

Kadim Bir Soruya Yerli Bir Cevap Arayışı: Gerçekliğin Lisanda (Tamlıkla) İfadesi Mümkün mü?

İshak Arslan*

Özet

Gerçekliğin bilinmesi ve lisanda ifade edilebilmesi sorunu genelde epistemolojinin özelde bilim felsefesinin en önemli tartışma konuları arasındadır. Bu makalede gerçekliğin lisan aracılığı ile tasvirinin mümkün olup olmadığı sorusu, mühendislik bilimleri, mantık, yapay zekâ ve bilim felsefesi ile ilgili titiz ve derinlikli çalışmalar yapan Şakir Kocabaş'ın yaklaşımı üzerinden ele alınıp tartışılmaktadır. Felsefe-Bilim'de karşılaşılan sorunların doğru anlaşılması ve çözülebilmesi için öncelikle İfadelerin Gramatik Ayırımının yapılması gereğine dikkat çeken Kocabaş gerçekliğin bugüne kadar Batı düşünce geleneği ve tercüme hareketi sonrası İslam düşüncesi içinde tamlıkla ve tutarlı olarak tasvir edilemediğini, bu görevi ancak ve sadece güçlü ve doğru bir kavram sisteminin (lisan) yerine getirebileceğini ileri sürmekte, bu amacı gerçekleştirmek üzere güçlü ve doğru lisanın biricik kaynağı olarak kabul ettiği Kur'an kavramlarını analitik yöntemlerle araştırmaktadır. Bu makalede Kocabaş'ın geliştirmeye çalıştığı bilim anlayışı ile onun İslam ve Batı düşünce tarihi hakkındaki yargıları eleştirel bir gözle incelenmektedir. Üç

* Yard. Doç. Dr., Şehir Üniversitesi Felsefe Bölümü.

adımda ele alınan Kocabaş'ın projesinde ifadelerin gramatik ayırımına yönelik uyarıları *zorunlu*, fizik ile gerçeklik arasında kurmak istediği ilişki *mümkün*, Kur'an kavramlarına dayalı bilim arayışı ise *muhâl* olarak tavsif edilmektedir.

Anahtar Kavramlar: Gerçeklik, Lisan, Bilgi, Bilim, Şakir Kocabaş.

Giriş

BU MAKALEDE BİLİM FELSEFESİNİN önemli tartışma konuları arasında yer alan gerçeklik ve lisan ilişkisi, konuyla ilgili ciddi ve uzun soluklu araştırmalar yapan ve çalışmalarını bu konuya hasredilmiş bir kitapla¹ taçlandıran merhum Şakir Kocabaş'ın görüşleri üzerinden ele alınıp tartışılacaktır. Bu bağlamda Kocabaş'ın hayat boyu üzerinde çalıştığı ve sabırla olgunlaştırdığı bilgi teorisi/bilim anlayışından hareketle başlıktaki soruya cevap aranacak, Kocabaş'ın varsayımları ve ulaştığı sonuçlar, çağdaş yaklaşımlar ve tartışmalar ışığında incelenecektir.

Odaklandığı sorunlar, kullandığı yöntemler, başvurduğu referanslar ve yazım tekniği açısından kendine mahsus bir yöntem/söylem geliştiren Kocabaş'ın geniş zihinsel haritasını oluşturan konular arasında felsefe, mantık, bilim tarihi, bilim felsefesi, dil felsefesi, yapay zekâ, İslami ilimler (tefsir, Kur'an kavramları) gibi çok sayıda disiplin ve alt başlığın öne çıktığı görülmektedir. Kocabaş'ın atıfta bulunduğu, eleştirerek ya da teyit ederek ilişki kurduğu filozof/yazar listesine genel bir bakış bile onun hangi meselelerle, nasıl yüzleştiğini ele vermektedir. Descartes, Leibniz, Kant gibi modern dönem filozofları, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd benzeri klasik dönem Müslüman filozofları, Frege, Russell ve özellikle Wittgenstein'in başını çektiği 20. yüzyıl mantıkçı ve analitik felsefecileri ile Bechtel, Kuhn, Lakatos gibi bilim felsefecileri Kocabaş'ın düşünce dünyasında yeri olan önemli simalar arasındadır.

Kocabaş'ın fizik-gerçeklik-lisan tartışmaları bağlamında kurmaya çalıştığı tutarlı ve bütüncül sistem arayışı akademik çalışmalara

1 Şakir Kocabaş, *Fizik ve Gerçeklik* (İstanbul: Küre Yayınları, 2001).

rını yurtdışında sürdürdüğü erken dönemlerde başlar. Bu süreçte kayda geçirdiği okuma notlarında, *Yönelişler*, İlim ve Sanat benzeri dergilere gönderdiği küçük hacimli yazılarında gerçeklik, lisan, bilgi ve bilim gibi temel problemlere ilişkin dikkatli bir arayışın izleri görülmektedir. İster erken, ister olgunluk döneminde yazılmış olsun Kocabaş'ın hemen her yazısına sinmiş olan, zımnen veya açıkça ortaya konan genel maksat şöyle özetlenebilir: "Lisanda en iyi bilgi organizasyonunu kurmak ve karışıklıkları, yanlış anlamaları önlemek ve ifadelere açıklık kazandırmak."² Kocabaş'ın *felsefe* tanımına³ birebir uyan bu stratejik yönelim, yani karışıklıklardan, yanlış anlamalardan arındırılmış, açık ve çelişiksiz ifade edilmiş iyi bir bilgi organizasyonu insanlığın ihtiyaç duyduğu en güçlü teorik modelleri sağlayacak, nihayetinde başından beri bütün bilme çabalarının peşinde koştuğu kızılmaya; doğru bilgiye ulaştıracaktır.

Maksadını gerçekleştirmek üzere üç adımda özetlenebilecek bir plan dâhilinde hareket eden Kocabaş, birinci adımda öncelikle düşünme ve konuşma aktının mantık ve gramere dayalı kurallarını, yani en genel anlamıyla lisan alanını düzenlemeye girişir. İkinci adımda düşünme ve konuşma fonksiyonları tashih edilmiş bir lisanın teorik modeller üretme imkânlarını, dolayısıyla model-gerçeklik ilişkisini araştırmaya yönelir. Her iki adımda elde ettiği sonuçlarla attığı üçüncü adımın gayesi ise, doğru ve güçlü lisanın referans çerçevesi olarak kabul ettiği Kur'an metnini, geliştirdiği yeni bir yöntemle analiz ederek başka bütün modeller için kullanışlı olabilecek güçlü bir "kavramsal zemin" inşasıdır. Öyle ki, dejenere olmadığı, istismar edilmediği ve ahlaki bir sorumluluk duygusuyla hareket edildiği sürece bu kavramsal zemin gerçekliğin (*hakk*) araştırılması ve anlaşılması için gerekli olan bütün teorik araçları kazandıracak ve bilgisini sağlayacaktır. Ancak düşünce tarihine kabaca bir bakış bile bu ideale ulaşmanın hiç de kolay olmadığını, Kocabaş'ın büyük bir titizlikle atmaya çalıştığı her bir adımın önünde aşılması zor engeller bulunduğunu göstermektedir.

2 Şakir Kocabaş, "İslam'da Bilgi Edinme Yolları ve Modern Bilgi Nazariyesinin Tenkidi", İlim ve Sanat 7, (1986): 81.

3 Kocabaş bir söyleşisinde Wittgenstein'a benzer şekilde felsefeyi şöyle tarif etmektedir: "Felsefe lisana açıklık kazandırmak, lisanın yerli yerinde kullanılmasını sağlamak ve lisanın anlamlı bir şekilde fonksiyon görmesini gerçekleştirmek için yapılan bir faaliyettir." "Dr. Şakir Kocabaş'la İslam Düşüncesinin Sorunları Üzerine", İslam ve Bilim içinde (İstanbul: Seha Neşriyat, 1993), s. 64-65.

Lisan ve gerçeklik ilişkisi açısından bakıldığında Kocabaş'ın ısrarla ve sürekli vurguladığı temel husus *bilimsel teori* vasfını taşıyan modellerin işlev ve sınırlarını bihakkın tayin etmektir. Ona göre sorunun asıl kaynağı, belirli fonksiyonları icra edecek şekilde geliştirilen bilimsel teorilerin çeşitli nedenlerle doğal sınırlarını ihlal etmesi ve böylece gerçekliğin tahrif edilmesidir. Çözüm ise bir yandan gerçekliğin çelişiksiz ifadesi için azami çaba göstermek ve olası tahrifler için her an teyakkuzda olmak, öte yandan bu çabaya aracılık eden bilimsel teorilerin işlevlerini tam olarak yerine getirmelerini sağlayacak koşulları oluşturmaktır. “Bu türden koşulları sürekli kılmanın pratik seviyede mümkün olup olmadığı” sorusu ise onu İslam düşüncesi ikliminde yaşanan özel tecrübeye götürür. Ona göre Müslüman filozofların ayırddedici özelliği tam da bu tartışma bağlamında belirginleşir:

“Fark şudur ki, Müslüman bilim adamı, kainata Yaratıcı tarafından kazandırılmış olan düzenliliği en eksiksiz bir şekilde anlamaya çalışırken, Yaratıcı'nın, tabiat olaylarına dilediği zaman ve mekanda müdahale edebileceğini hiçbir zaman unutmaz. Düzenlilik dışı bu tür ilahi müdahaleleri, teorisini eğip bükerek açıklamaya, yani zorla teorisine uydurmaya çalışmaz, daima gerçeği anlamaya çalışır.”⁴

Anlaşıldığı kadarıyla Kocabaş'ın bilgi teorisinde tanrısal iradeden bağımsız bir gerçeklik düşünülemediği gibi, teorik bir modelin nihai sınırı da yine Tanrı'nın -emir ve izinlerle fiilleşen- özgür iradesidir. Dolayısıyla “Yaratıcı, evrene yaratılışın başlangıcında kazandırmış olduğu düzenliliğin dışında veya üstünde yeni olayları ve varlıkları dilediği zaman ve mekanda meydana getirir.”⁵ Teoriler insan zihninin imkânlarıyla bilinebilecek olan bütün alanı kapsar ancak varlığı ezelde yaratan ve yaratma faaliyetini sürdüren iradenin tasarruf kudreti, tanımı gereği daimî ve aktif olduğundan geride daima herhangi bir teorik modelin kategorik olarak öngöremeyeceği, dolayısıyla açıklayamayacağı müdahale anları ve alanları kalır. Tanrısal müdahaleye açık olması, evrende sistematik olarak araştırılıp anlaşılabilirlik düzenliliklerin var olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Zaten bilimsel teorilerin işlevi de Kocabaş'ın -son bölümde değineceğimiz- *birincil emirler* olarak kavramsallaştırdığı tabiattaki işte bu düzenlilikleri (doğa yasaları) araştırmaktır.⁶ Güçlü ve başarılı bir teoriye düşen görev, kendi sı-

4 Şakir Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış: Uzayların ve Maddenin Yaratılışı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), s. 28.

5 Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, s. 27.

6 Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri*, 32.

nırlarına ulaştığı noktadan (Tanrısal müdahale) itibaren haddini bilmek ve yeni durumu açıklamak üzere yeni çözümler aramaktır. Wittgenstein'in dil-dünya ilişkisiyle ilgili meşhur ifadesini hatırlatan bu yaklaşıma göre, doğal sınırlarını tüketen bir teori ya sükût etmeli yahut yeni durumu tasvir edecek/açıklayacak temel değişikliklere yönelmelidir. Kocabaş'ın çağdaş bilim felsefelerine dönük eleştirileri özellikle bu noktada yoğunlaşır. Çağdaş bilim anlayışları teorik modellerin sınırlarını tayin etmeye yanaşmadığı gibi, insanı aciz bırakan mucize benzeri olgu ve olaylarla karşılaştığında "görünüşi kurtarmakla" yetinmekte, teorisini çalıştırmış gibi göstermek için çeşitli sihirbazlık yöntemlerine başvurmaktadır. Oysa yapılması gereken güçlü bir kavram sistemine dayanarak gerçekliği en uygun biçimde tasvire çalışmak, teorinin açıklayamadığı yerde durmak, açıklanamayan durumu tasvir edecek daha uygun modeller aramak, her hâlükârda -Yaratıcı'nın müdahalesiyle değişebilen- gerçekliğe sadakatten ayrılmamaktır. Bu hassasiyet çerçevesinde hareket etmesi gereken Müslüman bilim adamı hiçbir zaman teorisini gerçekliğin tam ve gerçek bir temsili olarak görmez -çünkü elde ettiği gerçekliğin tanrısal iradeyle her an değişebilecek geçici bir tasvir olduğunu bilir- ancak gerçekliğe en uygun model arayışından da asla vazgeçmez.

Bilgiye ulaşma hedefinde ucu açık bırakılmış görünen bu genel özet, Kocabaş'ın başlıktaki soruya vereceği cevabın daha baştan olumsuz olduğunu düşündürebilir. Gerçekte durum böyle değildir ve ileride görüleceği üzere Kocabaş'ın başlıktaki soruya verdiği cevap bir cihetten ve belirli koşulların yerine getirilmesi şartıyla olumludur. Bunun nedeni, bilimsel teorilerin -yeni teknolojilerin de yardımıyla- pratik anlamda ifade gücünü giderek keskinleştirilmesi ya da bilim insanlarının *her şeyin teorisi* gibi nihai (*grand*) bir açıklama modeline yaklaşıyor görünmeleri değil, pratik düzlemde zaman-mekân kategorilerini aşan, evrensel doğruluğa kriter olacak güçlü/doğru bir kavram sisteminin elimizde bulunduğu inandırıcı olmasıdır.

Bilginin Tanımı ve Kaynağı

Kocabaş'ın yukarıda özetlenmeye çalışılan genel çerçeve içinde sürdürdüğü epistemolojik çabaları, eleştirel tonu nedeniyle İslam dünyasında 1960'lardan sonra yaygınlaşan bilim/bilimci-

lik eleştirilerini, İslami referansları nedeniyle de 1980’lerde ivme kazanan “bilginin İslamileştirilmesi” veya “İslami epistemoloji” tartışmalarını hatırlatabilir. Ancak Kocabaş’ın yaklaşımlarının bilginin kaynağına ilişkin kimi ortak kullanımlar dışında bir dönem Fazlurrahman, Faruki ve el-Attas’ın yazılarında öne çıkan İslami epistemoloji arayışlarıyla veya Guenon, Schuon ve Nasr benzeri yazarların “perennial philosophy” bağlamında geliştirdikleri modernite/bilim eleştirileriyle ilgisinin bulunmadığı özellikle vurgulanmalıdır. Söz konusu teşebbüsler dahilinde bilimsel süreçlerin, eleştiri adı altında ya nesneleştirildiğine ya da kişiselleştirildiğine dikkat çeken Kocabaş şunları söyler:

“Günümüzde, Kartezyen (Dekart sistemine ait) anlam kavramı üzerine kurulu bir kavramsal düzene sahip gerek pozitivist, gerek idealist, gerekse materyalizmin çeşitli mezheplerine mensup yazarlarla, bunların düşünce alanının etkisinden kendini kurtaramamış (S. Hüseyin Nasr gibi) bazı Müslüman yazarların bu konudaki kitap ve makalelerini dikkatle okuduğumuz zaman, bunların yazılarında sürekli olarak, bilim, bilimsel teori ve bilimsel metot kavramlarına nasıl bir şahıs konumu vermekten bir türlü kurtulamadıklarını görebilirsiniz.”⁷

Sonraki yazılarında bu hükmüne mistisizme kayma riskini de ilave eden Kocabaş’a göre “bilimin İslamileştirilmesi programı” da, “bilimsel çalışmaların mistik temellere dayandırılması programı da içinde taşıdıkları yanlışlar yüzünden başarısızlığa mahkumdur.”⁸ İslam dünyasında ve Türkiye’de *bilgi* ve *bilim* kavramları etrafındaki sürdürülen ve her nedense yarım bırakılmış görünen bu kritik tartışma Kocabaş’ın düşünme tarzını ve özgün yönlerini tespit açısından önem taşır. O, çağdaş bilgi teorilerinin popüler versiyonlarından birinin yerel temsilciliğini yapmaya tenezzül etmediği gibi, dinî, geleneksel veya milliyetçi hislerle alelacele kotarılmış alternatif bir kurgunun peşine de düşmez. Bir yandan güncel bilimsel üretimleri hassasiyetle incelemeye ve sağlam argümanlarla eleştirmeye çalışırken aynı zamanda kökleri gerçekliğe (*hakk*) dayanan, sıkı, tutarlı ve yerli bir teorik çerçevenin peşine düşer. Buna mukabil modern/pozitivist bilim eleştirisi, onu bilimsel faaliyeti tümenden yadsıma konumuna düşürmez, tersine Kocabaş için “bilimsel ifadeleri, bilimsel olmayanlardan ayırmasını bilmek ne kadar önem-

7 Şakir Kocabaş, *Anlamlılık Üzerine* (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), s. 9. (Parantez içinde belirtilen isimler Kocabaş’a ait).

8 Kocabaş, “İslam ve Bilim”, *Dîvân İlmî Araştırmalar* 1, (1996/1): 67-83, s. 82.

li ise, salt bilimsel araştırmak yapmak da o kadar önemlidir".⁹ Bu hassasiyetler çerçevesinde Kocabaş'ın "İslami epistemoloji" tabirindeki "İslami" kelimesinden ne anlamalıyız?¹⁰ sorusuna verdiği cevap önemlidir:

"İslami bilgi teorisi' diye bir şey yoktur ve olmayacaktır ve bunun yerine bundan çok daha zengin ve verimli olmak üzere, Müslüman düşünürlerin bilgi anlayışları ve bilgi organizasyonları olacaktır."¹¹

"İslami bilgi teorisi" söyleminden özellikle uzak duran Kocabaş, görüldüğü üzere "Müslümanların bilgi anlayışı"ndan söz etmekte ve Müslümanların bilim anlayışıyla bugünkü Batı bilim anlayışı arasında "bazı temel farklar" bulunduğunu ileri sürmektedir. Girişte kısaca temas edilen bu tür farklılıklar *teori* kavramının tanımından çok, teori geliştirmedeki temel amaçlar ve buna bağlı olarak üstlenilen sorumluluk anlayışıyla ilişkilidir. Dolayısıyla, Batı düşüncesi-İslam düşüncesi ayrımında esas alınan kriter, soyut bilgi sistemleri değil, niyetleri ve pratikleri açısından sorumluluk taşıyan bilginin muhatapları ve *failleridir*. Başka bilgi anlayışlarına da teşmil edilebilecek sorumluluk bilincinin ötesinde Müslüman düşünürün ayırt edici olan başlıca özelliği onun İslami düşünce sistematigi içinde düşünmesi ve üretmesidir. Bu cümlede geçen İslami düşünce mefhumunu Kocabaş "İslam'ın temel kaynaklarını, ve özellikle de Kur'an-ı Kerim'i ve onun kavramlar örgüsünü esas alan düşünce" olarak tanımlamaktadır.¹² Tanımın bu şekilde yapılması salt kimlikleri ve paylaştıkları sorumluluk bilinci nedeniyle Müslüman düşünürlerin güçlü teoriler geliştirecekleri ve doğru yargılara ulaşacakları sonucuna götürmez. Güçlü teori geliştirmenin anahtarı -ileride değinileceği üzere- güçlü/doğru kavramlarla iş görmektir. Başlangıçta bu anahtara sahip olmalarına rağmen Müslüman düşünürlerin sonraki dönemlerde bilimsel araştırma

9 Kocabaş, *Anlamlılık Üzerine*, s. 13. Kocabaş'ın bilim eleştirilerini diğerlerinden ayırtan ve değerli kılan hususlardan biri, "salt bilimsel araştırmanın" önemine yaptığı açık vurgudur. Kocabaş'ın fizik ve kimya alanlarında konvansiyonel uygulamaları ve cari bilimsel standartları esas alarak sürdürdüğü araştırmaları, mühendislik ve yapay zekâ alanındaki uluslararası yayınları bilimsel araştırma ve üretime dönük hassasiyetinin somut göstergeleridir.

10 Şakir Kocabaş, "İslami Epistemoloji Üzerine", *Divân İlmî Araştırmalar* 1, (1996/1): 159-164, s. 160.

11 Kocabaş, "İslam'da Bilgi Edinme Yolları ve Modern Bilgi Nazariyesinin Tenkidi", s. 78. Kocabaş'ın İslami epistemoloji hakkındaki detaylı görüşleri için ayrıca bkz. "İslami Epistemoloji Üzerine", 159-164.

12 Kocabaş, "İslami Epistemoloji Üzerine", s. 161.

konusunda başarısız olmalarının başlıca nedeni, ellerindeki otantik ve özgün kavram sistemini koruyamamış olmaları, özellikle Gazzali sonrası öne çıkan din ilmi-dünya ilmi ayrımının yol açtığı bozulmalardır:

“Bu tür bir bozulmadan ilk etkilenen kavramlardan biri ilm kavramı olmuştur. İslam tarihinde ilm kelimesi, ilk defa 11. yüzyılda kelimacılar tarafından “ilmud-din (=din ilmi) şeklinde bir isim tamlaması içinde kullanılmaya başlanmıştır. Buradan hareketle daha sonraları ilm kavramı, “din ilmi-dünya ilmi” şeklinde kesin bir bölünmeye kadar gitmiştir. Halbuki böyle bir isim tamlamasını ne Kur’an’da ne de hadislerde göremiyoruz. Böylece, Kur’an’daki bütünleyici ve birleştirici ilm kavramına karşılık bu gün biz ikiye bölünmüş bir ilm kavramına sahip duruma gelmiş bulunuyoruz.”¹³

Sonuç itibarıyla İslami düşünce tabirine karakterini kazandıran asli unsur, dayandığı temel kavramlardır. Bu anlamda Kur’an kavramlarının yapısı, hiyerarşisi ve iç ilişkilerine özel bir önem atfeden Kocabaş’a göre İslam düşüncesi dört temel kavram üzerine inşa edilmiştir:

“İslam düşüncesinde, yani İslam’ın temel kaynaklarını ve kavram sistemini esas alan düşüncede, bilim felsefesi, zihin felsefesi ve siyasi felsefe açısından en önemli kavramlar hakk (gerçeklik), ‘ilim (bilgi), ‘adl (adalet) ve mizan (dinamik denge, nizam) kavramlarıdır.”¹⁴

Kavramlar ve kavramlar arası ilişkiler hakkındaki ayrımlar en temelde bilginin tanımına ve kaynağına yönelik kabullerle ilişkilidir. Kocabaş’a göre *bilgi* en basit tanımıyla “gerçekliğin ifadesi”dir ve bilimsel modellerin görevi yukarıda vurgulandığı üzere bu tanımın gereği olarak gerçekliği birebir tasvir etmektir. Bu kriter, yani gerçekliği birebir sunma kabiliyeti aynı zamanda doğruluğun da kriteridir: “Bir ifade doğru ise, yani gerçekliği yansıtıyor ise bilgidir, aksi halde bilgi değildir.”¹⁵ Doğruluk derecesi, gerçekliği tasvir kabiliyetine endekslenen bilginin kaynağı ise yine Kur’an’ın temel kavramları arasında sayılan *emr* kavramıyla ilişkilendirilmiştir.

“Bizim açımızdan ‘ilmin kaynağı nedir?’ sorusunun cevabı Kur’an’daki *emr* kavramlarının gramerinde yatmaktadır. (...) emr ile ilgili diğer ayetlerde belirttiği üzere, göklerdeki nizamın, yani fizik kanunları ile

13 Kocabaş, *İslam’da Bilginin Temelleri*, s. 17.

14 Kocabaş, “İslami Epistemoloji Üzerine”, s. 160.

15 Kocabaş, “İslami Epistemoloji Üzerine”, s. 161.

açıkladığımız nizamın temelinde emr (Allah'ın emri) kavramı yatmaktadır. (...) Demek oluyor ki, bize ulaşma şekli ne olursa olsun, bilginin kaynağı vahyedilmiş emirler ve/veya bunların etkileşimleri sonucu ortaya çıkan emirler olmaktadır.”¹⁶

Özetlemek gerekirse İslam düşüncesi hem bilginin tanımı (Bilgi gerçekliğin ifadesidir), hem kaynağı (Bilginin kaynağı Allah'ın vahyi/*emr*leridir) hem de tasnifi (Din ilmi-dünya ilmi ayrımı yoktur) açısından farklılaşmaktadır. Bilginin tanım ve kaynağına ilişkin bu kısa özetten sonra Kocabaş'ın “şaşılıktan uzak, çelişkiden arınmış” sahil bilgiyi elde etmek üzere kurgulamaya çalıştığı bilgi teorisini, bu kurguya zemin teşkil eden temel eserleri üzerinden incelemeye geçebiliriz.

Zorunlu Bir Başlangıç: İfadelerin Gramatik Ayrımı

Şakir Kocabaş'ın düşünce serüveninde ilk ve önemli basamağı oluşturan eser, Türkçe yazılmış felsefe-bilim kitapları arasında -hak ettiği ilgiyi görmemekle birlikte- artık klasikleşmiş sayılan İfadelerin Gramatik Ayrımı'dır.¹⁷ Önsözünde belirtildiği üzere kitabın mütevazı ama oldukça mühim bir amacı vardır: “Din, bilim ve felsefe konularında yapılan tartışmaların gerektiği gibi doğru yapılmasına yardımcı olmak.”¹⁸

Gramatik Ayrım Kocabaş'ın muarızlarına karşı savunmacı bir refleksle geliştirdiği retoriksel bir araç değil, yazarının öncelikle kendisine uyguladığı ve somut örneklerle desteklediği rasyonel bir analiz yöntemidir. Kitapta “çeşitli ifade biçimlerinin gramatik olarak nasıl birbirinden ayırıldıkabileceği” meselesine odaklanan Kocabaş daha çok Wittgenstein'dan esinlenerek bu tür ayrımlar için uygun bir 'kriterler sistemi' oluşturmaya çalışır. Bu çabaya temel olmak üzere “Gramatik Soruşturmalar” başlıklı birinci bölümde gündelik hayatta, akademik/bilimsel ve dinî sahalarda lisanın kullanımında sıkça düşülen hata, çelişki ve hile örneklerine işaret eder. Bu açıdan bakıldığında örneğin evrimci de yaratılışçı da Teorik Hipotetik ifadelerle Temel İnanç ifadelerini birbirine karıştır-

16 Kocabaş, “İslami Epistemoloji Üzerine”, s, 163, 164.

17 Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2002). (Bundan sonra İGA).

18 Kocabaş, İGA, s. VI.

maktır. “Allah kainatı (evreni) yarattı” ifadesini savunan yaratılışçı ile “Kainat yalnızca birtakım evrim süreçlerinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır” önermesini savunan evrimcinin ortak yanılması “aynı gramatik hatalar tuzağına” yakalanmaktadır.¹⁹ Bu tür hatalar açısından evrimci yazarların yaklaşımlarını inceleyen Kocabaş, D. Dennett’in *Brainstorms*’ta²⁰ evrim teorisiyle yaratılışçılığı karşılaştıran paragraflarını “bir kısmı aynı terimi, farklı çerçevelerde kullanılmaktan ileri gelen bir dizi gramer hastalığının belirtisi”²¹ olarak nitelendirmiştir. Tartışmanın devamında Dennett’in “Yaratılış-bilimcilik herşeye rağmen doğru olabilir ve Darwincilik de yanlış olabilir” ifadesinden hareketle şu itirazı yöneltir:

“Ben derim ki: Burada da gene “doğru” ve onun zıttı “yanlış” terimleri iki ayrı gramerde (teorik ve dini gramerlerde) kullanılmakta. Bir bilimsel teori için ‘doğru’ demek onun gerçeklikle bazı karşılaştırmalarda veya bazı hesaplamalarda uygun sayılmasından başka bir anlama gelmez. Dini (veya genel olarak temel) ifadeler ise yol gösterici olarak benimsenirler.”²²

Kocabaş, Dennett’in argümanlarının detaylı, savunmalarının incelikli, “sahne kurma” kabiliyetinin gelişmiş olduğunu teslim ettikten sonra şu sonuca ulaşır: “Fakat zaman zaman, Faust için kullanılabilir bir sahneyi Hamlet için kullanmakta. Bunun sonucu olarak da Dennett gibi yazarları okurken insan Faust’u mu yoksa Hamlet’i mi seyrettiğini bilemiyor.”²³ Gramer hatalarına verdiği örnekler Kocabaş’ı alternatif bir teoriye (canlılık fenomenini açıklayacak, evrime alternatif bir açıklama modeli) götürmez. Tersine Kocabaş İfadelerin Gramatik Ayırımı’nda kendini bir teori veya hipotez üretici olarak değil, “yalnızca bir çeşit felsefi (gramatik) derleyici olarak” görür ve ana hatlarıyla çizdiği gramatik ayırım haritasında muhtemel bütün sapma örneklerini belirginleştirmeye çalışır:

Eğer şöyle dersiniz, ..., o zaman şöyle demek zorunda da kalırsınız.

Şunu diyorsunuz, ..., fakat şunu yapıyorsunuz, ...

Dedikleriniz sonunda şunu demeye gelir, ...

19 Kocabaş, İGA, s. 16.

20 Bkz. Daniel Dennett, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (Cambridge: MIT Press, 1981).

21 Kocabaş, *Anlamlılık Üzerine*, s. 89.

22 Kocabaş, *Anlamlılık Üzerine*, s. 91.

23 Kocabaş, *Anlamlılık Üzerine*, s. 94, 95.

Şu gramer sınırının ötesine geçmekteyiz, ...

Siz burada aynı anda iki ayrı yerde imiş gibi konuşuyorsunuz; söylediğiniz şey de insan zihnini bulandıran bir (gramatik girişme meydana getirmekte).²⁴

Sayıları daha da çoğaltılabilecek gramatik hata örneklerini iki kategoriye indirgemek mümkündür: i) Teorik terimleri temel inançların grameri içinde kullanmak. ii) Temel inanç terimlerini teorik (hipotetik) bir gramer için kullanmak. Gramatik hataların ortak özelliklerine tespitten sonra temel ifadeleri sınıflandırmaya girişen Kocabaş lisandaki bütün ifade biçimlerini “kullanım alanlarına (lisans içindeki fonksiyonlarına) göre” dokuz farklı kategoride ele alır. Bunlar sırasıyla; Temel inanç ifadeleri (Tİ), Mantık, Matematik ve Biçim ifadeleri (MMB), Gramatik ifadeler (GM), P-ifadeleri (P), Hal ifadeleri (HAL), Teorik, Hipotetik ve Ampirik ifadeler (THA), Tarih ifadeleri (TA), Mecaz ve Benzeşim ifadeleri (MEB) ile Hayali ifadeler (H)’dir.²⁵ Bu kategoriler arasında bu çalışma açısından önem taşıyan asıl problem alanı ise, Teorik Hipotetik Ampirik ifadelerin (THA) hassas konumu ile bu tür ifadelerin diğer ifadelerle özellikle de Temel İnanç ifadeleriyle (Tİ) ilişkisidir. Bu ilişki nezdinde aslında bilim-din ilişkisi tartışmalarını kendi tasnifi ve sistemi açısından yeniden formüle eden Kocabaş’a göre problemin çözümü (THA) ve (Tİ) ifadelerinin yerli yerinde ve doğru kullanımına bağlıdır. Çünkü her iki ifade biçimiyle ilgili en küçük bir hata diğer ifade biçimlerinin yanlış anlaşılması ve gerçekliğin çarpıtılması sonucunu doğurabilecek ciddi sonuçlara yol açabilmektedir. Örneğin Temel İnanç ifadeleri (Tİ) Teorik Hipotetik Ampirik (THA) ifadeler formunda ya da tersine (Tİ) ifadeleri (THA) formunda sunulduğunda evrim teorisi örneğinde görülen problemler ortaya çıkmaktadır. Bu tür problemlere gramatik temelli çözümler arayan Kocabaş, ifadeleri fonksiyonları açısından, alabilecekleri örnekler açısından veya sorulması gereken doğru sorular üzerinden birbirinden ayırır. Örneğin, (THA) için “neden?” benzeri açıklama soruları sormak ya da “Teoriye göre, ...”, “Hipoteze göre, ...” ön ekini kullanmak anlamlı, buna karşın “inanıyorum ki...” “... inanmıyorum” vb. ekler anlamsızdır.²⁶ “Allah kainatı yarattı” cümlesine benzer temel inanç ifadelerine “hipotetik açıklamalar getirmeye kalkmak (veya hipotetik

24 Kocabaş, *Anlamlılık Üzerine*, s. 94.

25 Kocabaş, İGA, s. 33.

26 Kocabaş, İGA, s. 38.

açıklama sorusu sormak) anlamsızdır. Bu tür ifadeler için “inaniyorum ki...” ön ekini kullanmak anlamlı, nedensel, diyalektik, izafi yapı örneklerini kullanmak ise anlamsızdır. İfadelerle ilgili bu tür belirlenimler disiplinler içi ve arası pek çok tartışmayı daha başlanmadan bitirmeye yarayacak ipuçları sunmaktadır.

İfadeler arasındaki farklılıklar, temel yapılarının ötesinde fonksiyonları açısından da incelenebilir. Örneğin (THA) ifadelerinin temel fonksiyonu olaylarla karşılaştırmaya uygun bir model sunmak, (Tİ) ifadelerinin asli işlevi ise “yol göstericilik”tir.²⁷ Kocabaş’ın düşünce sisteminde bilimin tanımı ve işlevi tam da bu nokta ile irtibatlandırılmıştır, çünkü önerdiği tanıma göre bir bilim teorisi, “olaylarla karşılaştırılabilen bir modeller sistemidir”. Bir bilim teorisinin “sağlanabilirliği” (*verifiability*) ise “onun olaylarla karşılaştırılabilirliğidir”.²⁸ Bu hükümden hareketle denilebilir ki Kocabaş’ın bilimsel teorileri ele alırken gözettiği iki önemli hassasiyet vardır: Birincisi bilimsel teorileri, yalnızca (Tİ) ifadelerinin üstlenebileceği yol göstericilik ve değer-bağımlılık işlevlerinden özellikle sakındırmak, ikincisi de bilimsel teorileri “uygun-uygun değil” kriterine bağlayarak “doğru-yanlış” kıskacından kurtarmaktır.

“Bir teorisinin doğruluğundan ve yanlışlığından bahsetmek anlamsızdır. Bu gramatik ifadeyle söylemek istediğim şey şudur ki, ben bir teori için “doğru” veya “yanlış” yerine (şu şu karşılaştırmalar için) “uygun” veya “uygun değil” terimlerini kullanırım.”²⁹

Kocabaş *tabiat kanunu* veya *doğa yasası* kavramını da bu yaklaşıma uygun olarak açıklar: “‘Bir tabiat kanununun ortaya çıkarılması’ demek, gerçeklikle (olaylarla) karşılaştırılabilecek bir model (veya modeller sistemi) ortaya koymaktan başka bir şey değildir.”³⁰ Bu hükümden anlaşılacağı üzere Kocabaş’ın ifadelerin gramatik ayırımı bağlamında teorilerle ilgili analizi açık-seçik ve kullanılışlıdır. “İslami epistemoloji” arayışlarının tersine o belli teorileri din adına reddetmediği gibi yine dinî kabullerden hareketle alternatif teoriler geliştirmeye de yeltenmez.

“Burada benim işim herhangi bir teoriyi reddetmek veya yerine başka teoriler ortaya koymak değil, fakat sadece baştan teorik kabul edilen terimlerin nasıl teorik olmayan bir gramer içinde kullanıldığına dikkat

27 Kocabaş, İGA, s. 48.

28 Kocabaş, İGA, s. 38.

29 Kocabaş, İGA, s. 11.

30 Kocabaş, İGA, s. 39.

çekmek. Herhangi bir teoriye veya teorik çabaya karşı olmamalıyım. Ancak öte yandan, teorik-olmayan herhangi bir açıklamayı da teorik bir açıklama imiş gibi saymaya zorlanmamalı veya kandırılmamalıyım.”³¹

Şakir Kocabaş’ın, bilimsel teori vasfını taşıyan teorik modellerin sınırlarını tayin etme çabası her açıdan takdire değerdir ve zaten 20. yüzyılda bilim felsefesi disiplininin müstakil bir disiplin hâline gelmesi bu çabanın tekabül ettiği potansiyelle ilişkilidir. Bu potansiyelin farkında olan Kocabaş, her düşünme çabasının zorunlu olarak dikkate alması gereken başlangıç noktasına yoğunlaşmış, konuşma aktının koşullarını ve çerçevesini sarahate kavuşturmak amacıyla dakik bir yöntem ortaya koymuştur. Ancak belirli limitler içinde elverişli bir kılavuz niteliği taşıyan bu zorunlu uğraktan hareketle Kocabaş’ın bütün teorik modellere kaynaklık teşkil edecek nihai/mutlak bir kavram setine ulaşma arzusu, benzeri başka teşebbüslerin yol açacağı bütün riskleri beraberinde getirmektedir. Kocabaş’ın felsefe-bilim etkinliğini merkezine *hakk* kavramını yerleştirdiği Tanrı vergisi bir kavramsal şema etrafında örgütlenme çabası kişisel serüveni açısından anlaşılır olsa bile alternatif görüşler için itiraz hakkı doğuracak, bunlardan hangisinin hakikati temsil ettiği ya da daha doğru olduğu sorusu (kültürel tercihler ve inanma ediminin dışında) cevapsız kalacaktır.

Wittgenstein’in ilk dönem felsefe tanımıyla birebir örtüşen “gramatik ayırım” vurgusu temelde felsefi sorunların doğru analiz edilmesi ve lisanın doğru kullanılması durumunda gerçekliğin tasviriyle ilgili çelişkilerin giderilebileceği önkabülüne dayanmaktadır. Dolayısıyla yapılması gereken, gerçeklikle ilgili spekülasyonları bir kenara bırakmak ve “ifadelerin gramatik olarak analiz edilip araştırılmasına”³² yönelmektir. Ancak lisanın kültürel pratiklerle ilişkili dilsel örüntüler olarak yorumlanması, yani Wittgenstein’in ikinci döneminde öne çıkan “dil oyunu” bağlamında ele alınması durumunda, dilsel bütünü oluşturan herhangi bir “parça”ya özsellik atfedilmesi imkânsızlaşmaktadır.³³ Dilin toplumsal-pratik işlevlerine odaklanan bu yaklaşım, anlamı lisanın *a priori* niteliklerinde değil, dilin içinde doğup geliştiği psikolojik-sosyolojik-tarih-

31 Kocabaş, İGA, s. 39.

32 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (çev. D. F. Pears, B. F. McGuinness, London-New York: Routledge Classics, 2001), s. 23.

33 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (çev. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, Joachim Schulte, 4. bs., West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009), s. 8.

sel bağlamlarda aramaktadır. İşaret, ses, harf, kelime, kavram vb. farklı katmanlaşma süreçlerinden geçerek sağduyu seviyesinde anlam kazanan örüntülerin (lisan) insana mahsus diğer özellikler gibi tarih-coğrafya bağımlı ve uzlaşımsal olgular olarak ele alınması durumunda Kocabaş'ın lisan ve gerçeklikle ilgili temel varsayımları, açıklama gücünü kaybetmektedir. Şu halde İfadelerin Gramatik Ayırımı'nın bıraktığı önemli boşluklardan biri, bilimsel teorilerin sınırlarını hassasiyetle tayin etmeyi amaçlayan "ayırım"ın bizatihi kendisinin hangi sınırlar/koşullar altında geçerliği olduğunun belirtilmemiş olması, sonuçta kendisini zımnen evrensel ve sabit bir yapı gibi sunmasıdır. Oysa belli bir seviyede gramatik kurallara tâbi olan ve yapısal özellikler kazanan lisanlar, kökenleri, gelişimleri ve etkileşimleri açısından pek çok belirsizlik unsurunu içermekte, hatta bir seviyeden sonra kaotik yapılara bürünmektedirler. Örneğin sağduyu seviyesinde doğruluğundan kuşku duyulmayan basit bir önermeyi, "X aynı anda hem A hem de B noktasında bulunamaz" önermesini ele alalım. Öklid mantığına uygun olarak dile getirilen ve sağduyu seviyesinde yasa işlevi gören bu ifadede X'in konumuyla ilgili kesin hükmün asıl kaynağı *madde, uzay, zaman ve hareket* kavramlarını tutarlı bir bütünlük içinde açıklayan "modern (Newtoncu) doğa düşüncesi"nin sağladığı konfordur. Bu önermeyi aynı kavramları tamamen farklı biçimde tanımlayan başka bir dünya görüşü açısından (örneğin çağdaş doğa düşüncesi) aynı kesinlik derecesiyle ifade etmek oldukça zordur. Newtoncu evrende doğruluğundan kuşku duyulmayan bir ifade başka bir evren yorumunda ve başka bir mantıksal-dilsel uzay içinde aynı doğruluk/geçerlilik derecesine ulaşamayabilir.

Kocabaş'ın önerdiği gramatik ayırım realizm, idealizm, pozitivizm, rölativizm vb. tutum ve söylemler etrafında ortaya çıkabilecek kafa karışıklıklarını belirli ölçüde önleme potansiyeli taşımaktadır. Ancak Kocabaş'ın önerdiği sistemde ifadelerin gramatik sarahatini/tutarlılığını garanti altına almak amacıyla lisan, tabiri caizse idealleştirilmiş, soyut bir düzene hapsedilmektedir. Her hâl ve şartta sübutiyetini, dolayısıyla geçerliliğini koruduğu varsayılan bu idealizasyonda farklı gramatik ifadeler sonsuza kadar birbirinden ayrı, yalıtılmış kompartmanlar içine yerleştirilmekte, bu sayede muhtemel anlam bozukluklarının ve lisan karmaşasının da önüne geçilmekte, buna mukabil ifadelerin makro ve mikro düzeyde birbiriyle iç içe geçebildiği gri alanlar görmezden gelinmektedir. Sınırları ve koşulları belirtilmediği sürece ve uzay-zamansal (*spatio-temporal*) değişim süreçlerinden kopartılmaları durumunda

ifadelerin gramatik ayrımının 9 kategorisi tabiri caizse birbiriyle haberleşmesi imkânsız dokuz paralel evrene bölünmektedir. Tartışmaların merkezinde yer alan Temel İnanç ifadeleri (Tİ) kategorik olarak bölünmüş evrenlerin en korunaklı kısmında sıhhatini ve güvenliğini muhafaza ediyor görünse de aynı oranda diğer ifade biçimleriyle etkileşim imkânından, dolayısıyla yaptırım gücünden de mahrum bırakılmaktadır. Bu durumda Kocabaş'ın Temel İnanç ifadelerine yüklediği en önemli işlev olan "kılavuzluk işlevi" de anlamsızlaşacak, söz gelimi "Teorik, Hipotetik bir ifadenin neden ve nasıl Temel İnanç ifadelerin kılavuzluğuna ihtiyaç duyacağı" sorusu cevapsız kalacaktır.

Sonradan bütün ifadeleri kuşatacak şekilde kapsamı genişletilen İfadelerin Gramatik Ayrımı'nı esasen Kocabaş'ın özellikle doktora tezi³⁴ sırasında ve sonrasında geliştirdiği yapay zeka çalışmalarının doğal uzantısı veya yan ürünü olarak yorumlamak mümkündür. Benlik duygusu ve zaman algısından yoksun olan klasik bilgisayarlar için kullanışlı görünen bu yöntemin öznel-tarihsel alana taşınması ve lisan gibi çok boyutlu, organik süreçlere teşmil edilmesi ciddi sorunlara yol açmaktadır. Evrenin sabit, determinist kurallarla işleyen mekanistik (Newtoncu) bir yapı, zihnin biyolojik anlamda değişime kapalı statik bir özne olması durumunda tarihsel koşullar üstü/ötesi temel kavramlara (lisana) ulaşılması, çelişiklik ve şaşılıkların ise sadece ifadeler arasındaki dilsel-mantıksal ilişkilere atfedilmesi; sonuçta *gramatik ayırım* benzeri kılavuzlar aracılığı ile çelişkiden uzak, bütüncül ve tutarlı bir gerçeklik tasviri hayal etmek mümkün olabilirdi. Ancak böyle bir tahayyülün ne gerçeklik, ne lisan ne de zihin düzleminde tatminkâr bir karşılık bulması mevcut bilgilerimiz ışığında mümkün görünmemektedir.

Mümküne Aralanan Kapı: Fizik ve Gerçeklik

Gramatik Ayrım perspektifinden bakılırsa bir yanda sübjektif yargılardan bağımsız, sadece Tanrısal müdahale ile kayıtlı mutlak bir "gerçeklik" alanı, öte yanda bu gerçekliği kavramaya yönelik zihinsel teşebbüslerin (bilimsel teoriler), en genel anlamda

34 Şakir Kocabaş, *Functional Categorization of Knowledge, Applications in Computational Modeling of Scientific Research and Discovery* (Doktora Tezi, Department of Electronic and Electrical Engineering, King's College, London University, London, 1989).

lisanların bulunduğu düalist bir manzara ortaya çıkmaktadır. Bu tarz bir konumlandırmaya ilişkin temel soru şudur: Bir “teorinin grameri ve daha geniş anlamda teorinin içinde yer aldığı lisan ve onun kavramsal yapısı, gerçekliği anlamamız açısından ne kadar uygundur?”³⁵ Bu tür soruların etrafında dolaştığı problem alanı, girişte vurgulandığı üzere fizik-gerçeklik-lisan ilişkisidir.

Gerçekliği tamlıkla tasvir edebilecek “ideal bir lisan”, düşünce tarihindeki en kadim arayışlardan biridir. Bunun başlıca nedeni arazları sürekli değişen nesnelere kesin olarak tanımlanmalarını sağlayacak evrensel ve mutlak bir nokta-i istinat ya da bir sabite bulmanın zorluğuydu. Nesnenin bilgisine ilişkin kesinlik (tanım) arayışının büyük bir maliyeti vardı: Oluş-bozulmuş dünyasını (fizik) aşan ve ondan daha “temel” olduğu varsayılan aşkın bir yapı (metafizik) kurmak. Apaçık ve kesin bir bilgi teorisi aracılığı ile sağduyu alanındaki anlaşmazlıkları, Sofistik spekülasyonları ortadan kaldırmayı amaçlayan Platon bu maliyeti göze almış, kavramların, dolaşısıyla lisanın kaynağını fizik ötesi alana (idealar âlemi) taşıymıştı. Bilgiye yönelik realist yönelim ise karşılığını Aristotelesçi çizgide bulmuş, form “aşağıya” indirilerek nesneye içkin kılınmıştı. Kocabaş bu soruşturma bağlamında Batı düşünce geleneğini temsilen özellikle üç büyük filozofu, Sokrates, Aristoteles ve Kant’ı (daha çok temel başvuru kaynaklarından biri olan Bechtel’e atıfla) *gerçeklik* kavramına yönelik yaklaşımları açısından inceler. Sokrates’in (ardından Platon’un) odaklandığı asıl mesele yukarıda vurgulandığı şekliyle “kavramların açık bir şekilde tarif edilmesi” (tanım) yani “kavramlarımızın herkes tarafından kabul edilebilir ve doğru tariflerinin yapılmasıydı”. Bu sorunu kavramlarla nesnelere arasındaki muhtemel ilişkiler hakkında sorular sorarak aşmaya çalışan Sokrates’in elinde “sağduyudan ve yaşadığı dönemdeki dilin kullanım kurallarından başka bir kriter yoktu”.³⁶ Aristotelesçi tabiat anlayışı ve bu anlayış temelinde gelişen modern bilimin gayesi ise, Bechtel’in ifadesiyle “gerçekliği araştırmak değil, varlıkların değişim süreçlerini” modellendirmektir.³⁷

Kocabaş’a göre kendi içindeki onca farklılaşmaya rağmen Batı felsefe-bilim geleneğini ortak bir düşünme tarzında buluşturan zemin *varlık* kavramıdır. Bu kavram o kadar merkezî bir yer edin-

35 Şakir Kocabaş, *Fizik ve Gerçeklik: Bilim Felsefesine Kavramsal Bir Yaklaşım* (İstanbul: Küre Yayınları, 2001), s. 9. (Bundan sonra FG).

36 Kocabaş, FG, s. 3.

37 Kocabaş, FG, s. 4.

mişti ki, deneyci ve akılcı gelenekleri çok sıkı bir kritik süzgecinden geçiren Kant bile -bütün sonraki gelişmelere rağmen- “felsefesini Aristo gibi varlık kavramı etrafında sistemleştirmişti”. Kantçı sistemi bu tartışma açısından Antik Yunan geleneğine eklemleyen Kocabaş, Kant’ın lisan ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi yeniden tesis ettikten sonra nihayet gelip *kendinde şeye* dayandığını, bunun ise “gerçekliği hiçbir zaman idrak edemeyiz” yargısının itirafından başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır:³⁸

“Kant’ın görüşleri, ‘gerçekliği hiçbir zaman idrak edemeyiz’ sonucunda düğümleniyor. İşte bu görüş günümüze kadar gelen bilim anlayışının da temelini oluşturmaktadır. (...) Eğer gerçekliği idrak etmeye çabalamak insanlar için anlamsız kabul edilirse, başka hangi varlık için bu anlamlı olacaktır? Kant’ın kategorilerinde ve bu günkü Batı düşüncesinde ve bilim anlayışında eksik olan işte bu gerçeklik kavramıdır.”³⁹

Batı düşüncesinin omurgasını oluşturan Sokrates, Aristoteles ve Kant’ın felsefi sistemlerinde olduğu gibi bu geleneğin izafiyet ve kuantum teorileri üzerinde şekillenen yeni versiyonunda da söz konusu eksikliği telafi edecek adımlar atılamamıştır. Çağdaş fiziğe yönelik eleştirel bir okuma niteliği taşıyan *Fizik ve Gerçeklik*’te, Feynmann, Heisenberg, Weinberg ve Penrose gibi tanınmış fizikçilerin görüşleri üzerinden bugünün gerçeklik algısı tartışılmakta, ardından Duhem, Mach, Popper, Kuhn, Feyerabend, Lakatos ve Laudan gibi bilim felsefecilerinin bu algı etrafında yürüttükleri epistemolojik tartışma özetlenmekte, geleceğe dönük beklentiler ise Greene, Abdus-Salam, Witten, Weinberg gibi fizikçilerin teorileri üzerinden değerlendirilmektedir. Bu kapsamlı özetten elde edilen sonuç, bütün kazanımları ve olağanüstü açıklamalarına rağmen çağdaş fiziğin gerçekliği tamlıkla tasvir açısından yetersiz kaldığı ve temel çelişkileri tam olarak gideremediğidir. Üstelik geleneksel kavramlara bağlı kaldıkları sürece nihai teori adaylarının da bu eksikliği gideremeyeceği vurgulanarak okuyucu bir sonraki adıma hazırlanmaktadır:

“Mevcut bilim anlayışı içinde, bazı fizikçilerin geliştirmeye çalıştıkları teorilere *herşeyin teorisi* adını vermeleri son derece yanıltıcı bir tutumdur. Bu çeşit teoriler sonunda hiçbir şeyin teorisi olmaya mahkumdur. Çünkü, böyle bir iddianın ciddi sayılabilmesi için, teori geliştirmenin

38 Kocabaş, *FG*, s. 3, 7.

39 Şakir Kocabaş, “Batı Bilim Anlayışında Gerçeklik Meselesi, *Divân İlmî Araştırmalar* 8, (2000/1): 32.

önde gelen gayesinin, gerçekliği anlamak ve bilmek olduğunu kabul etmek gerekiyor. Henüz bir 'şey'in ne olup ne olmadığı bilinmeden 'her şeyin teorisini' geliştirmeye kalkmak, bize gayesinden sapmış bir çaba gibi görünmektedir."⁴⁰

Kocabaşa göre gerçekliğin çelişiksiz olarak (tamlıkla) ifade edilmesi ancak belli kriterlerin yerine getirilmesi koşuluyla mümkündür ki o da özü itibarıyla "mükemmel, yani kusursuz bir kavram sistemine başvurmak"tır. Buradan Kocabaş'ın bilim ve gerçeklik görüşünün temel önermesine ulaşıyoruz:

"Bir hükmün, prensibin veya ifadenin kesin doğru olması için gerçekliği ifade etmesi gerekir. Gerçekliğin algılanması da ancak mükemmel, yani kusursuz bir kavram sistemi içinde olabilir."⁴¹

Özetle geleneksel *varlık* kavramı üzerinde inşa edilen Aristotelesçi ve Kantçı sistemlerde de, çağdaş bilim teorilerinde de eksik olan işte bu nokta, yani "gerçekliğin" Eski Yunan grammerindeki *varlık* kavramı temelinde kurgulanmış olmasıdır. Onun bu kritik sapmayı tashih sadedinde önerdiği çözüm ise *hakk* kavramına dayalı gerçeklik anlayışına dönmektir. Ancak bu çözümün yani 'gerçekliğin lisanda doğru tasvir edilmesi' hedefinin ne Batı ne de İslam düşünce geleneği içinde bihakkın gerçekleştirilebildiği sonucuna ulaşan Kocabaş, bu başarısızlığın faturasını sorunlu bir kavramsal çerçeveye sahip olan "varlık" merkezli ontolojilere çıkarmaktadır. Bu yargının Batı'daki istisnası Wittgenstein,⁴² İslam düşüncesindeki istisnası ise İbn Rüşd'dür.⁴³

40 Kocabaş, *FG*, s. 114.

41 Kocabaş, *FG*, s. 6.

42 Amacı ve yöntemleri açısından Wittgenstein'in özellikle birinci dönemdeki görüşlerine yakın duran Kocabaş "Diyebiliriz ki Wittgenstein, bu düşünürler içinde ilk defa Descartes'in düşünce ve çerçevesinin dışına çıkmayı zorlukla başarabilmiş bir düşünürdür" diyerek ona Batılı düşünce çerçevesinin dışına çıkan ilk önemli düşünür payesini vermekte (bkz. İslam ve Bilim, s. 69), Wittgenstein'in ayrıcalıklı yerine işaret ederken aynı zamanda kendi yaklaşımının ipuçlarını da göstermektedir: "Felsefeye mantık çalışmasından başlayan L. Wittgenstein, felsefeyi metafizikten ayırarak, *Tractatus Logico Philosophicus* isimli kitabında, felsefecinin görevini, olayları tasvir etmek veya değiştirmek değil, 'ifadeleri açıklığa kavuşturmak' olarak belirlemiştir. Wittgenstein, daha sonra yazdığı *Philosophical Investigations* (Felsefi Soruşturmalar) isimli kitabında ise, felsefecinin gerçek görevinin 'Aklımızın lisan yoluyla büyülenmesine karşı savaşmak' olduğunu söylemektedir." Bkz. *Anlamlılık Üzerine*, s. 44-45.

43 Kocabaş, *İslam ve Bilim*, s. 66.

Bu tartışma açısından ele alındığında İslam düşünce geleneği nerede durmaktadır? Batı düşünce geleneğinin mihverini oluşturan *varlık* temelli ve Kocabaş'a göre "kusurlu" *gerçeklik* kavramı İslam düşünce geleneğinde ne kadar belirleyici olmuştur? İslam düşünce tarihinde tercüme hareketlerini baz alan kategorik bir ayırım yapan Kocabaş'a göre gerçekte güçlü bir lisana sahip olan ve hicri 4. asra kadar "pür ve katışıksız" kalabilen İslam düşünce geleneği, tercüme hareketleriyle birlikte yavaş yavaş özgün yapısını ve gücünü kaybetmeye başlamış, Yunan düşüncesini Avrupa'ya aktaran Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi Müslüman filozoflar bu aktarım sürecinde Batı düşünce sisteminden belli ölçülerde etkilenmişlerdir. Üstelik bu etkileşimin boyutları sadece felsefeyle sınırlı kalmamış, kelâm üzerinden itikad alanlarına kadar uzanmıştır. Bu "bozulmalarda" başka lisanlardan yapılan aşuların yanı sıra lisanı kullananların "kavram kaydırma" ve "indirgeme" yoluyla lisanda meydana getirdikleri basitleştirme ve çarpıtmaların da büyük payı vardır. Eski Yunan kavramlarının hicri 3. yüzyıldan itibaren lisana sokulması, Müslümanların *ilm* benzeri özgün kavramlarını süreç içinde yeniden (ve aslından uzaklaşarak) tanımlamaları ve Kur'anî kavramların farklı amaçlarla dikkatsizce kullanılması bozulma argümanı için zikredilen örnekler arasındadır. Birinci örnekte *hakk* kavramı *varlık* (vücut) kavramıyla yer değiştirmiş, ikinci örnekte bütüncül ve kuşatıcı bir kavram olan *ilm*, din ilmi-dünya ilmi olarak ikiye ayrılmış, üçüncü bozulma türünde ise örneğin Kur'an'da yirmiye yakın farklı kelime ile ifade edilen *halketme/yaratma* kavramı zamanla tek bir kelimeye indirgenmiştir.⁴⁴ Sonuç itibarıyla Müslümanlar Yunan mirasına sahip çıkarken teknik (mantık ve geometri) ve sistematik (Yunan kavram sistemi) kazanımlar elde etmişler, ancak bu kazanımlara karşı büyük bir bedel ödemişlerdir:

"Fakat ne yazık ki Müslümanlar bunu yaparken farkında olmadan, kendilerine gelen Kur'an ile kazandıkları kavram sisteminden de uzaklaşmalarını görmemişlerdir. Nitekim bu uzaklaşma, İslam düşünce geleneğinde parlak bir başlangıçtan sonra etkisini yavaş yavaş göstermiş ve bu sürecin başlangıcından yaklaşık dört yüzyıl sonra İslam dünyasında düşünce geleneği duraklama dönemine girmiştir."⁴⁵

Böylece kaynağı itibarıyla Batı'daki tecrübeden ayrışan İslam dünyasında bilgi ile gerçeklik arasındaki makul/sahih ilişki za-

44 Kocabaş, *İslam'da Gerçeklik Kavramı*, s. 20, 21; a.mlf., "İslami Epistemoloji Üzerine", s. 162-163.

45 Kocabaş, *FG*, s. 7.

manla bozulmuş, İslam medeniyetinde bilimsel araştırma geleneği ortadan kalkmıştır. Kocabaş'ın İslam düşünce tarihi algısını dış vuran bu yaklaşım ironik biçimde hem oryantalist hem de kimi İslamcı tezlerle benzeşmektedir.⁴⁶ İslam düşüncesi tecrübesine de sirayet eden olumsuz tablonun önemli bir istisnası vardır: İbn Rüşd. Ona göre İbn Rüşd “düşüncelerini çok ince, dikkatli bir şekilde adeta kristal bir mantıksal yapı içinde ifadelendirmiştir”. Ayrıca İbn Rüşd’ün “bir bütün içinde fakat kategorik bir bilgi anlayışına” sahip olması, sağlam mantık bilgisi ve örneğin Descartes’ın formel lisan anlayışına karşın “fonksiyonel lisan” anlayışına sahip olması da onun ayırt edici özellikleri arasında zikredilmiştir:

“İbn Rüşd’ü öteki Müslüman düşünürler arasında seçkinleştiren bir husus da onun formel bilimler, teorik bilimler ve felsefe çalışmalarının İslam inançları ve hükümleri ile tam bir ahenk içinde nasıl yürütülebileneceğinin esaslarını ortaya koyabilen ilk ve henüz bugüne kadar da son İslam düşünürü olmasıdır.”⁴⁷

Bilim ve gerçeklik ilişkisi bağlamında Ptoleme (Batlamyus) ve İbn Rüşd’ü karşılaştıran Kocabaş’a göre dünyanın ve gök cisimlerinin hareketlerini tasvir için *eksantrik* ve *episaykıl* gibi mevhum noktalar ve yörüngeler icad eden Ptoleme modeli, Batılı düşünce geleneğinde sıkça başvurulan *görünüşi kurtarma* (*saving the phenomena*) tavrının tipik bir örneğidir.⁴⁸ Oysa “Müslüman gökbilimciler, gözlem sonuçlarına uysa da, gerçekliğe uymadığı düşüncesiyle bu modeli benimsememişlerdir”.⁴⁹ Duhem’in analizlerine dayanarak İbn Rüşd’ün görüşlerini yorumlayan Kocabaş’a göre Ptoleme’nin modeline “en sistematik tenkid, gençliğinde hocası İbn Tufeyl ile Merakeş’te astronomik gözlemler yapmış olan meşhur Müslüman

46 Kocabaş, İslam’ın otantik yapısından uzaklaşıldığı varsayımıyla geleneksel İslamcı tezlere, miladi 12. yüzyıldan itibaren bir duraklama yaşandığı varsayımı ile de oryantalist yorumlara yaklaşmaktadır. Bkz. İslam ve Bilim, s. 74.

47 Kocabaş, “İslam’da Bilgi Edinme Yolları ve Modern Bilgi Nazariyesinin Tenkidi”, s. 80.

48 Kocabaş’ın üzerinde özellikle durduğu *görünüşi kurtarmak* kavramıyla ilgili atıfları genellikle Duhem’in aynı başlığı taşıyan eserine dayanmaktadır. Bkz. Pierre Duhem, *To Save The Phenomena: An Essay on The Idea of Physical Theory From Plato To Galileo* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1969).

49 Kocabaş, *FG*, s. 10. Kocabaş’a göre günümüzde henüz izafiyet teorisiyle telif edilemeyen çağdaş kuantum teorisi de aynı geleneksel tavrı sürdürmekte, gerçekliği birebir tasvire çalışmak yerine görünüşü kurtarmakla yetinmektedir.

düşünür İbn Rüşd (1126-1198) tarafından yapılmıştır”. “İbn Rüşd, Ptoleme modelinin ‘gerçeklere uymadığını’, çünkü buna dayanarak gök cisimlerinin hareketlerini taklit edecek fiziki bir modelin geliştirilmesinin imkânsız olduğunu, dolayısıyla yeni bir astronomi teorisinin mutlaka geliştirilmesi gerektiğini açık bir şekilde öne sürmüştür.”⁵⁰

Kocabaş’a göre İbn Rüşd’ün itirazları başta Meraga okulu olmak üzere sonraki dönem Müslüman astronomların çalışmalarını etkilemiş, böylece “bilim tarihinde ilk defa, bilim felsefecisi Lakatos’un deyimiyle bir ‘araştırma programı’nın başlatılmasına öncülük etmiştir”. Hatta Kocabaş, İbn Rüşd’ün başlattığı araştırma programının Avrupa’da ancak 16. yüzyılda Galileo, Kepler ve nihayet Newton tarafından tamamlandığını iddia etmekte, “İbn Rüşd’ün bu konudaki ısrarcı görüşleri olmasaydı, yeni astronominin gelişmesi daha ne kadar sürerdi?” sorusunu sormaktadır.⁵¹ Bu soru ve örnekler üzerinden varılmaya çalışılan asıl sonuç, İbn Rüşd gibi dikkatli ve müstesna isimlerin uygulama ve ikazlarına rağmen Müslümanların Batılı düşünce geleneğinden etkilenmiş olmaları ve kendi kavram sistemlerinden uzaklaşmaları, yani Müslümanların “tabii lisanındaki” kavramsal bozulmalardır.

Şakir Kocabaş’ın İslam düşüncesinin belirli yönlerine ve filozoflarına yönelik özellikle gerçeklik (*hakk*) kavramı ve ilimler tasnifi üzerinden yönelttiği eleştiriler ufuk açıcı tartışmalara neden olmuştur. Özellikle *Divân* dergisinin ilk sayısında yayınlanan iki makalede savunduğu görüşler,⁵² takip eden sayıda İhsan Fazlıoğlu tarafından eleştirilmiş,⁵³ Kocabaş da yine aynı sayıda bu eleştirilere cevap vermiştir.⁵⁴ İhsan Fazlıoğlu *tespit*, *tashih* ve *teklif* alt başlıklarından oluşan muhtasar eleştirisinde Kocabaş’ın mezkûr yazılarında tespit ettiği teknik hataların yanında bazı varsayımlara da itiraz etmiştir. Bunlardan ilki İslam medeniyetinde “ilmud-din” ve “ilmud-dünya” türünden sahici bir bölünme veya çatışmanın yaşanmadığı, bu tür ayrımların “yaygın olan kanaatin aksine ilim

50 Kocabaş, *FG*, s. 11.

51 Kocabaş, *FG*, s. 14.

52 Kocabaş, “İslam ve Bilim”, 67-83; a.mlf., “İslami Epistemoloji Üzerine”, 159-164.

53 İhsan Fazlıoğlu, “İslam Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması: ‘İlmu’d-Dünya ve ‘İlmu’d-Din”, *Divân İlmî Araştırmalar* 2, (1996/2): 217-224.

54 Şakir Kocabaş, “‘İslam ve Bilim’e Bir Eleştiri Üzerine”, *Divân İlmî Araştırmalar* 2, (1996/2): 225-228.

sınıflandırması ile alakalı” olduğu ve İslam düşünce tarihinde merkezî bir rolünün bulunmadığı gerçeğidir. İslam tarihinde “çeşitli açılardan yapılmış yüzlerce ilim tasnifi bulunduğu” işaret eden Fazlıoğlu’na göre örneğin kelâmcı ulemanın tasniflerinde bu tür ayrımlar yaygın değildir. İkincisi, Kocabaş’ın İbn Rüşd örneğinden hareketle söylediğinin aksine “ilim ve felsefe, kelamcılar tarafından küçük görülmemiştir. Rakip görülen muayyen bir felsefe, yani Meşşai Felsefe’dir.”⁵⁵ Dolayısıyla “tartışma din ile felsefe arasında değil, Gazzali ile Meşşai hukeması arasındadır”.⁵⁶ Son olarak Fazlıoğlu, “İslam medeniyetinde hayat bulmuş her hangi bir kavramı veya konuyu araştırırken” düşülen hatalar sadedinde o kavramın kronolojik gelişiminin ve bağlamlarının göz ardı edilmesi, farklı anlam katmanlarının tek bir anlama indirgenmesi ve tekil örneklerden genellemelere gidilmesi gibi genel usul hatalarına değinmekte ve ortaya çıkış zamanı, bağlamı, günümüzde kazandığı anlam vb. parametreler açısından bakıldığında Kocabaş’ın din ilmi-dünya ilmi ayırımına ilişkin yargılarının haklı olmadığı sonucuna varmaktadır.⁵⁷

Fazlıoğlu’nun eleştirilerine cevap veren Kocabaş özetle hangi amaçlarla ve hangi koşullarda oluşturulmuş olursa olsun din ilmi-dünya ilmi ayırımının Kur’an’da bulunmayan, dolayısıyla sonradan oluşturulan bir kavramsal bozulma olduğunda ısrar eder⁵⁸ ve bu bozulmanın sadece *ilm* kavramıyla sınırlı olmadığını, Müslümanların tarihî süreç içinde bir bütün olarak Kur’an’daki *kavram sisteminden* uzaklaştığını tekrar vurgular.⁵⁹ Asli kaynaktan uzaklaşma ise doğal olarak farklı kavram ve lisanların sisteme eklenmesi sonucunu doğurmuş, böylece Müslümanlar “12. hicri yüzyıldan beri yavaş yavaş ve sessizce Kartezyen kavram sistemini benimsemişlerdir.” Bozulmuş ve karışmış bir kavramsal sistem terkedilmediği ve asli kaynağa dönülmediği sürece orijinal araştırmalar yapılması, gerçekliğe uygun teoriler geliştirilmesi mümkün olmayacaktır. Muharref lisandan tamamen kurtulma imkânlarını da soruşturan Kocabaş palyatif çözümlere de itibar etmez:

“Müslümanlar bu kavram sisteminin çerçeveleri dışına çıkmak için ne yapmalılar? Çünkü Müslümanların bilmeden idealist, materyalist ve

55 Fazlıoğlu, “İslam Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması”, s. 219.

56 Fazlıoğlu, “İslam Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması”, s. 221.

57 Fazlıoğlu, “İslam Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması”, s. 223.

58 Kocabaş, “İslam ve Bilim’e Bir Eleştiri Üzerine”, s. 225.

59 Kocabaş, “İslam ve Bilim’e Bir Eleştiri Üzerine”, s. 228.

pozitivist düşünce örneklerini benimsemeleri ve kullanmaları onları sürekli olarak meselelerini bu kavram sisteminin çerçeveleri içinde ortaya koymaya ve sonra da bunlara bu çerçeveler içinde çözümler aramaya sevketmekte. Bu çerçevelerin dışına çıkmak lisanda sadece bazı anahtar terimleri ‘İslami’ terimlerle değiştirmekle olmaz.”⁶⁰

Mevcut kavram sistemleri içinde gerçekliğin doğru tasviri mümkün olamayacağına ve lisanda bazı anahtar terimleri “İslamileştirme”nin de çare olmadığı artık anlaşıldığına göre nasıl bir yöntem izlenmelidir? Bu soru(n) Kocabaş’ı Batılı düşünce tarzlarını taklid etme veya bilginin İslamileştirilmesi benzeri arayışların ötesinde gerçeklik, lisan ve bilgi kavramlarını yeni baştan titizlikle inceleme ve araştırma ihtiyacına götürür. Ona göre “Lisan, kullanım çerçevesi belli bir dizi kelimededen (fiil, sıfat, zamir, edat, vs.) meydana gelen bir ifade aracıdır”.⁶¹ Bu ifade aracının işlevi ise “kazanılan bilgileri ifade etmek”tir. Kocabaş buradan “Bilgi nedir?” sorusuna geçer ve bu soruya tatminkâr bir cevap vermeksizin bilginin genel bir sınıflandırmasını yapar. Buna göre bilgiler üç genel sınıf altında toplanabilir: i) gerçeklikle ilgili bilgiler, ii) lisanla ilgili bilgiler ve iii) diğer bilgiler. Bu tasnifte mantık, matematik ve felsefe “lisanla ilgili bilgiler”; Kur’an, fizik, tarih, coğrafya bilgileri “gerçeklikle ilgili bilgiler”; kalanlar da “diğer bilgiler” başlığı altına yerleştirilmiştir. Kocabaş’ın tasnifinde gerçeklikle eşdeğer tuttuğu Kur’an bilgisinin değişerek ve yanlışılanarak gelişen fizik, kimya, coğrafya gibi doğa bilimleriyle birlikte zikredilmesi ise dikkat çekicidir ve konuyla ilgili tartışmalar açısından önemli bir ayrım noktasıdır. Lisanın gramer yapıları ve kelimeleri hiç değişmez de değildir. Aksine bunlar insanlar tarafından zaman içinde farkında olmadan ya da bilinçli bir şekilde değiştirilir.⁶² Ancak dikkat edilirse bu değişimin nedeni “insanlar”dır ve aslında bir tür bozulmaya işaret etmektedir. Lisan ve gerçeklik ilişkisinde lisanı değişkenler arasında konumlandıran Kocabaş, denklemin sabit tarafında yer alan gerçeklik kategorisi üzerinde de dikkatli bir analiz yapar ve onu algılama, ifade şekilleri ile kullanılan gramer açısından dört seviyede inceler:

60 Kocabaş, “İslam’da Bilgi Edinme Yolları ve Modern Bilgi Nazariyesinin Tenkidi”, s. 79.

61 Şakir Kocabaş, *İslam’da Gerçeklik Kavramı: Kur’an’da Hak Kavramı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), s. 10.

62 Kocabaş’a göre lisan bilinçli ya da bilinçsiz olarak bozulabildiği gibi özel çaba sarf edilerek geliştirilebilir.

1. Doğrudan veya vasıtalı olarak algılanabilen mekân ve zaman dışı gerçekler.
2. Duyularla doğrudan algılanabilen, mekân ve zamanın, dünya ve yakın çevresinin gerçekliği.
3. Makro mekân-zaman: Astronomik boyutlardaki mekân ve zamanın gerçekliği.
4. Mikro mekân-zaman: Gözle ve optik aletlerle görülemeyecek kadar küçük mekân ve zamanın gerçekliği.

Bu tasnife göre 1 ve 2'nin ifade edildiği zihinsel idrak ve sağduyu alanına ait kavramlar lisanın temel kavramlarıdır. 3 ve 4'ün, yani sonsuz küçükler ve sonsuz büyükler alanına odaklanmış bilimsel teorilerin ifadesi ise sonradan geliştirilen lisanlar aracılığı ile mümkündür ve bu lisanlar 1 ve 2'nin temel kavramları üzerine geliştirilebilir.⁶³ Güçlü bir lisandan beklenen ise işte bütün bu seviyeleri çelişiksiz ve bütüncül bir biçimde açıklayabilmesidir:

“Lisan, gerçekliğin bütün seviyelerini tezatsız (tutarlı/çelişiksiz) bir şekilde anlamamıza ve ifade etmemize yarayacak kavramlara sahip olmalıdır. Bu seviyelerden sadece birini anlamak ve anlatmak için geliştirilmiş bir lisan gerçekliği anlamak için yeterli değildir.”⁶⁴

Şu halde fizik-gerçeklik-lisan ilişkisi hakkında başından beri etrafında dolaştığımız soruyu tekrarlayabiliriz: Gerçekliğin uygun bir lisan aracılığı ile ifade edilmesi mümkün müdür? Bu soru bağlamında ve yukarıda özetlenen teorik çerçeve içinde artık Şakir Kocabaş'ın bilgi teorisinin temel önermesini ifşa edebiliriz: “Gerçeklik lisanla (kelimelerle) ifade edilebilir.”⁶⁵ Bu ifadeler bazen mecazi (metaforik) bazen da meseller şeklinde (alegorik) olabilir. Buna rağmen gerçekliğin en karmaşık formları bile bu hükmün sınırları içine dâhil edilmiştir. Görüldüğü üzere başlıktaki temel soruya Kocabaş'ın verdiği cevap esasen olumludur. Ancak bir sonraki adımda bu cevaba birtakım koşullar ve kayıtlar eklenmeye başlar. Bunlardan en önemlisi gerçekliği ifade etme rolünü üstelenecek güçlü lisanın taşınması gereken özelliklerdir. Bir bütün olarak gerçekliği ifade etme görevini elbette sıradan lisanlar değil, ancak çok güçlü lisanlar yerine getirebilir. En güçlü lisan ise “hem kavramları çok olan, hem de bu kavramlar arasındaki bağlantıları gerçekliği

63 Kocabaş, *İslam'da Gerçeklik Kavramı*, s. 14.

64 Kocabaş, *İslam'da Gerçeklik Kavramı*, s. 14.

65 Kocabaş, *FG*, s. 16.

ifadede en uygun olan”, nihayet kavramsal yapısı içinde çelişkiler bulunmayan bir lisanıdır.⁶⁶

Güçlülük kriteri açısından bakıldığında merkezî kavramlar ve bu kavramlar etrafında inşa edilen dilsel/mantıksal örgünün iç tutarlılığı önem kazanmaktadır. “Gerçekliği ifadede kullanılan anahtar kelimeler iptal edildiği zaman, o lisanın gerçekliği doğru ifade etme özelliği” kaybolur, dolayısıyla lisanın bir yandan tek bir kavramı bile iptal edilmemiş, yani bozulmamış olmalı, diğer yandan “gerçekliğin en küçük ayrıntılarını ifade etmeyi sağlayacak yeni kelimeler o lisanın kendi kavramsal yapısı içinden türetilmelidir” olmalıdır.⁶⁷ Çünkü bütüncül bir lisanla “başka bir kavram sisteminin kelimeleri aşılacak olursa, o lisanla gerçeklik arasındaki alaka zayıflar veya ortadan kalkar”.⁶⁸ Kocabaş’ın *Fizik ve Gerçeklik*’te zımnen ortaya koyduğu temel argümanlar şöyle özetlenebilir:

- i. Gerçeklik güçlü/doğru bir lisan aracılığı ile tasvir edilebilir. Doğruluğun ölçütü gerçekliğe uygunluktur.
- ii. Batı düşünce geleneğinde bu koşula uygun olmayan, gerçekliği esas almayan bir doğruluk anlayışı gelişmiştir. İslam düşünce geleneği başlangıçta gerçekliğe endeksli bir yol izlerken (parlak dönem) Batı’nın etkisiyle bu yoldan uzaklaşmış, (duraklama dönemi) yani potansiyel olarak özünde sahip olduğu bu fırsatı (İbn Rüşd gibi istisnaların çabalarına rağmen) kullanamamıştır.
- iii. Kusurlu bir kavramsal çerçeveden hareket eden Batı düşüncesi geleneği bu imkânı kullanamadığına ve bundan sonra da kullanamayacağına göre, bu amaç özünde kusursuz bir kavram sistemine sahip olan İslam düşüncesi içinde gerçekleştirilebilir.

Gerçeklik-lisan ilişkisini açıklamayı göze alan herhangi bir te-sebbüs, 20. yüzyılda birbiriyle ilişkili olarak gelişen en azından üç disiplinin sorularını dikkate almak durumundadır. Bunlardan ilki, lisanın da dâhil olduğu bütün varlık formlarının statüsünü tayin eden evren/doğa bilim, ikincisi kutsal metinlerin de dâhil olduğu hemen her tür ifade biçimini çağdaş bulgular ve varsayımlar ışığında analiz eden dil bilim, nihayet lisanın da dâhil olduğu bütün bil-iş süreçlerini beyin temelli deneysel yöntemlerle ele alan kognitif bilimler, daha özelde nörobilimdir. Döneminin bilimsel literatü-

66 Kocabaş, *İslam’da Gerçeklik Kavramı*, s. 17.

67 Kocabaş, *FG*, s. 17.

68 Kocabaş, *FG*, s. 18.

rünü yakından takip ettiği, kapsamlı okuma notlarından anlaşılan Kocabaş, kimyadan, biyolojiye, yapay zekâdan kognitif bilimlere uzanan güncel tartışmaların ve muhtemel sonuçların farkındadır. Ancak, bu farkındalık Kocabaş'ın eserlerine aynı duyarlılıkla yansımamış, bazı disiplinlerin soruları görmezden gelinirken bazıları sıklıkla ve vurgulanarak ön plana çıkarılmıştır. *Fizik ve Gerçeklik*'te çoğunlukla fizik disiplinindeki büyük dönüşümlerin (klasik mekanik, Relativite ve Kuantum mekaniği) doğrudan ve dolaylı etkilerini göz önünde bulunduran Kocabaş, Kuantum Teorisi'nin özellikle Kopenhag Yorumu'na ve evrim fikrine mesafeli yaklaşmakta, Newton-Einstein çizgisine daha yakın görünmektedir. Bir bütün olarak evrenin geriye ve ileriye doğru değişime açık, belirsizliklerle malul, indeterminist karakterli dinamik bir süreç olarak yorumlanması halinde lisanın en temel birimi olarak kabul edilen *kelimelerin* lingüistik, filolojik, antropolojik açılardan nasıl ortaya çıktığı, hangi koşullar altında hangi özelliklerini yitirdiği ve hangi yeni anlam katmanlarını kazandığı türünden sorular önem kazanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında fizik-gerçeklik-lisan arasındaki gerilimlerin, aslında birbirine nitelikçe üstünlüğü olmayan *varlık* ya da *hakk* benzeri metafizik yüklemelerden birinin tercih edilmesiyle giderilebileceğini öne sürmek en azından yeterli bir çözüm değildir.

Gerçeklikle ilgili epistemolojik problemler açısından bakıldığında ise Kocabaş'ın bilenebilir ve bilinemez alanların mevcudiyeti hususunda çağdaş teorilerle hemfikir görüldüğü, ancak çağdaş fiziğin "belirsizlik" adı altında "yasalaştırdığı" bilinmezlik nosyonunu, Yaratıcı'nın *emr ve iznle* fiilîleşen müdahale alanı şeklinde yorumladığı söylenebilir. Teorilerin işlevi açısından Heisenberg'in doğaya atfettiği bilinmezlik alanı Kocabaş'ın yorumunda Tanrısal müdahale alanıyla yer değiştirmekte, sonuçta bilenebilir olan ile bilenebilir olmayan arasındaki kategorik ayırım aynen devam etmektedir. Dolayısıyla Kocabaş, teori-gerçeklik eksenli tartışmalarda özellikle bilimsel teorilerin işlevi konusunda konvansiyonel çözümlere yakın durmakta,⁶⁹ teorilerin dayandığı kavramsal zemin konusunda ise tamamen ayrışmaktadır. Bu sayede o, teoriler arası rekabet ve seçimin nihai kriterini doğanın ve aklın sınırları dışına çıkartarak "bir teorinin güçlü sayılmasının şartını" esas alınan temel kavramların sahihlik/otantiklik (ilâhîlik) özelliğine bağ-

69 Kocabaş'ın bilimsel araştırma söz konusu olduğunda konvansiyonel çözümlere yakın duran yaklaşımı başta doktora tezi olmak üzere yayınladığı hemen tüm bilimsel makalelerde açıkça görülmektedir.

lamakta, teorilerin geçerlilik alanını da tanrısal müdahale (ikincil emirler) ile sınırlandırmaktadır. İlişkinin bu tarzda kurulması durumunda bilimsel teorinin rolü tabiri caizse Tanrı'nın düşüncesi ile fiilleri arasındaki muhayyel bir zeminde rasyonel yapılar kurma çabasına tekabül etmektedir.

Kognitif bilimler ve nöroloji penceresinden bakıldığında tartışmanın boyutu daha da derinleşmekte, Kocabaş'ın varsayımlarıyla telif edilemez sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin Kaliforniya Üniversitesi bilişsel bilimci ve dil bilimcilerinden George Lakoff geleneksel anlamda “beyin ve bedenden bağımsız *a priori* felsefe” yerine bilişsel bilim ve nörobilime dayalı bir felsefeden hareket edilmesi durumunda geleneksel teolojiler için önemsiz görülen hatta ayak bağı sayılan bedenin (*body*) ilk defa ve doğrudan “akıl kaynağı, matematiğin kaynağı ve fikirlerin kaynağı” hâline geldiğini, “evrende beyin ve bedenden bağımsız, orda öylece yüzen kavramların, akıl ve matematiğin” bulunmadığını ileri sürmektedir.⁷⁰ Felsefi sistemlerin yapıtaşları olan temel kavramların mahiyet ve rolünü kognitif bilimlerin ışığında yeniden tanımlayan Lakoff büyük filozofların kurduğu felsefi sistemlerin, “*sıradan metaforları* doğrular olarak ele alıp sistematik olarak sonuçlara doğru yol almanın” neticeleri olduğunu söylemektedir.⁷¹ İnsanı “nöral bir sistem”, kavramları ise temelde “beyin ve beyne bağlı nöral sistemlerin ürettiği/kullandığı metaforlar” olarak gören bu tarz bir bakış açısı Kocabaş'ın *hakk* ve *emr* benzeri kavramlara atfettiği aşkınlık, güçlülük, sahihlik benzeri nitelikleri zayıflatmaktadır.

Fizik ve Gerçeklik'te dile getirilen tashihe muhtaç sorunlardan biri de lisan ve gerçeklik ilişkisi açısından tercüme hareketleri öncesine niteliksel olarak farklı ve üstün bir konumun atfedildiği İslam düşüncesinin yorumlanma biçimidir. İslam düşüncesi ikliminde, tarihsel koşullar, sosyo-ekonomik ihtiyaçlar, dinî-teolojik kabuller doğrultusunda ortaya çıkan birikimin derinliği ve inceliği konusunda bir müphemiyet olmadığı gibi *bilgiye* yönelik bütüncül tanımı, *bilene* getirdiği sorumluluk ve nihayet tevhid ilkesini gözetken kelâmi-itikadi çözümlerinin özgünlüğünde de şüphe yoktur. Ancak kendine mahsus özellikleri dolayısıyla sahih ve üstün bilgi teorisinin ancak ve sadece *bu* lisan içinde neşvünema bulabileceği, dolayısıyla başka kadim metinler ve kavram sistemlerinden

70 George Lakoff, “Bedendeki Felsefe”, *Zihin* içinde (ed. John Brockman, çev. Zeynel Gül, Beyza Bilal, İstanbul: Alfa Bilim, 2011), s. 39.

71 Lakoff, “Bedendeki Felsefe”, s. 43. (Vurgu bana ait. İ.A.).

hareketle “makul/doğru” gerçeklik-lisan ilişkisinin kurulamayacağı yönündeki tekilleştirici ima, sağlam dayanaklardan mahrum görünmektedir. Öte yandan İslam düşüncesinin tercüme yoluyla Yunan birikiminden etkilenmiş olması ve bu etkileşimin lisanda bozulmalara yol açtığı tezi İslam düşünce tarihinin çoğulcu karakteriyle örtüşmeyen bir iddiadır. Tarım, sanayi, iktisat ve siyaset gibi hayat pratiklerinde zenginlik olarak sunulan coğrafyalar arası etkileşimlerin inanç, düşünce ve lisan sahasına gelindiğinde bozulma veya sapma olarak yorumlanması tutarlı olmadığı gibi bu tür bir anlayış, İslam düşüncesinin kadim etkileşim havzalarından izole edildiği monadik bir yapı olarak ele alınmasını gerektirir ki vakıa böyle değildir. Sadece Yunan mirasıyla değil, İslam coğrafyasını kuşatan bütün kültür havzalarıyla çeşitli seviyelerde gerçekleşen ve hâlen de devam eden bu yüzleşme/etkileşme süreci, yer yer tahrip ve bozulmalara yol açsa da taraflar açısından daha çok geliştirici ve zenginleştirici bir rol oynamıştır. İslam düşüncesi ikliminin farklı coğrafyalarında doğa bilimleri, felsefe ve İslami ilimlerde temayüz eden yüzlerce âlim, filozof ve düşünürün katkıda bulunduğu ana mecrasını çeşitli gerekçelerle “bozulmuş” addetmek, safiyet ve tutarlılığı bunlar arasında sadece bir veya birkaç döneme-kışıye tahsis etmek adilane bir tutum değildir. Bu anlamda Kocabaş’ın İbn Rüşd’e atfettiği ayrıcalıklı konum, bir yandan ona öğrenci ve izleyicilerinin bile kastetmediği özel anlamlar yüklenmesine dolayısıyla bağlam dışılığa yol açmakta, öte yandan muadili olan başka çaba ve önerileri görmezden gelme hatta yok sayma yanlısına sürükleyebilmektedir.

Kocabaş’ın Batlamyus kozmolojisinden hareketle ulaştığı savlar bu tartışma açısından dikkate alınması gereken bir örnektir. Endülüs’ün de dâhil olduğu geniş İslam coğrafyasının tıpkı Hristiyanlık gibi Yeni Eflatunculuk süzgecinden geçen Batlamyus modelini benimsediği ve yüzyıllar boyunca bu tasavvur içinde iş gördüğü ortadadır. Uluğ Bey, Bitrûcî, Tûsî gibi astronomlardan gelen büyüklü küçüklü itiraz ve eleştiriler ise kendi başlarına değerli olmakla birlikte daha çok kişisel ve lokal niteliklidir.

İbn Rüşd Kocabaş’ın işaret ettiği üzere bazı metinlerinde ilm ve amel gibi *hakk* kavramına da yer vermekte, örneğin *Faslu'l-makâl*’de “ta’lîmü’l-ilmî’l-*hakk*,” tabirini kullanmaktadır.⁷² Ancak İbn Rüşd’ün bu tabirleri kullanma biçimi Kocabaş’ın kastettiği an-

⁷² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal: Felsefe-Din İlişkisi* (çev. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, s. 100), 101.

lamda *vücut* kavramını ikame etmek üzere tercih edilen özel bir kullanımdan ziyade zamanın ruhuna uygun, literatür içindeki sıradan bir kullanımdır. Aynı şekilde İbn Rüşd'ün Atinalı Metrodorus'a yazdığı iddia edilen mektupta "... çünkü ben daima şöhretten çok daha aziz ve değerli bir mükafat olan gerçeklik (*hakk*) peşinde koştum. İşte benim esas gayem budur..."⁷³ cümlesinde geçen ve o dönemde birçok filozof metninde "hakikat" anlam gurubu içinde olağan olarak kullanılan "hakk" tabirini -mektubun varlığına ilişkin ciddi kuşkulara rağmen- Kocabaş kendi özel yorumuna delil olarak sunmaktadır. *Faslu'l-makâl*'de alttan alta sürdürülen tartışmanın bazı açılardan Kocabaş'ın imalarını desteklediği iddia edilse bile özü itibarıyla felsefi akıl yürütme ile dinî doğruların sınırlarını ve ilişkisini tartışan eser şu sonuca ulaşmaktadır: "Biz Müslümanlar topluluğu (ma'şer) olarak kesinlikle biliriz ki, burhani nazar, şeriatın getirdikleriyle ihtilafa yol açmaz. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez, aksine ona muvafık olur ve onun lehine şahadet eder."⁷⁴ Bu ifadeden anlaşılacağı üzere İbn Rüşd'ün asıl amacı felsefe ve din arasındaki muhtemel ihtilaflar ile her iki mecranın birbirini nakzetme ihtimalini ortadan kaldıracak kalıcı bir yöntem bulmaktır. Ancak, İbn Rüşd'ün "gerçekliğe uymadığı" gerekçesiyle felsefe ve mantık bağlamında muarızlarına yönelttiği itirazlar Kocabaş'ın kastettiği anlamdan çok Aristoteles literatürüne sadakat bağlamında yapılmış olmalıdır. Kocabaş'ın *varlık* kavramı üzerinden Aristoteles ve Aristotelesçi geleneğe açıkça karşı çıkarken, bu geleneğin İslam düşüncesindeki en sadık şarihi İbn Rüşd'ü bundan vareste kılarak idealize etmesi çelişik bir tutumdur.

Bu ve benzeri eleştiriler hatırdaki tutulmak kaydıyla Kocabaş'ın çağının kaba tepkiselliğinden ve "İslami epistemoloji" benzeri naif söylemlerden uzak durması, tartışmayı bilimsel teorilerin dayandığı lisanların iç tutarlılığına, bilimsel faaliyetin aktörlerine ve sorumluluk bilincine kaydırması oldukça dikkat çekici ve yerinde bir tutumdur. Kocabaş'ın sisteminde teorik modellerin mahiyeti ve işlevi hakkında önemli bir farklılık bulunmadığı, tartışmanın daha çok teorik modellerin yorumlanma biçiminden, yani modelleri geliştiren ve kullanan bilim adamının bilinç durumu, niyetleri ve inançlarının farklılığından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

"Bugün belki pozitivistlerin ve materyalistlerin dışındaki birçok bilim felsefecisi bilimsel teorilerin bilim adamlarının inançları ile bütün-

73 Kocabaş, *FG*, s. 76.

74 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 75.

leştirmiş oldukları düşüncesini kabul ediyorlar. Fakat şimdiye kadar bunların inançlarla ne şekilde bağlı olabileceğini açıklayan bir bilim felsefecisine rastlamadım. Teorilerin inançlarla nasıl bağlı olduğunun açıklanması bu inançların lisanda hipotetik açıklamalardan ne şekilde farklı olduğunun anlaşılmasındadır.”⁷⁵

Fizik ve Gerçeklik'le ilgili eleştiriler sonuç itibarıyla daha önce işaret edilen “Nasıl bir evren?”, “Nasıl bir lisan?” ve nihayet “Nasıl bir zihin?” sorularına indirgenebilir ki gerçekliğin lisanda (tamlıkla) tasviri, bu soruların tutarlılıkla cevaplanma derecesine bağlı olarak *mümkündür*. Mezkûr soruları sistematik bir bütünlük içinde cevaplandırmaya çalışan her teşebbüs dramatik biçimde başlıkta parantez içinde zikredilen kadim meydan okuma ile yüz yüze gelmektedir. Daha şaşırtıcı olanı ise muhali göze almayı gerektiren bu teşebbüsün aynı zamanda, mümkünün peşindeki yeni arayışların nutfesi ve hayat suyu olmasıdır.

Muhali Göze Almak: *Kur'an Kavramlarına Dayalı Bilim*

İfadelerin Gramatik Ayırımı'nda “zihni şaşalatacak karışıklıkları ortadan kaldırmak” amacıyla kullanılışlı bir yöntem öneren Kocabaş, ikinci adımda (*Fizik ve Gerçeklik*) dikkatleri lisan ve gerçeklik arasındaki hassas ilişkiye çevirmiş, belli kriterlerin karşılanması durumunda gerçekliğin güçlü bir kavram sistemiyle ifade edilebileceği varsayımına ulaşmıştı. Bu kısımda özetlenecek üçüncü ve son adımda ise bu ihtiyacı karşılayacak biricik kaynak olarak kabul ettiği Kur'an'ın kavramsal yapısını analitik bir yöntemle incelemeye, güçlü/doğru kavramsal şemanın tespitine yönelmiştir. Kocabaş güçlü/doğru kavram setinin nasıl olabileceğine ilişkin öteden beri ima ettiği koşulları karşılamak üzere, İbrahim suresinde geçen “kökü yerde sabit dalları semada olan güzel bir ağaç”⁷⁶ metaforu-

75 Kocabaş, “İslam'da Bilgi Edinme Yolları ve Modern Bilgi Nazariyesinin Tendiği”, s. 82.

76 Bkz. İslam ve Bilim, s. 78. Kocabaş, sıkça atıfta bulunduğu ve *Anlamlılık Üzerine*'nin girişine epigraf olarak seçtiği mezkur ayetleri şöyle Türkçeleştirmiştir: “Allah'ın, güzel bir söze nasıl güzel bir ağacı misal olarak verdiğini görmedin mi, ki onun kökleri yerde sabit, dalları da semadadır ve Allah'ın izniyle her mevsimde meyvesini verir. İşte Allah insanlara böyle misaller verir. Ola ki düşünüp ibret alırlar. Kötü bir söz de kötü bir ağaca benzer ki o topraktan koparıp atılmıştır ve ona tutunacak bir yer de yoktur” (İbrahim, 24-26).

na atıfta bulunarak işte ancak böyle bir lisanın (*kelimetun tayyibe*) yani “her şeyi bilen bir Yaraticının öğrettiği ilahi bir kitabın lisanının” ilgili koşulları yerine getirebileceği sonucuna ulaşmıştır.⁷⁷

Bir kısmı İngilizce yayımına başladıktan sonra⁷⁸ üç kitapta toplanan Kur’an kavramlarını araştırma projesi, Kocabaş’ın vefatı nedeniyle maalesef tamamlanamamıştır. Söz konusu kitapların ilki olan İslam’da Bilginin *Temelleri: Emr Kitabı*’nda *bilgi=ilm* kavramının anlamı ve önemiyle ilgili tespitlerden sonra Kocabaş’ın sisteminde önemli bir yeri olan *emr* kavramının anlam çerçevesi araştırılmaktadır. Bir grup öğrencisiyle birlikte hazırladığı ve 2004 yılında yayımladığı diğer iki çalışmadan *Kur’an’da Yarattığı: Uzayların ve Maddenin Yarattığı*’nda Kur’an’da göklerin ve yerin yaratılışıyla ilgili kelime, kavram ve ifadeler ile genelde çağdaş kozmolojik kabul-ler, daha özelde Büyük Patlama teorisi arasında paralellikler veya benzeşimler kurulmaktadır. İslam’da Gerçeklik Kavramı: Kuran’da Hak Kavramı’nda ise Kocabaş’ın *varlık* kavramının yerine ikame ettiği *hakk* kavramını merkeze alan yeni bir gerçeklik yorumu yapılmaktadır. Her üç kitabın ortak amacını şu cümlede özetlemek mümkündür:

“Temelleri Kitab’a dayanan yeni bir kavram sistemi kurarak gerçekliğe bu kavram sisteminin ışığında yeni bir gözle bakmak ve yeni ve daha kapsamlı bir bilim anlayışı geliştirmek.”⁷⁹

Kocabaş’ı Kur’an kavramları üzerinde yeni bir yöntemle araştırmaya yönelten saik, “Kur’an’la gerçeklik arasında içiçe ve ayrılmaz bir bağımlılık olması gerektiği” varsayımdır. “Kur’an-ı Kerim ayetlerinin en iyi anlaşılmasını sağlamak”⁸⁰ önemlidir çünkü gerçekliğin tamlıkla anlaşılması Kur’an’ın doğru anlaşılması ile irtibatlıdır. Onun Kur’an kavramlarıyla ilgili üstlendiği iş, kendi tabiriyle “bir tefsir (yorum) çalışması değil” yorumların “anamlılık sınırlarını tespit etmeyi amaçlayan bir gramer çalışmasıdır”.⁸¹ Böyle bir çalışma yani Kur’an kelimelerinin “yansıttığı kavramsal bağıntıların

77 Kocabaş, *Kur’an’da Yarattığı*, s. 29, 30.

78 Bkz. Şakir Kocabaş, *The World Constellation AMR in the Qur’an: Foundation of Scientific Thought in Islam* (The London: Islamic Philosophical Society, 1987); a.mf., *The Quar’anic Concept of Intellect (The Word aql in the Qur’an)* (London: The Islamic Philosophical Society, 1987).

79 Kocabaş, *İslam’da Bilginin Temelleri*, s. 18, 19.

80 Kocabaş, *İslam ve Bilim*, s. 73.

81 Kocabaş, *İslam’da Bilginin Temelleri*, önsöz.

tam olarak anlaşılması, geleceğin zihin, bilim ve siyaset felsefelerini şekillendirecektir”.⁸²

Kocabaş’ın sisteminde gerçekliğin tasviri meselesini Kur’an metniyle ilişkilendiren anahtar kavram *ilm*dir.⁸³ İlm, bir yandan teorik/bilimsel faaliyetlerin genel ve ortak adı (bilgi), diğer yandan Kitab’ın en temel vasfıdır. Bu nedenle Kocabaş’ın hem İslam düşüncesine atfettiği “duraklama” ithamı, hem de bozulmanın tamiri, yani gerçeklik ve lisan arasındaki mesafenin kapatılması imkânı *ilm=bilgi* kavramının doğru anlaşılmasına ve doğru kullanımına endekslenmiştir. Ancak bu imkânın, yani *ilm* başta olmak üzere doğru/güçlü lisana temel oluşturacak kavram setinin potansiyel işlerliği, meselelerin ikinci yönü olan uygun bilimsel teorilerin geliştirilebilmesi için tek başına yeterli değildir.⁸⁴ Burası, aynı zamanda Kocabaş’ın *ilm* kavramını, daha doğrusu bir bütün olarak lisanı ahlakla ilişkilendirdiği noktadır. İnsani niyetleri, cehd ve eylemleri işin içine dâhil eden bu yoruma göre “lisanın doğru kullanılması ancak doğru davranışlarla desteklendiği sürece mümkün olur. Çünkü davranışlar ve lisan, kaçınılmaz olarak birbirini etkiler.”⁸⁵

“Müslümanlar, dünyada yaptıkları diğer işler gibi, teori geliştirmede de gerçeklik, yani hakk ile uyum içinde olmayı amaçlayacaklardır. Bu anlayış, onların bu dünyada ancak belli bir süre yaşayacaklarını ve yaptıklarından hesap sorulacaklarını bilmeleri üzerine kurulmaktadır.”⁸⁶

Ahlaki sorumluluk bilinci, bilimsel teorilerin sınırlarını ve işlevini tayin açısından da önemlidir.

“Müslüman bir bilim adamı ayrıca, ne kadar mükemmel görünürse görünsün, teorisini hiçbir zaman gerçekliğin resmi veya modeli olarak görmez. Teorisini, bilgiyi sistemleştirme, açıklama ve öngörü yapabileceği gibi diğer amaçları yanında gerçekliği anlamaya yarayacak bir lisan aracı olarak görür.”⁸⁷

Kocabaş “lisandaki bozulmaların tashihi” çabasını somutlaştırmak üzere “anlamı bilinmeyen bir kelimenin anlam çerçevesinin açılım yoluyla tespit edilmesine” dayanan ve “anlamlılık alanını

82 Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri*, s. 10.

83 Kocabaş, *İslam ve Bilim*, s. 72-74.

84 Kocabaş, *İslam ve Bilim*, s. 74.

85 Kocabaş, *İslam'da Gerçeklik Kavramı*, s. 25.

86 Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, s. 26.

87 Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, s. 28.

belirleme” adını verdiği yeni bir metodoloji geliştirmiştir.⁸⁸ Kavramların anlamlılık çerçevesi belirlemek üzere ilkin konuyla ilgili ayetler taranarak dosyalar halinde sınıflandırılmakta, analitik yöntemlerle incelendikten sonra yayına hazırlanmaktadır.⁸⁹ *Hakk* kavramı örneğine bakılırsa, önce bu kavramının Kur’an’da hangi anlam çerçeveleri içinde kullanıldığı detaylı biçimde taranarak tespit edilmiş (“hakk” kelimesi için 13 farklı anlam çerçevesi), bu kavramın türevlerinin geçtiği bütün ayetler taranmış, ardından *hakk* kavramıyla birinci dereceden ilişkili olan diğer kavramlar araştırılmış, son olarak ortaya çıkan tablo (*hakk* kavramının fiil, isim, sıfat olarak kullanımları, yan ve karşıt anlamları vs.) grafiklerle gösterilmiştir.⁹⁰ Elde edilen sonuçlar, bir yandan Kur’an metnini oluşturan kavram haritasının (bütünün) anlaşılmasına, öte yandan seçilen temel bir kavramın (parçanın) bütün içindeki yerinin ve farklı anlam değerlerinin tespit edilmesine yardımcı olmaktadır.

Bu metodoloji çerçevesinde *emr* kelime grubuna özel ve belirleyici bir rol atfeden Kocabaş “birincil emr” ve “ikincil emr” biçiminde temel bir ayırım yapma ihtiyacı hisseder.⁹¹ Doğrudan vahiy kavramıyla ilişkili olan “birincil emr”, gerçekliğe yüklenen düzenlilik ve yasallığa, dolayısıyla bütün değişimlerin kendisine göre işlediği temel ilkelere tekabül ederken, *izn* kelimesiyle ilişkili olan “ikincil emr” ise hareket eden, an be an değişen süreçlere denk düşmektedir. Evrendeki düzenin tesisi ve korunması “birincil emr” ile mümkün olduğundan bilimsel araştırmaya düşen görev “Yüce Yaratıcı tarafından göklere vahyedilmiş olan bu emrin dağılımını ve yapısını anlamak ve ortaya çıkarmak”tır.⁹² Hatta Kocabaş’a göre “şimdiye kadar geliştirilmiş olan bilimsel teorilerin (fiziksel, kimyasal, biyolojik vs.) kavramsal temellerinin *emr* kelime grubunun kavramsal yapısı açısından yeniden gözden geçirilmesi” gerekmektedir.⁹³ Ancak evrenin bilimsel araştırma yoluyla anlaşılabilirlik düzenliliklere (birincil emrler) göre işliyor olması, pozitivist bilim anlayışının ideallerine uygun olarak gerçekliğin salt bilimsel yöntemlerle anlaşılıp açıklanacağı anlamına gelmez. Çünkü “Emr bu sistemlere bir defaya mahsus olarak yüklenip de bir daha değiştiri-

88 Kocabaş, *İslam’da Bilginin Temelleri*, s. 23-27.

89 Kocabaş, *İslam’da Gerçeklik Kavramı*, s. 29-31

90 Kocabaş, *İslam’da Gerçeklik Kavramı*, s. 121-132.

91 Kocabaş, *İslam’da Bilginin Temelleri*, s. 30.

92 Kocabaş, *İslam’da Bilginin Temelleri*, s. 32.

93 Kocabaş, *İslam’da Bilginin Temelleri*, s. 45.

lemeyen veya etkisi aşılamayan bir şey değildir". Birincil emr, (gerçeklikteki nizam/yasalılık) "sürekli olarak gönderilen ve indirilen yeni bir dizi emr (ikincil emr) ile etkisiz hale getirilebilmekte veya aşılabilmektedir".⁹⁴ Bu cümlelerden de anlaşılacağı üzere, "birincil emr", bilimsel araştırmanın benzersiz gücüne ve potansiyeline işaret ederken, "ikincil emr" onun sınırlarını oluşturmaktadır.

Kocabaş'ın varsayımları ve yöntemiyle özelde Kur'an'ın, genelde kutsal niteliği taşıyan diğer metinlerin incelenmesi ne kadar mümkündür, mümkünse bu metinler arasında ne tür farklılıklar ve benzerlikler vardır? Örneğin Eski Ahit ya da Vedik metinlerle ilgili sıkı ve titizlikle geliştirilmiş kavramsal bir şemadan, aynı ya da benzeri sonuçları çıkarmak mümkün müdür, yoksa doğru/güçlü lisan özelliği sadece Kur'an'a mı mahsustur? Bu listeye İslami ilimlerin, münhasıran *nassı* hukukun kaynağı olarak inceleyen disiplinlerin alt sorularını da dâhil etmek mümkündür. Kur'an'ın *hakk, emr, izn, ilm* benzeri temel kavramları geleneksel teamüllerin ötesinde nasıl tanımlanacak, kavramlar arası ilişkiler nasıl düzenlenecek, farklı meal/tevil/tefsir teşebbüslerinin meşruiyeti nasıl sağlanacaktır? Farklı anlam düzeylerine kaynaklık teşkil eden kelimelerin kökenleri, kelime ve ifade gruplarının oluşturduğu networkun yapısı ve sınırları neye göre ve nasıl tayin edilecektir. Kur'an gibi çok-katmanlı ve belli bir seviyeden sonra neredeyse sonsuzlaşan metinlerden bilimsel teorilere temel teşkil edebilecek genel geçer/mutlak bir kavramsal şemaya ulaşmak mümkünse bu imkânı kimler, hangi yöntemlerle ve hangi yetkilerle kullanacaklardır? Bilimsel teorilere dayanak oluşturacak bir kavram setinin Kocabaş'ın yöntemi dolayısıyla Kur'an'a yüklenmiş özel bir okuma biçimi mi olduğu, yoksa her türden okuyucunun keşfetmesi gereken nesnel ve objektif bir yapı mı olduğu türünden sorular Kocabaş'ın nihai amacıyla çelişen cevaplar içermektedir.

Bu tür sorular ışığında düşünüldüğünde, Kur'an'daki belirli kavramların örneğin yukarıda zikredilen *emrin* bu tarzda yorumlanması, birincil ve ikincil emr gibi kategorik bir ayrımın yapıp yapılamayacağı, eğer ayrım mümkünse, ikincil emrin (sürekli değişen olgu ve olaylar) birincil emrleri (sabit yasalar) ne şekilde ve niçin etkileyip değiştirdiği Kocabaş'ın da farkında olduğu⁹⁵ açmazlar arasındadır. Kocabaş'ın düşünce tarihinin en kadim tartışmalarından birini; sürekli değişen olgular ile sabit ilkeler arasındaki

94 Kocabaş, İslam'da Bilginin Temelleri, s. 36.

95 Kocabaş, İslam'da Bilginin Temelleri, s. 40.

gerilimi aşmak üzere başvurduğu anlaşılan bu çözüm, klasik teolojik modellerin *voluntarizm* ve *intellektüalizm* etrafında yürüttüğü tartışmanın güncel bir versiyonu mesabesinde. Newton'un uzay, zaman ve hareketi bütüncül bir sistem içinde açıklamak üzere geliştirdiği 'görelî ve mutlak ayrımı'nı, Lock'un bilginin objektif ve sübjektifliği sorununu çözmek üzere önerdiği 'birincil ve ikincil nitelikler ayrımı'nı çağrıştıran Kocabaş'ın önerisi fonksiyonel olmakla birlikte esasen keyfidir ve meşruiyeti bir bütün olarak sistemin iç tutarlılık derecesiyle kaimdir. Kur'an kavramlarına ilişkin bu kadar temel ve kritik bir meselenin İslam düşünce tarihi boyunca ve sayısız yorumcu tarafından yeterince vurgulanmamış olması, açıklanması gereken bir başka husustur. Kocabaş kavramsal analizini dayandırabileceği yegâne ve müstesna kaynak olarak yine İbn Rüşd'e başvurmakta, diğer metinlerde bu tarz bir okumaya rastlanmamasını, içsel dinamiklerden ziyade başka din ve kültürlerin olumsuz etkilerine bağlamaktadır ki bu tarih algısına ilişkin önceki eleştiriler burada da aynen geçerlidir.

Kocabaş'ın hem çağdaş bilim eleştirileri hem de Kur'an kavramlarına dayalı çözüm arayışları doğal olarak 19. ve 20. yüzyılda İslam dünyasında yaşanan büyük kırılmanın ve modernleşme sürecinin izlerini taşımaktadır. Bizatihi *bilimsel araştırma* pratiğinin bir kritere dönüştürülmesi, farklı kültür ve medeniyetlerin bu kriteri karşılama performansları bakımından başarılı veya başarısız sayılmaları tarihi eskiye gitmeyen modernist bakışın bir yansımasıdır. Politik ve askerî yenilgiler ile İslam'ın "öz değerlerine" bağlılık arasında birebir ilişki kuran kimi İslamcı tezler benzer biçimde, Kocabaş'ın yorumunda da, bilimsel araştırmanın duraklaması veya yeniden canlanması -coğrafi, iktisadi, dinî, siyasi, toplumsal vs. pek çok parametre göz ardı edilerek- "Kitab'ın kavramlarının doğru anlaşılması" gibi belirsiz, tekil ve bağlayıcı bir kritere endekslenmiş görünmektedir.

Lisan-gerçeklik ilişkisine dönmek gerekirse, Kocabaş *lisam* tanımlarken ifade tiplerinden başlayarak, kavramlara ve kelimelere kadar inmekte, bundan ötesini ise verili kabul etmekte, diğer taraftan doğru/güçlü lisanın kaynağı ve kriteri olarak kabul ettiği kavramsal çerçeveye ilgili "Hangi anlam düzeyi/yorum, hangi yorumcu, hangi usul?" sorularını cevapsız bırakmaktadır. Gerçeklik-lisan ilişkisi bağlamında örneğine az rastlanan Kocabaş'ın özenli çabalarının Kur'an incelemeleri açısından ifade ettiği değer ile Kur'an kavramlarının analitik yöntemlerle incelenmesinin açabileceği

ufuklar ise bu çalışmanın sınırlarını aşan başka bir yazının konusu olup uzmanlarınca değerlendirilmeyi beklemektedir.

Sonuç

Şimdiye kadar elde edilen veriler ışığında Kocabaş'ın başlık-taki soruya iki yönlü bir cevap geliştirdiği söylenebilir: Değişerek gelişen bilimsel teoriler/lisanlar cihetinden bakıldığında olumlu yanıt vermek mümkün değildir, çünkü her an müdahaleye açık olan dinamik bir gerçekliği tamlıkla ifade edecek bir lisan düşü-nülemez. Bununla ilişkili olarak lisanın araçları olan teorilerin kapsama alanı, hem insani niyet ve eylemlerin nesnesi olmaları, hem de Tanrısal müdahale karşısında aciz kalmaları nedeniyle sınırlıdır. Ancak fiziksel gerçekliğe Kocabaş'ın tasnifindeki *birincil emirler* açısından bakıldığında cevap olumludur ve doğru/güçlü bir kavram sistemi ile (Kur'an kavramları) –en azından bir sonraki *ikincil emirle* değişene kadar- gerçekliğin lisanla tamlıkla ifadesi mümkündür. Bu yönüyle gerçeklik ne pozitivistlerin ümit ettiği anlamda teoriler eliyle ve kesin yöntemlerle tasvir edilebilirdir ne de W. Heisenberg'in ima ettiği tarzda yapısal olarak belirsizlikle maluldür. Ulaştığı sonuçlar göz önüne alındığında Kocabaş'ın bilgi teorisinin arkaplanında şöyle bir akıl yürütme silsilesinin işlediği söylenebilir:

1. Gerçeklik *Haktır*.
2. Gerçeklik bilinebilir.
3. Gerçeklik doğru ve güçlü bir lisanla tam ve çelişiksiz olarak ifade edilebilir, aktarılabilir.
4. Gerçekliği tasvir edebilen doğru ve güçlü bir lisan zamanla bozulabilir ve ifade gücünü kaybedebilir.
5. Bozulan bir lisanın tashihi ve tamiri mümkündür.
6. Yunan düşüncesinin kavramları/grameri ve onun devamı olan modern lisanlar -sahip oldukları yapısal sorunlar nedeniyle- gerçekliği tam ve çelişiksiz olarak ifade edemez.
7. Doğru ve güçlü bir lisan (ör. Kur'an kavramlarına dayalı lisan) bu görevi (gerçekliğin tam ve çelişiksiz ifadesi) yerine getirebilir. Böyle bir lisan, başlangıçta sahip olduğu nitelikleri zamanla kaybetse bile ilgili koşulların sağlanması durumunda (dikkatli

ve titiz çalışma, ilmî çabanın ahlakla tamamlanması vs.) hastalıklarından arındırılarak yeniden ihya edilebilir.

Bu makalede Kocabaş'ın varsayımlarına ve ulaştığı sonuçlara yönelik eleştirilerin dayandığı akıl yürütme silsilesi ise şöyle özetlenebilir:

1. Gerçekliğe atfedilen *vardır* veya *hakktır* benzeri ifade biçimleri birbirine nitelikçe üstünlüğü olmayan metafizik yüklemelerdir.
2. Gerçeklik insan-gözlemci tarafından *tamlıkla* ve çelişiksiz olarak kavranamaz/bilinemez, ancak belirli çerçeveler/nispet noktaları içinde, itibari yapılar aracılığı ile kavranabilir/bilinebilir.
3. Farklı kültür ve medeniyetlerin gramerleri/lisanları, tercih edilen çerçeveler ve kriterlere göre gerçekliğin farklı veçhe ve görünümünü başarıyla sunabilir.
4. Gerçekliğin bilgisi (sunum biçimleri) farklı koşullar içinde doğup gelişen tarihsel/kültürel bağlamlar arasında birebir aktarılamaz, öznellikten tümüyle arınmış evrensel, pür, katıksız, tarih-üstü bir meta-dile ulaşamaz.
5. Gerçekliği (belirtilen limitler içinde) başarıyla tasvir edebilen güçlü bir lisan zamanla bozulabilir ve ifade gücünü kaybedebilir.
6. Bozulan bir lisanın değişikliğe uğratılmaksızın tashihi ve tamiri mümkün değildir, dolayısıyla her restorasyon farklı zihinlerin, farklı ihtiyaçlar ışığında oluşturduğu yeni bir terkiptir.
7. Kutsal/kadim metinlerden belirli usullerle gerçeklik hakkında çıkarımlar yapılması mümkündür, ancak bu metinlerden “gerçekliğin tam ve çelişiksiz ifadesini mümkün kılacak üstün, evrensel ve nihai bir kavramsal şemanın çıkarılabileceği” iddiasını temellendirmek mümkün değildir.

Bu akıl yürütme silsilesinin sonucu olarak denilebilir ki fizik-gerçeklik-lisan ilişkisini çözümlemek üzere çıktığı samimi, zahmetli ve dikkatli yolculukta merhum Kocabaş'ın birinci adımı zorunlu, ikinci adımı mümkün, üçüncü adımı ise muhaldir.

KAYNAKLAR

Dennett, Daniel C., *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge: MIT Press, 1981.

Lakoff, George, “*Bedendeki Felsefe*”, *Zihin içinde*, ed. John Brockman, çev. Zeynel Gül, Beyza Bilal, İstanbul: Alfa Bilim, 2011.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal, Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

Fazlıoğlu, İhsan, “İslam Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması: ‘İlmü’-d-Dünya ve ‘İlmü’-d-Din”, *Divân İlmî Araştırmalar* 2, (1996/2): 217-224.

Duhem, Pierre, *To Save The Phenomena: An Essay on The Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1969.

Nasr, S. Hüseyin v.dğr, *İslam ve Bilim*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1993.

Kocabaş, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayırımı*, İstanbul: Küre Yayınları, 2002.

—, *Fizik ve Gerçeklik: Bilim Felsefesine Kavramsal Bir Yaklaşım*, İstanbul: Küre Yayınları, 2001.

—, *İslam’da Gerçeklik Kavramı: Kur’an’da Hak Kavramı*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.

—, *Kur’an’da Yaratılış: Uzayların ve Maddenin Yaratılışı*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.

—, “İslam’da Bilgi Edinme Yolları ve Modern Bilgi Nazariyesinin Tenkidi”, *İlim ve Sanat* 7, (Mayıs-Haziran 1986): s. 76-82.

—, *Teori Nedir? Ne İşe Yarar?* <http://www.sakirkocabas.com/science.html>

—, *Anlamlılık Üzerine*, İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

—, *The World Constellation AMR in the Qur’an: Foundation of Scientific Thought in Islam*, London: The Islamic Philosophical Society, 1987.

—, *The Quar’anic Concept of Intellect (The Word aql in the Qur’an)*, London: The Islamic Philosophical Society, 1987.

—, “İslam ve Bilim”, *Divân İlmî Araştırmalar* 1, (1996/1): 67-83.

—, “İslami Epistemoloji Üzerine”, *Divân İlmî Araştırmalar*, I, (1996/1): 159-

164.

—, “İslam ve Bilim’e Bir Eleştiri Üzerine”, *Divân İlmî Araştırmalar* 2, (1996/2): 225-228.

—, “Batı Bilim Anlayışında Gerçeklik Meselesi, *Divân İlmi Araştırmalar* 8, (2000/1): 29-62.

—, *Functional Categorization of Knowledge: Applications in Computational Modeling of Scientific Research and Discovery*, Department of Electronic and Electrical Engineering, Yayınlanmamış Doktora Tezi, London: King’s College, London University, 1989.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. D. F. Pears, B. F. McGuinness, London and New York: Routledge Classics, 2001.

—, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, Joachim Schulte, 4. bs., West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.

ABSTRACT

The problem of knowledge and description of reality in language is among the most significant problems of epistemology in general and philosophy of science in particular. In this article, the question of whether it is possible to accurately depict reality through language has been discussed through the studies of Şakir Kocabaş, who made a rigorous and profound analysis concerning engineering, applied sciences, logic, artificial intelligence, and philosophy of science. For both understanding and truly solving the problems encountered within philosophy-science, Kocabaş first pointed out the necessity of *Grammatical Distinctions of the Statements*. He asserted reality, which could not be described accurately and consistently up to today within both the Western tradition and Islamic thought of the post-translation movement, might be described accurately only by means of a powerful and true conceptual framework. To accomplish this task he attempted to investigate the concepts in the Qur’an, which he regarded as the unique source of powerful and true language. In this article the scientific approach Kocabaş tried to develop and his overall judgments on both Western and Islamic traditions are critically examined. The project Kocabaş classified and analyzed was in three steps: his warnings about grammatical distinctions characterized as *obligatory*, his efforts to reconcile between physics and reality as *possible*, and finally his inquiry into science relying upon the concepts of the Qur’an as *impossible*.

Key Concept: Reality, Language, Knowledge, Science, Şakir Kocabaş