

ANADOLU NAZARİYATI

AKADEMİK DÜŞÜNCE DERGİSİ • YIL:1 • SAYI:2 • ARALIK 2025

KONU: ANADOLU BİLGELİĞİ, KİMLİK ve GÖNÜL

Anadolu Bilgeliğinde Varlık Metafiziği ve Yolda Olma • **Süleyman DÖNMEZ**

Kesinlik, Puslu Mantık ve “1”sizlik Problemi • **Hakan BİLBAY**

Gönül'den Felsefeye: Anadolu Nazariyatı Esasında Bir Değerlendirme • **Oya PEDÜK**

Tözler, Tözleri Gereği İyi Olmadıkları Hâlde, Olmaları İtibarıyla Nasıl İyidirler • **Hüseyin İSTANBULLU**

Üsküdar Anadolu mudur? Anadolu Mayası Bakımından Bir Şehir ve İnsan Modeli:

“Ahmet Yüksel Özemre: Bilimle İrfan” • **Selçuk POLAT**

Yalçın Koç Düşüncesinde Dil ve Anlam • **Abdullah KARACA**

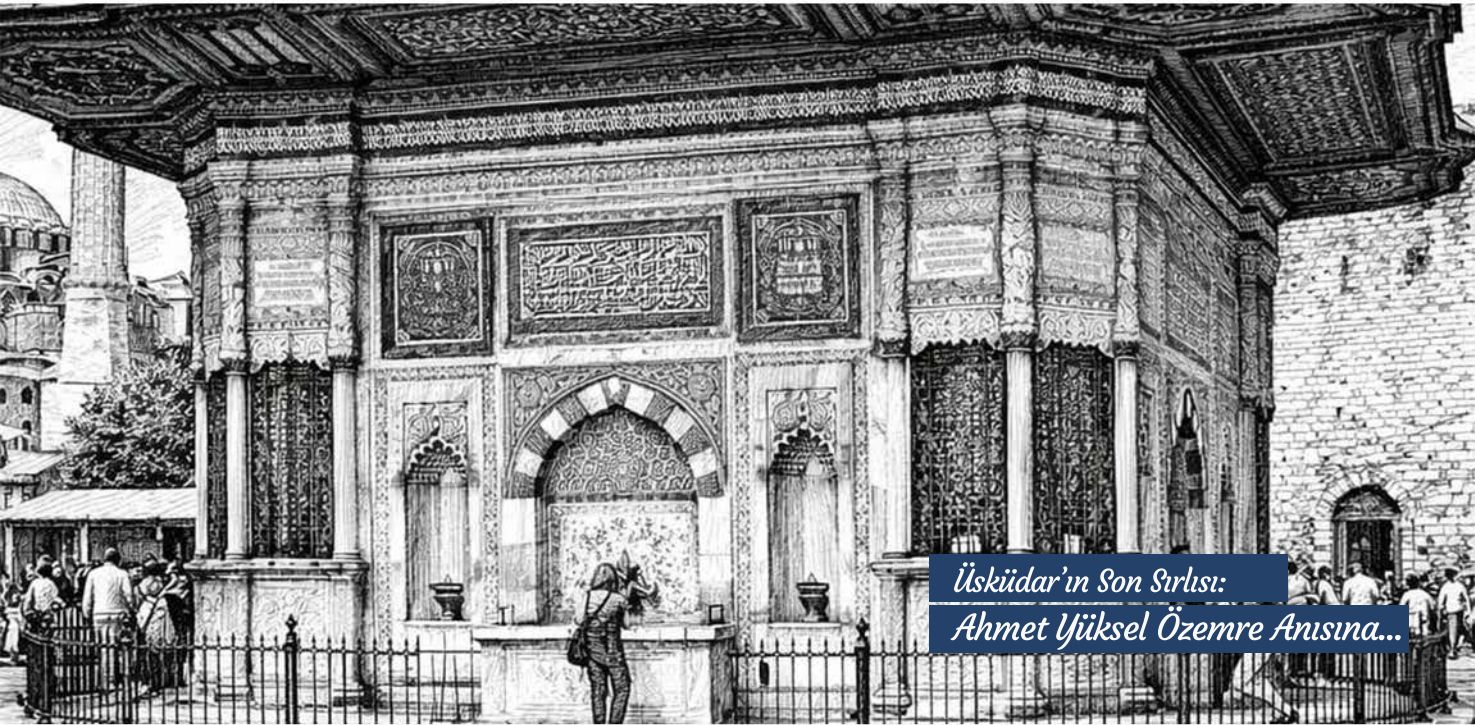
Yalçın Koç'un Anadolu Mayası Adlı Eserinde Dil, Ontoloji Ve Kelam: Bir Kimlik Felsefesi İncelemesi • **Esra DEMİRTAŞ**

Türk Kültüründe Yer-Gök Tasavvurlarının Felsefi Arketipleri • **İbrahim KÖRPE**

derkenar

Hikâyat Değil Hikâye • **Hakan BİLBAY**

Gayri Nisbi Vakitlerde... • **İsmail Berk KARAKAYA**



Üsküdar'ın Son Sırlısı:

Ahmet Yüksel Özemre Anısına...





**ANADOLU
NAZARİYATI**
◀ DERGİSİ ▶

ANADOLU NAZARİYATI DERGİSİ

Journal of Academic Magazine

Yıl:1, Sayı:2, Aralık 2025

e-ISSN: 3108-5377

YAYINCI - İMTİYAZ SAHİBİ

Prof. Dr. Süleyman Dönmez
(Akdeniz Üniversitesi)

EDİTÖR

Selçuk Polat

TEKNİK EDİTÖRLER

Abdullah Karaca
Hüseyin İstanbullu

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Süleyman Dönmez
Hakan Bilbay
Selçuk Polat
Hüseyin İstanbullu
Abdullah Karaca
Esra Demirtaş
Yusuf Aykut
Oya Pedük

REDAKSİYON ve ÇEVİRİ

Hüseyin İstanbullu
Oya Pedük
Abdullah Karaca (Redaksiyon)

TEKNİK KADRO

Muhammed Yusuf Aykut (Sorumlu Medya-İnternet)
Esra Demirtaş
İsmail Berk Karakaya
Furkan Çetin
Özer Şahin (Koordinasyon)
Burak Şatlı (Grafik-Reklam)
Adnan Yalçınkaya (Bilimsel Danışman)
Bünyamin Ayyaz (Tasarım-Mizanpaj)

İLETİŞİM

Anadolu Nazariyatı Dergisi

Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü Türk İslam Düşüncesi Tarihi ABD Başkanlığı

Adres: Pınarbaşı Mahallesi, Dumlupınar Bulvarı, Posta Kodu: 07070

Akdeniz Üniversitesi Kampüsü, Konyaaltı, ANTALYA

Muhammed Yusuf Aykut • aykutyusuf88@gmail.com

anadolunazariyatı.com

mail@anadolunazariyatı.com

BU SAYININ YAZARLARI

Süleyman Dönmez

Adnan Menderes Üniversitesi - Felsefe Bölümü • yalcinsahab@gmail.com

Hakan Bilbay

Akdeniz Üniversitesi - Felsefe Bölümü • hakanbilbay@hotmail.com

Oya Pedük

Çukurova Üniversitesi - Felsefe Bölümü • oyapeduk@gmail.com

Hüseyin İSTANBULLU

Akdeniz Üniversitesi - Felsefe Bölümü • huseyin.istanbulluu@gmail.com

Selçuk POLAT

Akdeniz Üniversitesi - Felsefe Bölümü • sepolat@yandex.com

Abdullah Karaca

Akdeniz Üniversitesi - Felsefe Bölümü • karacaelt1@gmail.com

Esra Demirtaş

Ankara İlahiyat Fakültesi • esra.rtl@gmail.com

İbrahim Körpe

Millî Eğitim Bakanlığı • korpeibrahim@gmail.com

İsmail Berk Karakaya

*Anadolu'nun gül yüzlü Şehit'lerine
Aşk olsun, Selam olsun...*

Yalçın Koç | **Anadolu Mayası**

İÇİNDEKİLER

<i>Anadolu Bilgeliğinde Varlık Metafiziği ve Yolda Olma</i>	9
Süleyman DÖNMEZ	
<i>Kesinlik, Puslu Mantık ve “1”Sizlik Problemi</i>	25
Hakan BİLBAY	
<i>Gönül’den Felsefeye: Anadolu Nazariyatı Esasında Bir Değerlendirme</i>	51
Oya PEDÜK	
<i>Tözler, Zatları Gereği İyi Olmaksızın, Var-Olmaklıkları İtibarıyla Nasıl İyi Olurlar?</i>	71
Hüseyin İSTANBULLU	
<i>Üsküdar Anadolu Mudur? Anadolu Mayası Bakımından Bir Şehir Ve İnsan Modeli: “Ahmet Yüksel Özemre: Bilimle İrfan”</i>	85
Selçuk POLAT	
<i>Yalçın Koç Düşüncesinde Dil Ve Anlam</i>	96
Abdullah KARACA	
<i>Yalçın Koç’un Anadolu Mayası Adlı Eserinde Dil, Ontoloji Ve Kelam: Bir Kimlik Felsefesi İncelemesi</i>	123
Esra DEMİRTAŞ	
<i>Türk Kültüründe Yer-Gök Tasavvurlarının Felsefi Arketipleri</i>	134
İbrahim Körpe	
<i>Hikâyat Değil Hikâye</i>	152
Hakan BİLBAY	
<i>Gayri Nisbi Vakitlerde</i>	154
İsmail Berk KARAKAYA	

BAŞYAZI



İrfanın İzinde, Hakikatin Seyrinde

Kıymetli Okurlar,

Düşünce yolculuğumuzun **ikinci durağında**, sizleri daha geniş bir ufuk ve derin bir tefekkürle selamlarız. İlk sayımızla attığımız tohumların, bu sayıda Anadolu'nun bereketli zihninde nasıl filizlendiğini hep birlikte 'seyir' ediyoruz.

Bu sayımızı, ömrünü bilimle irfanın terkibine ve tevdiine adanmış, Üsküdar'ın ruhunu ve nezaketini şahsında toplamış müstesna bir şahsiyete; **Ahmet Yüksel Özemre**'nin aziz hatırasına ithaf ediyoruz. Özemre'nin 'Anadolu' yakasıyla mayalanmış "gönül" merkezli duruşu, bizim için sadece bir biyografi değil, bir şehir ve insan modelinin "yaşayan" manifestosudur.

Dergimizin fikir dünyasını inşa ederken, **Yalçın Koç** hocamızın "Anadolu Mayası" kavramından sarsılmaz bir ilham almaya devam ediyor. Varlığı 'Kelam'la, kimliği ise gönül esasıyla yeniden yorumlayan o özgün bakış, sayfalarımızdaki temel harcımız oldu. Bu ilhamı akademik bir disiplin ve felsefi bir tutarlılıkla işlerken ise, **Süleyman Dönmez**'in keşfi inşa "usulü" yolumuza ışık tutmaktadır. Onun "yolda olma" metaforu ve varlık metafiziğine dair vukuflu yaklaşımı, bu sayıdaki yazılarımızın metodolojik pusulasıdır.

Elinizdeki bu sayıda;

- Üsküdar'ın Anadolu'nun ve Anadolu Mayası'nın manevi başkenti oluşundan,
- Kervan metaforuyla varlığı anlamlandırmaya,
- Boethius'un töz ve iyilik arayışına,
- Puslu mantığın kesinlik sınırlarından,
- Türk kültüründeki yer-gök tasavvurlarının derin köklerine kadar geniş bir yelpazede "kendimiz" kalarak düşünmenin imkanlarını aradık.

Türkçenin imkanlarıyla dokunan bu metinler; dilde dirilmeyi, gönülde birleşmeyi ve Anadolu'nun özgün sesini dünyaya duyurmayı gaye edinmektedir. Mayamızdaki birliği, usulümüzdeki "vakarla" birleştirerek tefekkür kervanını yürütmeye devam edeceğiz.

İkinci sayımızın, düşünce dünyamıza yeni kapılar aralmasını dileriz.

Yolda ve gönülde buluşmak üzere...

EDİTÖR



ANADOLU BİLGELİĞİNDE VARLIK METAFİZİĞİ VE YOLDA OLMA¹

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ

Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

sdonmez@akdeniz.edu.tr

ORCID:0000-0003-4251-6665

Öz

Anadolu-Türk bilgeliğinde öne çıkan kervan ve kervansaray metaforu, geçici olanla kalıcı olanın varlık esasında bir olduğunu gönüllere ve di- mağlara akıtabilmenin bir aracıdır. Elbette kervan ile kervansaray başkaca düşünüşler için de kullanılan metaforlardır. Ancak biz bu çalışmada kervan ile kervansaray metaforunun kullanıldığı diğer göndermelere değinmedik. Sadece kadim Türk bilgeliğinin bir devamı olan Anadolu-Türk bilgeliğinin esası olan varlığın birliği zemininde mevzuyu kısaca açmaya çalıştık.

Anahtar Kavramlar: Türk Bilgeliği, Varlık, Birlik, Varlığın Birliği, Kervan, Kervansaray.

EXISTENCE METAPHYSICS in ANATOLIAN WISDOM and BEING on the WAY

Abstract

The caravan and caravanseraı metaphor, which stands out in Anatolian-Turkish wisdom, is a means of conveying to the hearts and minds that the temporary and the permanent are essentially one. Of course, in Anatolian-Turkish wisdom, caravans and caravanserais are also used for other thoughts. However, in this study, we did not mention other references in which the caravan and caravanseraı metaphor is used. We tried to briefly explain the issue on the basis of the unity of being, which is the basis of Anatolian-Turkish wisdom, which is a continuation of ancient Turkish wisdom.

Key Concepts: Turkish Wisdom, Existence, Unity, Unity of Being, Caravan, Caravanseraı.

¹ Makale "Felsefelogos" dergisinin 26.07.2021 tarihli (2021/1) 76'ncı sayısında (s:23-32) yayımlanmış olup tekrardan revize edilerek dergimize konulmuştur.

Giriş Yerine: Yitirilen Bilgelik

Bilgeliğin (sophia) erişilmesi güç olan bir hâl olduğu düşüncesinden hareketle bilge-sever (philo-sophos) olmaya çalışan Yunanlıların Antik Çağ'da nev'i şahsına münhasır bir bilgelik sevgisinin (philosophia) mucitleri olduklarına dair yaygın bir inanç (pistis) vardır. Bazı okuyucular, bizim burada Eski Yunanlıların felsefenin mucidi olmalarını bir "inanç" olarak görmemizi yadırgayabilir. Tedirginliğin sebebi "inanç" sözcüğüne yüklenen anlam zenginliğinden ileri gelmiş olabilir. Öyle ki, Türkçede de inanç sözcüğünün anlam dağarcığı oldukça geniş görünür.² İnanç sözcüğündeki bu anlam genişliği bazı sıkıntılar doğurmakla beraber, bizlere felsefenin kaynağı meselesini değişik açılardan çözümlene fırsatı da sunar.

Hemen ifade edelim; bu makalenin konusu, inanç sözcüğüne yüklenen anlamların araştırılması değildir. Felsefenin nerede doğduğu ve ilk olarak kimler tarafından icra edildiği de araştırmamızın sınırları dışındadır. Bu nedenle yukarıdaki savda "inanç" sözcüğünü "ikna edici kanıt" anlamında kullandığımızı, karışıklığa mahal vermemek için belirtelim.

Felsefe araştırmacılarının ekseri, Eski Yunanlıların "ilk felsefeciler" olduklarına dair ikna edici kanıtlar ileri sürerler.³ Ama unutulmamalıdır ki, kanıtlarla inşa edilen bir inanç, delillerin değişmesi, artması ya da çürütülmesi ile değişebilir. Zaten kanıtlamanın özellikle Platoncu gelenekte bir meşrulaştırma / haklılandırma (justification) girişimi olması da bu değişkenliğe ve göreceliğe işaret etmektedir.⁴ Demek ki, felsefenin ilk defa Eski Yunanlılarca ortaya konmuş bir faaliyet olduğu inancı, mutlak değildir. Mutlak olmayanın ise değişkenlik arz ettiği açıktır.

Değişim, yeni okumaları zorunlu hâle getirir. Bu sebeple işbu makalenin konusu bilge-sever olmayı Eski Yunan felsefesinin de içerisinde filizlendiği Anadolu coğrafyasının kadim unsurları arasında yer alan Türk bilgeliği zemininde teşrih masasına yatırmaktır. Ancak bilge-severliği açma cüretimiz, varlık metafiziği ile kayıtlı-

2 Uluğ Nutku, *İnanmanın Felsefesi: Özebakışçı Bir Giriş* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 83.

3 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 6. bs. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 11-20.

4 Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 21, 29.

dır. Sınırlı teşebbüsümüz çalışmanın final kısmında “kervan ve kervansaray” metaforu ile belirginleştirilmeye çalışılacaktır.

İncelemede çıkış noktamız, bilge-severliğin bilgeyi gerektirmesidir. Aklen açıktır ki, bilge “var” olmadan bilge-severlik vuku bulamaz. Aksi takdirde bilge-severlik, var olmayan bir bilgenin sevilmesi olur. Bu ise tuhaf bir sevgi olur. Diğer taraftan bilge, bilgeliğiyle maruftur. Demek ki, bilgelik-sevgisi (philosophia), örtülü olarak bilge-severliği (philo-sophos) gerektirmektedir. Aklı, aksi yönden de yürütmekte bir mahsur yoktur: Bilge-sever olmadan bilgelik-sevgisi de varlık bulamaz.

Bilge, bilge-severlik, bilgelik ve bilgelik-severlik ilişkisi üzerine yaptığımız bu kısa izahtan sonra bazı sorular yönelterek yol almaya devam edelim.

Antik dünyada felsefe bir bilgelik-sevgisi olarak açığa çıktığına göre, Antik Çağ’da yitirilmiş olan bir bilgelik olmalıdır. Ama varolan ve peşine düşülen bu bilgelik “ne” idi? Bilgelik’in “bilge olma”ya ilişik olduğunu açıkladık, lâkin nasıl bilge (sophos) olunuyordu ya da kime bilge deniliyordu?

“Bilge olma” ve kimlere “bilge” denileceği Eski Yunanda netame- li bir mevzudur. Olumsuz (sofistik) ve olumlu betimlemeler söz konusudur. Konumuz bilge konusunun Antik çağdaki hikâyesi değildir. Bu nedenle bilgeden kastın, detaylara girmeden “olayları erdem ve bilgeden gelen bir üstünlükle değerlendirme becerisine sahiplik” olduğunu ifade edelim. Bu durumda bilgelik, delillendirilmiş bir bilgi (episteme) ile bu bilgiye dayalı bir yaşamdır. Bilgiyi yaşamaktır. Bilgiyi yaşamak (praksis) ise, bir erdemdir (arete).

Bilgiyi yaşama, bilgiyle yaşamakla karıştırılmamalıdır. Bilgi ile yaşamak, bilginin yaşama dönüştüğü anlamına gelmez. Bir bakıma bilgiyi yaşama onto-etik, bilgi ile yaşamak ise onto-epistemik bir tavır alıştır. Eski Yunan filozofları ve sonrasında onların izinden gitmek isteyenler, bilgiyi yaşamayı sağlayacak bir kaygı (phrontis) ile çabanın (ergon) içine düşmüş görünürler. Bu bir arama, araştırma ve sorgulama olduğu kadar kaybedilmiş bir hakikatin yeniden keşfedilerek inşa edilmesidir. Biz böyle bir girişime keşfi-inşâ demekteyiz.

Keşfi-inşâ, bir yöntemdir. Varlık (on) temellidir.⁵ Bu nedenle öncelikle “var” olanı anımsamak gerekir. Anımsanmalı ki, bulanabilsin. Bulunmalı ki, bilinebilsin. Bilinmeli ki, yaşanabilsin.

Eski Yunanlılar ne kaybedileni hatırlayabildiler ne bulabildiler ne de bilebildiler. Çünkü hatırlayamadıkları, bulamadıkları ve bilemedikleri bir bilgeliğin sevgisine (eros) tutulmuşlardı. Bilge olmanın peşine düşmüşlerdi. Öyle ki, Sokrates gibi bilgiler ya da bilge-severler, Antik dünyada unutulmuş varlığı anımsatıp yeniden buldurabilmek için didindiler. Lâkin kaybedileni bulmak mümkün olmadı.

Eski Yunanda örtülü kalan varlığın perdesini kendilerini Eski Yunana dayandıranlar da Eski Yunana dönmek isteyenler de bir türlü yeterince aralayamadılar. Ama bu akışta Eski Yunan dâhil modern ve sonrası arayışların aralayamadıkları perdeyi aralayan; anımsanmayan anımsayarak anımsatan, kaybedileni bularak bulduran, bilen ve bildiren birileri hep var oldu. Onlar bilgelik sevgisiyle -felsefe- varlığın örtüsünü açabilen Türk bilgeleriydi. Çünkü onlar hem bilgeydiler hem de bilge-sever.

Bilgeliğin Örtüsünü Açmak

Türkçe felsefe yapmaya en uygun görünen diller arasında yer alır.⁶ Öyle ki, Türkçenin gücü (dunamis) diğer diller aracılığıyla örtüsü bir türlü kaldırılamayan varlığın örtüsünü aralamadaki üstünlüğüyle hemen dikkat çeker. Gerçekten de Türkçe felsefe yapmaya birçok dile nazaran daha elverişli görünür. Ama Türkçe, felsefenin en çetrefil sorunu olan varlığın örtüsünü tam olarak açmaya kâfi gelmiş midir?

Çalışmada yoğunlaştığımız temel husus dil ve felsefe ilişkisi değildir. Ancak şu kadarını söyleyelim: Hiçbir dil, varlığın örtüsünü bütünüyle kaldırmaya muktedir olamamış görünür. Dolayısıyla Türkçe aracılığıyla da varlığın örtüsü tamamen aralanamamıştır.

Varlığın örtüsünü bütünüyle kaldırmada dillerin yetersizliği, dil temaslarıyla daha da sıkıntılı hâle gelmiştir. Her ne kadar Türkçenin

5 Süleyman Dönmez, *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı* (Ankara: Karahan Kitabevi, 2015), 13.

6 M. Fatih Doğrucan, *Medeniyet Dili Olarak Türkçe: Dilci Felsefe ile Başlangıç ve Yöntem Arayışı*, 2. bs. (Ankara: Altınordu Yayınları, 2020), 242.

yetkinliği temas hâlinde olduğu bazı dilleri olumlu anlamda dönüştürse de etkileşim tek taraflı olmadığı için Türk dili olumsuz etkilere de maruz kalmıştır.

Dillerin teması ve etkileşimi kaçınılmazdır. Esasen bu durum bütün risklerine rağmen, bir kusur olarak da görülmemelidir. Ama gelen etkinin ne olduğunun farkında olmak ve gelen etkiyi dilin mantığına ve yapısına uygun hâle getirmek elzemdir. Çünkü Türkçe, Türkün felsefesinin keşfi ve inşası için olmazsa olmazdır. Diğer taraftan Türkçenin korunmasına dönük çabalar Türkçenin hem gücünü (dûmamis) ve etkinliğini (énegeia) koruyabilmesi hem de felsefeye yapacağı katkının sürdürülebilmesi için hayatidir.

Bir Türk felsefesinin olup olmadığı ya da olup olamayacağı meselesi ise, son zamanlarda değişik mahfillerde tartışılmaktadır. Tartışmanın şimdilik bitmeyeceği de açıktır. Bizim nazarımda bir Türk felsefesi vardır. Ama bu felsefenin üstü tıpkı bir zamanlar Eski Yunanda olduğu gibi bizde de örtülüdür. Yapılan tartışmalar, artık örtüyü aralamak isteyen felsefecilerimizin sayısının gittikçe arttığını göstermektedir. Bizi bu araştırmaya iten sâik de örtünün aralanabileceğine dair inancımızdır.

Örtünün aralanması varolanın keşfedilerek ihya edilmesidir. İhya bir inşa faaliyetidir. Bu durum felsefenin temel sorunu olan varlığın örtüsünün dil ile tam olarak aralanamaması meselesiyle karşıtlık oluşturmaz. Çünkü bizzat dilin varlığın örtüsünü kaldırmadaki yetersizliği, bunu fark eden Türk felsefesini diğer felsefelerden ayırır. Böylesi bir zeminde Anadolu-Türk bilgeliği, keşfedilip işlenmesi gereken bir hazinedir. İşlemeden kasıt onun inşasıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi, bilgelik sevgisi bilge ile bilgeliği gerektirmektedir. Bu nedenle biz meseleye biraz farklı bir açıdan yaklaşarak Türk'ün dünyasına girmekten söz ediyoruz.

Türkün dünyasına “türküleme duruşu” ile girilebilir.⁷ Türküleme duruşu felsefî bir akisle Türk kültürünün yorumlanmasıdır. Bu yorumlama Anadolu-Türk'üne ait, onun duyusunun ve yaşayışının eseri olan ve onu yansıtan türkü, mâni, ninni, atasözü, fıkra, destan gibi öğelerden yola çıkarak yapılabilir. Bunlar kültürün derinliklerine yapılacak felsefî bir arkeolojiyle ortaya çıkarılıp sonra yine

7 Ahmet İnam, *Yaşamla Yoğrulmuş Bilgi*, 2. bs. (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 156.

felsefi açıdan değerlendirilmelidir. Anadolu-Türk bilgeliğinin bu türküleme duruşu ile keşfedilip ve sonra yeniden inşa edilmesi bir Türk felsefesinin olduğunu göstermesi açısından da elzemdir. Kültürümüzün temel unsurları arasında yer alan ve Türkçe duyup söyleyen bilgiler de “türküleme” suretiyle okunabilir. Şayet bu tarz bir okumayı başarabilirsek, Anadolu topraklarında kurumaya yüz tutan felsefe pınarı yeniden fişkırmaya başlayabilir.

Bizim nazarıımızda felsefe pınarını yeniden akıtabilmenin ilk adımı, kadim felsefenin de temel sorunu olan varlık meselesine Türk bilgelerinin nasıl baktıklarını anımsamaktır. Bu, Yesevîleri, Mevlânâları, Yunusları, Pir Sultan Abdalları, Hacı Bektaş Velileri, Nesimileri, ya da Karacaoğlanları, Nasrettin Hocaları ve daha nicelelerini edebiyatı aşarak değişik noktainazarlardan felsefece okumakla mümkün olur. Bize göre Türk bilgelerini felsefece okumak için çok geç kalınmıştır. Ama zararın neresinden dönülürse kârdır. Bizim bu çalışmamız da bu amaca yöneliktir.

Anadolu-Türk bilgelerini felsefece yorumlayarak Türkün felsefe pınarını yeniden akıtılabilmek için okuma eylemine acaba nerden başlamak gerekir?

Türk bilgeliğinde dikkate değer bir “birlik” fikri vardır. Tarihi bağlamda Türk coğrafyasının genişliği ve Türklerin hareketliliği dikkate alındığında sürekliliğini koruyan bir birlik tezahürü hayrete muciptir. Öyle ki, Türk bilgeliğinde ayırıcı vasıf olan bu birlik nazarı, Eski Yunanda karışıklık doğuran bir dizi düşünüşü düzenleyici mahiyettedir.

“Birlik” mevzusunu biraz açalım.

Birlik varlıktan neşet eder. Bu nedenle Türk düşünüşünün varlık telakkisi, ne ikici (düalist) ne çoklu (plüralist) ne karmaşık (kaotik) ne de karışıktır. Çünkü Türkün nazarında varlığın esası birliktir. İnsanın amacı (telos) da bu birliğe ulaşmaktır. Bu nedenle Yunus Emre, “kamu âlem birdir bize” der. Pir Sultan Abdal, “gelin canlar bir olalım” diye çağırıda bulunur. Türk bilgeliğinin özü (ousia) olan bu birlik nazarı varlığın idrakiyle yakından alâkalıdır. İdrak ise, arz edildiği üzere bir amaca taalluk eder.

Bu, “varlık” sözcüğünün türediği kökten -eylemden- de kolayca anlaşılabilir.

Türkçe bir kelime olan “varlık”, “varmak” filinden türer. Varmak, “kavuşmak, buluşmak, erişmek” demektir. Bu durumda kadim Türk bilgeliğinin varlığa yaklaşımı, vusule dayalıdır. Arapça bir sözcük olan vusul de “ulaşma, erişme, varma” anlamına gelir. Vusul ise, usulü gerekser. Öyle ki, “usulsüz vusul olmaz” denmiştir.

Usul, iki anlamlı bir sözcüktür. Hem teenni ifade eder hem de yöntem anlamına gelir. Teenni, “ilerisini düşünerek, ihtiyatlı davranmadır. Acele etmeden iş görmedir. Düşünceli hareket etmedir.” Yöntem ise “bir amaca erişmek için takip edilen yoldur.” Türkçede her iki anlamda yaygın olarak kullanılır.

Bilgelik, usulünce vusul bulmakla hâsıl olur. Çünkü vasıl olma bilgenin vasfidir. Bilgelik hâlidir. Ancak usulünce vusul bulma kolay değildir. Gayret ister. Aceleye de gelmez. Yavaş olmak gerekir. Usulün “yavaş” anlamı Karacaoğlan’ın “ala gözlü benli dilber / usul söyle söz ederler” uyarısında açıkça görülür. “Usul söyleme” yavaş yavaş, açık seçik, tane tane dile dökmedir. Bilge olan usul söyler.

Demek ki, vusule ermeden “usul söyleme”, vâkî olmaz. Bilgelik ise “usul söyleme” ile görünür olur.

Bilgelik insana has bir niteliktir. Herkesin erişebileceği bir biliş ile varoluşta olmaktır. Varmakta oluştur.

“*Varmak*” Eski Türkçede “barmak” şeklinde telaffuz edilmektedir. Öyle ki, bu telaffuz şekline günümüzde de Türkçenin birçok lehçesinde rastlanmaktadır. “Varmak” ya da “barmak” eylemi, “varmayı, buluşmayı, birleşmeyi” anlattığı için açığa çıkan bir “varış” ya da “barış” hâlidir. Varış ya da barış hâli ise, ancak “varışmak” ve “barışmak” ile mümkündür. Öyle görünüyor ki, Türk bilgeliğinin evrenle barışık bir felsefi duruşu vardır. Birliğe gidişte en güçlü sâik olan bu barışık olma, sadece varlık sözcüğünün tahlilinden hareketle bile açıklanabilmektedir.⁸

Türk bilgeliğinin kökleri kadim Türk medeniyetine dayanır. Bu dayanak varlık temellendirmesinin tanrı tasavvuru ile olan yakın ilişkisinden de kolaylıkla sağlanabilir. Türk bilgeliğinin esasının

8 Sait Başer, *Töre'nin Türk'ü Türk'ün Müslümanlığı* (İstanbul: Kırmızılar, 2020), 164, 176.

birlik nazarı olduğunu ifade etmiştik. Demek ki Türk bilgeliği tanrı-alem ikiliğine uzak bir düşüncüdür.

Bu yüzden varlık, sadece varolanı değil, varolana aşkın olan tanrıyı da kuşatır.

Varlık ile varolan arasındaki ilişki Eski Yunanlıların içinden çıkamadığı bir husustur. Öyle ki Antik Çağın varlığı varolanı aşmaz. Esasen varlık meselesi Eski Yunanda muğlaktır. Varlıktan ziyade varolan öne çıkar. Varolan ise evrene -dünyaya- tekabül eder.

Varlıktaki kapalılık sonraki süreçte varlığı, varlık ve varolan tarzında ayrıştırarak giderilmek istenmiştir. Bu ise sonu gelmez ve içinden, çıkılmaz tartışmalar doğurmuştur. Özellikle bizdeki tartışmaların temelinde varlığın Arapçada varlık (vucud) ve varolan (mevcud) şeklinde ayrılmış olmasında yatar. Varlığı çatalaştırma modern dünyada da devam etmiştir. Mesela Heidegger varlığın tülünü açma uğruna varlığı “Dasein” “Sosein” şeklinde ikiye böler. Bu parçalanmaya başka dillerden de örnekler verilebilir. Lâkin meramımız ifşa olduğu için uzatmaya gerek yoktur.

Dikkat çekmek istediğimiz husus şudur: Varlığı parçalayan bütün bu anlayışlar sorunlu görünür. Varlığın tülünü açmak bir yana daha da üstünü örtmüşlerdir. Sorun varlığı izahta “vucud” ve “mevcud” ayrımına giden Müslüman Meşşailiğinde de çözülememiştir. Ama İslam felsefesinde mesele Batıya nazaran çok daha yetkin bir tarzda ele alınıp işlenmiştir. Bizi buradaki uyarımız, her ne kadar “vucud” ve “mevcud” sözcükleri Türkçeye yerleşmiş de olsa, kadim Türk bilgeliğinde varlık (vucud) ile varolan (mevcud) ayrımının gerçek değil, zihinsel ve bilgikuramsal olduğunun unutulmamasıdır.

Kadim Türk bilgeliği varlığı, “vucud” ve “mevcud” olarak ikiye ayırmaz. Varlığı, çokluğu ifade eden var olanlar (mevcudat) olarak da parçalamaz. Gücünü kadim Türk bilgeliği ile olumsuz etkiye maruz kalmamış Türkçeden alan Anadolu-Türk bilgeliğinde de durum değişmez. Öyle ki, Yunuslar, Mevlânâlar, Hacı Bektaş Veliler, Pir sultan Abdallar ve daha nice si parçalanmış varlığı kadim Türk bilgeliği esasında Anadolu’da yeniden birleyen gönül sultanlarıdır.

Varlığa birlik nazarından temellendirmede ikilik ya da çokluk sözden ibarettir. Hakikatte ikilik yoktur. Elbet Tanrı aşkın bir varlıktır.

Varolana yahut âleme indirgenemez. Ne ki, tanrı ne âlemin dışına itilmiş ne de âlemle özdeşleştirilmiştir. Ama tanrı ile varolanlar varlık olma bakımından birdir. Esasen tanrı ile varlık özde birdir. Bir başka deyişle, varlık esasında aslolan birliktir. Birlik ise durmaksızın, kesin-tisiz bir doğuştur. Varlık her an zuhur eder. Varlığın bu anbean zuhuru dinamik bir süreçtir. Süreç şimdiye aittir. Şimdiyi gösterir. Bu nedenle varlık ister tanrı ister insan ister kâinat cihetinden okunsun süreklilik ve hareketlilik arz eder. Mesela tanrı, “*her an bir işte olan*”, ama değişimden uzak bir varlıktır. Âlem ise değişim hâlinde olan bir “var” olandır.

Öyle görünüyor ki, varlığın ya da varolanın değişip değişmediği sorunu Eski Yunanda ve onun izinden giden felsefelerde çözümsüz bir çatışmaya dönüşmüşken kadim Türk bilgeliğinden nâşi Anadolu bilgeliğinde varlık ile varolan ayrımına gidilmeden birlik esasında bir çözüme gidilmektedir. Elbette varlık ile varolanı birini diğeri- ne tercih etmeden temellendirilmek istenmesi varlık metafiziğinde özgün görünen bir denemedir.

Kadim Türk felsefesinin temel dinamiği olan varlık metafiziği, Anadolu-Türk bilgilerinin de gönlüne ve zihnine yerleşmiştir. Öyle ki, dünden bugüne yer yer üstü örtülse de bir yolunu bulup bir şekilde yüzünü göstermiştir. Anadolu’da canlılığını koruyan âşıklık geleneği, yüzyıllardır aynı heyecanla dinlenen ve dilden dile, gönül- den gönle akıp gelen türküler, ilahiler, fıkralar, masallar, atasözleri, tekerlemeler bu zuhurun en açık delilleridir.

Varlık metafiziği bir tavır alıştır. İnsanın varlığın birliği zemininde tanrıyı ve evreni okumasıdır. Okuma insana aittir ve okuma ilk olarak insanın kendini okuması ile başlar. Kendini okuma, Eski Yunan- da öne çıkan “*kendini bilme*” isteğinin varlık nazarında genişleyerek ve düzeltilerek Türk bilgeliğinin sonsuzluğa uzanma gayretidir.

Türk bilgeliğinin sonsuzluğa uzanışı olan varlık metafiziğinin iz- lerini, edebiyattan sanata, bilimden felsefeye bir dizi faaliyet alanı- nın satır aralarında özellikle de yukarıda değindiğimiz gibi, âşıklık geleneği ile Türk mistisizminde takip etmek mümkündür. Biz de bu çalışmada özetleyerek vermeye çalıştığımız bu felsefenin daha belir- ğin olarak tasavvuf ile âşıklık edebiyatında öne çıkmış olan “kervan ile kervansaray” metaforu aracılığıyla peşine düşerek temellendir-

memizi nihayetlendireceğiz. Böylelikle Greklerin bilgelik-sevgisinin mucitleri olduklarına dair inancın mutlak olmadığı savımıza da güçlü bir dayanak sunmuş olacağız.

Kervan ile Kervansaray Metaforu

Kervan sözcüğü Farsçadan Türkçeye geçmiş görünür. Sözcük biraz söyleyiş değişikliğiyle çeşitli Avrupa dillerinde de kullanılmaktadır. Sözlükte “bir memleketten diğer uzak bir memlekete ticaret eşyası veya yolcu taşıyan yük hayvanı katarı” şeklinde açıklanır. Kervansaray ise, kervanların konakladıkları mekandır. Her iki sözcük düz anlamda bir yerden bir yere yolculuk ile konaklamanın adı iken, gittikçe soyutlaşarak dünyayı, yaşamı, insanı ve tanrıyı; hâsılı Türk bilgeliği bağlamında ifade edersek, varlığı anlamada ve anlatmada güçlü bir metafora dönüşmüştür.

Metafor (metaphora), bir imge (eidolon) değildir. Bu nedenle metafor, zihindeki görüntülerin ve izlenimlerin (phantasia) ötesine geçen hakikati (aletheia) mânâ kaybına uğratmadan ötekine aktarabilmenin aracıdır. Mecazî bir söyleyiştir. Benzetmedir. Bu nedenle metafor sadece öteye nakledicidir. Metafor aracılığıyla öteye nakledilenin varlığında ve gerçekliğinde idrak eden açısından bir kuşku yoktur. Apaçaktır. Ancak idrak edilenin yahut gönülde olanın başkasına ulaştırılmasında düz anlatım yeterli gelmediğinden metafor devreye girmiştir. Elbette metafor, tek benzetme vasıtası değildir. Bazen alegoriler öne çıkar bazen de semboller.⁹

İnsan içinde olduğunu düz mantıkla idrak etmede zorlanır. Bu nedenle içinde olunanı anlam kaybına uğratmadan anlayabilmek için onun dışına çıkabilmek gerekir. Ama öyle durumlar vardır ki, hep içinde kalmak zorunda olursunuz. Bir türlü dışına çıkamazsınız. Mesela zaman böylesi bir durumdur. Nedir zaman? Bir durum mu? Yoksa bir algı mı? Var mı? Yok mu? Bunlar içinden çıkılmaz suallerdir. Ne ki zaman -sanki- ne vardır ne yoktur. Ne bir durumdur ne de bir algıdır. Ne içindedir ne de dışındadır. Ne içine girebilirsiniz ne de dışına çıkabilirsiniz. Ama zamanı duyarsınız, yaşarsınız. İşte varlık da böyledir. Var mıdır, yok mudur? Bir midir, çok mudur? Onu rasyonel yeti (logos) ile temellendiremezsiniz. Tıpkı zaman

9 Dönmez, *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet*, 70-71.

gibi, ne olduğunu anlayamazsınız, ama duyarsınız. İçindedir. İçinizdedir. Yaşarsınız. Çünkü varsınızdır. Birlik de öyledir. Zira teksinizdir. Tekliğiniz ve varlığınız, varlığın birliğiyle tanıştırır sizi. Ve farkına varırsınız: Varlık ile birlik iç içedir. İçimdedir. Dışındadır. Dışındır. Birliktir varlık. Varlıktadır birlik. Ama bana apaçık olan bu idrake rağmen nedir varlık? Bir midir, çok mudur?

Eski Yunanın varlık sorununun altından kalkamadığını söyledik. Anadolu Türk bilgeliğinin ise kadim geleneğinden aldığı güçle meseleye varlığın birliği nazarından bir çözüm üretmeye çalıştıklarını vurguladık. Öyle ki, Anadolu-Türk bilgeliğinde varlık hem değişen hem de değişmeyen yönleriyle görünür olan bir birliktir. İşte kervan değişmeyen içindeki değişimi ve akışı, dünyanın geçiciliğini, hâsılı bir varlık olarak insanın konar- göçerliğini anlatan kullanışlı bir metaforu.

İnsan bir kervana benzer. Dünya ise bir kervansaraydır. Varlık ile zamanın akıp gidişini anlatan kervan metaforu ile kalıcılığın remzi olan kervansaray, kalıcı ile geçici olanın ilişkisine dikkat çekerek insanı asıl olanın ne olduğunu sorgulamaya ve aramaya yönlendirir. Zira Mevlânâ'nın ifadesiyle “bulanmadan, donmadan akmak, her gün bir yere konmak ne hoş” da olsa, insan zamanın, değişenin ve dönüşenin ötesinde olanı ister ve onun peşine düşer. Ötede olan varlık, insan için apaçıktır. Ama rasyonel yetinin sınırlı imkânlarıyla dile dökülememektedir.

Kervan, gelir geçer. Akar gider. İnsan gibi. Fakat akanın yanında kalıcı olan da vardır. Kalıcı olan kervansaraya benzer. Kervansaray, bir mekân olması hasebiyle kalıcılığın metaforudur. Kervan ise kervansarayda bir süreliğine konaklayanı anlatır. Gelip geçiciliği sorgular. Ancak kervan ile kervansaray birbirine bağlıdır. Bir bütünün iki yüzüdür. Bu, akıp giden ile kalıcı olanın bir birlik içinde düşünülmesi gerektiğini hatırlatır. Çünkü aslolan birliktir. Varlığın birliğidir.

Varlığın esası birliktir. Bu nedenle varlığı parçalayarak birini ötekine tercih etmek bir yanılgıdır. Elbet bu kalıcı ile geçici olanı bilgikuramsal olarak ayıramamak değildir. Geçici olan da bellidir, kalıcı olan da. Sıradan bir gözlem bile bunu kavramaya yeter. Öyle ki, kervansaray bir mekân olarak kalıcı görünse de insanın kalıcı olma-

sına yetmemektedir. Bir kervansaray olan dünya da yolcu olan insan için yerleşilecek bir konak değildir. Zira bu konağa konan göçmekte gelen gitmektedir. Sıradan görünen bir tecrübe insanı derin bir varoluşsal sorunla yüzleştirmektedir.

İnsan bâkî kalan ile geçici olanı fark ederek ona göre tavır almaktadır. Onaltıncı Yüzyılda yaşamış olan Mostarlı Hasan Ziyâî'nin tek bir beytinden bile bunu anlamak mümkündür. *“İkâmet menzili sanma Ziyâ'î dâr-ı dünyâyı Serây-ı kârvândur bu konan göçdi gelen gitdi [Ziyâî, sen bu dünyayı ikamet edilecek/yerleşilecek bir yer sanma. Bu, bir kervansaraydır; konan göçtü, gelen gitti].”*¹⁰ Ziyâî, kervanı insana, kervansarayı ise dünyaya benzeterek insanın dünyada gelip geçici bir yolcu olduğuna işaret eder. Beyitte kervansaray, bir metafor olarak, bir yandan sabitliği diğer yandan da hareketliliği anlatır. Durağan olan kervansarayda bir geceliğine konaklayan bir yolcu durağanlığın değil, akışın, geçip gidişin bir parçasıdır.

Yolcunun tecrübesini ve kaygısını varlık bakımından geliştirirsek; kervansaray, belki de sonsuz akışın içinde sonsuz bir kalışa gönderme yapar. Ama insan sonsuz kalışın içinde kalamayan bir akıştıdır. Ya insanın akıp gidişi? O sonlu mudur, sonsuz mudur? İnsan nereye doğru akıp gitmektedir? Akmak istediği, varmak istediği yer, o sonsuz durağanlık mıdır? Elbet Ziyâî'nin beyti bu sorulara cevap vermez. Fakat bütün bu soruları sordurur. İnsanı bir arayışa sevk eder. Çünkü kervansaray metaforu sonsuzlukla geçiciliğin kesiştiği bir mahaldir. Bu ise, değişen ile değişmeyenin birleştiği varlığı verir. Böylece insan sonsuz akışta kalıcı olabilmek için varlığını bulmak zorunda olduğunun farkına varır. İnsan nerden gelip nereye vardığını bilmek zorundadır. Aksi takdirde insan olmaz. Diğer varolanlar gibi gelip geçer. Varlığa eremez. Birliği sezemez.

Varlığa erip birliği sezmek için kervanı kaçırmamak gerekir. Yunus'un dile getirdiği şekliyle; aksi takdirde “kervan geçer gider ve dağlar başında kalınır.” Kervanı kaçırmamak için uyanık olmalıdır. Uyanıklık, uyanmış olmakla ilgilidir. Uyanmış olmak kervanda bir yolcu olan insanın kervan sayesinde yolda olduğunun bilincinde olmaktır. Zira kervan kaçarsa menzile varmak imkansızdır. Bu bağ-

10 Hasan Ziyâî Mostarlı, *Mostarlı Hasan Ziyâî Divâm*, haz. Müberra Gürgendereli (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 230.

lamda kervansaray geçici bir konaklama mekânı olarak algılanabilir. Kervansarayda uykuya dalan yolcu kervanı kaçırabilir. Kervansarayda uykuya dalmak asıl kalıcı olan varlığın üstünü örtmektir. Kervanı kaçırmaya neden olan kervansaray yolcu olan insana nazaran kalıcı görünse de bu kervansaray kervan kaçmışsa asıl varlığa aşmaz ve birliğe ulaştırmaz. Böyle bir durumda hemen aklı başa toplayıp Eşref Zâde Rûmî'nin yaptığı gibi “karban gitti ne yatarsın eya gafil uyan” diyerek kendimizi uyarıp uyandırmamız gerekir.

Kervan ve kervansaray metaforu, geçici olanla kalıcı olanın varlık esasında bir olduğunu gönüllere ve dimağlara akıtabilmenin bir aracı olmuştur. Elbette Anadolu-Türk bilgeliğinde kervan ile kervansaray başkaca düşüncüler için de kullanılmıştır. Ancak biz bu çalışmada kervan ile kervansaray metaforunun kullanıldığı diğer göndermelere girmedik. Sadece kadim Türk bilgeliğinin bir devamı olan Anadolu-Türk bilgeliğinin esası olan varlığın birliği zemininde mevzuyu kısaca açmaya çalıştık.

Sonuç Yerine: Varlık Bakımından Değişen ile Değişmeyenin Birliği

İnsan, var mıydı, yok muydu? Bir vardı, bir yoktu. İnsan ve yaşam, sanki bir masaldı. Belki de bu yüzden masallara “bir varmış, bir yokmuş...” diyerek başlanırdı. “Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde” idi. Masallar ne yalandı ne de doğru. Hem yalandı hem de doğru. Düz mantığın çelişik gördüğü bu anlatılar, esasen gerçeklerden haber vermektedir. İnsan bir masala benzer. Yaşam da öyle. Bir vardır, bir yoktur. Hem vardır hem yoktur.

Varlık ve birlik vardır. Varlıkta birlik vardır. Bu nedenle varlıkta ikilik olmaz. Fakat varlık hem birdir hem de çok. Çokluk varolanda tezahür eder. Birlik ise varlıkta. İnsan da vardır ve birdir. Her insan kendi birliği içinde vardır. Birçok insan vardır. Ama her bir insan varlıkça birdir.

Varlık bir yönüyle kalıcı iken bir yönüyle akışkan ve değişkendir. İnsan da öyledir. Bir yönüyle akışın, bir yönüyle ise kalışın içindedir. Düz mantığın içinden çıkmakta zorlandığı bir gerçekliktir değişen ile değişmeyenin birliği. İnsan, bu durumu anlamak, anladığını da anlatmak ister. Lâkin insan anladığını tam olarak anlatamaz.

Çünkü dil gönlün duyup anladığını anlatmada yetersiz kalmaktadır. Tam bu noktada metafor devreye girer.

Metafor, varlığı ve birliği apaçık olduğu halde düz anlatımla ifade edilemeyeni gönülden gönle nakletmede vasıtaadır. Belirleyici değildir. Sadece öteye taşır. Öte de olanı almayı sağlar. Anadolu-Türk bilgeliğinde de kervan ile kervansaray metaforik kavramlardır. Kalıcı olanla geçici olanın varlık esasındaki birliğini anlatır. Varlığın birliği sezgisel bir duyudur. Rasyonel yetiyle kavranamaz. Her insan kendi varlığını ve tekliğini duyduğu gibi varlığı ve varlığın birliğini duyar.

Anadolu-Türk bilgeliği dili varlığın evi olarak görmez. Dil varlığı belirlemez. Çünkü varlık dilin ötesindedir. Varlık dile değil, dil varlığa bağlıdır. Bu nedenle dil metaforlarla varlığın hakikatine yaklaşabilir.

Verdiğimiz örnekler duyulup sezilenin dile getirilmesindeki güçlüğü Türkçe söyleyişlerle nasıl aşılmaya çalışıldığı ve Anadolu-Türk bilgeliğinin esası olan varlığın birliği felsefesi hakkında bir fikir vermiş olması gerekir. Anadolu'daki kervansaraylarda yolcuların zengin-fakir, hür-köle, Müslüman-Hristiyan ayrımına bakılmaksızın üç gün boyunca karşılıksız ağırlanması da bu birliğin bir remzi değil midir?

Kaynakça

Başer, Sait. *Töre'nin Türk'ü Türk'ün Müslümanlığı*. İstanbul: Kırmızılar, 2020.

Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Doğrucan, M. Fatih. *Medeniyet Dili Olarak Türkçe: Dilci Felsefe ile Başlangıç ve Yöntem Arayışı*. 2. bs. Ankara: Altınordu Yayınları, 2020.

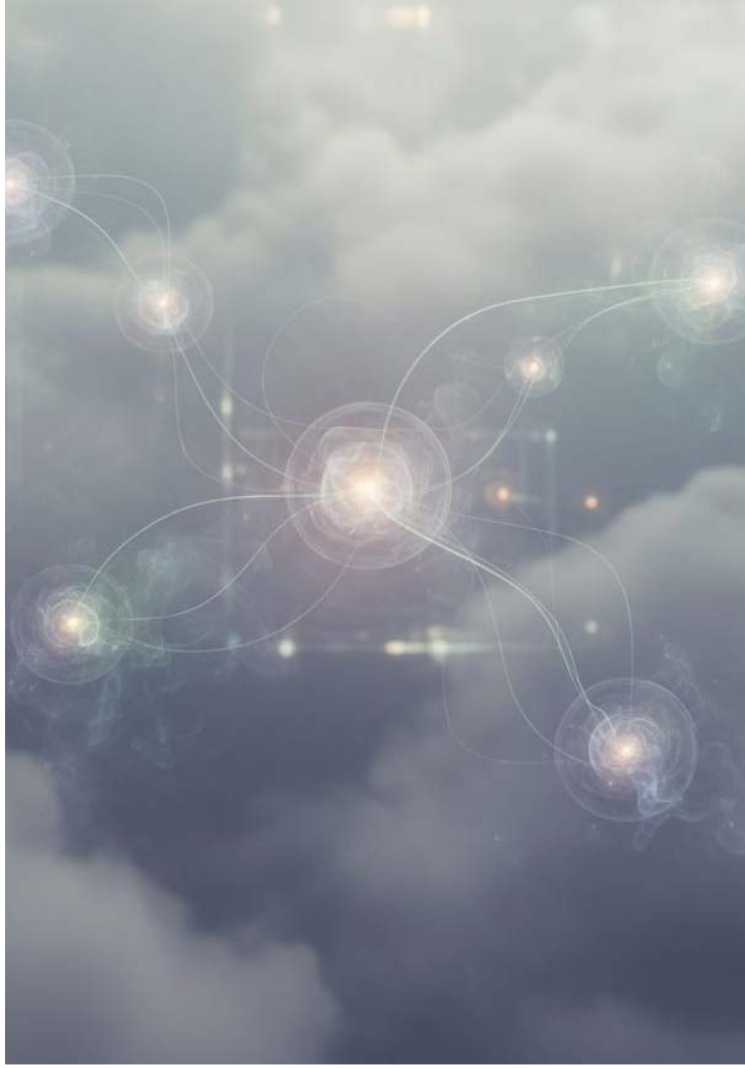
Dönmez, Süleyman. *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı*. Ankara: Karahan Kitabevi, 2015.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. 6. bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.

İnam, Ahmet. *Yaşamla Yoğrulmuş Bilgi*. 2. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Mostarlı, Hasan Ziyâî. *Mostarlı Hasan Ziyâî Divânı*. Hazırlayan: Müberra Gürgendereli. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.

Nutku, Uluğ. *İnanmanın Felsefesi: Özebakışçı Bir Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.



KESİNLİK, PUSLU MANTIK ve “1”SİZLİK PROBLEMİ CERTAINTY, FUZZY LOGIC, and the PROBLEM of the ABSENCE of “1”

Hakan BİLBAY

*Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi*

hakanbilbay@hotmail.com

ORCID:0000-0003-1212-1457

Öz

Kesinlik kavramı modern dönemlere kadar doğru-yanlış kavramları ekseninde ele alınmıştır. Kesin bilgi, doğru veya yanlış olabilen önermeler üzerinden üretilmeye çalışılmıştır. Modern dönemlerde özellikle iki değerli mantığın kullandığı endüktif yöntemin yeni bir bilgi üretmediği sadece totolojilerden ibaret olduğu eleştirileri yükselmiştir. Klasik mantığın dilsel olması ve dilin de gerçek hayatta birçok belirsizlikler içermesi, klasik mantığın kesinliği veremeyeceği noktasında eleştiriler getirilmesine sebep olmuştur. İfadelerde oluşan belirsizliklerin giderilmesi için, ifadelerin kendisinden bağımsız bir dilin oluşturulması fikri sembolik mantık çalışmalarını tetiklemiştir. Sembolik mantıkla birlikte gelen belirsizlikleri dışta bırakma yaklaşımı son yüzyılda eleştirilerle karşılaşmış ve dildeki bu belirsizlikleri/çok anlamlılığı karşılayabilecek bir mantık anlayışı olarak puslu mantık geliştirilmiştir. Puslu mantık, klasik mantığın $\{0,1\}$ (doğru-yanlış) anlayışını genişleterek $[0,1]$ yaklaşımını ortaya koymuştur. Burada $[0,1]$ aralığı önermelerin puslu kümelere üyelik derecelerini belirten ve nitelikler arası karşılaştırmalara imkân veren niceliksel değerlerdir. Puslu mantık doğru-yanlış'tan öte daha doğru, daha az doğru gibi yeni kavramlar geliştirmiştir. Ancak puslu mantık açısından mutlak doğru (hakikat) kavramı tartışma dışına itilerek aslında metafiziksel bir tartışmadan da sakınılmıştır. Bu sakınma puslu mantık açısından kendisini “1” sızlık olarak göstermiştir. İkili mantığın getirdiği kesinlik anlayışını eleştiren, gündelik hayattaki ve dilde ki belirsizlikleri daha iyi yansıttığı iddiasındaki puslu mantığın bu kesinlik eleştirisi aynı zamanda bir metafizik problem ortaya çıkarmıştır. Kesinlikten kaçış, metafizik bir problem olan “mutlak hakikat var mıdır?” sorusunun/arayışının ötelenmesine varmıştır. “1” sızlık problemi olarak adlandırdığımız bu problem, Yalçın Koç'un nazariyat sisteminin, metafizik

ve mantık arasında kurduğu güçlü bağın bir sonucu olarak değerlendirebileceğimiz “taşım mantığı” yaklaşımıyla daha da belirgin kılınabilir.

Anahtar kelimeler: Kesinlik, İkili Mantık, Puslu Mantık, Hakikat, Dil-Mantık-Metafizik İlişkisi, Taşım Mantığı

Abstract

Until the modern era, the concept of certainty was predominantly approached within the framework of the true–false dichotomy. Certain knowledge was sought through propositions assumed to be either true or false. In the modern period, however, critiques emerged—particularly targeting the inductive method employed by two-valued logic—arguing that it fails to generate genuinely new knowledge and amounts merely to tautological reasoning. Moreover, the inherently linguistic character of classical logic, together with the fact that language itself encompasses numerous ambiguities in lived reality, has given rise to objections claiming that classical logic is incapable of securing certainty. In order to eliminate the ambiguities arising in expressions, the idea of constructing a language independent of the expressions themselves gave impetus to the development of symbolic logic. However, the approach adopted by symbolic logic—namely, the exclusion of ambiguity—has faced criticisms over the past century. As a result, fuzzy logic was developed as a conception of logic capable of accommodating the ambiguities and polysemy inherent in language. Fuzzy logic extends the classical logical framework based on the binary set $\{0,1\}$ (true–false) by introducing the interval $[0,1]$. Within this framework, the interval $[0,1]$ consists of quantitative values that represent the degrees of membership of propositions in fuzzy sets, thereby enabling comparisons among qualitative attributes. Fuzzy logic thus goes beyond the true–false dichotomy and introduces new notions such as degrees of truth, including “more true” and “less true.” However, from the perspective of fuzzy logic, the concept of absolute truth (veritas) is set aside and rendered non-problematic, thereby effectively avoiding a metaphysical debate. This avoidance manifests itself within fuzzy logic as an absence of “1.” While fuzzy logic criticizes the notion of certainty imposed by binary logic and claims to more adequately reflect the ambiguities present in everyday life and language, this very critique of certainty simultaneously gives rise to a metaphysical problem. The flight from certainty has led to the postponement of the metaphysical question—namely, whether an absolute truth exists. This issue, which we designate as the problem of “non-one-ness,” can be rendered more explicit

through the approach of “bearing logic” (taşım mantığı), which may be regarded as a consequence of the strong connection established between metaphysics and logic within Yalçın Koç’s system called Nazariyat.

Keywords: Certainty, Binary Logic, Fuzzy Logic, Truth, The Relationship between Language, Logic, and Metaphysics, Bearing Logic (Taşım Mantığı)

Giriş

Kesinliği aramak, bir tutamak noktası aramaktır aslında. Archimedes’in “Bana bir kaldıraç verin dünyayı yerinden oynatayım” dediği kaldıraçın dayandığı noktadır kesinlik. Aristoteles’e göre “İnsan doğası gereği bilmek ister.” Neyi bilebiliriz, bilgimizin sınırları neresidir. Bir şeyi gerçekten bilip bilemediğimizi nasıl bileceğiz. Bu ve bunun gibi soruları cevaplayabilmek için bir dayanak noktası bulmak zorundayız. Fakat bu dayanak noktasından şüphe etmemeliyiz. Descartes’i en azından bir şeyi kesinlikle bilebilmek için tüm her şeyden şüphe etmeye götüren, Socrates’e “Tek bir şey biliyorum o da hiçbir şey bilmediğimdir.” Dedirten, Platon’u oluş-bozuluş içindeki bu dünyadan kopup idealar dünyası kurmaya iten, Kant’ı fenomenlerin dünyasında kesinliği bulamayacağı sezgisiyle bir nimen dünyası tanımlamaya götüren aynı endişedir dersek yanılmış olmayız herhalde. Bu gibi endişeler haklı olmakla beraber gerçek dünyayı kesinlik sınırlarına hapsetmeye çalışan bir anlayışı da beraberinde getirmiştir. Gerçek hayatta sınırlar bu derece kesin değildir ve birçok noktada belirsizlikler içermektedir. Öyleyse yapılması gereken bu belirsizlikleri de içine alan gerçek dünya modellemeleri/anlamaları yapmaktır. İşte bu noktada puslu mantık devreye girmektedir. Ancak bu defa da oluş bozulmuş içindeki gerçek dünyanın arkasında bir hakikat var mı sorusu göz ardı edilmektedir. Elbette ki insanoğlunun arayışı devam edecektir. Biz bu çalışma da bu arayışın tarihi arka planına değineceğiz ve gelinen durumda görmezden gelinen noktalara vurgu yapmaya çalışacağız.

Kesinlik

Öncelikle kesinlik kavramının felsefe de ne olarak tanımlandığıyla başlayalım. Türk Dil Kurumu Yayınları felsefe terimleri sözlüğünde kesinlik “*Bir bilginin, bir kanının kuşkuya düşmeden onaylanması*

*durumu.*¹ olarak tanımlanıyor. Bu anlamda kesinliği öznel ve nesnel kesinlik olarak ikiye ayırıyor. “1- (Öznel kesinlik) *Düşüncenin hiçbir yanılma kaygısı olmadan bir kaniya katılması durumu. Burada kişisel bir kanı olarak (ahlaksal ve dinsel) inancın kesinliği söz konusudur. Bu tür kesinlik nesnel güvenceden yoksundur, bunu gerekli görmez de.*” Buradaki kesinlik bizim üzerinde durmayacağımız kişisel inanç ve kanılarla ilgili olan kısmıdır. Bu tür bir kesinlik algısı bireyin/öznenin kendisi ile ilgilidir ve çoğu zaman gerekçelendirilme ihtiyacı hissedilmez. Bir inancın bilgi düzeyine ulaşması bu inancın gerekçelendirilmesi ile gerçekleşir. Bu durumda nesnel kesinlik kavramı devreye girer. Yine aynı maddenin devamında “2- (Nesnel kesinlik) *Bir bilginin, bilgi temelleri ve konu üzerindeki nesnel görüşlere dayanan güvenilirliği geçerliği. Nesnel kesinlik a. dolaylı bir yolla (belgeler ya da çıkarımlar) sağlanabilir- tarihte ve mantıkta olduğu gibi-, b. dolaysız bir yolla algılara, yaşantılara dayanarak sağlanabilir*” şeklinde tanımlanıyor. Burada nesnel kesinliği oluşturanında yine bir özne olduğu gözden kaçmamalıdır. Yani öznel kesinlik dediğimizde gerekçelendirilmemiş bir kanı/inançtan bahsediyoruz. Nesnel kesinlik dediğimizde özne tarafından nesnel çıkarımlarla(mantık) veya nesnel verilerle (duyu, deney vs.) gerekçelendirilen inanç/kanı dan bahsediyoruz. Şimdi nesnel kesinlik kavramını biraz açalım.

Bilimsel uğraşların tümü, üzerinde tartışma olmayacak şekilde kesin bir tanım, kesin bir sonuç ve bununla birlikte kesin bir bilgi elde etmek amaçındadır.² Doğa bilimleri söz konusu olduğunda kesin bilgi elde etmenin temel yolu, ölçmedir. Ölçme deney ve gözlem sonuçlarının kantitatif (sayısal) olarak ifade edilmesi için başvurulan bir işlemdir. Deney ve gözlemin sayısal olarak ifade edilmesi kesinlik açısından son derece önemlidir. Zira doğa bilimleri tabiatları itibarıyla hemen hemen tümüyle nicelikseldir.³ Bu yaklaşım pozitivist bilim anlayışını beraberinde getirmiştir. Ölçmenin konusu olamayan olgular neredeyse bilimsel yaklaşımın dışında görülmüştür. Hatta daha ileri gidilerek olgular hakkında bilinmeyenlerin

1 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 108.

2 Y. Yüksel, “Kesinlik ve Puslu Mantık,” *Sosyoloji Dergisi* (2011): 518.

3 Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991), 89.

“şimdilik bilinmeyen olduğu”, ileride bir gün mutlaka bilineceği savı ileriye sürülmüştür. Bu anlayış o kadar baskın hale gelmiştir ki beşerî bilimlerin alanında da kesinliğe yaklaşmanın ölçme ile veya bu tür nicelleştirmeler yoluyla yakalanabileceği düşünülmeye başlanmıştır.⁴ Ne var ki gerçek dünyada bilinemezler ve belirsizlikler mevcuttur. Özellikle söz konusu beşerî bilimlerin insan faktörünün de devreye girmesiyle öznellik eksenli bir bilinemezlikler ve görelilikler devreye girer. Buna rağmen çok uzun zamanlar beşerî bilimlerle iştigal eden bilim adamları ölçme eksenli bir kesinlik yakalamaya gayret etmişlerdir. Beşerî bilimlerin bilimlerin arasındaki seçkin yerine bu şekilde ulaşabileceğini düşünmüşlerdir. Ne var ki son bir-iki asırdaki bilimsel gelişmeler (özellikle kuantum fiziğinin ortaya çıkması) katı kesinlik anlayışına büyük bir darbe vurdu. Belirsizliklerin ölçülememesinin bu olguların bir eksikliği olmadığı, belirsizliklerin görmezden gelinemeyeceği fikri kesinlik anlayışının sorgulanması ile sonuçlandı.

Ölçmenin konusu olmayan ve fakat algılarımızla/sezgilerimizle bilebildiğimiz olgular ortada durmaktaydı. Gerçek hayatı tam olarak kendi teorik bilgilerimizle açıklayamıyorduk. Öyleyse yapılması gereken bize artık ayak bağı olmaya başlayan kesinlik fikrinden yavaş yavaş vazgeçmekti.

Kendisi zaten sorunlu olan ölçmeye dayalı bu katı kesinlik fikri terk edilmeliydi. Ancak kesinlik fikrini terk ediş, özünde bu kesinlik anlayışıyla özdeşlik barındırmayan “mutlak hakikat” fikrinin/ arayışının terkedilmesini getirdi. Mutlak hakikat fikri derken olanın ardında, değişime tabi olmayana kastediyoruz. Bu çalışmanın temel hedefi de bu terk edişin bize bir bedelinin olacağını vurgulanmasıdır.

Geçtiğimiz yüzyıl sadece doğa bilimlerindeki yeni gelişmelerle sınırlı kalmadı. Aynı zamanda dil ve mantık çalışmalarında da yeni gelişmelere sahne oldu. Bunu en açık biçimde Wittgenstein’da görmek mümkündür. Birinci döneminde Wittgenstein dilin bütününün kendisine dayandığı “yalın” (bileşik olmayan) bir öz ararken ikinci döneminde gerçekliğin yok edilemez *yalın öğeleri* düşüncesinden

4 Yüksel, “Kesinlik ve Puslu Mantık,” 517-531.

geri çekilmiştir. Anlam artık kullanım ile özdeş kılınmakta, bu durumda ortaya çıkan dilsel belirsizlik ve kesinsizlik bir kusur olarak görülmekten çok bir anlam çoğulluğu olarak değer kazanmaktadır.⁵ Dilin ve mantığın kesinlik arayışından vazgeçip belirsizlikler üzerinden yol almasında pragmatik bir yaklaşımın olduğu da yadsınmaz herhalde. Bu konu ileride daha geniş ele alınacağı için şimdilik bu kadarıyla iktifa edilmesi yeterlidir. Şimdi konuyu, kesinlik fikrinin üzerinde temellendiği düşünülen ikili mantıktan (Aristoteles mantığı) başlayarak puslu mantığa gelen süreci inceleyerek açalım.

Aristoteles Mantığı (Klasik Mantık ve Klasik Kümeler)

Tarih boyunca insanın en önemli özelliği düşünmesi olarak görülmüştür. Düşünmek, insanın çevresiyle/kendisiyle kurduğu ilişkinin ne şekilde olduğunu kavramasıdır. İnsan bu ilişkide doğru ve yanlışlar yapmıştır. Ancak tabiatı gereği yanlıştan sakınmak istemiştir. Bunu da akıl yürütmeye yapmıştır. Akıl yürütmenin insanı doğruya götürmesi için belli kıstaslar koymaya başlamıştır. İşte bu kıstasların sistemleşmiş haline mantık bilimi diyoruz.⁶

Mantık hep vardı. Ancak mantığı bir bilimsel disiplin içinde sistemleştiren Aristoteles (M.Ö. 384-322) olmuştur. Farabi, mantık kelimesinin Grekçe akıl, düşünme, söz, yasa anlamlarına gelen “logos” kelimesinin Arapça karşılığı olan “nutk” kelimesinden türetildiğini belirtmiştir.⁷ Aristoteles iki değerli mantığın (doğru-yanlış) ilkelerini “organon” adlı eserinde ortaya koymuştur. Aslında Aristoteles’in mantıkla ilgili yapıtlarının bütününe verdiği ad “analitik” tir. “Organon” kelime olarak alet, araç anlamına gelmektedir ve bu isim daha sonradan Aristoteles’in takipçileri tarafından verilmiştir. Doğru düşünmenin yöntemi ve sanatı, bilimsel bilgiye götüren araç anlamındadır,⁸ mantığı başlı başına bir bilim dalı olarak görmez. Onu bilimsel bilgi üretmenin bir aracı olarak görür.

Mantık önermeler üzerine kuruludur. Önerme; özne ve yüklem ile bunlar arasındaki nitel veya nicel ilişki biçimlerinden oluşan doğru

5 Taylan Altuğ, Dile Gelen Felsefe (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020).

6 İbrahim Karataş, “Bulanık Mantık ile Klasik ve Sembolik Mantık İlişkisi (Karşılaştırılması),” *European Journal of Educational & Social Sciences* (2018): 144-163.

7 Karataş, “Bulanık Mantık,” 145.

8 Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, 129.

veya yanlış bir hüküm bildiren ifadelerdir. Dikkat edilirse önermeler için doğru veya yanlış şeklinde yalnızca iki doğruluk değeri vardır. Ve üçüncü bir doğruluk değeri mümkün değildir. Bunun için Aristoteles mantığı ikili mantık olarak anılır. Aristoteles mantığının üç temel ilkesi vardır:

- 1-) Özdeşlik ilkesi: (Bir şey A ise A'dır)
- 2) Çelişmezlik ilkesi: (Bir şey hem A hem de A değil olamaz)
- 3) Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi: (Bir şey ya A'dır ya da A değildir).⁹

Bu üç ilkeyi biraz açmak faydalı olacaktır.

“Özdeşlik ilkesi, bir şey ne ise o”dur şeklinde tanımlanmıştır ve bu ilke sembolik mantık diliyle A, A ”dır şeklinde gösterilir. Bir şeyi “kendi olan” olarak düşünmemizi sağlayan ilkedir. Bu yönüyle özdeşlik ilkesi fikirlerin sağlamlığının, dolayısıyla akıl yürütmenin tutarlılığının zorunlu şartıdır.

Çelişmezlik ilkesine göre “bir şey hem kendisi hem de başka bir şey olamaz”... “ A, A olmayan değildir” şeklinde gösterilir. Herhangi bir hüküm, karşıt hali ile aynı anda var olamaz. Bir hüküm hem doğru hem de yanlış olamaz... Dahası özdeşlik ile çelişmezlik ilkelelerini tek bir cümle içerisinde “Herşey kendisi ile özdeştir; hiçbir şey kendisinden başka bir şeyle özdeş olamaz” diye de ifade edebiliriz.

Bir diğer ilkemiz olan üçüncü şıkkın imkânsızlığı (tertium non datur) ilkesi bir şeyin ya A , ya da A nın dışında bir şey olabileceğini, üçüncü bir halin olmayacağını bildirir.

Düşünme evrenimizi iki alana ayırır. Sembolik mantık diliyle A ve A - olmayan”dır. Bu ilke özellikle iki hakikat değerli mantıkta, doğru-yanlış çiftine uygulandığında kendini gösterir...

Yani bir şey ya doğru ya da yanlıştır. Bu ikisi arasında üçüncü bir hâl yoktur.”¹⁰

Önermeler üzerinden akıl yürütme yapılır. Aristoteles mantığında tümdengelsel bir akıl yürütme olan kıyasta sonuçlar öncüllerden

9 Yüksel, “Kesinlik ve Puslu Mantık,” 523.

10 Karataş, “Bulanık Mantık,” 149.

zorunlu olarak çıkmaktadır. Bir kıyasta önermelerin her birine öncül denir. Bu öncüllerden çıkan zorunlu önermeye de sonuç denir.

Örneğin;

“Bütün cisimler yer kaplar”

“Masa cisimdir” öncül önermelerinden

“O halde masa yer kaplar” önermesi zorunlu olarak çıkar ki bu sonuçtur.

Kıyas, Aristoteles mantığının son noktasında bulunur. Arka planında ise sembolik bir dilin yer aldığı çıkarım işlemi vardır. Bu özellikleri açısından o saf bir mantık çalışmasıdır. Çünkü, formel olarak denetlenebilen dedüktif (tümdengelimsel) bir çıkarım söz konusudur.¹¹ Hatırlatmak gerekir ki dedüktif akıl yürütme tek akıl yürütme biçimi değildir. Tümevarımsal (endüktif) akıl yürütme veya analoji gibi farklı akıl yürütme biçimleri de mevcuttur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, tüm bu akıl yürütmelerin arkasında bir düşünme biçimi yatmaktadır. Aristoteles mantığının arkasında da Aristotelesçi düşünme biçimi yatmaktadır.

“Bu düşünce biçiminin özelliği, sorunlara “niçin” sorusu ve bu sorunun öngördüğü kabuller açısından bakmasıdır... Aristoteles mantığının bir araç olarak kullanılması, aslında onun kıyas öğretisinin arkasında yatan (Aristotelesçi) düşünce biçiminin de kabul edilmesini gerektirmektedir. Aristotelesçi düşünce biçiminin ve dolayısıyla mantık anlayışının temelinde ise onun nesne anlayışı yatmaktadır.”¹²

Platon fizik dünyanın/nesnenin yalnızca duyularla açıklanamayacağını, bunun arkasında farklı bir yapıda idealar dünyasının olması gerektiğini ortaya koymuştu. Ancak Aristoteles cins/tür gibi kavramlar yardımıyla soruna empirik içerikli yeni bir boyut eklemiştir. Platonun fizik nesnelerin bilgisine ulaşılması sorununu, Aristoteles, dilin yapı ve işleyişine bağlı olarak ele alınabilir hale getirmiştir. Yani, fizik nesnelerin duyularla ilgili sorunlarının artık dil aracılığıyla ele alınabileceği bir sistem kurmuştur.¹³

11 Şafak Ural, “Aristotelesçi Mantık Anlayışı,” Felsefe Dünyası (2017): 7.

12 Ural, “Aristotelesçi Mantık Anlayışı,” 8.

13 Ural, “Aristotelesçi Mantık Anlayışı,” 11.

“Niçin” sorusu içerisinde bir telos barındırır ki, Aristoteles felsefesinde her nesnenin bir telos”u vardır. Örneğin bir meşe palamudu meşe ağacı olmak ister. Bu kabul organist bir evren tasavvurunu ve buradan da buna uygun bir ontolojik ve epistemolojik ön kabulleri olan bir felsefi sistemi getirir. Kıyas öğretisi de “niçin” sorusuna verilecek cevapların tutarlı bir şekilde oluşturulmasını sağlamaktadır. “Niçin” sorusu Newton’la beraber yerini “Nasıl” sorusuna bırakmıştır. Nasıl sorusu teleolojik bir yapı içermemektedir. Olanın nasıl olduğunu araştırmaktadır. Bu da Aristoteles’in organist/teleolojik fizik nesnel dünyasının yerini Newton’un mekanist/rasyonalist dünyasına bırakmasını getirmiştir.¹⁴

Mantığın aslında sadece bir alet ilmi olmadığı, arkasındaki akıl yürütmenin nasıl bir bakış açısından kaynaklandığını görmek gerekir. Oysa genellikle mantığın tıpkı matematik gibi salt formel bir alan olduğu düşünülür. Nesnel kesinlik fikrine mantıkla ulaşılabileceği umulur. Nesnel kesinlik fikri metafizik alanın mantığın dışında değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Zira nesnel kesinlik fikri olguların dünyasında aranmalıdır. Yani maddesi olan varlıklarda. Maddesi olmayan varlıklarda kesinlik aranmaz. Maddesi olmayan varlıklar ölçüme gelmez. Ölçüme gelmeyende kesinlik veremez. Bu fikir batılı bilimsel düşünüşün temelinde yer almıştır dersek yanlış olmayız herhalde.

Bu bağlamda ki kesinlik fikri ileride sembolik mantığın temelini oluşturacaktır. Gerçek dünyanın belirsizliklerini elemek için soyut, sembolik bir dil arayışını da bu perspektiften değerlendirmek gerekir. Bizim üzerinde duracağımız mesele, sorunlar doğurmasına rağmen kesinlik fikrine (salt formel anlamda) ulaşmak için metafiziğin mantıktan arındırılması gerektiği meselesidir. Ancak bu meseleyi, sembolik mantık ve puslu mantık konularını da açtıktan sonra dönmek üzere burada kapatıp klasik mantığın oluşturduğu klasik kümeler konusuna dönelim.

İkili mantık (doğru-yanlış) sistemi ve kıyas teorisine kesinlik kavramını matematiksel anlamda yerleştiren “küme” kavramıdır. İki değerli mantıkta bir özne ile yüklem arasında ilişki olup olma-

14 Ural, “Aristotelesçi Mantık Anlayışı,” 15.

ması veya özne-yüklemden oluşan önermenin doğru veya yanlış olması durumu, klasik küme teorisinde herhangi bir şeyin bir kümenin elemanı olup-olmamasına karşılık gelmektedir.¹⁵ Örneğin; “insanların bazıları erkektir” önermesini ele aldığımızda, “Ahmet, Mehmet, Ali” gibi tekil bireyler bu kümenin elemanı olmaktadır. Ve bu kümenin elemanları bu önermenin kaplamını oluşturmaktadır. Ahmet bu kümenin elemanıdır. Ayşe bu kümenin elemanı değildir. Yani kümenin kaplamı nettir. Ahmet’in bu kümenin hem elemanı olması hem elemanı olmaması mümkün değildir. Aslında buda iki değerli mantıkta önermelerin ontolojik bir kökene işaret ettiğini göstermektedir. Yani önermelerin (-ki dilsel ifadelerdir) nesneye tekabül etmesinden bahsediyoruz demektir.

Tekraren toparlarsak; Platon, gerçek/duyulur dünyadaki nesnelere bilgisine sadece duyularla ulaşamayacağını söylemişti. Aristoteles bir adım ileriye giderek gerçek dünyadaki nesnelere cins/tür gibi dilsel kavramlarla ifade ederek nesnelere bilgisinin dilsel bir yapıda ele alınabileceğini göstermişti. Buradan hareketle önermeler mantığını kurmuş ve kıyas teorisini geliştirmişti. Klasik küme anlayışı bunun üzerine temellenmişti. Ancak gündelik konuşulan dilin bazı belirsizlikler içermesi sebebiyle bu dilin daha da formelleştirilip belirsizliklerden arındırılması savıyla sembolik mantık girişimleri ortaya çıktı. Şimdi ikili mantığın oluşturduğu dili de bir adım ileriye taşıyacak olan sembolik mantığı kısaca açalım.

Sembolik Mantık

Klasik mantıkta, Aristoteles fizik nesnelere bilgisini önermeler yardımıyla dilsel ifadeler olarak ortaya koymuştu. Akıl yürütmenin en etkili aracı olarak ikili mantık, yüzyıllar boyunca kanıtlama aracı olarak neredeyse tüm alanlarda kullanıldı. Özellikle ortaçağ boyunca (gerek İslam dünyasında gerekse de Hristiyan dünyasında) teolojinin ve özellikle Tanrı kanıtlamalarının başlıca aracı olmuştu.¹⁶ Bu noktayı özellikle belirttik çünkü Modern dönemde (özellikle 19. Yüzyıl ve sonrasında metafiziğin dolayısıyla tanrı anlayışının birçok

15 Yüksel, “Kesinlik ve Puslu Mantık,” 524.

16 Doğan Özlem, *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004), 222.

filozofça yadsınması dönemidir.) klasik mantığa yöneltilen eleştirilerin arka planında böyle bir motivasyonun da olduğu yadsınmaz herhalde.

Klasik mantığın dilsel olması ve dilinde gerçek hayatta birçok belirsizlikler içermesi, klasik mantığın kesinliği veremeyeceği noktasında eleştiriler getirilmesine sebep olmuştur. İfadelerde oluşan belirsizliklerin giderilmesi için, ifadelerin kendisinden bağımsız bir dilin oluşturulması fikrini getirmiştir. Bu elbette ki matematiksel bir dille mümkündür. Dil ne kadar matematiğe yaklaşırsa belirsizlikler o kadar elenmiş olacaktır. Hatta fizikçiler bile Galilei'den beri doğa yasalarını matematiksel bir dille ifade etmeye çalışmışlardır. İşte böyle sembolik bir dil kavramlar ve önermeler içinde geliştirilebilirdi. Bunu ilk olarak ortaya koyan W.G. Leibniz'dir (1640-1716). Leibniz felsefi kanıtlamalar için bir "Kalkül" geliştirmeye çalışmıştır ve bu kalkül'e *characteristica universalis* (tümel karakterler) adını vermişti. Leibniz böyle bir mantık kalkül'ü kurulabildiği takdirde filozoflar, ortaya attıkları iddiaları, geliştirdikleri sistemleri bu kalkül sayesinde denetleyebileceklerdi. Bu iş için felsefe kavramlarını sembollerle göstermek, kavramsal ilişkileri ise işlemlerle ortaya koymak yeterli olacaktır. Leibniz'in bu girişimleri tam bir sonuç vermedi ta ki 19. Yüzyılın ortalarına kadar. 19. Yüzyıl ortalarından itibaren G. Boole, De Morgan gibi matematikçilerin öncülüğünde sembolik bir dil yani, mantığın matematikleştirilmesi yavaş yavaş oluşmaya başlamıştır. Daha sonraları G. Frege (1848-1925), matematiğin mantıktan türetilebileceği tezi sembolik dile giden yola büyük katkılar yapmıştır. B. Russell ve N. Whitehead'ın "*Principia Mathematica*" (Matematiğin İlkeleri) kitabı bu çalışmalarda önemli ilerlemeler sağlamıştır.¹⁷

Bu noktada kalkül kavramına değinmek yerinde olacaktır.

"Kalkül terimi matematikten alınan bir terimdir ve hesap cetveli, işlem çizelgesi anlamlarına gelir. Hesap etmek, hesaplamak (calculation) ise, belirli işaret ve kuralları kullanarak işlemler yapmaktır. Hesaplama, bu yönüyle bir işlemlemedir. Dolayısıyla hesaplamak için, önce, hesabı neye göre yapacağımızı belirlemesi gereken işa-

17 Özlem, *Mantık*, 224.

ret ve kurallar olmalıdır. Kalkül, hesaplamada başvurulan böyle bir işaret ve kurallar kümesi veya topluluğu olarak karşımıza çıkar”¹⁸

Örneğin cebirsel kalkül”de 3 ile 2”nin toplamının karesi 25”tir ifadesini cebirsel olarak $(3 + 2)^2 = 25$ gösterilebileceğini $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ gibi matematiksel evrene ait olan sayılardan bağımsız olarak yazabiliriz. Dikkat edilirse burada matematik evrenin üyeleri olan sayılardan bağımsız bir formülasyon, yani sembolik bir dil kullanılmıştır. Bu kalkül kullanılarak bütün sayıların toplamalarının kareleri bulunabilir.¹⁹

Böylesi bir kalkül neden mantık içinde geçerli olmasındı. Matematiksel bir kalkül”de sayılar yerine harfleri kullanıyorsak; mantıksal bir kalkül”de de önermeler için bir işaret, harf veya sembol kullanacağız. Ve bu semboller için bir kurallar demeti olacaktır.²⁰

“Kısacası mantıksal kalkül, a) içeriksiz, formel bir işaret ve (yine işaretlerle gösterilen) kurallar topluluğudur, b) bu işaret ve kurallar topluluğu, içeriğe (önermelere) uygulanabilir ve içeriği (önermeleri) denetleyebilir bir araçtır.”²¹

Dil içerikli önermeler artık p,q,r,s,t... gibi harflerle sembolleştirilmeye başlandı. Basit önermelerden oluşan bileşik önermeler de “~”(değil), “^”(ve), “v”(veya), “→”(ise), “↔”(ancak ve ancak) şeklindeki sembollerle birbirleriyle ilişkileri ortaya konuyordu. Önermelerin nicelikleri ise “v”(Her, Bütün, Hepsi...), “∃”(Bazı, En az bir...) gibi sembollerle ifade ediliyordu. De Morgan bir doğruluk fonksyonu tablosu oluşturdu ve sembolik mantığın geçerliliğini ve doğruluğunu bununla temellendirdi.²²

18 Özlem, *Mantık*, 224.

19 Özlem, *Mantık*, 225.

20 Özlem, *Mantık*, 225.

21 Özlem, *Mantık*, 226.

22 Karataş, “Bulanık Mantık,” 155.

p	q
D	D	Y	Y	D	D	D	D
D	Y	Y	D	Y	D	Y	Y
Y	D	D	Y	Y	D	D	Y
Y	Y	D	D	Y	Y	D	D

Doğruluk Fonksiyonu Tablosu

Örneğin; “Ahmet öğrencidir.” ve “Mehmet öğrencidir.” gibi iki basit önerme “ve” eklemiyle birleştirilerek “Ahmet öğrencidir ve Mehmet öğrencidir.” bileşik önermesi elde edilir. Günlük dilde de kısaca “Ahmet ve Mehmet öğrencidir.” olarak ifade edilir.²³ Dikkat edilirse bu evetleme önermesinde her iki bileşende doğru ise bileşik önermede doğru olur. (5. Sütun 1. Satır) Diğer durumlarda yanlış olur. (5. Sütun 2,3 ve 4. satırlar)

Önermelerin doğruluk fonksiyonu tablosu daha sonra matematiksel bir ifadeye kavuşturulmuştur. Bu Doğru için “1”, Yanlış için “0” kullanılarak elde edilmiştir. Yani aynı tablo artık aşağıdaki şekilde gösterilebilir.

p	q
1	1	0	0	1	1	1	1
1	0	0	1	0	1	0	0
0	1	1	0	0	1	1	0
0	0	1	1	0	0	1	1

Doğruluk Fonksiyonunun Matematiksel Tablosu

23 Özlem, *Mantık*, 236.

Aslında son yapılan tablo dilsel olan önermelerin matematiksel olarak ifade edilmesidir ki; bu durum kesinlik fikrine ulaşılması açısından önemli bir adım olmuştur. Bu yaklaşım gündelik dilin belirsizliklerinden sakınılmasını sağlamıştır. Ancak içerikten yoksun sembolik mantığın, dilde var olan çok anlamlılığı ve zenginliği kısıtladığı eleştirileriyle karşılaşmıştır. Aristoteles'in klasik mantığı fizik nesnelere dilsel önermeler olarak ifade ediyordu. Sembolik mantık ise önermeyi nesnesinden koparmakla kalmamış, aynı zaman da içeriksizleştirmiştir.

Sembolik mantığın getirdiği, denetlenebilir bir sistemdir. Kolaylıkla doğruluğu, geçerliliği test edilebilirdir. Hatta günlük hayatta yansımaları da olmuştur. Bu mantığın ortaya koyduğu soyut dil, özellikle bilgisayarların gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ancak sembolik mantığın, günlük hayatta kullanılan ve belirsizliklerle dolu dil ile bu dille kurulan girift ilişkileri ifadede yetersiz kaldığı eleştirileri devam etmiştir.

Lukasiewicz ve Post'un çalışmalarıyla "çok değerli mantık" çalışmaları başlamıştır. Böylece doğru (1) ve yanlış (0)'ın yanında belirsiz (mümkün) kavramı da mantıkta yer almıştır. Belirsiz'in doğruluk değeri $\frac{1}{2}$ olarak kabul edilmiştir. Tüm bu çalışmalar puslu mantığın gelişmesi için öncü olmuştur. Şimdi puslu mantığı inceleyelim.

Puslu Mantık (Puslu Kümeler)

İki değerli mantık ve klasik kümeler anlayışı yüzyıllarca hüküm sürmüştür. (Aslında halen bu düşünüş devam etmektedir) Bunun üzerine bina edilmiş, fakat önermelerin içeriğinden soyutlanmış sembolik mantık ile kesinlik fikrine ulaşılacağı (özellikle 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başlarında) düşünülmüştür. Ancak bilimsel gelişmeler kesinlik fikrinden ziyade, belirsizlik fikrinin gerçek dünyayla uyum içerisinde olduğu fikrini öne çıkarmıştır. Özellikle fizik alanındaki gelişmeler ve kuantum fiziği teorileri gerçek dünyayı değerlendirirken kesin sınırlardan ziyade daha bulanık-belirsiz sınırları göz önüne almak gerektiği fikrini beraberinde getirmiştir.²⁴ Yaklaşık olarak aynı dönemlerde "dil"e olan yaklaşımda değişmekteydi. Zira o döneme kadar iki değerli mantık anlayışının getirdiği

24 Karataş, "Bulanık Mantık," 156.

kesinlik fikri önündeki en büyük problem dildeki belirsizlik, çok anlamlılık olarak görülüyordu. Mantık “dil”deki bu belirsizliği ortadan kaldıracak bir araç olarak görülüyordu. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu belirsizlikten, çok anlamlılıktan sakınmak için evrensel sembolik bir dil oluşturulması çabaları devam ediyordu. Ve bir hayli yol alınmıştı. Ancak öte taraftan mantık sorunlarının aslında birer dil sorunu olduğu düşüncesi giderek yaygın bir kabul görüyordu. Dil-mantık ilişkisini ayrıca ele alacağımız için bu noktaya şimdilik bu kadar değinmekle iktifa ediyoruz.

Böylesi bir dönemin, yani bir taraftan belirsizliklerden kurtulma girişimlerinin olduğu diğer taraftan belirsizliklerin, kesinliklerin yerini almaya başladığı bir dönemin sonlarına doğru puslu mantığın ortaya çıkması bir tarihi arka plan olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

Puslu mantık teorisini geliştiren Lütfi Asker Zadedir (1921-2017). Zade, Kaliforniya Berkeley Üniversitesinde sistem teorileri üzerine çalışırken, teknik birtakım sorunları aşmaya çalışmıştır. İki değerli mantık ve klasik kümeler teorisinin üzerine inşa edilmiş mevcut sistem analiz tekniklerinin, belirsizlikler içeren gerçek dünya problemlerini modellemedeki yetersizliklerini görmüştür. Bu problemleri aşacak bir teknik üzerinde çalışarak “Puslu küme” (Fuzzy Sets) kavramını ortaya atmıştır²⁵

Puslu mantık, klasik kümeler anlayışının temeli olan üç ilkeden ikisi olan; çelişmezlik ilkesi ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinden ayrılmıştır. Klasik küme anlayışında bir A kümesi ve bu kümenin değili olan $\sim A$ kümesi vardır. Bir nesne hem A kümesinin hem de $\sim A$ kümesinin elemanı olamaz. Yani bu kümenin elemanı ise üyelik derecesi “1”, değilse “0” dır. Puslu kümeler teorisinde ise bir elemanın üyelik derecesi $[0,1]$ aralığında herhangi bir değer alabilir. Böylece puslu küme kavramı “bir özelliğe sahip olma” ile “o özelliğe sahip olmama” arasında keskin bir sınır çizilemeyecek kavramların tanımına imkân tanımaktadır.²⁶ Puslu mantık “0” ve “1” değerlerini birer sınır değeri olarak kabul etmektedir. Klasik mantığı ve dolayısıyla klasik kümeleri kapsayan bir mantık yapısı olarak görülmektedir.

25 Yüksel, “Kesinlik ve Puslu Mantık,” 525.

26 Yüksel, “Kesinlik ve Puslu Mantık,” 528.

Klasik mantık, tanımladığı kümeler yoluyla nesnelere dünyasını kesin çizgilerle ayırırken, puslu mantıktaki küme kavramı nesnelere dünyasını bu şekilde kesin olarak ikiye bölmemektedir. Nesnelere kümelere aidiyetlerine ara değerler atayarak, bir nesnenin aynı anda iki kümeye de belli derecelerde ait olabileceğini söylemektedir. Örneğin tam kırmızı bir elma, “kırmızı elmalar kümesi “ne aidiyet değeri “1” iken hiç kırmızı olmayan (yeşil) elmanın bu kümeye aidiyet değeri “0” dır. Diğer bütün elmalarında kızarıklık derecesine göre bu kümeye aidiyetlik dereceleri 0 ile 1 arasında değerler alabilir.²⁷ Yani az kızarıklık bir elmanın aidiyet değeri 1/100 iken, bundan daha fazla kızarıklık bir elmanın aidiyet değeri 3/100, daha da kızarıklık bir elmanın aidiyet değeri 17/100...99/100 gibi değerler alabilir. Ve bu şekilde kızarıklığına göre 0 ile 1 arasında sonsuz değer alabilir. Puslu mantıktaki iddia, klasik mantığın kesikli bir dünya tasavvuru varken puslu mantıkta gerçek hayata uygun bir şekilde süreklilik vardır.

Puslu mantık “daha güzel”, “daha yaşlı”, “daha iyi” gibi kavramları 0 ile 1 arasında kesirli değerlerle ifade edip anlamlı hale getirmekte ve aralarında nicel bir ilişki kurmaktadır.²⁸ Örneğin “eski otomobiller kümesi” nin elemanlarını nasıl belirleyeceğiz. 3 yıllık bir otomobil bu kümenin bir elemanı mıdır? Ya da 20 yıllık, 30 yıllık bir otomobil aynı derecede mi eskidir. Diyelim ki bu kümenin eleman olma şartını 10 yıllık veya daha yaşlı otomobiller olarak belirledik o zaman şu sorunla karşılaşırız; 11 yıllık otomobil ile 30 yıllık otomobil aynı derecede eskidir diyebilir miyiz? İşte klasik mantıkta bu şekilde elemanlar arasında nicel ya da dilsel ilişkiler mümkün değilken puslu mantıkta bu mümkün görülmektedir.

Puslu mantığın genel özelliklerini şu şekilde ortaya koyabiliriz: 1) Puslu mantığın doğruluk değerleri kelimelerdir. 2) Puslu mantığın doğruluk tabloları kesinlik içermez. 3) Çıkarım kurallarının geçerliliği için kesin doğruluktan söz edilmez.²⁹

Bu özellikleriyle puslu mantık, klasik mantığın üzerinde hep tartışılmış olan doğru, yanlış (0 ve 1) kavramlarının ve bu kavramların mahiyetinin tartışılmasını ve sorgulanmasını bir kenara bırakma olanağı sağlamıştır. Çünkü doğru kavramının dildeki karşılığı pusludur. Artık mutlak doğruyu

27 Yüksel, “Kesinlik ve Puslu Mantık,” 528.

28 Şafak Ural, “Puslu (Fuzzy) Mantık,” Safakural.com, 14 Şubat 2010, <https://www.safakural.com/makaleler/puslu-%28fuzzy%29-mantik>, 2.

29 Şafak Ural, “Puslu (Fuzzy) Mantık,” 6.

sorgulamaya gerek yoktur. Zira biraz doğru, daha doğru, oldukça doğru gibi nitelermeler bir anlamda doğru nedir? Sorusunu anlamsız hale getirmektedir.³⁰ Puslu mantık süreklilik iddiasında olduğu için her kavramın niteliksel olarak bir üstü veya bir altı mümkündür. O zaman bu kavramların mutlak anlamda neye tekabül ettiğinin sorgulanması ihtiyaç değildir. Bu manada hakikat anlayışı da, Aristotelesçi hakikat anlayışından farklıdır zira fizik nesnelere ilişkin bilgilerimizi sağlayan algılarımız bulanıktır. Yani artık kesin bilgisinden söz edebileceğimiz türden fizik nesnelere dünyası yoktur, en azından Aristoteles felsefesi çizgisinde ki geleneksel “Hakikat” probleminin tartışılmasına gerek yoktur.³¹

Aslında puslu mantık, kavram çiftleri varsa veya bir nitelik için birden fazla niteleyici varsa anlamlıdır diyebiliriz. Aslında “elma kırmızıdır.” Önermesi puslu mantık açısından bir anlam ifade etmiyor diyebiliriz. Çünkü “bu elma kırmızıdır” diyen birine puslu mantığın cevabı klasik mantık çerçevesinde ya doğru ya da yanlış şeklinde olacaktır. Ancak bir diğer kişi “bendeki elma daha kırmızıdır” dediğinde puslu mantık devreye girecektir. Bir diğeri “hayır bendeki elma daha da kırmızı” diyebilir ve böylece devam edildiğinde puslu mantık için herhangi bir sorun yoktur bilakis puslu mantık tamda bu durumlar için ortaya atılmıştır. En nihayetinde bir kişi çıkıp “en kırmızı elma benimkidir” dediğinde puslu mantık açısından sorun vardır. Çünkü puslu mantık, kırmızının mahiyetini, yani ne olduğunu, kırmızı kavramının tam olarak neye tekabül ettiğini bilmemektedir/ tartışma dışı bırakmaktadır. Böylece puslu mantıkta mutlak kırmızı yoktur diyebiliriz. Yani puslu mantıkta “1” yoktur diyebiliriz. Daha doğrusu puslu mantık “1” i aramamaktadır. Sadece olgular dünyasında işe yarayan dereceli değerleri aramaktadır. Buna karşın, “1”i varsaymaktadır. Daha kırmızı, daha kırmızı,... şeklinde ilerleyerek en kırmızıya/mutlak kırmızıya ulaşabileceğini varsaymaktadır. Matematiksel olarak ifade edersek; sonsuz küçükleri, nihaysiz adımlarla ilerleterek sonsuz kavramına ulaştığını düşünmektedir/varsaymaktadır³². Oysa Yalçın Koç’un yaklaşımıyla ele alırsak; inşa edilmemiş, müteşekkil kılınmamış bir sonsuz aslin-

30 Şafak Ural, “Puslu (Fuzzy) Mantık,” 6.

31 Şafak Ural, “Puslu (Fuzzy) Mantık,” 9.

32 Puslu mantık, mutlak sonsuz/mutlak hakikat kavramlarıyla ilgilenmemektedir. Ancak ilgilenmiyor görünmesi kendisi açısından da büyük bir çelişki doğurmaktadır. Zira kendi tanımını itibarıyla $[0,1]$ aralığında ki “1” mutlak hakikatin varlığını ve adım adım inşa edildiğini varsayması demektir.

da mevcut değildir. Zira adım adım ilerleyerek, sonsuza aşmak mümkün değildir.³³ Sonsuza aşmak, ancak sonsuzu müteşekkil kılmakla mümkündür. Oysa bu bilinen mantık yöntemleriyle mümkün değildir. Bunun için yeni bir mantık perspektifine ihtiyaç vardır. Bu perspektifi Koç, “taşım mantığı” olarak ortaya koymuştur.³⁴ Ve bu mantık biçimini nazari mantık kitabında ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu konu makalemizin sınırlarını fazlasıyla aştığı için burada değinmeyeceğiz. Ancak, bu çelişkilerin aşılmasında önemli bir rol oynayabileceğini belirtmekle yetinelim.

Aristoteles mantığını anlatırken, Aristoteles düşünme biçiminin aslında “niçin” perspektifiyle nesnel dünyasına baktığını, Newton’la beraber bu durumun “nasıl” perspektifiyle ele alındığını vurgulamıştık. Bu nokta da puslu mantığın ise “ne için” perspektifiyle nesnel dünyasına baktığını söyleyebiliriz. Bu da puslu mantığın nesnel dünyayı pragmatik bir şekilde ele aldığı gösterir. Zira pragmatizm de sadece olgularla ilgilenir ve maksimum faydayı yani işe yaramayı hedefler. William James’in deyişiyle pragmatizm felsefede ampirist tutumu temsil eder. Soyutlama ve yetersizlikten, kötü a priori sebeplerden, sözde mutlaklarla kökenlerden yüz çevirir. Somutluluğa ve yeterliliğe, olgulara ve eyleme yüzünü döner. Hakikatte nihailik iddiasına karşı doğadaki olanaklar anlamına gelir.³⁵ Puslu mantıkta olgular dünyasındaki nitelikleri niceliklere dönüştürerek iş görmeyi hedefler. Dolayısıyla kavramların mutlak anlamlarıyla ilgilenmez. Tekraren söylersek “1” ile ilgilenmez hatta “1” i görmezden gelmeyi tercih eder.

Puslu mantık, klasik mantığı 0 ve 1 den müteşekkil kesikli bir yapı olarak tanımlarken kendisini sürekli bir yapı olarak sunar. Yani olgular dünyasındaki her durumu $[0,1]$ (0 ve 1 dâhil) arasındaki bir değerle bire-bir eşleyen bir fonksiyon tanımlar. Böylece matematik alana girer. Şimdi bu durumu matematiksel olarak ele alalım.

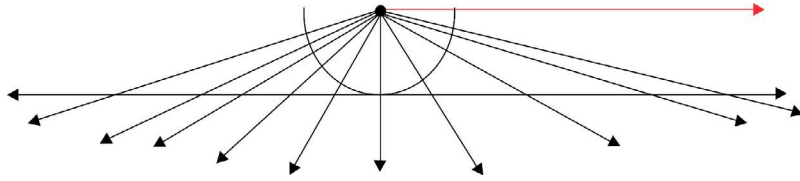
Matematikte $(0,1)$ açık aralığı (0 ve 1 hariç) tüm reel sayılarla bire-bir eşlenebilir. Yani $(0,1)$ aralığındaki her bir sayıya (ki sonsuz tane vardır) karşılık tüm reel sayılarda bir sayı (bu da sonsuz sayı-

33 Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2014), 196-197.

34 Yalçın Koç, *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2008), 153-171.

35 William James, *Pragmatizm*, çev. F. B. Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 28-29.

dadır) karşılık getirilebilir. Bu durum matematikte bu iki küme eş güçlüdür diye ifade edilir. Yine Schröder-bernstein teoremine göre iki kümeden her biri ötekinin bir alt kümesine eş güçlü ise, bu iki küme birbirine eş güçlüdür. Yani $[0,1]$ aralığı (0 ve 1 dahil) da tüm reel sayılarla birebir eşlenebilir. Bu durum aslında bizi sonsuz kavramına götürür. Çünkü burada ki $[0,1]$ kapalı aralığındaki “1” değeri reel sayıların pozitif tarafındaki sonsuzda bir değerle eşleşebilir. Bu durumu aşağıdaki gibi görselleştirebiliriz.



Şekil 1

Şekilde reel sayılar doğrusu üzerindeki $(0,1)$ aralığını tam ortasından yani $\frac{1}{2}$ noktasından yarım çember şeklinde bükerek ve merkezden çevreye doğru sonsuz tane ışın çizebiliriz. (Çember: merkezdeki bir noktadan eşit uzaklıktaki sonsuz noktalar kümesi olarak tanımlanır.) Böylece $(0,1)$ aralığındaki tüm sayılar reel sayılarla birebir eşlenmiş olur. Burada en üstteki ışın “1” noktasını reel sayılardaki herhangi bir nokta ile eşliyor mu? (paralellik sorunu) Sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu soruya cevap vermek aslında metafizik olarak nereden baktığımızın ipuçlarını da içermektedir. Paralel doğrular sonsuzda keşiyor dediğimizde sonsuza bir varlık atfetmiş oluyoruz.

Sonsuz problemi felsefede çokça tartışılmış bir problemdir. Hâlâ da tartışılan bir konudur. Hatta bazı felsefi görüşlere göre üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini benimsemek sonsuzluğa fiili varlık atfetmek demektir ki bu ilkeyi kabul eden ve etmeyen farklı mantık dizgeleri karşımıza çıkmaktadır.³⁶ Burada vurgulamak istediğimiz nokta, puslu mantıkta değer aralığının $[0,1]$ alınmasıdır. Yani “1” değerinin puslu mantıkta var olduğu kabulüdür (ki bu puslu kümeye kesin üyeliği ifade eder). Örneğimiz üzerinden söylersek en kırmızı elmanın var olabileceğidir. Bu da

36 A. A. Çitil, “Mantığın Metafizikten Bağımsızlığı Sorunu,” VII. Mantık Çalıştayı Kitabı içinde (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2017), 215.

mutlak kırmızı kavramının varlığının kabulü demektir. Oysa yukarıda da değindiğimiz gibi puslu mantık savunucuları, mutlaklık/hakikat kavramlarının tartışılmasına gerek olmadığı görüşündedir. Hâlbuki yürüttüğümüz mantığın bir metafiziksel arka planı olmak zorunda gibi görünüyor. Bu da bizi mantık sadece bir alet ilmidir, metafizikle ilgilenmez diyemeyeceğimiz bir noktaya getiriyor. Metafiziğin felsefeden elenmesi geçtiğimiz yüzyılın temel tartışma konularından biridir. Ve bu tartışma özellikle dil üzerinden yapılmıştır. Puslu mantığın özellikle dilsel bir yapı içerdiği düşünülürse dil-mantık ilişkisini de konumuz açısından değerlendirmemiz gerekecektir. Şimdi bu konuyu biraz açalım.

Dil – Mantık-Metafizik

Felsefede yaklaşık son iki asra damgasını vuran dil tartışmalarıdır dersek yanılmış olmayız herhalde. Önce dilin belirsizliğinden/çokanlamlılığın sakınma girişimleri olarak kesin bir sembolik/matematikselsel dil arayışı, bununla birlikte sembolik mantık, sonrasında dilin belirsizliği üzerinden dil çözümlenmeleri ve akabinde puslu mantık gelmiştir.

Son dönem felsefesini çok yönlü etkilemiş olan pozitivist felsefenin çıkış noktası dildir dersek yanılmış olmayız. Diğer bir ifadeyle felsefi problemler aslında dil”den kaynaklanmaktadır. Mantık da dilin bu çokanlamlılığını ve belirsizliğini ortadan kaldıracak bir araçtır. Nitekim hemen 20 yüzyılın başlarında ortaya çıkan mantık çalışmaları bu felsefenin elinde çok önemli bir araç olmuştur.³⁷ Pozitivist felsefenin kabulüne göre felsefi güçlükler yol açan şey, dilin mantığını yanlış anlamaktır. Bu görüşe göre dilin işleyiş biçimleri yanlış anlaşılmalı ve dilin sınırları zorlanmaktadır.³⁸ Bunun için yapılması gereken dilin işlevini ve dilin yapısını soruşturmadır.

Bu haliyle artık mantık ilmi yavaş yavaş dilsel çözümlenmeler şeklini almaktadır.

“Mesela mantık ilminin bir zamanlar dedüktif metodoloji ile anlama yönelmesinin yerini semantik, endüktif metodoloji ile beraber ihtimaller ve yapıların doğasını araştırmanın yerini sentaktik, analogik metodoloji ile benzerlik ilişkisi çerçevesinde bağıntı kuran ve esnemeye açık tasımın yerini ise pragmatik çok anlamlılık (edimbi-

37 Ural, “Puslu (Fuzzy) Mantık,” 6.

38 Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, 87.

lim) almaya başlamıştır. Bu durumu biraz daha açmak gerekirse öncüllerden sonucu zorunlu olarak çıkarıyayan dedüktif yöntem yerine göstergelerden anlamı çıkarıyayan semantik, deney dizimi veya genellemeye ulaşan dizilim ile sonuç elde eden endüktif yöntem yerine, söz dizilimi ile sonuç elde eden sentaktik, nesnel ve öznel benzerliklerin ilişkisinden hareketle sonuç elde eden analogik yöntem yerine, semboller ve işaretlerin kullanıcılarla ilişkisini inceleyerek sonuç elde eden pragmatik ön plana çıkmıştır”³⁹

Modern zamanların bilgide kesinlik arayışı, tutarlılık ve denetlenebilirlik şeklindeki mantıksal yaklaşımı kendi içinde bir tepki olarak belirsizliği ve çok anlamlılığı ön plana çıkaran dilsel yaklaşıma evrilmiştir. Puslu mantık, bu yaklaşımların olgunlaştırdığı şartlar sonrasında ortaya atılmıştır. Puslu mantık için amaç, dildeki belirsizliği ve çok anlamlılığı ortadan kaldırmak değil; aksine bu noktayı bir çıkış noktası olarak görmektedir. Bunun için puslu kümeleri bir araç olarak kullanmaktadır. Böylece bu araç sayesinde puslu mantık konuşma dilinin özelliklerini zorlamadan, ona sırtını dönmeden, onu olduğu gibi almaktadır.⁴⁰ Böylece karşılaşılan sorunlar daha hızlı çözüme kavuşturulabilmektedir. Ancak bu yaklaşım, sorunların felsefi anlamda derinlemesine ele alınmasından ziyade günlük hayatta karşılaşılan güçlüklerin aşılmasına odaklanmaktadır.

Bilimsel ve teknolojik gelişmelerin son derece hızlı olduğu günümüzde; düşüncenin işleyişi ve sonuçlanması açısından, mantık yerine dil-bilimsel çözümlerinin sanki daha çabuk sonuca götürdüğü düşünülmeye başlamıştır.⁴¹ Böylece felsefi olarak üzerinde yüzyıllarca düşünülmüş tartışılmış fikirler, mantık yerine dilsel süreçle beraber kesinlik erdemi, yerini mümkün kavramına terk etmeye başlamıştır. Bu ise kesinlik amacındaki mantık temelli açıklamaların, kesinliği sadece bir araç olarak gören retorik temelli açıklamalara dönüşmesiyle sonuçlanmıştır.⁴² Dilsel süreçlerin hep eksikliğini hissettiği mantıki bir çerçeve ise puslu mantıkla gerçekleşmiştir. Puslu

39 M. F. Doğrucan, “Düşüncenin Seyri: Mantıktan Dile, Felsefeden Edebiyata,” *Mediterranean Journal of Humanities* (2017): 179.

40 Ural, “Puslu (Fuzzy) Mantık,” 6.

41 Doğrucan, “Düşüncenin Seyri,” 180.

42 Doğrucan, “Düşüncenin Seyri,” 181.

mantığın pratik alandaki uygulamalarının gerçek hayatta başarılı sonuçlar vermiş olması, puslu mantığın uygulamalarının ve sonuçlarının felsefi anlamda tartışılmasından ziyade işe yararlılığını ön plana çıkarmıştır.

Dil odaklı bu yaklaşım felsefeden metafiziğin elenmesi çabalarını cesaretlendirmiştir. Bir bütün olarak dünyaya ilişkin genel önermeler, bütün bilgi-kuramsal ve ontolojik kuramlar, özne-nesne ilişkisi üzerine her türden genel önermeler içeren öğretiler artık anlamsız ilan edilmeye başlamıştı. Çünkü bu tür bütün yaklaşımların tersi de pekâlâ doğru olabilirdi.⁴³ Bu tartışmalar zaten bir alet ilmi olarak görülen mantığın metafizikten bağımsız olduğu söylemini güçlendirmiştir. Bu söylem, mantık ilkelerinden hareketle varlıkla ilgili hüküm verilememesi anlamına gelmektedir. Oysa önermelerin yüklemine yorumlamak ona kapsamsal bir anlam tayin etmek demektir. Bu açıdan bakıldığında semantik yorumlama dediğimiz şey, terimlerle belirli kümelerin eşleşmesinden ibarettir.⁴⁴ Aynı şekilde sentaks açısından baktığımızda da görüyoruz ki biçimsel dizgeler sadece işaretlerden oluşmuyor işaretlerin sıralamasından oluşuyor. Sıranın kendisi işaretlerden gelmiyor. Bu da sentaksın sanki orada, kendi başına var olduğu ön kabulünü ortadan kaldırıyor. Belki de sayının belli bir anlamda idraki olmadan, sıranın, yani biçimsel dizgelerin dayandığı sıranın orada olamayacağını görmeye başlıyoruz. Kısacası metafiziksel bir tartışma yürütmeden, söz konusu sıranın mahiyeti nedir, nasıl vardır, biz sırayı nasıl biliyoruz gibi sorulara cevap vermeden belki de mantığın bir metafiziği var mı sorusuna cevap veremeyiz.⁴⁵ Aslında felsefeden metafiziğin elenmesi veya mantığın metafizikten bağımsızlığından ziyade metafiziğin adeta görünmez bir alana hapsedilmesi sorunu vardır. Çünkü metafizik olmadan da pekâlâ sonuç alınabilmektedir.

Puslu mantığın teknolojik olarak birçok yeniliğin önünü açtığı elbette yadsınamaz. Ancak bu durum puslu mantığın aslında metafizik alanı görmezden geldiği gerçeğini de gözden kaçırmamalıdır. Dil-

43 Taylan Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi* (İstanbul: Belge Yayınları, 2016), 71.

44 Çitil, "Mantığın Metafizikten Bağımsızlığı Sorunu," 219.

45 Çitil, "Mantığın Metafizikten Bağımsızlığı Sorunu," 225.

deki belirsizlikleri iyi yansıtmaması, puslu mantığın bizi karşı karşıya bıraktığı metafiziksel sonuçların tartışılmasını engellememelidir.

Sonuç

Kesinlik fikri insanoğlunun oluş bozulmuş dünyasının ardındaki bozulmaya talip oluşunun bir göstergesidir. İnsan bu dünyada geçici olduğunun farkındadır ve bu yüzden geçici olmayı arar. Kesinlik fikri insanın dünyayla, evrenle ve onun arkasındakiyle bağ kurma amacıdır aynı zamanda. Modern dönemlere kadar ki süreçte insanın arayış sorusu “niçin” idi. Modern zamanlarla birlikte özellikle batı dünyasında felsefe artık öncü rolünü bilime bırakmıştı. Bilimin sorusu ise “nasıl”dı. Dünyanın, evrenin araştırılması hep bu soru ekseninde yol aldı. Kesinlik fikrine ulaşmak için bilimsel etkinliklerin merkezine ölçme konuldu. Ölçme hassaslaştıkça insanın evrene/dünyaya bakışını kısıtladı. Bu minvaldeki kesinlik duvarını aşmanın yolu belirsizlik merdivenydi. Özellikle fizik dünyasındaki katı, kesin kanunlar fikri, yerini kuantum fiziğiyle beraber belirsizliklerle iş yapma fikrine bıraktı. Aynı zamanda dildeki belirsizlikler ve çokanlamlılık felsefe aracılığıyla bilime dâhil edildi. Bir anlamda nesnel kesinlik yerini özneye göre değişebilen belirsizliğe bıraktı. Oluş bozulmuş ardındaki “niçin”i aramak ya da evrendeki tüm bu olguların “nasıl”ını aramaktan geçip, tüm bu bilginin “ne için” olduğu sorusu sorulmaya başladı. İnsanoğlunun pratik ihtiyaçlarına çözüm getirmesi bilginin değeri için yeterli bir kıstas olma eğilimine girdi.

Tüm bu gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkan puslu mantık, ortaya koyduğu mantık anlayışıyla birçok bilimsel gelişmenin önünü açtı. İki değerli veya sembolik mantık karmaşık günlük hayatı modellemede yetersiz kalmıştı. Puslu mantık bu sorunların aşılmasında büyük bir yer edindi. Bilimsel bilginin çok hızlı bir şekilde günlük hayatta uygulanabilmesine imkân verdi. Tüm bu hızlı bilimsel gelişmelerin etkileyici sonuçları, puslu mantığın felsefi açıdan sonuçlarının gözden geçirilmesini öteledi. Ya da felsefe bu kadar hızlı gelişmelere yetişemedi. Oysa puslu mantığın arkasındaki felsefi bakış açısı irdelenmelidir. Hâlihazırda ortaya çıkan sonuçları ve daha da önemlisi ileride ortaya çıkaracağı sonuçlar tartışılmalıdır. Bilimsel gelişim hızının sonuçları, sanki felsefenin tartışma alanı dışında imiş gibi bir görünüm sergilemektedir. Bu konular salt sos-

yoloji, psikolojinin alanıymış gibi addedilmektedir. Hâlbuki felsefi yaklaşım olmadan yapılan bütün değerlendirmeler eksik kalacaktır.

Puslu mantığın niteliklere nicel değerler atayarak bir karşılaştırma imkânı sunduğu ve bu özelliğiyle insanın düşünme ve ifade biçimine yaklaştığı iddia edilmektedir. Bu bir noktaya kadar doğrudur. Fakat daha derinlemesine bakıldığında insanı öteleyen bir yaklaşıma gittiği gözden kaçmamalıdır.

Daha önce verdiğimiz örnekten hareketle; bir elma diğerinden daha az kırmızıdır. Öteki elma bundan daha az kırmızıdır, diğeri daha az, diğeri... Bu şekilde az kavramı sonsuzca küçültülebilir. Bu, insanın düşünme ve ifade kabiliyetini aşan bir durumdur. Makinelerin ve sistemlerin iş yapabilme yeteneğine daha uygun bir yaklaşımdır ki sonuç itibariyle insanı öteleyen bir anlayış getirecektir. Nitekim puslu mantık temelli yapay zekânın insanı korkutması bu açıdan bakıldığında tesadüf olmasa gerektir.

Yine “daha kırmızı”, “daha kırmızı”... şeklinde sonsuzca büyüttüğümüzde mutlak kırmızı kavramına ulaşmamız gerekmektedir. Fakat puslu mantık bu şekildeki mutlak hakikat tartışmasını ötelemektedir ki bu duruma biz puslu mantıkta ki “1” sızlık problemi diyoruz. Bu yaklaşımda birçok sonuçlarının yanında teolojik tartışmaları da beraberinde getirecektir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Altuğ, Taylan. *Modern Felsefede Metafizikğin Elenmesi*. İstanbul: Belge Yayınları, 2016.
- Çitil, Ahmet Ayhan. “Mantığın Metafizikten Bağımsızlığı Sorunu”. *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı* içinde, 215-225. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2017.
- Doğrucan, Mehmet Fatih. “Düşüncenin Seyri: Mantıktan Dile, Felsefeden Edebiyata”. *Mediterranean Journal of Humanities* (2017): 176-183.
- Güzel, Cemal. “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (2003): 126-139.
- James, William. *Pragmatizm*. Çeviren F. B. Aydar. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Karataş, İbrahim. “Bulanık Mantık ile Klasik ve Sembolik Mantık İlişkisi (Karşılaştırılması)”. *European Journal of Educational & Social Sciences* (2018): 144-163.
- Koç, Yalçın. *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2014.
- Koç, Yalçın. *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2008.
- Nesin, Ali. “Nesin Köyleri”. Erişim 9 Kasım 2025. https://nesinkoyleri.org/wp-content/uploads/2020/08/001_aksiyomatik_kumeler.pdf.
- Özlem, Doğan. *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004.
- Ural, Şafak. “Aristotelesçi Mantık Anlayışı”. *Felsefe Dünyası* (2017): 5-24.
- Ural, Şafak. “Puslu (Fuzzy) Mantık”. *Safakural.com*. Erişim 14 Şubat 2010. <https://www.safakural.com/makaleler/puslu-%28fuzzy%29-mantik>.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991.
- Yüksel, Yücel. “Kesinlik ve Puslu Mantık”. *Sosyoloji Dergisi* (2011): 517-531.



GÖNÜL'DEN FELSEFEYE: ANADOLU NAZARİYATI ESASINDA BİR DEĞERLENDİRME

Oya PEDÜK

*Çukurova Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi*

oyapeduk@gmail.com

ORCID:0000-0002-2607-7802

Öz

Bu çalışmanın amacı Ahmet İnam ve Yalçın Koç'un, Çağdaş Türk felsefesini Anadolu irfanı ve Türkçenin imkanları üzerinden inşa ediş biçimlerini karşılaştırmalı olarak ele almaktır. Her bir düşünürün felsefesini taşıyan temel kavramların analizi yapılarak Anadolu'yu bir düşünce nesnesi haline getirirken benimsedikleri epistemolojik yaklaşımların kesişim ve ayrışma noktaları irdelenmiştir.

Çağdaş Türk felsefesi, bir yanda evrensel felsefi mirasla diyalog kurma, diğer yanda kendi kültürel ve dilsel köklerinden (Anadolu) beslenen özgün bir düşünce üretme çabalarına tanıklık eder. İnam'ın "Gönül Felsefesi" ile Koç'un "Nazariyat" sistemi, Batı felsefi geleneğinin evrenselci iddialarına karşı, Anadolu'nun kültürel ve dilsel birikiminden beslenen yerel ve milli bir söylem geliştirme ortak kaygısını taşır. Ancak, bu ortak hedefe ulaşmak için benimsedikleri yöntemler, yola çıktıkları ve beslendikleri kavramlar ve Batı felsefesiyle kurdukları ilişki biçimi bakımından önemli farklılıklar vardır. Bir tarafta İnam'ın, Batı felsefesinin fenomenolojik ve rasyonel araçlarını (Logos) kullanarak Anadolu'nun "gönül" mirasını yeniden yorumlama ve evrensel felsefeye bir katkı olarak "inşa etme" yönündeki sentezci çabası dururken diğer tarafta Koç'un, Batı felsefesini "fikriyat" olarak radikal bir eleştiriye tabi tutan ve "hakikat" ile teması kopmuş bu geleneğe karşı, "Anadolu Mayası" zemininde yükselen "nazariyat" sistemini bir "ihya" (canlandırma) projesi yer alır.

Bu çalışma, her iki düşünürün de “gönül” kavramını ve Anadolu irfanını merkeze almalarına rağmen; Batı felsefesine yaklaşımları, “Anadoluluk” tasavvurları, felsefi yöntemleri ve nihai hedefleri temelden ayrıştıklarını ortaya koymaktadır. Bu farklılıkların ortaya konması, Çağdaş Türk felsefesinin yerellik ile evrensellik arasında sürdürdüğü yaratıcı arayışa anlamlı bir ışık tutacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gönül Felsefesi, Anadolu Mayası, Gönül, Nazariyat, Çağdaş Türk Felsefesi

FROM GONUL (HEART) to PHILOSOPHY: AN ASSESSMENT BASED on the ANATOLIAN THEORY (ANADOLU NAZARİYATI)

Abstract

The purpose of this study is to comparatively examine the approaches of Ahmet İnam and Yalçın Koç in constructing contemporary Turkish philosophy through the intellectual heritage of Anatolia and the potential of the Turkish language. By analyzing the fundamental concepts underpinning each thinker's philosophy, it explores the points of convergence and divergence in the epistemological approaches they adopt while transforming Anatolia into an object of thought.

Contemporary Turkish philosophy bears witness to efforts to engage in dialogue with the universal philosophical heritage while also striving to produce original thought nourished by its own cultural and linguistic roots (Anatolia). İnam's “Philosophy of Heart” and Koç's “Nazariyat” (contemplative/theoretical) system share a common concern: to develop a local and national discourse that draws from Anatolia's cultural and linguistic repository, in response to the universalist claims of the Western philosophical tradition. However, there are significant differences in the methods they employ, the concepts they draw upon, and the nature of their relationship with Western philosophy in pursuit of this shared objective.

On one side stands İnam's synthetic endeavor, which utilizes the phenomenological and rational tools of Western philosophy (Logos) to reinterpret Anatolia's heritage of "the heart" (Nous) and to "construct" it as a contribution to universal philosophy. On the other side lies Koç's project of "revival" (ihya), which subjects Western philosophy to radical critique as a sterile "fikriyat" (mere thought-construction) that has lost touch with "truth," and instead proposes a "nazariyat" (contemplative/theoretical) system rooted in the "The Leaven of Anatolia" as an authentic alternative.

This work demonstrates that, although both thinkers center the concept of "the heart" and Anatolian wisdom, they fundamentally diverge in their approaches to Western philosophy, their conceptions of "Anatolianness" their philosophical methods and their ultimate goals. By revealing and examining these differences, this study aims to shed light on the creative search within contemporary Turkish philosophy between locality and universality.

Keywords: Philosophy of Heart, The Leaven of Anatolia, Heart, Nazariyat (Theorization/Contemplation), Contemporary Turkish Philosophy

Giriş

Çağdaş Türk felsefenin seyri, büyük ölçüde Batı felsefe geleneğinin aktarılması, yorumlanması ve içselleştirilmesi şeklinde tezahür eder. Bu durum, Türk düşünce hayatında bir yanda evrensel felsefe birikimiyle bütünleşme gerekliliği diğer yanda bu birikimi kendi tarihsel ve kültürel bağlamı içinde sentezleyerek özgün bir söylem geliştirme arayışı şeklinde derin bir ikilem yaratır. Ancak, 20. yüzyılın son çeyreğinde, mevcut geleneği aşma çabasıyla felsefeyi özgün kültürel, dilsel ve tarihsel temellerde yeniden üretmeyi amaçlayan düşünürler öne çıkmaya başlar. Çalışmamıza konu olan Ahmet İnam ve Yalçın Koç bu düşünürler arasında kendilerine has üsluplarıyla ve söylemleriyle öne çıkan iki isimdir. Her iki düşünür de, hâkim Batı felsefe geleneğinin rasyonel araçlarının (Logos) ve yönteminin (İnam için fenomenoloji, Koç için fikriyat) Anadolu insanının dünyayı deneyimleme ve anlamlandırma biçimini (Gönül/Maya) tam olarak kuşatamadığı ön kabulünden hareket eder. Bu iki düşünür, “Gönül Felsefesi” ve “Nazariyat” adını verdikleri özgün sistemleriyle, sadece akademik bir çabanın değil, aynı zamanda bütüncül bir varoluş ve bilme biçiminin peşindedir. Buradan yola çıkarak, Anadolu coğrafyasının binlerce yıllık kültürel birikimini felsefi bir ham madde olarak görür ve onu çağdaş bir söylemle işleyerek evrensel felsefe sahnesine sunmayı hedeflerler. İnam bunu “Gönül Felsefesi” ile, Koç ise “Anadolu Mayası” ve onun üzerine inşa ettiği “nazariyat” sistemi ile gerçekleştirmeye çalışır.

Her iki düşünür de Türkçe felsefe yapmayı, sadece akademik bir iş değil, varoluşsal bir mesele olarak kabul eder. Türkçenin felsefe yapmaya uygun bir dil olduğu ve Türkçe felsefe yapmanın zorunluluğu konularında hemfikirdir. Ahmet İnam felsefenin hayatla, duyguyla ve Anadolu'nun tecrübe birikimiyle bağ kurması ve bunun ancak anadilde, yani Türkçede mümkün olabileceğini savunurken Yalçın Koç, Türkçe felsefe yapmanın sadece Batılı metinleri çevirmek veya yorumlamak olarak değil özgün bir sistem ve kavramlar dizgesi kurmak anlamına geldiğine inanır. O halde evrensel felsefe birikimine yerelden katkı sunma konusunda aynı hassasiyeti paylaşan İnam ve Koç'un felsefi yaklaşımları, hangi noktalarda kesişmek-

te, hangi noktalarda radikal bir biçimde ayrılmaktadır? Bu soruyu cevaplamak için, öncelikle her iki düşünürün yaklaşımlarının teorik çerçevesi ana hatlarıyla ortaya konacak, ardından benzerlik ve farklılıkları derinlemesine incelenecektir.

1. Kavramsal Çerçevesel: İki Felsefi Proje

1.1. Ahmet İnam'ın "Gönül Felsefesi": Bir Yaşama Felsefesi İnşası

Ahmet İnam'ın "Gönül Felsefesi", Batı felsefesinin hâkim rasyonalist ve analitik söylemine alternatif olarak, Anadolu'nun kültürel ve manevi birikiminden damıttığı "gönül" kavramını merkeze alan seküler bir yaşama felsefesidir. İnam'ın felsefi serüveni, analitik felsefe ve fenomenoloji ile başlamış, ancak zamanla kendi kültürünün kaynaklarına dönerek özgün bir sistem inşa etmeye yönelmiştir.

1.2. Gönül Felsefesinin Temel Kavramları: Gönül, Can ve Yaşama Dünyası

1.2.1. Gönül Kavramı

Anadolu insanının dünyayı kavrayış şekli ve yaşama tarzından damıttığı ve doğrudan dilde hayat bulan "gönül" kavramı Türkçenin anlam derinliği en zengin kelimelerinden biridir. Gönül en basit haliyle "sevgi, istek, düşünüş, anma, hatırlama, kalpte oluşan duyguların kaynağı"¹ olarak tanımlanır. Türk dili var olduğundan beri yaşayan bir kavram olan gönül Orhun Yazıtlarından başlayarak, Uygur metinlerinde, Kutadgu Bilig'de, Dede Korkut hikayelerinde ve nihayet Yunus Emre, Âşık Paşa gibi Türk-İslam düşünür ve şairlerinin eserlerinde merkezi bir yer tutar. Gönül tasavvufta genellikle "kalp" ile eş anlamlı görülür ve insanı Tanrı'ya ulaştıran bir merci, "Çalab'ın tahtı" olarak kabul edilir.² Divan edebiyatında ise aşkın, inancın, acının, sırların ve insanın en mahrem "ben"inin yaşadığı, şiirin ve aşğın yeri olarak kendini gösterir.

Gerek tasavvuf edebiyatında gerekse divan edebiyatında sıklıkla kullanılan gönül kavramı Türkçenin deyim ve terim türetmedeki en

1 TDK Sözlüğü. "Gönül." Erişim tarihi: 20.09.2025. <https://sozluk.gov.tr/>.

2 Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), 243.

güçlü ve üretken kelimelerinden biri olarak kabul edilir. Gönül kavramının kullanım alanının genişliğini gösteren belli başlı ifadeler arasında; gönül yapmak, gönül yıkmak, gönül koymak, gönül kırmak, gönül vermek, gönül yarası, gönül pazarı, gönüllü, gönüllenmek, gönülden geçirmek, gönül beklemek, gönül ehli sayılabilir.³

Felsefi bir terim olarak incelendiğinde, Bedia Akarsu gönül kavramını “duyguların, ruhsal kıpırdanmaların, iç çabaların taşıyıcısı” anlamında Almanca “*gemüt*” (ruh) kelimesiyle özdeşleştirir.⁴ Ancak gönül kavramına benzer kavramlar olsa da felsefi literatürde gönülü tam anlamıyla karşılayacak bir kavram bulunmamaktadır.

Ahmet İnam'ın gönül anlayışı ise bahsettiğimiz tüm tanımların ötesinde bir özellik taşır. İnam; “Gönül ne duygu, ne metaforik anlamıyla kalp, ne duygusal çalkantı, duygu seyri, ne tutku, istek, arzudur. Bunların hepsini içinde taşıyıp, bunlardan fazla olandır. Bir çekirdek kavramdır, yeterince işlenmemiştir. Belli bir tutum içinde işlenebilecek, sezgisel yanı bol, şaşırtıcı sonuçlara gebe bir kavramdır.”⁵ diye ifade eder.

Ahmet İnam bir “kavram işçisi”⁶ olarak; etimolojik arka planı, tasavvufi derinliği, edebi somutluğu ve felsefi çerçevesi bu denli güçlü olan gönül kavramıyla yürür ve onu zengin mirasından koparmadan seküler bir felsefi kategori olarak yeniden “inşa” eder. Ona göre gönül, duygu, akıl, beden ve toplumsal ilişkileri aynı potada eriten bütünlendirici bir kavramdır. Batı kültürü akli ön plana çıkarırken, Anadolu irfanı “gönlüm bulandı” diyerek bedeni, “gönlümle oturdum da hüznümlendim” diyerek akli bu kavramın içine dahil eder.⁷

İnam, insanı ve yaşamını açıklamada merkezi bir role sahip olan gönle dört temel özellik atfeder. Bunlardan ilki bireyi harekete geçiren, dönüştüren ve yaratıcı kılan bir enerji kaynağı yani güç ya

3 Nihad Sami Banarlı, *Türkçenin Sırları* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1978), 78.

4 Bedia Akarsu, “Gönül,” *Felsefe Terimleri Sözlüğü* içinde (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998), 87.

5 Ahmet İnam, *Teknoloji Benim Neyim Oluyor?* (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2014), 6.

6 Ahmet İnam, *Anadolu'ya Gönülle Döşenen Kavram Yolları* (Ankara: Hece Yayınları, 2010), 130.

7 Ahmet İnam, “Gönül Felsefesi,” *Kalkınma Dergisi* sy. 53 (2009): 73-74.

da enerji olarak gönül, ikincisi bireyi çevreleyen ve ilişkilerini şekillendiren duygusal ve manevi iklim yani atmosfer (gönül küre) olarak gönül, üçüncüsü bireyin dünyaya ve hayata karşı takındığı temel varoluşsal pozisyon yani tavır olarak gönül ve dördüncüsü ise gönlün sadece içsel bir durum değil, “gönülleme” gibi dışavurumsal fiillere dönüşen boyutu yani eylem olarak gönüldür.⁸

“Gönüllemenin” gerçekleşebilmesi yani bireyin “gönül sahibi” olabilmesi ve bunu eylemlerine yansıtabilmesi için İnam, dört temel ögenin birlikteliğine ve uyumuna vurgu yapar: beden, duygu, akıl ve toplumsal-kültürel ilişkiler.⁹ İnam’ın gönlü, bu dört ögenin uyum içinde olduğu bir bütünlüktür. Bedeniyle barışık, içsel yolculuğunda farkındalığı gelişmiş, aklıyla dengeli ve toplumla anlamlı bağlar kurabilen insan, “gönül sahibi” olur ve bu uyum onun “gönül gücü”nü oluşturur.

1.2.2 “Can” Kavramına Geçiş: Vehbi’den Kesbi’ye

İnam’ın felsefi arayışı dinamiktir ve son dönem çalışmalarında “gönül” kavramını “can” kavramıyla zenginleştirir. “Ben gönülle yola çıktım, şimdilerde cana vardım”¹⁰ sözü bu evrimi gösterir. Farsça kökenli can kavramı, “insan ve hayvanlarda yaşamayı sağlayan ve ölümlü vücuttan ayrılan madde dışı varlık; yaşama, hayat; güç, dirilik; kişi, birey; insanın kendi varlığı, özü; gönül”¹¹ gibi anlamlarda kullanılır. Felsefi literatürde ise can “*psukhe/psykhe*” kavramıyla özdeşleştirilir. “Psukhe; yaşam soluğu, dirilik ilkesi, ruh, nefes, soluk, hayat, can, canlılık olarak tanımlanır.”¹²

Gönül Felsefesinin merkezine halen gönül kavramını yerleştiren İnam canı da gönlü olduğu gibi mistik bir anlam katmadan olabildiğince seküler bir yaklaşımla ele alır. Canı, bedeni ve iç dünyasıyla insana verilen ad olarak tanımlayan İnam, iç dünyadan kastının “ca-

8 Ahmet İnam, *Candan Gönüle* (Malatya: Bilsam Yayınları, 2012), 17-18.

9 İnam, *Candan Gönüle*, 22-23.

10 Yıldız Işık, *Mutsuzluk Ahlaklıktır: Yaşam Üstü Söyleşiler* (Ankara: İmge Kitabevi, 2012), 149.

11 TDK Sözlüğü. “Can.” Erişim tarihi: 30.09.2025. <https://sozluk.gov.tr/>.

12 Francis E. Peters, “Psukhē,” *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* içinde, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 322.

nın duyma, algılama, duygularını yaşama, bilme, karar verme, anım-sama, düşünme; kavramlar, kuramlar, sanat, bilim, inanç düzenleri oluşturma süreçlerinin gerçekleştiği ortam” olduğunu belirtir.¹³

İnam “Gönül, canın belli bir özellik kazanmış halidir” diyerek can ve gönül arasında hiyerarşik ve tamamlayıcı bir ilişki kurar. İnam’a göre her gönülde can vardır, ancak her canda gönül bulunmaz. Can, doğuştan gelen (vehbi) bir potansiyeldir; gönül ise, bu potansiyel üzerine “canın farkına varmak” suretiyle, “emek harcayarak, hayat üzerine yoğunlaşarak” sonradan inşa edilen (kesbi) bir kazanımdır.¹⁴

Gönül sahibi olma yolunda ilk yapılması gereken bireyin kendi canının ve onun potansiyelinin farkında olmasıdır ki canı idrak etmeden gönül inşasına başlama imkânı yoktur.¹⁵ İnam candan gönle uzanan süreci “Canlılığa, canlara, insana, dünyaya katkı sunabilen; kendinin, köklerinin farkında olan; ötekine, kendine açık cana gönül sahibi can diyebiliriz. Gönül sahibi olmak, can diriliği, can saygısı, can taşıma sorumluluğu, can cesareti, can yaratıcılığı gerektirir.” şeklinde açıklar.¹⁶

1.2.3. Yaşama Dünyası (Lebenswelt): Anadolu İnsanın Yaşamına Bakış

“Gündelik yaşanmış deneyimlerin, en yüksek derecede teorik ve soyut olan bilimsel kavramlarımızın bile nihai ve en yüksek temelini meydana getiren bilim öncesi dünyası” olarak tanımlanan *Lebenswelt* fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl’in felsefesinin temel kavramlarından birisidir.¹⁷ 20. yüzyılın başlarında ortaya atılan bu kavram tüm düşüncelerin ve soyutlamaların üzerine kurulduğu, henüz dilin ve kavramların müdahalesine uğramamış olan temel, somut hayat deneyimini ifade eder.

Yaşama dünyasını kendi kültürümüz bağlamında anlamlandırırda Ahmet İnam’ın yaklaşımı büyük önem taşır. İnam’a göre yaşama

13 İnam, *Candan Gönüle*, 253.

14 Işık, *Mutsuzluk Ahlaksızlıktır*, 169.

15 Işık, *Mutsuzluk Ahlaksızlıktır*, 169.

16 Ahmet İnam, “Can Darlığı,” *Bilim ve Ütopya*, sy. 265 (2016): 4.

17 Ahmet Cevizci, “Lebenswelt,” *Felsefe Sözlüğü* içinde (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 545.

dünyası, dilin henüz işin içine girmediği, canlı ve somut bir hayat alanıdır.¹⁸ Bu alan, tüm zihinsel süreçlerimizi besleyen ve onlardan önce gelen bir “hayat tarzıdır”. İnsanların farkına bile varmadan, çocukluktan itibaren edindikleri örtük bilgiler, İnam’a göre bu yaşama dünyasını besleyen en önemli kaynaktır.¹⁹ İnsanın günlük hayatını sürdürdüğü fiziksel çevre, sanat eserleri, kullandığı nesnelere ve genel olarak kültür dünyası, onun yaşama dünyasını oluşturur. İnam, felsefenin de bu somut ve birincil hayat deneyiminden, yani yaşama dünyasından doğması gerektiğine inanır. Bu inançla, Anadolu insanının yaşama dünyasında merkezi bir yere sahip olan “gönül” kavramını da kendi felsefesinin odağına yerleştirir. Gönül Felsefesi kaynağını yaşamdan alan bir felsefe olması bakımından fenomenolojik izler taşıyan, yaşantı betimlemesi ve yaşama dünyası üzerine temellendirilmiş bir felsefedir.

Ahmet İnam Hititlerin, Sümerlerin, Friglerin, Helenlerin, Türklerin, kısaca Anadolu’da yaşamış tüm uygarlıkların beşiği olarak, Anadolu’nun çok yönlü kültürel mirasıyla sahiplenilmesinin ve Anadolu kimliğinin bir kültür varlığı olarak görülmesinin altını çizer. Anadolu köylerinde halkın günlük dilinde kullandığı kelimelerin, nesiller boyu aktarılan türkülerin, geleneksel tören ve ritüellerin derin bir felsefi alt yapıya sahip olduğuna inanır. Tüm bu unsurlar, Anadolu insanının somut hayat deneyimlerini ve değer yargılarını şekillendiren yaşama dünyasının doğal bir yansımasıdır. İnam, bu şekilde keşfettiği yaşama dünyasını, Gönül Felsefesi adını verdiği çalışmaları kapsamında inceler ve felsefi bir çerçeveye oturtur.²⁰

İnam bu çerçeveyi çizerken özellikle Türkçe’nin olanaklarını kullanmaya özen gösterir ve katı rasyonaliteden uzak, sezgiye, duyguya ve şiire açık bir felsefe tarzını savunur. Türkçenin, bu tür bir “hissederek düşünme” etkinliği için son derece zengin ve elverişli olduğunu düşünür. Yazılarında ve denemelerinde Türkçenin incelik-

18 Ahmet İnam, “Bilim, Sanat ve Felsefe Dili Olarak Türkçe,” *Düşünüyorum Aylık Bülten*, sy. 57 (2015): 40.

19 Işık, *Mutsuzluk Ahlaksızlıktır*, 349.

20 Oya Pedük ve Süleyman Dönmez, “Ahmet İnam ve Gönül Felsefesi,” *Cumhuriyetimizin 100. Yılında 100 Felsefecimiz* içinde, ed. Nihat Durmaz (Ankara: Nobel Yayınları, 2023), 294.

lerini, deyimlerini, şairane ve mecazlı yapısını bilinçli olarak kullanır. Türkçe felsefe yapmak, ona göre, bu topraklara ait kavramları (örneğin, gönül, hüzn, tevazu, kanaat) felsefi bir sorgulamanın merkezine almaktır. Bu kavramlar, ancak anadilde düşünüldüğünde tam anlamıyla hissedilebilir ve işlenebilir. Dolayısıyla, onu Gönül Felsefesini oluşturmaya iten asıl ilham kaynağının; Anadolu'nun binlerce yıllık kadim kültürünün, düşünce yapısının ve yaşama dünyasının temelini oluşturan irfanı gün yüzüne çıkarma ve bu birikimi çağdaş bir bakış açısıyla Türkçe'nin zenginliğini kullanarak yeniden yorumlama arzusu olduğu söylenebilir.

1.3. Gönül Felsefesinin Evrensel Felsefi Referansları

Ahmet İnam, Anadolu kültürünün zenginliğini evrensel buluşturmaya çalışan biri olarak evrensel felsefeye kendi kültüründen katkı sunma kaygısıyla farklı kaynaklardan beslenir. İnam, Gönül Felsefesini inşa ederken Batı felsefe geleneğiyle sürekli bir diyalog içinde olur. Kendisini 2500 yıllık felsefe denilen etkinlik içerisinde Batı düşüncesini besleyen tüm kaynaklara açık tutar ve “gavurlar” dediği Batılı düşünürlerle diyalog kurar. Gönül Felsefesine giden yolda kendi kültüründen miras aldığı motifler ve etkilendiği üstatların dışında felsefe tarihinde iz bırakmış kavram ve düşünürlerin olduğunu da vurgular.²¹ Platon'un *Symposion* diyalogundaki “eros”unu “hayata ve üretmeye karşı şevk” ve Diotima'nın “tokos”unu (güzellik içinde doğurma) “gönülleme” yani insanın kendini gerçekleştirerek olabileceğinin en iyisi olması olarak yorumlar.²² Nietzsche'nin “Übermensch” (Üstinsan) idealinde “gönül sahibi insan”ın yaratıcı, yaşamı olumlayan ve ona değer katan, kendini aşma cesaretine sahip tavrını bulur.²³ Heidegger'in dil ve “kökenlere dönme” (nostos) arzusunu “Anadoğru”²⁴ şiirinde ifade eder ve onun gibi “kavram işçi-

21 Ahmet İnam, *Bir Sevda Yorumu Kitabı: Gül den ile Hoca* (İstanbul: Okuyan us, 2001), 15.

22 Oya Pedük, *Gönülden Cana: Ahmet İnam'ın Felsefi Görüşleri* (Ankara: Net Kitaplık, 2021), 76-78.

23 Pedük, *Gönülden Cana*, 57.

24 Ahmet İnam, “Sır Mushafında Anadolu,” *Ahmet İnam* (kişisel web sitesi), erişim 24 Ekim 2025, <https://www.ahmetinam.com/yazilar-SIR-MUSHAFINDAN-ANADOLU>.

liği” yaparak “gönülleme”, “can tabanı” gibi yeni Türkçe kavramlar türetir.²⁵

İnam’ın Gönül Felsefesini inşa etme yolculuğunda Batı felsefe geleneğiyle kurduğu ilişkiyi bu şekilde özetlediğimizde yaklaşımının sentezci bir “inşa” olduğu fark edilir. Onun düşüncesi edebiyat, sosyalizm, mantık ve bilhassa fenomenolojinin yaşama dünyasını betimleme özgürlüğünden beslenir. Yaşamın içinde olan ve yaşama dönük bir felsefe arayışında olan İnam için fenomenler önemlidir. Gönül felsefesinde derin izler bırakan fenomenolojik bakış dıştan içe doğru yönelmesi bakımından logosu esas alır. Bilimsel düşünme tarzını temellendirmede kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkan logos rasyonel yetiyle, deney ve gözleme tabi olmayla ilişkilendirilir. İnam her ne kadar Anadolu’ya ait olan gönül ve can gibi içsel derinliğe sahip kavramlarla ilerlese de onları Batı felsefesinin referanslarıyla yani logosla konumlandırmak ve görünen dünya üzerinden okumak istemesi felsefesinin içinde bulunduğu en önemli paradokstur. Gönül, logos üzerinden yani dıştan içe giderek açılmaz. Çünkü gönül rasyonel yetiyle kavranabilecek, deney ve gözleme tabi tutulabilecek özellikte değildir. Gönül; kavrayışa his ve sezgiyi de dâhil eden, rasyonellikten ziyade tinsel yani manevi bir kudreti tanımlayan nous esasında anlaşılır.²⁶

2. Yalçın Koç’un “Anadolu Mayası”: Bir “Nazariyat” İhyası

Yalçın Koç, çağdaş Türk düşünce geleneğinde, köklerini Türk-İslam felsefesinin derinliklerinden alan ve “nazariyat” adını verdiği özgün bir felsefi sistem kurar ve bu sistemi “Anadolu mayası” kavramı üzerinden topraklı bir kimlik inşasıyla temellendirir. Koç düşüncelerini temellendirirken onu diğer düşünürlerden ayıran bazı önemli noktalar onun felsefesinin çıkış noktası olarak kabul edilir. Bu çıkış noktası kendisinin filozof olarak adlandırılmasını istememe sebebiyle de yakından ilişkilidir. Zira Koç nazariyat adını verdiği anlamlandırma ve bilme yöntemini Batı referanslarıyla yapılan, hakikatle bağlantısının kopmuş olduğunu düşündüğü evrensel felse-

25 Ahmet İnam, *Yaşam Bizi Çağırırken* (Ankara: Aşına Kitaplar, 2006), 181.

26 Bkz. Süleyman Dönmez, *Emanet Ahlakı: Türk Ahlak Felsefesine Giriş* (Adana: Karahan Kitabevi, 2015), 28.

fedan keskin bir şekilde ayırır ve kendi düşünce sistemine felsefe, kendisine de filozof denilmesini reddeder. Koç fikriyat olarak adlandırdığı ve felsefe olarak kabul gören kavramsal çerçevenin dil ve mantık üzerine kurulu, hakikati yansıtmayan fikirler yığını olduğunu; filozof olarak kabul görenlerin ise bu fikir yığını içerisinde kaybolmuş bireyler olduğunu vurgular.²⁷

Yalçın Koç'un nazariyatına dil çok önemlidir ve Türkçe düşünen ve yazan bir düşünür olarak Türkçeyi bir araç olmanın ötesinde, felsefi bir sistemin kurucu unsuru haline getirir. Grekçe, Almanca; Latince gibi farklı batı dillerine hâkim olan Koç, felsefi terim ve kavramları bu dillerden devşirmek yerine onların Türkçe karşılıklarını büyük bir titizlikle araştırır, bulur ve gerektiğinde onlara yeni anlamlar yükler. Bu tutum, onun hem özgün terminolojisinin hem de karakteristik üslubunun temel dayanağıdır.²⁸

2.1. Yalçın Koç'un Nazariyatının Temel Özellikleri

2.1.1. Grek-Latin-Kilise Diyarı Eleştirisi ve Fikriyatı Reddi

Yalçın Koç Anadolu mayası kavramsallaştırmasıyla köklerini nazariyatta bulan ve Batı felsefe geleneğine bir reddiye olarak kabul edilebilecek bir düşünce sistemi ortaya koyar. Bu sistem, kökeni itibarıyla 'Grek-Latin Kilise diyarında ve onun Arap-Fars coğrafyasındaki uzantılarında icra edilen felsefe (philosophia) geleneğine yöneltilmiş radikal bir eleştiri ve reddiyedir. Koç'un reddiyesine konu olan fikriyat Grek-Latin Kilise diyarı diye kastettiği Batı'nın esasını oluşturan iki dil (Grekçe ve Latince) ve bir kurumdan (kilise) oluşan yapının ürünüdür.²⁹ Koç'a göre bu diyara mahsus fikriyat, zihinsel muhakeme ve dilsel kurgulara (önermelere) dayanır, ancak gerçekliğin özüne (hakikate) nüfuz edemez yani 'hak' ile olan bağını kaybetmiş, 'hakikat'le teması kopmuş ve bu nedenle spekülâtif birer fikirler yığınınından ibaret kalmıştır.³⁰

27 Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2014), 20.

28 Şehabettin Yalçın, "Yalçın Koç ve Felsefesine Kısa Bir Bakış," *Mebadi Uluslararası Felsefe Dergisi*: 73.

29 Koç, *Anadolu Mayası*, 7.

30 Süleyman Dönmez, "Yalçın Koç ve Filozofluk Üzerine Bir Değerlendirme," *Akdeniz İlahiyat Dergisi*, sy. 1 (2025): 40.

Bu noktada hak ve hakikat kavramlarını doğru anlamak önem kazanır. Hak ve hakikati bir bütünün iki farklı boyutu olarak düşündüğümüzde hak dışı hakikat ise içte tekabül eder. Hak değişken, izafi ve çokluk içerirken hakikat tek ve evrenseldir.³¹ Bu bağlamda Koç fikriyatın hem zaman ve mekânın kaydı altındaki hakla hem de belirleyici ve külli olan hakikatle bağını yitirdiğini ifade eder. Bu radikal eleştiri, Koç'u geleneksel felsefe yöntemlerinden köklü bir kopuşa yönlendirir ve Batı düşüncesinin “teori” (kuram) dediği bu zihinsel muhakemeye karşı, “nazariyat”ı önerir.

2.1.2 Nazariyat (*Theoria*): Nefsin Seyr-ü Seferi

Yalçın Koç düşüncesinde merkezi bir konumda olan nazariyat (*theoria*) kavramı dil, mantık ve düşünce üzerine kurulu evrensel felsefeye kendi tabiriyle fikriyata (*logia*) karşı geliştirdiği bir bilme, düşünme ve varoluş yöntemidir. Nazariyat kavramındaki *nazar* incelendiğinde “bakış, bakma, göz atma; görme, tecrübe ve kıyasa dayanarak düşünme, fikir yürütme; tasavvufi çerçevede ise Hak nuru ile bakış, lütfekâr ve keremli bakış, teveccüh ile bakma” gibi anlamları haiz olduğu görülür.³² *Theoria* kavramını incelediğimizde “bakma, seyretme, temaşa, temaşa hayatı, bak(in)ma, bak(in)ış, sey(e)ran, gözleyiş, gözetiş”³³ tanımları göze çarpar. Yalçın Koç'un nazarı bakmak değil seyretmektir. Seyir bakmaktan farklı olarak manzarayı içten dışa görebilmektir. Bu bağlamda Koç'un nazariyat ile ilgili yaptığı, nefsin (*psukhe*) doğuştan hemen önce yaptığı manzara seyri yoluyla gerçekleşen icraatı şeklindeki tanımı *nazar* ve *theoria* kavramlarının seyir anlamıyla örtüşür.

Koç'un nazariyat düşüncesini temellendirdiği önemli bir eserinde yaptığı tanımda nazariyatın “zihinsel bir muhakeme (kuram) değil, nefsin kendiliğinden faal olan hafıza, muhayyile (hayal gücü) ve idrak güçlerine dayanan tecrübi ve seyri bir süreç” olduğunu vur-

31 Süleyman Dönmez ve Münir Yıldırım, “Bir Türk Ahlak Felsefesi İnşası İçin Kavram Temellendirmesi: Bir Türk Ahlak Felsefesinin İmkânı,” *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi* içinde (Adana, 4-5 Mayıs 2018), ed. Haşim Akça vd. (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 78.

32 “Nazar,” *Kubbealtı Lugatı*, erişim 30 Ekim 2025, <https://lugatim.com/s/nazar>.

33 Francis E. Peters, “Theōria,” *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* içinde, 374.

gular.³⁴ Burada dikkat edilmesi gereken nokta sisteminin ya da yönteminin analiz, sentez gibi karmaşık akıl yürütmeler üzerine değil de nefsin saf ve doğal güçlerine (hafıza, hayal ve idrak) dayanması ve hakikatle doğrudan temas halinde olmasıdır. Nazariyatın tecrübi ve seyri bir süreç olduğu vurgusu insanın içsel ve sezgisel duyusunu olanca sadeliğiyle gerçekleştirmesiyle yakından ilişkilidir. Nazariyatla amaç soyut bilgi üretmek değil, aslî olanı yani varlığın saf ve bozulmamış özünü idrak etmektir. Kısaca nazariyat varlığı, dilin aracılığı ve zihnin soyutlamaları olmaksızın doğrudan, bütüncül ve tecrübi olarak kavrayışıdır.

2.1.3 Anadolu Mayası: Aslî Birliğin Özü

Anadolu mayası kavramı Koç'un nazariyat yöntemini geliştirdiği ontolojik, tarihsel ve kültürel zemini ifade eder. Maya, esas birlik olan yani mayalanma sonucunda oluşan şeye birlik kazandıran özdür. Anadolu, Türklerin mayaladığı coğrafya olarak mayanın tutması sonucu dönüşerek aslî birliğe dayalı bir kimlik kazanır.³⁵ Koç dönüştürücü özelliğini ön plana çıkardığı mayanın “kelam”, Anadolu mayasının ise Türkistan'dan gelen, “kadim ve hâtem olan kelam” olduğunu ve bu mayanın Anadolu Türk kimliğinin esasını ve insanın özünü oluşturduğunu belirtir.³⁶

Koç için maya, birliktelik (mozaik) değil, birbiri içinde eriyerek aslî bir kimlik kazanan, bütünüyle yeni bir özdür. Anadolu coğrafyası süt ise, bu topraklara “Türkistan'dan gelen kelam” (Yesevî irfanı) bu süte çalınan mayadır; ortaya çıkan yoğurt (Anadolu kimliği) ise süttten farklı yeni bir özdür. Bu mayanın esası, cümle varlığın birliği ve kardeşliğidir ve fikriyatın (*logia*) ürettiği sözün aksine özü oluşturur. Anadolu, mayanın tutmasıyla aslî kimliğine kavuşur, “birlikteliği” değil “birliği” yeşerten bir coğrafya olur. Birliktelik “kültürler mozaığı” tabiriyle özdeş, farklı katmanların bir sentezi şeklinde dışsal esas üzerine gerçekleşirken, birlik tam da süttün maya vasıtasıyla yoğurda dönüşmesi örneğinde olduğu gibi içten dışa doğru dö-

34 Yalçın Koç, *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teolojinin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2008), 12.

35 Koç, *Anadolu Mayası*, 14.

36 Koç, *Anadolu Mayası*, 255.

nüşerek sağlanır.³⁷ Anadolu mayası bağlamında birlik, Anadolu insanının fikir ve düşüncesinden ziyade gönüllerinde tecelli eder çünkü Anadolu kimliğini oluşturan kelimeler fikre ve düşünceye kapalı olması hasebiyle gönle mahsustur.³⁸ Anadolu kimliği insanların akıllarının değil, gönüllerinin “basit” ve “doğrudan” seyriyle inşa edilmiştir.

Kısaca Anadolu mayası, ayrıştırıcı bir felsefe değil, “bir”leştirici bir “gönül nazariyesi” olarak bu topraklardaki birliğin hem mimarı, hem harcı, hem de bizzat kendisidir.

3. Aynı Toprağın İki Ruhu: Gönül Felsefesi mi, Anadolu Mayası mı?

Anadolu'nun hikâyesini ve bilgeliğini “gönül” penceresinden okuyan İnam ve Koç, aynı topraktan beslenmelerine ve ortak kaygılar taşımalarına karşın, yöntem ve yaklaşımlarında belirgin farklılıklar sergilerler. Tarihsel ve kültürel kaynak açısından ele aldığımızda her iki düşünür de Anadolu'yu, çok katmanlı ve uygarlıklar beşiği olarak görme konusunda hemfikirdir. İnam'ın “kültürler mozaïği” bağlamında vurguladığı çoğulcu ve birleştirici bakış açısı Koç'un “mayalanmış bütün” olarak tanımladığı Anadolu anlayışıyla ilk bakışta örtüşür. Temel fark Anadolu'ya yüklenen işlevde yani bu ortak kaynağı işleyiş biçimlerinde kendini gösterir. İnam, Anadolu'yu felsefi bir malzeme, bir ilham kaynağı ve gönülün tarihsel sahnesi olarak ele alır. Koç ise “Anadolu Mayası”nı, hakikati inşa eden ve bilginin imkânını sağlayan bir zemin olarak görür. Bu durum, İnam'ın düşüncesini daha çok bir “kültür felsefesi” seviyesine taşıırken Koç'unkini bir “kültür ontolojisi/epistemolojisi” niteliğine büründürür.

Metodolojik açıdan baktığımızda her iki düşünür de Batı felsefesinin salt akılcı (logos esaslı) yöntemini yetersiz bulur ve Anadolu'nun gönül mayasını hakkıyla serimlemek için bütüncül bir kavrayışın önemine vurgu yapar ancak bu vurgu temelde büyük bir farklılıkla birlikte kendini gösterir. İnam, gönül gibi nous esaslı bir

37 Dönmez ve Yıldırım, “Bir Türk Ahlak Felsefesi İnşası İçin Kavram Temellendirilmesi,” 88.

38 Koç, *Anadolu Mayası*, 252.

kaynağı, büyük ölçüde Batılı ve logos esaslı bir yöntem olan fenomenoloji ile temellendirmeye çalışır ki bu durum onun felsefesinde metodolojik bir ikilik yaratır. Çünkü logosu kuşatan gönül logos ile açıklanamaz.³⁹ Koç ise bu tür bir uzlaşımı kesin bir dille reddeder. Ona göre, fikriyatın yöntemiyle hakikate ulaşılamaz. Bu nedenle, köktenci bir epistemolojik kopuşla, tamamen kendine özgü “nazariyat” yöntemini geliştirir. Koç’un metodu, İnam’a kıyasla Batı metodolojisiyle daha az uzlaşımçı hatta kavgalı ve daha radikaldir.

İki düşünürün Batı felsefe geleneğiyle kurduğu ilişki biçimi de büyük oranda farklılık gösterir. İnam, Batı felsefesini dışlamaz; onunla diyalog içine girer. Platon’un “eros”unu “gönülleme”ye, Nietzsche’nin “üstinsan”ını “gönülleyebilen insan”a, Heidegger’in dil felsefesini Türkçenin imkânlarına uyarlayarak geliştirir. Onun tavrı, eleştirel ama kapsayıcıdır. Koç’un tavrı ise daha radikal ve reddiyecedir. Grek-Latin Kilise diyarının ve onun etkisindeki tüm felsefe geleneklerinin fikriyattan (logia) ibaret olduğunu ve hakikatten koptuğunu savunur. Onun düşüncesi bu geleneğin tamamını kökten bir eleştiriye tabi tutarak yerine yeni bir sistem (nazariyat) ikame etmektir.

İnam’ın Gönül Felsefesi, temelde amelî bir karaktere sahiptir. Nihai hedefi, soyut bir bilgi üretmek değil, bireyin gönlünü inşa ederek onu daha anlamlı, duyarlı ve yaratıcı bir varoluşa taşımaktır. Bu yönüyle o, bir yaşama sanatı, etik bir rehber ve bir yaşama ustalığı arayışıdır. Buna karşılık, Koç’un nazariyatı, öncelikle bir bilgi teorisi ve felsefi sistem inşasıdır. Koç, Gazali’nin Meşşai felsefeye yönelttiği eleştiriler gibi Batılı filozofların kavramsal çerçevesini oluşturduğu Grek-Latin Kilise diyarında yapılan felsefeyi nazariyatsız ve faydasız laf kalabalığından ibaret olması sebebiyle reddeder ve yine Gazali’nin dinî ilimlerde yaptığı ihya hareketinin bir benzerini felsefe alanında ve Türkçe dil zemininde gerçekleştirmeyi amaçlar.⁴⁰ Gönül Felsefesi ve Nazariyata bu açıdan yaklaştığımızda ilkinin daha “amelî” diğeri ise daha “nazari” bir nitelik taşıdığı görülür.

39 Süleyman Dönmez, *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı* (Adana: Karahan Kitabevi, 2015), 52.

40 Dönmez, *Yalçın Koç ve Filozofluk Üzerine Bir Değerlendirme*, 49.

Sonuç Yerine

Ahmet İnam'ın “Gönül Felsefesi” ile Yalçın Koç'un “Anadolu Mayası” ve “nazariyat” adını verdikleri düşünsel yolculukları Türkiye’de özgün felsefe yapma çabasının iki zirve noktasını temsil eder. Her ikisi de aynı kültürel zeminden, Anadolu’nun binlerce yıllık birikiminden neşet eder ve Batı merkezci felsefi söylemi aşarak, yerelden evrensele uzanan bir köprü kurma idealini paylaşıyor.

Birlikte ele alındıklarında, bu iki değerli teşebbüs, Türkiye’de özgün bir felsefe geleneğinin inşasının sadece teorik bir temenni olmadığını, aksine somut ve güçlü örneklerle hayata geçirilmekte olduğunu göstermektedir. İnam’ın pratik felsefesi ile Koç’un teorik sistemi Türk felsefe geleneğinin farklı katmanlarını temsil etmektedir ve Türkçe felsefe yapmanın ve evrensel düşünceye katkıda bulunmanın farklı, ancak birbirini tamamlayıcı imkânlarını göstermesi açısından büyük önem taşımaktadır. İnam’ın “gönül”ü, Koç’un “nazariyat”ı için bir insanî cevher ve motivasyon kaynağı; Koç’un “nazariyat”ı ise İnam’ın “gönül”ü için bir metafizik temel ve sistematik çerçeve sunabilir. Bu iki düşünür, evrensel felsefe sahnesine, Batı dışı bir perspektiften sunulmuş zengin, derinlikli ve birbirini tamamlayıcı nitelikteki katkılarıyla, Türk felsefesinin geleceği için umut verici bir yol haritası çizmektedir.

Her iki düşünsel yolculuk da Türkiye’de felsefenin geleceği üzerine düşünenler için önemli birer başvuru kaynağı olmaya devam edecektir. Bu çalışmamızla, söz konusu iki önemli projeyi karşılaştırmalı olarak ele alarak, Türkiye’deki felsefi arayışların küçük bir haritasını çıkarmayı ve evrensel felsefe birikimine yapılabilecek yerel katkıların imkânlarını tartışmaya katkı sağlamayı amaçlamaktayız.

Kaynakça

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. 11. bs. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.

Banarlı, Nihad Sami. *Türkçe'nin Sırları*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1978.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Dönmez, Süleyman. *Emanet Ahlakı: Türk Ahlak Felsefesine Giriş*. Adana: Karahan Kitabevi, 2015.

Dönmez, Süleyman. *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı*. Adana: Karahan Kitabevi, 2015.

Dönmez, Süleyman. "Yalçın Koç ve Filozofluk Üzerine Bir Değerlendirme." *Akdeniz İlahiyat Dergisi* 1, sy. 1 (2025): 39-52.

Dönmez, Süleyman ve Münir Yıldırım. "Bir Türk Ahlak Felsefesi İnşası İçin Kavram Temellendirmesi: Bir Türk Ahlak Felsefesinin İmkânı." *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi Bildiri Kitabı* içinde (Adana, 4-5 Mayıs 2018), ed. Haşim Akça vd., 74-93. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.

İşık, Yıldız. *Mutsuzluk Ahlaksızlıktır: Yaşam Üstü Söyleşiler*. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.

İnam, Ahmet. "Anadolu'ya Gönülle Döşenen Kavram Yolları." *Hece Dergisi*, sy. 157 (Ankara, 2010). (Not: Dergi sayısı belirtilmelidir)

İnam, Ahmet. "Bilim, Sanat ve Felsefe Dili Olarak Türkçe." *Düşünüyorum Aylık Bülten*, sy. 57 (İstanbul, 2015).

İnam, Ahmet. "Can Darlığı." *Bilim ve Ütopya*, sy. 265 (Ankara, 2016).

İnam, Ahmet. *Bir Sevda Yorumu Kitabı: Gülден ile Hoca*. İstanbul: Okuyan, 2001.

İnam, Ahmet. *Candan Gönle*. Malatya: Bilsam Yayınları, 2012.

İnam, Ahmet. "Gönül Felsefesi." *Kalkınma Dergisi*, sy. 53 (Ankara, 2009).

İnam, Ahmet. "Sır Mushafında Anadolu." Erişim tarihi: 24.10.2025. <https://www.ahmetinam.com/yazilar-SIR-MUSHAFINDAN-ANADOLU>.

İnam, Ahmet. *Teknoloji Benim Neyim Oluyor?* Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2014.

İnam, Ahmet. *Yaşam Bizi Çağırırken*. Ankara: Aşına Kitaplar, 2006.

Koç, Yalçın. *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2014.

Koç, Yalçın. *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teolojinin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2008. (*Olan/Id Quod Est ayrımına dair notlarınızı bu kitabın tahlilinde kullanıyor olmanız isabetli*).

Kubbealtı Lugatı. "Nazar." Erişim tarihi: 30.10.2025. <https://lugatim.com/s/nazar>.

Pedük, Oya. *Gönülden Cana Ahmet İnam'ın Felsefi Görüşleri*. Ankara: Net Kitaplık, 2021.

Pedük, Oya ve Süleyman Dönmez. "Ahmet İnam ve Gönül Felsefesi." *Cumhuriyetimizin 100. Yılında 100 Felsefecimiz* içinde, ed. Nihat Durmaz. Ankara: Nobel Yayınları, 2023.

Peters, Francis E. "Psukhe." *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* içinde. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

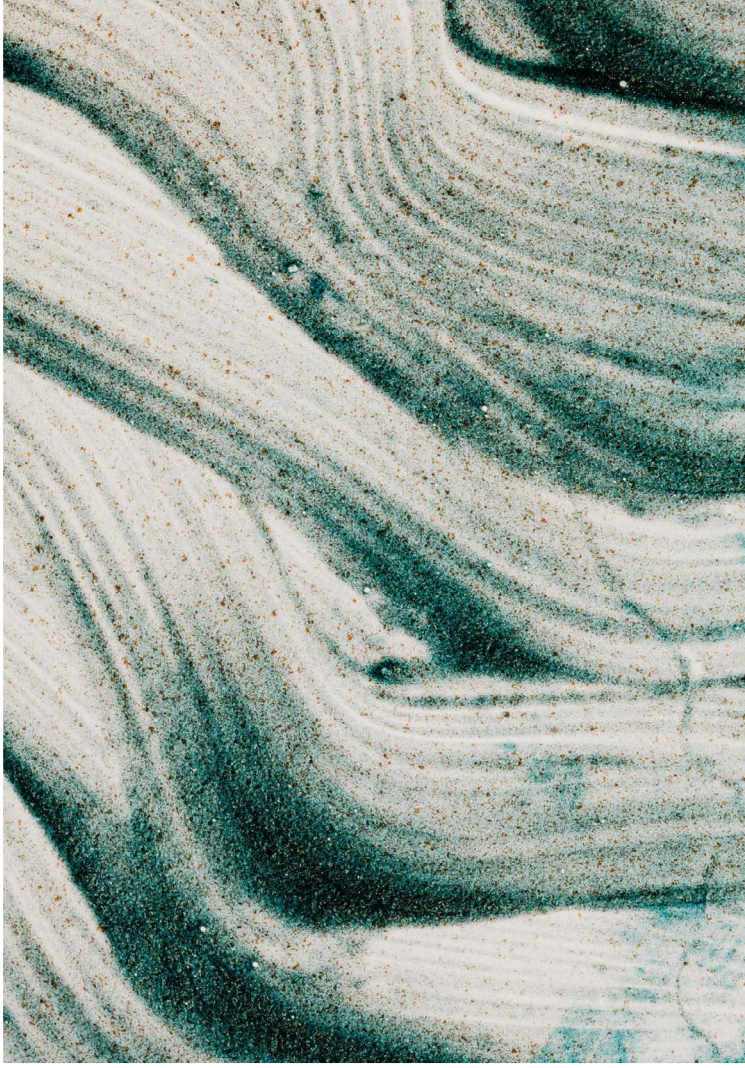
Peters, Francis E. "Theoria." *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* içinde. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.

TDK Sözlüğü. "Can." Erişim tarihi: 30.09.2025. <https://sozluk.gov.tr/>.

TDK Sözlüğü. "Gönül." Erişim tarihi: 20.09.2025. <https://sozluk.gov.tr/>.

Yalçın, Şehabettin. "Yalçın Koç ve Felsefesine Kısa Bir Bakış." *Mebadi Uluslararası Felsefe Dergisi*, sy. 1 (2025): 65-82.



TÖZLER, ZATLARI GEREĞİ İYİ OLMAKSIZIN, VAR-OLMAKLIKLARI İTİBARIYLA NASIL İYİ OLURLAR?

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius
Latince Aslından Çeviren: Hüseyin İSTANBULLU

HOW ARE SUBSTANCES GOOD BY VIRTUE OF THEIR BEINGNESS, ALTHOUGH THEY ARE NOT SUBSTANTIALLY GOOD?

*Uzm. Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi, Antalya, Türkiye*
huseyin.istanbulluu@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9633-8377

Öz

Boethius; *Tractatus De Hebdomadibus* (Hebdomades Üzerine İnceleme) olarak da bilinen, “Tözler, Zatları Gereği İyi Olmadıkları Hâlde, Var-Olmaklıkları İtibarıyla Nasıl İyi Olurlar?” başlıklı incelemesinde, yaratılmış tözlerin ontolojik iyiliğini aksiyomatik bir yöntemle temellendirir. Boethius, var-olmaklık (esse) ile olan (id quod est) arasında kurduğu kesin ayrım üzerinden, bileşik tözlerin Tanrı (İlk İyi) ile özdeş olmadıklarını; buna karşın bu tözlerin mevcut olmalarını sağlayan var-olmaklık durumunun bizzat İyi'nin iradesinden sudur etmesi nedeniyle, sırf var-olmaklıkları itibarıyla iyi olduklarını savunur.

Anahtar Kelimeler: Boethius, *Tractatus De Hebdomadibus*, Töz, Var-Olmaklık, Varlık, Olan, Orta Çağ Felsefesi.

Abstract

In his treatise titled “How Are Substances Good by Virtue of Their Beingness, Although They Are Not Substantially Good?” -also known as *Tractatus De Hebdomadibus* (Treatise on Hebdomads)- Boethius grounds the ontological goodness of created substances through an axiomatic method. Based on the strict distinction he establishes between beingness (esse) and that which is (id quod est), Boethius argues that composite substances are not identical to God (the First Good); nevertheless, since the state of beingness that grants them existence emanates directly from the will of the Good, they are good solely in virtue of their beingness.

Key Words: Boethius, *Tractatus De Hebdomadibus*, Substance, Beingness, Being, That Which Is, Medieval Philosophy.

**AYNI YAZARDAN, AYNI MUHATABA:
TÖZLER, ZATLARI GEREĞİ İYİ OLMAKSIZIN,
VAR-OLMAKLIKLARI' İTİBARIYLA NASIL İYİ OLURLAR?²**

Item Eivsdem³ Ad Evndem

**Qvomodo Svstantiae In Eo Qvod Sint Bonae Sint Cvm Non Sint
Svstantialia Bona**

[ÖNSÖZ]

Benden, *hebdomades*'imizden⁴ hareketle “Tözler, zatları gereği iyi olmaksızın, var-olmaklıkları itibarıyla nasıl iyi olurlar?” sorusunun muğlaklığını [tekrar] çözümlememi, [ve meseleyi bu sefer]

1 Türkçede “varlık” kavramı hem “mevcudiyet edimini” (esse) hem de “[var olan]”ı (id quod est) kapsayan, sınırları bazen belirsizleşen bir anlama sahiptir. Metinde kavramsal netliği sağlamak adına, Latince *esse*'ye karşılık olarak genel “varlık” terimini kullanmak yerine; Boethius'un “mevcudiyetin gerçekleştirdiği var-olma durumu” manasında kullandığı *esse*'yi “var-olmaklık” ile karşılamayı tercih ettik. Yine bu doğrultuda, “var-olmaklık”ta mevcut özne olarak *id quod est*'i de “olan” terimiyle karşıladık. *Esse*'nin “edim ve durum” mahiyetine odaklanan “var-olmaklık”; kavramı statik bir “varlık” (isim) olarak değil, dinamik bir “var olmak” (fiil) bakımından ele alır. Bu nedenle terim, doğrudan “var olmak” mastarı üzerine “-lık” soyutlama ekinin getirilmesiyle türetilmiştir. Bu yapısal tercihle, *esse*'nin bir “şey” (res) değil; bir fiil, edim veya durum olduğu vurgulanmaktadır. Söz konusu kullanım, Boethius'un *esse*'yi “henüz bir şey olmayan” (nondum est) ama şeylerin var olmasını sağlayan ilke olarak gören yaklaşımıyla örtüşmektedir. Ayrıca bu tercih, Gilbert de la Porrée'nin *esse*'yi “tözü kuran formel ilke” (forma essendi), Aquinas'ın ise “en saf edim” (actus essendi) olarak tanımlayan yorumlarıyla da uyum içindedir.

2 Metnin Türkçeye çevirisinde “Boethius: The Theological Tractates, Loeb Classical Library 74, ed. H. F. Stewart, E. K. Rand ve S. J. Tester, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973” künyeli edisyon esas alınmıştır. Metnin okunuşunu kolaylaştırmak adına gerçekleştirilen yeniden paragraflamada ise Scott MacDonald'ın “Boethius's De hebdomadibus” adlı eserinden faydalanılmıştır. Dipnotlar ve köşeli parantez içi eklemeler çevirmene aittir.

3 Bu çeviride esas alınan Loeb Classical Library edisyonundaki ortografik tercihler sadık kalmış; orijinal metindeki yazım şekli (u seslerinin v ile gösterimi gibi) olduğu gibi korunmuştur.

4 Eserin anıldığı diğer ad *De Hebdomadibus*'ta yer alan *Hebdomades* ifadesi, Antik Yunanca *hepta* (ἑπτά: yedi) kökünden türeyen; “yedili grup” veya “yedi günlük süre” anlamına gelen *hebdomas* (ἑβδομάς) kelimesinin Latince çekimlenmiş (ablativus pluralis) halidir. Kelimenin Latince yalın çoğul (nominativus pluralis) hali *Hebdomades*'tir. Boethius'un bu başlığı takvimsel bir anlamda değil; metnin girişinde sunduğu ve argümantasyonunu üzerine inşa ettiği yedi temel ontolojik kaideye atıfla kullandığı düşünülmektedir. Bir diğer görüşe göre ise bu başlık, müellifin günümüze ulaşmayan ve benzer felsefi problemlerin tartışıldığı kayıp bir esere göndermedir.

biraz daha açık bir şekilde göstermemi talep ediyorsun. Bunun, böylesi yazıların izlediği yol herkesçe bilinmediğinden, elzem <5> olduğunu söylüyorsun.

Postulas, ut ex Hebdomadibus nostris eius quaestionis obscuritatem quae continet modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona, digeram et paulo euidentius monstrem; idque <5> eo dicis esse faciendum, quod non sit omnibus notum iter huiusmodi scriptionum.

Senin böylesi konuları büyük bir dirayetle kavrayabildiğini biliyorum [buna, çok şahit oldum]. [Fakat, yine de unutmamalı ki] ben Hebdomadas'a dair bu mütalaaları [şimdiye dek] kendi kendime yürütüyordum ancak; tefekkürlerimi, laubalilikleri ve küstahlıkları yüzünden şakalaşma ve gülüşmeden başkasını göremeyenlerle <10> paylaşmaktansa, hafızamda muhafaza etmeyi yeğliyordum. [İşte anlatımında] bu nedenle [belirecek] kısıklık, muğlaklıklar doğduğunda, sakın onlara cephe alma; zira bunlar, sırrın sadık bekçisi olduklarından, ancak ehil kimselerle hasbihal etmek gibi bir düstura sahiptirler [unutma]. <15> Öyleyse artık, matematik ve diğer ilimlerde de âdet olduğu üzere, belitler ve kaideleri en başa dizmeye; ötelindeki her şeyi de bunlarca temellendirmeye başlayayım.

Tuus uero testis ipse sum quam haec uiuaciter fueris ante complexus. Hebdomadas uero ego mihi ipse commentor potiusque ad memoriam meam speculata conseruo quam cuiquam <10> participo quorum lasciua ac petulantia nihil a ioco risuque patitur esse seiunctum. Prohinc tu ne sis obscuritatibus breuitatis aduersus, quae cum sint arcani fida custodia tum id habent commodi, quod cum his solis qui digni sunt conloquuntur. Vt igitur <15> in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam.

[BELİTLER]⁵

[Şimdi,] “zihnin müşterek kavrayışı”, işitildiğinde herkesçe tasdik edilen bir önermedir; iki türü vardır. <20> Biri öyle müşterektir ki, bütün insanlara aittir; misal, idrak eden hiç kimse “Eğer iki eşitten eşitleri çıkarırsan, geriye kalanlar da eşit olacaktır” önermesini reddetmez. Diğeri, yine zihnin müşterek <25> kavrayışından kaynaklansa da, ancak bilginlere hastır; nitekim “cismi olmayan şeyler mekânda bulunmaz” gibi önermeler avam değil, ancak bilginlerce tasdik edilegelmektedir.

I. Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. <20> Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, ueluti si hanc proponas: “Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur aequalia esse,” nullus id intellegens neget. Alia uero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi <25> conceptionibus uenit, ut est: “Quae incorporalia sunt, in loco non esse,” et cetera; quae non uulgus sed docti comprobant.

[KAİDELER]

[1] “Var-olmaklık” ile “olan” farklıdır; zira “var-olmaklık”ın kendisi” henüz [kendi başına] mevcut değildir [nitekim o “bir şey” değil, saf edimdir]. “Olan” ise, “var-olmaklık”ın [bir] formu”nu <30> almış olması hasebiyle [“bir şey” olarak] “var” ve “kaim”dir.

II. Diuersum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at uero quod est accepta essendi <30> forma est atque consistit.

5 Esas alınan Loeb edisyonunda metni bölümleyen ara başlıklar bulunmamaktadır. Bu nedenle metnin iç kurgusunu ve argümantasyon yapısını belirginleştirmek amacıyla, mevcut çeviride yer yer Scott MacDonald’ın edisyonunda kullanılan başlıklandırma ve paragraf sistemi esas alınmıştır. Loeb edisyonundaki kaide numaralandırması bu çevirideki “Belitler” başlığı altında başladığı için Latince metinde toplam dokuz madde (I-IX) olduğu görülecektir. Ancak MacDonald’ın analizine uygun olarak bu çeviride ilk iki madde (Loeb I-II) belit olarak kabul edilmiştir; kaideler bir sonraki bölümden itibaren “[1]”den (Loeb edisyonunda: III) başlatılmıştır. Latince metindeki Romen rakamları, kaynak metne sadakat ilkesi gereği aktarılmıştır.

[2] “Olan”, [“bir şey” olarak] bir şeyden pay alabilir; fakat “var-olmaklık”ın kendisi” hiçbir surette bir şeyden pay almaz [zira “bir şey” değildir]. Nitekim pay alma [eylemi], bir şey halihazırda [olan] “olduğunda” gerçekleşir; “bir şey” ise ancak “var-olmaklık”ı edinmekle “olan” olur.

III. Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquo iam est; est autem aliquid, cum esse suscepit.

[3] <35> “Olan”, bizatihi kendisi olduğu şeyin dışında başka bir şeye sahip olabilir; fakat “var-olmaklık”ın kendisi”, ona kendisinden başka karışagelen hiçbir şeyi barındırmaz.

IV. <35> Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum uero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.

[4] “Salt bir şey olmak” ile “olan”ın kendisinde bir şey olmak” farklıdır; zira ilkinde araz, ikincisinde <40> töz işaret edilir.

V. Diuersum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic <40> substantia significatur.

[5] Her “olan”, olması için “var-olmaklık”tan pay alır; “bir şey olma”sı için de “başka bir şey”den pay alır. Bu suretle “olan”, olması için “var-olmaklık”tan pay alır; o, [kendisi olmayan] herhangi başka bir şeyden pay alabilsin diye vardır.

VI. Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio uero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est uero ut participet alio quolibet.

[6] <45> Her “basit”te “var-olmaklık” ve “olan” birdir; her “bileşik”te ise “var-olmaklık” başka, “olan”ın kendisi” başkadır.

VII. <45> Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. VIII. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.

[7] Her farklılık, uyumsuzluktur; [şeylerce] arzulanan, benzerliktir. <50> [Kendisi olmayan] başka bir şeyi arzu edenin, arzuladığı şey hangi türden ise -doğal olarak- o türden olduğu açıktır.

IX. Omnis diuersitas discors, similitudo uero <50> appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit.

O hâlde, [kaideler olarak] bu koyutladıklarımız kâfidir; idrakin ihtiyatlı yorumcuları, her birini kendi <55> argümanlarına tatbik edecektir.

Sufficiunt igitur quae praemisimus; a prudente uero rationis interpretesuis unumquodque aptabitur <55> argumentis.

[MESELE]

Mesele şöyle [başlar]: “Olan”lar iyidir; zira bilginlerin ortak kanaati, “olan” her şeyin iyiye yöneldiğidir. Her şey benzerine yönelir; bu hâlde, iyiye yönelenler bizatihi iyidir. <60>

Quaestio uero huiusmodi est. Ea quae sunt bona sunt; tenet enim communis sententia doctorum omne quod est ad bonum tendere, omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt <60> bona ipsa sunt.

Ancak bunların ne şekilde iyi oldukları soruşturulmalıdır: Pay almayla mı yoksa tözleri gereğince mi?

Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumne participatione an substantia?

[Şimdi, olanlar] şayet pay alma yoluyla iyiye, hiçbir surette “bizatihi iyi” değildirler; nitekim “pay alma” yoluyla beyaz olan, “bizatihi kendisi” bakımından beyaz değildir -diğer nitelikler hususunda da aynı şey söylenebilir. <65> Nihayetinde [olanlar] pay alma yoluyla iyiyseler, hiçbir surette “bizatihi iyi” değildirler; dolayısıyla iyiye yönelmeleri de mümkün değildir -öte yandan bu [bilginlerce pay alma yoluyla iyiye yönelmekte oldukları] kabul edilmiştir. Öyleyse [denmelidir ki olanlar] pay almayla değil, tözleri gereğince iyidirler.

Si participatione, per se ipsa nullo modo bona sunt; nam quod participatione album est, per se in eo quod ipsum est album non est. Et de ceteris qualitibus <65> eodem modo. Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt: non igitur ad bonum tendunt. Sed concessum est. Non igitur participatione sunt bona sed substantia.

<70> Tözünde iyi bulunanların, “olanları” da iyidir; zira [olanlar,] olmalarını var-olmaklık’larından edinmektedirler. Bu hâlde [olanların] var-olmaklık’ları iyidir; ve bu durumda, her şeyin [hepsi birer “olan” olduğundan] bizatihi var-olmaklık’ı iyidir. Öte yandan, var-olmaklık’ları iyi ise, olanlar [sırf] olmaları bakımından iyi olurlar; nitekim [bu durumda onlar için] var-olmaklık, iyi-olmaklık ile aynı şey olur; böylece [şeyler] tözleri gereğince iyi <75> olurlar, zira iyilikten pay almamaktadırlar [nitekim kendileri bizatihi iyinin kendisidirler].

Quorum uero substantia bona est, id quod sunt bona sunt; <70> id quod sunt autem habent ex eo quod est esse. Esse igitur ipsorum bonum est; omnium igitur rerum ipsum esse bonum est. Sed si esse bonum est, ea quae sunt in eo quod sunt bona sunt idemque illis est esse quod boni esse; substantialia igitur bona <75> sunt, quoniam non participant bonitatem.

[Olanların] bizatihi var-olmaklık’ları iyi ise, bu durumda tözleri gereğince iyi olacaklarından, İlk İyi’ye benzerler ve bu suretle de bizatihi “O İyi” [Tanrı] olurlar -nitekim ona, kendisinden başkası benzer değildir. Bundan, bütün <80> “olanlar”ın Tanrı olduğu sonucu çıkar ki, bunu söylemek büyük günahdır. Öyleyse [olanlar katiyen] tözleri gereğince iyi değildir; bu suretle, var-olmaklık’ları da iyi değildir; dolayısıyla, olanları bakımından da iyi değildirler. [Fakat bunlar, daha önce de belirttiğimiz üzere] İyilik’ten pay da almıyorlardır; zira [alsalar,] iyiye hiçbir surette yöneliyor olmazlardı.

Quod si ipsum esse in eis bonum est, non est dubium quin substantialia cum sint bona, primo sint bono similia ac per hoc hoc ipsum bonum erunt; nihil enim illi praeter se ipsum simile est. Ex quo fit ut omnia <80> quae sunt deus sint, quod dictu nefas est. Non sunt igitur substantialia bona ac per hoc non in his est esse bonum; non sunt igitur in eo quod sunt bona. Sed nec participant bonitatem; nullo enim modo ad bonum tenderent.

Öyleyse, [olanlar] hiçbir surette <85> iyi değildirler.

Nulla modo igitur sunt <85> bona.

[ÇÖZÜM]

[Velhâsılıkelâm] bu meseleye şöyle bir çözüm getirilebilir: Bilfil ayrılmaları mümkün olmayan pek çok şey vardır ki, bunlar zihin ve düşüncede yine de ayrıştırılabilirler. Misal, hiç kimse üçgeni veya sair şeyleri dayanak maddelerinden bilfil ayıramaz; fakat [üçgen] zihnen tecrit edildiğinde, onun bizatihi kendisi ve özelliği madde haricinde mütalaa edilebilir.

Huic quaestioni talis poterit adhiberi solutio. Multa sunt quae cum separari actu non possunt, animo tamen et cogitatione separantur; ut cum triangulum uel cetera a subiecta materia nullus actu <90> separat, mente tamen segregans ipsum triangulum proprietatemque eius praeter materiam speculatur.

Bu doğrultuda İlk İyi'nin [Tanrı] mevcudiyetini zihnimizden bir süreliğine uzaklaştıralım. [Ancak unutulmamalıdır ki] onun varlığı aşikârdır; nitekim bu, hem bilginlerin ve avamın kanaatinden hem de barbar <95> kavimlerin dinlerinden bilinebilir. Şu hâlde, [bu mevcudiyeti] bir süreliğine uzaklaştırarak, “olan” her şeyin iyi olduğunu varsayalım; şayet İlk İyi'den sudur⁶ etmemiş olsalardı, bunların nasıl iyi olabileceklerini bir mütalaa edelim.

Amoueamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat idque ex omnium doctorum indoctorumque sententia barbararumque <95> gentium religionibus cognosci potest. Hoc igitur paulisper amoto ponamus omnia esse quae sunt bona atque ea consideremus quemadmodum bona esse possent, si a primo bono minime defluxissent.

Buradan şunu müşahede ediyorum: [Şeylerin İlk İyi'den sudur etmediği bu varsayımda] onlarda “iyi-olma” başka, “olan-olma” başka olurdu. <100> Bu doğrultuda tek ve aynı tözün [hem] iyi, [hem] beyaz, [hem] ağır [hem de] yuvarlak olduğu farz edilsin; bu durumda “tözün bizzat kendisi” başka, yuvarlaklığı başka, rengi başka ve iyiliği başka olurdu. Eğer bu niteliklerin her biri tözün kendisiyle öz-

6 Boethius'ta sudur, Yeni-Platoncu zorunlu bir taşım değil; ilahi iradeye bağlı, yaratılmış varlığın ontolojik kaynağını ifade eden bir çıkıştır.

deş olsaydı; ağırlık ile renk, <105> renk ile iyi ve ağırlık ile iyi aynı şey olurdu ki, doğa buna cevaz vermez. Öyleyse bu vakit şeylerde “var-olmaklık” başka, “bir şey olmaklık” [olan-lık] başka olurdu; [böylece] hakikaten iyi olsalar dahi bizatihi var-olmaklık’ları hiçbir surette iyi olmazdı. Şu hâlde, [bu varsayım altında] herhangi bir şekilde mevcut olsalardı, hem İyi’den [sudur etmemiş] olurlardı hem de [buna rağmen, çelişik bir biçimde] iyi olurlardı. “İyi” ile [bir/özdeş] de olamazlardı; <110> [nitekim] onlar için “var-olmaklık” başka, “iyi-olmaklık” başka olurdu.

Hinc intueor aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quod <100> sunt. Ponatur enim una eademque substantia bona esse alba, grauis, rotunda. Tunc aliud esset ipsa ilia substantia, aliud eius rotunditas, aliud color, aliud bonitas; nam si haec singula idem essent quod ipsa substantia, idem esset grauitas quod color, quod <105> bonum et bonum quod grauitas quod fieri natura non sinit. Aliud igitur tunc in eis esset esse, aliud aliquid esse, ac tunc bona quidem essent, esse tamen ipsum minime haberent bonum. Igitur si ullo modo essent, non a bono ac bona essent ac non idem <110> essent quod bona, sed eis aliud esset esse aliud bonis esse.

Şayet [şeyler bu varsayımda] “iyi”den başka bir şey olmasalardı; ne ağır, ne renkli, ne de mekânsal bir boyuta uzanmış olsalar, iyi olmalarından başka hiçbir nitelikleri bulunmasaydı; o vakit birer nesne değil, şeylerin ilkesi olarak görülürlerdi <115> -dahası bu durumda [çoğul olarak] “görülürlerdi” değil, [tekil olarak] “görülürdü” denmesi gerekirdi. Nitekim bu minvalde [olan], iyiden başka hiçbir şey olmayan, bir ve tek [olan]dır.

Quod si nihil omnino aliud essent nisi bona neque grauia neque colorata neque spatii dimensione distenta nec ulla in eis qualitas esset, nisi tantum bona essent, tunc non res sed rerum uideretur esse <115> principium nec potius uiderentur, sed uideretur; unum enim solumque est huiusmodi, quod tantum bonum aliudque nihil sit.

Mademki bunlar [olanlar] basit değildir, “Salt İyi Olan” mevcudiyetlerini irade etmeseydi, hiçbir surette var olamazlardı. Nitekim

<120> bunların iyi oldukları, var-olmaklık'ları İyi'nin iradesinden sudur ettiği için söylenmektedir. İlk İyi, mevcut olduğu için, olduğu şey bakımından iyidir; ikincil iyi ise, [ki bunlar olanlar'dır] "bizatihi var-olmaklık'ı iyi olan"dan sudur ettiği için iyidir. Her şeyin bizatihi var-olmaklık'ı "İlk İyi"den; var-olmaklık'ı bakımından iyi olduğu haklı olarak söylenen o İyi'den <125> sudur etmiştir. Öyleyse onların [olanların] bizatihi var-olmaklık'ı da iyidir; zira O'ndandırılar.

Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse uoluisset. Idcirco quoniam <120> esse eorum a boni uoluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum uero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo <125> fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur in eo quod est esse bonum. Ipsum igitur eorum esse bonum est; tunc enim in eo.

O halde mesele bu hususta çözüme kavuşmuştur. Zira bu durumda [olanlar], oldukları şey bakımından iyi olmalarına karşın, yine de İlk İyi'ye benzer <130> değildirler. Çünkü şeylerin var-olmaklık'larının iyi olması, her ne şekilde mevcut olurlarsa olsunlar [kendi başlarına] var-olmaklık'larının iyi olmasından değil; bilakis şeylerin bizatihi var-olmaklık'ının, İlk Varlık'tan, yani İyi'den sudur etmedikçe var olamayacak olmasından kaynaklanmaktadır. İşte bu nedenle [olanların] bizzat var-olmaklık'ı iyidir; buna rağmen kendisinden var oldukları o [kaynağa] benzer değildirler. Zira O [İlk İyi], her nasıl <135> mevcut olursa olsun, olduğu şey bakımından iyidir; çünkü O, iyiden gayrı bir şey değildir. Bunlar [ondan sudur edenler] ise, şayet O'ndan olmasaydılar, belki [arazları bakımından] iyi olabilirlerdi; lâkin var-olmaklık'ları bakımından asla iyi olamazlardı. Zira o vakit iyilikten belki pay alsalar da, [bizatihi] İyi'den edinmemiş olacakları var-olmaklık'ın kendisine <140> "iyi" olarak sahip olamazlardı.

Qua in re soluta quaestio est. Idcirco enim licet in eo quod sint bona sint, non sunt tamen similia <130> primo bono, quoniam non quoquo modo sint res ipsum esse earum bonum est, sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluerit, id est bono; idcirco ipsum esse bonum est nec

est simile ei a quo est. Illud enim quoquo modo <135> sit bonum est in eo quod est; non enim aliud est praeterquam bonum. Hoc autem nisi ab illo esset, bonum fortasse esse posset, sed bonum in eo quod est esse non posset. Tunc enim participaret forsitan bono; ipsum uero esse quod non haberent a bono, <140> bonum habere non possent.

Öyleyse, İlk İyi, bunlardan zihin ve düşünce yoluyla uzaklaştırılmış olsaydı; her ne kadar iyi olsalar da, oldukları şey bakımından iyi olamazlardı. “Hakikaten İyi Olan”, onları meydana getirmeseydi de bilfiil mevcut olamazlardı; bu nedenle bunların var-olmaklık’ı iyidir ve [buna rağmen] “Tözü Gereği İyi”den sudur eden bu şeyler, O’na benzer değildir. O’ndan sudur etmemiş olsalardı, her ne kadar iyi olsalar da oldukları şey [var-olmaklık’ları] bakımından iyi olamazlardı; zira o vakit, İyi’den kaynaklanmamış olarak, İyi’nin dışında kalırlardı. Oysa İlk İyi’nin kendisi hem “bizatihi var-olmaklık” hem “bizatihi iyilik” hem de “bizatihi iyi-olmaklık”tır.

Igitur sublato ab his bono primo mente et cogitatione, ista licet essent bona, tamen in eo quod essent bona esse non possent, et quoniam actu non potuere existere, nisi illud ea quod uere bonum est produxisset, idcirco et esse <145> eorum bonum est et non est simile substantiali bono id quod ab eo fluxit; et nisi ab eo fluxissent, licet essent bona, tamen in eo quod sunt bona esse non possent, quoniam et praeter bonum et non ex bono essent, cum illud ipsum bonum primum est et ipsum <150> esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum.

Mamafih, beyaz olanların da “oldukları şey” bakımından beyaz olmaları da icap etmeyecektir; zira onlar, “var olsunlar” diye Tanrı’nın iradesinden sudur etmişlerdir, “beyaz olsunlar” diye değil. Nitekim “var-olmaklık” başka, “beyaz-olmak” başkadır. Şöyle ki: Onları “var olsunlar” diye meydana getiren, <155> Bizatihi İyi’dir, fakat katiyen beyaz değildir. Öyleyse, İyi’nin iradesine, şeylerin “oldukları şey bakımından iyi olmaları” eşlik etmiştir. Lakin “beyaz olmayan”ın iradesine, “beyaz olanların oldukları şey bakımından beyaz olması” gibi bir özellik eşlik etmemiştir; zira onlar, “Beyaz”ın iradesinden sudur etmemişlerdir. <160> Bu itibarla şeyler, beyaz ol-

mayan [Tanrı], ancak onların beyaz olmasını irade ettiği için [olanları bakımından] beyazdılar; buna mukabil, İyi [olan Tanrı] onların iyi olmasını irade ettiği için, oldukları şey [var-olmaklıkları] gereği iyidirler.

At non etiam alba in eo quod sunt alba esse oportebit ea quae alba sunt, quoniam ex uoluntate dei fluxerunt ut essent, alba minime. Aliud est enim esse, aliud albis esse; hoc ideo, quoniam qui ea ut essent effecit <155> bonus quidem est, minime uero albus. Voluntatem igitur boni comitatum est ut essent bona in eo quod sunt; uoluntatem uero non albi non est comitata talis eius quod est proprietas ut esset album in eo quod est; neque enim ex albi uoluntate defluerunt. <160> Itaque quia uoluit esse ea alba qui erat non albus, sunt alba tantum; quia uero uoluit ea esse bona qui erat bonus, sunt bona in eo quod sunt.

[İTİRAZ]

Öyleyse bu akıl yürütmeye göre, her şeyin adil olması icap etmez mi? Zira onların olmasını irade eden [Tanrı'nın] kendisi de adildir.

Secundum hanc igitur rationem cuncta oportet esse iusta, quoniam ipse iustus est qui ea esse uoluit?

[CEVAP]

Hayır, <165> hiç [icap] etmez. Zira [sudur edenlerde] iyi-olmaklık mahiyete, adil-olmaklık ise fiile taalluk eder. Onda [Tanrı'da] ise var-olmaklık ile eylemek aynıdır; bu nedenle O'nda iyi-olmaklık ile adil-olmaklık birdir. Bizde ise var-olmaklık ile eylemek bir ve aynı değildir; zira bizler basit [yalın] mahiyette değiliz. Öyleyse bizde iyi-olmaklık ile <170> adil-olmaklık aynı değildir. Öte yandan, hepimiz için olduğumuz şey bakımından var-olmaklık birdir; bu nedenle her şey iyidir, fakat adil değildir.

Ne hoc <165> quidem. Nam bonum esse essentiam, iustum uero esse actum respicit. Idem autem est in eo esse quod agere; idem igitur bonum esse quod iustum. Nobis uero non est idem esse quod agere; non enim simplices sumus. Non est igitur nobis idem bonis <170> esse quod iustis, sed idem nobis

est esse omnibus in eo quod sumus. Bona igitur omnia sunt,
non etiam iusta.

Dahası iyilik geneldir; adalet ise özeldir [türseldir]; tür [olan özel-
lik], cinsin altındaki her şeye şamil değildir. Bu nedenle [olanların]
bazıları adildir; bazıları, başka bir şeydir; ve fakat hepsi [var-olmak-
lıkları gereği], iyidir.

Amplius bonum quidem generale est, iustum uero speciale
nec species descendit in omnia. Idcirco alia quidem iusta alia
aliud omnia bona.

Kaynakça

- Ed. Stewart, H. F.; Rand, E. K.; Tester, S. J. (1973). *Item Eivsdem Ad Evndem - Qvomodo Svstantiae In Eo Qvod Sint Bonae Sint Cvm Non Sint Svstantialia Bona*, “Boethius: The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy” içinde. Loeb Classical Library, 74, Harvard University Press, Cambridge/MA.
- Ed. MacDonald, Scott (2018). *APPENDIX: Boethius's De hebdomadibus*, “Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology” içinde. Cornell University Press, Ithaca/NY: 299-304.



ÜSKÜDAR ANADOLU MUDUR? ANADOLU MAYASI BAKIMINDAN BİR ŞEHİR VE İNSAN MODELİ: “AHMET YÜKSEL ÖZEMRE: BİLİMLE İRFAN”

Selçuk POLAT

*Uzm., Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi.*
sepolat@yandex.com
ORCID: 0000-0002-5107-2608

Özet

Bu çalışma, İstanbul'un tarihî ve manevi açıdan müstesna semti Üsküdar'ın kimliğini ve bu minvalde “kendiliğini” ortaya koymuş olan bilim adamı-mütefekkir olarak Ahmet Yüksel Özemre'yi Yalçın Koç'un “Anadolu Mayası” kavramı ışığında incelemektedir. Çalışmanın temel tezi, yaygın kabulün aksine, Üsküdar'ın insanlar için yalnızca coğrafi olarak bir köprü ya da Anadolu'dan gelenlerin geçici durağı değil, Anadolu insanının kimliğinin mayalandığı ve bizzat Anadolu'nun manevi ve kültürel değerlerinin İstanbul'da en yoğun biçimde **yoğrulduğu ve korunduğu** bir merkez olduğu yönündedir. Bu varoluşsal, insani ve merkezî konum, Grek-Latin-Kilise medeniyetinin rasyonel, dışsal denetime dayalı ve “**yığmsal birey**” üreten yapısına ve bu yönde teşkil olunmuş şehir ve insan tipolojisine karşı bir direniş ve alternatif model sunmaktadır.

Üsküdar; kimlik ve theo-grafi bakımından “Anadolu'nun başkenti” ve göz nurudur. Buradan çıkan “**fert olabilmiş**” insan, gönlü “maye'lenmiş” halde çıkmaktadır. Dolayısıyla diğer insanlara da misal olma kuvvetini ve iradesini taşımaktadır. Bu nedenle yazımızın gerekçesi bir şehir üzerinden topos-nomos-ethos diyalektiği açmaktan ziyade yaşam düzeni ve insanın kendini duyabilmesi arasındaki “insan felsefesi” bağlantıları açığa çıkarmaktır. Değerli ve değerleri duyan ve değer üretebilen “aşkın

insan” örneği sunmaya çalışmaktır.

Makalede, nükleer fizikçi kimliğinin yanı sıra tasavvufi derinliği ile de tanınan **Ahmet Yüksel Özemre'nin** hatırat ve eserleri temel örnek olarak kullanılmıştır. Özemre'nin şahsında somutlaşan **bilim ile irfanın (akıl ile gönül)** sentezi ya da **gönüle bağlı bir aklın** var oluşu, Anadolu Mayası'nın özgün biricik ve ferdi birey olabilen insan modelinin günümüzdeki en güçlü tezahürlerindedir. “Üsküdar'da Bir Attar Dükkânı” eserinde somutlaşan insan modeliyle fizik mekânın metafizik olgulara kapı açması irdelenmiştir. Sonuç olarak makale, Üsküdar'ın, “**Türkistan'dan gelen Kelam**” ile beslenen ve “Ferdî Bireyi” esas alan ve özgürlüğünü “Gönülde” bulan kadim bir medeniyetin İstanbul'daki sarsılmaz çekirdeği olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Üsküdar, Anadolu Mayası, Ahmet Yüksel Özemre, Ferdî Birey, Gönül, İrfan ve Bilim

Is Üsküdar Anatolia? A City and Human Model in Terms of the “Anatolian Leaven”: Ahmet Yüksel Özemre: Science and Wisdom

Abstract

This study examines the identity of Üsküdar—an exceptional district of Istanbul in historical and spiritual terms—and the scientist-thinker Ahmet Yüksel Özemre, who manifested his “selfhood” within this context, through the lens of Yalçın Koç's concept of the “Anatolian Leaven” (Anadolu Mayası). Contrary to common perception, the main thesis of this study is that Üsküdar is not merely a geographical bridge or a temporary stop for those arriving from Anatolia; rather, it is a center where the identity of the Anatolian people is fermented and where the spiritual and cultural values of Anatolia are most intensely kneaded and preserved within Istanbul. This existential, human, and central position offers a resistance and an alternative model to the Greco-Latin-Church civilization's structure—which is rational, based on external control, and produces “mass individuals”—as well as the city and human typology established in that direction.

In terms of identity and theo-graphy, Üsküdar is the “capital” and the “apple of the eye” of Anatolia. The human being who emerges from here as a “true individual” (fert) does so with a heart that has been “leavened” (maye’lenmiş). Consequently, such an individual possesses the strength and will to serve as an example to others. Therefore, the rationale of this article is not merely to establish a topos-nomos-ethos dialectic through a city, but rather to reveal the “philosophy of man” connections between the order of life and the ability of the human being to perceive oneself. It seeks to present an example of the “transcendent human” who is valuable, perceives values, and is capable of producing value.

The article utilizes the memoirs and works of Ahmet Yüksel Özemre, who is known for his Sufi depth alongside his identity as a nuclear physicist, as primary examples. The synthesis of science and wisdom (reason and heart) embodied in Özemre’s persona—or the existence of a reason bound to the heart—is one of the strongest contemporary manifestations of the unique and individual human model of the Anatolian Leaven. Through the human model embodied in his work “An Apothecary Shop in Üsküdar” (Üsküdar’da Bir Attar Dükkânı), the way physical space opens doors to metaphysical phenomena is examined. In conclusion, the article demonstrates that Üsküdar is the unshakable core in Istanbul of an ancient civilization that is nourished by the “Word (Kelam) coming from Turkestan,” takes the “Individual” (Ferdî Birey) as its basis, and finds its freedom in the “Heart” (Gönül).

Keywords: Üsküdar, Anatolian Leaven, Ahmet Yüksel Özemre, Individual (Fert), Heart (Gönül), Wisdom (İrfan) and Science.

Üsküdar, Kimlik ve Mayalanma

Anadolu mayasının esası, “**cümle varlığın birliği ve kardeşliği**” ilkesinde yatar. Bu düşünce Mevlâna, Yunus Emre ve Hacı Bektaş-ı Veli gibi şahsiyetlerin irfanıyla yoğrulmuş nazari bir bakış açısidir. Bu mayanın temel taşı, sadece “Türkistan’dan ‘gelen’ Kelam’dır. Anadolu mayasının görünümü aynı zamanda “kadim demde hatem” olan Kelam’ın bir tezahürü olarak, Türkistan’da bir Yüce İnsan’ın Gönlü’nde, «Türkçe söz ile açılan» hikmet dilidir (Koç, 2007). Bu yaklaşım, kelamı ne “tefsir” ne de “tercüme” olarak gören, aksine onu **gönül yoluyla idrak edilen** bir dönüşüm aracı olarak konumlandırın özgün bir tefsir geleneğine

işaret eder. Kelamın “teoloji biliminden” ayrı olduğunu ifade etmemiz yerindedir. Kelam, Anadolu’daki “Vahhabi” damarının şekilci katılığına karşı çıkan, tasavvufi derinliği esas alan bir duruşun temelidir. Ama bu açıklamayı teopolitik zeminde tartışarak sözü uzatmak bu makalenin konusu kapsamında değildir. Ayrı bir bahis olarak düşünülebilir.

Mazisi çok eski zamanlara uzanan Üsküdar, Anadolu Mayasındaki “gönül” coğrafyalarından biridir. Orada her taşın altında bu irfani yapı karşımıza çıkar. Üsküdar “cümle varlığın birliği” denilen tanımlama bakımından niçin önemlidir. Bilindiği üzere bu şehir tarihsel manada ve coğrafi olarak Anadolu ile Rumeli’nin bir geçiş noktasıdır. Koç’un üzerine bina etmeye çalıştığı sistematik düşünüş ve irfanın; yani Anadolu’daki “nazariyatın” kapısıdır. Burada tarihsel ve arkeolojik kökenlerine girmemiz konu dışıdır. Ama Özemre “Attar” kitabında bu yerden bahsederken şu cümleyi kuracaktır;

“Üsküdar ki, beşyüz küsur yıl evvel Feth-i Mübîn’i seyredebilmiş yegâne belde olmakla müftehirdir ve o zamandan beri Âsitane karşısına hüsnü âniyle yerleşmiş bir “hayâl şehir”dir; hem de kırk yıl öncesine kadar bu câzibesini azçok muhâfaza edebilmiştir. Üstelik, hükemâsı, üdebâsı, şuarâsı ve esnafıyla kendine yetmeyi de bilmiştir. İslâmbol ise, Kâbe toprağı Üsküdar’ın dost bakışlarıyla, beldetün tayyibetün olmayı hakketmiştir, denilse yeridir” (Özemre, 1997:9)

Üsküdar’ın Osmanlı döneminde kutsal topraklar¹a giden coğrafyada Anadolu’daki ilk giriş noktası olması, bilhassa Rumeli’nden ve Avrupa üzerinden gelen Müslümanlar açısından çok önemli kabul edilmiş olacak ki Üsküdar’daki bir toplanma noktasına zamanla “Harem” denmiş olup, Cumhuriyet döneminde de uzun yıllar “Harem Otogarı” tüm Anadolu yolculuklarında kritik rol oynamıştır. Başlıktaki soruya kestirme bir cevap verilirse; -Evet Üsküdar Anadolu’dur, hatta “Anadolu’nun başşehridir”. Düşünce, ilim , siyaset, tarih, edebiyat, esnafılık, hangi sektörden olursa olsun kronolojik tarihteki önemli şahıslar içinde; geçmişte veya şimdi buradan yolu geçmeyen, işi düşmeyen neredeyse yok denilebilir.

Anadolu Üsküdar’dan mayalanmış bir coğrafyadır. Bu mayanın esası yukarıda belirttiğimiz üzere cümle varlığın birliğidir. Kelamın gönüle inmesi ile dönüşen ve aşan beşer vasfındaki insan; tekilliğini değil biricik-

1 Bkz. Haremeyn; Mekke-Medine

liğini, bireyliğini değil fert oluşunu bu mayaya borçludur. Bu hususu Koç Anadolu Mayasında ferdi birey olarak geçmektedir.

Ferdi birey, kimliğine ait asli vasıfların tamamının varlıksal dayanağı bizzat kendisinde bulunan ve fiillerinin kaynağı sadece bu şey olan kişidir; aksi halde kimlik ferdi değildir. Ferdi bireyin kimliği bizzat ve sadece kendisi olup, varlığının esası ve özü her bakımdan eksiksiz bir şekilde yine bizzat kendisinde bulunur. Anadolu mayasında insan, bu tanıma uygun olarak “müştereki bulunmayan” anlamında münferit olarak tesis edilmiş “ferdi birey”dir.

Ferdi bireyin asli vasfı özgür (hür) oluşudur ve bu özgürlük, “içsel birlik” esasına dayanan Anadolu mayası ile gönlünü bilerek sağlanır (Koç, 2007:18). Bu bağlamda, ferdi birey, iştirak kabul etmeyen münferit bir varlıkken, yığınsal birey iştirake tabi olup mükerrerdir ve ferdi bireyi esas alan Anadolu mayası, onu iptal eden mevzuatlarla birlikte var olmaz.

Ferdi Birey ve Toplumun Gönül Esaslı İnşası

Anadolu mayasının merkezindeki insan modeli “ferdi birey”dir. Bu kavram, Batı'nın rasyonel, tek tipleşmiş, menfaat odaklı “birey” tanımından kökten farklıdır. Ferdi Birey, varlığının özü bizzat kendisinde bulunan, kimliği sadece “kendisi” olan varlıktır ve asli vasfı “özgür” oluşudur (Koç, 2007:28).

Bu özgürlüğün temeli ‘gönül’dür. Anadolu’da bilgi, dışsal bir akıl yürütme değil, “gönlün bilinmesi” ile ortaya çıkan bir içsel dönüşümdür. Toplumun esası ise, bu ferdi bireylerin bir araya gelmesiyle oluşan, insanın kaynağından gelen “birlik” ve bu birliği esas alan “kardeşlik” üzerine kuruludur. Anadolu ve Üsküdar, “insan merkezli” bir şehir/toplum modelidir. Buna karşılık, Grek-Latin-Kilise diyarındaki toplum “yığınsal” olup, “birey”in “asli iç'i” bizzat “Kilise” ile “ikame” edilir, böylece bireyin kendi esasına yönelmesinin yolları kapatılır.

Yani bireyler apaçıklık içinde yaşamak; “meydana” çıkmaktan kaçınmaktadır. Bunun yerine kendiyile ve varlıkla, hatta aşkın olan her şeyle olan ilişkisini “ezoterik” yollar ve mistik topluluklara katılmakta aramaktadır. Sanırım şehirlerdeki “meydan” adı verilen toplanma alanlarına ve bir şeyin “tezahür” cihetinden apaçık ortaya gelmesine aynı adın verilmesi tesadüf değildir.

Modern çağda aslında kilise veya batıdan öte hemen hemen tüm toplumlardaki insan modelleri bu “kitleci” tarzı denemektedir. İnsanlar, bir parça olabilmek; “kitlelerin” içinde sadece o kitleyi temsil ya da taklit eden bir parça olmak için bölünük kimlikler edinmektedir. Öyleyse “Anadolu Mayası” en başta bir kimlik inşası olmak bakımından imkân olarak karşımızdadır. Bunu tercih veya temsil etmek insan için bir eyleme biçimidir. Anadolu’da insan bilinçli, amaçlı, bile-isteye “fert” olabılme yollarını aramaktadır. Bu tip bir varolma biçimi zorunlu bir nedensellik değildir.

Ahmet Yüksel Özemre'nin Üsküdar'ı: *Mayalanan ve Mayalayan Şehir*

Üsküdar'ın tarihsel olarak bir şehir hüviyeti kazanması, ancak Fatih Sultan Mehmet'in fethinden sonra Türk devriyle gerçekleşmiştir (Koçu, 1960). Bu durum, Anadolu coğrafyasının Türkler tarafından “mayalanma” sürecini yansıtır. Ahmed Yüksel Özemre'nin yaşam ve eserlerinin (özellikle *Üsküdar'da Bir Attar Dükkânı*) merkezinin Üsküdar olması, onun **Türk kültürünün körelmeye yüz tutmuş yüreğinin attığı son mahal** ile manevi bağını göstermektedir. Tarihi olarak Üsküdar'ın, Türklerin eline geçtikten sonra bir şehir haline geldiği ve Roma/Bizans döneminden kalma önemli bir yapıtının bulunmadığı belirtilir.

Özemre'nin hatıratında, Üsküdar, Anadolu mayasının “gönül” merkezli insan modelini yansıtan manevi bir sığınak olarak tasvir edilir. Bu atmosferin merkezinde **Attar Dükkânı** yer alır. Dükkân, Özemre'nin kendi ifadesiyle “Türkiye'nin kültür hayatında müessir olmuş bulunan 75 yıllık bir irfan yuvasıdır”(Özemre, 2001).

Attar Dükkânı, Özbekler Tekkesi Şeyhi Edhem Efendi ve Aziz Mahmud Hüdâyî Hazretleri gibi şahsiyetlerle kurulan manevi bağlar aracılığıyla, “gönlü maya'lılar”ın sözlerinin ve irşadlarının tezahür ettiği bir merkez olmuştur. Sâim Efendi Amca'nın Hz. Peygamber ve Ashâb-ı Kirâm'ın hayatlarından anlattığı menkıbelerin vecd içinde dinlenmesi, Anadolu mayasının özgün **Kelam'a** olan sürekli bağlılığını gösterir (Özemre, 2001). Bu mekânlar, gönülden gönüle dokunmak esnasından beslenerek, ‘ferdî birey’in özgürlüğünü ve birliğini tesis eder.

Ahmet Yüksel Özemre'nin hayatı, Anadolu Mayası'nın özgün insan modelinin modern bir örneğidir. O, nükleer fizik alanında akademik ça-

lışmalar yürüten bir bilim insanı (akıl) ve aynı zamanda derin bir tasavvufi irfana sahip bir mutasavvıftır (gönül). Onun yaşamı, bilimin akılcı yönü ile irfanın hikmet arayışını birleştiren bir **sentez** olarak değerlendirilmektedir.

Özemre'ye göre medeniyet, sadece teknolojik gelişmelerle değil, aynı zamanda sanat, ahlak ve felsefe ile yükselir. Bu durum, Anadolu Mayası'nın, aklın gücünü reddetmek yerine, onu gönlün hikmetiyle dengeleme eğilimini gösterir. Bu denge, Batı felsefesinin akıl-duygu, bilim-din ikiliklerine karşı, bütüncül bir yaklaşımdır. Üsküdar, bu iki kanadın birlikte var olduğu, bütüncül bir medeniyet inşasının mümkün olduğunu gösteren somut bir örnektir.

Özemre'nin görüşleri, günümüz felsefi ve bilimsel sorunlarına yönelik felsefe, bilim ve teoloji arasındaki ilişkinin yeniden inşası temeline dayanan yenilikçi çözümler sunmaktadır. Bu yaklaşım, mevcut bilimsel ve felsefi verilerin İslam'ın temel kavram ve ilkeleri ışığında yeniden değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Günümüz felsefesinin ve biliminin karşılaştığı temel sorunlardan kaçınarak, yalnızca eski başarıları tekrarlamaktan öteye geçecek yeni bir felsefi ve teolojik paradigma oluşturma ihtiyacını vurgulamaktadır. Özemre'ye göre, günümüz felsefesi ve biliminin temellerini yeniden inşa etmek için, Antik Çağ felsefesinin monoteist dinler tarafından genişletilmiş ve İslami Orta Çağ'da geliştirilmiş olan felsefe-teoloji eşleşmesini (sürecini) dikkate almak gereklidir.

Modern sorunlara kapsamlı bir cevap verebilmek için, felsefenin sadece bilime değil, aynı zamanda teolojiye (özellikle İslami teolojiye) de dayanması gerektiğini belirtir. İslami teolojinin, çağdaş sorunların çözümünde kullanılabilir güçlü ve zengin bir kavramsal alt yapıya sahip olduğunu öne sürer. Bu, İslami düşünce dünyasında Orta Çağ'da yerleşmiş ve varlığını büyük ölçüde sürdüren teolojinin yeniden inşasını gerektirir.

Üsküdar'ın "Son Sırlısı" ismiyle anılan Özemre hem bilimin hem de felsefenin teolojik bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğini ve bu çabanın merkezinde "hikmet" (bilgelik) kavramının bulunması gerektiğini vurgular ve günümüzde hem teolojik hem de felsefi bakımdan ahlaki ve zihinsel sorunların çözümünü, akıl ve bilginin yalnızca maddi hedeflere değil, aynı zamanda yüksek hedeflere de hizmet etmesini sağ-

layacak olan *hikmet* kavramının yeniden canlandırılmasıyla mümkün görmektedir.

Hikmet, bilimsel araştırmaların ve teknolojik gelişimin toplumsal ve ahlaki sonuçlarını belirlemede önemli bir rol oynayabilir, böylece bilimsel verilerin etik ve ruhsal bir çerçevede kullanılması sağlanır. Hikmet ona göre çalışılarak kazanılan bir şey değildir. Çalışarak hikmetin bilgisine ulaşılabilir. Ama hikmete ulaşamaz. Hikmet, verilen; verili olan bir hakikattir, mayadır, özdür.

Özemre, “hakikat” kavramını merkeze alarak, felsefeyi veya dini, dogmatizmden ve fanatik inançlardan koruyacak bir arayış içinde olmayı önerir. Bu, dogmatik inancın karşısına sorgulamayı ve araştırmayı koyar. Özemre'nin güncel sorunlara sunduğu yenilikçi çözüm, modern bilimin verilerini ve felsefi analiz yöntemlerini kullanarak, ancak bunu Orta Çağ İslami düşüncesinin bütünleştirici ve etik odaklı teolojik-felsefi çerçevesiyle yeniden sentezleyerek, bütünsel ve ahlaki çözümler üretmektir. Bu, bilgi ve inancın uyumunu sağlayarak çağdaş bilimsel keşiflerin insanlığın genel ihtiyaçlarına cevap vermesine olanak tanır.²

Sonuç

“Üsküdar Anadolu mudur?” sorusu, bu çalışma bağlamında sadece coğrafi değil, aynı zamanda kültürel ve manevi bir aidiyet beyanı olarak olumlu yanıtlanmaktadır. Üsküdar, Anadolu coğrafyasının manevi ve kültürel olarak Türkleşmesinin, yani **mayalanmasının** İstanbul'daki en güçlü ve en korunmuş **“eseridir”** .

Anadolu Mayası'nın temelinde yatan **“ferdî birey”** ve **“kardeşlik”** esaslı toplum modeli, Üsküdar'ın irfan geleneği tarafından kesintisiz bir şekilde yaşatılmıştır. Bu durum, şehrin sadece İstanbul'a bir lojistik köprü değil, bizzat Anadolu'nun kültürel öz-erkliğini temsil eden bir **“öz”** olduğunu göstermektedir.

Bu tezi daha geniş akademik bağlamını güçlendirmek için, Üsküdar'ın konumu modern kentleşme ve kimlik çalışmaları açısından değerlendirilmelidir:

2 *Üsküdar'ın Son Sır'lısı Ahmet Yüksel Özemre*, Ed. Feyza Dağdeviren, Kubbealtı Yayınları: İstanbul, Prof.Dr.Şafak Ural,“Prof.Dr. Ahmet Yüksel Özemre'nin Felsefi Görüşü”:105-128.

İlgili kent sosyolojisi çalışmaları İstanbul'un çok katmanlı kimliğinin sürekli olarak Anadolu'dan gelen kültürel ve demografik akışla yeniden şekillendiğini belirtir. Bu bağlamda Üsküdar, bu akışın sadece bir varış noktası değil, Anadolu'nun geleneksel değerlerinin ve irfanının **filtre edildiği ve kentsel forma dönüştürüldüğü** bir laboratuvar olarak işlev görmüştür. Üsküdar'daki mahalle kültürü, komşuluk ilişkileri ve vakıf medeniyetinin izleri, modern kent yaşamının atomizasyonuna karşı direnen, Koç'un bahsettiği "birlik" ve "kardeşlik" esasını korumaktadır.

Türkiye'nin modernleşme serüveninde yaşanan kimlik krizleri ve Doğu-Batı ikilemleri Grek-Latin-Kilise diyarının rasyonel baskısı ile Anadolu'nun irfânî geleneği arasındaki çatışmayı beslemiştir. Üsküdar, bu çatışma ortamında, *Attar Dükkânı* gibi mekânlar aracılığıyla, bireyin "asli iç'i"ni Kilise veya seküler devlet tarafından ikame etme girişimlerine karşı manevi bir direniş merkezi olmuştur. Ahmet Yüksel Özemre'nin bilim insanı kimliğiyle tasavvufu birleştirmesi, bu direnişin, akli dışlamayan, aksine onu **gönlün kontrolüne alan** özgürlükçü bir yol sunduğunu kanıtlamaktadır.

Özemre'nin şahsiyeti, Türk modernleşmesinde tasavvuf, bilim ve irfan sentezi üzerine yapılan çalışmalara önemli bir vaka çalışması sunmaktadır. O, "**ağaç'tan öte'ye giden yol**"u "**bizzat kendi'nde arayan**" ferdi birey modelinin, modern bilimsel eğitimi yüksek düzeyde almış bir kişi tarafından başarıyla sürdürülebileceğini göstermiştir. Bu, Anadolu Mayası'nın, modernizmi bir reddiye ile değil, onu kendine özgü gönül süzgecinden geçirerek yeniden inşa etme gücünü simgelemektedir.

Sonuç olarak Üsküdar, "**Anadolu toprağı**" ve "**gönlü maya'lılar'ın yurd'u**" olarak, sadece coğrafi bir "yer-topos" değil, aynı zamanda Türk medeniyetinin özgün ve bütüncül insan modelini yaşatan canlı bir irfani öz"dür. Bu bağlamdaki kapsamlı değerlendirmeye göre; Prof. Dr. Ahmed Yüksel Özemre'nin şahsiyeti, Anadolu Mayası'nın (Anadolu Türk kimliği'nin esasının) yaşadığı ender manevi merkezlerden **Üsküdar'ın**, bilim ve irfanın ideal birleşimini temsil ettiğini göstermektedir. Birleşme kavramı "birlikten" türese de aynı anlamı taşıyamaz. Birleşmede zaruret, birlikte ayniyet bulunmaktadır.

Anadolu Mayası'nda cümle **varlığın birliği ve kardeşliği** dediğimiz husus hem bireyim hemde bireye özgü bütün görünüm ve tezahürlerinde birliktir. Bu maya, kişinin *kelam* ile mayalanmasından doğan *ferdi birey* kimliğinin esasıdır. Özemre'nin temsil ettiği bu kimlik, devrin bürokratik ve uyuşuk sistemleriyle mücadele eden, ahlâk ile ilmi birleştiren bir rol üstlenmesini gerektirmiştir³ Sonuç olarak, Özemre, yaşadığı Üsküdar'da, *Anadolu Mayası*'nın gerektirdiği ahlaki, dürüst ve sağlam karakteriyle, en çetrefilli bilimsel konularda dahi, bilim ve irfanı birleştirmiş bir ferdi birey modelini temsil etmiştir.

Kaynakça

Akın, C. Anadolu'dan **İstanbul'a** Göç ve Kentsel Kimlik **Çatışmaları**. İstanbul Araştırmaları Dergisi 5, no. 2 (2019): 45-68.

Dağdeviren, F. **Üsküdar'ın** Son Sır'lısı Ahmet Yüksel Özemre, Kubbealtı Yayınları: İstanbul (2025)

Ekinci, M. Türk Modernleşmesinde Bilim ve İrfan Sentezi: Örnek Olay İncelemeleri. Sosyal Bilimler Dergisi 12, no. 1 (2021): 110-135.

Koç, Yalçın. Anadolu Mayası, Cedit Neşriyat: **İstanbul**, 2007.

Koçu, Reşat Ekrem. **Üsküdar** Tarihi. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1960.

Mardin, **Şerif**. Türk Modernleşmesi. İstanbul: **İletişim** Yayınları, 1991.

Özemre, Ahmet Yüksel. **Üsküdar'da** Bir Attar Dükkanı. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2001.

Özemre, Ahmet Yüksel. Geçmiş Zaman Olur ki.... İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2007.

Topçu, H. **İstanbul'un** Sosyo-Kültürel Dönüşümü ve Mahalle Kimliği. Kent Sosyolojisi Dergisi 8, no. 3 (2015): 70-95.

3 "*Üsküdar'ın Son Sır'lısı Ahmet Yüksel Özemre*" Ed. Feyza Dağdeviren, Kubbealtı Yayınları: İstanbul, Prof.Dr. Şaban Teoman Duralı "Âlimin Ölümü Alemin Ölümü Gibidir" :141-144



YALÇIN KOÇ DÜŞÜNCESİNDE

DİL ve ANLAM

Abdullah KARACA

*Uzm., Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Mezunu*

karacaelt1@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4343-669 1

Öz

Geleneksel olarak bir bireyin bireyliğini kazanması belli bir sosyo-kültürel çevreye doğmuş bebeğin dil gelişimine paralel olarak bilincinin ve zihninin doğadan ayrılmaya başlamasıyla mümkün olduğu düşünülmüştür. Bu süreç teknik terimlerle ifade edilirse bilinç öncesinden subjektif bilince, subjektiften ise objektif bilince, oradan refleksif bilince ve onun da ötesine ahlaki normatif bilince geçişi ifade eder. Bilinç öncesi dönem organik tepkiler ve refleksler ile tasvir edilir, subjektif bilinç deneyimlere sahiptir ancak bu deneyimlere eşlik eden ben bilinci ilkeldir ve korku ve haz gibi hissi duygular tarafından belirlenir. Objektif bilinç ise adının da ima ettiği üzere duyguların ötesinde nesnel bir benlik bilinci tarafından biçimlenir. Felsefi düşüncenin başladığı yer olarak da tarif edilen refleksif bilinçte özne düşüncüyü kendisine yöneltir. Normatif bilinç ise bilincin kendi adına kural koymasını içerir. Bu bilinç türleri arasında geçiş özellikle objektif bilinç sonrası bireyin kendi çabasıyla alakalıdır. Ama bilinç öncesi ve subjektif bilinç arası geçiş kendiliğindedir. Objektif bilince ve sonrasına ulaşamamış toplumlar ilkeldir ve hayatlarına ilkel haz ve korkularıyla yön verirler. Objektif bilince ve sonrasına ulaşmış olan toplumlar ise aydınlanmış, hayatlarını nesnel ve normatif ilkeler doğrultusunda yaşarlar. Aydınlanmada özellikle işe koşulması gereken bilinç türlerinden ilki refleksif bilinç yani felsefe; ikincisi normatif bilinç yani etikdir. Birey kendiliğini kendisine dışsal bir otoriteyi paranteze alarak tesis eder ve kendiliği temelinde etik kurallar koyar. Çünkü aydınlanma yaygın olarak kişinin kendi adına düşünme ve eyleme kapasitesi olarak kabul edilir. Bu safhaların sorunsuzca atlatılabilmesi, refleksif ve normatif bilinç temelinde aydın bir toplum inşa edebilmenin koşulu dildir. Ancak gelişmiş bir dil bi-

linci en üst seviyeye çıkarır. O yüzden dil gelişimi toplumsal gelişmişliğin de bir göstergesi olarak kabul edilir.

Yalçın Koç açısından bireyleşme ve bu temelde bireyin kendinde anlam kazanmasına bakıldığı zaman birey yani bebek henüz dünyaya geldiğinde aşkın bir bilince sahiptir. Bu bilinç bireyin bizatihi oluşunu ifade eder. Bizatihi olmak ise bireyin birliğinin iç ve dış olarak ayrılmamış tek bir sahne esasında kendisini bilip duyduğu anlamına gelir. Zamanla bebeğin dil gelişimine paralel olarak bilinçte dışsallaşma yaşanır ve iç dış ayrımı başlar. Bu ayrım bebeğin dile düştüğü yerdir. Bebek dile düştükten sonra kendilik bilinci de dil üzerinden gerçekleşir. Bu aşamada birey artık kendisini doğrudan değil dil dolayımı ile duyar. Yani aşkın bilince sahip olan bebeğin bilincinin dışsallaşması ya da sahnesinin iç ve dış olarak itibari olarak ayrışıklaşması sonucunda bireyleşme gerçekleşir. Burası yani bebeğin bilincinin iç ve dış olarak ayrışıklaşması modern literatürde önemli bir gelişme olarak kabul edilir. Çünkü bu aşama bilincin dış dünyadan soyutlanması ve kendiliğin oluşması anlamına gelmektedir. Koç perspektifinden bu gelişmeye bakılınca bireyin içten kopuşu ve kendine uzaklaşması anlamına geleceği için bir tür daralma olarak ifade edilir. Dilin ve anlamın gerisinde örtük olarak bulunan bu varsayımlar düşünce ve anlam dünyamızı derinden etkilemektedir. Bilincin objektif hale gelmesi bireyin tanımına giren bir unsur olduğu için dilin ve anlamın objektif bir temelde ele alınmasına sebep olmuş, diğer taraftan bireyi aşkın bir kaynağa bağlayan Koç düşüncesi ise dili ve anlamı aşkın bir varlık alanı olarak görmüştür. Bu sebeple bu makalede a) bireyin aşkın esasının olduğu b) geleneksel dil ve anlam teorilerinin düşünün bir temele dayandığı c) anlamın metaforik zeminde aşkın bir tecrübe ile inşa edildiği iddia edilecektir.

Anahtar kelimeler: Dil, Anlam, Bilinç, Aşkılık, Felsefe

“Language and Meaning In Yalçın KOÇ’s Thought”

Abstract

Traditionally, it has been thought that an individual’s acquisition of individuality becomes possible when the consciousness and mind of an infant born into a particular socio-cultural environment begin to differentiate themselves from nature in parallel with the development of language. When expressed in technical terms, this process denotes a transition from pre-consciousness to subjective consciousness, from subjective to objective consciousness, then to reflexive consciousness, and beyond that to moral–normative consciousness. The pre-conscious stage is characterized by organic reactions and reflexes. Subjective consciousness involves experiences; however, the accompanying sense of self is rudimentary and is shaped by affective emotions such as fear and pleasure. Objective consciousness, as its name implies, is formed by a sense of self that transcends emotions and is grounded in objectivity. Reflexive consciousness, often described as the point at which philosophical thinking begins, involves the subject directing thought toward itself. Normative consciousness, in turn, entails consciousness of legislating rules on its own behalf. The transitions among these types of consciousness—particularly those occurring after objective consciousness—are closely related to the individual’s own effort, whereas the transition between pre-consciousness and subjective consciousness occurs spontaneously. Societies that have failed to attain objective consciousness and beyond are considered primitive and are guided by the elementary pleasures and fears of life. By contrast, societies that have reached objective consciousness and its subsequent stages lead enlightened lives shaped by objective and normative principles. In the context of enlightenment, the forms of consciousness that must be especially mobilized are reflexive consciousness—namely philosophy—and normative consciousness, that is, ethics. The individual establishes the self by bracketing external authority and, on the basis of this selfhood, formulates ethical rules. For enlightenment is widely defined as the capacity of the individual to think and act on one’s own behalf. The condition for successfully traversing these stages and for constructing an enlightened society grounded in reflexive and normative consciousness is language. Yet it is a developed language that elevates consciousness to its highest level. For this reason, linguistic development is also regarded as an indicator of social advancement.

From Yalçın Koç's perspective, when individuation and the individual's acquisition of meaning-in-itself on this basis are considered, the individual—that is, the infant—possesses a transcendent consciousness at the moment of birth. This consciousness expresses the individual's being *in itself*. To be *in itself* means that the individual knows and senses itself as a unity grounded in a single scene in which the inner and the outer are not yet differentiated. Over time, in parallel with the infant's linguistic development, an externalization of consciousness occurs, and the distinction between inner and outer begins to emerge. This distinction marks the point at which the infant “falls into language.” Once the infant has fallen into language, self-consciousness is likewise constituted through language. At this stage, the individual no longer experiences the self directly but only through the mediation of language. Thus, the infant who initially possesses transcendent consciousness undergoes individuation as a result of the externalization of consciousness, or put differently, the notional differentiation of its scenes into inner and outer. This moment—namely, the differentiation of the infant's consciousness into inner and outer—is regarded in modern literature as a significant development, for it signifies the abstraction of consciousness from the external world and the formation of selfhood. From Koç's perspective, however, since it entails a rupture from the inner dimension of the individual and a distancing from the self, it is described as a form of contraction. These assumptions, implicitly underlying language and meaning, profoundly shape our world of thought and meaning.

Because the objectification of consciousness is considered a constitutive element of the definition of the individual, language and meaning have come to be treated on an objective basis. By contrast, Koç's thought, which connects the individual to a transcendent source, conceives language and meaning as belonging to a transcendent domain of being. For this reason, this article argues that (a) the individual has a transcendent ground, (b) traditional theories of language and meaning rest on a deficient foundation, and (c) meaning is constructed, in a metaphorical sense, through a transcendent experience.

Key words: Language, Meaning, Consciousness, Transcendence, Philosophy

Giriş

Dil, düşünce ve anlam arasındaki ilişkinin felsefenin ontolojik ve epistemolojik sorunlarının merkezine yerleşmesi görece yeni-dir. Bunun sebebi felsefede öncelikle yapılması gereken iş birincil varlığın tespit edilmesidir. İlk varlığın tespit edilmesinde şeyin bir konuda¹ bulunup bulunmamasına bakılır. Bir konuda bulunmayan birincil varlık olup cevher/töz olarak adlandırılır. Bir konuda bulunan ise ikincil varlık olup araz/ilinek olarak adlandırılır. Bu çerçe-vede felsefe tarihinde dile ikincil varlık anlamı atfedilmiş, düşünce ise merkeze alınmıştır. Düşünce tümel olduğu için felsefenin, tek tek diller ise tekil karakterde olduğu için bilimin yani dil biliminin konusudur. Aristotelesçi ilimler sınıflamasının doğal bir sonucu olan bu tutuma göre dil tekil doğası gereği felsefenin temel araştırma nesnesini teşkil edemez ancak felsefenin birincil araştırma nesnesi olan düşüncenin seslendirilmiş formu olduğu için düşünce ile olan ilişkisi bakımından ilgiyi hak eder. Burada dikkat edilmesi gereken nokta düşüncenin herhangi bir dilsel bir yön taşımadığı ve ontolojik bir alana sahip olduğudur. İlk bakışta düşüncenin tözsel bir cihete sahip bir varlık olarak tasavvur edilmiş olması çelişik görünse de klasik düşüncede, düşünce ile düşüncenin nesnesinin bir sayıldığı² hesaba katılınca çelişki ortadan kalkacaktır.

Modern dönemde Descartes'ta da düalist tözcülüğe bağlı olarak düşünce tözsel kimliğini sürdürmüş ancak varlıkla arasına temsili koyarak varlıktan kendisini soyutlamış, düşüncenin kendilik fikri radikal bir noktaya taşınmıştır. Kartezyen felsefe açısından bakıldığında da düşüncenin asli konumu tahkim edilmiş düşünce felsefenin esas sorunu olarak kabul edilmiştir. İngiliz deneyci felsefenin yükselişi ile düşüncenin öncelikli varlıksal konumunun gözden geçirilmesiyle düşünce dile hasredilerek efendi-köle diyalektiğinde köle efendinin

1 Konu burada mesele anlamında değil modern Türkçe'de özne olarak adlandırılan felsefede ise alta duran "subject" ya da taşıyıcı anlamında kullanılmaktadır. Mesela insanın siyah ya da beyaz ırktan olması ilineksel varlık anlamı taşıyır çünkü ten rengi insan olmak bakımından asli bir unsuru teşkil etmez.

2 Burada "sayıldığı" sözcüğünün kullanılması bilinçli bir tercihtir. Özellikle Aristoteles ve sonrası şeyler mantıksal formlarına eşlenmiştir. Bu eşleme esasen düşünce ile nesnesini bir kılmak bir yana varlıktan kopuşa işaret eder.

yerini almıştır. Bu dönüşümün varlık ve bilgi felsefeleri açısından çok önemli sonuçları olmuştur elbette. Dile Dönüş³ akımına kadar kendisini varlıktan soyutlamış olan düşüncenin en azından mantık ve matematik alanındaki önermelerinin zorunlu olarak doğru olduğu düşünülmekteydi. Ancak düşüncenin dilsel bir temelini olduğunu göstermek düşünceye dayanılarak üretilen önermeler hakkında olduğu nesnelere nominal düzlemde bir gerçeklik taşıdığı anlamına geliyordu. Önermelerin doğruluğu ise nesneye uygunluğuyla değil sistemin diğer unsurlarıyla olan tutarlılığıyla alakalıdır. Bütün bunlar bize felsefenin başından beri korktuğu şeyin başına geldiğini göstermiştir. İçsel tutarlılığa sahip bir sisteme varlığın feda edildiği, daha da kötüsü varlığın anlamının bu sistem tarafından tayin edilme keyfiyetinin hüküm sürdüğü yeni epistemolojik bir gelenek doğmuştu. Bu geleneğe göre bütün genel varsayımlar, gerçeklik-hakikat iddiaları, evren, varoluş ve ahlak hakkında türetilmiş önermeler esasen dilin kötüye kullanılmasının ya da dilin doğasının tam olarak anlaşılmasını bir sonucudur.

Yalın Koç ve Nazariyat, makalenin ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere, dilin ilineksel olan varlıksal anlamına geri dönüşü temsil eder. Ancak bu geri dönüş düşüncüyü varlıkla sözde birleyen klasisizmi yineleme olarak düşünülmemelidir. Çünkü klasik düşüncede, özellikle Aristoteles ve sonrası, üçüncü dipnotta değinildiği üzere varlık mantıksal bir esasta ele alınır ve mantık ise şeylerin kendisi değil mantıksal biçimi (form) ile iş görür. Bu geleneğe şeyin varlıksal formu ile mantıksal formu arasında bir ayrım yapılmamış; başka bir deyişle şey ile şeyin mahiyeti özdeş kılınmıştır. Ancak Nazariyat

3 Kadim felsefi sorunların dilin mantıksal çözümlenmesi ile sorun olmaktan çıkacağını göstermeyi amaçlayan bir akım. Örneğin bu görüşe göre dilsel nesnelere dış dünyada bir nesneye gönderimde bulunduğu varsayımıyla hareket ettiğimiz için somut gözlem ve ölçümle doğrulanması mümkün olmayan boş yargılarda bulunuruz. Oysa dildeki isim kılık değiştirmiş bir betimden ibarettir. Betim ise dışta bulunmaz, dilde bulunur.

açıdan sözün de düşüncenin de esası psukhe'nin⁴ düşkün safhasına ait fikriyattır. Psukhe'nin aşkından düşmesi sonucu açığa çıkan dil safhası bir dilin de bir dil içinde üretilmiş önermenin de zemininde bulunur.⁵ Aşkından dile düşmüş olan psukhe dışsallaşmak suretiyle bir sahne olarak birliğini kaybetmiştir. Dışsallaşmanın nihai noktası ise dil olarak önermedir. Konuştuğumuz yazdığımız dilin dayanağı burasıdır. Anlam ise düşmek suretiyle içsel birliğini kaybetmiş olan psukhe'nin aşkın'ı taklit ederek söz ile söz söyleyenin birliğini tesis edilmesine dayalı bir varlık tarzı olarak ortaya çıkar. Buraya kadar çizilen çerçevede Koç'a göre Batı Metafiziği düşünce veya dilden hangisini esas alırsa alsın sonucun değişmeyeceği açıktır. Bu yüzden Koç, Batı Metafiziğini fikriyat olarak adlandırır. Bu sebeple makalede bu metafizik içinde doğmuş ve geliştirilmiş dil ve anlamın doğasına ilişkin yaklaşımlar logos merkezli dil ve anlam kuramları olarak adlandırılacaktır.

Ancak, bu logos merkezli yaklaşım, dilin kendi mantıksal yapısına odaklanan (Frege, Russell) veya dilin doğuştan gelen evrensel bir sentaksa dayandığını savunan (Chomsky) kuramlarla evrilsen de dilin esas mahiyetini kavrama konusunda yetersiz kalmıştır. Örneğin, Frege, nesnelere kavranılış cihetlerini (anlamı) öznenin bağımsız kılmaya çalışmış, ancak bu çaba yine de dilsel ifadenin mantıksal sınırlandırılması yoluyla anlamı temellendirme girişiminden ibaret olmuştur. Noam Chomsky'nin Evrensel Dil Bilgisi (UG) kuramı ise, dili ve düşüncüyü mümkün kılan yetiyi doğuştan getirilen bir sisteme (sentaks) dayandırmış; anlamı, sentaksın içsel türetim süreçlerinin bir ürünü olarak nesnel ve dilbilimsel kabul etmiştir.

4 Psukhe bizatihi kaim olan varlık demektir. Bunun ile anlatılmak istenen dünyaya henüz gelen bir bebeğin fikriyata (dile ve düşünceye) düşmeden önce kendisini aracı bir biçimde bir sahne olarak bilip ve duymasıdır. Burada Psukhe'nin sahnesi bir olduğu için dil ve düşünce esasında sahnesi bölünmemiş yani kendisiyle birdir. Psukhe'nin aşkın safhası olarak da adlandırılan bu safha düşkün olarak adlandırılan dil ve düşüncenin de temelinde bulunur. Öyleyse kendisine aşkın olanı düşkün kendi konumu itibarıyla kuşatamaz ve onun düşmek suretiyle kaybettiği içsel birliği tesis edemez. Bkz., Yalçın KOÇ, *Teographia'nın Esasları: Teoloji ve Mantık İnşası Üzerine Bir İnceleme*, s.18.

5 Kafa karışıklığına meydan vermemek için psukhe'nin düşkün safhası olan dil, doğal bir dilin olanağını oluşturan varlıksal zemindir. Yani psukhe'nin düşkün safhası olan dil ya da dil olarak önerme olarak adlandırılan safha dışta Türkçe, İngilizce gibi belirginlik kazanmış "bir dil" olarak tezahür eder. (KOÇ, *Anadolu Mayası*, s. 114)

Bu geleneksel kuramların temel hatası, dili, deneyimlerin içeriğini aktaracak güçte görmeleri veya anlamı, dilin/düşüncenin suretini (formunu) analiz ederek tesis etmeye çalışmalarıdır. Oysa Koç nazariyatında, dil (önerme), hakkında olduğu deneyimlerin içeriğini “suretten düşürerek” (takliden) temsil eden, içsiz bir formdan ibarettir (Koç, 2008: 44,45). Bu nedenle, dilin ve düşüncenin sınırlarını aşan aşkın olanın dil vasıtasıyla ne kuşatılması ne de tesis edilmesi mümkündür (Koç, 2019: 193).

Bu makalenin araştırma konusu, Yalçın Koç’un felsefesinde Dil ve Anlam kavramlarının, Nazariyat (Theoria) temelli kavramlar sistemi (Psukhe, Cevher, Aşkın/Düşkün) içinde nasıl temellendirildiğini ve bu temellendirmenin logos merkezli Batı felsefesi geleneklerinden hangi noktalarda köklü bir biçimde ayrıldığını ortaya koymaktır. Bu amaca ulaşmada izlenecek yol esas olarak kavramsal analiz ve eleştirel karşılaştırma yöntemleridir. Bu yöntemle, Yalçın Koç’un kendi eserlerinde inşa ettiği özgün terminoloji (suretli/suretsiz isim, müteşekkil/bizatihi dil) ana hatlarıyla açılacak ve bu kavramların, geleneksel felsefedeki karşılıklarından farkları gösterilecektir. Makale, Yalçın Koç düşüncesinde Dil ve Anlam’ı tesis eden üç ana bölüm üzerinden ilerleyecektir: İlk bölümde, Descartes, Locke ve Chomsky gibi düşünürler üzerinden, dil ve düşünce arasındaki ilişkinin geleneksel felsefedeki seyrine ve bu kuramların Koç’un Nazariyat’ı açısından neden yetersiz kaldığına değinilecektir. İkinci bölümde, Koç’un felsefesinin temel taşları olan Aşkın/Düşkün ayrımı, Psukhe/Cevher kavramları ele alınacak; dilin bu cevheri esas alan teşkil ve nakil organonu olarak nasıl çalıştığı ve Dil Arkhitektoniki’nin safhaları incelenecektir. Son bölümde, hafıza ve muhayyile kuvvetlerinin dilin taklidi faaliyeti yoluyla anlamı nasıl tesis ettiği tartışılacaktır.

1. Dil, Düşünce ve Anlam İlişkisi: Logos Merkezli Kuramlar

Yalçın Koç’un Nazariyat temellendirmesi zemininde anlamın esaslarını açığa çıkarmadan önce, geleneksel felsefenin dil, düşünce ve anlam konularına yaklaşımını incelemek, Koç’un bu yaklaşımlardan hangi noktalarda ayrıldığını göstermek açısından zaruridir. Geleneksel olarak, dil felsefesi dillere, anlama ve yapıya ortak ola-

bilecek bir zemin bulmaya çalışmıştır. Bu gelenek, evreni ve varoluşu anlamlandırmada **logosu** (söz, anlamlı söz, mantık) merkeze alır ve bu nedenle **logos merkezli felsefeler** olarak adlandırılır.

1.1 Düşüncenin Asliyeti ve Dilin İkincilliği (Descartes, Locke)

Logos merkezli felsefe geleneği, anlamın kaynağını dilin de temelinde bulunan düşünceye dayandırmıştır. Bu yaklaşımın gerisindeki temel sebep, doğal dillerin zaman ve mekana bağlı değişken yönünün aksine, dillerin de varlığını kendisinden aldığı değişmeyen sabit evrensel bir esasın, yani saf düşüncenin var olduğudur.

René Descartes, dilin insanın faslı olmadığı kanaatindedir. İnsan ile hayvan arasında yaptığı kıyaslamada hayvanların da sesler çıkarabildiğini onların da bir dili olabileceğini kabul eder. Ancak onların yapamayacağı şey düşüncelerini ifade etmek için sözcükleri ve sembolleri anlam verecek biçimde bir araya getirmektir. Birtakım sesler çıkarabiliyor ve bunlar aracılığıyla ilkel düzeyde bir iletişim kurabiliyor olmaları düşünceye sahip olmalarından değil doğalarından kaynaklanmaktadır (Descartes, 1984: 52,53). Descartes'in bu çözümlemesinden çıkan sonuç tersten okununca sözcük ya da semboller gerisinde düşünce olmaksızın anlamsızdır. Anlam sözcük ya da sembolleri onların gerisinde bulunan esasa yani düşünceye geri götürmekle tesis olunur. Buradan da anlaşılacağı üzere düşünce esas, dil ise talidir.

John Locke'a gelince diğer deneyci filozoflar gibi sözcüklerin, dilin en küçük anlamlı birimi olduğunu ve bunların aslında düşüncelerin (idelerin) göstergeleri olduğunu kabul etmiştir. Sözcüklerin en küçük anlamlı birimler olarak düşünülmesi İngiliz liberalizminin dayandığı bireylerin ilk ve gerçek varlık sayıldığı Aristotelesçi varlık felsefesinden mülhemdir. Bireyleri müstakil birer varlık kabul ettikten sonra her bir bireyin kendi çıkarının peşinden koştuğu kaos ortamından kaçınmak için bireyler arasında ortak çıkara dayalı birliği tesis etme zarureti doğar. Bunu gerçekleştirmenin ilk şartı da bireylerin konuşup birbirini anlayabileceği ortak bir dildir. Düşünce bireye özgü olması bakımından ikincil önemi haizdir. Locke'un Descartes'ten ayrıldığı nokta da burasıdır, yani düşüncenin kaynağı. Locke ve diğer deneyci düşünürlere göre insanın doğuştan getirdi-

ği bir bilgisi bulunmaz (Locke, 1999: 67). Bilgi deneyimden gelir. Buna göre saf düşünce bir yanılı olup esasen dış dünyadan şeyler hakkında şeylerden soyutlama yoluyla ulaştığımız tümel bir yargıdan başkası değildir. Ancak düşünce soyut bir karakterde olması münasebetiyle başkalarınca bilinemez. Dil ise düşüncenin somut gözlemlenebilir yanını oluşturur. Sözcükler düşüncelerin göstergesi olarak onları bilinebilir hale getirirler. Dilin soyutlama yetisiyle genel yargılar oluşturması sonra da bunları tikellere uygulaması ilk başta makul gibi görünse de her sözcüğün gerisinde bir düşünce bulunmayabilir. Bir tümceye baktığımızda edatın hangi düşüncenin göstergesi olduğu sorusu cevapsız kalır. Aynı durum tümcedeki ya/ya da, ve/veya gibi mantıksal bağlayıcılar için de geçerlidir. Diğer bir sorun ise sözcüklerin bireylerde aynı düşünceyi çağrıştıracığından emin olunamaz.

1.2. Mantıksal Yapı ve Dilin Sınırlandırılması (Frege, Wittgenstein I-II)

Kant sonrası dönemde dil, mantıksal yapısı itibarıyla anlamın temellendirilmesinde kilit rol oynamış ve mantıksal olgucu filozoflar tarafından felsefi sorunların dilin mantığının anlaşılmasından kaynaklandığı düşünülmüştür. Dilin mantıksal yapısını gündeme getiren ve bunun anlaşılmasında kaynaklı felsefi sorunların türediğini dile ilk getiren filozof ise Gottlob Frege'dir.

Frege, esasen Kant ve sonrasında matematiğin öznellesmesi tehlikesine karşılık işe koyularak matematiğin temelini mantık ile sağlama almaya çalışmıştır. Çünkü mantık herkes için aynı sonuçları üretmesi bakımından evrenseldir. Hatırlanacak olursa Kant sayıların sentetik olduğunu iddia etmişti (Kant,1998: 144), Frege ise sayılara tanım kümeleri oluşturarak onların nesnel olduğunu gösterme yoluna gitmiştir. Bu durumda sayı bir fenomen olmanın aksine kavramsal bir kimlik kazanmıştır. Frege sayıları tanımlarken kullandığı yöntemin günlük hayatta herhangi bir nesneyi tarif ederken kullandığımız betimlemelerin matematikteki fonksiyona benzediğini düşünmüştür. “Örneğin 5 kenarı olan bir kare” şartını sağlayan bir nesne yoktur, bundan dolayı anlamsız yani gönderimi bulunmaz. Diğer taraftan “Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu, Sakarya Meydan

Muharebesi'nin komutanı" gibi betimlemeler Atatürk'e gönderimde bulunduğu için anlamlıdır. Yani bir önermenin anlamlı olabilmesi onu örnekleyen bir nesnenin olup olmamasına bağlıdır. Nesneyi tarif eden betimlemeler ise nesnenin belirlenim kipi olarak kabul edilir. Belirlenim kipleri kendilerini bir önerme içinde gösterir. Çünkü Frege'ye göre dilde en küçük anlamlı birim önermedir. Önerme ise gündelik dildeki bir tümcenin özne-yüklem ikilisine benzer biçimde mantıksal özne ve yüklemden oluşur. Gündelik dilde bir tümcenin öznesi aynı tümcenin mantıksal biçiminde özne olmayabilir. Bir önermedeki özne dış dünyadaki tekil bir nesneye, yüklem ise bir kavrama gönderimde bulunur. Özne kendi içinde tam iken, yüklem doymamış ve biden fazla nesneye uygulanabilir olarak tarif edilir (Beaney, 1997: 139). Ancak Koç ise Frege'nin mantıksal öznesinin dış dünyada bir nesneye gönderimde bulunamayacağını göstermiştir. Çünkü anlam ve gönderim söz konusu olduğunda Frege'nin nesnelere mekan önermedir. Eğer bu nesnelere aynı mekanda olmasa isimleri kavramların altına düşürmek imkansız hale gelirdi (Koç, 1997: 53). Koç'un da işaret ettiği üzere Frege'de felsefe artık varlıktan tamamen soyutlanmış dilsel bir etkinlik halini almış dil gerçekliğe uygun bildirimde bulunma aracı iken gerçekliği tayin eden bir noktaya ulaşmıştır.

Mantıksal olgucu felsefenin diğer önemli bir temsilcisi Ludwig Wittgenstein'a gelindiğinde felsefe otoritelerince onun görüşleri iki dönemde ele alınır. Ancak bu dönemler arasında tam bir tezatlık bulunmaz. Aksine Wittgenstein'ın ikinci dönemi ilk dönem ortaya koymuş olduğu olgucu dil teorisini de içerecek şekilde genişler ve her iki döneminde sıkı sıkıya bağlı kaldığı felsefi yöntem dilsel çözümlerdir. Bu yöntemin dile mantıksal bir zemin vererek felsefenin müzmin sorunlarını felsefenin dışına itmek olduğu söylenmişti. Ludwig Wittgenstein'ın erken dönem felsefesi, düşünceyi, dilin dünyaya dair oluşturduğu bir resimden ibaret görerek, dil ve gerçeklik arasında özdeşlik kurmuştur (Wittgenstein, 2006a: 53). Bu özdeşliğin esası dilin yapısı ile dünyanın yapısı arasında kurulan paralelliktir. Dünyada kendi başlarına anlamsız olan nesnelere birbiri ile ilişkiye girerek olguları meydana getirirler. Dilde ise özne ile yüklem bir araya gelerek bir olgu durumunun resmini oluşturur.

Wittgenstein'in ikinci döneminde erken dönem olgucu dil görüşünü esnetmiş, geliştirdiği Dil Oyunları kavramı, dilin evrensel bir mantığa değil, dilin kullanımına ve ait olduğu kültürel yaşam biçimine bağlı olduğunu savunarak göreceli bir yaklaşımı temsil etmiştir. Bu görüş, dilsel ifadenin anlamının belirli bir topluluğun onu nasıl kullandığıyla belirlendiğini öne sürer, yani anlam sosyal bir alanda nesnel bir zemine sahiptir (Wittgenstein, 2006b: 35). Burada dilsel ifadenin anlamı dışsal bir nesne ile eşitlenmek yerine ifadenin belirli bir bağlamda nasıl bir fonksiyona sahip olduğuyla alakalı hale gelmiştir. Dilsel ifade yine dilin içinde kalınarak anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Esasen bu görüş dil bilimci Noam Chomsky'de daha sistematik biçimde savunulmuş dilin kendisine dışsal olan herhangi bir ölçüt tarafından belirlenmesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bu noktadan itibaren Chomsky'nin dil ve anlam görüşünün ele alınmasıyla devam edilecektir.

1.3. Noam Chomsky ve Evrensel Dilbilgisi Kuramı

Logos merkezli geleneğin dil bilimsel evresinde, Noam Chomsky, doğal dillerin kaynağına ilişkin doğuştancı (İng. innatism) bir varsayım ileri sürerek geleneğe özgün bir katkı yapmıştır (Chomsky, 1959: 47). Chomsky öncesinde dilin doğuştan gelen bir yetenek olduğu iddiası dile getirilmemiş değildi elbette. Ancak iddianın hem Chomsky'nin dönemi açısından hem de Chomsky öncesi açısından iki önemli özgün bir anlamı vardı: Dönemi açısından davranışçı metodolojinin özellikle de beşeri ilimlere uygulanmasıyla ulaşılan sonuçların dogma olarak kabul edildiği bir dünyada doğuştancı dil teorisi büyük bir cesaret gerektiren meydan okumadır. Chomsky öncesinde ise makalenin başından beri işlenegeldiği üzere dil özerk bir alan olarak görülmediği için dil, kendisine içkin unsurlar tarafından değil de düşünce ya da mantık yoluyla açıklanma yoluna gidilmiştir. Chomsky'nin doğuştancı teorisi düşünce ya da mantıktan bağımsız doğal dillerin temelinde bulunan, eş deyişle onları yani doğal dilleri olanaklı kılan ve bütün bireylerce ortak olarak paylaşılan evrensel bir dili savlar; Chomsky'de bu, Evrensel Dil Bilgisi (Universal Grammar) olarak adlandırılır (Chomsky, 1959: 37).

Chomsky'i bu varsayıma iten olağan dil kullanımında gözlemedi-

ği görece sabit iki olgudur. Bunlardan ilki Chomsky'nin Platon'un Sorunu⁶ olarak da adlandırdığı nasıl olup da az şey ile çok şey bile bildiğimizi sorunu etrafında tanımlanan karmaşık yeti; ikincisi ise bir çocuğun doğduğu yerden bağımsız olarak herhangi bir dili edinebilmesini ifade eden evrensel yetidir (Collins, 2021: 227). Chomsky bu gözlemleri sonucunda dilin öğrenilen değil çocuğun ya da ikinci bir dil öğrenen yetişkin bireyin doğuştan getirdiği yetiyi harçteki dile göre ayarlamasını içeren edinme olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu sonuca göre Chomsky'nin dil, düşünce ve anlama ilişkin iddialarını şu şekilde sıralayabiliriz; dil yetisi doğuştan gelir ve tek tek doğal dillerin ve düşüncenin olanağını oluşturur. Bir sonraki paragrafta mahiyeti kabaca açılacak bu yeti dilsel ifadenin kendisine geri döndürülmek suretiyle anlamlandırıldığı içkin kurallarca tanımlanmış olan sentakstan (söz dizimi) özge bir şey değildir.

Chomsky'de sentaksın (söz dizimi) içkin unsurlarının ve bu unsurların birbirleriyle olan ilişki biçimlerinin Ölçünlü Kuram'dan (Ing. Standart Theory) Minimalist Programa'a (Ing. Minimalist Program) uzanan uzun bir öyküsü vardır. Chomsky'de sentaksın içsel dönüşümü bu makalenin kapsamı dışında olmakla birlikte sentaksın geçirdiği dönüşümün son formunun Minimalist Program olması ve bu formun anlamın oluşmasında oynadığı rolün gösterilmesi için Minimalist Program'a kısaca değinilecektir.

Öncelikle isimlendirmedeki sözcük tercihlerine bakılacak olursa; "Minimalist" sözcüğü sentaksın alt bileşenlerinde gidilen sadeleştirmeyi, teori yerine "program"ın kullanılması sentaksın doğasına ilişkin yeni varsayımların henüz kuramsal bir olgunluğa erişmemiş olmasını ifade eder (Chomsky, 2000: 93). Minimalist Programda sentaksın doğasını sözcük veri tabanı, fonetik ve mantıksal form, son olarak bu iki form arasında arayüz olarak tasarlanmış hesaplamalı sistem (Ing. Computational system) teşkil eder (Chomsky,

6 Bu sorun esasen Platon'un Menon diyalogunda geçen bir olaya gönderimde bulunur. Bilindiği üzere diyalogda Sokrates muhatabı Menon'a bilginin hatırlamak olduğu tezini kanıtlamak için Pisagor teoremiyle çözülebilecek olan bir sorunu geometri bilgisi olmayan bir kölesine çözdürür. Bunun sonucunda da bilginin öğretilen bir şey değil hatırlanan bir şey olduğu sonucuna ulaşır. Bkz., Platon, *Menon*, s. 60, 85e

1993:2). Minimalist Program Chomsky'nin başından beri güttüğü ses ve anlamın ilişkilendirme amacını gerçekleştirmek için en sadece ve elverişli zemini sağlamıştır. Bir tümcenin bileşenlerini oluşturan ses ve işaretler onun duyulara hitap eden yönünü, anlam ise akla hitap eden yönünü oluşturur. Chomsky tümcenin ses ve işaretlerden oluşan yönüne fonetik biçim, anlamdan oluşan yönüne ise mantıksal biçim demiştir. Fonetik biçim, sesletim ve algı sistemi için; mantıksal biçim ise kavramsal-yönelimsel sistem için talimatlar içerir. Sesletim ve algı sistemi tümceleri ifade etme ve algılama, kavramsal-yönelimsel sistem ise anlama-yorumlama işlevi görür. Modele yeni dahil olan hesaplamalı sistem ise sözcük veri tabanından hesaplamalara giren unsurlardan türetimler yolu ile tümcelerin mantıksal ve fonetik biçimleri için yapısal betimlemeler sağlar (Chomsky, 1993:2)

Minimalist Program'ın nasıl iş gördüğüne genel bir çerçeveden bakılırsa; türetim, ekonomi ilkesi temelinde sözcük veri tabanında özellikleri ile beraber bulunan sözcüklerin kaç kez kullanılacağını belirten numaralandırma (Ing. numeration) işleminden sonra, hesaplamalı sistem tarafından bir araya getirilerek (Ing. merge) çiftler oluşturulma ile başlar. Bir tümce tamamlanana kadar bu işlem devam eder. Hesaplamalı sistem tarafından türetilen tümceler yukarıda da vurgulandığı gibi mantıksal ve fonetik biçimlerle denetime tabi tutulurlar. Çift yönlü denetim mekanizması fonetiğe ya da tümcenin kendi içsel tutarlılığına aykırı bir kusur bulursa türetim başarısız olur (Ing. crash). Eğer her iki açıdan da bir kusur bulunmazsa türetim başarılı (Ing. converge) başarılı olur. Görüleceği üzere anlam sentaksı oluşturan bileşenlerin kendi içsel çalışma prensiplerine göre çalışmasından doğar ve burada anlamlı olan bir tümcedir. Tümce türetiminden evvel sözcük veri tabanında sözcüklerin anlamları ve dil bilgisel özellikleri içeriliyor olsa da tümce tek tek sözcüklerin anlamının ötesindedir. Örneğin çorba, çorbayı oluşturan bütün parçaları kuşatır ancak onlara indirgenemez. Bu benzetmeden hareketle tümcenin anlamı tek tek sözcüklerde olmadığı gibi felsefe diliyle söylenirse onlara aşkındır. Chomsky gelinen nokta itibarıyla Kartezyen felsefeden kendisine tevarüs eden kadim bir sorunu çözüme kavuşturmuş görünmektedir. Bu sorunun ne olduğuna aşağıda kısaca değinilecek ve fikriyatçı anlam kuramlarını konu edinen bahis son bulacaktır.

1.3.1. Kartezyen Etki ve Logos Merkezli Sınırlılık

Chomsky, erken dönem çalışmalarında derin yapı (Deep Structure) ve yüzey yapı (Surface Structure) ayrımını kullanmıştır (Chomsky, 2009: 79). Derin yapı, tümcelerin anlamını belirleyen soyut mantıksal öğeleri (önermeleri) içerirken yüzey yapı ise dile ait özellikler çerçevesinde düşüncenin seslendirilmesini yani somut öğeleri içerir. İlk bakışta Chomsky'nin Minimalist Program'da işlendiği üzere tümcelerin derin ve yüzey yapıları arasında yaptığı ayrımı terk ettiği görülse de bu ayrım Minimalist Program'ın unsurları olan mantıksal ve fonetik biçimde etkisini sürdürür. Ayrım, Kartezyen felsefenin düşünce ve uzam ikiliğinden (res cogitans ve res extensa) mülhemdir. Bu düşünce biçiminin ürettiği sorun ise bu iki töz arasındaki ilişkiyi tesis etmektir.

Yalçın Koç'un Nazariyat'ı açısından, Chomsky'nin Evrensel Dil Bilgisi kuramı, dili bilimselleştirme ve özerkleştirme çabasına rağmen, logos merkezli geleneğin bir parçası olarak kalır. Çünkü Koç'un Nazariyat'ına göre: Chomsky'nin EDB'si zamana, yeni bilimsel bulgulara göre değişkenlik gösterir; oysa evrensel olan zamansızdır. EDB, sözcük veri tabanı gibi bir dile ait unsurları içerir ve bu, evrensel niteliği zedeler. Son olarak Chomsky'nin dil modeli, hesaplamalı bir sistem (computational system) olarak tasavvur edildiği için, Koç'un Nazariyat'ında yer alan hafıza (asli kimliği muhafaza eden kuvvet) gibi tözsel bir dayanağa sahip değildir. Dilin bu parçalı, sentetik yapısı, Nazariyat açısından hakiki birlik tesis edemez.

2. Yalçın KOÇ Düşüncesinde Dil ve Anlam

2.1 Logos Merkezli Kuramların Nazariyat Açısından Eleştirisi

Yalçın Koç'un düşüncesi, anlamı düşünceye (Descartes), mantıksal olgulara (Frege), kullanıma (Wittgenstein) ya da doğuştan gelen sentaktik bir organa (Chomsky) dayandıran logos merkezli tüm bu yaklaşımlardan köklü bir şekilde ayrılır. Koç'a göre dil (önerme/söz), psukhe'nin düşkün safhasına mahsus bir faaliyettir (Koç, 2008: 85). Bu faaliyet ise imkan bakımından bir sınıra bağlıdır. Bu manada Koç, logosun (dilin), işsiz bir formdan ibaret olduğunu ve bu neden-

le aşkın bir tecrübeye dayalı varlık tarzı olan anlamı iletemeyeceğini vurgular (Koç, 2019: 195). Koç terminolojisiyle dil, asli olanın “surreten düşürülerek” (takliden) tesis edildiği bir alandır (2019: 138). Düşünce, kendi esasını (cevherini) görmesini engelleyen rasyonel yetiye bağlı olduğu için, asıl olana ulaşamaz. Bu durum, Batı felsefesinin Koç tarafından “aşma özürü” olarak nitelendirilmesine neden olur (2019: 52). Koç’un bu iddialarının temelinde psukhe’yi ele alış biçimi bulunur. Felsefe tarihine bakıldığı zaman Aristoteles felsefesinde psukhe’nin aslına uygun biçimde aktüelleştiği düşünülmüş bu sebeple psukhe’nin ontolojik belirlenimi ile epistemolojik belirlenimi arasında tam bir uygunluk varsayılmıştı. Descartes’e gelindiğinde psukhe’nin ontolojik belirlenimi saf düşünce olarak belirlenmiş, Kant sonrası felsefede düşüncenin dilsel olduğu gösterildikten sonra bir bakıma psukhe dilsel bir varlık halini almıştı. Nazari düşünce açısından bu son kaçınılmazdır zira bir dile düşmüş olan psukhe bulunduğu varlık dairesini tanımlayan unsurları işe koşarak onların ötesine geçemez. Bu daireyi tanımlayan unsur ise dil ve mantık dairesidir. Burayı aşmak ancak binilen dalın kesilmesiyle mümkün olur (2019: 50). Bu çözümler bize gösterdiği üzere Koç’un psukhe’nin aşkın ve düşkün safhası arasında bir ayrıma gider. Ancak bu ayrım esas değil itibaridir. Yani aşkın ve düşkün müstakil varlık alanlarına sahip değil iç içedir (Koç, 2008: 56). Öyle olsaydı psukhe’ye bir konu varsaymak durumunda kalırdık, böylece psukhe konu olmaktan çıkardı. Bu ayrımın dil ve anlam açısından sonuçları bir sonraki bölümde işlenecektir.

2.2. Yalçın Koç Nazariyatının Felsefi Zemini: Aşkın/Düşkün Ayrımı ve Psukhe

Yalçın Koç düşüncesinde dil ve anlamın mahiyetini anlamak için, öncelikle, anlamın söz ve düşünce temelinde belirlendiğini savunan logos merkezli felsefelerle karşıt olarak Nazariyat (tecrübe, temaşa) veya “theoria” üzerine kurulan temel nazari zemine bakmak gerekir. Felsefi düşünce geleneğinde varlığın özünün belirlenmesi,

7 Kök anlamı “theos” tanrıdan gelen “theoria” tanrısal bakışı ifade eder. Platon felsefesinin önemli bir kavramı olan “theoria” şeylerin yansız biçimde olduğu gibi seyredilmesi anlamına gelir. Bkz., Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 309

nesnelerde tekrar eden ortak temeli bulma çabasına dönüktür. Buna göre tek tek şeylerin tesadüfi özellikleri şeylerden soyutlanarak şeylerin değişmeyen özünün bulunacağı düşünülür. Koç'un felsefesi ise, bireyi zamana ve mekana içkin bir varlık haline getiren (çünkü tezahür zamansal ve mekansaldır) felsefenin aksine bireyi zamana ve mekana da temel olabilecek aşkın bir kaynağa bağlar (Koç: 2019: 19). Bu kaynak bireyin psukhe'si, yani kendisidir⁸ ve zamansızdır.

Koç'un, psukhe'yi "aşkın" (diller üstü konuma sahip) ve "düşkün" (bir kültüre düşmüş, zamansal olan) olmak üzere iki temel kavramsallaştırma üzerinden ele aldığı söylenmişti. Düşkün birey içine düştüğü bir dilin/kültürün imkânı nispetinde dünyayı anlar; ancak diller/kültürler zamansal olduğu için zamana aşkın gerçekliğin resmini sunamaz. Koç, bireyin asli kimliğini bu aşkın kaynağa, yani **cevhere** (psukhe) bağlar. Cevher, kendisi olarak var olandır ve asli kimlik vasfını taşır (2019: 18). Cevherin (asli kimliği) en önemli vasfı, zaman'a karşı kalıcı olmasıdır (2019: 172).

Psukhe'nin aşkın ve düşkün safhalarının mahiyetine baktığımız zaman; aşkın safhada, yani dünyaya henüz gelen birey için, iç ve dış ayrımı bulunmaz; bu safha bir sahne esasındadır. Aşkın doğuşu, muhayyile ve idrak marifetiyle teşkil olan birliğin (unitas) kaydı altında, zamanın kaydı dışında tesis edilir. Burada görüleceği üzere aşkın dünyaya henüz gelen bir bebeğin kendisini içsel olarak duyusu ve bilişi olarak tarif edilmektedir. Ancak bu bilişin düşkünün dil ve mantık temelinde bilişine göre üstün bir yanı olsa da aşkın varlığı ile mahiyeti özdeş olmadığından aşkına mahsus bilişin esasını da suretsiz fiil teşkil eder (Koç, 2021: 18,19). Bu düşünce felsefe tarihinde özlerin bilinebileceği yollu iddia ile özlerin arasına aşılmaz bir sınır çekmektedir. Öz sırf fiildir ve özün hem suretsiz fiil esasında kendilik seyri olan aşkına, hem de dil ve mantık esasında kendisini dışarıdan kuşatan bilince sahip düşküne ontolojik üstünlüğü bulunur. Düşkün ise adından da anlaşılacağı üzere dile düşmüştür ona aşkın dönem kapalıdır. Bu nedenle düşkün, aşkın olanı ancak taklid

8 İlk bakışta çelişik gelebilir. Psukhe mutlak bir mahiyete sahiptir ve kayıt altına alınmaz. Ancak zihinde tümel biçimde tasavvur edilebilir ya da dışta tekil bir varlığının tezahür edebilir. Onların varlığının olanağını oluşturur ancak onlarlar özdeş değildir.

yoluyla tesis edebilir (Koç,2008: 184). Koç'un düşkün ve aşkın ayırımı esasen Dil Arkhitektoniki kavramsallaştırması temelinde gelişir. Şimdi de bu kavram ve kavramın düşkün-aşkın kavramlarıyla olan ilişkisi tartışılacaktır.

2.3. Teşkil ve Nakil Organonu Olarak Dil ve Dil Arkhitektoniki

Koç, dilin doğasına ilişkin geleneksel varsayımları reddederek, dili teşkil ve nakil organonu (araç) olarak tanımlar (Koç, 2008: 41). Dilin mesnedi (dayanağı) ise bizatihi psukhe'dir (2008: 41). Psukhe cihetinden dil, psukhe'nin takati ile sınırlıdır (2008: 229). Çünkü şeyler "ait olduğu mekânın şartları ve imkanlarına tabi olarak meydana gelmiştir" (Koç, 2013:13). Burada dile getirilen özlü ifadelerden önemli sonuçlar çıkmaktadır. Hatırlanırsa dil metafizik bir ilke konumuna gelmişti. Koç'un dili psukhe'nin bir varlık tarzı olarak ortaya koyması dilin tözsel konumunu ortadan kaldırır. Diğer bir husus ise dilin bir araç olduğu savı akla zaten öyle değil miydi sorusunu getirebilir. Dilin araçsallığı düşünceleri nakleden araç anlamında değil psukhe'nin kendi içsel anlamlandırma sürecini ifade etmektedir.

Dil Arkhitektoniki kavramına gelince bir bebeğin dünyaya gelişi sonrası bilim adamları tarafından bebeğin göstermiş olduğu bilişsel ve dilsel davranışlar için gelişim dönemleri belirlenir. Bu gelişim evreleri 0-3 ay agulama evresinden başlayarak kurallı bir cümlenin oluşturulması ile tamamlanan dilsel gelişim süreci yaygın olarak çocuk için önemli bir gelişmenin işareti olarak kabul edilir. Bunun altında dil gelişiminin bir taraftan zihinsel gelişimi ima ettiği, diğer taraftan dilin zihinsel gelişimi destekleyeceği kabulü bulunmaktadır.

Oysa Koç'un Dil Arkhitektoniki kavramsallaştırması bize dünyaya henüz gelen bir bebeğin tam tersini yaşadığını yani gelişmenin aksine daralmaya uğradığını göstermektedir. Eğer dilsel gelişim daralma ise dil öğreninceye ya da Koç'un deyimiyle dile düşünceye kadar ne olup bittiğine dair birtakım iddialarda bulunulmalı ve bu iddiaların temellendirilmiş olması gerekir.

Öncelikle Dil Arkhitektoniki'nin düşküne mahsus belirlediği dilin imkanı çerçevesinde "Dil Arkhitektoniki" hakkında söylenenlerin

onu bizatihi değil mecazen kurabileceğini akılda tutarak Koç'un "Dil Arkhitektoniki" fikri temelinde çözmeye çalıştığı soruna bakılabilir. Koç'un arkhitektonik kavramı temelinde belirlediği itibari hiyerarşiye göre en altta bulunan bizatihi dilde psukhe önerme seyredebilir. Önerme kendisi bizzat surettir. Suretli ise Nazariyatta içli anlamına gelir. Bu durumda önermeye iç ise suretsiz isim ve kavramdır. Suretsiz isim ve kavramdan bahsedebiliyor olmak bunlara önermeye evvel ontolojik bir konum atfetmez. Bu bahis teşrih cihetindedir ve önermeye evvel müstakil bir varlığından, bizatihi dilin suretsiz olana bizatihi iç teşkil edilemeyişi sebebiyle, bahsedilemez.

Dilin teşkil ve nakil organonu olduğu tanımı akla getirilince; bizatihi dilin suretsiz isme iç teşkil edememesi sebebiyle nakil görevini yerine getiremeyeceği sonucuna ulaşılır (Koç, 2008: 51). Ancak bizatihi dilin sınırlılığının oluşturduğu dezavantaja rağmen biz bir şeyleri anlıyoruz. Bu soruna felsefe tarihinde düşünce, temsil, tümcelerın doğruluk değeri, resim, oyun, niyet, evrensel dil bilgisi gibi Arkhitektonik dil tasavvuru temele alındığında ya dil dışı sayılabilecek ya da bir dile mahsus kavramsallaştırmalarla çözüm bulmaya çalışılmıştır.

Koç'un Dil Arkhitektoniki'ne dahil olan unsurlara bakıldığında üç safhanın birliği olarak tarif edilir. Bunlar; "Dil olarak theatron," "dil olarak sergi" ve "bizatihi dil" dir (2008: 18). Dil olarak theatron psukhe'nin aşkın safhası, dil olarak sergi ara safhası, bizatihi dil ise düşkün safhasını ifade eder. Dil Arkhitektoniki'nin zemininde doğuş düşüncesi bulunur. Aşkın, psukhe'den gelendir. Aşkının psukhe'den doğuş yoluyla gelmesi, psukhe'nin kuvveleri⁹ aracılığıyla basit manzara doğuşu esasında kendisini kendisine suret olarak teşkil etmesi ile başlar. Buna müteşekkil psukhe ya da asli isim denir. Bu psukhe'nin muhayyiledeki kendisi değil, temsilidir. Psukhe'yi suretli isim olarak teşkil eden basit manzaranın seyriyle asli zamir "o", "o" nun basit manzarada teşkili ve seyri yoluyla ilk zamir "ben" i düşünürüz. Psukhe'ye mahsus kuvvetlerin marifetiyle tasvire mahsus o'na ve ben'e verilen birlik müteşekkil psukhe sureti ya da mü-

⁹ Psukhe'nin kuvvelerinin bu aşamada hafıza, muhayyile ve idrak olduğu söylenebilir. Bkz., Koç, *Anadolu Mayası*, s. 115,116,117

teşekkil dildir (Koç, 2009: 19). Karmaşık görünen bu belirlenimler kendilik bilinciyle alakalıdır. Koç'un burada anlatamaya çalıştığı şeyi aşkından düşüğümüz için mecazen anlamaya çalışırsak, ilk olarak kendimizi düşündüğümüzde muhayyilemizde bir suret belirir. Suretten “o” olarak bahsederiz. O suretin kendimiz olduğunu idrak etmek suretiyle “o” benim deriz. O bende ikame edilir, ben ise o'yumdur. Yani kendilik bilinci “o” nun ve “ben” in birliğidir.

İkinci safha, düşüştten önceki safha olduğu için ara safha olarak da adlandırılır. Bu safhada psukhe'nin seyri fiilden resme düşer. Dünyaya henüz gelen aşkına mahsus birliğini zamanla bir sahnenin iç-dış esasında itibari olarak ayrışması ile kaybeder. Bir sahnenin iç-dış esasında ayrılması ara safhadakinin dış teşkilinin de başladığı noktadır. Bu manada ara safhadaki dışı içte suretsiz fiil taşıyan suretli nitelik esasında idrak eder. Koç, içte suretsiz fiil taşıyan suretli niteliği nesnesi belirsiz hareket olarak adlandırır (Koç, 2008: 77). Dış cihetinden iç olarak düşünülen sahnenin esası ise içte suretsiz vasıf taşıyan suretli isimdir. Bu safhaya Koç dil olarak sergi ismini verir. Safhanın adının da ima ettiği şekilde ara safhadaki bizatihi resim seyredir. Resme mahsus düşünülen suretli ismin içte taşıdığı vasıf suretsiz oluşu sebebiyle değişimsizdir. “Bu manada “suret'siz vasıf”, “değişim'siz ism'e iç” olarak düşünülür; mesela, “mütebessim isim” şeklinde; “tebessüm eden isim” olarak değil” (2008: 78). Koç'un da işaret ettiği gibi ara safhaya düşmüş olanın nazariyatı ise suretsiz vasıf esasında suretli isim olarak seyirdir. Bu safhada psukhe'nin bilincinin dışsallaşmaya başlamasıyla yukarıda nesnesi belirsiz hareket olarak ifade edilen sıcaklık, uzaklık gibi birtakım niteliklerin seyri söz konusudur.

Düşüştteki ikinci safhaya gelindiğinde sahnenin dışsallaşmasının ve daralmanın sona erdiği yer düşkün safhadır. Dışsallaşma ile dış teşkilinin nihayet bulması, daralma ile nazariyatın ya da müteşekkil psukhe'nin kendisini manzara doğuşuyla suretli vasfa iç olan suretsiz fiil esastaki seyrinden yine manzara doğuşu itibariyle önerme esastaki seyrine düşüşü ifade eder. Bu safhada, dış yani ayrışık itibariyle harekete nesne bağlanır. Bağlanma, ara safhada nesnesi belirsiz hareket olarak belirlenmiş olan suretsiz niteliklere nesne

atanmasını içerir. Hareket ile modern manada bir nesnenin taşınması kastedileceği gibi nesnenin değişimi de kastedilir. Düşkün açısından değişim nesnesi belirli hareket tarafından tesis edilir. Burada niteliğin değişimi hissi idrakta bizzat teşhis edilmez, değişim suretli niteliğin manzara doğuşu esasında ortaya çıkan farkıdır sadece (2008: 81).

Düşkün safha yani dil olarak önerme tek tek dillerin dayandığı zemindir ve doğuştandır. Ne öğrenilir ne de öğretilir. Ama bir dil onun sayesinde öğrenilebilir. Dilin bir dilleşmesi meselesine neyin ait olduğunu belirlemenin zor bir uğraş olduğunu bu sebeple özel bir çalışma gerektirdiğini kaydeden Koç tiyatro metaforu üzerinden dilin doğal bir dil ile ilişkisine dair resim sunar. ““Dil”i, “oyun senaryosu”na benzetebiliriz. Bu itibarla, “dil”, ancak “bir sahne”de, “bir dil’leşir”; “senaryocun “oyun”a “dönüşmesi” gibi” (Koç, 2019: 153). Bu benzetmeye göre senaryo ile dil, senaryonun oyuna dönüşmesi ise de bir dil arasında paralellik kurulabilir. Bu bakımdan senaryo bütün dillerin temelinde bulunur. Ancak bu senaryonun temsili sahnelere göre farklılık gösterir. Bu manada sahne toplum, sahnedeki oyuncular ise toplumun bireyleridir. Bu, kısaca aynı esastaki senaryonun farklı sahne ve oyuncular tarafından esasa bağlı kalınarak farklı biçimlerde tezahür etmesi olarak tanımlanabilir.

Yukarıda Dil Arkhitektoniki'nin çözümlenmesinin dil ve düşünce açısından sonuçlarına baktığımız zaman bir dilin de düşüncenin de zemininde düşküne mahsus dil olarak önerme safhası bulunur. Dil olarak önerme mantıktaki önerme ile karıştırılmamalıdır. Mantık önermeleri özne ve yüklem bir araya gelmesiyle oluşur ve bu sebepten dolayı sentetiktir. Dil olarak önerme ise basittir. İçte suretsiz kavramın suretsiz isme yüklem olduğu basit önermeyi dışta bir tümce üzerinden kendimize temsil ederiz. Burası yani dil olarak önerme anlamın açığa çıkmasının ilk adımıdır. Anlamın bir dildeki tümcenin kendisiyle ya da mantıksal formuyla alakalı olduğunu söylemenin paradoksal sonuçları vardır. Çünkü cümlenin teşkiline evvel sözcükler olası anlamları ile mevcutturlar. Bunların sıra (sentaks) esasında bir araya gelmesiyle tümce oluşturulur, yani tümce zamansal esasta mürekkeptir. Sözcüklerin tümceye evvel anlamlarının bulunmadığı, onların tümce içinde itibari bir anlam

kazandığı yönünde yükseltilebilecek itiraza, daha yakından bakılınca, parçaların bir aradalığıyla asli olmayan manada varlık kazanan şeyin parçalara temel sağlayabileceği yönünde çelişik bir kabule dayandığı görülür. Bir şey, ya kendi cihetinden (töz) ya da başka bir şeye dayanarak (ilinek) var olur. Burada tümceye varlık veren şey sözcüklerdir. Tümce sözcüklere itibarla var olur. Tümce sözcüklere dayanarak varsa, tümcenin sözcüklere temel sağlayabileceğini düşünmek çelişiktir. Eğer sözcüklerin tümceye evvel bir anlama sahip olduğu ve tümcelerin anlamının da bunlara itibarla var olduğu iddia edilirse, bu iddia üç sebepten dolayı geçersizdir. İlk olarak sözcük sentetik doğaya sahiptir. Sözcüğün eğer bir anlamı varsa sözcüğü oluşturan unsurların tek tek bu anlamı haiz olduğu gibi bir sonuca gitmek zorunda kalırız, ki kabul edileceği gibi bu abestir. İkinci bir mesele, hem sözcüğü hem de tümceyi içeren biçimde, Koç bir dili ses ve işaretten mürekkep bir varlık olarak görür (2019: 147). Tanım esas alındığında sözcüklerin ve tümcelerin sözlü ya da yazılı biçimi anlamsız bir işaretten fazlası değildir. Kısaca ve öz biçimde söylenirse dış dünyada anlam bulunmaz. Üçüncü ve en önemli husus bir dilin zamansal esasta çalışmasıyla ilgilidir. Zamana tabi olanın aynılığı ve buna bağlı olarak bir kimliği yani anlamı bulunmaz. Bir şeyin anlamının olabilmesi için zamanın kaydının dışına çıkarılması gerekir. Anlamın zamanın kaydının dışında tesis edilmesi fikri ilk başta kulağa yabancı gelebilir. Ancak bir an için bir şarkıyı dinlediğinizi düşünün. Şarkının melodisi akış halinde olmasına rağmen melodiyi içte anlamlı bir bütün halinde zamansız olarak seyrederek ve duyarız. Bu noktadan itibaren bu seyir ve duyuşun esasına neyin ait olduğu tartışılacak ve makale bir sonuca bağlanacaktır.

Koç dilin ve anlamın kökenini kendisine tabi olduğu bireyde arar. Bir şeyi bilmek, şeyin dayandığı esası anlamak ile mümkün olur. Dilin kökeni ya da dayanağı, anlatıldı, Dil Arkhitektoniki'ne mahsus sahnelerin birliğidir. Bundan dolayı anlamı da bu sahnelere mahsus faaliyette aramak gerekir. Sorun ise düşkünün suretten düşmek itibarıyla kendisine aşkın yolunu kapamış olmasıdır. Yani düşkünün hem içte kendilik seyri hem de dışta suretli nitelikleri seyri suretsizdir. Düşkünün dilinin sınırı suretsiz isimdir. Yani suretsiz isme suretsiz vasfı iç olarak teşkil edemez. Ancak düşkün aşkından gelen

iz ile mecazi theatron ile aşkını, bizatihi bir aşkınlık sağlamaksızın, taklid edebilir. “Bu itibarla, bahis konusu “meczaz”, “düşünce’yi”, “kur’gu” üzerinden, bizatihi “dil olarak theatron’a mahsus teşkil’e ve nakl’e sevk’eder”; “teşbih” yoluyla ve “matafora” olarak “meczaz” esasında” (Koç, 2008: 34). Burada anlamın inşasına dört temel anahtar kavram dahil olur. Düşünce, kurgu, theatron¹⁰ ve matafora¹¹. Anlam bu dört temel kavramın ortak faaliyetinin bir sonucudur. Kurgu sahneyi, theatron sahnenin seyredildiği yeri, matafora ise sahnenin ötesine aşmayı (Ing. transcend) temin eden aracı temsil eder. Sahnenin ötesine geçmek ile sergilenen oyunda bizatihi seyredilemeyeceği mecazi anlamda görmek kastedilmektedir. Bir çocuğun annesine acıktığını söylediğini düşünelim. Matafora çocuğun açlığını anneye kendisinde bizatihi temsil eden bir zemini sağlayamaz. Oyun muhayyilenin marifetiyle akış içinde temsil olunur. Dil rasyonel yeti aracılığıyla akış içindeki temsilleri yakalamak suretiyle kendisine takliden temsil eder ve bu temsilleri tahkike ve teşrihe tabi kılar (Koç, 2019: 170). Böylece bir hükme ulaşır. Bu hükmü ise takliden muhafaza eder. Burada ulaşılan hüküm ise alıntıdaki düşünceye karşılık gelir. Anlamanın esası özetle söz tesis etmektir. Söz ise ortada bizatihi olmayandır. “Okumak”, “tab” üzerinden “söz” “tesis” etmektir; yani “hafıza, muhayyile ve düşünme yetileri” vasıtasıyla, “tab” üzerinden “dil”de “nesne” oluşturmaktır” (2019: 205). Koç burada “söz” ü dildeki önerme ile eş anlamlı olarak kullanmaktadır. “Tab” ise bir dile mahsus yazılı ve sözlü işaretlerdir. Harfler bu manada tabdır, harflerden mürekkep sözcükler ve sözcüklerden mürekkep bir cümle bu manada tabdır ve söz değildir.

10 Manzara seyredilen yer manasına gelir. Theatron ise matafora yoluyla tesis edilir. Bkz., Koç, Theologia’nın Esasları: Felsefe’nin ve Teoloji’nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme, s. 14

11 Theatron’u oluşturan bir makine olarak tasvir edilmiştir. Kök anlamı itibariyle öteye taşımak anlamına gelmektedir. Bkz., Koç, Theologia’nın Esasları: Felsefe’nin ve Teoloji’nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme, s. 14,15

SONUÇ

Klasik düşüncede bilgi aklın kuvve halinden fiil haline geçişi olarak tanımlanır. Bu tanıma göre bir şeyi bilmenin koşulu o şeyin gerektirdiği fiil üzere olmaktır. Yani bilinenin bileni dönüştürmediği bilgi, bilgi değildir (Koç, 2019: 50). Burada bilen ile bilinenin birliği yani felsefi terimlerle ifade edilirse özne ile nesnenin birliği dile getirilmektedir. Ancak özne ile nesnenin birbirine karşıt iki zıt ilke olarak konumlandırıldığı bir dünyada bu birliği tesis etmek o kadar da kolay değildir. Nitekim bunların birliğinin sağlandığının vehmine sahip olduğu Eski Yunan düşüncesini bir kenara bırakırsak, modern dönemde özne ve nesnenin birliği düşünsel bir zeminde temsiller üzerinden sağlanmaya çalışılsa da öznenin düşünsel fonksiyonunun nesneye uygulanmasından başka bir şey yapılamamış ve özne ile nesne birbirinden tamamen soyutlanmıştır. Soyutlanma neticesinde bilginin tanımı da değişmiştir. Bilgi bir erdem değil artık güç haline gelmiştir. Bu sayede özne erdemine kendisine yüklediği büyük bir sorumluluktan kurtularak nesneyi kendisi belirlemiş ve bu keyfiyetin nimetlerinden de faydalanmıştır.

Koç'a gelindiğinde teorik ile pratik olanın arasının açılmasıyla bilginin erdem için bir temel sağlamadığının ayırındadır. O yüzden onun projesi bireyi kendi özüne döndürme ve dönüştürme hedefine dönüktür. Bireyin dayandığı aşkın kaynak itibariyle felsefenin kadim sorunu iç ve dış ayrımı Koç'ta esas değildir. “Sahne ayrışma'sı” esasında düşünülen “iç”, “dış'a nisbi iç'tir”. “Bir sahne” itibariyle, “iç sahne'den” bahsetmeyiz; bu sebeple” (Koç, 2008: 80). Bunların kendinde birer gerçeklik alanı olarak görülmesinin gerisinde psukhe'nin tarihinin hesaba katılmaması vardır. Çünkü çocuğun bir dili öğrenene kadar geçen süreç bulanık olarak kabul edilir (2008: 63). Ancak Koç açısından bulanık dönem sonrası düşünleşme tamamlanır ve psukhe'nin seyri içsizleşir. İçsizleşmenin teknik ismi önceden de de söylendiği suretsiz karşılık gelmektedir. İçsizleşmenin nihai noktası psukhe'nin sahnesinin birliğini kaybedip iç ve dış olarak ayrışık hale gelmesidir. Bu noktadan itibaren iç sahnesini dış itibariyle yani belli bir kültürün ve kültüre ait dilin imkanlarınca kurmaya çalışır. İşte burası mantığın başladığı yerdir.

Düşkünün faaliyeti mantık diliyle ifade edilirse A'nın, A olmayan üzerinden belirlenmesini içerir. Bu mantığın temel ilkelerinden ilki olan özdeşlik ilkesidir ve düşkün itibariyle ortaya çıkışı tam olarak düşkünün aşkına mahsus bizatihi duyusu kaybetmesinin sonucunda düşkünün hem kendisini hem dışı dile dayalı olarak bir dil ve mantık dolayımı ile kurmasını ifade eder. Mantığın vasıtası ise rasyonel yetidir. Rasyonel kelimesi köken itibariyle (ratio) orandan gelir. Bir şeyi başka bir şeyin yanına koyup ölçme faaliyetini ifade eder. Yani rasyonel olan oransal olandır. Aristoteles'in varlık hiyerarşisi rasyonel bir temele dayanır. Aristoteles şeylerin mahiyetini tespit ederken fasılları dikkate almıştır. Bu noktada insan cinsi itibariyle bir hayvandır ancak faslı itibariyle insandır. Suret, cins ve faslın birleşiminden oluşur. İnsanın özü yani psukhe onun faslına indirgenmiştir. Ancak sorun şu ki psukhe aşkın idraktan rasyonel idraka düştüğü için rasyonel daire itibariyle kendisini bizatihi kavrayamıyordu. Hatırlarsak düşkün suretsize (içsize) suretin (iç) teşkil edemiyordu yani düşkün'ün kendilik idraki kendi olmayan üzerindendi. Bu düşünce biçimi günümüzde rasyonel düşünce olarak adlandırılıp nazariyatta nisbetli düşünüş olarak tarif edilir (Koç, 2019: 87). İşte evren ve varlık hakkında öner sürdüğümüz tüm iddiaların temelinde kendisini bizatihi kavrayamayan bu düşünce tarzı bulunur. İşin daha vahim olan yanı ise kendisini nisbetli dairede kuran rasyonel yeti dünyayı da kendini kurma projeksiyonuna indirgeyerek bir dünya kurmaya çalışmıştır. Bu sebeple rasyonel yeti vasıtasıyla kurulmuş mantığı temel alan tüm disiplinlerin teolojik, felsefi, bilimsel, psikolojik, sanatsal, hukuki hatta etik alanda nesnelere kendiliğinin bulunduğu faraziyesine dayanarak öne sürdükleri iddialar ve bu iddialar temelinde kurdukları dünya Nazariyattan yoksun yani içsizdir. Daha kendisini kavrayamamış öznenin dünyayı kendi anlamsızlığına indirgemesinin korkunç ve yıkıcı sonuçlarını anlamak için başımızı şöyle bir kaldırıp etrafa bakmak yeterli olacaktır. İlim ilk olarak Yunus Emre'nin de dediği gibi kendini bilmek ile başlar.

Kaynakça

- Benaey, M. (1997). "Function and Concept". *The Frege Reader*. Blackwell Publishers Ltd, Oxford. 130-148
- Chomsky, A.N. (2009). *Cartesian Linguistics*. Cambridge University Press
- Chomsky, A.N. (2000). "The Minimalist Inquiries: The Framework." R. Martin, D. Michaels, J. Uriagereka (Ed.), *Step By Step: Essays On Minimalist Syntax in Honor of Howard Lasnik*. The MIT Press pp. 89-155
- Chomsky, A. N. (1993). "A Minimalist Programme For Linguistic Theory." Kenneth HALE, Samuel Jay KEYSER (Ed.), *The View From Building 20: Essays In Honor Of Sylvain Bromberger*, The MIT Press, 1-52
- Chomsky, A.N. (1959). "A Review Of B.F Skinner's Verbal Behaviour". *Language*, 35, No1, pp 26-58
- Collins, J. (2021). "Chomsky". Barry LEE (Ed.), *Dil Felsefesi* (Çev. Kerem ÇAYIR). MakGrup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş, Ankara, 224-255
- Descartes R. (1984). *Metot Üzerine Konuşma*. (Çev. K. Sahir SEL). Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Hançerlioğlu. O. (1979). "Theoria". *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 6: Kavramlar ve Felsefi Akımlar. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Locke, J. (1999). *An Essay on Human Understanding*. Pennsylvania State Universty, Pennsylvania
- Kant I. (1998). *Critique of Pure Reason*. (Ed. Paul Guyer, Allen W. Wood). Cambridge University Press, Cambridge
- Koç, Y. (2021). *Harf ve Nazariyat: İsim Teşkilinin Esasları Üzerine Bir Deneme*. Cedit Neşriyat, Ankara
- Koç, Y. (2019). *Anadolu Mayası*. Cedit Neşriyat.
- Koç, Y. (2013). "Mekan ve Nesne". *Felsefe Arkivi*, sy. 29 url: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/14417>
- Koç, Y. (2009). *Teographia'nın Esasları: Teoloji ve Mantık İnşası Üzerine Bir İnceleme*. Cedit Neşriyat, Ankara
- Koç, Y. (2008). *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*. Cedit Neşriyat, Ankara
- Koç, Y. (1997). "Matematiğin Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması". *Felsefe Arkivi*, Cilt 0, Sayı 30 s. 49-54
- Wittgenstein, L. (2006a). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Çev. Oruç Aruoba), Metis Yayınları, İstanbul
- Wittgenstein, L. (2006b). *Felsefi Soruşturmalar*. (Çev: Deniz KANIT). Totem Yayıncılık, İstanbul
- Platon. (2013). *Menon*. (Çev. Furkan AKDERİN). Say Yayınları, İstanbul



YALÇIN KOÇ'UN ANADOLU MAYASI ADLI ESERİNDE DİL, ONTOLOJİ ve KELAM: BİR KİMLİK FELSEFESİ İNCELEMESİ

Esra DEMİRTAŞ

Ankara İlahiyat Fakültesi, MEB.

esra.rtl@gmail.com

ORCID: 0009-0002-4879-8982

Öz

Bu çalışma, Yalçın Koç'un *Anadolu Mayası* adlı eserini dil, ontoloji ve kimlik felsefesi ekseninde incelemektedir. Koç, Türk düşünce geleneğinde kimliği sosyolojik bir inşa süreci olarak değil, "maya" metaforu üzerinden ontolojik bir süreklilik olarak temellendirir. Makalenin temel odak noktası, eserin "Kelam, Söz, Logos" bölümü üzerinden Batı'nın rasyonel akıl merkezli *logos* geleneği ile Anadolu'nun gönül merkezli *kelam* anlayışı arasındaki radikal kopuşu analiz etmektir.

Koç'un sisteminde "maya", bir varlığı hem var kılan hem de kendi kalmasını sağlayan özsel bir ilkedir. Bu bağlamda yazar, Anadolu kimliğini bir "kültür mozaigi" yerine, dönüştürücü gücü olan bir maya olarak tanımlar. Bu yapının merkezinde ise "gönül" kavramı yer alır. Gönül, yalnızca duygusal bir merkez değil; varlığın tecelli ettiği ve aklın öncülü olan ontolojik bir zemindir. Dil ise bu mayanın ve gönül yapısının dışı vurum alanıdır. Koç'a göre Türkçe, Anadolu mayasının kabı'dır ve dilin yozlaşması doğrudan varlık tarzının bozulması anlamına gelir.

Eserde yapılan en özgün ayırım "kelam" ve "logos" arasındadır. Koç, logosu anlamı sabitleyen ve varlığı donduran Grek-Latin kökenli bir soyutlama olarak eleştirirken; kelamı, gönülde doğan ve varlığı bizzat inşa eden canlı bir süreç olarak tanımlar. Sonuç olarak çalışma, Koç'un düşüncesinin yerli bir felsefe arayışını ontolojik bir düzleme taşıdığını ve Türkçeyi düşüncenin hem taşıyıcısı hem de kurucu öznesi olarak konumlandığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yalçın Koç, Anadolu Mayası, Kelam, Kimlik, Dil Felsefesi.

LANGUAGE, ONTOLOGY, and THEOLOGY in YALÇIN KOÇ'S ANADOLU MAYASI: AN INQUIRY into the PHILOSOPHY of IDENTITY

Abstract

This study examines Yalçın Koç's work *Anadolu Mayası* within the framework of language, ontology, and the philosophy of identity. Koç grounds identity in the Turkish intellectual tradition not as a process of sociological construction, but as an ontological continuity through the metaphor of "maya" (the leaven). The primary focus of the article is to analyze the radical rupture between the West's rationalistic, logos-centered tradition and Anatolia's heart-centered understanding of *kalam* (kalam), specifically through the "Kalam, Söz, Logos" section of the work.

In Koç's system, "maya" is an essential principle that both brings a being into existence and enables it to remain as itself. In this context, the author defines Anatolian identity as a transformative leaven rather than a "cultural mosaic." At the center of this structure lies the concept of *gönül* (the Heart). *Gönül* is not merely an emotional center; it is an ontological ground where existence (the Being/Olan) manifests and which precedes the intellect. Language, on the other hand, is the field of expression for this leaven and the structure of the heart. According to Koç, Turkish is the "vessel" of the Anatolian leaven, and the corruption of language directly implies the degradation of the mode of existence.

The most original distinction made in the work is between *kalam* and *logos*. While Koç criticizes *logos* as a Greek-Latin abstraction that fixes meaning and freezes existence, he defines *kalam* as a living process that originates in the heart and actively constructs existence. Consequently, this study reveals that Koç's thought elevates the search for a native philosophy to an ontological level and positions Turkish as both the carrier and the foundational subject of thought.

Keywords: Yalçın Koç, Anadolu Mayası, Kalam (Kalam), Identity, Philosophy of Language.

Giriş: Yalçın Koç'un Anadolu Mayası'nda Dil, Ontoloji ve Kimlik

Anadolu Mayası, Türk düşünce geleneğinde hem içerik hem yöntem bakımından özgün bir konuma sahiptir. Koç, fizik alanındaki formel eğitimini geride bırakıp felsefeye yönelmiş bir düşünür olarak, varlığı, dili ve kimliği Türk kültürünün iç dinamiklerinden hareketle yeniden temellendirmeye çalışır. Anadolu Mayası bu bağlamda yalnızca kültürel kimlik tartışmalarına değil, aynı zamanda dil felsefesi, ontoloji ve teolojiye uzanan bir nazariyat önerisi sunar.

Eser, dört ana makaleden oluşur:

“Anadolu Mayası”, “Anadolu Mayasında Toplum”, “Anadolu Mayası ve Kelam, Söz, Logos” ile “Anadolu Mayası ve Doğuş, Evrim, Kimlik”. Bu dört bölüm, görünürde birbirinden bağımsız gibi görünse de Koç'un temel amacı olan “kimliğin ontolojik mahiyetini” açıklamak üzere iç içe geçer. Yazarın kendine özgü “maya” metaforu, kültür kavramından farklı olarak kimliği dönüştüren, ama aynı zamanda sürekliliğini sağlayan bir özsel gücü temsil eder.¹

Koç'un çalışması, modern kimlik tartışmalarına yerel bir ontoloji üzerinden katkı sunar. O, Türk kimliğini sosyolojik bir olgu olarak değil, bir “asli varlık biçimi” olarak ele alır. Bu yönüyle Koç, Türk düşünce geleneğinde Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Topçu ve İzmirli İsmail Hakkı gibi isimlerin açtığı yerli felsefe arayışını bir adım ileri taşır. Bu makalenin amacı, Anadolu Mayası adlı eseri hem bütünsel yapısı içinde tanıtmak hem de özellikle “Kelam, Söz, Logos” başlıklı bölümde ortaya konulan dil-ontoloji ilişkisini ayrıntılı biçimde incelemektir.

Bu inceleme, Yalçın Koç'un düşüncesinde dilin yalnızca bir iletişim aracı değil, kimliğin ve varoluşun taşıyıcısı olarak nasıl kurulduğunu göstermek amacındadır. Çalışmanın özgünlüğü, “Anadolu mayası” kavramının yalnızca kültürel bir benzetme değil, varlık ve dil arasında bir bağ kuran metafizik bir model olduğunu ortaya koymasındadır.

1 Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2014, 7.

Literatür ve Kuramsal Arka Plan

1. Yerli Düşünce Arayışları ve Koç'un Konumu

Cumhuriyet dönemi düşüncesinde “yerli felsefe” arayışı, özellikle 1960’lardan itibaren Türk düşünürleri arasında önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur. Hilmi Ziya Ülken’in Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi (1966) adlı eserinde belirttiği gibi, Türkiye’de felsefi düşünce genellikle “Batı’dan alınmış kavramlarla yerel sorunları ifade etme çabası” içinde şekillenmiştir. Nurettin Topçu, İsyân Ahlâkı (1939) ile yerli bir maneviyat felsefesi kurmaya çalışırken, Koç bu mirası daha ontolojik bir düzleme taşır.

Koç’un Anadolu Mayası’ndaki temel farkı, “kimlik” ve “öz” kavramlarını etik veya sosyolojik düzeyde değil, “maya” metaforu üzerinden varlık bilimsel bir boyutta ele almasıdır. Bu yaklaşım, onu yalnızca yerli felsefe geleneği içinde değil, aynı zamanda modern kimlik teorileriyle de ilişkilendirir.

2. Batı Düşüncesiyle Hesaplaşma

Koç’un düşüncesinde Batı felsefesiyle sürekli bir hesaplaşma görülür. Özellikle Grek-Latin Kilise geleneği olarak adlandırdığı epistemolojik yapının, Anadolu insanının varlık tarzını açıklamakta yetersiz olduğunu ileri sürer.² Ona göre Batı düşüncesi, “rasyonel birey”i merkeze almış, bu bireyin diğer karmaşık ve bilinmez yönlerini ve “gönül” boyutunu ihmal etmiştir. Anadolu mayasında ise gönül, bilginin ve varlığın asıl kurucu zemini olarak yer alır.

Bu yaklaşım, Heidegger’in varlık sorusuna yönelişinde olduğu gibi, Batı düşüncesine bir iç eleştiri içerir; ancak Koç’un amacı Heideggerci bir ontoloji üretmek değil, Anadolu kimliğinin “özgül ağırlığı” bu tür düşünce formlarına karşı konumlandırılmaktır.

3. Kimlik, Dil ve Ontoloji İlişkisi

Koç’un kavramsal sistemi üç eksen üzerine kuruludur: (1) Kimlik, (2) Dil, (3) Ontoloji.

2 Koç, *Anadolu Mayası*, 85.

Kimlik, Koç'a göre "kültürel olarak inşa edilen" değil, "mayalanan" bir varlık biçimidir.³ Dil, bu mayalanmanın dışı vurum alanıdır. Dolayısıyla Türkçe yalnızca bir iletişim aracı değil, Anadolu mayasının "kelam kabı"dır.⁴ Ontoloji ise, bu iki alanın birleşim noktasında yer alır; çünkü kimliğin özü, varlığın dilde açığa çıkma tarzıdır.

Bu yönüyle Koç'un düşüncesi, dil felsefesiyle ontolojiyi birleştiren bir yapı sergiler. Anadolu Mayası yalnızca kültürel bir deneme değil, dil-varlık ilişkisini yerli bir zeminde açıklayan bir felsefi sistem denemesidir.

Yöntem

Bu çalışmada, nitel bir içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Yalçın Koç'un Anadolu Mayası adlı eseri birincil kaynak olarak incelenmiş, metin içi kavramların anlam alanı çözümlemesi yapılmıştır. İnceleme üç düzeyde gerçekleştirilmiştir:

1. Kavramsal çözümleme: "Maya", "gönül", "kelam", "öz", "ferdi birey" gibi temel kavramlar belirlenmiş ve eser içindeki bağlamları incelenmiştir.
2. Yapısal çözümleme: Eserin dört ana makalesi arasındaki ilişkiler ve tematik süreklilik değerlendirilmiştir.
3. Eleştirel değerlendirme: Koç'un düşüncesi çağdaş kimlik kuramları (özellikle Charles Taylor ve Paul Ricoeur'un özdeşlik kavramları) bağlamında tartışılmıştır.

Bu yöntem, Koç'un metninin edebî bir üslup taşımasına rağmen, felsefi içerik bakımından sistematik bir çözümlemeye elverişli olduğunu göstermektedir. Ayrıca alıntılar doğrudan eserin 2014 baskısından sayfa numarasıyla verilmiştir.

Teorik Çerçeve: "Maya" Kavramı ve Ontolojik Süreklilik

Koç'un en özgün katkısı, "maya" kavramını felsefi bir kavram hâline getirmesidir. "Maya" onun için yalnızca bir biyolojik ya da kültürel benzetme değil, kimliğin sürekliliğini sağlayan ontolojik bir ilke niteliğindedir. Koç, mayayı "asıl" ve "öz" kelimeleriyle birlikte

³ Koç, *Anadolu Mayası*, 22.

⁴ Koç, *Anadolu Mayası*, 77.

kullanır: “*Maya, asıldır; çünkü bir şeyi hem var kılar hem de o şeyin kendi kalmasını sağlar.*”⁵ Kendiyle aynı kalan şeye de cevher denir.

Bu tanım, Aristoteles’in entelecheia (içkin ereksellik) kavramıyla benzerlik taşır; fakat Koç, bu benzerliği Anadolu merkezli bir varlık anlayışıyla dönüştürür. Ona göre Anadolu coğrafyası, farklı kültürlerin üst üste binmesiyle değil, bir “Türk mayası”yla yoğrulmuştur.⁶ Bu nedenle “kültür mozaığı” kavramını reddeder; çünkü mozaığın parçaları kendi bütünlüğünü korurken, maya yeni bir öz üretir.

“Maya”nın felsefi anlamı, Koç’un dil, gönül ve kelam kavramlarını kurduğu üçlü sistemle birleşir:

Dil, mayanın görünür kılındığı alandır.

Gönül, mayanın içsel biçimidir; varlık, gönülde tecelli eder. Kelam, bu içsel varlığın dile dönüşüm biçimidir.

Bu üçlü sistem, Koç’un düşüncesinde kimliğin yalnızca bir tarihsel aidiyet değil, aynı zamanda metafizik bir olgu olduğunu gösterir. Böylece Koç, Batı kimlik felsefelerinin “inşa” vurgusuna karşılık “doğuş”u önceler.⁷

Anadolu Mayasında Dil, Gönül ve Kimlik

Koç’un “gönül” kavramı, onun tüm sisteminin duygusal değil, ontolojik merkezidir. Gönül, “ben” ile “biz” arasındaki bağı kurar; bireyi hem ferdi hem de toplumsal kılar. Koç’a göre Anadolu insanı “gönül insanıdır”; gönül, aklın yerini değil, tamamlayıcılığını ifade eder.⁸

Dil ise bu gönül yapısının dışavurumudur. “Türkçe, Anadolu mayasının kabıdır” ifadesi,⁹ Koç’un dil anlayışını açık biçimde özetler. Türkçe’nin kelime kökenleri, ses yapısı ve düşünce tarzı, Anadolu’nun kimliğini taşıyan ve dönüştüren bir araç olarak görülür. Bu anlayış, Wittgenstein’in “dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır”

5 Koç, *Anadolu Mayası*, 9.

6 Koç, *Anadolu Mayası*, 17.

7 Koç, *Anadolu Mayası*, 121.

8 Koç, *Anadolu Mayası*, 54.

9 Koç, *Anadolu Mayası*, 77.

önermesiyle uzaktan benzerlik taşısa da Koç'ta dil yalnızca bir sınır değil, bir yaratma kuvvetidir. Koç Anadolu Mayasında "Dil" ve "bir dil" ayırımıyla bunu aşmaktadır. Dil, insanın aşkınlık tasavvurudur. Bir dil ise (Türkçe, Arapça, Fransızca gibi) düşüşün yani dünyadaki "isimlendirme" sürecinin fonetik yansımasıdır.

Koç, bu nedenle Türkçe'nin çözülüşünü Anadolu kimliğinin çözülüşüyle eşdeğer sayar. Dilin unutulması, mayanın bozulması demektir. Dolayısıyla dil, bir kimlik politikası değil, bir varlık tarzıdır.

"Kelam, Söz, Logos" Bölümünün Ayrıntılı Analizi

1. Dil ve Varlık Arasında: Kelamın Ontolojik İşlevi

Koç'un Anadolu Mayası'nda en derin felsefi çözümlemeyi yaptığı kısım "Kelam, Söz, Logos" başlıklı üçüncü bölümdür.¹⁰ Bu bölümde yazar, dilin varlıkla ilişkisini Batı düşüncesinin "logos" merkezli geleneğiyle karşılaştırmalı olarak tartışır.

Koç'a göre "kelam", yalnızca sesli bir ifade biçimi değildir; varlığın bizzat açığa çıkma tarzıdır. "*Söz, gönül--varlığın dilde görünmesi hâlidir; logos ise bu görünüşü dilden koparıp aklın soyut alanına taşır.*"¹¹

Koç burada "kelam"ı, hem İslam düşüncesindeki metafizik boyutuyla hem de Türkçe'nin iç ritmiyle ilişkilendirir. Kelam, ona göre, "gönülde doğan ve varlığı yeniden kuran" bir eylemdir.¹² Dolayısıyla kelam, yalnızca anlam taşımaz; varlık kurar.

Bu düşünce çizgisi Heidegger'in "dil varlığın evidir" önermesiyle temas hâlinindedir; fakat Koç, Heidegger'in ontolojisini "kelamsız" bulur. Çünkü Heidegger'in dili Grek kökenli logos geleneğinden kurtulamaz. Anadolu mayasında ise kelam, gönül merkezlidir ve varlığı hem doğuran hem de besleyen bir kuvvet olarak görülür. Dolayısıyla dil varlığın evi olamaz, varlık "dilsel" boyutun üzerindedir.

*"Kelam, gönülde doğar; gönülsüz söz, söz değildir."*¹³

¹⁰ Koç, *Anadolu Mayası*, 73-112.

¹¹ Koç, *Anadolu Mayası*, 75.

¹² Koç, *Anadolu Mayası*, 78.

¹³ Koç, *Anadolu Mayası*, 80.

Bu ifade, Koç'un dil anlayışının duygusal değil, varoluşsal yönünü gösterir. Gönül, aklın öncülüdür; çünkü varlığın kendisini açtığı ilk yer gönüldür. Kelam, gönüle doğduğu için ontolojik bir içeriğe sahiptir.

2. Logos'un Eleştirisi ve Batı Düşüncesiyle Kopuş

Koç, "logos"u Grek-Latin düşüncesinin rasyonel ve nesnel dil kavrayışının simgesi olarak görür. Logos, anlamı sabitlemek ve nesnelere sınıflandırmak ister. Bu durum, dilin canlılığını ve varlıkla olan doğrudan bağını kesintiye uğratar.¹⁴

Yazar, "kelam" ile "logos" arasındaki farkı şu şekilde açıklar: "*Logos, varlıktan doğmaz; kelam ise doğuşun kendisidir.*"¹⁵

Bu cümle, Koç'un Batı felsefesine yönelttiği temel eleştiriyi özetler: Batı dilleri, özellikle Grekçe ve Latince, düşüncüyü kavramsal soyutlamalar içinde dondurmuş, dilin doğurgan gücünü yitirmiştir.

Koç'un nazarında Türkçe ise kelamın doğuşuna imkân veren "yaşayan bir dil"dir. Çünkü Türkçe'de her kelime "bir kökten doğar, bir sese tutunur ve bir gönül anlamı taşır."¹⁶ Bu nedenle Türkçe, Anadolu mayasının hem taşıyıcısı hem koruyucusudur.

3. Kelamın Gönül Boyutu: Dilin İçsel Maneviyatı

Koç'un "kelam"ı merkeze alması, onun felsefesinde dilin manevî bir alanla birleştiğini gösterir. O, kelamı sadece konuşma değil, "gönül varlığının sesi" olarak görür.¹⁷

Bu bağlamda Koç, "kelam" ile "dua" arasında da bir benzerlik kurar:

*"Dua, kelamın saf biçimidir; çünkü gönül kendini orada en açık hâliyle dile getirir."*¹⁸

Koç, kelamı ilahî olanla insanî olanın kesişim noktası olarak ele alır. Bu noktada felsefi düzlem teolojik bir derinlik kazanır: Varlığın

14 Koç, *Anadolu Mayası*, 89.

15 Koç, *Anadolu Mayası*, 91.

16 Koç, *Anadolu Mayası*, 94.

17 Koç, *Anadolu Mayası*, 101.

18 Koç, *Anadolu Mayası*, 103.

sözle başlaması (kûn fe yekûn) metaforu, kelamın yaratıcı niteliğini doğrular. Fakat burada dikkat etmek gerekir, bu söz “logossuz”dur.

Böylece kelam, Koç’un düşüncesinde hem dil felsefesinin hem de ontolojinin merkezinde yer alır.

4. Dil, Gönül ve Kimlik Üçlüsü

“Kelam, Söz, Logos” bölümünde Koç, dilin çözülmesiyle kimliğin de çözüleceğini savunur. “*Dil, mayanın kabıdır; kap kırıldığında maya dağılır*”¹⁹ derken, kültürel yozlaşmayı yalnızca sosyolojik değil, ontolojik bir kayıp olarak nitelendirir.

Bu nedenle Türkçe’nin korunması yalnızca bir kültür politikası değil, varlık bilincinin korunması anlamına gelir.

Koç’un “ferdi birey” kavramı da bu bağlamda dilsel ve gönüsel bir öz taşıyıcısıdır. Anadolu insanı, kelamla var olan bir “ferd”dir; çünkü kelam hem onun kimliğini hem de toplumsal bağını belirler.

5. “Kelam”ın Evrensel Anlamı: Anadolu Mayasının Felsefi Katkısı

Koç’un kelam anlayışı, yalnızca Türk kimliğine özgü bir kavram-sallaştırma değildir. O, kelamı evrensel bir varlık ilkesi olarak görür: “*Kelam, varlığın gönülde yankısıdır; o yankı olmadan ne kimlik ne toplum, ne de insan olur.*”²⁰

Bu ifade, Koç’un düşüncesinin yerli olduğu kadar evrensel bir iddia taşıdığını gösterir. Anadolu mayası, yalnızca etnik veya kültürel bir olgu değil, varlığın kelamda açılan birliği anlamında metafizik bir modeldir.

Sonuç ve Değerlendirme

Yalçın Koç’un Anadolu Mayası adlı eseri, Türk düşüncesinde kimlik, dil ve ontoloji konularını yeniden yorumlayan özgün bir felsefi metindir. Özellikle “Kelam, Söz, Logos” bölümü, dilin yalnızca bir anlam aktarım aracı olmadığını; varlığın, gönül aracılığıyla dile gelme tarzı olduğunu vurgular.

19 Koç, *Anadolu Mayası*, 107.

20 Koç, *Anadolu Mayası*, 111.

Koç, Batı'nın “logos” merkezli akıl geleneğine karşı “kelam” merkezli bir gönül metafiziği geliştirir. Bu yönüyle onun çalışması hem yerli felsefe arayışlarına hem de küresel düzeyde dil- varlık tartışmalarına alternatif bir bakış sunar.

Eserin en güçlü yanı, Türkçe'nin felsefi bir dil olarak işlenişidir. Koç, Türkçeyi düşüncenin yalnızca aracı değil, konusu hâline getirir. Ancak metin, felsefi sistematik bakımından zaman zaman yoğun metaforik anlatım nedeniyle soyut bir dil taşır. Buna rağmen, Anadolu Mayası Türkiye'de “dil ile varlık” arasındaki ilişkiyi yerli bir kavramsal çerçeveye taşıyan nadir çalışmalardan biridir.

Koç'un önerdiği model, çağdaş kimlik tartışmalarında sıkça vurgulanan “çoğulluk” fikrine mesafeli dursa da kimliğin ontolojik boyutunu yeniden hatırlatması bakımından önem taşır. Anadolu mayası, Koç'un felsefesinde bir kültür değil, bir varlık tarzıdır; kelam, bu varlığın dildeki tezahürüdür.

Kaynakça

Koç, Yalçın. Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme. Ankara: Cedit Neşriyat, 2014.





TÜRK KÜLTÜRÜNDE YER-GÖK TASAVVURLARININ FELSEFİ ARKETİPLERİ

İbrahim KÖRPE¹

Milli Eğitim Bakanlığı, Unvan: Dr.
korpeibrahim@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0359-2200

Özet

Bu çalışmada Türk kültüründe yer ve göğe dair tasavvurların dini boyutu ele alınmıştır. Yere atfedilen kutsallığın, içinde yaşanılan meskene ve dağlara atfedilen kutsallıkla ilişkili olduğu iddia edilmiştir. Göğe atfedilen kutsallığın ise Türklerde yaygın olan yayla kültürü ile yakından ilişkili olduğu iddia edilmiştir. Buna göre çalışmada, İslam öncesi dönemde yere atfedilen kutsallığın İslam sonrası dönemde içinde yaşanılan mesken ve yeryüzündeki çeşitli dağlarda devam ettiği, yine İslam öncesi dönemde göğe atfedilen kutsallığın, İslam sonrası dönemde yayla kültüründe devam ettiği iddia edilmiştir. Böylelikle çalışmada, yer ve gök tasavvurlarına atfedilen kutsallığın nesillerdir kesintisiz bir şekilde devam ettiğinin gösterilmesi amaçlanmıştır. İncelemenin odak noktasının Türk kültüründe yer ve gök tasavvurlarının dini boyutu olduğu bu çalışmada ulaşılan ana sonuç ise, yer ve gök tasavvurlarının ve bu tasavvurlara yüklenen derin anlamın, toplumsal bilincin en derinlerine kök saldığı ve bu tasavvurlara güçlü ve etkili bir kült adandığıdır.

Anahtar Kelimeler: Yer, Gök, Tengri, Umay, kültür.

Kutsalın tezahür etmesinin terimsel adı.

Philosophical Archetypes of Earth-Sky Conceptions in Turkish Culture

Abstract

This study examines the religious dimension of the conceptions of heaven and earth in Turkish culture. It is claimed that the sanctity attributed to the ground is related to the sanctity attributed to the dwelling and the mountains. On the other hand, it is claimed that the sanctity attributed to the sky is closely related to the highland culture prevalent among Turks. Accordingly, the study argues that the holiness attributed to the ground in the pre-Islamic period continued in the post-Islamic period in the dwelling and various mountains on the earth, and that the holiness attributed to the sky in the pre-Islamic period continued in the highland culture in the post-Islamic period. Thus, the study aims to show that the sacredness attributed to the conceptions of heaven and earth has continued uninterrupted for generations. The main conclusion of this study, in which the focus of the analysis is the religious dimension of the conceptions of heaven and earth in Turkish culture, is that the conceptions of heaven and earth and the deep meaning attributed to these conceptions are rooted in the deepest parts of the social consciousness and that a strong and effective cult is dedicated to these conceptions.

Keywords: Earth, sky, Tengri, Umay, culture.

Giriş

Yeryüzünde yaşamış bütün halklarda *yer* ve *gök* tasavvurları son derece kutsal bir *yer* edinmiş ve insanlar kutsal belledikleri *yere* ve göğe güçlü ve etkili kültler adamıştır. Bu güçlü ve etkili kültler de insanların zihinlerinin en derinlerinde kendilerine yer bulmuş ve etkilerini o ya da bu yolla devam ettirmiştir. Bu tasavvurlar insanın düşünce serüveninde ortaya koyduğu üretimlerde kendilerini göstermeye ve sezdirmeye devam edegelmişlerdir. Hem bir güç hem bir ruh hem de doğurganlık ve bereketin kaynağı olarak görülen Yeryüzü Ana temsili insan varlığının zihninde yerleşmiş ve nesiller boyu orada en derinlere kök salmıştır (Eliade, 2022: 277). Yine benzer şekilde yüceliğin ve güçlülüğün simgesi olan *gök* temsili insan varlığının zihninde kök salarak nesiller boyu etkisini hiç yitirmeden orada yaşamıştır.

Bilgi, dünyanın bütün olarak kavranması, kozmik bütünün yorumlanması, varoluşun ardından yatan nihai sebeplerin ortaya çıkarılması vb. kilit meseleler, göğün tefekkürü, *gök hiyerophanisi*² ve göğün ilahi kudreti sayesinde mümkün olmuştur (Eliade, 2022: 83). Hem *yer* hem de *gök* insanın dünyayı anlama ve anlamlandırma sürecinde onun aklına mihmandarlık etmiş ve insan tininden fişkıran tüm dinsel tasavvurların kökenini oluşturmuştur. Bu anlamda ilk olarak diyebiliriz ki kutsal *yer-gök* çifti, evrensel mitolojinin ana temalarından biridir; pek çok mitolojide *gök* yüce tanrı, *yer* de onun eşi olarak tasvir edilir (Eliade, 2022: 270). Bu kozmik aile tasvirinde öne çıkan hususlar *yerin* doğurganlık ve bereketin kaynağı olması iken göğün yücelik, sonsuzluk ve gücün simgesi olmasıdır. Bu simgeler ve onların insan zihninde bıraktığı izler ve etkiler, nesillerle birlikte toplumsal bilinç ve onun devamlılığında etkin bir rol oynamış ve hatta oynamaya devam etmektedir.

Bir anlamda kozmosun temelini oluşturan *yer*, dinsel açıdan pek çok simgeye, anlama ve boyuta sahiptir; var olduğu, kendini ve başka varlıkları ifade ettiği, bahsettiği, ürettiği ve her şeyi bağrına bastığı için toprağa tapılır (Eliade, 2022: 270). Benzer bir kutsiyetin

2 Kutsalın tezahür etmesinin terimsel adı.

atfedildiği haliyle *göğe* de yüce, sonsuz ve üstün olduğu, şimşek, yıldırım ve daha başka hava olaylarını tayin eden tanrısal bir kudret olduğu ve her şeyden üstte olduğu için tapılır ve böylelikle her iki temsile de güçlü ve etkili kültler adanır. Yine diyebiliriz ki sonsuz üreticilik ve bereketin simgesi olması ile *yere* ve yalnızca gökyüzünün tefekkür edilmesinin bile insanın zayıflığının ve tanrının aşkınlığının ortaya koymasının yanı sıra bilginin, üstün, sonsuz ve tinsel gücün de ortaya konulmasını sağladığı için *göğe* güçlü ve etkili bir kült adanır (Eliade, 2022: 84). *Yerin* toprak olarak, yani üzerindeki toprak katmanı ve yeraltıyla kazandığı en önemli *theophani*³, onun sonsuz üretkenlik kapasitesi yani doğurganlığıdır; bir ana tanrıça, bir bereket tanrıçası olmadan önce *yere*, bir toprak anadır (Eliade, 2022: 275). *Göğün* sonsuz ve sınırsız gökyüzü olarak yıldızlı *gök*le kazandığı en önemli *theophaniler* ise onun sonsuz güç sahibi ve en üstün olmasıdır. *Yer* ve *gök* mefhumlarına atfedilen bu tanrısal güçler insan varlığının en eski ve ilksel düşünsel üretimleri arasında yerini almış ve sonraki çağlarda ortaya çıkan düşünsel üretimler ve inançları etkilemeye devam etmiştir.

Çok uzun bir dönem boyunca insanlar, yaşadıkları ortama, modern ve dinsel olmayan bir zihniyetin çok zor anlayabileceği bir bağla bağlı kalmışlardır öyle ki onlar vatan toprağının çocuklarıdır (Eliade, 2022: 272). Vatan toprağı olan Toprak Ana'nın ya da ilksel bir dini tasavvur olarak *yerin* çocukları olmak, insanların *yere* ile derin ve köklü bağlar kurmasını sağlamış öyle ki bu bağlar insanların yaşadıkları meskenlerin organizasyonu ve yapısal şekilleri gibi ayrıntılara kadar kök salmıştır. Benzer şekilde çok uzun bir dönem boyunca modern ve dinsel olmayan bir zihniyetin çok zor anlayabileceği bir bağla insanlar kutsal *göğe* bağlanmış ve ona atfettikleri sonsuz güç ve üstünlük özelliklerine sığınarak onun bu güçlerine ulaşmak adına çeşitli ritüeller ve uygulamalar gerçekleştirmiştir. *Gök*, dinsel bir değer kazanmadan önce de aşkındır; *gök*, doğal olarak varlığıyla aşkınlığı, gücü ve değişmezliği simgeler; *gök*, vardır çünkü yücedir, sonsuzdur, dokunulmazdır, güçlüdür (Eliade, 2022: 66). Yüksek'in aşkın ya da dünya dışı, sonsuz olma niteliği insana, insanın zihni-

3 Kutsalın tecelli etmesi, görünmesinin terimsel adı.

ne ve ruhuna aracısız ulaşan bir bilgidir; kendini tüm doğallığıyla keşfeden, evrendeki konumunun bilincine varan insan, simgeleri doğrudan algılar; bu temel keşifler insanın dünya üzerindeki dramına organik bağlarla o kadar bağlıdır ki, aynı simgeler hem insanın bilinçaltı etkinliklerini hem de ruhsal yaşamının en gelişmiş ifadelerini belirler (Eliade, 2022: 66). Böylelikle hem *yer* hem de *gök* tasavvurları, insan zihninin en derinlerinde kendilerine yer edinmiş temsiller olarak insanın tüm düşünsel üretimlerinde kendilerini o ya da bu yolla gösterir ve insanın dünyaya dair tüm etkinliklerine o ya da bu şekilde etki ederler.

Yeryüzündeki tüm mitolojilerde ortak olan *yer* ve *göğün* kutsal tezahürleri ve toplumsal bilinç üzerindeki etkileri yalnızca halkların mitolojik çağları ile sınırlı kalmamış mitolojik dinin kendisini çok daha rasyonel tek tanrı inancına bıraktığı çağlarda da devam etmiştir. *Yer* ve *göğe* dair en eski çağlarda oluşturulan inancın etkisi zihinlerde öylesine köklü ve radikal bir tesir bırakmıştır ki en eski çağlardaki inançlar terkedildiğinde dahi bu tasavvurlar ve onlara atfedilen güçlü ve etkin kültür, varlığını toplumsal bilinçte devam ettirmiş ve insan varlıklarının hayatlarında etkiler bırakmaya devam etmiştir.

1. Türk Kültüründe Gök Tasavvuru ve bu Tasavvurun Yayla Kültürü ile İlişkisi

Kuşkusuz, insanoğlu en eski zamanlardan beri gökyüzüne ilişkin deneyimlerinden yola çıkarak kutsalın aşkınlığına ve kadiri mutlaklığına karar vermektedir; gökyüzünün ilahi bir alan olarak görünmesi için mitolojik imgelemin veya kavramsal inceliklerin yardımına gereksinim yoktur (Eliade, 2022: 81). Çünkü gökyüzü gerek gündüz gerekse de gece olsun aşkınlığı, sonsuzluğu ve görkemi ile insanı büyüleyen bir yapıya sahiptir. Gökyüzüne dair modern zihinlerimizden çok önce yaşamış insanların tasavvurları bizimkilerinden çok farklıdır. Başka bir deyişle doğaya ve onun şaşırtıcı gizemlerine dair çok az bilgi sahibi olan halklarda gökyüzü tasavvuru bizlerin gökyüzüne yüklediği anlamlardan çok daha farklı ve hayret vericidir. Bu halklardan olan eski Türklerin ve Moğolların yüce tanrısının adı *Gök Tengri*'dir ve *gök* anlamına gelmektedir; *Gök Tengri*, göğün yüce tanrısı, *yerin* ve insanoğlunun yaratıcısıdır ve babadır; görünen

ve görünmeyen şeyleri yaratandır ve toprağı bereketlendiren odur (Eliade, 2022: 86-88). *Gök Tengri* Türk'ün başını gökyüzüne çevirip baktığında görkemini hissettiği yüce tanrısı ve her şeyi var eden efendisidir. Bu anlamda *Gök Tanrı* her şeyin yaratıcısıdır, ezeli ve ebedidir; Orhun yazıtlarında Türk tanrısı olarak anılan *Gök Tanrı yer* ile birlikte anılır (Çoruhlu, 2002: 20). Onun *yer* ile beraber anılması tüm halkların ilksel kozmolojilerinde görülen benzer bir *yer-gök* birlikteliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak genel olarak Ural-Altay topluluklarının büyük *gök* tanrısı, başlangıçtaki özelliklerini başka halklardaki *gök* tanrılarından daha iyi ve daha uzun süre korurlar (Eliade, 2022: 90). Bundan dolayı Türklerin *göğe* ve onun sonsuzluğu ile sınırsızlığına atfettikleri inançları, diğer halkların *göğe* atfettikleri inançtan hem daha köklü hem daha uzun süreli olmuştur.

Öyle ki Türkler ulu ve yüce belledikleri *göğe* dair ilahi tasavvurlarını sürdürmek noktasında yalnızca İslam öncesi dönemle sınırlı kalmamış İslamiyet sonrasında da bu tasavvurlarını devam ettirmişlerdir. Bunun en büyük kanıtı ise Türklerde var olan yayla kültürüdür. Yayla kültürü yalnızca ısınan havanın bunaltıcılığından kurtulmak için daha yükseklere bir süreliğine yerleşmek olarak ele alınmamalıdır. Bu kültür aynı zamanda yükseklere çıkmak suretiyle *gök*teki Tanrıya daha yakın olunacağı inancının uzantısı olan bir kültürdür.

Dağ *göğe* yakındır ve bu nedenle çift yönlü bir kutsallığa sahiptir; bir yandan aşkın mekanın simgesi olan yüksek, yüce gibi sıfatları paylaşır öte yandan göğün kutsallığının kendini en yoğun şekilde gösterdiği yerdir, bu nedenle dağ tanrının yeryüzündeki ikametgahıdır (Eliade, 2022: 124). Yayla kültüründe dağların doruklarında bulunan düzlüklere ulaşmak ve burada senenin bir bölümünü geçirmek esastır. Bununla ulaşılması hedeflenen asıl şey ise Tanrı'nın yüceliğine ve zatına, yükseklerde ve dağ doruklarında daha yakın hissetmektir.

Türk kültüründe bu yüzden yaylaya çıkmak ve orada ikamet etmek önemli bir yere sahiptir. Dağların taşıdığı dinsel ve simgesel değerler çok fazladır bundan dolayı tüm *gök* tanrılarının yükseklerde, dağların doruklarında ya da yükseklerde bulunan geniş platolarda özel tapınma yerleri bulunur (Eliade, 2022: 125). İslamiyet önce-

si dönemde Ötüken dağı başta olmak üzere dağ doruklarında çokça bulgulanabileceğimiz kült ve kurban noktaları bu iddiayı destekler görünmektedir.

İslamiyet sonrası dönemde bu kurban ritüelleri terkedilmiş olsa bile Türkler dağ doruklarında bulunan yüksek düzlüklere gitmeyi ve senenin belirli zamanlarını burada geçirmeyi sürdürmüştür. Bunun en büyük sebebi de dağın genelde *gökle yerin* birleştiği *yer* olarak kabul edilmesi; böylece bir merkeze dönüşmesi, bundan dolayı kutsal bir bölge olması ve farklı kozmik alanlar arasında yolculuk yapılabilecek bir *yer* olmasıdır (Eliade, 2022: 125). Gerçekten de dağlar ve dorukları kutsal belenen *göğe* yeryüzündeki en yakın noktadır ve bundan dolayı eski Türkler nazarında önemli bir semboldür. Bundan dolayı İslam öncesi dönemde doğrudan dağın kendisine ya da dağ doruklarında *Gök Tanrı*'ya adanan kurbanlar yoluyla kutsalla bağ kurma geleneği İslam sonrası dönemde yayla kültürü şeklinde devam etmiştir. Türkler İslam öncesi dönemde yükseklerde kendisine daha yakın hissettikleri *Gök Tanrı*'yla kurdukları bağı İslam sonrası dönemde yayla kültürü yoluyla doruklara çıkararak Allah ile kurmaya devam etmiştir. Böylelikle Türkler İslam öncesi dönemde nesiller boyunca kutsal belledikleri *gök* ile bağlarını koparmamış ve senenin belirli dönemlerinde esrarengiz bir heves ve istekle buralara gidip yaşamayı sürdürmüşlerdir.

Türk mitolojik düşüncesinde gökyüzü, evrensel düzenin bir göstergesi gibi tasavvur edilir, *gök* sadece doğanın ve evrenin bir parçası değildir aynı zamanda sonsuz ve sınırsız görkemiyle iradesi en üstün sayılan *Gök Tanrı*'nın yarattığı bir varlıktır (Beydilli, 2004: 218). *Göğün* kutsallığı ve görkemi ile *Gök Tanrı*'nın ezeliyeti ve sonsuz kudretine dair İslamiyet öncesi Türk inancı, İslamiyet sonrası dönemde de devam etmiş ve Türklerin yaşadığı bütün coğrafyalarda halk senenin belirli dönemlerini Tanrı'ya en yakın hissettikleri dağ doruklarında geçirmek için harekete geçmiştir.

Böylelikle nesiller boyu süren inanç, toplumsal bilinçte varlığını devam ettirmiştir.

Türklerin dinsel tasarımlarında her zaman önemli bir rol oynayan dağdan metinlerde, kurban sunmak üzere buraya yapılan hac yolcu-

luklarından bahsedilir; ne var ki, kurbanın dağa mı yoksa dağdaki başka herhangi bir güce mi sunulduğu her zaman bilinmemektedir: bunlar çoğu kez genel kült mekanlarıdır (Roux, 2011: 62). Buralarda yapılan kurban ritüellerinin *Gök Tengri* ismiyle bilinen ve Eski Türklerin her şeyin üstünde gördükleri yüce tanrılarına verdikleri kurbanlar olduğunu çıkarsamak zor değildir. Çünkü ritüeller dağ doruklarında yapılmaktadır ve yükseklik çoğu zaman *Gök Tengri* ile doğrudan ilişkilidir. Eski Türk inancına göre her şeyin üstünde, kendisinden umut kesilmeyen büyük tanrı, *Gök Tengri* yer almaktadır (Roux, 2011: 127-128). *Gök Tengri* her şeyin üstünde olan sonsuz güç sahibi tanrıdır ve ona ulaşmak, yakın hissetmek ancak ve ancak göklere yaklaşmakla mümkündür. Bunun yolu da dağ doruklarına ve buralarda bulunan düzlüklere çıkmaktır. Eski Türkler bu nedenle buralara çıkıp tanrılarına, ona orada, dağların tepesinde daha yakın hissettikleri için kurbanlar sunmuşlardır. Onların bu inancı ve kutsalla bağ kurma deneyimleri İslam sonrası dönüştüme uğrayarak yayla kültüründe aynen devam etmiştir.

Kimilerine göre, *Tengri* göğün mavisine takılmış addır, daha başkalarına göre ise, *Tengri* göğün kendisidir (Roux, 2011: 130). *Tengri* kelimesi, anlam itibarıyla *gök* manasına gelmektedir, başka bir deyişle *Tengri* kelimesi hem fiziki *gök*, hem de manevi *göğü* yani Tanrı'yı ifade etmek için kullanılmıştır ki daha sonra fiziki *göğe* sıfat olarak kullanılan kök (mavi) fiziki *gök* için, *Tengri* de Tanrı için kullanılmaya başlamıştır (Taş, 2002: 38). Her durumda Eski Türklerin *göğe* ve gökyüzüne yüklediği tinsel anlam apaçık bir şekilde önümüzde durmaktadır ve bu anlam yalnızca İslam öncesi dönemle sınırlı kalmamış İslam sonrası dönemde de toplumsal bilinçte yayla kültürü şeklinde devam edegelmiştir. Eski Türkler gökyüzünün her şeyi görüp, bildiğine inanmış, *Gök Tanrı*'yı dünyanın sahibi bilmiş ve insanlar içinde ortaya çıkan her şeyin onun iradesiyle olduğuna inanmıştır (Beydilli, 2004: 219). Onların bu köklü ve eski inancı yalnızca İslamiyet öncesi ataların inancı olmakla kalmamış İslamiyet sonrasında da belirli düzeyde bir form geçirerek toplumsal bilinçte yaşamaya devam etmiştir.

Yalnızca yaylaya çıkma geleneği değil “Yukarıda Allah var!” deyişi de bunun ispatlarından. Toplumsal bilinç içerisinde *Gök Tengri* inancı İslamiyet sonrası dönemde pek çok noktada birbirine benzer tanrı tasavvurları olduğu için Allah inancına dönüşmüştür. Bu inanç etkisini İslamiyet öncesi dönemde kendisine adanan güçlü ve etkili kültlerden bir tanesi olan yükseklerde Tanrı’ya ulaşma ve yakın hissetme uygulamasını, İslamiyet sonrası dönemde yaylaya çıkma ve senenin belirli döneminde orada ikamet etme uygulaması olarak devam ettirmiştir.

2. Türk Kültüründe Yer Tasavvuru ve bu Tasavvurun Yeryüzü ile İlişkisi

Türk kültüründe *Kara Yer* anlamına gelen *Yağız Yer* tabiri, Orhun yazıtlarında mavi *gök* ifadesiyle yan yana geçer; bu husus *Gök Tanrı*’yı anlatan bu çok önemli ibare yanında *Yağız Yer*’in, dolayısıyla *yer* tanrısının önemini göstermektedir (Çoruhlu, 2002: 33). *Yerin gök* ile ele alınması ve ilk oluşan öğeler olması, birçok halkın mitolojisinde ve kozmogonisinde ortak olan temel bir motiftir. Türk kültüründe de *yer*, *gök* ile ele alınır ve çoğunlukla dişil bir öge olarak kabul edilir.

Dişil bir unsur olan *yerin* ve *yeryüzünün* İslam öncesi Türk dini temsilindeki kişileştirmesi olan ve Toprak Ana olarak kendisine tapınılan tanrıça *Umay*⁴, bütün Türk halklarını korur, malları ve topraktaki mahsülü bereketlendirir ve ailelerle devleti koruyup gözetir (Çoruhlu, 2002: 41). Güvenli ve refah ile bereket dolu bir yaşamın sembolü olan *Umay* Türk mitolojisindeki en temel temsillerden bir

4 Eski Türk panteonunda yer alan, çok iyi tanıdığımız az sayıdaki tanrıdan biridir. Bu sözcüğü zikreden Kâşgarlı Mahmud, onu “plasenta” olarak tercüme etmektedir. Nitekim *Umay*, gerçekten böyle bir işlevi yerine getirmektedir. Plasenta ile yakın ilişki içindedir; yeni doğmuş olanları korumakta ve belki de bir doğurganlık tanrıçasının, hatta bir ana tanrıçanın işlevini yerine getirmektedir. *Umay*, kiremitten yapılmış kısa Ulan Bator Yazıtında “haram”, “imparatoriçe” anlamına gelen *hatun* sıfatını taşımakta ve *hanım*, yani hükümdarın, göğün (Tengri) yanında *yer* almaktadır. Tonyukuk Yazıtında ise, *Umay* aynı zamanda hem gök tanrı hem de kutsanmış *yer-sub* beraberliği (Yer ve Su) ile birlikte anılmaktadır. Bunlar, ordu komutanının iradesi üzerinde baskı kurabilmek için birleşmişlerdir. Kültigin Yazıtından, imparatoriçenin *Umay*’a benzediğini öğrenmekteyiz. Aynı şekilde Türkçe Turfan metinlerinde de geçmekte ve Kıpçaklar tarafından bilinmektedir. *Umay*’ın *yer* ile olan benzerliği, gök ile olan olası bir dualizm vs. konusunda çeşitli varsayımlarda bulunulmuştur. Kâşgarlı Mahmud taşları tekrar yerli yerine oturtmakta ve “Eğer *Umay*’a tapınılırsa, bir çocuk dünyaya gelir” diyerek, konuyu anlamaya oldukça katkıda bulunmaktadır (Roux, 2011: 134).

tanesisdir ve ondan genelde dişil bir öge olarak söz edilir. Dişil bir öge olmasının yanı sıra *Umay yersel* karakteri ile öne çıkar. Onun *yersel* karakteri, her şeyin kendi bağrında yetiştiği Toprak Ana ya da *Ulu Ana* olması yoluyla temellenir. *Umay* ya da Türk mitolojisinde *Ulu Ana*,⁵ bolluk ve bereketin koruyucusu ve yaratıcısı ve her şeyi bilen olarak nitelendirilir; mitolojik düşüncede ona hayat verici güç ve ölümsüzlüğün en üst iradesi olarak bakılmıştır; *Ulu Ana* hem düzenleyici evrensel başlangıç hem de her şeye kadir olandır (Beydilli, 2004: 575-577).

Böylelikle *Umay* yahut *Ulu Ana*'nın *yersel* karakterinin yanı sıra koruyucu ve yaratıcı bir karakterde olduğunu da görürüz. Toprak Ana olarak *Umay* yahut *Ulu Ana*, bolluk, bereket ve refahın koruyucusudur. *Umay* kültürünü bütün olarak değerlendirdiğimiz takdirde, onun *yersel* ve *göksel* olmakla birlikte üretici bir kült olduğunu görürüz; yeryüzündeki toprağın verimi, bitkilerin yetişmesi, üretimin devamlılığı ve insan hayatının varlığı, bunlar kendiliğinden var olan olgular değildir, herhangi bir şekilde *Umay*'la ilintilidir (Taş, 2002: 51).

Umay ayrıca Türklerin vatan toprağında güvenli bir şekilde yaşamalarını sağlayan bir güç olarak da karşımıza çıkar. Vatan eski Türk düşüncesinde kutsaldır; Göktürk yazıtlarında Türk vatani ve Türk milleti, Türk dini sisteminde mevcut olan kutsal varlıklar tarafından korunmaktadır ki böylelikle dünyanın prototipi olarak algılanan vatan, salt fiziki bir mekan olarak kavranmayıp, dini düşüncelerle birlikte kavranır (Taş, 2002: 138). Vatani ve üzerinde yaşayan milleti koruyan ruhların ve tanrısal varlıkların başında ise *Umay* yahut *Ulu Ana* gelir. *Umay* en geniş anlamıyla bütün canlıların koruyucusudur, buna ilaveten *Yer-Su* ruhları da, bu canlıların üzerinde yaşadığı toprağın ve *yerin* kendisi olan *Umay*'ın soyutlanmış ve kişileştirilmiş ruhlar inancındır, diyebiliriz (Taş, 2002: 56). Böylelikle *yersel* karakteri ve koruyuculuğu ile öne çıkan *Umay* yahut *Ulu Ana* kültürünün yeryüzü ile ilişkisi de temellenmiş olur. *Umay* yahut *Ulu Ana*'nın yeryüzü ile ilişkisi ise Türk kültüründe birincisi dağlar ve vatan ikin-

5 *Umay*'ın *yer* ruhu olması, *Ulu Ana* motifinin bir özelliğidir, *Umay* temsili *Ulu Ana* temsiline bir varyasyonu olarak ele alınabilir (Beydilli, 2004: 585).

cisi de içinde yaşanılan mesken olan çadır ya da konutta görülür.

Umay'ın yeryüzündeki en önemli tezahürü dağdır. İlk başlıkta da değindiğimiz üzere eski Türklerde kutsal dağlar yeryüzünün merkezinde yer alır ve dünyanın eksenini oluşturdukları kabul edilir; bu kutsal dağlara büyük saygı gösterilir ve bundan dolayı güçlü ve etkili bir kült adanır (Çoruhlu, 2002: 34). Dağ kutsal bellendir çünkü dağın yeryüzünün merkezinde bulunduğuna ve *Gök Tengri*'ye yeryüzündeki en yakın varlık olduğuna inanılır. Dağ, tepe ya da yüksek yerler Türk topluluklarında büyüklüklerinden ve göğe olan yakınlıklarından dolayı bazen tanrı olarak kabul edilmiş, bazen de muhtemelen göğe ve yere ibadet edilen alanlar olarak görülmüştür (Çoruhlu, 2002: 34). Dağlar *Umay*'ın yeryüzündeki merkez noktası ya da göbek deliği olarak görüldüğü ve *Gök Tengri*'ye yakın noktalar olduğu için burada yere ve göğe kurbanlar verilip ibadet edilmiştir. Şiirsel mitolojik dünya modelinde dağ, dünyanın öz motifi; evrensel düzenin bütün parametrelerini kendinde toplayan dağ, dünyanın tam merkezinde yükselen, kutsal güç kaynağıdır, bundan dolayı ulu başlangıç, kök, soyun temeli ve anayurdun sembolü gibi algılanmıştır (Beydilli, 2004: 145). Bundan dolayı İslam öncesi dönemde Türklerde dağ oldukça kutsal bir konuma sahiptir. Dağ'ın bu kutsallığı İslam sonrası dönemde biçim değiştirerek devam etmiştir; dağlar her zaman yüce, görkemli ve kutsiyet dolu yerler olarak algılanmıştır.

Göktürk Yazıtlarında nesnel bir varlık olarak *göğün* tamamlayıcısı şeklinde karşımıza çıkan yer, evrenin bir prototipi olan vatan olarak karşımıza çıkmaktadır; bunun en önemli göstergesi de kutsal Ötüken Dağları'dır (Taş, 2002: 55). Bu dağlar İslam öncesi Türk kültüründe yeryüzünün en kutsal bölgesi olarak görülmüştür. Türk *Tengri*'si ve Türk kutsal *Yer-Su*'ları, Türklere Ötüken dağları ve civarını vatan olarak layık görmüştür, üzerinde yaşanan yerler, evrenin merkezinde yer almaktadır (Taş, 2002: 55). Bu dağlar yeryüzünün merkez noktası olarak görülmüştür ve Türk yurdunun tam da bu merkez noktasında bulunduğuna inanılmıştır. Göktürkler döneminde, dünyanın merkezinde yer alan Türk yurdunun tam ortasındaki kozmik dağ, Türklerin mukaddes dağı Ötüken'dir; Türkler burayı terk eder-

lerse, başlarının felaketlerden kurtulmayacağına inanmakta idiler (Taş, 2002: 137). Bir dağa adanan bu güçlü ve etkili kültten anlaşılabilir ki Dağ Türk kültüründe özel bir yere sahiptir. Türk kültüründe dağ, etrafında bulunan vatanında sınırlarını belirleyen ve vatani da kendi kutsallığı ile kutsal kılan temel bir öğedir. Böylelikle *Umay*'ın yeryüzündeki tezahürü olan dağ ve dağın çizdiği sınırlardan oluşan vatan, Türk kültüründe güçlü ve etkili bir külte sahiptir diyebiliriz.

Umay'ın yeryüzündeki bir diğer tezahürü ise içinde yaşanılan ve ikamet edilen mesken ve bu meskenin organizasyonudur. Öncelikle ev yahut çadır olsun içinde yaşanılan meskende muhakkak bir ocak yanar. Ocak yuvanın ve oradaki hayatın sürekliliğinin simgesidir (Çoruhlu, 2002: 51). Ocak yanan yerde aş pişer, karın doyar. Yuva da huzur ve güven hissi yanan ocaktan yayılan ısı ve ışık ile ortaya çıkar. Eski Türklerde *Umay* aynı zamanda ateş ruhudur (Çoruhlu, 2002: 42). Bu da *Umay*'ın içinde yaşanılan meskenle ilişkisini ortaya koyar. O yalnızca yeryüzünde bir dağ ya da vatan olarak değil aynı zamanda yuvanın içinde de tezahür eden bir ruhtur. İçinde yaşanılan mesken aynı zaman da *yer* ve *göğün* kesişim noktası olan kozmik bir bölgedir. Başka bir deyişle özellikle çadırlarda çadırın tavanı gökyüzüne açılan bir kubbe gibi oval şekilde tasarlanır ki bu şekil *göğe* benzetilir. Böylelikle *yer* ile *göğün* kozmik bütünleşmesi, içinde ikamet edilen çadır yoluyla sağlanmaya çalışılır. Böylelikle *yerin* ve *göğün* emirleri ya da ilhamları açık bir şekilde duyulabilir.

Türk kültüründe *yer*, büyük ve en yüksek tanrı olan *gök* ile birlikte insanlara emir verebilir ve kalplerine ilhamda bulunabilir; yazıtlarda, “çünkü yukardaki *gök* ile aşağıdaki *yer* öyle buyurmuşlardı” diye geçer (Roux, 2011: 134). Türk kültüründe *yer* eğer istisnai olarak emir veriyorsa, bunun nedeninin *gök* ile uyum içinde olduğu ve onu takip ettiği sonucunu çıkarırız çünkü *yer* insanlara *gök* ile birlikte emir verir ya da kalplerine ilhamda bulunur bundan dolayı meskende *yer* ile *göğün* kozmik birlikteliği sağlanmaya çalışılır (Roux, 2011: 134). Meskende sağlanmaya çalışılan bu kozmik birliktelikte amaç *yer* ve *göğün* güçlerinden ve *iduk*'undan istifade etmektir. *İduk* doğal afetlerden ve kötü güçlerden koruyan mekan ve toplumun iyiliğini güvence altına alan güç gibi anlamlara gelir (Taş, 2002: 56).

Bu güç meskenin *yer* ile *göğü* bir araya getirilen organizasyonunda ortaya çıkması amaçlanan kutsal güçtür. Bu güç kutsal *gök* ve *yerin* kesişim ve birleşim noktaları olan kutsal dağlar, dağ dorukları ve nihayetinde de içinde yaşanılan meskende ortaya çıkar ve orada yaşayan insanları çepeçevre kuşatarak kutsallığın koruyucu çemberine dahil eder. Bir mikrokozmos sayılan meskenin ve özellikle kubbe biçimli çadırların üst bölümü *göğü*, Gök Tanrı'yı temsil etmektedir (Çoruhlu, 2002: 22). Türk kültüründe ev ya da çadırın organizasyonu ve içinde yanan ocak, bir kozmos çemberi oluşturarak meskeni kutsal kılan *iduk*'un *yer* ve *gök* birlikteliğinin sağlanması sonucunda ortaya çıkmasını sağlar. *Iduk* kelimesinin hem doğal korumayı hem de kutsallığı ifade etmesi, güney Sibiry Türklerinin mekanla ilgili telakkilerinde mevcuttur; mekanı korumanın, zapt etmenin karakteristiği herhangi bir soyun memleketiyle ilgilidir ki yaşanan *yer* bu sebeple kutsal ve koruyucudur; kötü güçlere, rüzgarlara, kötü havaya kapalıdır (Taş, 2002: 56). Böylelikle meskende yaşayanlar dışarıda hüküm süren kaosun iç bunaltıcı karanlığı ve karmaşıklığından arınır ve *yer* ile *göğün* birlikteliğinden doğan *iduk*'un dinginliği ile huzur bulur. *Iduk* ile koruma altına alınan ve kozmoslaştırılan mekanda *kut* ortaya çıkar. *Kut* sözcüğünün anlamı insana gelen ve içine yerleşen güç, insan kaynaklı olmayan özel bir güç, bir çeşit yaşam iksiridir (Roux, 2011: 90). Bu kutsal ve özel güç insana *yer* ile *gök* birlikteliğinden doğan *iduk*'tan gelir, bu gücün ilahi kökenli olduğu kabul edilir ve çoğu zaman *Gök Tengri* tasavvuru ile bağlantılıdır. Ancak *gök* ile *yerin* meskendeki birlikteliğinden doğan *iduk*'tan da *kut*'un ortaya çıktığını tasavvur edebiliriz. İnsan kaynaklı olmayan bu özel güç ya da *kut*, dışarıda hüküm süren kaostan ayrı olarak eşikten itibaren kozmosun hüküm sürdüğü meskene *iduk* ile birlikte dolar ve orayı aydınlatır. Türk kültüründe bu yüzden içinde yaşanılan mesken, *yer* ile *göğün* kendisinde bir araya geldiği ve içi *iduk* ve *kut* ile dolu olan mekan yahut mikro kozmostur. Yaşam iksiri ya da *kut* ve *ülüg* ya da merhametli kader, yani talih, çoğu durumda doğrudan *Tengri* tarafından verilir bunlar ona bağlıdır ve bir şekilde ondan kaynaklanmaktadır; çoğu kez şu iki ifade, doğrudan tanrının adının ardından gelir: “Tengrinin buyruğu üzerine” ve “*kut* ve *ülüg* sahibi olduğum için” bunu yapabildim (Roux, 2011: 129).

Sonuç

Kutsal *yer* ve *gök* birlikteliği bütün halklarda olduğu gibi Türk halkının mitolojik tasavvurunda da hakim bir motif olarak karşımıza çıkar. Türk kültüründe kutsal *gök* ya da *Gök Tengri* tasavvuru her şeyi yaratan ve her şeye yön veren en üstün güç olarak kabul edilir. Her şey *Gök Tengri*'nin iradesine boyun eğer ve her şey onun üstün ve görkemli kudreti sayesinde hayat bulur. Bu tasavvur Türk halkında İslam öncesi dönemde hakim tanrı tasavvuru olduğu gibi İslam sonrası dönemde de form değiştirip Allah inancına dönüşerek hakim tanrı tasavvuru olmayı sürdürmüştür. İslam öncesi *Gök Tengri* inancı yalnızca Allah inancına dönüşmekle kalmamış Türk halklarında yayla kültüründe yaşamaya devam etmiştir. İslamiyet öncesi dönemde yeryüzünde *Gök Tengri* ile irtibatın sağlandığı kutsal dağlar ve dağ doruklarına yapılan ve buralarda kutsal *göğe* verilen kurbanlar yoluyla *Gök Tengri*'ye ulaşma çabası İslam sonrası dönemde yayla kültüründe gizil bir şekilde de olsa devam etmiştir. Başka bir deyişle halkın dağ doruklarında bulunan düzlükler olan yaylalara yılın belirli zamanlarında çıkması ve orada yılın belirli zamanlarında kalması nesiller boyunca kutsal belenen *göğe* daha yakın olmaya çalışmanın bir sonucudur.

Yaylaya çıkma ve orada ikamet etme uygulamasında dağ çok önemli bir rol oynar. İslamiyet öncesi dönemde yeryüzünün kutsal *gök* ile kesişim ve birleşim noktaları kabul edilen ve kendisine derin ve etkili bir kutsallık atfedilen dağlar ve özellikle dağ dorukları, Türk halklarının toplumsal bilincinde etkin ve uhrevi bir yere sahiptir. Yeryüzündeki en kutsal bölge belenen Ötüken Dağı tasavvuru bunun güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Bu dağ ve çevresi Türk halklarının öz yurdu kabul edilmiş ve yeryüzünün kutsal *gök* ile bağlantılı olan merkez noktası olduğuna inanılmıştır. Bundan dolayı İslamiyet öncesinde bu dağda *Gök Tengri*'ye kurbanlar sunulmuş ve yılın belirli zamanlarında buraya ziyaretler yapılmıştır. Bu ziyaretlerin en büyük amacı ise kutsal belenen *göğe* ya da *Gök Tengri*'ye yakın hissetme isteğidir. Bu istek kendini en çok dağ doruklarına ulaşma ve orada ikamet etme uygulamasında açığa çıkardığından bundan yayla kültürü doğmuş ve böylelikle halk yılın belirli za-

manlarında yeryüzü ile gökyüzünün kesişim ve irtibat noktası olan dağlara ve dağ doruklarına, kutsal *göğe* daha yakın hissetmek için ziyaretlerde bulunmaya ve orada yılın belirli zamanlarında kalmaya başlamıştır.

Türk kültüründe yere ve yeryüzünde bulunan belirli dağlara toplumsal bilinçte atfedilen kutsallık etki ve iman derecesi bakımından *göğe* atfedilen kutsallıktan daha az olsa da yeryüzü ve yeryüzünde bulunan belirli dağlar Türk toplumsal bilincinde merkezi bir uhrevi öneme sahiptir. *Umay* ya da *Ulu Ana* olarak kişileştirilen *yer*, doğurganlığı, bereketi ve güveni simgeler. Böylelikle Türk kültüründe merkezi öneme sahip olan *yere* güçlü ve etkili bir kült adanır. Bu güçlü ve etkili kült ise kendisini dağlara atfedilen derin kutsallık ve meskenin organizasyonunda gösterir. *Yer*, topluluğun inanışında doğrudan bir değere sahiptir; enginliği, sağlamlığı, bitki örtüsünün ve canlıların çeşitliliğiyle, canlı, etkin ve kozmik bir bütün oluşturur; yeryüzü, üstünde taşıdıkları ve hayat verdikleriyle, en başından beri sonsuz bir var oluş kaynağı olmuş ve insanı doğrudan etkilemiştir (Eliade, 2022: 272). Gerçekten de özellikle İslamiyet öncesi Türk kültüründe *yer* bir ana, doğumun ve yaşamın kaynağı ve devam ettiricisi, yuvanın ve vatanın koruyucusu olarak görülmüş ve ona güçlü ve etkili bir kült adanmıştır. Türk kültüründe *yerin* bir parçası olan dağlar ayrıca kutsal kabul edilmiştir.

Yüksek bölgeler kutsaldır, *göğe* yakın olan her şey aşkın, insanüstü olanın özellikleriyle doludur ve böylelikle her yükselme, belli bir seviyeden kopuş ve öteki dünyaya bir geçiştir, dindışı mekan ve insanlık durumunun aşılmasıdır (Eliade, 2022: 126). Bundan dolayı yüksekler ve dağ dorukları kutsal bölgeler olarak görülmüş ve bu kutsal noktalar yine kutsal olan *gök* ile bağlantı ve kesişim noktası olarak algılanmıştır. Böylelikle dağın kutsallığı, onun *yerin* bir parçası olması ve kutsal *gök* ile irtibat noktası olması inancıyla temellenir. Dağlar ve dağ dorukları kutsal bellenir çünkü yüksektedir ve bundan dolayı aşkın ve yüce olana yakındır. Aşkın ve yüce olan *gök*lerdedir yahut *göğün* kendisi aşkın ve yücedir. Türk kültüründe *gök* her zaman ilahi ve aşkın olanın ikametgahı yahut kendisi olarak algılanmış bundan dolayı da *göğe* yakın olan yerlere ayrı bir önem

atfedilmiştir. Benzer şekilde Türk kültüründe içinde ikamet edilen mesken ve onun organizasyonu da dışarıdaki yer ile göğün mikro düzeyde bir uyarlamasıdır. Etrafını çevreleyen çadır bezi ya da ev duvarlarıyla mesken *yerin* kendisini temsil ederken onun çatısı ya da tavanı yüksek dağları yahut dağ doruklarını sembolize eder. Özellikle çadırların kubbeleri dağ doruklarına benzer şekilde yapılı ki bu kubbeler gökyüzüne uzanan ve gökyüzü ile birleşen kesişim noktaları gibi tasvir edilir. Böylelikle dışarıda dağ doruklarında *göge* ve *Gök Tengri*'ye yakın hissetme amaçlı buralara çıkma uygulaması bir mikro kozmos olan meskende de aynen taklit edilir. Ayrıca meskende yanan ocakta orayı dış dünyadan ve onun tehlikelerinden ayırarak güvenli bir bölge kılar ki önceki başlıkta değindiğimiz üzere *Umay* yersel karakterinin yanı sıra ailenin ve ocağın ve ocakta yanan ateşin koruyucu ruhu olarak algılanmıştır.

Ocak yuvanın ve oradaki hayatın sürekliliğinin simgesidir ve *Umay* aynı zamanda ocakta yanan ateş ruhudur (Çoruhlu, 2002: 42-51). Ocağın yanması ile birlikte *Umay*'ın ocakta tecelli ettiğine inanılır ve böylelikle yanan ocağın etrafı ve bir güvenlik çemberi ile sarılarak içinde yaşanan mesken kozmosun alanı kılınır. “Dünya (daha doğrusu ‘bizim dünyamız’), kozmostur; geri kalan ise artık kozmos değil, bir tür ‘öte dünya’, kaotik, yabancı bir uzamdır” ve bu kaotik yabancı uzam dış dünyada belirli sınırlar şeklinde algılandığı gibi meskenin eşikten ötesinde de taklit edilmiştir (Eliade, 2019: 29). Sınırın bize ait olan bölgesine dair huzur, güven ve ferahlık hissi her ne kadar klanlardan ülkelere dek genişlemiş olsa da bugün dahi zihinlerde yerini korumaya devam etmektedir (Körpe, 2024: 111). *Umay* ilk dönemlerde sadece çocukların koruyucu ruhu değil, aynı zamanda yetişkinlerin de koruyucusu durumundadır; eski Türk yazıtlarında *Umay* bu şekilde nitelendirilmiştir ki bu yönüyle o *Gök Tengri*'nin yardımcısıdır (Taş, 2002: 45). Onun aile ve ailenin yaşadığı meskeni koruyup gözetmesi ve *Gök Tengri*'nin yardımcısı olması, kutsal yer-gök ittifakının ve bir aradalığının bir simgesidir.

Kaynakça

- Beydilli, C. (2003). Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. (Çev. Eren Ercan). Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- Çoruhlu, Y. (2002). Türk Mitolojisinin Anahatları. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2019). *Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası*. (Çev. Ali Berktaş). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eliade, M. (2022). *Dinler Tarihine Giriş*. (Çev. Lale Arslan Özcan). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Gültepe, N. (2015). Türk Mitolojisi. İstanbul: Resse Kitabevi.
- Körpe, İ. (2024). Ontolojik Belirlemeler, Benzerlikler, Mitolojik Kökenler, Platon ve Aristoteles Felsefesinde Khora ve İlk Madde Düşüncesi. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Taş, İ. (2002). İslam Öncesi Türk Düşüncesinde Kozmogoni Kozmoloji. Konya: Kömen Yayınları.
- Roux, J., P. (2011). Eski Türk Mitolojisi. (Çev. Musa Yaşar Sağlam). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.



HİKÂYAT DEĞİL HİKÂYE

Hakan BİLBAY

Anadolu mayalılarının hikâyesine hürmetle...

Bir hikâye yazmak istiyorum. İçinde kelimelerin olmadığı. Sadece bir kahramanı olsun. Kahramanı hiç konuşmasın. Sadece sussun. Mesaj vermesin. İlham versin. Kahramanı görenler (Okuyanlar demedim ha) bu ben olmalıydım desinler. İç geçirsinler. İçlerinden geçirsinler. Kimseye demesinler.

Hatta hikâye, Allah'ın Âdeme kelimeleri öğretmediği zamanlarda geçsin mesela. Havva yok daha. Dedim ya sadece bir kahramanı olsun. Hatası olmasın, günahı hiç. Melekler bilsin sade. Kan dökücü bir asi olacağını. Kendi de bilmesin ne olacağını. Bilemez ya... Kelimeleri yok ki. Yoku da bilemez tabii. Var'ı bilir amma. Varlığı bilmeseydi. Varlığı var edecek olanı bildiğinden.

Kelimeleri bahşedecek olan bahşedince “harf”i. “Harf”e tutunsun da harf üzere yaşayacağını bilsin. Bir elif miktarı söylesin. Dört elif miktarı dinlesin. Kendi söyleyip kendi dinlesin ki yedi düvel işitsin. Yedi düvel bir olsun, biri söylesin. “Yedi düvel nereden çıktı, hani bir kahramanı vardı hikâyenin?” diye soranlara yedi düvel gülsün.

“Harf”i bildi mi kelimedede bilecek elbet. Aşk desin evvela. Aşk desin de aklı başından gitsin. Gönle düşsün düşecek olan ki aklı başına gelsin. “Havva yok ki!.. aşk nereden çıktı?” diyenler vuslat yüzü görmesin.

Harf üzere yaşayacak ya... “Harf”e ilelebet tutunamaz elbet. Tutunamayan düşecek. Hem de düş’e düşecek. El mahkûm, düşünce düşünecek. Düşünecek de, düş’e düştüğünü düşünmekle nasıl bilecek. “Olur mu öyle hiç! Düşünecek ki varlığa gelecek” diyenler; düş’teki, düş’ü mü var edecek?

Ey kahramanı görenler!.. “Allah düşürmesin” demeyin. Kader böyle yazılmış. Kalem kaldırılmış, kelam bâki kalmış. Kelam gönle akarmış. Gönül maya tutarmış. Gönlü mayalılar, kaf dağını aşarmış.

Allah’tan niyazım: Gökten üç elma düşsün. Biri Anadolu’ya, biri kaf dağınının ardına, biri “Bu nasıl hikâye böyle” diyenin başına...





GAYRİ NİSBİ VAKİTLERDE...

İsmail Berk KARAKAYA

Gönül deyince aklıma bir şey takıldı.
Gönül deyince, akıl kalır mı?
Kalmaz.
Şöyle ki;
“Aklın”, çıkarsam yanarım dediği yerdedir “Gönül”.
Mertebesi; “En Yüce Ev’in”, en üstün ve şerefli mahallidir gönül.
Gönül;
“beden” diye ünlenen,
bu 4 “kenar”, bilinen 4 element mekanın,
en sarp en ulu “nokta’sı”.
Sarp denilince en uç, en keskin, en dik gelmesin aklına,
Belki de en derin-en geniş, sınırlı gibi duran ama sınırsız-sınırlı
olanda gelmeli...
Belki de inmeli.
Gelmeli mi, inmeli mi, inilmeli mi, indirilmeli mi işte
akıl burada yetmiyor.
Metaforlara başvuruyor. Hiç değilse tadımlık bir şeyler heybene
katasın diye, sırtını sıvazlıyor...
Çünkü rasyonel olan akıl, anca belli bir noktaya kadar teselli
edebilecek konumda.
Ve burada ikilik yok!
Bu “mahalde” $1+1=2$ etmiyor!
Yunusça söylersek,
İbrahim’ em, Cebrail’e hiç ihtiyacım kalmadı.
Nasıl kalmaz?
Çölün ortasında, aile nasıl aç, susuz ve başıboş bırakılır?
Ateşe atılırken, akıl nasıl hesap yapmaz, korkmaz...
Sen pervane misin ki?
Ne yani pervane ateşten bir çare mi?
Uçarken havayı biliyor, susayınca suyu biliyor, çıktığı toprak kozayı
biliyor
lakin bir ateşi bilmiyor öyle mi?
Dağları aşan o ateşe, mancınık ile atılırken , bir melek çıkıp,

“Bir isteğin var mı iletelim?” dediği yerde,
O benim müşkülümü bilmiyor mu?
“Sen çık aradan!” diyebilmek zor olmalı, hatta günümüz Dekartçı rasyonel akıllarına saçma gelmekte.
Hesapları bir kenara bırakıp, tedbiri terk eylemek “maskeler sultanlığında” zor olsa gerek.
İbrahim, akıyla buldu, gönlüyle oldu.
Mevcut dünyada akılı firavunlaştırılanlar da , “deniz’i” ikiye ayırmadı mı?
Halbuki denizin yan yana kalıp, hiç karışmamış olması gerekirdi.
Benden daha iyi bilen var mı dememeli, bilen üstünde bir bilen olan gönül var demeli.
Sonuç olarak akıl babında,
Akıl ikililiği sever. 2 ye ayırmayı sever. 2 lobludur işte.
Aristo dram geleneği gibi, iyi-kötü olmak zorunda akıl için ve “batılı aklın” kurduğu mevcut
“bu tiyatro sahnesinde” sana verilen koltukta oturmak ve tiyatroyu oyuncunun sana sunduğu performans kadar aklınla anlamalısın.
İyi-kötü,sıcak-soğuk falan hep bir ikilik peşinde koşman gerekir.
Ya da kime göre?
Neye göre?
Nerede yin?
Nerede yang?
“The two in the one... diyip şairi de anarak , şairane bir hayat yaşamalı bence.
Çünkü kimse sorsan yin-yang diye onu da ikiye ayırır halbuki daha “NAZAR’DA” seyret; o da tektir...
Velhasıl akılla bulup, gönülle olduğun- dolduğun, doldurulduğun yere yol almak gerekir.
Çölde, kimi, kime emanet ettiğini iyi bilmek gerekir.
Çünkü çöl bu, kum tepeleri yer değiştirebilir.
Olsun, devenin de bağını çözmek,
Çöktüğü yerde konaklamak da gerekebilir.
Ve devenin de hislerine güvenmek gereklidir.
Peki, aklın yetersiz kaldığı bu “denklem”de,
Aşk, sevgi, kardeşlik, kerem, tevazu vs. gelse kalbe.
“Cümle varlığın birliği ve kardeşliği” gibi.

Cümle varlık derken, sadece nefes alıp verenlerle de değil.
Her şey, evet her şey gelmeli. Taş, toprak, ağaç evet her şey!
Yoktan Var Eden'in yarattığı her şeyi sevmek. Sonuç olarak varsa,
yoktan var ya!

“Yaratılanı, mevcut olanı Yaradan'dan ötürü sevmek” gibi.

Şu çağda nesnelere interneti var da, alemlerin “ağı” yok mu dersin? Sicim teorisi gibi ama o da değil.

Hiçbir boşluk kabul etmeksizin, ya her şey ezelden bir birine bağlıysa?

İşte, Heidiger'in cogito için Descartes dünyayı-kainatın gözün düzeyine-hizasına indirdi der.

Yani, Ben'in temsilcisi olan Kartezyen cogito!

Uzayı dikizleyen Hubble teleskopu gibi işte Yüzeysel, cisimsel, fiziksel, bakış...

Kabuk bakışı, deri nakışı...

İşte bazıları gözleriyle görür, bazıları gönülleriyle. Buna basiret ve basar diye ayırır alimler.

Göz, beyine yani akıl mahalline direk bağlıdır, gönül ise tüm evrene-kosmosa bağlıdır.

Kosmos güzel demek ya hani, kosmetiğin geldiği kelime, işte gönül de güzeli sever. Var olan her şey güzeldir, eğer gönül ile bakmayı bilirsek...

Bizim Yunus gibi: “Yaratılanı, Yaradan dan ötürü sevmek” gibi...

Peki, var mı bu saydığımız değerleri ölçen, biçen?

Bu, budur, şu da şudur aşk, sevgi, kardeşlik, kerem, tevazu tartıda şu kadar basar diyebilen?

En-boy veren, formüle indirgeyen... Yakasız diken?

Hepsi gönülde otomatik tartılır, gönül de O'nun işi!

Gönüldür işte, herkesin bildiği ama tarif edemediği,

“Ben olda bil” denildiği,

“Ben, benim, Sen de sensin.”

denilen “yer” işte...

Mekansızdır, mekanlıdır.

Akılsızdır, çünkü akıldan aşkındır! Orada akıl şaşkındır...

Denizler mürekkep olsa yetmeyecek bir mevzu bu, uzar gider.

Nefesimiz de dalmaya yetmez.

Yeni çiselemiş sabahın bir gonca gülünde,

Fecr ile kalkan mekanın, doğan bülbülünde.
Kedi yırtıcılığında ki umarsız sevgide,
Kumruların hu'sunda,
Ağaçların göğe olan secdesinde,
Dağların, rüzgarların olağan muhabbetinde...
Gönlünü hatırla!
Karma karışık oldu sanki,
anlatabildik mi, aksettirebildik mi bilemiyorum.
“Dahili numarayı” biliyorsanız,
bu devirde alemlere rahmet olarak Gönderilen Gönül Adam'ına
tabii olun.
Çünkü O, kır çiçeklerine dahi yan gözle bakmayandı...

“Felsefe pınarını yeniden akıtabilmenin ilk adımı, kadim felsefenin de temel sorunu olan varlık meselesine Türk bilgelerinin nasıl baktıklarını anımsamaktır. Bu, Yesevîleri, Mevlânâları, Yunusları, Pir Sultan Abdalları, Hacı Bektaş Velileri, Nesimleri, ya da Karacaoğlanları, Nasrettin Hocaları ve daha nicelerini edebiyatı aşarak değişik noktainazarlardan felsefece okumakla mümkün olur. Bize göre Türk bilgelerini felsefece okumak için çok geç kalınmıştır. Ama zararın neresinden dönülürse kârdır”

Prof.Dr. Süleyman Dönmez



**ANADOLU
NAZARİYATI**
— DERGİSİ —