilgeliktir?”<sup>106</sup>

Bu ba lamda Yunan kültüründeki de i im sadece felsefi kuramlarla sınırlı de ildi. Bir bütün halinde devinen ve de i en bir hayat içinde Grekler felsefenin sosyal-siyasal ve ekonomik *praksiste* i e ko ulabilece i kültürel atmosferi sa lamı vaziyetteydiler. Bu durumun politikaya dayalı retorik bir pazar olu turacak denli bariz oldu u görülebilir. Öyle ki bu toplumdaki bireyin öncelikleri dahi neredeyse bir önceki ku a mkiyle ciddi farklılıklar içeriyordu. Sözelimi daha serbest para dola ımına dayalı ve mübadeleye nazaran daha hassas bir ekonomi, Pers sava larının yön de i tirmi olması ve en önemlisi de, rasyonel do a yakla ımlarıyla sarsılan mitolojik varlık algısının, hiç de ilse seçkin sınıfta, bir alternatifi olmamasının do urmu oldu u bo luk gibi etkenler, Sofistlerin bu ça üzerindeki tasarruflarını mümkün kılmı gibidir.

Grekk dünyası entelektüel hayatı 5.yüzyılın sonuna do ru, kendisine açık olan seçenekleriyle, ya büsbütün bilimden vazgeçmek ya da yeni bir temel üzerinde onun esaslı bir dönü ümüne giri mek zorunda olaca ı bir oktava eri mi ti. Bu ba lamda “ele tiri” denilince ilk akla gelen Sofistlerin de Grekk dü üncesinde bir geçi i levi görmü oldukları ihmal edilmemelidir. Sofistlerin prati ini takip ederek Grekler her eyi sorgulamaya ba lamı lardı.<sup>107</sup> Fakat rasyonalist bir e ilim, bilinçli bir biçimde bunların da ötesine geçerek açık biçimde gün ı ı ma çıkmı gibidir. Nitekim Zeller’e göre Atinalıların bencilli ine katlanmak zorunda kalanlar bile nihayetinde onun rasyonel istikrarını ancak

---

106 Platon, *Philebos*, s. 46.

107 Zeller, *Grekk Felsefe Tarihi*, s.115

zoraki kınayabilirler. Böylelikle ahlaki ve siyasi artlar bilimsel kültürün sofistlik karakteriyle de i mez biçimde at ba ı giderler. Buna ba lı olarak sofistlerden sonra Greklerin daha istikrarlı rasyonel kuramlar geli tirebildiklerine tanık olunmaktadır.

Bu mirası günümüze ta ıyan yakla ım zıtlıkları da dü ünüldü ünde Sokratik felsefenin sa lıklı bir ekilde anla ılabılmesinin sofistlik ça ın yapısına vakıf olmayı art ko mu oldu u görülür. Çünkü Atinalılar nezdinde insanlı a konu an Sokrates, sadece teorinin de il aynı zamanda prati in de dü ünürüdür. O, toplumsal kalabalık içinde filozofun aktivist olma sınırını dahi zorlar. Felsefesini Pythagorasçılardan aksine Atina sokaklarına konu ur ve onun sofistlerle diyalektik bir diyaloga girmesi kaçınılmazdır. Sokrates aynı zamanda sofistlerin bir nevi zihinsel manipülasyonuna maruz kalmı olduklarını dü ündü ü Atinalıları korumak görevini üstlenmi tir. Fakat bunu yapabilmek ve sanı olmayan hakikati gün yüzüne çıkarmak için kendine özgü metoduyla sofistlerin ceviz kabu u ile u ra an sanı içerisindeki zavallılar olduklarını kanıtlamak durumundadır. Sokrates, Rasyonel eti in temellerini de olu turacak bu sofist kar ıtı durunu; “ben sokaklarda dolaarak hepinizi, paranın ve vücudun de il, ruhun en yüksek terbiyesine önem vermeniz gerekti ine inandırmaya çalı ıyorum”<sup>108</sup> tarzındaki ifadeleriyle toplumsal alana mal etmeye çalı ır. Onun aktivist yönünü olu turdu u gibi sofistlik çıkarlarla da çatı tıran boyutu, bu ruhsal iyi vurgusundan taviz vermeyen duru u ile ilgilidir.

Dü ünce yapısı, içerisinde bulunmu oldu u kültürel ortamı ile bu denli yo un ili kisi olan ba ka bir Antik Yunan filozofu yok gibidir. Sokrates, kendisinin de ifade etmi oldu u gibi fildi i kulesinde salt bir teori u ra ısı veren, aktüaliteden kopuk bir felsefe geli tirmiyor, aksine Grek toplumunda kendine varmı , kendini bilen, en tümel boyuttaki bireyi arar. Sokrates kendini bilen yurttı i aret eder ve onu ya amaya çalı ır. Ne var ki sofist algı, kendini bilmenin önündeki en büyük felsefi engel olarak durmaktadır. Nitekim bu atmosferde Sokrates’i, ça ın bir nevi kanat önderleri, bilgi makamı olarak görülen sofistleri

---

108 Llouis-Dorion, *Sokrates*, s. 32-33.



bilmeden anlamak imkansız gibidir. Hatta karıtlıkları nispetinde bir birlerini tamamlamı olabildikleri için Sokrates ve sofistlerin anlamaları, ancak bir bütün olarak ele alınmalarıyla mümkündür denilebilir.

Üphesiz Sokrates'in dönemi, Atina da zengin dini fikirler, ahlaki ilkeler ve bilimsel dü ünceler hazinesinin tevarüs etmi oldu u bir ça a denk gelir. Fakat ilk etapta Sofistlerin hakim oldu u bu ça ın dü ünce tarzı ve ahlaki prati i bakımından önceki ça dan daha a a ıda oldu u ileri sürülebilir. Bu ba lamda do a filozoflarının katkılarıyla Tanrılar ve ölüm sonrasına yönelik algı konusundaki mitik görü lerin; e itimli ve seçkin sınıfın büyük bölümü için bütün anlamını kaybetmi olması, söz konusu rasyonel ba arı yanında manevi ve entelektüel alanda bir ihtiyacı da gün yüzüne çıkarmı oluyordu. Yalın anlamıyla eski adetler ıskartaya çıkartılmı tı. Mitolojik varlık algısı tam bir parodi ile kar ılanabiliyordu; uygar toplumsal hayatın düzenlili i, ev hayatının basitli i ve saflı ı yerini, haddinden a ırı ve pervasız denebilecek bir davranı kalıbına, cüretkâr bir haz ve kazanç dü künlü üne bırakmı tı. Öte yandan sofistli in etkisiyle sadece münferit sistemlere de il, daha önceki sorgulamalarda takip edilen amaca, bilime, bilginin olabilirli ine duyulan bütün inanç kökünden sarsılmı tı.<sup>109</sup> Bir anlamda bütün mücadelesi varlı a bir sabite, bir dayanak bulmak olan do a filozofunun zihinsel kaygısı sofistlerle birlikte de i ime u rayarak sarsılmı ve pragmatik-septik tavrın gölgesinde hâkimiyetini yitirmi gibidir. Artık anlaması gereken do a de il bu do anın hizmetine ko ulmak istendi i insan ve onun dü ünce ve pratikleridir. Kısaca insan felsefesi diye kavramsalla tırılan bu ça ın, Sokrates'le birlikte, hakikatin kurtarılmasına yönelik olarak etik ve epistemolojik düzlemde sofistlik olana kar ı giri mi oldu u sistematik mücadelesine tanık olaca ız. Ba ka bir deyi le "Tıpkı ilk filozoflarının tüm de i im içindeki de i meyen bir tek unsur hakkında, çe itlilik içindeki birlik hakkında sorular sormu olmalarına uygun olarak Yunanlılar da imdi farklı gelenek ve görenek çe itlili inin orta yerinde evrensel biçimde geçerli olan bir

---

109Zeller, *Grek Felsefe Tarihi* s.135.

ahlaki ve siyasi idealin bulunup bulunamayacağı soru turuyorlardı.<sup>110</sup>

Thales'le başlayan rasyonalizasyon sürecinin insan merkezci bir yaklaşımla doğaya odaklanılmı oldu unu görmü tük. Do anın mahiyetine yönelik bu yaklaşımın bilinçli ya da bilinçsiz olarak arka planda temel özsel insan kavrayımına dayalı oldu u dü ünülebilir. Fakat akıllı insanın ahlak problemi doğa soru turmalarının sonuna do ru (yaklaşık MÖ 400) bir *relativite* sorunu olarak nüksetmeye başladı. üphesiz bu tartışmayı sofistler yürütmü tür. Onlarla birlikte siyasi hayata katılım için gerekli olan araçları sağlamaya yönelik bir eğitim süreci söz konusu olmu tur. Böylelikle tartışma (*argümentation*) ve hitabet (*rhetoric*) sanatları, yurttaşlık ve insan doğasının bilgisi gibi toplumsal politik i levli sanatların sipari edilebildi i bu ça da, doğa felsefesinin siyasete katılım için belirleyici bir önemi kalmadı ı dü ünülebilir. Böylelikle filozofun doğaya yönelik salt anlama kaygısı yerini, bilginin doğulunu gücün ve prati in belirleyece i bir felsefe modeline ter keder. Filozofun kar ı cephsindeki algı daha açıklayıcı olabilir: “do ru, sadece aciz yı nların kabule mecbur bırakıldı ı eydir.”<sup>111</sup> Aciz bırakma gücünü retorik maharete izah eden bu ifade, sofistin politik atmosferdeki *retorik* silaha duymu oldu u güven ve Grek insanına ö retmeye çalı tı ı sanatı açığa çıkarmaya yetmektedir. Bu, hakikat arayımının de il, göreceli hedeflerin belirleyici oldu u bir algıdır. Sözelimi evrensel bir hakikat arayımının, insanın kendini ihmal etmi olmasıyla e de er tutulmu oldu u Protagoras sofizminde “insan her şeyin ölçüsüdür, var olanların varlıklarının da, var olmayanların var olmadıklarının da”<sup>112</sup>

Öte yandan obje olarak dı dünyaya yönelmi felsefenin yerini, ya amın emrindeki bilgi prati inin aldı ı sofistik modelde bakı mın *süjeye*, iç dünyaya yönelmi olması, Miletlilerin felsefesindeki tek yanlılı ı da gidermi oldu u da ifade edilir. Bakı deyi le, Sofistik yaklaşım ele almı oldu u konuların yanı sıra yöntemi itibariyle de doğa felsefesinden ayrılıyordu. Eski doğa bilimcilerinin

110Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 53.

111 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.53-54

112 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.46.

yöntemleri, genel ilkelerden tikel olana varması oldukları oranda tümden gelimseldi. Genel olarak yöntemleri kısmen deneysel kısmen tümevarımsaldı. Teorilerinde amaçlara bağlı olarak tümel olanın kaygısıyla ulaşılmaya çalışılan çokluktaki birlik ilkesi söz konusuydu. Sofiste gelindiğinde ise bu durum bütünüyle deşiyordu: onun için bilgi ancak hayatın kontrolüne yarayan ve güce hizmet eden bir araç tekil ettiğisürecede erli bir şeydi. Pratikte işe ko ulmayı hedefleyen Sofistin bilgi anlayışının, ö rencisiz düşünülememesi bu bilginin yapısına işaret edebilmektedir. Demek oluyor ki sofist Sokrates'ten farklı olarak hakikate tanık olmayı kendi ruhunda ya amaktan ziyade, daha çok bir bakasını ikna etmeyi gerektirecek ikincil bir anlamda kullanıyordu. Fakat hakikatin evrensel deşerine inanması olan Sokrates'in rafine haliyle, hedefi öncelikle ve a ırlıklı olarak pratikti. Bu praksis, yaşama sanatı ve hayatın kontrolü olarak ifade edilir.

Fakat sofistlerin Sokrates felsefesine negatif ekliyle de olsa ortam sağlamı olan bu bilgi anlayışları, etik ve politika başta olmak üzere Grek epistemolojisiyle ilgili bir yığın meseleyi gündeme getirmelerine sebep olmuştur. Bu kavrayışı belirleyen asallara örnek olarak; *relativizm* ve mutlakçılığın karmaşık problemlerini yansıtan hak ve güç, bencillik ve özgecilik; birey, toplum ve haz duyguları gibi bazı anahtar terimler sayılabilir. Her şeyden önce Sofistler *relativist* idiler; onlara göre doğa filozoflarının aksine tümel olarak geçerli işe olan, yani herkesin benimseyebileceğine bir doğru ne de bir ölçü vardır: "insan" her şeyin ölçüsüdür". Fakat Sokrates'e göre, tam tersine üzerinde durulup düşünülürse, tümel bir doğrunun bulunabilmesi mümkündür. Diğer taraftan sofistler *utilitarist*ler de, yalnız yararı göz önünde bulunduyorlardı. Sokrates'in ise bu dayanak sorununa gerçek, derin bir ahlaki ciddiyetle yönelmiş oldu u görülür.<sup>113</sup>

Daha açık olarak belki de ilk defa sofistlerin fütursuz bir şekilde dile getirmiş oldukları ve epistemolojinin de dayanaklarını ilgilendiren bu sorunsal, büyük sistemler dahil Grek felsefesinin etik ve politik cenahında yoğunlukla

---

113 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 47.

inecektir. Nitekim Sokrates ve ileride görüleceği gibi öğrencisi Platon'un da, sofistleri çevreleyen bu tartışma birtarafa yer almış oldukları görülecektir. Daha somut verilere sahip olmak üzere Sofistleri ana hatlarıyla incelemeye çalışacakımız bu safhada Gorgias ve Protagoras'a değinebiliriz.

En yalın haliyle Gorgias'a göre;

“1-Hiçbir şey yoktur,

2- eğer bir şey var olsa da o bilinemez,

3- bilgi mümkün olsa bile başkaları ile paylaşılabilir.”<sup>114</sup>

Diyaloglarında Platon'un çokça söz hakkı vermiş olduğu Gorgias'ın bu doğa filozofunun ontolojik epistemolojine karşı radikal bir eleştirel niteliğindeki ifadeleri, Sokrates çağıının ve son olarak sistem filozoflarının epistemolojik sorunsallarını belirleyen önemli bir durum olarak karşımıza çıkar. Diğer açıdan, imkânı sorgulanan bilginin Protagoras'la birlikte açıkça insana dayandırılması, aranan bilgiye bir umut ışığı veriyor görünse de bu çabanın da relativist, pragmatist bir kaygının ötesinde olmadığını gerçeğini fark etmek, doğa filozofundan bu yana epistemolojinin geçirmiş olduğu değişimleri gözler önüne serer. Şadedelim ki sofistin bu akıl yürütme tarzı, metafiziksel bağılamı tamamen dışarıda bırakmıyor olsa bile; *agnostik* de olmamak koşuluyla epistemolojik bağılamıyla relâivist yaklaşımın hizmetinde görülmesi gerekiyor.

Şadedilmiştir olduğu gibi Protagoras'a göre, “insan her şeyin ölçüsüdür, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin de yokluklarının”. Protagoras bu yaklaşımıyla, bilgi probleminin ayrılmazı objeden sujeye taşıması ve bu vesileyle tartışmaya açık da olsa felsefi zeminde bir bilgi teorisi mümkün hale gelmiştir. Bu bağlamda Yunan kültüründe “insanın her şeyin ölçüsü olarak kabul edilmiş olması”, doğa filozofunun doğaya yönelmiş bakışı yerine, düşünceenin insana yönelmiş olduğu kırılma olarak önemli bir aşamadır. O halde bundan sonra “şeyler”le sadece somut doğayı değil, fakat aynı zamanda mutlak niteliklerini de

114 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.56.

dü ünmeliyiz; ve sadece sıcak ve so uk, acı ve tatlı gibi duyumsal nitelikleri de il fakat aynı zamanda bunlara ilave olarak, do ru ve yanlı yanında iyi ve kötü, güzel ve çirkin gibi ahlaki, sanatsal ve otolojik de erleri de anlayabiliriz. Bu durumda Grek dü üncesindeki akıl paradigmasının yapılanmasını gittikçe giriftle en bir materyaller düzleminde sürdürmek durumunda oldu u görülür. Buna ba lı olarak mitolojinin vazetmi oldu u üst de erlerden farklı olarak Protagoras'ın mutlak dini, ahlakı ve adaleti olumsuzlaması hesaba katıldı ında bu yakla ımın kavrayı çerçevesini kendi etrafında kararlı bir ekilde örmü oldu u görülür. Ne mitosçunun ne de do a filozofunun algısını belirlemi olan kaygının sofistlik çözülmeye kurtulmu oldu unu dü ünlemek zor de ildir. Öte yandan sofistlik yakla ımda öznenin dolaylı olsa da ancak bilgiyle bir ya am kalitesine gidebildi i açıktır. Fakat bunun epistemolojik bir kalite aray ından çok, argüma niteli indeki bilginin i e ko ulaca ı maddi faydaya yönelik oldu u belirtilmelidir. Çünkü insan, hayvanlardan zihni yetileri ile oldu u kadar fiziki güçleri bakımından da üstün de ildir. Kendisini yava yava geli tirerek hayvani durumdan yükselmi ve mevcudiyetini sürdürmek için zorunlu araç gereçleri geli tirmi tir (giyim ku am, barınak, sanat vs.); fakat bu algıda insan, her eyden daha önemlisi “kendindeki aklın tanrısal ı ı ıyla dini, dili ve devleti yaratmı tır.” Bu son ifadeyle Protagoras'ın dil ve gramerdeki rolünün dü üncesiyle uyumlu ili kisi kurulabilir. Çünkü akletmekte olan insan, sofistin katında ancak kendini “dilsel ifade” gücüyle kanıtlayabilir.<sup>115</sup>Bu yönüyle sofist, kurgusunu bütün olarak parlak bir miras bırakmı oldu u retorik sınırdaki icra etmek durumunda kalmı tır. Fakat sofisti filozoftan ayıran bu yakla ım farkına ra men, bu mirasın felsefi spekülasyonların geli tirilebilmesinde olumlu bir i lev görmü oldu u teslim edilebilir.

Di er taraftan Sofizmde ku kuculu a yönelik artan ilgi, özelde do a felsefesinin mutlakıyetçi gücünün tükendi ini göstermektedir. Fakat Grek akıl paradigmasının bu safhasındaki de i im bununla sınırlı de ildir. Sofistler Antik Yunan e itim teorisinin –belki kurumsal olarak da- temellerinin atılmasında da önemli bir rol üstlenmi lerdir. Aynı ekilde nesnel bilgiyi reddetmeleri ve

---

115 Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, s.102-104

yerle mi ahlaki inançları sarsımı olmalarıyla Grek dünyasında zaten gizil halde mevcut olan bireycili i te vik etmi ler ve böylelikle toplumsal kabul ve bireysel çıkar boyutunu a acak Sokratik felsefe formunda güçlü bir tepkiyi tahrik etmi lerdir.<sup>116</sup>Sofistlerin öncülü ünde do anın insan sorunsalı kar ısında önemini yitirmesi sadece ontoloji ba lamıyla de il, paradigmanın yeni basama ı olarak epistemolojinin de ilklerini belirleyecek nitelikte bu sarsıntıdan nasibini almı oldu u relativizmin baskın oldu u sofistik ça dikkate alındı ında daha iyi anla ılabilir.

Antik Yunanlıların Milet'te do a üzerinden ba layan rasyonalizasyon faaliyeti, Atina'nın sosyo-ekonomi-politik ko ullarında anla ılabilir bir çözümlenmeyle sarsılmı olmasına ra men; Sofistik ça ın ifade edile geldi i üzere felsefi açıdan bir nevi fetret devri olarak belirlenmesi, felsefeyi mümkün kılacak bazı katı ölçütler gerektirmi olabilir. Bu ba lamda tezimiz sofistik ça ı Grek akıl paradigmasının olu umunda anla ılması gereken bir süreç olarak görmektedir. Nitekim sofist, mitsel ya da akıldı ı olmakla de il olsa olsa akıl yürütmelerini felsefi de eri dü ük amaçlar yolunda kullanımı olmakla ele tirilebilir. Nitekim sofist spekülasyonun Grek akıl paradigmasının in a sürecinde zengin bir materyal sunmu olmakla yetinmeyerek entelektüel bir atmosferi de peki tirmi oldu u ifade edilebilir. Fakat Sokratik duru söz konusu oldu unda sofizmin sa layabilece i bütün katkıları bir yana bırakmak gerekecektir. Çünkü Sokrates sofistik yakla ımın sanıdan ba ka bir ey sunamayaca ından mutlak surette emindir.

Bu ba lamda Sokrates'i daha yakından ele almadan önce, sofist söylemin hâkim oldu u bu ça da do a filozofu karakterinin toplumsal kabul görmü parodilere konu olmu haliyle gözlemlemek "Sokrates'in sofizme kar ı savunmasını" ilgili nedenleriyle anlamamızı kolayla tırabilir. Diyalog yöntemiyle bildi imiz Sokrates ça ı filozofunun, varlı ı ya da insanı anlamak çabasının bir kısmını, polemi e dolayısıyla retori e ayırmak zorunda kalmı olması, *diyalektik retori in* Grek akıl paradigmasının bu a amasında nasıl bir i leve sahip oldu unu

---

116 Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, s.52.

anlamak açısından da önemlidir. O halde Sokratik duru u sa lıklı bir zeminde anlamak üzere sofistlik algıyı net bir ekilde derleyebiliriz. Her eyden önce filozofların bilgi organı veya onun dı a vurumu olarak kabul etmi oldukları “logos” burada bir “silah” olarak kullanılıyordu. Bilginin bir silah olarak kullanılmı oldu u bu argümanlar, kısmen hitabet ve belagat sanatının bütün tuzak ve incelikleriyle süslenerek profesyonelce hazırlanmı konu malardan, kısmen de sofistin dinleyicisinden hatırlatmasını istemi oldu u bir konuya yönelik do açlamalardan olu uyordu. Nitekim sofistlerin söylemini tamamen pratik gereksinimler belirliyordu. Onlara “manevi emtia satan satıcılar” derken Platon’un istihzasının hedefi buydu. Sofistler ”felsefi hitabet ve belagati” amaçları için en etkin araç olarak görmü oldukları gibi<sup>117</sup>bu konuda mesafe kat etmi olduklarını da tespit etmek güç de ildir.

te ilkça da sofistlerin bu de i ken otolojik ve etik tavırlarına kar ı olarak Sokrates dü ünmesini, böyle bir dü ünme ortamını evrensel düzlemde “kendini bil” duyarlılı na ve ciddiyetine davet eden bir ahlaki dayana ı aç ı çıkarma çabası olarak anlamaya çalı abiliriz.

Grek aklının do ayı nesne edinmi olarak geli tirmı oldu u kuramların sofistlik bakı açısında daha pratik hatta pragmatik amaçlar do rultusunda seyirinden koparılmı oldu u söylenebilir. Ancak felsefenin bir nevi eksen kayması olarak ifade edilen bu ça , yansıtmı oldu u toplumsal tabloya ra men Grek akıl paradigmasında -neredeysse farkında olmayarak- “tümel olanın ve epistemolojik ilkeselli in” önündeki engelleri a ma direncini ve istikrarını da peki tirmı gibidir.

“Temelleri Sokrates tarafından atılan felsefede bütünüyle farklı bir karakter mü ahede edilir. Yola do ayı gözlemleyerek ba lamak yerine, bu felsefe “ben” üzerinde –fizik yerine- etik üzerinde yo unla ır. Görüngüleri her eyden önce kavramlarla açıklamayı hedefler ve bu noktada fizi e ancak ikincil bir yer atfeder. Dogmatik hükümler yerine ara tırıcı-sorgulayıcı bir

---

117 Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, s. 101.

tavru, materyalizm yerine idealizmi ikame eder.”<sup>118</sup>

Yukarıda ifade edilmiş olduğu gibi Sokratik felsefe, tam bu bağlamda daha önceki dönemin felsefesinden ve sofistlerden ayrılmaktadır. Pre-Sokratik felsefe sadece ve münhasıran bir doğa felsefesi idi; sofistler ise bir geçiş süreci olarak, etik ve diyalektik sorunları toplumsal gerçeklik üzerine, pragmatik olana hizmet eden bir retorikle relatif olanın hizmetine koştular. Sokrates’te de diyalektik ve bilim olumlanan bir yöntem olmakla birlikte varmaya çalıştığı bir nokta farklıdır. Neredeyse çabasının tamamını kavramları mantıksal olarak belirlemeye, erdem ve kendini bilen erdemli insanı araştırmaya ve sorgulamaya hasretmiştir. Ancak sofistlerin bir geçim kaynağı olarak görmüş olduğu toplumsal realiteyi ahlaki ve epistemolojik bir bunalım çerçevesinde karşılamış olduğu için onunla hayatı pahasına mücadele etmiştir. Nihayetinde Sokrates’in sofistlere karşı geliştirmiş olduğu diyalektik, Grek akıl paradigmasının temelindeki olumsuzun ana unsurlarını bir araya getirmiş olduğu gibi diğer taraftan sistematik epistemolojinin de gereksinimlerini karşılamış oluyordu.

Aslına bakılırsa bir şey eksikti; insanlar ahlaki ve itimden yoksundu. Helenlere doğru yolunu kim gösterecek, deistik iyilerin değerlerini ayırt etmeyi kim öğretecek, hayatın anlam ve amacının nerede saklı olduğunu kim anlatacaktı? Din neredeyse bütünüyle ritüelden ibaretti; kutsal kitapları yoktu ve ahlaki davranışa ilişkin ancak çok belirsiz düsturlar sağa layabiliyordu... Atinalı filozof Sokrates bütün etkinliğini de bu noksanlı alana, yurttaşlarının ahlaki ve itimine vakfetti... Sadece ahlak için değil fakat genel olarak bilgi için de yeni ve daha güvenli bir temel sağladı..<sup>119</sup>

Bu yönüyle bakıldığında belki de Sokrates, çözümü olduğundan daha fazla problem ortaya atmıştır. Çünkü bilginin olası ve insanın görüş ve kanaatinin belirsizliğinden bağımsız belli bir teorinin mevcudiyetini yerleştirmenin ve insanın kendi tabiatının derinliklerinde günlük hayatında ona kılavuzluk edecek sarsılmaz idealler bulmanın zorunluluğu, -uyarıcı olma ironisiyle bütünle erek-

---

118 Zeller, *GreK Felsefe Tarihi*, s.139.

119 Zeller, *GreK Felsefesi Tarihi*, s. 246.



ancak bundan sonra hissedilmi tir. Böylelikle Sokrates'ten ilham alan di er dü ünürler bu alandaki görevlerinin farkına varmı lardır.<sup>120</sup> Nitekim Sokrates'le birlikte Platon'un ve hatta Akademyanın belirli bir do al hukuk anlayı ı ile sofistlerdeki kesinlikle relativist olan e ilimlere kar ı durmu oldukları görülecektir. Daha özelde ifade edecek olursak “ *dealar* teorisi”, bu anlamda, sofistlerin ahlaki-siyasi üphecili ine kar ıt bir anlayı geli tirmi tir.<sup>121</sup>Öte yandan bu durumun Aristoteles epistemolojisine sa lamı oldu u veriler de dikkate alındı ında, Sokratik atmosferde filizlenen her iki büyük okulun sa lam bir epistemoloji kurma çabaları aklın bu karma adan duymu oldu u huzursuzlukla felsefi kontrolü sa layabilme mücadelesi olarak anla ılabilir.

üphesiz Sokrates'in sofist ça da larıyla mücadelesini kolayla tıracak, yöntemsel benzerlikleri ve ortak problemleri vardı. Fakat Sokrates'in bu pragmatik-septik bilgi anlayı larından farklı olarak, kayna ını insanın ruhundan almı oldu una inandı ı “ahlaki iyi” postulatını açık bir ekilde savunmu oldu u görülür. Ona göre bütün sorun, sanıya dayalı cehalet ve dolayısıyla ahlaki yozla mada aranmalıydı. Sofistlerin aldırmasız bir üphecilikle kullanımlarında esnetmi oldukları bilgiye kar ı Sokrates evrensel iyiyi, do ruyu ve normları göstermeye çalı mı tır. Kısacası Sokrates'in, pragmatik amaçlar do rultusunda septik tavrın kar ı konulmaz saldırısına maruz kalan bilgiyi, “ahlaki iyi” çerçevesinde savunmaya ve buna dayalı mantıksal bir alanı mümkün kılmaya çalı mı oldu u görülebilir. Bu anlamda Sokrates akıl paradigmasının kozmolojik ça ından ayrı olarak, bu paradigmada ahlaksal erdemlerin incelenmesi ve onlarla ilgili olarak tümel tanımların tesis edilmesinde çaba göstermi olan ilk ki i olmu tur.<sup>122</sup>

Sofistlerin bilginin imkânını septik tavrıla savrukla tırmı oldukları yerde Sokrates'in göz önünde bulundurdu u ey; sa lam, herkes için geçerlili i olabilen bir bilgiye varmaktır. üphesiz o, sanının (*doxa*) kar ısına do ru bilgiyi (*episteme*)

120 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.113.

121Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.59-60.

122 Aristoteles, *Metafizik*, s.540

koyar. Yalnız, *episteme* hazır, hemen öğrenilecek, öğretimle hemen bildiri verilecek bir şeydir; tersine, ahlaki bir sorumluluk ve çabayla ulaşılabilecek bir amaçtır. Sokrates'in akla, düşüncenin objektif değerine, bireylerin üstünde bir normun bulunduğu inancı; onu bu "iyi"ye uygun olarak, cehaletten kurtulmakla erdemli olmayı hedef tutmaya götürmüş olabilir. Felsefi yöntemine uygun olarak Sokrates'in amacı, duyularla edinilen tek tek algılar değil, kavramdır. Bilgiyi mümkün kılan mantıksal ilkelere dayalı olarak mutlak iyidir. Bundan dolayı Sokrates sorunsallarını hep tümel olarak belirlemek ister. Amaca daha açık olarak iyiye ulaşmak bu tümel belirlenime bağlıdır. Diyalogları sonuçlanmasa da hemen her kerede bu tümel çerçevesini görebiliyoruz. Öz olarak bütün Sokrates *epistemese* topyekûn bir "iyi idesi"nin etrafında şekillenir. Bu durumda Sokrates'in bütün düşünce ve çabasının rasyonel düzlemde izah edilebilecek etik bir kaygı etrafında şekillenmiş olduğu söylenebilir. Nitekim Sokrates düşüncesinin bütün açıklamaları, "erdem ile bilginin" özde oldukları postulatına dayanır. Çünkü bu düşüncede istikrarlı olarak ahlaki üstünlük, erdemli olma, *intellektin* yeti mesine, bilginin açık ve olgun olmasına bağlıdır. Çünkü ona göre, "hiç kimse bile bile kötülük işlemez, kötülük bilginin eksikliğinden ileri gelir". Yine bu yüzden öteki bütün erdemler, "ana erdem olarak bilgi"nin içinde toplanmışlardır. Burada Sokrates'in erdemle mutluluk arasında bir bağlantı olduğunu ve bunları bir ve aynı saymış olduğunu açık bir şekilde ifade edilebilir. Bilgiden doğan ve bilgide sağlam temelini bulan "iyi", insanı mutluluk kıldığı gibi, ruha da sağlık ve esenlik sağlar. Diğer açıda ise Sokrates'in ahlak anlayışını etrafında şekillendirmiş olduğu bilgi, iyi ve mutluluk gibi kavramlar ve bu kavramlar arası felsefi ilişki, Antik Yunan akıl paradigmasının ahlaki boyutunda *eudaimonizm* olarak yer edinecektir.

Sokrates, sofist bakışın hakim olduğu entelektüel ortamda argümanlarını ahlak zemininde temellendirir. Ona göre erdem bir biçimde bilgiyle (*episteme*) eşittir. Ancak burada Sokrates'in, yalnız aklın yardımı ve kavramların izahıyla iyinin (erdem) ne olduğu hakkında tam bir yetkinlik kazanabileceğimize inanıp inanmadığı açık değildir. Bazen içinden gelen ve *daimon* adını vermiş olduğu bir iç sesle atıfta bulunmuştur. Bu, doğaya ve insan hayatına müdahale eden, kişisel olmaktan münezzehtir. Bu, doğaya ve insan hayatına müdahale eden, kişisel olmaktan münezzehtir. Burada öyle görünüyor ki,

Sokrates ahlak felsefesini nihai olarak, salt rasyonel ve teorik ba lamıyla de il, fakat aynı zamanda, “verilmi bir sorumlulukla” insanın sezgisel idrakle eri ebilece i bir prati i ifade etmek üzere ekillendirmi gibidir.<sup>123</sup>çünkü Sokrates’te sa lam bilgi ya da iyi pratik, tanrısal bir belirlenim olarak kar ımıza çıkabilmektedir.

“ imdi Tanrı tarafından kendimi ve di erlerini incelemek için filozofluk görevi ile görevlendirildi imde, ölüm ya da ba ka bir tehlike korkusu nedeniyle görevimi bırakıp nasıl kaçabilirim?”<sup>124</sup>

Bu tanrısal ko ullanmayla birlikte erdem, bir biçimde bilgidir ve kesinlikle ö renilebilir. Do ruya vakıf iseniz aynı zamanda adil de olursunuz. Buna ba lı olarak, do ru davranı zorunlu olarak mutlulu a yol açar. Böylelikle Sokrates’in mutluluk anlayı nın insan bütünlü ü ve kimlikle ili kisi dikkat çeker. Platon Sokrates’i merak eden filozof olarak tanıtan Platon diyaloglarına göre “Ö renilmi cehalet”,Sokrates’in ba lıca yöntemlerinden birini olu turur. Hiçbir ey bilmedi imizi bildi imiz zaman, ba kalarının muhtemelen yeni ve daha iyi yanıtlarını ve önerilerini ö renmeye, bilgiye ve dolayısıyla erdeme açık olabiliriz. Bu yönüyle bakıldı ında Sokrates’in, sadece evrensel olarak geçerli yanıtlar arayan bir öncü de il, aynı zamanda felsefenin açık ve yanılan do amızı takdir eden “öz ele tirel” diyalogun kavranmasına öncülük eden ki i oldu u da ifade edilir.

Ba ka bir deyi le Sokrates, bilmedi ini ileri sürerek asla yanıtlayan konumunda olmayaca ını ortaya koymaktadır, -zaten hiçbir eyi savunmaz- diyalektik süreci kontrol etmeye çalı ır, böylelikle de her zaman soran konumunda kalmayı sürdürür. Çünkü bir bilgi iddiasının temelini e elemek için o eyi mutlaka bilmesi gerekmez. “Sokrates ironisi” de, i te tam bu noktadadır. Nitekim Sokrates bilgisizli i, kendi sorgucu konumunu korur ve bildi ini ileri sürmek gibi bir hataya dü eni sıkı tırarak bilgisizli ini ortaya çıkartır. P.Hadot’a göre Sokratik ironi, muhatabından bir eyler ö renmeye hevesliymi gibi davranıp, onun

123 Skirbakk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.62.

124 Platon, *Sokrates’in Savunması*, s.31.

kendisini bilge sandığı alanda bir şey bilmediğini çıkarmayı ifade eder.<sup>125</sup> Belki de onu açıdan bakıldığında Sokrates’le özdeşleştirilen bu yöntemle yönelik olası haklı eleştiriler de yumuşayabilir. Çünkü bilgisizlik ilanı polemik hizmet etmezden önce Sokrates’in muhataplarını felsefi bağlamda bilgi arayışının içine çekmesi olacaktır. Nitekim Sokrates düşüncesinin eklenmesi olduğu sofist konjonktüre dikkat etmemiz gerektiğini ifade etmiştir. Diğer taraftan Sokrates’in sofistler ve dolayısıyla retorisyenlere karşı bilgi anlayışını dayandırmış olduğu yürütme yöntemlerinin bazı mantıksal ölçütlerin belirginleşmesine öncülük etmiş olduğu da ifade edilebilir.

Öte yandan Sokrates’in özellikle *Savunma*’da “bilmediğini” haykırıp durmasının salt bir ironiden ibaret olup olmadığı; ya da gerçekten -yargıçların anlamak istemediği- yalnız haliyle ifade etmiş olduğu yönüyle tartışılabilir. Ancak felsefe tarihine mal olması vasat Sokrates profilini dikkat aldığımızda, Nietzsche’nin -eleştiri açısından bir yana bırakırsak-, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*’nda betimlediği Apollon karakteri, büyük ölçüde bilge Sokrates olarak yorumlanabilir; Ölçülü, erdemli, tanrısal bilge. Bütün çabası cehalet tuzağından, sanıdan kurtulmuş insanlığın erdemle ulaşabileceği dinginlik ve manevi huzurdur. Duygu ve arzuların bilgenin ahlaki kontrolünde olduğu psikolojik bir rasyonalizm. Bu yönüyle Sokrates’in Grek düşüncelerinde, sofist çağın ara vermek zorunda bıraktığı ilkesel, mantıksal rasyonalizasyon sürecini toplumsal yavanlıktan entelektüel alana; mitolojik göksel alana hapsedilmiş teolojinin de materyalist ve sofist bakıştan sonra bir daha yeryüzüne davet edilmiş olmasındaki rolünü görüyoruz.

Buna bağlı olarak sofistlerle ortak bazı yöntemlerine karşılık ahlakla epistemolojinin iç içeliği Sokrates’te zirveye ulaşır. Nitekim düşünce tarihinde zıt hedefleri olan kuramların benzer yöntemler takip edebildikleri tespit edilebilir bir durumdur. Sokrates’in de hedeflerine giderken çağdaşları ile benzer araçlar kullanmış olduğu görülür. Evet, sofistlerden farklı olarak bir “iyi” ideali vardır fakat bunu daha çok yukarıda mantıksal boyutuna işaret etmeye çalıştığımız

---

125 Llouis-Dorion, *Sokrates*, s.46-47.

“Sokratik yöntem” denecek bir metotla temellendirmeye çalışır. İnsanı sağlıklı zeminde ve fakat içsel bir huzursuzlukla baş başa bırakmak –ona öyle geliyordu ki, görevi, felsefesi ve “tanrısal hizmeti” buydu– ve insanın kendine varmasına ya da “kendini bilmesine” imkân tanımak Sokrates’in en büyük misyonuydu. Dolayısıyla tanımlayıcı soruyu; “iyi nedir?” sorusunu, yöntemsel olarak yöneltmekte ısrar ediyordu. Bu anlamda onun hakikat arayışı erdemli olmak idealiyle özdeşti. Benzer özellikleri bir araya getirildiğinde; Sokrates’in entelektüel karakteri eleştirel zekâ ve derin bir din duygusunu, ölçülü akılcılık ve mistik inancın ilginç bir bileşiminde sergilemiş olduğu görülür.

Bu evrensel ahlaki ilkelerdeki kararlılığına rağmen Sokrates’in sofistlerle paylaştığı birçok şeyden söz etmiştir. Öncelikle salt geleneğe istinat eder gibi görünen her şeyi karşı eleştirel bir tavır; dahası düşüncesinin ana konusu, bileneyleyen toplumsal bir varlık olarak insan. Nihayet felsefi çabasında her zaman toplumsal deneyimde özünü açığa çıkaran insandan yola çıkmış olması bunun gerekçeleri arasında gösterilebilir. Fakat sofistlerin öznelliği ve izafiliğiyle yetinmesi mümkün değildi. Onun ilkesi pratik çıkarlar güdümünde heba olacak türden değildi. Ahlak kurallarının ardında etik değerler, pozitif hukukun ardında adaleti, mevcut devletlerin tarihinde insanın toplumsal hayatı için değerli olanı ve nihayet tanrıların ardında tanrısalılığı arıyordu. Ona göre bunlar teorik değildi, sadece soruda açığa çıkan pratik problemlerdi; “nasıl doğruya amalı?” Tam bu noktada Sokrates’in öncelikli olarak tembih ettiği şey; “ahlaki iyi”nin karşılığı olarak “hata”yı değil, fakat kendi kendini bu “hata (*doxa*) ile aldatmayı” koymamız gerektiğidir. Sabitli olacaksa Sokrates’in temel ahlak ilkelerinin entelektüel bir determinizm olarak adlandırılabilmesi ancak bu çerçevede mümkündür. Bu yönüyle Sokrates’in ahlakı dinden ayırması olduğu ve ahlaki özerkliğin temellerini atmış olduğu da ifade etmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında Sokrates’te bir teologdan çok; tek varlığın Tanrı, akıl ve idrak ile özdeşleştirilmiş olduğu, erdemin bir birlik nazarıyla ele alınmış olduğu; nihayetinde tüm bu argümanların mutlak iyi olarak karılandığı bir toplumsal teorisyen kimliği aramak gerekebilir.<sup>126</sup>

126 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.147-156.

Sokrates'in sadece bilgi anlayışı değil sanat ve politika anlayışı da bu "iyi" etrafında ekillenir. Bir kere akla uygun olmakla estetik ve doğru olan da bir bütün halinde iyiyeye bağlanımlı olur. Bu anlamda akla uygun, iyi ve güzel arasındaki ilişkiyi tespit ettikten sonra Sokratesçi estetiğin özüne daha çok yaklaşabilir, onu özünden daha iyi kavrayabiliriz. Nitekim Sokrates'in en yüksek yasası; aklı yukarıya doğru: "güzel olmak için akla uygun olmak gerekir." iyi olmak ya da akla uygun olmak da karıllıklılık içinde imkân bulabilir. Nitekim Sokratesçi anlayışın bu önermeyle yan yana yürüyen başka bir görüşü de "yalnızca bilen kimse erdemlidir" önermesinde ifadesini bulur.

Sokrates düşüncesinde "akla uygun olmakla" başka üst belirlenimlerin karıllıklı bir ilişki içinde ele alınması olması Grek rasyonel sistemler çağına ön ayak olmasının yanı sıra; özelden de Sokrates'in rasyonalist akımlara "duyular evreni gerçekliğin "mutlak iyi" olarak tanrıya dayandırılmasına" öncülük etmiş olduğu ifade edilir.<sup>127</sup> Ağıdaki alıntının, Sokrates'in teolojik bir misyonla verilmiş olana mı dayanması olduğu ya da bağımsız düşünün birey olarak mı bu argümanları temellendirmiş olduğu konusundaki tartışmalara bir nebze açıklık sağlanması beklenebilir.

"Sokratik etik anlayışın özerk niteliğine taraf olanlar, başka kalarının yanı sıra Kriton'daki bu bölümü ileri sürerler: "Ben bir insanım, üstelik (sadece bir tek bu anda değil tüm zamanlar için) görüyorsun, akıl yürütmem sonucu bir ahlak kuralı aklıma yatmazsa; en uygun, en yerinde kural olarak görmezsem, onu da kabul etmiyorum". Sokrates i te bu ilkeye dayanarak, ağırlık ve itibarları Homeros ve Hesiodos gibi ozanlarca vurgulanmış atalardan kalma değer ve adetleri sorgulamaktan kaçınmaz."<sup>128</sup>

Sokrates felsefe tarihinde genel olarak, doğa felsefesinden insan felsefesine doğru gerçekleşen kritik kırılma noktasında üstlenmiş olduğu misyon; çağın spekülasyonlarını rasyonel değerler açısından sorgulaması olması ve büyük sistemlere ilham kaynağı olması yönüyle dikkat çeker. Sokrates'in her şeyden

<sup>127</sup> Nietzsche, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, s.80.

<sup>128</sup> Llois-Dorion, *Sokrates*, s.70.

önce, temelleri derinlere kök salmayan, sanıdan ibaret ve çelişkiler yumağı olarak iaret etmiş oldu. Sofistik birikimin, biteviye deşip duran görüşlerinin ortasında yitirmiş oldu. Eşeyin/ eşeylerin deşimez ilkesi bulunmadıkça kalıcı bir yapı tesis edilemeyeceğinin incancına dayanmış oldu. Görülür. Buna başlı olarak Sokrates'in ihtiyaç duymuş oldu. Eşeyi, felsefi idealizmle sonuçlanacak diyalektik ya da kavramları oluşturma sanatı sanılamı gibidir.

“Süreç” konusundaki duyarlılığıımızı sürdürdüğümüzde, Grek kültürünün Sokrates çağına karşı gelen kesiti ile sokratik felsefenin oluşumu arasında olumlu bir bağ kurulabilir. Çünkü Sokrates gerçekten de argümanlarını toplumsal aktüalite üzerinden incelemektedir. Böylelikle önceki çağın epistemolojik deneyimlerinin de dolaylı olarak, Sokrates sonrası felsefi devrünün belirlenmesinde rol oynamış oldu. Görülebilir.

Başka deşeyle, sofistlik çağın kavrayışında ahlaki kanaatler sarsılmış oldu. Bilimsel ahlak zorunlu hale gelmiştir. Deva felsefesinin tek yanlılığı nedeniyle daha geniş bir sorgulama ve araştırmaya usulü söz konusuydu ve dogmatik sistemler birbirleriyle çeliştiğinden araştırmacı bir tenkitçilik karşısında algıya dayalı gözlemler güvenilmez oldu. Bu anlamıyla, materyalist bir dünya görüşünün tatminkâr olmadığı anlaşıldığından Sokrates'in öğrencisi Platon'la en mükemmel haline ulaşacak olan idealizmin iaretlerinin belirmiş oldu. Söylenbilir. Çünkü maddi olmayan unsur en önemli ve öncelikli sıraya yerleştirmek suretiyle, onlara ait olan kavramları belirlemek ve ona görüşün altında yatan hakiki bir gerçeklik izafe etmek için eşeylerin form ve amacını incelemekten başka bir çıkar yol kalmamıştır. Bu açıdan bakıldığında Sokratik felsefenin mantıksal düzlemde idealizme devrülmesi anlaşılabilir. Hatta ileride görülebileceğigi gibi Aristoteles'in bile bu görüşe başlılığını büsbütün terk etmemiş oldu; Platon'un idealarının müstakil varlığını reddetmekle birlikte yine de gerçek olanı teşkil eden eşeyin madde deşil form ve en yüksek gerçekliğin maddeden bağımsız ruh oldu. Yöündeki ereksellik kuramında görülebilir.<sup>129</sup>

Grek kültüründeki geniş çaplı deşimin *arkhe* problemini geride bırakmış

129 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 140.

olması sürecin do aşısıyla ilgili olabilir ancak; Sokrates, do a filozofunun karakteristi ini olu turan rasyonel çıkarımın, Sofistik-septik yakla ımın gölgesinde savrukla tırılmasına kar ı sa lam bir direnç olu turmu tur. Çünkü Sokrates do a *arkhesini* de ilse bile, onu da mümkün kılan tümelin kaygısını ta ımı tır. Bununla da yetinmeyerek Sokrates, sofistleri do a filozoflarından ayırır ve argümanlarını onlara kar ıt olarak geli tirir. Bütün spekülasyonlarının ya da bilgi oldu unu iddia etmi oldukları retorik parlaklı ın temelde *sanıya* dayanımı oldu una dikkat çekerek daha epistemoloji alanına yeni bir boyut da kazandırmı olur. Hatta bir dedektif gibi, “biliyorum” diyenlerin pe ine takılır ve her birini bilici ya da duyumcu ya da ba ka uygun bir konuma yerle tirerek onları yine kendi argümanlarıyla çürütmeye çalı ır. Sokrates bu durumu *Savunma*’da açık bir ekilde ifade eder.

“En yüksek üne sahip olan ki iler, en bilgisizler oldu unu gördüm. ... Benim tanrı adına yapımı oldu um çalı malar, ba kalarının aslında hiçbir ey bilmediklerini ortaya çıkarıyordu... Politikacılardan sonra, ozanların ve tragedya yazarlarının yanına gittim... Onlar da tıpkı Tanrı sözcüleri ve kâhinler gibi ne söylediklerini bilmeden bir eyler söylüyorlardı.”<sup>130</sup>

Nietzsche, Sokrates’in Tragedya ozanlarına yönelik ele tirisini katı bulmakla birlikte onun, her biri bir kavrayı ın temsilcisi olan bütün ünlü kimselerin, kendi u ra ıları konusunda yanlı ve güvenilmez bir kanıda oldukları konusundaki kararlılı ına i aret ederek; Sokrates’in ara tırmacı bakı ını yöneltmi oldu u sofistlik atmosferdeki bilginin eksikli ini, yanılğının gücünü bu eksiklikten dolayı, edinilmi bilgilerin içsel bakımdan yanlı do rultuda ve da ımık durumda oldu unu fark etmi oldu unu da teslim eder.

Fakat bu ba lamda Sokrates’in bütün felsefi çabasını ça ıyla girmi oldu u polemik düzleminde sınırlandırmak ara tırmacıyı yanıltabilir. Çünkü burada diyalektik yöntem, Sokratik doktrinin aracıdır yalnızca. üphesiz onun amacı sofistin prati i kurtarma mücadelesi gibi de ildir. Burada amaç, Sokrates’in

---

130 Platon, *Sokrates’in Savunması*, s. 19.



Protagoras ya da Gorgias ki ili inde sofist e üstünlük sa laması de il; bilginin ahlaki olmayan ve de akla uygun olmayan alanın hizmetinden kurtarılma mücadelesi olarak anla ıldı nda anlam bulabilir. Aynı ekilde söz konusu bilgi bollu unun ya da karma asının ancak sa lam bir ilkeye, sa lam bir vicdana; dolayısıyla sarsılmaz bir temele dayandırılması mücadelesi olarak anla ılmalıdır. Böylelikle akla uygun olana ula mak mümkün olabilir. Bu ba lamda Sokrates'in "at sine i" misyonunu üstlenmi olması, bütün ironisiyle bilginin dü mü oldu u bunalımı yansıtır gibidir. Ben inanıyorum ki diyor Sokrates, "Tanrının Atina ehrinin ba ına sardı ı bir at sine iyim ve her gün, her yerde sizleri dürtüyor ve pe inizi bırakmıyorum."<sup>131</sup> buna uygun olarak Sokratik söylem, kendisini teorik alanlara sınırlandırmamı olmak ve bir misyonun sözcüsü olmakla aktüel tercihini belirginle tirir ve bu tercihten de sorumlu olmaktan kaçınmaz.

"Sokrates, toplulu un ve ülkesinin en kutsal, en köklü dü üncelerini Daimon'nun ele tirisinden, ya da Platon'un dedi i gibi, diyalektik dü üncenin ele tirisinden geçirdi i için öldü... Yunan'ın kutsal gelene ini, Atina'nın hayat tarzını sarsımı ve böylece farklı bireysel ve toplumsal hayat biçimlerine zemin hazırlamı tı. Evrensel kavrayı anlamında aklın, inançları belirlemesi, insanla-insan ve do ayla-insan arasındaki ili kileri düzenlemesi gerekti ini dü ünüyordu... Evrensel, artık insanın ruhunda yuvalanmı , nerdeyse kendi kendini do rulayan içsel bir do ruluktu."<sup>132</sup>

Nitekim Sokrates'in kendi ça ıyla hesapla masını özetleyen *Savunma*, ba tan sona felsefi bir ba kaldırı niteli indedir. O, burada felsefi yakla ımı uyarınca sürdürdü ü ya amını sergiler ve felsefesini ya ayan Sokrates olur. Sokrates böylece, -bilmedi i halde bildi ini sanan- insanlarla, gerçek bilginin tek sahibi tanrılar arasında aracı durumunda kalır. Bu konum, daha sonra "Platon'un *Lysis* ve *ölen*'de i aret etmi oldu u filozofun asıl konumudur. Nitekim filozof adı da *philei* ve *sophia* kelimelerinin yan yana gelmesiyle bilgi soluyan; bilgiye can veren anlamıyla bunu peki tirmektedir. Nihayetinde filozofun bilgiye yönelik

---

131 Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 34.

132 Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s. 149.

samimi ilgisi ona özgü kutsal bir inayet olmaktadır.<sup>133</sup> Fakat Sokrates'e göre bu kutsal inayetin yerini bulabilmesinin ön ko ulu, her eyden önce insanın bilgisizli inin bilincinde olmasıyla mümkündür. Çünkü ona göre, bilmedi ini bildi ini sanan bu bilince ula amadı ı için zaten bilginin pe inden ko mayacaktır.

Ça ın Atina demokrat ve bilirki iler sınıfının Sokrates'i anlamamı olması belki de Grek kültüründe en son ve en büyük tragedya konusunu te kil edebilirdi. Buna ra men yukarıda belirtilmi oldu u gibi, Thales'le ba layan aklın kendi ölçütlerine dayalı yapılanma süreci ve bu kırılmadaki sofistlik tavrın dolaylı i levi önemsenebilir. Daha ileriye gidilecek olursa sofistlik tavrın Antik Yunan dü ünçesinde icra etmi oldu u rol, özellikle günümüzün sınırları flüle en felsefesi açısından bakıldı ında, tamamen dairenin dı ında kabul edilmesi güçle ebilmektedir. Fakat Antik Yunan akıl paradigması çerçevesinde kaldı ımızda bir entelektüel prototipi olarak Sokrates, hayatı pahasına bu sözünü etmi oldu umuz büyük kırılmanın mimarı olarak do a felsefesi ile insan felsefesinin orta yerinde, izlerine kendinden sonraki bütün Grek dü ünçesinde rastlayabilece imiz felsefi idealizmin temellerini atmı tır. Nitekim be inci yüzyılın sonundan dördüncü yüzyılın ba ına kadar Grek dü ünçesinin bütün karakterini ve geli imini bu Sokratik doktrinin çerçevesinde dü ünme isabetli olabilir.

Tezimizin sınırlarını a mamak üzere, Sokrates'çi okulları, teorik bilime hiçbir ilgi duymayan ve felsefeyi bir ya ama sanatı haline getirmi olan Kinikler Okulu ile Kyrene Okulu yanında,<sup>134</sup> Elacılı ın *Bir*'i ile Sokrates'in *yi*'sini sentezleyen Megara Okulu ve Sokrates felsefesini tinsel özgürlü ün anahtarı olarak görüp etik entelektüalizmin savunuculu unu yapmı olan Elis-Eletriya Okulu gibi örgütsel yapılanmaları anabiliriz. Böylelikle ayrıntılara girmemi olarak Antik Yunan akıl paradigmasını, ne et etmi oldu u ortamından, genel kültürel etkile ime mal edecek akımlara de inmi olmakla yetinece iz.

Genel olarak bu okullarda bilgi, erdem ve mutluluk için bir araçtan ibaret

---

133 Llouis- Dorion, *Sokrates*, s. 41-43.

134 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 53.

görülmekteydi; hâlbuki söz konusu dönemin büyük filozofları bilimin özerk de erini tam olarak kabul etmekteydiler. Onlar için bilgi, ere i kendinde olan bir eydi. Filozoflar pratik hayatın hedeflerine de il, eylemin kendisinin bilgiye ba ımlı kılınmı oldu u bir anlayı geli tirmilerdi. Sokratik okullarda ise gittikçe duyusal baya ılıktan “kendini bilmeye” do ru geli mesi beklenen “ahlaki iyi” ile özde bir bilgi anlayı ı söz konusuydu. Burada ara tırma konusu, do ru bilginin nasıl elde edilebilece i, hangi tür nosyonlarda ara tırılması gerekti i ve kavramın nasıl belirlenece i meselesiydi. Bu yöntem sorunu bir kere a ıldı nda, insanların duyumsal hayatın üzerinde olarak ideal olana yükselmeleri bekleniyordu. Nitekim Sokrates’in “ebe fonksiyonu” dikkate alındı nda, fazladan bir ey yapmaya da gerek görülüyordu. nsanın kendi do asıyla ve kendi özümüyle ba ba a kalmasına fırsat verilmesi yetiyordu. Bu ba lamda devlet, erdem ve mutlulu un gerçekle mesi için bir araç olarak görülüyor, dolayısıyla onun refahı ahlaki eylemin nihai bir ere i olarak dü ünülmüyordu. Çünkü özsel olan ba ka yerde de il insanın ruhsal gerçekli inden ne et ediyordu. Buna ba lı olarak *Pre-Sokratik* dönem ile kar ıla tırıldı nda Sokrates ça ının belirleyici özelli i, insanın dı ndaki do adan yüz çevirerek dü ünceye ya da *idealara* yönelmi olmasıdır. Benzer ekilde dü ünce paradigmasının takip eden dönemiyle kar ıla tırıldı nda, Sokrates dü ünçesinin objektif karakteriyle de il, dü ünürü kendini bilme ediminin kesinli i-güvenirlili i ile kendi ba ına gerçek ve do ru olanın bilgisine ula ma çabasını desteklemi olmakla ön plana çıkmı oldu u görülür. Sokratik diyalogun varılacak hedefin yolunda gizlenmi i aretleri mantıksal bir silsile takip ederek buldurması ile sofistlik kelime oyunu arasındaki fark, kavram ve argümanların “tümel iyi” ile olan mantıksal tutarlılı nda gün yüzüne çıkar. Nitekim Sokrates’e bilimsel karakterini kazandıran ey, insan felsefesini mümkün kılmı olan bu kavramlar bilgisi ve teorisidir.<sup>135</sup>

Demek oluyor ki, *Pre-Sokratik* felsefe meyvelerini daha sonra verecek olan her türlü geli menin tohumlarını bünyesinde barındırmaktaydı.<sup>136</sup> Ancak bunun için sofistlik ele tirinin Milet’ten farklı -bir yerde- Atina ko ullarında i e

---

135 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.140-141.

136 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.52.

ko ulması ve Sokrates'in bu bakı açısına rasyonel bir tepki vermi olması gerekmi gibidir. Akılsal referansları vicdanla özde le tiren Sokrates bilginin, politika ya da ba ka bir sanatın hizmetinde heba edilmesine kar ı çıkarak, rasyonel paradigmanın do a filozoflarından sonraki kırılmasında belirleyici rolü üstlenmi tir.

Antik Yunan akıl paradigmasının takip etmi oldu u buraya kadar ki süreci ana hatalarıyla de erlendirmek, bundan sonraki sistemler ça ını daha sa lıklı bir zeminde anlamamıza yardımcı olabilir.

Bu ba lamda u ana kadar Grek kültüründe kısmen kültürel etkile im kaynaklı oldu unu dü ündü ümüz fakat a ırlıklı olarak bu kültürün özelinde anlamamız gereken ve “*mitostan logosa geçi*” olarak belirlemi oldu umuz paradigmatik dönü ümü anlamaya çalı tık. Böylelikle Sokrates örne inde görmü oldu umuz dahili kırılma, bu rasyonel paradigmanın içindeki sorunsalların, bakı açılarının ve yöntemlerin bir tür de i imi olarak görülebilir. Di er taraftan Grek kültüründeki de i imle birlikte sofistlik tavrın entelektüel alanı farklı amaçlar do rultusunda de erlendirmi olmakla birlikte bu birikimi, Sokratik felsefeyi do uracak tarzda canlı tutmu oldu u ifade edilebilir. Nihayet kendi ça ının mimarı olarak okudu umuz Sokrates'in artık do a ile kar ı tırlamayacak denli, dolaysız olarak insana yönelen felsefi bilgiyi diyalektik yöntemi ile açıkça ilan etmi oldu una tanık oluyoruz. Nitekim Thales'in do al olguları tanrılar gibi do aüstü güçlerle de il de, maddi nedenlere ba layarak açıklamaya çalı mı olması ve bu rasyonel kavrayı a öncülük etmi olması ilk filozof olarak kabul edilmesinde belirleyici olmu tu. Sokrates'in ise bu sürecin kırılmaya u ramasındaki rolü, do a ara tırmalarını bir yana bırakıp, felsefi dü ünce üzerine yo unla arak insan ekseninde ve erdeme dayalı bir evrensellik kaygısını ta ımı olmasıyla ili kilendirilir.

Analizlerimizi özetleyecek olursak, tezin ba ında kültürel etkile im ve mitos ça ının kendi içindeki yatay hareketlili ine de inmi tik. Bu ba lık altında ise en çok Yunan sayılabilecek “*mitostan logosa geçi i*” mümkün kılmı olan do a karayı ndan insan merkezli; ve daha çok ahlak ve siyasi kuramların ra bet görmü oldu u bir a amayı anlamaya çalı tık. Nitekim Thales'le ba layan

dolaysız do a incelemesiyle *mitos* ça ının toplumsal alı kınlı a mal olmu motifleri kökten sarsılmı ve böylelikle felsefi duru tan söz edebilece imiz rasyonel bir varlık anlayı ı geli meye ba lamı tır. Felsefi bir bilinç sa lamı olması açısından Sofistlerin do aya yönelik zengin kuramlardan çok farklı bir yönden yararlanmı olduklarını da ima etmi tik.

Bu ba lamda Sofistler, söz konusu rasyonel tetiklemeden yararlanmalarına ra men ça ın ko ullarını dikkate alarak bu birikimi kendilerine özgü bir açıdan kar ılamı lar ve diyalektik yöntemin insan felsefesi etrafındaki i leyi ine ön ayak olmu lardır. Sokrates'in bütün bu süreci akli ve ahlaki olanın lehine çevirme mücadelesini anlamaya çalı tı ımız bu ba lıktan sonra yine kendi ö rencileri olan Platon ve Aristoteles'in söz konusu paradigmayı kendilerine özgü sistemlerle nasıl zirvesine ta ımı olduklarını anlamaya çalı aca ız.

### c. Platon

Yukarıda betimlemeye çalı tı ımız gibi Antik Yunan akıl paradigması do a sorunu zemininde yapılanmaya ba lamı tı. Grek kültüründeki dönü ümün ya da yeni bir paradigmanın ba langıcı olan bu yapılanma, mitsel algının sarsılması ve rasyonel kavrayı ın bunun yerini almı olması ekinde tezahür etmi ti. Grek akıl paradigmasının dahilinde tespit etmi oldu umuz bir di er de i im hamlesi ise Sokrates kavrayı ında ifadesini bulmu tu. Bu dü üncede her eyden önce, insan sorunu ele alınmı tı. Platon ile birlikte anlamaya çalı aca ımız bu dönemde ise, ilk iki dönemde do a ve insan konularında da elde edilen bilgilerin bir sentez içinde birle tirilmesi, kayna tırılması denenecektir. Temsilcilerini sofistler ile Sokrates'te bulan antropolojik dönemde bilgi, tek yanlı olarak, yalnız pratik hayat için de erlendirilmek istenmi ti. Bu a amayla birlikte sistemler ça ı olarak ifade etti imiz paradigmanın sistematik evresini Platon dü üncesinde anlamaya çalı aca ız. Do a, Thales'in ana nesnesi olu turmu ken Sokrates'in daha çok insan merkezli bir bakı açınsa yönelmi oldu unu görmü tük. Bu yönelimi yalın haliyle Platon'un geni dü üncesinde bulgulamak güç olabilir. Fakat Platon'un felsefi dayanaklarını büsbütün farklı bir yerde i aret etmi oldu unu

söyleyebiliriz. Platon her şeyden önce doğayı ve insanı da içine alan varlığı a Grek düşünce geleneğine bir katkı olarak denli farklı bir açıdan bakmaktadır. O her şeyden önce, referansını doğadan ya da onda varlık bulan insandan değil bunların var olmalarını dayandırmış oldu ve *idealardan* almakta ve kuramlarını sistematik olarak bu belirlenime uygun bir şekilde oluşturmaktadır. Çünkü biz diyor Platon her şeyden önce; “toprağın değil, göğün bitkisiyiz, bunu açıkça söyleyebiliriz. Tanrı bizi kökümüzü, ruhun önce oluşturulduğu yere asmış, böylece bütün gücümüzü göğe doğru yükseltmiştir.”<sup>137</sup>

Platonla birlikte, daha önce Grek düşünce paradigmasında Sokrates ile ilk deneyimleri gördüğümüz *Attik* felsefenin sistemler çağına gelmiş bulunuyoruz. Burada neredeyse düşünceye konu olabilen tüm nesnelere birer materyal olarak aklın kontrolünde deneyimlenmesi oldu ve bir çağ söz konusudur. Köklerini Sokrates'te bulabileceğimiz bu sistemle meyve, kendi okullarını da kurmuş olan Platon ve Aristoteles'in ontoloji ve epistemolojileri çerçevesinde incelemeye çalışacağız.

Yukarıdaki gelişim sürecini takip edebildiğimiz oranda, büyük sistemlerin Grek düşünce birikimini mantıksal bir üslupla nasıl derleyip sentezlemi oldukları, ele tirdikleri ve nihayetinde özgün yaklaşımlarını nasıl temellendirmiş olduklarını anlamamız olacak. Başka bir deyişle, Thales'le ilan edilen varlık çerçevesindeki rasyonalizasyon sürecinin genel hatlarıyla ilgili veri sağlama girişimimizin bu sistemlerle birlikte Grek örneğinde bir akıl paradigmasının oluşum sürecini gücümüz oranında anlamış olacağız. Böylelikle anlayışlarımızın, Grek düşünce yapısının hangi ölçülerde Batı düşüncesine kaynaklık etmiş olduğu, genel düşünce tarihindeki konumunu ve tezimizin ikinci bölümünde inceleyeceğimiz İslam düşünce paradigması ile kurulabilecek ilişkileri hakkında da bir fikir oluşması beklenebilir.

Bu bağlamda büyük sistem kurucularını konu alan araştırmaların diğerlerine nazaran daha hassas yöntemsel kaygılara sahip olması beklenir. Çünkü buna benzer araştırmalarda göz ardı edilebilecek bir nüans, anlamın bütünü

---

<sup>137</sup> Platon, *Timaios*, S.135.

gölgede kalmasına sebep olabilmektedir. Söz gelimi “hangi Sokrates, kime göre Sokrates?” gibi bir problematik kar ısında felsefe tarihçisinin “Platon’un Sokrates’i” diyerek yükünü hafifletmi oldu unu görebiliyoruz. Ancak bu durum Platon için biraz daha farklıdır. Öncelikle Platon’u yine Platon’dan; kendi eserleri üzerinden anlamamıza yardım edecek eserleri günümüze ula mı tır. Fakat felsefe tarihçilerinin Platon ara tırmalarını farklı evrelerde incelediklerini ve de i ik güçlüklerle kar ıla abildiklerini biliyoruz. Söz gelimi giri bölümünde ifade etmi oldu umuz tasarlanmı tarih algısına ilave olarak; Platon’un eserlerinin diyalog halinde yazılmı olması, kendi kanısının hangi yönde oldu una yönelik tespiti zorla tırbilmektedir. Aynı ekilde onun teori ve pratik arasındaki gerilimi daha soyut olanın lehinde de erlendirdi ini biliyor olsak bile bu konudaki tartı manın güncelli ini korudu u dü ünülebilir.

Buna ba lı olarak Platon’u konu edinen bir ara tırmanın; Sokrates ö rencisi erken diyaloglar, *Devlet* dahil olmak üzere olgunluk ça ı diyalogları ve *Yasalar* dahil olmak üzere son diyaloglar dönemi olarak üç periyot takip etmek durumunda kalaca ı ifade edilir.

Bir sistem filozofu olarak Platon’un ancak bu sistemin bir bütün halinde incelenmesiyle anla ılması mümkün olabilir. Biz de tezimiz çerçevesinde yine bu sistemin ruhu ba lamında Platon ontolojisini ve epistemolojisini anlamaya çalı aca ız. Böylelikle akıl paradigmasının in a sürecinde seleflerinden nasıl yararlanmı oldu unu ve kendinden sonraki ça lara nasıl ık tutmu oldu unu bu çerçevede anlama imkanımız olu abilir.

Platon’un hocası Sokrates objektif bilgiyi, insanlık ve toplumla alakalı olan erdem, adalet, bilgi ve iyi gibi kavramları inceleyip açıklayarak ba arabilece imize inanıyordu. yi ve adalet gibi tümel kavramları tanımlayarak, evrensel ve de i tirilemez olana varmaya çalı ıyordu. Belki de Sokrates evrensel ahlaki-siyasi normların varlı nı felsefi olarak nasıl açıklayaca ı konusunda pek emin de ildi. Fakat bir *idea (eidos)* olarak “iyi teorisi”yle Platon’un, bu problemi a maya çalı tı ı görülür. Grek dü ünçe tarihine Platonla özde olarak mal olmu bu kavrayı , yalın haliyle “*idealar* teorisi” olarak ifadesini bulur. Bununla birlikte *idealar* teorisi “var olan nedir?” diye sorarak kozmolojik dönemin doktrinleriyle

aynı çizgide yorumlanabilecek bir boyuta da sahiptir. Fakat Yukarıda görmü oldu umuz gibi kimi, belli maddelerin var oldu u ekinde bir yanıt verir. Pythagoras gibi di erleri ise, yapı ya da formun var oldu unu söyler. Platon, bu yoruma ili kin olarak, *ideaların* kendi ba ına ana gerçeklik (cevher) oldu unu söyler. Platon'un *idealar* teorisi, dü ünncesinin söz konusu evrelere ayrılmasının dayana ı olarak gösterilir. öyle ki dü ünncesinin ilk a amasında Platon, Sokrates diyaloglarında hocasının yorumcusu gibidir. Bu diyaloglarında ahlakın ba at sorunlarını, kavramsal incelemeye tabi tuttu u görülür. Orta a amada, *idealar* teorisi ile *ideaların* ba ımsız bir varlı ı oldu unu göstermeye çalı ır. Ve son olarak kavramlar ve evrensellik çözümündeki içsel dinamik tarafından yönlendirilerek platon, diyalektik epistemolojinin izahını yapar.<sup>138</sup>

Platonun ikinci dönemi Sokrates'ten farklı olarak idealar temellendirmesi ile belirginle ir. Böylelikle konu ulan kavramdan dokunulan gerçeklikten ba ımsız, dokunulamayan ancak dü ünülebilir ve bunların sebebi olarak *idea*, anlamaya çalı tı ımız Platon epistemolojisi ve ontolojisinin anahtar kavramı olarak kar ımıza çıkar. *deaların* kendi ba larına ba ımsız birer gerçeklik olmaları ile platon da, hocasından ba ımsızlı ını ilan etmi ve kendi sistemini kurmaya do ru gidebilmi tir. Nietzsche Platon özelinde gördü ümüz bu ayrılma noktasını Antik Yunan dü ünçe gelene inin özünde betimlenebilir bir e ik olarak tespit etmekle yetinmeyerek bu paradigmadaki *idea* ve nesne arasındaki sistematik kar ıtlı a i aret eder.

Tezimizin süreç halinde takip etmeye çalı tı ı rasyonalizasyon sürecinde ana kırılmalardan birini te kil etmesi açısından Sokrates-Platon ili kisine de inmek Platon'u dahi iyi anlamamıza katkı sa layabilir.

Sokrates'in sofistlere kar ı geli tirdi i yakla ımında bilgiye yine kendinde içkin bir ilke bulma çabasını anlamaya çalı mı tık. öyle ki, Sokrates bilgiyi eldeki objenin kavramını belirlemeye çalı arak temellendirmeyi denemi ti. Platon Sokrates'in bu görüşünü en kesin biçimiyle ele alır, bunu Elealılar'ın bilgi ile varlık arasında bir ba lı ma oldu unu ileri süren savlarıyla öyle ba lar ki

---

138 Skirbekk- Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 72.



kavramlar birer gerçek dayantı olurlar; bu dünyadaki nesnelere yanında kendi başlarına bir dünya kurarlar, kendi içlerinde ayrı bir dünya olurlar. Bu dünyalardan biri var olanı ve hiç oluş halinde olmayana, öteki ise hep oluş halinde olup hiçbir zaman var olmayana içine alır; ve bizzat evrenin varlığı kendi başına değil, ancak bu kavramın bu *ideanın* kendisiyle mümkün olur.<sup>139</sup>

Platon epistemolojisini örenebileceğimiz *Timaios* diyalogunda öncelikle şu iki sorunun çözülme gereği açıkça vurgulanır: “Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştirdiği halde hiç var olmayan nedir?” Platon’a göre birincisini düşününün yardımıyla akıl sezer, çünkü o her zaman aynıdır. Sanılan olan ikincisine gelince, onu kavrayı ve akla dayanmayan duyular tasarlar. Buna bağlı olarak duyularımızla tanık olduğumuz evrendeki doğan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da nedenlerin en yetkinidir. Böyle olunca, evrenin kesinlikle bir şeyin kopyası olması gerekir ve kopyasına evren dediğimiz şey de elimden mutlak surette beri ve de elimden nedenidir. En kestirme haliyle neden olarak töz, zaman olgusunun da üstündedir. Platon’a göre, biz tözün sözünü ederken de vardır; var olan olacaktır diyoruz. Oysak ki, onun için ancak “vardır” diyebiliriz. Nitekim “Vardı,” “var olacaktır” gibi sözler, yalnızca zaman içinde doğan ve gelişen şeylere yarar.<sup>140</sup> Bu duyularımıza nesne olan ve duyuşsal bilgiyi mümkün kılan şeyler bu kopyalardır. *Philebos* diyalogunda deşimezlik, katıksızlık, gerçek ve öz dediğimiz şeyin bilgisini aklın ve tümelin bilgisi olarak kabul eden Platon, hiç deşimezden, kavrayımadan hep aynı durumda kalan bu bilginin kavrayışına önem derecesi gittikçe düşmek üzere buna yakın bilgileri; nihayetinde en alt basamakta da görünen dünyanın deneyimin ürünü olan zayıf duyuşsal bilgiyi yerleştirir.

Diğer taraftan Platona göre varlığın oluşla ilgisi neyse gerçeğin de insanla ilgisi odur. İnsan bilgisini de varlığın bilgisi bakımında ele alırsak birincisi akıl bilgisinin, ikincisi de doğrusanın konusudur. Çünkü Platon bilginin ilk muhatabı olarak *ruhu* üç bölüme ayırıyor: *dealara* yönelmiş olan, güdücü-akıllı,

---

139 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 62.

140 Platon, *Timaios*, s. 38.

merkezi yönü yanında, iki tane de isteyen duyusal yönü vardır. Bu sonunculardan bir tanesi akla uyarak soylu, güçlü istençli yüce eyleme, öteki de akla karşı gelerek bayağı, maddi duyusal isteklere daha açık olarak i'taha ve bayağılığı götürür.<sup>141</sup>

“Ruh her bakımdan bedenden üstündür, ya arken her birimize kendi bireyselliğini kazandıran ruhtan başkası değildir, beden ise her birimize benzeyen bir görüntü olarak aramızdan gelir; ölü bedenlerin de haklı olarak ölenlerin bir görüntüsü olduğu söylenir, buna karşılık bizi biz kılan “ölümsüz” dediğimiz ruhumuzdur.”<sup>142</sup>

Platon epistemolojisi ruhun ontolojik gerçekliği olan *ideaları* görmesinden ya da bu ideaların ruhta görünmesinden ibaret görülebilir. Fakat bu epistemolojiyi ve Grek akıl paradigmasındaki konumunu; felsefe tarihine mal olmuştur yapısını anlamının felsefe tarihini anlamı olmakla beraber tutulabildiği ifade edilir. Biz burada *ideanın* ruhta yansıması-görünmesi olgusu çerçevesinde bu epistemolojiyi daha yakından anlamaya çalışabiliriz. Öncelikle Platon'da bilgi, trans ekinde olup kendinden geçmekle elde edilen bir görüştür, ruhta uyuklamakta olan *ideaların* yansıması olarak bir yansıması ya da parlamasıdır. Fakat bu yansımayı insan aklının duyarsızlık ve eylemsizliğinde beklememek gerekir; aksine *idea* bilgisine sahip olmak, insanın hazır bulunulduğu sa layacak aklını i'lemesi ve düşünmesiyle mümkün olur.

Böylelikle bu temellendirmesi ile Platon, felsefesinin iki ana-görünü de elde etmiş, belirtmiş oluyordu; ruhta bilinçsiz bir halde bulunan “doğru tasavvurların” (*a-priorik*) olduğu görüşü, bir de “doğru sanı (*orthodoxa*) ile doğru bilgi (*episteme*)” arasındaki karşıtlık. Böyle ki, sıradan deneyimin ürünü olarak “doğru sanı” sallantılı ve süreksizdir. “Bilgi” ise bir temele, bir nedene bağlanmakla, dayatılmakla sağlam ve sürekli olur.<sup>143</sup>

141 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 62.

142 Platon, *Yasalar*, s. 383.

143 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 62-64.

Platon'un epistemolojisinde hocası ile hemfikir kalmı oldu u noktalardan biri u olmalıdır;

“nsanların, ya adıkları dünyanın yapılarıyla ilgili, do u tan ve de i mez bir “ilk örnek”e sahip olmadıkları sürece, geli imleri sırasında edindikleri kısıtlı deneyimlerle, evrensel olarak benimsenmi olan karma ık sınıflandırmalardan genelle tirme yapmaları mümkün de ildir.”<sup>144</sup>

Öte yandan Platon'un epistemolojisi bu noktada Sokrates'in do u tan gelen bilgilerle ilgili ya da daha belirli olarak, *apriori* ile *aposteriori* arasındaki ayırımı; *idealar* ile “duyusal bilgi” arasındaki ayırımı kar ılayamadı ına da dikkat etmek gerekir. Burada farkı açı a çıkarıcı nokta yine Platon'un *idealar* ö retisini tümelin daha açık olarak rasyonel olanın merkezi ve dayana ı düzleminde ele almı olmasıyla ilgili görünmektedir.

“-Demek ki bir sürü güzel eylere bakıp da yalın güzelli i görmeyen, onu görenin ardından gidemeyen, bir sürü do ru eylere bakıp do rulu un kendisini göremeyenlerin her ey üstüne sanıları vardır diyece iz; ama sanıların arkasındaki gerçe i bilmezler.

- Ona ne üphe.

- Peki, ya hep kendisinin aynı kalan “öz” varlıkları seyredenler? Onlar sanıyla yetinmeyip bilgiye ula mazlar mı?”<sup>145</sup>

Bu bilgi referanslarını inceleyerek epistemolojisi yanında, Platon'un rasyonel varlık anlayı mı da anlama giri iminde bulunabiliriz. üphesiz Platon felsefesi eylemlerin hakikatini bulma problematiki etrafında ekillenir. Onun farkı da bu hakikat arayı ına yeni bir boyut kazandırmı olmasında aranabilir. Sokrates'in ö rencisi olmakla ça ın dü ünçe birikimine vakıf oldu unu bildi imiz Platon'un do a filozofunun sorusunu bir daha sormu oldu una tanık oluyoruz: “Varlık

---

144 Steven, *Aklın Tarihöncesi*, s.106.

145 Platon, *Devlet*, s. 170.

nedir? Varlı ın hakikati nedir?” Fakat Platon bununla yetinmeyip unu da sormu olmalıdır: “Hakikatte varlık ya da hakikat nedir?” Son varsayımın Platon’u do a filozofundan ayıracak ipuçlarını i aret etti ini dü ünüyoruz. Böylelikle Platon’un, hakikatin aranaca ı varlık alanını Grek dü ünçe yapısında alı ılmı olandan farklı bir boyuta ta ımı oldu unu görüyoruz. Nitekim Ontoloji ve epistemolojisi ba ta olmak üzere bütün sisteminin dayana ını da bu noktada temellendirmi oldu u görülebilir.

Sokrates gibi Platon’un da kuramını diyalektik bir yöntemle kurmaya çalı tı ı görülür. Ba ka deyi le Platon, hakikat aray ını, “tikellerin ardındaki tümeli”, kalıcı ve asli olanı nihayetinde varlı ın “mutlak tözünü” bu yöntemle temellendirmeye çalı ır. Hatta *idealar* teorisinin bu diyalektik yöntemle ili kili izahının, di er seçenekleri ba tan iptal edecek i levde oldu u görülür. Dolayısıyla diyalektik yöntem, Platon’da bir bilim teorisi, eylerin hakiki gerçekli ini bilme aracı haline gelir. Bu metodolojik istikrarla birlikte dü ünçe, dikkatini eylerin tikel alanı üzerinde de il, fakat genel; bir varlık türüne dahil edilebilecek, her eye mü terek olan üzerinde yo unla ır. Nitekim Platon’a göre tikellerin ne et etti i tümellik, en açık biçimde eylerin formuna atfetti imiz anlamla matematikte görülür. Söz gelimi bir karenin, üçgenin ya da dairenin biçimi gibi birçok tekil biçim örne inden söz edilebilse de, sonsuza dek sabittir, de i mez. Aynı ekilde *idealar* kendi ba ına var olan, ezeli-ebedi, de i mez bir dünyayı olu turur ve ancak dü ünçeyle kavranılabilirler. Di er taraftan Platon felsefesinde *idealar* ontolojik, teolojik ve lojik gibi üçlü bir anlama sahiptir. Söz gelimi ontolojik bakımdan gerçek varlı ı, kendinde eyi temsil ederler. Her bir ey, ancak *ideanın* ondaki mevcudiyetiyle veya onun *ideaya* katılmasıyla, her ne ise o olmu olur ve odur.<sup>146</sup>

Burada Platonun duyumsal deneyimden bir tümele varmaya çalı madı ı, aksine zihinsel, akli bir tümelden duyumsal olana konu olabilen tikele do ru akıl yürüttü ü; yalın haliyle ifade edersek, tümnden gelimsel bir epistemoloji geli tirmi oldu u dikkat çeker. Ba ka bir deyi le Platon eylerin küllili ini

---

146 Zeller, *GreK Felsefesi Tarihi*, s.177-178.

(tümel) zihinsel olarak kavramı olmakla; her türlü varlığın nihai temelini bir *monad*da tespit etmiş bulunmaktadır. Platon ontolojisinde; aritmetik, “en büyük ve en ilk sırada yer alan bilim olarak”, “varlığın doğallığıyla ilgili doğru ve gerinin meydana gelmesinin ve gücünün bilgisi” haline gelir. Söz gelimi burada Pythagorasçılar çağırılacak şekilde “akıl *bir*, bilim *iki*, görü *üç*, algı *dört*” özdelerle tirilir. Bu bilgi ilkelerine bilgi objesinin unsurları karşılık gelir: nokta, doğru, yüzey, cisim. Nitekim buna dünyayı hiyerarşik bir yapı olarak düşünmeye sevk eden akılsal ve cisimsel olanın tasavvuru eklenmelidir. Bu süreç baştan sona “Mutlak akıl ya da iyi *ideası*” ile zorunlu bir bağ içerisinde anlaşılmalıdır. Gerek ilk formuyla gerekse sonraki biçimleriyle bu iyi *ideasını* Platon Tanrı ile özdeşleştirir. Bu belirleme, Tanrıyı iyilik *ideasıyla* özdeşleştiren felsefi bir monoteizmden dünyanın aklın eseri ve *idealar* dünyasının bir kopyası olduğunu kanaatiyle kavrayan inançtan tekdüzelik eder ve muhtemelen daha çok *Yasalar*’da Tanrı’ya ibadeti de, iyilik ve bilgi sınısında karşılayarak kemale erer.

Nitekim bu noktadan itibaren Platon’un Grek düşünce yapısında farklı bir hat olarak sadece ölümsüzlük teorisine değil, fakat kendi başına mantıksal olarak doğru olan ruhun ezeli ve ebediliğine de bağlı kaldığı görülür.<sup>147</sup>

*deaların* matematiksel terimler, tümel kavramlar yardımıyla; “Akıl, iyilik nihayet Tanrı’ya” bağlandı ve noktayı daha açık bir şekilde ifade etmeye çalışabiliriz. Böyle ki Platon’a göre “Kara Güzel” ve “Düldül” ile isimlendiren şeyler iyilerdir ve dokunabildikleri şeylerdir. Fakat “at” kavramı, ahırda veya merada bulabileceğimiz bir şey değildir; onu iyilerden edemeyiz, ona bakamayız, dokunamayız. İşte bu “bir şey” duyularımızla algılamayacağımıza göre, bu algılanamaz bir şey olmalıdır; yani “at *ideası*” olmalıdır. Öyleyse at *ideası* var olan bir şey olmalıdır, onu zaman ve mekanda algılayamazsak dahi. Bu durumda iki esas farklı yolla bölünmüş bir dünya ile karşılaşmaktayız: *idealar* ve duyularımızla algılanabilir şeylerin dünyası. Bu düalizmin, büyük ölçüde Parmenides ve Pythagorasçılarda bulunan ayrıma tekabül ettiği ileri sürülür. Bizim için önemli olan nokta şu ki; bu “ontolojik ayrım” evrensel ahlaki-siyasi

147 Zeller, *Greksel Felsefesi Tarihi*, s.178-186.

normların ve sanatsal değerlerin imkân düzeyini açıklamaya da yardım eden yönüdür. Buna göre iyi ahlak ve siyasi normlar hatta sanatsal estetik bu *idea* formuyla var olur. Platon bu teziyle bir adım daha ileri gitmi olarak, *idealar* ve algılar dünyası arasındaki asimetrik ilişkiyi sorgulayarak, bu kaçınılmaz ayrımın felsefe tarihine mal olacak boyutunu tescil etmiş gibidir. Nitekim Platon, *deaların* daha değerli olduklarına inanıyor, ona göre *idealar* idealdir. *dealar*, ideal oldu undan onlar için çaba göstermeliyiz. Platon bu ideallere olan özlemin bize bah edilmiş oldu una inanır. Bu özlem bizzat platonik *eros*tur; sürekli artan bir güzel, iyi ve doğru imgelemine olan özlem. Felsefenin Platon açısından aynı zamanda ruhsal bir eğitim oldu unu düşünürsek, bu eğitim süreci ile yukarı *idealara* doğru (fikir) ve ahlaki algılanabilen şeylere doğru (gölgelerin, izdümlerin dünyası) durmaksızın ruhu berrakla tırıcı bir yolculuk oldu unu anlamak kolaydır. Böylece *idealar* teorisi, iddia edildiği gibi, Platon'un sırf hakikat için hakikatin peşinde oldu unu bir solukta benimsememizin de çekinceli hale gelebildiği bir noktaya ulaşmış olur.<sup>148</sup>

Aynı şekilde Horkheimer'in James'tan aktardığı haliyle; Platon'dan çok sonraki çağlarda bile, *idealar* kavramı, uzaklığı, bağımsızlığı, hatta belli bir anlamda özgürlüğü hatta bağımsız bireyin çıkarlarına boyun eğmeyen bir nesnel ilişkiyi temsil ediyordu. Çünkü idealist felsefe, nesnel doğruluk dünyesini, mutlak olanın etrafında ya da herhangi bir ruhsallaştırma biçiminde koruyarak, öznelinin görecele tirilmesini sağlamıştır. Platon'un duyulur dünya ile düşünülür dünya arasında ilkesel ayrım, “tanrı, neden, sayı, töz ya da ruh ve ruhun ölümsüzlüğü” kavramları üzerinden, bizi eyleme ya da düşünmeye nihayetinde hakikate yöneltebildiği ölçüde anlam ve önemini koruyor olabilmektedir.<sup>149</sup>

Ancak pratik hayata fikir vermesi beklenen bu hakikatin, sofistlerin pragmatizminden farklı olarak ahlaki- rasyonel bir ilkeyi mümkün kıldığı ölçüde aslında levini icra edebileceğini ve söz konusu teorik-pratik yorumunun da bu sınırdan anlam bulabileceğini özenle ifade etmemiz gerekiyor. Çünkü Platon'un düalizmindeki *idealar* dünyası ve madde arasındaki ilişkiyi belirlemek ve onun

---

148 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 75-76.

149 Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s. 85-86.

kaotik ta masında düzenli bir dünya, kozmos, olu turmak için madde akıl tarafından biçimlendirilmelidir. te bu yönüyle gerçek Yaratıcı Güç bizzat bir amaca do ru hareket eden akıldır.<sup>150</sup>

Platon'un idealar teorisi ile Grek akıl paradigmasının seyrini büsbütün ve istikrarlı bir mecraya do ru yöneltmi olmakla birlikte bu sistemin sadece analogiler kesitinin dahi ikinci bölümde ele alaca ımız Yeni Platonculuk ve slam dü ünçesinde özerk bir konumu olacaktır. Bu ba lamda Platon'un Grek dü ünçe paradigmasındaki konumu, *idealar* çerçevesinde betimlemi oldu u analogiler açısından incelenebilir.

*Devlet*'te Platon, *idealar* teorisini izah etmek üzere; “güne , bölünmü hayat ve ma aradaki mahkûmlar” analogilerine ba vurur. Örnek olması açısından ilkini inceleyebiliriz. Kısaca Güne Analogisi, güne in iyi *ideası*yla kar ıla tırılabilene ini gösterir. Buna göre iyi *ideası* sadece dü ünçenin eri ebilece i dünyada neyse; güne , duysal dünyada ona tekabül eder. yi *ideası* gibi güne kendi dünyasında egemendir. Tıpkı güne in ı ık vermesi gibi, iyi *ideası* da hakikat ı ı ı verir. Dahası tıpkı gözlerin gün ı ı ında görmesi gibi akıl da hakikatin ı ı ında anlar. Buna göre Platon'da Akıl bizi iyi *ideasına* ba layan yetidir, tıpkı gözün bizi güne e ba layan duysal organ olması gibi. Fakat göz, ya da görme yetisi, güne le özde de ildir, tıpkı aklın iyi *ideasıyla* özde olmaması gibi.<sup>151</sup>

dea bilgisi ile duysal bilgi arasındaki e itsizlik ili kisini Güne Analogisi çerçevesinde ele almı olmakla aynı soruyu akıl-dea konusunda kısmen tekrarlamı olarak yöneltebiliriz. Platon *Yasalar*'da bu konudaki fikrini açıkça ifade eder gibidir.

“ Ölümlü gözlerle akla bakmak ve yeterince anlamak için yanıt ararken, güne e bakar gibi ö le zamanı gece karanlı ı yaratmayalım; sordu umuz

150 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.194-195.

151 Skirbekk- Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 78.

eyin imgesine bakarsak, daha kesin görebiliriz.<sup>152</sup>

Buna karıt olarak, algılanabilen eyler ve sahip oldu umuz fikirlerin ço u de i ken ve kusurludur. Bu bilgi mükemmel bilgi de ildir. Fakat biz sadece bizatihi kendileri de i mez ve mükemmel olan *ideaların* objektif bilgisine(*epistme*) *idealara* yönelik akılsal bir ili kisi sayesinde sahip olabiliriz.

Platon'un Varlık ve bilgi eksenli bu temellendirmelerine bakarak Grek dü ünçe yapısını bir süreç içerisinde anlamaya yönelik çabamızı daha sa lam ve derli toplu oldu u düzleminde sürdürme imkanımız olu maktadır. Bu anlamda Platon'un, sanatı ve politikayı da iyi *ideasına* hizmet eden etik bir sorumluluk çerçevesinde ele almı oldu u görülür. Nitekim Platon'un Grek dü ünçe yapısındaki ilk sistemi kurmu olması felsefesinin kendi içindeki bu uyumu ve kapsayıcılı ı ile mümkün olmu tur.

Buna ba lı olarak Platon, *ideaların* da nihai olarak birbirleriyle ba lantılı oldu unu dü ünüyordu. *dealar* gibi “iyi ve güzel” olan da iç içe geçmi tir. Güzel iyiyi i aret eder, iyi de güzeli. Bu anlamıyla sanat ahlaktan ayrı tutulamadı ı gibi politik ölçütlerin de bunlarla çeli medi i görülür. nitekim bu tema sanat düzleminde daha belirgin hatlarla ifadesini bulur. Platon'a göre sanatçı, filozofun kavramlarla anlamaya çalı tı ı *ideaları*, kopyalayarak tasvir etmeye çalı ır. Platonun epistemolojisinde sanata atfetmi oldu u e retilik de bu ayrımda gün yüzüne çıkmı olur. Çünkü Platon'a göre bir ressam söz gelimi geyik resmi çizmi olmakla, tablosuna kopyanın kopyasını i lemi olur. Ona göre ilk olarak bir geyik *ideamız* olmasına ra men duyuşal idrak dünyasında pek çok geyik vardır. Sanatçının marifetiyle ancak ve sadece bu idrak edilebilen geyiklerden birinin resmine sahibiz. u halde sanat, *ideaların* kopyasını kopyaladı ı için ikincil, hatta üçüncül bir de ere sahiptir. Bu noktada Platon'un resim ve müzik örneklerinde sanatla ilgili anlayı nı hakikatin birincil kaynaklarından biri olarak de il de, onları yerlerinden koparıp siyaset kuramlarında toplumsal i levlerini dikkate alarak temellendirmeye çalı ması dikkat çekicidir.

---

152 Platon, *Yasalar*, s. 383.



Böylelikle Platon'un, sanat felsefesinde klasikle ecek bir temel soruna i aret etmi olarak, sanatı yalnız dü ünçe evreninde bulunan bir örnek varlı ın özentisi, yansıtılması sayarak duyu alanına, deney evrenine, daha a a ı bir ortama indirgemi oldu u görülür. Nitekim Nietzsche, bu belirlenimin Antik Yunan sanat anlayı ının özeldede plastik sanatların sınırını aacak düzeyde olmaması gerekti ini ifade ederek bu yakla ımı ele tirir.

Açık bir ekilde ifade edildi inde Platon sisteminin bütün argümanlarıyla uyumlu bir birliktelik içinde kurtarmaya çalı tı ı eyin *iyi ideası* ile kurulabilecek ili kiye hizmet etmi oldu u söylenebilir. Burada *idealar* teorisi, ahlaki-siyasi norm ve de erler için evrensel biçimde geçerli olan bir dayanak sunma gayreti olarak kar ımıza çıkar. Böylelikle konumuz, iyinin hatta en iyi'nin, iyi *ideasınca* belirlendi i, normların ve de erlerin etrafında ekillendi i, bir ve de i mez olan bu *ideadan* ba ka bir temel anlam bulamadı ı bir varlık anlayı ı söz konusu olur.

Platon'un epistemoloji ve ontolojisi yanında sistematik teori alanında prototip kabul edilen devlet anlayı ına de inmek paradigmamızın bütünlü ü açısından yararlı görülebilir.

Platon'un devlet anlayı ını sistemiyle uyumlu olarak, "*iyiye*" en yakın ruhsal kaliteye sahip olmalarını bekledi i filozoflar tarafından yönetilmesi çerçevesinde ele alır ve di er yönetim biçimlerini dı lar. Söz gelimi demokrasi gibi halkın direkt söz sahibi olabildi i sistemler ile *oligar i* gibi üstün sınıfsal ayrımlara kar ı çıkarak, vülger olanın *ideal*in bilincine varması konusundaki ümitsizli ini filozofun çabalarıyla telafi etmeye çalı ır gibidir. Aslında Platon, devleti toplumu e itecek bir e itim kurumu olarak dü ünmektedir. Bu yüzden *ideanın* sa lam bilgisine sahip olması beklenen filozofları bu kurumun ba ına yerle tirerek, toplumu de i ik katmanlarda iyi ideasına do ru yönlendirmelerini beklemektedir.

Platon, tüm insanların e it ölçüde iyi olduklarına inanmaz. Bilgelik, hüneri olanlar yönetecektir. Cesaretli olanlar devleti savunacaklardır. Ve ölçülü olanlar

toplumun ihtiyacı olan yiyecek ve diğer nesnelere üretecektir.<sup>153</sup>

Bu yönüyle bakıldığında Platon'un toplumsal etiklik olgusunu sarsabilecek bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Fakat bu amaçta Platon'un "Sokrates diyalogları çağı" ile kendi *idea* teorisi çağı arasındaki bağeri çarılabilir. Nitekim bundan sonraki ayrımın özellikle *Devlet* anlayışında en belirgin düzeye ulaştırılmı görmek mümkündür. Platon'un neredeyse aynı konu etrafında kaleme alınmış *Devlet* ve *Yasalar* adlı yapıtlarında, *idealar* öretisinin yanı sıra devlet anlayışında da yeni bir açılıma gitmiş olduğu görülebilir. Ancak en bariz ayrıma ilkindeki mutlak, ideal devlet yerine *Yasalarda*, ayakları daha reel zeminde; mülkiyet, aile, erkek-kadın, ilişkileri vb toplumsal konuları, dini ve sanatsal pratiklere daha duyarlı; nihayet ki isel, toplumsal-siyasal deneyimlerin de hesaba katılmış olduğu daha somut ve daha kontrol edilebilir veriler etrafında ekillendirmiş olduğu görülür.

Aynı ekilde bu tasarım farklılığının yanı sıra *Devlet*'teki elit ve seçkin sınıfa hitap eden üst dile nazaran *Yasalar*'da daha halkçı ve dindar bir söylemde bulunduğunu görmek mümkündür.

"Çıkaracağım ilk yasa, eğer biri bu suç işlemeye kalkacak olursa, tapınak soygunculuğu hakkında olacak... Tanrılarla ilgili konulardan sonra, devleti yıkma girişimlerine geliyoruz."<sup>154</sup>

Mutlak iyinin merkezde olduğu *Devlet*'ten sonraki *Yasalar*'da yasa üstünlüğü inancının hâkim olacağı bir hukuk devlet anlayışı izah edilir. Fakat Platon'un devlet anlayışında normatif hukukun ancak toplumsal etiklik sürecinde işe koğulabilir bir araç olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Platon'a göre hukuk, toplumun mutlak iyi karışındaki duyarsızlık ve yetersizliğini gidermiş olduğu anda işlevini de yitirmiş olacaktır. Çünkü *idealar* dünyası bir kere toplumsal düzlemde karışık bulduktan sonra hayatın kendisi ideal olmuğ olur. Fakat ideal olanla toplum arasında bir bilgi engeli vardır. Nitekim Platon'da hiçbir yasa ve

153 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 81-83.

154 Platon, *Yasalar*, s.328, 330.

hiçbir düzenleme bilgiden daha üstün de ildir. Aklın bir eye ba lı ya da köle olması do ru de ildir. Akıl, yapısı gere i gerçekten özgürse, her eyi yönetmelidir. Ama Platon'a göre ça ının hiçbir yerinde kesinlikle böyle bir akıl yoktur olsa olsa kısıntısı vardır. Bu nedenle, ikincisini, yani yasa ile düzeni seçmek gerekiyor. Bu seçimi de yetkin ki i olarak filozof gerçekle tirebilecektir. O da tümel olana bakar ve onu görür, çünkü her eye tek tek bakması olanaksızdır.<sup>155</sup>

Platon, devlet anlayı ı ile ilgili olarak *Yasalar*'da son görü lerini ifade etmi olsa da felsefe tarihinde *Devlet*'in a ırlıkta oldu u bir yapı üzerinde duruldu u görülür. Bu durum belki de *Devlet*'in di er bütün eserlerle; daha açık olarak Platon sistemi ile olan daha belirgin uyumuna ba lanabilir.

Bu ba lamda, nsanın ruhunda nasıl üç ayrı bölüm varsa, devlet de bunun gibi üç ayrı kısımdan kurulmu tur. Ruhtaki itkilere kar ılık olan besleyenler takımı, tüccarlar ve zanaatkarların di er kentlilerin olu turdu u halk; ve son olarak iradeye kar ılık olan koruyanlar takımı da askeri ve güvenlik çerçevesinde anla ılır. Akla kar ılık olan ö retenler takımı ise, yöneticiler dolayısıyla kesinlikle filozoflar olarak anla ılmalıdır. Bu yönüyle Platon'un *ideal* devletinin yasası, tam bir Aristokrasiye dayanmı olur. En iyilerin yani bilgililerin, erdemlilerin ba ta bulunmasını isteyen bir devlet biçimidir. Dikkat edilirse bir noktadan sonra Platon, devlet tasarımında *ideaların* bilgisine götüren estetik yöntem yerine daha objektif bir yöntem takip etmi oldu u görülür. *Yasalar* dünyasında *idealara* vardırıan yol, ruhun baya ı olandan uzak tutulması ekinde kar ılık bulur. Bu amacı en kestirmeden sa layacak olan bu yol, toplum için bir e itim kurumu olarak görmü oldu u devletin kendisinde aranmalıdır.<sup>156</sup>

Burada günümüz bakı ının etkisinden kurtulmaya çalı arak, açıklı a kavu turmamız gereken bir nokta da, genelde Grek dü ünçe kültüründe özelde Platon da bireyin kent devletindeki konumuyla ilgilidir. Bu tespit, Grek dü ünçesindeki yurtta kavrayı ının insan olgusunu kar ılamı olması açısından

---

155 Platon, *Yasalar*, s. 354.

156 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.66-69.

önemsenebilir. Nitekim bu paradigmada birey, sosyal hayatın bir organı olarak ancak toplum içindeki dilsel, akılsal katılımı ve ili kisi ba lamıyla söz konusudur. Bu sorumlu niteliklere i aret etmi olmakla devletin vazedilmi bu “iyi” yolunda birey üzerindeki tasarrufunu daha iyi anlayabiliriz. Bu yönüyle bakıldı ında Akıl paradigmasının in a sürecini anlamaya çalı tı ımız Grek insanı, kendi toplumundan münferit bir özne olarak de il bu toplumla var olan bir birey olarak kar ımıza çıkar. Platon’un bir nevi terbiye mekanizması olarak tasarlamı oldu u devlet anlayı ının, makro düzlemde aile ortamını ça rı tıracak bir idealizmle yola çıkımı oldu u görülür. Böylelikle toplumun ve bireyin idealar düzleminde aynı amaca ko ulmu oldu u bir dünya tasarımı söz konudur. Çünkü birey ki isel aruzlarına da ancak kendisine kar ı sorumlu oldu u tümel iyi duyarlılı ı sayesinde; ve toplumsal teminatına dahil olmu olarak ula bilir. Böylelikle Platon felsefi idealizminde, akıl ve e itimi biyolojik do anın üzerine yerle tirmi oldu u gibi kamusal ya amı da özel ya amın üzerinde konumlandırımı olur.

Di er taraftan tezimizin ba ında i lemeye çalı tı ımız *mitos*-dîn olgusunun *Yasalar*’da vülger sınıfın terbiyesi ve manevi ihtiyaçlarının kar ılanması amacıyla kontrollü bir ekilde geri ça rıldı ı ve hizmete ko ulmu oldu u görülür. Fakat bizim burada ayırt etmemiz gereken nokta *mitos*ların Platon felsefesinde teolojik-mistik sorunsallar olarak de il süzgeçten geçirilmi halleriyle bazı ahlaki de erlerin simgeleri olarak söz konusu talebe arz edilmi olduklarıdır. Platon’a göre “halk ile sava ıplar bunlarla yetineceklerdir. Filozofların dini ise, sadece bilim ile erdem olacaktır; bunlar da filozofları tanrılı a benzetmeyi sa layacaklardır.”<sup>157</sup>

Platon sisteminin Grek dü ünçe paradigmasındaki konumunu kesin çizgilerle belirlemek bizi a an bir problemdir. Fakat bu dü ünçe gelene ine vakıf olan Platon’un, Pythagorasçı yakla ımı kısmen istisna tutarak, bu gelene in varlık ve bilgi anlayı ını farklı bir boyutta tartı maya açmı oldu u ifade edebiliriz. Daha açık olarak Platon’un, do a filozoflarının görünebilir, tecrübe edilebilir varlık çerçevesindeki *arkhe* temellendirmelerini ve Sokrates’in Sofistik bir

---

157 Skirbekk- Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.69.

ortamda bilginin özsel formlarını ve mantıksal ilkelerini belirlenebilirlik çerçevesinde savunmuş oldu u bu süreci tamamen farklı bir boyuta, daha yükseklere *idealara* taşıdı oldu u görülür. Bu bağlamda tecrübe edilemez, dokunulamaz *idealar* dünyasını merkeze alması olmakla, doğa filozofunun yitip giden varlık alanına ideal bir dayanak bulmuş tur. Söz gelimi Demokritos'ta yegâne müteharrik güç olan “doğa yasası”, Platon'da sadece yaratıcı tanrısal aklın bir enstrümanı olarak karşımıza çıkar.<sup>158</sup>

Bu konudaki incelememizin sonuna yaklaştıkça, tezimizin ilk bölümleriyle ilgisini düündüümüz Platon'daki Pythagorasçı ilahî konusuna kısaca değinmeyi tezimizin bütünlüğü açısından yararlı görüyoruz. Zeller'e göre bir bütün olarak bakıldığında Platon'un felsefesi akıl ve madde, Tanrı ve dünya, ruh ve beden arasındaki keskin bir biçimde tanımlanmış düalizme dayanan idealist bir sistem olarak Antik Yunan düşünce geleneğinde yeni bir fay hattına tekabül eder. Buna bağlı olarak Grek geleneğinde Platon, ruhun ölümsüzlüğü kanaatine sarsılmaz bir inançla bağlı kalmış ender rastlanan karakterlerden biridir. Nitekim Platon'un dünyevi hayatı ve bedenle ilgili olan her şeyi hakir görmüş olması Antik Yunan akıl paradigmasında marjinal bir durum olarak gösterilmektedir. Platon'un ahlak ve politika konusunda da Antik Yunan kültür yapısına yabancı birçok unsur çarptırması bu sitemdeki Pythagorasçı esinler olarak ifade edilebilmekteyse de bu konuda giriş bölümündeki değerlendirmelerimizden öteye geçme gereği duymadığımızı ifade edebiliriz. Fakat felsefe tarihi incelemelerinde, Platon eksenli Grek düşünce geleneğinde ilerletildiği ileri sürülen bu hattı, kişisel kavrayışı yanında hangi ölçülerle ve hangi ölçülerde değerlendirilebileceği sorusuna cevap olarak, Pythagorasçı fikir alıverişi iaret edildiğine yönelik son bir referansa başvurulabilir.

“Platon günlük siyasetten siyasetin ne olduğunu ve ne olması gerektiğine dair tefekküre geçiş yaptı. Güney İtalya'ya seyahat etti, burada Pythagorasçılarla karşılaştı. Platon ve Pythagorasçıların paylaştığı en önemli ortak özelliklerden bazıları şunlardır:

---

158 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.187.

- 1- Her şeyin özü olarak matematik görüşü
- 2- Düalist evren görüşü-gerçek olan(*idealar*) ve gölgeler (görünenler dünyası)
- 3- Ruhun ölümsüzlüğü ve göçü
- 4- Teorik bilime olan ilgi, dini mistisizm ve çileci (ascetic) ahlak.”<sup>159</sup>

Grek düşünce geleneği baz alındığında Platon’un kavrayışında rastlamadığımız bu metafiziksel göndermenin, *Levant* kültürden Pythagorasçılarca geçmi olabileceği ve oradan da Platon’a ilham vermiş olabileceği; nihayetinde Grek rasyonalizasyon süreci ile bu kültüre özgün motiflerine kavuşmuş oldu. Yukarıda belirtildiği gibi tezimizin başında anlamaya çalıştığımız kültürler arasındaki ilişkilerin de Antik Yunan coğrafyasında tanık olduğu akıl paradigmasının nasıl bir zemine olabileceğine yönelik bazı referanslara son defa işaret etmekle, akıl paradigmasının oluşumu konusundaki süreci kapsamlı bir şekilde anlamaya çalıştığımızı ifade edebiliriz.

Son olarak Yunan düşünce yapısında filizlenip günümüze kadar felsefi idealizm damarının ana kaynağı olarak gelişen *idealar* teorisine yönelik klasik itiraza yer verilebilir. -Aristoteles’ten önceki kadarıyla- idealer filozofuna sorulması *gereken* en önemli soru, *ideaların* ister ezeli-ebedi, ister oluş ve yok oluşa tabi varlıklar olsunlar, duyuşsal varlıklara ne gibi, bir yardımda bulduklarıdır. *idealarla* duyuşsal dünya arasındaki ilişki boyutunun Kartezyen felsefede ruh-madde ilişkisinde benzer bir sorunsal olarak tevarüs etmiş olmasına dikkat çekilebilir. Fakat konumuz dışında kalan bu sorunsala girmeyerek Platon idealizmine yöneltilen yukarıdaki eleştiriyi farklı bir açıdan ele alabiliriz.

“Adalet ve kötü” gibi terimler idealara göndermedir. “Kötü” idealer arasında bir paradoks oluşturuyor mu? Çünkü,

1- *idealar* idealdir de.

---

159 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.70.

2- dealar de i mez ama duyusal eylemler de i ebilir. deaların de i meyip duyusal kopyalarının de i ebilirliği i nasıl mümkündür?<sup>160</sup>

Tezimiz bu ele tirin muhatabı olmamakla birlikte; Platon'un sistemi holistik bir yakla ımla ele aldı ında, sadece kötünün de il benzer bütün türevlerin, duyular dünyası ile mutlak *idea* arasındaki ba ın kavrayı ı ile ilgili oldu u dü ünülebilir. Buna göre karı ıklı ın nedeni, idea- duyular dünyası ba ına yönelik kavrayı ın tikel aklın sorumlulu una sunumlu olması; di er açıdan Platon'un duyular dünyası ile dü ünülür dünya arasında ba ından beri ilan edilmi düalizmi. Aslına bakılırsa Platon bu karı ıklı ı bizzat ifade etmektedir. Fakat Platon'un bu karı ıklı ı a ilave olarak -asimetrik- e itsizli i de ilave etmi olması hatırlandı ında; idea-duyular dünyası sorunsalının, bu e itsizlik çerçevesinde daha farklı açılımlar sa layaca ı dü ünülebilir.

Platon felsefi sisteminin özünü oluşturan *idealar* ö retisinin ayrıklı olarak epistemoloji çerçevesinde anlaşılması gelenek haline gelmesi de bununla sınırlı kalacak bir yakla ımın sistemin bütünlü üne gölge dü ürebilir. Nitekim sofistler ve Atina konjonktürünün Platondaki önemi göz ardı edilmedi inde aynı ö retinin etik, politik; hatta sanatsal uzuvlarıyla uyumlu bir bütünlük içersinde Antik Yunan akıl paradigmasının olumundaki en büyük ivme oldu u ifade edilebilir. Nitekim Platon'la birlikte bu paradigmanın belirlenemez nitelikte bir gelişim kaydetmi oldu u Aristoteles Felsefesinde dolaylı olarak görülebilecektir.

Anlamı oldu umuz çerçevede bir özet yapacak olursak Platon felsefesinin Grek dü ünüce yapısındaki konumu, Thales'le ba layan ve sofistlik algıda bir nevi istikameti bunalımına dü en paradigmanın, Sokrates ile birlikte rasyonel bir istikrar yakalamı oldu u ifade edilmi ti. Böylelikle Grek akıl paradigması Platon'la birlikte etik, politik ve sanatsal argümanların bir bütün halinde i eko ulabildi i, soru turabildi i rafine bir epistemoloji ve ontolojiye sahip olabilmisti. Platon Greklere sadece yeni bir bakı açısını de il yeni bir dünyayı; duyular olandan ba ımsız, dü ünülür *idealar* dünyasını ö retmi oldu. Buna ba lı

160 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.77.

olarak Grek akıl paradigması, referanslarını duyu dünyasından alan “varlık nedir?”e i inden, ”hakikatte varlık nedir?” sorunsalına yönelmi olarak felsefi mirasına daha sa lam bir halka sunmu oluyordu.

Son olarak platon felsefesinin diyalektik yöntemine de inilebilir. Çünkü bu yönüyle Platon tedricen dü ünmenin yasalarını bulup hazırlamada istikrar göstermi olarak Aristoteles mantı ının da yolunu hazırlamı tır. Fakat Platon’un felsefi idealizminde, bu eksiksiz entelektüel bilgi yöntemine ra men, aklın mahiyetinde giderek akıl dı ı bir unsurun kabulüne götüren ve içgüdüsel olanın, ruhun bilinçdı ı hayatından ne et eden güçlerin önemini hesaba katan bir sezgi temayülünün kendisini hissettirmi oldu u da dü ünülebilir. Dahası Zeller’in ifadesiyle, *Yedinci Mektup*’ta nihai ve en temel bilginin ö retilemeyece i ve yazıyla iletilemeyece ini; fakat ancak do rudan aydınlanma ile tecrübe edilebilece i yönündeki ifadelerleriyle, muhtemelen Platon’un sonraki ça ların bu yöndeki anla ımları peki tirmi oluyordu. Nihayetinde söz konusu düalizmi sürdürdü ü halde Platon’un görünür dünyayı, do ayı ancak çok daha sonraları ve oldukça gönülsüz biçimde dü ünçe alanına dahil etmi oldu u görülür.<sup>161</sup>

Çerçevemizi kapatacak olursak Platon’un Grek dü ünçe mirasındaki konumu, M.Ö 388 civarında Atina’da yarı tanrı Acedemus’un adı yazılı bir mezar üzerine kurmu oldu u ve adını buradan alan Akademi Okulu, Platon’un bu dü ünçe kültüründe açmı oldu u çı ırın yorumcusu ve bu ö retinin ö retim, sunu ve tartı malarıyla bu kültürdeki rolünü sürdürmü tür. Bu okul resmen Justinian tarafından M.S. 529’da kapatılıncaya kadar resmen etkinliklerini sürdürmü tür. Akademi’nin Plotinus ve Farabi gibi dü ünürlerce farklı ça larında ve yakla ımlarla ele alınarak, Yeni Platonculuk akımlarını da a acak boyutlarda felsefe tarihine mal oldu unu söylenebilir.

Grek dü ünçe paradigmasındaki akıl yapısının olu umuna yönelik ara tırmamızda ilk büyük rasyonel sistem olarak Platon idealizminin; varlık ve varlık bilgisini görünür dünyadan ba ımsız bir eilde *idealar* dünyası

161 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.176.



çerçevesinde temellendirmiş olduğunu görmüş olduk. Bu sistemik temellendirme ile birlikte etik, politik ve sanatsal alanlar başta olmak üzere Grek rasyonalizasyon sürecinin en ince ve soyut doruklarına ulaşmış olduğunu ifade edebiliriz.

Bu aşamadan sonra doruktaki hakikatin Aristoteles düşüncesinde nasıl bir karşılık bulmuş oldu ve sistematik bir sentez düzleminde Grek akıl paradigmasının nasıl bir yapıya dönüşümünü anlamaya çalışabiliriz.

#### d. Aristoteles

Aristoteles, bir anlamda Grek akıl paradigmasının kat etmiş olduğu mesafeyi gözlemlemiştir. Bu birikimi dakik bir felsefe tarihçisi ve eleştirmeni olarak ele almış ve mantıksal bir süzgeçten geçirmiştir. *Metafizik*'in başında ifade etmiş olduğu "hayret bilinciyle" derleyip topladığı ve tavizsiz bir mantık takip ederek analiz etmiş olduğu bu mirası kendi felsefesinde nasıl sitemlemiştir. Bu ontoloji ve epistemoloji anlayışını çerçevesinde anlamaya çalışacağız.

Aristoteles'in kendinden önceki spekülasyon ve deneysel felsefeyi neredeyse istisnasız olarak derleyip topladığını ve eleştirel süzgeçinden geçirmiş olduğunu sistemini daha yakından ele alarak görmek mümkündür. Çünkü Aristoteles felsefesinin sistematik bir senteze ulaşmasında bu mirasa yönelik analizleri önemli bir yer tutar. Bu analizlerde Aristoteles'in zaman zaman değişimi olduğu noktalarda aslında kendi görüşünü ifade etmiş olduğu; buna karşın olumluluk kipi ile aktarmış olduğu bazı görüşlere de katılmamış olduğu görülür. Platon diyaloglarında görmüş olduğu umut benzer sorunu Aristoteles'in *Metafizik*, *Retorik* ve *Politika* gibi eserlerinde de gözlemek mümkündür. Bu durum biraz da kuramlarındaki materyal zenginliği, seleflerine sıkça başvurmuş olması ve onların deneyimlerini nesnel edinmesiyle açıklanabilir. O yüzden bir Aristoteles araştırmasında odaklanılmak istenilen temanın öncelikle; bu felsefede rivayet edilen, analizi yapılan ya da eleştirilen boyutunun ayıklanıp netleştirilmesi kavru turabilmesi sistemin bütünlüğüne bağlı kalmakla mümkün olabilir. Bu

yüzden eserlerinin anlaşılmasının bir koşulu da, ifadelerindeki vurguların kendisine ait olup olmadığının tespiti olarak belirlenebilir. Sözgelimi, “söylenir, düşünülür, sanılır vb” ifadelerde bir rivayet söz konusu olduğu gibi söz konusu görüşe katılmadığı da sezilebilir. Diğer taraftan Aristoteles felsefesinin sağlıklı bir şekilde anlaşılması, en az *sagoci* düzlemindeki bir mantık birikimine ilave olarak başka hassasiyetler de gerektirebilir. Ancak amacımız Grek aklileme sürecinde, Aristoteles’in reel-rasyonel durumunu yine ontoloji ve epistemoloji çerçevesinde ele almaktır. Özet deyimle tezimiz çerçevesinde öğrenmeye çalıştığımız şey bu sistemin, bu amaçla da incelemeye çalıştığımız paradigmada nasıl bir konum aldığı etmiştir. Antik Yunan felsefi mirasında bu düşünceyi sistem olarak mümkün ve farklı kılan nedir? Bu paradigmaya katkıları nelerdir ve nihayetinde Aristoteles, Grek sistemler çağıının son büyük temsilcisi olarak, nasıl bir sonranın önünü açmıştır? Referans alacağımız buna benzer sorular eğerinde Aristoteles sistemini Antik Yunan akıl paradigması çerçevesinde incelemeye çalışacağız.

Platon’un bütün sistemini etrafında örmü olduğu *idealar* özetinde nasıl aşkın bir varlık ve varlık bilgisini vasetmiştir ve hakikatin idealara yükseltilmesi ile Sokrates’ten hangi ölçülerde ayrıldığını anlamaya çalışmıştık. Bu amaçla ise Aristoteles’in farklı olarak, bütün felsefi çabasını, salt deneyici olmamak koşuluyla, görünen dünyaya (*fenomenal*) içkin bir varlık anlayışı düzleminde icra etmiş olduğu görülür. Nitekim Aristoteles’in hocasından kesin çizgilerle ayrılmış olduğu noktalar bu realist düzlemde belirginleşmektedir. Böylelikle aynı hakikatin Aristoteles tarafından tekrar dünyada içkin *madde-form* birlikteliğinde ele alınmış olması, bir nevi bükülme ekinde açığa çıkması bir kırılma olarak belirlenebilir. bunu söyleyebiliriz ki, sofistleri istisna tuttuğumuzda, tezimizin başından buraya kadar takip etmeye çalıştığımız Grek akıl paradigmasının benzerlik ve farklılıklarını; varlık-varlık bilgisi sorunsalının etrafında oluşturmış olduğu görülür. Bu yüzden Grek akıl paradigmasının temel yapısını belirleyen bu iki sistem ve karşılıklı ilişkileri; beynin sağ ve sol lobu kadar farklı ve iç içe olan yapı ve seviyelerine benzetilir. Heykeltıraşın imgeleminde biri göğedi eri yere bakan Platon ve Aristoteles, gerçekte kurmuş oldukları sistemleriyle Antik dünyanın düşünce sınırlarını belirlemişlerdir. Günümüz araştırmacı için farklı hatta karşıt algılanabilen bu sistemlerin Antik

Yunan akıl paradigması açısından bütünle tirici bir i leve sahip oldukları ifade edilir. Aristoteles sistemini müstakil bir zeminde incelemeyi önce söz konusu ili kiye kısaca de inmek- bu sistemin geli im sürecine daha uygun olaca ı için- yararlı olabilir.

Kendisinden önceki geli meyi ve ça ının bütün bilgisini kucaklayarak bir araya toplayıp de erlendiren Aristoteles felsefesi, bilimsel çalı maya da yöntimsel bir disiplinin yollarını açmı tır. Aynı ekilde, gerek Sokrates'in gerekse Platon'un bilgiyi sa lam bir temele ba lamak kaygısıyla; sofistlik anlayı a kar ı geli tirmiş oldukları yakla ım, Aristoteles'in mantıksal felsefesi sayesinde amacına ula mı gibidir. Belirtmi odlumuz gibi Aristoteles öncesi Antik felsefede do aya çe itli dayanaklar bulma giri imlerinden sonra insan sorunsalı ve bilginin imkanı gibi pratik sorunlar ara tırılmı tı. Aristoteles'in bu birikimi, bir araya getirece i mantık ilkeleri çerçevesinde kar ılamı oldu u görülür. Buna göre köklerini Platon'un *idealar*ında görebilece imiz mantık; Aristoteles için do runun bilgisine, gerçek, güvenilir, do ru bilgiye vardiyan en do ru ve biricik çıkı yolunu olu turur. Ne var ki do runun ne oldu una ve amacının ne olabilece ine gelince; Aristoteles için tümeli bilmek ba lı ba ına bir amaç de ildir. Çünkü ona göre bilimin asıl amacı tekili kavramaktır. Do ru ile varlı ın bir ve aynı oldukları dü üncesi, Platon'un da Aristoteles'in de bilgi teorilerinin temelini olu turmaktadır. Fakat Platon'da gerçek varlık *idealardır*, “do ru” ise, tümel olanı, bilginin amacı olanı, *ideaları* do ru kavramaktır. Nihayetinde Platon için tümel, son konudur. Sanıdan farklı olarak do ru olan yargı da, tümel üzerindeki yargıdır. Aristoteles'te ise bundan farklı hatta belki kar ıt olarak asıl gerçek tek tek nesnelerin dünyasıdır, her nesne kendi madde ve formunda içkindir. Bu gerçek nesneler dünyasında da tümeli, “öz”ü bir soyutlama ile ayırırız. O halde gerçekte bilimsel bilgi de, bir eyi yalnızca gösteren de il, bunun nedenini, “niçin”ini de bildiren bilgidir. Daha açık olarak bilinecek olanı “neden” ile bilmektir.<sup>162</sup> Bu ekliyle Aristoteles bilgisi kesinlikle *idealardaki* gibi a kın olmayan; burada, görünen dünyada içkin olan ve do ası gere i, ere ini de dı arıda de il kendinde ta ıyan bilgidir.

---

162 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 75-79.

Aristoteles ve Platon arasında en belirgin haliyle a ikar olan kar ıtlık; bir tarafta Pythagorasçılarının etkisi ile mistisizme e ilimli, air yaratılı lı, hayal gücü zengin, spekülâtif, idealist bir bakı açısı; di er yanda deneysel verilere güvenen, mutedil bir karaktere sahip, realist ve güçlü bir bilim örgütleyicisi arasındaki kar ıtlık olarak da betimlenebilir. Konumuz boyunca, bu kar ıla tırmaı temelde varlık ve bilgi anlayı ları zemininde Platon'un *idealar* ö retisi kar ısında; Aristoteles'in, formları kendi ba larına ve eylerden ayrı olarak var olan de il, fakat tikel eylerin içkin do asında dü ünülebilen bilgi anlayı nı koymalıyız. Nitekim Aristoteles'in, kendinden öncekilerin -belki Demokritos dı nda-, hiçbirinde bulamayaca ımız türden kapsamlı bir deneysel bilgi soru turmasına girmi oldu u görülür. Epistemolojisini gözleme dayalı verilerin açık ve kesin soru turmasıyla temellendirmeye çalı an Aristoteles, bu yönüyle sistematik bilimin de temellerin atmı gibidir. Aristoteles dü ünmesine yönelik bu erken sayılabilecek fakat paradigmadaki konumuna i aret etmesi açısından önemsedimiz kar ıla tırma ve betimlemeler, Grek dü ünçe paradigmasındaki son büyük kırılma hakkında bir fikir olu turabilir. kinci bölümde görece imiz uzla tırma yakla ımları bir yana bırakılırsa; Grek dü ünçe yapısındaki son kırılma, üphesiz bu iki sistemin yol ayrımına tekabül eder. Nitekim Platon'da imgesel ve sayısal matemati in yerini, Aristoteles'te biyoloji ve fizik gibi imgesel de eri dü ük ve görünen do ayı birebir ele alan literatürlere a ırlık verilmi oldu u söylenebilir. Bu metodolojik farklılı a dayalı ayrı manın ilgili sistemlerde kar ıt sonuçlara vardi rabilecek denli belirgin olabildi i görülür. öyle ki, tanımlayıcı, sınıflayıcı, betimleyici, bir biyolog disiplinine sahip olan Aristoteles'in, mantıksal bir disipline do ru her eyin yerli yerinde oldu u bir sistem olu turmaya çalı tı ı görülür. Aristoteles'in mantık konusundaki duyarlılı ı da bu sistemin yapısal istikrarı açısından önemlidir. *Organon*'da yöntemsal kaygılarını mantıksal gereklilikle e de er tutmu olması bu durumu gözler önüne serdi i gibi ilgili mantıksal duyarlılık, Aristoteles'in paradigmadaki konumunu da belirleyebilmektedir. Aristoteles'in *Organon*'un giri indeki u ifadeleri bütün sisteminin ilgilendirecek nitelikte okunabilir.

“Bu kitabın gayesi, olası öncüllerden hareket ederek, ortaya atılan her mesele üzerinde bir delil imkanını verecek bir metot bulmaktan ve bir delil

ileri sürdü ümüz zaman kendimizin buna zıt olacak bir şey söyleme imkanımızı menetmekten ibarettir.”<sup>163</sup>

Aristoteles’in bütün sistemi boyunca bu ölçütlere özen göstermi oldu u söylenebilir. Fakat onun epistemolojisi bu mantıksal duyarlılıkla sınırlı de ildir. Özellikle teori ve pratik, ideal ve reel arasında kurmaya çalı mı oldu u denge kendisini farklı alanlara çekmi gibidir. Söz gelimi Platon’a göre hakiki olan *idea* bilgisi kar ısında duyusal deneyim kusursuz bir bilgi biçimi de ilken hatta sanıdan öteye geçemezken, Aristoteles’in *ideaya* kar ılık gelen töz anlayı ında ise duyusal deneyim, *apriorik* olanla daha olumlu konumu payla maktadır. Hatta bu kavrayı ta *ampirik* bilginin kendi ba ına bir hakikat te kil etmi oldu u açıkça ifade edilebilir. Çünkü Aristoteles’e göre *tözler* belirli şeylerdir ve aklın yardımı ile bu şeyler içindeki evrensel formları seçebiliriz. Soyutlamak suretiyle e yadaki evrensel formları da tanıyabiliriz. Böylelikle, duyusal deneyim ve akıl Aristoteles’te Platon’a nazaran daha e it bir hal alır. Bu ba lamda Platon *idealar* teorisi ve siyaset teorisinde *ideaları* gözetirken; Aristoteles, birçok belirli olguya yönelir ve tikelleri ihmal etmez. Aynı ekilde Platon ebedi ve kusursuz bir ideal devlet teorisi geli tirmeye çalı rken, Aristoteles mevcut devlet biçimlerini incelemekle i e ba layarak bunlardan mümkün olan en iyisini bulmaya çalı ır. Ba ka bir deyi le, Platon *Devlet*’inde var olan ko ulları aklın talepleri do rulusunda ele tirmekle yetinmeyip açık olarak var olması beklenen *ideal* bir siyaset takip eder. Daha açık olarak diyalektikçi Platon, bilginin çe itli formları ve bunların problemleri arasında bir ba lantı görüp, *idealar* teorisi ile devlet, etik ile estetik vb. ö retiler arasında katı bir ayırım yapmazken; Aristoteles’in *Politika*’da mevcut devlet formlarıyla yola çıkarak, var olan yönetim biçimlerini de erlendirip tasnif ederek ça ın ko ullarına uygun ve daha esnek bir siyasal model üzerinde durmaya çalı tı ı görülür. Bu ayırımın epistemolojilerine de yansımı oldu unu bulgulamak güç de ildir. Yine analizci Aristoteles, çe itli disiplinleri birbirinden ayırt etmeyi hedefleyerek; de i ebilen ve duyumsanabilen şeyin bilgisi olarak do a felsefesi, de i meyen ve sayılabilir niteliklerin bilgisi olarak matematik ve de i meyen formların bilgisi olarak metafizik çerçevesinde, üç teori disiplinini

---

163 Aristoteles, *Organon-“Topikler”*, s. 11.

dikkate alır. Benzer ayrı ma etikte de devam eder; Aristoteles de Platon gibi, insan ya amının hedefinin “iyi” oldu unu kabul eder ancak bu, insandan ba ımsız olan bir “iyi” olmadı ı gibi, onu ya am tarzlarının içinde belirlemekle, Platon ile Sokrates’in “acı ve haz”zın her ikisinin de mutlulukla alakalı olmadı ı görü lerinden ayrılır. Çünkü Aristoteles için iyi bir ya am, insanın acı ve haz dozlarını dengede tutmu oldu u uyumlu bir ya amdır. Örne in Aristoteles’e göre cesaret bir erdemdir, çünkü cesaret korkaklık ve pervasızlı ın altın ortalamasında mümkün hale gelir.<sup>164</sup> Böylelikle Platon’un etik entelektüalizminde yitip giden “acı ve haz” duyguları, Aristoteles’te tekrar geri dönerek mutlulu un ko ulu haline gelir. O, Retorik’te bu durumu açıkça ifade etmektedir.

“ İke olarak, zevkin bir hareket, bir bütün olarak ruhu bilinçli bir eilde normal duruma getiren bir hareket oldu unu söyleyebiliriz; acı da bunun zıddıdır. E er zevk bu ise, ho olan eyin bu durumu yaratmaya yönelik olaca ı açıktır, oysa onu yok etmeye ya da ruhu bunun tersi bir duruma getirmeye yönelik ey acı vericidir.”<sup>165</sup>

Di er taraftan Platon’un felsefeyi, “görülmesi, gözlemlenmesi mümkün olmayanın bilgisi” olarak gördü ü yerde, Aristoteles’in “ ilk prensipler ve son sebepler hakkındaki bilgi” olarak kar ıladı ı dü ünüldü ünde, <sup>166</sup>söz konusu ayrı manın her iki sistemdeki en yalın ve geni sınırına ula mı oldu u görülür.

Bize kolaylık sa layaca mı ve Grek dü ünçe paradigmasının dâhilindeki en büyük kırılma noktasını i aret etti ini dü üdü ümüz Aristoteles’in, Platon dü ünçesi kar ısında konumu hakkındaki bu giri imimizden sonra, *ideaların* yerini “töz”ün (madde-form) almı oldu u bu dü ünü yapısını do rudan anlamaya çalı abiliriz. Aristoteles’e göre kelimenin en gerçek ve tam anlamında var olan tek bir varlık vardır: Töz. Bütün di er eyler ancak tözle belli bir ili kiden dolayı, yani tözün nitelikleri, tözler arası ili kiler ve benzerleri olarak

164 Skirbekk- Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.94-112.

165 Aristoteles, *Retorik*, s. 73.

166 Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, s. 19.

vardırlar.<sup>167</sup>Aristoteles sisteminin de anahtarı olu turan töz kavramının bizzat analize tabi tutulmu olarak sınıflandırılmı oldu u görülür.

“Töz, somut, bile ik varlık ve form olmak üzere iki çe ittir. unu demek istiyorum ki tözün bir türü, madde ile birle mi formdur, di eri ise kelimenin tam anlamında formdur[form olmak bakımından form].somut bile ik varlık anlamında ele alınan her töz, olu a tabi olu undan, yok olu a da tabidir. Forma gelince o, bunun tersine ortadan kalkmaz; u anlamda ki o, yok olu sürecine tabi de ildir; çünkü olu a da tabi de ildir.”<sup>168</sup>

Aristoteles’in *Metafizik* boyunca in a etmeye çalı tı ı gibi, varlıktaki geli me ve onun bilgisi, özellikle “form ile madde” arasındaki ilgidir. Burada olu dedi imiz, salt olabilirli in form yüzünden gerçekli e geçmesi olayıdır. “Öz”ün fenomenler yanında ikinci ve daha yüksek gerçekli i de yoktur. Her olu bir maddenin form kazanmasıdır, “olabilir”in “olmu ” olmasıdır. Varlı ın en a a ı formları (toprak, su, hava, ate ) da bu ba lamda yukarı-a a ı do ru çizgi biçiminde hareket eder, bu hareket onlarda bir “e ilim olarak” vardır. Aynı ekilde ruh da a kın olmazdan önce, beden içinde ta ıdı ı erektir. Daha açık olarak ruh, beden hareketleri ve de i meleri içinde kendini olgunla tırıp gerçekle tiren formdan ba ka bir ey de ildir. Buna ba lı olarak Aristoteles dü üncesinde ölüm tikel ruhun ebedili ini sarsacak denli bedensel canlılıkla e de erdir. Fakat Aristoteles’e göre ruhla beden iliki, do ruyla kürenin iliki gibi olacaktır. Nitekim do runun, do ru sıfatıyla, pek çok yüklemi vardır; örne in, tunç bir küreye tek noktada te et olmak gibi. Oysa do ru ayrıysa bu küreye dokunamaz.<sup>169</sup>

Aristoteles’e göre akıl da, ruhun bütün bu etkinliklerine dı arıdan gelmi yeni ve daha yüksek bir ey olarak ruhun öteki etkinliklerindeki fail rolüyle, bunların içinde kendini gerçekle tirebilir. Bu ilgiyi Aristoteles aklın kendinde olan salt çalı ması olarak etkin ve kendinde yetersiz, beden edilgin duyularını i leyen edilgin akıl diye ikiye ayırarak açıklamaya çalı ır. Buna göre, etkin akıl meydana

<sup>167</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s.42-43.

<sup>168</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s.363.

<sup>169</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.9.

gelmemi tir, yok da olmayacaktır. Münferit, tikel ve edilgin akla gelince o, ba lı oldu u bireylerle ortaya çıkar, onlarla da yok olur. Bu anlayı ı ile de Aristoteles, belirtilmi oldu u gibi, Platon'dan farklı olarak tikel ruhun ölümsüzlü ünü kabul etmemi olur. Çünkü Aristoteles'in tu la maddesi ile ev formu örne inde oldu u üzere; varlık olgusu, nesnelere de er bakımından düzenlenmi oldukları hiyerar ik ilkeye uygun bir yapı arz etmektedir. Teknik olarak, akıl ya da ruh-beden ili kisi de tu la-ev ili kisinden farklı de ildir. Tu la maddesine form konumunda olan aynı evin, semt formu için madde konumuna geçti ini dü ünürsek bu silsilenin “kendinde ta ıdı ı erek”le ilk hareket ettiriciye do ru geli imini de anlayabiliriz. Ba ka deyi le bir yandan maddede bir biçim kazanmak itilimi vardır, öbür uyandan formda da bir ere e göre hareket etmek gücü vardır. Ama bir form, daha yüksek bir form kar ısında yine maddedir. Aynı ekilde, bu daha yüksek form da kendisinden daha yükse i kar ısında yine maddedir ve bu ilk nedene do ru öylece sürüp gider. Aristoteles'in mantı na göre burada, kendisi salt form olan, artık hareket etmeyen ama bütün hareketlerin ilk nedeni olan bir ilke kabul etmek gerekir. Bu ilke de, Aristoteles'in “ilk hareket ettirici” (*proton kinoun*) dedi i ve tıpkı Platon'un metafizi indeki “*iyi idea*” yerine i aret etmi oldu u “salt form”dur. Yalın haliyle: Salt form Tanrılıktır. Hiçbir olanakla ili i i olmayan, kendi kendisine dayanan bir “salt edim” olan bu en yüksek varlık bir “dü ünme”dir. Kendisi mutlak dü ünçe oldu u gibi nesnesi de yine kendisidir.<sup>170</sup>

Böylelikle, Aristoteles'in varlık ve bilgi anlayı ının etrafında ekillenmi oldu u madde-form ayrım ve birle imlerinde yapılandırımı oldu u “töz anlayı ı”; bilgiyi mümkün kılan ilk adımda tikelin duyularla tecrübe edilmesi, ikinci adımda ise tesadüfî (sıradan deneyim anlamında) olandan; evrensel ve asıl olana do ru yapılan soyutlama ile anla ılabilir. Böylece evrensel ve asıl olan bir tanımla yakalanmı olur; “cins” olarak at örne i gibi. Burada tikele tekabül eden madde, Aristotelesçi gelenek içinde, di il olanla; form veya forma dair olan ise eril olanla birle tirilir. Öte yandan tözsel de i im de mümkündür. öyle ki, bir “töz” (ey) var olur ve yok olur, tıpkı bir atın do ması ve ölmesi gibi. fade etmek gerekir ki, Aristoteles'in form ve madde arasında yapmı oldu u ayrım,

---

170 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 82-90.



“gerçeklik ve potansiyalite” arasındaki ayrımla yakından ili kildir. Örne in çam a acının tohumu u an için ve burada (gerçekten) sadece bir tohumdur; ancak bu tohumun ta ıdı ı do al kapasiteler (*potansiyelite, bil kuvve*) vardır. Aristoteles burada, de i ime yönelik olarak Milet filozoflarının ve atomcuların yapmı oldu u gibi mekanik de il de, biyolojik bir açıklama yapar. O’na göre de i im, potansiyalitenin gerçekle mesi, bil kuvve olanın bilfiil haline geçmesidir. Böylelikle bir eyin hiçlikten vücut bulması (*ex-nihilo*) anlamıyla olumsuzlanan yaratılı yerine; kapasitelerin gerçekle mesinin benimsendi i, mümkün olan potansiyelitenin almı olması dikkat çeker. Bu mantıksal zorunlulu u insan örne inde de anlamaya çalı abiliriz; akıl, -geni anlamıyla- insano luna özgü form ya da “ruh”tur. nsan dü ünen hayvan olmu olmakla bu formda var olmu olur. Akıl insano lunun formudur. Daha özelde akıl hareket, beslenme ve üreme gibi hayvani kabiliyetleri dönü türen formdur. Böylece hayvani formlar insano lunun aklına denk gelen spesifik formu için malzeme olurlar. Tıpkı tu lanın ev; evin site için malzeme ya olması gibi. Görüldü ü üzere madde form ili kisinde maddeyi, bir nevi malzeme ya da materyal olarak kar ılamak Aristoteles’in için felsefesiyle çeli memektedir. Fakat insanın akılla tanımı, insan olmanın ancak ve ancak akıllı olmakla mümkün oldu u bir zorunluluk ba lamındaki bir tanımdır. Yani süreç içinde sonradan kazanılacak bir insanla ma olmadı ı için zamansal ba langıç; dolayısıyla zaman farkı söz konusu olmaksızın insan sahip oldu u formla insandır.<sup>171</sup> Nitekim günümüz egzistansiyalizmde görülen “var olu özden önce gelir” çıkı mın kendisini tam olarak bu temellendirmenin kar ısında oturtmu oldu una i aret edilirse insan tözüne yönelik klasik tartı maya yerinde bir gönderme de bulunmu olabiliriz.

“Hayat kendili inden hareket yetene ine dayanır. Her bir hareket iki eyi öngerektirir; hareket ettiren bir form ve harekete geçiren bir madde. Bu madde beden, form ise canlı varlı ın ruhudur... Bedenin formu olarak onun aynı zamanda nihai ere idir de. Beden ruhun enstrümanından ibarettir; do ası bu i levle belirlenir.”<sup>172</sup>

171 Aristoteles, *Metafizik*, s. 291.

172 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 226.

Anlamaya çalıştığımız madde-form birlikteliğinin “salt forma, hareketsiz ilk hareket ettiriciye doğru özlemle yönelimi” olması, Aristoteles’in fizik, hareket, etik hatta sanat anlayışının dayanağını oluşturur. Nitekim bu varlık algısında Platon’un yükseklerden, *idealardan* aydınlatması gereken tanrısallık; Aristoteles’te tamamen varlığın kendi doğasına içkindir. Varlık ya da doğa, kendi ruhuna uygun olarak potansiyalitesini icra ettiği süreçte, arzulanan bir dinginlik olarak hareketsiz ilk hareket ettiriciye yönelir. Çünkü doğası bu ere işi gerçekleştirmeye meyillidir.

Gittikçe Platon’dan uzaklaşarak anlamaya çalıştığımız Aristoteles felsefesinin referans çerçevesini belirlemek Antik Yunan akıl paradigmasının bu kavrayışla birlikte nasıl bir dengeye ulaştığını anlamak açısından önemlidir. Buna göre Aristoteles felsefenin;

1-Töz

2-Form/madde

3-Dört neden

4-Gerçeklik, potansiyalite, de i im

5- lahiyat<sup>173</sup>

Gibi konseptler etrafında mantıksal bir silsile içerisinde örülmüştüğü görülmüştür. Aristoteles bu mantıksal amaçlar doğrultusunda, tümden gelim yöntemine uygun olarak tikel gözlemlerden genel sonuçlara varmaya çalışır. Yükselen ve karmaşıklaşan bu skala içerisinde algıdan hafıza aracılığıyla deneye; ve sonra da, deneyden bilgiye ulaşmaya çalışır. Aristoteles’in kendisi deneyci olmasa bile, Platon’dan farklı olarak duyusal algının gerçekliğini savunarak deneyin *epistemolojik* önemini vurgulamıştır. Aristoteles duyulara dayalı verilerin hiçbir şekilde yanıltıcı olmadığını ifade ederek bilginin ancak bu veriler üzerinde icra edilmiş bir soyutlama olabileceğini ifade eder. Çünkü ona göre duyusal bilgi konusundaki yanılmanın kaynağı; verinin kendisinde değil, şeylerin zihindeki

173 Skirbekk-Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 98.

yanlı ba ntısı ve birle tirilmesi ile ilgilidir.

Do rusu Aristoteles'in madde-form ekseninde ele alınabilecek, duysal-akli bilgi ayırımı ile ilgili olarak duyu bilgisini, akli bilgi ile e de er görmedi i rahatlıkla tespit edilebilse de Platon'un duysal bilgiyi hepten dı lamı olmasına kar ılık Aristoteles'in duysal bilgiyi kesinlikle göz ardı etmemi oldu u görülür.

“Çünkü olu ve yok olu un hüküm sürdü ü biricik bölge, bizi do rudan do ruya çevreleyen duysal dünya bölgesidir. Ancak bu bölge, evrenle kar ıla tırılırsa, onun bir parçası bile de ildir. Dolayısıyla göksel dünyayı duysal dünyadan ötürü mahkûm etmektense, duysal dünyayı göksel dünyayı göz önüne alarak ba ı lamak daha do ru olacaktır... Çünkü önce duyumun hiç olmazsa kendi özel konusu ile ilgili olarak bizi aldatmadı nı kabul etsek bile, imge ile duyumun aynı ey oldu u söylenemez.”<sup>174</sup>

Dolayısıyla Aristoteles mantı ı, ispat kuralının yanı sıra do a ara tırmasının alanına dahil eder. Örne in, bir çıkarsama belli hipotezlerden yeni bir eyin çıkarıldı ı “bir hüküm”dür. Bütün dü üncelerin en yükse ine ve en tartı masız olanına ise “çeli kili önerme” der. Fakat bütün özel durumlara ili kin eksiksiz bir gözlem Aristoteles'in de kendisinden gizleyemedi i gibi imkânsızdır. Yine de Aristoteles'in bu mantıksal duyarlılıkla bir metafizik olu turma gayretine girmi oldu u görülür. Gözlemin verilerini bu mantıksal ili kiler ba lamında ele alarak bir varlık bilgisi olu turmaya çalı ır. öyle ki, kendisinin sadece ve bir ba ına, tikeli kelimenin tam anlamında gerçek, cevher olarak görmesi mümkündür. Çünkü bu konsept, ne ba ka bir eyin yüklemi ne de ba ka bir eyin arızı niteli i olan bir eye uygulanabilir. Duyum konusu olan her eyin arızı ve de i ken oldu u noktasına gelince; Aristoteles, bütün bu de i imin de i mez olana; olu un, olu halinde olmayana, ilk hareket ettiriciye dayandı nı ifade eder. Net bir ekilde söylemek gerekirse Aristoteles sistemi, düalizmi kendinde içkin bir do a anlayı ı; üzerinde de i imin meydana geldi i dayanak ve bu de i imin temelini te kil eden nitelikleriyle yeterli bir fenomenler dünyası vazeder. Fakat burada kavramsal boyutta anlamamız gereken madde-form ayırımı, hareket ve zaman unsurlarıyla daha açık bir ekilde ifade edilebilir. Buna göre bir eyin

---

174 Aristoteles, *Metafizik*, s. 221.

ba ka bir ey kar ısında daha mükemmel, tanımlayıcı ve etkin (müessir) oldu u durumda ilki form yahut gerçek, ikincisi de *kuvve* halinde olan yahut madde olarak kar ılanır. Gerçekte hareket, *kuvve* halinde olanın gerçekle mesinden ba ka bir ey de ildir. Form ve madde birbiriyle temas eder etmez zorunlu olarak “hareket aç ı a çıkar” oldu undan; hareket zorunlu olarak, ne ba lamı olabilir ne de sona erebilir. Hareket, ezeli ve ebedidir. Aristoteles sisteminde bu zorunluluk, kendisi “hareket etmeyen” bir hareket ettirici bulamad ımız sürece devam eder gider. ayet hareket etmeyen bir hareket ettirici olmasaydı, ilk hareket ettirici, hareket ve dolayısıyla ba langıçsız bir hareket hiç olamayacaktı. Bununla beraber, e er ilk hareket ettirici hareketsiz ise, bu gayrı maddi, maddesiz form, saf gerçeklik olmalıdır. Çünkü her nerede madde varsa, orada bir de i im olasılı ı; *kuvve* halinden(potansiyalite) fiile ve harekete geçi ihtimali mevcuttur. Aslına bakılırsa bu, bütün sistemin istikrarını belirleyecek denli kendinden emin bir ihtimaldir, hatta bizzat zorunluluktur. Bir bakıma do anın i leyi ine ve insanların tasavvurlarına müdahale eden ve onları sınırlayan do al zorunluluk ve tesadüfün kökeni burada aranabilir. Bu anlamda do adaki her türlü eksiklik ve çarpıklık maddenin mahiyetinden kaynaklanır. Aristoteles’e göre yer ve gök, di i ve erkek gibi temel ayrımları da belirleyen ey bu yönelmeyi zorunlu kılan maddilikleridir.

unu ifade edelim ki, Aristoteles “hareket” kavramından her türlü de i imi, kuvve halinde olanın her türlü tahakkukunu anlar. Onun için daha da önemli olan do a sürecinin fiziki bir etkinlik olarak de il, belirli bir ere e do ru yönelme olarak görülmesi gerekti i ilkesidir (belki de materyalist atomculuktan ayrılaca ı nokta burasıdır). Fakat bütün bunların kendisine yöneldi i form, saf ve gayrı maddi varlık, ancak akıl ya da dü ünce olabilir. O nedenle, her türlü hareketin nihai temeli, saf, mükemmel ve yok edilemez “akıl” olarak tanrıda bulunur. Bu aklın etkinli i maddi alanda olandan farklı olarak ancak dü ünceye dayanabilir, çünkü di er her türlü etkinli in objesi kendi d ında oldu u halde; bu durum, mükemmel ve kendi kendine yeterli varlı ın etkinli i için tasavvur edilemez. Onun dü üncesi, saf haliyle dü üncenin dü üncesidir.<sup>175</sup>

Bu tanrı anlay ının varlık tasavvuruyla yakın bir ili kisi söz konusudur.

---

175 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 215-222.

Aristoteles'e göre varlık hiyerarisinde de, cansız varlıklar (cisim), bitkiler (üreme) ve hayvanlar (üreme ve duyum) piramidinin zirvesindeki insan, maddi mevcudiyeti olan en yüce üyedir. Burada her belirli şey, en iyi yoldan potansiyalitesini gerçekleştirmeye meyillidir. Her şeyin içinde "yukarıya doğru" bir arzu vardır. Çünkü her şeyin amacı (*telos*), kendi doğasındaki yeteneklerini gerçekleştirmektir. Nihayet Aristoteles, bu hiyerarik evrenin en tepesinde her şeyin kendisine yöneldiği ilim duyduğu ilk neden olarak Tanrıyı işaret eder. Bütün üyeyi burada gizlidir; "Tanrı saf gerçekliktir", yani potansiyalitesi yoktur ve dolayısıyla deyimine tabi değildir. Tanrı kendi zatiyle kaimdir. Fakat kişisel bir tanrı değildir. Bununla birlikte Aristoteles sisteminde en yüce varlık, oluş ve bozulmuş ötesinde, dinginlik halindeki "hareket etmeyen hareket ettirici" olarak düşünülmüştür.<sup>176</sup>

Grek paradigmasının tanrı anlayışının neredeyse Platon'a rağmen belirlenmiş olduğu düşünülmüştür bu yaklaşımın ikinci bölümdeki Felsefe kuramlarına yansımaları üzerinde durulacaktır. Öyle anlaşıyor ki özellikle tezimizde ikinci bölümde büyük kırılmalara sebep olacak evrenin ezeli-ebediliği problemine yönelik çetin tartışmaların da kökleri bu noktaya dayanmaktadır. Çünkü iki kavramın (bilgi ve bilfiil), gerçekte bu iki nokta arasında bir zaman diliminin söz konusu olamayacağı şekilde tanımlanması, bu ikiliyi ezeli-ebedi olarak aynı konseptte zorunlu kılmaya çalışıyor. Madde-form çözümünün kendi özündeki "mutlak töz"e yönelik hareketinin, Aristoteles'in ilk hareket ettirici ya da Tanrı anlayışları çerçevesinde daha açık bir hal almış olduğu görülür.

"Aristoteles Tanrısının" hangi ölçülerde *deist* çemberin dışına çıkabileceği tezimizde ikinci bölümde referans alınmış olduğu yaklaşımlarda dolaylı da olsa tartışılabilir. Burada bizi ilgilendiren nokta, Grek düşünce paradigmasında insan aklının mantıksal bir dayandırmaya bağlı olarak salt forma olarak tanrı aklına indirgenmiş olduğu bakış açısıdır. Nitekim Aristoteles nezdinde tanrıya meyletmeye akıl; Platon'a nazaran biraz daha parlaklığına rağmen, Grek düşünce paradigmasındaki rasyonel yapının tacını oluşturur. Böylelikle modern ya da rasyonel teolojinin de sınırlarını belirleyecek olan bu kavrayış, temelde tezimizin

---

176 Skirbekk- Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 96-103.

bu paradigma ile ilgili son duruma da tekabül eder. Aristoteles'in akıl-tanrı konusundaki ağırlıklı temellendirmeleri, oluşturmaya çalıştığımız son çerçevenin içeriğini yansıtması açısından işlevsel olabilir.

“İnsanın özü gereği olan düşünce, özü gereği en iyi olan, en yüksek düşünce de en yüksek şeyi konu alır. Akıl, akılsal kavrarken kendi kendisini düşünür. Çünkü onun kendisi konusuyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur. Öyle ki sonuçta akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir. Akılsal kabul eden şey, yani formel töz, akıldır ve akıl, akılsala sahip olduğu anda bilgidir. O halde aklın içerdiği gibi görüldüğü tanrısal özne, kuvveden ziyade fiildir ve temelde fiili, en yüksek ve en mükemmel mutluluktur... Hayat da Tanrı'dır; çünkü aklın fiili hayatı ve Tanrı bu fiilini kendisidir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiilini, en mükemmel ve ezeli-ebedi bir canlı olarak adlandırmaktayız. O halde hayat ve sürekli ve ezeli-ebedi ömür, Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı, bunun kendisidir.”<sup>177</sup>

Aristoteles'in sisteminde, etik, politika, sanat alanlarını yine, madde-form çerçevesinde ele alırken kendinde taşıyan töz etrafında eklenmiş oldu görülebilir. Madde-form birlikteliği bir kere kendisi dışında anlamlandırmış şeyin, mutlak hareketsiz “ilk hareket ettirici”ye doğru yönelme eğilimini kendinde içkin olarak taşıdığından, boşluğa yer vermeyecek şekilde ve aynı anda anlamalıyız. Bu eğilim olgusu, bir aksiyolojinin bütün unsurların içine alacak bir yapıdadır. Aristoteles'e göre “şey” kendinde olarak, kemale ulaşmak üzere ilk hareket ettiriciye yönelme eğilimindedir. Böylelikle etik, politika ve sanat olgularını kendileriyle birlikte bu bağlamda incelediğimizde Platon'un ilk örneğini vermiş olduğu sistem felsefesinin Aristoteles ile birlikte bu kültüre mal olacak formuna ulaşmış olduğu görülür. Nihayet doğa felsefesi geleneğinde sıkça karşılaştığımız kozmolojik gerilim, Aristoteles dünyasında yerini; saf aklın merkezde olduğu, doğanın kendisine yönelmiş olduğu bir uyuma ve her şeyin yerli yerinde olduğu bir dengeliğe bırakır. Ona göre ahlaki iyi ile, sanatsal güzel, madde-form zemininde bu altın oranı yakalayabildiği ölçüde kendisi dışını icra etmiş olur. Böylece, Aristoteles'in sistemi her şeyden önce kozmolojik bir ahenk kavrayışıyla

<sup>177</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 507-508.

ilgilidir. Burada her bir unsur kendinde taşıdığı ile “ilk neden”e yönelmi olmakla, doğasında var olmuştur. Buna bağlı olarak “ahlaki iyi” nihai amaç olarak mutluluğun artını oluştururken, sanatçının aynı paraleldeki ereği de güzeli yakalamak ekinde tezahür eder. Nitekim Aristoteles’e göre her sanat ve her araçtırmanın, aynı ekinde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzulanıdır. Aristoteles’e göre bu nedenlerle önceki filozoflar gayet yerinde olarak “iyi”yi, “her şeyin arzulanıdır” olarak tanımlamışlardır.

Yukarıda ifade edildiği gibi bütün Antik Yunan ahlakçıları mutluluğu, her türlü insan etkinliğinin hedefi olarak gösterirler. Onlara göre mutluluğun nihai arzu olması, başka bir şey için değil; arkasında bir şey bırakmayarak, yalnızca ve bizzat kendinden ötürü arzulanabilen şey olmasıyla ilgilidir. *Eudaimonia* ya da aynı güzellik ve mükemmeliyeten ibarettir. Aristoteles’te ise bireyin bu mükemmellikten aldığı münferit haz, ne onun nihai hedefi, ne de onun değerinin ölçüsüdür, fakat sadece bu mükemmeliyetin neticesinden ibarettir. Çünkü mutluluğu hiçbir zaman başka bir şey için değil hep kendisi için tercih ediyoruz.

Bu bağlamda Sokratik çağın spekülasyonlarının asalları olarak acı ve haz kutupları insan mutluluğunu birbir ilgilendirir. Aristoteles ahlak anlayışında insanın mutluluğu Platona da uygun olarak “ilk neden”e olan konumuyla ilgilidir. Fakat Aristoteles’e göre Platon kayıtsızlığının aksine, mutluluk duyusal düzlemde de bu kutuplar arasındaki dengeyi yakalamakla ilgilidir. O halde, canlı varlık için iyi, onun etkinliğinin mükemmeliyetine dayanır. Dolayısıyla insan için iyi, insani etkinliğinin mükemmeliyetine dayanır. Bu, diğer açıdan aklın etkinliği ve bu fonksiyonuyla uyumlu olan akılsal etkinlik erdemini taşıdığı olarak karşımıza çıkar. Böylelikle insanın mutluluğu, siyasi erdemini adalet konsepti de dâhil olmak üzere, saf form nezdinde erdeme dayanmıştır. Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te bu düşüncesini kültürel referanslarla da desteklemeye çalışır.

“Nitekim bu atasözümüz de vardır: ‘Adalette bütün erdem bir arada bulunur’. Kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir, çünkü kendi amacını kendinde taşıyan erdemini tam kullanılmasıdır. Tamdır.”<sup>178</sup>

178 Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*, s. 91.

Yukarıda ifade edildi i üzere Aristoteles sistemi kapsamında etik-politik ve sanat anlayı ı konusundaki uyum ve ahenk ere i mükemmel beklentiyi kar ılayacak niteliktedir. *Catharsis* olarak sanat olgusu, Grek kültüründe saklı olan ahenk fikri ile ba lantılıdır: evren ya da *cosmos* (kozmetik sözcü ünün kökü), özünde ahenkli ve bu nedenle de güzeldir. Buna kar ın çirkin ve kötü olan ahenksizdir ve denge dı ıdır. u halde hastalık, Demokritos'un atomların da ılmasıyla ibaret görmü oldu u ölüme do ru farklı vücut sıvılarında meydana gelen dengesizlikten ba ka bir ey de ildir.

Aristoteles sisteminin Platon'dan ayrıldı ı noktada varlık kavrayı ı ile birlikte felsefi hakikati; a kın *idealar* perspektifinden yeryüzüne, görünen dünyaya davet etmi olmasıyla ili kilendirilir. Bu sistematik ayrı mayla birlikte Grek dü ünçe paradigmasının Thales'le ba layan rasyonalizasyon süreci büyük oranda zirveye ula mı oluyor. Bu sistematik ayrı mayı Grek akıl paradigmasının zirvesinde belirlemi olmak anlamaya çalı tı ımız akıl paradigmasının felsefi boyutuna i aret etmesi açısından önemlenebilir. imdi de Aristoteles sistemindeki etkile im boyutu ve ona yönelik bazı ele tiriler yanında, Grek dü ünçe mirasının Aristoteles sonrası durumunu öngörecek bazı sorunsal ve olu umları ayrıntıya girmeyecek ekilde anabiliriz.

Aristoteles'in insanda içkin olan tanrısal bir unsuru, yani akılı kabul etmesinde Platoncu idealizmin izleriyle kar ıla ırız. Aristoteles'te birey Antik Yunan kültürüyle de uyumlu olarak, toplum içindeki yurtta a kar ılık gelir. Tıpkı herhangi bir parçanın tabi oldu u bütün gibi. Aristoteles'te de devlet do ası gere i bireyden ve aileden öncedir. Hata buna ba lı olarak Platon'a nazaran “yurtta ”tan farklı olarak da, kadın ve kölelere yönelik yargıları daha olumsuzdur. Aristoteles Platon'un negatif sanat anlayı ı dı ında, etik-politik “iyi” konusunda hocası ile uzla masa da kar ıt bir dü ünçeye sahip de ildir. Aristoteles sisteminde tanrının kendi kendisini dü ünen akıl olarak tasavvur edilmi olması onun birli i ve aklili ini çok daha fazla ön plana çıkarmı oldu u gibi; Platonik düalizmin kendi kendine dü ünen aklını bir nevi monar iyle kar ılamı oldu u görülür. Daha açık olarak Aristoteles, form anlayı ına uygun olarak tanrıyı her eyin kendisine rücu etti i makam olarak tasavvur etmektedir. Aristoteles sistemi boyunca, *teist*



kavrayışın beklentilerini karşılayacak yaptırımına tanık olmadığımız bu tanrıyı yine de rasyonel düzlemde bir monark olarak kavranmasını ister gibidir, hiç de ilse teorik olarak. Çünkü ona göre en yüksek yetkeyi elinde tutan, en çok neye de er verirse, o şey kaçınılmaz bir biçimde geri kalanların da amacı haline gelir.<sup>179</sup> Buna bağlı olarak tanrının konumu da, her şeyin kendisine doğru bir e ilim içinde alacağı ekliyle öykünen ve arzulanan bir konum olmalıdır. Fakat hareket bir e ilim olarak tespit edilmiş olduktan sonranın tanrının mutlak olarak dingin bir sükûnet içerisinde olması gerekmektedir.

Aristoteles sistemi ile birlikte Grek akıl paradigması, evreni akli bir ilkeye bağlamak ve maddi olanı *spiritüel* olana tabi tutmak anlamındaki bir idealizmin muhafaza edilmesi dahil, teorik ve pratik, spekülatif ve duyumsal gibi epistemolojik referansların bütün incelikleriyle işleyebileceği bir amaçya ulaşmıştır. Nitekim bu iki sistemin vazetmiş olduğu ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlar bizzat felsefi terminolojiyi belirlemiştir.

Daha özelde Aristoteles sistemi büyük bir spekülasyon yeteneğine sahip olsa da, son tahlilde mistisizmden etkilenmiş reform tutkusuyla yanıp tutuşan Platon'un ateşli ruhundan bütünüyle yoksundur. Dünya karışındaki tavrı o nedenle oldukça farklıdır. Onun sisteminde akıl daha sakin ve berrak, gerçeklik duygusu daha güçlü, eleştirisi daha az katı ve iddetli ve yönlendiricilikten çok gözleme me ilimlidir. Sistemindeki küçük çaplı Platonik düalizm emarelerinin, düşünce esasını bağlayıcı bir nitelik oluşturmadığı düşünülmektedir. Buna bağlı olarak, gerek *Etika*'sı gerekse *Politika*'sı münhasıran bu dünyayla ilgili ve bu dünyaya içkindir. Hakim kaniya göre Aristoteles Platon'un duyum üstü *idealar* dünyasından bütünüyle yoksundur. Aradığı formlar bu dünyanın ötesinde de il fakat onu geliştiren ve onunla gelişen doğada içkindir. Son adımda felsefi spekülasyonla sağlıklı bir deneyciliğin bu terkibi, Aristoteles felsefesini, Platon'ununkinden ayırt eden yapısal bir özellik olarak karışımıza çıkar.<sup>180</sup>

Platonun yeryüzü ve gökyüzü düalizminde anlamaya çalıştığı şeyi

---

179 Aristoteles, *Politika*, s.63.

180 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 240-242.

Aristoteles, yeri ve gö ü bir nevi birle tirmi olarak; ilkinde madde, ikincisine forma adını verir. Her ikisinin dayana ı ise mutlak gerçeklik olarak tanrıdır. Basit bir somutla tırmaya izin verilecekse, Aristoteles'in farklı bir yakla ımla da olsa madde-form terkinde birle tirdi i bu iki unsuru, çözümlü ü yüksek bir merceklerle inceler ya da bir anda bir birinden ayırmayı ba arabildi imizde belki de kar ıtlıklarına ra men sözü edilen zeminde birçok paralelliklerine tanık olabiliriz. Fakat bundan yoksun oldu umuz göre Grek akıl paradigmasının bu sistemlerdeki farklılı a ve birçok uzla mazlı a dayalı olarak bir bütün arz etmi oldu unu belirtmek durumundayız. Özetle bir ba ka analogi çerçevesinde, Antik Yunan akıl paradigması bir "töz" olarak kabul edildi inde; Aristoteles'in töz sistemi bu paradigmada maddeye, Platon'un idealar dünyası da bu paradigmanın formuna tekabül edecektir.

Aristoteles'in geli tirmi oldu u mantıksal rasyonalizm Grek akıl paradigmasının olu um sürecini zirveye ula tırmı oldu u gibi sisteminin, yakın *Peripatetik* okulun uzantılarından da öte Orta ça ve slam felsefeleri ve modern felsefe üzerinde ciddi belirlenimleri olmu tur. Aristoteles'in nüfuz alanı özellikle geli tirmi oldu u mantık literatürü sayesinde, dev irmi oldu u zengin ele tiri birikimiyle beraber günümüze kadar uzanabilmis tir.

Günümüz açısından yukarıda ima etmi oldu umuz varolu sal tepkiye ilave olarak, Foucault ve Horkheimer örneklerinde ça da kuramcıların Aristoteles'e, özeldede vazetmi oldu u katı nesnellik çerçevesindeki rasyonalizmine yöneltilebilecek ele tirilere yer verme imkanımız olmamakla birlikte, benzer ele tirilerin aynı zamanda bu kadim sistemin aktüel de erini if a etmesi açısına dikkat çekilebilir.

Öte yandan peripatetik okul mensubu Theophrastos da Aristoteles metafizi inin, do adaki *teleolojik* amaç ve ilk hareket ettiricinin dünya kar ısındaki tutumu gibi kimi önemli meselelerin izahında güçlüklerle kar ıla mı oldu unu ifade eder. Yine Aristoteles'in dü ünneyi ruhun bir hareketi olarak görmesine ra men, söz konusu ayrımı belirgin bir biçimde reddetmi olmasıyla

ilgili etkin ve edilgin akıl teorisine kapsamlı eleştiriler yöneltilmektedir.<sup>181</sup>

Grek akıl paradigmasının Aristoteles'in sistemi ile birlikte antik sınırlarını aşarak, gelişiminin klasik olgunluğuna erişmesi olmasında bu eleştirilerin felsefi bir değeri olmalıdır. Aristoteles'le birlikte yerel havzasının dışına taşınan Grek düşüncü, İskender'in ölümünden sonra Doğu Akdeniz çevresinde kurulan Helenistik uydularda Doğu kültürüyle tekrar ve yoğun bir şekilde karşılaşmıştır. Bu reaksiyon muhtemelen mitos öncesi Doğu-Yunan etkileşiminin yönde itirimi ekliyle gerçekleşmiştir. Böylelikle felsefi açıdan Doğunun hayretler içerisinde bakacağı bir sistemle meyi tamamlamı durumunda olan Grek düşüncü, siyasal anlamda İskender'i de önüne alması olarak kendinden emin bir şekilde sahip olmuştur. Ne var ki bu süreçten sonraki aşamada, artık bir Yunan paradigması değil; daha çok bu felsefenin vazetmesi oldu ve referanslar çerçevesinde, yeni ve muhtemelen daha çok kendini gerçekleştirecek olan bir yapılanma söz konusu edilebilir. Nitekim Helenizm-Roma felsefesinin pratik sorunsallarda ısrar ederek problem alanını daraltması olmasının yanı sıra eklettik alışkanlıklar ya da radikal inkârcı tavırlar çerçevesinde betimleniyor olması dikkat çekicidir.

Öte yandan Stoa ve Epikürosçuluk gibi özel ahlak ilkelerinin gelişimi oldu ve okullar yanında, özellikle helenizmin İskenderiye merkezinde Yeni Platonculuk gibi okullar üzerinden Grek düşüncü birikiminin Peygamber dinleri ile bir senteze dönüşmesi olması, bu paradigmayı alışılmadık olanın sınırından çıkararak yeni bir ilkelere taşınmıştır. Daha özelden ise Atina'daki Platon'cu okul, Aristoteles araştırmalarının önde gelen merkezi haline gelmiştir. Nitekim M.S 5. ve 6. yüzyılın Yeni-Platonculuğuna vücut veren, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman filozofların farklı bir düzlemde devrimi oldukları Aristotelesçi ve İamblikhosçu *teozofinin* terkihi burada gerçekleşmiştir.<sup>182</sup>

Son olarak Grek akıl paradigmasının Aristoteles sonrası durumuyla ilgili aşamada başvurduğumuz referans dikkate alındığında; bundan beri bir düşüncü paradigmasının temel doktrini yanında kendisini var edebildiği koşullarda, hazır

---

181 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 240-242.

182 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi* s. 352.

bulunu luk, kar ılık-kar ıtlık bulma, sosyal, ekonomik, politik, dinsel etkile im vb olgularla bir bütün halindeki belirlenimlerden ba ımsız olamadı ı; ve bunlarla birlikte kendi sürecini var edebildi i yönündeki tamamızı ça rı tırması açısından anlamlı olabilir:

“Yunan dü üncesi bir zamanlar rationalist tutumu ile kendisini mitolojiden kurtarmı tı; imdi dönüp dola ıp yine irrationalizme varmı tır. Bundan böyle Batı’da uzun zaman gerçek bilim ve Philosophia de il de Thesophia hüküm sürecektir. nsana aklının kendi gücüne güvenerek do ruyu ara tırmaya giri mesi devri artık uzun zaman için kapanmı tı.”<sup>183</sup>

Her dü ünürün kendi ça ının tanı ı ve yol göstericisi olması yanında aynı ça ın ürünü olarak anla ılabilece i vurgusu haklılı nı sistemler bazında da sürdürür gibidir. Anlamaya çalı tı ımız sistemlerin Yunan kültürüyle ili kisi de daha geni bir halkada öyle anla ılabılır. Nitekim Yunan rasyonel sistemlerinde de; hem sistemin kendi içindeki felsefi tutarlılı ı hem de felsefe dı ı ko ullarla ilgi; bir var olma, ya da i levini yitirme geriliminden kurtulamadı ı görülür.

Aristoteles sistemi ile son halkasına ula mı oldu umuz Antik Yunan akıl paradigması eksenindeki çabamızı de erlendirebiliriz. Fakat öncelikle her kültürde, düzenleyici kodlar denilebilecek eylerle düzen üzerindeki dü ünme arasında, düzenin ve onun varolu tarzlarının kaçınılmaz etkile imine dikkat çekmek istiyoruz. Bu ba lamda akıl paradigması konusundaki analizlerimiz, fikirler veya bilimler tarihi alanına genellenecek bir iddia içermeyebilir. Fakat bunun daha çok Antik Yunan akıl paradigması örne inde, bilgilerin ve teorilerin nereden itibaren mümkün olduklarını, bilginin hangi düzen mekânına göre olu tu unu, bilimlerin olu maya, deneylerin felsefelere yansımaya, rasyonelliklerin ortaya çıkmaya –herhalde çözülmek ve sonra da yok olmak için- ba lamalarının hangi tarihsel *a-priori* ve fikirlerin, hangi pozitiflik unsurunun içinde görülür hale geldiklerini<sup>184</sup> bulmaya dayalı bir çözümleme giri imi olarak tespit edilmesi beklenebilir.

---

183 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.137.

184 Foucault, *Kelimeler ve eyler*, s. 20-21.

Bu başlıkla paradigma, episteme gibi dizgelerin Grek düşünce kültüründe bulabileceği karışık bir belirlemek ve bilgi üretim tarzları hakkında fikir sahibi olmak derin bir ara tırmanın konusu olabilir. Ancak biz felsefe tarihi başlığında Antik Yunan felsefi rasyonalizmini bir süreç halinde almamız durumunda bu paradigmanın bilgi üretim koşulları arasındaki durumunu geleneksel ölçütlere atıf bir başlık içerisinde kalmayarak anlamaya çalıştık.

Özetle, Aristoteles sisteminin Antik Yunan akıl paradigmasındaki ilevi, bu kültürde meydana gelen sosyal siyasal gelişmelerle birlikte kendi sınırından çok farklı yorumlanabileceği alanlara doğru yayılmıştır. Bu yayılmanın bazı sonuçlarını ikinci bölümde İslam düşüncesinde akıl paradigmasının oluşumu çerçevesinde anlamaya çalışacağız.

Thales'le başlayan rasyonellik sürecinde ilk etapta bir bütün olarak varlığı bir ilke bir dayanak bulma gayretine tanık olduk. Sonra da Sokrates'in diyalektik yaklaşımları çerçevesinde etik-politik insan sorunlarına dayalı düşüncesini, Platon'un *idealar* teorisiyle karışık olduğunu betimlemeye çalıştık. Aristoteles'te ise mantıksal bir duyarlılıkla bu birikimi dengeleyecek reel-rasyonel bir sistem oluşturmayı anlamaya çalıştık. İmdi de ara tırabildiğimiz sınırla Grek akıl paradigmasının felsefe-rasyonalizm çerçevesinde değerlendirilmesini yapmaya çalışarak tezimizin ikinci bölümünde incelemeye çalışacağımız İslam düşüncesindeki aklileme süreci öncesindeki bölümümüzü tamamlayabiliriz.

## I. 2. Felsefe Tasavvuru ve Rasyonalizm Üzerine Bir Analiz

“Dünyayı Yöneten Akıldır.”<sup>185</sup>

Rasyonel ve rasyonalizm kavramları ile ilgili bir ayırıma girerek başlamamız gerektiğini düşündüğümüz bu bağlamda “felsefe tasavvuru ve rasyonalizm” ifadesinin yüzeysel de olsa bir analizini yapma imkanımız da olacaktır. Kavram olarak tasavvur rasyonel bir fiil olmakla birlikte bunun tezimiz boyunca sanının

<sup>185</sup> Anaxagoras'a atfen bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 20.

da dahil edilebilece i tahayyül ya da algı gibi fiillerle birlikte kullanılabilir. Nitekim mitolojik algı demeye özen gösterirken bunun karısına rasyonel ya da felsefi tasavvur koymamızın nedeni buydu. Nihayetinde her tasavvurun tezimiz bakımında rasyonel olamayabilece i belirtilebilir. Diğer taraftan felsefe tasavvuru ile rasyonel yaklaşım arasında bir özdeşlik kurulacaksa; tezimiz açısından bunun, Antik Yunan akıl paradigması çerçevesinde geçerli olabilecek bir sınırla yetinmesi beklenebilir. Bir akım olarak rasyonalizm ise daha çok modern felsefeye dahil olan bakı açılarından sadece birini temsil etmektedir; ve tezimizin bu amaçına kadar “rasyonel olan” ifadesini, bu akımın temellerini belirleyecek nitelikte olsa bile, rasyonalizmle özdeş bir anlamda kullanmamaya özen gösterdik. Fakat bu sonuçta bir değerlendirme niteliğinde olması açısından, Antik Yunan akıl paradigması düzleminde önemli oldu umuz felsefe tasavvurunu, çağrılımların serbest bırakılacağı bir rasyonalizm olgusu etrafında tartışmaya çalışacağız. Böylelikle tezimizin bu bölümüne yönelik sorularımızı içermesini bekledik. Bu sonuçta, günümüz açısından rasyonalizmin felsefi bilgi çerçevesindeki konumunu sorgulamak öncelikli hedefimizi oluşturmaktadır. Bu amacın dilini özelelerine ayırarak bakılabilece imiz gibi bizi ilgilendiren boyutu ile bu özeleri soru sormak, aralarındaki ilişkiyi anlamak, nihayetinde felsefi tasavvur çerçevesinde rasyonalizmin konumunu irdelemek üzere bir girişimde bulunabiliriz.

Tarihsel süreci içerisinde takip etmeye çalıştığımız felsefi olgularla ilgili tartışmaya açmak üzere, “rasyonel, felsefe tasavvuru ve rasyonalizm” bileşenlerine ayırabilece imiz referans çerçevemizin, bizzat akıl olgusu etrafında şekillenmiş olduğu söylenebilir. Nitekim Antik Yunan ya da referanslarını buradan alan modern felsefeye yönelik eleştirilerin de temelinde, etrafındaki bütün unsurlarla birlikte bu akla yöneltmiş eleştiriler olduğu ifade edilebilir. Bu yönüyle bakıldığında çağımız açısından felsefi mirasa yönelik her türlü girişimin ya da bu şekilde Antik Yunan akıl paradigması ile ilişkili bir boyutu olduğu görülebilecektir. Nitekim Yunanlıların felsefi tasavvurunu belirleyen bu rasyonel durumun, akıl paradigmasındaki gelişiminden de sıyrılabilir. Günümüz açısından rasyonalizmin felsefi tasavvur karısındaki konumunu tartışmaya çalışabiliriz.

Fakat bunu daha sağlıklı bir zeminde gerçekleştirmek ve tezimiz çerçevesinde bir değerlendirme yapmak üzere son defa mitos dünyasına geri dönmeliyiz.

Saymayı bilme ve bilme yetisi anlamına gelen *logos* sözcüğüne karşılık akıl kavramı; tezimiz açısından, ilk çağda dünyadaki çokluğu ve çeşitliliği düzene sokan güç; ve de var olanı kavramaya yönelen insani yetiyi ifade eder. Akıl konusundaki felsefi spekülasyon, bu nedenle ilk çağda varlığına dair felsefi yaklaşımlarla organik bir bağa sahiptir. Nitekim Sokrates öncesi doğa filozofları kendi bakış açılarında, herkes için bir ve aynı olan şeyi, doğanın ve varlığın temelini akıl yoluyla ortaya koymaya çalışmışlardır. Onların dünyanın tutarlılığını kendinden emin bir söylemde dile getirmek üzere, çokluğun gerisindeki birliği, tikellerin baki olduğu tümeli ve tüm fenomenlerin biricik ve kurucu nedenini aramalarının nedeni budur.<sup>186</sup>

Grek doğunun söz konusu olduğu anda akılın *mitos* iktidarını yıkabildiği oranda yol alabildiğini ve kendi paradigmasını bu şekilde oluşturmuş olduğunu düşünmek mümkündür. Fakat bu betimlemede konuşulan ile karılanabilecek şey, bu deşimin doğrusal, statik bir ilerleme üzerinde gerçekleştiremediğiyle ilgilidir. Değerlendirme aşamasında anlamaya çalıştığımız bu konuya işaret ettikten sonra rasyonel bakış tarzı olarak akıl paradigmasının Grek kültüründeki gelişimini tarihsel kırılmaları ve kendi konseptleri üzerinden anlama çabamıza devam edebiliriz.

İkinci bir *teogoni* tasavvuru ile ön plana çıkmış olduğu ve ana hatlarıyla “efsane”de daha özelden de “Troya”da yazınsal kökenini bulmuş olduğu ifade edilen mitos çağının; Thales örneğinde gördüğümüz kırılma ile birlikte yerini bir kozmogoniye terk etmiş olduğu ve nihayetinde bu kozmogoninin, rasyonel paradigma olarak karılamaya çalıştığımız *logos* çağına önemli bir işaretler yığınının mümkün kılınabileceği üzerinde durmuştu. Net bir şekilde ifade edecek olursak buradaki varsayımımız, basit düzlemde doğa felsefesinin gökten zembille inmiş olduğu yöneltik söylemin zihinsel huzursuzluğu umuzu tatmin etmemiş olması ve tasarılan tarih olgusuna yönelik bazı konuşularla ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda Grek doğunun rasyonel bir paradigmada

<sup>186</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Akıl maddesi.

karar kılmı olmadan önceki düzlemini bir süreç dahilinde anlamaya çalışılması olmanın yanı sıra Ari Modele karılıklı kültürel etkileşim tezlerine de yer vermiştir. Tezimiz açısından önemli olduğunu düşünürüz bu yaklaşımsal içeriklere de indikten sonra Grek akıl paradigmasına yönelik rasyonellik analizlerimizi sürdürebiliriz.

Bu bağlamda rasyonel bakı açısına sistematik felsefi çabanın en köklü, tarihsel süreç içindeki en yaygın durumu olarak içerik edilir. Bu bölüm boyunca anlamaya çalıştığımız gibi *mitos*-*logos* geçişinin bizzat dayanağı olduğu bakı tarzı olarak rasyonel tasavvur, felsefenin var olma dayanağı olarak karımıza çıkar. Hatta felsefe ve bilimin aynı konseptte ikamet etmiş olduğu süreçte rasyonel tasavvurun, olgu olarak “tasavvuru” da karılığını olduğu görülebilir. Buna uygun olarak, önce *mitos* karılı *logos*u hâkim kılan doğa felsefesinin temelinde; evrenin tasarımından sorumlu *logos*un; ya da bu dizaynın yegâne muhatabı olarak *nous*un ayrıcalıklı kılınma olgusu tespit edilebilir. Bu tespit Antik çağın bağlamında *logos*un evrenle, *nous*un da insanın dâhil olması olduğu bir evrenle ilişkili olarak anlaşılması olduğu hatırlanırken dayanaklarını bulabilir.

Buna bağlı olarak Grek varlık anlayışında *nous*/akılın, “Kavramın-kavramanın” yegâne ve biricik sorumlusu olmayı başarması, referansını Olympos’tan değil yine “kendinden” almış olmasıyla ilişkilendirilir. Doğru Filozoflarında daha yalın görülebildiği gibi, dolaylı da olsa, *mitos*-*logos* sürecine hâkim olan vurgu; akılın, “doğanın dili” ve buna ek olarak “doğayı anlayan dil” olarak belirlenme gayretinde ifadesini bulmuş olduğu görülür. Nitekim Anaksagoras’ın “akıldır her şeyi yöneten” ifadesinde kendini gizlemeyen vurgu, *mitos* dayalı her türlü tasavvur teebbüsünün iptali olarak karımıza çıkar. Henüz duyusal bilginin de itibar görmemiş olduğu bir bağlamda olduğu umuz hatırlanırken Antik Yunan akıl paradigmasının ilk bağlamda, salt akılsal ilkeleri garantiye alacak bir ayıklama girişimi ile bağlamı olduğu düşünülebilir. Paradigma boyunca kendine özgü gelişimiyle bu ayıklama sürecinin, akılın biricik aktör olarak soluklanabileceği sistemler çağına dek sürmü olduğu söylenebilir. Bağlamda deyimle bu tasavvur devrimi bilfiil devam ederken salt akıldaki her türlü veri, *logos* adına yapılan bu kavrayış devriminde, risk



olu turdu u sürece ayıklama ve dı arıda tutma kararlılı ının da devam etti i söylenebilir.

paradigmamız ba lamıyla ifade edildi inde *logos, nous daha* sonraları da *ratio* terimlerinde ta ıdı ı asıl anlamıyla akıl, her zaman özneyle, onun dü ünme yetisiyle ba lantılıydı ve asli i levine kavu turulmalıydı. Felsefe tarihi açısından Yunanlılar, aklın bu asli i levini “kendinde olarak” gerçeğe tirebilece ine dayalı bir paradigma in a etmi lerdir. Fakat biz bunu bir süreç dahilinde anlamaya çalı tı ımızda; Yunanlılar açısından aklın ba ımsız bir varlık tasavvuruna imkân vermesi, öncelikle onun kendi ayakları üzerinde durmasını art ko mu gibidir. Nitekim sistem filozofları ba ta olmak üzere gözlemlenebilecek rasyonel kararlılık bunun de i ik olmayan bir ifadesi olarak kar ımıza çıkar.

Horkeheimer’in ifadesiyle Grekler için akıl, hurafeleri çürüten ele tirel güç, dü ünme yetisiydi; öznel bir yeti; öznel ve nesnel olanı tayin eden ve daha çok nesnel bir alan olu turma gayretinde i e ko ulmaya çalı ılan bir yeti. Öte yandan bu süreçte akıl mitolojiyi sahte nesnellik, yani öznel bir yaratı olarak reddederken, yeterli oldu unu kabul etti i bazı kavramları da kullanmak zorundaydı. Aklın mitoloji ile ili kisinin bu kavramsal düzlemi a ıp a madı ı rasyonalitenin saflık durumunu ilgilendiren bir durum olarak kar ılanabilir. Fakat yeni paradigmanın sorumlusu olarak Grek aklının her zaman kendisine özgü bir nesnellik geli tirmekten geri kalmamı oldu u ifade edilebilir.

Yunanlılar gerek *logos* gerekse *nous* olarak aklın; bütün tercihlerimizi, insan ve do a ile ili kilerimizi düzenledi ini ya da düzenlemesi gerekti ini dü ünüyorlardı. Bir varlık olarak görülüyordu akıl, her insanda ya ayan ruhsal bir güç olarak. Bu güç, en yüksek hakemdi, hatta daha fazlası; hayatımızı adayaca ımız dü üncelerin ve nesnelere ardındaki yaratıcı, birle tirici, düzene sokucu tanımlayıcı ve nihayetinde, “tümelin ve de i mez olanın” garantörü olan güç olarak kar ılanıyordu. Hatta aklın insani bir yeti olmazdan önce insanın akılsal bir varlık oldu unu söylemek bu kavrayı a daha uygun gelebilir.

O halde akıl konusunda kendini her fırsatta ilan eden bu hassasiyete

karılıklı olarak Grek dü ünü ünü, yapısında ta ımı oldu u akıld ı sayılabilecek unsurları bir nevi karantinaya alm ı olarak bütün yönleriyle bir akıl paradigması çerçevesinde kar ılamalıyız. Bu bir kere sa lanm ı oldu unda ontoloji ve epistemoloji çerçevesinde anlamaya çalı t ımız bu paradigmanın etik, politik ve sanat tanlay ının da rasyonel bir zemine oturtulmu oldu u görülür. Söz gelimi bu paradigmada Platon'un "iyi", Aristoteles'in de "güzel"den anlam ı oldu u ey birliktelik içerisinde iyi veya güzelin akla uygun olmakla kar ılanır. Buna ba lı olarak bütün de erler kendilerine, akla uygun olup olmadıklarına göre bir yer edinebilirler. Fakat "din veya mitos gibi ba ka bir eye göre" de il.

Ça da kuramlarda yer edinmi haliyle bu ontolojik rasyonalizm; var olan olarak varlı ı bir araya, aklın dünyasında toplam ıdır. Heidegger bunu, "varlık, bir araya topla(n)madan ba ka bir ey de ildir"<sup>187</sup> ekinde kar ılar. Nitekim Greklerde buna uygun olarak tanrı, felsefi alana dahil edilebilecek her eyin üstündeki iyi ya da dünyaya ekil veren rasyonel ve mutlak akıldır.<sup>188</sup> Fakat Yunan dü ünü üncesi genelinde Tanrı aklın uygun görmü oldu u bu parlak tanımın sınırında kalmak durumundadır. Tezimizin sonraki bölümünde görülece i gibi bize göre, Grek ontolojisindeki bu "üstte belirlemi " olan tanrın teolojik ihtiyaçları kar ılayacak ekliyle kavranması de i ik sorunlara kapı aralam ı olmasına ra men aynı ontolojideki materyalist vurguyla pek çeli ir görünmemektedir. Bu yönüyle bakıldı ında Grek akıl paradigmasının vazetmi oldu u kavray ı düzleminde "Varlık- insan-Tanrı" olgularının, rasyonalizin beklentilerini kar ılayacak anlamdaki akıl düzleminde uyumlu bir kar ılıklı bulmu oldu u söylenebilir.

Son çerçevemizle birlikte bir de erlendirmeye do ru gidecek olursak "varlık-insan-tanrı" konsepsiyonunda Grek akıl paradigmasının, Batı dü ünü ündeki yansımasına da i aret etmesi açısından Hegel'in a a ıdaki ifadeleri iyi bir ba langıç olabilir.

"Bu akıl, bu genel ve gerçek iyi, en somut tasarımıyla Tanrıdır. Evreni tanrı

<sup>187</sup> Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, s. 36.

<sup>188</sup> Champel, *Batı Mitolojisi Tarihi*, s. 231.

yönetir; onun yönetiminin maddesi (içeri i), onu planının uygulandı ı yer dünya tarihidir. Felsefe i te bu planı kavramak ister... O, Tanrısal idenin gerçekli ini tanıma peindedir... Çünkü tanrının yaptığı nı ancak akıl kavrayabilir.”<sup>189</sup>

Bu betimlemenin geçerlili i varlık algısının rasyonel olana irca edildi i hemen bütün felsefi yakla ımları ilgilendirecek niteliktedir. Bu ölçüt bir kere sa lanmı olduktan sonra, açık olarak akıl; hakikati kâhinin, rahibin, tragedya ozanının hatta efsaneye kapı aralayan yedi bilgenin elinden alınarak güvenli ve mazbut yerine “filozofun akılı” nezdinde rasyonel tasavvura irca edildikten sonraki evrede; genel anlamıyla “kavrayı ve anlama çabasının zengin veri türevlerini kucaklaması” risk olmaktan çıkar. Hatta bu iktidarda akıld ı, aklın e lenebilece i bir süs ve genelde yerel bir enstrüman olarak de erlendirilir. Bu durumu, modern felsefe öncesinde ve Platon sistemindeki normatif tasarımlarında bulgulamak mümkündür. Felsefe tarihi metinlerinde genellikle bu kuramsal de i im Platon’un ki isel durumuna ba lı kalınarak betimlenmekteyse de, devlet teorisinde meydana gelen de i imin ça ın dü ünü paradigmasıyla, daha özeld e bu paradigmanın hitap etmi oldu u toplumsal kavrayı la ili kilendirilmemi olması bir devlet teorisyeni açısından uzak bir ihtimal olarak kalmaktadır.

Grek akıl paradigması her eyden önce kendisini rasyonel bir düzlemde yapılandırma gayretinde olmu tur. İlk etaptaki ba arısını da mitolojik algıya-*mitosa* kar ı sa lamı oldu u istikrarlı duru la sa layabilmidir. Fakat tam burada ifade etmek istedi imiz ey belirlenimin paradigmatik zeminde anlaşılması gerekti idir. Çünkü aklın evrensel ilkelerini Grek kavrayı ıyla sınırlandırmamız gerekti ine dair bir acelecili e dü mek ile akılı göreceli e terk etmek arasındaki muhtemel dengeye hangi ekilde kurabilece imiz de tartışılabilir. Nitekim belirtmi oldu umuz üzere, gençlik döneminde yazmı oldu u *Devlet*'te Platon'un, tek kelime ile “sanı” arlatanları olarak görmü oldu u ozan, air ve rahipleri ideal sitenin d ında tutmaya özen göstermi tir.

<sup>189</sup> Özlem-Ate , *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, s. 170.

Buna karşılık Grek akıl paradigması çerçevesinde rasyonalizasyonun bir anlamda kemale ermiş olduğu Platon sistemin *Yasalar* ça ında, sürgündeki sanıkların bilge-filozof idaresindeki devlete sosyal sorumluluk gereği gereği çağrılmaları görülür. Fakat bunun kendinden emin felsefe tarihçisi açısından Platon'da “mitosa dönüşü” kuşusuyla karılanmadığı; fakat rasyonel tasavvurun kendi iktidarını bir kere sağlamış olduktan sonra, daha komplike tasarımları da içerebileceği olmasıyla ilişkilendirildiği görülür. Bu durumun Grek akıl paradigmasının zirvesinde rasyonalitenin esneyebilen boyutunu ihbar etmiş olduğu ileri sürülebilse de; günümüz açısından bu ikazın farklı bir alana, pozitivizm tartışmalarına uygun düşebileceği söylenebilir. Daha açık olarak Grek düşününün rasyonel bir yapılanma arz etmiş olduğunu bütün açıklığıyla teslim etmemiz gerekiyor. Fakat bu yapının bir süreçten ve etkiledikten kopuk olarak ayrı ve katı bir rasyonalizm eklemlerinde okunmasıyla radikal Modern beklentiler ve nihayetinde düşünce tarihi tasarımlarıyla ilişkisini sorgulamamız gerektiğini düşünürüz.

Paradigmamıza geri dönecek olursak akıl, Grek kültüründeki belirleyici konumunu kazanıncaya kadar diğer bilgi verilerini kendisini destekleyici veriler olarak değerlilik tasavvurunu manipüle edecek, ihmal edecek birer tehdit olarak karılanmak durumunda kalmış gibidir. Nitekim Grek düşünüsünde akıl paradigmasını bir süreç dâhilinde ele alma gayretimizin bu yönüyle “akıl” ortaya çıkmasını değerlilik, paradigmamız düzleminde “tasavvurun” ilk elden sorumlusu olma süreci olarak ele alınmasını; nihayetinde kendini, “evrensel akıl” ölçütleriyle özdeşleştirilecek bir yapıda sunması bakımından anlayabiliriz.

Grek aklının kendisini evrensel aklın referans aralıklarında sunabilmiş olması ilk etapta *mitosa* karşı sürdürmüş olduğu bu istikrarlı duruyla ilişkilendirilebilir. Bu anlamda en gerçek haliyle mitolojinin, toplumların hayal gücü olarak destanla madan önce modern düzlemdeki aklın ne olmadığını paradoksal olarak gün yüzüne çıkarmış olduğu söylenebilir. Diğer taraftan mitolojinin rasyonel bir tepkimenin filizlenebileceği bir iklimi mümkün kılması olmasının yanı sıra mitlerin en rasyonel temellendirmelerde dahi birer metafor olarak kullanılmaları Grek aklının oluşumundaki süreci ve sunabilmiş olduğu

tasavvuru betimlemesi açısından önemsenebilir. Nitekim Greklerde rasyonel duru , yerini i gal etmi oldu u mitolojik varlık tasavvurunu ilga etmeyi ba arıktan sonra bu motifleri rasyonalitenin hizmetine ko arak araçsalla tırabilmi ve kendi paradigmasını sa lama alabilmi tir denebilir. Aynı ekilde *mitostan logosa* geçi olgu olarak felsefenin rasyonel tasavvurla e de er bir ba langıcı payla masını zorunlu kılmı gibidir. Bu ba lamda Antik Yunan akıl paradigmasının olu um sürecinde felsefe-rasyonalizm ili kisi analiz edildi inde yapısal bazı hatlar arz etmi oldu u görülebilir.

- I. Rasyonel tasavvurun iktidarına do ru geli en *mitostan logosa* geçi süreci Antik Yunan’da istikrarlı bir felsefi olu uma imkan vermi tir.
- II. Bu ilk a amada do a, sadece ontolojinin de il epistemolojinin de nesnesini olu turmu tur.
- III. Bu paradigmada mitsel, geleneksel dini veriler ve buna dayalı algılar tehdit unsuru olarak “sanı” konseptine dahil edilmi tir.
- IV. Antik paradigma, gözlemi olumlama olmasına ra men, kendisini genel olarak *ampirik* de il de *apriorik* ilkeler üzerinde yapılandırmaya özen göstermi tir.

Böylece Grek akıl paradigmasını mümkün kılan ana kırılma, aklın sistematik bir metafizik geli tirilmeden önce tasavvuru sahiplenme mücadelesi olarak kar ımıza çıkmı oluyor. Bu mücadele, kültürün sunmu oldu u geleneksel tasavvurlara kar ı geli mi ; sorgulayan, analiz eden ve nihayetinde kar ı çıkabilen bir duru olarak betimlenir. İlk etapta do a filozofunu ozandan ya da sıradan gözlemciden ayıran özelli i, odaklanmı oldu u do ayı “akli bir düzlemde” izah etme çabasında arandı na göre Grek felsefesinin rasyonalizmle yapısal bir birlikteli i payla mı olması e zamanlı olarak tespit edilmi olur. Bu durumda rasyonel tasavvur, Antik Yunan için bizzat paradigma kurucudur. Bu teslim etmi olduktan sonra, sözünü etmi oldu umuz Antik Yunandaki “kurucu unsur” ile günümüz açısından bu duru tan esinlenmi ve dev irilmi “felsefi akım olarak rasyonalizm” ili kisi daha açık bir zeminde analiz edilebilir.

Bu bölüm boyunca *mitosa* karşı rasyonel tasavvurun, ilkin *mitostan* uzak durmaya çalışarak ve düünü her türlü mitsel algı tehdidine karşı koruma gayretinde olarak, sonrada insan aklının merkezde olacağı yeni bir dünya tasarımının çabası bağlamında anlamaya çalıştı. Bu çaba akli, paradigmanın yapılanmasında yetkin ve sorumlu tutuldu. Öyle ki de erlerin bu perspektiften izah edilmeye bağlandı varlık tasarımının “rasyonel tasavvur” olarak ifade edilmesinin bir “indirgeme” olmayacak açıklıkta felsefi kavrayışa tekabül etmiş oldu u ifade edilebilir.

Öte yandan bu akli düzlemin -buradan bakıldığında- hangi koşullarda *mitostan* arınabilmiş oldu u tartışılabilir de; yeni paradigmanın, felsefi terminoloji dâhilinde söz konusu olabilecek bir akıl yapısına hizmet etmiş oldu u ve modern dünya tasarımının hemen her alanına nüfuz etmiş oldu u tekrarlanabilir. Nitekim çağdaş düünüün pozitivistliğe yöneltmiş oldu u eleştiriyi ya da pozitivistliğin karşı savunmasını belirleyen asalların tezimizin önemli bir konusunu oluşturan rasyonellik olgusuyla yakından bir ilişki kısı oldu una dikkat çekilebilir.

Şu kadarı söylenebilir ki Modern felsefe ile birlikte inanca süreçlerini tezimiz boyunca anlamaya çalıştığımız “özsel, kategorik, a-priorik” uzanımların analiz edilmesi genel olarak ampiristlerin lehinde bir sonucu götürmü ; ve bu, Modern çağın epistemolojisine radikal bir pozitivistlik olarak yansımıştır. Fakat tarihsel ve paradigmatik koşulların aheni bir işleve sahip oldu u Çağdaş felsefe açısından benzer bir betimlemeye gitmek neredeyse imkansızdır. Nitekim çabamızı, tezimizin rasyonel ve pozitivistlikten sorumlu tutulabilecek boyutuna yönelik bir fikrimiz olması yönünde sürdürdüğümüzde, olgu olarak antikitenin çağırılması oldu u zengin vurgular içerisinde herhangi bir tesadüf rastlanamayacağı görülebilir. Şu kadarı belirtilebilir ki bu rasyonel tasavvurun özünde eleştirilmekten sarsılmaması gereken ve hatta her türlü tartışmayı lehine çevirmesi beklenen bir tasavvurdur. Bu aklın önündeki manipüle edici her şeyi bertaraf etmiş olmakla kendisini yapılandırmış oldu unu düündüğümüz bu düşünce devriminin, Orta çağ boyunca bir skolastizmin güdümünde işlevi ko ulmuş oldu una tanık olmanın günümüz açısından nasıl bir gönderme içerebildiğine de

dikkat edilmelidir. Nitekim pozitivizm bütün bilançosuyla birlikte bu Antik paradigmanın bir tür radikal okunması ekinde karılanabilir. Diğer taraftan çağımız uygun olabilecek ekinde de söylemek gerekirse, rasyonel tasavvur geleneksel olarak tartışmaya açılmaktan çekinmez; fakat geleneksel tartışılmasının gelenek haline gelmiş olduğu yerde, gelecek konusunda manipüle edici başarımlerin de işlevi olduğu düşünülmektedir.

Nitekim çağdaş felsefe açısından bakıldığında, akıldışı kabul edilen yaklaşımlar dahil olmak üzere felsefeye yöneltilen eleştiriler, artık felsefenin kaderini belirleyebilecek tehditler olarak değil belki daha çok dilsel düzlemdeki “olgunun ya da anlamın bölünmürlük” tasarımıyla “girift, spesifik, kompleks, relatif vb.” yüklenimlerin müphem olmasına borçlu bazı temalara hizmet eden temayüllerle olmakla yetinmekten öteye geçip geçmediği tartışılabilir.

Yukarıdaki işlevinin tezimizi ilgilendiren boyutu dikkate alındığında felsefe-rasyonalizm tasavvuru işlevi konusunda bir yol ayrımına gelmiş bulunuyoruz. Böyle ki Grekler için felsefe rasyonel tasavvurdan başarımler bir işlev olmazken günümüz açısından rasyonalizm felsefi alanın otantik sınırı ana bir akımına tekabül edebilmektedir. Nietzsche’nin ana işlevindeki ifadeleri, Grek düşünce tarihinin Sokrates prototipinde sunmuş olduğu insan tasarımıyla yönelik çağdaş eleştirilerin dayanaklarından biri olarak gösterilebilir.

“Bizim çağdaş dünyamız Helenizm ekinin ana işlevine yakalanmış, örnek işlevi olarak da yüksek bilgi olanaklarıyla donatılan; Sokrates’in varlığına temel görünüm ve atasını bulan kimseyi, onu kendini bilime adanmış *kuramsal insanı* bilmiştir. Bizim bütün işlevitimiz araçlarımız bu örnek insanı göz önünde bulundurur: Başarımlar her varlık, bu yorucu yükseliş çarpımında, düşünce ünlü işleviyle de, kendine verilen işlevi alabildi.”<sup>190</sup>

Fakat felsefe-rasyonalizm işlevinin yapısal derinliğine dikkat edildiğinde, felsefi alanda kalma kaygısı taşıyacak bir çağdaş düşünce ikliminden rasyonalizme yöneltilen eleştirinin dahi paradoksal bir finalden korunabilmesinin güçlü işlevine dikkat çekilebilir. Fakat söz konusu karşı karşıya yaklaşımların irrasyonel olarak felsefe dışı tutulma tehdidiyle karşı karşıya

<sup>190</sup> Nietzsche, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, s. 114.

kalabildi i geleneksel olarak ifade edilir. Ba ka açıdan bakıldı nda, Grek felsefesine yöneltilebilecek ele tirinin temelde yine rasyonalizme odaklanmı bir ele tiri olması beklenebilir. Fakat bu ele tirilerin ya da farklı yakla ımların do a filozofunun bilici ya da ozan kar ısındaki paradigmatik mücadelesinden farklı olarak “felsefi birer kuram”a e de er görülmektedir. Bu durumda, Antik Yunanda filozofun rasyonel tasavvurdan beklentileri ile rasyonalizmin pozitif de erleri ile kurgulanmı dünyasından ya ayan günümüz kuramcısının “rasyonel” tasavvurundaki yapısal farklılı a dikkat çekilebilir. Nihayetinde Grek aklının günümüz dü ünü ü açısından farklı bir kullanıma sahip olması tezimiz boyunca takip etmeye çalı tı ımız paradigmatik ili kiler ekseninde “tarihsel süreç” olgusunu destekler niteliktedir.

Bu ba lamda Thales, tarihsel alı kanlı ı sarsacak bir yakla ımla do aya odaklanmı bir akıl söz konusudur. Mitolojik algıdan mutlak surette ayıramadı ımız bir ifade tarzı içermi olsa da bu do a kavrayı nda ilk defa dayanaklarını yine kendinden almaya çalı an bir akıldan söz edilebilir. Bu ana kırılmayı tespit etmi olduktan sonra bu aklın, süreç içerisinde, felsefi tasavvurun asli özelliklerini, i leyi ilkelerini ve açılımlarını ele verecek formları Platon ve Aristoteles sistemlerine rasyonel bir hazır bulunu luk olu turacak düzeyde geli tirmi olması, bu ça ın dü ünçe tarihine sunmu oldu u mirasın etki boyutunu izah edecek nitelikte oldu u görülebilir.

Ba ka deyi le Grek kültüründe do a filozofları ekseninde görmü oldu umuz *mitostan logosa* geçi kırılması, rasyonel bir varlık tasavvurunu mümkün kılmı ve buna ba lı olarak Platon ve Aristoteles ile birlikte aklın kendini yeni bir terminoloji içerisinde kuraca ı rasyonel bir epistemoloji geli imine imkan vermi tir. Dü ünçe tarihinin bu epistemolojiye evrensel dü ünü ilkelerini belirleyici bir misyon yüklemi oldu u ifade edilebilir. O halde rafine olmu , *mitostan* arnabilmi daha önemlisi varlık tasavvurunda merkeze oturma bir epistemoloji olarak rasyonel yakla ım, felsefi terminolojiyi belirleyebilen bu literatürde bir tavır olma durumunu aarak; do ru-yanlı , iyi-kötü, güzel-çirkin örneklerinde bizzat “de erin mizanı/ölçütü” olarak “hakikat/gerçek bilginin” tartı masız kayna ını ve yöntemsel ilkelerini



belirleyebilmi tir.

Bu ba lamda günümüz dü ününün Grek paradigmasının dü ünçe tarihini belirleyen boyutu konusunda takınabilece i tavır söz konusu teslimatın gerçeikle ip gerçeikle medi i üzerine de il geçerlili in tarihsel olup olmadı ı ile ilgili olabilir. Tam olarak bu okumanın, felsefe tarihine hakim olmu ve daha çok tarih üretmekte olan –Ari- söylemin baskısını en aza indirecek bir yakla ımı göz ardı etmemesi gerekti ini dü ünüyoruz.

Di er taraftan dü ünçe tarihinin rasyonel temellendirmeye dayalı sistemler ça ına ba ımlılık düzeyi rasyonalizmin felsefi alanda kendinden emin bir rol üstlenmesine imkân vermi olabilir. Fakat “süreç” vurgusuyla ifade edilemeye çalı ıldı ı gibi Grek mirası bu iki sistemden ibaret olmadı ı gibi felsefi birikimi de bu paradigmadan ibaret görmek ilgili ba lıklarda i aret etmi oldu umuz kültürel etkile im ve süreç olgularını göz ardı etmi bir belirlenim olacaktır. u kadarı söylenebilir ki Platon ve Aristoteles sistemleri Grek mirasının Thales’le ba layan dü ünü ve do ayı gözlem deneyimlerinin bir dizi tasnifi, betimlenmesi, kategorize edilmesi, birbirine eklememesi-ayıklanması ve nihayetinde bu özgün sistemlerinin “tümelin bilgisini” mümkün kılacak bir yapıda sunmu olmalarıyla açıklanabilir. Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken nokta bu “bir dizi i lemi” rasyonalizasyon sürecinin Platon’la olgunla an teorik-ideal açılımının daha sonra Aristoteles’in “mantık literatürü” çerçevesinde gelece in dü ünü ünü belirleyebilecek formülasyonuna kavu turulmu oldu udur. Bu a amadan sonra, aklın belirlenmi bir tanımı ve bu tanıma dayalı ilkeler söz konusudur. Demokritos, Heraklitos gibi do a filozoflarının derlemi oldukları gözlemlerin dahi mantıksal ölçütlerden geçirilebilmi olması bu yakla ım tarzının rasyonalizm lehine sonuçlanabilecek gözlemsel deneyimden mahrum kalmamı yapısı daha iyi anla ılabilir.

Bu yönüyle bakıldı ında rasyonalizm günümüzdeki kar ılı ından önce, Antik paradigmada tasavvurun, daha açık ifadesiyle hakikat bilgisinin, yegane imkanı olarak kar ımıza çıkar. “Hakikat”e dair dü ünü çabası, bu rasyonel yakla ımda bilgisel de erin sorumlusu ve yetkilisi olma zorunlulu u olarak kar ımıza çıkar. Fakat bir noktadan sonra “felsefi tasavvur” ve rasyonel” ya da

“felsefe ve akıl yürütme” olgularının özde oldu u –bilginin de er karma ası dikkate alındı ında özde olmak zorunda oldukları- bir a ama söz konusudur. Bu yüzden Aristoteles’in istisnasız ve bo lu a yer vermeyecek ekilde varlı ı mantıksal bir düzlemde betimlemeye çalı ması, arka planda felsefi duru un iktidarını sanı kar ısında koruma kaygısını a mı durumdadır. Muhtemelen bu durum daha reel zeminde örülecek bir sistemi mümkün kılmı tır. Nitekim Platon’da duyusal dünya büsbütün olarak akılsal *ideaların* gölgesinde kalırken Aristoteles’te gözlemle sınırlı kalmı olsa da “deneysel” bilgiye sahip çıkmı oldu u görülür. Daha açık olarak, Aristoteles’in Platon idealizmine kar ılıklı daha realist hatta duyusal verilerin epistemolojik bir me ruiyete kavu turulmu oldu u söylenebilir. Fakat bu me ruiyetin Aristoteles sisteminde modern bilimcinin bekledi i nitelikte bir *ampirizm* içermemi oldu u; aksine teorik aklın belirleniminde bir e ilim göstermesi beklenen pratikler olarak ele alınmı oldu u hatırlatılabilir. Ba ka deyi le Aristoteles’te bulgulanabilecek bir nevi gözlemsel *amprizm* ile “*tabularasa ampirizm*”i arasında kurulabilecek bir ili kisinin, modern felsefe öncesi felsefi tasavvurun rasyonel yapısını sarsmayacak bir ili ki olması beklenir. Aristoteles’in Platona nazaran duyusal bilgiyi kucaklamı oldu u belirgin olarak ifade edilebilirken her iki sistemin rasyonalist tasavvurun felsefeye mal edilmesi konusunda yöntemsel boyutu a acak bir farklılık içermi oldukları görülür. Platon’un idealar dünyasında aradı ı “hakikat” Aristoteles sisteminde “e yanın kendisinde” pay edilmi tir. Fakat her iki sistemin idealizm-realizm yönelimlerine ra men hakikate yönelik çabalarında aklın ve akılsal ilkelerin yegane kaynak olması konusunda tartışmasız bir konsensüs arz etmi oldukları görülür. Sonuç olarak tezimiz açısından paradigmanın geneline yayılabilecek söz konusu konsensüsün “sistemlerle” birlikte kendisini kelimenin tam anlamıyla bir rasyonalizmi mümkün kılacak ekilde ön plana çıkarmı oldu u ifade edilebilir.

Di er taraftan Grek felsefesindeki rasyonel tasavvurun varlık-bilgi ili kisini akıl-do a uyumunda; kavram-gerçek, gerçek-kavram hatta kavram-kavram kar ılıklarında sürdürülmü oldu una i aret edilebilir. Buna dayalı olarak felsefe-rasyonalizm birlikteli inde bütün metafizi i ilgilendirecek arka plana yönelik soru turmamızı netle tirebiliriz.

Bu bağlamda Grek rasyonalizasyon sürecinin *mitosla* ili kilendirilebilecek -kültüre mal olmu - tasavvur alı kanlı ının kökten sarsımı olması rasyonel yaklaşımın kendi ilkelerini istikrarlı olarak belirlemi olmasına bağlanmıştır. Aynı şekilde söz konusu rasyonalizasyon sürecinin felsefi alanın ilk elden mümkün kılması oldu u yaklaşım olarak duygusal, dini, söyleneceye dayalı tasavvuru hükümsüz kıldıktan sonra saf aklın kendi ilkelerini belirleyebilece i amaçta duygusal bilgiye dahi ihtiyatlı davranması oldu u da belirtilmiştir.

Ancak saf akli bilgi yanında duygusal bilginin rasyonalist yaklaşımın bir parçası olması J. Locke ve Leibniz örneklerinde modern felsefe ile netleşen kavu mu tur. Bu amaçta üstesinden gelmemiz gereken nokta Grek rasyonalizminin sözünü etmi oldu umuz “sanı tasavvurundan” kurtulmayı hangi araçlar üzerinde gerçekle tirmi oldu u ve nihayetinde bu araçların hangi referanslar çerçevesinde i e ko ulmu oldu u sorunu olarak kar ımıza çıkar.

Bu yönüyle bakıld ında Grek insanının doğ a örne inde e ya ile kurmu oldu u ili ki saf aklın kendi ilkelerini ön plana çıkarabilece i dayanakları belirlemi tir. Daha açık olarak Antik paradigmanın *mitos*tan ödünç almı oldu u “kaosu” *logosla* kar ılıma gayreti, mitolojik çokluk ve belirsizli inin derinliklerinde yatan uyum ve birlikten dev irilen bir rasyonalizm olarak kar ımıza çıkar. Böylelikle belirsizli in, tesadüfün, kaderin, tikelli in, ölçülemezli in, öngörülemezli in kısacası kaosun karanlık iktidarına kar ı “ba kaldıran aklın” kendisini, bu uzanımların tersini ifade edebilecek tümele do ru uyum sa layıcı *logos* konseptinde yapılandırmı oldu u görülür. Bu ontolojik yapılandırma, mitolojik ya da a kın bir sızıntıya yer bırakmayacak şekilde epistemolojik alanı tam anlamıyla ku atmak istemi tir. Böylelikle doğ a filozoflarının gözleme ve akıl yürütmelere dayalı olarak kozmolojik uyuma özde görmü oldukları *logos*; metafiziksel ve mantıksal belirlenimlerini Platon ve Aristoteles sistemlerinde bulmu olmasına ra men, bunun zihinsel düzlemde netleşen kavu ması Modern felsefe ile birlikte mümkün olmu tur.

Di er taraftan bu süreçle birlikte Antik dü ünü ünün kendi ilke ve i leyi ini belirleyecek denli yapılanması olması felsefi tasavvurun “sanıya” kar ı pozisyon belirleme ihtiyacını fazlasıyla karşılayarak bir görme kriterine, anlam

biçimine, bilgi ölçütüne dönü mü ve böylelikle uzuvları tamamlanmış bir rasyonalizmden söz etmemizi mümkün kılmıştır.

Diğer taraftan paradigmanın sistemler düzleminde iaret edilen farklılık hatta karışıklık boyutu tartışılabilirse de süreç halinde takip etmeye çalıştığımız bu akıl paradigmasının olumsuz dikkate alındığında söz konusu farklılık ve ayrımların zenginlikleri nispetinde rasyonel bir paradigmanın in a sürecinde tamamlayıcı seviyelere sahip oldukları ifade edilebilir. Söz gelimi yukarıdaki farklılıklar altında yorum olarak işlemeye çalıştığımız Sokratik-sofistik diyalektik daha geniş açıdan bakıldığında; bu ikilinin, Grek paradigmasını özelde de rasyonalizmini tamamlayan, gediklerini kapatan bir seviye sahip olduğu ifade edilebilir.

Diğer taraftan varlık-kavram gerçeklik ilişkisinde Platon, gerçek olanların sadece objektif kavramlar olduğu sonucuna varmış ve bunun doğal sonucu olarak diğer şeylere de ancak türevsel bir gerçeklik atfetmiş tir. Buna bağlı olarak Aristoteles'in, kavramların şeylerde mevcut olduğu ve onların gerçek özlerini ve hareket nedenini oluşturduğu sonucuna ulaşması iki sistemin sınırlarını belirlemek yanında Grek düşüncesindeki farklılık ayrımı olarak iaret edilir. Bu farklılığın besleyici yapısı açısından rasyonalizmin bu paradigmadaki belirleyiciliğine iaret eder niteliktedir. Bu değerlendirmelerimizin bu noktada kalmaması açısından tüm düşünce zenginliğine rağmen Grek aklının referans çerçevesini belirleyen daha sağlam dayanaklara ihtiyacımız olduğu kabul edilebilir.

Bu bağlamda, Thales'in özana ve Sokrates'in sofistlere karşı sürdürdüğü mücadelelerin Platon ve Aristoteles sistemlerinde mantıksal, tümel ve kalıcı bir üslupla formüle edilmiş olduğu sürecin geri planında kurulmaya-onarılmaya çalışılan tasavvurun, özünde rasyonel bir paradigmayı mümkün kılacak aklı-doğa, insan ve tanrı aklının karışıklık uyumu konusundaki tartışmasız bir konsensüs vazetmiş olduğunu ifade edebiliriz. Böylelikle çoklu düşünce gerisindeki birlik ya da sanıya karşı mazbut hakikat bilgisinin yanı sıra diğer verilerin akli ilkenin lehine iptal edilmiş olması, söz konusu uyumu yakalayabilme ya da ona uyabilme gayreti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu haliyle Grek dü ünü ünün ana motifini olu turan rasyonel istikrar, kaosa kar ı evrensel-özsel “uyumun” bilgisini ileri sürer.

Bu genel betimlemeyi daha yakından analiz etmi oldu umuzda aynı rasyonalite düzleminde uyuklayan idealizm, realizm; ampirizm hatta materyalizm gibi katmanlara da i aret etme imkanımız olu abilir. Bu ba lamda idealizmin temel postulatı der Horkheimer, kavramla varlı ın aslında aynı ey oldu u ve dolayısıyla gerçek hayatta görülen tüm eksikliklerin tinsel düzeyde giderilebilece i inancıdır. “Buna kar ılık maddecilik, nesnel gerçekli in insan dü üncesiyle özde olmadı ını ve hiçbir zaman da onun içinde eritilemeyece ini savunur. Platon’un *idealarından* dev irilen “Yansıma teorisi”,-e er arada maddi bir engel; daha açık olarak sanı yoksa-, dü üncenin maddi gerçekli i öylece yansıtaca ını öne sürer. Buna göre dü üncenin, yansıtılan maddi gerçek üzerinde hiçbir kurucu ve dönü türücü etkisi yoktur.<sup>191</sup> dealist uzanımlarını bulabilece imiz bu kavrayı ın Platon ve Aristoteles sistemlerinde rasyonalizmin sınırlarını belirleyen ayrı manın kökeninden beslenmi oldu u görülür.

Bu ba lamda Grek sistemlerinin rasyonalist tasavvurun dayanaklarını tamamlayan i levde görülmesi modern düzlemdeki felsefi tasavvur ve rasyonalizm ili kisinin tespit edilmesi açısından da önemsenabilir. O halde akla dayalı varlık anlayı ı ile felsefi bir yakla ım olarak rasyonalizmin kesi ebildi i bu noktada; Greklerin prototipini sunmu olmakla kalmadıkları ve aynı zamanda mantıksal ilkelerini de ana hatlarıyla belirlemi oldukları rasyonalizmin “felsefi tasavvurdaki” konumuna yönelik daha net dayanaklar bulmak mümkündür.

*Akil Tutulması*’nda ontolojik terminolojiyi hezeyan olarak kar ılayan Horkhaimer kendi amacını, öznel ve nesnel akıl kavramları, tin ile do a ve özne ile nesne sorunsalları çerçevesinde belirlemektedir. Ona göre ça ın dü ünçe tarihine yöneltebilece i ele tirinin merkezinde Grek dü ünü ünden miras alınan varlık algısı ve buna eklemlenmi olan bilimsel alı kanlıklardır. Nitekim Ça da dü ünü ün, klasik rasyonel tasavvur ve modern uzanımlarına yönelik itirazların ele tirel akılçılık, varolu çuluk ve yapısalcılık gibi bazı yakla ımları referans

<sup>191</sup> Horkhaimer, *Akil Tutulması*, s. 289–290.

almı oldukları görülür. Bu ele tiriiler temelde, aklın tarihten sorumlu tutulabilece i varsayımına dayanmaktadır. Bu varsayım genel olarak Alman idealizminde resmedilmi tarih tasarımıını örnek almaktadır. Fakat aklın hangi ölçülerde, kültür ya da tarih olgusunda fail ve sorumlu oldu unu belirlemek ve ele tirileri bu yönde sürdürmek en rasyonel sunumdaki muhtemel akıl dı ı boyutu ihmal etmi olma riskini de canlı tutabilmektedir.

Bu a amayla birlikte tezimiz çerçevesinde felsefe tasavvuru ve rasyonalizm ili kisine yönelik bir de erlendirme yapabilmek üzere bazı ça da ele tirilere yer vererek bu bölümümüzü sonuca ba lamaya çalı abiliriz.

Paradigma düzleminde Grek dü ünçesinde betimlemeye çalı tı ımız akıl iktidarının orada kalmayarak dü ünçe tarihine ekil veren bir yapı arz etmi oldu u ifade edilir. Buna ba lı olarak rasyonalizme yöneltile ele tirilerin, kendini her eyin ölçütü olarak dikte eden aklın, dü ünçe tarihinden sorumlu tutulması; daha açık olarak tarih boyunca aklın vadetmi olduklarıyla ça da dü ünü ün ihtiyaç ve beklentileri arasındaki uçurumda odaklanmı oldu u görülür. Ça da dü ünü ün spekülâtif sınırı a ma gayretindeki benzer ele tirilerin pratik beklentileri dü ünüldü ünde, rasyonalizmin sorgulanabilece i açılârin zengin bir yelpazeye sahip oldu u öngörülebilir. O halde Paradigma özelinde dü ünçe tarihine yöneltece imiz bazı soruları belirginle tirebiliriz.

Rasyonalizmin felsefi tasavvurdaki konumu ve i levi nedir? Saf akla dayalı bir dü ünçe paradigması kendi paradoksunu sırtında ta ıyan bir iddia mıdır? Grek akıl paradigmasının dü ünçe tarihine mal olmu boyutu ile ezici bir belirlenime sahip oldu u ça da krizlerde bir payı olabilir mi? Son olarak bu terminolojinin felsefi me ruiyeti belirlemi oldu u süreç dikkate alınmı oldu unda, dü ünçe tarihinin Grek paradigmasına gereken vefayı fazlasıyla göstermi oldu u ifade edilebilir mi?

Nitekim ça da dü ünü perspektifinden bakıldı ında bir akım olarak rasyonalizmin kendine kapalı, kendi problem ve çözümlerini kendi tekelinde tutmaya ve salt-soyut ilkeler-kategoriler çerçevesinde çözüme gayretiyle ba ba a kalmı olarak, felsefenin bütünlü ü açısından kendine daha spesifik bir konum

seçmeye mecbur bırakılmı oldu u görülür. Bu ça da belirlenim ve tazyikin, rasyonalist akımın kendisini tarihsel süreç içerisindeki kibirli sayılabilecek sunu biçimine itirazla ba ladı ı ifade edilir. Çünkü günümüz algısında a a ı yukarı akla uygun gelmeyen, nedenlerle ortaya çıkıp etki göstermeyen, öte yandan etkileri olup nedenleri bulunmayan olayların bir istatisti ini tutmak mümkün görünmemektedir ve bu durum aklın ba ndan beri vaat etmi oldukları kar ısında a kınlık vermektedir. Öte yandan da bu algıya göre bütün, böyle renkli, böyle türlü türüdür, yine bu bütünün her hangi bir ipote i kanıksamadan önce belirli bir duyu türüne kar ı direnmesi gerekir.<sup>192</sup>

Buna ba lı olarak tasarımılayan, ilke koyan, kurgulayan aklın “teorik-*apriorik*” dokunulmazlı ının sorgulanması ya da daha açık olarak, söz konusu dü ünü gelene inin “yapısal” kodlarıyla birlikte yeniden okunma gere i ileri sürülmektedir. Foucault’nun “teori pratiktir” örne indeki çözümleme tarzı, Grek akıl paradigmasında okuya geldi imiz “kategorik, teorik, saf akılsal, evrensel, mutlak” vb rasyonalist söylemin sahiplenmi oldu u terminolojinin arz etmi oldu u her türlü epistemolojik belirlenimi açık bir ekilde tartı maya açma e ilimindedir. Bu ba lamıyla Grek akıl paradigması ekseninde Sofistlerle birlikte teorinin pratik imkânına yapılan aleni vurgu, felsefe tarihçisini rahatsız edecek düzeyde sistemler ça ının saklı yüzünü gölgede bırakır gibidir. Bu durumda öncüklerin “sadece dü ünmü olmak için” dü ünmü olduklarına yönelik gönderme, klasik mirasın tarihe mal olmu ekli dikkate aldı nda naif kalmaktadır. O halde teorinin ertelenmi boyutu dikkate alındı nda bir kere söylem yüzeyine çıkıvermi dü ünüceyi, prati in hesaplaması gereken kriterlerden münezzeh kılmak için daha sa lam gerekçeler talep edilebilir. Fakat bunu daha sa lıklı bir zeminde anlayabilmemiz için bu bölüm boyunca betimlemeye çalı tı ımız yapıdan biraz uzakla arak oradan bakmaya çalı malıyız.

Analizimizin bu kesitini ara tırmacı ve nesnesi ba lamında farklı bir açıdan sürdürebiliriz. Buna göre iyi bir arkeolog bir yapının esaslarına ula arak bu yapı hakkında daha sa lam bir bilgi edinebilir. Fakat gerçekte be esas ve yapı

<sup>192</sup> Nietzsche, *Müzi in Ruhundan Tragedyanın do u u*, s. 89.

arasında alı ılmadık bir ili kiyle kar ıla ılmı oldu unda ara tırmacının bir gelene e sı nmadan önce tercih edebilece i daha ba ka seçenekleri olmalıdır. Bir varsayımdan öteye geçmeyebilece ini bilerek bu tamamızı bir örnekle belirginle tirebiliriz. Söz gelimi Platon ve Pythagorasçı hat arasındaki ili kiyi de i ik ve muhtemelen daha zayıf bir açıdan ele almaya çalı abiliriz. Nitekim kültürel ili kilerin göz ardı edilen düzeyine de inmi tik. Fakat “yıldız mitolojisi”ne maruz kalmı oldu u söylenen Pythagoras’ın sayılar kuramının, Platonizm’de dü üncenin en yüksek içeri ini i gal ederek mutlak bilgiyi tanımlayan *idealar* kuramına dönü mü olabildi ine tanık olmak, muhtemelen ara tırmacı açısından her hangi bir tasarıma tabi kalmaktan daha felsefi bir anlam içerebilir. Bu ba lamda rafine haliyle rasyonalizmin dü kün oldu u “saf akılsal olma” kaygısına özenle bakılmı oldu unda, dü üncenin belli bir noktadan sonra böyle bir nesnelili i ya hiç kavrayamamı oldu u ya da bunun eksikli ini bir krizle kar ılayarak, beklentilerine cevap vermeyen yönelimleri hoyrat bir ekilde reddetmi oldu u görülür. Nitekim bunun tam kar ısındaki ça da -belki de marjinal kalan- boyutunda ise, sonunda hiçbir gerçekli in kendi ba ına akla uygun olarak görülemeyece i ve nihayetinde aklın da reddedilebildi i bir bunalım, bölünmü lük ve çözülmü lü ün i gal etmi oldu u bir bo luk söz konusu edilir.

Böylelikle ölçütün ölçütü olarak aklın kendi kriterlerine hangi oranda uyumu oldu u da do al olarak bu kavrayı ı üstlenmi olan Grek paradigmasına bakılarak analiz edilebilmektedir. Nihayetinde bu aklın kendi kriterlerini sa lanmı oldu u ya da varsayıldı ı düzlemde rasyonalizmin tartı ılabildi i bir a amadan söz edilebilmektedir. Nitekim felsefe tarihi, Grek akıl paradigmasının akıl dı ı olanı bertaraf etmi olmakla yapılanabildi ini kanıtlamak için istikrarlı bir söyleme sahip görünmektedir.

“Duyguların en güzelleri dâhil, felsefede yeri yoktur. Duygular, söylendi i gibi, *irrational* bir eydir. Buna kar ın felsefe sadece *rational* bir ey de il, ayrıca *rationun* asıl yöneticisidir... Nedir bu *-ratio*, akıl? Nerede ve kim tarafından *rationun* ne oldu una karar verildi? *Rationun* kendisi mi, kendisini felsefenin egemeni yaptı? E er “evet” ise hangi hakla? “hayır” ise, bu görev ve rolünü nereden almaktadır? E er *ratio* sayılan ey, ilkin ve



sadece felsefe tarafından ve felsefe tarihi içinde belirlendi ise, felsefeyi daha ba tan *rationun* i i olarak göstermek iyi bir çıkar yol de ildir.”<sup>193</sup>

Öte yandan Ça da felsefe tarihinin Antik mirası katı bir rasyonalizm ko ullanması altında okuma gayretleri de felsefinin rasyonalizm lehine i e ko ulması konusunda bir nevi tarihe sı nma olarak kar ılanabilir. Felsefenin felsefe olma klı nı belirleyen rasyonel tasavvurun aynı zamanda felsefe tarihine yöneltile ele tirilerin de oda ı olması geni düzlemde yeni bir dü ünü tasarımının i areti olarak görülebilir. Fakat bu öngöründen önce tarihi bir nevi akılsal alı kanlıklar düzleminde kar ılamı oldu umuzda, yeni olma iddiasındaki yakla ım ve akıl yürütme dizgelerinin klasik tasavvurdan hangi ölçülerde ba ımsız kalabildi i paradoksal olarak kar ımıza çıkabilmektedir. Bu gerilimin bir ba ka ve daha da çarpıcı bir nedeni de ça da dü ünü ün bu “yeni”ye yönelik gayri ihtiyari tabusuyla ili kilendirilebilir. Tam bu a amada kendini telkin eden pesimist bir rüzgar hissedilebilir. Fakat tarihin en makul telkini aklın elden bırakılmaması gere idir. Fakat Horkhemier’in ifadesiyle “akıl, en yüksek noktaya ula tı ı anda, dumura u ramakta akıldı ına dönü mektedir. Nitekim ona göre zamanımızın egemen dü üncesi, öz-savunmadır, benli in korunması; ama ortada korunacak bir benlik kalmamı tır.”<sup>194</sup>Bu açıdan bakıld ında Grek akıl yapısı nezdinde bireyin temsilcisi ve sözcüsü olarak geli en felsefi tasavvurun ça da bireyin bunalımında yansımasını bulabilmi oldu u ifade edilir.

Paradigmamız sınırında sürdürmeye çalı tı ımız bazı analizlerle birlikte, felsefe tasavvurunu belirlemi oldu u noktayı dikkate alarak rasyonalizm olgusuna da günümüz açısından bazı sorulara yöneltmeye çalı mı bulunmaktayız. Yukarıdaki ele tirel yakla ımların de erlendirmemizle ba ını açıklı a kavu turmaya çalı abiliriz. İgili ele tiriler ba lamında Grek akıl paradigmasının rasyonalizmle daha özelde pozitivizmle ili kisi, tezimizin ba ında i aret etmi oldu umuz Batı bilim ve dü ünce yapısında referans kabul edilen boyutuna kar ılık gelmekte oldu u söylenebilir.

Ba ka bir deyi le rasyonalizmin kendisini felsefi kavrayı ın orijininde

<sup>193</sup> Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, s. 26, 27.

<sup>194</sup> Horkheimer, *Akil Tutulması*, s. 145.

konumlandırma gayreti üphesiz sistematik felsefenin Greklerdeki olu um yapısıyla yakından ilgilidir. Nitekim genel anlamda felsefi terminolojinin; ölçütlerini, de erlerini ve prototiplerini ihtiva eden bu paradigma, söz konusu oldu u her alanda kendinden emin ifadesini bulabilmektedir.

Grek akıl paradigması bu tarihsel teveccühü hak etmi olmakla birlikte tezimizin bu yapılanmayı bir süreç dahilinde anlamaya çalı maya çalı tı mı ifade etmi tik. Buradan bakıldı ında aklın i leyi ilkelerini belirlemek için tarih öncesine ba vurmamızı gerektirmeyebilir. Fakat bir paradigmanın olu um sürecini hatta bu sürecin ve tasarımının analiz edilebilmesi muhtemelen daha sa lıklı bir bilgiye imkan verebilir.

Bu de erlendirme ba lı ı altında olu um sürecini anlamaya çalı tı ımız Yunan akıl paradigmasını rasyonalizm ba lamında bazı ça da ele tirileri dikkate almaya çalı tık. Böylelikle bu akıl paradigmasının felsefe-rasyonalizm ili kisi ve tarihsel süreç içerisinde rafine olmu ekliyle kendisini, dü ünçe tarihi ile her an temas halindeki entelektüel alana nasıl bir yapıda sunmu oldu u ya da entelektüel alanın bu paradigmayı geriden nasıl tasarımlamı olabildi ine yönelik bazı sorularımızı netle tirmeye çalı tık.

kici bölümde akıl paradigmasının slam dü ünçesi tarihi çerçevesindeki yapılanmasını anlamaya çalı aca ız. Böylelikle bir kar ıla tırma gayretinde olmamak kaydıyla tezimizin bütünlü ü dikkate alındı ında akıl paradigmasının, farklı ça ve kültürlerde nasıl bir yapılanma arz etmi olabildi ini anlama imkânımız olu abilir.

## II. BÖLÜM

### SLAM DÜ ÜNCESİNİN OLUMU

Vahyin insana hitap ettiği boyutuyla ifade edilecek olursa, en yalın haliyle slam'ın mesajı Kuran olup bu doktrinin nihai bilgisi de tevhid inancı etrafında ekil bulur. Bu itikadın somut pratiği de bizzat Hz. Muhammed'in hayatıdır. Fakat Kur'an hitabının kültür ve tarih içindeki insana ulaşma süreci birlikte, bu *tevhidî* vahyin yanı sıra her türlü kültürel türevin dahil edilebileceği bir yapılanmanın arz edebileceği bir düşünce yapısı söz konusu edilebilir. Bu durumda bir bileşen olarak "slam düşünce" belirlenimimizle slam vahyi, itikadı ya da ritüellerinden ziyade; bütün bu unsurların, var olan kültürel yapılanmaya dahil olmaları tarihsel bir sürecin vazetmi olduğu bir kavrayışı düzlemini anlıyoruz. Bu kavrayışı düzlemi de en yalın haliyle, slam coğrafyasında gelişen düşünce olarak belirlenir. Başka bir deyişle tezimizin bu bölümünde, slam vahyinin müdahil olması kültürün vazetmi olduğu akıl paradigmasını analiz etmeye çalışacağız. O halde tezimizin bu bölümü, kutsal metinlere içkin bir incelemeden ziyade kültüre müdahil olması vahyin nasıl bir düşünsel yapılanmaya imkân vermiş olduğu ve ilgili kültürel yapının bu vahyi nasıl karıştırdığı bir paradigmanın oluşumu çerçevesinde anlamaya yönelik olacaktır.

slam düşünce ya da Müslüman ikliminde bir düşüncenin oluşum süreci nasıl mümkün olur? Genel çerçevesi ile ifade edildiğinde, vahyin eski Arap kültürü üzerinden insanlıkla etkileşime girmesinin vahiy tarihi açısından bir ilk olmadığı ve tarihin, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semavi dinler üzerinden bir ilahi öreti hafızasına sahip olduğu söz konusu kültürlerin kutsal metinlerinde belgelenmekle birlikte dinler arası karışma ve tahliller konumuzdadır. Bu bölümde slam kültüründeki akıl yapısını ve asallarını bir süreç dâhilinde ele almaya çalışacağız. Öte yandan bu incelememizin Grek düşünceindeki akıl

paradigması ile arasındaki ilişkinin, dolaylı ya da direkt olarak sözcüksel benzerlik/farklılık yükleniminden öte i lev görüp görmedi ini de if a etmesi beklenir.

slam dü ünçesinin geleneksel boyutunda sıkça i lene gelen temalar dı nda hareket eden bir ara tırmanın da yakla ımını sa lam verilere dayandırabilmesi açısından bu dü ünçe yapısının dinamiklerini belirlemede Ku’ran’ın hakikat perspektifinden haberdar olması beklenebilir. Bu durumda slam vahyinin eski Arap kültürü üzerinde meydana getirmi oldu u itikadi ve ahlaki dönü ümü yerinde incelememiz gerekiyor.

slam Vahyinin yönlendirici özelli i ile toplumsal yapıda meydana getirmi oldu u de i imi sözlü anlatım de eri yüksek bir kültürde yine kendi dil yapısı ve anlam sistemi içinde yapılandırmı oldu u ifade edilir. Tezimiz boyunca unsurlarını yada katmanlarını bir araya getirmeye çalı aca ımız hakikat olgusu burada ilk etapta vahyin tevhitte özde kılınmı oldu u bir formülasyonla cahiliye olana kar ı bir kavrayı ve inanca sahip olmak ekinde ifadesini bulacaktır. Bu inancı tamamlayan prati in de ibadetlerin yanı sıra bizzat Kur’an’ın vazetmi oldu u ahlaki ilkeler ve Hz. Peygamberin ya antısı çerçevesinde olu ması beklenir.

Öte yandan mümin için vahye uygun ya amaya çalı mak insani varolu a en çok yara an bir etkinliktir ve ba lı ba ina bir erdemdir. Kur’anı Kerim’de insanın durmadan dü ünmeye, gözlem yapmaya, ara tırmaya, sorgulamaya, önyargılardan arınmaya yönlendirilmesi bu insani erdeme gerçeklik kazandırılmasına ve insanın entelektüel sorumlulu unu hatırlatmaya yöneliktir. Nitekim Kur’an’ın hemen her suresinde görülebilecek bu hatırlatma, “ayetler-i aretler-ibretler” silsilesinde dü ünme ve bilmek etkinli inin te vik edici-tetikleyici vurgusunun, slam kültür ve medeniyetinin üretti i entelektüel gelene in normatif boyutunu olu turmu oldu u ifade edilir.<sup>195</sup>

Özellikle Mekki ayetlerde yo un ifadesini bulan ahlaki söylemin Hicret sonrasında pratik imkanı bulmu olması, müminin de erler sisteminde kendi

195 Kutluer, , *lim ve Hikmetin Aydınlt ında*, s. 13-15.

bütünlü ünde bir ya am alanı olu turmasını kolayla tırmı gibidir. Ancak gerçek anlamıyla din olarak slam'ın, insanı ontolojik açıdan tanımlamakla ve onun kozmostaki yerini belirlemekle kalmadı ı ve onun varolu gayesini de belirlemi oldu u ifade edilebilir. Buna ba lı olarak vahiyde, insanın gerek biyopsi ik varlı ı gerekse özgür iradesi ve aklıyla öteki canlılardan üstün kılınmı oldu u açıkça belirtilir. Bu tarz bir insan tasarımının Eski Arap kültüründe bulaca ı yankıyı kestirmek zor olmaya bilir. A a ıda ifade edilece i gibi slam vahyi, Cahiliye Ça ında hem kar ıla mı oldu u direnç hem de yaratmı oldu u yönlendirici etki açısından yo un ve gerilimli bir sürecin ya anmasına sebep olmu tur.

slam dü ünce paradigmasının kurucu unsura yönelik yapmı oldu umuz betimlemeden sonra paradigmanın ilk dahili kırılması olarak i aret etmeye çalı aca ımız “tedvin ça ı” ve sonrasına da de inerek slam dü üncesinin yapısı konusundaki giri imizi tamamlayamaya çalı abiliriz.

Hız. Peygamber sonrası dönemde hadis, fıkıh ve tefsirden sonra –kimi zaman onlarla birlikte- geli en ilimlerden biri slam dü ünce yapısında baskın bir rol oynamı oldu unu dü ündü ümüz Kelam ilmi olarak kar ımıza çıkmaktadır. Günümüzde daha çok “Allah kelamı” çerçevesinde kar ılanmakta olan Kelam'ın(beyan) asli sorunsalı ilahi doktrin ve sıfatlarla ili kilendirilse de bunu ba ından beri farklı açılardan ele almayı dü ünüyoruz. Üzerinde duraca ımız di er boyutta ise Kelamın insan anlayı ında “kul olma” özelli ini vurgulamı oldu u ve bu özelli i ile “kulların fiileri” –bu fiillerin hükmüyle ilgili spekülasyonlar bu ilmin bir parçasını olu turacaktır- kader ve özgürlük problemi açısından yola çıkmı oldu u ve eskatolojik belirlenimlerden geri kalmamı oldu u görülür. Felasife(burhan) ise “nefs” kavramından hareketle insanın metafizik boyutunu, biyopsi ik varlı ını, bir akıl ve irade varlı ı olarak mahiyetini rasyonel bir düzlemde incelemeye çalı mı tır. Felsefe bunu yaparken dü ünce yetisini dikkate almı olarak insanı kozmik varlık hiyerar isinin üstüne yerle tirmı ve onu yalnızca dü ünen/bilen canlı (*hay, nâlık*) olarak de il, yaratılı ı gere i toplumsal ve siyasal canlı (*medeni bi't-tab'*) olarak da tanımlamı tır. nsanı “hal” dünyası çerçevesinde kavramı olan Tasavvuf(irfan)un ise “zühd” ahlakına dayalı niyet ve gayret kavramları üzerinde yo unla mı bir

metafizik doktrin geli tirerek ideal insan tasarımı *insan-ı kâmil* kavramını merkezile tirmi oldu u görölür.<sup>196</sup>

Bu ba lamda Kelam, Tasavvuf ve Felsefe gibi disiplinlerin bir yandan slam dü ünçe yapısını merkeze almı olmakla -nesne edinerek ya da bir parçası olarak- birlikte kadim kültürlerden de beslenmi oldukları ve bu katmanlarla birlikte sonraki ça lara uzanan izler bırakmı oldukları görülebilir.

Eski Arap kültürünün de dı arıda bırakılmayaca ı, ilk vahiyden bn Rü d dönemine kadar ki sürecin tarihsel çerçevemizi belirledi i bu yelpazede, üphesiz Grek mirasının bu kültüre dâhil oldu u ve Felasife(filozoflar, özelde Farabi ve bn Sina) ça ı ile birlikte ekillenen aklile me süreci ilgimizin ana konusunu olu turacaktır. Fakat slam dü ünçe yapısının bir süreç halinde ve daha iyi anla ılabilmesi için Felasife öncesindeki fay hattının bir ucuna vahiy mesajını di erine de tedvin hareketini yerle tirmemiz gerekti ini dü ünüyoruz. Belirtilmi oldu u üzere slam dü ünçesi ile vahyin Kur'an içindeki sistemati ini de il; vahiy olgusu yanında bütün kültür unsurlarının dâhil oldu u bir dü ünçe iklimini anlıyoruz. Fakat sonuç itibariyle bu iklimin Müslüman kültürün hâkim oldu u bir alan ve ça ın dü ünçe yapısını yansıtmı oldu u ifade edilebilir.

Ara tırmamızın sa lıklı bir ekilde ilerleyebilmesi için –kendi açımızdan-bazı kavramları ve tarih içindeki konumlarına i aret etmek üzere açıklı a kavu turmamız gerekebilir. İlk bölümümüzle ortak kavramlarımızdan birini tarih olu turur. Bu ba lamıyla tarihi insanlar yapar, insanlar de i tirir, gidi ini insanlar yönlendirir; fakat tarih, insanların bu yapıp etmeleri ve yönlendirmeleriyle, belli bir yörüngeye oturur ve bu yörünge do rultusunda insanı da etkileyecek bir yapı kazanmı olarak i lemeye devam eder. Tarih bir kez u veya bu dengede kendi yörüngesine oturdu mu, onu bu yörünge dı na çıkarmak, tarihe yeni bir yörünge tespit etmek ve eksenini kaydırmak yolunda sarf edilen çabaların, kısa vadelerde etkili sonuçlar do urması kolay kolay beklenemez artık. Tarihin, bir kez oturmu bulundu u yörüngesinden hemencecik sapmasının, yeni bir yörüngeye

---

196 Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlanma Dönemi*, s.37-40.

oturmasının lokal müdahalelerle mümkün kılınamayacağı da anlaşılır.<sup>197</sup> Nihayetinde tarihin kendi içerisinde süre geldiği bir işleyiş mantığı vardır. Fakat bu, olasılıkların aşılabildiği olağan üstü addedilebilecek durumlar vuku buluncaya kadar böyledir. Aslına bakılırsa paradigma taze kullanımıyla, gidi atın altüst olması olarak karşımıza çıkar burada. Bu bağlamda slam düünce yapısını sağlıklı bir zeminde analiz etmemiz öncelikle slam vahyinin kültürel yapı üzerindeki yönlendirici boyutunu teslim etmemizi gerektirir. Nitekim vahiy, bu kültürde tespit edilebilecek en büyük kırılma ve yeni paradigmanın kurucu unsuru olarak karşımıza çıkar. Houdgson'ın deyişiyle; tek bir unsur, yani slam'ın varlığı, bölge nüfusunun çoğunluğu tek bir dini cemaat içerisinde birleştirilmeye dayalı gerçekten yeni bir medeniyeti mümkün kılarak bu can alıcı farkı ortaya çıkarmı gibi gözüküyor. Diğer taraftan vahiy olgusunu toplumsal alanın tarihsel çehresini ve kaderini değiştiren bir olgu olarak aldığımızda, bunun tarihsel dayanaklarını betimleme gereğine de işaret ediyoruz.

Fakat vahyin kültürel değişimi başlattıktan sonra yalnız kalmadığı ve tıpkı tedavüle girmiş olmanın tüm risklerini de alarak söz konusu değişimi tarihsel bir süreç içinde kültürel direnç, diğer kültürlerle etkileşim ve vahiy yorumlayan kültürel algılarla birlikte bir akılla dâhil olduğu görülür. Çünkü vahyin özünde siyasal bir değişimden önce insan kalbi ve akli düzleminde kültürel-yapısal bir değişime odaklandığı düşünüldüğünde bu etkileşimin boyutunu ve sınırlarını belirlemek de o denli karmaşıklaşıyor.

Nitekim devletler doğar ve ölürler, fakat aynı istatistiksel kültürler için de belirlemek güçtür. Çünkü kültürler, devletlerden farklı olarak farklı nehirlerin karışım suları gibi kendi canlılıklarını bu karmaşık etkileşimle gerçekleştirirler. Bu anlamda kültüre organizmada olduğu gibi bir doğum ve ölüm yeri tespit etmek mümkün görünmemektedir. Bu bağlamıyla slam öncesi Arap kültürü de özellikle kadim Kabe ekseninde tarihin vazedebileceği hareket ve etkileşimlere tanıklık olmuştur.

Kendini vahye dayandıran slam dini de nihayetinde bu doktrinini kültürel bir

---

197 Özdenören, *Yeniden anlamak*, s. 37.

düzlemde in a etmi tir. te bu kültürün özelde de Arap putperestli inin, kültürel etkile imin do al seyri içinde eski Arap mirasının uzantılarından ba ımsız geli medi i gibi bu kalıtların do ru ve pratik olan de erli bölümlerini, insan hayatı ve dü üncesine yardımları do rultusunda kendine mal etmek durumunda kalmı tır.<sup>198</sup>

Öte yandan slam dü üncesinde ekillenmi olan akıl yapısının ba ta kurucu unsur olmak üzere, kırılmaları belirleyen faktörler ve takip etmi oldu u süreç açısından Greklerde görmü oldu umuz yapısal özelliklerden farklı bir paradigmaya imkan vermi oldu unu öncelikli olarak belirtmeliyiz. Buna ba lı olarak bu slam aklının olu um sürecinde ilkinde yönelik i aret etmi oldu umuz kültürel etkile imin farklı boyut ve i levleri de söz konusudur. Nitekim Greklerin ve di er kültürlerin tarihten gelen kalıtlarının ve di er unsurların dı nda, slam kültür havzasında birebir katkıları olan -bu katkının çeviri deste ini de a acak nitelikte oldu una dair tarihsel göndermeler dahil- Yahudi ve Süryani motifleri de söz konusudur.

Genel olarak slam dü ünce gelene i ve tezimizin bütünlü ü açısından açıklı a kavu turulması gereken bir konu da “akıl paradigması” olgusuyla ilgilidir. Bu gelene in de i ik amaçlar dahil olmak üzere oryantalist analizlere konu edinilmesinin do urmu oldu u modern tepkilerden biri de ayırım göstermeksizin bilimsel terminolojiye mesafeli davranmasıdır. Bu yüzden paradigma konseptiyle kar ılamaya çalı tı ımız yakla ım dayanaklarımızı bu bölüme özgül ekilde açıklı a kavu turmamız durumunda, tezimizin giri inde ima etmi oldu umuz bazı yöntemsel kaygıları da aza indirme imkanımız da olu abilir.

Bu ba lamdaki paradigmadan kastımız, rasyonalizmle sonuçlanmaya uyarlı bir yakla ımdan çok aklın bu kültürel ve dü ünsel hareketlilikler içersindeki konumu ve konumlanı mı bir süreç dâhilinde ele aldı ımızda makro düzeyde ortaya çıkmı olan yapının mahiyet ve biçimsel durumu ile ilgilidir. Bu yapılanmanın kırılıma noktalarına dikkat ederek de paradigmayı belirleyen fay hatlarını analiz etme

---

198 M. M. erif, *slam Dü üncesi Tarihi*, s. 20.



bulmaya çalışıyoruz. Nitekim tezimiz söz konusu oldu unda bu referansları belirlemek ve de erlendirmek ara tırmacının dü e bilece i her türlü yanılısamaya açıktır. Nihayetinde bu paradigma perspektifindeki ön kabullerimizden birinin Greklerden farklı olarak, ne aklın bilgi-kültür üretimindeki kahir yetkiye sahip oldu u ne de mutlak surette yalıtıldı ı de er e i ini çerçeve edinmesi beklenebilir.

Di er açıdan i aret edece imiz bir konuda “cahiliye” olgusuyla ilgilidir. Bu anlamda slam öncesi Arap kültürünün cahiliye olarak tanımlanı ı vahiy doktrininin bu kültürde olumsuzladı ı de erlerle ilgilidir. Bu olumsuzlamanın spesifik bazı vurgular dı ında eski kültürle sürdürülecek bir etkile imi kapsamamı oldu u hatta nafile olanlar dı ında hac gibi ibadetlerde bile eskinin bir tür revizyonuna gidilmi oldu u görülür. Arap kültürünü a mı oldu unu dü ündü ümüz bu son belirlenim ezeli vahiy mirasıyla ilgili olmakla birlikte cahiliye olgusunun üstün körü belirlenmesini ve dondurulmasını önleyecek bir boyutu olmalıdır. Nitekim haram kategorisinde buyrulmu de erlere gelince vahiy belirleniminde herhangi bir ça ya da toplumla sınırlı tutulmamı oldukları gibi bunların ça da yansımaları da söz konusu olabilir. Böylelikle tezimizde slam dü ünce gelene inde aklile me sürecinin ilk kırılma noktasını betimleyebilmemiz açısından “Eski Arap Kültürü” ifadesinin, daha isabetli olaca ını dü ünüyoruz.

Son olarak *Tehafüt*'lerde kar ılanmı oldu u ekli dikkate alarak Grek filozoflarından ve di er slam âlimlerinden ayırmak ve en önemlisi konjonktürü ve yakla ım tarzını ima etmesi açısından belki Kindi'yi dı arıda tutarak, Farabi, İbn Sina ve takipçilerini de –filozoflar anlamda- “felasife” olarak kar ılamaktayız. Bu bölüme yönelik son hazırlık çalış malarımızdan sonra slam dü üncesindeki akıl paradigmasının olu mu sürecini bazı sorular çerçevesinde daha yakından ele almaya çalış ılabılıriz.

slam dü ünce tarihi ba lamında genelde tanık oldu umuz ba at olgulardan biri Felsefe-Din ili kileri ile ilgilidir? Buna göre Greklerde ilk etapta *mitos*, Batı(Roma)'da *din* ça ın yapısını bilfiil belirleyen unsuru olu tururken süreç içerisinde felsefi yakla ım kendisini bu kültürlerde konumlandırarak paradigmatik de i imde asal bir rol oynamı tır. Nitekim üzerinde durulaca ı gibi

felsefenin slam kültürü ile de benzer bir ili kisi söz konusu olmu tur. Fakat vahyin Arap kültürüne müdahil olmakla bu kültürde ba lattu ı aklile me sürecinin *logos-mitos* kar ıla masındaki yatay kutupların yer de i tirmi oldu u dikey bir müdahale söz konusudur. Daha açık olarak eski Arap kültürü daha mitolojik kabul edildi inde slam vahyinin bu kültürdeki dikey müdahalesi ile rasyonel bir yapılanmaya daha geni bir imkan sa lamı gibidir. Fakat dinin var olan rasyonel e ilimi ilga etmesi ve toplumsal hareketlili i dondurması felsefe tarihinin klasik belirlenimlerinden biri olarak durmaktadır. Di er tarafta slam vahyi sakin bir çöl kültürüne müdahale ederek gündelik hayatı alı ılmadık bir entelektüelli e, sistematik sorunsallara do ru tetikler ve te vik eder. Fakat bu, özellikle dinsel olanın kendini kültürel yapılanmada konu landırmaya çalı tı ı ve Hz. Muhammed'in Kur'an'ın ilk müfessiri olarak bizzat içinde bulundu u bir toplumsal yapılanma sürecinde dolaysız bir vahiy-Arap kültürü reaksiyonundan söz edebildi imiz durumda geçerli olabilir.

Bu ba lamda slam vahyinin Allah ve ahiret inancı gibi itikadi betimlemeleri dahil olmak üzere vazetmi oldu u ahlaki insan tasarımının evrensel düzlemde eski kültürdeki ortalama kabile üyesinden daha zengin bir zihinsel yapı öngörmü oldu u rahatlıkla ifade edilebilir. Vahiy ile birlikte sadece Arap dilinin geçirmi oldu u de i im ve geli ime bakıldı ında bile bu dikey ili kinin yo unlu u teslim edilebilir. Nitekim bu durum vahyin atalar kültürünün sorgulanmasıyla ba layan mü'mine dönük tasarımlarında akide, metafiziksel ve toplumsal duyarlılık, insan hukuku, okuma yazma gibi somut alanlardaki yenilikler çerçevesinde daha iyi anla ılabılır. Fakat lahi mesajın nihayetinde insana hitap etmi oldu unu dü ündü ümüzde bu gelene in vahyi merkeze alma gayretlerine ra men süreç içerisinde her türlü kültürel katmanlarla birlikte geli en bir slam dü üncesi söz konusu olmu tur. Fakat bu gayretlerin vahyin toplumsal hayata uyarlanması konusundaki psikolojik, tarihsel-kültürel unsurları saf dı ı bırakmı olması mümkün olmadı ı gibi bunun; slam dü ünce yapısını mümkün kılan vahyi, “indirilmekte olmak” boyutuna da uygun dü tü ü söylenebilir. Bu ba lamda vahyin eski Arap kültürüne müdahil olmasından sonraki süreçte, dinsel söylemli yapılanmanın kendi gelene ini olu turmaya çalı aca ı felsefe(Grek) aklı öncesi ana kırılma noktası “tedvin ça ı” olarak kar ımıza çıkar. Aslına bakılırsa

bu tedvin ça 1 ile Grek mirasının slam kültürüne yanlı olarak davet edilmesinde katkıları olmu gibidir. Nitekim tedvin ça ına ba lı bu kırılmanın orta yolcu bir kaygı ekseninde geli mi imdiden ifade edilebilir.

Üzerinde durulaca 1 gibi tedvin hareketi ile birlikte slam dü ünçe gelene inin referanslarını, disiplinlerini ve formlarını belirlenmi oldu u görülecektir. Tedvin ça ında öncelikli olarak cerh ve ta'dil yöntemleriyle olu turulmu bir hadis külliyatı, fıkıh ve tefsir alanındaki düzenleme ve telifler, kelamın görü ayrılıkları ve dı tehlikelere kar ı ilke ve yapılarını belirlenmi oldu u yo un bir hareketlilik dönemidir. Bu dönem, Arap grammerinin düzenlenmesi hatta ilk mantık prensiplerinin dev irilmesine ihtiyaç duyuracak denli hızlı geli im arz etmi tir. Yalın haliyle söylemek gerekirse bu a amada slam dü ünçesinin sistemati ini belirleyecek bir dönem söz konusudur. Bununla birlikte tedvin ça 1, Sünni gelenekle ii gelene in aynı kutsal metin etrafında farklı epistemolojiler geli tirecekleri ve görü ayrılıklarının da kendi formlarını bulaca 1 evreyi de olu turmu tur. Tercümelerle birlikte Grek mirasının önce skenderiye daha sonra da Antakya Okulu üzerinden slam kültürüne sistemli olarak dahil olmaya ba ladı 1 süreç öncesinde birlikte kurumsalla an bir slami ilimler literatür süz konusudur. Bu literatürün felsefe ile ilk etkile imi genel çerçevede Sünni bir yapılanma ekseninde gerçekleş mi tir. Bu durumu ilk filozof Kindi'nin heretiklere kar ı mücadele etmi oldu u kelam a ırlıklı yakla ımlarında gözlemek mümkündür.

Buna ba lı olarak, peygamber sonrası dönemde felsefi klasiklerin yabancı bir unsur olarak(*ilm el-Acem*) bilfiil iktidarı elinde bulunduran bir gelene e dâhil olma giri imi din-felsefe çatı ması düzleminde gelenek ve rasyonel dü ünçe çatı masını gözler önüne serer. Yerle ik olanın yeni olana kar ı direncinde anla ılabilecek bu çatı manın, temelde sosyo-ekonomik-politik ko ulların da etkisiyle -felsefenin slam'la sınırlanamayacak-, ezeli felsefe-inanç sorunsalı olarak kar ımıza çıkar. Nitekim felsefe-din ili kisinin bir uzla ıya ba lanma çabası- felasifenin argüman yeti tirmekten geri kalmayaca 1 bir sorunsal olarak devam edecektir. Hatta görülece i gibi felasifenin tekfir edilmelerinde bu uzla ı te ebbüsleri ve usavurmalarının delil olarak kullanılmı olması anlamlı gelebilir.

Fakat slam dü ünçe yapısını yönelik bir de erlendirme yapabilmemiz için öncelikli olarak bu yapılanmanın temel dinamiklerini incelememiz gerekiyor.

Greklere izini sürmeye çalıştığımız akıl paradigmasının slam kültüründe özgül dayanaklar ve referans çerçeveleri etrafında ilkinden farklı bir terminoloji dâhilinde gelişimi olabileceğine dikkat çekmekte. Nitekim slam dü ünçesinde akıl paradigmasının nasıl bir süreç dâhilinde oluştuğunu ana katmanlarını belirleyebildiğimiz ölçüde söz konusu süreci sağlıklı bir şekilde ele alması beklenebilir. Bu beklentiye uygun olarak slam dü ünçe yapısının hangi referans çerçeveleri etrafında oluştuğunu bazı asallar çerçevesinde belirlemeye çalışabiliriz.

### **II.1. slam Dünyasında Dü ünçenin Temel Dinamikleri**

slam kültürünün yapılanmaya başladığı coğrafyaya bakıldığında –Persler farklı bir yapı arz etse de- buradaki kültürlerin günümüze uzanan teolojik yapılarının slamlama süreci ile başladığı ve slam dü ünçesinin temel dinamikleri ile karıklı bir ilişki içerisinde oldukları görülebilir. Başka bir deyişle bu kültürler vahyin ilk yorumcusu olmak dışında, slam dü ünçe dinamiklerinin belirlenmesindeki etkili pozisyonlarından da söz edilebilir. Fakat bu kültürlerin lahi çarısını kendi yapılarında icra etme tarzlarını belirleyen yapısal özellikleri dikkate alındığında, mesajın günümüz açısından anlaşılması mutlak ilkeler yanında bu organik bağda dikkate alınmayı gerektirebilmektedir.

Öte yandan bu kültürlerin, daha önceki yazılı geleneklerini sürdürme konusundaki durumları, çağdaşları oldukları diğer slamlama - büyük medeniyetlerle, kıyaslandığında daha iyi anlaşılabilir. Başka her yerde, milattan önce ilk 1000 yılın yapıtları entelektüel hayatın çıkış noktasını oluşturmaya devam ederken çoğunlu Araplardan oluşan Müslümanlar, çoklukla büyük kadim eserlerin ne asıllarını, ne de çevirilerini biliyorlardı. Fakat bu açık, özellikle vahiy sonrası tedvin süreciyle birlikte Müslümanların çevirilerle birlikte kendi klasik modellerini geliştirmeleriyle seyrini değiştirecektir. slam dü ünçe geleneğinde Hz. peygamber sonrası döneme tekabül eden ve dü ünün kendi dizgelerini

olu turaca ı tedvin döneminin, vahiy sonrasındaki ilk kırılmayı kar ıla mı oldu u noktada sorularımızı belirginle tirmeye çalı tırabiliriz.

Bu durumda slam dü üncesinin ana Saik, asalları, kırılma noktaları ve fay hatları nelerdir diye sordu umuzda anda, eski kültürel unsurlar dahil olmak üzere vahiy ile birlikte geli en tarihsel süreç içersindeki hareketlilik de ara tırma alanımıza dahil olmu olacaktır. Bu ba lamda Arap kültüründe bir de i im-dönü üm gerçekleş tirmi oldu unu bildi imiz slam Vahyi algımızın da bu slam dü üncesi diye kar ıladı ımız paradigmanın bazı referanslar çerçevesindeki geli imiyle geriye dönük bir ili kisi söz konusu olabilir.

Bu ba lamda slam dü ünce paradigması yönelik ara tırmamızın, “eski Arap Kültürü, cahiliye, ilk vahiy, hicret, Medine dönemi ve sonrasında da hilafet-saltanat(saray iktidarı)-, tedvin; Kelam(beyan), Tasavvuf(irfan), tercüme hareketleri(Ba dat okulu), nihayet felasife(burhan)” vb. referanslar ekseninde geli mesi beklenebilir. Demek oluyor ki slam dü üncesinin referans aralı ındaki verilerin hangi amaç etrafında i e ko ularak, hangi eleklenden geçirilerek ekillenmi olduklarını tespit etti imizde bu yapılanmanın günümüze uzanan fay hatlarını da daha effaf bir düzlemde anlama imkanımız olu acaktır. O halde bu paradigma düzlemindeki te vik edici tetikleyici veya engelleyici i aret ve katmanları ve bütün bunların bu tabloda yansıtmı oldu u duru açılarını, üretim kanallarını ve nihayetinde hassas kö elerini geleneksel kaygıyı payla mak zorunda kalmadan sormamız gerekebilir. Söz konusu gereklilik bu kültürel yapının tasarımladı ı teolojik ya da epistemolojik öznenin kendisine tayin edilmii konumdan baktı ında varlı ı-e yayı ya da hakikati nasıl görmü oldu uyla da ilgili olabilir. Bu yönüyle slam kültürü vahiy metininden yorumlanan helal-haram, hayr- er, sevap-günah gibi de erlerin örülmü oldu u naif ve kalıpsal yapıyla sınırlı görünmemektedir.

Öte yandan vahyin bu paradigmadaki i levi, Hint, Çin, Mısır, Roma gibi harici unsurlar yanında özel bir konuma sahip Grek mirası da eklendi inde bu model ve “yapı olu turucu kalıbın” niteli i hakkında bir fikrimiz olmasını sa layabilir. slam tarihi, slam kültürü, slam ça ı vb tamlamalarla slam vahyi arasındaki uyumsuzlu a yönelik klasik tartı malar bir yana bırakılmı oldu unda slam

dü üncesinin Grek mirası kar ısındaki konumu da felsefi bir yakla ımla ele alınmayı beklemektedir. Geleneksel bir kar ılık bulmu ekliyle slam dü üncesinin harici bir unsurun belirlenimine izin vermemi oldu u konusundaki kanaate gelince; artık unu biliyoruz ki, saflık konusunda Grekler dâhil bütün kültürel yapılar, siyasal söylemlerdeki mermer vurgusu idealine daha uzaktır.

Son olarak dikkat çekebilece imiz nokta, vahyin kendi kendisine tanımı oldu u ayrıcalıklı konumdan alınarak epistemolojik nesne olup olmayaca ı tartışmasıdır. Tezimizden konusunu olu turmayan bu klasik sorunsala yönelik felsefi bir çerçeve belirleme tartışmaları ça da din felsefesinin ilgisini çekmektedir. Fakat tezimiz açısından u kadarı belirtilebilir ki slam vahyi söz konusu oldu unda bunun gizlenmi bir kod olmaktan öte -dileyen iman eder, biz ayetlerimizi i aret ederiz- tüm açıklı ı ile ilan edilmi görünmektedir. Nitekim tezimiz açısından bu olguyu, kutsal bir metnin –iman edilmi bir metnin- iman edilmi oldu u kültürde bir aklile me süreci perspektifinde anlamaya çalışı aca ımızı ifade etmi tik.

Bu ba lamda vahiy-epistemoloji ili kisini Heidegger'den ödünç alaca ımız “eser” olgusunda daha somut olarak ifade etmek üzere farklı bir giri imde bulunmaya çalışı aca ız. Ona göre eserin oldu u yerde insan olu un mahiyeti dâhilinde gerçekte en bir ili kinin eserinden söz edilmi olur. Fakat bu yüklenimin anlaşılabilirli i ve geçerlilik durumunun e de erde olup olmadığı da sorulabilir. Kültür; sanat, sanatçı-eser ili kilerinin makro boyuttaki kar ılı ı olarak ele alınmaya çalışıldı ında tarihin sanat olgusunda daha belirgin olarak yüzünü göstermi oldu u görülür. Çünkü sanat “kültür ya da tarih eseri” olarak, sanatçının *an*larında saklanmakta oldu u yerden sıyrılır ve kendini açıkça belli eder. Nitekim Grek felsefesi boyunca ba lı kalmaya çalışt ımız kültür esri, insanın varlı ı bir rasyonelle me perspektifi ile kar ılamaya çalışt ı bir süreçte anlamaya çalışmı tik. Bu ba lamda Antik filozof, evrenin gerisindeki uyumu açığa çıkarmayı dayanaklarını kendinden almı olan bir akıl sanatıyla mümkün görüyordu. Fakat slam dü üncesi söz konusu oldu unda, insanın nesnesi ile saltık olarak yalnız olmadığı ve onun nesne ile ili kilerini düzenlemede “söyleyecekleri olan bir vahiy” doktrini söz konusudur. Bu yüzden her hangi bir

ara tırmacı açısından vahyin içkin ve tarihsel boyutunun tartışılmak istenmesini kenarda bırakan paradigmatik bir realite söz konusudur. Diğer taraftan bu ilahi mesajın etkinlik düzeyini özellikle tedvin döneminden sonra, bu kültürün diğer sosyal-politik katmanlarıyla paylaşım durumunda olduğu söylenebilir. Daha açık olarak vahyin etki alanını zayıflatan karışıklıklarda eser, dönümümlü ve daha çok tarihsel gereksinimler çerçevesinde kavranabilir. Bu durumda slam düüncesinin yapısı hakkında bir fikir edinmenin bu birikimin kendi içindeki kırılma noktalarıyla birlikte ele alınmasını şart koşmuş olduğu açıkça görülebilir.

Başka deyişle Grek düüncesinin aklileştirme sürecinde iktidar etmekte yetinmek zorunda olduğu umuz açılardan biri, bu eski kültürde -ders külliyatı olmadan önceki kendi do al seyriinde- siyasal tarih tasarımları ve *episteme* arasındaki ilişkiyle ilgiliydi. Daha açık olarak modern tasarımın söz gelimi Platon *epistemesini* okuma tarzı ve alı kanlı ıyla ilgiliydi. Bu bölümde incelemeye çalıştığımız oluşturma ise birinci bölümde ayrıntılarına nüfuz edemediğimiz tarihsel-siyasal argümanlar konusunda daha zengin verilere sahip olabiliriz. Bu durum giriş bölümünde de incelediğimiz tarihi nesne edinme sorunsalı ile ilgili olabildiği gibi, modern okumanın Grek mirasına yüklediği olduğu - ağırtıcı gelebilecek- tarihsel, siyasal kibirle de ilgili olabilir. Fakat slam düünce geleneğinde –“geleneksel söylem” bu konuda cömert sayılmasa da- akıl paradigmasının oluşumunu ilerken söz konusu içyapıya dayalı dinamiklere açık olarak iktidar edilebilir. Çalışmamız boyunca takip etmeye çalıştığımız paradigmalardan, farklı ya da benzer tablolar sunmasında bu tarihsel-siyasal faktörlerin ihmal edilmemesi çalışmamızın ilacıdır.

Bu bölüme yönelik hazırlıklarımızı tamamlamış olarak, 7. yüzyılın başında ilk vahiy ile birlikte bir slam düüncesi yapılanmasından söz edebiliyoruz. Fakat slam vahyinin düünce ile sistematik bir reaksiyonda iktidarı olması tedvin (7-8.yy)döneminde somut halini almıştır. Bu yüzden erken dönem slam düüncesinde aklın statüsü üzerine yapılacak bir ara tırmanın bu ortam ve koşulları dikkate alınması beklenebilir. Nitekim slam toplumunun özellikle bu tedvin dönemini belirleyen koşullarda nasıl gerilimli bir atmosfere maruz kaldığı olduğu unu hatırdan çıkaracak bir çalışmanın naif sonuçlarla yetinmek zorunda

kalaca nı kestirmek zor olmayabilir. Çünkü slam dü üncesinin, özellikle erken dönemdeki yapılanmasını politik-dini bir gerilim altında in a etmek zorunda kalmı tır. Böylelikle bu paradigmadaki akılsal statülerin, Hz. Muhammed'in vefatında “kırtas olayı”na kadar geri götürülebilecek ihtilafların, Haricilik hareketiyle “iman-küfr” çatı masına sürüklenmi bir mezhepler çatı masının do masında ve nihayet günümüz Sünni- ii heterojenisini de belirleyecek ekilde i e ko ulmu oldu u söylenebilir.

Öncelikli olarak erken dönem slam dü üncesindeki akıl yapılanmasının Grek paradigmasındaki eklinden farklı bir zeminde gerçekleşti i görülür. Kültürel relativizme tamamen terk edilebilir bir saha olmamakla birlikte bu farklılı ın basit bir gerekçesi, aklın slam co rafyasındaki rolünün bir do a tanımlaması yapmak ya da *mitoslardan* ve kehanetlerden sıyrılmak gibi kaygılardan ziyade, *tevhidi* söylemin karma ık bir kültür ve kabile yapısı ortamında, söz konusu ko ullara özgü problem odaklı olması gösterilebilir. Ancak bu yapının Greklerden ö renmi oldu umuz felsefi terminoloji dâhilindeki kullanımla ortak ö eler barındırmadı ı anlamına gelmez.

Bu ba lamda Cabiri'nin birçok eserini hasretmi oldu u gibi kısaca beyan, irfan ve burhan referanslarıyla belirlenen slam dü ünce epistemolojisi niteli indeki tasnifin sadele tirilmi halini Uluda 'ın slam ilahiyatına kısa bir giri niteli indeki *slam Dü üncesinin Yapısı* adlı eserinde de görülebilir. slam dü üncesinin bu referans aralı nda hakikate yönelik tasavvurların, kendi içersinde farklı ve ço u zaman da iç içe girmi olduklarıyla halleriyle dört bölüme ayrılmı oldukları görülür:

- I. Nass; ahi bilgi, Kur'an ve hadise ba ılı haberi bilgi.
- II. Beyan; Kelam örne inde nassa, rey ve istidlale dayalı yakla ımlar.
- III. rfan; Tasavvuf örne inde marifete dayalı gizemli ve bätini yönlü yakla ım.
- IV. Burhan; Felsefi yakla ıma dayalı hikmet.

Bu alanların toplamı slam dü ünce kültürünün asallarını birledi i noktada, felsefeyi alıp di er üç katmanı tamamen dı arıda bırakacak bir yakla ımın slam



dü üncesinin yapısını yansıtmayacağı bir açıktır görülebilir. Bu yüzden di er unsurlarla birlikte bu katmanlar paradigmamızın çerçevesini oluşturacaktır.

Di er taraftan sözünü etmiş oldu umuz politik-dini gerilim altında olarak hemen bütün dinamiklerin referanslarını Kuran'a dayandırma gayretleri ve bu gayretlerin farklı algılarla sonuçlanmasıyla ilgili sorunsal ise paradigmamıza baştan sona kadar derin kenar tonlarda etkili olacaktır. Bu gerilimin derin boyutu da ümmetin farklı din ve kültürlerle etkileşime girerken Kuran'ı mesajın izah edilmesi ve savunulmasına yönelik geliştirilen argümanlarla ilgilidir ki, bize göre bu kabul edildiğinin aksine ikincil öneme sahiptir. Fakat bu durum, vahyin merkeze alındığı bir düzünü yapısının önemini politik gerilim olgusu altında heba edilmeyecek oranda geçerli olabileceğini savunulabilir.

Bu bağlamda akıl kavramı ve aklileştirme sürecinin İslam felsefesindeki statülerini belirlerken eski Arap kültüründeki akıl konseptinin vahiy süreci ile birlikte geçirdiği dönüşümümüzün ilk adımını oluşturmaktadır. Sözlü'nün betimlemesi olduğu gibi vahyin yorumu olarak ihsan, hak, iman, küfür, akıl vb kavramlarına yönelik eski Arap kültüründe -söz gelimi cahiliye döneminde edilebilecek soykütütsel verileri, Kur'an mesajının kendine özgü kavramsallaştırılması çerçevesinde farklı mecralara taşıdığına tanıklık edilebilir. Sözlüdeki *Küfür* kavramı (*kefere*) Arap döneminde *synokronik* olarak, bir şeyin üstünü örtmek, bir kişinin kendisine yapılan iyiliği nankörlükle karşılaması gibi yalnız anlamlara gelirken; vahiy mesajıyla aynı kavramın, teolojik çerçevede azami kullanımına ulaştırıldığı görülür. Nitekim "küfür" kavramından devrilecek betimlemelerin erken dönem İslam düüncesinde özelde de mezhep ve siyasi hiziplerin anlaşılmasında fazlasıyla önem arz ediyor olması -bütün ironisiyle- ihsan etmeye çalıştığımız dahili gerilimi ifade edecek niteliktedir.

Bağlamda deyişle İslam düüncesinin bu döneminde, Kur'an'ın yeni anlam karşılamalarıyla önemli pozisyonlar yüklediği kavramların tedvin öncesi hareketlilikle birlikte entelektüel boyutu sarsabilecek nitelikte, siyasi safların belirlenmesine yönelik mümin ve kâfirin kim olduğu tespitine yönelik pratik mecralara kayması olduğu görülür. Bu kavramların fihri alandaki kullanımlarına dikkat çekilerek bir itirazda bulunulması bizzat fihri dayanımı olduğu zemini

kurtarmadı ı gibi münferit durumlar dı ında vahiy kavramlarının pratik amaçlar çerçevesinde ele alındı ı gerçe ini de i tirmeyebilir. O halde, bu kritik dönemde ne vahye ne de kendine teslim olmu akıl statülerinden söz edemiyoruz. Fakat bu referanslar komplike bir zeminde ve daha çok pratik sahada aranabilir. Ba ka bir deyi le aklın bu alandaki yapılanmasının, dini, sosyal, politik ihtiyaçların dâhil oldukları bir çerçevede ekillenmi oldu u söylenebilir.

Fıkıh, Tefsir ve Kelam gibi temel slamî ilimlerinin temellendirme ölçütlerini kıyas, icihad ve cedelin(diyalektik) bir formda kullanılmı oldukları görülür. Sonraki süreçte burhani yakla ım, vahiy kültürü ile birlikte Grek mirasının belirleyici oldu u teorik, rasyonel-diskürsif bir metod takip etmi haliyle 9-11. yüzyılda felasife ça ında klasik sistemle mesini tamamlayacaktır. Yine de slam co rafyasındaki problemler ve bunların gerektirdi i çözüm öncelikleri felsefi düzlemdeki aklın statüsü ve referans çerçevesi üzerinde belirleyici olabildi i görülebilir.

Böylelikle Grek kültüründe incelemeye çalı tı ımız aklile me sürecinde dikey bir hareketlilikle; hakikatin, Olimpos'tan alınarak yeryüzüne, insan kontrolüne alınması ekinde gerçekleşme mi oldu unu burada hatırlatabiliriz. Burada ise bu dikey dönü üm; lahi tecellinin yeryüzündeki insana hakikati vahyetmesi ekinde gerçekleşme mi oldu u halde bunun sonrasında nasıl pir paradigmaya imkan vermi oldu unu eski Arap kültürünü ele alarak analiz ederek anlamaya çalı aca ız. Nitekim tezimizin ilk kırılma noktasını olu turan vahiy eksenli bu dikey ili kisinin nasıl bir kültürde yapılandı ı hakkında olu acak fikrimiz slam dü ünçe gelene indeki aklile me süreci hakkında hazırlayıcı veriler sa layabilir. Bu yüzden slam vahyinin ilk muhatabı ve paradigmatic sıçramanın gerçekleşti i eski Arap kültürüne de inmek yararlı olabilir.

#### a. Arap Kültürü ve Vahiy

Bu ba lık altında *mitostan logosa* geçi süreci olarak betimlemi oldu umuz paradigmatic yapılanmadan farklı olarak paganizmden tevhid ça ına do ru geli en bir kopma ekinde anlamaya çalı aca ız. Greklerdeki *mitos*

*tragedya*-destan etrafında olu an varlık algısının Pagan Arap kültüründe (Greklerin de özgül paganlığına iaret edilebilir) iir ve çöl kabileci ine özgü bir yapılanma arz etmi oldu u görülebilir. Fakat paganizm örne i gibi analogilerin yakla ım tarzımızı açıklaması dı ında bir iddia içerecek argümanlardan yoksun oldu u da ifade edilebilir. Aynı ekilde çalı mamız medeniyetler, kültürler ya da dinler arasında kar ıla tırmalı bir inceleme olmaktan çok; kültürel ve tarihsel bir süreç içerisindeki dü ünsel olumu yönelik oldu u halde zaman zaman sorumluk alanı dı ında i retler de ta ıyabilmektedir. Bu birazda çalı ma alanının geni li i ile ilgilidir. Bu ba lamda Arap kültürünü betimlemek üzere vahiy öncesi iir yapısına yönelik bir incelemeye giri ilebilir. üphesiz ara tırmacı açısından Arap iiri, slam öncesi kültür yapısının betimlenmesinde ba vurulabilecek nadir verilerden birini olu turmaktadır. Muallaka airi Amr b. Külsüm'ün a a ıdaki dizeleri, bu kültürel algıdaki vahiy öncesi kavrayı tarzını iaret etti i gibi bu literatüre ba vurmaya yönelik beklentilerimiz de if a edecek nitelikte kar ılanabilir:

“Hadi uyan ey dilber, bize büyük kadehinle sabah arabı sun;  
El-enderin arabından geriye bir ey bırakma.  
Ölüm bize mutlaka yeti ecektir; o bize ve biz de ona yazgılıyız.  
üphesiz yarın da, bugün de, yarından sonrası da  
senin bilmedi in olaylara gebedir.”<sup>199</sup>

Ne var ki edebi incelikli olmasına ra men neredeyse monoton içerikli bu iirlerden daha zengin verilere sahip de iliz. Nitekim Güney Arabistan'ın erken dönemlerde medeniyete geçmi sakinleri olan Sabiler ve Himyeriler, sadece elimizde çok az ve parça halde ilgili materyale sahip oldu umuzdan de il, aynı zamanda slami dönemlerden uzak bir ça da ya amı oldukları için de bize çok az bilgi bırakmı lardır.<sup>200</sup> Bu durumda bir geçi sürecini betimlemek üzere, 6.yüzyılda slam vahyinin kendisini içerisinde bulmu oldu u Mekke'nin kültürel yapısını incelemekle yetinebiliriz. Bu dönemde Mekke'nin Arap kültüründeki

199 *Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları*-, s. 82,83.

200 M. M. erif, *slam Dü üncesi Tarihi*, c.I, s. 15.

konumu hatırlandı ında bu belirlenimin amacımıza hizmet etmesi beklenebilir. slam öncesi Arabistan çölünde, müstakil bedevi kabilelerin hareket sahasında ehirli ve bedeviler –monoton da olsa- özgür olduklarını dü ündükleri âlemleriyle organik bir ba geli tirmi lerdı. Bu âlemin en yüksek cazibesi ganimet, manevi hazinesi de ba lı oldukları kabilenin töresi olarak kar ımıza çıkar.<sup>201</sup> Kâbe'nin merkezinde oldu u Mekke (Umm-ul-Qura), Arabistan yarım adasında hac merkezi ve buna dayalı olarak ticaret yollarının kesi mi oldu u merkezi bir konuma sahipti. Nitekim müfessirler, Arap yarım adası dikkate alındı ında; vahyin, bu kültürel etkile imin yo un oldu u ve bedevilerden çok yerli soyluların dinsel ve ticari nüfuza sahip oldukları Mekke'de zuhur etmi olmasına dikkat çekerler.

Kabe'nin dini-politik-ticari merkezini olu turdu u Arap yarımadasının topra ı genellikle kumlu, kısmen steplerden olu an çöl ikliminin hâkim oldu u bir co rafya olarak ve birbirinden uzak vahalar dı ında toprak ekime elveri li olmayacak ekilde ve yerle ik toplulukları beslemeye yetersiz çıplak ve tek tip bitki örtüsüne sahip oldu u görülür. Buna ba lı olarak eski Arapların ço u, sürüleri için su ve otlak arayan, daima hareket halindeki çobanlardan olu tu u ifade edilir. Bedevili in önemli bir unsur oldu u bu yapıda, medeni hayat ile birle tirilebilmi sanatsal ve entelektüel alanlarda nicel bir ba arı kaydetmi olmaları beklenmeyebilir. Okur yazarlı ın bile yüksek bir sanat kabul edildi i bu tarihsel kesitte bu sanatın, belirli ticari merkezlerde ve seçkinlerce icra edildi i görülür. M.M erif'in deyimiyle “cahillik, bu çöl çocukları” arasında oldukça yaygındı. Dinleri karı ık birçok-tanrıçılıktan ibaret oldu u gibi felsefeleri de bir dizi anlamlı sözle dile getirilebilirdi. Fakat a a ıda belirtilece i gibi, her ne kadar eski Arapların yazılı edebiyatı mevcut de ilse de, onlar ola anüstü zengin kelime hazineleri ile öhret kazanmı bir dile sahip oldukları teslim edilir. Bun uygun olarak dilin harika kaynaklarını, ba arılı ve estetik bir ekilde kullanabilen airler ve arkıcıların, halk arasında oldukça yüksek bir saygıyla anıldı ı hatta bu u ra mın ayrıcalıklı olma kriterlerinden biri olageldi i görülür.<sup>202</sup>

201 Boer, *slam'da Felsefe Tarihi*, s. 21.

202 M. M. erif, *slam Dü üncesi Tarihi*, , c.I, s. 151.

Arap kültürü mensupları olarak bedeviler ve yerle ik ehir Araplarının gündelik ya antısı, çöl olgusunda birle en bu atmosfere uygun bir yapı arz ediyordu. Arap kültürünün çöl iklimi ile ili kilendirilebilecek boyutu, bu ko ulla dayanıklı develerin evcille tirilmi oldu u tarihe de in geriye götürülebilir. Tarım, mimari ve yazı kültürünün fakirli ine kar ın; hayvancılık-ticaret, göçebelik ve sözlü edebiyat- iir gibi unsurların hâkim oldu u bir kültürel örüntü söz konusudur. Nitekim edebiyat, Arapların en çok de er vermi oldukları sanat dalını olu tururken iir de bu edebiyatın en çok önemsenen dalını olu turuyordu. Bu, iirin normlarını edebi vasıta olarak *Mudari* Arapçası yoluyla etkileyen eski-Arap kültür gelene inin belli ba lı bir mirasıydı. Bu iir ve yer yer hikmetli sözlerdeki amaç yeni bir fikir sunmak de il, eski ve üzerinde çalı ılmı bir fikri, vurucu ve akılda kalıcı bir ekilde sunmaktı.<sup>203</sup>

Ne var ki tarih öncesiymi gibi algıлана gelen slam öncesi Arap kültürünün iir sanatı yanında, retorik, do a bilinci, ticaret gibi alanlarda –kom u devletler gibi olmasa da- politik bir kültürün arz edebilece i yapılanmadan da bihaber olmadı ı görülür. iir dı ında birebir kalıtlarına sahip olmadı ımız eski kültür hakkındaki bildiklerimizin de ço unlukla slami terminoloji dâhilinde tespit edilmi verilerle sınırlı oldu unu kestirmek güç de ildir. Bu yüzden ilk elden yazılı verileriyle zengin sayılamayacak slam öncesi bu tarihsel kesiti, sözlü anlatımın dezavantajlarından ba ımsız olarak incelemek zor görünmektedir. Fakat yine de bu kesitin, örnekleri gösterilebilecek iir gelene ine sahip olması, kültürel yapı hakkında fikir verici olarak önemsenabilir. Öte yandan iir sanatının, slam öncesi Arap kültüründe cahiliye addedilme kriterlerini a ıp tarihsel önemini koruyan – iirin slamile mesinde sufilerin katkısı önemsenabilir- nadir olgulardan biri olarak kar ımıza çıktı ı da söylenebilir.

Nitekim yukarıda de inildi i gibi ön plana çıkartılan geleneksel törelerin zorlayıcı etkisi hariç yazılı kanunları, yazılı dinleri ve kuralları olmadı ı halde, ahlaki ve sosyal yapılarını yansıtan bilgiler co ku dolu iirlerinde günümüze kadar gelmi tir. Hatta bu iirler onlara ait günümüze kadar gelen tek malzeme türü olarak gösterilmektedir. Buna ba lı olarak airler hadiselerin ve tarihi olayların

203Houdgson, *slam'ın Serüveni -Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih-*, , cilt.I, s. 431,432.

koruyucuları, bilgi nakledicileri idiler. Cahiliye döneminde Arapların başlarından geçen hadiseler, adabına, bilgisine ve ahlakına dair elde edilen bilgiler şiir vasıtasıyla elde edilmiş tir denebilir. Nitekim Cahiliye döneminde yılın belirli aylarında kurulan “Ukaz, Dumetu’l-cendel, Hecer, Suhar, Deba gibi panayır, edebiyat ve şiir yarışmalarına sahne olurdu. Bu festivallerde kabileler arası savaşlar ve mücadeleler; şiirlerin hükümdarlarca tevlik ve himaye edilmesi; edebî tenkit ve şiirin bir kazanç vasıtası olarak görülmesi gibi müsait dil yapısına ilave etmeler Cahiliye döneminde şiiri tevlik eden unsurlardı. Nitekim şiir sanatının bu kültürde teorik değerini amaç, hac ve kurban ritlerinin sahne olduğu özet ve nüfuz mücadelesinin nadir değerlerinden biri olarak en yüksek konumunu, abide niteliğindeki *Yedi Askı(Mallaqat el-Sab’a)*’da somutlaştırmış oldu u görülür. Ço u klasik kaside tarzında yazılmış bu şiirlerin panayır, her yıl düzenlenen yarışmalarda seçilmiş olanlarının Kâbe’nin duvarına asıldıkları rivayet edilir. İslam’dan sonraki dönemde Hammad el-Raviye(ö.772) tarafından bir araya getirilmiş bu şiirler, edebî boyutları yanında; günümüze kadar, gerek eski Arap kültürü hakkındaki yegane yazılı metinler olmaları gerekse İslam’ın tedvin ça ında birer gramer cetveli olmaları açısından önemlerini korudukları söylenebilir. Bu şiirler sanat harikaları olmalarının yanı sıra, amaçta de inilecek gibi İslamiyet’in doğundan günümüze kadar geçen yaklaşık 14 asır boyunca Arap grameri ve belagati konusundaki eserlerin kaleme alınmasında ve başta tefsir olmak üzere İslami ilimlerinin yapılanmasında metodolojik ve filolojik önemlerini korumu lardır. Özellikle gramer ve tefsirde hemen hemen en önemli dil malzemesi olarak Cahiliye şiiri görülmektedir. Nitekim tefsir çalışmaları çerçevesinde Arap filolojisi çok erken bir devrede başlamış ve sonraki devirlerde de Kuran’ın anlaşılması için yine bu şiirlerdeki sözcükler birer gramatik ve semantik ölçüt olarak işlev görebilmiş tir.<sup>204</sup>

Lings’in deyimiyle çöl insanı, “çadır bozarak” geçmiş zamanı silebiliyordu ve İslam öncesi Arapların dehri oldukları düşünülürken seyir halinde olmak yerle ik düzenden daha az anlamsız geliyordu. Hatta bedevi algıya göre günümüz açısından medenî kalıtların aranacağı ehirlere, bizzat bozulma yerleriydi. Çünkü

204 *Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları* , s. 7-12.

orada bir çok şey yanında insanın sahip olduğu en önemli özellik olan dil bozuluyordu. Nitekim Arapların çok azı okuyabilirdi, fakat güzel konuşma tüm Arapların çocuklarında görmek istediği üstün bir meziyetti. İnsanın deşeri güzel konuşması ve belagati ile ölçülürdü ve belagatin tacı da Kâbe'nin duvarlarına asılacak denli özel konumdaki iirdi.<sup>205</sup>

Arapların yazı ve mimari konusundaki kayıtsızlıkları kadim kültürler hakkında sağlıklı bir bilgi, dolayısıyla pratik deşeri olabilecek bir tarih anlayışı yoksunluğu olarak görülebilir. Ancak Kâbe faktörü ve ticari hareketliliğinin yanı sıra Bizans ve Sasani imparatorluklarıyla ikinci dereceden de olsa ilişkiler halinde olmaları hatta Mekke'de az da olsa ehlikitap mensuplarının yaşıyor olmasına dayalı olarak Risaletten önce de vahiy ve vahiy ilah'ından haberdar oldukları söylenebilir. Fakat Hz. Muhammed'e yöneltmiş oldukları sorular ve eleştiriler baz alındığında, bu konuda zayıf argümanlara sahip oldukları; nihayetinde; Vahiy doktrinini- söz gelimi İsrailoğullarının Hz. İsa'yı karışlamış oldukları ekliyle de ilişkilerde- kendi kültürlerine mal olmuş paganizm, fetişizm, dehrilik, kabilecilik taassubu, vb argümanlarla karışladıkları görülür.

Bazı açılardan betimlemeye çalıştığımız İslam öncesi Arap kültürünün ilgili yapısal özellikleri incelenebilirse İslam dönüncesindeki aklileşme sürecinin hangi zeminde gerçekleşmiş olduğu daha iyi anlaşılabilir. Bu bağlamda vahiy öncesi Arap kültür yapısına daha somut bazı verilere yönelik analizlere yer verilebilir. Bu kültürel alan metafiziksel ontolojik –burada ilk bölümde incelediğimiz *mitoslar* çağı ile benzerlik kurulabilir mi?- bir bakış açısıyla ele alındığında, Arapların bir cinler âlemi içerisinde belirli kabilelerin koruyucuları olarak algıladıkları bazı metaforlara ulûhiyet atfetmiş oldukları görülür. Bu anlamda aman içinde, belirli bir yerdeki bir kalıntı, bir ağıaç, bir kuru veya garip bir tarzda olumsuz bir taşıya da kabilenin herhangi bir nesne veya temayı yıldızlarla da irtibatlandırılmış olarak ulûhiyet atfetmiş olduklarını görmek mümkündür. Öte yandan bütün bu metaforların kendisine dayandırıldığı kabileler üstü bir Tanrı/ilah anlayışının –silik de olsa- bu örüntüdeki yerini koruyabildiği söylenebilir. Bununla birlikte kendisine ulaşılsın diye putlara (*Sanem-asnam*)

205 Lings, Hz. Muhammed'in Hayatı, s.29.

yani aracı tanrılara tapınılan *el-lah* olgusunun kabile inançları/putlarını uzla tırma garantörü i levinden ileri gidemedi i görülür. Bu tespit, her kabilenin kendi putuna göstermi oldu u özene kar ın, *el-lah*'a özel bir ibadet tarzı olu turmamı olmalarıyla da desteklenebilir. Nitekim Mekkelilerin vahye kar ı geli tirmi oldukları ilk tepkilerini, yerel kodlarla birlikte feti ve putlara özgü kavrayı larını yansıtan takas mantı nda bulgulamak mümkündür: “Bu sana verdi imize kar ılık, Tanrım, sen de benim istedi imi vereceksin!” Bu yönüyle insan-tanrı ili kisi ticaret ya da ans oyunlarındaki i reti sadakat ba ıyla sınırlı kalıyordu. Bu durumda Yarımada'nın kalbi Kâbe'de, zar atılarak ya da ba ka yollarla talih denemelerinin yapıldı ı, ba arıya eri mek için adaklar adanılan ve kurbanlar kesilen bir *agora* i levi görüyordu. Elbette sadakat duygusu da vardı; fakat bunun kabilevi bir ifade tarzını a amadı ı, daha yüce ahlaki tavırlar almaya yönelik ilkelerden yoksun oldu u ifade edilir. Fakat pratik hayatın dayanaklarını olu turan bu metaforların ta -tahta yı nını olarak tanımlayan vahyin, atalar kültürüne dayalı bir tepki geli tirecek olan bu toplumsal yapıyı, tevhidi inancın kar ısında batıl olarak konumlandırımı oldu u açıkça görülebilir.

Psikolojik boyutu a ır basan yukarıdaki antropolojik betimler desteklenebilir bir itirazla kar ılanabilir. Bu itiraz ku kusuz Arap paganizminin, gerçekte brahim dininin (Haniflik) bozulmu halinden ba ka bir ey olmadı ı inancına dayandırılır. Fakat brahim Peygamber sonrası geçen süre dikkate alınmı oldu unda antropolojik yakla ımların da dahil edilebilece i ve pagan olu uma yetecek denli bir süreç söz konusudur. Nitekim putperestli in Sabiiler döneminde ya ayan brahim peygamber döneminde varlık bulmu oldu u dü ünüldü ünde bile kabile putlarını dahil etmi olarak paganizm ve türevlerinin tarihsel miadı tartı ılabilir. Bu konuda M.M erif'in bir tür eklektik görü öne sürmü oldu u görülür. Ona göre hemen her kabilenin kendine ait bir tanrısı vardı, bu tanrı kabilenin dini ya amının merkezi durumundaydı ve onun ba landı ı en yakın nesneydi. Bununla birlikte eski Araplar bazen Allah adını vermi oldukları yüce bir lah'ın varlı ına da inanıyorlardı. Ancak bu lah'ın brahim'in Allah'ı mı yoksa do aüstü herhangi bir ilah mı oldu u; ya da bir tür kar ım-etkile im eseri oldu u konundaki inançları mu lâktı ve ona olan ba lılıkları bununla ili kili olarak zayıftı. Fakat yerel ilahları konusundan Araplar özenli bir literatüre sahip



görünüyorlar. Özellikle üç ilahın Uzza, Menat ve Lat, Allah'ın kızları olarak özel bir saygınlı a sahip oldukları görülür. Bu kızlarla iyi geçinmek el- lah'ı ho nut kılardı. Bu da çölde mutlu bir hayat sa lamalarının garantisi olarak görülüyordu.

Fakat bizim açımızdan paradigmalardan nasıl de er üretmi olduklarını yerinde gözlemlemek üzere dikkate de er bir nokta, slam literatüründe teknik olarak *irk* diye bilinecek olan eyin Araplarda dolaylı bir sadakat duygusu olarak kar ımıza çıkmı oldu udur.

Nitekim algılarındaki dünyanın merkezinde ya adıklarından haberdar olan Araplar, her yerden hacı çekebilecek derecede büyük bir mabedin sahibi olduklarının da bilincindeydiler. Bu yüzden soylu Arap olmak; Kâbe'nin ziyaretçilerini ho kar ılamak, onların ibadet ettikleri eyleri ho kar ılamak ve beraberlerinde getirdikleri putlara saygıda kusur etmemek anlamına geliyordu. Putları kabul etmenin ve onların etkili olduklarına inanmanın tek delili ve me ruiyeti gelenektir. Buna göre babaları, babalarının babaları ve daha büyük ataları hep böyle yapmı tır ve bu ba lamda takip edilmi yol çölde kaybolmayı önleyecek biricik yoldur. Fakat her zaman oldu u gibi brahim'in dinini tam anlamıyla sürdüren ve *hanif* olarak bilinen birkaç ki i vardı. Hanifler'in putlara ibadeti geleneksel olmaktan çok, sonradan ortaya çıkmı (*bid'at*) bir sapkınlık olarak kar ılamı oldukları rivayet edilir. Nitekim Lings bu konuda Mekke'nin smail ve Hacer'le ilgisi kurulan zezem suyu ile ilgili Eski Ahit kıssasına yer verir.

“Mübarek olanlar, gücünü senden alan, Bekke[Mekke] vadisinden geçip, orayı bir su kayna ı yapanların yolunda olan ve onları kalbinde ta ıyanlardır.”<sup>206</sup>

Ona göre brahim Mekke'ye geldi inde Hacer, ona ilk geldi i günkü yardım arama çabalarından bahsetmi ti. brahim bunun üzerine hacılara, Hacer'in geçti i iki nokta olan Safa ve Merve tepeleri arasından yedi defa geçmelerini *haccın* gereklerinden birisi kılması ve Mekke'nin imarı için dua etmi ti. brahim'in duası kabul oldu. Arabistan ve çevresinden gelen hacı adaylarının beraberlerinde getirmi oldukları zenginlikler Mekke'ye doldu. Fakat zamanla uzaklara göç yerli

<sup>206</sup> *Mezmurlar*; 84: 56.

ve bedevi Arapların bu kutsal tapınaktan ta lar alıp, Kâbe adına bu e yalara saygı göstermeye ba ladıkları, daha sonraları da, kom u putperest toplulukların etkisiyle bu ta lara ithal putların da eklenmi oldu u rivayet edilir.<sup>207</sup>Fakat gerek Kuran’da gerek muallakalarda Arapların putları tanrının bir nevi kızları olarak algılamı olduklarına i aret edilir:

“Sonra dönüp Temim kabilesi üzerine hücum etmi ve elimizde ‘kavmin kızları’ tutsak oldu u halde haram aylarına girmi tik.”<sup>208</sup>

Bu beyitle birlikte, Houdgson ve M. M. erif’in yukarıdaki tezlerini de erlendirdi imizde bu son görü ün kaynak taramalarımıza daha uygun dü tü ü de söylenebilir.

Bununla birlikte, farklı karakterde olan bu Arap tanrıları çe itli kategorilere ayrılabilir. Onların bazıları karakteristiklerini i aret edecek ekilde; *Cadd* (talih), *Sa’d* ( ans, u ur), *Rida* (istek-arzu duyulan), *Vedd* (dostluk, muhabbet) ve *Menaf* (yükseklik, yüksek makam) gibi tasavvurların-metaforların cisimle tirilmi halleri olarak görülebilir. Öte yandan lah olarak kutsanan semavi yaratıklar ve di er do al güçler de Arap *panteonunda* önemli bir yer tutar. Çe itli Arap kabileleri tarafından Güne (di il olarak ems)’e ibadet edildi i kutsal bir mekân ve put e li inde saygı duyulmu oldu u görülür. Buna ba lı olarak, Abdü’ - ems (güne in Kulu), ya mur bah etti ine inanılan Süreyya (Pleiades) burcuna izafeten de Abd el-Süreyya gibi insan isimleri yaygındı. Nihayetinde, Arabistan’ın açık göklerinde dikkate de er bir ekilde parlayan Venüs’ün de el-Uzza(en güçlü) adı ile bir tanrıça olarak saygı görmü oldu u kaydedilir.<sup>209</sup>

Di er taraftan Kâbe’deki putlar adına düzenlenen kurban ritleri, nadiren sa lanabilen kabileler arası mutabakatın yansıması olarak da kar ımıza çıkabilmektedir. Panayırlarda soylulu un ve cömertli in gösterisine de sahne olan bu ritlerin ticari hayatta önemli bir yeri oldu u gibi airler ve hatipler için bir sergi alanı olu turdu u ifade edilebilir.

<sup>207</sup> Lings, , *Hz. Muhammed’in Hayatı*, s. 9-10.

<sup>208</sup> *Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları*, s.106.

<sup>209</sup> M. M. erif, *slam Dü üncesi Tarihi*, s. 152.

Arapların, branilerde oldu u gibi sürülerin ilk do an hayvanı kurban etme(*fara'*) gelene inden söz edilir. Bir çocu un do u undan hemen sonra ba ı kazınır ve onun adına bir koyun kurban edilirdi. Bu uygulama *akika* adı ile günümüze kadar Araplar ve di er Müslüman halklar arasında varlığını sürdürmü tür. Bunun muhtemelen, çocu un yerine sunulan fidiye türünden bir inanç oldu u vurgulanabilir. Kurbanların eti genellikle onu kesenler tarafından yeniliyordu, Tanrı sadece kandan ho lanıyordu. Tapınak yapılarına dikkat çekildi inde bu ritlerin zamanla kendi formülasyonu ve periyodik düzenlemeleriyle tapınaklarda kurumsalla masını olu turdu una i aret edilir.

Tapınakların kapıcılık i ini yürüten (*sadin*) rahiplerini görüyoruz. Onlar ibadete gelenleri kar ılar ve kutsal mekâna kabul ederlerdi. Rahip için kullanılan bir ba ka terim kâhindi; bu terim aynı zamanda kehanette bulunan ve airlikle de ili kilendirilebilen ki iler için de kullanılırdı. Basitçe tapınak kapıcıları olarak i e ba layan rahiplerin, zaman içinde bir kâhin mertebesine yükselmiş oldukları görülür. Böylece kâhin terimi “gelece i önceden bilen” anlamını kar ılamaya ba lar. Bu Kâhinlerin kehanetlerinde önce yer ve gök, güne , ay ve yıldızlar, aydınlık ve karanlık, besinler ve her çe it havyarlar üzerine edilen yeminler – Kuran yeminlerinde de ay, güne , yıldız gibi metaforlar kullanılır- ve antlar geliyordu.<sup>210</sup>Putperest Araplar için tapınaklar, sadece bir ibadet ve hac yeri de il aynı zamanda bir dayanı ma ve hac ve ticaret yeriydi de. Onlar yılın belli zamanlarında orada toplanır, bu toplantılarını da panayır ve bayram havasında ve ibadetler e li inde yaparlardı.

Kâbe'nin, bu çe it kutsamaların en büyük merkezi olarak ticari-strajik önemi yanında Kurey lilere bir nüfuz dayana ı da olu turabildi i görülür. Onun bu denli önemli olu u kısmen önemli ölçüde ve devamlı su ihtiyacını temin eden zemzem adındaki bir su kayna ına da ba lanabilir. Kâbe'deki seremoniler çerçevesinde sosyal-siyasi düzenlemeler de yapıldı ı ya da bunların sürdürüldü ü görülür. Bu amaçla içinde hac ile ilgili tören ve merasimlerin icra edildi i Zilhicce ayı kendisinden önceki ve sonraki aylar olan Muharrem ve Zilkade ayları, kutsal aylar olarak kabul edilirdi. Bu dönem süresince kabile sava ları kesinlikle yasaktı.

210 M. M. erif, *slam Dü üncesi Tarihi*, c.I, s. 153-154.

Bu yasaklama süresi Arabistan'ın en uzak kö elerinden gelen kabilelerin Kâbe'yi rahatça ziyaret etmeleri ve ülkelerine huzur içinde dönmelerine yetecek uzunluktaydı. Yine Mekke civarındaki topraklar da kutsal (*haram*) olarak kabul ediliyordu, hacılar bu kutsal topraklara vardıklarında silahlarını bir kenara bırakıyorlardı. Bu ziyaret o zamanlarda da *hacc* adı ile anılırdı.<sup>211</sup>Di er taraftan eski Arap kültüründe olup ta slamiyet'le birlikte brahimi özüne kavu turularak varlı mını sürdüren ritlerin ço unun bu hac farızası ve türevleri ile ilgili oldu u görülür.

Bu kültürel örüntüdeki tanrı, put ve hac gibi unsurlar yanından dikkat çeken ba ka biri de cin algısıdır. Çok sayıda tanrıya ek olarak Arapların aynı zamanda, cin dedikleri gölgemsi varlıkların mevcudiyetine inandıkları görülür. Arap literatüründe örtülmü ya da gizli anlamına gelebilen cin ya da cin korkusu, çölün تنها alanları, kuytu vadilerle ili kilendirilerek; insanların öldürdü ü ya da kaçırdı mını konu eden çe itli hikayelerin do masına neden olmu olabilir. Burada Pek çok di er ilkel halklar gibi mü rik Arapların da insan-üstü güçlere inandıklarına ve yine cinlerin ruh olgusu ile ili kilendirilebildi ine i aret etmi olmakla bu kültürdeki ruh anlayı na da de inme imkânı bulabiliriz.

Eski Araplar insan ruhunun, bedenden bütünüyle ayrı ama bedeni esir eden ve havaya benzer bir cevher oldu una inanırlardı. Böylelikle onu “nefes”le özde olarak dü ünürlerdi. Onların solu u kesilen insanın ölümünü bizzat tecrübe ettikleri için böyle bir kavrayı ta karar kılmı oldukları ifade edilir. slam öncesindeki ölü gömme gelenekleri gibi belirli ritler, Arapların, ruhun bir çe it öte dünya hayatına inanmı olduklarını gösterir. Yaygın olmasa da gelenekteki *beliye*\* inancı yanında eski airlerin sık sık â ıkların mezarları için bol ya mur dilediklerine ve ölmü â ıkların canlanma tasvirlerine rastlanılır. Yine ölülere selam göndermeleri gibi motifler ahiret inancını destekler nitelikte dü ünülebilirse de genelde hâkim olan tema, eski Arapların bu konuda tamamen dehri bir algıya

211 M. M. erif, slam Dü üncesi Tarihi, c. I, s. 154.

\*Cahiliye döneminde, öldükten sonra dirilmeye inanan Araplar ölülerini yıkayıp kefenler, gömdükten sonra bir deveyi ba layıp ölenin mezarının yanında bırakırlar ve aılıktan ve susuzluktan ölene dek deveyi orada terk ederler yahut onu da mezara gömerlerdi ve bu deveye beliye denirdi. Bkz. *Yedi Askı*, (25 nolu dip not)

sahip oldukları yönündedir. Nitekim şiirlerinde ölüm sonrası hayat konusundaki umutsuzluğun hâkim olduğu Arapların Kuran'da da, çürüyen kemiklerin tekrar dirileceği vaadini kavrayamadıkları belirtilir.

Buna karşın ezeli ve ebedi zaman determinizmi olarak karılanabilecek *dehşetli* in Araplara özgü bir nevi materyalizmle sonuçlanmış olduğu ifade edilebilir. *Dehşetlik* bu yönüyle, eski Arapların kaderciliğini belirleyen etkenlerden biri olarak belirlenebilir. Çünkü onlar –Grek *mitosundaki* moiralara benzer olarak- olayların gelişiminin *dehşet* veya zaman tarafından belirlenmiş olduğuna inanıyorlardı. Buna göre komedi bir kabilenin dümanca saldırısı veya sürülere musallat olan bir salgın, zengin bir insanı bir gecede yoksul duruma düşürebilir ya da uzun süren bir kuraklıkta insanı korkunç şekilde açlık ve ölüme sürükleyebilirdi.<sup>212</sup> Çöl psikolojisine terk edilemeyecek bir zenginliğe sahip bu varlık ve zaman tasavvurunun; başta mru'ul Kays'inki olmak üzere bütün muallakatlarda ve Arap şiirinde baskın temalardan biri olarak dikkat çektiği görülmektedir. Şairde muhtelif şiirlerin *Muallaka*'larından derlenmiş olduğumuz beyitlerde umutsuzluk, bedensel hazlar, talih, zaman, ölüm vb temaların bu algıdaki yansımalarını gözlemlemek mümkündür.

“Beni sınamak için, türlü türlü kederlerle deniz dalgaları misali perdelerini üzerime salan nice geceler var.

Gece boyunca ule ile boynunu uzatıp, göğsünü şiirdiğinde ona dedim ki:

Ey uzun gece! Açıl da sabah olsun; sabah da senden daha iyi değil ya!

Ne acayip bir gecesin sen! Yıldızları adeta keten halatlarla sert kayalara bağlanmış gibi. ( mru'ul Kays: *Muallaka*, 44-47. –beyitler-)

Ölümü, gece görmeyen bir devenin toslamasından ibaret görüyorum; rast getirdiğini öldürüyor, rast getiremediğini kimse işe yaşıyor ve yaşıyor. (Zuheyr B. Ebi Sulma, *Muallaka*:30,48)

Eğer ölümümü engelleyemiyorsan bırak beni elimde avucumda ne varsa onunla zevk sefa sürerek karılayayım ölümü.

212 M. M. İrfan, *slam Dünyasının Tarihi*, c. I, s. 156-157.

Ölümün, soylu insanları çekip aldı mı ve a ırı cimri olanın da en de erli malını seçti ini görüyorum.

Hayatı, her gün azalmakta olan bir hazine (gibi) görüyorum. Do rusu, günlerin ve zamanın azalttı ı her ey tükenmeye mahkûmdur.(Tarafa b. el- Abd: *Muallaka*, 56, 65, 66)

Ey Ummu Heysen'den sonra uzun zaman bo ve ıssız kalan yurdun enkazı, selam sana! (Antere b. eddad: *Muallaka*, 5.)<sup>213</sup>

Bir nevi ça da krizleri de ça rı tıran yukarıdaki beyitlere trajedinin çöldeki tezahürü olarak bakılırsa; gelece in bilinemezli i kar ısındaki kaygı, tükeni nihayetinde ölüm kar ısındaki çaresizlik vb temalar bu çöl insanını kadere boyun e mi bir dünya algısına sürüklemi gibidir.

Buna ba lı olarak slam öncesi Arap kültüründe iir sanatı, çöl ko ullarında vazgeçilmez bir ifade tarzı olarak belirmi tir. Nitekim Araplar için air, sihirli bir kelime ile çölün kötü ruhlarını harekete geçirir, dü manı tehdit eder, zarar verir, mahvederdi. Bu yüzden Araplar soyluları airlerin hicivlerinden korkarlar, övgüleriyle iftihar ederler, methedilmek için ellerinden gelen her türlü fedakârlı ı göze alırlardı. airin, cinlerin ilhamlarına mazhar oldu una inanıldı ndan kendisinden korkulur ve ona hürmette kusur edilmezdi. Hatta kabile reisleri çaplı bir musibetten korunmak üzere sava konusunda bile airin görüşünü alırlardı. Nitekim eski Araplarda air el-Haris örne inde oldu u gibi, sava larda sözcülük yapar, ganimetin taksimi sırasında en çok kahramanlık gösteren sava çılar kadar ona da hisse ayrılırdı. Bu yönüyle bakıldı nda, en azından belli bir dönemde, slam öncesi Arap kültüründe airin rahiplik yapan, kabile fertleri arasında dini fikir ve dü ünceleri yayan, fikirlerini iirleriyle süsleyip dile getiren bir ahsiyet olarak i lev görmü oldu u ifade edilir.

Belirtildi mi oldu u gibi eski Arap kültüründeki önemli temalardan biri de cin-ruh, hatta kahinlik- airlik temalarının iç içe geçmi oldu udur. Özellikle cin-air ili kisi konusundaki algılarının vahye kar ı geli tirmi oldukları tepkilerini de belirleyebilmi oldu u görülür. Ba ka bir deyi le vahiyden önceki ça da, air- iir,

213 *Yedi Aski-Arap Edebiyatının Harikaları*, s.11, 48, 62, 84, 94.

cin-ilham gibi konseptlerin iç içe geçmi oldu u haliyle, Arapların vahiy olgusunu kar ilama tarzlarındaki kültürel kodlar olarak i aret edilebilir. Nitekim Houdgson'a göre, dı arıdan bir varlık tarafından etkilenmi olma tecrübesi ve özellikle ilk vahiylerin biçimine hâkim olan vecd yüklü kafiyeli ayetler; Araplara gaipten haber veren kâhinin feveranlarına benzeri eylermi gibi görünmü olabilir. Kâhinler söylediklerinin asıl kayna ının te kil eden cinlerce sahiplenilmi insanlar olarak dü ünülüyorlardı. Kuran'da bu isabetsiz algıya yönelik izah edici ayetler bulunabilece i gibi Hz. Muhammed'in nübüvvetin ilk yıllarında, insanların nezdinde kendisinin ne air ve ne de kâhin oldu unu anlatmak için çok u ra tı ı; kendisine vahiy getirenin sorumsuz fani bir cin de il yaratıcının, Allah'ın, bir mele i oldu unu ısrarla vurgulamı oldu u görülür.

Öte yandan Mekkelilerin, cinlere ilahi bir de er atfetmi oldukları yerde Peygamberli i inkâr etmek üzere de vahyi cinlerle ili kilendirerek dı lamı olmaları paradoksal bir durum olarak gelebilir. Nitekim Kuran'da bulgulanabilecek bu kar ı tepki boyutunun bazı oryantalistlerce Sokrates'in *daiomonu* tarzında ifadesini bulmu oldu u görülür. Fakat tezimizin bu sorunsalı, *iman* olgusunun teminatında ve daha çok din felsefesinin sorunsalı olarak kar ılamı oldu u belirtilmi ti.

Yukarıdaki tasvirlerden sonra Arapların toplumsal örüntüde de er vermi oldukları di er yüksek erdemlere bakıldı ında, bunların intikam alma kararlılı ı yanında; sava ta kahramanlık, kötü kadere katlanma, kendi kabilesinden olana sadakat, yoksullara ve ihtiyacı olanlara cömertlik, misafire ve yolcuya misafirperverlik gibi birle tirici-ayırıcı konseptler etrafında ekillenmi oldu u görülür. Söz gelimi cesaret ve fedakarlık de erlerini Muallaka airi Tarafa b. el-Abd karakteristi inde; “ben, yolcular benden yardım isteyebilir, bir misafir gelebilir veya dü man saldırabilir korkusuyla insanların gözlerinden uzak bayır veya tepelerde ikamet etmem, aksine kavmim benden ne zaman bir yardım isterse yardıma ko arım” anlamındaki beyitlerinde görülebilir.

Nitekim Arapların kabile anlayı ının - imdi oldu u gibi- o zaman da, birle tirici ve sosyal dayanı ma için bir ba ı olarak hizmet eden akrabalık veya aynı kandan geliyor olma prensibine dayandı ı ifade edilir. E er akraba bir

yardım isterse bir art çıkar dü ünmezsizin büyük bir istekle kar ılanmalıydı. Buna ba lı olarak cömertlik ve misafirperverlik Arap airlerin çokça övmü oldukları di er erdemler olarak kar ımıza çıkmaktadır.

Bu a amada ski Arap kültürünün yapısıyla ilgili olarak i aret etmi oldu umuz ve risalet öncesi dönemde Arabistan'ın bütünüyle pagan olmadı ı ya da bütün Mekkelilerin mü rik olmadı ı yönündeki belirlenimi de açıklı a kavu turmamız gerekiyor. Muhtemelen M.S 70'de Titus'un Filistin'i i galinden sonra Arabistan'a sı nmaya ba layan Yahudiler yanında, Hanifler ve Hıristiyanlar gibi vahiy kültürüne sahip topluluklar da burada varlıklarını sürdürüyorlardı. Hatta Hz. Peygamber zamanında Benu Nadir, Benu Kureyza ve Benu Kaynuka gibi bazı büyük kabileler, Medine'ye yerle mi ve Arapla mı Yahudiler olarak kar ımıza çıkmaktadır. Nitekim onların en dinamik unsur olarak dinde Yahudi kaldıklarına ve muhtemelen tektanrıcılı ın lehine olmak üzere Araplar üzerinde güçlü bir etki yapmı olduklarına i aret edilir. Buna kar ın Arap putperestli ine iddetle aykırı olan bir di er dini faktör, Hıristiyanlıktı. Hıristiyanlı ın Kuzey Yemen'e, Necran vadisine, Suriye'ye oradan Mekke'ye ula tı ı söylenir. M.M erife göre, buna ba lı olarak 6. yüzyıla do ru, Yahudilik ve Hıristiyanlık Arabistan'da dikkate de er bir yol kat etmi lerdı. Bazı yakla ımlara göre bu ehli kitap mensupları putperest kitleleri bir yana bırakarak etkilerini yayıyorlar ve yava yava slam'ın yolunu hazırlıyorlardı.

Pagan Araplar yanında anabilece imiz bu unsurlar Mekke'nin risalet öncesinde dini motifler açısından canlılı ını korumu oldu unu göstermektedir. Pagan anlayı ın hakim oldu u bu dinler diyarında dayanakların vahiyden almı olan yeni paradigmanın olu um sürecini daha yakından anlamaya çalı aca ımız a amaya gelmi oldu umuzu belirtebiliriz. Nitekim bu kültürel atmosferde risaletle gerçekle en dikey müdahale, bu bölümümüzde anlamaya çalı tı ımız paradigmanın kurucu unsurunu olu turacaktır.

Ku kusuz slam vahyinde ifadesini bulan mesaj, ana hatlarıyla hiç duyulmamı yeni kavram ve söylemlerden olu muyordu. Yeni olan yeni bir tasavvurla sonuçlanmak üzere, vahyin kendi sade yapısında bu kültürde icra edece i ve insanlı a mal edece i bir "dönü üm" kararlılı ı ve sistematikti. Ba ka



bir deyi le vahiy, bu gün bize Arap kültür alanında, slam dü üncesi diyebilece imiz yeni bir paradigmanın olu umundaki “ilke” oldu unu ve bu haliyle insanlı a son mesaj oldu unu ifade etmektedir. Bu paradigmanın neden Yahudilik ya da Hıristiyanlık de il de slam risaleti düzleminde yapılabildiği olması sorulabilir. Nitekim bu yanıtı kadim mesajı da sahiplenen Kuran’ın bu de i imdeki etkisinde anlamak mümkün olabilir.

Arapların konukseverli ine de inmi tik. Araplar konuklarına sadece yiyecek ve içecek sa lama bakımından de il, her geleni tanrılarıyla birlikte kabul ettikleri için konukseverlerdi. imdi ise öncelikli olarak bizzat ahlaki yapının kendi dayanaklarını ilahi bir düzlemden alaca ı bir ça ba lıyordu. Fakat bu Mekke ileri gelenleri açısından kesinle önlenmesi gereken bir süreçti. Çünkü risaletin tebli yılında dı arıdan gelen hacı adayları, Hz. Muhammed ve sahabelerinin putları birer cisimden ibaret gördüklerini fark edecekler ve babalarının dinini bırakıp birçok dezavantajlara sebep olacak yeni dine girmeye davet edileceklerdi. üphesiz onların birço u da tepkisel olarak bir daha Mekke’ye gelmeyeceklerdi. Bu da hem ticaret hem de Kâbe’nin koruyucularının tarih içindeki geleneklerini ve iktidarlarını yıkacaktı. Bu yönüyle bakıldı ında slam mesajının, pagan algının en iddetli tepkisine maruz kalmı oldu unu kestirmek güç olmayacaktır.

Bu köklü de i imin tezimize dâhil olan en önemli yönü ise, slam dü üncesinde akıl paradigmasının olu umuna katkısı olacak sorularımızı somutla tırabildi imiz kültürel atmosfer yanında epistemolojik-ontolojik boyutu çerçevesinde belirtilebilir.

Yol ayrımına gelmi ken slam dini ve cahiliye olgularının bir arada oldu u konseptte açıklı a kavu turulması gereken bazı noktalar söz konusu edilebilir. u kadarı söylenebilir ki burada semavi din literatürünün özünü olu turan peygamberlik ve vahiy gibi olgularının kendisi konumuz dı ında olup, söz konusu olguları genelde semavi dinler; özelde kuran-ı kerim ve Hz. Muhammed’in slam tarihine mal olmu ekli dikkate alınarak, vahiy olgusunun ilahi kayna ından kültüre müdahil oldu u süreci anlamaya çalış ıyoruz. Ba ka bir deyi le modern algının dinlerin soy kütü ü kapsamındaki, a kınılıktan koparma ya da tamamen

kültürel üretim dahiline alma e ilimdeki yaklaşımların -ça da dü üncenin teogoni, antropoloji ve kültür felsefelerinde sıkça görüldü ü gibi- uzantısı olacak bir bakı açısı ile de il, en yalın haliyle sıradan bir dindarın algısındaki din ve peygamberlik konseptlerini “slam Dü ünçe gelene i” ba lamında kar ılamı oldu umuz açıkça belirtilebilir. Tezimizin nihayetinde slam dü ünçe gelene inin sa lıklı bir ekilde analiz edilebilmesini bu gelene in ruhunu ihmal etmeyecek ve yine bu gelenekte klasikle en bazı kaygıların arka planını sorgulayabilecek sa lıklı biir yaklaşım takip etmesini umuyoruz. Daha açık olarak ça da dü üncenin zengin ele tiri kabiliyetine sahip oldu u ve genelde dini alanın tepkisini alan seküler yaklaşımları dü ünçe ve bilim özgürlü ü kapsamında önemsemi imizi de ifade etmeliyiz. Buna kar ın teolojinin susturuldu u yerde bu “bilimsel” çabanın- kültürel ateizm/materyalizmden de öteye geçerek hangi ölçülerde “dinselle medi i”ni epistemolojik sorunsallara dahil edilebilece ini de sorgulamamız gerekebilir. Aynı ekilde slam dü ünçesinde akıl paradigmasının olu umunu ciddi bir kısmı politik alana dahil oldu unu dü ündü ümüz geleneksel kaygılarıyla ba ımlı zeminde kalmayarak tezimizi ilgilendiren boyutunu gücümüz nispetinde sorgulamaya çalı acamızı ifade edebiliriz. Bu ba lamda, ö renmenin konusu olabilecek herhangi bir tarihsel kesitin “cahiliye” perspektifinden kurtarılmasının teknik gereklili i de de inmi tik. Üzerinde durulaca ı gibi, Vahyin misyonunu belirleme açısından böyle bir yüklenime girilebilece i do al kar ılanabilir. Fakat ara tırmanın her an dü ebilece i epistemolojik saplantılara bir yenisini alenen tercih etmesi kolay ve kestirme bir seçim olarak kalmaktadır. slami terminolojinin kar ı kavram olarak üretmi oldu u cahiliyenin politik, bilgisel, sanatsal yoksunluktan çok, dini ve etik karanlık-karga a ça ından slam (nur) ça ına giri ba lamıyla dü ünüldü ünde “slam öncesi Arap kültürü” tanımlamasının daha effaf ve kapsamlı veriler sa layabilece ini dü ünüyoruz. Bunun aksi durumunda tamamen cahiliye olan bir kültürden bazı kalıntıların – ciddi bir kısmı ezeli vahiy gelene ine dâhil edilse de- slam’la birlikte devam ede gelmesi hatta slam’ın ana ritüellerinde bile yer edinebilmi olması ortalama gelenekçi açısından da dü ündürücü olurdu. Bu yüzden son olarak, bu tarihsel kesite yönelik hepten “bedevi, cahiliye, dehri, hedonist” gibi olumsuzlana gelen yüklenimlerin ve abartılı sayılabilecek yaklaşımların, bu yapının anılması

konusunda önemli i aretleri göz ardı edilme ihtimalinden sorumlu olacağına dikkat çekilebilir. Bu son a ama ile birlikte vahyi süreci eksenindeki sorularımızı somutla abiliriz.

Buna göre vahiy ile birlikte Arap kültüründe meydana gelen kırılma, di er unsurlarla birlikte bir slam dü ünçe paradigması olu turma sürecine nasıl girebilmi tir? Pagan-Cahiliye algısından tevhid ça ına geçi hangi asallar çerçevesinde gerçekleş mi tir? Vahiy sürecinin mücadele etmek zorunda oldu u tarihsel alı kanlıklar hangi alanda yo unla mı tır? Vahyin yeni bir boyut kazandırmı oldu u bilgi tasarımı nasıl bir varlık algısını mümkün kılmı tır? Bu kültürde vahiy söylemine mutabık hatta bu söyleme paralel unsurlar neler olabilir? Vahiy sonrası slamla ma süreci nasıl bir tarihsel seyir takip etmi ; ve, nihayetinde bütün unsurların dâhil olaca ı bu süreç, Grek mirası ile birlikte nasıl bir varlık ve bilgi tasarımına imkan vermi tir? Bu ba lamdaki güncel ve içeriye dönük soru da u olabilir; slam dü ünçe paradigmasının geleneksel *-tedvin ve felasife-* referansları çerçevesinde okuya geldi imiz tasavvuru, hangi ölçülerde vahiy içermektedir? Son olarak “ slam dü ünçe paradigması” hangi ölçülerde mümkün ve gerekli bir söylemdir? slam dü ünçe tarihine bütün geleneksel inada ra men -zerre çapında- bir ne ter vurulabilir mi? Vb. soruları çalı mamızın sonuna dek inceleyebilmemiz gerekiyor.

Bu noktadan sonra yapaca ımız bütün inceleme bu süreçle ba layan vahyin; Arap çölündeki bu dikey, sistemli, dönü türücü yapısı ve bu yapının kültürel aklile me sürecindeki rolünü anlamaya yönelik olacaktır. Böylelikle tedvin dönemi ve çeviri hareketlerinden sonra felasifi ça ında vahiy ile gelen ruhun Arap kültür sınırlarını a arak ne denli karma ık bir zenginli e ula tı ına tanık olaca ız. O halde bu süreci bir bütün olarak ele aldı ımızda akıl paradigmasının slam dü ünçe tarihindeki izdü ümleri hakkında da bir fikrimiz olmasını bekleyebiliriz. Fakat asıl yo unla aca ımız kesit olmamakla birlikte vahyin slam öncesi Arap kültüründe meydana getirmi oldu u de i ime de inerek incelememizi, bir nevi canlanan kelimeler/dönü en karma ıkla an tasavvurlar ekseninde sürdürebiliriz.

Yukarıda Arap kültür havzasının, vahyin merkezde olaca ı yeni bir

kavrayı dünyasına anlatabilir bir zemin oluşturmuş oldu u ifade edilmiştir. Kâbe'nin merkezde olduğu bu kültür havzasında teknik olarak bedevi garantörlüğündeki Arap dilinin özel önemine değeri arttırılır. Nitekim önemsemekte olduğu umuz dil faktörünün slam düüncesinin oluşum sürecindeki rolünü, bu semantikteki hızlı ve yoğun dönüşümde de görmek mümkündür. Vahiy ile birlikte Arap kültüründe meydana gelen değeri arttırmanın dil dahil olmak üzere hemen her alanda etkisini göstermiş oldu unu kestirmek zor olmayabilir. Bu bakış altında cahiliyeden tevhid çağına geçişin dilsel yansımalarını “ilah, iman, küfür, akıl, varlık” vb. bazı konseptler etrafında semantik bir yaklaşımla incelenebilir. Bu ilk kırılma hakkında bir fikir edinerek tedvin çağı öncesine yönelik incelemelerimizi tamamlamaya çalışabiliriz.

Evensel söylemi ile birlikte Arap kültürü içinde zuhur eden Kuran'ın Arap dilindeki fonksiyonu, bu toplumda baskılayıcı günümüze değeri uzanan etkisi tasavvuru üzerindeki baskıyla yeni paradigmadaki değeri açısından önemlidir. Yukarıda örneklerini verdiğimiz ve yeni paradigmanın asalları olarak değeri arttırmeye çalıştığımız kavramlar, 7.yüzyılda Mekke'nin dar ticari toplumu içinde olmasa bile en azından Arabistan'daki u veya bu dini çevrelerde aktüel değeri alan ve değeri arttırıcı kavrayı sistemlerine ait kavramlar olarak karşımıza çıkar. slam vahyi bunları bir araya getirip, bilinmeyen yepyeni bir kavram ebesinde birleştirdi. te Arapların dünya ve insanlık görüşlerini kökünden değeri arttırıp yükselten baskılayıcı etken, bu mana değeri arttırıcı ve bunun sebep olduğu ahlaki ve dini inkılâpta aranabilir. zutsu'nun baskılayıcı etken dediği “muhtevanın çarpmasından hâsıl olan etki” yanında üphesiz düüncesel dönüşümün baskılayıcı etkenleri de gösterilebilir. Bu konseptlerdeki değeri arttırım ve dönüşümün Kuran'ın dünya görüşünü karakterize eden bir boyutu vardır. Nitekim düüncesel tarihiyle ilgilenen bir semantikçi için, bu kelimelerin yerleşimi olan geleneksel terkip ve kullanımlarından alınıp tamamen farklı bir ilişkiler sistemi içine sokulmuş olmaları, böyle derin ve etkili bir değeri arttırıcı e yeterli dayanaklar sunabilmektedir. Nitekim bu kavramlar çerçevesinde oluşan yeni söylemle birlikte Arap tarihinde ilk muktedir monotesit ve teosentrik sistem kurulmuştur. Pagan Arap kültürünün tarihsel alışkanlıklarını, varlık tasavvurlarını kökünden sarsan bu söylemin merkezinde insan hareketlerinin, bütün varlık ve oluşumlarının kaynağı olan tek

ve mutlak Allah vardı. Bütün varlıklar ve de erler yeni ba tan düzenleme alanına ta nıyordu. Tek istisnası olmaksızın bütün kâinat unsurlarının, eski yerlerinden alınıp yeni alanına yerle tirildi i bu sürecin<sup>214</sup> yapısal i aretlerini ilk vahiyde bile görmek mümkün olabilir:

“Bismillahirrahmanirahim

Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı alaktan yarattı.

Oku! Kerem sahibi Rabbin, nsana kalemle, bilmediklerini ö retendir.”(*Kur’an: el-Alak: 1-5.*)

Vahyin Arap kültüründe zuhur eden ilk mesajıyla birlikte artık Allah kelimesinin; cahiliyedeki herhangi bir ey olmaktan, dehre kar ı çaresiz, kızları olan ilah, festivallerde kendisine kan sunulan ili ki tarzından ba ımsız ve tam olarak Kuran’ın “*Lailahe illallah*” istikrarında kar ımıza çıkar. Böylelikle lah, cahiliye algısındaki belirsiz konumundan sıyrılarak, Kuran’da gayet canlı çizgilerle belirtilen yaratan, vahyeden, aktif Allah manasını ifade eder oldu. Böylelikle slamî mesajın özünü olu turan tevhid inancı, yeni kavrayı dünyasında, eski kar ılı nı la veden ilk olgu olarak kar ımıza çıkmı olmaktadır.

Biçimsel olmakla yetinmeyecek bu ifade biçiminin ba ta ahlaki anlamda olmak üzer pratik hayatı tümüyle ku atmaya yönelik bir tevhidi davete dönü mü oldu unu görmek zor olmayabilir. Buna ba lı olarak inanmak ve örtmek anlamındaki iman ve küfr kavramları da gündelik kullanımlarından sıyrılarak bu yeni formülasyondaki yerlerini almı lardır. Daha açık olarak, man (*amene*), basit anlamından sıyrılarak ilaha ve mesajına bir bütün halinde, -kalbindeki yerini onamak- anlamına ula ırken küfr (*kefere*); bir eyi örtmek; daha soyut düzlemdeki nankörlük etmek anlamından da sıyrılarak, bir olumsuzlanan kutup olarak Allah’ı inkar etmek<sup>215</sup> anlamında itikadi, ahlaki hatta siyasi ve hukuki niteli ine ula mı oldu u görülür.

slam dü ünçe paradigmasının ilkelerini -tedvin de memi halleriyle-

214 zutsu, *Kuran’da Allah ve nsan*, 16-18.

215 zutsu, *slam Dü ünçesinde man Kavramı*, s. 41.

arayabileceğimiz bu nübüvvet çağında Allah-ahiret inancının en belirgin hatlarıyla ahlaki-sosyal hassasiyetini yola koyan bir şekilde söyleyen Mekki ayetler; hicret sonrasında da ümmetin bu ilkeler çerçevesinde ve Hz. Peygamberin liderliğindeki toplumsal pratiğine (asr-ı saadet) işaret edilebilir. Fakat İslam dünyesi paradigmasının genel seyri dikkate alındığında bilginin belirgin formülasyonunu, resmen kurumsallaştıran dünyevi olana daha müsait olduğu tedvin döneminde salımlı olduğu görülebilir. Fakat burada son olarak henüz tedvin de memnuniyetli akıl konseptini ele alınarak vahiy mesajının dikey müdahalesini bu kavram üzerinden anlamaya çalışabiliriz. Arap etimolojisinde otorite kabul edilen İsfahani'ye göre, bir bedeviye aklın ne olduğu sorulduğunda, muhtemelen bir ehirden daha arı bir Arapça ile şu cevabı verirdi:

“*A-k-l* kelimesinin asıl anlamı; tutmak ve sınımsız kavramaktır. Örneğin: devenin ipele bağlanması/tutulması. İlacın mideyi tutması/ishali durdurması. -kadın saçını bağladı, dilini menetti/tuttu-. Bu anlamdan kaleye *me'kilun* denmiştir. Çokulu *meakil* ekinde gelir. Sonra diyet, neyle ödenirse ödensin *a-k-l* diye isimlendirilmiştir. Diyeti vermekle yükümlü olanlara da *akiletun* denir. Nitekim onu sıkı bağladım denir... Korunan ve bağkasından menedilen kadın, inci... Kendisiyle korunan da veya kale vb.”<sup>216</sup>

Burada aklın (*a'-qa-le*), tutmak ve sınımsız bağlamak –deveyi bağlamak- gibi asli karakteri yanında; basit anlamıyla aklın bir bedevi için avını en kısa sürede ve en kolay şekilde avlayabilme yetisi olarak zekâyla iç içe veya çok benzer bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Bağka bir deyişle İslam öncesi Araplarda akıl kavramının fakir bir metafizikle insanın, deyişlen durumlarda gösterdiği pratik zekâyı ifade ettiği görülür. Bu durumda kılıklı adam, en beklenmedik olaylar karşısında dahi bir çözüm yolunu bulup tehlikeden kendisini kurtaran adamdı. Bu çeşit pratik zekâ, İslam öncesi Araplar arasında takdir ve hayranlık görürdü. Çünkü onlara göre çöl arsları içinde bağka türlü güvende yaşamak da mümkün değildi. Ünlü soyguncu air enfere, varlığını, bu tür zekâsına borçlu olduğunu gururla ifade eden şu şiirinde, aklı tam bu anlamda kullanır:

216 İsfahani, *Müfredat*, akıl maddesi.

“ İnsan aklını kullandı ı sürece ister arzuladı ı eye gitsin, ister sevmedi i bir eyden kaçsın, insana yeryüzünde hiçbir sıkıntı yoktur.”<sup>217</sup>

Antera da *Muallakas*ında akılı benzer bir anlamda kullanır:

“Develerim, diledi im yere gitmede bana itaat ederler, aklım da yaptı im i lerde yol gösterir bana; ben de onun gösterdi ini sa lamca uyguladım.”<sup>218</sup>

Vahiy ile birlikte Arap kültüründe kavramsal etimolojiden dünya algısına, hukuktan dile kadar hemen her alanda hızlı bir de i im ve dönü üm hamlesi ba ladı ı görülebilir. Buna ba lı olarak akıl kavramı, vahiy mesajında ilahi birli i ve adaleti idrak eden ulvi meleke ve dini sorumlulu un yegâne kıstası olarak da kar ımıza çıkar. Kuranda akıl kelimesi biri geçmi , di erleri geni zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil ekinde geçmektedir. Bu kullanımların genelinde dini açıdan mükellef olmaya esas te kil eden akıl birinci anlamdaki akıldır. Kuranı kerim “ancak bilenlerin akledebilece ini” söyler (29/43). Bu gücü ve bu bilgiyi iyi kullanmadıkları için kâfirleri, “...Onlar sa ırdırlar, dilsizdirler, kördürler: bu yüzden akledemezler” (2/171) diyerek yermi , “O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir” (10/100) ayetiyle de bütün insanlı ı uyardı tır. Kur’anı kerimde e yadaki nizamı anlama gücüne sahip olan akla, aynı zamanda ilahi hakikatleri sezme, anlama ve onların üzerinde dü ünüp yorum yapma görev ve yetkisi de verilmi tır. Nitekim “Allah ayetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır” (2/242) vurgusunda aklın bu fonksiyonuna i aret edilmi tır. Di er açıdan Kuranda akılla aynı anlama gelmese bile ona yakın bir anlamı ifade eden *kalb*, *fuad* ve *elbâb* kelimelerinin kullanıldı ı dikkat çekmektedir.<sup>219</sup>

Hadislerde ise akıl kelimesi ve fiil hali “deveyi veya ba ka bir eyi ba lamak, zapt etmek; diyet vermek” gibi kelime manaları yanında “hatırda tutmak, anlamak ve bilmek” gibi terim anlamlarını da ifade eder. “keyyis[akıllı ki i], nefsinin kontrol altına alıp ölümden sonrası için hazırlanan kimsedir”.<sup>220</sup>

217 Bkz, zutsu, *slam Dü ünçesinde man Kavramı*,s. 61.

218 *Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları*, s. 98.

219 *slam Ansiklopedisi*, Akıl Maddesi.

220 Tirmizi, “kıyamet”, 25; bn Mace, “Zühd” 31.

Di er taraftan slam ansiklopedisi akıl maddesi yazarına göre, aklın Allah tarafından yaratılan ilk varlık oldu u hususunda hadis diye nakledilen rivayetler, hadis otoriteleri tarafından hiçbir ekilde do rulanmamı tır. Yine ona göre aklın üstünlü ünü ifade eden hadislerden bir kısmının sahih oldu u bazı muhaddislerce kabul edilmi tir.

Son olarak sfehani'nin slam aklile mesinde belirgin izlerini bulabilece imiz ilk akıl tanımı konusunda *Tabiun* devrine dayandırmı oldu u tanıma yer verebiliriz. Böylece aklın, diyalektik sistematik olarak kullanılaca ı Kalam alanına da hazırlık yapmı olaca ız. sfehani'ye göre Hz. Ali akılı u ekilde tanımlamı tır:

“Gördüm ki, akıl iki kısımdır: Do u tan gelen ve i itilen. Do u tan geleni olmadıkça i itileni fayda sa lamaz... Hz. Peygamber u sözüyle i aret etmektedir: Allah, akıldan daha fazla de erli bir ey yaratmamı tır. Kastedilen akıl da budur: Biz insanlara bu örnekleri anlatıyoruz, ama onların anlamını bilgililerden ba kası kavrayamaz. (Ankebut 29/43)”<sup>221</sup>

Kuran'da mastar yapısından çok, ilahi sorumlulu a i aret eden fiil yapısında kar ılandı ı ifade edilebilecek akıl ve türevlerinin zaman zaman eski kültürdeki anlam ve kullanımlarından tamamen sıyrılarak yeni bir aklilile me sürecini i aret etti i de görülebilir. Fakat slam dü ünçe paradigması çerçevesinde hâkim olan akıl tasavvurunun kültüre dâhil olmu olmanın bütün izleriyle geli mi oldu u ifade edilebilir.

Özetle, 6. ve 7. yüzyılların hatta daha eskiye inen zamanların kadim kültürlerini temsil eden o günün Bizans, ran, Mısır, Hint ve daha uzaklarda Çin göz önüne alındı ında, Arap yarımadasındaki kültürel durumun ilmi de er açısından gev ek bir yapı arz etmi oldu u söylenebilir. Buna ba lı olarak, çölün engin geni li i içindeki sonsuz kozmik düzen bedevi insanını her zaman etkilemi se de “cahiliye” devri diye tanımlanan slam öncesi Arap kültüründe önde gelen etkinli in dil, iir, meseller ve hikaye gelene ini a amamı oldu u

221 el- sfehani, , *Müfredat*, akıl maddesi.



görülür. Buna karşılık aynı kültürel ortamın, sonraki bütün zamanların kültürel ve manevi hayatını derinden etkileyecek risalet süreci ile birlikte yeni bir dü üne paradigmasına sahne oldu u görülür. Bu bağlamda Kuran'ın gözlemi yüzeysel olmaktan öteye geçmeyen Arap insanının dikkatini, varlığın bütününe ve bu varlığın gerisindeki hakikatin kavranmasına çekti i görülür. Yukarıda ifade edildi i gibi bu yeni dönemde insanın ilgi alanına dâhil edilen varlık âleminin merkezinde “Allah” vardır. Bu noktadan sonraki süreçte “Allah” orijinli kavrayı etrafında geli en dü ünsel yapılanmayı tarihsel dinamikleri ile birlikte anlamaya çalı abiliriz.

Sonuç olarak, slam dü üncesinin yapılandı ı co rafyaya bakıld ında vahiyden önce sistematik bir dü üncenin belirgin izlerine rastlanmad ı söylenebilir. Buna karşılık vahiy, dikey bir müdahale ile Arapları sistematik dü ünceye davet etmi ve kendine özgü bir varlık tasavvuru sunmu tur. Fakat a a ıda de inece imiz siyasi-dini atmosferde oldu u gibi, bu dü üncenin yapılanmasında akla tanınan statünün, sanıld ı gibi dinin tekelinde kalmadı ı, yeni geli meler ve politik durumla bağlantılı olarak farklı sistemle melerle sonuçlanabilecek bir aklile me sürecine do ru gidilmi oldu u görülebilir.

## **b. Siyasi- Dini Atmosfer**

Hız. Peygamber'in vefatından sonra ba layan isti are ve biata dayalı hilafet süreci, ümmet bilincinin peygamber sonrası prati ini yansıması açısından geçi süreci olarak kabul edilir. Fakat bu kritik süreçteki geli meler, slam dü üncesinde akıl paradigmasının olu mu oldu u zemini anlamamız için bazı tarihsel anekdotlara yer vermemizi gerekli kılmaktadır. Çünkü slam akıl paradigmasının olu umuna imkan vermi olan risaletten sonraki büyük kırılma da, hilafet olgusu etrafında ekillenecektir. Nitekim günümüz slam dü üncesi algısını belirlemi oldu unu dü ündü ümüz bu aralıktaki tedvin ça ı, iktidar olgusunun tamamen dönü mü oldu u hilafetten saltanata geçi serüveni ile yakından ilgilidir.

slam tarihinde Hz. peygamberin vefatını izleyen saatlerde, kimin ya da sırasıyla kimlerin halife olaca ı ve Müslüman toplumun yöneticili ini üstlenece i

konusunda ihtilaf çıktı ı kaydedilir. Bu ihtilafa dayalı gerilimin, sonraki dönemlerde doktriner akımlarda kar ılıklı bulmu oldu u görülebilir. Ya da geleneksel anlamda görülmemeye çalı ıldı ı ifade edilebilir. Geleneksel söylemin Kur'an metinlerinden dev irilmi özel yorumları o günün zor ve duyarlı artlarını i aret ederek tümüyle tartı ma konusu yapılmama gayretleri vasat bir onay almı olsa da , sonraları Sünni ve ii doktrinler nezdinde iki ana akıma bölünecek slam dü ünçe yapısının te ekkülünde bu sorunun merkezi bir yer i gal etmi oldu u açıkça görülebilir.

Öte yandan, gerek slam mesajının yayılması gerek Müslüman co rafyanın hızlı bir ekilde geni ledi i refah ve fetih bollu una dayalı geli melerin de, ça ın idari sorumluluk gerilimlerine ön ayak olu turdu u görülebilir. Siyasi orijinli ilk ihtilafların Mısır- am-Medine ve Kufe hattında konjonktürü belirlemi oldu u III. Halife döneminde bu gerilimin, üst düzeyde ilk siyasal dâhili cinayetlere kadar tırmanmı oldu u görülür.<sup>222</sup>

Buna ba lı olarak, Hz. Ali dönemindeki siyasal çalkantılar ne et etmi oldu u yerden hızla yayılarak hiziple meye dayalı gerilimin Müslüman toplumu kendi sınırları dahilindeki ana saik olarak ku atmı oldu u görülür. Nitekim bu gerilim, slam tarihinin en trajik tablosunu yansıtarak Cemel(656) ve Sıffin(657) iç sava ları olarak tarihe geçecektir. Daha sonrasında hilafet Muaviye nezdinde am'a ta ınacak ve beraberinde Ümeyye O ulları saltanatının slam tarihini önemli ölçüde belirleyece i ve siyasalla tıraca ı iktidarı olu turacaktır. Bu tarihsel kesitin slam dü ünçe tarihindeki etkisinin, gelene in kendisine vermi oldu u önemle yetinmeyecek düzeyde oldu u açıkça ifade edilebilir. Bu yüzden bazı kaygılar etrafında manipüle edilmı oldu unu dü ündü ümüz bu tarihsel kesitle ili kili bo lu un, slam dü ünçe tarihine yönelik sa lıklı bir kavrayı ı güçle tirebildi ine i aret edilebilir. Bu olgunun bizi ilgilendiren yönü saltanat tarihi olmamakla birlikte bu döngünün dü ünçe tarihindeki yansımalarını ihmal etmek istemedi imizi belirtilebiliriz. Ku kusuz tezimiz kesinlikle bu tarihsel

---

222 Uluda , *slam'da nanç Konuları ve tikadi Mezhepler*, s. 271.

kesitin de i ik açılardan ve gerekti i gibi ele alınmadı ını kastedecek ehliyet ve yeterlili e sahip de ildir. Fakat slam vahyinin ba ladı ı noktadan günümüze de in olu an slam dü ünçe yapısı incelendi inde, bu siyasi-dini gerilimin slam dü ünçesinde oynadı ı/oynamakta oldu u tarihsel rolü sorgulamanın felsefi sorunsallara dâhil edilebilece i bakı açısına özen göstermek istedi imiz belirtebiliriz.

slam dü ünçe gelene indeki çeviri hareketleriyle zirvesine ula acak felsefi olu um öncesi bir felsefe ö rencisini cezp etmeyebilecek kültüre dâhil olmu luk düzleminde; fıkıh-fıkıh metodolojisi ile ba layıp siyasi bir gerilim altında devam eden itikadi ve siyasi mezheplere ve hiziple melere dönü tü ü bir atmosfer söz konusu edilir. Hatta görü ayrılıklarının taze ümmet bilincini organik olarak bölecek boyuta ula tı ı bu atmosferde, slam dü ünçe gelene inde temel olu turacak Sünni- ii ayrı masına dayalı bir orta yolun/gelene in ilk fay hatlarının açı a çıktı ı ortam oldu u söylenebilir. Nitekim slam dü ünçe tarihinde akıl paradigmasının olu umunu bir süreç dahilinde anlamak üzere bu siyasal-tarihsel unsurlarla ilgisini ihmal etmemek kaygısıyla bu konuyu siyasi-dini atmosfer ba lı ı çerçevesinde ana hatları ile de erlendirmek tezimizin bütünlü ü açısından önemsenebilir. O halde tarihsel bazı ayrıntıların i e ko ulması tedvin ça ının hangi ortamda geli mi oldu una i aret edebilece i gibi bu ça ın vazetmi oldu u yapılanma tarzını da açı a çıkarabilir. Böylelikle bu ça ın özellikle Siyer,Hadis, Fıkıh, Tefsir, Kelam, gibi disiplinler üzerinden nasıl bir aklile meye imkan vermi oldu unu anlama imkanımız olu abilir.

Hr eyden önce dü ünşel ve siyasal argümanların itikadi-fıkhi referanslar üzerinden i e ko ulmaya ba landı ı bu ça da çatı ma ve iç sava her eyi gölgesinde bırakan etmen olarak kar ımıza çıkar. Cemel, Siffin sava ları ve Tahkim olayına karı an herkesin, büyük günah i lemi oldu u ve dolayısıyla durumlarının tartı ılması gerekti i tezi; farklı bir açıdan bakılırsa, beklide slam tarihinde spekülatif dü ünçenin ilk egzersizini olu turacak niteliktedir. Birlikte yola çıkmı olmalarına ra men Hz. Ali'yi terk edenlerin olu turmu oldu u –ve ço unlu u a ırı dindarlardan olu an- bir grup, *hakemlere* ba vurmayı ve kararlarına uymayı kabul eden Hz. Ali'yi, Ay e'yi Muaviye ve taraftarlarını,

kısaca hakemleri ve *Tahkimi* kabul eden bütün Müslümanları *tekfir* eden ve onlara sava açan Hariciler olarak ön plana çıkacaklardır. Bu ba lamda zutsu, Harici tepkide tanık oldu umuz dini konseptler çerçevesindeki bu tartışmanın pratikte mevcut siyasi durumla alakalı görmeye ısrar etmektedir. Ona göre o gün için sorunlar, teorik kelamla ilgili de il belirgin bir şekilde siyasi düzleminde anlaşılmalıdır. Nitekim bu konjunktürde kaydedilecek ilk nokta, do rudan do ruya iman kavramına yönelmek yerine, özellikle küfür üzerinde durmaları ve bunu da ahsi seviyede yapmaları olmalarıdır. Yani öncelikli olarak, onlar “iman nedir?”ya da “küfür nedir?” diye sorular olarak entelektüel bir faaliyete girmişlerdir. zutsu’ya göre aksine onların sorusu tam olarak uydu: “kim kâfir oldu?” Doğal olarak bu tavır, barın anlamındaki slam’ın, düşünce yapısının oluşumunda son derece garip ve gerilimli desenler yansıtmıştır.

E ’ari, bu savaşlarda birbirleriyle savaşanların büyük günah işlemi kabul ederek *Mürtekibi Kebire* unvanına layık gören Haricilerin vermiş oldukları *tekfir* hükmünü, daha sonra genelleştirerek bütün herkesi tekfir etmeye ve masum insanları öldürmeye başladıklarını belirtir. Buna bağlı olarak, bu savaşlara katılan Müslümanların kâfir mi, mümin mi, yoksa fasık mı olduğu tartışması yüzyıllarca devam etmiştir. Nitekim ba langıçta siyasi olarak ortaya çıkan bu görüşün, zaman içinde itikadi bir hüviyet kazanmış olduğu görülür. Böylelikle kâfir, mümin, fasık, münafık; *kebire* ve *mürtekib-i kebire* gibi kavramların revaçta olduğu bu sosyal zemin, büyük kırılma olarak belirlenmesini uygun gördüğümüz tedvin ça ının örtük yüzünü açığa çıkarmaktadır. Nitekim gittikçe itikadi konulardaki karmaşıklaşma ile lenmeye başladığı bu sürecin başta Kelam olmak üzere tedvin ça ının referanslarını belirlemiş olduğu unu kestirmek güç değildir. Söz gelimi *iman-amel* sorunsalı, Mutezile gibi çaplı bir hareketin ne etmesinde bir saik olarak hicri 2. Yüzyılda zirvesine ulaşmıştır. Böylelikle Mutezile’nin *el-Menziletü beyne’l-Menziletayn* prensibi büyük günah (burada qatl) işleyenlerin ne mümin ne de kâfir olacaklarına yönelik uhrevi belirlenim bile çaplı bir karışıklık bularak yeni bir yol ayırımına sebep olabilecektir. Nitekim Mu’tezile ile birlikte iki kutup arasında yeni bir yerin tercih edilmiş olmasının yanı sıra; *el-Va’d ve’l-Vaid*, *Adl*, *kader*, *Adl*, *kader* gibi prensiplerinin yine malum savaşlara katılanların ve Haricilerin durumuyla ilgili tartışmalarla ilgili olarak tekkül etmiş olduğu

görülür.<sup>223</sup>

Fakat bu gerilimin slam tarihine mal olmu boyutu, Muaviye'nin politik manevralarla Hz. Osman'ın katilerini Hz. Ali'den talep etmesinin perde arkasındaki iktidar mücadelesi ba larıyla ilgilidir. Fakat bunu bir iktidar mücadelesi ya da aleni bir kabilecilik olarak de il de, Kur'ani bir hukuk zemininde Ali-Osman tartı ması ekinde yürütmü olması politik bir manevra olarak kaydedilmekle birlikte bu manevra, muhtemelen slam tarihçisini de iki halife arasına girmi olmak kaygısıyla manipüle ederek ku kuya dü ürebilmi tir. Di er taraftan bu siyasi manevranın, aynı zamanda Arap olmayan Müslümanların izole edilmesi ve Ümeyye O ulları iktidarında, bir Arap ırkçılı na zemin olu turacak ekinde sonuç vermi oldu u görülür. Kabilecili in irticası olarak kar ilanabilecek am iktidarı dönemiyle birlikte saray söyleminin itikadi argümanlarla betimlenmesini bu kültürde devlet politikası haline gelecektir. Ümeyye O ullarının iktidarlarını kader çerçevesinde Tanrının takdiri olarak Müslüman halka dayatmı olmaları bu söylemin tipik örne idir.

Hilafetin serbest iradeye ve Müslüman toplumun özgür seçimine (biat) dayalı bir kurum olması gerekti ini savunan genel Sünni görüş e kar ı ii doktrin farklı bir iddiaya sahipse de; temelde biat olgusunun da tarif edildi i ekinde i e ko ulmamı oldu una yönelik ku kular söz konusu edilir. Di er taraftan ia'nın Hz. Peygamber çe itli vesilelerle Ehl-i Beytten olan Hz. Ali'yi yerine vasiyet etmi oldu u ve ondan sonra imam olacak kimseleri (12 mam) bir bir saymı oldu u tezini sürdürdü ü görülür.<sup>224</sup> Fakat bize göre Mekke'nin fethi ile son bulmu Ebu Süfyan iktidarının bir nevi rövan ını te kil eden bu saltanatın, slam tarihindeki tahribatının anla ılabilmesi, ii bir söyleme de uygun olmak zorunda de ildir.

Böylece, paradigmatik yapılanmanın daha çok hilafet eksenli, iman-küfür, büyük günah gibi olguların kızıştı rdı ı bir ortamda söz konusu oldu u ve bu durumun -

---

223 Aydınlı, *slam Dü üncesinde Aklile me Süreci Mutezilenin Olu umu ve Ebu'l-Huzejl Allaf*, s. 47-48.

224 Bulaç, *Din-Felsefe Vahiy-Akıl li kisi*, s. 79.

henüz kar ıla ilmamı - felsefî terminolojinin sınırlarını zorlayacak düzeyde geli mi oldu u söylenebilir. Nitekim özenle bakıldı ında dinin alı kanlık haline gelen felsefe kar ıtı söyleminde ve bu paradigmadaki geleneksel teolojik akıl yürütmelerinde de fark edilebilecektir.

Ba larda Kelamın sorunsallarını olu turacak Hilafet ve mamet Problemi ve bu u urda ölmü olanların hükmü gibi güncel problemler bu alanda kader problemini ön plana çıkarmı tır. Söz gelimi sava a katılımı olmanın bir kader olup olmadı ı tartışması, Allah'ın rahman ve rahim vb sıfatlarının tartışılmasını da beraberinde getirmi tir. Grek mirasının henüz birebir i lenmemi oldu u bu süreçte âlimlerinin ümmeti bir handikaptan kurtarmak, slam'ı savunmak ve açıklamak üzere *kıyas*, *ictihad*, *istidalal* gibi dü ünü formülleriyle Kur'an ve Hadis ba ta olmak üzere kaynakları inceledikleri, kafa yordukları tedvin ça ına tekabül edecektir. Nitekim bu ba lık altında betimlemeye çalı tı ımız temalardan biri bu tedvin ça ının atmosferini yansıtmaya yönelikti. Böylelikle Gazali'nin hayat vermi oldu u Sünni anlayı ın özel de E a'ri itikad anlayı ının olu tu u hakim oldu u iklim hakkında bir fikrimiz olu tuktan sonra felsefe-din reaksiyonuna ya da çatı masına zemin hazırlayıcı etkenler hakkında da erken bir fikrimiz olu mu olabilir.

Ebu Zehra ilgili ihtilafa yönelik olarak genelde anlamın tarihsel sürecini görünü ü altında heba edildi ini ifade etmi olduktan sonra ümmettin maruz kaldı ı bu itikadi, siyasi, fıkhi, gerilimi u nedenlere dayandırır:

“1- Arap Irkçılı ı

2- Hilafet anla mazlıkları:

3- Müslümanları, eski din mensuplarından birço una kom u olmaları ve eski din sahiplerinden bir kısmının slam'a girmeleri.

4- Birçok kapalı meseleleri incelemeye giri mek

5- Çe itli hikâyeler

6- Kuranı Kerimde manası kesinlikle anla ılamayan müte abih ayetlerin bulunması

7- Metinlerden dini hükümler çıkarmak".<sup>225</sup>

Ku kusuz bunlara dayalı siyasal çeki me ve mücadelelerin uzun bir zaman geçmeden kendilerini ifade edecek fikirsel ve teolojik formlar bulmakta gecikmedi ini söylemek mümkündür. Müslüman dü ünürlerin hizipsel ayrı maları önleyemeye ve ça ın ihtiyaçlarını kar ılamaya yönelik çe itli alanlarda Kuran'ı teorik bir biçimde inceleme giri imlerinin genel olarak, orta yol (Sünni) formülasyonlarında yo unla mı olması dikkat çeker.

“Belirtmek gerekirse Müslümanlar arasındaki bir tür tekdüzen ve birli e yönelik olarak var olan ısrarlı tazyik, aynı ekilde slam'ın vazgeçilmez bir özelli i olarak görülmemelidir. Bu tazyik, daha çok, süregelen slami gelenek ile içerisinde onun geli iyor oldu u sair kültürel gelenekler arasındaki, de i ik zamanlarda vuku bulmu ili kilerden kaynaklanmı tır.”<sup>226</sup>

Görüldü ü üzere mamet ya da hilafet sorunsalı ile ba layan ayrılıkçı e ilimlerin beraberinde getirmi oldu u gerilim, Kelam ba ta olmak üzere slami ilimlerin sistemle mesinde zemin hazırlayabilmi tir. Fakat bize göre bu atmosferdeki kavrayı tarzının anla ılabilmesi daha çok Kelam'ın i e ko ulmu oldu u düzlemlerle ilgilidir. İlgili ko ullarda hukuk ya da politik kuramların filizlenmesi beklenecek yerde -neredeyse tam olarak bu i levi görmek üzere- daha çok dünyevi sorunların tartı ıldı ı fakat argümanların metafizikten seçilmi oldu u bir Kelam anlayı ı söz konusudur. Bu dü üm muhtemelen, slam tarihi boyunca *Kelamullah*'a bula mı ya da bula tırılmı örtük bir gerilimi tarihin alı kanlıklarına katmı gibidir. Bu açıdan bakıldı ında, slam dü ünçe tarihinde vahiy mesajı ile ba layan dü ünsele yapılanma ve aklile me sürecinin, Grek mirasından önce politik bir deneyim geçirmi oldu u söylenebilir.

Bu a ama ile birlikte çeviri hareketleri ve felsefi sistemler ça ı öncesi slam dü ünçesindeki aklile me sürecini Kelam ve Tasavvuf çerçevesinde anlamaya çalı abiliriz.

<sup>225</sup> Ebu Zehra, *slam'da Siyasi ve tikadi Mezhepler Tarihi*, s. 13-20.

<sup>226</sup> Houdgson, *slam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, s. 18.

### c. Kelam

Kelam öncelikli olarak Kuran'ın açıkça belli etmiş olduğu dü ünce ve ilkeleri muzaffer kılmayı ve onların kar ısında olan her şeyin söz ile yanlış lı nı göstermeyi mümkün kılan bir sanat olarak tanımlanır.<sup>227</sup> Burada Kelamın siyasi gerilimle birebir ili kisini göz önünde bulundurarak slam dü ünce gelene inde itikadi mezheplerin kendilerini dayandırmı oldukları bazı argümanları ana hatlarıyla anlamaya çalışacağız. Böylelikle slam dü üncesinin aklile me sürecinde tedvin ça ına özgü tasarım ve yansımaları Kelam gelene inde görme imkanımız da olacaktır.

İlk felsefi eserlerin Kelami söylemin ve toplumsal hazırlanmış bulunu lu un etkisinde olarak cedel (diyalektik) eksenli olması slam dü ünce yapısının vahiy men eine i aret etmesi açısından önemsenebilir. Nitekim Kelam literatüründe cedelin spekülatif mantıksal akıl yürütmelerden çok, tebli ve ir ad kaygısı ile i e ko ulmu olmasına dikkat çekilebilir. Bu anlamda *heretik* açılımlar dâhil bu gelenek içinde bazı göstermiş olan dü ünce akımlarının vahiy kar ısındaki konumlarının slam ilahiyatının Sünni tasavvur açısı ile belirlenmiş olduğu görülebilir. Buna ilaveten söz konusu yaklaşımlar kesin bir dille okumak mümkün olmadığı gibi vahyin te viki ya da vahiy eksenli sorguların tetiklemesiyle bazı vurulmuş dü ünsel arayışların *heretik*, *batıni*, *dehri* vb. olmakla itham edilmiş olmaları bu ça ın karakteristiği olarak kar ımıza çıkmaktadır. İmdi den anlaşılabileceği gibi slam gelene inde, -belki Gazali çıkışının de etkisiyle-felsefi u ra ının zıdklıkla e de er görülmesi ve tarihsel-sosyolojik bir kod olarak yer bulmuş olması söz konusu atmosfere uygun dü mektedir. Bu bağ lamda Kelam kendisini, vahiy doktrinini dâhili heretiklerden ve di er kültür ve dinlerin tehdidinden koruyan hakikatin savunusu olarak takdim eder.

Kelam, diyor bn Haldun sadece sapıkları reddetmeye çalışır. O, “iman esaslarının savunulmasında ve savundukları esaslarda ilk Müslümanlardan ve Sünni slam'dan ayrılan bidatçilerin reddedilmesinde mantıki deliller kullanılması

<sup>227</sup> Farabi, *hsa'ül-Ulum*, s. 133.



içeren bir ilimdir. Nitekim Gazali Kelamı, hac yolundaki kervanı haydutlara karşı savunacak bir koruma birliği ine benzetir. Kelam bu sorumluluğu benimsemiş olduktan sonra sistematik olarak kullanılacak yöntem de nahiv ve mantıktan devrilmiş olan cedel olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden, Kelam alanındaki bütün rasyonel yüklenimlerin ve mantıksal ilkelerin karşı tezi çürütmeye dayalı retorik ve diyalektik teknikler çerçevesinde kalmış olduğu söylenebilir.

Başağıca bir deyişle, kelamcıların akıl yolu ile bilmekten kastettikleri şey, mantıksal düzlemde kalmakla artıyla akıl yürütme ve tümden gelim (istidlal) ile elde edilen polemiksel dayalı bilgidir. Wensinck'in dediği gibi bu, dinde akılcı içgörüyü temsil eden bakış açısını oluşturur. Fakat bu akli yöntemin E'ari, Maturidi ve Mu'tezile ekollerinde mal olmuş haliyle -İlahi Kelamı da hesaba katıldığında- Kelama zengin bir boyut kazandırmış gibidir. Söz gelimi Mutezili düşününün imanın akılcı doğasından çıkarmış olduğu sonuç, başkalarının otoritesine dayalı -taklidi- imanın reddini tartışmasız biçimde ifade etmiş olur. Diğer taraftan Maturidi'nin bu konudaki tavrı da, E'ari tavrına taban tabana zıt olacaktır. Fakat yine de Kelamcıların özelde selefi fıkıhçılardan ayrılarak haberi bilgi(rivayet) karşısında, akla vermiş oldukları önem dikkat çekicidir. Nitekim Kelamcıların bu yönde kendi çabalarına damgasını vurmuş rasyonel yaklaşımlarından söz etmek mümkündür. Uludağ'ın betimlemesine göre kelamcılar açısından, akılsız olmanın dini de olamayacağı için kâinatin dini akıldan ibarettir. Kelamcıların İslam ilimlerindeki konumunu daha yakından incelemek üzere onların akıl kavrayışları ve buna dayalı yaklaşımlarına bakılabilir.

Genel olarak Kelamcı yaklaşımda akıl ile naklin (Hadis) çatışması durumunda, akıla öncelik verilerek te'vil edilir. Nassın (Kuran) akılla çelişkiye düşmesi ise imkânsızdır. Çünkü İlahi akla aykırı olarak varid olmaz. Aynı şekilde aklen caiz ve mümkün olmayan bir şey naklen de caiz ve mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında Kelamın akıl ve din arasında bir özdeşlik kurmuş olduğu ifade edilebilse de diyalektik akıl yürütmenin yegâne aracı olmadığı açıdan bakıldığında bunun teolojik spekülasyonlardan ileri gidemediği görülebilir.

Macit Fahri'ye göre ilk dönemlerde Kelam alanındaki çabaların çoğu

putperestler, Hıristiyanlar ve Yahudiler tarafından slam'a karşı yöneltilen delilleri reddetmekten ibaretti. Bu durum, Kelamın rasyonel çı ırı temsil etmi oldu u döneme de tekabül eder. Fakat Grek mirasının slam dü ünçe yapılanmasına dâhil olu u noktadan sonra köklü ihtilaflarına ra men bu kuramlar ciddi bir ekilde, vahiy bilgisini felsefi dü üncenin kontrolüne sokmaya çalı an ilerici unsurlara karşı; özelde de kendisini, küfür ya da muhtemelen yabancı olması hasebiyle Grek felsefesinden tamamen uzak tutan muhafazakâr bir söyleme kaymı gibidir.

Kelamın felsefe ile kurulması beklenen i birli ini sa lamamı olmasının ayrıntılarına Felasife Ça ında yer vermeye çalı aca ız. Fakat burada di er dinlere karşı i e ko ulan boyutunu de inebiliriz. Polemikler ve reddiyeler çalı olarak i aret etmi oldu umuz Kelam sahası reddiyelerine örnek olarak Fahreddin Razi'in Harezmi'ye gelen bir Hıristiyan bilginle girmi oldu u tartı ma konusunda ilgili *Risale*'sine bakarak dönemin dinler arası ihtilaf tarzının Kelama nasıl yansıma olabildi ini anlayabiliriz. Razi'ye göre slam ve Hıristiyanlık arasında ihtilaflı meseleler çok çe itli olmakla birlikte bunlar temelde dört ana balık etrafında toplanmaktadır:

“1-Teslis doktrini

2-Kefaret problemi ve çarmıh olayı

3-Tahrif problemi

4-Hz. Muhammed'in ncil'de haber verilmesi ya da tebirat problemi.”<sup>228</sup>

Risale boyunca bu sorunsallar çerçevesinde geli en tartı ma, tahmin edilebilece i gibi kar ıt görü ün iptal edilmesi ve savunucusunun susturulmu olmasıyla sonuçlanmı tır. Nitekim Kelamcılarının gerek bu harici unsurlara gerek dâhili ihtilaflara karşı argümanlarını temellendirirken akli istidlal yöntemini tavizsiz olarak kullanmı oldukları ve hata bu alanda uzmanla tıkları ifade edilebilir.

---

228 Razi, *Hıristiyanlı ın Reddine Yönelik Tartı malar*, s. 33.

Buna ba lı olarak hemen bütün Kelam ekollerinde akla yönelik zengin tanımlamalar yanında akıl-vahiy ili kisinin de yo un bir ekilde i lendi i görölür. Aklın nakle tercih edilmesi konusunda Mutezile ile aynı görü ü payla an ve kadim mistik motiflerin de görülebilece i ia kelamcıları dahil olmak üzere kelamcıların hemen hepsi aklın vazgeçilmesi imkânsız epistemolojik fonksiyonunu kabul ederler. Bununla beraber onun bütün varlık ve olayların bilgisini ku atmadaki gücü konusunda farklı görü ler ileri sürdükleri görölür.<sup>229</sup>

fade etmek gerekir ki, ia ve Sünni gelenek arasındaki en büyük ihtilaflardan biri üphesiz vahyin, zahiri- batini boyutu ile ilgilidir. iiler arasında vahyin bâtını ya da manevi yorumu üzerinde duran Bâtıniye ekölü, çe itli isimler altında batını (esoterik) bir hareket olarak kar ımıza çıkar. Do rusu Kur'an'ı batını açıdan yorumlayan bu akımların uygun olarak, genelde Sünni saraylardan korunmak için örgütsel-gizli yapılanmalara gitmi oldukları görölür. Bâtını hareket, ismini, takipçilerinin her bir zahirin (nesnelerin görünen durumunun), özellikle vahiy ile ba ı bakımından bir batını (içsel, alegorik, saklı ya da gizli anlamı) oldu una dair görü ünden almı oldu una i aret edilir. Tüm bu hareketlerin genellikle Irak dolaylarında geli mi oldu u dü ünölürse, aynı co rafyada –tüm bunlara kar ıt ve onların herhangi biri kadar a ırı– yeni bir ekol ortaya çıkaca mını kestirmek güç olmaz. Bu yeni ekol, Allah'ın ve O'nun Resulünün buyruklarında bulunan gerçek/somut anlamlar için tek yol gösterici çizgi olarak Kuranın ve Hz. Peygamberin hadislerinin lâfzî olarak anla ılmasında ısrar eden Zahiriye ekölü olarak kar ımıza çıkmı tır. Bu iki ekölün Kelam alanındaki Sünni- ia doktrinlerini ayıran bakı açılarının terminolojisini belirlemi oldu u söylenebilir.

Aklın i e ko uldu u kelam alanının politik bir teoloji geli tirmi olması bir yana bırakılırsa en çok yo unla mı göründü ü sorunsal Allah'ın sıfatları olarak kar ımıza çıkar. Buna göre akla yüklenen en büyük sorumluluk Allah bilgisinin insan do asına yerle tirilmi olması kabulüne dayanır. Buna göre nsanı insan eden akıl ayını zamanda onu zorunlu olarak kendi imanına tanık edecek olan yüce yetinin de kendisidir. Nitekim bu yöndeki telkinlerin Mu'tezile'nin öncülü ünde

229 Bkz. Tdv *slam Ansiklopedisi*, Akıl Maddesi.

akıl Allah'ı vahiy olmadan bile idrak etme sorumluluğunu savunan boyutlara vardırıldığı görülür. İman etmekle akletmenin ebedi olduğu bu yaklaşıma göre akıl hiçbir zaman asli ilevini ihmal etmemelidir.

Buna bağlı olarak Zutsu'nun deyiimiyle, artık Allah zat ve sıfatlar ve ilgili terimleri içinde anlamaya başlar. Bu anlayışı, -Helenistik mirasın Arapçalaştırılması yolunda- en yüksek dereceye varmış olan Abbasi devrinin bir başkanı olarak kelamcılarının Grek düşünce tarzını yöntemsel olarak, bütün varlık ve oluş dünyasını zat ve sıfatlar istikametinde de erlendirmiş olduklarını gösterir. Yine Zutsu'ya göre bu Kelami yaklaşım Ku'ran açısından düşünülürse, asıl Kur'an mesajından uzaklaşmaya doğru atılmış büyük bir adım olarak iaretilir.

Hicri ilk yüzyılından Ba'dat'ın Miladi 13.yüzyılda düşününce kadar muhtelif açılardan gerek Müslüman toplumu iç bunalımdan kurtarmak gerekse diğer ideoloji ve dinlere karşı korumak iddiası ile ortaya çıkmış olmalarına rağmen geliştirdikleri çözüm yollarının yanı sıra doğurmuş oldukları yeni sorunsallarla birlikte aktif yüzlerce Kalam kuramından söz edilebilir. İlahi ekollerinin genellikle muhalif kanadını temsil ettiği bu tarihsel süreçte, Sünni epistemolojiyi belirleyebilen Mutezile, Maturidilik ve Eş'arilik akımlarına kısaca değinilebilir.

Vahyedilen her şeyin teorik mantıkla yargılanması gerektiğinden üphe etmeyen ve *tevhid* ve *adaleti* inancının temel ilkeleri olarak kabul eden Mu'tezililerin kendilerini buna uygun olarak *Ehl-i tevhid ve'l-adl* olarak tanımlamış oldukları görülür. Onlara göre adalet ilkesinden zorunlu olarak şu inançlar çıkar:

1-Allah Teâlâ'nın adaleti her insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmasını gerektirir. Ancak böylelikle insan hür ve fiillerinden sorumlu olur.

2-Allah'ın adaleti onun adalet ve ehtilafı aykırı bir şey yapmasına engel olur.

Tevhid ilkesinden görülebilen zorunlu olarak çıkar:

1-Rü'yettullah'ın (Allah'ı görmenin) reddi.

2-Kuran'ın mahlûk olduğu inancı.

3-Allah'ın rahmet ve gazabı sıfatları de il, halleridir.<sup>230</sup>

Rasyonel yöntemi son noktasına kadar kullanan Mutezilenin sınırlarını belirlemi oldu u be prensibe bakıldı ında; Allah'ı sıfatlardan arındırmayı ve bunları Allah'ın zatıyla özde le tirmeyi öngören Tevhid, insanın özgür iradesi oldu u ve Allah'ın bu iradeye müdahalesi olmadı ını ilahi adaletiyle açıklayan *adl* (adalet) kavramları etrafında ekillenmi oldu u görülür. Di er taraftan, büyük günah i leyen kimsenin ne mümin ne de kâfir olmayıp, iki yer arasında bir yerde bulundu unu fakat tövbe etmedikçe ahirette kâfir muamelesi görece i; dünyada ise her Müslüman'ın slam toplumunda haklardan yararlanabilece i fikrini savunurlar. Buna göre *el-Menziletu beyne'l menziletayn*, Allah'ın iyilik yapanlara sevap, kötülük yapanlara ceza vermesinin zorunlu oldu u anlamına gelen *el-Va'd ve'l-Vaid* ve iyili i emretmenin kötülü e engel olmanın her Müslüman'ın görevi oldu unu vurgulayan *el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker* prensipleri olarak ifade edilir.<sup>231</sup>

Öte yandan ilahiyata ait sorunlara rasyonel bir tavır benimseyerek i e ba lamı olan Mutezililerin, slam'ı iç ve dı etkilere kar ı korumak için ba latmı oldu u hareketinin, zamanla kendisinden (Mutezileden) slam'ın korunması amacıyla farklı Kelam akımlarının do masına sebep oldu u ifade edilebilir. Nitekim slam'da *nassı* birinci referans edinen Kelami bir dü ünçe ekolü olarak E 'arilik hareketi kendisini slam'ı, sadece içine bir hayli karı mı olan gayri slami unsurlardan temizlemekle yetinmeyerek, aynı zamanda bu dini bilinci slam'da var olan dini dü ünçeyle uzla tırmaya yönelik bir doktrin olarak takdim eder. Bu akımın Mu'tezile de görmü oldu umuz rasyonel düzlemi tamamen yumu atmı oldu u ve bu yöndeki a ırlı ı ilahi iradeye teslim etmi oldu u da ifade edilebilir.

Daha açık olarak E 'ari ekolünün, Mutezililer'in akılcı kelamına kar ılık Ortodoks bir slam Kelamının temelini olu turma gayretinin yanı sıra; kelamla ilgili konularda ilahi vahyin otoritesini savunmakla birlikte Selefilere farklı bir

230 M. M. erif, *slam Dü üncesi Tarihi*, , c.I, s. 235-237.

231 Aydınlı, *slam Dü üncesinde Aklile me Süreci Mutezilenin Olu umu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, s. 14.

yaklaşımına sahip oldukları ve diyalektik metodu kullandıkları görülür. Mutezilenin İslam akılcılığı hareketi söylemiyle sistematik olarak gelişen imanın aklileştirilmesi hamlesi, başlangıçta sadece İslam'ın farklı nass ve öğretilerine tutarlı akli yorumlar getirmiş olmakla birlikte, zamanla İslam'ı ve temel ilkelerini akli bir temele oturtma amacından sapmış olduğu ifade edilen dönemde (9.yy.), E'arî hareketinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış olabilir. Çünkü Mu'tezilî rasyonalistler Grek fizikçi ve filozoflarının Mansur ve Me'mun tarafından Arapçaya çevrilmesi sağlanan eserlerini incelemeye başladıklarında, Grek felsefi yöntem ve fikirlerini İslam'ın temel ilkelerinin açıklanmasında da kullanmaya başladılar. Diğer etkenlerle birlikte bu yeni yabancılığı geliştiren dönemin Selefilere açısından tepkiyle karşılanmalı olmalıdır ki bir anlamda E'arîler, iki ayrı görüş arasında uzlaşma noktasında bulunuyorlardı. Onlar Sıfatilerle ittifak halinde, fakat Mutezililer ve Grek etkisindeki filozoflara muhalif olarak genelde Allah'ın sıfatlara sahip olduğunu savunuyorlardı. Nitekim hâkim görüşe göre E'arî sisteminin Kelam sahasındaki en önemli sonucu, İslam ümmetinin bütünlüğünü ortadan kaldırmak üzere olan heretik -belki de özgürdüncenin gelişmesini yine Gazali katkısıyla frenlemiş olması olarak gösterilir.

E'arîlik'le birlikte Mutezileye karşı gelişen bir diğer akım Maturidilik'tir. Maturidilik E'arîlik'le birlikte orta yolun inşasında çaba sarf etmiş olmakla birlikte başta iman mahiyeti, irade ve Allah'ın sıfatları, vb. konularda E'arîlik'ten ayrılmış olduğu görülür. Söz gelimi E'arîler'de cüzi (insan iradesi) iradeyi Allah yaratırken Masturilerde yaratmaz. E'arîlerde iyi (*husn*) ve kötü (*kubh*) Akılla bilenemezken Maturidilerde bilinir vb. sorunsallar Allah'ın sıfatları etrafında ekilenen görüş ayrılıkları olarak ifade edilebilir. Buna bağlı olarak E'arî ekolün sonraki devirlerde akılcılar (Mu'tezilî) ile Selefiler arasında bir orta yol izlemiş olduğu yerde; Maturidi ekolün E'arî ile Mutezile arasında bir yol izlemiş olduğu ifade edilebilir. Öte yandan bu iki akımın ortak ve geçişken yönleri sahip olduklarını ve iki ana akım olarak Sünnî gelenek çatısında birleşmiş olduklarını belirtmeliyiz. Nitekim bu durumun, Fıkhi mezheplerin (E'arî-Şafii, Maturidi-Hanefi) ilişkisinde pratik karşılığını bulmuş olduğu da görülebilir.

Mu'tezile, E'ari ve Maturidi gibi farklı ekolleri ile ana hatlarına ula an Kelamın temel terminolojisini Mu'tezile ile olu turmu oldu u söylenir. Nitekim Kelamdaki rasyonel boyut daha çok bu akımla ili kilendirilir. Bu ba lamda Kelam açısından akıl- din ili kisine genel hatlarıyla de inilebilir.

Kelamcılar öncelikle, akılı olmayanın dini de olamayaca ı ve ki inin dinin aklından ibaret oldu u postulatını temel alırlar. Bu yüklenimle birlikte kelamcıların akıl ile hareket etme noktasında u sonuçlara varımı oldukları görülür.

Akıl ile naklin (Kuran ve Hadis) çatı ması durumunda, akla nakli veriyi te'vil etme önceli i verilir. Aslında onlara göre eriatın akla aykırı olması imkânsızdır. Daha açık olarak aklen caiz ve mümkün olmayan bir eyin, naklen de caiz ve mümkün olmadı nı ifade eden Kelamcıların öncekilerden farklı olarak akla dayalı bir din tasavvuruna sahip olmaya çalı malarıdır. Anla ıldı ı kadarıyla, kelamcıların -felseficilerden de önce- akıl ve din arasında bir özde lik görmü olmalarına i aret edilebilse de<sup>232</sup>; dine özde buldukları aklın kendisine bakıldı nda, onun daha çok diyalektik bir yöntemle, Tanrının varlı ı ve birli ini kanıtlamaya uyarlanan bir insan yetisi olarak kavranımı oldu u görülür.

slam'ın temel prensipleri üzerindeki ayrıntılı tartı malar 8. ve 9.yüzyıllarda slam dü ünürlerinin tabiat, Allah'ın sıfatları ve O'nun insan ve evrenle olan ili kileri üzerinde felsefi spekülasyonlarda bulunmalarına yol açtı oldu u gibi Grek mirası gibi de i ik kaynaklarla etkile im imkanı sa lamı oldu u söylenebilir. Söz gelimi tipik olarak kesin yargıların hakim oldu u bu Kelami kuramlar dünyasında Septiklere benzere olarak Mürcie ekolünün kendisini farklı bir zeminde konumlandırmaya çalı arak, manevi tercihleri politik alandan uzak tutmaya yönelik bir nevi "yargıyı askıya alma" yakla ımını benimsemi oldu u görülür. Muhtemelen politik çeki melerin teolojik argümanlar üzerinden i e ko ulabildi i bu süreçte slam dü ünçe gelene inin kazanımları bir disiplin olarak Kelamın geli mi olmasından daha fazlasına sahip olmu gibidir.

Kelam'dan önce yapılanımı olan Fıkı ilminin, dinin sosyal boyutunu

232 Uluda , *slam Dü üncesinin Yapısı*, s. 80.

kurumsallaştırmı oldu u yerde, Kelam'ın slam dü ünce paradigmasında vahyin itikadi ilkelerini sistematize etmi oldu u söylenebilir. Bu açıdan Kelam ilmi, kısaca amentü konseptinin rasyonel açılımını kar ılamakla yetinmelidir. Fakat onun kendi yapısında, “amentu ve aqeltu”(inandım-akl ettim) arasındaki ili kiyi ve politik gerilimi hangi ölçülerde a abilmi oldu u rahatlıkla tartı ılabilir. Fakat bu yöndeki sorularımızı kritikler ve ele tiri bölümlerinde netle tirmeye çalı aca ız.

slam dü ünce paradigmasının olu umunda diyalektinin yöntem olarak zirveye ula mı oldu u Kelam okullarından sonra, tamamen farklı asallar etrafında ekillenecek olan Tasavvuf alanını ana hatlarıyla anlamaya çalı arak paradigmamızın felsefe öncesi evresini tamamlayabiliriz.

#### **d. Tasavvuf**

Her eyden önce Tasavvuf'un sa lıklı bir zeminde anla ılması için onun kendini her türlü rasyonel, normatif hatta mantıksal ölçütlerin nesnesi olmaya kar ı konumlandırarak 'a kın' a k dilinden taviz vermemi oldu u ba lamına özen gösterilmesini bekledi i ifade edilebilir. Nitekim buna benzer öznel vecd durumuna dayalı alanların rasyonel bir yakla ımın analizlerine nesne olmak konusundaki isteksizli i dikkat çeker. Ara tırma açısından nesne ya da sorunsalın özgüllü ü burada kendini daha çok hissettirebilmektedir. Buna ba lı olarak Tasavvufa yönelik bilimsel ve felsefi kriterlere dayalı olmasını bekledi imiz anlama çabamızın muhtemel nicel ba arısı, bu bakı açısının sa layabilece i ba arıdan öteye geçemeyebilir. Di er taraftan Tasavvufun Kelamdan farklı olarak kendini rasyonel bir düzlemde in a etme kaygısından uzak olması, kendisine yönelik rasyonel bir kriti in kapılarını kapatmaya bilir. Fakat söz konusu giri imin bu durumu dikkate alması olgunun bütünlü ü açısından önemsenebilir.

Böylelikle slam mistisizmi olarak Tasavvuf, slam dü ünce paradigmasının insan-Allah, insan-âlem, insan- insan ili kilerinin mistisizme nazaran vahiy orijinli idealizmi olarak kar ımıza çıkar. Öte yandan slam



tasavvufunun mistisizm olgusuyla birlikte anılması, felsefe ve slam dü üncesinin aynı bakı açısıyla incelenmesine benzer yöntemsel sorunsalları hatırlatabilece i ifade edilir. Fakat bu nüansın, kısaca mistisizmin bazı ilkelerini hatırlatmı olmasının ötesinde Tasavvufa giri i yapmamıza engel olmayaca ı dü ünülebilir.

Buna göre, hem ruhani bir hayatı hem de felsefi bir dü ünceyi içine alan mistisizmin en bariz özelliklerinden biri medeniyet ve kültürler arası ortak yorumlar ihtiva etmesidir. Buna ba lı olarak, tarih boyunca dinler arasından akıp gelen büyük ruh/mana nehri olarak i aret edilen mistisizmin bazı özelliklerine i aret edilir:

1-Mistisizmde belli oranda gizlilik vardır.

2-Maddeye kar ı tavır vardır

3-Seyru sülük vardır

4-Merhaleler vardır

5-Mistisizm ya anan bir haldir.

6-Mistisizm bir bilgi kayna ıdır.

7-Mistisizm ebedi felsefedir

8-Mistisizm yoklu a kavu madır

9-Mistik hareketlerde fikirle beraber te kilat da vardır.<sup>233</sup>

Öte yandan -teknik olarak-, slam dünyasında ortaya çıkan mistik-deruni hayata, ruhani fikir ve hareketlerinin bütünü olarak ifade edilen Tasavvuf'un; genel mistisizm olgusuyla ortak de erleri de sayılamayacak kadar çoktur. Bununla birlikte slam mistisizmi olarak Tasavvuf; vahyi merkez alarak Kuran ve hadislerde yer alan, insanın mistik yönüne ve gönül terbiyesine i aret eden, madde ve dünyanın geçicili ini i leyen, *kalbi* davranı ları esas alan kaidelerin de i ik

---

233 Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 12-14

yorumlarından ibaret bir ahlak ve tefekkür sistemi olarak karımıza çıkar.<sup>234</sup>

Sufilerin aklı hatta nass verilerini karılama tarzları da bu ahlaki tecrübeye dayalı bakışın etrafında ekillenir. Öyle ki Sufi perspektifinde akıl ve nakil, belli ölçülerde dini bilgilerin kaynağı olmakla birlikte, en ulvi ve en kutsi dini bilgiler ke f ve ilhamla yani sezgi ile elde edilir. Nitekim bu epistemolojiye tasavvufun slam düünce geleneğine kazandırılması oldu u yaklaşımlardan biri olarak iaret edilir.

Başka bir deyişle Tasavvufi bilgiler selefler ve kelimcilerden farklı olarak, metinlere bağlılık ve mantıksal tutarlılık kaygısı içermedikleri ve hal/tecrübeye dayalı sübjektif bir epistemoloji geliştirmiş oldukları ifade edilebilir. Klasik Göl istiaresi örneğine de başvurulan sufilere göre; göle dışı kaynaklardan gelen sular zahiri ilimleri, iç kaynaklardan fı kıran sular ilham ve marifeti temsil eder. Bu bağlamda, sufi ile filozof arasındaki bilgi ayrımı konusunda İbn Sina ile Sufi Ebu Said'in mehur buluşması aydınlatıcı olabilir. Rivayete göre, İbn Sina ve sufi Ebu Said bir odaya çekilerek aralıksız üç gün ilmi konuları tartışır. Toplantıdan çıkan sufiye İbn Sina'yı nasıl buldunuz? diye sorulunca: "Benim ke f ve ilhamla gördüğümü o biliyor" diye karılık verdi u; aynı soruya karılık İbn Sina'nın ise, "Benim bildiğimi o görüyor" dedi i rivayet edilir.<sup>235</sup> Bu karılığa mada görüldü ü üzere sufi yaklaşımın da, slam düünce geleneğindeki yöntem farklılıklarına rağmen yapısal olarak "hakikatin birli i" temasına uygun oldu u söylenebilir.

Tasavvufun kendi epistemolojisini bir süreç içinde oluşturmaya yönelik, 9.yüzyıldan sonra Müslüman sufilerin mistik konulara ilave olarak, *velayet*, *keramet*, *marifet*, *fena-beka* gibi kavramları; *ricalü'l-gayb*, *insanı-ı kâmil*, *hakikat-i Muhammediye* gibi sorunsalları; nihayet İbn Arabî (öl. 638/1240)'nin verdi i ekil ile de vahdet-i vücüd anlayışıyla bu yapıya ama ve düünce eklinin zirveye ulaşması oldu u görülür. Bizim açıımızdan önemli olan bir nokta, Tasavvufun Arabî çağıyla birlikte meydana gelen en önemli gelişme Tasavvufi

<sup>234</sup> Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 17-18.

<sup>235</sup> Uluda , *slam Düüncesinin Yapısı*, s. 137-139.

aktüalitenin, de i ik usul/yöntem ve *seyru suluk*la insanlara aktaran tarikatların ortaya çıkması (13.yüzyıl) ve tasavvufun kurumsallaşmasına sebep olmasıdır. Tasavvufi akımların tercih edilmesi, ö renilmesi ve yayılması nihayetinde kurumsallaşması olarak i aret edilebilecek tarikatların gayesi ise sufinin tecrübesinde insanın kalbi yönünü e itip olgunla tırarak kemal derecesine ula tırmak olarak gösterilir. Buna göre *seyru suluk*tan geçen müridin zamanla *insan-ı kâmil, müir id-i kâmil* derecelerine ulaşması beklenir.<sup>236</sup> Fakat özneli in ve ki isel tecrübenin zirvesine ulaşımı oldu u Tasavvuf alanına uygun bir terminoloji geli tirmenin güçlülü ü olmakla birlikte Arabî ile birlikte tasavvufun tarihsel geli imi konusunda bazı kırılmaların belirlenmi oldu u görülür.

Buna göre Tasavvuf cereyanının geçirmi oldu u ba lıca dönemlerin ana hatlarıyla üç bölüme ayrılmı oldukları görülür:

1.Dönem: Zühd devri: hicri ilk iki yüzyılda zühd dönemi temsilcilerine *zahid, abid, nasih* ve *kurra* gibi isimler verilirdi. Hasan Basri, Veysel Karani, Rabiâtül Adevi, Malik b. Dinar gibi teoriden çok prati e önem vermi sufiler dönemi.

2.Dönem: Tasavvuf Dönemi: Bu geçi döneminin, zühd döneminde ikinci planda olan *ilim, marifet* ve *vecd* hallerini ön plana geçirirken, *ameli, taati* ve *zühdü* arka planda bırakmı oldu u söylenir.

3.Dönem: *Vahdet-i Vücut*: bn Arabî ve ça da larının gayretleriyle tasavvufta yeni bir dönem açılır: Âlemde tek bir varlık vardır. O da vücut-u mutlak olan Allah'ın varlığıdır. Diğer varlıklar bu varlığın çe itli zuhurları ve de i ik tecellileridir. Akli, nazarı ve istidlali a a ılayarak marifeti, ilhamı ve ke fi yüceltmek bu dönemdeki mutasavvıfların iarı olur.<sup>237</sup>

Tasavvufi akımların bir nevi –takip edilmi - prati i olarak kar ılanabilecek tarikat olgusunu bir yana bırakılırsa bu yaklaşımın varlık ve bilgi algısını belirleyen ölçütleri anlamaya yönelik bazı metinlere ba vurulabilir. Bu ba lamda

<sup>236</sup> Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s.18.

<sup>237</sup> Uluda , *slam Dü üncesinin Yapısı*, s. 124-126.

bn Arabî'nin Hallac'ın u sözlerini tekrarlamı oldu u görülür:

“Allah tüm nesnelere evveline, ezeliyete baktı. Kendi azametinin özünü tema etti ve sonra onlara hitab etme gayesiyle kendi yüce zevk ve a kını kendi dı na yansıtmayı diledi. Ayrıca kendisinin bütün isim ve sıfatlarını ta ıyan bir suretini yarattı. Bu suret, Allah'ın erefli saydı ı ve övdü ü Âdem idi.”<sup>238</sup>

Sistemik olmasa da geni ve zengin bir literatüre imkân veren Tasavvuf tarihinin konumuzu ilgilendiren boyutu; bu alanın varlık tasavvurunu belirleyen ve ilmi unsurun yerini i gal eden *hal* (bireysel tecrübe) boyutu ve bu yaklaşımın slam dü ünçe yapısındaki konumuyla ilgilidir. Tasavvuf'un vahiy ve insanla ili kisinin Fıkıh, Kelam gibi normatif addedilebilecek disiplinlerden farklı bir epistemoloji geli tirdi ini dü ünme -en belirgin ölçütleriyle- mümkündür. Aynı ekilde tasavvufun tarihsel gelişiminde tarikatlarda cisimle ip politik alana ba mlı olabilecek pozisyonlara sürüklenmeden önceki süreçlerde bile bireyin manevi ba kaldırısı, dünyevi ve politik varlık tasavvurunun orijinal ele tirisi olarak kar ılanabilecek bir boyutu söz konusudur. Sufilerin bu u urda vermi oldu u kurbanlar hatırlandı nda Tasavvuf'un slam dü ünçe yapısının gelişimindeki aktif rolü daha belirgin olarak açığa çıkar. Nitekim Arabî'nin a a ıdaki dizeleriyle bir fakih ve mütekellimden farklı olarak bir sufinin yol haritasını belirler gibidir:

“Benim kalbim her ‘suret’i kabul eder hale geldi;  
O, ceylanlar için otlak, rahipler için manastırdır.  
Putperestler için tapınak, hacılar için Kâbe.  
Tevrat'ın sayfaları ve Kuranın Mushafıdır.  
Ben, a k dine ba landım, develerin yürüdü ü yol hangisi olursa olsun,  
Zira bu benim dinim ve akidemdir.”<sup>239</sup>

Di er taraftan, bireysel *hal* boyutuyla kadim mistik e ilimleri ve vahiy

238 M. M. erif, *slam Dü üncesi Tarihi* c. II, s.30.

239 M. M. erif, *slam Dü üncesi Tarihi*, , c. II, s.27.

maneviyatın do al ili kiler boyutu bir yana bırakılırsa, manevi tecrübe alanına sı inan Tasavvuf hareketlerinin tarihsel olarak; bireysel din ya antısının Saray iktidarı atında siyasal-ekonomik bir baskıya maruz kaldı ı döneme tekabül etti i görülür.

Daha açık olarak Tasavvuf, slam kültüründeki bir tür dünyevile meyi yansıtan ve daha çok kabileci Emevi hegemonyası lehine i leyen bu tarihsel kesitte; genelde dünyevile me ve siyasalla ma, özelde de sırtını bu iktidara dönmü Müslüman tavrıyla paralel bir çizgide hareket etmi gibidir. lerde üzerinde durulaca ı gibi Erken Dönem slam tarihinde sufi ile Saray arasında hep bir çeki me olmu , hatta Tasavvufi bilgi olarak rfan bilgini bu dünyada yer edinmesi gecikmeli olarak gerçekte ebilmi tir. Fakat bütün bunlar insanın manevi dünyası olarak ifade edebilece imiz Tasavvufu yalın bir tepkide belirlemekten çok, içerisinde olu mu oldu u atmosfere yönelik betimlemelerdir. Fakat slam dü ünçe yapılanması incelendi inde Tasavvufun kamusal gündemi belirlemek üzere bireysel tecrübe alanından ta abilmi oldu u ya da do al yerinden sökülerek politik diazayna maruz kalabildi i görülür. Tarihsel geli imindeki bu boyutuna maktul sufiler somut örnekler olarak gösterilebilir. Fakat bundan önce Tasavvuf'un gerek vahiy gerekse genel varlık tasavvuru konusunda yerle ik Fıkıh, Kelam gibi yakla ımlardan farklı bir yöntem ve geli im seyri arz etmi olması slam dü ünçesinin yapılanmasındaki rolünü belirginle tirebilmektedir.

Ba ka bir deyi le Tasavvufun slam dü ünçe paradigmasındaki konumu, slam hukukunun heyulasını Tefsir ve Hadiste arayan Fıkıh ve itikadı katı bir diyalektik yöntemle temellendirmeye çalı an Kelamdan sonra slam dü ünçe yapılanmasına daha esnek bir alan sunmu oldu u söylenebilir. Daha açık olarak bu disiplinlerin mümkün kılması oldu u bir gelenekten sonra Tasavvufun slam dü ünçe paradigmasına sa lamı oldu u boyut; Allah-insan-e ya ili kileri çerçevesinde ruhi e itim, zühd ile edinebilecek ahsi tecrübe, müsamaha eksenli öz ele tiri ya da en önemlisi klasik ölçütlere ba vurmada vahyin özünü ya amak gibi yakla ım ya da iddialarının bu gelenekteki esnek i leviyle ilgilidir. Buna uygun olarak di er ilimler “nakledilen”(ilmi kal) ve akıl yürütülen alanları olu tururken tasavvufun kendini böyle bir ayırma zorlamadan “ya anan

ilim”(ilmi hal) olarak ön plana çıktı ı görülür. Yine Sufilere göre Allah’a ula an yollar sayısızdır. Herkesin hak olana vuslatı ayrı ayrı metot, usul ve yollarla gerçekleştirilebilir.<sup>240</sup> Fakat ne var ki daha serbest bir ya antıya dayalı bu irfani yaklaşımın var olan sosyal ko ullar ve bilgi mercilerince zaman zaman katı yaptırımlara maruz kalmı oldu u ve bunun, Fıkıh ve Kelam fetvalarıyla katledilmi olmalarına kadar vardı ını dü ünme slam dü üncesinin aklile me sürecindeki gerilimi aç ı a çıkarabilmektedir. Nitekim Hallac, ihabeddin Sühreverdi Maktul gibi ilk sufilerin akıbetleri slam akıl paradigmasının hangi amiller etrafında ekillenmi oldu una dair erken i aretler olarak gösterilebilir.

slam dü ünçe paradigmasında tasavvufun konumuna bakıldı ında; ı raki felsefeye yakla tı ı oranda felsefenin de sufileri etkilemi oldu unun yanı sıra sufiler nezdinde di er medeniyetlere ait felsefenin de bu gerilimde rol oynamı olabilece i söylenebilir. slam dü ünçe gelene inde felsefenin ele tiriye maruz kaldı ı orana e de er olarak tasavvufun marjinal boyutuna i aret edilir. Fakat Tasavvufun Sünni gelenekte onaylanmı bir yer edinmesi daha çok Gazali süzgecinden geçece i süreçle birlikte mümkün olacaktır.

Öte yandan, Tasavvufun hangi ölçülerde kadim kültürlerin mistik deneyimlerinden ve felsefi kuramlardan etkilenmi oldu u sorunsalına gelince; sufünün “Hakka erme” yolunda böyle bir kaygıyı pek önemsemedi i söylenebilir. Fakat böyle bir sorunsalın sufiden çok, sufiyi yargılayan Fıkıh ve Kelam âlimlerinin problemi olageldi ine dikkat çekilebilir. Ba ka bir deyi le, sufi kendisine yöneltilen suçlamanın gerekçesinden rahatsız de ildir. Söz gelimi sufiye göre “Delf Mabedinin üzerinde yazılı ve Sokratik tefekkürün sembolü olan ‘nefsini bil’ ibaresi Hz. Peygamber’e veya damadı Hz. Ali’ye nisbet edilerek ‘nefsini bilen rabbini bilir’ sözü bütün tasavvuf erbabınca kabul edildi”<sup>241</sup> tarzındaki betimleme ya da ironiler -sufi açısından-, hakikatin Allah’ın mülkü oldu u yerde sorun te kil etmez. Onun için hakikatin nerden kimden sadır

240 Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s.22.

241 Boer, *slam’da Felsefe Tarihi*, s. 43.

olacağı önemli de değildir, önemli olan hakikatin dile gelmesi olmasıdır. Daha somut olarak bir sufi, epistemolojisini de açığa vuracak şekilde Sokrates'le hemfikir olmaktan iftihar duyabilir ve onunla hasbıhal ettiğini dahi iddia edebilir. Sufi için irfani varoluşun sınırı olmadığı gibi kimsenin bunu sınırlamaya da gücü yetmez. Çünkü sufi için her şey O'ndan gelir O'na gider, ya da birçok sufi için “bütün” sufide olup biter. Değil en bir şey yoktur.

Tasavvuf alanına yönelik bu sınırlı betimlemeden sonra, İslam düşünce yapısında en sistematik payı alan Felsefe Çağından önceki son aşama olarak çeviri hareketleri ve dil unsurları konusuna geçilebiliriz.

#### e. Çeviri Hareketleri ve Dil Unsurları

Birinci bölüm boyunca yapmaya çalıştığımız Grek kültüründeki aklileme paradigmasının temel dayanaklarından biri, *mitostan logosa* geçişine amasıydı. Bizim açımızdan söz konusu geçiş süreci üzerinde durulmasının bir nedeni de “felsefe Thales'le başlar.” dizgesinin felsefe tarihi metinlerinde huzur bozucu bir rahatlık ve sıklıkla tekrar edilmesiyle ilgiliydi. Benzer bir yaklaşım, cahiliye-vahiy, hiziplemeler-tedvin ve tercüme; nihayetinde rasyonel sistemler çağını denebilecek, İslam kültür tarihi ile ilgili tasnifler ve tarihsel belirlenimlerin hangi referans çerçeveleri dâhilinde olmuştukları oldu. Bu bağlamda yalnızca çeviri hareketleri nasıl bir süreç sonrasında, neden, nasıl ve hangi koşullarda olduğu, hangi sonuçları doğurmuş olduğu ilgilendirilebilir. Bu bağlamda İslam düşünce paradigmasının oluşumunu yakından ilgilendiren bu süreci ana hatlarıyla anlamaya çalışacağız.

Bu bağlamda tezimizin tarihsel verilere bağlı bir sorusu kendisini yalnız olarak şu şekilde ifade eder: Bir kültürün aklileme sürecinin yapılanmasında rol oynayan asallar neler olabilir? Aynı şekilde bu kırılma noktalarının vuku bulduğu tarihsel kesitlerin tespit etmek günümüze uzanan fay hatlarına bakılarak da mümkün olabilir mi?

İslami vahyin Eski Arap kültüründe meydana getirdiği deyimlerin itikadi ve ahlaki alanla sınırlı kalmaması olarak; bu kültürden yararlanarak, evrensel tabloya mal olacak yeni bir dünya tasarımını da beraberinde getirdiğini ifade etmeye çalışılmıştık. Aynı şekilde Cahiliye döneminde görülen ümmet teması Eski Arap kültürü mensubu için ideal bir karakter olarak varsayılacaksa; vahiy ile birlikte ümmetle en yakın toplumun, çölün sınırlarını aşan bir –artık hayal gücü de il- inançla Arap Yarım Adası’nı bilfiil aştığına tanık olunmuştuk. Arap kültür tarihinde benzeri olmayan bu deyim hamlesi kusuz vahy itikadı ve ahlaki doktrinin ritüeller ve sosyal ilişkilere uyarlanması sonucu yeniden tasarımı yapılan toplumsal yapı ve kurumların tesisinde anlaşılabilir. İslam açısından bu parlak sürecin imamet eksenli siyasal krizle sekteye uğramış olduğunu ve hilafet kurumunun Ümeyye Oulları müdahalesi ile saltanatın kontrolüne mahkûm edildiği sürece de dikkat çekilmelidir. Böylelikle Emeviler dönemindeki katı politikalar ve siyasal çalkantıların etkisiyle Müslüman bilginlerin toplumsal ihtiyacı karşılamaya yönelik Fıkıh çalışmaları, Arap grameri ile birlikte Tefsir ve Hadis çalışmalarının (tedvin) yanı sıra Kelam ve Tasavvuf alanlarında eserlerin ele alındığı bir çağın öncülüğü söz konusu olmuştur. Emeviler döneminde ilk çeviriler dâhil birçok alanda girişimci çabalar olmakla birlikte dönemin köulları da dikkate alınmadığında devlet teviki ve desteğinden mahrum olmaları ve Sarayın öncelikleri arasında yer almamış olmalarına bağlı olarak bu dönemde kayda değer bir ilmi faaliyetin söz konusu olmadığı görülür.

Fakat Emeviler döneminde hızla genişlemeye devam eden Müslüman coğrafyada (doğrusu genişletilmek istenen Ümeyye Oulları saltanatından itibaren) kültürel farklılaşmanın, beraberinde getirdiği yeni sorunlar o zamandan beri Müslüman bilginlerin dikkatini çekmiş gibidir. Fakat çeviri hareketi diye karıştırdığımız süreç için Emevilere nazaran farklı kültürlerle daha çok yaşam hakkı veren Abbasi Hanedanını, Mu’tezili mezhebini seçmiş Me’mun dönemini beklemek gerekiyordu. Hz. Ali’den sonra İslam’a ta’atın merkez bu deneyimle de birlikte kendi mantık okulunu kuracak kadar düşününce hayat bulabileceği Bağdat’a taşınmıştı. İleride üzerinde durulacağı gibi Bağdat’ın Moğollarca düşürülmesine kadar (13.yüzyıl) bu kent İslam düşünce dünyasının en parlak simalarına ev sahipliği yapacaktır. İmdi Beytülhikme’de yoğunlaşacak bu



çeviri sürecini yakından incelemeye çalışabiliriz.

Emeviler ve Abbasiler döneminde dini dü üncenin sistemle meye ba laması (tedvin) ve çe itli kültürel unsurlar aracılı ıyla slam dünyasına dahil olmu dü ünsel akımlara kar ılıklı bir rasyonelle me ve ilmi bir dile ihtiyaç duyuldu una i aret edilir. Buna ba lı olarak nakli ilimler (Kur'an, Hadis) kadar akli ilimler (Kelam, Felsefe) alanındaki çabalar ekseninde cedel, nazar ve istinbat tekniklerine vakıf olmak üzere bu çerçevede de i ik dillerden eserler tercüme edilmeye ba landı ı ifade edilir. Astroloji çevirileri ile ba layan bu sürecin\* Me'mun (200/815) döneminde Yunan, ran, Hind, Hristiyan, Yahudi kültür ve felsefesiyle ilgili fikirleri slam muhitine açılması; Ebu'l-Huzeyl, Nazzam (221/835), Cahız (255/868), ahham (233/847) ve Cubbai gibi Mutezililere felsefi kitapları inceleme imkanı sa lamı olmasıyla kurumsalla maya ba ladı ı görülür.<sup>242</sup> Bu yolla Do ulu entelektüellere -Mutezile örne inde gördü ümüz-mantıksal dü ünme metodu hâkim olmaya ba lamı ; bu da, esas etki ve uygulamasını entelektüel alanda göstermi tir. Böylelikle - skenderiye ve Antakya'da Süryani dilindeki Grek mirası yine Süryani kanalla slam kültür yapılanmasına sistemli olarak ve bilfiil dahil edilmis oluyordu. Nitekim Boer, bu Süryani kanalın çevirmenlikten önce sa lamı oldu u etkile im boyutuna i aret eder. Nihayetinde bu süreçle birlikte Ba dat, Müslüman co rafyanın dört bir yanından gelen meraklıların ba ta mantık, Tabiat ve din felsefesinin yo un olarak çalışılacağı bir ilim merkezine dönü üyordu.

Kültürler arası etkile im ve çevirilerin bir kültürü tetiklemedeki özel konumundan söz edildi i yerde, çeviri hareketleri ba lı ba na davet edilmis bir di unsur olarak kar ımıza çıkar. slam dü ünçe tarihi ba lamında da 9.yüzyıla, bu unsurların kültür üzerindeki rolünün en yo un oldu u tarihsel kesit olarak i aret edilir. Hem siyasi-sosyal geli mi lik düzeyi ile farklı kültürlerle münasebetin artması hem de çevirilerin devlet deste i ile yapılmaya ba lanması bu durumu

---

\* Arapçaya kitap tercüme ettiren ilk halife İmü'n-Nucuma (astroloji) ilgisiyle bilinen Ebu Ca'fer Mansur (158/775) oldu u rivayet edilir. Bkz. Aydınlı, *slam Dü ünçesinde Aklile me Süreci Mutezilenin Olu umu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, s. 110.

Aydınlı, *slam Dü ünçesinde Aklile me Süreci Mutezilenin Olu umu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, s.7-11.

gözler önüne serer. Me'mun'un katkısı ile skenderiye ve Nisibis'de Yeni Plâtonculukta rafine olmu Antik Yunan mirasının ço unlu u hekim olan Süryani bilgeler yardımıyla Arapçaya çevrilmesi do al ve yava seyrindeki kültürel etkile imin, hızlı bir ivme ve yo unluk kazanmasına yol açmı gibidir.

Miladi 6. yüzyılın ba larında da ılan Atina okullarındaki filozofların bir kısmının skenderiye'ye bir kısmının da Suriye'deki merkezlere gitmi oldukları ve buralarda Platon ve Aristoteles'i açıklayarak bir tür Hıristiyanla mı Grek felsefesini yaymı oldukları kaydedilir. Bu merkezlerde önce Yunanca yazılan eserler, sonradan Süryanî ve Âramî diline çevriliyordu. slam dünyasında tercümesi edilen ve slam felsefesinin etkilemi olan eserlerin ilk etapta bunlardan olu tu u ifade edilir.

Öte yandan, 8. yüzyıldan itibaren geli me gösteren slam hikmetinin etkile im alanının Antik Yunan mirasıyla sınırlı olmadığı; özellikle ticaret ve geni leyen sınırlarla birlikte, kadim Hint, ran, Mısır ve Mezopotamya kültür ve ö eleriyle de yo un temas kurmu oldu u ifade edilir.

Tercüme hareketlerinin devlet politikası halinde cereyan etmesiyle birebir ili kili oldu u noktada, Sarayın ilmi alanı kendi seyrinde bırakıp bırakmamı oldu u ya da Sarayın bu paradigmadaki rolü konusundaki tartı maları de erlendirme ba lıklarına bırakarak, slam dünyasında sistematik felsefi dü ünü ün olu umunu anlamaya çalı abiliriz.

## **II.2. slam Dünyasında Sistematik Felsefi Dü ünü ün Olu umu**

Tezimizin birinci bölümünde Yunan dü ünü ce kültüründe akıl paradigmasının *mitostan-logosa* geçi le birlikte bir rasyonelle me süreci dâhilinde ele almaya çalı mı ve bu paradigmadaki bazı kırılmalara i aret etmeye çalı mı tık. kinci bölümün ba ndan buraya kadar ki a amada da slam öncesi Arap kültürünün konumuzu ilgilendiren asalları çerçevesinde ana hatlarıyla betimlemeye çalı arak; vahyin bu kültürde gerçekle tirdi i reaksiyonu ve bu

reaksiyonun salâmı oldu ü dü ünü tasarımlarını özellikle dini ilimler çerçevesinde incelemeye çalıştı. Burada ise birinci bölümde incelemeye çalıştığımız Grek dü ünçe mirasının vahyin, eski Arap kültürü ile girmiş oldu ü reaksiyon sonrasında oluşan yeni dü ünçe/bilgi tasavvuruna dâhil olacak farklı bir arkeolojik alanı incelemek durumundayız. O halde sistemler ça ından kasıt olarak; eski Arap kültürü, vahiy, Grek mirası gibi unsurların bir arada olması ile oluşmuş sentezin; Kindi ile başlayan ve İhvan-ı Safa ile devam eden hazırlık safhasında Farabi ve İbn Sina ile nasıl bir sistemle meyî mümkün kıldığını incelemeye çalışacağız. Söz konusu filozofları tek bir başlık altında incelememizin nedeni ve diğer filozofları kapsamımıza almamamızın nedeniyle aynı olup, -bizim açımızdan- bir arada incelenmelerini haksız çıkarmayabilecek paradigmatik başlıklar arz edebiliyor olmalarıyla ilgilidir. Bu başlıklar İslam dü ünçe geleneğinde ortak sayılabilecek hedefler, yöntemler, sorunsallar vb. bileşenleriyle bu tür paradigmatik bir tasnifi mümkün kılacak verilerle ilişkilendirilebilir. Bu paradigmatik konuların dikkat ettiğimizde -kronolojik sıralamadan ayrılarak-, Kindi ve Farabi ile daha çok İslami kuramların karşılıklı buluşmuş oldu ü İhvanı Safa Okulu ve İbn Sina'dan oluşan bloklar başlığında anlamaya çalışacağız.

Son yaklaşım dâhil olmak üzere bütün çabamızın, tarihe yönelen her araştırmacının dü ebileceği yanlışlar karşısında hiçbir ayrıcalığa sahip olmadığını açık bir şekilde ifade edebiliriz. Bu başlıkta İslam dü ünçesine yönelik yaptığımız bu son tasnif birçok dü ünçe tarihi çalışmaları –belirlenmiş bir tasnif olarak –dayandırılabilir gibi, İslam dü ünçe geleneğine yöneltile gelen “Grek Felsefesinin erhi, ya da bu mirasın Modern Batıya aktarımı” vb. İslam felsefe tarihinin ainası oldu ü kalıpların ön kabulüne dayanmamaya özen gösterdiği savunulabilir. Fakat böyle bir tasnifi, filozofların İslam dü ünçesindeki yerini gösterebilmemiz ve dü ünçenin bu filozoflar sonrasında aldığı ekli betimleyebilmemiz açısından önemsedimiz ifade edebiliriz. Hatta -ileriye yönelik olarak- aynı yaklaşımı tercih etmemizin Gazali ve İbn Rüdî polemiklerinin dayanaklarını da dikkate almaya yönelik oldu ü ifade edilebilir. Bu bağlamdan sonraki bütün yaklaşımımızın ihsanîyetlerini içerebilecek bu girişten sonra sistemlemeler ça ını hazırlayan dü ünçe atmosferini ana hatlarıyla

anlamaya çalı abiliriz.

Bu ba lamda, vahiy ile ba layan slam dü ünçe yapılanmasının ula tı ı durumu betimleyebilmek açısından sistem filozoflarının komplike akıl tanımlarına kalmadan yukarıda sfahani'nin Arap bedevisine yöneltmi oldu u soruyu – paradigmatik süreci de göstermesi açısından- biz Cürcani'ye sordu umuzu varsayabiliriz. Böylelikle sistemler ça ının akıl kavramı düzleminde nasıl bir atmosferde geli mi oldu una yönelik bir fikir edinebiliriz.

Cürcâni'nin *Târifât*'ında derledi i akıl tanımlardan bir kısmı u ekildedir:

1. Akıl Allah'ın insan bedenine ili kin yarattı ı ruhani bir cevherdir.
2. Akıl, hakkın ve batılın kendisi ile bilindi i kalpte bulunan bir nurdur.
3. Akıl, tedbir ve tasavvur bakımından bedenle ili kili maddeden soyulmu bir cevherdir.
4. Akıl, nefsi natıka için bir yetenektir. Akıl yetisinin nefsi natıkadan ba ka oldu u durumu açıktır. Gerçekte fail “nefis”tir onun aleti ise akıldır. Bu aynen kesen kimse ile bıçak arasındaki ili ki gibidir.
5. Akıl, nefis ve zihin aynıdır. Ancak akıl olarak isimlendirilmesi idrak eden oldu u içindir. Nefis olarak isimlendirilmesi tasarrufta bulundu u içindir. Zihin olarak isimlendirilmesi ise idraki hazırladı ı içindir.
6. Akıl e yanın hakikati kendisi ile bilinen eydir.<sup>243</sup>

slam dü ünçe gelene ine mal olmu hemen hemen tüm konseptler gibi peygamberlik olgusu ba ta olmak üzere, varlık, yaratma, irade, ruh, ahiret, zaman gibi bütün unsurların çevirilerle sistematikte en felsefi tasavvurlar ça ında bir dönü üm geçirdi ini kestirmek güç olmayabilir. zutsu'ya dayanarak bu dü ünü ün sistemler safhasında ula tı ı “Allah telakkisi” de ikinci örnek olarak gösterilebilir.

O'na göre Allah kelimesi felsefi kavrayı la birlikte artık Kuran'da gayet

---

243 Bozkurt, *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi*, s. 135.

canlı çizgilerle belirtilen yaratan, vahyeden, aktif Allah manasını ifade etmez oldu. Gerçi kelamcılar arasında da tanrı fikri de i ikli e u ramı sa da bu durum alimlerin Kur'an'ı teorik bir biçimde incelemelerinin ya da Kuran'ın kendisi üzerinde yapılan ara tırmaların bir sonucuydu. Oysa filozofların Allah dü üncesi, artık Kur'ân'î Allah kavramından ziyade Aristoteles'in kozmik *muharrik* (Hareket ettirici) kavramıyla Platon'un *Bir*'inden meydana gelmi bir kavrama dönü tü.<sup>244</sup>Bu düzlem Yeni Platonculu un Demiourgos'u ile tevhid inancının Allah'ı arasında zaman zaman karma ıkla arak yo un bir uzla ı giri imlerine tanık olacaktır. Bu durum filozoflardan zaman zaman kendilerinin Kuran ayetleri altında gizli olan derin felsefi manaları aç ı a çıkarmaya çalı tıklarını göstermek istediklerini açıklamalarına ra men geçerlili ini sürdürdü ü ifade edilebilir. Öte yandan yalnızca bu kesi menin dahi, Müslümanların dü ünce hayatında vahiy ile aklın kar ı kar ıya gelmesini; hiç de ilse bir arada olarak tartı ma konusu olmasını bir bakıma kaçınılmaz kılmı gibidir. Fakat Kindi ile ba layan kelamdan felsefeye do ru geli im sürecinin Farabi düzeyindeki ilk sistemle mesini olu turması; temize çekilen Grek mirası yanında, slam dü ünce gelene indeki yeni sürecin sorunsallarını da önemli ölçüde belirlemi oldu u söylenebilir. Aynı ekilde bu ça da paradigmanın yönünü tayin eden bilgi tasavvurunun felsefi çabayla yakından ili kili oldu u tespit edilebilir.

Ba ka bir deyi le söz konusu Saiklerin tazyikiyle felsefenin; kendi gelene ini olu turmu olan bir orta yolcu un i gal etmekte oldu u bir alana talip oluyordu. Bu alandaki yerle ik kavrayı halihazırda; aklın de erini teslim etmekle birlikte felsefeye ancak i reti bir güven duyabilen alimlerin *tedrisat* alanını olu turuyordu. Dolayısıyla filozofların kuramlarında, son tahlilde iman ve dini davranı ın akli olmayan kıstasla, yani Allahın emirleriyle do rulandı ı ve haklılık kazandı na yönelik boyutu ihmal etmemi olmaları ilgili uzla ı yolarının bir uzantısı olarak da görülebilir.

Nihayetinde tercüme faaliyetlerinin ba lamasıyla birlikte Müslüman kavrayı ın vahiy mesajı ile ili kilendire geldi i hikmet teriminin bizzat kendisinin daha ziyade felsefe, felsefi ilim ve akli ilimler kar ılı ındaki kullanımının

---

244 zutsu, *slam Dü üncesinde man Kavramı*, s. 49

yaygınlık kazanması olması, bu sistemle menin boyutlarını i aret etmesi açısından önemsenebilir.

Öte yandan, Mutezile, Selefi kelam ve Felsefi doktrinler temeli olmayan Tasavvuf dı ında slam dünyasında gerek Me ai, gerek raki ve Sufi dü ünçe formlarının, kendilerini do rudan felsefi norm ve yöntemlerle ifade etmeleri ve 9. yüzyıldan itibaren kendi ekollerini kurmu olmaları, slam dü ünçe tarihinin felsefe ile sınırlandırılmayacak kurumsalla masını i aret eder.

Bir sonraki okumamızı belirlemek üzere bn Sina'ya kadar Aristoteles mantı mın hâkim oldu u bu sistemle me ça ıyla Ba dat Okulu arasındaki ili ki dikkate alındı ında, sistemler ça ında mantık temelli e itim yöntemlerinin de katkısı da anla ılabilecektir.

Bu süreçle birlikte slam dü ünçe gelene inin çokça tartı ılmı tarihsel kesitlerinden biri olarak Felasife Ça ı öncesini genel hatlarıyla betimlemeye çalı tık. Böylelikle slam dü ünçe paradigmasının bu a masında, Farabi ve bn Sina'nın öncü de illerse bile merkezde olacakları iki farklı tasavvuru anlamaya çalı abiliriz.

#### a. **Kindi, Farabi, hvan-ı Safa ve bn Sina**

Bu ba lık altında klasik sistem filozoflarının metafizik ve epistemolojileri özelde sudur (türüm) teorisi çerçevesinde; slam dü ünçe paradigmasının olu umunda rol oynayan tanrı, cevher, zaman, varlık, madde, yaratma, akıl, faal Akıl, vahiy, bilgi vb. sorunsalları incelenmeye çalı arak bu paradigmanın olu umundaki felsefi tasavvur anla ılmaya çalı ılacaktır.

slam filozoflarının felsefe ile olan ili kilerinin Grek mirasının bu kültüre çevrilmı olmasına ba lı bir geli im sergilemi oldu u ifade edilir. Bu durumun gerek çevirilerle alakalı tarihsel boyutuyla ele alınsın, gerek slam felsefesinin geli imiyle ilgisi açısından de i medi i görülür. Nitekim felsefe ile dini hakikat arasında nihai bir ayrımaya gitmeyen slam filozoflarının, aynı ekilde felsefe ve Grek felsefesini de özde addetmi oldukları görülür. Ba tan belirtmek gerekirse

tezimizde klasik İslam filozoflarının artık Grek felsefesine neyi ekleyip bu mirasın neyini yoksaymı oldukları sorusu bu paradigmadaki sistematik açılarından önemini yitirebilmektedir. Farabi ve İbn Sina'nın Grek klasiklerini ele tirdiklerindeki noktasına gelince İbn Rüşd bunun bir ele tiri olmazdan önce felasifenin Grekleri anlamamı oldukları noktalar olarak belirler. Nitekim özellikle Farabi'nin bu mirasa bağlılığı dü ünüldü ünde İbn Rüşd'e hak verilebilir. Fakat bu durum polemikten ziyade İslam filozoflarının Grek kalıtı üzerinden rasyonel temellendirmelere yönelik bağlılıkları açısından bakıldığında daha iyi anlaşılabilir. Bu anlamda Antik mirası İslam filozoflarının tevhid inancına dayalı kültür yanında beslenmi oldukları iki kaynaktan birini oluşturmaktadır. Nitekim onlar bu Grek mirasıyla birlikte yeni bir akıl paradigmasının sistemlemesini sağlayacaklardır. Onlar hakikatin bir olduğunu kabul etmiş oldukları Grekleri dışarıda bırakacak bir tasnifi de uygun görmemişlerdir. Bu tespit eserlerinin, beslenmi oldukları metinlerin erhi niteliğinde olması ile ilişkilendirilebildiği anlamında değil fakat daha çok, İslam filozofları ya da felsefesi ile ilgili olarak felsefe tarihçilerinin insafına kalmadan yerinde ve zamanında bir fikir edinmeye yönelik işlev görebilir. Bu anlamda değerlendirme kısımlarında yer verilmesi adetten sayılan İslam felsefesinin Grek mirası ile olan ilişkisini imdiden ele almak ve İslam filozoflarının da bu konudaki yaklaşımlarına değinmek daha sağlıklı bir zeminde ilerlememize yardımcı olabilir.

Bu bağlam altında *felasife* olarak karılamaya çalıştığımız İslam Filozoflarının (felasife karılamasını kullanabileceğimiz alan Gazali öncesi bu alan olmalı) temelde Tanrı ve Varlığın konumu konusunda tartışılacak sistemlerinin, “bir, sudur, nebevi bilgi” ya da genel anlamıyla felsefe-din ilişkileri üzerinde yoğunlaştıkları görülür. Her halükarda Platon, Aristoteles ve Plotinus'un birer eserinden yapacağımız alıntı ile –tarihsel koşullarda anlaşılacak kaydıyla- zaman zaman eserlerin aidiyetini de karıtırmak\* zorunda kaldıkları da hesaba

---

\* Bu durumla ilgili tipik örnek için *Enneadlar*'ı çeviren Zeki Özcan'ın notu: Daha ziyade bir tercüme bürosu gibi çalışan mehur Darü'l-hikme'nin kurulmasından sonra 840 yılına doğru, yanlışlıkla Aristoteles'in olduğu sanılan; gerçekte ise, *Enneadların* fragmanlarından, onlardan yapılan seçmelerden oluşan, Teoloji anlamına gelen *Esolocyia* adlı eser tercüme edildi. Bu esere *Porphyrios*'un bir fragmanı da ekliydi. Seçmeler *Enneadların* IV-VI. Kitaplarından pasajların içermektedir. Bkz. *Enneadlar*, Çevirenin notu, s.11

katıldı ında söz konusu Yeni Plâtoncu ya da Me ai konjonktürü bir nebze kurcalamı olarak slam felsefesinin rasyonel boyutunu bire bir anlamaya çalı abiliriz. O halde slam filozoflarının ifade etmi oldukları Grek mirasına yönelik sadakatlerini kendi ifadeleri ile de destekleyerek hiç de ilse bir sürpriz havasından arındırmak gerekir. Fakat bunun da öncesinde Platon'un Sokrates'e sözü verdi i yerden ba layarak bu terminolojinin felasifedeki yansımalarına ilk elden tanık olaca ımız a amaya varmı olalım:

Sokrates- “Yaratan eyin özü, nedenden, ancak özüyle ayrılır; öyle ki, pek haklı olarak, nedenle yaratan eyin özde oldu unu söyleyebiliriz, de il mi? ... -Nitekim yaratılan eyle varlık haline gelen ey arasında addan ba ka fark yoktur, de il mi? ... -Yaratan, do al olarak, hep önce gelmez mi? Ortaya çıkan da, sonuç olmak dolayısıyla, hep sona kalmaz mı?... -O halde bunlar aynı ey de il, iki eydir: Biri neden, öteki de varlık durumuna geçi inde nedene ba lı olan ey.... -Böylece, birincisi sonsuz, ikincisi sonlu olur; sonra bu ilk ikisinin birbiriyle karı masından ortaya çıkan üçüncüsüdür. Bu karı ımla bu ortaya çıkmanın nedenine de dördüncü dersem, bunda yanılmı olur muyum?”<sup>245</sup>

Özellikle bn Sina'da bariz açılımlarını görebilece imiz bu diyalogu imdilik burada bırakarak, felasifenin bu diyalogun satır aralarını nasıl bir metodoloji ile takip ederek anlamlandırmı olabildiklerini, nihayetinde - slam felsefesi ba lamında- sudur teorisi eksenindeki Yeni Platoncu-Me ai kavram karga asının kökenine inebilece imiz bir di er veriyi referans gösterebiliriz.

“Var olan her ey hakkında do ru olan ve her türlü kanıtlamanın temelinde bulunan bazı ilkeler vardır. Bunlar çeli mezlik ve üçüncü halin imkânsızlı ı ilkeleridir... Kelimenin en gerçek ve tam anlamında var olan tek bir varlık vardır: Töz[cevher]. Bütün di er eyler ancak tözle belli bir ili kiden dolayı, yani tözün nitelikleri, tözler arası ili kiler ve benzerleri olarak vardılar.”<sup>246</sup>

slam filozoflarının -özelde Farabi'nin- varlık anlamlandırmalarını ve buna

---

245 Platon, *Philebos*, s. 42-43.

246 Aristoteles, *Metafizik*, s. 43.



yönelik yönetmelerini belirleyen *Metafizik*'sel çerçevelerinin a a ı yukarı bununla ilgili oldu u görülebilir. Yeni Plâtonculu un mimarı Plotinus'un *bir ve sudur* (türüm) teorisi ile ilgili yakla ımlarının slam felsefesinde nasıl yer etmi oldu una, nihayet negatif teolojilerine nasıl bir dayanak sa lamı olabilece ine de inerek bir giri için gerekli referanslarımızı tamamlamı olalım.

“O halde ilkten sonra bir varlık varsa, bu basit bir varlık de ildir; çokluk olan birliktir. Çokluk olan birlik nereden gelir? ...Bir nesnelere çoklu u ilkten nasıl meydana gelir? E er ilk yetkin bir varlıksa,.. İlk güçse, onun, bütün varlıkların en güçlüsü olması ve di er güçlerin de, kudretleri oranında onu taklit etmeleri gerekir. Oysa bir varlı ın, yetkinlik noktasına ula ır ulaşmaz, (ba ka bir varlı a ç.n) neden oldu unu görüyoruz. O kendi ba ına kalmaya dayanamaz; fakat ba ka bir varlık meydana getirir; bu sadece, dü ünen bir iradeye sahip varlıklar için de il; istemeden (bir yerde) biten veya kendi varlıklarıyla güçlerinin yetti i her eyi (neye güçlerinin yetti ini ç.n) haber veren cansız varlıklar için de do rudur. ... O halde, varlıklar ba ka varlıklarda var edecekleri gücü ondan aldıklarına göre, ondan gelen bir ey olmalıdır. (varlıklar sahip oldukları eyi zorunlu olarak ondan alırlar). Türetici ilke en cömert olmalıdır; fakat hemen derhal ondan sonra gelen türemi varlık, bütün di er varlıkların üstünde olmalıdır.”<sup>247</sup>

Bu eseri çeviren Zeki Özcan'a göre *Ennadlar* konusunda Platonis'a, Platon ve Aristoteles'in bütün külliyatı bu küçük hacme nasıl sınırlanmış diye sorulsaydı muhtemelen bu hakikatin bir parçası de il, derlenmesi de de il, özeti de de il, sadece bundaki tezahürüdür diyecekti. Sözü etti imiz *tikel* ruhlarda aynı iyiye yöneldi imiz için de zaman zaman bizi birbirimizden ayırma güçlü ü çekiyorsunuz diye ekleyece ini ifade eder. Ona göre *Ennadlar*'ın Yeni Plâtonculuk ve slam dü üncesi üzerindeki etkilerine gelince bunun tartışılacak bir konu de il daha çok anlaşılmaya çalışacak boyutuyla ele alınması gerekti ini ifade edilir.

Bu bölümde betimlemeye çalıştığımız vahiy mesajının -kültüre dâhil

---

247 Plotinus, *Enneadlar*, s. 40.

olmu boyutuyla birlikte- slam filozoflarının ilk epistemolojik referansını olu turdu u yerde; ikinci referansı da, Grek mirasından yapmaya çalı aca ımız hatırlatmalar örne inde anlayabiliriz. Buna ba lı olarak Grek metafizi i ve slam teolojisinin kar ıla masıyla yetinilmedi i yerde iki farklı kültürel yapılanma içindeki paradigmalara kendilerini örtük olarak bir arada ifade bilecekleri bir sonuca da gidilebilir.

Bu ba lamda her sistemle tirme hareketini kurulu sürecinde, bir üst dil kurabilmek ve bunun için de önce yeterli ve elveri li göstergeleri tespit etmek daha sonra da onları organize etmek ihtiyacı duyabildi i ifade edilir. slam filozofları açısından dü ünüldü ünde bunu klasik Arap kültürüne dayanarak yapmalarının güçlü üne dikkat çekilir. Sebep olarak da orada, teolojik bir üst dil meydana getirebilmek için, sistemi ta ıyacak varlık (vücut), yokluk (adem), zorunlu (vacib), zorunsuz (mümkün) zat, mahiyet gibi pek çok kelimenin, henüz kavram düzeyine eri memi oldu u nihayetinde metafizik bir terminolojiyi mümkün kılmamı oldukları gösterilir. Bu yönüyle bakıldı ında vahiy ile birlikte bu kültürde meydana gelen dü ünsel atmosferde, slam filozoflarının slam dü ünce paradigması açısından kendilerinden beklenileni yerine getirmekten geri durmadıkları imdiden teslim edilebilir. Özellikle Kindi'nin –bilfiil tercüme hareketlerine de katılımı olarak- Grek mirası ile Kur'ani verileri bir arada derleyip Farabi sistemine hazırlık sa lamı olmasıyla ba layan süreci, slam dü ünce gelene inin birebir vahiy-akıl kar ıla masını nasıl bir terminoloji ile kar ılamı oldu unu anlamak açısından önemlidir.

Daha açık olarak, bizi ilgilendiren boyutuyla slam dü ünce paradigması bir bütün olarak ele alındı ında, felasife ekseninde sadele tirilebilecek soru u olabilir: felsefe ve slam ya da dü ünce ve vahiy reaksiyonu, bu paradigmada nasıl bir i lev görmü olabilir? Daha açık olarak slam dü ünürü bu farklı materyallerden nasıl bir rasyonel tasavvura gidebilmi tir? Böylelikle hangi slam filozofunun Platon'dan mı yoksa Aristoteles'ten mi yoksa her ikisinin bir tür sentezini mi olu turmu olduklarına yönelik polemik e girmeden tezimiz açısından paradigmatik bir düzlemde anlamaya çalı aca ız. Bu durumda ele alamaya çalı tı ımız slam filozoflarının slam dü ünce yapısı çerçevesinde, felsefi-dini

açıların hangi koşullarda nasıl bir tasavvura imkân vermiş olabileceğini odaklanabiliriz.

O halde Kindi'den sonraki Rüşd'e kadar geçerliliğini sürdüreni beklediğimiz yukarıdaki soruyu ihmal etmeyerek *Risaleler*'i ile birlikte Kindi'yi bu bağlamda anlamaya çalışabiliriz. Tedvin çağının gözde disiplini olarak Kelam ve burhani felsefe arasında köprü niteliğindeki Kindi düşüncesinin, felsefeyi hakikatin bilgisi olarak karıştırdığı ve yöntemsel olarak felsefe ve dini aynı hakikatin farklı yolları olarak uzlaştırmaya çalıştığı görülür. Bu uzlaştırmaya gerçekleştireme imkânının mantıksal olarak Tanrı anlayışında düşümleneceğinin farkında olan Kindi; dikkat çekici bir şekilde, Allah tasavvuru konusunda dini söylemin karışık çıktığı nedensellik olgusunu tersinden ifade ederek *-hudus* sınırında bir ontoloji formülasyonu geliştirmeye çalıştığı görülür:

“Bir şey kendisinin sebebi olamaz... Bir şey kendi varlığının (zat) sebebi olabilir mi, olamaz mı? Deriz ki: bir şeyin kendi varlığının sebebi olması mümkün değildir. Kendi varlığı derken, onun bir şeyden veya hiçten varlık kazanmasını (tehevvi) kastediyorum...Öyleyse “varlık vardır, var olan da vardır ve varlık kendi varlığının sebebidir” önermesi mantık bakımından imkansızdır... Öyleyse bir şeyin, kendi varlığı için sebep olması imkânsızdır. İşte bizim açtığımız kavu turmak istediğimiz de budur.”<sup>248</sup>

Kindi metafiziğinin temel konusu felsefe ve teoloji ekseninde ele alınmış oldu ve Tanrı olgusu etrafında gelişir. Onun Grek mantığı ile temellendirmeye çalıştığı görüşünü vahiy algısına uygun olarak sonuçlandırmış oldu ve görülür. Ona göre Tanrı, bütün varlıkların nedeni olan kendinden zorunlu, varlıkları yoktan yaratma niteliğine sahip, basit ve ezeli olan varlıktır.

Kindi'nin “mutlak bir” olarak anlamaya çalıştığı Tanrı, nedensellikten müsebbibi olmakla birlikte, bu çembere içkin olmayandır da. Fakat aynı Tanrı, Kelamcı Eş'ari'nin sandığının aksine müsebbibi olduğu bu evreni mantıksal bir nedensellik içerisinde düzenlemiştir. Öte yandan bu nedenlerle ilahiy varlığı müahede ederek Tanrının yüceltildiğini bu nizam ve gaye birliğinde anlayabiliriz.

248 Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 155, 156.

Bu yönüyle bakıldığında dinin ‘her şey ona döner’ ilkesi mantıksal bir dayanak içerisinde bu hakikate yönelir ve *Bir*’de kendi anlamını bulmuş olur. Kindi’nin burada çokluktaki birlik argümanını ifade koşturur. Ona göre nerede çokluk varsa, orada birlik vardır, nerede birlik varsa orada çokluk vardır. Fakat çokluk, birlerin toplanıp bir araya gelmesinden ibaret olduğu yerde, çoklukla beraber zorunlu olarak birlik bulunmaktadır. O halde birliğin çokluktan ayrılmasını tesadüfe bırakmak imkânsızdır. Çünkü iaret edildiği nedenler halkasında bir eksiklik kalmamalıydı. O halde Birliğin çokluğa itirakini sağlayan bu sebep ya kendisinden gelmektedir veya kendisi dışında ve ondan farklı bir sebep olmalıdır. Fakat Kindi, sebepler çemberine bir kez dahil olduktan sonra bir şeyin kendi sebebi olamayacağını düşünür. Kindi bu klasik dayandırmayı bu ekliyle ifade koşturmasına rağmen, bu yaklaşımda Tanrı’nın varlığı ve birliğin sistematik olarak Aristoteles’in mantık aleti ile ispatladığını düşünür. Kindi’ye göre bu demektir ki çokluk ile birliğin sebebi yine çokluk ve birliktir. O zaman da bir şey kendisinin sebebi olmuş olur. Oysaki sebep sebepliden bağıkadır. Bu ise, “ şey, kendisinden bağıkadır” anlamına geldiğinden imkânsız bir çeliğidir. O halde ilk sebep ne çokluk, ne de çoklukla beraber birlik halindedir.<sup>249</sup>

Tanrı anlayışına değinmiş olduğumuz Kindi’nin varlığın kadim olduğu problemi, kendisini takip edecek Farabi ve İbn Sina’dan farklı olarak ortalama vahiy tasavvuru sınırında karışılmış olduğu görülür. Böylelikle ilk sebebin mantıksal temellendirmesini Aristoteles mantığına sadık olarak açıklamaya çalışmış Kindi’nin zamanında içkin gördüğü varlığın – rastlantılar âlemi olmamak ve her olayın bir sebebi olması koşturmasıyla- kadim olmadığını tespitine katıldığını görülür. Bu konuda Kindi için akıl tarafından vasıtasız kabul edilen ve kendi argümanlarını dayandırmış olduğu aksiyomları şunlardır:

- a) Birbirinden büyük olmayan tüm cisimler eşittir.
- b) Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuve aynı olmasıdır
- c) Sonlu olan sonsuz olmaz.

---

249 Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 167-169.

d) E it olan her cisimden birinin miktarı artırılınca, hem di er e itlerinden hem de artırılmadan önceki durumundan daha büyük olur.

e) Nicelik bakımından sonlu iki cismin toplamları da sonludur. Her nicelik ve niceli e ili kin her eyde bu bir zorunluluktur.

f) Aynı cinsten olan iki eyden küçü ü büyü ünü veya onun bir kısmını olu turur.<sup>250</sup>

Kindi yukarıdaki ilkeleri de, sonsuz kabul edilen bir cisimden sonlu bir miktar ayrılması durumunda geriye kalan kısım ya sonlu ya da sonsuz olaca ına i aret ederek de erlendirmeye çalı ır. Ona göre ilk durumda (sonlu), ayrılan sonlu miktar ilave edilince elde edilen cisim de sonlu olacaktır. Ona göre bu, sonsuz kabul edilen cismin önceki hali oldu u durumda, “cisim hem sonlu, hem sonsuzdur” anlamına geldi inden imkânsız ve çeli kilidir. Kindi’nin zaman zaman bariz sıkıntılarla kar ıla makla birlikte argümanlarını istikrarlı olarak bu ilkeler çerçevesinde sunmaya çalı tı ı görülür. Nitekim yönteminde de i meyenin bilgisi olarak kar ıladı ı *burhan* kavramına dayanmaya çalı an Kindi’nin, burhani kanıtları hangi ölçülerde takip edebildi u da tartı ılabilmektedir.

Söz gelimi Kindi’ye göre kanıtlar zincirinin bir yerde durması nedeniyle “kendisi burhan olanın burhanı olmaz.” Kindi’nin bu son önermeyi –aslında bu kendi tezi açısından tutarlı olabilse de- geriye giden sonsuzca kanıtların kanıt sayılamayaca ı ve dolayısıyla bilginin gerçekle emeyece i ekinde genellemesi ile ba ta bütün kanıtlamaları kendisine dayandırdı ı aksiyom fikri, vahye üstünlük verdi i de hatırlandı ında- kindi’nin kendi yakla ımı ile ba ba a kalmı olmasına sebep olmu olabilir.<sup>251</sup>

Kindi’nin *Metafizik* okumalarımızı anımsatan benzer temellendirme giri imleri, geli tirmi oldu u epistemolojisinin ne derece ansiklopedik oldu una i aret eder. Fakat slam dü ünçe paradigmasının olu umundaki konumuna bakıldı ında Me’mun sarayında dü ünen Kindi’nin Grek mirasının slam

---

250 Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 208.

251 Kutluer, *slamın Klasik Ça ında Felsefe Tasavvuru*, s. 149.

kültürüne dâhil oldu u süreçteki önemini sarsmamaktadır. Böylelikle Helenistik miras slam'la uzla arak yeni bir felsefenin temellerini atmı , bu uzla ma Farabi'ye de öncülük ederek uzun bir süre söz konusu felsefenin asalını olu turmu tur. Aynı ekilde Kindi'nin *Bir'e* ilgisinin matemati in Araplar arasında ilk ara tırma olarak bilinmeye ba landı ı süreci de i aret etmi oldu u hatırlandı ında Kindi'nin dü ünçe paradigmasındaki konumu peki ebilmektedir. Yine belirtmek gerekir ki bu gelenekte “hakikat” arayı ı Kindi ile birlikte *acem* fobisinden sıyrılarak felsefenin bu yolda me ru bir alet olabildi i sürece girmi tir. Dahası o, Kelamla sınırlı teolojisinin a ılaca ı varlık tasavvurunda, argümanların da buna ba lı olarak daha komplike yöntemlere temellendirilebilece i sistemlere öncülük etmi tir. Ne var ki bu açılımlarına ra men argümanlarının tutarlı bir mantık teorisi olu turmadaki yetersizlik ele tirisinin Kindi okumalarında sıkça tekrar edildi i görülür.<sup>252</sup> Bir anlamda mantıksal çıkarımlarıyla de il de slam dü ünçe paradigmasına bu tarz bir bilgi üretiminin prototipini sa lamı olması kayda de erdir. Bu dönemde Kindi'nin ça da ı ve tabiat felsefecisi Zekeriya el-Razi örne inde, din olgusuna mutlak bir hümanizmle yakla an saf rasyonalist yakla ımların filizlenebildi i dü ünçe iklimi dikkate alındı ında rasyonel dü üncenin Ba dat Okulu'ndaki konumu anlamak açısından önemsenebilir.

Sonuç olarak Kindi'nin felsefi etkile im *acem* olarak kar ılandı ı toplumsal gerilim basama ında felsefeyi hakikatin -yegane olmasa da- bilgisi olarak tanımlamı olması rasyonel olu um açısından olumlu bir geli medir. üphesiz antik materyaller üzerinde olu turulan bu tanım istikamet olarak vahiy odaklı kabul edilse de bunun i aret etmeye çalı tı ımız süreçteki önemini dü ürmedi i ifade edilebilir.

Di er Kindi'nin çeviriler ve felsefi materyallerin sa lanması dı ında felasifeye özeld de Farabi'ye önemli ipuçları sa lamı oldu u ifade edilebilir. Nitekim Kindi'nin, bil kuvve akledebilir nefsi bilfiil akleden durumuna getiren akıl diye tanımlamı oldu u eyi Farabi'nin “faal akıl” konseptinde kar ılamı oldu u görülür. Bu durumda slam dü ünçe paradigmasının Kindi sonrası sistemler dönemini Farabi felsefesini ekseninde daha yakından ele almaya

252 M. M. erif, *slam Dü üncesi Tarihi*, , C.II, s. 37-39.

çalı abiliriz.

Farabi'yi bn Sina ve hvanı Safa bloku kar ısında Kindi ile yakın bir perspektiften okumaya çalı aca ımız bu a amada, yine Farabi'nin özenle Kindi'den ayrılma oldu u noktaların do al olarak belirginle ece i felsefesini anlamaya çalı abiliriz.

Öncelikli olarak slam filozoflarının genel olarak “*sudur* teorisi” etrafında bir metafizik geli tirmi oldukları ifade edilebilir. Nitekim Gazali örne inde oldu u gibi en büyük ele tirileri de bu teori do rultusunda alacaklardır. Di er taraftan ontoloji-otoloji ve epistemolojinin akledilen ve akletme eylemi birlikteli inde iç içe girmi oldu u bu geni düzlemin; Tanrı anlayı ndan, varlık ve bilgi anlayı na, yöntem sorunundan felsefe-din ili kilerine kadar; nihayetinde Yeni Platoncu ya da Me ai terminolojinin belirlenmi oldu u bütün dayanaklar konusunda geçerlili ini sürdürebildi i söylenebilir. Fakat *sudur* teorisinin *Ennadlar*'dan sonra sistemli bir formülasyona ula mak için yüzyıllarca *el-Medinetül Fazıla*'nın ilk bölümlerini beklemi olması, Farabi sisteminin referanslarını açı a çıkarması açısından önemsenebilir.

*Sudur* teorisinin ayrıntılarına girmeden önce Farabi'nin mantıksal yöntemini ele almak isabetli olabilir. Beytülhikme ikliminin hâkim oldu u Ba dat'ta ö renim gören Farabi'nin buradaki Ba dat Mantık Okuluna sa lamı oldu u yöntemsel özgüven ve *sudur* teorisine yönelik özgün yakla ımı bir arada dü ünüldü ünde Muallimi *Sani* olarak anılmı olması için yeterli sebeplerdir. leride üstünde durulaca ı gibi Farabi'nin el-Hakemeyn düzlemindeki sentezci yönüne kronik Felsefe-Din sentezi de eklendi inde sisteminin komplike boyutuna da i aret edilmi olur.

Farabi'yi kinci Ö retmen yapan özelli in mantık alanındaki parlak ba arısına ba landı ı yerde bu çerçevedeki dü ünleriyle birlikte Me ai Okula sa lamı olabilece i mantıksal yöntemi konusunda bir fikir edinebiliriz. Farabi epistemolojisinde ön plana çıkan ilk özellik akla duymu oldu u öz güvendir. Ona göre do ru ve kesin bilgiye ula manın, hakikati kazanmanın bir yolu olmalıdır. Farabi hakikatin do ru bilgisine ula mak için, Aristoteles mantı ndan dev irmi

oldu u *burhan* yöntemine tavizsiz olarak ba lı kalınması gerekti ini salık verir. Farabi'nin bilgi anlayı nı daha yakından anlamak üzere üç a amada sunmu oldu u argümanlarına bakılabilir. Farabi'ye göre hakikate ula mak mümkün oldu u gibi bunun en sa lam yolu da akılsal çabanın bizzat kendisidir. Ona göre do ru bilgiye ula mak mümkündür fakat;

“Bu da, makuller arasında, yanlı yapılması asla mümkün olmayan bazı eylerin bulunması ile mümkündür. Bunlar da, insan ruhunun, yaratıldı ı zaman, onları biliyormu ve kesin bilgi (yakın) halinde kabul ediyormu gibi buldukları eylerdir. Mesela bütün parçasından daha büyüktür; her üç tek bir sayıdır[I].Daha ba ka eyler vardır ki, onlarda yanlı yapmak, gerçekten uzakla ıp gerçek olmayan eylere gitmek mümkündür[II]. Bunlar, ancak fikir, derin dü ünçe (teemmül) kıyas ve istidlal ile idrak edilenlerdir. Bütün bunlarda, daha önce, kesin gerçe i isteyen insan, zaruri olarak bütün istediklerinden mantık kanunlarına muhtaç olur... Çünkü biz mantık ilmini bilmezsek... Delillerinin nasıl fikrinin do rulu unu icap ettirmedini bilemeyiz. Bu halde ya bütün fikirlerde a kınlı a dü üp, hangisinin do ru, hangisinin yanlı oldu unu bilmeyiz; ya birbirlerine zıt oldukları halde, hepsinin hak ve gerçek sanırız; ya onlarda, hatta her bir parçasında, hak ve gerçek yok sanırız. Yahut da birini do ru bulmaya ve birini yanlı çıkarmaya ba larız.[III]”<sup>253</sup>

Yöntemini belirleyen referans de erlerine i aret ettikten sonra Farabi'nin ontoloji ve epistemolojisini *sudur* teorisi çerçevesinde anlamaya çalı abiliriz. Bu formülasyonun her eyden önce “ İlk Mevcut(*el-evvel*) nedir?” anahtar sorusuna yönelik mantıksal bir cevap geli tirmeye çalı tı ı görülür.

Öncelikli olarak Farabi'de *el-Evvel* nedir sorusu ile *el-Evvelin* dü ünçesinden/sudurundan varlık bulan varlı ın mahiyetinin *Bir* konseptinde bulu mu oldu u görülür. Buna ba lı olarak Farabi'ye göre Allah hakkında, Ondan sudur eden varlıklar vasıtasıyla edindi imiz bilgi Onu zatı itibariyle edindi imizden daha kuvvetlidir. Çünkü buradaki kavrayı nı mantıksal ve rasyonel dayanakları olasılıklara kalmamı olup daha sa lamdır. Allah indinde,

253 Farabi, *hsa'ül-Ulum*, s. 67-68, 68- 71-72.



ezelden beri e yanın formları mevcuttur ve ezeli olarak yine O'nda kendi türevi hâsıl olmu tur ki buna *el-Vucudu's-Sani* veya *el-Aklu'l-Evvel* denir ki bu, en büyük “felek”i harekete geçirir. Bu “Akıl”dan sonra *Ukulu'l-Eflaki's-Semaniye* (sekiz fele in akılları) gelir. Farabi'nin ilk varlıktan direkt olarak tüm varlı ın de il de ilk aklın sudur etmi oldu unu belirtmesi, Aristoteles'in “mutlak birden çokluk sudur etmez” ilkesine sadık kalarak temellendirmeye çalı tı ı görülür.<sup>254</sup> Aslına bakılırsa büsbütün Plotinus üzerinden temellendirilmeyen çalı ilan bu *sudur* a amaları sade anlamıyla yaratmanın felsefe lehine flule tirilmi olması olarak da okunabilir. Bu yönüyle bakıldı ında Farabi sisteminin istikrarlı olarak etrafında ekillenmi oldu u Attik referans ısrarıyla; -e er dü ülecekse- dinsel de il de bir nevi rasyonel skolastizmle sonuçlanabilecek bir risk ça rı tırdı ı ifade edilebilir. Fakat bunun erken bir yargı olabilece i ihtimaline kar ılık Farabi'nin *el-Vücut el- Evvel* ile *el-Akl el-Evvel* temellendirmesini daha yakından analiz etmemiz gerekiyor.

Farabi'ye göre ilk mevcut, di er mevcudatların sebebidir. Onun varlı ı, varlıkların en üstünü ve ilki oldu u için, onun varlı ından üstün ve daha önce bir varlı ın bulunmasına imkân yoktur. Dolayısıyla varlı ında ve cevherinde *ademin* asla yeri yoktur. *Adem* ve *zıt* ancak “ay altı” dünyada bulunurlar. İlk mevcudun benzeri olmadı ı gibi zıddı da yoktur. Demek oluyor ki, onun varlı ına sebep, zıddının yok olu udur. O, Kendi makamında mutlak *birdir*. O, madde olmadı ı ve hiç maddesi olmadı ı için, cevheri itibariyle “bil fiil akıl”dır. Daha açık olarak *el-Evvel*, hem *akıl*, hem *makul*, hem de âkil (akleden) olup, fakat bir tek zattır. O, hiçbir surette hiçbir terkip içermez; bölünmez bir tek cevherdir. Çünkü O'nda akıl, akil ve makul aynı anlamı, aynı zatı ve bölünmeyi; nihayetinde aynı cevheri ifade eder. Onun bilmesi ve var olması da, tıpkı kendini bilmesi ile aynıdır. Farabi bu a amadan sonra vahyin Allah'ını, kendi sisteminin bir di er boyutunu olu turan alanda avâmın a ina olmadı ı bir ekilde tasavvur etmeye yönelir. Nitekim bilmek, dü ünme ve var olmak gibi Kelamcıların “zati” demi olmakla yetindikleri sıfatları, *sudurun* hizmetinde “Bir” ile e de er sayarak teorisinin sınırını kendinde kapatmaya çalı ır gibidir. Çünkü ona göre Tanrı'nın,

254 Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 143-148.

kendini bilmesi, kendi cevherinden ba ka bir ey olmadı ı gibi O, hem bilir, hem bilindir, hem bilgidir.<sup>255</sup>Burada Farabi'nin gramatik olarak anla ılabilecek akıl-akleden-akledilen; bilgi-bilen, bilinen gibi dizgeleri ucu açık bir uyarlamaya terk etmedi i, aksine bu tarz yakla ımını Kelamcılarla müttefik oldu u zati sıfatlar ekseninde sürdürmeye özen göstermi oldu u görülebilir. Daha da ötesi, bu uyarlamanın arizi alanda söz konusu olabilecek konseptlere a kın tutulması Kelamcılarla aynı kaygıyı payla maktan çok; Farabi'nin tanrının tümel-tikel bilgisi konusundaki yakla ımıyla tutarlı olması ba lamında anla ılabılır. bu ba lamda varlık ve bilgi anlayı ının bulu mu oldu u *sudur* zirvesini, bir de –geçici olarak- a a ıdan yukarı do ru ba ka deyi le insan-Tanrı düzleminde analiz ederek anlamaya çalı abiliriz.

Buna göre kendi zatını bilen ve saf akıl-bilgi olan el-Evvel bilinebilir mi? E er bilinebilir ise bu nasıl mümkün olabilir. Bu bilginin birden çok mu yoksa tek bir yolu mu vardır? Farabi'nin bu soruya bn Sina'nın *rak* lüksüne nazaran daha temkinli bir cevap vermi oldu u görülebilir.

Gerçi diyor Farabi, mükemmeliyetin son hamlesinde olmak, bizce idrak edilemeyecek bir durum de ildir. u kadar ki akli kuvvelerimizin madde ve ademle karı ımından kaynaklanan zaafından dolayı (bu zaaf *sudur* silsilesinde ilk cismin söz konusu oldu u a amadan ba layarak a a ı do ru artar) O'nun tarafımızdan idrak edilebilmesini –imkansızla tırmasa da- zorla tırmakta ve el-Evvel'in tasavvurunu güçle tirmekte oldu u için, biz onu oldu u gibi dü ünemiyoruz. Di er taraftan O, gözleri kama tıran bir nur oldu u için gözleri karartıyor. Aslında bu kararmanın bir di er nedeni de, yukarıda anlamaya çalı tı ımız maddeye bula mı lık boyutumuzdur. Çünkü biz bir kere maddeye bula mı oldu umuzdan O'nun cevherinden de uzak kalmı oluyoruz ve aramıza adem girmi oluyor. O halde biz maddeden uzakla tıkça, onu tasavvurumuz daha tam daha do ru ve daha gerçek olaca ı gibi; nihayetinde biz Faal Akla ittisal

---

255 Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, s. 3-10.

etikçe/ bilfiil akıl oldukça ona daha çok yaklaşıyoruz.<sup>256</sup>

Farabi, Tanrıyı İlk Akıl olarak görmüş olmasına uygun olarak; Tanrı'nın, kusuz akıl türünden bir şekilde algılanabileceğini savunur. Akıl varlığı olarak insan da, ilke olarak, böyle bir kavrayışı, -bir şekilde- gerçekleştireme imkanına sahiptir. Farabi'nin epistemoloji çerçevesini belirleyen bu kavrayışta aklın kavrama süreci sonunda ortaya çıkacak tanıklığın mükemmelliği ile objenin mükemmelliği arasında doğrudan bir bağlantı kurmuş olduğu ifade edilir. Çünkü Farabi'ye göre varlığı en tam olan şey olarak Tanrı, düşünülür ve bilindiğinde, bu bilgiyi sağlayan zihinsel faaliyetimiz ve bu faaliyete konu olan şey, onun zihnimizin dışındaki varlığına uygun olacaktır. Aynı şekilde, düşünmenin yönelmiş olduğu düşünür objenin (makul) eksikliği, zihnimizde oluşan düşünür malzemenin de eksikliğine yol açacaktır. Nitekim "hareket, zaman, sonsuzluk, yoksunluk" gibi varlık bakımından eksik olan varlıklar; doğrudan olarak, zihinlerimizde eksik makullerle temsil edilmektedir. Bu tür düşünür realitelerin insan zihni tarafından tam olarak algılanamaması, -zihnimizin *ademi* zaafının yanı sıra- doğrudan onların kendilerinin varlık skalasındaki eksiklikten kaynaklanmaktadır.<sup>257</sup>

Bu özelliklerimizin birazdan anlamaya çalışacağımız, varlığın (*mevcudat*) el-Evvel'den nasıl meydana gelmiş olduğu konusundaki *sudur* teorisinin gövdesini oluşturulan kesitte, Farabi'nin genel vahiy söylemini felsefi yönde nasıl derlendirmiş olduğu daha somut olarak görülebilecektir. Burada, Farabi'nin Kindi'den belirgin olarak ayrılmaya ve geleneksel teoloji ile çatışmaya başladığı noktada bulunduğumuza dikkat çekebiliriz.

el-Evvel mutlak olarak birdir; ve tam burada İlk Mevcut, ondan var olunandır da. Bunu bir kere tespit ettikten sonra; -buna bağlı olarak- *suduru* kaldığımız yerden anlamaya devam ettiğimizde de "nasıl?" diye soruyoruz. Çünkü bu sorunun yaratma ve *sudurun* i retini birlikteliğini iptal etmekle kalmayıp; yaratmayı bir nevi sudura dönüştürmüş olduğu söylenebilir. Farabi bunu, ilk

<sup>256</sup> Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, s. 12-13.

<sup>257</sup> Aydınlı, *Farabi'de Tanrı- insan ilişkisi*, s. 47.

mevcuttan ba kasının hâsıl olması, varlı ının ba ka varlı a ta ması ve ba kasının onun varlı ından ta mı olması düzleminde izah eder. Di er taraftan varlık Tanrı'dan hâsıl olmakla, o'na kemal getirmi olur. Fakat bu zorunlu ilikide bir olanı gölgede bırakacak ne bir eksilme ne de bir artma söz konusudur. Nasıl ki bizim eylemi oldu umuz iyi eylemlerin ço u der Farabi, söz gelimi bir ba kasına bir meta bah etmemiz bize aynı eyi sa lar; bize kemal getirir. Fakat O, bu analogiden de münezzehtir. O, hakikat halde bir tek zat ve bir tek cevherdir ki, onunla hem cevherlenir hem ba kasını hâsıl eder ve her varlık, tam olsun eksik olsun, onun cevherinden ta mı tır.<sup>258</sup>

Yukarı da belirtildi i gibi *sudur* teorisi, Farabi'de Tanrı ya da el-Evvel'in orijininde ekil bulan bir metafizik ve bu metafizi e içkin bir epistemolojiyi ifade eder. Nitekim *sudur* teorisi a amalarında sistematik olarak bir arada -ve ayrı konseptte- bulabilece imiz felsefi Tanrı'nın vahiy Allah'ı ile bulumasını felsefi-dini sentezin ba tacı olarak görebiliriz.

Bu durumda Farabi'ye “nasıl?”, sorusunu tekrar yöneltti imizde cevabın *Enadlar*'a do ru daha belirgin olarak kaymı oldu u görülebilir:

“ilk mevcuttan, ikincisinin vücudu[zorunlu olarak] ta ar. Bu ikincisi dahi asla cisimlenmemi ve maddesiz bir cevher olup kendi zatını ve ilk varlı ı akleder. Kendi cevherinde akletti i ey, zatından ba ka bir ey de ildir. İlk mevcudu akletmesi dolayısıyla, ondan bir üçüncünün gelmesi gerektir... Bu onbirinci de maddesiz bir vücut olup kendi zatını ve ilk mevcudu akleder. Fakat bunun vücudunu hâsıl etmek için, madde ve mavzua hiç ihtiyacı olmayan eyler burada son bulurlar. Onlar mufarık (maddeden ayrı) olup cevherleri itibariyle hem akıldırklar hem makuldurlar. Kamer küresinin yanında semavi cisimler sona erer. Bunlar, tabiatları icabı, devri hareketle dönerler.”<sup>259</sup>

Farkındalık e i inin altında gerçekte medi ini dü ündü ümüz bu – *Enneadlar*'a do ru- kaymada, daha açıkçası kayma olarak da de il; dini alanın

---

258 Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, s. 16-18.

259 Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, s. 21-22.

felsefi olanla sentezlenmedi i ve fakat felsefi bakı ta hazmedilmeye çalı ıldı ı bir Farabi yakla ımı söz konusu edilebilir.

Bu ba lamda Farabi'nin vahiy bilgisine, mantıksal kesin ve berrak rasyonel bilgi anlayı ının ikinci planında yer vermi oldu u görülür. Nitekim onun el-Evvel eksenindeki Tanrı anlayı ı konusunda, vahiydeki *Lailahe illallah* – asli- ilkesinin, “bir filozofun” felsefi tasavvurunda bulabilece i optimal açılımı yakalamaya çalı tı ı görülür. Fakat Farabi’de bu dengenin, akıl ve vahiy bilgisinin e itlik ili kisine dayalı geli medi i, Filozof-Peygamber kar ıla tırmasında net olarak ifade edilir.

Ba ka bir deyi le, Farabi'nin metafizik sisteminde Tanrı, ço u zaman, bir sevgi, bir ümit veya dini duygunun kendisine yönelmi oldu u bir ibadet objesi olarak de il; felsefi söyleme daha uygun olarak, rasyonel dü ünmenin konusu olan bir dü ünülür obje, felsefi akıl yürütmeye imkân sa layan bir en-son-neden olarak yer alır.<sup>260</sup>

Bu durumda saf bilgi olan Tanrı'nın bilgisi ba ta olmak üzere bilginin imkânı merak edilebilir. Farabi dili ile sormak gerekirse, *Faal Akla* “ittisal” ederek bilgidен pay alma imkânı nedir? Ona göre, bilkuvve makul olan eylerin bilfiil makul olmaları için onları kuvveden fiile çıkaran ve adına *Faal Akıl\** dedi i vasıta öyle bir cevherdir ki, maddeyle asla ilgisi yoktur; i te bilfiil akıl olan bu akıl, heyulani/insani akla ı ık kabilinden bir ey verir ki, bu, güne in göze verdi i ı ık mesabesindedir. Buna göre gözdeki görme kuvvetinin cevherinde, bilfiil görme yeterlili i bulunmadı ı gibi, renklerin cevherinde de bilfiil görünme yeterlili i yoktur. Fakat hakikat halde gözü ve renkleri aydınlatan güne ı ı ıdır. Böylelikle göz, ancak güne ten aldı ı ı ıkla bilfiil görür. *Faal Akıl* ise buradaki ayrıcalıklı araçtır.<sup>261</sup>

260 Aydınlı, *Farabi'de Tanrı- nisan li kisi*, s. 20.

\* Hermescilik ili kisi kurulabilen ve Sokrates'te Daimon (Sokrat perisi) Plotinos'un ki isel perisi (Daimon) slam literatüründe Göksel Ben (Gökteki Tanık), görünmez rehber-Faal Akıl nezdinde-Cebrail-Cibril, kalem, nihayetinde Ruhul-kudüs vb ekillerde kar ılanmı oldu u konusunda Bkz. Corbin, *slam Felsefesi Tarihi*, s. 242.

261 Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, , s.53.

bn Sina'nın oldu u gibi alılmamı olaca ı bu yakla ım Farabi'de diskürsif aklın Faal Akla ulaşmasında heyulani aklın pasif olmaktan çıkıp Faal Akla varması irade ve eylemini art koacaktır. Daha açık olarak Farabi epistemolojisindeki bütünlük açısından bakılmı oldu unda bireysel aklın Faal akla ulaşmasında aktif bir çaba icra edebildi i görülür. Nitekim bn Sina açısından Faal akıl kar ısında tamamen pasifize edilen bireysel akla bakıldı ında buradaki yakla ım farkı iki filozofun epistemolojisini ayıran unsurlardan biri olacaktır. Ba ka deyi le Farabi'nin epistemolojisini dayandırmı oldu u aynı teoride bn Sina'nın kendisinden ayrılaca ı kodları da bulmak mümkün olacaktır. öyle ki Farabi'nin Faal Akılla ittisal demi oldu u bir nevi rasyonel ön çaba gerektiren pay alma olgusunun, bn Sina'nın i raki anlayı ında biraz da belirsizle erek ilk aklın gölgesinde kayboldu u görülecektir. Nitekim benzer bir epistemolojik ayrımı Peygamber bilgisi konusundaki Farabi ayrımı ile bn Sina esnekli inde de bulabiliriz.

Farabi'ye göre rasyonel hazır bulunulu k gerektiren burhani bilgidan farklı olarak, muhayyile kuvveti, duyma ve natika kuvvetlerinin ara yerinde bulunan bir orta kuvveti olu turur. öyle ki duyma, isteme ve dü ünme kuvvetleri ilk mükemmeliyetlerine varıp –uyku zamanında oldu u gibi– artık vazifelerini göremeyecek bir raddeye vardıklarında, muhayyile kuvveti tam serbestli e kavu ur ve artık duyuların (biz uyanık iken) durmadan tazeledikleri duyuların kayıt ve sınırlamasından kurtulur. Böylece muhayyile kuvveti, nâtık (dü ünme) ve isteme (arzu) kuvvetlerinin hizmetlerini terk ederek, nezdinde saklı bulunan duyuları tahayyül etmeye ba lar ve onlarla yo unlaşma imkanı bularak *Faal Aklın* muhayyile kuvvetine sundu u bilgiye mazhar olur. te bu yüzden bu sanıyla kar ık olup olmadı ından emin olunamayan bilginin genelde rüyalar ya da yarı uyku hallerinde söz konusu oldu u görülür. te peygamber bilgisi burada muhayyile kuvvetinin, kabul etti i makulleri rüyalarla taklit edece i yerde; ilahi eylemlerle ilgili, kehanetler/öngörüler suretinde ifade eder. Öte yandan peygamberin manevi arılı ı bu Faal Akıldan pay almayı uyanıkken de mümkün kılabilmektedir. Bütün bu pay almalar uykuda vuku buldu u gibi uyanıkken de vuku bulurlar. Fakat Farabi'de bu tarz pay alma, tarihin peygamber olarak kaydetmi oldu u yüce örneklerle sınırlı tutulmayacak bir bilgi türüne dahil edilmi tir. Bu durum da

Farabi'nin vahiy olgusunu, kökten felsefi bir konseptte karıştırdığını söylemiş olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>262</sup> Farabi epistemolojisinin Peygamber-filozof karışımına ilişkin sınırlarını belirgin bir şekilde ifade etmek gerekirse:

“Faal-akıl ile ilgili girmenin iki yolu vardır. Birincisi, doğrudan doğruya gerçeğe ulaşmaktır. İkincisi, peygamber, fonksiyonun kendisi ile gerçeğe ulaşarak metafizik aydınlanmaya, entelektüel donanıma sahip olmaksızın, sadece tahayyül düzeyinde sahip olabilir ve bu yeterlilik ona Tanrı tarafından verilir. Öte yandan, entelektüel gelişimini tamamlayarak filozofik bir yetkinliğe ulaşır ve kazanılmış akıl aracılığıyla Faal-akıldan vahiy alma düzeyine yükselmeye başlar. Bu bir peygamberden de söz edebiliriz.”<sup>263</sup>

Bu konuda Richard Walzer'in, Yeni-Platonculuğun Farabi'nin peygamberlik konusundaki görüşlerine etkisini şu şekilde betimlemiştir: “Farabi için Rasulullah gerçekte Yeni-Platoncu bir metafizikçiydi. Böylece metafizikçi Platon, İslam dünyasının içinde zararsız hale getirilmiştir.”<sup>264</sup> Bu konuda daha da ileriye gidilerek M.M. İrfan'ın tarihsel-sosyal koşullarına ilişkin yorumunun yukarıdaki betimlemeleri hangi ölçüde ilgilendireceği tartışılabilir. Ona göre Peygamber bilgisi olarak vahyin Farabi'de gördüğü Felsefi temellendirilmesinin gerisindeki itici güç, Farabi'nin felsefe ve dini uzlaşma gayretinden ibaret değildir. Aksine Farabi, nübüvveti ve peygamberleri inkar eden bir üphecilik dalgasının yaygın olduğu 9. ve 10. yüzyıllarda, Mutezileden biri olup sonra onların doktrinini reddeden İbn el-Ravendi ile daha çetin ve güçlü bir aktör olan Tabip Muhammed İbn Zekeriya el-Razi gibi üphecilerin (reybiye) başını çektiği bu karışık akımın Kur'an çevrelerini kendi akidelerini savunmak için harekete geçirmiş oldukları bir çabıdır. Farabi de buna karşılık olarak teolojiye felsefi bir teminat sağlamak amacıyla çalışmıştır. Daha açık olarak Farabi'nin heretik yaklaşımlara karşı nübüvvet olgusuna felsefi bir arka plan sunma gayreti olarak betimlenen ve daha çok duygusal olduğunu düşündüğümüz bu görüşü, Farabi epistemolojisini de ilse

<sup>262</sup> Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, s.57-61.

<sup>263</sup> Aydınlı, *Farabi'de Tanrı- insan ilişkisi*, s. 153.

<sup>264</sup> Plotinus, *Enneadlar*, (çevirenin önsözü), s. 17.

bile ilgili konjonktürü i aret etmesi açısından önemsiyoruz. Nitekim dikkat çekici olan bu yorumun, Farabi sistemi bir bütün olarak ele alındı ında nasıl bir kar ılık bulabilece i tartışılabilir. Ancak imdilik bu atmosfer olgusunu ele tiriler ba lı ında farklı bir ekilde ele almak üzere dikkate alaca ımızı belirtmekle yetinebiliriz.

Di er taraftan muhtemelen yukarıdaki aktüel unsurların dolaylı da olsa Farabi'nin ilimleri tasnifinde rol oynamı oldu u söylenebilir. İgili tasnifte burhani felsefesinin kar ısına, daha çok heretiklerin ba vurmu oldukları sofistik diyalektik sanıyı koymu oldu u ve tereddütten arınamayan yakla ımlara ilave olarak bir de sahte felsefe imalarına yer vermi olması bu ba lamda anlaşılabilir.<sup>265</sup>

Yeri gelmi ken Farabi'nin mucizeyi peygamberli in vülger alana yönelik gerekli bir ispat olarak ele alabildi ini; fakat, ay altı âlemde olup biten her eyin anlaşılabilir bir nedensellik içinde i lemekte oldu unu savunmu oldu u ifade edilebilir. Ona göre hiçbir ey tesadüf de ildir. Bizim tesadüf dedi imiz ey genel olarak sebebini bilmedi imiz eydir. Buna ba lı olarak Farabi'nin, duyuşal bilgiye de yer açarak onun, aklın bu sebepler zincirini mantıksal bir yöntemle takip ederek yine ilk nedene ulaşmamıza yardımcı olabilece ini savunur. Bu durumda Farabi epistemolojisinde, do u tan gelen tartışmasız aksiyomlara dayalı akıl yürütmelerin sa ladı ı salt rasyonel bilginin kesinli i teslim edildikten sonra; peygamberin tahayyül gücüne dayalı sezgisel bilgisi ile duylara dayalı bilginin e de er düzeyde ve etkinlikte kar ılanmı oldu u görülebilir. Nihayetinde Farabi'nin, Allah'la özde le tirmi oldu u el-*Evvel*'e yönelim olarak bilgi eyleminin bir uyum içinde Faal Akla ittisal edebildi i bir epistemoloji geli tirmi oldu u görülür.

Sonuç olarak Farabi'nin Platon-Aristoteles, Felsefe-Din kutuplarını uzla tırmaya yönelik çabası, hangi kutbun hangi ölçülerde ödün vermi oldu u tartışması konumuz dı ındadır. Fakat slam dü ünçe paradigmasına sa lamı

---

265 Farabi, *Din Üstüne*, s. 129.



oldu unu dü ündü ümüz yakla ımıyla Farabi'nin, varlı ın kendisine geri götürüldü ü ilk-neden ve mutlak anlamda gerçek varlık olarak ortaya konan Tanrı fikriyle, hem felsefesinin, hem de dinin taleplerine uygun bir formülasyon geli tirmi oldu u görülür. Nitekim Farabi'ye göre kendi sisteminde din ile felsefesinin çatı ma halinde olması söz konusu de ildir.

Son olarak *bir* vurgusunun en yo un ve aleni olarak i lene geldi i bir slam dü üncesi gelene inde Grek mirasından tevarüs eden birikimi yine bu ba lamda rasyonel bir formülasyonla kar ılamı oldu unu dü ünebilece imiz Farabi'nin, slam dü ünce yapısında -kendi içerisinde tutarlı- ilk felsefi sistemi geli tirmi oldu u söylenir.

Farabi sisteminin slam akıl paradigmasının olu um sürecinde istikrarlı bir konuma sahip oldu u görülür. Nitekim bu sistem bundan sonraki çabamızı da yakından ilgilendirecektir. Bu ba lamda slam dü ünce gelene inin Grek mirasıyla etkile imi sonrasında ivme kazanmı olan rasyonalizasyon sürecinin bu dü ünürde özgül yansımasını bulmu oldu u söylenebilir. Böylelikle bn Sina'dan bn Rü d'e kadarki dü ünsel olu umun Farabi'nin sistematize etmi oldu u terminolojiden ba ımsız geli medi i görülecektir.

Aristoteles mantı na sadık olma gayretindeki Kindi ve Farabi yakla ımlarının tezimiz açısından aynı blokta belirlenmi olmasının hangi ölçülerde geçerli olabildi ini anlayabilmek ve daha önemlisi slam dü ünce gelene indeki konumlarını belirleyebilmek için di er bloktaki Ihvan-ı safa ve bn Sina dü üncelerini de incelememiz gerekiyor.

Ihvan-ı Safa (Safa Karde ler) slam dü ünce gelene inde, bilim ve felsefe anlayı larının pratik siyasi-ahlaki amaçlara dayalı bir akım olmalarıyla dikkat çekerler. Nitekim Ba dat Mantık Okulu'nun bizzat saltanat(Me'mun örne inde) destekli olmasına kar ın hvan-ı Safa hareketinin gizli ve marjinal örgütsel yapısından söz edilir. Bünyesindeki heterojen toplumsal yapının elit temsilcilerine de dikkat çekilen bu grubun/cemiyetinin dini zümreler, ulusal topluluklar ve bizzat Müslüman mezhepler arasında yayılımı bulunan çatı malardan iltica edebilece i bir tür ahlaki-manevi cemaat te kil etmek umuduyla u ra an kurumsal

ve bazıları olmayan bir düünler topluluğu olarak tanımlanmalarına rağmen bazı kaynaklar Bâtınlıkla bazılarına dikkat çekmektedir. Basra merkezli bu grubun ilk ansiklopedi niteliğindeki *Risalelerinin* 373/983 yıllarında yaygınlaşmış olduğu ve grubun bu süreçte toplumsal entelektüel bilinci belirli bir amaçya taşımak üzere aktif bir çaba içinde olduğu görülür. Yapılanmasını halka açmayan bu grubun kendi aralarında bir cemaat ruhuyla hareket etdikleri ifade edilir.

M.M. Merif, İhvan'ın nihai amacını “ İslam'ın ve Grek Felsefesinin yardımıyla tarih içinde yayılmış dinlerin yerini alacak ve aynı zamanda herkese uygun düün, hiç kimseyi incitmeyen manevi bir doktrin geliştirmek”<sup>266</sup> şeklinde ifade eder. Bu yönüyle bakıldığında İhvan hareketi, İslam düünce geleneğinde entelektüel boyutu aşarak basan ilk örgütlenme hareketi olarak belirlenebilir.

Uzlaşmacı ve sentezci bir yaklaşım benimsemiş olan İhvan'ın bu durumu epistemolojilerinde de yansıtmış oldukları görülür. Onların, Tasavvufçular, duyumcuların ve tabiatçıların bilgi anlayışlarını birleştirmeye çalıştıkları görülür. Bu bağlamda bu doktrin anahtar kavramı olarak nefis, keneden aşındakileri duyular aracılığıyla öğrenirken, yukarıdakileri de akıl ve akıl yürütmelerle öğrenir. Fakat hakikate ulaşmak için, ruhun ahlaki ölçülerde de arınması gerekir. Bu durumda doğru-erdemli davranış insanın, kendi tabiatına uygun akıl yürütme ve özgür düünceye ile ilahi kanuna uygun olarak yaptığını fiildir. İnsan ancak bu ruhun bilgiyle terbiyesi aracılığıyla düünmüş olduğu dünyadan ilahi makamına tekrar yükselebilir.<sup>267</sup>

Farabi çağının son dönemlerinde faaliyetleri yoğunlaşan bu grubun risalelerine dayanılarak kendilerine özgü bir teori geliştirmiş oldukları ifade edilir. Farabi'den çok önce Sina epistemolojisinde karışık bulduğu görülen kuramlarında, bilginin üç farklı imkânı üzerinde durulur. Onlara göre bilgi şu şekillerde elde edilebilir;

1- Beş duyu ile bilgi edinme bilgi edinmenin en genel ve doğal yolu olmakla birlikte bu bilgi türü, deşmelerin bilgisi olmakla sınırlıdır.

266 M. M. Merif, *İslam Düüncesi Tarihi*, c. I, s.327-329.

267 Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, s. 149-151.

2- İnsan akıl vasıtalarıyla, saf ve sırf dü ünme yoluyla da bilgi edinebilir. Fakat akıl sa lam, duyularla desteklenmezse sa lam bilgi de edinemez.

3- Seyru Sülûk (initiation=intisab) ve otorite tanıma yoluyla; bilgiyi ahsen otorite olarak kabul edilmi bir büyükten, en geni ve en derin anlamıyla bir ö retmenden almaktır. Ihvan-ı Safa'nın batini fikirleriyle en iyi ekilde uyu an ö retmene ba ımlı bu bilgi elde etme yolunun, bn Sina epistemolojisinde köklü bir de i ime u radı ı görülebilir.<sup>268</sup>

Ihvan-ı Safa epistemolojisinde felsefi hikmet, insanın olabildi ince Allah'a benzemeye çalı aca ı idealizm olarak kar ımıza çıkar. Bu epistemolojinin toplumsal boyutunu açı a çıkaran açılım da “varlıkların mahiyeti hakkındaki bilgiye i tirak eden ilmi, elden geldi ince artırıp sevmek ve ilimle ba lı olarak da iman ve ameli uyumlu hale getirmek”<sup>269</sup> ekinde ifade edilir. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta Ihvan'ın gizli yapılanmasına kar ı felsefi metinlerini seriler halinde aydınlara ve halka imzasız bir ekilde yaydıkları ve -de ifre olmamak kaydıyla- toplumsal bir aydınlanma hareketinin tipik kaygısını ta ımı olduklarına i aret edilir. Felsefe tarihinde gördü ümüz benzer hareketlere uygun olarak bu örgütte de ö retmene ba lılık ve gizlilik esastır. Muhtemelen bu yönünü Orphik-Pythagorik yapıyı ça rı tıran ve slam kültüründe daha çok Batınlık üzerinden ekillenen bu tarz örgütsel yapılanmanın tarihsel dayanakları da vardır. Nitekim Plotinus bu kadim örgütlerin temel ölçütünü çok iyi betimlemi gibidir. Ona göre “Misterlerde verilmi olan tarikatın söylemek istedi i ey udur: tarikata girmeyenlere hiçbir ey if a etmemelidir; çünkü Tanrı, bizzat kendini görme mutlulu una sahip olmayan ki iye, Onu göstermeyi reddetti imiz varlıktır.”<sup>270</sup>

Ihvan'ın idealist bir aydınlanma hareketi olarak kar ılanmasına katılan Boer onların, yıldızların insanın teorik ve pratik edimlerine etkisini kabul ettiklerini, ancak, toplumsal bir evrimcili i salık vermi olduklarına yönelik

268 M.M. erif, *slam Dü üncesi Tarihi*, C.II, s. 330.

269 M.M. erif, *slam Dü üncesi Tarihi*, C.II, s. 331.

<sup>270</sup> Plotinus, *Ennadlar*, s. 97.

kanaatin isabetli olmadığını belirtir.

Diğer taraftan, Siyasi ve dini bir kimliği olan İhvan'ı-Safa grubunun amaçları, taassup içerisinde gördükleri Müslümanları aydınlatmak, din ve felsefeyi uzlaştırmak, tabiat bilimleri ile felsefi bilinci ve ahlaki değerleri yaygınlaştırmak olarak ifade edilir. İhvan'a göre din, batıl inançlarla bulaştırılmış olduğundan, onu felsefe ve bilimle gerçekleştirmek gerekir. Fakat bu, ancak her türlü din ve mezhebe hoşgörülü davranacak bir süreç içerisinde Antik Yunan ve Hint hikmetinin öğrenilmesi ve yaygınlaştırılmasıyla mümkün olabilir.<sup>271</sup>

İhvan hareketinin sudur olumlamasına “özetmen” kavramını da eklemekle sinyalini verdikleri Bâtını referans bir yana bırakılmış olduğunda sudur teorisi çerçevesinde Farabi ile İbn Sina arasında bir geçiş sağlanmış oldukları düşünülebilir. Nitekim Farabi'nin kadim kabul ettiği olduğu âlem-zaman- hareket gibi asli sorunsalları genel hatlarıyla benimsemiş oldukları da görülür. İbn Sina epistemolojisinde görüleceği gibi, Sünni vahiy tasavvuruna aykırı olarak betimlenen kadim olgusunun *bir* olan Allah'a hâlel getirmedeği yönünde yoğun bir izaha girişildiği görülür. Toplumsal kaygılardan bağımsız olmadığını düşünülebilecek bu vurgunun Gazali ile birlikte kamuoyuna da mal edileceği görülecektir.

Bu yönüyle bakıldığında sudur teorisinin İhvan'da da, dindeki *yaratma* kavramı ile Aristotelesçi ezeli âlem görüşünün bir uzlaşmaya devam ettiği söylenebilir. Nitekim onların teorisinde, yaratılışı iki aşamada tamamlandı: ilkin Allah bir şeyi düşünüp istedi, o an âlem yokluktan var oldu; sonra, hemen ardından sudur başladı ve âlem -ayaltı dünyada -ahit oldu umuz- imdiki eklini alıncaya kadar bu türüm amaçlı olarak devam etti. Düşünüş temasının da bu amaçlarla ilişkilendirilebildiği metafiziklerine göre, ferdi ruhların ayaltı cisimleriyle birleşmeleri düşünüş izahı olarak ifade kövülür. Buna göre Âdem'in düşünüşü, sahip olmak/iktidar hırsı ile ruhlar âleminden maddi dünyaya düşünüşlü düşünüşü temsil ediyor. Ancak münferit olarak ölümsüz olan ruh, önceki semavi hayatına

---

271 Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, s. 147-148.

yeniden ula mayı hak edebilmek için gerekli mükemmelli e eri ebilir. Buna ba lı olarak beden ruhun bir atölyesi, geçici bir evi, kabu udur; dünyadaki seyahati için gerekli bir binektir.<sup>272</sup>

slam dü ünçe tarihi açısından Ihvan-ı Safa, uzanabildi i Grek kültüründen Hint kültürüne kadar her alanda -ba ta Bâtını doktrinlerini destekleyen–matelyaller derleyerek bunu kendi ça larına mal etmeye giri en gizli bir hareket olarak kaydedilir. Tezimiz açısından da bakıldı ında dü ünçe yapısı olarak bu yeni Platoncu hareketin genel boyutuyla, Kindi-Farabi'nin mantıksal istikrarı kar ısında bn Sina ve hatta Sühreverdi'in anılabilece i raki dü ünü yapısı arasında bir kırılma alanı olu turmu oldu u söylenebilir. Nihayetinde Ihvanı Safa, Beytülhikme ile ba layan tercüme yo unlu unun beslemi oldu u mantıkçı Ba dat Okulu ve bu okulun yukarıda andı ımız ö retmenlerinden ayrılarak, slam rasyonalizminde idealist çizgi takip etmeye çalmı lardır.

Organizasyon boyutu dı arıda tutulmak kaydıyla Ihvan'nın felsefi yakla ımları, bn Sina dü ünçesini anlamaya çalı aca ımız bir atmosferi de betimleyebilmektedir. Bu ba lamda Ihvanı Safa'nın mirasını da sisteminde de erlendirmi olan bn Sina'nın yakla ımını anlamaya ba layabiliriz. Bu durumda öncelikli olarak bn Sina'ya ortam hazırlayan bazı ayrıntılara de inmek yararlı olabilir.

bn Sina'dan önce Farabi'nin slam dü ünçe tarihinin felsefe-din kar ıla ması düzlemindeki ilk büyük sistemi in a etmi oldu unu ve bu sistemle birlikte metafizi i mantıksal bir analiz e li inde görülebilir kıldı ımı söylemek mümkündür. Nitekim Grek mirasını anla ılması konusunda bir arihten çok ötede katkı sa lamı oldu unu bizzat bn Sina'dan ö reniyoruz. Amaçları do rultusunda hvan grubunun da mümkün oldu u kadar çok sayıda insanı hakikat ve safiyet yollarına çekmeye ve böylece toplumun düzeyini yükseltmeye çalı tı ı söylenebilir. Di er taraftan bir genelleme yaparak, bu ba lık altında anılabilece imiz slam filozoflarının sundukları tasavvuru tüm bu karma ıklı ıyla dünyanın kozmik akılda ifade edilen nihai *Bir*'den sudur etmi oldu u fikriyle

---

272 M.M. erif, *slam Dü ünçesi Tarihi*, C.II., s. 333-336.

ili kilendirilebilir. Muhtemelen bu tablo, bn Sina'nın bulundu u açıdan bakıldı ında faydalanılabilecek bir tabloydu. Dolayısıyla bn Sina felsefesinin Farabi'ninkinin tersine, tasavvufi-mistik tecrübeyle ba lantılı de erler zemininde spekülâtif dü ünçe okulları için daha esnek bir yapı arz edecek ekliyle kar ımıza çıkmaktadır.<sup>273</sup>

Akılcılı ı Farabi'den, deneycili i de Ebu Bekir Razi'den harmanlamı oldu u söylenen bn Sina sistemi bu haliyle, Orta Ça felsefesinin karakteristi ini yansıtır gibidir. Amprist-rasyonalist bütünlü ünden giderek, a ırı bir idealizme do ru yükselen bu sistemin, Me ailikten rakili e yönelmi oldu u görülür. Bununla birlikte bn Sina bu konuda metodik eserleriyle Me ai ekolün önemli bir temsilcisi olarak kabul edilir. bn Sina'nın rasyonalist yönünü ifade eden bu durum, onun *a-priorik* ilkeleri kabul etmi olması ve bu ilkelerin his ve deneyin ula amadı ı olaylara uyguladı ını belirtmi olmasına ba lanır. Nitekim ona göre bütün bilgilerimiz makullerden ibarettir, bilgi e yanın nefsimizde hâsıl olan suretleridir. Fakat idealizmini aç ı a çıkaracak boyutta ideanın ya da imgenin insan zihnine d ı arıdan müdahale edebildi ini de savunmu oldu u görülür. bn Sina bunu idrak edilenin “sureti” idrak eden ahısta meydana gelmi olur ekinde açıklar. Aynı ekilde, mantık ve metafizi in birle tirilmi oldu u “Varlık Delili”ni kullanan bn Sina'nın, bilgi teorisini yakından ilgilendiren bu yakla ımıyla, varlık ve dü ünçenin özde oldu unu ve dü ünçe d ında bir varlık bulunmadı ını savunmaktadır.<sup>274</sup> bn Sina'nın bir tür olguculu u ça rı tıran bu yakla ımını Plotinus'un ilgili ifadeleri ile birlikte ele almak yerinde olabilir:

“Var olmak ve dü ünmek aynı eydir. ‘Maddesiz varlıkların bilimi’, objeleriyle özde tir; kendimi bir varlık olarak kavramaya çalı ıyorum; hatırlama teorisini de. Hiçbir varlık d ı arıda, mekanda de ildir; fakat varlıklar ezeli olarak bizzat kendilerindedirler ve ne de i meyi, ne de bozulmayı kabul ederler ve bunun için onlar gerçek varlıklardır. Do an ve ölen varlıkların sadece geçici bir varlıkları vardır. Bu sonuncular de il de,

273. Houdgson, *slamın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, C.II, s. 185-190.

274 Taylan, *Ana Hatlarıyla slam Felsefesi*, s. 204-205.

öncekiler varlıklardır.”<sup>275</sup>

Plotinus’un maddesiz varlıklarda kabul etmi oldu u “*idesi* ile özde olmak” olgusunu, bn Sina’nın nefis konusunda nasıl bir idealizmle ele almi oldu una bakılabilir. bn Sina’ya göre insanın bedensel uzuvları bir birine temas etmeyecek ekilde fiziksel ko ullardan yalıtılmı oldu u karanlık bir bo lukta asılı oldu u varsayıldı ında, burada duyuların iptaline tanık olunur. bn Sina’ya göre bu durumda kendimizi her eyden habersiz ancak varlı ımızın varlı ından haberdar olarak buluruz. Ona göre bu durumda varlı ımızın bilgisini neye borçluyuz? Zatı algılayan ey nedir? Bizi algılayan, gözlemle bizi bilinçlendiren kaynak, be duyumuzdan biri midir yoksa akıl ve be duyudan ba ka ve belki onunla ba lantılı olan bir kuvve midir? Nitekim bu algı akıl ve be duyudan farklı bir güç ile sa lanıyorsa; bu, bir aracı ile mi yoksa aracısız olarak mı gerçekleşmektedir? Sorusuna bn Sina, “ben, bu konuda bir aracıya ihtiyaç duyulaca ını zannetmiyorum, ortada bir aracı yoktur”<sup>276</sup> ifadeleriyle kar ılıklı verir.

Yukarıda slam Felsefesinin etrafında ekillenmi oldu u ana sorunsalın “*sudur* teorisi” olarak ön plana çıkmı oldu u belirtilmi ti. u kadarı söylenebilir ki, Farabi’de ana hatlarıyla çerçevesini bulmu olan bu teorinin yapı ta ları Kindi’den bn Rü d’e kadar slam Filozoflarının yakından ilgilendirmi ; onlar bu konu etrafında birbirinden ayrılmı ve nihayetinde özgünlüklerini de belirleyen açıklamalar b teoriyle ili kili olmu tur. Nitekim bn Sina tasavvurunda, sudur teorisinin Farabi’de görmü oldu umuz mantıksal özenden feragat edilmi ve raki ilham altında betimlenmi rafine halini görüyoruz. bn Sina yakla ımındaki mihenk ta ı, teorideki elastiki i levi ile ön plana çıkan “mahiyet” konsepti olarak kar ımıza çıkar. Farabi felsefesinde, Tanrı’dan zorunlu olarak sudur eden varlı ın (varlık, ondan varolunandır) bn Sina’da –belki yumu atılmak üzere- bir tür mahiyet spekülasyonuna ba lanmı oldu u görülecektir. Mahiyete yönelik zorunluluk ve mümkünlik açılımına dayalı yakla ımıyla bn Sina’nın

---

275 Plotinus, *Enneadlar*, s. 30,31.

276 bn Sina, *aretler ve Tenbihler*, s. 107-108.

epistemolojisini de peki tirmi oldu u söylenebilir. *Sudur* teorisinin slam dü ünçe gelene inde en çok tartışılan kadim âlem vurgusunu; el-Evvel ve Varlık ili kisinin ifrelerini de içerdini dü ündü ümüz mahiyet kavramını bn Sina mantı ında da görebiliriz.

“Çünkü bir eyin mahiyetine dalalet eden, o eyin kendisi sayesinde o ey oldu u anlama dalalet edendir. eyin neyse o olması ise ancak onun ba kalariyla ortak oldu u ve de kendisine özgü vasıflarının tamamının meydana gelmesiyle tamamlanır. nsan, canlı olması nedeniyle neyse o olmaz. Aksi halde canlılı a ihtiyaç vardır. Fakat bir eyin o ey olması için gerek duyulan her eyin tek ba ına meydana gelmesi, eyin, o ey olarak meydana gelmesini sağlamaz.<sup>277</sup>

bn Sina'nın ba ka bir eserinde kadim evren olgusunu mahiyet-varlık ili kisi üzerinden daha belirgin olarak ifade etmeye çalışt ı ı görülür:

“ İmdi onun bu iki durumdan hangisi ile oldu unu de erlendirelim ve öyle diyelim: onun [varlık], varlı ı kendisi bakımından zorunlu varlık de il, aksine ba kası bakımından (bi gayrihi) zorunlu varlık oldu undan anlaşılan, u iki kısımdan biri üzere olması imkânsız de ildir: birincisi, sürekli ba kası sebebiyle zorunlu varlık olması, ikincisi ise herhangi bir zamanda ba kası sebebiyle zorunlu varlık olmasıdır. Dolayısıyla... Bu sıfat nedenliler üzerine sadece sonradan meydana gelme halinde de il sürekli olarak yüklenen bir sıfat oldu u için, bu ilgi de sürekli olur.”<sup>278</sup>

bn Sina bizatihi zorunlu olmayan bir varlı ın statüsüyle ilgili olarak yaptığı ı bir di er yoruma göre de, bir eyi kendi özü açısından dü ündü ümüzde o ey mümkün, fakat sebebi ile olan fiili ba lantısı açısından görüldü ünde ise zorunlu olmaktadır. Fakat e er bu ba lantının artık söz konusu olmadığını dü ünecek olursak bu takdirde de o imkânsız olmaktadır. Nitekim bn Sina'ya göre bir eyin özü bizatihi ve ba ka bir eyle ilgisiz olarak dü ünülecek olursa, ba lı ba ına o ey mümkün olmu olur. bn Sina böylelikle bir eyi hiç yoktan var etmekle onu birilerinin dü ünmesinden, kaynaklanan *sudur* yoluyla ortaya

277 bn Sina, *Mantı a Giri* , 30

278 bn Sina, *aretler ve Tenbihler*, s. 136.



çıkarmak arasındaki farka işaret etmeye çalışmaktadır. Nihayetinde İbn Sina'ya göre, zorunlu varlık dünyayı tamamla mak suretiyle hâsıl eder; dolayısıyla seçim yapmaya da mümkün değil tamamının onun kararında hiçbir payı yoktur.<sup>279</sup>

Farabi'nin *sudur* teorisine yönelik itirazları da dikkate alınmış oldu ve anlaşılabilir bir şekilde filozofun kendi yaklaşımını mahiyet konseptini mihenk taşı olarak edinerek öne sürmü olduğu söylenebilir. O *aretler ve Tenbihler* adlı eserinde bu durumu nedensellik konusundaki görüşlerini de açıkça çıkararak ekilde etraflıca izah etmeye çalışır.

İbn Sina'ya göre sebep varlıkta önce gelirken; varlıktan önce, varlık bakımından daha önce gelen bulunmaz. Bu ontolojik ifade, mutlak sebep olarak el-Evvel-Tanrı- her şeyden öncelikli olarak *birdir*. Buradan zorunlu varlığın zatının, varlığa gelmesi bakımından “tek bir” olduğu ve hiçbir yönden çokluk üzerine ifade edilemediği çıkmıştır. Olgu olarak varlık –sebepsiz- ilk varlığa dayanmış olduktan sonra duyulur cisim ve onunla ilgili her şey, her halükarda nedenlidir. Daha açık olarak bir şeyin mahiyetinde (baki) hiçbir şey, zorunlu varlıkla ortak olamaz. Çünkü zorunlu varlık dışında kalan her bir şeyin mahiyeti, kendisi için varlığın imkanı gerektirir. İbn Sina'ya göre, mahiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dahil değildir. Aksine varlık mahiyetin üzerine gelip çatmıştır. Dolayısıyla zorunlu varlık cinsel ve türsel anlamda hiçbir şeyle ortak olarak görülmediği için, ayrımsal veya arazsal bir anlamla da baki bir şeyle ilişkilendirilemez. Bu noktadan sonra da İbn Sina, ilk sebep -bir dayanağı olmadığı için; onun hiçbir cinsi ve ayrımı olmadığından, onun zatının da hiçbir tanımının olmayacağı sonucuna varır.<sup>280</sup> Böyle bir sonuca varmaya çalışması felsefe konseptine uygun değildir. Çünkü *sudur* teorisinin giriş ve sonuç bölümlerinde vahiydeki Allah tasavvuruna yakın betimlemelerde bulunması İslam düşünce geleneğinde felsefenin sıkça başvurduğu betimleme tarzı olarak karımıza çıkar. Aslına bakılırsa felsefenin geleneksel anlayışla düşünülmesi ihtilaf negatif teoloji alanında kısmen azalır gibi görünmektedir. Fakat

279 Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 61-69.

280 İbn Sina, *aretler ve Tenbihler*, 129-131.

ileride görüleceği üzere Gazali gibi akide savunucuları bu teorideki satır aralarını bir çığa mal olacak şekilde belirginleştirmekten geri kalmayacaklardır. Söz gelimi İbn Sina *aretler ve Tenbihler*'de el-Evvel konusunda onun ne dengi, ne zıddı, ne cinsi ne de faslı vardır. Öyleyse onun tanımı da yoktur. Ona yalnızca apaçık akılsal bir irfanla ihsan edilebilir derken muhtemelen Gazali'nin öne sürdüğü ihsanla ilgili bir Tefsircinin *hılas suresi* yorumundan farklı bir akıl yürütmeye sahip görünmektedir. Nitekim aynı eserde el-Evvel'i herhangi bir amacın peşinde olmaktan tenzih ederken onun iradesini de iptal eder gibidir. Nitekim bu tezi doğrularcasına;öyleyse diyor İbn Sina, gerçek cömert ve kralın hiçbir amacı yoktur. Çünkü yüce olanın amaçsız olmasında hiçbir amacı olamaz.<sup>281</sup> O halde bunun öncesinde ihsan etmiş oldu umuz İbn Sina'nın sudur teorisindeki felsefe-din dayanağı masındaki göreceli esneklikten, bir nevi toplumsal düzeydeki gerilimi düzeltmeye yönelik olup olmadığını çığın kökülleri dikkate alındığında daha iyi anlaşılabilir.

*Sudur* olgusunu fiil olduğu kerte/noktada anlamaya çalıştığımız zaman yani bizzat *ta ma-füyuz* etme olgusuna odaklandığımız zaman Farabi ve İbn Sina arasındaki yaklaşımların farkına varabileceğimiz gibi; kendimizi felsefe-din karşılaştırmasının zirve noktasında da bulmuş oluruz. Bu yönüyle bakıldığında genelde *sudur* teorisi, özelde de ifade etmeye çalıştığımız bu yaklaşımın açısı; İslam dünyasının hem felsefe-din, hem de Farabi- İbn Sina sistemlerinde turnusol işlevi görebilmektedir. İbn Sina'yı Farabi'den ayıran bu yaklaşımın sistematik olarak katı Meccelik'ten uzak tasavvura yaklaşımında belirleyici olması gibi, vahiy bilgisine de "ihsan-ilham-sezgi" yüklenimleri ile Farabi'ye nazaran- daha geniş bir hareket alanı sağlamış olduğu görülebilir.

*Sudurun* Plotinus ve Farabi'de malum olan amaçları İbn Sina'da da devam ettirini hatırlatmak zorundayız. Çünkü İslam Felsefesi geleneğinin bu amaçlarındaki yapısal değişimleri de bu teorideki ayrıntılarda bulabileceğimizi düşünüyüyoruz. Gazali başlı başına deyinmeye çalıştığımız gibi Kadim evren olgusunda müttefik olan Farabi ve İbn Sina sistemlerini ayıran nokta da yine *sudur* eksenindeki bakış açılarıyla ilgilidir. Yukarıda bir İlk Sebep ve varlık

<sup>281</sup> İbn Sina, *aretler ve Tenbihler*, s. 145.

eksenli veriler sa lamı oldu umuzu varsayarak bn Sina epistemolojisini daha yakından analiz edebiliriz.

Bu durumda bn Sina felsefesinin özü, insanın Faal Akıl rehberli inde hakikate nasıl ula aca ının ve gerçek mutlulu a nasıl sahip olaca ının belirlenmesinden ibaret olarak kar ımıza çıkmaktadır. Bu epistemolojik belirlenimle bn Sina, insanın duysal bilginin insanı bilfiil akıl durumuna çıkarıp çıkaramadı ı ve dü ünürlere ula tırıp ula tırmadı ı konusunda da, duysal bilginin kendi ba ına Faal Akla ula tırmasının mümkün olmadı ını ancak sadece Faal Akla ula ma yolunda hazırlayıcı bir niteli i olabilece ini ifade eder. Zihin/nefs e er bu konuda kendini e itirse Faal Akılın nuru, duyların zihne ilette i tikel suret ve anlamlar üzerine aktı ı gibi aynı zamanda zihne akar ve zihin de bunun sonucu olarak dü ünürlere sahip olabilir.<sup>282</sup> *aretler ve Tenbihler*'de bu durum sade bir dille anlatılır:

“Belki de sen imdi dü ünmeyle sezgi arasındaki farkı bilmek için tutkulusun. O halde dinle! Dü ünme, çerde veya benzerlerinde gömülü olanı meydana çıkarma eklinde talep edilir. Böylece bazen (dü ünce) sonuca ula ır, bazen de ula maz. Sezgiye gelince, bu da, zihinde orta deyim bir defada temsil edilmesidir. Ki bu, ya hareket olmadan istek ve arzu olur olmaz meydana gelir ya da istek ve hareket olmaksızın meydana gelir. Ve sezgiyle beraber orta deyim veya onun hükmünde olan, temsil olunur.”<sup>283</sup>

Görüldü ü gibi, bn Sina'ya göre bilginin elde edilmesinin bir di er yolu da sezgidir. Buna göre “sezgi, zihnin kendisiyle orta terimi elde etti i fiildir.” Aynı zamanda sezgi, orta terimin ‘*bir anda*’ zihinde yer etmesi eklindedir. Böylelikle bn Sina'da sezgi, zihnin bilmeye yönelik eylemlerine dönü ü r. Bu, bazen zaman içinde ve belirli bir çabanın sonucu gerçekleşir ki, bu -diskürsif- dü ünmedir; bazen de dü ünme olmaksızın zihnin ani bir hareketiyle gerçekleşir ki bu yalın ifadesiyle sezgidir. Burada önemli olan bu her iki bilgi türünün de Faal Akılın fezayanını kabul etmekte mümkün olmu olmasıdır. Nihayetinde bn Sina epistemolojisinde sezginin her bilgiyi elde etmenin birle tirici ve yegâne olgusu

282 Peker, *bn Sina'nın Epistemolojisi*, s. 88-90.

283 bn Sina, *aretler ve Tenbihler*, s. 113,114.

olarak kar ımıza çıktı ı görülebilir. Di er taraftan Faal Akıl zihinlerde farklı yo unluk ve derecelerde füyüz ederken di er taraftan, kimi insanların dü ünne aracılı ıyla bilgiyi Faal Akıldan almaları mümkündür. Kimilerinin de buna ihtiyaç olmaksızın bir anda ve akli bir kesinlik içerisinde bilgiyi Faal Akıldan alabilmeleri mümkündür. bn Sina'ya göre, Sezginin –dolayısıyla bilginin- en yüksek düzeyini olu turan bu son ki iler de peygamberlerdir.<sup>284</sup>

Böylelikle bn Sina epistemolojisinin filozof ve peygamber bilgisinin yol ayrımında, üstünlü ü manevi arılı a sahip peygamberin her an ve bir anda Faal Aklın füyüzuna mazhar olabilmesinde görmü oldu u söylenebilir. Bu ayrım bn Sina'nın, mantıksal düzlemdeki bir nedenselli e daha fazla önem ören Farabi epistemolojisinden net bir ekilde uzakla mı oldu u kesitlerden birini olu turmaktadır. Buna göre bn Sina'nın felsefe-din ili kisini öyle bir förmülasyonla kar ılamı oldu u belirtilir:

1- man ile aklın sahaları birbirinden tamamen ayrıdır.

2- man, aklın kemalidir, yani akılı ku atır bir durumdadır.

3- man, akılı bir fiil olarak tamamlar.<sup>285</sup>

Bu a amada, Netton I. Richard'ın Farabi ve bn Sina örne inde Orta Do ulu Filozoflar dedi i dü ünürlerin nihayetinde, ahlak ile siyasetlerine temel te kil edip nüfuz eden ve bu ikisini birle tiren epistemolojilerinin, ayet kuramları takip edilirse, eskatolojik bir kurtulu a sevk etmi oldu unu savunur. Ona göre, slami ve orta do u epistemolojisi teolojik bir boyutla a ılanmı –hatta bazen de zorlanmı –olabilir, fakat seçili parametreleri içinde (Kurani ve Yunanlı) en az modern laik epistemolojinin ço u kadar sofistike ve zengin bir çe itlilik arz etmi lerdir.<sup>286</sup>

Böylelikle bu ba lık altında akıl-vahiy, filozof-peygamber

284 Peker, *bn Sina'nın Epistemolojisi*, s. 125-127.

285 Taylan, *Ana Hatlarıyla slam Felsefesi*, s. 218

286 Richard, *Farabi ve Okulu*, s. 136.

kar ıla tırmasının slam dü ünçe gelene inde ifade etmeye çalı tı ımız felsefe-din kar ıla ması çerçevesinde Grek mirasının slam kültüründe nasıl bir tasavvura yol açmı oldu unu ve böylelikle bu gelene in klasik ça ında nasıl bir rasyonalizasyon sürecine girmi oldu unu anlamaya çalı mı bulunuyoruz.

Özet olarak, çeviri faaliyetlerinin de sa lamı oldu u hareketlilikle, Kindi ile birlikte, kelamdan felsefi tasavvura do ru gerçekle en kavrayı tarzının İhvani Safa ile birlikte bu kültürün dört bir yanına yayılmı oldu unu söylenebilir. Fakat daha belirgin olarak da Farabi'nin, Felsefe-Din kar ıla masını alı kanlıkları kökten sorgulayacak bir formülasyonla sistemle tirmi oldu u, bn Sina'nın da bu birikimi raki bir e ilimle kar ılamaya çalı tı ı ifade edilebilir. Buna göre Farabi'nin bu yapılanmada, mantıksal bir determinizmi canlı tutmaya çalı tı ı oranda bn Sina'nın aynı rasyonalizasyona raki bir boyut kazandırarak katılmı oldu u söylenebilir. Aynı ekilde alemin kadim olu u ve sezginin bilgi kayna ı olması gibi olgularda genel hatlarıyla Farabi le hemfikir oldu u söylenebilirse de bn Sina epistemolojisinin kendi yapısını bu ve benzeri ayrıntılara borçlu oldu u ifade edilebilir. leride dolaylı olarak da olsa, de inebilece imiz gibi bn Sina'nın Aristoteles mantı na kar ıt olmayan epistemolojisinin daha çok Platon idealizminin yanında olma e iliminde oldu u söylenebilir.

Bir sonraki bölümde Gazal'in diyalektik kar ı çıkı ıyla slam dü ünçe gelene inin bu sistematik rasyonalizasyon sürecinin hangi asallar çerçevesinde kar ılanmı oldu unu anlamaya çalı abiliriz.

### **b. Gazali Diyalekti i ve Me aili e Ele tiri**

slam dü ünçe yapısını tarihsel bir süreç içerisinde anlamaya devam etti imizde, bu gelene in dü ünşel birikim açısından zirveye ula tı ı noktada, Gazali ile birlikte bir ele tiri ça ının hâkimiyetine girmi oldu u söylenebilir.

Vahiy süreci ba layıp tedvin ça ında kendi prensip ve gelene ini olu turmaya çalı an bu yapıolanmada, kültürel bir geli im sürecinin beraberinde getirmi oldu u unsurların kar ıla masına da ba lı olarak dini literatür ve

dü üncenin çatı ması ya da uyu ması söz konusudur. Daha açık olarak ilk etapta, bu farklı unsurların kültürel aktiviteye dâhil olduğu anda sahip olunan tasavvurların Kelam nezdinde mantıksal bir zemine oturtulma gayretleri söz konusu olmuştur. Tedvin ça ında Kelam'ın en rasyonel boyutuna sahip olduğu İslami ilimler düzlemindeki terminolojinin belirlenmesi olduğu, bu erken döneme denk gelmektedir. Felsefe'nin ise, kelamın korumaya çalıştığı bu yapıyı evrensel değerlere açtığı, kültürel değerim olgusunun yerli akıllarla tasarımlanmaya ve nihayetinde Grek mirası ve din etkileiminin saray nezdindeki aksak zemininde formüle edilmeye çalışıldığı kesit olarak betimlenebilir. İslam inanç ve düşünce geleneğinin Grek mirası ile tepkimesi olarak da karılanabilecek İslam Felsefesi, bu tanımın yetersiz kalacağı yerde; bu Klasik Çağda, İslam düşünce geleneğinin düşünceyi –özelde metafiziği- rasyonel bir yaklaşımla anlamaya özen gösterdiği olduğu bir yapılanmayı ifade eder. Bu yapının tezimiz açısından vazedebileceği karılıklı üphesiz İslam düşüncesinde akıl paradigmasının en geniş yelpazesidir. Nitekim tarih, ancak bu süreçle birlikte İslam inancını hakim olduğu bir kültüre özgü bir düşünce tarzını kaydetmeye başlamıştır. Bu bağlamda Gazali'yi her şeyden önce bu klasik birikimi ortalama bir din algısı çerçevesinde analiz etmi olarak okumak durumundayız.

*Fıkıh, Kelam, Felsefe, Kelam-Tasavvuf* gibi dönümlü olarak uyarılması olduğu alanlarda zengin bir düşünsel serüvene sahip Gazali'yi paradigmatic yapılanmadaki rasyonel boyuta yönelik dahili bir tepkimenin sonucu olarak görebiliriz. Bu çağın söylemine uygun olarak Gazali tepkisi, İslam düşünce geleneği içerisinde vücudun bir nevi kendisine reçete edilen bazı ilaçlara karşı vermiş olduğu olumsuz bir tepki olarak anlaşılabilir. Doğrusu bu tepkinin hangi koşullarda gerçekleşmiş olduğu, bütün tezimizi ilgilendirecek bir noktadır. Bu bağlamda Gazali'nin kişisel bunalımları bir yana bırakılırsa felasifeye karşı geliştirmiş olduğu keskin tepkinin arka planına bakıldığında, bu muhtemelen diyalektikte toplumsal tepkinin bir bileşesini görmek hayretle karılabilir. Fakat Gazali'nin dönemin bilgi üretim merkezi Nizamiye Medresesindeki üst düzey sorumlulukları ve kanaat önderi olması levine dikkat edildiğinde bu arka plan Saray-paradigma ilişkisini de tartışmaya açabilecek niteliktedir. Fakat biz öncelikle Gazali'nin Grek etkileimi ile alakalı olarak, İslam Düşünce

gelene içindeki mantıksal rasyonalizmine yönelik ele tirisini, felsefe-din karşılaşmasını karşı cepheden nasıl ele tirilmi oldu u ba lamında anlamaya çalışabiliriz. Böylelikle Gazalinin bu çabasına paralel olarak, geleneksel slam dü üncesinin rasyonalizmi ele tirisini hakkında da bir fikir edinebiliriz.

Gazalinin ilgili eserleri yanında bu konudaki literatür tarandı nda ele tirisinin ilki slam'ı özelden Sünni doktrini, dahili heretik akımlara karşı korumak; di eri de Grek mirasına dayalı felsefi aklın, tevhid inancına yönelik tehlikelerine karşı koymak olarak belirlenir. Gazali'nin kişisel entelektüel durumu gölgede bırakmı gibi görünebilen bu betimleme di er taraftan son kertede sufilikte karar kılmı Gazali'nin fedakâr söylemine uygun dü ebilmektedir. Do rusu *Thafüt*'ünde felasifeye yönelik ele tiri yakla mında metodolojisine yansıyan septik boyut dâhil edildi inde bile, felsefi düzlemi örneleyici bir dozajda ve gerilimli bir dil kullanmı oldu u görülür. Çünkü burada hakikatin ne oldu una dair ele tiri bir akıl yürütmeden çok iman düzeyinde benimsenmi bir hakikatin dogmatik bir kararlılıkla ispatlanması hatta dayatılması olarak i lenen bir diyalektik söz konusudur. Nitekim insan dü üncesinin ya da ele tirisinin söz konusu oldu u yerde, bu ön kabulün gizil köklerine i aret edecek epistemolojik dayandırmalara sı mayan aleni ve muhtemelen dı arıya dönük bir tepkisellik söz konusudur. Ele tiri tekniklerinin kutupsal bir tepkiselli i tamamladı ı bu tavırda, felsefi birikime karşı spekülâtif diyalekti in en ince ayrıntısına kadar kullanılmı oldu u görülür. Gazal'in Felasifeyi din dı ı bırakma gayretini sadece vahiye dayandırmı olmakla yetinmedi i, -belki paradoksal olarak- onları mantıksal ilkeleri anlamamı olmak ya da çarpıtmı olmakla itham etti i dü ünüldü ünde bu diyalektik yo unluk daha iyi anlaşılabılır.

Ne var ki Gazali'nin felsefi konumu, bu radikal ve diyalektik ele tiri boyutuyla sınırlı de ildir. Bu ba lamda Gazali, kendi epistemolojisinde felsefe-din ili kisini, anlamaya çalıştı ımız kulvardan ayırarak, din-felsefe ili kisi ba lamını inceler. Bu durumda da felsefi gelene in dı nda bir sonuca gitmi olması anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim bu diyalektik gerilim, slam dü ünce paradigmasının çatı ma halindeki unsurları ba ta olmak üzere dahili asallarını belirgin bir ekilde açığa çıkarmı olması açısından da önemsenebilir. slam

dü ünce gelene inde Gazali'nin tepkisi etrafındaki zengin tartışmalar, gözlemlenebilir bir felsefe-din rövanını iaret etmekle birlikte Gazali'nin üst düzey bir bürokrat da olduğu dü ünlü dü ünde ilgili ça ın yapısal kaygılarını ve sonraki sürecin totolojik bunalımını iaret etmiş oldu u görülür.

Do rusunu ifade etmek gerekirse Me ailer kendilerine özgü çerçevede felsefi bir çaba icra ediyorlardı ve muhtemelen onların felsefe-din uzla tırmasına yönelik –toplumsal sorumluluk- kaygıları ile kendilerini tam bu noktada tekfir eden Gazali'nin kaygıları arasında göreceli bir yakınlık da vardı. Nitekim felasifeye yöneltmiş oldu u ele tirile onların pratikteki din dı ı davranışları ya da din kar ıtı söylemleri de il, aksine felsefe cephesinden dine kucak açmış olmalarıyla ilgili görünmektedir. Gazali'nin ele tirisinin de dini felsefeye dâhil etme ya da hiç de ilse uzla tırma çabasında; felasifenin dayanmış oldukları Grek mirası ve bu miras çerçevesinde geli tirdikleri metafizikleri konusunda ehlisünnetin algısına ters dü ecek akıl yürütmelerde bulunmuş olmalarıdır. Gazali, kar ı diyalekti ini mantıksal bir kesinlik çerçevesinde olu turmaya çalı arak söz konusu filozofların mantıksal bir ba arıdan da mahrum olduklarını ilave etmekten geri kalmaz.

Gazali'ye göre zuhur ve sudur görü ü en mükemmel ekliyle Grek felsefesinin etkisindeki filozoflarca temsil edilmektedir. Ona göre Felasife, yaratma eylemini ve bu eylemin Kur'an-ı Kerim vahyindeki anlatılı nı *sudur* teorisinden dev irmiş oldukları dü üncenin ı ı nda ele alırlar. Âlemlerin ve görüngülerin çoklu unu onlar mutlak Tek'ten ileri gelmiş sayarlar. Tanrı bu zuhur ve tescilin e i indedir. Her varlık bu zuhurdan zorunlu olarak var olmu tur ve İlk Akıl'dan cansız maddeye kadar aralarında organik bir ba vardır.<sup>287</sup>

Sudur teorisinin felasife açısından önemini ifade etmiş tik. Buna ba lı olarak Gazali ele tirisinin bu teori ekseninde geli mi oldu unu kestirmek güç de ildir. Gazali'nin sudur konusunda öncelikle unu sormaktadır: Mümkün bir varolu a sahip olan “ilk akıl” ile ondan çıktığı farz edilen “ikinci aklın”; fele in cismi arasında dünya ile ilgili ve hatta dünya dı nda bir ili ki var mıdır? Ona göre ne

287 Corbin, *slam felsefesi tarihi*, s. 229.



mantık, ne de tecrübe bu batıl faraziyeyi kanıtlayamaz ve böylelikle bu teori, saçmalıktan başka bir şey de ildir. Bu bağlamda, birden yalnız bir çıktığı formülü geçersiz bir formül olmakla kalmaz, hatta Gazali'ye göre sudur doktrininin delil zinciri Allah'ın birliği kavramına da büyük zarar verir ve böylece Felasifenin bağtan benimsedikleri asıl amacı hükümsüz kılmı olur. Gazali şu kanaattedir: ilk prensip Kadir-i Mutlak ve irade sahibi bir faildir. O, dilediğini yapar -*yahkumu ma yurid*- ve arzu ettiği emreder ve birbirine benzeyen veya benzemeyen şeyleri yaratır; şu halde O, ne zaman ve hangi tarzda dilemektedir<sup>288</sup> ya da dilememektedir?

Bunların dışında da Gazali eleştirisine yer vermek zorunda olacağımız için burada, Gazali'nin sudur çerçevesinde Felasifeye yönelttiği eleştiriyi daha yakından ele alabiliriz.

Bilindiği üzere Gazali, ilk on altı bölümü metafizik son dört bölümü tabiat bilimleriyle alakalı olmak üzere yazdığı *Tehafüt el-Felasife* adlı eseri din-felsefe çerçevesinde İslam Dünyesindeki Grek katmanıyla birlikte rasyonalist sistemlerini ön plana çıkarmış olan Farabi ve bunların Sina düüncelerine bir reddiye niteliği taşımaktadır. Ancak Gazali'nin bununla yetinmediği ve aklın varlık yerine ilahi sınırdaki çabasına dayalı bilgi üretme çerçevesini belirleyerek kendine özgü bir epistemoloji geliştirmekten geri kalmadığı görülmektedir. Nitekim yaklaşımda mantıksal diyalektik bir metot kullanmış olması ve bu çabasının bir geleneğe mal olmuş olması, bu durumun ucuz bir eleştiriyi ifade etmesiyle ilgili haklı kılmaktadır. Biz burada Gazali'nin söz konusu çalışmasında ele aldığı problemlerin hepsini ele almaktan ziyade bu reddiye'nin en çok önemsenen ve *sudur* teorisi ile yakından ilgisi olduğu düüncümüzün ilk üç maddesi üzerinde durmaya çalışacağız. Buna göre Gazali'nin Felasifeye yönelttiği eleştirinin önemli nedenleri şunlardır:

“1- Âlemin kadim olması meselesi ve bütün cevherlerin kadim olduğuna dair görüşleri.

2- Yüce Allah'ın *cüzi*'leri bilmediğine dair iddiaları.

288 M.M. İrif, İslam Dünyesi Tarihi, C.II, s. 227-229.

3- Bedenlerin diriltiip ha r edileceklerini inkâr etmelerine yönelik iddialardır.<sup>289</sup>

Gazali'ye göre felsefenin bu üç mesele hakkındaki görüşleri hiçbir surette İslam vahyi ile uyumaz. Bu görüşlere inanan kişi peygamberlerin yalnız söylediklerine inanmış oldu u gibi onların anlattıklarını toplumsal kar ılıklı bulmaya yönelik geli tirmiş oldukları metaforlardan ibaret görür. Gazali, Müslümanlardan hiçbir grubunu temsil etmeyen bu filozofik çıkarımları açıkça bir tür küfür ve inkâr olarak görür. Gazali aynı şekilde felsefenin, bu üç meselenin dışında kalan Allah'ın sıfatlarına yönelik gelene e aykırı tasarruflarını Mu'tezile mezhebine benzeterek de ildir. Gazali'nin bu anlamda, felsefenin nedensellik/kozalite çerçevesindeki, kar ılıklı olma, yani sebep ile sonuç arasında akli zorunluluk bulundu una dair görüşlerini, Mutezile'nin *tevellüt*, (bir eyin bir eyden do ması) hakkındaki görüşleriyle yakınlık kurmuş olması açısından ele tirmiş olmakla kelamcıları da kar ısına almış oldu u görülür. Gazali'ye göre, felsefenin diğer görüşlerinin İslam gelene inde örneklerine rastlanabilse de, yukarıdaki bu üç esas konusunda onların tamamen vahye aykırı dü mü olduklarını ifade eder.

Bu bağ lamda Gazali'nin öncelikle felsefenin âlemin kadim oldu u konusundaki fikirlerini tek tek analiz etmeye çalış tı ı görülür. Gazali'ye göre, âlemin ezeli line dair filozofların delili, sebep ve irade kavramlarıyla alakalı bazı varsayımlara/faraziye dayanır. Nitekim diyalektik felsefenin açıkça benimsemi oldu u ilkeler üzerinden yürütmüş olması dikkat çekicidir. Gazali'ye göre bu durumda felsefe, u varsayımları -aksiyomatik olarak- do ru kabul ederler:

- I. Her etkinin (sonucun) bir sebebi vardır,
- II. Sebep, etkiden ba ka bir harici kuvvetin yardımıyla fiilde bulunmalıdır,
- III. Sebep veya iradi bir fiil yapıldı ında do rudan do ruya etkiye sebebiyet vermelidir. Çünkü âlemin yokluktan vücuda gelmesinin kesinlikle bir

---

289 Gazali, *Tehafüt-elFelasife*, s. 243.

sebebi olmalıydı; bu sebep fiziksel bir sebep olamazdı.<sup>290</sup>

Nitekim Felasife kavrayışında bu olgunun, saf cevher olarak el-*Evvel* konseptinde istikrarlı bir konsensüsle karılanmış olduğu görülmektedir.

Gazali'nin buna karşı olarak, varlığı var edilmiş olduğu perspektifte daha açık olarak yaratmanın Kur'an vahyinde ifadesini bulmuş olduğu yalın ekliyle – kutsal metin gerçek metafizik olarak benimsenerek- ortalama bir Müslüman algısında savunur. Nihayetinde Gazali varlığı Allah'ın her hangi bir yaratması (Khalıqa, ex-nihilo) olarak kabul eder. Bu durumda felasifenin hakikate dair bütün çabaları ümmeti sapkınlaştıran ve sürükleyen asılsız ve karmaşık iddialardan başka bir şey değildir. Gazali'ye göre felasife bu çabalarında isabetsiz yaklaşımlar ve ölçütler kullanmış olduklarına itiraz etmekle dini vazifesini icra etmi oluyordu. Diğer taraftan Gazali, hakikatin bir olduğu inancını sürdürmektedir. Fakat bu inancın, daha çok manevi ve maddi dünyaların belirgin sınırlarına yönelik vurgunun gölgesinde kalmış olduğu görülmektedir.

Gazali bu tezini temellendirirken öncelikle filozofların aynı problemler konusunda tam olarak neyi öne sürmüş olduklarını anlamaya çalışmış olmakla, diyalektik eleştirisini sağlam bir zemine yerleştirmiş gibidir. O'nun deyişiyle: “çünkü tam olarak ne olduğunu anlatmadan önce, bir yaklaşıma eleştirmek karanlıklarla dolu olmaya benzer.”Yine ona göre “her ilim aynı zamanda kendini ve bilineni bilmekten ibarettir.”<sup>291</sup> Bu bağlamda Gazali'nin diyalektikinde kendisiyle çelişkiye düşmemek üzere yaptığı akıl yürütmesi dikkat çekicidir:

“Çünkü biz burada yalnız filozofların görüşlerindeki tutarsızlıkları ve öne sürdükleri delillerle ispat etmeye çalıştıkları iddiaları, ispat etmekten aciz olduklarını göstermeye gaye edinmiş izdir. Gerçeğin ne olduğunu ispatlayıp ortaya koymak hedefimizin dışındadır. Bunun için kitabımıza Tehafüt el-Felasife adını verdik denirse ki biz, çeşitli görüşleri temsil eden gruplardan birinin görüşünü kabul etmeye sizi zorlamıyoruz ancak bütün gruplara yönelebilen bir itirazı öne sürmeniz yersizdir. Çünkü bu itiraz aynen size de

290 M.M. İrfan, *İslam Dünyasının Tarihi*, c.II, s. 221.

291 Gazali, *Tehafüt-elFelasife*, s. 110, 115

yöneltir, hiçbir grubun bundan kurtulma imkanı yoktur.”<sup>292</sup>

Peki, “hakikatin bilgisine sahip oldu unuzu nereden biliyorsunuz da felasifeyi bundan mahrum addedebiliyorsunuz?” sorusunu kendisine yöneltimi gibi akıl yürütmesine devam eden Gazali, felasifenin sistemlerindeki iç çeli kilere de dikkat çekerek görüşünü savunmaya çalışır. Nitekim ilgili soruyu o da ironik olarak muhataplarına yöneltir ;”hayır, burada gayemiz ilahiyat babındaki meseleleri kesin delillerle biliriz” ekindeki filozofların iddiasına karşı oldu unu ifade eder. Buna göre, imanı sübjektif/tecrübeye dayalı alanından, rasyonel bir zeminde oturtmaya çalışmalarını; ispatlanamaz bir olgu karşısındaki yönlemsel bir basiretsizlik olarak karşılamı oldu u görülür.<sup>293</sup>

Nitekim bütün bu ele tiri lere rağmen ileri sürüldü ü gibi Gazali felsefi çabayı toptan reddetmekten ziyade Yunan felsefi mirasına ku kuyla yakla arak sadece kritik itikadi noktalarda Kur’an ve Sünnet gelene ine tabi olmakta tereddüt etmemeye çalıştı ı görülür.

Di er iki madde konusunda da tahmin edilece i üzere Gazali, vasat bir Müslüman’ın geleneksel olarak Kuran ve Sünnetle ekillenmi algısına uygun bir yakla ım sergiler. Ona göre Felasifenin bütün argümanları mutlak muktedir olan Allah’ın yaratma kudretine gölge dü ürmektedir. Buna uygun olarak Allah felasifenin dü ünceleri dahil olmak üzere evrende nicel ve niteliksel olarak olup biten her eyin bilgisine sahip oldu u gibi dünyada olup bitenin ha rı da yine hem ruhsal hem bedensel olacaktır. Fakat Gazali’nin neredeyse bütün ele tirisini *sudur* teorisinin bariz olarak yansıması oldu u ve di erlerini de içeren ilk maddeye yöneltmi oldu u görülür. Nitekim bir sonraki konuda bu argümanları bn Rüd açısından da ele alaca ımız için imdiklik Gazali’nin tepkisini belirlemi oldu unu dü ündü ümüz ilk argüman üzerinde devam etmeyi uygun görüyoruz.

Gazali’ye göre: filozoflar Allah’a inanmı ve O’nun resullerini tasdik etmi lerdir. Fakat bu esaslar dı nda yanlı lı a dü mü ler, ayakları kayarak do ru yoldan sapmı lar, hem de ba kalarını saptırmı lardır. Biz diyor Gazali, onların

---

292 Gazali, *Tehafüt-elFelasife*, s.116.

293 Gazali, *Tehafüt-elFelasife*, s.116-117.

aldandıkları hayal ve uydurmaların ekillerini açığa çıkarıyor ve bütün bunların birer aldatma olduğunu, arkasında elde edilecek bir şey olmadığını belirtiyoruz.<sup>294</sup>

Diğer taraftan *Tehafüt*'teki meselelerin içinde yapılan tartışmaların önemli ölçüde - dilsel ayrıntılarda- spekülatif bir çerçevede ekillenmiş olduğu da söylenebilir. Anlatıldığı kadarıyla bunu teslim eden Gazali: “Birinci kısımdaki anlatı mazlûk lafza aittir. *Sânii Teâlâ*'ya cevher demeleri gibi. Ancak cevher derken, bir yerde olmayan, yer kaplamayan manasını anlarlar. Yani cevher felsefeye göre, başka bir şeye ihtiyaç duymadan kendi başına duran varlık demektir. Bizce de öyledir. Aramızdaki ihtilaf bir dil meselesidir. Ya da kelimcülerin ve fakihlerin ilgi alanıyla alakalıdır.”<sup>295</sup>

Fakat Gazali'nin kesin çizgilerle belirlemeye çalıştığı amacı, “filozofların felsefi metodlarla dini hakikati ispat etmekten aciz olduklarını gösterebilmek” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Cabir'inin de ifade ettiği gibi Gazali bu amacını gerçekleştirmeye çalışırken filozofların yabancı olmadıkları mantıksal-diyalektik yöntemi kullanmış olmakla argüman ve materyallerini konusunda uygun bir seçim yapmış gibidir. Nitekim Gazalinin mantık konusundaki duyarlılığı dikkate alındığında konu bahşlıklarını, ‘onlara aciz olduklarını, aciz olduklarının iptal olduklarını göstermek’ tarzında seçmiş olması dikkat çekicidir.

Diğer açıdan Gazali'ye göre felsefe yöntem ve yaklaşımları itibarıyla birbirlerini tamamlayan, eksiklerini gideren birer Grek mirasçısı olarak belirlenir. Fakat ele aldıkları konular aynı zincirin halkalarını oluşturmaz. Diğer açıdan Doğu'daki felsefe ekolünün (özellikle Farabi ve İbn Sina düüncesi) eski Süryani ekollerinde egemen olmuş bir din felsefesinin bırakmış olduğu etkilerden ilham almış olduğu; Yeni Platonculuk yanında Harran ekolünden etkilenmiş olma ihtimali gibi nedenler<sup>296</sup> Gazali'nin kaygılarını körüklemeye olabilir.

Gazali düünel yapılanmasında başvurmuş olduğu üpheci tavrını, metodik olarak felsefenin metafizik anlayışlarına -özelde sudur- yöneltip kendi

<sup>294</sup> Gazali, *Tehafüt-elFelasife*, s. 2002, 209.

<sup>295</sup> Gazali, *Tehafüt-elFelasife*, s. 12.

<sup>296</sup> Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 246.

felsefi tasavvuru kökten sarsmayı amaçlamı oldu u ifade edilir. Nitekim slam dü ünce tarihinde Gazali'nin bu amacını hangi ölçülerde gerçekle tirebilmi oldu u konusundaki tartı malar bir alı kanlık halinde süregelmektedir.

Tezimiz açısından ifade edilecek olursa, Gazali'ni muhtemel ba arısı rasyonel tasavvuru iptal etmi ekliyle de il de kendi konjonktürünü mantıksal bir düzlemde yansıtmı olması açısından önemsenabilir. Di er taraftan söylendi i gibi Gazali gerçekten slam felsefesinin sekteye -gerçekten öyle bir sekte var ise ve bu sekteden ne anla ılıyorsa- u ramasının biricik müsebbibi midir? E er öyle ise slam co rafyasının Do usu ve Batısında aynı yankıyı mı bulmu tur? Yoksa bu yüklenimler, Gazali'nin hak etmedi i ithamlar mıdır? Ya da hayat serüveni boyunca de i ik bakı açıları (Fıkıh-Kelam-Felsefe vb) denemi oldu unu ö rendi imiz Gazali'nin bu son çıkı ı da, duru açısında gitmi oldu u ba ka bir de i ikli e mi ba lanmalıdır? Daha da ötesi Gazali bu yakla ımıyla son kertede Sünni iktidarın siyasal orijinli söylemini üretmi olan kahramanı olarak mı görülmelidir? Bu ve benzer sorulara Gazali'nin –bir kısmı isabetsiz olsa da- slam geleneindeki, hatta rasyonel yapılanma sürecindeki önemini dü ürüp dü ürmedi i, felsefi boyutu biraz flule mi bir tartı ma olarak devam ede geldi i ifade edilebilir. slam dü ünce paradigması açısından bakıldı ında u kadarı söylenebilir ki, bn Rü d'ün *Tehafüt et-Tehafüt* adlı eserinde Gazali'ye yönelmi oldu u ele tirilerin bile Gazali'nin etki alanının dı ında olamadı ı görülebilir.

slam dü ünce paradigmasının aklile me süreci açısından bu kar ı diyalektik, Kindi ile ba layıp, Farabi ve bn Sina'nın sistemleri ile zirveye ula mı rasyonelle me sürecinin –Gazali faktörüne indirgemeyecek boyutta- klasikle meye dönük bir kırılmasını i aret eder. Nitekim siyasal-mezhepsel çatı maların hâkim oldu u bu ça da Sünni iktidarın sürekli ihtarlarına maruz kalan dü üncenin tipik bunalımı olarak günümüze kadar uzanabildi i görülebilir.

Sonuç olarak, Gazali'nin diyalektik ele tirisi, slam dü ünce yapısında belirgin bir kırılma olu turmu tur. Nitekim Farabi'nin sistemle tirmeye çalı tı ı rasyonel kavrayı Gazali ça ı ile birlikte kendisine her anlamda klasik bir konum bulmak zorunda kalmı olabilir. Nitekim, üzerinde durulaca ı gibi bunun, bn Rü d'ün yakla ımını da önemli ölçüde belirlemi oldu u görülebilir.

Bu ba lamda Gazali'nin slam dü ünçe gelene ini derlemi oldu u ele tirisinden sonraki geli imini anlamak üzere bir ke meke içindeki Ba dat'tan ayrılıp Endülüs'e gitmemiz gerekiyor.

### c. Son Me ai: bn Rü d

Bu a amaya de in anlamaya çalı tı ımız slam dü ünçe gelene i co rafi olarak Hicaz, am, Ba dat, Ni abur gibi –dönemin slam Co rafyası ba lamıyla söylenirse- “Do uda” olu mu bir mirastı. Bu ba lık altında ise slam dü ünçesinin “Batı” ya da özelde Endülüs co rafyasındaki yapıları nı bn Rü d örne inde anlamaya çalı aca ız. slam kültüründe dü ünşel geli imin çok boyutlu katmanlarına ilave olarak bu co rafi ve sosyal farklılı ın beraberinde yapısal bazı de i iklikleri getirmi oldu u tahmin edilebilir. Fakat slam dü ünçe gelene indeki organik ba lar dolayısıyla bu de i imin a ırı bir boyutta olmamı oldu u da tahmin edilebilir.

Cabiri'ye göre, slam dünyasında Batı ile Do u'yu birbirinden ayırmak artık adet olmu tur. Ona göre fetihlerden kaynaklanan bu ayırım sırf co rafi bir gerçeklik olmaktan öte kültürel, siyasi ve tarihi bir gerçekli in yansımasıdır da. Nitekim slam uygarlı ı, Abbasiler döneminde Ba dat ve Batıda Kurtuba olmak üzere iki merkez tanı mı tır.

Buna ba lı olarak, ilgili süreçte genelde Do u merkezlerinde yeti en bir dü ünü kültüründen söz edilebildi i yerde bn Rü d'ün slam co rafyasının Batı kanadında -Kurtuba(Cordoba)- yeti mi bir dü ünür olarak, felasife mirasını farklı bir bakı açısıyla kar ılamı oldu u teslim edilmelidir. Böylelikle slam dü ünçe paradigmasında bn Bacce, Sühreverdi, bn Arabî (önceki bölümlerde de inilmi ti) ve bn Rü d gibi dü ünürlerin temsil etmi oldu u Endülüs ikliminden söz edilebilir.

bn Rü d'ün dü ünçe seyrine yönelik; Aristoteles'in felsefi doktrinine sadık kalmı olarak eserlerini erh etti inden *arih*, Latin dünyasında da Commentator unvanıyla anılmı olması, Batıda bn Rü d adının tahrif edilmi ekliyle Averroes, bn Ro d, Averroes yine Latinceye uygun olarak Averroys

olarak telaffuz edilmi olması<sup>297</sup> vb yüklenimler, dü üncesinin slam co rafyasını a an alan ve etkisi konusunda ipuçları içerebilir.

slam dü ünçe gelene inde bn Rü d, -klasikler deyi le- bakiyenin bakiyesi olması hasebiyle bu ba lık altında yukarıdaki süreçle ilgili kesitlere de tanık olabiliriz. bn Rü d'ün dü üncesine zemin olu turdu unu dü ündü ümüz çerçeve, kültür/dü ünsel yapı; geleneksel ia ve Sünni kutuplarına dayalı *batın* ve *zahir* tartışmaları, Grek mirasıyla etkile im tecrübesinin yanı sıra, Gazali reaksiyonu ve nihayet Endülüs'ün Do udan ayrı siyasi ortamı yanında bütün gelene i ku atan felsefi-dini yapılanma gibi unsurlar dikkate alınması gereken atmosferi belirginle tirebilmektedir.

Cabiri'nin deyimiyle, her fikir bir teorik yapıdan ibarettir. Söz konusu yapının temel unsurları ise o fikrin özel bakı açısının in a edildi i bazı kavramlarda aranabilir. Nitekim çalı mamızın bir boyutu da, felsefi-dini içerikli teorik dü üncenin olu umundaki bazı asalları analiz etmeye yönelik olarak geli mektedir. Bu ba lamda slam Felsefesi metafizi inde sudur yanında ilgili asalların, “*hudus*(sonradan olma), *kıdem* (öncesiz olma, ezellilik) *ilm-i ilahi*(ilahi bilgi) *ilm-i insani*(be eri; insana özgü bilgi), *kıdem*; *nihayet*(son, biti ), *el-la nihayet*(sonsuzluk), *kesret*(çokluk), *vahdet*(birlik), *illiyet*(nedensellik, kozalite) *irade* (seçme özgürlü ü), *zahir*, *batın* gibi konseptlerde yo unla mı oldu u belirtilebilir. Buna ba lı olarak, Ma riki/Do u slam felsefesinde feyz/sudur teorisine ba lı olarak *âlemin* ezelili i-ebedilili i-hudusu, Allah'ın bilgisinin küllili i-cüzili i gibi sorunsalların önemini yitirmeden bn Rü d felsefesinde de kar ılık buldu u görülebilir.

bn Rü d'ün terminolojik ihtiyacını kar ılayan kültürel alana bakıldı ında dü üncesinin Ma rib-Endülüs, Ma rik ve Batıdaki yansıması dikkate alınarak farklı üç co rafya deneyiminde ekillenmi oldu u görülür. öyle ki bn Rü d felsefesinin ekillenmesi ve bu ekillenmenin analiz edilebilmesi, Ba dat'ta 9. yüzyılda yo unla an entelektüel etkile imin, 10-11. yüzyılda Farabi ve bn Sina'nın öncülü ünde slam kültüründe bulmu oldu u kar ılı ı dikkate almakla

297 *slam Ansiklopedisi*, bn Rü d maddesi, s.257.



mümkündür. Nitekim bu kavrayışın sistematik boyutu, Gazalî'nin tepkisini belirleyen kaygıları açığa çıkarabilecek niteliktedir. Çünkü Gazalî'yi tepkisine bir amaç belirlenecekse; bu, bizzat anlamın ya da özelde dini alanın rasyonel spekülasyonlara açılmaması olarak belirlenebilir. Çünkü 8. ve 9. Yüzyılda tedvin dönemiyle referansları belirlenmeye çalışılan İslam düşünce geleneği, bütün bu katmanların felsefi bir bakış açısıyla karşılanacaktır. Felasife döneminde kendi felsefi klasiklerini oluşturmuştur. Nitekim İbn Rüşd Endülü'sünde hanedanın katkısıyla taklide karşı (Kurtuba ekolü Farabi ve İbn Sina'yı da bu eleştiriye dahil eder) öze ve kaynağa, daha açık olarak el-Hakim (Aristoteles) felsefesine dönüşümünü hakimlerdir. Bu çerçevede Meşai Okulunun son klasikleri İbn Bacce ve ardılı İbn Rüşd öncülüğünde filizlenen yeni rasyonel bir akım söz konusu edilir. Cabiri *Arap İslam Aklının Oluşumu*'nda, Endülüslülerin öze dönüşüm anlamı oldukları söylenir; felsefi anlamda felasifeye bağlı kalmayacak şekilde Antik mirası kendilerine mal etmek ve Saray açısından hemen her alanda Bağdat'ın çekim gücünden kurtulma mücadelesi olarak belirtir. Bu bağlamda Cabiri, Bağdat Sünni kadim geleneği içerisinde İbn Ebu'l-Hasan Hanbelî mezhebinin Endülü's'te resmen tanınması tipik bir örnek olarak gösterir. Nitekim İbn Rüşd'ün Kurtuba'da bir süre Bağdat Kadılık yapmış olduğunu hatırladığımızda İslam akıl paradigmasının inşaa sürecinde organik saray bağlı olarak tekrar belirebilmektedir.

Bu bağlamda İbn Rüşd düşüncesini; felasife açısından yanlış anlaşılması olduğunu düşünen Aristoteles eserlerini yeniden değerlendirip yorumlamak ve onun adına Farabi ve İbn Sina'yı eleştirmek nihayetinde de Gazalî polemiklerinden din ile felsefe arasındaki ahengi ortaya koymak açısından değerlendirilmelidir. Böylelikle hakkındaki "çifte hakikat" iddialarına rağmen İbn Rüşd düşüncesinde "hakikatin birliği" en rafine haliyle son defa karşımıza çıkmış olacaktır.

İbn Rüşd'ün paradigmamızda birisi Gazalî ile birlikte klasikleri eleştirmek değil de geleceğe yönelik olarak vahiy kültürü ile birlikte sürdürülebilir rasyonel bir tasavvurun önünü açmak gibi iki amacından söz edilebilir. Bu bağlamda İslam düşünce tarihinin radikal rasyonalistlerden biri olan İbn Rüşd'ün, sadece dini çarpıtmış olduğunu düşünen Gazalî'yi değil, Aristoteles'i özümsememi oldukları gerekçesiyle Farabi ve İbn Sina'yı da eleştirmiş olduğu görülmektedir. bu

yönüyle bn Rü d sadece son Me ai olmakla kalmamı aynı zamanda slam akıl paradigmasının olu umundaki son çaplı rasyonel de erlendirmeyi de yapmı tır. Bu anlamda, *Tehafüt*'ler ı ı ında üpheci-ele tirel bir Kelamcı, Filozof ve nihayetinde bir Sufi olarak betimlenen Gazali bn Rü d ele tirisinin ba kahramanı olarak kar ımıza çıkar. Di er tafta kinci Ö retmen olarak okudu umuz Farabi'nin de, Aristoteles dü ünmesini –hatta mantık anlayı nı- anlamamı oldu u gerekçesi/iddiası ile bn Rü d ele tirisinden nasibini almı oldu u görülür. Fakat Do u slam co rafyasında Gazali'nin karizmatik konumu ile Farabi'nin özellikle Mantık alanındaki a nınmayan önemi dikkate alındı ında bn Rü d'ün Endülüs'te çok köklü bir revizyonu üstlenmeye çalı mı oldu u söylenebilir.

bn Rü d açısından bakıldı ında Farabi, kendi sitemini olu tururken slam felsefesine ciddi tartı malara yol açacak bir metafizik yorum da kazandırmı tır. Nitekim “Birden ancak bir sudur eder” ilkesi Gazali- bn Rü d tartı masındaki ana konuyu olu turmaktadır. bn Sina'nın metafizi inde Platon ve Aristoteles'in raki bir düzlemde yorumlanmı olması ise bn Rü d'ün dikkatinden kaçmaz. Nitekim bn Rü d'ün, insan ruhu ile bedeni arasındaki ili kiyi, madde'nin formla olan ili kisi ba lamında ele alarak Aristotelyen çizgisini sürdürerek bn Sina'ya cephe aldı ı ve tikel ruhların ölümsüzlükleri fikrini reddetmi oldu u görülür.<sup>298</sup>Böylelikle slam dü ünçe paradigması kendi içerisinde, tartı ma ve reddiyelerin konu edinmi oldu u keskin diyalektik yöntemlere dayalı *Tehafütler*'lerin bol oldu u bir döneme tanıklık etmi tir.

bn Rü 'ün rakilere yönelik ele tirisini daha yakından ele alındı ında, bu felsefenin -deruni mü ahede ve mistik tecrübeyi art ko tu u noktada- semavi ruhlar kuramını ve buna ba lı olarak cismani duyulardan ba ımsız bir tahayyül gücünü salık verdi i için iddetle ele tirmi oldu u görülebilir. Aynı ekilde bn Sina'nın üçlü emasında “meleket”u pratik akıl ile felek arasına koymu oldu u için de ele tirir. bn Rü d, Farabi ve bn Sina'nın sudur teorilerindeki ilahi illiyet noktasını da ele tirerek “daha Aristotelesçi” bir çizgi takip etmeye özen gösterir. Daha açık olarak bn Rü d, katıksız Aristoteles anlayı ı ile bir evren ö retisini yeniden kurmaya çalı arak, yalnız ve sadece kıyas ve mantı a dayanan Aristoteles

298 Boer, *slam'da Felsefe Tarihi*, s. 232.

metafizi inebalılı art ko maktadır. bn Rüd'ün rasyonel kavrayı ile Aristoteles felsefesini özde le tirmi oldu u noktadan daha da ileriye giderek, Muallim el-Evvel adını verdi i Aristoteles'in *hakikate* vahiy olmaksızın ula tı ma inandı ı hatta; “be er de il, ilahi bir melek dense yeridir; te bunun için eskiler onu, ilahi Aristoteles diye anarlardı”<sup>299</sup> ekindeki ifadeleriyle balılı mı net bir ekilde belirtmi oldu u görölür.

bn Rüd'e göre, *zuhur* ve *sudur* görü ü en mükemmel ekliyle Grek mirasına sadık olan filozoflarca temsil edilebilir. Ona göre bu sadık takipçiler yaratma eylemini ve bu eylemin Kur'an vahyindeki izdü ümünü bu temel dü üncenin ı ında ele alırlar. Onlar âlemlerin ve görüngülerin çoklu unu mutlak Tek'ten ileri gelmi sayarlar. bn Rüd'e göre, Tanrı bu zuhur ve tescilin e i indedir. Her varlık bu zuhurdan var olmu tur ve lk Akıl'dan cansız maddeye kadar aralarında organik bir balantı vardır.<sup>300</sup>

Bu amada bn Rüd'ün Gazali'ye yöneltmi oldu u ele tiriye slam dü ünce yapısındaki felsefe-din etkile imi çerçevesinde okumaya çalı abiliriz. bn Rüd'e göre, Gazali'nin filozofları küfürle itham etmi oldu u meselelerde amaçtan ziyade bir bakı açısı farkı vardır. imdi söz konusu üç maddeyi bn Rüd cephesinden ele alarak onun nasıl bir yakla ım geli tirmi oldu unu anlamaya çalı abiliriz.

1- Felasifenin, âlemin ve bütün cevherlerin kadim oldu una dair olan görü leri;

bn Rüd'e göre, bn Sina ve Kelamcılar *hudus* kavramını, “herhangi bir zamanda bir eyden meydana gelme, daha önce yok iken' manasında anlamı oldukları için yakla ımları da hatalı olmaktan kurtulamamı tır. Buna kar ılık bn Rüd'ün, *ibdayı*, zaman dairesinin dı ma çıkararak, *el hudus el-daim* (sürekli hudus) kavramıyla kendine özgü bir çıkarımda bulundu u görölür. bn Rüd, Gazali'nin ele tirisine yönelik olarak da ayet filozofların söyledikleri Gazalinin anladığı gibiyse filozofların yanılmı olduklarını; ancak, filozofların probleme

299 Bulaç, *Din-Felsefe Vahiy-Akıl li kisi*, s. 229.

300 Corbin, *slam Felsefesi Tarihi*, s. 229

kelamcılar gibi yakla madıklarını ve söz konusu yargılarıyla küfre dü mediklerini savunur.<sup>301</sup>

## 2- Felasifenin, Allah'ın *cüzi*'leri bilmedi ine dair olan görü leri;

bn Rü d'e göre bu maddede, Allah'ın ilim sıfatı Kelamcılar ve slam filozofları arasında tartı ma konusu olmu boyutuyla; Allah'ın *cüzi*'leri bildi ini savunmak genel olarak Kelamcıların özel olarak da E 'arilerin görü ü olup Allah'ın ilminin de i ece i yargısına yol açmaktadır ve dolayısıyla Allah'ın zatında bir de i imin hâsıl oldu unu kabul etmi olmak anlamına gelir. Bu yüzden ba ta Farabi olmak üzere slam filozofları Allah'ın sadece *küllileri* bildi ini savunmu lardır. Ona göre akıl yürütme, *nassa* sarılanların (selef, gelenekçi) tam anlamıyla kar ı çıktıkları bir akıl yürütmedir, hatta bn Sina 'Allah küllü bir tarz üzere *cüzileri* bilir' dese de bu yüzeysel bir çözüm olarak kalmaktadır. Buna kar ılık olarak bn Rü d'ün, problemin tümüyle -ba tan sona- uydurma oldu una ifade ederek sorunun gerçekte, Allah'ın bilgisinin insanın bilgisiyle "kıyaslanması" konusunda dü ümleni oldu una dikkat çekti i görülür. Ona göre bizim bilgimiz, bildi imiz ey ile maluldür. Daha açık olarak, bilgimiz kendi nesnesine dayalıdır. Bildi imiz ey *hâdis* oldu u için, bizim bilgimiz de muhdes(sonradan)tir. Buna göre, bildi imiz ey de i ken oldu u için bilgimiz de de i ken olmaktadır. Oysa Allah Teâlâ'nın varlık hakkındaki bilgisi böyle de ildir. O'nun bilgisi tikellere muhtaç olmayacak ekilde tümel/küllidir. Yine bn Rü d'e göre bütün bu akıl yürütmelerde esas hatanın sebebi Do u filozof (felasife) ve kelamcılarının '*ilim*' kavramını son derece genel ve incelikten yoksun bir anlayı la 'e yanın bir kısmının bir kısmına kar ılık sayılması suretiyle' idrak etmi olmalarıyla ilgilidir. Oysa bn Rü d'e göre hakikatte *ilim*, 'e yada var olan düzeni ve tertibi anlayabilmektir'; bu yüzden varlıklar âlemindeki düzen ve tertibin büyük bir kısmını bizim aklımız idrak edemedi i için bizim bilgimiz sürekli eksik kalabilmektedir. Oysa ilahi bilgi tam, eksiksiz ve kusursuzdur.<sup>302</sup> bn Rü d benzer argümanlarıyla, insan ve Tanrı bilgisinin aynı düzlemde kavranmaya

301 bn Rü d, *Tehafüt et-Tehafüt*, s.330.

302 bn Rü d, *Tehafüt et-Tehafüt*, s. 334.

çalı ılması mantıksal dayanaktan mahrum olmakla nitelemektedir.

Böylelikle bn Rü d, Tanrıya özgü bilgi sorununun mu lâkla masının filozofların ve kelamcılarının ilahi bilgi ve insani bilgiyi birbirinin yerine kullanımı olmalarından kaynaklandı nı ifade eder. Nitekim bn Rü d'ün, Gazali'nin 'türlerin ve cinslerin çoklu u bilgide de çoklulu u gerektirir' ifadesine dolaylı yoldan katılmı oldu u görülür:

“Bu nedenledir ki: filozofların derinle mi olanları yüce Allah'ın varlıkları bilmesini ne tümel ne de tikel olarak nitelendirirler... Filozoflara[özelde Aristoteles] göre O'nun bilgisi bizim bilgimizle kar ıla tırlamaz. Çünkü bizim bilgimiz, varlıkların eseri; O'nun bilgisi ise onların(varlı n) nedenidir... Ba ka bir deyi le O'nun bilgisi varlıkları meydana getirir, varlıklar O'nun bilgisini de il.<sup>303</sup>

bn Rü d'e göre, sınırsız ve mutlak bilgisi ile *Fail*'in bilgisi insan bilgisinden farklı olarak, küllilik-cüzi'lik(tümel-tikel) tartı ması ba lamında ele alınamaz. Ona göre, Allah “ unu veya bunu” bilmez. Âlemi tamamen ihata eder. bn Rü d'ün nsani- lahi ayırımını felsefi argümanlarında sistematik olarak sürdürdü ü görülür. Böylelikle, ‘*gaibin ahide kıyasının do urdu u problem*” bn Rü d'ün hassas davranımı oldu u felsefi bir metodolojiye dönü mü tür.

3- Farabi ve bn Sina'nın bedenlerin diriltip ha r edileceklerini inkâr etmeleri:

*Ba's* ya da ölümden sonrası dirili konusundaki ahiret inancı semavi dinlerin hepsinde ve farklı ekillerde de olsa Uzak Do u dinlerinin ço unda yer alır. Nitekim ahiret inancının gerek ia gerekse Sünni slam'ında ölümden sonraki dirili i kapsayacak ekilde slam itikadının ilkelerinden birini olu turdu u söylenebilir. Ancak ölümden sonra dirili in (*ba's*) mahiyeti filozoflar ve kelamcılar arasında tartı ma konusu olmu tur. Gazali *ba's*ın nakilde (Kur'an ve Sünnet) ifade edildi i gibi hem cismani hem de ruhani olaca nı ve bunun itikadi bir problem oldu u için -dogma olarak- üpheye yer vermeyecek ekilde kabul edilmesi gerekti ini ifade eder. Fakat bn Rü d, bu problemin itikadi olmadı nı

303 bn Rü d, *Tehafüt et-Tehafüt*, s. 551, 556, 558.

ve Gazali'nin ifade etti i kadar bir inanç krizi te kil etmedi ini savunmaktadır. Nitekim ona göre dirili in bedeni ya da ruhani olaca ı *Kur'an*'nın zahirinde farklı, batınında ise farklı anlamlar ifade edebilir. İnsan aklının kesin olarak ula abildi i bir nokta olmayabilece ini hatırlatan bn Rü d, bu konuda kesin bir yargıda bulunmayarak *te'vil* yoluna gidilebilece ini belirtir.

bn Rü d'ün Gazali ile girmi oldu u polemik çerçevesinde, slam dü üncesinin klasik yapısına yönelik ele tirileri de bulgulamak mümkündür. Nitekim slam dü ünce paradigmasının felsefe-din ili kisinin bu metodolojide nasıl kar ılanmı oldu unu anlamak üzere, bn Rü d epistemolojisini daha yakından incelemeye çalı abiliriz.

bn Rü d'ün felasife üzerinden olmamak üzere direkt olarak Gazali'ye kar ı i e ko mu oldu u tezlerinden biri kozalite problemi olarak belirlenebilir. Ona göre, Gazali'nin zorunlu nedensel ili kiyi inkar etmesinin asıl sebebi, “tabiatın adeti üzere i leyi ini kesintiye u ratan - asanın yılana dönü türülmesi gibi- mucizelerin varlı ını tasdik etme imkanı veren fikrin reddi”<sup>304</sup> ile ilgilidir. Nitekim bn Rü d'e göre de, mucizeleri ele alıp incelemek filozofların i i de ildir. Hatta “onları inkâr eden cezaya müstahak olur.” Ancak bn Rü d'e göre slam'ın kendi mucizesi, asayı yılana çevirmek gibi mucizeler de il bizzat insan aklına hitap eden *Kur'an*'dır. Di er taraftan bn Rü d'e göre, sebep-sonuç ili kisi bir adet, bir alı kanlık olarak kar ılandı ı yerde (Gazali); alı kanlık müphem bir terimdir ve tatmin edici olmaktan uzaktır. O bu anlamda alı kanlık olgusunu mantıksal bir analizle izah etmeye çalı arak Gazali engelini a maya çalı maktadır. Ona göre muhtemel sınıflaması u ekilde yapılabilir;

1-Yaratıcı failin alı kanlı ı,

2-Mevcudatın alı kanlı ı,

3- insanın varlık hakkındaki alı kanlıkları.

bn Rü d ilk ikisini bir çırpıda reddeder ve sonuncusunu kendi kavrayı na uygun bularak kabul eder. bn Rü d'e göre, Allah'ın alı kanlı ının olması

304 Gazzali, *Tehafüt-elFelasife*, CI. s. 312.

imkansızdır. Mevcudatın da (do a) alı kanlıktan ziyade tabiatından, anlaşılabilir bir nedensellik içerisindeki mahiyet ve işleyişinden söz edilebilir.<sup>305</sup>

Diğer taraftan, İslam düşünce geleneğine uygun olarak İbn Rüşd'de de hakikatin bir olduğunu belirtmektedir. Fakat İbn Rüşd epistemolojisinin, sınırları belirlenmiş bir "felsefe-din" ilişkisini dolaysız ve direkt bir ilişki çerçevesinde karıştırmış olduğunu görülmektedir. Nitekim -bu bir olan- hakikat temelde felsefi ve dini alanda olmak üzere farklı boyutlara sahip olabildiği gibi; nihayetinde aynı ve bir hakikatin organları olarak, bu farklılığın asla bir çelişki boyutunda olamayacağını düşünmektedir. İbn Rüşd'ün bu formülasyonda sıkça başvurmuş olduğu araçlar zahir ve batın kavramları olarak karşımıza çıkar. Ona göre bilimsel önermenin kendi koşullarındaki ispatlanabilirlik boyutu, aynı önermenin dini açıdan olumlanması olgusuyla birebir ilişkilidir. Daha açık olarak, bilimsel geçerliliğe sahip bir önerme dini açıdan da doğrudur. Fakat bunu ancak mantıksal kavrayışa sahip filozof tespit edebilir. Ona göre eğer bu önerme, Kura'nın zahirinde karışık bulmuyor ya da olumsuzlanıyorsa Kur'anın batını/gizil yorumu (te'vil, tefsir, bir nevi hermeneutik) ile incelendiğinde çelişki olmadığı görülebilir.

Ne var ki Batı Ortaçağının Latin İbn Rüşdçülüğü (*Averroisme*)nde bu felsefe-din ilişkilerine dayalı yaklaşımlarının çifte hakikat\* konsepti ile karışıklığını olduğunu hatırlatarak İbn Rüşd epistemolojisini, İslam düşünce geleneğindeki akıl yapısı bağlamıyla analiz etmeye devam edebiliriz.

*Tehafüt et-tehafüt ve Faslu'l-Makal* çerçevesinde anlamaya çalıştığımız İbn Rüşd epistemolojisinin 'bir yargının felsefi açıdan doğru, dini açıdan yanlış olabileceği' görüşünün İslam düşünce geleneğinde her an açığa çıkabilecek bir yapı arz etmesi dikkat çeker. Nitekim İbn Rüşd'ün kendi epistemolojisinde buna dikkat ederek bir çözüm yolu geliştirmesi çabasında olduğunu görülmektedir.

---

305 M.M. İrfan, *İslam Düşüncesinin Tarihi*, C.II., s. 179-180.

\* Çifte gerçek(hakikat) tanım olarak bir yargının felsefi anlamda doğru ve dini anlamda yanlış olabileceği görüşü Latin İbn-i Rüşdçülüğünde aynı konuda felsefe ve din argümanlarının çatışması durumunda - İbn Rüşd'e- istinaden dini yargı terk edilerek felsefi yargının doğruluğunun ölçütü olarak alınması olarak hatırlatılabilir. Geniş bilgi için bkz. Corbin *İslam Felsefesi Tarihi*, s.417

bn Rüd'e göre felsefe, ilahi ö retide yer alan her şeyi araştırır. Eğer filozof ilahi ö retiyi kavratsa, felsefenin anlayışı ile bu ö reti arasında bir fark kalmaz ve dolayısıyla bilgi bakımından daha yetkin bir dereceye ulaşılır.<sup>306</sup> Fakat bn Rüd do al olarak bu yaklaşımını din aliminden çok filozofun bakış açısına uygun olarak sürdürmektedir. Bu yönüyle bakıldığında, Gazali'nin felsefeye yöneltti farklı ölçütlere dayalı ele tirinin bir epistemoloji sorunsalı olarak bn Rüd için de geçerli olabilece i görülür.

Fakat bn Rüd'ün Bakadı vasfıyla kendi kuramına Kur'an'dan referanslar göstermekten de geri kalmadığı görülür. Nitekim Kur'an'dan ilgili ayetleri referans alarak felsefi "akıl yürütmenin mubahlığı" bir yana, "zorunlulu una" (vacip) i aret eder. Ona göre;" eriatın var olanlara akıl vasıtasıyla bakmayı ve de erlendirmeyi vacip kıldı ve de erlendirmenin de; bilinenden bilinmeyi çıkarmaktan öte bir şey olmadı kesinle tisine göre –ki bu, ya bir kıyastır veya bir kıyas ile yapılır- bizim var olanlara akli kıyas ile bakmamız vaciptir."<sup>307</sup>Böylelikle hakikat arayışının *Ku'ran*'la desteklenmesi konusunda Gazali ile yönetsel olarak hemfikir oldu u görülebilir. bn Rüd Gazali'nin insan aklının kavrayamayacağı her şey için ilahi ö retiyeye başvurması gerekti i yönündeki dü ünçesini farklı yöne çekerek kabul eder.<sup>308</sup>Daha açık olarak Gazali ile yapılan bu ittifak 'akıl yetersiz oldu u her şeyi, Allah insana vahiy vasıtasıyla bildirmi tir' çıkarımıyla desteklenmi olmakla birlikte; bunun bn Rüd'ün "felsefi bilgiyi" dini açıdan olumlu lamaya yönelik çabalarından ileri geçemedi i ifade edilebilir.

bn Rüd u ba lamdaki te'vilin geleneksel me ruiyetine dikkat çekerek bu yaklaşımın kendisine ya da felsefeye has olmadı nı ifade etmektedir. Ancak bu te'vili derin dini-felsefi bilgiye sahip ehil ki ilerin yapabilece ini ve bu bilginin sıradan insanlarla paylaşılmasının dini problemler yaratabilece ini de ifade eder. bn Rüd'ün bu son belirlenimiyle slam dü ünçe gelene ine uygun olarak *avam-*

306 bn Rüd, *Tehafüt et-Tehafüt* s.607

307 bn Rüd, *Faslü'l-Makal*, s.65.

308 bn Rüd *Tehafüt et-Tehafüt* s.286.



*havas* ayrımını sürdürmü oldu u da görülür.

Bu a amayla birlikte slam dü ünce yapısının felsefi düzlemde Kindi ile ba layan aklile me sürecinin, Farabi ile ilk Me ai sistemle mesini bulmu oldu unu ve Gazali'nin ilgili tepkisini ele almı tık. Burada slam dü ünce gelene ini tamamlayan di er kanadında bn Rü d'ün belirgin Aristotelesçi epistemolojisini anlamaya çalı tık.

Farabi ve bn Sina ile ola an sürecini yakalayarak ekillenen slam dü üncesindeki rasyonel e ilimin Gazali ele tirisini sorgulanır hale gelmi oldu u yerde bn Rü d epistemolojisi, Me ai Okul nezdinde slam dü üncesine uygulanmı bir nevi rasyonel baypas olarak kar ılanabilir. slam dü ünce tarihi bir bütün olarak ele alındı nda ise bn Rü d epistemolojisinin tarihin söz konusu yüzünde hangi ölçülerde yer edinebilmi oldu u; nihayetinde bunun – slam dü ünce tarihinde- bir tür “rasyonel teselli” boyutunu a ıp a mamı oldu u tartışılabilir.

Din-felsefe problemi, slam dü üncesi ba lamıyla metafizik olgusunun âlem ya da zamanın öncesizli i/sonrasızlı ı, tanrının bilgisinin cüzili i/küllili i, dirili in hangi ekilde olaca ı gibi problemlerle sınırlı olup olmadığı, felsefi kavrayı ın totolojik düzlemdeki sıkıntıları açısından da tartışılabilir.

Bu ba lamda, ilgili polemikler bir yana bırakılırsa bn Rü d dü üncesi, slam dü ünce paradigmasında, felsefe-din sorunsalı etrafında geli tirilmi en parlak metodolojilerden biri olarak önemsenebilir.

Sonuç olarak slam dü üncesindeki akıl paradigmasının, vahiy sürecinden- bn Rü d dönemine kadar nasıl bir süreç izlemi olabildi ine yönelik izlenimlerimizi, bazı epistemolojik analizler çerçevesinde de erlendirmeye çalı abiliriz.

### 3. slam Dü ünçe Paradigmasında Akıl Statüleri Üzerine Bir Analiz

Yukarıda slam dü ünçesinde akıl paradigmasının oluşumunu bir süreç dâhilinde anlamaya çalıştık. Öncelikli olarak eski Arap kültürü hakkında genel bir tablo çizdikten sonra vahyin bu kültürü nasıl dönüştürdüğü oldu unu ve kendine özgü prensipler ışığında nasıl bir akıl tasavvuruna doğru tetikleme oldu unu takip etmeye çalıştık. Böylelikle vahyin Arap kültüründe müdahil olmasıyla beraber bu sürecin, evrensel mesaj beyanını zaman içinde hayata geçirmeye çalıştığı oldu unu tanımladık. İnsanlık için olanla yoğun bir ilişkiye davet edilmiş oldu u bu dönemi risale/nübüvvet ya da vahiy çağı olarak karılamaya çalıştık. *mamet* sorunu etrafında patlak veren siyasi/dini ihtilaflar çağında, yine bu gerilimle yakından ilgili olarak, beraber derleme ve ilmin kavramsallaştırılıp, ilkelendirilme sürecini ise *tedvin çağı* olarak karılamaya çalıştık. Bu bağlam altında bütün slam dü ünçe geleneğinin klasik referanslarını belirlemiş oldu unu ve epistemolojik üretim araçlarının ana hatlarıyla tasarımı olmuş oldu unu dü ündü ümüz bu kesiti, vahyin Arap kültüründe gerçekleştirilmiş oldu u dönüşümden sonra, slam dü ünçe paradigmasının sınırlarını belirleyen ana kırılma olarak kabul ettiğimizi belirtebiliriz.

O halde vahyin kurucu boyutundan sonraki bu ilk kırılma olarak göstermekten yana oldu umuz tedvin çağından beraber olarak, slam dü ünçe tarihinin bu Rû d dönemine kadar hangi asallar çerçevesinde geliştiğini, rasyonelleme beraber yapılanma sürecini hangi araçlar üzerinde gerçekleştirilmiş oldu unu; ve nihayetinde üretilen bilginin biçimsel olarak ne tür tasavvur bloklarına dâhil edilebildiğine yönelik bazı analizlere girişebiliriz.

Bu bağlamda bir deyişle slam dü ünçe tarihi beraber anlamaya çalıştığımız aklilleme sürecini, üretmiş oldu u tasavvur yapıları beraber anlamada analiz edebilmek üzere bazı geleneksel kalıpları bile enlerine ayırmaya çalışabiliriz. Böylelikle bir sonraki bölümde bu yapıyı tarihte kaydedilmiş oldu u eklenden son olarak sıyırap nesne edinerek ele tirdiğimiz bir gözle okumaya çalışmamızın imkânı bulabiliriz.

Böylelikle bir paradigma nasıl olur sorusunun bir paradigma nasıl yıkılır sorusuyla hangi ölçülerde kesi ebildi ini daha somut desenlerde bulgulamak mümkün olacaktır. Öyle ki stratejinin kedisini bir süreklilik içerisinde devam ettirerek üretim araçlarını nasıl belirlemi oldu u görülebilecektir. Böylelikle tezimizde oldu u gibi A paradigmasında akıl, ya da B paradigmasında akıl gibi yüklenimler aynı zamanda bir ça ın alı kanlıklarını vazetmi olmasıyla mümkün hale gelmi olur. Nitekim burada slam dü ünçesindeki akıl paradigmasını ilgi bile enlerine ayırabildi imiz ölçüde sa lıklı bir de erlendirme önündeki tarihsel bazı kabul ve engelleri de a mak mümkün olabilecektir.

Bu a amayla birlikte dü ünçe tarihi ve felsefi metinler çerçevesinde anlamaya çalı tı ımız slam akıl paradigmasının referansları daha yakından ele alınması durumunda nasıl bir akıl tasavvuru olu turabilmi oldukları da farklı bir açıdan görülebilecektir. Fakat öncelikle bu akıl tasavvurunun üretmi oldu u bilgi bloklarından söz edilebilece iz düzlemi açıklı a kavu turmamız gerekiyor.

Bu a amada tedvin ça ı ile ba layıp bn Rü d dönemi ile kapatmaya çalı aca ımız bu süreci akıl tasavvuru ve üretmi oldu u bilgi blokları çerçevesinde genel hatlarıyla betimlemeye çalı abiliriz.

Hasan Hanefi'ye göre tedvin vahiy sürecinden sonra, *Mushaf* (Kur'an)taki sure tertibinin sahabe içtihadına göre düzenlenmesine kadar geri götürülebilir. Fakat siyasi-dini atmosferde betimlemeye çalı tı ımız sürecin neredeyse tamamen politik alan kontrolünde geli mi olmasına ba lı olarak, belli kutuplarının vahiy ve hadis mirasını sistematik olarak politik durumlar dahilinde kullanılmı oldu u görülebilir. Ona göre, artık tedvin gelene inin bize sunmakta oldu u bütün rivayetleri gönül rahatlı ıyla kabul etmek imkânsızdır. Çünkü tedvin ça ında Müslüman toplum ia, Hariciler, Sünni gibi bile enlerine bölünmü tü. Bu durumda slam dü ünçe tarihinde özellikle rivayete dayalı ilimler alanında görmü oldu umuz firkalılıkların ciddi bir boyutu ilgili politik kutupların gerilimi altında geli iyordu. Bu dönemde alimlerin de kendi fikirlerini, tevil etmi oldukları ayetler ve hadis rivayetleriyle ispatlamaya çalı maları ba at yöntem olarak kar ımıza çıkar. Bu nedenle, hadis uydurma faaliyetleri artmı ve rivayetlere israiliyat sızımı tı. Hanefi, israiliyatın hacmini geni leten bir durum olarak da bazı

müfessirlerin ve hadisçilerin saraylarda karılıklı buluşmaları ve eski haberlere füzuli bir önem vermiş olmalarına dayandırır.<sup>309</sup>

Bu tarihsel betimlemeyi *tedvin* ve sonraki çağlar daha somut olarak, düüncesel geleneinde rasyonel sistemleme ve ilimlerinin yoğun olduğu bu düüncesel iklimin atmosferini belirleyen kanallara işaret etmek üzere derlendirdiğimizde bu atmosferin bilgi üretimini dini metinlerin yorumlanması ve nihayetinde; muhatabını çürütmeye dayalı olarak diyalektik bir yöntem çerçevesinde geliştirmiş olduğu ifade edilir. Böylelikle çeviri hareketlerinden önceki kırılmanın arka planındaki siyasal gerilimin bu tedvin sürecindeki sistemlemede oynadığı rol önemsenebilir.

Fıkıh (burada nass ve nakil) alanındaki metinlerin diyalektik araçlarla aleni olarak desteklenmiş olduğu ve Kelam literatürlerinin hâkim olduğu bu yaklaşıma dayalı bilgi bloku *ictihad*, *icma*, *kıyas* gibi ara araçlara dayanan “*beyan*” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Beyan tasavvurunda Fıkıh, öncelikle geçmişten gelen haberlere dayalı yapısıyla bu hazinenin bir tür mevrutlaştırılmasına çalışırken Sünni Kelam anlayışına buna da ilave olarak el-E’ari örneğinde olduğu gibi bir yanda çeşitli itikadi meselelerde Mutezileye cevap vermeye çalışırken diğer yanda ise imamet konusunda İslam’ı hizaya çekmeye çalışmıştır.<sup>310</sup> Kelam’ın İslam itikadını diğer unsurlara karşı koruma işlevi dahil bütün Kelam ekollerine genellenebilse de biz bu literatürün İslam düüncesel geleneinde daha çok içe dönük işleviyle önemsenmiş olduğunu düşünürüz.

Öte yandan akıl yasalarının bir nevi Sünni iktidar himayesinde belirlenmiş olduğu süreçte Fıkıhçı ve Kelamcı geleneğinin bu düşünün yapısında yer edecek terminolojiyi sağlamış olduğu görülmektedir. Gazali’nin deyişiyle kelamcı bu geleneğin “iman edilmiş hakikatin” bekçiliğini yapacak rasyonel üyenin kendisiydi. Tarih boyunca genelde ötede kalan İslamî duruşa gelince, muhalefette olmanın gereği olarak politik alandında “akli” olanın lehine bir ele tiri

309 Hanefi, *İslami İlimlere Giriş*, s. 21-33.

310 Cabiri, *Arap- İslam Akılının Oluşumu*, S.118.

geli tiremedi i ve siyasal bir gelene e sahip olacak kadar iktidarda kalamadı ı ifade edilir. Bu durumda slam kültüründeki entelektüel olu umun orta yolcu yapısını analiz etmi oldu umuzda bu gelene in nadiren bu gelene in kayıtlarına girmi olan tespitlerle kar ıla mak a ırtıcı gelmeyebilir. Hanefi'nin a a ıdaki ifadeleri bu anlamda gecikmi bir hamle niteli indedir.

“Mesele bütün olarak siyasidir. Akide ise siyasi konumların farklılaşmasını haklı göstermek için söz konusu olmu tur. Buradan hareketle Usul-i Din ilminin, siyasi bir ilim oldu unu söyleyebiliriz. Bu ilmin meselelerinin ço u, siyasi meselelerin akisleri ekinde ortaya çıkmı tır. Kelami fırkaların tümü, aslında akideyi ideolojik bir silah olarak kullanan siyasi fırkalardır. Akide aracılı ıyla harekete geçirilen o toplumun ya adı ı dönemin ideolojisini akide olu turmaktır.”<sup>311</sup>

Benzer bir ele tiri slam felsefesinin geli ti i süreç için de söz konusu edilecektir. Nitekim bu zemini dikkate almayacak bir çözümlemenin eksik kalacağı ifade edilebilir. Böylelikle slam dü ünce paradigmasının önemli bir di er parametresinin açık bir ekinde i e ko ulabilece i bir yaklaşım sürecine gelmi bulunuyoruz. Daha açık olarak slam dü ünce gelene ini anlamaya çalıştığımız süreçte dikkat çeken iki ana olgu olarak Vahiy ve Grek Kültürü yanında siyasal balamdaki iktidar/saltanat boyutunu da hesaba katmak durumundayız. Bu durumda tarihin siyasal çeki melerden ibaret oldu u ve bu her dü üncenin kendi ko ullarında bir gerilim altında geli mekte oldu u itirazı ile kar ıla ılabilir. Fakat bu itirazın sosyal bilimler terminolojisinde “tarihsel ko ullar” konseptini tatmin edici bir netlikte kar ılaması da beklenir. Tezimiz açısından baktığımızda slam dü ünce tarihine yönelik bir ara tırmanın verimini dü ürebilen engeller konusunda, bu itirazı belirleyen ve muhtemelen felsefi olmayan kaygıların önemli bir i levi vardır. Olgu olarak din ya da daha özelde vahiy ile rasyonel yaklaşım arasındaki ili kiye dayalı sorunsalın bu tezin sınırlarıyla kıyaslanamayacak bir karma ıklı a sahip oldu u teslim edilmi ti. Fakat bu balamıyla bizi sınırlandırmakta olan bazı “üretimi ” kaygılarda söz konusudur.

311 Hanefi, *slami limlere Giri* , s.100-102.

Bu başlıkta giriş bölümünde özne, nesne ve zaman ilişkilerinde de inmeye çalıştığımız bazı epistemolojik çözümlere tekrar başvurabiliriz. Bilginin tarihle olan ilişkisi de aynı konumuz açısından ifade edildiğinde, bu kültürel yapılanmada oynadığı role nazaran gerekli felsefi ilgiyi bulamadığı söylenebilir. İslam kültüründeki tarihsel yapının ihmal edilmesinde daha çok, bu kültürün yapılanma sürecindeki siyasal boyutun din olgusunun gölgesinde bırakılmasıyla ilişkilendirilebilir. Bize göre üretilmesi gereken sorun, tarihin politik yönünü de dikkate alacak felsefi bir yaklaşım eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim İslam dünyeye yönelik her girişimin dini hassasiyetler söyleminde klasik engellerle karşılaşması bu sürecin üzerindeki örtüyü sadece karmaşıktır. Daha belirgin olarak, Sıffin savaşında mızrakların ucuna geçirilen Kur'an sayfalarının İslam tarihi boyunca oradan indirilmemesi de buna yönelik bir örnektir, bu tarihsel yapının anlaşılmasında cesur bir yaklaşımı mümkün kılabilir. Nitekim İslam dünyesinin kendi akıl yapısını üretirken içinde bulunmuş olduğu bu gerilim muhtemelen daha "siyasal bir akıl" yapılanmasını dayatmış olabilir.

Cabiri'ye göre tedvin bu paradigmadaki halıya atılan ilk düğümler gibidir. O, İslam kültürünün referans çerçevesi olup bu kültürün bütün dallarını demir halatlarla kendine çekmekte, muhtelif dalgalanmalarını düzenlemektedir. Cabiri'ye göre bu dönemde geliştirilen bir ilimden çok "ilmin tedvin edilmesi ve bablara ayrılması" söz konusudur. Bu durumda ilmin tedvinini anlamaya gelir: Ortada tekkül etmiş hazır bir ilim vardır. Tedvin yapacak (*müdevvin*) âlime dünyeye en görev ise neredeyse bu ilmin toplanması ve sınıflandırılmasıyla sınırlıdır. Nitekim "ilim" kavramı, o dönemde genellikle hadis ve onunla ilgili tefsir ve fıkıh için kullanılıyordu.

Tezimizin bütünlüğü açısından bakıldığında tedvin hareketlerinde olduğu gibi benzer koşulların Antik Yunan Mirasının çevirisinde de rol oynamış olduğu tartışılabilir. Bu süreci sadece bir noktadan yakalayabildiğimiz oranda İslam felsefesine yöneltebileceğimiz sorularda da yapısal bir derinleşme gitmek durumunda kalabiliriz. Böylelikle bilgi nedir, bilgi nasıl üretilir ve nihayetinde bilgi niçin üretilir? Sorularına kayıtsız kalamayan dünyeye nasıl bir bilgi

dayatmasına maruz kaldı ı ya da ça ın kendisinden nasıl bir bilgi üretmesini talep etmi oldu u tartışılabilir. Geleneksel yapının sunmu oldu u kodları çözebildi imiz oranda, muhtemelen slam filozofları da bu anlatımda hapsedilmi oldukları fildi i kulelerinden a a ınıp bize canlı bir dille konuşma imkanı bulacaklardır.

slam dü üncesinin yapısını anlayabilmemiz, bu bilgi olgusunun organlarından herhangi birini hiç de ilse bilinçli olarak ihmal etmememizle yakından ilgilidir. Dü ünce tarihini anlamak bu tarihi olu turan asalların hem ayrı ık hem de bir bütün olarak görülebilmesi ile ilgili olabilir. O halde slam bilgisi-dü üncesi-aklı ya da geni perspektifte kültürü söz konusu oldu unda bu yakla ımı sürdürmeye ihtiyacımız olup olmadı ı tartışılabilir. Fakat slam dü ünce yapısını rasyonel bir düzemde analiz etmek söz konusu oldu u anda; “dini alanın rasyonel ölçütlerle” çözümlenemeyece i ve inanca dayalı bir vecd harmonisinin bu eilde zedelenemeyece i itirazına da temkinli yakla mamız gerekti ini ifade ediyoruz. Nitekim bu itirazın felsefi sayılabilecek boyutu vahyin tarihsellik perspektifinde zedelenme kaygısıdır ki bu daha çok din felsefesinin problemidir. Buna karşılık, slam dü ünce yapılanmasının seyrini belirleyen unsurlara bakıldı ında siyasi unsurun ezici bir belirlenime sahip oldu u da ifade edilir. Tarihi de ilse bile siyaseti belirleyen bu alt unsurlara bakıldı ında vahyi mesajı yerine i ba ında olanın a ırtıcı bir açıklıkla bu manevi alanın içerisinde kendini olu turmaya çalı an bir rasyonel unsur dikkat çeker. Bu rasyonel unsur da, muhtemelen Amr bin el-As’dan herhangi bir Kelamcıya kadar gözlemleyebilece imiz diyalektik yöntemi i e ko mu yakla ımda kar ımıza çıkar. Daha do rusu bu rasyonel güç kendisini daha çok bir Kelamcıya uygun söylemde ifade eder. Bu yönüyle *cedel* sistemle mesini, slam’ı di er dinlerden ve dâhili heretiklerden kurtarma ve kollama aracı olmadan önce Müslüman toplumun mensupları arasında; mamet sorunun etrafında ekillenen büyük günah, iman, küfr gibi olguların siyasal kutuplar eksenindeki konuları ların dini bir referansa ba lama gayretinde görülebilir. Bu durumda da beyanın ba at aracı olarak *cedel*/diyalektik, teorik düzlemde kalmı olmaktan çok pratik bir alana hizmet etmi tir. Fakat Farabi’nin deyimiyle Kelam örneğinde oldu u gibi pratik düzlemdeki *beyani* bilginin en az bir muhatap gerektirmesine ba lı olarak kendine

yeter olmadı ı ve bu yönüyle de *burhani* bilginin altında bir konumu olmalıdır.

Bu a amada beyani bilginin kendisini kar ısında ifade etmi oldu u irfani bilgi tasavvurlarını ele alabiliriz. Fakat burada ön plana çıkacak ii kutbunu ele almadan önce yakla ımımızın ihmal etmemesi gereken ba ka bir noktayı açıklı a kavu turmamız gerekiyor. Nitekim bu nokta, ifade etmi oldu umuz tarihsellik itirazının bir kısmını hatta küçük bir kısmını haklı çıkarabilecek bir niteli e sahip olabilir. ia eksenli boyutu dahil slam aklının sorunsalı belki de bu gelene in handikabı en somut haliyle u soruda ifade edilebilir; Kur'an vahyini siyasete teslim olmu bir tarih perspektifinden okumak bu mesajın yapısıyla hangi ölçülerde uyu abilir ve sa lıklı bir sonuca götürebilir? Fakat bu soruda katılmadı ımız çok küçük bir boyut var. O da vahyin kendisi ile de il de kültüre mal olu ekli ile özünün bir addedilmi oldu u gelene in bizzat kendisi ile ilgilidir.

Nitekim Cabiri'ye göre tedvin döneminde ii "ilmi"ni göz ardı etmek, Sünni "ilmi"nin sıhhat artlarını belirleyen "objektiflik artları"ndan biri olmu tur. Ona göre bunun aksi de aynen geçerlidir.<sup>312</sup>Fakat bu ba lamıyla tarih okunmaz, daha çok farklı kaygılar altından takdim edilir. Nitekim bu kutupsal -ki bize göre baya ıla an- yapının bir ekilde polemikten farklı bir amaçla te his edilmesi durumunda, slam dü ünçe yapılanmasının da her hangi bir gelene in gölgesinden kurtularak muhtemelen farklı geleneklerin de daha anlamlı kar ılıklar bulabilece i yeni bir alanı mümkün kılacaktır.

Nitekim slam akıl paradigmasının gerek tedvin ça ında, gerek sufiler örne inde oldu u gibi filozoflar tarafında da ahsın imanı, itikadi seçimi, ve toplumsal gerilimin ötesindeki yakla ım ve çabaları yok saymak herhangi bir sosyal bilimci açısından göze alınabilecek bir tercih olmayabilir. u kadarı söylenebilir ki iktidarın vahy mesajının etkisinden bilfiil kaymı oldu u bir ça ın alanından söz edebiliyoruz. Bu kesit söz konusu siyasi gerilimlerin babadan o ula geçen bir saltanat tarihinde kaydedilmektedir. Bu a amada anlamaya çalı tı ımız ey ise bu tarihsel-siyasal kırılma ile birlikte slam dü ünçe yapısındaki akıl

---

312 Cabiri, *Arap- slam Aklının Olu umu*, S.68.



paradigması ile nasıl bir ilmi kisi olmu olabilece i ya da; buradan bakıldı ında, bu atmosferin bilgi/kültür üretimindeki izlerlerinin nasıl bir harita olu turabilmi oldu unu anlamaya çalı makla ilgilidir.

Bu ba lamda slam aklının olu um sürecinde *tedvin* ça ının çıktısı olarak *beyani* tasavvurun kar ısına yerle tirilebilecek *irfani* tasavvura geçi i yukarıda i aret etti imiz ia olgusu ile birlikte anlamaya çalı abiliriz.

Böylelikle, Beytu'l-Hikme ile zirveye ula an *tedvin* faaliyetinin arka planında hangi asalların i e ko ulmu olabildi i ile slam dü ünçe yapısının akıl paradigmasının referans çerçevesi arasında ihmal edilemeyecek ili ki, “cahiliye ve Grek” mirasının önemini dü ürmek üzere de ilse bile bütünün parçalarını tamamlayabilmektedir. Daha açık olarak yapısını anlamaya çalı tı ımız paradigmadaki epistemolojinin de siyasal yapıdan ba ımsız geli emedi ini ifade edebiliriz. Hatta bununla da yetinmeyerek slam dü ünçe paradigmasına bu yönlü ne ter vurulmasına kar ı çıkan bir tür geleneksel yakla ımın kaygılarını da nesne edinmemiz gerekti ini dü ünüyoruz. Fakat ele tiriler ba lı ına daha uygun dü ece inin dü ündü ümüz bu olguya yönelik birebir bilgi epistemoloji ba lamındaki analizlerimizi sürdürebiliriz.

Bu durumda irfani tasavvurun , bu yer edinmi rasyonalitenin kar ısındaki idealist hatta irrasyonel tarafı olu turması beklenebilir. Nitekim bu tecrübeye dayalı sübjektif tasavvurun temellerini beyani olana kar ıt olarak geli tirmi oldu u görülebilir. Maniheizmden Hermetizme kadar bir soy a acıyla ili kilendirilebilen bu nurani yakla ımın metafizik anlayı ını batın, a k-i rak, konseptleri çerçevesinde geli tirilmi oldu u görülür.

slam dü ünçesinde genel olarak orta yolu temsil i levi gören bu tedvin ça ının, siyasi karma alar ba ta olmak üzere hortlamı bir cahiliye ikliminde gerçekte mi olması bu epistemolojik yapıyı siyasal söyleminde analiz etmemizi haklı kılacak veriler sa lamı oldu unu ifade etmi tik.

Bu ba lamda, Siyasi-dini ortam ba lı ında belirtildi i gibi nihayetinde slam tarihinin saltanat çerçevesinde karar kılmı oldu u Ümeyye O ulları ile birlikte bir iktidar istikrarından söz edilebilir. Co rafyanın geni lemesi, kültürel

etkiletime dayalı yönünle masının yanı sıra maddi refahın da – am Ümeyye camisi örneğinde yükselmiş oldu u kaydedilir. Bu amaçla, aynı zamanda tasavvufi disiplinlerin belirleme başlığı dönem olarak da kaydedilir. Böylelikle - kronolojik sınırları kesin çizgilerle belirlenmemek kaydıyla bir diğer tasavvur örneği olarak İrfan daha yakından analiz edebiliriz.

İrfan tasavvur Tasavvuf çerçevesinde kişisel tecrübeye dayalı bir kavrayış ve yaşam tarzına dayalı subjektif tercihler yumağı olarak, irade ya da özgül bir idealizm bilgisi olarak karşımıza çıkar. İslam düşünce tarihi başlangıcında bu manevi vurgunun yönü oldu u bakış açısına karşılıklı Sünni ulemanın fetvalarıyla bazı yaptırımlara maruz kalması bilgi üretiminde iktidarın somut belirlenimlerini makul sınıflar listesinde yansıtabilmektedir. Tasavvufun bu yönüyle kendi yerini, beyanî bilginin-ortodoks/Sünni geleneğin saltanatla ittifakına karşılıklı arıda tutulan ve toplumsal yapının kendisinden korunması gereken –Hermetik orijinli, Batını- i- tehdidin gölgesinde oturmak zorunda kaldığı söylenebilir.

Bu yönüyle İrfan, diyalektik yöntemler ve düşünce keskinliğine de il, iradenin bütünüyle kişisel deneyimin serbestisine sahip olarak aklın da üstünde tutulmuş oldu u bir bilgi tasavvuru olarak ele alınabilir. Nihayetinde genel hatlarına İslam tasavvufunda ulaşılabilecek; Allah'ın akılla de il nefisle bilinebileceği görüşünün, irfancı/gnostiklerin bütünü tarafından Allah'da yok olma (*fena fillah*) olarak formülasyonunu buldu u ifade edilir.

Başka bir açıdan yaklaşılacak olursa İrfan İslam'ın bu kadim kültür ve inanışlarla başlangıcını kurmuş olması açısından önemlidir. Buna karşılıklı Sünni algının ise başlangıç yıllarından itibaren bu eski kültürlerle büyük bir kuşku ile baktığı ve mesafeli durdu u söylenir. Nitekim Emeviler dönemi boyunca, ilk Sufi akımlarının sosyal hayatın Sünnete göre düzenlenmesini, fetihlerle artan servet ve refaha karşılıklı döneminin sadeliğini, kısaca *zühd* ve *takva* esasına dayalı ruhi arınmayı amaçlamalarına rağmen zamanla Pers ve Hint gibi kadim kültürlerin ve özellikle İskenderiye'de gelişen Yeni Platonculuktan etkilenerek nihayetinde

kültürel yapılanmaya uygun bir tasavvur arz etmi oldukları ifade edilir.<sup>313</sup>

Diğer taraftan sufilerle birlikte İhvanı Safa ve İbn Sina'da belirgin izleri bulunabilecek İrfani tasavvurun İslam düşünce yapısında Hermetik-Platoncu idealizmle ilişkilendirilebildiği görülür. İslam düşünce paradigmasının Klasik çağında genel kültürel yapının özelde de hâkim paradigmanın belirlenmesinde muhalif kalmak durumunda olan İrfan öretisinin, Cabiri'nin deyimiyile "atıl akıl" konseptini merkezine olarak, kendi çerçevesinde bir çağın hâkim unsuru olmaktan uzak kalmı olduğu ifade edilir. Nitekim atıl akıl göndermesi bu İrfani yaklaşımın anlaşılmasında önemli bir eylemi olmaktadır. Çünkü İrfani tasavvur içerdikleri sübjektiflik ve idealist boyutuyla muhalif bir söyleme uygun gelebilirken diğer yandan da paradigmayı kendi ekseninde hareket ettiren hali hazırdaki beyan-burhani söyleme alternatif olma ihtimali düşünülebilir bir tasavvur seçeneği olarak, paradigmanın daha çok marjinal yüzünü oluşturur.

Öncelememizi burhani felsefe alanında yönelttiğimizde, algıların, tasavvurların yansımalarını gözlemleyebileceğimiz tablolardan biri olarak semantik deyimliğin daha da ileri gittiğini görebiliriz. Bu bağlamda beyan yaklaşımında kelamla çalmaya çalıştığımız Kelamın, Kur'an sonrası sistemler içinde kelime ve anlam bakımından (kıyas-te'vil) Kur'an'a en sadık kalan disiplin olduğu yerde, felsefe de aksine yabancı bir sistem olarak Grek mirasını Arapçalaştırma doğrultusunda cüretli ve kararlı bir adım olarak kelamlanabilir. Bunu vahiy-felsefe kelamlaşmasının tipik örneklerinde; Allah, hakikat, nebi, vahiy, akıl, iman gibi birçok asal kavramın kullanım ve dönüşümünde görmek mümkündür.

Buna bağlı olarak, İslam aklının yapılanmasında rol oynayan Arap dil yapısı; Fıkıh, Kelam ve Tefsir gibi alanlarla birlikte Felsefi bilginin aynı süreçte katıldığı anda belki yapısal verimine karşı olarak tedvin açısından sınırları belirlenmiş bir bilgi iktidarı ile hesaplamak zorunda kalmı gibidir. Başka deyişle ana hatlarıyla burhani bilgi bloku olarak kelamlanabilecek felsefe epistemolojinin (ilk etapta "Aristoteles mantığı" olarak geçer) sarayın daveti doğrultusunda İslam kültürüne dâhil olması, kültürel gelişimdeki siyasal boyutu bir derece daha

---

313 Bulaç, *Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi*, s. 117.

belirginle tirmektedir. Bu siyasal boyut, kültürel yapılanmanın bilgi üretim alanında -bizzat olarak- bir kere yer edindikten sonra, artık burada oluşuracak akıl tasavvurunun da bundan hangi ölçülerde bağımsız olabileceği tartışılabilir.

İlk etapta felsefinin mantıklı ve derin görüldüğü Saray düzleminden bakıldığında ise, kendini mantıksal ilkelerin kesinliği ve derinleşmezliği üzerinde inat etmeye çalışan burhani felsefenin toplumsal atmosferdeki karma anın çözümünde de bir katkısı olması beklenmi olabilir. Daha açık olarak filozoflar öncesi dönemde, Müslümanların felsefeden anlamı oldukları düşünülmektedir. muhtemelen spekülasyon akıllı yürütmeler tarzındaki esnek yapıdan çok mantıksal kategorilerle başta olmak üzere kesinlik iddiasındaki bir tür bazı metafiziksel önermeler hazinesi eklindedir. Fakat mantık burada daha özel bir öneme sahiptir. Nitekim Kindi ile başlayan mantıksal değerlerin inanç hizmetine koşulması Gazali dahil olmak üzere istisnasız bir şekilde olumlanmıştır. Bu durumda burhan kapsamını mantıksal karıllıktan sıyrarak anlamaya çalışmamız gerekecektir. Çünkü burhani bilgi deyince, Kindi'yi de beyani kümede bırakarak daha çok, Farabi ve İbn Rüşd tarzı rasyonalistlerin felsefi düzlemdeki düşüncelerini kastetmek istiyoruz.

Bu yönüyle burhan kavramının, Grek mirasının İslam kültürüne dâhil olduğu çeviriler sonrasındaki sistematik boyutu Farabi'nin düşünce yapısında aranabilir. Kategorik ve kesin bilginin diyalektik polemiklere heba edilmeyecek denli saf ve hakikat içerdiği bu mantıksal yapı olarak burhan, İslam düşünce paradigmasındaki rasyonel istikrarın güvencesini oluştururken boyuta tekabül eder. Nitekim ilgili bölümde Kindi-Farabi ile İbn Sina- İbn Rüşd bloklarından söz etmemizi haklı kılabilecek eserlerin bile enlerine ayrılabilmesi noktasında da burasıdır.

Derin taftan tezimiz boyunca idare etmeye çalıştığımız kültürel etkileşimin öncelikle 'kendinde olarak' farklılaşma, derinleşme ve paradigmatik bir hareketliliğe imkân vermesi olabileceği belirtilmiştir. Bu bağlamda, İslam düşüncesinde tarihindeki beyan-irfan-burhan tasavvurları arasındaki korelasyon burhani düzlemde tekrar konu edinilebilir. Nitekim bilgi üretim aracı ya da üretim eseri olarak akıl tasavvurunun felsefe çamaşına doğru ya ayacı kırılma Kindi'nin

sa lamı oldu u geçi süreciyle ili kilendirilebilir.

Ba ka bir deyi le, tezimizin birinci bölümde Thales'e vermi oldu umuz önceli e benzer olarak, tarihsel ko ullara bakıldı ında kısmen de olsa Kindi için de söz konusu edilebilir. Fakat bu a amada, Grek akıl paradigmasının olu umuyla ili kilendirilebilecek tarih unsurunu derinliklerinden sıyırıp çıkarmayı güçle tiren niceliksel boyuta kar ılık olarak, slam dü ünçe yapısındaki akıl paradigmasını incelemeyi güçle tiren niteliksel bir boyuttan söz edilebilir. Nitekim kültürel yapılanma yayılmı oldu u zamansal düzleme ba lı olarak lokal politik-etik-bilimsel-sanatsal- çizgilerini yitirebilece i gibi, kırılma noktalarını da belirgin hatlarla i aret etmek güçle ebilir. Di er taraftan Mitostan *logosa* geçi sürecinde anlamaya çalı tı ımız gibi bu olgunun Avrupa-Ari merkezli bir tarih geli tirmiş olup olmadığı ku kularına yer verilmeye çalı ılmı tı. Belirtmek gerekir ki bu tarih üretimine benzer bir durum tedvin ça ında yolunu bulmu haliyle slam kültür tarihinde de tartışılabilir. *Milel-Nihal* birikimlerindeki, tarihe yönelik üretim ve sunumdaki yı ıcı tarz bu olguyu ele verecek ipuçları sa layabilir. Sorularımızı ele tiriler bölümünde slam kültür tarihinin kedinin kapatan, ele vermek istemeyen boyutuna yöneltmek üzere, burhani tasavvuru daha yakından analiz etmeye devam edebiliriz.

Kindi'nin bizim açımızdan bir önemi felsefe-din kar ıla masını Kelamcılardan farklı olarak felsefi bir yakla ımla ele almı ve mantıksal bir zeminde temellendirmeye çalı mı olmasıyla ilgilidir. Kindi'nin amacına hangi boyutlarda ula mı oldu u sorusu ça ın ko ulları dikkate alındı ında Beytülhikme'deki -en rasyonel Kelam okulu olmasına ra men- Mu'tezili-beyani tasavvurun a ılmaya çalı lması ve Grek felsefesinin yer edinebilmesi arasındaki geçi te yer almı olmasıyla kar ılanabilir.

Bir ba ka deyi le henüz arı bir burhani tasavvur bekleyemedi imiz Kindi'nin, bir yandan materyalistler, maniheistler, agnostikler ve di er filozofların inkâr ve hücumları kar ısında slam itikadını savunmak, di er taraftan da felsefi literatürün slam dünyasına dâhil edilmesi sürecinde bilfiil katkıda bulunmu olmasıyla felsefi bir iklimin olu masına yönelik bir çaba içinde oldu u görülür. Böylelikle, bir yanda din adına iddetli bir felsefe kar ıtlı ının, öte yanda ise

felsefe adına bir din aleyhtarlı mın yapıldı ı kültürel ve dü ünsel ortamda Kindi, slam felsefesinin ana sorunsallarından birini olu turan akıl ile vahyin, felsefe ile dinin uzla tırlmaya çalı mı tır. Kindi'nin burhani bir yakla ımda istikrar gösterememi oldu u ifade edilse de bu giri imleriyle birlikte dayanakların burhani tasavvura kaydırılaca ı bir zemin olu turmu oldu u söylenebilir. Buna göre Kindi'ni burhani dü üncesinde birincisi, be eri (akli) bir bilgi olan felsefe ile ilahi (vahyi) bir bilgi olan dinin “aynı amaca yönelik oldu u”, ikincisi, felsefe ile dinin her ikisinin de “hakikati temsil” etti i ve üçüncüsü ise “felsefi bilgiyi talep etmenin mantıki bir zorunluluk” oldu u ifade edilir.<sup>314</sup> Bu parçalar bir araya getirildi inde beyan tasavvuru ile burhani-felsefi tasavvur arasındaki geçi sürecinde Kindi'nin Farabi ve bn Sina dü üncelerine nasıl örnek te kil etmi oldu u anla ılabilir.

Bu ba lamda Kindi dü üncesinin sınırlarında var oldu u kültürel katmanlara bakmak yararlı olabilir. slam dü üncesindeki akıl paradigmasının olu umundaki bazı kırılmaları vahiy ile birlikte tedvin ve tercüme hareketleri çerçevesinde ekillenmi oldu unu vurgulamı tık. Bu a amada burhani tasavvurun tercüme hareketleri ile ili kisini farklı bir açıdan ele alabiliriz.

Cabiri'den ö rendi imiz “rivayete göre” -Kindi'nin hamisi- Me'mun rüyasında ya lı bir adam görmü :

“Me'mun: “sen kimsin?” diye sordum. O: ben Aristoteles'im dedi. Buna çok sevindim ve öyle dedim: Ey filozof sana soru sorabilir miyim? Sor dedi. Husn (iyilik, düzelik) nedir diye sordum? Akılda iyi ve güzel olan dedi.”  
 Sonra nedir... eriatta iyi ve güzel olandır. Sonra?... Ço unlu un nezdinde iyi ve güzel olandır. Sonra nedir dedi imde “sonra, sonra yoktur” dedi.”<sup>315</sup>

Üslubuyla hadis rivayetlerini de ça rı turan rivayetin devamına göre Roma imparatoruyla yazı an Me'mun'un kendisinden Aristoteles'e ait külliyatı derleyip göndermesini rica etmi ve bu rüya Aristoteles'in eserlerinin çevrilmesinde büyük rol oynamı vs.

314 Alper, *Kindi, Farabi ve bn Sina'da Akıl-Vahiy/Felsefe-din li kisi* , s. 22-23.

315 Cabiri, *Arap- slam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.231.

Cabiri'ye göre Me'mun'a me hur rüyasını gördüren (!) bizzat yukarıdaki tarihsel ko ullar ve ortamı. Ona göre, Abbasi devletinin ii kökenli –irfani-muhalifleri, devlet tebaasının büyük kesimi üzerinde kültürel egemenlik kurmayı ba armı lardı. Fakat Me'mun, bu polemik bunalımında herkesin birbirini zındık olarak suçladı ı ortamda, zındıkları kılıçla bastırmanın artık mümkün olmadığını görmü tü. Me'mun i te böyle bir ortamda, –kendisinin de yer alaca ı- “akli münazara” gelene ini ba larak Grek burhanının hakemli inde entelektüel bir açılım yapmı oluyordu. Böylelikle Sultanın rüyası yerini bulmu tur. Baka deyi le “evrensel Akıl” sıfatıyla Grek mirasının slam Kültüründe i e ko ulmasına ba lı olarak, ii-Bâtını iktidar talepleri bu entelektüel hamlenin sa layaca ı savunma ile dengelenmeye çalı ılmı tır.<sup>316</sup> Böylelikle çeviri hareketleri, felsefi sistemlerin hazırlık sürecinin yanı sıra din-felsefe-siyaset üçlüsünü resmen bir araya getirilmi oldu u bir süreci de ba latmı tır. Bu anlamıyla Ba dat okulu ilmi çabanın resmen kurumsalla masını ifade edecektir.

Di er taraftan Kindi için söz konusu ko ulların Farabi ve bn Sina için de geçerli oldu unu kanıtlayacak tarihsel ko ullar olmadığı gibi, bu iki filozofun Saray ile bir ili kisi olsa da bunun Kindi-Me'mun diyalogu kadar belirgin olmadığı söylenebilir. Nihayetinde Farabi ve bn Sina sistemlerinin bütün olarak, aktüel anlamda herhangi bir politik yapılanmanın hizmetinde gösterilmesinin güçlülü üne de i aret edilebilir. Fakat sistemlerini, dü ünürün kendi ça ının eseri olması boyutu ile ele alınması durumunda gerek Kindi'nin sa lamı oldu u veriler çerçevesinde gerekse Grek mirasının vahiy ile sentezi sürecinde, toplumsal yapıdan ba ımsız hareket etmemi olduklarını; nihayetinde ilgili ko ullara kar ın bir ayrıcalı a sahip olmadıkları gerçe i; bu ça ın izlerini bu sistemlerde de aramamızı mümkün kılabilir. Felsefi alanın bilgi tasavvuru olarak burhani yakla ımın da kendi içerisinde Farabi ve bn Sina yakla ımlarında mantıkçı Ba dat Okuluna kar ılıklı rfani tasavvurdan ayrılabilmi olması anlamlı gelebilir. Bu konuda daha özenli bir yakla ım için daha genel bir betimlemeye ihtiyaç duyulabilece i yerde; Kindi-Farabi, hvanı safa- bn Sina ikililerine dikkat çekilebilir.

---

316 Cabiri, *Arap- slam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.239-243.

Nitekim Kindi ile Farabi ve İbn Sina konjonktürlerinin farklılığına işaret etmek üzere; felsefeyi eleştiren Gazali'nin belirgin olarak farklı bir kültürel dinamizme dayanması olmasından anlaşılacağı üzere, İslam kültür tarihinin saltanat yapılarıyla ilişkili olarak farklılık arz edebileceği söylenebilir.

Bu bağlamda Farabi'nin, Kindi'nin yapmış olduğu gibi devleti ideolojik dümanlarına karşı savunma görevi üstlenmek durumunda olmadığını; onun döneminde merkezi Hilafetin kurulan sayısız devletçik ve prenslik yüzünden etkinliği olmayan sembole dönüşümü olduğu ve düşünce üzerinde birebir etkinliğe sahip bir iktidardan söz edilemeyeceği de vurgulanabilir. Hatta daha ileri gidilerek Farabi düşüncesinin, siyasal ve sosyal parçalanmanın zirveye ulaştığı dönemin koşullarını farklı açıdan değerlendirilmeye çalışmış olduğu ve *Medinetü'l-Fadıla* prototipinde bir devlet tasarımına gitmiş olduğu görülür. Böylelikle toplumsal birliği sağlamayı en temel görev saymış olan Farabi'nin –ki ilahîne uygun olarak-, reddiyeci, cedelci ve sofistیک kelamî söylemi bir kenara koyarak “evrensel Akl”ın “burhani” söylemini esas almış ve düşünsel birliği en az polemikle sağlamaya çalışmış bir entelektüel olarak karşımıza çıktığı görülür.<sup>317</sup>

Böylelikle, *Medinetü'l-Fadıla* ikliminden de anlaşılacak görevler ve kuramsal tabloda Farabi'nin burhani bilgiyi bir toplumun din-felsefe olarak değerlendirmesi Felsefe-din çerçevesindeki “hakikat” formülasyonu ile birleştirilerek ve huzura erilebileceğini temellendirmeye çalışması önemsenebilir. Bu önemin beyan-irfan ikilisinden burhani tasavvurun bir özgüven içerisinde kendi mecrasını oluşturmuş olduğu Farabi-İbn Sina arasındaki düşünsel boyutta da anlaşılabilir.

Birçok konuda Farabi düşüncesine dayanabilen İbn Sina'nın özellikle, sudurun mahiyeti, göksel unsurlar, sezgi ve buna dayalı peygamber bilgisi gibi konularda daha çok İhvanı Safa çizgisine yakın bir ve içi rakî sitemle çıkmış olması kendisinin, muhtemelen Farabi'ye nazaran irfani söyleme daha yakın bir çizgide görülmüş olmasına gerekçe gösterilebilir.

Diğer taraftan Bâtınısmailî ideolojinin siyasal hedefleri yolunda kullanmış oldukları İbn Sina düşüncesi, rasyonalist felsefenin gölgede kalmasına

317 Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.253.



sebeplere ve böylelikle İbn Sina'nın hayalindeki manevi hermetik ehil, İbn Sina'nın üncesinde felsefeye mal olması gibidir.<sup>318</sup>

Gazali'nin orta yolun merkezinden gelen ele tirisine de dikkat edildiğinde onun en büyük gerekçe olarak ileri sürmüştüğü şey nedensellik argümanına karşı çıkmış olmasıdır. Fakat Farabi'nin, İbn Sina'ya nazaran mazbut mantıksal duyarlılığına ve istikrarlı nedensellik temellendirmelerine rağmen hedef tahtası seçilmediği yerde, muhtemelen Batı'nın İslami akımlara teorik lojistik sağlaması olduysa gerekçesi ile Nizamiye müessesine (resmi söylem) daha zararlı görülen İbn Sina'nın hedef tutulmuş olmasına işaret edilir.

Bu durumda, beyani-irfani tasavvura dönüşümünü olarak orta yolda karar kılması Gazali'nin, kendi döneminde muhatap olabileceği ciddi bir filozof olmadığı kaydedildiğine göre, onun ele tirisinin kişisel boyuttan ötede sosyal bir çerçevede şekillenmiş olduğu ifade edilebilir. Nitekim Gazali'nin *Tehafüt*'ü incelendiğinde üpheci yöntem yanında ulaşılabilecek felsefi çıkarımların yanında nedenselliğin ele tirisinin gelmiş olduğu görülür. Ancak gazalinin nedensellik konusunda daha esnek bir epistemolojiyi savunan İbn Sina'ya bu anlamda orantısız bir ele tiri yönelmiş olduğu görülür. Bu bağlamda gazali tepkisini felsefi olmaktan çok sosyolojik bir düzlemde anlamaya çalışmanın yaklaşımların yabana atılmayacak gerekçelere sahip oldukları ifade edilebilir.

Çağımızın Sünni tepkisini diyalektik bir tarzda ifade eden Gazali'nin nedensellik ele tirisini, muhtemelen Endülüs'te daha farklı bir atmosferde geliştirilmek üzere İbn Rüşd'ün mantıksal düzleminde, felsefi bilgi ile dini bilginin -aynı amaç hizmet etmek üzere- belirgin çizgilerle ayrılmasında ters bir katkı sağlaması olabilir. Böylelikle İslam dünyesinde paradigmasında İbn Rüşd ile birlikte, Gazali üzerinden beyani-irfani ele tiri süzgecinden geçmiş bir burhani bilgi tasavvuruna dayalı rasyonel mirasın değerlendirilme sürecine varmış olabiliriz.

Nihayetinde Peripatetik felsefenin mimarı Aristoteles'ten itibaren, İslam dünyesinde geleneğinde "Meailik" olarak karılan okulun son büyük temsilcisi

318 Cabiri, *Arap- İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.288-289.

bn Rüd'de en belirgin çizgileriyle bir felsefe-din formülasyonu arz etmeye çalıştığı görülür.

Son olarak “iki katmanlı” yaklaşımımıza dönerek bu tepkimeyi “bir felsefe-din sentezi” olarak karılamaya devam ettiğimizde bn Rüd dönemine kadar ki bu süreçte, tarihi gelişim içinde hemen hemen bütün filozofların, insan aklının ilikurabildiği ya da kendisi ile ilikuran bir aktif-faalkıl çerçevesindeki metafiziksel bir tasavvurda karar kılmış oldukları görülebilir. Buna bağlı olarak bu aklın kendi yapılanmasını vahiy mesajı ile birlikte iki tip metafizik tasavvuruna başvurarak oluşturmaya çalıştığı düşünülebilir. Farabi ve bn Sina düüncelerinin yapısını da belirlemi olan bu tasarımların ilkinin; “Varlık metafiziği” olarak Aristoteles felsefesi, diğerinin de Platon’cu Plotinus’un “Bir” ya da “Tanrı” metafiziği olarak karımıza çıktığı görülür. O halde İslam filozoflarının Grek mirasından öğrendikleri metafizik anlayışları ve vahyin Allah-Âlem tasavvurundaki “hakikat birdir” ölçütünü mantıksal bir zeminde birleştirmeye çalıştıkları söylenebilir.

incelediğimiz metafizikler çerçevesinde İslam felsefesini tanımlayan bu sistemlerin, mantıksal temellendirmelere dayalı bir rasyonel teoloji ya da teolojik felsefe sınırlarını aşmaya çalışarak Antik Yunan mirası ile vahiy etkileşimini rasyonel bir sorumluluk düzleminde karılamaya çalıştıkları görülür.

İslam düünce yapısının referanslarını oluştururan beyan, irfan ve burhan tasavvurlarını birer blok olarak karılamış olmakla bu kültürün sağlamı olduğu akıl paradigmasına yönelik analizin ihtiyaç duyacağı bazı soruları belirginleştirmeye çalıştı. Eleştiriler bağlamında ise İslam düünce yapısını anlamaya çalıştığımız Vahiy-kültürel miras ilişkileri yanında tarihsel-siyasal boyutu tekrar eleştirerek, günümüz açısından İslam düünce tarihine bazı sorular yöneltmeye çalışacağız.

### 3.1. Felsefi Akıl Tasavvurunun slam Dünyasındaki zdü ümüne Ele tirel Bir Bakı

Bir önceki ba lık altından bu bölüm boyunca geli im sürecini anlamaya çalı tı ımız slam akıl paradigmasının yapısını “beyan, irfan ve burhan” gibi konseptler çerçevesinde betimlemeye ve bu epistemolojik referansların slam dü üncesindeki yerini kritize etmeye çalı tık. Bu ba lık altında ise yukarıdaki kritikler düzlemine de özen göstererek slam dü ünü gelene inin referans çerçevesini belirlemi oldu unu dü ündü ümüz bazı asalları sorgulamaya çalı arak günümüz açısından yöneltilebilecek sorularımıza yer vermeye çalı aca ız.

Di er taraftan bu bölüm boyunca slam dü üncesinin geli im sürecini bir felsefe tarihi çerçevesinde anlamaya çalı mı tık. Fakat slam dü üncesinin özgül ko ulları dikkate alındı ında arz etmi oldu u akıl yapısının anla ılmasına yönelik yöntemsel bir revizyona gitmemiz durumunda bazı katmanları daha yakından ele alma imkanımız olu abilir. Tercih etmi oldu umuz bu bakı açısının slam akıl paradigmasına yönelik ara tırmamızı tamamlayabilecek ele tirel bir yakla ım sa laması beklenebilir. Yukarıdaki felsefi metinler eksenindeki yöntemsel belirlenimden kopmamak kaydıyla bu tasavvurun üretim ko ullarını, slam dü ünce gelene i ba lamında ifade edersek, siyasal-dinsel bir gerilimin altında bir aklile me paradigmasının olu um sürecini anlamaya çalı abiliriz. Nitekim kültürün kendi ba ına bir siyaset oldu u teslim edildi inde slam dü ünce tarihinin de bu zeminde veriler sa layabildi ini mümkün kılacaktır. Fakat slam kültürü söz konusu oldu unda bunun daha çok bir tür “geçmi i kurtarma yakla ımlarıyla” aktüel pozisyonları me rula tırma olgusunun ya da kar ıt olarak tarihi ucubele tırme reflekslerinin gölgesinde heba edilebildi i görülebilir.

Vahiy öncesi Eski Arap kültürünü betimleyerek ba ladı ımız bu çalı mayı 13.yüzyıl bn Rüd Ça ı ile tamamlamaya çalı tık. Bu geni alanda slam dü ünü kültürünü tezimizi ilgilendiren perspektiften okumaya çalı mamıza ra men bu yapıda rol oynayan din-felsefe-siyaset gibi katmanların ayıklanması ve aralarındaki ili kiyi sa lıklı bir ekilde ele almanın güçlü ünü

teslim etmek durumundayız. Fakat slam dü ünçesinde akıl paradigmasını mümkün kılan bu tarihsel süreç içerisinde sorularımızı yöneltmeyi uygun gördü ümüz alanları belirlerken özen gösterece imiz bazı fay hatlarından söz edebiliriz. Nihayetinde bu belirlenimlerimizi soru kipinde netle tirebiliriz. Buna göre;

- I. slam dü ünçe paradigması kendisini manipüle etmeden ifade edebilecek daha az duygusal bir tarih anlayı na sahip olabilecek midir?
- II. slam dü ünçe paradigmasının akıl yapısını belirleyen referans çerçeveleri neler olabilir?
- III. Söz konusu edilebilecek referans çerçeveleri dikkate alındı ında slam felsefesinin bu paradigmada nasıl bir konumu olabilir?
- IV. Risalet sonrası tarihsel-siyasi kırılmalar dikkate alındı ında slam dü ünçe tarihi olgusunun ola an (içkin) bir tarih düzleminde ele alınması geleneksel söylem açısından nasıl bir sonuca mal olabilir?
- V. Buradan bakıldı ında yukarıdaki maddeler çerçevesinde slam dü ünçe yapısının arz etmekte oldu u akıl tasavvuruna hangi sorular ve ele tiriler yöneltilebilir?

Yukarıdaki maddelere ba lı kalabildi imiz sürece ele tirmeye çalı aca ımız noktaların bu tarihsel sürecin devretmi oldu u ve günümüz slam dü ünü ünü yakından ilgilendirdi ini dü ündü ümüz bazı asallar çerçevesinde ekillenmesi beklenebilir. Nitekim bu yakla ımın temelde slam dü ünçe tarihi konusundaki ele tirilerde kendi terminolojisini çoktan olu turmu olan -söz gelimi- Farabi ve bn Sina epistemolojilerindeki ayrı ma ve benzerlikler ya da bu filozofların Grek mirasından hangi oranlarda etkilenmi olup olmadıklarıyla; ya da “felsefeyi bitiren Gazali polemati ine’ felsefi bir yanıt arayı ıyla da ilgili olmaması beklenebilir. Böylelikle, slam dü ünçe gelene i çerçevesinde yapısal bazı ili kileri ve bu ili kilere dayalı sonuçları anlamaya ve nihayet anlayabilmi olduklarımızı sorgulamaya ba layabiliriz.

İlk maddeden ba layarak sorularımıza netlik kazandırmaya çalı abiliriz. Bize göre slam dü ünçe gelene inin en büyük eksikli i sa lıklı bir tarih anlayı ı

geli tirememi olmasıyla ilgili olabilir. Geçmiş mesnetsiz övgüler dizeni ya da onu tek kelimedeyle yok sayıp belirsiz bir geleceğe ipotetik almaya çalışarak bir tarih anlayışını tezimiz açısından kesinlikle tatmin edici gelmemektedir. Hatta bize tarihe ne ter vurmanın önündeki engelin bizzat dini hassasiyet olarak gösterilmesi ilgili manipülasyonun diğer yönünü oluşturmaktadır. Nitekim aynı tarih anlayışının risaletin basit anlamdaki özeline girmeye hevesli olduğu kadar söz gelimi saltanat gibi çaplı bir olguyu tartışmamaya özen gösteren bu algının, anlayabildiğimiz vahiy kriterlerine uygun dümediğini düşünürüz. Belki de bu yöndeki erken yargılarımızı da itabilecek tek şey, bizzat tarih incelemesinin kendisi olabilir. Bu durumda sonraki maddelerimizi bu perspektifte incelememizi gerekmektedir.

İlgili başlıklarda ifade etmeye çalıştığımız gibi vahyin kendini evrensel olarak takdim eden ilahi söylemi, eski Arap kültürünü dikey bir müdahale ile Cahiliye'den Tevhide doğru bir dönüş sürecine sokmuştur. İlk iki halife devrinin de risaletin manevi havasını yansıtabileceği unsurlara fazlasıyla sahip olmasının ve hızlı fetihlere rağmen “henüz” yayılan mesajın “genel kültürden” dönüt alabilmesi için erken sayılabilecek tarihte “en saf haliyle dinsel kavrayışın” söz konusu aralığının temayülünü belirlemiştir. Bu kesite yöneltilebilecek sorular öncelikle felsefeden çok dine yöneltilmiş sorular olacaktır yanısıra İslam düşünce tarihi olarak karılan yapı dikkate alındığında; gerçekte, bundan sonraki tedvin çaının bu geleneğin seyrini belirleyebilmiş olduğu görülür. Bu durum dikkate alındığında soru turmamızı bu ikinci alanda yoğunlaştırmak sürdürmemiz bir akıl paradigmasının olmasının anlamamız açısından daha isabetli olabilir. O halde bu alandan sonra vuku bulan tarihsel-siyasal kırılmaları dikkate alınarak geleneksel kaygı kaygıyı analiz etmeye çalışabiliriz.

Bu başlıkta tedvin çaının tipik mahsulü beyani epistemolojinin başat aygıtı olarak Kelamı ele tirden bir perspektiften incelemeye çalışabiliriz. Baştan ifade etmek gerekirse, çağdaş düşünün pozitivism nezdinde Batı düşünce yapısına yöneltilmiş olduğu estetik-elastik boyutu ele tirden benzer bir ilikiyi Tevhid inancının bekçiliğini yapmış olduğu ifade edilen Kelamla benzerlikte

i aret etmek tuhaf gelebilir. Bu anlamda pozitivistimin ve do rusal ilerleme tasarımlarının insanın bütünlü ünü sarsıcı tahribatı, Kelamın slam inanç ve de erleri üzerindeki ezici tahribatı kar ısında sönük kalmaktadır. slam'ın ortaça ma tekabül etti ini dü ündü ümüz kalkan disiplin olarak klasik *Kelam* ilminin bu ba arısını “Matematiksel man” konseptine dayandırabiliriz. “Katıksız Akılcı Mutezile” ve buna “muhafazakâr tepki olarak E ’ari Ekolü”, Tanrının sıfatları konusunda belirlemi oldukları düello alanında slam dü üncesinde diyalektik çatı ma kültürünün gelenek haline gelmesine hizmet etmi lerdir. Nitekim son dönemlerindeki sufi söylemi bir yana bırakılırsa Gazali'nin söz konusu tepkisi -E a'ari çizgisinde- Kelami terminolojiyi zirveye ula tıran bir giri im olarak da okunabilir.

Di er taraftan ortalama bir Kelam tasavvuruna ba lı kaldı ımızda “Adil olan Tanrının adil olma ve sözünde durma gere inin rasyonel temellendirmeler çerçevesindeki izahı ile “O diledi ini yapar” kıstasları arasında kendinden emin bir belirlenim söz konudur. Aynı ekilde O, iyi olanı yapar ile “iyi olan O'nun yaptı ıdır” ölçütlerinin vazgeçilmez öneme sahip oldu u bu alanın bir di er i levi de slam dı ındaki itikatları matematiksel bir kesinlikle çürütmeye yöneliktir. Fakat biri di erini tekfir etmekten geri durmayan bu ekoller, paradoksal olarak kendilerini slam'ı dâhili bida'tlara ve harici tehditlere kar ı korumakta sorumlu hissediyorlardı. Burada insan aklından Tanrıya çıkı ile Tanrı katından insan aklına buyurma ekinde görülebilecek Kelami söylemin en rasyonel Mutezili boyutunda bile felsefi düzlemde bir rasyonellikten çok, dini çerçevenin içinde kalmaya özen gösteren fakat bir tür teolojik skolastizm sınırında kalmaktan öteye geçememi oldu u görülür. Fakat bu denli rasyonel çabanın itikadı alanda hatta itikadı oldu u varsayılmı spesifik alanlarda heba edilmi oldu una tanık olmak slam dü üncesinin akıl paradigmasında hukuksal-bilimsel ve politik alanın bo lu unu i aret edebilir niteliktedir(!) Ça ın ko ulları dikkate alındı ında anla ılabilir tarafları olmasına ra men Kelam alanında tanık oldu umuz diyalektik polemi in, iman olgusundan çok paradigmanın zaaflarını tamamlayabilece i alanların do asına daha uygun dü mü oldu u görülebilir Fakat slam dü ünce gelene indeki vahiy mesajının mihenk ta ını olu turan itikadı alanın, dokusuna uygun bir ekilde yeniden yapılanması beklenen bu

kurumun ilgili ça da politik gerilim altında tuhaf bir ekilde çatı ma aygıtına dönü mü oldu u görülebilir. Aynı ekilde Kelam alanındaki bütün “rasyonel” sıfat temelde mantıksal ilkelerin kar ı tezi çürütmeye dayalı retorik ve diyalektik teknikler çerçevesini a amadı ı söylenebilir. Bunun daha ilahi, daha hakikat, olana de il daha yıkıcı, daha ayrılıkçı olana hizmet etti i ve itikadi alanın – paradoksal olarak- kendi özgüllü ünden ve mahremiyetinden edilm i oldu u erksel taktikler hatta kurnazlıklar toplamı olarak durmaktadır. Buna kar ılık herhangi bir Kelamcının bunun aksini ispatlayacak kıvrak istidlaller öne sürebilece inden ku ku duyulmaz. Bu durumda yargıyı askıya almak en do ru tercih olmasa da, muhtemelen tarihsel sarmala dü memek için en sa lıklısı olarak tercih edilebilir. Nihayetinde bütün yapmacıklı ına ra men ça da tıbbın tedavi -amaçlı da olsa- insan bedeni üzerindeki tasarrufunun tartı ılabildi i ça da, diyalektik ve retorik taktiklerle kazandırılmı ve kontrol edilm i Kelami bir imanın neleri heba etmek zorunda kalmı olabilece ini sormu olmakla yetinmeliyiz.

Tedvin ça mın üzerinde ekillenmi oldu u katmanlara uygun olarak geli en-geli tirilm i olan Kelamın konumunu tartı maya açmak üzere yapmı oldu umuz bazı de erlendirmelerden sonra slam kültüründeki siyasi unsuru de i ik açılardan ele almaya devam edebiliriz. Bu ba lamda slam dü ünçe tarihini Emeviler’le birlikte girmi oldu u istikrarlı süreç paralelinde incelemek durumundayız.

slam kültüründe bütün politik anlamlara açık devlet prototipi, Emevi iktidarının hilafet olgusunda meydana getirmi oldu u dönü ümde hayat bulmu tur. Bu dönü ümü dini hüviyetinden sıyrarak saltanata dayalı iktidar olgusu orijininde kar ılayabilirsek, slam dü ünçe tarihinin tasarımına yönelik eksikli ini i aret etmi oldu umuz “ne ter”in i e ko ulaca ı arkeolojik alanı bir nebze açmı olaca ız. Böylelikle bu kültürdeki akıl yapılanmasının felsefe-din-siyaset katmanları arasındaki ili kisini daha effaf bir düzlemde anla lması mümkün olabilir. slam dü ünçe tarihinin sa lıklı bir ekilde anla lmasının önündeki engellerden biri, bu siyasal boyutun gere ince incelenebilmesi ile ilgilidir. Bize göre, slam kültürünün ekillenmi oldu u toplumların siyasi tarihini yakından

ilgilendiren bu sorunsalın dinsel ve mezhepsel kaygılar altından hasıraltı edilme gayreti slam akıl paradigmasının olu umundaki dinamiklerin belirlenmesini güçle tirmektedir. Nitekim daha çok slam felsefesi sınırında kalması beklenen çalı mamızın ihtiyaç duymu oldu u verileri slam felsefe tarihi literatüründe bulmakta güçlük çekmi oldu unu ifade edebiliriz. Daha açık olarak, “yüceltilen ve sı nılan bir tarih” vurgusunda kendini kapatmaya çalı an bu geleneksel tasarımın, bu paradigmayı bütün uzuvlarıyla anlama ihtiyacımızı kar ılamaktan uzak kaldı ı ifade edilebilir. Bu ba lamda slam dü ünçe tarihi tasarımında gizlenmi politik unsuru, batılı entelektüelin “Batı Ortaça ına” yönelik haykırı nda duyabliyoruz:

“Cadı avlarının açığı vurdu u ey, kilisenin kendi insanına kar ı besledi i gizli bir ku kudur. Kilise i kencecileri, hemen her zaman rahatsız bir vicdan ta ıdıklarını belli etmi lerdir; bir insan ate e atıldı ı zaman kan dökülmemi oldu u yolundaki sefil kaçamakları bunun bir örne idir.”<sup>319</sup>

Öncelikli olarak buradaki cadıyı ödünç aldı ımız versiyonundan ayırarak slam dü ünçe tarihi düzlemine açıklık getirmemiz gerekebilir. Buna göre burada ihtiyacımızı kar ılayan cadı, Batı Ortaça ında dinin bizzat iktidara sahip olmu oldu u bir belirlenimindeki cadı de il daha çok dinin iktidar güdümünde oldu u fakat sistematik olarak dini bir jargonla kodlanmı bir cadı söz konusudur. Bu durumda slam dü ünçe tarihinin sa lıklı bir ekle anla ılması bu yapıdaki cadı avlarının yerinde incelenebilmesi ile ilgilidir.

Fakat geleneksel olarak bu trajedi betimlemesinin Orta Ça Avrupa’sındaki karanlı a yönelik oldu unu bir kere bildikten sonra slam dü ünçe gelene inin aynı tarihsel kesitteki aydınlı ından dem vurulmaya ba lanır. Fakat bizim burada odaklanmaya çalı tı ımız ey, slam dü ünçe tarihini anlama te ebbüsümüzü manipüle eden ve kendi yargılarını bir tarih tasarımı olarak dikte eden cadıcılı ı bulup sınırlarını te his etmektir. Nitekim tezin ba ında Ari Model çerçevesinde tartı maya çalı tı ımız Eurusentrik yakla ıma benzer olarak, Sünni- ii gibi kutupsal ili kilerin kontrolünde üretilmi oldu una ihtimal verebildi imizde

<sup>319</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s. 117.



Batı'nın nispeten icra edebildiği "tarihe ne ter vurma" girişimini ve bu girişimin sağlanabileceği açılımlara tanık olabiliriz.

Bu bağlamda, İslam düşünce yapısının felsefi spekülasyondan önce yapısını belirleyen etmenlerin din-siyaset yönünde çözülebileceği ifade edilebilir. Nitekim İslam düşüncesindeki akıl paradigmasının felsefi terminolojinin sınırları dışına taşınan boyutu ya da akıldışı tarafı, iki yönlü olarak tespit edilebilir. İki bizzat akıl kavramının Greklerde görmü olduğu umuz felsefe mahsulü akıldan ve cahiliye algısında olduğu ekliyle pratik zekadan farklı olarak daha çok tevhid perspektifinde bağımsız olmayacak manvi-ahlaki düzlemde karışık bulan imanın bizzat kendisi olarak karşımıza çıkar. Nitekim İslam akıl paradigmasında bu bir nevi iman etmiş aklın felsefi terminolojiye dahil olmaya direnen bir boyutu vardır. Daha çok din felsefesini ilgilendiren bu akıldışı, dini tecrübede en yalın haliyle vecd ya da kölsüz teslimiyet olarak karışık bulabilir. Bunun akıldışı addedilmesi durumunda da, felsefe tarihinin bunu karışıklayabilecek yöntemlere sahip olduğunu biliyoruz. Fakat akıldışı ikinci boyutunda ise sanıldının aksine daha güç bir durum söz konusudur. İslam kültürü bağlamında söylersek burada sorun, kapalı bir tarihten duyulmakta olan medettir. Bize göre İslam tarihi tasarımıdaki bu dogmatik boyut, sanıldışı gibi dini söylemin gölgesinde kalmış olması ile ilgili de il daha çok dini söylemi de kendine mal eden siyasal söylemle ilişkilendirilebilir. Nitekim İslam felsefesinin en özgün açılımlarını borçlu olduğu umuz Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozofların bile felsefe-din ilişkilerini toplumsal-siyasal düzlemde bağımsız olarak ele almış olmalarını beklemenin felsefi bir beklenti olmayabileceği ifade edilebilir. Fakat İslam felsefesi tarihi bize ahsiyetleri sadece okuyan, erş eden ve yazmış olan; kendi toplumuna kayıtsız olduğu gibi, saraya u ramamı filozoflar olarak takdim eder gibidir.

Diğer taraftan İslam vahyi ile birlikte bu coğrafyada meydana gelen hızlı gelişimin söz konusu toplumlara sağlanması olduğu manevi özgüvenin "tebliğ - cihad olgusunda siyasal yayılma perspektifinde kanalize edilmeye zorlanması yönündeki yüklenim; önemli bir ele tiri olmakla birlikte ilahi mesajın belirlemesi olduğu hukuksal formülasyonun bu toplum-lara sağlanması olduğu

kazanım, sadece dinsel alanda kalmamı ve yeni bir kültür tasarımına imkân verebilmi tir.

slam dü ünce yapısının bütün olarak anlaşılabilmesi, bu tarihsel alanın siyasal-kültürel boyutunun yüzeysel göndermelerle yetinilmeyecek yaklaşım ve çözümlenmelere duydu u ihtiyaçla yakından ilgili oldu u söylenebilir. Bu ihtiyaç en yalın haliyle ve öncelikli olarak bu tarih tasarımının vazetmi oldu u söylemi çözümlenmekle ilgilidir. Aksi halde slam dü üncesinin akıl paradigmasını bu konseptteki filozofların epistemolojileri ekseninde anlamakla yetinmek durumunda kalınabilir ki bu bize göre halihazırda naif bir kavrayı ı mümkün kılmaktadır.

Bu yönüyle bakıldığında “söylemi” kayna ın oldukça uzak varlığı na geri göndermemiz gerekebilir. Çünkü dü üncenin çözümlenmesi, kullandığı söyleme göre her zaman alegoriktir. Buradaki kumuz: “söylenmi olan eyin içinde söylenen nedir?” sorusuyla ilgilidir. Böyle bir çözümlenmeye özgü olan soruyu öyle de dile getirebiliriz: söylenen eyin içinde gün yüzüne çıkan –ve ba ka hiçbir yere kendini ele vermeyen fazlalık nedir?<sup>320</sup> Tam burada slam dü üncesinin yapısında aramaya çalıştığımız ey, bu “önemsiz fazlalığı” ya da cadılı ın gün yüzüne çıkarılabilmesi ve nasıl bir yeniden okumaya imkân verebilece i ile ilgilidir. Nihayetinde bu fazlalık söylemin dilinde gizlenmi arka planı da bize açacaktır.

Ba ka bir deyi le, tezimiz boyunca yaptığımız okumalara bağlı kalındığında slam dü ünce gelene inin özellikle “slam Felsefesi” kesiti ile ilgili zengin epistemolojik ve ontolojik analizler içeren çalışmalardan yararlanmaya çalıştık. Bu bölüm boyunca bizim de ifade etmeye çalıştığımız haliyle slam akıl paradigmasının Grek mirası ve slam vahyi buluşmasını dahil ederek nasıl etmi oldu unu betimlemeye çalıştık. Burada anlamaya çalıştığımız ey yukarıdaki betimlemenin söz konusu oldu u tarihsel zemini ile ilgili tartışmaya açabilmekle ilgili kılendirilebilir.

Bu ölçütleri slam dü ünce gelene ine uyarlayabildiğimizde Roger Arnaldez’in,

<sup>320</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 33-42.

“asıl anlamında felsefenin slam’da her zaman için ancak i retli bir varlığına sahip olmu oldu u” ekindeki ifadesi neredeyse slam felsefesine yönelik klasik ele tiriği özetler niteliktedir. Fakat bize göre bu felsefenin i retli ini belirleyen ey Batı’nın Orta Ça skolastizminden farklı olarak slam aklının hitap etmi oldu u kültür yapısının derinlerindeki sosyal-siyasal ili kiler a ndan olumsuz yönde nasibini almı olmasyla ili kilendirilebilir.

Nitekim Kindi’den bn Rü d’e kadar sorunsalları neredeyse hiç de i memi bir felsefenin dairesel döngüsünden sorumlu tutulmak üzere, en spesifik analizlerde bulunabilen slam filozoflarının Grek mirasını gere inden çok erh etmi olmalarıyla izah edilmesi, yetersiz bir dayandırma olarak durmaktadır. Aynı ekilde tekfir edilebilecek kadar dinsel gelenek sınırlarını a mı oldukları tespit edilmekle birlikte, söz konusu totolojik i leyi ya da felsefi i retli in slam filozoflarının epistemolojilerini statikle tirmi oldu u da iddia edilebilir. Fakat asıl ilgimiz çeken ey bu rasyonel tasavvurun kendini ortasında bulmu oldu u “felsefe dı ı kar ılık bulma” olgusudur. slam filozoflarının çabalarını dairesel bir döngüye zorlayan bu kültürel tasarım bu ba lık altında direkt olarak i aret etmeye çalı tı ımız slam tarihindeki fazlalıkla yakından ilgilidir. Daha açık olarak –ça a uygun olarak- Kindi’den bn Rü d’e kadar bütün slam filozoflarının istisnasız olarak “Saray filozofu” olgusundan u ya da bu ekilde nasiplerini almı olmaları ve sarayın slam tarihi boyunca dü ünçeyi belli bazı kutupsal ili kiler ekseninde kontrolde tutmaya çalı mı olmasını irdeleyebiliriz. Bu ça da kaleme alınmı eserlerin methiyeler bölümünü ve önemli eserlerin –olur makamı olarak- saray basımına duymu oldu u ihtiyaca dikkat çekilebilir. Nihayet bu çapta sa lanmı ortam içerisinde felsefi sorunsalların da bu yapının dairesel döngüsünde mahsur kalmı olmasına sebep olmu olabilir. Nitekim slam filozoflarının felsefeyi slam toplumunda me rula tırmaya yönelik çabaları konusunda, Farabi ile bn Sina epistemolojilerini ayıran nübüvvet anlayı ı eksenindeki kaygıları Felsefe-Din ili kisinin toplumsal düzlemdeki hassasiyetini belirlerken aynı sorunsalın zahiri-bâtını, Sünni- ii; nihayet iktidar-teba halkalarını ilgilendirmi boyutu, felsefi spekülasyonla yetinilemeyecek bir yapı arz etmi oldu una örnek verilebilir.

Ba ka bir deyi le slam filozoflarının sorunsallarını belirleyen ölçütlerin bu felsefi alanın dı ından belirlenebildi i saltanat-hilafet eksenindeki iktidar ili kilerinin tarihsel düzlemde devam edebildi i ölçüde varlıklarını sürdürebildikleri ya da bu çizginin dı ina çıkabilen felsefi yakla ımların toplumsal ilgiden mahrum kalabildi i ifade edilebilir. Daha açık olarak slam filozofları vahyi bir sembolizm ekseninde ele almaya çalı mı larsa da bir nevi kültürel ortodoksinin sınırları dı ina ta ıyamamı lardır. Fakat kendisini dinin hamisi olarak ikame eden saltanatın “hangi din?” sorusunu “kendi tasarımı” ile kar ılamaya çalı mı olması, ba ta Kelamcılar olmak üzere Müslüman entelektüeller üzerinde yakın bir takibe sebep olmu gibidir. A a ıdaki bn Hazm üzerinden aktarılan anekdotun saray-filozof/bilgi-iktidar ili kilerinin zeminini tartı maya açılabilir.

“Fakih Ebu Bekr Hafız b. el-Cedd öyle demi tir: müminlerin Emiri Ebu Yakub’un huzuruna ilk defa girdi imde... Bana öyle dedi: Ey Ebu Bekir, Allahın dininde sonradan uydurulmu u da ınk görü lere bak! Ey Ebu Bekir, sen, hakkında dört, be ya da daha fazla görü ün bulundu u bir mesele gördün mü? Peki, bu görü lerin hangisi haklıdır. Mukallid bunlardan hangisini almalıdır? Açıklamaya ba ladım... Sözümü keserek öyle dedi: Ey Ebu Bekir sadece bu! Diyerek Kuranı gösterdi. Veya bu! Diyerek sa tarafındaki *Sünen-i Ebu Davud*’u gösterdi. Sonra “veya Kılıç!”<sup>321</sup>

Bu anekdotla birlikte slam dü ünü ünü belirleyen referansların siyasal boyutuna yönelik temellendirmemizi sa lama aldıktan sonra klasik referanslarımızı yeniden i e ko up bir sonuca do ru gitmeye çalı abiliriz. Bu ba lamda dinler tarihi çerçevesinde olgu olarak “din”in felsefe ile olan ikircikli ili kisini öncelikli olarak teslim etmemiz gerekti ini ifade etmeliyiz. Fakat slam dü ünü ekseninde dü üdü ümüzde felsefe ile çatı ma halinde kar ılanabilecek sayısız nass göndermelerinden söz edilmekle birlikte asıl sorunumuz, yeteri kadar i lenmekte olan felsefe-din sorunsalını de i ik olmasa da daha az tekrar edilen bir bakı açısıyla incelemeye çalı maktı. Aynı ekilde slam dü ünü yapısının arz etmi oldu u akıl paradigması ba lamında bu kültürün felsefi kesitine yöneltilen “yaslanma felsefesi ya da dairesel döngü” yüklenimlerinin özellikle

<sup>321</sup> Cabiri, *Arap slam Aklının Olu umu*, s. 37.

Grek mirası ve İslam dini ile ilgili ilmi konuları ve bu ilmi konulara dayalı sorunlarını hatta handikaplarını göz ardı etmeye çalışmamızı da ifade edebiliriz. Nitekim İslam düşünce geleneğinde en mantıksal ve rasyonel kuramları geliştiren olan Farabi ve İbn Rüşd'ün Grek mirasına özelde de Aristoteles sistemine göstermiş oldukları sadakatin, zaman zaman bir filozoftan beklenemeyecek tarzda özgünlüklerini örneleyebildiklerine dikkat çekilebilir. Öte yandan alimlere çalışmaları kelami diyalektiklere mahsus kalabildikleri noktaların da tartışılabilirini ifade edebiliriz.

Son olarak yukarıdaki kaygılarımızı açıklığa kavuşturmak üzere İslam felsefesindeki epistemolojik yapı farklı bir açıdan ele alınabilir. İslam felsefesi metodolojisinin derinliklerinde yatmasına rağmen ancak İbn Rüşd düşünce tarihinde tartışılabilen “çifte hakikat” sorunsalının, aslında kendini “sudur” teorisi formülasyonunda yapılandırarak açığa çıkmış olduğunu okunabilir: “Allah birdir, hakikat tektir; ve insan aklıyla bilir.” İmami yapılması gereken Akademik ve Peripatetik geleneğin, özelde Platon ve Aristoteles'in, felsefi bilgi ve vahiy bilgisinin; nihayetinde filozofla dindarın mantıksal dizgeleri dâhilinde tek bir senteze ulaştırılması ve hakikatin tek bir potada eritilmesi mücadelesi kalıyor. Bu açıdan bakıldığında filozofun ilk etapta Sünni-Selefi tepkiler dolayısıyla bu hedefine sadece teorik tasarımlar çerçevesinde ulaşmak mecburiyetinde kalmış olduğunu tespit edilebilir.

Birdenbire klasik belirlemelerde vahiy ile hayat bulan kültürel dokunun ulaşması da bu şekilde rasyonel varlık tasavvurunun yerli bir düzene oturmasına fırsat vermemiş olduğunu ilgilidir. Bu yönüyle İslam düşünce tarihinde rasyonel paradigmanın vahyin ve Doğu kültürünün kendine özgü sosyal/siyasal koşullarında yer edinebilmesi de “yerli ememi” ve *el-İmu'l-Acem* yükleniminden nasibini almış olduğunu teslim edilebilir. Nitekim İslam düşünce geleneğini bir bütün olarak ele alındığında vahyin, vahy ilimlerinin ve bu iklimde üretilen edilebilecek diğer yaklaşımların, Grek Felsefesinin de dahil olacağı bir kültürel etkileşim süreciyle birlikte “akıl” -birinci bölüm boyunca incelediğimiz paradigmatik boyutunun- burada “felsefi terminolojiden” denebilecek yeni bir akıl paradigması arz etmiş olduğunu ifade edilebilir.

Fakat ele tirimizi daha çok ilgilendiren açıyla ifade etmek gerekirse hadis külliyyatından saray menkıbelerine, kelami reddiyelerden felsefi sistemlere kadar bütün uzuvları bir araya getirildi inde, slam dü ünçe yapısının arz etmi oldu u akıl yapısının dayanak ve uzanımlarını belirlerken dikkat etmemiz gereken ölçütleri yeniden gözden geçirmemiz gerekti ini dü ünüyoruz. Nitekim Oliver'e göre slam felsefesi gelene inde, felsefenin seçkin azınlı a ait kılınma (havas) ve alegorik bir dile sı nımaya çalı masının yanı sıra, Sünni kelimacılarla, felsefeye ho görüyle bakmayan devlet yöneticilerinin sultanından korunma kaygısı, slam filozoflarının tipik bir sorunsalı olarak kar ılanmaktadır.

Bu ba lamda slam dü ünçesine yönelik ele tirilerin de bir kalıba girmi olarak bu alandaki ele tiri olgusunu paradoksal bir finale do ru sürüklemekte oldu una tanıklık edilebilir. Bunun tipik örne i Gazali diyalekti inin bir bütün olarak slam felsefesi kar ısındaki *Huccet el- slam* gölgesinde heba edilmesinde de görülebilir. Günümüz açısından Gazali dü ünçesinin, “dü ünçe” kar ısında kökten çözümü sa layacak reçete düzleminde sunulmaya çalı ılabilmesi, slam dü ünçe yapısının nasıl bir zeminde anla ılmaya zorlandı na i aret edebilir. Oysa Gazali diyalekti inin -hiç de ilse-, farklı kaygılara dayalı olsa bile; slam felsefesinin, otoritelerine ra men sorgulanabilece ini göstermi tir. Ne var ki slam dü ünçe gelene i Gazali'yi daha çok duygusal bir bakı açıyla okuya gelmi tir. Dönemin Hucceti olarak Gazali'nin, ça ı üzerindeki karizmatik etkisi tartışılmaz olarak kabul edilebilir; fakat bunun bir paradigmanın seyrini belirleyebilecek nitelikte olması çok dü ük bir ihtimaldir. Nihayetinde, Gazali ile slam felsefesinin son bulmu oldu una dair söylemlerin süreç bilincinden yoksun kli eler oldukları söylenebilir. Bu ba lamda Ba dat Mantık Okulunun bu paradigmadaki i levi dikkate alındı nda Ba dat'ın 13.yüzyılda Mo ollarca dü ürülmü olmasının entelektüel yapı üzerindeki tahribatı da önemsenebilir. Di er taraftan Gazali diyalekti inin, bn Rü d'ün daha etraflı bir din-felsefe doktrini ve Felasifeye yönelik daha rasyonel bir ele tiri geli tirmesine imkan vermi oldu u söylenebilir. Bütün bunlarla birlikte slam filozoflarının epistemolojilerini in a etmi oldukları terminolojik imkanlarına bakıldı nda Grek ve vahiy metinleri üzerinden sa lamı oldukları metafiziksel tasavvurun felsefi bir paradigmayı belirleyebilecek düzeyde oldu u söylenebilir.

Son olarak slam filozoflarına yöneltilen ve yöneltilme sıklığı, dikkate alındığında iaret etmeye çalıştığımız “fazlayı” örtmekten ileri gidemeyen eleştirilerden biri de Grek filozofları arasındaki özgünlük sorunsalıdır. Çağdaş düşünüşü açısından bakıldığında, basit haliyle bir çevirinin bile çevirmenin hermeneutik özgünlüğü yansıtılabildiği söylenebiliyorken bu konuda öneri sürülmü /sürülmekte olan karışık tezlerle anlam vermekte güçlük çekilebilir. Bize göre burada dikkat etmemiz gereken nokta, slam filozoflarının zaten kabul etmiş oldukları Grek etkisini tespit etmek ya da bu etkiyi de ilmek de il, slam filozoflarının bize söz konusu atmosfer ve etkilerinde, nasıl bir metafizik tasarımı sunabildikleridir. Aynı şekilde bu tasarımın diyalektik polemikler altında heba edilip edilmediği, siyasal söylemle muhtemel etkilerinin bize nasıl yansımakta olduğunu; daha açık olarak bu ontolojilerin, yazılı halleriyle “donuk metinler” olarak okunup bir tür zihinsel aktivite olarak mahkum edilmiş olduklarıyla ilgili olabilir. Ya da geleneksel bakımdan olduğu gibi slam filozoflarının rasyonel bir teoloji geliştirmeye çalıştıklarına yönelik yargılarda bulunmakla mı yetinilmelidir?

Nihayetinde geleneksel tarih tasarımındaki “yaslanma” ve bu yaslanmanın sebep olduğu kendi eksenindeki kendini tüketme geriliminden korunabilmek için slam düşünce külliyyatının en kapsamlı haliyle ele alınması, üretim koşullarının ve seviyelerinin analiz edilmesi gerekiyor. Söz gelimi konjonktürü dikkate alan bir yaklaşımın, Farabi ya da İbn Sina’nın epistemolojisinin spekülatif düzlemde tüm ayrıntılarıyla incelenmesinden daha verimli sonuçlar doğurabileceğini düşünürüz. Nitekim günümüz açısından bakıldığında bu konudaki spesifik çalışmaların “ihtiyacı karşılamak” aynı sarmalın içerisine dahil olma riskinde olup olmadıkları kütüphane envanterlerine bakılarak anlaşılabilir. Ümitsiz pratik ve vakıf olmamız teoriyi anlayabilmiş olmamızla yakından ilişkilidir ve bu konuda da slam düşüncesine yönelik yaklaşımımıza belirleyebilen günümüz kütüphanelerine çok şey borçluyuz. Fakat teori ve pratik arasında yapılabilecek ayrımın statiklikine kuşkuyla karışmamızı yersiz kılacak dayanaklara da sahip olmadığımız ifade denebilir. Daha yalın ifade etmek gerekirse slam düşünce yapısının teorik donukluktan kurtarılarak kıvılcık veren ve birbirini ihbar eden unsurları dikkate alınarak

üretildiği olduğu pratik koşullarda da analiz etmeliyiz. Bu akıl paradigmasının altında heba edildiği olduğu kalın örtüsünü de ebildiğimiz anda; maneviyatın mahremiyetini sarsmı olmayız, aksine manevi mahremiyetin tarihin derinliğinde heba edilen itibarını gün yüzüne çıkarmı olabileceğiz. slam kültürünün siyasal bir tarihin her türlü pozisyonundan geri kalmayan bir yapı arz edebildiği olduğu teslim ederek ona yönelebildiğimizde daha effaf sonuçlara varılabileceğini ifade edebiliriz. Böylelikle slam düüncesinin oryantalizm fobisini de aabileceğiz daha effaf, kendisi ve çağı ile daha barışık bir yapı arz edebildiği görülecektir. Nihayetinde “kütüphanedeki filozof” ve “cisim de memi Kuramları”nı; “saraydaki filozof” ve “söylem üreten ilmiye” sorunsalları çerçevesinde de analiz edebildiğimizde slam akıl paradigmasının asallarını teşhis etmi olmakla birlikte, vahiy mesajını da manipüle eden olası katmanları ifa etme imkânımız olacaktır.

Tezimizin giriş bölümünde ifade etmeye çalıştığımız gibi her düüncenin her düünüün kendi çağı ile yakından bir ilişkisi vardır. Bu durumda kültürel örüntüde işe ko ulmu olduğu halde a kınlık imtiyazını hak edebilen nadir olgular olmalıdır. Fakat felsefi tasavvurun karanlık noktaların üstesinden gelebildiği oranda kendi doğasına hizmet edebildiği düünüldüğünde slam filozoflarının söz gelimi Farabi ve İbn Sina'nın en az Platon ve Aristoteles'in kendi konjonktürlerinden ve bu konjonktürleri belirleyen kültürel unsurlardan bağımsız bir düününe sahip olmadıkları ifade edilebilir.

Son olarak slam düüncesinin sağlıklı bir tarzda ele alınabilmesini güçle tirdiğini düünüdüümüz tarih tasarımına yönelik iki örnek vermeyi uygun görüyoruz. İlk örnek konusunda M.M. erif'in slam kültür geleneğinde en büyük gerilimlere sahne olan mamet-hilafet sorunsalı ile ilgilidir. Buna göre “Lider seçimi” konusunda 7.maddede de derlemi olduğu; “genelde sorumlu mevkiler için, özelde de hilafet makamı için en az uygun olanlar, bu makamlara talip olup onları iddetle isteyen kişilerdir”<sup>322</sup> ifadesini, bir “Sufi tevazusu” ile mi yoksa en katı haliyle Hobbes'un *Leviathan* kriterlerini mi dikkate alarak ele almamızın bu siyaset geleneğine uygun olabileceği sorulabilir? Bu soruyu u

<sup>322</sup> M.M. erif, *slam Düüncesi Tarihi*, c.III, S. 284.



ekilde de sorabiliriz: slam akıl paradigması, kullanımı oldu u bütün ahlaki-dini terminolojiye rağmen gerçekte politik bir yapı mıdır?

ikinci örnek de slam dü ünce gelene ini de i ik açılardan ilgilendiren oryantalizm olgusunu dolaylı olarak tezimize davet eden Mustafa Sibai'nin ilgili eserinde “Müslüman gençlere irad etmek üzere” yapımı oldu u bazı tasnifler içermektedir. Buna göre “Kimileri tarafından İmi Kabul Edilen, slam çin Sakıncalı Bazı Kaynaklar” başlıklı 11 altında bir çok eser fi ledikten sonra; “...14. *slam'ın Sufi ehidi Hallac*: Luis Massignon'un bu eseri Fransızcadır...”<sup>323</sup> Kesinlikle uzak durulması...vs Bize göre bu hantal sayılabilecek çıkı kar ısında oryantalistlere varmadan önce paradigmamız dahilinde onu sorabiliriz: Hallac'ın trajik akıbeti örne inde slam kültür gelene inin tasavvurunu belirleyen ve irdelenmesi gereken “sakıncalı” bazı referansların olup olmadığını tartı mak mümkün müdür?

Böylelikle tezimizin bu ikinci bölümüne yönelik yer vermeye çalışt ımız bazı ele tirilerle, slam kültür tarihinin “üretilen boyutu” ile ilgili olarak i aretlerin nasıl bir tarih okuması sağlayabildi i ve zihinsel bir huzursuzluk ya da tatminsizli e çözüm arama giri imi olarak anla ılabilir.

üphesiz bu giri im zaman zaman sorumluklarını ve sınırlarını a mı olabilese de ifade etmekten çok anlamaya yönelik bir giri imdi. Aynı ekilde buradaki ele tirel bakı ın da giri bölümünde i aret etmi oldu umuz “ara tırmacı-bilgi nesnesi” ili kisinin sorumlulu unu kabul edecek bir giri im olması beklenebilir.

Greklilik paradigmasının olu um sürecini anlamaya çalışarak başlad ımız tezimizin bu bölümünde de slam dü ünce gelene indeki akıl yapısını anlamaya ve bazı sorular yöneltmeye çalışm ı bulunuyoruz. Böylelikle her iki paradigmamızı bir arada de erlendirebilece imiz bir sonuç giri iminde bulunmaya çalışarak tezimizi tamamlayabiliriz.

<sup>323</sup>Sibai, *Oryantalizm ve Oryantalistler Yararları-Zararları*, s. 76.

## Sonuç

Muhtemelen bilgi bir de i im nesnesi olarak belirlenmi oldu undan beri insan, kendisi sabit kalmak ko uluyla nesneyi de i tirmek istemi tir. Nitekim felsefe de bir do a tanımlamasıyla ba lamı tir. Fakat Tarihin bu kararlı yüklenimleri kar ısında, de i en bilgiyi nasıl kontrol edebilece inin derdine dü en ça ımız insanı açısından bakıldı ında; tarihi yeniden okumak, bilgi objesini anlayabilmemizi mümkün kılan ve önemini yitirmeyen nadir alanlardan biri olarak kalmaktadır. Bu ba lamda dü ünçe tarihini nesne edinmenin sa layabilece i bereketli veriler, ara tırmacının ba ta sa lıklı sorular olmak zere bir dizi ölçütleri i e ko masını gerektirir. Nitekim tezimizin bir çıkı noktası da, bu “tarih içindeki dü ünçe”ye yönelik bir anlama çabasıydı. Bu ba lamda Grek ve slam dü ünçesinde akıl paradigmasına yönelik ara tırmamızın bir de erlendirmesini yapmak üzere bize at olanlar dahil olmak üzere ilgili kriterlere dayalı son bir analize giri ebiliriz.

Bu ba lamda tezimizin temelde üzerinde anlam bulabilece i düzlem; bir dü ünü ün rasyonel bir bakı açısına hitap edecek ekilde kendini yapılandırmı oldu u süreç ve bu süreçle birlikte nasıl pir yapı vazetmi oldu u ile ilgilidir. Fakat böylesine geni bir düzlemdeki betimlemenin spesifik bir analize imkan vermeyece i dü ünülebilir. Di er taraftan dü ünçe tarihi ile bulunmakta oldu umuz nokta arasında bir ba kurmaya çalı tı ımızda durumun herhangi bir ka ıda yansıtıla bilece inden daha karma ık oldu u da fark edilir. Nitekim tezimiz felsefe tarihini müstakil bir literatürü inceleme özeni göstermi olmakla birlikte varmı oldu umuz sonuçların bildiklerimizi sarsma ihtimaline açık oldu umuz sürece ilan etmi oldu umuz yakla ıma uygun davranmı olabiliriz. O halde bir akıl paradigması nasıl olu ur sorusunu Antik Yunan ve slam dü ünçesi tarihine yöneltmi oldu umuza göre bu çaba sonucunda tanık oldu umuz yanıtları de erlendirmeyi ihmal etmemek üzere genel bir de erlendirmeye giri ebiliriz. Bu anlamda ilk bölümden ba layarak bulundu umuz noktaya kadar geli en süreci genel hatlarıyla de erlendirmek üzere her iki paradigmanın olu um sürecinde tespit etmi oldu umuz bazı fay hatlarına kısaca de inmemiz ve bu paradigmalar arasında kurulabilecek ili kiyi

bazı sorular çerçevesinde gözden geçirmemiz gerekecektir.

Mitosu iptal ederek kültürü dönüştürmekle kendini yapılandıran Grek akıl paradigması, gramercinin bir cümleye yaklaşımı gibi ele alındığında; bu cümlenin varlığına yöneltildiği soruda öncelikli olarak nesnesinin arkhesini belirlemeye çalışılmı oldu u görülür. Bu yönüyle mitolojik algının geniş zemini ile yetinmeyen Antik akıl, doğrudan nedir sorusu ile kendisini üzerinde inandıracak düzlemi belirlemiş gibidir. Bu dönüşüm ümitsiz doğacıların vazetmiş oldukları tanımların kendisinde de değil, daha çok, sağlam oldukları rasyonel bakı açısında aranmalıdır. Sofistler, deyimlenmelerle birlikte bu belirlenmiş nesneye yönelik ve bu nesne üzerindeki ilk spekülasyonları yapmış ve dikkatleri başka bir yöne çekmişlerdir. Böylelikle Grek akıl paradigmasında ilk kırılmayı doğrudan felsefesinden praksise uygun olarak insan eksenli bir mecraya kaydırmışlardır. Sofistler bu nesne üzerinde nasıl ya amaçlı sorusunu gündeme getirmişlerse paradigmanın akıldını belirleyecek olan rasyonel yanıtı Sokrates;“erdemli olarak” diye karılamıştır. Böylelikle bu nesne üzerinde erdemli olmanın kendini bilmeyi artırmış oldu u daha komplike bir cümle söz konusu olmuş gibidir. Ümitsiz bu yapılanmaya yönelik sistematik girişimler, Platon ve Aristoteles rasyonalizminde mümkün olmuş tur. Nitekim Grek paradigmasının formülasyonunu sağlamı olan bu sistemlerin en genel anlamıyla felsefi terminolojiyi de belirlemiş oldukları görülür. Birinci bölümde çözümlemeye çalıştığımız bu paradigmanın kültürel etkileşim karısındaki konumuyla birlikte, felsefi terminolojinin tekeline sahip olmazdan önce nasıl bir süreç takip etmiş oldu unu anlamaya çalıştık. Ümitsiz bu sürece yönelik analizlerimiz paralelinde, çağdaş düşünün bulunduğu noktadan bu paradigmaya yönelik gelişimi oldu bazı tasarımları da sorgulamaya çalıştık.

Başka açıdan bakılırsa, *mitostan logosa* geçiş süreci Grek akıl paradigmasının kurucu hamlesini oluşturmuş olmakla birlikte bu hamlenin sağlamı oldu u entelektüel atmosferde, düşünce tarihinin ilk sistematik rasyonel dünya kavrayışının ekillenmiş oldu u görülür. Doğacı düşünürlerle birlikte varlığına yönelik bakı açısının eksen deşirmiş oldu u bu kültürde; paradigmanın sofistlik algıya terk edilmediği ve Sokratik kavramlar hazinesinin

kusursuz geli imine eri mi oldu u devrede Platon ve Aristoteles sistemlerinde en yüksek düzeyine ula mı oldu u görülür. Bu sistemlerin, sonraki ça ların felsefi tasavvurunu ve entelektüel referanslarını önemli ölçüde belirleyece i rasyonel bir metafizik olu turulmu oldukları görülür. Antik Yunan akıl paradigmasının Sokratik-Sofistik reaksiyonundan sonra kendisini bu paradigmanın merkezinde oturtmayı ba aran rasyonalitenin en parlak anlatımı Platon'un rasyonel idealizminde ortaya konduktan sonra bu anlatımın, Aristoteles'in gözlem ve mantıksal analizlere dayalı yakla ımında reel bir uyumla kar ılanmı oldu u ifade edilebilir. Bu akıl paradigmasında "teori ve prati in" en geni sistemler nezdindeki dayanı ması bir kere sa lanmı olunduktan sonra bütün dü ünce tarihini yakından ilgilendirecek olan entelektüel tasavvurun ve yapıcı ele tirinin bir sanat haline gelmi oldu una tanık olunur.

u kadarı söylenebilir ki Grekler Ari Model tasarımın aksine kapalı bir dü ünce havzasında de il, kültürel etkile imin mümkün oldu u bir akıl paradigmasının in asına öncülük etmi lerdir. Bu ba lamda sadece Pythagorasçı akıma bir göz atıldı ında bile ayrıntılara gereksinim kalmaksızın ilk büyük rasyonel sistemi ö renmi oldu umuz Platon idealizminde dahi kadim kültürlerin i aretlerin bulgulayabiliriz. Bu durumda Grek ve slam dü ünce paradigmalarına yönelik olarak felsefe-teoloji ili kisinin daha kadim boyutuna yönelik sorularımızı yöneltebilece imiz geni bir alan söz konusu edilebilir. Fakat i aret etmi oldu umuz etkile im boyutunun; Grek paradigmasının rasyonel yapılanmasına kar ı geli tirilen bir tür çamur atma e iliminden çok, bu paradigmanın kendini in a etmi oldu u süreç konusunda modern felsefe tarihi tasarımlarıyla aynı kaygı payla mak zorunda olmayan bir bakı açısıyla ilgilidir. Bunu belirtmi olduktan sonra tezimizin ikinci bölümünde anlamaya çalı tı ımız slam dü üncesindeki akıl paradigmasına yönelik de erlendirmelerimize geçebiliriz.

Nitekim slam dü ünce paradigmasını analiz ve ele tiri ba lıklarında ele almı oldu umuz için bu yöndeki de erlendirmelerimizi tezimizin bütünlü ü açısından ilk bölümü de dikkate alarak tamamlamaya çalı abiliriz.

Öncelikli olarak belirtmemiz gerekirse tezimiz açısından slam

dü üncedeki akıl paradigması; teolojik yönü a ır basan bir paradigma olmazdan önce, çıkı noktasındaki a kın ba ına ra men, politik zeminde in a edilen pratik bir yapı arz etmektedir. Bu ba lamda slam felsefesi tarihine yönelik betimleme ve ele tirilerin dü mü oldu u handikaplarından biri de bu yapının özüne yerle tirmi oldukları teolojik dogma ile ilgilidir. bize göre manipüle edici bu durum, slam dü ünce tarihin tasarımı boyutu ile ilgilidir. slam felsefesi tarihine yönelik ilk çalı manın 20.yüzyılda Oliver tarafından yapılmı oldu unu dü ündü ümüzde bu tasarımın hangi ölçülerde yapısal bir kar ılık bulabilece i tartı abilir. Bu tasarımda slam filozoflarının din ile cebelle mekte oldu u bir tablo arz edilirken di er asalların ihmal edilmi oldukları görülür ki bu a da ara tırmacılar ısından da destek görmü bir yakla ım olmu tur. Di er taraftan bu gerilim paradoksal olarak felsefe-din ili kisi konusundaki zengin literatüre yeni bir ey katmamı oldu u söylenebilir. Bize göre burada gözden kaçırılan ya da görmezden gelinen nokta, bu paradigmadaki siyasal yüzün tarihsel bir uzla ıyla farkındalık e i inin altında heba edilmi olmasıdır. O halde teolojik men eini inkar etmeyen bu paradigmanın daha çok ihmal edilen boyutunu dikkate almamız durumunda, bu yapının referansları belirginle ebilece i gibi bu paradigmanın in a süreci de bir avunma ya da taarruz tarihi olmaktan kurtulabilecektir.

Di er taraftan gereksiz görece imiz soru türlerinden biri de felasifenin Yunanlı üstatlarından hangi ölçülerde etkilenmi olduklarıdır. Son olarak u kadarı ifade edilebilir ki günlük hava raporlarının modern bireyin programını belirleyebildi i a dan bakıldı ında, slam felsefesinin dı ko ullara kapalı ve korunaklı kılmaya çalı manın tarihi sübjektif algıya teslim etmekten ba ka bir ey olmadı ı gibi slam filozoflarının bu paradigmadaki belirgin i levlerini de anlamamızı da güçle tirir.

Analizlerimiz çerçevesinde varmı oldu umuz bazı tespitlere de ini olduktan sonra Antik Yunan ile slam dü üncesindeki akıl paradigmalarını bir tür kar ıla tırma a ırılı ına dü memek kaydıyla aynı düzlemde ele almaya çalı abiliriz. Nitekim slam dü üncesindeki fay hatlarının da Grek mirası ile yakın bir ili kisi vardır.

Bu durumda öncelikli olarak her iki paradigmamızı ku atmakta olan tarih tasarımı ile hesaplamamızı ihmal etmememiz gerekiyor. Burada slam dü üncesinin Grek mirası ile alakası kuruldu u anda, kli ele mi bazı yargıların paradigmatik bakı açımıza tatmin edici veriler sa lamaktan uzak kaldı ını belirtmeliyiz. Nitekim günümüz Batı söyleminin sahiplenmi oldu u Grek mirasının insanlı a mal edilmesi skender'in askeri dehası ile sınırlı kalmayacak bir boyutta olup, Ba dat örne inde entelektüel bir havayı solumu olması gerekmi tir. Ne var ki, Ari Model'in de niyetini bir yana bırakarak dünyanın Batısından bakımı oldu umuzda slam felsefesi dedi imiz olgu, Grek felsefesini ta ıyıcı, derleyici ve erh edici bir sürecin kendisi olarak kar ılanmaktadır. Fakat tezimizin ilgi alanı daha çok ça da Batının slam mirasına biçmekte oldu rolü dikkate almadan önce bu kültürdeki akıl paradigmasını anlamaya yöneliktir. Nitekim paradigmanın rasyonel yapısını belirleyen felasife açısından Grek mirasının yabancı bir unsur olarak de il,"hakikatin birli i" ya da ezeli hikmet perspektifinde ele almı olduklarına sistemleri boyunca tanık olunabilir.

slam dü üncesinin vazetmi oldu u akıl paradigmasına bakıldı ında teorik olarak Arap kültürü- vahiy-Grek mirası ve di er kültürel unsurlar içermi oldu u görülür. slam dü üncesindeki akıl yapısı bu hammaddelerin heterojen bir ili kisi ile olu mu tur. Bu ba lamda vahyin Arap kültüründe meydana getirmi oldu u dikey dönü ümden sonra; bu kültürün Grek mirası ile felasife nezdinde girmi oldu u reaksiyonu , biz daha çok slam dü ünce tarihi açısından nasıl bir sonuç çıkarmı oldu u yönüyle anlamaya çalı tık. Nitekim bunu bir kere ba armı oldu umuzda slam akıl paradigmasının daha az manipüle edilmi olarak anlayabilece imiz gibi paradigma olgusunu felsefi düzlemine daha uygun bir yapıda ele alma imkanımız da olu acaktır.

ki paradigmamızı daha yalın ili kiler çerçevesinde ele aldı ımızda *mitostan logosa* geçi ile ba lan sistematik Grek aklının olu um sürecine kar ılık olarak slam akıl paradigmasının Arap Kültürü düzleminde vahiy ile birlikte olu abildi i söylenebilir. O halde felsefe tarihine uyarak ilkini salt rasyonel bir orijinde gördü ümüz oranda ikincisinin vahiy ile ili kisini ihmal etmemiz gerekiyor. Nitekim slam dü ünce yapısı söz konusu oldu unda dikkat çeken ilk

referans çerçevesi bu kültürün kendi yapılanmasını dayandırmaya özen göstermi oldu u vahiy olgusu olarak karımıza çıkar. Fakat vahyin risalet sonrasında bu paradigmadaki konumu nadiren siyasal alanı gölgede bırakabilmi tir.

Eski Arap kültürünü yo un bir ekilde dönü türüp akıl yapısını kendi mesajı do rultusunda yapılandırmaya çalı an vahiy doktrinin “Risalet prati i” çerçevesinde manevi alanın “dünyada ve kültürün dahil olmu olarak” bir boyut arz etmi oldu u ve nihayetinde tedvin ça ında paradigma içi ilk büyük kırılmasını yaayan bir tasavvur söz konusu edilebilir. slam kültüründeki bütün katmanların yo un bir ekilde iç içe girmi oldu u tedvin ça ının slam dü ünçe gelene inin günümüze kadar uzanabilen bir fay hattı olarak kritik bir i leve sahip oldu u teslim edilebilir. Bu süreçte toplumsal dokuya hakim olması beklenen “Ümmet olgusunun” erken sayılabilecek bir a amada katı bir heterojeniye maruz kalmı oldu u teslim edildikten sonra aynı kültürün Allah-Sultan karma asına bulanmı “kulun” aleni olarak kontrol edilmeye çalı ılan bir dünya görü ü tasarımına gitmi oldu u ifade edilebilir. Rasyonel açılımların slam tarihindeki ilk sistemle me emarelerinin *Topika- Retorika* eksenindeki argümanlarla negatif bir diyalektik altında heba edilmi olmasına ba lı olarak tercümelerle ivme kazanmı olan Felsefi terminolojiye uygun dü ünü ün de bu hareketlilikten nasibini almı oldu u söylenebilir. Di er taraftan slam ile ili kilendirilen yeni tasavvur ve akıl yapısının kendisini bu kültürün merkezine konumlandırmasının karma ık süreci ihmal edilmemelidir. Houghson’ın deyi i ile slamile mi kültür kemale erip de i ik alanlarda normlar tesis edebildi i süreçte iktidarının merkezinde bir dönü üme maruz kalmı tır. Fakat Kindi ça ı ile birlikte hakim bir seçkin zümre içerisinde daha somut bir sosyal refah ve istikrar ortamı içerisinde Müslümanlar arasında entelektüel alana hizmet edecek bir ortam olu turulmu oldu u görülür. Çeviri hareketlerinde oldu u gibi bu ortamın sa lanmasında bizzat sarayın belirlenimleri de söz konusudur. Buna ba lı olarak İhvanı Safa benzeri akımlar, Grek mirası ve slam dü ünürlerine ait kuramların daha geni bir tabana yayılmasında rol oynamı olabilirler. Nihayetinde din olgusu yanında, çeviriler ve kültürel etkile imle birlikte slam filozoflarının bu dü ünçeye mal etmeye çalı acakları Grek mirası hesaba

katılmı oldu unda, bu sahanın bir akıl paradigmasının olgunla abilece i bir atmosfer arz etmi oldu u söylenebilir.

Bu ba lamda slam dü üncesinin klasik filozofları üphesiz bu akıl yapılanmasının en sistematik kesitine tekabül ederler. Grek mirası ile de birebir ili kiye girdi i bu dü ünü ü birimci bölümde yapmaya çalı tı ımız gibi ontoloji ve epistemoloji ekseninde incelememiz beklenebilir. Ancak slam filozoflarını ku atan atmosfer dikkate alındı ında onların, aynı rasyonel düzlemde Yunanlı üstatlarından, de i ik referanslara da sahip olmu olarak, farklı kaygılara sahip olmu oldukları da görülebilir.

Bu ba lamdaki açılımlarımızı paradigma olgusu etrafında da ifade edebiliriz. Bu durumda Vahyin, Arap kültüründeki akıl tasavvurunu dönü türümü olduktan sonra bu kültürün Antik mirasla girmi oldu u reaksiyon sonucunda nasıl bir akıl tasavvurundan söz edebilece imiz sorulabilir. Ya da slam dü ünçe gelene inin Grek mirasına kar ılıklı nasıl bir akıl tasavvuru üretmi oldu una yönelik bir dizi soru yöneltilebilir:

Ona göre bu akıl tasavvurunun bile enlerine ayrılabilce i bir düzlemde söz konusu referans çerçeveleri arasında nasıl bir da ılımdan söz edilebilir? Buradan bakıldı ında slam ve Grek aklile me bile enleri arasında nasıl bir ili ki kurulabilir? Daha açık olarak Grek rasyonalizminin felsefi terminolojiyi belirlemi oldu u yerde slam dü ünçesindeki akıl paradigmasının analizi hangi ölçütleri dikkate almalıdır? Grek dü ünçe tarihi ile kıyaslandı ında slam dü ünçe tarihinin “tarihle” daha canlı bir ili kisini kurabildi imize göre, buradaki sorularımızı tezin birinci bölümden daha belirgin hatlarla yöneltme imkanımız vardır; vahyin yegane amil olmadı ını bildi imiz slam kültür tarihindeki siyasal ruha dokunabilir miyiz? Di er taraftan slam dü ünçesindeki paradigmayı rasyonel bir düzlemde ya da bilgi-iktidar ili kileri ba lamında ele almı olmamız bizi, giri bölümünde yöntemle ilgili olarak ifade etti imiz indirgeme sorunsalına dâhil etmi olur mu?

üphesiz bu soruların bir kısmı elenebilece i gibi bunlara farklı olanları da eklenebilir. Fakat bu soruların Grekve slam aklının arz etmi oldu u ontoloji



ve epistemoloji bağlamında ele almamızda etkin bir role sahip olduğunu ifade edebiliriz.

Yunan akıl paradigmasının öncelikli olarak; “varlık olana” odaklanan ve “kendi dayanak ve kriterlerini kendi içinde belirlemeye” özen gösteren bir akıl tasavvuru vazetmiş olduğunu görürüz. Böyle olmakla birlikte bu tasavvurun salt teorik boyutuna yapılan atılımı vurguya karşı pratik bir de erden uzak tutulmasına yönelik belirlenimler katılmadığını ifade edebiliriz. Nitekim teorinin bağımlı bir pratik olduğunu bizzat Platon sistemindeki süreçte ifadesini bulmuş olduğunu da söylenebilir. Nitekim aynı pratik de erin Farabi ve İbn Sina düşüncelerinde farklı karşı bulmuş olduğunu ifade etmek üzere onları farklı bloklarda ele almaya çalışmıştı. Bununla birlikte Antik Yunan ve İslam düşüncesi paradigmasının, gerek bu yapıların üzerinde inandırılmış olduğunu kaynaklar gerekse gelişim sürecinin arz ettiği yapı ve yapının sağlam olduğunu akıl ya da varlık tasavvuru açısından bariz farklılıklar içermiş oldukları teslim edilebilir. Aynı şekilde geleneğe uygun olarak özellikle İslam filozoflarının Attik filozoflarla paylaşmış oldukları bakış açılarının da geleneksel beklentileri aynan bir boyutta olduğunu söylenebilir.

Tez boyunca farklı iki kültürdeki akıl paradigmasının hangi kırılmalar ve referans çerçeveleri ekseninde oluşmuş olduğunu anlamaya çalıştık. Her iki paradigmanın söz konusu olduğu yerde kendini sürekli olarak tekrar eden polemiklere düşmemeye özen göstermeye çalıştığımızı ifade edebiliriz.

Diğer taraftan Modern Batı uygarlığının kendisine referans aldığı Antik Yunan ve geleneksel İslam Kültürünün de kendisini dayandırmakta olduğunu akıl paradigmasını birer süreç dahilinde ele alma imkanımız oldu. Bu iki paradigmayı anlamaya çalışırken tarihsel süreç ve etkileşim boyutuna özen göstermeye çalıştığımızı ve bu olguları ele alırken üretilen ya da tasarımılanan tarih olgusunu dikkate almaya çalıştığımızı ifade edebiliriz.

Son olarak paradigmanın yapısal farklılıklarına rağmen gelişim süreçleri birlikte analiz edilmiş olduğunda, bir paradigmanın oluşum sürecinin yansıtması oldukları görülür. Nitekim araştırmamızın yalın haliyle “akıl paradigmasının”

olu um ve üretim ko ullarına yönelik bir analizi mümkün kılmı olması bu yöndeki amacımızı hangi ölçülerde ba armı oldu umuzla ilgilidir.

## KAYNAKÇA

- Aiskhylos (2000), *Zincire Vurulmu Prometheus*, (çev: Azra Erhat-Sabahattin Eyübo lu), Türkiye Bankası Yayınları; stanbul.
- Alper, Ömer Mahir (1998), *Kindi, Fârâbi bn Sîna'da Akıl-Vhiy/Felsefe-Din li kisi*, basılmamı doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; stanbul.
- Aristoteles (2000), *Organon, "Topikler"*, (Çev. Hamdi Ragıp Atademir), Hamlet Yayınları, stanbul.
- Aristoteles (2005), *Nikomakhos'a Etik* (Çev. Saffet Babür), Kebikeç Yayınları; Ankara.
- Aristoteles (1999), *Eudemos'a Etik* (Çev. Saffet Babür) Dost Yayınevi; Ankara.
- Aristoteles (1993), *Politika* (Çev. Mete Tunçay) Remzi Yayınevi; stanbul.
- Aristoteles (2004), *Retorik*, (çev: Mehmet H.Do an), Yapı Kredi Yayınları; stanbul.
- Aristoteles (1996), *Metafizik* (Çev. Ahmet Arslan) Sosyal Yayınları; stanbul.
- Arslan, Ahmet (1999), *slam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları; Ankara.
- Attaas, Nakip S. (1995), *slam, Sekülerizm ve Gelece in Felsefesi* (Çev. Mahmut Erol Kılıç), nsan Yayınları; stanbul.
- Aydınlı, Ya ar (2000), *Farabi'de Tanrı- nsan li kisi*, z Yayıncılık; stanbul.
- Aydınlı, Osman (2001), *slam Dü ünçesinde Aklile me Süreci Mutezilenin Olu umu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yayınları; Ankara.
- Aydınlı, Ya ar (2002), *Gazali: Muhafazakar Ve Modern*, Arasta Yayınları; Bursa.

- Bayraklı, Bayraktar (1983), *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Do u Yayınları; stanbul.
- Berkeley, George (1996), *nsan Bilgisinin lkeleri Üzerine* (Çev. Halit Uren) Bilim Sanat Yayınları; Ankara.
- Bernall, Martin (2003), *Kara Atena*, “Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl mal Edildi? 1785-1985”, (Çev. Özcan Buze), Kaynak Yayınları; stanbul.
- Bin Nebi, Malik (1985), *deolojik Sava Ajanları ve slam Dünyası* (Çev. Cemal Karaa açlı) Fikir Yayınları; stanbul.
- Bolay, S.Hayri (1980), *Aristoteles Metafizi i ile Gazali Metafizi inin Kar ıla tırılması*; stanbul.
- Bozkurt Mustafa (2006), *Fahreddin Râzi'de Bilgi teorisi*, Basılmamı Doktora tezi, Ankara üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü temel slam bilimleri ana bilim dalı; Ankara.
- Brun, Jean (2007), *Platon ve Akademia* (Çeviren: smail Yerguz), Dost Yayınevi; Ankara.
- Bulaç Ali (2003) *Din-Felsefe Vahiy-Akıl li kisi*, z Yayınları, stanbul.
- Campell, Joseph (2003) *Batı Mitolojisi*, “Tanrının Maskeleri”, (Çev. Kudret Emiro lu), mge yayınları, Ankara.
- Cevizci, Ahmet (2000), *Felsefe Sözlü ü*, Paradigma Yayınları; stanbul.
- Cevizci, Ahmet (2001), *lkça felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları; Bursa.
- Cevizci, Ahmet (2001), *Ortaça Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları; Bursa.
- Copleston, Frederic (1990), *Sokratikler ve Sokrates* (Çev. Aziz Yardımlı) dea Yayınevi; stanbul.
- Copleston, Frederic (1999), *Platon* (Çev. Aziz Yardımlı), dea Yayınevi; stanbul.
- Copleston, Frederic (1998), *Berkeley-Hume* (Çev. Aziz Yardımlı) dea Yayınları; stanbul.

- Corbin, Henry (2004), *slam Felsefesi Tarihi* (Çev. Hüseyin Hatemi) İletişim Yayınları; İstanbul.
- Çelik Mehmet (2003), *Süryani Tarihi*, Ayraç Yayınları; Ankara.
- Çüçen, Abdulkadir (2001), *Felsefeye Giriş*, Asa Yayınları; İstanbul.
- De Boer, T. J. (2001), *slam'da Felsefe Tarihi*, (çev: Yağar Kutluay), Anka Yayınları; İstanbul.
- Descartes (1998), *Meditasyonlar* (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları; İstanbul.
- Diderot (1998), *Konu malar* (Çev. Adnan Cemgil), Meb Yayınları; İstanbul.
- Dorion, Louis-Andre (2005), *Sokrates* (Çev. M. Nedim Demirtaş), Dost Yayınevi; Ankara.
- Dumont, Jean-Paul (2007), *Antik Felsefe* (Çev. İsmail Yergüz), Dost Yayınevi; Ankara
- Ebheri(1998), *saguci Mantığına Giriş*, (çev: Hüseyin Sarıoğlu), İzzet Yayınları; İstanbul.
- Ebu Zehra Muhammed (1983) *slam'da Siyasi ve İktisadi Mezhepler Tarihi*, (çev: Hasan Karakaya-Kerim Aytekin), Hisar Yayınları İstanbul.
- el-Cabiri, Muhammed Abid (2000), *Arap-islam Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi; İstanbul.
- el-Cabiri, Muhammed Abid (2001), *Çağdaş Arap-islam Dünyesinde Yeniden Yapılanma*, (çev. Ali İhsan Pala-Mehmet İrin Çıkar), Kitabiyat; Ankara.
- el-Cabiri, Muhammed Abid (2000), *Arap-islam Aklının Oluşumu*, (çev: İbrahim Akbaba), Kitabevi; İstanbul.
- el-Cabiri, Muhammed Abid (2000), *Arap-islam Kültürünün Akıl yapısı "Arap-islam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi"*, (Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), Kitabevi; İstanbul.
- el-Cabiri, Muhammed Abid (2003), *Felsefi Mirasımız ve Biz*, (Çev. A.Sait Aykut), Kitabevi; İstanbul.

- Eliaçık, İhsan (2003), *İslam Yenilikçileri*, Med-Cezir Yayınları; İstanbul Kitabevi; İstanbul.
- Euripides (2003), *Baklılar*, (Çeviren: Sabahattin Eyubo lu), Türkiye İbankası Kültür Yayınları; İstanbul.
- Fahri, Macit(2004), *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev: Kasım Turhan, İa-To Yayınları; İstanbul.
- Farabi (2004), *Din Üstüne* (Çev. Ya ar Aydınlı ) Arasta Yayınları; Bursa.
- Farabi (1987), *Füsulü'l-Medeni*, (Çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları; zmir.
- Farabi (1997), *Medinetü'l-Fazıla* (Çev. Ahmet Arslan) Vadi Yayınları; Ankara.
- Farabi (1990), *İhsau'lulum* (Çev. Ahmet Ate ) Med Yayınları; İstanbul.
- Farabi (1980), *Essiyasetü'l-Medeni* (Çev. Mehmet Aydın-Abdülkadir ener-Rami Ayaz) Kültür Bakanlığı Yayınları; İstanbul.
- Foucault, Michael (2001), *Yapısalcılık ve Post Yapısalcılık*, (çev: Ümit Umaç-Ali Utku), Birey Yayınları; İstanbul.
- Foucault, Michael (1999), *Bilginin Arkeolojisi*, (çev: Veli Urhan), Birey Yayınları; İstanbul.
- Foucault Michael (2006), *Kelimeler ve eylemler*,( çev: Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi; İstanbul.
- Foucault, Michael (2002), *Klini in Do u u* (çev: Temel Ke o lu), Doruk Yayınları; Ankara.
- Gazali (2002), *Tehafüt el-Felasife* ( çev. Bekir Sadak) Ahsen Yayınları; İstanbul.
- Gazali (1986), *El-Munkizu Mineddalal*, Umran Yayınları; İstanbul.
- Gökberk, Macit (1996), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi; İstanbul.
- Güler İhami (2002), *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat Yayınları; Ankara.

- Gunnar Skirbekk, Nils Gilje(1999), *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (çev:Emrullah Akba , ule Mutlu), Üniversite Kitabevi Yayınları, stanbul.
- Hamilton, Edith (2004), *Mitologya*, (çev: Ülkü Tamer), Varlık Yayınları; stanbul.
- Hanratty, Gerald (2002), *Aydınlanma Filozofları Locke-Hume ve Berkeley*, (çev: Tuncay mamolu-Celal Büyük), Anka Yayınları; stanbul.
- Hanefi,Hasan, (1994), *slami limlere Giri* , (çev: Muharrem Tan), İnsan Yayınları; stanbul.
- Hare, R. M. (2002), *Platon* (Çev. İ. im ek, B. Yıldız), Altın Yayınları; stanbul.
- Homeros (1984), *lyada*, (Çev: Azra Erhat-A.Kadir), Can Yayınları, stanbul.
- Houdgson M. G. S. ( 1993), *slam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, (çev:Alp Eker ve Arkada ları), z Yayınları; stanbul,
- I ık, Hidayet (2006), *Amiri'ye Göre slam ve Öteki Dinler*, z Yayıncılık; stanbul.
- Isfahani, Ragıb (ts), *Müfredat Kuran İstıahları Sözlü ü*, (çev: Abdülbaki Güne -Mehmet Yolcu), Çıra Yayınları;, stanbul.
- İbni Rü d, (1998), *Tehafüt et-Tehafüt*, (Çev. Kemal I ık-Mehmet Da ) Kırkambar Yayınları; stanbul.
- İbn-i Rü d (1992), *Faslü'l-Makal*, (Çev. Bekir Karlı a) aret Yayınları; stanbul.
- İbn Sina (2006), *Mantı a Giri* , (çev: Ömer Türker), Litera Yayınları; stanbul.
- İbn Sina (2005), *aretler ve Tenbihler*, (çev: Ali Durusoy-Muhittin Macit Ekrem Demirli), Litera Yayınları; stanbul.
- İtatsu, Toshiko (1984), *slam Dü üncesinde man Kavramı*, (çev: Selahaddin Ayaz), Pınar Yayınları; stanbul.
- İtatsu Toshihiko (ts), *Kuran'da Allah ve İnsan*, (çev: Süleyman Ate ), Kevser Yayınları; Ankara.

- J.G Merquir (1986), *Foucault*, (çev: Nurettin Elhüseyni) Afa Yayınları; stanbul.
- J.Ong, Walter(1999), *Sözlü ve Yazılı Anlatım*, (çev: Sema Postacıo lu Banon), Metis Yayınları; stanbul.
- Kara, Mustafa (1999), *Tasavvuf Ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları; stanbul.
- Kaya, Remzi ( 2001), *Kuranda Nesih*, Furkan Ofset; Bursa.
- Kayacık, Ahmet (2004), *Ba dat Okulu ve slam Dü üncesindeki Yeri*, Üniversite Kitabevi Yayınları; stanbul.
- Kindi (2006), *Felsefi Risaleler*, (Çev: Mahmut Kaya), Klasik Yayınları; stanbul.
- Kranz, Walther (1994), *Antik Felsefe* (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar; stanbul.
- Kutluer, Ihan (1998), *Akıl Ve tikad*, z Yayıncılık; stanbul.
- Kutluer, Ihan (2001), *lim ve Hikmetin Aydınli nda*, z Yayınları; stanbul.
- Kutluer, Ihan(2001), *slam'ın Klasik Ça nda Felsefe Tasavvuru*, z Yayıncılık; stanbul.
- Kutup, Seyyid (1985), *slam ve Emperyalizm* (Çev. Ramazan Nazlı), elale Yayınları; stanbul.
- Leibniz (2003), *Monadoloji*, (Çev. Ogün Ürek), Biblos Yayınları; Bursa.
- Leibniz (1999), *Metafizik Üzerine Konu ma*, (çev: Af ar Timuçin), Cumhuriyet Yayınları; stanbul.
- Leaman, Oliver (2000), *Ortaça slam Felsefesine Giri* , (çev: Turan Koç), z Yayınları; stanbul.
- Lings, Martin (2006) *Hız. Muhammed'in Hayatı*, (çev: Nazife i man), nsan Yayınları; stanbul.
- Locke, John (2004), *nsan Anla ı Üzerini Bir Deneme* (Çev:Hacıkadiro lu), Kabal Yayınları; stanbul.
- MacIntyre, Alasdair (2001), *Ethik'in Kısa Tarihi* (Çeviren, H. Hünler & S. Z. Hülner), Paradigma Yayınevi; stanbul.



- Mardin, Serif (1999), *Din ve Deoloji*, Leti'im Yayınları; İstanbul.
- Mithen, Steven, (1999), *Aklın Tarih Öncesi*, (çev: Rem Kutluk), Dost Yayınları; Ankara.
- Nasr, Seyit Hüseyin (1985), *İslam Kozmoloji Öretilerine Giriş*, İnsan Yayınları; İstanbul.
- Nasr, S.Hüseyin (2009), *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, (çev: Şahabeddin Yalçın), İzzet Yayınları; İstanbul.
- Netton Ian Richard (2005), *Farabi ve Okulu*, (çev: Mehmet Vural), Elis Yayınları; Ankara.
- Nietzsche, Friedrich (2005), *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, çev: Mehmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları; İstanbul.
- Özdenören, Rasim (1999), *Yeniden İnanmak*, İzzet Yayınları; İstanbul.
- Özlem, Doğan (1994), *Mantık*, Anahtar Kitapları; İstanbul.
- Özlem, Doğan (1986), *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi; İstanbul.
- Öztürk, Yener (2004), *Kur'an Perspektifinde Kozalite Problemi veya Sebeplerin Varoluş Etkisi*, İlahiyat Yayınları; Ankara.
- Paksüt, Fatma (1982), *Platon ve Sonrası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları; İstanbul.
- Platon (1995), *Devlet* (Çev. S. Eyuboğlu, M. A. Cimcoz), Remzi Kitabevi; İstanbul.
- Platon, (1986), *Diyaloglar II* (Çeviren: A. Cemgil, T. Gökçöl vd.) Remzi Kitabevi; İstanbul.
- Platon (2001), *Timaios* (Çeviren: Erol Güneş, Lütfi Ay) Meb Yayınları; İstanbul.
- Platon (2006), *Sokrates'in Savunması*, İkbiz Yayınları; İstanbul.
- Peker, Hidayet (2000), *İbnü'l-Sina'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları; Bursa.
- Râzi, Fahreddin (2006), *Hıristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışmalar*, (çev: Hidayet İbrahim), İzzet Yayıncılık; İstanbul.

- Richard W. Southern(2001), *Orta Ça Avrupa'sında slam Algısı*, çev: Ahmet Aydoğan, Yöneli Yayınları; stanbul.
- Robinson & j. Rundel(1999), *Tahayyül Gücünü Yeniden düşünmek-Kültür ve Yaratıcılık*, (çev: Ertu rul Ba er), Ayrıntı Yayınları; stanbul.
- Ross, David (2002), *Aristoteles* (Çeviren: Ahmet Arslan vd.), Kabalcı Yayınları; stanbul.
- Ross,G.MacDonald (2002), *Leibniz*,Altın Kitaplar; stanbul
- Sartre, Jean Paul (1997), *Aydınlar Üzerine*, (Çev. Aysel Bora), Can Yayınları; stanbul.
- Schmitt Karl (2002), *Siyasi lahiyat*, (Çev. Emre Zeybeko lu), Dost Yayınları; Ankara
- Sibai, Mustafa(1993), *Oryantalizm ve Oryantalistler “Yararları-Zararları”*, (Çev. U ur Mü teba), beyan yayınları; stanbul.
- Sophokles (2003), *Elektra*, (çev: Cüneyt Çetinkaya), Bordo-Siyah Yayınları; stanbul.
- Sophokles (2007), *Kral Oidipus*, (çev: Cüneyt Çetinkaya), Bordo-Siyah Yayınları; stanbul.
- Spargo, Tamsın (2000), *Michael Foucault ve Kaçıklık Kuramı*, (çev: Kaan H.Ökten), Everest Yayınları; stanbul.
- Spinoza, Baruch (2004),*Etika* (Çev. Hilmi Ziya Ülken) Dost Yayınları; Ankara.
- Spinoza,Baruch (2008), *Tanrı Bilimsel Politik nceleme*, çev: Betül Ertu rul, Biblos Yayınları; stanbul.
- S.Khun, Thomas (2005), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (çev: Nilüfer Kuya ), Kırmızı Yayınları; stanbul.
- erif, M. M. (1990), *slam Dü üncesi Tarihi*, (editör: Mustafa Arma an), nsan Yayınları; stanbul.
- ulul, Cevher (2003), *Kindi Metafizi i*, nsan Yayınları; stanbul.
- *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*(2006), (haz: Do an Özlem-Güçlü Ate ), Do ubatı Yayınları; Ankara.
- Taylor, Charles (2002), *Sokrates* (Çeviren: Cemal Atila) Altın Yayınlar; stanbul.

- Taylor, Charles (2002), *Sokrates* (Çev. Cemal Atila) Altın Yayınlar; stanbul.
- Timurta , Abdullah (2009), *Çı ır Açan ark Alimleri*, Kent Yayınları; stanbul.
- Thomson, David (2002), *Siyasi Dü ünçe Tarihi* (Çev. Serdar Ta ı),Metropol Yayınları; stanbul.
- Tokta , Hayri (2004), *slam Dü ünçesinde Felsefe Ele tirileri*, Klasik Yayınları; stanbul
- Tu cu, Tuncar (2000), *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta Yayınları; Ankara.
- Turhan, Kasım, (2001), *Kelam ve Felsefe Açısından nsan Fiilleri-Amiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*, Marmara Üni. lah.Fak.Vak.Yayınları; stanbul
- Uluda , Süleyman (1998), *slam'da nanç Konuları ve tikadi Mezhepler*, Marifet Yayınları; stanbul.
- Uluda Süleyman (1985), *Felsefe-Din li kileri (Faslu'l-Makal, el-Ke fan minhacu'l-edille)* Dergah Yayınları; stanbul.
- Ülken, Hilmi Ziya (1963), *slam Felsefesi*, Cem Yayınları, stanbul.
- Ünal, Ali (199), *Kuran'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları; stanbul.
- Vorlender Karl (2004), *Felsefe Tarihi* (Çev. Kerim Aytekin), Hisar Yayınları; stanbul.
- Yalçın, ahabettn (2010), *Modern Felsefede Benlik*, Bo aziçi Üniversitesi Yayınevi; stanbul.
- Yasa, Münteba (1998), *Dini Epistemolojide Ele tirel Akılcılık*, Basılmamı yüksek lisans tezi, 19 Mayıs üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü; Samsun.
- *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*(2004), (çev:Nurettin Ceviz-Kenan Demirayak-Nevzat H.Yanık), Ankara Okulu Yayınları; Ankara.
- Zeller, Eduard (2001), *GreK Felsefesi Tarihi* (Çev. Ahmet Aydo du), z Yayıncılık; stanbul