

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

e-ISSN: 2667-6583



HAZİRAN 2022 • CİLT 5 • SAYI 1

Din ve Felsefe

Araştırmaları



Religion and Philosophical

Research

e-ISSN 2667-6583

Haziran 2022

Cilt: 5 | Sayı: 1

June 2022

Volume: 5 | Number: 1

Din ve Felsefe Araştırmaları

e-ISSN 2667-6583

Haziran 2022 | Cilt 5 • Sayı 1

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

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

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

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

Uluslararası Editör | International Editor
Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board
Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Hitit Üniversitesi - TR
Ahmet Erhan ŞEKERCİ, Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi - TR
Engin ERDEM, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi - TR
Kemal BATAK, Prof. Dr.
Sakarya Üniversitesi - TR
Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Muammer İSKENDEROĞLU, Prof. Dr.
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi - TR
Nebi MEHDİYEV, Prof. Dr.
Trakya Üniversitesi - TR

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

Danışma Kurulu | Advisory Board
Abdülkadir TÜZER, Prof. Dr.
Muş Alparslan Üniversitesi - TR
Ali KÖSE, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Andrey Gregoryevich NEKİTA, Prof. Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State University - RU
Ayhan BİÇAK, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Ayşe Sıdıka OKTAY, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi - TR
Bilal BAŞ, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Cafer Sadık YARAN, Prof. Dr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR
Conor CUNNINGHAM, Doç. Dr.
University of Nottingham, UK
Ercan ALKAN, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Fatma YÜCE, Doç. Dr.
Sinop Üniversitesi, TR
Ferit USLU, Prof. Dr.
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi - TR
Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Dr. Öğr. Üyesi
Marmara Üniversitesi, TR
Hakan HEMŞİNLİ, Doç. Dr.
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi - TR
Harun KUŞLU, Doç. Dr.
İstanbul Medeniyet Üniversitesi - TR
Hilmi DEMİR, Prof. Dr.
Hitit Üniversitesi - TR
Hümeyra ÖZTURAN, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr.
Necmettin Erbakan Üniversitesi - TR
İhsan FAZLIOĞLU, Prof. Dr.
Medeniyet Üniversitesi - TR
İlhan KUTLUER, Prof. Dr.

Religion and Philosophical Research

e-ISSN 2667-6583

June 2022 | Volume 5 • Number 1

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

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

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

Adres | Address

Kısıklı Mahallesi, Abdipaşa Sk. No: 14/A Üsküdar / İSTANBUL / TÜRKİYE
dfa.dfd.org.tr

İletişim | Contact

dfa@dfd.org.tr

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

ÖZNEL TANRI TASAVVURLARININ KAYNAĞI OLARAK SÂBİT AYNLAR: İSTİDAT VE İLÂHÎ İSİMLER BAĞINTISI ÜZERİNE METAPSİKOLOJİK BİR İNCELEME

Al-A'yân Al-Thâbitah As The Source of Subjective Conception of God: A Metapsychological Investigation On The Relationship Between Disposition/Talent and Divine Names

Numan RAKİPOĞLU

5-36

SCHELLENBERG BAĞLAMINDA İLAHİ GİZLİLİK PROBLEMİ VE ÇEŞİTLİ YAKLAŞIMLAR

The Problem of Divine Hiddenness in The Context of Schellenberg and Different Approaches

Abdullah Arif ADALAR

37-52

EMİRİZM MERCÉĞİNDEN DİNİ İNANÇ: BRAITHWAITE ELEŞTİRİSİ

Religious Belief through the Lens of Empiricism: The Criticism of Braithwaite

Büşra Nur TUTUK

53-73

METODOLOJİK TABİATÇILIK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA, GAZZÂLÎ'NİN TABİİ NEDENSELLİK ELEŞTİRİSİ

Al-Ghazâlî's Criticism against Natural Causation with Respect to Discussions on Methodological Naturalism

Rahim ACAR

74-91

KELAM İLMİ, ANALİTİK GELENEK VE TÜRKİYE'DE DİN FELSEFESİNİN EHEMMİYETİ

Kalam, the Analytic Tradition, and the Importance of Philosophy of Religion in Turkey

Kayhan ÖZAYKAL

92-126

Çeviri | Translation

REALİTE: BİR MÜŞTERİNİN REHBERİ

Reality: A Shopper's Guide

Paul NEDELISKY

128-144

Kitâbiyat | Book Reviews

DİNDEN FELSEFEYE: BATI NAZARİYATININ KÖKENLERİ ÜZERİNE

Ebrar Münevver ÇAM

146-152

MAKALELER



ARTICLES

**ÖZNEL TANRI TASAVVURLARININ KAYNAĞI
OLARAK SÂBİT AYNLAR: İSTİDAT VE İLÂHÎ
İSİMLER BAĞINTISI ÜZERİNE METAPSİKOLOJİK BİR
İNCELEME**

Al-A'yân Al-Thâbitah As The Source of Subjective
Conception of God: A Metapsychological Investigation On
The Relationship Between Disposition/Talent and Divine
Names

Numan RAKİPOĞLU, Dr. Öğretim Üyesi

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi | Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences

numanrakipoglu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6533-0049>

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

Başyuru Tarihi | Date Received: 20.11.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 07.06.2022

Atıf | Cite As

RAKİPOĞLU, N. "Öznel Tanrı Tasavvurlarının Kaynağı Olarak Sâbit Aynlar: İstidat ve İlâhî İsimler Bağıntısı Üzerine Metapsikolojik Bir İnceleme". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/1 (Haziran 2022): 5-36.

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

ÖZNEL TANRI TASAVVURLARININ KAYNAĞI OLARAK SÂBİT AYNLAR: İSTİDAT VE İLÂHÎ İSİMLER BAĞINTISI ÜZERİNE METAPSİKOLOJİK BİR İNCELEME*

Numan RAKİPOĞLU

ÖZ

İbnü'l-Arabî okulunda sâbit aynlar öğretisi çok temel iki problematik içermektedir. İlk olarak Platon'daki eidê ya da Philo'daki arkhetupa kavramlarında görüleceği gibi, sâbit aynlar objektif dışsal varoluşun ontolojik kökenine işaret etmesi bakımından “varlık (to on)” ve “oluş (genesis)” arasındaki problematik ilişkinin çıkış noktasını imler. İkinci olarak da sâbit aynlar doğrudan doğruya her bir ferdin istidadına, özel rabbine, ilâhî isimlere ve dikey kimliğinin kökenine işaret etmesi bakımından Tanrı ve insan arasındaki problematik irtibatın kendine özgü gerçekleşme biçimlerindeki farklılığının kaynağını imlemektedir. Bu makalede ağırlıklı olarak ikinci problematik üzerinde durulacaktır. Bu problematik her bir ferdin sâbit aynların hakikati dolayısıyla öznel Tanrı tasavvuruna ulaşması gerektiği sonucuna ulaşır. Bu itibarla her fert aynı insanlık türüne (nev/eidos) mensup olmasına karşın tür fertlerinin her birini diğerinin mekanik bir tekrarı olmaktan alıkoyan, fertleri nitelik/sıfat bakımından biricik ve kendine özgü kılan şey, birbirleriyle sıkı bir şekilde irtibatlı olan, sâbit aynlar, istidat, ilâhî isimler, dikey kimlik ve özel yöndür.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, Sâbit Ayn, İlâhî İsimler, İstidat, Kimlik.

ABSTRACT

Al-A'yân Al-Thâbitah As The Source of Subjective Conception of God: A Metapsychological Investigation On The Relationship Between Disposition/Talent and Divine Names

In Ibn-al-Arabî's school, the doctrine of “al-a'yân al-thâbitah” includes two basic problematics. Firstly, al-a'yân al-thâbitah, in so far as it points to the ontological origin of objective external existence -as can be seen in Plato's eidê and also in Philo's arkhetupa- refers to the starting point of the problematic relationship between ‘being’ (to on) and ‘becoming’ (genesis). Secondly, al-a'yân al-thâbitah, in so far as it points directly to each individual's ability/disposition/talent (isti'dâd), to the special Lord, to the Divine Names, and the origin (al-ayn) of his/her vertical

*Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Doktora Programı çerçevesinde Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya danışmanlığında hazırladığım “İbnü'l-Arabî'de Öznel Tanrı Tasavvuru: İnanılan İlâh Öğretisi ve Vahdet-i Vücûd Teorisindeki Konumu” başlıklı doktora tezimin ikinci bölümünde sâbit aynlara ilişkin araştırmalarımın metapsikoloji ve muhtelif bağlamlarda genişletmemle ortaya çıkmıştır.

identity, refers to the source of difference in the specific realization of the problematic connection between God and man. We are going to be focus predominantly on the second aspect of the problematic in this article. It leads to the conclusion that each individual has to reach a subjective conception of God because of the reality of al-a'yân al-thâbitah. In this respect, although each individual belongs to the same species (eidos), what prevents members of the species from being a mechanical repetition of the other and also makes individuals unique and authentic in terms of quality/attribute is special direction, vertical identity, the Divine Names, al-a'yân al-thâbitah, all of which are closely related to each other.

Keywords: Tasawwuf, Ibn-al Arabî, Al-A'yân Al-Thâbitah, Divine Names, Disposition/Talent, Identity.

GİRİŞ

Vahiy dilinde Tanrı övgüyü (*el-hamd*) kendine has kılarken kendini sadece tek bir âlemin rabbi olmakla nitelemeyiz, tam tersine, âlemleri çoğul bir tarzda zikreder ve övgüyü yalnızca *âlemlerin* Rabbine özgü kılar. Ancak övgünün tek bir âlemin tek bir rabbine dönük olmayıp özellikle âlemlerin rabbine dönük olmasını nasıl anlamak lazım gelir? Her şeyden önce, vahiy dilinde rab sadece *âlemler* ile bir izâfet ilişkisi içinde zikredilmekle sınırlandırılmış değildir. Bu noktada rabliğin (rubûbiyet) olabilecek en geniş anlamıyla evrendeki farklı varlık alanlarıyla açık bir izafet ilişkisi içerisinde olmayı gerektiren bir şey olduğunu tespit etmemiz gerekir. Bir diğer anlatımla rablik âlemdeki tek tek her bir nokta ile sıkı bir irtibat halinde olmayı gerektirmektedir. Nitekim vahiy diline yöneldiğimizde ve rabliğin *neler* ve *kimler* ile irtibat halinde olabileceğini/olduğunu araştırdığımızda alabildiğine geniş bir muhatap silsilesiyle karşılaşırız. Buna göre rabliğin etki alanı tek bir insan ferdinden (benim rabbim) tüm insanlara (insanların rabbi), iki peygamberden (Mûsâ ve Hârûn) yönlerle (Doğu/lar ve Batı/lar, İki Doğu ve İki Batı), yeryüzünden göklere ve arasındakilere, felaktan arşa ve bilinir-bilinmez tüm âlemlere uzanmaktadır.¹

Kolayca görüleceği üzere vahiy dilinde rab kendini insanlar, özel yıldız adı, yeryüzü, gökyüzü, arş, peygamber adları, yön adları, “benim”, “sizin” gibi aitlik zamirleri ile belirli bir izafet ilişkisi içerisinde olduğunu gösterir surette beyan etmektedir. Bu demek oluyor ki -vahiy diline göre- rabbın âlemler içerisinde ilişkili

¹ Bu durumu Kur'an'da rab kelimesinin geçtiği pek çok ayette gözlemlemek mümkündür. Örneğin “Allah bizim de rabbimizdir, sizin de/Allahu rabbunâ ve rabbukum (eş-Şûrâ 42/15), “Mûsâ ve Hârûn'un rabbi/ Rabbi Mûsâ ve Hârûn” (el-A'râf 7/122) ve (eş-Şuarâ 26/48), “Hârûn ve Mûsâ'nın rabbi/Rabbi Hârûne ve Mûsâ” (Tâhâ 20/70), “İnsanların rabbi/rabbi'n-nâs (en-Nâs 114/1). “Sizlerin rabbi ve evvelki atalarınızın/babalarınızın da rabbi/ Rabbukum ve rabbu âbâikumu'l-evvelîyn” (eş-Şuarâ 26/26), “O bizim rabbimizdir, sizin de/Ve hüve rabbunâ ve rabbukum” (el-Bakara 2/139), “Senin rabbın, izzet sahibi rabbın/ Rabbike rabbi'l-izzeti” (es-Sâffât 37/180). “Benim rabbim ve sizlerin rabbi/Rabbî ve rabbukum” (Hûd 11/56), “Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin rabbi ve doğuların rabbi/Rabbu's-semâvâti ve'l-ardi ve mâ beynehuma ve rabbu'l-meşârik” (es-Sâffât 37/5), “İki doğunun ve iki batının rabbi/ Rabbu'l-maşrikayni ve rabbu'l-mağribeyn” (er-Rahmân 55/17). “Doğuların ve batıların rabbi/ Rabbi'l-meşâriki ve'l meğârib” (el-Meâric 70/40), “Arş'ın rabbi/Rabbi'l-Arşî” (ez-Zuhuf 43/82), “Şî'râ yıldızının rabbi/Rabbu's-şî'râ” (en-Necm 53/49), “Felak'ın rabbi/Rabbi'l felak (el-Felak 113/1), “Âlemlerin rabbi/rabbi'l-âlemiyn (es-Sâffât 37/182).

olmadığı bir şey yoktur; her şey kendi doğasına özgü bir tarzda rab ile bir yönden irtibat halindedir. Dilbilimsel açıdan bakıldığında da bu irtibat zorunludur çünkü rab olmak, semantik olarak “bir şeyin rabbi olmak”tır ve rabbin söz konusu olduğu yerde bir merbûbun da -yani rabbin rabliğini sergilediği bir şeyin- olması gerekir. Merbûbsuz bir rab bir yerde sevgilisiz bir âşık ya da kölesiz bir efendi gibi bir anlam ifade ederdi. Ancak hiçbir sevgilisi olmayan bir âşık âşık adını hak edemeyeceği gibi, hiçbir kölesi (*abd*) olmayan bir efendiye (*rabb*) de gerçek anlamda efendi denemez. O halde rabliği ve merbûbiyeti, âşıklığı ve mâşukluğu, ilâhlığı ve me’lûhluğu birbirinden tümüyle bağımsız ve hiçbir etkileşim içermeyen mutlak ayrık şeyler olarak görmek doğru olmayacaktır.

İşte İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) “özel rab” (*rabb-i hâs*) ve “özel yön” (*vech-i hâs*) kavramsallaştırmasıyla her bir ferdin ve şeyin, yani merbûbun, rabbi ile kendine özgü olarak gerçekleşen ve başka bir fert ve şey için aynısı olmayan sayısız irtibat biçimlerine gönderimde bulunmaktadır. Kul ve rab veya insan ve Tanrı arasındaki bu irtibat biçimlerinin her bir fert bakımından kendine özgü formlar içinde gerçekleşiyor olması ise, istidatların/yeteneklerin ve insanın özel rabbini tanımlayan ilâhî isimlerin kendi içinde niteliksel olarak farklılaşmasıyla açıklanmaktadır. İbnü'l-Arabî’de karşılaştığımız bu özel rab ve bazen çoğul olarak *özel rabler* kavramsallaştırması *analitik* olarak niteleyemeyeceğimiz ancak *holografik* olarak nitelendirebileceğimiz bütünsel bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Bu nokta İbnü'l-Arabî’deki “özel rabler” kavramsallaştırmasında içkin görelî çokluğun “varlığın birliği” teorisine veya birleme (tevhid) öğretisine aykırı olmadığını anlamamızda bize yardımcı olabilir. Daha sonra detaylandıracağımız üzere, İbnü'l-Arabî’nin “ilâhî isimlerin birbiriyle isimlendiği” görüşünü benimsediğini dikkate aldığımızda, özel rabler arasındaki farklılıkları, hatta zıtlıkları mutlak olarak görmediğini peşinen belirtmememiz yararlı olabilir. Burada varlığın birliği teorisinin başlı başına holografik bir karakter sergilediğine² ve öğretinin onto-epistemolojik merkezinde “sâbit aynlar” (a’yân-ı sâbite) ve “inanılan ilâh” (ilâh-ı mu’tekad) öğretisinin³ bulunduğu ayrıca dikkat çekmemiz gerekir.

Platon felsefesindeki *eidê* ve *paradeigma*, Aristoteles metafiziğindeki *ousia*, Philo Judaeus’taki *arkhetupa* gibi Antik felsefenin en köklü ve vazgeçilmez önemdeki kavramları, sâbit aynların felsefe tarihindeki izdüşümlerinden ibarettir. Bu kavramlar, en temelde, varoluştaki (*existence*) ortaya çıkan şeylerin varlıktaki (*vücûd/being*) değişmez ilk örneklerini, asıllarını, ezelî özlerini, kaynaklarını; tek kelimeyle söylenirse, eşyanın ezelî ve sâbit hakikatlerini (ayn-ı sâbitelerini) dile getirmektedir. İbnü'l-Arabî ekolü açısından sâbit aynlar, ontolojik açıdan, varlık ve oluş arasında *köprü* vazifesi gören bir konumu tanımlar. Bir ucu varlığa, bir ucu oluşa uzanan sâbit aynlar, İbnü'l-Arabî’de, bir yönü itibarıyla, oluş (*genesis/kevn*)

² Holografik kavramı ile parçasında (cüz) bütünü (küll/whole) niteliklerini yansıtan yapıyı kastediyoruz.

³ Inanılan ilâh (ilâh-ı mu’tekad) hakkında yapılan öncü bir çalışmayı zikretmemiz yerinde olacaktır: Ekrem Demirli, “Mesnevî’yi Fusûsu'l-Hikem’e Göre Yorumlamak: ‘İlâh-ı Mu’tekad’ ve Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 6/14 (2005), 347-364.

probleminin anlaşılması ve çözümlenmesi çerçevesinde, şeylerin objektif dışsal varoluşunun kaynağı (*ayn*) olarak dikkate alınır. Bu ise sadece nesnel, dışsal varoluşların kökeni, kısaca, oluş problemi bağlamında sâbit aynların ontolojik bağlamda gördüğü işlevi tanımlar. Ancak bir diğer problematik yön daha vardır ki bu, başlığımızda da işaret olunduğu üzere, sâbit aynların aynı zamanda fertlerin öznel tanrı tasavvurlarının kaynağını ifade ediyor olmasıyla ilgilidir. Bu itibarla, bu makalede ele alacağımız temel problemler; (i) sâbit aynların fertlerin birbirinden niteliksel olarak farklılaşmasında nasıl bir rol oynadığı, (ii) sâbit aynların istidat ve ilâhî isimlerle olan ilgisinin ne olduğu, (iii) ferdin dikey kimliğinin ve kişiliğinin sâbit aynıyla bağıntısı olarak sıralanır.

Farklı din veya mezheplere inananlar şöyle dursun, nasıl oluyor da aynı Tanrı'ya, aynı dine, aynı dinin aynı akîde sistemine, hatta aynı aynı akîde sisteminin aynı koluna mensup olan iki kişi bile birbirinin tıpatıp aynı Tanrı tasavvuruna sahip olmuyor? Tanrı'ya ilişkin inançların, algıların farklılaşmasının ve her bir ferdin diğerinden farklı bir Tanrı tasavvuruna, anlayışına veya müşahedesine ulaşmasının altında yatan temel neden nedir? Tanrı “bir ve aynı” olduğu halde ve dahi herkes “kendini” (*aynını*) gördüğü halde, Tanrı'ya inanan sayısız özne nasıl oluyor da birbirinin aynı tek bir tasavvura, tecellîye şâhit olmuyor? İbnü'l-Arabî okulunda bu sorular ve anılan problemler temel olarak “varlığın birliği” teorisi ve “inanılan ilah” öğretisi çerçevesinde ve her bir ferdin sâbit aynının hakikati ile irtibatlı olan “istidat”, “dikey kimlik”, “ilâhî isimler”, “özel rab” merkezinde öznel bir Tanrı tasavvuruna ulaşması bağlamında *saf metafizik* açıdan ele alınıp çözümlenmektedir. Bu saf metafizik bağlamın dış deney ve dış gözlem alanına girmesi ve her bir fert için geçerli olabilecek şekilde istikrarlı veya birbirini tekrar eden bir neden-sonuç/nedensellik ilişkisi üzerinden yorumlanması mümkün görünmemektedir ki bu itibarla bu çalışmaya *metapsikolojik bir inceleme* adını vermeyi uygun bulduk. Bu adlandırmayı tercih etmemizin iki nedeni vardır. Birincisi bu çalışmada metodik açıdan modern psikolojide kökleşmiş olan bir özne-nesne ayırımından -ya da bir başka açıdan ayn-gayr ayırımından- hareket etmediğimizi, “birleme (tevhid) diyalektiği” adını verdiğimiz bir metodu benimsediğimizi vurgulamaktır. İkincisi, mekanist, dualist bir nedensellik anlayışı çerçevesinde yorumlama teşebbüsünün İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini anlamlandırmada olumlu bir katkı sağlamasının olanaklı olmadığını öne sürüyor oluşumuzdur. Bu çalışmada mezkur öğretinin ontolojik boyutunu değil metapsikolojik boyutunu, yani sâbit aynların insanın istidadı, ezelî yazgısı, özel yönü, özel rabbi ve ilâhî isimler ile irtibatlı olan boyutlarını aydınlatma çabası içerisinde olacağız.⁴

⁴ Bu çalışmada Arapça'dan ya da İngilizce'den yaptığımız çevirilerdeki tüm köşeli parantezler tarafımızca konulmuştur, kavisli parantezler ise metinlere ilgili yazarlarca konulmuştur.

1. NİTELİKSEL FARKLILAŞMANIN KAYNAĞI OLARAK SÂBİT AYNLAR: İSTİDAT VE İLÂHİ İSİMLER

İstidat kavramı İbnü'l-Arabî açısından insanın istek, çaba ve gayreti sonucu sonradan *kazandığı a posteriori* özellikler, nitelikler veya donanımlar olarak anlaşılmamıştır. Tersine olarak, doğuştan hali hazırda insanın kendinde bulunduğu *a priori* niteliklerin, imkânların kendisi ve kaynağı olarak dikkate alınmıştır. Birazdan detaylandıracağımız üzere İbnü'l-Arabî istidadın kökenini beşerî özne temeline bağlamaz, onu Allah'ın zâtından (zâtî) ve isimlerinden (esmâî) kaynaklı bir hediye (atiyye) ve hibe, ikram, bağışlanan şey (minha) olarak tarifler. Bu, istidatın kendini tek tek her fertte kendine özgü olarak göstermesine ve gerçekleşiyor olmasına karşın, kaynağı itibariyle fertleri aşkın bir yönü olduğu anlamına gelmektedir.

İstidadın İbnü'l-Arabî'de nasıl öğretisel bir anlam kazandığını detaylandırmaya girişmeden önce bir giriş mahiyetinde bazı ön açıklamalar yapmamız yerinde olacaktır. Bu kavram “hazırlanmak, hazır hale gelmek, hazırlık yapmak, emre amade olmak, gerekli olan şeylerle donanmış olmak” gibi anlamlara gelen *isteadde* fiilinin mastar formudur. Mastarın ifade ettiği literal anlamı yönünden istidattaki hazır olma, hazır oluş durumu pedagojik bağlamı itibariyle, bir ferdin bir şeyi tam ve mükemmel olarak yapmaya veya gerçekleştirmeye yönelik “yatkinliğini” veya deyim yerindeyse karşı konulamaz güçlü “eğilimini” imlemektedir. Söz konusu yatkinlik her şeye yatkinlik değildir, belirli bir şeye yatkinliktir ve bu güçlü eğilim de her şeye dönük bir eğilim değildir, belirli bir şeye dönük eğilimdir. Yatkinliğin ve güçlü eğilimin yöneldiği bu şey her bir ferdin tam da *kendi* özünden –veya *sâbit ayn*'ından- ileri gelen spesifik bir yönelimin *varış noktasını* da ifade eder. Dolayısıyla bu yönelim her nereye dönük ise ferdin “yeteneği”nin de tam da oraya dönük olduğunu söyleyebiliriz. Bu itibarla istidat kavramını birbiriyle ilgisi içerisinde kavranması gereken *yatkinlik*, *güçlü eğilim* ve *yetenek* anlamlarında ele alıyoruz.⁵

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'de istidat kavramını işlediği bağlama baktığımızda, onun ilk olarak fassa adını veren *Şislik/Şitlik* kelimesindeki bilgeliği *nefsîlik*⁶ adını verdiğini ve söz başlangıcında Tanrı'nın oluş içindeki (fi'l-kevnî)

⁵ İstidadın bu anlamlarının yanı sıra, “imkân” anlamında da ele alınabileceğini söyleyebiliriz. İmkân aynı zamanda kip ve kuvve gibi anlamlara da gelmektedir. Bk. M. Cüneyt Kaya, Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi, yay. haz. Mustafa Demiray (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 33-66.

⁶ Bu fasstaki bilgeliği nitelendirmek için İbnü'l-Arabî'nin kullandığı *nefs* (نَفْس) veya *nefsîlik* (نَفْسِيَّة) kavramı *psukhê* (نَفْس) ile doğrudan ilgili değilse bile dolaylı olarak oldukça yakından ilgili görülmektedir. Nitekim her iki fiilde de –zıt anlamlara gönderimde bulunsalar da- mutlaka “hava, nefes, üfleme” ile ilgili olan bir şey vardır. *Nefs* (نَفْس) kökü, beşere veya hayvana nispet edildiğinde “üfleme, tükürmek, fırlatmak, atmak” gibi temelde bir şeyi merkezinden çevresine doğru atma, fırlatma” anlamlarını içermektedir. Râgıb el-İsfahânî n-f-s (نَفَث) köküne dair sunları belirtir: “نَفَث: sözcüğü, azıcık tükürüğü atmaktır. Bu, tükürmekten daha az olan kısmıdır. Efsun ve büyü yapanların hafif tükürerek üflemeleri ise “نَفَثُ الرَّاقي والسَّاحِر” diye adlandırılmıştır. Allah buyurur ki: “وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ”/Yılan zehir akıtır [Yazar yılanın zehir atmasını/tükürmesini kastediyor]” deyimi de bu köktendir. “دُمُّ نَفِثٌ”/Yaradan akan [çıkan] kirli kandır”: Râgıb el-İsfahânî, Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, thk. Umut Hasanoğlu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 1075-1076. Buna göre n-f-s

kökünün bir şeyin kendisinden -bir yılanan, bir büyüçüden, bir yaradan- çıkması, atılması, tükürülmesi, fırlatılması bağlamlarında anlaşılması gerektiği açıktır. Bununla beraber, örneklerde de görüldüğü gibi nefsilik açık bir şekilde “yaralayıcı, öldürücü, zehirleyici, bozucu” bir niteliği belirtmektedir. Öte yandan n-f-s (نفس) kökü ise temelde soluma, nefes alıp verme anlamlarına gönderimde bulunur. Bu fiilin mastarlarından biri olan nefs (نَفْس) kelimesi genel anlamı itibarıyla bir şeyin kendisi anlamına gelirken, psikolojideki teknik anlamı itibarıyla psukhê/nefs anlamına gelir. Etimolojik açıdan aynı kökten türeyen nefes (نَفَس) kelimesi bilindiği gibi “soluk” demektir. Bu kelime aynı zamanda ferahlık, rahatlama anlamı da taşır. İsfahânî bu son anlama ilişkin şu açıklamaları yapar: “Rahatlama, ferahlık da nefes (نَفَس) diye adlandırılmıştır. Rivâyette yer alan şu ifade de bu köktendir: “لا تَسْبُوا الرِّيحَ فَإِنَّهَا مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ”/Ben, rabbinizin verdiği ‘ferahlığın’ Yemen tarafından estiğini duyuyorum. Hz. Peygamberin şu sözü de bu manaya işaret etmektedir: “رُزْغَارَا لَا تَسْبُوا الرِّيحَ فَإِنَّهَا مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ”/Rüzgâra sövmeyiniz. Çünkü o, Rahmân’ın ‘nefesinden’dir”: el-İsfahânî, Müfredat, 1076-1077. Bu arka plan çerçevesinde her ikisi de temelde “nefes/soluk” ile irtibatlı olan iki nefs (نفس ve نفث) teriminin birincisinin “zehirli, öldürücü”, diğerinin ise bunun tersine “esenlik, hayat verici” niteliklere haiz olduğunu belirtebiliriz. İbnü'l-Arabî “Şit/Şis”in anlamının “Allah’ın hibesi/bağışı” (hibetullah) olduğu yazar: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem, thk. İbrahim Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 51; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem, thk. Ebu'l-Alâ Affîfî (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1942), 66. İbnü'l-Arabî fasstaki bilgeliği nefsilik (نَفْسِيَّة) olarak tanımlar. Bu bağlamda onun Şislik kelimesi içerisinde gördüğü ve nefsilik (نَفْسِيَّة) adını verdiği bu bilgeliği nasıl anlamalıyız? Burada İbnü'l-Arabî’nin bir miktar örtülü olmakla birlikte, insan doğasının ve hakikatinin birbirine zıt ve ama birbirini “tamamlayan” çok temel iki boyutunu betimlediğini düşünüyoruz. Buna göre onun nefsilik dediği şeyi (نَفْسِيَّة) insanın psukhê’sinden/nefsinden (نفس) bağımsız olarak dikkate alamayız gibi görünmektedir. Bu noktada nefsiliğin (نَفْسِيَّة), deyim yerindeyse, “psukhê’nin karanlık yüzü”nü, aşağı yönde seyreden eğilimlerini ve şehvetini; şisliğin/şitliğin (شَيْثِيَّة) ise “psukhê’nin aydınlık yüzü”nü, dikey yönde seyreden eğilimlerini ve bilgeliği temsil ettiğini öne sürüyoruz. Bu bağlamda bir yönden zehirleyici ve öldürücü diğer yönden esenlik ve hayat verici niteliğe haiz olan şey “iki ayrı şey” değildir; bu, deyim yerindeyse, zehir ve panzehiri kendinde barındıran insanın aynı’nın/nefsinin, yani tek psukhê’nin iki yüzüdür. Nitekim İbnü'l-Arabî fassın sonunda “Şit/Şis kademi” üzerine doğan ve onun “sırlarının taşıyıcısı” konumunda olan son çocuktan bahsederken şöyle der: “Bu son çocuk, onları Allah’a davet eder, ama kendisine karşılık verilmez. Allah onu ve devrinin müminlerinin canını aldığı anda ise geride kalanlar hayvanlar [idraksız canlılar/behâim] gibi kalır. Onlar ne helal bilir ne haram bilir. Akıldan ve şeriattan soyut salt şehvet olarak, doğalarına göre davranırlar. Artık onların üzerine kıyamet kopar”: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 54. Burada “doğalarına (tabiatlarına) göre davranmak” ifadesiyle İbnü'l-Arabî’nin kastettiği şeyin insan doğasının alt yönünden ileri gelen öfke ve şehvet gücünün fertler tarafından bilgece yönetilmemesi sonucu ortaya çıkması kaçınılmaz olan vahşi, kaotik, kuralsız tatmin ve tüketim anlayışı olduğu yorumunu yapabiliriz. Bilindiği gibi, şehvet gücü olmasaydı bir toplumun nesil sürekliliği sağlanamazdı ya da öfke gücü olmasaydı bir fert türlü haksızlıklar karşısında en ufak tepki bile gösteremezdi, kendini savunamazdı. Bu noktada İbnü'l-Arabî’nin insan doğasının sine qua non unsurlarına kör bir eleştiri yaptığı öne sürülemez. Bu eleştiri açıkça, insan doğasının tüm hakikatini psukhê’nin alt yönünden ibaret gören, indirgemeci ve psukhê’nin aydınlık yüzüne yönelmeyi unutan kimselere dönüktür. Bir diğer anlatımla, psukhê’nin istidadında mevcut şehvet ve öfke gücüne hapsolup, bunların dışında kalan diğer imkân, yetenek, eğilim ve kabiliyetler dikey yönde gerçekleştirilmesinin önünü tıkanmasının insanın özüyle (essence) bütünleşmesine ve kendini gerçekleştirilmesine açıkça engel olmasına dönüktür.

bir kısmı belirli bir dileğin karşılığında gerçekleşirken, bir kısmı ise belirsiz bir dileğin karşılığında veya herhangi bir dilek olmaksızın meydana gelir. Söz konusu olan, Zât'tan kaynaklanan ikramlar olabileceği gibi, isimlerden kaynaklanan ikramlar da olabilir. Belirli bir isteğin karşılığında gerçekleşen ikrama örnek olarak şu ifadeyi verebiliriz: 'Rabbim! Bana şunu ver.' Böylece kişi, yalnızca düşündüğü belirli bir şeyi ister. Belirli olmayana örnek olarak ise şöyle diyen kimsenin durumunu verebiliriz: 'Allah'ım! Bana kesif ve latif her parçama ait yararlı bulduğun şeyi ver.' Kişi burada herhangi bir şeyi belirlemez. İstek sahipleri iki kısımdır: Birinci kısım, kendisini isteğe doğal acelenin sevk ettiği sınıftır; çünkü insan aceleci yaratılmıştır (el-Enbiyâ 21/37). Diğer sınıf ise Allah katında ancak istekten sonra ulaşabilecek birtakım şeylerin bulunduğu takdir edildiğini öğrenmenin duaya sevk ettiği kısımdır. Bunun üzerine kul, 'Haktan dilediğimiz şey belki böyle gerçekleşir' diye düşünür. Kulun dileği, işin kendiliğinde bulunduğu olabilirlik halinde bir ihtiyat ve tedbir haline gelir. Bu kul, Allah'ın ilminde neyin bulunduğunu bilmediği gibi yeteneğinin [istidadının] kabul düzeyinde neyi verdiğini de bilmez; çünkü her zaman biriminde (an)⁷ şahsın yeteneğine vakıf olmak, en güç işlerden birisidir.⁸

Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre oluştaki ve özel anlamda insandaki hediye ve hibelerin Allah'ın zâtından (zâtî) ve isimlerinden (esmâî) olmak üzere iki kaynağı vardır. O burada "istek/dilek" (suâl) kavramını merkeze alarak Tanrı kaynaklı bu hediye ve hibelerin *oluştaki* gerçekleşmesini/olmasını ilkin ikili bir sınıflandırma çerçevesinde sunmaktadır. Buna göre bu gerçekleşme beşerî özne yönünden (i) "belirli bir istek/dilek" karşılığı olarak ve (ii) "belirsiz veya herhangi bir istek/dilek karşılığı olmaksızın" gerçekleşebilir. İstek/dilek kavramı bir sonraki adımda yazar tarafından bu kez "acil istek" ve "ertelenmiş istek" adını verebileceğimiz bir başka ikili tasnife tabi tutulmaktadır. Bu son tasnif çerçevesinde de insanlar kendi içinde bir kez daha ikili bir tasnife tabi tutulmaktadır: "Doğası, yaratılışı gereği aceleci olanlar" –veya derhal isteyenler de diyebiliriz– ve "ihtiyat ve tedbir gereği davranıp istediğini erteleyen"ler. İç içe geçen bu tasniflerin bir sonraki adımında ise İbnü'l-Arabî insanları bu kez *istidadı bilmek* bakımından bir başka ikili tasnife tâbi tutar ki çalışmamızın odak noktalarından biri burasıdır:

Söz konusu insanlar iki sınıftır: Birinci sınıf kabul [ettikleri şeylerden] yeteneklerini bilir. İkinci sınıf ise yeteneklerinden [hareketle] kabul ettikleri şeyi bilir. Bu ikinci şık, yeteneği bilmede olabilecek en yetkin durumdur. Bu sınıftan acele ederek veya mümkün bir varlık olduğu için değil de Allah'ın *Bana dua edin size karşılık vereyim* (el-Bakara 2/186; el-Mü'min 40/60) emrine bağlanarak dua edenler, 'sırf kul olan kimselerdir' Sırf kul duasında

⁷ Demirli "her zaman biriminde" ifadesine bir açıklık getirmek üzere parantez içinde "an" sözcüğünü kullanıyor. Metinde geçen ise fi külli zamânin ferdin ifadesidir: İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2009), 44; bk. İbnü'l-Arabî, Fusûs, (1942), 59. Kastedilen her bir fert/bölünmez, tek zamandır, yani, her an. Bu ise dolaylı yoldan, bir ferdin istidadı nedeniyle her an değişmekte ya da en azından farklılaşmakta olduğuna işaret etmektedir.

⁸ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 45.

belirli veya belirsiz bir amaç taşımaz. Onun amacı, yalnızca Efendi'sinin emrine bağlanmaktır.⁹

Burada “kabul ettiklerinden hareketle istidadını/yeteneğini bilen insanlar” ile “istidadından hareketle kabul ettiklerini bilen kimseler” arasında açık bir fark gözetilmektedir. Bu ayrım bir önceki tasnifin bir açıklaması ve uzantısı gibi durmaktadır. Şöyle ki birinci durum özelinde kastedilenler, kolayca görüleceği üzere, ihtiyat ve tedbir gereği davranan kimseler olmalıdır. Bir diğer anlatımla Tanrı'dan dilediklerinin, beklentilerinin, taleplerinin, dualarının şimdi-burada değil de sonra veya ancak ahirette karşılanacağını düşünen veya buna inanan insanlar kastediliyor olmalıdır. Şimdi, istidadını –veya sâbit aynını- bilmek için kabul ettiklerinden hareket etmek, bir bakıma, istidadın sebep “olduğu” veya “olacağı” neticeyi önce kendinde gördükten sonra istidat hakkında bir hükme varmak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Tanrı'dan gelen/gelecek hediye ve hibelerin insan tarafından kaçınılmaz “kabulü”nü bir “sebep” olarak, buradan hareketle insanın kendi istidadını – yeteneğini, güçlü eğilimini, yatkınlığını- “bilmesi”ni ise bir “sonuç” olarak dikkate almış oluyoruz.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin “sırf kul” olarak nitelendirdiği kimselerin istidadından hareketle kabul ettiklerini bilen ve isteklerinde, dualarında belirli veya belirsiz bir amaç bulunmayan kimseler olduğu açıktır. Anlaşılan o ki bu kimseler, Tanrı'ya bağlanma (ittibâ) bağlamında bir tür mutlak edilginlik içerisinde ya da belki daha doğru bir ifadeyle etkinlik ve edilginliğin birleştiği bir infial halinde olan, öncesi ve sonraki olmayan, tam anlamıyla “şimdici” olma niteliğini haiz kimselerdir. Bir başka deyişle, bu kimseler Tanrı tarafından istidatlarına âdeta ezelden beri işlenen örgünün daima bilincinde olan ve yatkınlıkları, yetenekleri ve farkında oldukları güçlü eğilimleri, istidatları dolayısıyla kabul ettikleri şeyleri –Tanrı'nın sâbit ayndaki hediye ve hibeleri- bilen kimselerdir. Bir önceki durumun tersine olarak, burada istidadın bilinmesi bir “sebep”, bu sebebe binaen hediye (atiye) ve hibelerin “kabulü” ise bir “sonuç” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çeşitli açılardan yapılan bu sınıflandırmalar, yine istek/dilek (suâl) kavramına ilişkin olarak yapılan bir sınıflandırma ile son bulur. Bu son sınıflandırmada İbnü'l-Arabî istidada ilişkin öğretisel değeri son derece yüksek bir tanım ortaya koyar: “Allah'ın (dua eden kişiye) ‘buyur’ demesinden ibaret olan karşılık verme gecikmez. Bunu anla! İkincisi ise ‘bir kısmı isteğe bağlı değildir’ dediğimiz kısımdır. ‘İstek’ derken onu sözle ifadeyi kastediyorum; çünkü gerçekte [istenilen şeyin meydana gelmesi için] mutlaka bir istek gereklidir. Bu istek ise ya sözle veya halle veya yetenekle yapılır. “Yetenek en gizli duadır.”¹⁰

Metinde istidat olarak geçen sözcük “yetenek” olarak Türkçeleştirilmiştir. Bununla beraber alıntıdaki son cümleyi son derece sade bir tarzda şu şekilde

⁹ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 46.

¹⁰ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 46.

anlamlandırmak da mümkündür: *İstidat en gizli istektir (Fe'l-isti'dâdü ahfâ suâlin.)*¹¹ Bir bütün olarak baktığımızda, İbnü'l-Arabî'nin istek/dilek kavramını aslında üçlü bir hiyerarşiye göre konumlandığını görüyoruz. Ayrıca bu sınıflandırmanın çok bariz bir tarzda açık, zahir ve görünür olandan kapalı, bâtin ve gizli olana –hatta en gizli olana- doğru seyredecek şekilde yapılandırıldığı anlaşılmaktadır. Farklı hareket noktalarına ve bakış açılarına itibar ederek bu sınıflandırmayı farklı yönlerde genişletebiliriz. Örneğin istek açıktan kapalıya, zâhirden bâtına doğru seyreder olarak konumlandırıldığında, (i) “söz”lü (lafzî) istek, (ii) kişinin içinde bulunduğu “hal”den ileri gelen istek ve (iii) “istidat”ından ileri gelen istek olarak karşımıza çıkar. Böylece isteyeninin istediği şeye sözlü yönelimi *en görünür istek* olarak, istidadı bakımından yönelimi (*intention*) ise en gizli istek olarak anlamlandırılabilir. Bu durumda ferdin hal/durum ile istemesi veya halinden/durumundan ileri gelen yönelimi ise bir bakıma *hem görünen hem de görünmeyen istek* olarak nitelendirilebilir. Çünkü gerçekten de öznenin/kulun söz ve dil yoluyla açıkça ortaya koy(a)madığı ancak halinin sessizce dile getirdiği isteği aslında ne gizlidir ne de açıktır, tam anlamıyla, “belli belirsiz”dir.

Bu istek sınıflandırması –söz, hal, istidat- *gerçekleşme derecesi* bakımından da yeniden yapılandırılabilir. Bu bağlamda insanın sözlü isteğini, (i) “henüz gerçekleşmemiş ve gerçekleşmesi beklenen istek” olarak, (ii) *hal*inden ileri gelen isteğini “ne gerçekleşmiş ne de gerçekleşmemiş istek” olarak ve (iii) nihayet insanın *istidat*ından ileri gelen isteği “gerçekleşmesi kaçınılmaz olan veya gerçekleşmiş istek” olarak konumlandırabiliriz. Yine bu sınıflandırma, *açıklık-gizlilik* ve *güç-güçsüzlük* bağlamında da genişletilebilir. Bu durumda bir insanın (i) sözel isteği en açık, en güçsüz ve en zayıf istek olarak, (ii) *hal*inden/durumundan türeyen isteği ne güçlü ne zayıf ve belli belirsiz bir istek olarak, (iii) *istidat*ından ileri gelen isteği ise en güçlü ve en gizli istek olarak nitelendirebiliriz.

Belirlilik-belirsizlik (muayyen gayr-ı muayyen) ayırımına itibar edersek; (i) söz ile belirli bir şeyin talep edildiği istek, (ii) *hal*den ileri gelen ve ne belirli ne de belirsiz bir şeyin talep edildiği istek, (iii) öznenin *istidat*ından ileri gelen belirsiz (gayr-ı muayyen) istek. *Sessizlik/seslilik* ayırımına itibar edersek; (i) öznenin sözle, sesle/lafızla dile getirdiği istek”, (ii) öznenin “ne sesle ne de sessiz bir halde dile getirdiği *hal*inden kaynaklanan istek”, (iii) öznenin/kulun kendini iştitemeyeceği bir sessizlik içinde dile getirilen/getirilmekte olan *istidat*ından ileri gelen istek. Hiç şüphesiz bu tasnifleri, daha farklı noktalara itibar ederek geliştirebiliriz. Anlaşılabacağı üzere sınıflandırmanın ortasında yer alan istek olarak *hal* -ya da *hal dili*- söz ve *istidat* arasında konumlanmış bir “berzah” –ara bölge, geçit- işlevi görmektedir.¹² İbnü'l-Arabî'nin bu istek tasnifini “söz-hal-istidat” olarak üçlü bir şekilde ortaya koyması eserlerinde sistematik bir tarzda karşımıza çıkan *ferdiyet-i selâsiyye* ilkesinin bir

¹¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, (1942), 60; *Fusûs* (2009), 45.

¹² Berzah teriminin İbnü'l-Arabî'deki muhtelif bağlamları için bk. Cennet Ceren Çavuş, İbn Arabî ve Schuon: Tasavvufî Metafizik ve Ezeli Hikmet (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 190-200.

uygulamasından ibarettir. Bu bağlamda ayrı ayrı üç istek formu (söz-hal-istidat) söz konusu gibi görünüyorsa da aslında biri dikey diğeri yatay ve bir diğeri de merkezî olmak üzere tek bir isteğin üç farklı boyutu dile getirilmektedir.¹³

İstidadın *en gizli istek* anlamında ele alınmasının aynı zamanda her bir insan ferdinin kendine özgü bir “yazgıya” sahip olmasıyla doğrudan ilgili bir boyutunun olduğunu da buraya ilave etmemiz gerekir. Çünkü istidat, sâbit aynların hakikatine uygun olarak bir açılım gösterir. Sâbit aynların hakikati ise şu veya bu bakımdan değil “ilâhî bilgi/ilim” bakımından sâbittir. Bu bilgi, İbnü'l-Arabî okulunda Tanrı'nın bilgisi olması bakımından bölünebilir bir zaman formuna sokulamayacak ezeliyet niteliğini haiz bir bilgi formu olarak dikkate alınmaktadır. Bir diğer anlatımla sâbit aynlara ilişkin bilgi a posterî olarak edinilebilir değildir; bu, her bir ferdin istidadının potansiyellerinin kendine özgü dışavurumunda, olan-olmakta olan-olacak olan şeyi içeren, dolayısıyla tam da ferdin yazgısını/kaderini tanımlayan bir bilgi formudur. İbnü'l-Arabî'nin istidadın bilinmesini “en güç işlerden birisi” olarak nitelendirmesi

¹³ Elbette ki insan istidadına uygun olmayan bir şeyi isteyebilir, örneğin kanatları olmadığı halde bir kuş gibi uçmayı isteyebilir. İnsan bir an içinde o anki halinin dile getirdiği istekle çelişen bir şeyi de sözel olarak talep edebileceği gibi iki ayrı anda birbiriyle çelişen iki ayrı istekle de muallal olabilir. “Gözlerin kal diyordu, sözlerinse git!” türünden ifadeler halden ileri gelen istek ile sözel dışavurumda kendini gösteren istek arasındaki çelişkiyi dile getirmektedir. Yatay düzlemde, hiç şüphesiz, sözde halde ve istidatta dile gelen istekler birbirinden bağımsız, ilişkisiz, ayrık şeyler olarak görülebilir, bu gerçeğe karşı başımızı kuma gömüyor değiliz. Bununla beraber, dikey bağlamında, insanın halleri ve dudaklarından sadır olan sözleri “istidat”ından, kulda kendini gösteren veya tasarrufta bulunan esmâ-î ilâhîden mutlak anlamda bağımsız, ayrı, ilişkisiz olarak gerçekleşemez. Bilakis, bir öznede kendini gösteren “geçici” haller ve “sözler”, dikey kaynağı itibarıyla, istidadına mebnîdir. Bu bağlamda istidad dış gözlemlerle tespit edilemeyen bir faktör olmasına karşın, nefsin hallerini ve kişiden sâdır olan sözleri içten içe belirleyen en güçlü etken olarak dikkate alınabilir. Bir diğer açıdan bakıldığında istidat, “henüz gerçekleşmemiş imkân” olarak bir tür hiçlik mesabesindedir. Zira istidat insan fertlerindeki potansiyeli, kapasiteyi, yeteneği, yatkınlığı veya eğilimi nitelendiriyor olsa bile, istidadın meyveleri kişinin hallerinde, söylemlerinde, eylem ve davranışlarında zahiren açığa çıkmadığı müddetçe, bir yerde yok hükmündedir. İşte bu bağlamı itibarıyla insan hallerinde dile gelen isteğin tasavvufun temel araştırma konularından birini oluşturması gerektiğine dikkat çekmek istiyoruz. Bu noktada, geçicilik niteliğini haiz insan hallerine yön veren asıl etkenlerin bir ucunda “söz”ün, diğer ucunda ise “istidad”ın olduğunu ve nihayet “hal”in berzah konumu itibarıyla bu iki kutuptan gelen etkileri kendinde topladığını ve hallerin tam da buna göre farklılaştığını belirtebiliriz. Bu itibarla da tasavvufta gerçekleştirilmesi/kavranması gereken temel problemlerden birinin, “geçici” hallerde dile gelen kul isteklerinin istidad ve (ilâhî) söz makâmı bakımından sanki Allah'ın dilemesinden bağımsız olarak gerçekleştiğine dönük hatalı inanç, sanı ve algılarının dönüştürülmesidir. Bu dönüşümden kastımız Allah'ın “dilediğini yapan” (fe'âlûn limâ yurîd) olduğu hakikatinin öznenin özünde (aynında) sâbit olmasıdır, gerçekleşmesidir. İbnü'l-Arabî Makbûrî'den mevkuf olduğunu belirttiği şöyle bir hadis paylaşır: “Mûsâ (a.s.) şöyle sordu: ‘Yâ Rabbî, Sen uzak mısın ki Seni yüksek sesle çağırayım yahut yakın mısın ki alçak sesle Sana yalvarayım? Allah Teâlâ buyurdu: ‘Ben, Beni zikreden yakın dostuyum ve onunla birlikteyim. Mûsâ sordu: ‘Sana en sevimli gelen amel hangisidir ya Rabbî? Allah cevap verdi: ‘Her hal ve durumda Beni çok zikretmendir’: İbnü'l-Arabî, Mişkâtü'l-Envâr: Nurlar Hazinesi, çev. Mehmet Demirci (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 116. Hadisin sıhhati tartışmasız görülmeyebilir ancak İbnü'l-Arabî'nin nakline güvenerek şu yorumu yapabiliriz: Mûsâ (a.s.) peygamberin bu duayı gerçekleştirirken ki “hâlî” ve “söz”ü uzaklık-yakınlık dualitesinin ötesinde olan bir hâle gönderimde bulunmaktadır. Bir diğer anlatımla “istidad” ve “söz”ün bir berzah olarak hâl'de cem olduğu bir durumu nitelemektedir. Burada Allah'tan Mûsâ peygambere yönelen “her halde” (alâ kullî hâlin) ifadesi, açıkça, birbirine bitişik an dizilerine yayılmış Allah zikrinin hiçbir kesintiye uğramama durumunu betimlemektedir. Bütün bu bitişik an dizileri içinde Allah zikrinin olmadığı bir an olmadığını dikkate alabilir ve böylece bu an dizilerini gerçekte tek bir an, tek bir hâl olarak -ki bu durumda hâl makâmdan ayrı ve yalıtık bir şey olamaz- kabul edebiliriz.

doğrudan doğruya bu bilgi formunun ezeli ilâhî bilgiyle irtibatlı olması, dolayısıyla da sâbit aynlara ve yazgıya dönük olmasıyla alakalıdır. Nitekim o “Bu kul, Allah’ın ilminde neyin bulunduğunu bilmediği gibi yeteneğinin [istidadının] kabul düzeyinde neyi verdiğini de bilmez; çünkü her zaman biriminde (an) şahsın yeteneğine vakıf olmak en güç işlerden birisidir”¹⁴ derken istidat ile sâbit aynlar ve kader arasındaki sıkı irtibata gönderimde bulunmuş olmaktadır.

Ferdin istidadında içkin imkânın, potansiyelin, eğilimin, yeteneğin, kabiliyetin ve *en gizli isteğin* vakti sırası geldiğinde, dışsal objektif varoluştaki belirli bir düzen içerisinde ve her bir fertte kendine özgü bir tarzda açığa çıkmasının, gerçekleşmesinin olağanüstü bir tarafı yoktur. Nitekim biyolojik açıdan bakıldığında, bitki ve hayvan türlerine mensup fertler, doğal olarak, genetik kodlarına, yazılımlarına uygun şekilde gelişip serpilmeaktedirler. Modern psikolojinin terimlerine başvuracak olursak, bir ferdin geçmiş yaşantısında geride bıraktığı ve sadece o ferde özgü olan eylemler/fiiller, davranışsal örüntüler, izler, psişik desenler, İbnü’l-Arabî ekolü çerçevesinde gerçekte tam da ferdin kendisini ve sâbit aynının açılım sürecini tanımlamaktadır. Eğer bir ferdin istidadının dışsal ve içsel varoluştaki açılımı boyunca sergilediği sözel, eylemsel, davranışsal veya bilişsel, duyuşsal, psikomotor desenleri bir an için dondurup retrospektif bakış açısıyla bu desenleri sökmeye, çözmeye ve geri doğru sarmaya başlasaydık ya da bu desenin bir parçasını analiz edecek olsaydık, o parçada ferdin kendini (ayn’ını) ele veren *bütünü* yakalamış olur muyduk? Burada bir sorun belirecektir: Ferdin kaynağına (ayn’ına) geriye-geçmişe doğru yolculuk yaparken aslında aynı zamanda ileriye-geleceğe doğru yolculuk yapmak zorunda kalmaz mıydık? Çünkü İbnü’l-Arabî okulunda sâbit aynların hakikati ile *ezeli bir bilgi formuna* gönderimde bulunulmaktadır. Ezeli nitelikli bir bilgi formunda mukadder zamanın -yani sayılabilir, bölünebilir zamanın- geçmiş ve gelecek formlarının kaçınılmaz olarak birbiri içine girmesi veya bir ve aynı şey olması gerekir. Dolayısıyla, bir an için bir ferdin sâbit aynına bir yolculuk yapmak mümkün olsaydı, bu durumda, aynı zamanda ve ister istemez ezeli yazgıya (kazâ) ve ezeli sâbit hakikatlere (sâbit aynlara) yapılan bir yolculuk yapmak gerekirdi. Bu noktada İbnü’l-Arabî okulunun *vahiy merkezli ve nübüvvet-velâyet odaklı saf metafizik* bir bakış açısına sahip olduğunu ve ezeli ilahi bilgi ile, temelde, Tanrı’nın ezeli bilgisini kastettiklerini daima hatırimızda tutmamız gerekir. Buna göre mukadder zamanın¹⁵ geçmiş ve gelecek formları içinde yer alan ferde ilişkin olası beşerî analitik bilginin

¹⁴ İbnü’l-Arabî, *Fusûs* (2008), 45.

¹⁵ İbnü’l-Arabî’de zaman “mukadder” ve “mevcut” olmak üzere -mevcut zamanın ilâhî isimlerden ed-Dehr olarak anlaşılması ayrı bir kategori sayılmazsa- temelde iki kategori altında karşımıza çıkar. O mukadder zaman ile farklı bölümlere bölünebilir olan, dolayısıyla itibari, takdîrî konvansiyonel olan ve vehmin konusu olan zamanı anlar: İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/380. Bu konvansiyonel olma durumu zamanın niceliksel bölümlenmesinde kullanılan sayı tabanlarının farklı olmasıyla ilgilidir: Mohamed Haj Yousef, *Ibn Arabî: Time and Cosmology* (New York: Routledge, 2008), 114-115. Örneğin bir gün 24 saat, 1 saat 60 dakika, 1 dakika 60 saniye vb. olarak tanımlanabileceği gibi, sayı tabanının 10’luk, 16’lık veya 60’lık olmasına ve farklı itibar noktalarına göre bu itibarlar pekâlâ değişebilir. Bu işlemler de insanın zihninde gerçekleşir, dış dünyada değil.

düz çizgisel bir nitelik taşıyamayacağı, zira geçmiş ve geleceğin ezeliyet karşısında bir tür bükülmeye, iç içe geçmeye, *aynılaşmaya* maruz kalması kaçınılmazdır. Çünkü Tanrı'nın bilgisinin geçmiş ve geleceği yoktur, ezeli'dir. İbnü'l-Arabî ve Mâtürîdî okulunda sâbit aynlar bilgisinin “ezelî ilâhî ilim”, yani “vahiy” bakımından sâbit olarak tanımlanması tam da böyle bir bağlama oturmaktadır.¹⁶

Niçin aynı tanıma sahip veya türe (*eidos*) -*zoon noetikon*¹⁷- ait olmasına rağmen her bir insan ferdi niteliksel olarak bir diğerinden temyiz edilmiştir/farklıdır? Tür fertlerinin şahıslarının tıpkı sayılar gibi birbirine eşitlenebilir salt “niceliksel birimlerden” ibaret olmasını engelleyen; aynı algoritmayla işleyen mekanik, robotik tekrarlar olmaktan alıkoyan ve her ferdi nitelik, sıfat bakımından diğerinden farklı kılan, temyiz eden ve biricik, kendine özgü kılan o şey nedir? İbnü'l-Arabî okulunun bu sorulara yanıtı “sâbit aynlar”, “istidatlar” ve “ilâhî isimlerin her bir insan ferdindeki kendine özgü etkinliği” olacaktır. Bir diğer anlatımla fert istidadındaki *a priori* imkân, kabiliyet ve nitelikleri eylem, söylem ve davranışlarında gerçekleştirirken aslında “sâbit aynının hakikatini” ve ilâhî isimlerin talebini gerçekleştiriyordur. Böylece, bir ferdi diğer bir fertten niteliksel olarak temyiz eden, onu biricik, tekrarsız kılan ve ona kendine özgülüğünü bahşeden şey o ferdin sâbit aynından -yani özünden- başkası değildir.

Sâbit aynlar öğretisinin İbnü'l-Arabî okulunda nasıl anlaşıldığına daha detaylı olarak eğilmemiz yararlı olabilir. Bu bağlamda Demirli sâbit aynların muhtelif anlamları hakkında oldukça önemli olan şu belirlemeleri ortaya koymaktadır:

Varlık'ın ilk taayyün ve tenezzül (belirlenme ve iniş) mertebesi, â'yân-ı sâbitedir. Bu mertebe, pek çok bakımdan en önemli mertebe sayılabilir; çünkü diğer mertebeleri de belirleyen konu ve hususlar, birinci mertebeye ilgilidir. Bunların başında, bu mertebenin Hak ile mümkünlerin hakikatleri arasındaki ilişkinin ve irtibatın gerçekleştiği yer olması gelir. (...) Â'yân-ı sâbite aynı anda hem ilâhî isimler ve hem de mümkün şeylerin hakikatleri demektir. (...) Â'yân-ı sâbitenin bir yönüyle ilâhî isim ve sıfatlar olduğunu biliyoruz. İkinci nokta ise, bunların mümkünlerin hakikatleri olmasıdır. (...) Âyan-ı sâbiteye kelime ismini

¹⁶ İbnü'l-Arabî okulunun önemli temsilcilerinden Kayserî, ilâhî isimlerin Allah'ın bilgisinde makul suretleri olduğunu ve bunların da özel bir terminoloji çerçevesinde “sâbit aynlar” olarak adlandırıldığını şu şekilde dile getirir: “...İlâhî isimlerin Allah'ın bilgisinde ma'kul suretleri vardır. Zira O zâtını, sıfatlarını ve isimlerini zâtının bir gereği olarak bilir. Bu ilmî sûretler, özel bir taayyünle belirli bir nisbetle tecellî eden zâtın aynı olması bakımından, cüz'î olsun küllî olsun, ehlullah ıstılâhında âyân-u sâbite' olarak isimlendirilir”: Dâvûd el-Kayserî, Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Me'ânîyi Fusûsu'l-Hikem, çev. Turan Koç ve Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 53. Burada Kayserî'nin ilâhî isimleri ve sâbit aynları “Allah'ın bilgisine” yani dolaylama yoluyla “ezeli bilgiye” nispet ettiğini dikkatimizden kaçırmamamız gerekir. Aslında bu yaklaşımda Nesefî-Mâtürîdî okulunda kabul gören “eşyanın hakikatleri sâbittir” (hakâiku'l-esyâi sâbitetun) prensibinin açık izlerini görmek mümkündür: Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Tevhidin Esasları: Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 23.

¹⁷ Klasik mantık literatüründe “hayvanun nâtikun” olarak tercüme edilen ve insanın -veya insan türünün- tam tanımı olarak ortaya konulan bu Aristotelesçi ifadenin, günümüz Türkçesinde “düşünen/nutkeden hayvan”, “düşünen canlı” olarak karşılandığı bilinmektedir. Biz burada noetik olanın sadece düşünceyi veya fikretmeyi gerçekleştiren rasyonel melekenin “düşünsel” objesini ifade etmediğini, noetik olanda asıl vurgunun “müşahede” objesine dönük olduğunu vurgulamak istiyoruz.

vermenin başka nedeni (...) bu ilişkide mâhiyetlerin yaratılmamışlığı belirleyiciyken başka önemli bir husus â'yân-ı sâbitenin ilâhî isimlerle özdeşleşmesidir. (...) İbnü'l Arabî a'yân-ı sâbiteden söz ederken 'Hakikatler vardı ve onlarla beraber başka bir şey yoktu' der. Kastettiği ise mümkünlerin ilâhî ilimdeki hakikatleri anlamına gelen â'yân-ı sâbitedir. Â'yân-ı sâbite, İbnü'l Arabî'nin görüşüne göre, ikili bir doğaya sahiptir. Birincisi onların mümkün şeylerin hakikati olmasıdır. Bu yorumda a'yân-ı sâbite, tek tek şeylerin yaratılış ilkesi olduğu gibi aynı zamanda onları Tanrı'ya bağlayan şeydir. Tanrı bu hakikatlere tecelli eder ve hakikatlerin gerekleri dışta var olur. İkinci yorumda ise, a'yân-ı sâbite ilâhî isimlerdir. Bu durumda Tanrı'nın a'yân-ı sâbiteye tecelli etmesi, kendisiyle kendisine tecelli etmesi demektir.¹⁸

Demirli'nin sâbit aynları betimlerken başvurduğu "Varlığın ilk taayyün ve tenezzül mertebesi, mümkünlerin hakikatleri, mümkün şeylerin hakikatleri, mümkünlerin ilâhî ilimdeki hakikatleri" gibi adlandırmaları son tahlilde ontolojik bağlamıyla "eşyanın hakikatleri" kategorisinin kapsamı içerisine sokabiliriz. Bununla beraber "ilâhî isimler, sıfatlar, kelime ya da Hak ile mümkünlerin hakikatleri arasındaki ilişkinin ve irtibatın gerçekleştiği yer" biçimindeki betimlemelerin ise sâbit aynların doğrudan insanın *dikey hakikatiyle* irtibatlı boyutlarına dönük tarif ve tasvirleri içerdiğini tespit edebiliriz.¹⁹

Sâbit aynların ilâhî isim/ler, sıfat/lar²⁰ olarak dikkate alındığı bağlam, gerçek anlamını, Demirli'nin nefis belirlemesiyle, insan ve Tanrı arasındaki *irtibatın gerçekleştiği yerde* bulmaktadır. Diğer yandan Tanrı'nın en güzel isimlerinin birbiriyle isimlenmiş olduğu görüşünü dikkate aldığımızda, İbnü'l-Arabî çok açık bir şekilde, parçada bütünün içerildiği holografik bir bakış açısına itibar etmiş görünmektedir. Buna göre ilâhî isimler örneğin Allah'ın 99 veya 'yüzden *bir* eksik' isim/ler/i bir tür ayrık entiteler olarak değil, "niteliksel çoklukta birlik" uyarınca nazar-ı itibara alınmış ve bu birliğin kökeni "zât"a -veya mutlak bir olan öze- bağlanmış olmaktadır. Nitekim İsmailik fassının başında şöyle der İbnü'l-Arabî: "Bilesin ki Allah diye isimlendirilen zâtı bakımından mutlak birdir, isimleri bakımındansa Bütün." (İ 'lem enne müsemma-llâhe ehadiyyun biz-Zât, küllün bi'l-esmâi.)²¹

İbnü'l-Arabî'nin "bütün" (küll) kelimesini Allah'a nispet ederken, doğrudan doğruya Allah'ın zât'ının/kendisinin (*auto*) mutlak birliği bağlamında kullandığını fark etmemiz gerekir. Bu noktada birliksiz bir bütün diye bir şey söz konusu

¹⁸ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 290-291.

¹⁹ Sâbit aynların Demirli'nin işaret ettiği bu yönlerini pek öne çıkarmayan Affî, İbnü'l-Arabî'nin sâbit aynlar görüşünün Platon, Aristoteles, Plotinus felsefesinin ve Mu'tezile'nin "ma'dûmât" anlayışının eklektik olarak bir araya getirilmesinden ve yorumlanmasından ibaret olduğu kanaatindedir. Bk. Ebu'l-Alâ Affî, İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 259-271.

²⁰ Burada isim/ler-sıfat/lar şeklinde yazmak zorunda hissetmemizin nedeni ilâhî isimlerin hem tek tek "çoğul" olarak göz önüne alınabilmesi hem de -birazdan göreceğimiz gibi- İbnü'l-Arabî'nin "bütün isimlerin birbiriyle isimlenmiş olması" görüşü bağlamındaki birliği vurgulamaya yöneliktir.

²¹ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (1942), 90; İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2009), 76.

olamayacağını buraya ilave edebiliriz. İkinci olarak, burada bütün, ilâhî isimler söz konusu olduğundan, niceliksel bir *toplam* anlamında *değil*, tam tersine, *niteliksel birlik* bağlamında dikkate alınmaktadır. Bu ikinci bağlam itibarıyla, ilâhî isimleri *hem aynı/kendisi hem başka* olarak kendiliği ve başkalığı eşzamanlı tarzda ifade eder olarak kavrayabiliriz.²² Böylece ilâhî isimlerin “her biri” hem kendinde/aynında hem de başkasında/gayrında olan bir “bütün”dür ve bu bütünlük Allah’ın zâtının mutlak birliğine geri döner. Burada İbnü’l-Arabî’nin *parçacı* ve *analitik* bir bakış açısı ortaya koymadığını, yani ilâhî isimleri bir yerde birbirinden ayrıştırılabilir, parçalanabilir, tahlil edilebilir, kendi içinde bağımsız olarak ele alınabilir ayrık entiteler, parçalar olarak görmediğini rahatça söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bu ilâhî isimler görüşünden hareketle Allah’ın zâtını bu parçalardan oluşan bir “bütün” gibi tasavvur etmediği açık olmalıdır. Tam tersine olarak o, ilâhî isimler bağlamında parçada bütünün kendisini gören bütüncül ve *holografik* bir görüş açısına sahiptir. Bu görüş açısı birleme (tevhid) diyalektiğinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar; bu diyalektik bağlamında kendisi-başkası (ayniyet-gayriyet), bir-çok, görünen-görünmeyen, ilk-son -veya el-evvel, el-âhir- gibi zıtlık kutupları mutlak zıtlar olmaktan zorunlu olarak çıkar ve geriye sadece “ayniyet/kendilik-özdeşlik” ve “zâtın” (auto) mutlak birliği kalır. Bu görüşün varacağı bir kozmolojide âlem sonsuz sayıdaki ilâhî isimlerin hem kendisi hem de başkası olarak sürekli gerçekleştiği sonsuz bir sergi olarak tasavvur edilebilirdi.

İnsan, İbnü’l-Arabî okuluna göre, farkında olup olmamasından bağımsız olarak istidadının, dikey kimliğinin ve etkisi altında olduğu ilâhî isim/ler/in motive ettiği, cezbettği *yöne doğru seyretmektedir*. Bu seyri insanın kendi iç imkânlarından, yatkınlıklarından, güçlü eğilim ve en gizli isteklerinden soyutlamak mümkünse, buna bir yerde özgür bir seyr adını verebiliriz. Ancak İbnü’l-Arabî *her insan davranışında* ve âlemdeki her şeyde *ilâhî isimlerin oluşu tedbir etmesini, çekip çevirmesini* görmektedir. Bu anlayışın öngördüğü kozmolojiye göre kozmos ve içindekiler tek seferde ortaya çıkmış ve varoluşunu Tanrı’dan bağımsız olarak bir tür mekanik tekrar tarzında kendi kendine devam ettiren bir şey olarak dikkate alınmaz; kosmosta Tanrı’nın ezeli dileğinin (meşiyet) dışında gerçekleşen hiçbir şey (dilek) yoktur. Yine bu anlayışa göre kozmostaki her şey ve sâbit aynı, istidatı ve ilâhî isimler ile irtibatı bakımından insan, bilincinde olsun ya da olmasın, her an Tanrı ile irtibatlı bir me’lûhtur, bir merbûbdur. Bu çerçevede fert bir *özel Rabb* merbûbu, tek bir ilâhın me’lûhudur; ilâhî isimlerin cereyan alanıdır. Bunun bilincinde olsun ya da olmasın diyoruz çünkü İbnü’l-Arabî istidat bilgisinin –ezeli yazgıyı bilmeye eşdeğer olması bakımından- çok güç bir şey olduğunu söyler ve istidatın hakikatini farkına varılamaz olarak nitelendirir: “Kulun yeteneği [istidadı] sahibinin farkında olmadığı şeydir”.²³

Psikolojik bağlamıyla insanın istidadının/yeteneğinin gerçek anlamda

22 Bu aynılık-başkalık Mâtürîdî ve Eş’ârî kalam okullarında “Allah’ın sıfatları zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır” önermesiyle formüle edilmektedir.

23 İbnü’l-Arabî, Fusûs, (2008), 46.

bilincine varılamaması,²⁴ metafizik açıdan ferdi *kendisini* ve *yazgısını* bilememesi anlamına da gelir. Tasavvuf doktrinlerinde genel kabul gören görüşe göre, Tanrı'nın âlemi *bilinmek için* yarattığı kabul edilirse²⁵ âlemin, şeylerin ve insanların barındırdığı imkânların bâtından zâhire doğru nasıl bir açılım sergileyeceğini bilmenin, en azından bir özne için -bunu gerçekleştiren özne olarak Tanrı- imkânsız bir şey olmaktan çıkması gerekir. Öte yandan inanılan ilâh öğretisinin saf metafizik boyutu bakımından ise Tanrı'nın bir kişi için bile bilinmiyor olması -ya da âlemde tespihini bilmeyen bir şeyin olması- imkânsızdır!²⁶ Tanrı-insan ve Tanrı-âlem irtibatındaki

²⁴ Bu elbette modern psikolojide istidadın/yeteneğin hiçbir şekilde ölçümlenemeyeceği anlamına gelmemektedir. Nitekim günümüzde pek çok şirket, eğitim kurumu, psikolojik danışmanlık hizmetleri veren kurumlar vs. çeşitli amaçlarla bireylerin duygusal, rasyonel, sezgisel, analitik zekâlarını, kişiliklerini, yeteneklerini, ilgi ve tutumlarını, mesleki yönelimlerini çeşitli testler, ölçekler, envanterler ile ölçümlemektedir. Yukarıda İbnü'l-Arabî'nin istidadı "kulun farkında olmadığı şey" olarak nitelendirmesini çözümlerken kullandığımız "psikolojik bağlam" ifadesinde "mesleki ilgi ölçümü" ile ilgilenen modern psikolojiyi kastetmediğimiz ya da bu envanterlere dönük bir eleştiri getirmek çabası içinde olmadığımız açık olsa gerektir. Burada basitçe insan psukhêsinin metafizik hakikatıyla ilgilenen bir "psikolojik bağlam"ı kastediyoruz. Diğer taraftan, burada İbnü'l-Arabî'nin istidadı "kulun farkında olmadığı şey" olarak ele almasını, daha önceki istidad sınıflandırmasıyla sıkı bir ilgi içerisinde olduğuna ve bu ilgiyi koparmadan fotoğrafın bütününe bakmak gerektiğine dikkat çekmemiz gerekir. Hatırlanacak olursa yukarıda İbnü'l-Arabî istidadı "bilmek" çerçevesinde yaptığı sınıflamada "kabul ettiklerinden hareketle" istidadını bilen insanlar ile, istidadından hareketle kabul ettiklerini bilen insanlar arasında bir ayrım yapmaktaydı. Bu demek oluyor ki, istidad mutlak anlamda bilinemez değil. Burada temel soru şudur: Kim için? İbnü'l-Arabî'nin bu soruya yanıtı "sırf kul" olan kimselerdi. Buradan çıkan mantıksal sonuca göre, istidadın bilinmemesi mutlak bir durum değildir, arızî bir durumdur çünkü prensip olarak her insan ferdi bir "sırf kul" olabilir. Bir başka açıdan ise İbnü'l-Arabî'nin istidadı "kulun farkında olmadığı şey" olarak öne çıkarması bir dikkat çekme, bir anlatım taktiği, nazik bir entelektüel kışkırtma olarak da görülebilir. Buna göre, İbnü'l-Arabî farkına varılamaz şeyin farkına varılamazlığına dair keskin, çarpıcı bir ifade ile okuyucusunu kendi istidadına nazar etmeye, her bir fertte tasarruf halinde olan ilâhî isme dönük farklı bir bilinç uyandırmaya gayret etmektedir diyebiliriz.

²⁵ Tanrı'nın "bilinmek için" âlemi yarattığı düşüncesinin derin izlerini sadece İbnü'l-Arabî' de değil, onun okuluna mensup hemen her sufide gözlemlemek mümkündür. Bu noktada bk. Ahmet Ögke, "Tasavvufta 'Kenzi Mahfi Düşüncesi' ve Sofyalı Bali Efendi (960/1553)'nin 'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 6/12 (2004), 9-24.

²⁶ İnanılan ilâh (el-ilâh el-mu'tekad) öğretisi, varlığın birliği (vahdet-i vücûd) teorisinin saf metafizik boyutuna gönderimde bulunur. "Saf metafizik" tabiri ile genel olarak vahye müstenit ve velâyet-nübüvvet odaklı metafizik bakış açısını kastediyoruz. Böylece Platon, Aristoteles, Plotinus, Augustinus, Anselmus, Aquino'lu Thomas, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi çeşitli filozoflarda dile gelen çeşitli metafizik öğretileri "felsefî metafizik" olarak velâyet-nübüvvet odaklı saf metafizikten ayırt ediyoruz. Hiç şüphe yok ki metafizikte temel araştırma konusu/konuları, meselesi/meseleleri, ilkesi/ilkelere ve gayesi/gayeleri, metafiziğin doğası gereği gerçekte farklı farklı olamayacağı halde, vâkıa, bu farklılaşmanın gerçekleştiğidir. Bu noktada İbnü'l-Arabî çerçevesinde saf metafizik tabiri ile Tanrı ve insan/lar ve Tanrı ve şey/ler arasındaki irtibatın ezelden beri kurulu olduğunu ve gerçekleşen her şeyin buna göre gerçekleştiğini esas alan bakış açısını kastediyoruz. Bu noktada, evrendeki her bir şeyin tekvinî varoluş bakımından Tanrı ile kendisi (ayn) yönünden sürekli irtibat halinde olduğu vurgulanır. Saf metafizik bağlamında ilâhî emri ele alırsak örneğin, ilâhî emirler meşiyet emri bakımından çoktan gerçekleşmiştir, teklifi emir yönündense gerçekleşmemiş olabilir. Bir miktar daha detaylandırarak olursak, örneğin insanın (kulun) rabbe tapınması/ibâdeti tekvinî emir ve zâti kulluk yönünden gerçekleşmiştir/gerçekleşmektedir ve bu kaçınılmazdır, yazgı budur; rabbe varış. Teklifi emir yönünden ise kulluk ve tapınma/ibâdet gerçekleşmemiş olabilir. İnanılan ilâh öğretisi, kulun meşiyet emrine koşulsuz veya ön koşulsuz olarak bağlanmışlığını; kendiliğinden ve tavlana tavlana -tav'an- itaat etmekte oluşunu esas alan ve farklı kulların Allah'a yönelik seyirlerinde -seyr ilallah- ulaştığı farklı tasavvurların, müşahedelerin veya tecellîlerin kaynağını "sâbit ayn", "istidad" ve "yazgı"

sürekliliği esas olan inanılan ilâh ve varlığın birliği öğretisinin ortaya koyduğu bu sonucun sağduyuya, genel kabul görmüş toplumsal inançlara ya da uzlaşımlara pek uygun olmadığı anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin istidat anlayışını onun imkân ve mümkün kavramlarına ilişkin görüşleri çerçevesinde genişletmemiz, istidadın bir başka boyutunu aydınlatmamızda yardımcı unsur rolü oynayabilir. O şöyle der: "Muhakkik ise imkânı kabul eder ve onun mertebesini bilir. Mümkünün de mâhiyetini ve nereden 'mümkün' olduğunu kabul eder ve bilir. Mümkün, başkası nedeniyle zorunlu olandır."²⁷ İbnü'l-Arabî burada İbn Sînâ'nın "başkası nedeniyle zorunlu olan" şeklindeki mümkün tanımını²⁸ onaylamakta veya tekrar etmektedir.²⁹ Bu tanım mümkün zorunluluk niteliği yüklemekte ve mümkünü mümkün olmaktan çıkarmakta mıdır? Ya da İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ bu anlayış ile âleme bir Tanrılık mı atfetmiş olmaktadır? Buna yanıtımız açıkça "hayır" olacaktır çünkü bu tanımda mümkün -ki âlemdir- başkası (gayrı) nedeniyle -ki bu bağlamda başkadan kasıt Tanrı'dır- zorunludur, kendisi/*aynı* nedeniyle zorunlu değildir.³⁰ Bu tanımda zorunlu *şart*, mümkün ise *meşrut* işlevi görmektedir ve meşrut her halükârda şarta bağlıdır çünkü eğer şart yoksa meşrut da yoktur. Dolayısıyla *başkanın* varlığı nedeniyle mümkün olmanın anlamı açıkça zorunlu olana bağlı olarak mümkün değildir; burada mümkünü zorunlu haline getiren başka (gayr) ile kastedilenin "zorunlu varlık"tan başka bir şey olmadığı açıktır.

İmkân dâhilinde iken varoluşa/zuhura katılan, ortaya çıkan, çıkmakta olan ya da gerçekleşen, gerçekleşmekte olan her mümkün tekrarsızdır, kendine özgüdür.

da gören öğretiyi betimler. Tekvîni emir ve teklîfi emir ayrımı için bk. Suad el-Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kalcı Yayinevi, 2005), 611-613.

²⁷ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 53.

²⁸ Kaya, Varlık ve İmkân, 221-226.

²⁹ İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ'daki zorunlu/vâcib-mümkün ilgisi, benzer bir bağlamda ve hemen hemen aynıyla Abdülkerim el-Cîlî de de karşımıza çıkmaktadır. Cîlî ezeli-hâdis ve vacip-hâdis (sonradan) irtibatı çerçevesinde şöyle der: "Hâdis ise daha önce varlığı câiz iken vacip durumuna geçen şeydir": Abdülkerim el-Cîlî, Hakikat-ı Muhammediyye: el-Kemâlâtü'l-İlâhiyye fi Sifâtî'l-Muhammediyye, çev. Muhammed Bedirhan, thk. Nazlı Kayahan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2012), 287. Anlaşılabileceği üzere o burada mümkünü câiz ile özdeşleştirme yoluna gitmektedir. Buna göre de hâdis/sonradan olanın câiz iken vâcib olması, "mümkün iken zorunlu" olması olarak yorumlanmış olmaktadır. Bu da 'başkası nedeniyle zorunlu' olarak mümkün anlayışının farklı bir ifadesi olmaktadır.

³⁰ Fütûhat'ta şöyle diyor İbnü'l-Arabî: "Başkası nedeniyle varlığı zorunlu için ilk olmanın anlamı, mutlak zorunlu varlık oluştan olumsuzlayıcı bir bağdır. Bu yönüyle başkası nedeniyle zorunlu varlık, sınırlı her şey için ilktir. Bu mertebede başka bir şeyin bulunması mümkün değildir. Bulunsaydı, ya zorunlu varlık olurdu. Bu durumda ya kendisi olurdu -ki bu imkânsızdır- veya onunla var olan bir şey olurdu. Bu da çeşitli açılardan imkânsızdır. Birincisi, zorunlu-mutlak varlık kendi başına vardır. İkincisi kendisiyle var olsaydı Mutlak Varlığın muhtaç olması gerekirdi. Bu durumda ya kendisini var eden -ki böyle bir şey imkânsızdır- veya mertebesini ayakta tutan olması gerekirdi ki o da imkânsızdır. Mutlak Zorunlu için ilk olmanın anlamı, vaz'î (konumsal) bir nispettir. Onun hakkında akıl, mümkünün kendisine dayanmasından başka bir şey bilemez. Mutlak Zorunlu bu anlamda ilktir. Mümkünün ne bilkuvve ne de bilfiil varlığının olmadığı takdir edilmiş olsaydı, Mutlak Zorunlu'dan ilk olmak özelliği nefyedilirdi. Bu durumda ilk olmanın işiyeceği bir şey bulunmazdı": İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012) 1/121.

Mahiyetleri *sudan* başka bir şey olmamasına karşın, bulutlardan toprağa düşen sayısız kar tanesinin hiçbirisi diğerinin aynı değildir. Her bir ferdin iç imkânı olarak istidat, evrensel imkân içerisinde yerini alır; varlığı dolayısıyla sayısız fertte, sayısız formlarda gerçekleşir. İstidatların hiçbirisi diğerinin aynı değildir ve farklılığı dolayısıyla bu gerçekleştirmelerin her biri biriciktir, kendine özgüdür; tıpkı herkesin yazgısının tam da *kendi yazgısı* olması gibi.

2. ÖZNEL TANRI TASAVVURLARININ KAYNAĞI OLARAK SÂBİT AYNLAR: ÖZEL RAB, ÖZEL YÖN, KİMLİK VE KİŞİLİK

İbnü'l-Arabî okulunda sâbit aynlar öğretisi birbiriyle doğrudan ilişkili olan muhtelif kavramsallaştırmalar ile karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Nablusî'de "ikinci belirlenim" (taayyün-ü sâni) veya "Vücûd-u Hakk'ın ikinci mertebesi", Kayserî'de bazen "vücûdat-ı hâssa" ve bazen "ilk belirlenim" (taayyün-ü evvel) bazen "ilk tenezzül mertebesi" bazen "mümkünlerin hakikatleri" gibi çeşitli adlar altında zikredilen bütün bu adlandırmalarla, betimlemeler ile kastedilen şey sâbit aynlardır. Sâbit aynlar bir yandan eşyanın sâbit hakikatleri ile ilgili olan yönü bakımından ontolojik bir öğretiyken, diğer yandan, insanın dikey kimliğinin inşa edildiği metafizik temelli bir psikolojik öğreti olma yönüne de sahiptir. Bu yön öğretinin ilâhî isimlerle, zât ve gerçek Varlık (vücûd-u Hak) ile olan irtibatı bağlamında açığa çıkmaktadır. Bu itibarla sâbit aynlar "istidat, özel rab, yazgı, insanın hakikati, kimliği ve ilâhî isimler" yönünde bir açılım göstermektedir. Şimdi, öğretinin bu yönlerini açıklığa kavuşturmaya gayret edeceğiz. Konevî her şeyin Hak ile belirli bir "açıdan" ve "özel bir itibar" ile "irtibatlı" olduğu görüşünü öne sürmektedir:

Her şey, belirli bir açıdan ve özel bir itibâr ile Hakkın bir mazhârıdır; kendileri ile mümkünlerin varolduğu bu itibâr ile ve bu açıdan, Hakkın bir ismi taayyün eder. Bu ismin özelliği şudur ki, bu varlık Hakka ancak bu itibâr ile ve bu açıdan istinat eder. Her varlığın Hak ile olan durumu böyledir.³¹

Bu yaklaşıma göre her şey ve özel olarak insan, her açıdan ve her itibar ile değil fakat "belirli" bir açıdan ve "özel bir itibâr" ile Tanrı'nın bir mazharı -zuhuru, zuhur yeri- olarak göz önüne alınmaktadır. Ancak bu belirli açı ve özel itibar da nedir? Bu belirli açının ve özel itibarın, öyle anlaşıyor ki iki fonksiyonu vardır: (i) Mümkünlerin varoluşuna kaynaklık (ayn) etmek, (ii) Tanrı'nın tüm isimlerinin değil, bu belirli açığa ve özel itibara uygun olan bir isminin belirlenimini (taayyün) temin etmek. Buna göre mümkünler -âlem, insan, şeyler- her açıdan ve her itibar bakımından değil, sadece "kendisini var eden"³² belirli bir açı ve özel bir itibar bakımından vardır; dolayısıyla Tanrı'nın ismi o mümkünde ancak o açı ve o özel itibar bakımından belirir (taayyün) veya kendini görünür kılar (tecelli).

³¹ Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları: el Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Füsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 147.

³² Bu noktayı Platon'un poiesis görüşü bağlamında zikrettiği autopoietikon (kendini meydana getirme/yaratma) ile karşılaştırmak ilginç olabilir.

Konevî'nin mümkünler ile Tanrı arasındaki irtibatı belirli bir açı ve özel bir itibar ya da *özel yön (vech-i has)* bakımından kurarken, hareket noktası olarak mümkünlere dayandığı görülmektedir. Bunun anlamı şudur: mümkünlerin Tanrı ile irtibatı, mümkün yönünden/açısından, belirli bir açı ve özel bir itibar bakımından kurulabilir; her yönden, her açıdan ve her bakımdan değil. Tıpkı çember çevresindeki tüm mümkün noktaların birinden çemberin merkezine –en kısa ve doğru yoldan- ulaşan ancak “tek bir yarıçapın/yolun” olması gibi. Tanrı'nın mümkünler ile irtibatı ise, bunun tersine, “her açı ve itibar” bakımındandır; tıpkı çemberin merkezinden çevresindeki sayısız mümkün noktalara –yine en kısa ve doğru yoldan giden- ulaşan “sonsuz yolların” olması gibi.

Konevî'nin bu görüşü, bir mümkünün mümkün olmağı yönünden Tanrı ile olan irtibatının “kendine özgü/has” olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Bu gayet anlaşılabilir bir şey olmalıdır zira oluşa (*genesis*) veya yaratılışa bağlı olması yönünden insan sınırlı bir varoluştur. Konevî'nin “insanın kendisini var kılan o ilâhî isim” ifadesiyle kastettiği, ferdin özel rabbinden (rabb-i hâs) ve “sâbit ayn”ından başka bir şey değildir. İbnü'l-Arabî'nin diliyle söylersek, o, Allah'ın zâtî ve esmâî hediye ve hibesi olarak “istidat” yoluyla kendini gösteren ilâhî isimdir. Bu noktaları bir parça daha detaylandırmak üzere İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimlerin birbirine nispeti çerçevesinde İbn Kasî ile birlikte nasıl bir görüş açısına sahip olduğunu incelememiz gerekmektedir:

Ebu'l Kâsım b. Kasî' ‘Her bir ilâhî isim, bütün ilâhî isimlerle isimlenmiş ve onlarla nitelenmiştir’ ifadesiyle buna işaret etmiştir. Bunun açıklaması şudur: Her bir ilâhî isim Zât'a ve kendisi için konulduğu anlama işaret eder. Başka bir ifadeyle her isim bir yandan Zât'ı, öte yandan ismin hakikatının talep ettiği anlamı gösterir. Bütün isimler, Zât'a delil olmaları bakımından birdir. er-Rab, el-Hâlık, el-Musavvir gibi yalnızca kendisine ait anlama işaret etmesi bakımından ise her isim diğer bir isimden ayrılır. Böylece isim Zât'a işaret etmesi bakımından isimlendirilen; kendisine özgü anlam -ki o isim bu anlam için konulmuştur- bakımından ise isimlendirilenden başkadır.³³

İlk olarak, bir isimlenme ve nitelenme söz konusu olduğuna göre, mutlaka bir niteleyen bir nitelenen ve bir de niteliğin olması gerekir. İkinci olarak, “her bir ilâhî isim bütün ilâhî isimlerle isimlenmiş” ise, bu durumda ilâhî bir isim müsemmanın ve müsemma da ismin kendisi olmalıdır. Eğer buna isim değil sıfat veya nitelik adı verirsek, bu görüşe göre şöyle bir ilâhî sıfatlar/nitelikler görüşü ortaya çıkar. Niteleyen aynı zaman nitelenendir ve nitelenen da aynı zamanda niteleyen; bu niteleme-nitelenme işi ise daima niteleyen-nitelenen olarak zâtın mutlak birliğine (ehadiyet) dönüktür. Bu anlayışa göre bir ilâhî isim, örneğin “bir şeyi yararak yaratan” (el-Fâtır) ismi hem *kendisi*³⁴ ve hem de *başkası* olmalıdır. Sözelimi bir şeyi

³³ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 77.

³⁴ Nitekim İbnü'l-Arabî “her bir ilâhî isim Zât'a ve kendisi için konulduğu anlama işaret eder” ve ayrıca “Hakikat, zuhur eden sonsuz isimlerden her birisinin bir hakikate sahip olmasını gerektirir. Her isim sahip olduğu bu hakikat vasıtasıyla başka bir isimden farklılaşır. Bir ismin diğerlerinden farklılaşmasını sağlayan hakikat, kendisinde [isimler arasında] ortaklığın gerçekleştiği anlam değil, ismin bizzat

yararak yaratan zât, aynı zamanda “başka” ilâhî isimlerle örneğin “tek olan” (el-Ferd) veya “bir olan” (el-Vâhid) ile isimlenmiş/nitelenmiş olmalıdır. Bu da şu anlama gelir: ilâhî isimlerin her biri -tâbir-i câizse- hem parça hem bütündür hem kendisidir hem de başkası.

İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimlerin sayısız (lâ yebluğuhâ el-ihsâ)³⁵ veya sonsuz-nihayetsiz (lâ tetenâhâ)³⁶ olduğu görüşünü paylaştığını dikkate alırsak ilâhî isimler arasında bir hiyerarşi olduğu söylenebilir mi? Çünkü aynı İbnü'l-Arabî sayısız olduğunu belirttiği ilâhî isimlerin “sonlu asıllara” (usûlin mütenâhiyetin) –ki buna “isimlerin anaları veya hazretleri/mertebeleri” diyor³⁷- döndürülebileceğini de öne sürüyor. Öyle anlaşıyor ki ona göre esas olan ilâhî isimlerin sayısız ve sonsuz olmasıdır.³⁸ İbnü'l-Arabî isimlerin anaları kavramsallaştırmasını ilâhî isimlere ilişkin bir bilinç uyandırmak ve isimler arası bağıntılara dikkat çekmek üzere didaktik amaçlı olarak kullanıyor olsa gerektir. Çünkü her bir ilâhî isim diğer isimlerle isimlendiğine göre, bu durumda isimler bir açıdan kendilerine ve bir diğer açıdan zâtın (*auto*) mutlak birliğine işaret ediyor olmalıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin “bütün isimler, Zât'a delil olmaları bakımından birdir” demesi bu nedenledir. Bu noktada isimlerin kendi kendisine işaret eden açı ile zâta işaret eden açının aynı açı olup olmadığını kendi kendimize sorabiliriz.³⁹

kendisidir” demektedir: İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2008), 51. Dikkat edilirse İbnü'l-Arabî farklılaşmayı (temyiz) sağlayan hakikati ortaklığa (iştirak) dayandırmıyor, bizzat ismin kendisine (ayn'ına) dayandırıyor. Bu şu anlama gelir: “Hidayet eden” (el-Hâdi) ve “dalalete düşüren” (el-Mudill), “yükselten” (er-Râfi) ve “alçaltan/zelil eden” (el-Müzill) isimleri arasındaki görece zıtlıkta olduğu gibi, ilâhî isimler arasındaki niteliksel ayrışma, farklılaşma, hatta karşıtlık ve zıtlık mutlak birliği dolayısıyla zâtta ve zât bakımından olamaz. Bu ancak isimler bakımından olabilir; yani objektif varoluşta zuhur etmiş/etmekte olan bir hakikat olarak isimlerin aynı bakımından.

³⁵ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2009), 35.

³⁶ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2009), 50.

³⁷ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2009), 50.

³⁸ İnşâü'd-Devâir'de İbnü'l-Arabî ilâhî isimleri “bir cetvel” üzerinde gösterip onları “zât isimleri”, “sıfat isimleri” ve “ef'âl isimleri” olarak üçlü bir sınıflandırmaya tâbi tutar. Burada her ne kadar ilâhî isimleri şemalaştırma, sıralama veyahut da ayrı ayrı kalıplara dökme eğilimi varmış gibi görünüyorsa da bu bizi yanıltmamalıdır. Cetvelde zikrolunan ilâhî isimlerin sanki birbirinden ayrı ve ilgisiz şeyler olduğu öne sürülemeyeceği gibi, birbirlerine nispetlerinde beşerî-rasyonel bir hiyerarşik yapılanma arz ettikleri de kesinlikle söylenemez. Nitekim İbnü'l-Arabî “er-Rab” ismini cetvelde açıkça zikretmemiş olsa bile, bu ismin zât isimlerinden olduğunu, aynı zamanda da, “ıslah eden/muslih” anlamı bakımından “ef'âl” isimlerinden, “el-Mâlik” anlamı bakımındansa “sıfat” isimlerinden olduğunu aktarmaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, İnşâü'd-Devâir, thk. H.S. Nyberg (Leiden: Brill, 1919), 29-30. İbnü'l-Arabî'nin bu açıklamayı yapmasının nedeni, öyle anlaşıyor ki, ilâhî isimlerin birbirine nispetini yok sayma ve rasyonel “düşünce” (fıkr) güdümünde sıralama, biçimlendirme, kalıba dökme teşebbüsünde bulunmanın hakikatleri çarpıtmadan başka bir netice doğurmayacağını bilincinde olmasıdır. Onun ilâhî isimlere dair İnşâü'd-Devâir ve Füsûsu'l-Hikem yapıtlarında zikrettiği görüşleri tam bir uyum içindedir.

³⁹ Bu yaklaşıma göre, ismi câmi (tüm ilâhî isimlerin hakikatini cem eden) olarak Allah isminin de –ki Allah, Zât'tır- bütün ilâhî isimlerle isimlenmiş ve onlarla nitelenmiş olması gerekir. Bu durumda oluştaki hakikatlerinin kaynağı/ayn'ı olması bakımından isimlerin âlem, Âdemlik ve Muhammedlik hakikatinin de kaynağı (ayn) olması gerekir. Bir diğer anlatımla, ism-i câmi olarak Allah ile kevn-i câmi (tüm oluşları cem eden oluş) olarak Âlemin ve bütün ilâhî isimler kendisine öğretilen nebî Âdem'in ve nihayet cevâmiu'l kelim (tüm kelimeleri kendinde toplayan) olarak nebî Muhammed'in hakikatleri

İbnü'l-Arabî'nin özel rab görüşünü daha detaylı olarak anlamlandırabileceğimiz oldukça önemli ve öğretisel değer taşıyan bir önermesi vardır: “Her kulun rabbi olan bir ismi vardır; kul beden isim de onun kalbidir.”⁴⁰ Bu önermeyi şöyle yorumlayabiliriz: Her bir ferdin kendi istidadı, yaratılışı ve sâbit aynı dolayısıyla kendisine tapındığı bir özel rabbi (rabbuhu hâssaten) vardır. Bu tapınmanın yöneldiği özel rab, aynı zamanda ilâhî isimler içindeki bir “özel isim”dir.⁴¹

İkinci olarak, bu önermede bir parça örtülü olsa bile hem ilâhî isimlere hem de insana dönük bir özgülük/hususiyyet vurgusu vardır. Çünkü hiçbir kul/insan bir diğer kulun/insanın aynı kodlarla işleyen niceliksel ve mekanik bir tekrarından ibaret tıpatıp kopyası değildir. Her kul/insan ferttir, tektir, biriciktir ve bu biricikliğin teminatı fertlere istidatlarını ve dikey kimliklerini bahşeden ilâhî isimlerin tasarruflarıdır. İlâhî isimlerde tekrar olmadığına göre, örneğin “yaratan/el-Hâlik” ismi âlemde yarattığını mekanik bir tekrarla yaratmadığına göre, bu durumda kulun rabbi olan ilâhî isim, doğal olarak, sadece o kulun/ferdin kendisine (ayn) özgüdür ve *başka* (gayr) bir kula/ferde özgü değildir. Bir diğer anlatımla, fertlerde tasarruf eden ilâhî isimler kendini tekrar etmediği ve sürekli-yeni yaratılışla yarattığı için, *ferdin/kulun kim ise o olmasını sağlayan, ona dikey kimliğini kazandıran*, tam da o ferdin en gizli isteğine uyarak tapındığı “özel Rabbi”nden başkası değildir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin genel (âmm) ve özel (hâs) hakkında verdiği şu tanım son derece önem arz etmektedir: “Genel niteliklerde gerçekleşen ortaklık iken, özel niteliklerdeki yalnızlıktır. Bu ise [özel kastediliyor] her şeyin tekliğidir ve özün özü demektir.”⁴² Bu demektir ki fertte kendini gösteren ilâhî ismin etkinliği ve özel Rabbe özgü hakikat, tam da özgülüğü nedeniyle *ortaklık kabul etmez*. Bu da İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin kendini sürekli tekrar eden kapalı bir mekanik sistem olamayacağı, yaratılışın/oluşun –veya tecellinin– tekrarsız, sürekli-yeni, biricik ve kendine özgü olduğu anlamına gelmektedir.⁴³

Özel rabbin İbnü'l-Arabî'deki bağlamı Allah'ın zâtının mutlak birliğinden soyutlanmış olarak anlaşılabilir değildir. Bu çerçevede o, zât ile özel rab irtibatına dair görüşünü şu şekilde ortaya koymaktadır:

arasında isimlenme ve nitelenme bağlamında derin bir irtibat olmalıdır. Bu bakış açısından şöyle bir kozmolojik anlayış çıkar: Evrende birbiriyle bir tür mutlak anlamda irtibatsız olan hiçbir şey yoktur.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, 1/15.

⁴¹ “Yanındaki/katındaki hazinelerinin içinde olan şeyi saklaması bakımından hediye veren/hibe eden Allah'tır! O sakladığı şeyi ancak ve ancak, işte böyle, [ilâhî isimlerden] özel bir ismin (ism-i hâssin) eliyle, ‘bilinen bir yazgıya/ölçüye göre’ ortaya çıkartır. ‘O her bir şeye kendi yaratılışını/mizacını-doğasını (halkahu) hibe eder/bağışlar (Tâhâ 20/50); [yani Allah] mutlak Adil [el-Adl] isminin ve bu ismin kardeşlerinin eliyle... [her şeye hak ettiği şeyi hibe eder, bağışlar]”: İbnü'l-Arabî, Fusûs, (2009), 50 ve Fusûs, (1942), 65.

⁴² İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, 7/62.

⁴³ İbnü'l-Arabî'de tekrar ve tekrarsızlık kavramlarını Derrida ve Kierkegaard özelinde ele alan bir çalışmayı burada zikretmemiz gerekir: Recep Alpyağıl, “Alıntılanabilirlik ve Şeyleri Yeniden Yaratma: İbn Arabî Bilgeliğinden Derrida'ya Uzanan Yol”, Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi 9/21 (2008), 283-296.

Her bir mevcudun Allah'tan nasibi [veya Allah'ın o mevcuda dönük hediyesi, hibesi, bağışı] o mevcudun 'özel Rabbi'dir; [Allah müsemmasına dönük] 'bütün'ün, [mevcutlara bahşedilen] özel rabbe ait olması olanaksızdır. Ve [rabliğin/rûbubiyetin değil] ilâhlığın mutlak birliğine [el-ehadiyyetu el-ilâhiyyetu] gelince, onda hiç kimsenin nasibi (kademun) yoktur. İlâhlığın mutlak birliği bölünme (teb'iz) kabul etmez ki bir kimsenin [ilâhlığın mutlak birliğinden] nasibi şu olsun da öbürünün şu olsun! Buna göre onun [Allah'ın zâtının] mutlak birliği, [Allah'ın isimlerinin yukarıda zikredilen] bütünlüğünün bilkuvve cem edilmesidir (Fe-ehadiyyetuhu mecmû-u küllihi bil-kuvve).⁴⁴

Kolayca anlaşılabacağı üzere İbnü'l-Arabî'ye göre özel rab her bir mevcuda Allah'ın bir hibesidir, bağışıdır, ikramıdır. Tam bu noktada rablik (rubûbiyet) ile ilâhlık (ulûhiyet) arasında açık bir ayırım yapmak gerekmektedir. Rablik ve ilâhlık kavramlarının her ikisi de Türkçemizde aynı şeyi, yani tanrılığı ifade ediyormuş gibi düşünülebilir ancak bu kesinlikle meramımızı tam olarak dile getirebilecek bir karşılık değildir. Arap dilinin semantiği çerçevesinde bir açıdan rablik ve ilâhlığın aynı anlamda olarak *tanrılığı* ifade ettiği söylenebilir ancak bir başka açıdan bu semantik özdeşlik ortadan kalkar. Bu noktada dilbilimsel açıdan rabbin ilâh olarak anlaşılma zorunluluğu vardır denilemez çünkü Arap dilinde rab, beşere atfen “efendi” (seyyid) anlamında kullanılabilmektedir. Rablik efendilik, yöneticilik, koruyuculuk anlamlarını da ifade etmektedir ki bu bağlamda kavram hem İbnü'l-Arabî'nin “özel rabler” kavramsallaştırmasında olduğu gibi *niteliksel bağlamlı bir çokluk* çerçevesinde hem de falanca beşerî yöneticilere atfen bir niceliksel çoklukla ilişkili olarak kullanılabilir.⁴⁵ Bu ikinci anlamında rablik artık tanrılığın (ulûhiyet) karşılığı olarak anlaşılamaz. Ancak ilâhlık (ulûhiyet) kavramı böyle değildir ve kesinlikle belirli bir niceliksel çokluğa gönderme yapar olarak anlaşılamaz. İşte bu nedenle İbnü'l-Arabî açıkça bir çoğulluk içerir tarzda *özel rabler* tabirini kullanıyor ve *özel ilahlar demiyor* çünkü gerçekte tek bir ilâh vardır.

Her kulun rabbi olan isim, yani özel rab, Allah'ın isimlerinden bir ilâhî isim olarak, kendini şeyde/insanda gösterir ve gerçekleştirir. Fert, istidadında içerilen imkânları, yatkınlıkları, yetenekleri ve “en gizli isteği” gerçekleştirirken, onun en gizli isteğine yönünü veren -bilincinde olup olmamasından bağımsız olarak- onu çekip

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (1942), 90; Fusûs (2009), 76.

⁴⁵ Rablik mukabilinde yer alan şeylerden soyutlanarak tek başına anlamlandırılabilir değildir. Bu bağlamda rabliğin ilk olarak rab-abd ilgisi içinde ele alınması yerinde olacaktır. Bu ilgi içinde rab tanrıyı, rubûbiyet ise tanrılığı ve abd kavramı kulu ve ubûdiyet ise kulluğu ifade eder. Buna göre rab olmaklığı âdeta boşlukta gerçekleşen bir şey olarak tasavvur edemeyiz gibi görünmektedir. Tam tersine olarak rab olmak “bir şeyin rabbi” olmaktır ki bu da rabbe merbûb (yani rabbin rablik edimini kabul eden şey) gerek anlamına gelmektedir. İkinci olarak, rab aynı zamanda “efendi” (seyyid) anlamına da gelir ve bu bağlamda rabliğin mukabilinde kölelik/ubûdiyet yer alır. Ubudiyet kulluk ve kölelik bağlamı yönünden bir zillet durumunu ifade ediyor olarak düşünülebileceği gibi, rubûbiyetin/rabliğin yönelim ve etki alanında olan şeye işaret etmesi bakımından, rabden gelen ikramları kabul eden köledeki sayısız izzet durumlarını ifade ediyor olarak da düşünülebilir. Bu ikinci anlamının bir uzantısı olarak rablik bir şeyi “yöneten”, “çekip çeviren”, “eğiten/terbiye eden” gibi yan anlamları bakımından insana da izafe edilebilir. Bilindiği üzere Arap dilinde evi çekip çevirmesi, ev işlerini yönetmesi, ev içindekileri eğitmesi vs. bakımından “anne”ye “evin rabbi” (rabbetu beyt) adı verilir; evi çekip çeviren, yöneten.

kendine -sâbit aynının hakikatine- *çeviren, yöneten, koruyan* özel rabbinden başkası değildir. Bu da her bir insan ferdinin tanrı tasavvurunun *kendine özgü ve farklı* olmasının kaynağının *sâbit aynlar ve özel rab* olduğu anlamına gelmektedir.

İbnü'l-Arabi, özel rab olan ilâhî isim ile insan (merbûb) arasındaki nispeti, kalbin bedene nispeti gibi görmektedir. Bu nokta Zât'ın iki kutbu olarak cevher/*substance* ve öz/*essence* arasındaki nispetin ve özel olarak insanın kişiliği/*şahsiyeti* ve kimliği/*hüviyeti* arasındaki nispetin incelenmesiyle bir parça daha aydınlatılabilir. Bu bağlamda “isim ile semâ/gök” kavramları arasındaki bağlantıya veya isimlerin semavî/göksel yönle olan ilgisine değinmemiz yararlı olabilir. İsim ile semâ/gök sözcükleri aynı fiil kökünden gelmektedir ki Rağıb el İsfahânî bu iki sözcüğün türediği köklere (s-m-v ve s-m-y)⁴⁶ dair şöyle bir açıklama getirir:

Her şeyin *semâsı*, onun yukarı tarafıdır. Bazıları şöyle demiştir: Her semâ altındakilere göre semâ, üsttekilere göre de arzdir. Ancak en yüksek semâ böyle değildir; zira o, arzı olmayan semâ'dır. Şu âyet bu anlama hamledilmiştir: '*Allah O'dur ki yedi göğü ve yerden de onların benzerlerini yarattı*' (65/12). (...) İsim, bir şeyin *zâtının* kendisiyle bilindiği kelimedir. Onun aslı *simv*'dir. Arapların esmâ ve sümeyye kelimelerini kullanmaları buna delâlet etmektedir. İsim kelimesi *sümüvv* kökünden gelmektedir. Müsemmânın zikri onunla yükselmekte, dolayısıyla onunla bilinmektedir. Allah buyurur ki: '*Bismillâh*: Allah'ın *ismiyle*' (el-Fâtiha 1/1), 'Ondan başka taptıklarınız, sizin ve atalarınızın uydurduğu *isimlerden* ibârettir'⁴⁷ âyetinin manası şudur: Zikrettiğiniz isimlerin müsemmaları yoktur. Onlar müsemmasız birtakım isimlerdir. Zira müşriklerin bu isimler çerçevesinde putlarda olduğuna inandıkları hakikat mevcut değildir. 'Onlar Allah'a ortaklar koştular. De ki: Onları *isimlendirin*'⁴⁸ âyetinden amaç, müşriklerin Lat ve Uzza gibi putların isimlerini zikretmeleri değil; ondan amaç şudur: İlâh diye iddia ettiklerinizin ilâhlığını ve onlarda o isimlerin anlamlarının olup olmadığını ispatlayınız! İşte bundan dolayı yüce Allah bu âyetin peşinden şöyle buyurmaktadır: '*Yoksa siz Allah'ın yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi kendisine haber veriyorsunuz? Yoksa boş söz mü söylüyorsunuz?*' (er-Râ'd 33/13).⁴⁹

Bilindiği gibi insanoğlu tanımak, tanıtmak, hitap etmek, yokluğunda o şeyden söz etmek gibi pek çok amaçla hem kendi tür bireylerine hem de nesnelere, şeylere ad veren bir varlıktır. Yatay düzlemde her birimiz ad koyucu -ebeveynler vs.- tarafından belirlenmiş bir ad taşırız. O ad ile çağırılırız, anılırız ve insan türünün diğer fertlerinden adımızla ayırırız; insanlar arası ilişkilerde adımız yatay kimliğimizin önemli bir parçasını oluşturur. Öte yandan isim ile semâ arasındaki ilgi açısından

⁴⁶ Morfolojik açıdan bakıldığında, bu iki kökün (s-m-v ve s-m-y) son harfleri olan vav ve yâ'nın “elif sesinde” birbirine dönüşebilen illet harfleri olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu da iki kökün semantik açıdan aralarında belirli bazı ilgiler olması gerektiği anlamına gelir. Nitekim el-İsfahânî bu semantik ilgileri çok açık bir şekilde ortaya koymuştur.

⁴⁷ “Mâ ta'budune min dūnihi illâ esmâen semmeytumûha entüm ve âbâukum” (Yûsuf 12/40).

⁴⁸ “Ve cealû lillâhi şürekâe kul semmûhum” (er-Ra'd 13/33).

⁴⁹ İsfahânî, Müfredât, 516-518.

bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin özel rab, kulun rabbi olan özel isim (ismun hâssun) dediği şeyin, insan varlığının *göksel/semâvî boyutunu betimlediğini, insanın dikey kimliğini/hüviyetini* (o'luk) *tanımladığını* belirtebiliriz. Bu noktada insanın kimliği ile kişiliği arasında şöyle bir ayrım yapmak gereksinimi duyuyoruz. Kimlik (*identity*/ayniyet-özdeşlik) aslî anlamıyla, her bir ferdin kendine özgü özsel, niteliksel ve göksel yönünü ifade eden şeydir. Kişilik/*şahsiyet* (*personality*) ise ferdin cevherî (*substantial*), cismânî ve yersel/arazî tarafıdır.⁵⁰ Bir diğer anlatımla dikey boyutu itibariyle kimlik ferdin *a priori*, değişmez, göksel özüdür, sâbit aynıdır, onu diğer fertlerden özsel olarak ayırt eden şeydir. Kişilik/*şahsiyet* ise insan varlığının yatay, sonradan olan/hâdis, oluşan-bozulan *a posteriori* varoluşunu nitelendiren şeydir.⁵¹

2.1. Dikey Kimlik ve Kişilik

Kimlik ve kişilik/*şahsiyet* arasında kurduğumuz ilgi kolayca görüleceği üzere

⁵⁰ Kimliğin/ hüviyetin aşkın yönü hakkında Sadreddin Konevî şöyle diyor: “Kulun her nefeste bir işte/se'n olması gerekir ve bu iş, ona ait değildir. Çünkü varlığında zuhur eden iş, Hakkın hüviyetidir. 'O her gün bir iştedir' (er-Rahmân 55/29)”: Sadreddin Konevî, Esmâ-i Hüsnâ Şerhi: Şerhu Esmâillâhî'l-Hüsnâ, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 154.

⁵¹ Nicholson'ın Hristiyanlıktaki şahsiyet/kişilik (*personality*) kavramı ile İslâm'daki şahsiyet kavramını biraz tuhaf bir şekilde karşılaştırmasına değinmemiz gerekir: “Böyle bir araştırmaya girişmeden önce, Tanrı'ya [İsa kastediliyor] kişilik (*personality*) atfettiğimizde kastettiğimiz şeyi en azından genel kavram düzeyinde tanımlamamız gerekiyor. Bu mesele [*personality*] Hristiyanlar'ın en önemli sorunudur, ne var ki Müslüman teologlar bu sorunu asla kendi kendilerine [bir Hristiyanın sorduğu gibi] sormazlar, [ve sorsalar bile] yanıtlamak için [Hristiyanlardan] çok daha az çaba sarf ederler. Burada ilk olarak “ilâhî kişilik” (*divine personality*) ifadesinin Muhammedî dile yeterli bir şekilde tercüme edilemeyeceğine dikkat çekeceğim. Gelenekte O'na göndermede bulunarak “Allah'tan daha kıskanç (*jealous*) şahıs yoktur” (la şahsa ağyaruhu min-allahi) dense de, [Arapça] sözlüklerde “*personality*” kelimesi şahsiyet ile karşılanmaktadır ancak kişi (*person*) anlamına gelen ‘şahıs’ kelimesi Allah [lafzı] için gerçekte uygun değildir”: Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (London: Cambridge University Press, 1923), 1. Burada “gayretullah”a, yani Allah'tan “başka”sına dokunan bir şey vardır. Müslüman teologların ya da en azından herhangi bir Müslümanın “kişilik/*şahsiyet*” (*personality*) veya “ilâhî kişilik” (*divine personality*) üzerinde bir Hristiyan'dan daha az durduğu kesinlikle doğrudur. Ancak bunun nedeni bir “kıskançlık” (*jealousy*) değildir. İkinci olarak gelenekte “Allah'tan başka şahıs yoktur” denmez, “Allah'tan başka ilâh yoktur” denir. Üçüncüsü, İslâm'da şahsiyet (*personality*) kavramını Allah'a nispet etmek, Nicholson'ın da işaret ettiği gibi, uygun değildir çünkü şahıs kavramı doğrudan doğruya oluşan-bozulan müşahhas/somut varoluşa nispetle kullanılır. Bu noktada sıradan bir Müslüman Allah'a “*şahsiyet/kişilik*” nispet etmez; “isimler” ve “sıfatlar” nispet eder, daha doğrusu, vahiy dilinde Allah'ın kendisini niteliği nitelik ve isimlerden dilediğini –en güzel isimler ona ait olduğu için– kullanabilir. Dördüncüsü, Hristiyanlıkta Tanrı'nın “sonsuz sayıdaki isim ve sıfatları” değil de mücessem kişiliği (*personality*) için içinden çıkılmaz bir durum arz ediyorsa, bunun nedeni bizatihi Hristiyanlığın değil, bazı batılıların öze (*essence*) değil de görüntülere, ikonlara (*eikon*) ve şekillere düşkün olması olabilir. Kişiliğin batı dilindeki etimolojisinin maske (*persona*) ile açıkça bağıntılı olması bile, *eikon* tutkusunun ve Tanrı'yı sadece ve sadece “bir kişi” ile irtibatlı bir varlık olarak algılayan teolojik bir sorunsalın önüne geçmeye yeterli olmamış gibi görünüyor. Öte yandan insan, şahsiyeti bakımından da diğer insanlardan ayrılabilir ancak bu durumda insanın şahs-ı manevîsi esas alınmış olur; şahs-ı manevî ise, insanın dikey kimliğinden başka bir şey değildir. Bunun böyle olmasının nedeni, bir ayrımın ancak niteliksel ve özsel temelli olduğunda asıl anlamını bulmasıdır. Çünkü beden/cisim bakımından insan türünün fertlerinin müşahhas varlığı topaktır. Bu nedenledir ki oluş/yaratılış şahılaşma ve cismânî anlamda kimlik kazanma sürecidir, bozuluş/yaratılış ise dünyevi-cismânî oluştaki zuhur eden şahsın dağılması ve aslî dikey kimliğe geri dönüş sürecidir. Bu yönden tüm insanların yazgısı/kaderi ortaktır. Bu bağlamda İslam tradisyonunda bir kişinin “ölüm” haberi başka bir kişiye ulaştığında, bunun üzerine söylenen ilk söz şu ayet olmaktadır: ‘Biz Allah içiniz/Allah'a aitiz ve biz O'na döneceğiz/dönüyoruz’ (el-Bakara 2/156).

varlığın (*ousia*) dikey ve yatay iki boyutunun ve daha özel olarak da öz ve cevher, gök ve yer kutupları arasındaki metafizik ilginin *psukhênin* doğası bağlamında belirginleştirilmesinden ibarettir. Buna göre varoluşumuzu özün (*essence*) cevher (*substance*) ya da “ilâhî suretin/formun” (*eidos*) “ilk madde” (*materia prima*) üzerindeki eyleminin neticesi olarak temellendirebiliriz. Öte yandan varoluş bakımından kimliksiz bir kişilik/şahsiyet veya kişiliksiz/şahsiyetsiz bir kimlik varsaymak anlamsız olacaktır. Çünkü eğer kimliksiz/hüviyetsiz bir şahıs varsayarsak, bu durumda sanki özü olmayan bir nesneden, bir kütleden ya da aslıyla-özüyle irtibatı kopmuş sözde, sahte bir öznenen ya da bir çeşit ölüden söz ediyor olmamız gerekir. Kişiliksiz/şahsiyetsiz bir kimlik ise oluşa katılmış olamaz. O halde fert “kimliğin ve kişiliğin birleşmesiyle” ortaya çıkar; onu kendine özgü kılan ise, o göksel özüdür, İbnü'l-Arabî'nin diliyle söylersek kulu olduğu, tapındığı ilâhî ismidir, “özel rabbi”dir.⁵²

Bir şahsın/kişinin dikey kimliği olarak ilâhî isim ve özel rab ile olan *irtibatı*, sâbit aynın dikey hakikati dolayısıyla asalet bakımından ezeliyet niteliği taşır. Sâbit aynın yatay hakikati ve mümkünlerin oluşa tâbi olması bakımındansa Tanrı ile insan arasındaki irtibat *hâdis/sonradan -a posteriori-* kurulma niteliğini haizdir. Bu irtibat ezeli bağlamıyla dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı şu noktaya varır: Her şey ve her fert ezelden beri bağlandığı ve hükmüne boyun eğdiği ilâha tapınmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî her hakikatin kendini bildiği ve ibâdet ettiği bir isim olduğunu belirtir:

Allah hakikatleri kendi hakkının isimleri sayısınca meydana getirmiş, amade kılınmış meleklerini yaratıklarının sayısınca ortaya çıkartmıştır. Her hakikat için o hakikatin kendisini bildiği ve ibadet ettiği bir isim belirlemiştir. Her hakikatin sırrı için de sürekli kendisine hizmet ve eşlik eden bir melek yarattı. Hakikatlerin bir kısmı kendisini görmenin ona ait ismi görmekten perdelediği kısımdır. Öyle bir varlık isminin yükümlülüğünün ve hükmünün dışında kalır, onun karşısında inkârcı olarak bulunur. Bir kısmı Allah'ın ayaklarını sâbit kılıp ismini önderi olarak benimseyen ve kendisiyle önderi olan imam arasındaki belirtiyi öngören kısımdır. Bu kısım ismini önderi yapmış, ona secde edenlerden olmuştur.⁵³

Bu yaklaşıma göre bir kul (abd veya merbûb) olarak insanın Tanrı'ya/rabbe yönelmesi, gerçekte *kendisini bildiği ve ibadet ettiği bir isme* yani özel rabbine (rabb-i has) yönelmesi anlamı taşımaktadır. Bir diğer açıdan bu, Tanrılığı/rabliği (rubûbiyet) bakımından Tanrı'nın insana (merbûba) yöneldiği anlamında da yorumlanabilir. Burada bir insanın kendini tanıması ile Tanrı'ya kulluk etmesinin (ubudiyet) ilgisiz iki şey olarak düşünülemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Çünkü kendini/aynını (*auto*) tanımak isteyen kimsenin yönelmesi gereken istikamet kendisidir (ayn, özüdür (*ousia*); özüne yönelen bir kimse ise gerçekte özel rabbine

⁵² Bu bağlamda özel rab aynı zamanda insanın zâtî bir kullukla kulluğunu yerine getirdiği Tanrısı olarak “inandığı ilâha” (el-ilâhü'l-mu'tekad) gönderimde bulunur.

⁵³ İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, 1/21.

(rabb-i hâs) yönel/til/miş olacaktır. Dahası, İbnü'l-Arabî okulunda "Rabbini (ezeli ilminde) ancak O'na ibâdet etmenizi kaza etti/hükmetti (el-İsrâ 17/23)" âyetindeki "kazâ/hüküm" ezeli yazgıyı içeren ve geçmiş, şimdi ve gelecek açısından *çoktan gerçekleşmiş bir hüküm/yargı* olarak anlaşılmaktadır. Bu yoruma göre hiçbir fert kendi rabbinden başkasına -farkında olsa da olmasa da- ibadet etmemiştir/edemez de.

İbnü'l-Arabî'nin "Allah her insan için o insanın kendisini bildiği ve ibadet ettiği bir isim belirlemiştir" cümlesindeki yargısı açıkça anlaşılacağı gibi, geneldir ve her insan ferdini içine almaktadır. Her ferdin yöneldiği isim, "özel rab"den (rabb-i has) başkası değildir; fert özel rabbiyle olan irtibatı "özel yön"den (vech-i hâs) kurar, gerçekleştirir. İnsanın Tanrı ile irtibatının gerçekleştiği bu özel yön gerçekte Tanrı'ya giden -veya Tanrı'dan gelen- tek ve en kısa yolun, din dilinde "sırât-ı müstakîm" olarak adlandırılan yolun ta kendisidir. Bu yol, bir şahsın kendisini sâbit aynı bakımından tanıması, kendi özüyle, mâhiyetiyle, istidadiyla bütünleşmesi ve tamamlanması imkânına dair bazı ipuçları sunmaktadır. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin *isminin yükümlülüğünün ve hükmünün dışında kalır* dediği kimseler, anlaşılan o ki, dikey kimliklerine yabancılaşmış veyahut onunla henüz tanış olmayan; kendisinde, sâbit aynında hüküm sürmesine rağmen özel rablerine ve kulluk ettikleri ilâhî isim/ler/e gereken saygıyı göstermekten şu veya bu engel dolayısıyla mahrum kalmış kişilerdir. *İsmi önder yapıp ona secde eden insan* betimlemesiyle özüyle barışık, öz farkındalığı yüksek, gerçekleşmekte olan kendi iç imkânlarının hakikatine gereken saygıyı gösteren kimselere gönderimde bulunulduğu açıktır.

Özel rab bağlamında Tanrı'yı arayan her özne/insan, başkası sandığı kendinden -sâbit ayn'ından- yola çıkar ve kendisi sandığı başkasına -üzerinde hüküm süren ilâhî isme- varır. Kendisi ve başkası arasındaki bu gel-gitler ferdin özgürlüğü ve evrensel zorunluluk arasındaki gerilimde de kendini gösterir:

Bu nedenle Sehl her bir 'ayn'ı [insanın ta kendisini/sâbit özünü] muhatap alarak demiştir ki 'Rabliğin bir gizemi vardır ve o sen işte o gizemsin; eğer bu açığa çıkacak olsaydı rabliğin hükmü düşerdi.' Sehl [burada gayet bilinçli olarak] 'eğer öyle olsaydı' diye ekliyor ki bu 'eğer' [lev harfi] bir imkânsızlığın imkânsızlığını belirten bir şart edatıdır. Bu gizem açığa çıkmaz, rabliğin de hükmü düşmez çünkü bir ayn'ın Rabbisinden başka hiçbir varlığı yoktur ki! Ve ayn daima mevcuttur, bu itibarla rabliğin hükmü de daimidir. Kendisinden razı olunan herkes bir sevgilidir, sevgilinin her yaptığı da sevgilidir. O halde sevgilinin yaptıklarının tümünden de razı olunmuştur çünkü bir ayn'ın hiçbir fiili yoktur ki! Doğrusu fiil onun [ayn'ın] Rabbi'ne aittir. Ne var ki [fiil Rabbe ait olmasına karşın] ayn, kendisine bir fiil izafe edilmesiyle tatmin olmuştur. Ayn, kendisinde [fihâ] ve kendisinden [anhâ] açığa çıkan şey dolayısıyla rabbinin fiillerinden 'razı'dır, işte o fiillerce 'razı edilmiştir'. Her fâil kendi fiilinden ve her sanatçı da kendi sanatından razıdır çünkü fail fiilinin, sanatçı da sanatının hakkını tam olarak vermiştir.⁵⁴

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (1942), 90-91; Fusûs (2009), 76.

İnsan ve Tanrı arasındaki irtibatın “fiil” boyutu bağlamında fiil kime nispet edilecektir? Burada, insanın sâbit aynı bakımından gerçekleşen fiilinın asaleten özel rabbe ancak vekâleten insanın kendisine ait olduğunu söyleyebiliriz gibi görünmektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî bu fiilin insanın kendisine (*aynına*) izafe edilmesinden “tatmin” olduğunu belirtiyor. Bunun anlamı, oluşa dönük yatay hakikati bakımından *psukhênin* söz, eylem ve davranışlarında görelî ve görünüşte oldukça tatmin edici bir özgürlük sahibi olduğudur. Ancak sâbit aynlara -veya *eidêye*- dönük dikey hakikati bakımındansa, ferd özel rabbinin hüküm sürdüğü bir merbûb, bir sevgili olarak, istidadında içkin imkânların -en gizli isteğinin- zorunlu olarak sanatla gerçekleşmesini seyreden bir köleden (abd) farksızdır. Burada fiil ile kastedilen şeyin yarım yamalak yapılan işler olmadığı, hakkı verilmiş ve açıkça bir sanat değeri taşıyan eylemler bütünü olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kusurlu, eksik, sakat vs. olduğu kendinden menkul eylemlerin beşerî öznedede bir tatmin oluşturması beklenemez. *Aynın*, rabbinden başka bir varlığının olmaması ya da *hiçbir fiilin olmaması* durumu, hiç şüphesiz, ferdin sâbit aynının hakikati ya da hüküm ve tesiri altında olduğu dikey kimliği tarafından bir tür emilme ya da istila edilme durumunu betimlemektedir.

İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimleri sayısız ve sonsuz olarak kabul etmesi, özel rablerin de sayısız ve sonsuz olduğu anlamına gelir. Bu açıkça şu demektir: Ne kadar ilâhî isim varsa o kadar özel rab vardır. Bu anlayışa göre kozmosta/âlemde kendini gösteren tek tek her bir oluş veya var oluş ilâhî isimlerle her an kesintisiz bir irtibat halindedir; her şey doğrudan ve tam da özü/kendisi (*ayn*) yönünden ilâhî isimlerin hükmü, tasarrufu ve etkisi altındadır. Bunu özel olarak insan türünün fertleri açısından ele aldığımızda her fert, istidadı ve sâbit aynı bakımından Tanrı hakkında sadece kendine özgü olan ve başkasına özgü olmayan bir tasavvura ulaşacaktır, yani özel Rabbi'ne. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin özel rab görüşünün bir politeizme, hatta maksimize edilmiş bir politeizme varıp varmadığı sorusu sorulabilir. Çünkü bir ferdin özel rabbi başka bir ferdin özel rabbinden farklıysa bu durumda Âlemde ilâhî isimler sayısınca -ve ilahi isimler sonsuz olduğuna göre- sonsuz sayıda özel rabler var olmayacak mıdır? Bu ise birlik (vahdet) veya birleme (tevhid) öğretisine karşı olabilecek en uzak, en karşıt noktası, yani politeizm değil midir? Bu soruya olumlu bir yanıt verilemez çünkü İbnü'l-Arabî, İbn Kasî ile birlikte şöyle diyor: “Bütün ilâhî isimler birbiriyle isimlenmiştir”. Bu demektir ki, ilâhî isimler birbirinden yalıtık, kendi içine kapanık adacıklar veya entiteler gibi değildir. İkinci olarak, ilahi isimler sayısal-niceliksel “birim”ler gibi de değildir ki eklenip çıkarılsınlar, artıp azalmaya tabi olsunlar. Üçüncü olarak, ilâhî isimler oluş veya varoluşa tâbi değildirler, bilakis, her (var) oluş öz (*essence*) ve varlık (*ousia*) yönünden ilâhî isimlere tâbidir. Dördüncü olarak, birbirleriyle isimlenmiş tüm ilâhî isimler, tek Zât'ın -Allah- mutlak birliğine (ehadiyyet) dönüktür. Bu bağlamda politeizm ancak tek Zât'ın iki, üç veya daha çok olduğunu iddia eden kimselere uygun düşen niteleme olabilir. Bu itibarla her bir ferdin kendine özgü olarak ulaştığı “özel Tanrı tasavvurları” ve sayısız özel rabler - “*sizin* rabbiniz, *benim* rabbim, *Mûsâ'nın* rabbi, *Hârûn'un* rabbi, *Şî'râ yıldızının* rabbi” gibi- İbnü'l-Arabî okulunun temel perspektifi “varlığın birliği” uyarınca tek gerçek

varlık olarak âlemlerin rabbi Allah'tan başkası olarak tasavvur edilmemektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sâbit aynlar adlandırması özel olarak İbnü'l-Arabî'nin ve genel olarak İbnü'l-Arabî okulunun varlık anlayışının ve varlığın birliği teorisinin kendi iç örgüsünün tam da merkezinde yer tutan, çok işlevli, anahtar bir kavramsallaştırmaya işaret etmektedir. Teorideki merkezi konumu itibarıyla sâbit aynlar ontolojik, teolojik, antropolojik, psikolojik ve metafizik açılardan muhtelif açılımlar sergileyebilen bir öğretilerdir. Ontolojik açılımı bağlamında sâbit aynlar, felsefe tarihinde oluş (*genesis*) adıyla karşımıza çıkan köklü problemin İbnü'l-Arabî okulu özelinde nasıl anlaşıldığını ve yorumlandığını ancak “birleme (tevhid) diyalektiği” adını verdiğimiz bir yöntemle kavrayabileceğimiz bir genel çerçeve sunar. Bu ontolojik bağlamında sâbit aynlar, dışsal objektif varoluşta tezahür eden sayısız şeylerin/eşyanın değişmez hakikatini ve kaynağını (ayn'ını) tanımlar. İkinci olarak, birbiriyle iç içe geçmiş tarzda teolojik, antropolojik ve psikolojik açılardan sâbit aynlar öğretisi, “insanın hakikatinin kaynağı” problemine mezkûr okulda nasıl bir yanıt verildiğini kavrayabileceğimiz teorik bir çerçeve de sunar. Bu noktada sâbit aynlar bir yandan ferdin “özel rabbi” ile “özel yönden” nasıl daimî bir irtibat halinde olduğu problemine, diğer yandan da insanın ne ise o olduğu şeyde istidadın ve ilâhî isimlerin nasıl bir rol oynadığı problemine cevap vermektedir. Bu bağlamda sâbit aynın fertteki tezahürünün başlangıç noktası olarak istidat, psikolojik ve antropolojik açıdan, insanın sâbit hakikatinin, içsel imkânlarının, eğilimlerinin, yeteneklerinin dayanak ve hareket noktası olarak karşımıza çıkar. Ayrıca yine bu bağlamda sâbit aynlar, insanın gerçekte “kim” olduğu sorusuna ve “kimliğin kaynağı” problemine, ayrıca, her bir ferdin niteliksel olarak birbirinden ayrışmasının altında neler olduğunu, bir ferdin niçin bir başka fertten farklı bir Tanrı tasavvuruna, müşahedesine vardığı; öznenin özel rabbi ve ilâhî isimler ile irtibatının ne olduğu sorularına İbnü'l-Arabî okulunda verilen yanıtları kavrayabilme olanağı sunar. Bu noktada, insanın beşerî etiketler, adlandırmalar sonucu sonradan yapay olarak oluşturulmuş *a posteriori*, yatay kimliğinin kabuklarını dışında ve üstünde başka bir kimliği olduğuna; kökleri semavî olan “dikey kimliğinin” metafizik aslının istidata ve ilâhî isimlerin fertteki tasarruflarına dayandığına; insanın Tanrı'ya yönelimini motive eden görünmez faktörün İbnü'l-Arabî tarafından *en gizli istek* olarak tanımlanan *istidat* olduğuna dikkat çekilmiştir.

Metapsikolojik açıdan sâbit aynlar, *psûkhede* ezelden beri kodlanmış halde bulunan değişmez ilâhî bilgiyi ve ferdin istidadında sergilenen/sergilenmekte olan ilâhî ikrâmları, hediyeleri ve tasarrufları betimler. Bu itibarla sâbit aynlar bilgisinin tam da “ezelî yazgı” (kazâ) ve onun fertteki tezahürü olan “kader” bilgisiyle bütünleşmek durumunda olan metafizik bir boyutu vardır. Zira, istidat, bir yönden bir dış gözlemcinin deney ve gözlem alanı dışında kalsa bile, kulun/ferdin *psukhêsinin* en derinine ilâhî ikram sonucu ezelden yerleşik ve köklenmiş olduğundan, ferdin varoluş süreci boyunca zuhur eden/edecek olan eylem-söylem-davranışlarını biçimlendiren, yönlendiren görünmez aktör rolü oynamaktadır.

Nitekim İbnü'l-Arabî açısından ferдин *psukhês*inin eğilimlerini, yönelimlerini, eylem-söylem ve davranışlarını motive eden şey, *en gizli istek* olarak tanımlanan istidattır; en gizli isteğin yöneldiği ise Tanrı'sıdır, özel Rabbidir ve o, ilâhî isimdir. Bir diğer açıdan *psukhê*de olup bitecek tüm olayların çıkış noktası olarak istidat sadece insanın alt, aşağı, “yersel” yönlü eğilimlerinin kaynağı olarak görülmez. Örneğin istidat; bilinçaltı, bilinçdışı, kolektif bilinçdışı, cinsellik, öfke-şehvet gücü gibi sadece tek yönlü ve o da “alt” yönlü eğilimlerden, *psukhê*nin alt ve karanlık yüzünden beslenen eğilimlerden ibaret olarak dikkate alınmaz. Tam tersi yönde ve aynı zamanda istidat en gizli, en erişilmez ve *en güçlü isteği* olarak, ferдин üst, yukarı, “göksel” yöne eğilimini (*disposition*) ve yönelimini (*intention*) de motive eden bir şey olarak kıymetlendirilir. Mizaç ve karakter bu eğilim ve yönelimde öznenin tercihlerinin geride bıraktığı desenlerde açığa çıkar ve bu desenler geleceğe dair ipuçları içerir. Yazgının ezele bakan problematik boyutu dolayısıyla sâbit aynlara dair beşerî düzeyde üretilebilecek her tür bilgi formu zorunlu olarak birtakım kusurlar, noksanlıklar içerecektir ve bunların –en azından beşerî bilgi formları çerçevesinde tüketilmesi olanaksızdır. Bu problematik boyut insanın açıkça “kul” (abd) olmasıyla ve mükemmelliğin, noksansızlığın Tanrı'ya has olmasıyla ilgilidir.

Saf metafizik boyutu itibariyle sâbit aynlar öğretisi insanın dikey kimliğini ve yazgısını tanımlayan ilâhî isimler ve zâtın mutlak birliği ile irtibatlı olan yönünü, özel rabbini betimler. Bu yönleri itibariyle sâbit aynlar, ekole mensup sûfilerce ikinci belirlenim, sıfatlar, varlığın ilk taayyün ve tenezzül mertebesi, gerçek varlık, mümkünlerin hakikatleri, ilâhî isimler, kelime, Hak ile mümkünlerin hakikatleri arasındaki ilişkinin ve *irtibatın gerçekleştiği yer* gibi çeşitli betimleme ve kavramsallaştırmalarla da anılmışlardır. Belki ilk bakışta birbiriyle ilgisiz görünebilecek bu muhtelif adlandırmaların, kavramsallaştırmaların öğretinin karmaşık görünmesine yol açtığı veya algılanmasını güçleştirdiği söylenebilirse de bütün bu adlandırma ve betimlemelerin sâbit aynlar'ın çeşitli boyutlarına işaret eden oldukça esnek, zengin bir kavram altyapısı hizmeti gördüğü ifade edilebilir.

Kulun/ferдин *psukhês*inin istidadından ileri gelen en gizli isteği gerçekleştirme eğilimi, yönelimi, İbnü'l-Arabî tarafından Hûd peygambere dönük bir ayet ile açıklanmak istenir: “Kesinlikle benim rabbim doğru yol üzeredir/doğru yoldadır” (İnne *rabbî* alâ sıratın müstakîm) (Hûd 11/56). Öğretinin saf metafizik boyutu itibariyle sağduyu (*common sense*) beklentili ya da odaklı yaklaşımlara hitap etmesi mümkün görünmemektedir. Özellikle sâbit aynlar bilgisinin *ezelî yazgı* ve *kader* bilgisine eşdeğer olmak durumunda olan boyutlarının sağduyu, genel kabul görmüş toplumsal kabuller, inançlar ve uzlaşımlarla bağdaşmayacağı belirtilebilir. İkinci olarak, *psukhê* özel yönden (vech-i has) en gizli isteğine -özel rab- yönelirken, aynında ezelden beri hüküm süren özel ismin *psukhê*ye yöneliyor olması da sağduyuya aykırı olarak yorumlanabilir. Bu açıdan sâbit aynlar öğretisi ister istemez objektif deney ve gözlem alanından çıkmakta, ancak her bir ferдин kendine özgü olarak anlamlandırabileceği sübjektif bir deneyim zeminine oturmaktadır. Ne var ki İbnü'l-Arabî *tüm isimler birbiriyle isimlenmiş ve nitelenmiştir* demektedir; bu da her

bir ferdin özel rabbine ilişkin öznel deneyimlerinde –her ferde özgü niteliksel farklılıkların tüketilmesinin olanaksız olmasıyla birlikte- fertler arası ortak bir dilin mümkün olabileceğine işaret eder.

KAYNAKÇA

Afîfî, Ebu'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Alpyağıl, Recep. “Alıntılanabilirlik ve Şeyleri Yeniden Yaratma: İbn Arabî Bilgeliğinden Derrida’ya Uzanan Yol”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2008), 283-296.

Cîlî, Abdülkerim el-. *Hakikat-ı Muhammediyye: el-Kemâlâtü'l-İlâhiyye fi Sıfâtî'l-Muhammediyye*. çev. Muhammed Bedirhan. thk. Nazlı Kayahan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2012.

Çavuş, Cennet Ceren. *İbn Arabî ve Schuon: Tasavvufî Metafizik ve Ezeli Hikmet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

Demirli, Ekrem. “Mesnevî’yi Fusûsu’l-Hikem’e Göre Yorumlamak: ‘İlâh-ı Mu’tekad ve Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 347-364.

Kayserî, Dâvûd el-. *Mukaddemât: Fusûsu’l-Hikem’e Giriş Matla’u Husûsî’l-Kilem fî Me’ânîyi Fusûsu’l-Hikem*. çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu’l-Hikem*. thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu’l-Hikem*. çev. ve şerh: Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2008.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu’l-Hikem*. thk. Ebü'l-Alâ Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1942.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 1. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 2. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 7. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *İnşâü'd-Devâir*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Leiden: Brill, 1919.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Mışkâtü'l-Envâr: Nurlar Hazinesi*. çev. Mehmet Demirci. İstanbul: İz Yayıncılık, 6. Basım, 2006.

İsfahânî, Râgıb el-. *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. thk. Umut Hasanoğlu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. yay. haz. Mustafa Demiray. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Konevî, Sadreddin. *Fusûsu’l-Hikem’in Sırları: el-Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi’l-Füsûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Konevî, Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi: Şerhu Esmâillâhi’l-Hüsnâ*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2011.

Nicholson, Reynold A. *The Idea of Personality in Sufism*. London: Cambridge University Press, 1923.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Ögke, Ahmet. "Tasavvufta Kenz-i Mahfî Düşüncesi ve Sofyalı Bali Efendi (960/1553)'nin 'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/12 (2004), 9-24.

Suad, Hakîm el-. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.

Yousef, Mohamed Haj. *İbn Arabî: Time and Cosmology*. New York: Routledge, 2008.

SCHELLENBERG BAĞLAMINDA İLAHİ GİZLİLİK PROBLEMİ VE ÇEŞİTLİ YAKLAŞIMLAR

The Problem of Divine Hiddenness in The Context of
Schellenberg and Different Approaches

Abdullah Arif ADALAR, Arş. Gör.

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi | Sakarya University, Faculty of Theology

aadalar@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3481-3213>

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 18.05.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 29.06.2022

Atıf | Cite As

ADALAR, A. A. "Schellenberg Bağlamında İlahi Gizlilik Problemi ve Çeşitli Yaklaşımlar". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/1 (Haziran 2022): 37-52.

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

SCHELLENBERG BAĞLAMINDA İLAHİ GİZLİLİK PROBLEMİ VE ÇEŞİTLİ YAKLAŞIMLAR

Abdullah Arif ADALAR

ÖZ

İlahi gizlilik problemi, hem teist hem teist olmayan çevreler tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Ateolojik bir perspektiften, Tanrı'yı samimi ve makul bir şekilde arayıp da bulamayan insanların varlığı olarak vaz edilen ilahi gizlilik problemi ateizmi destekliyorken agnostisizm açısından aynı problem Tanrı'nın varlığı ve yokluğuna eşit derecede delil bulunduğu gerekçesiyle agnostisizmi desteklemektedir. Farklı dinlere mensup teistler bu problem karşısında çeşitli çözüm yolları üretmiştir. Örneğin, Tanrı'nın gizli olmasını insanlara iman etme özgürlüğü tanıdığı için gerekli gören teistik anlayışlar olduğu gibi Tanrı ile kişisel ilişki kurmanın ancak ilahi gizliliğin var olması ile mümkün olduğu da ileri sürülmüştür. Daha farklı bir girişim olarak Yahudilik'teki seçilmişlik öğretisi üzerinden de çözüm önerileri getirilmiştir. Bu makalede, söz konusu farklı yaklaşımları değerlendirdim. İlk bölümde ateolojik ve agnostik yaklaşımları özetle tanıtarak ilahi gizlilik probleminin imaları hakkında teist olmayan kamplar arasında bir uzlaşım olmadığına işaret ettim. İkinci bölümde teistik yaklaşımları ele aldım. Testik yaklaşımların problemi çözmeye çalışırken bir yandan da ürettikleri yeni problemler üzerinde durdum. Gizliliği hangi bağlamda anlayabileceğimizi sorguladıktan sonra ilahi gizlilik probleminin ortaya yeni bir şey koymadığını ve delil niteliği taşımadığını zira öncüllerindeki iddiaların herkes tarafından doğrulanabilir olmadığını göstermeye çalıştım. Sonuçta da karşıt bir argüman sunarak problemin askıya alınıp Tanrı'nın varlığını rasyonel bir zeminde tartışmamız gerektiğini ileri sürdüm.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Teizm, Ateizm, İlahi Gizlilik, Schellenberg.

ABSTRACT**The Problem of Divine Hiddenness in The Context of Schellenberg and Different Approaches**

The problem of divine hiddenness discussed among both theist and non-theist circles. From an atheistic perspective the existence of people who are sincerely looking for God but cannot reach Him is a supportive point for atheism. On the other side, same problem supports agnosticism since there are equal evidence from both side for the existence of God from an agnostic perspective. The theists who are belonging to different religion have tried to find some solutions to this problem. For instance; there is a theistic understanding which claims hiddenness of God provides us freedom to believe and another one says it is the only way to have personal relationship with God. A different position brings solution from the Jewish idea that chosen people of God. In this article, I have evaluated those different

approaches. In the first section, I have indicated that there is no agreement on the implication of divine hiddenness problem even amongst non-theistic positions by shortly introducing atheistic and agnostic approaches. In the second section, I dealt with theistic approaches and the problems that they produced while trying to provide a solution to the problem. After an inquiry on how we are supposed to understand hiddenness, I have tried to show the problem has nothing new since premises of the divine hiddenness problem are not verifiable by everyone. As a conclusion I have offered postponing the divine hiddenness problem and discussing existence of God on a rational ground by presenting a counterargument.

Keywords: Philosophy of Religion, Theism, Atheism, Schellenberg, Divine Hiddenness.

GİRİŞ

İlahi gizlilik problemi, temel olarak teistlerin iddia ettiği gibi sevgi dolu bir Tanrı'nın var olduğu durumda onun gizli olmaması gerektiği savı üzerine temellenir ve sonuçta söz konusu sevgi dolu Tanrı'nın var olmadığını iddia eder. Problem, çoğu zaman kötülük probleminin bir varyantı olarak görülmüştür. Zira her iki problem de Tanrı'nın var olduğu bir evrenin bu halde olmaması gerektiğini savunur. Ancak gizlilik meselesini kötülük probleminden ayrı düşünmek de mümkündür.¹ Zira kötülüğün olmadığı ama Tanrı'nın hala gizli olduğu bir evren düşünülebilir. Elbette burada önemli bir ayrım yapmak gerekir, Tanrı'nın gizliliği; bir insanın Tanrı'nın varlığını kabul etmeye direnç göstermemesi ama aynı zamanda ona inanamaması olarak kabul edilip epistemolojik bir kötülük olarak nitelendiğinde kesin bir şekilde kötülük probleminin altına konumlanmaktadır. Nitekim Schellenberg de problemin özel bir tür kötülüğe referansta bulunduğunu söylemektedir.²

Problem, özellikle Schellenberg'in formülasyonu ile birlikte popüler hale gelse de varoluşsal boyutuyla birlikte değerlendirildiğinde kökenini çok daha geriye götürmek mümkündür. Baktığımızda azizlerin, evliyaların hatta peygamberlerin dahi zaman zaman yalnız hissettikleri, Tanrı'ya kendisini bildirmesi için yakardıkları bilinen bir vakıadır. Pek çok teist de en azından hayatlarının bir döneminde bu hissi tecrübe etmektedir. Schellenberg, problemin varoluşsal boyutunu ifade etmek için anne ve çocuk örneğini verir.³ Buna göre anne hasretiyle ağlayan bir çocuk düşünelim ve annesi de çocuğa erişebilecek haldeyken onun yakınmasına karşılık vermiyor olsun. Bu durumda, mevzubahis kadın nasıl evladını seven bir anne olabilir ki? Elbette meselenin bu yönü bireylerin psikolojik durumuyla yakından alakalıdır. Zira dışarıdan bakıldığında aynı durumda görünen iki insandan birisi “Ey Tanrım

¹ Peter van Inwagen, “What is the Problem of the Hiddenness of God?”, *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder-Paul K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 25.

² J. L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 7.

³ J. L. Schellenberg, “Divine Hiddenness Justifies Atheism”, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson-Raymond J. VanArragon (Oxford: Blackwell, 2003), 31-33.

neredesin?” derken bir diğeri “Tanrım, her yerdesin” diyebilir. Nitekim teistin içine düştüğü gizlilik problemi teist açısından var olan bir Tanrı’nın gizliliğidir. Bu nedenle yazımızda meselenin varoluşsal boyutunu ikinci planda bırakacağız.

1. TEİSTİK OLMAYAN YAKLAŞIMLAR

Gizlilik problemi muhtelif yerlerde ufak farklılıklarla sunulsa da argümanın temel formülasyonunu aşağıdaki şekliyle gösterebiliriz:

1. Eğer Tanrı varsa inatsız (reasonable/inculpable/nonresistant) inançsızlık yoktur.
2. İnatsız inançsızlık vardır.
3. O halde Tanrı yoktur.⁴

Bu bakış açısının altında Tanrı ve insanın var olduğu bir durumun üç şekilde olabileceği fikri yatar. Birinci durumda, Tanrı vardır ve bütün insanlar ona inanmaktadır. İkinci durumda, Tanrı vardır ve bazı insanlar ona inanırken bazıları inat ettiğinden inanmamaktadır. Bu iki durum söz konusu olduğunda itiraz edilecek bir şey yoktur. Zira insanları çokça seven bir Tanrı’nın varlığıyla çelişmemektedir. Problem, üçüncü durumda ortaya çıkmaktadır; Tanrı vardır, bazı insanlar ona inanır, bazı insanlar inat ettiğinden inanmaz bununla birlikte inat etmediği halde Tanrı’ya inanmayan insanlar da vardır. Problemin doğduğu nokta da burasıdır. Probleme göre inatsız inançsızların varlığı ve Tanrı’nın varlığı birbiriyle çelişmektedir. Problemin bu versiyonunda “inatsız inançsızlar” hem vahyin ulaşmadığı ve din mefhumundan haberi olmayan insan topluluklarına hem de Tanrı’yı arayan ama bulamayan kişilere referansta bulunur.⁵

Argümandaki birinci öncülü desteklemek için, Tanrı’nın sevgisi üzerinde durulur. Şayet sözü edildiği gibi bir Tanrı varsa kendisinin bilinmemesine açık kapı bırakmayacaktır. Her bir bireyle kişisel bir ilişki kurmak isteyecektir.⁶ Bilhassa Hristiyan düşüncesinde ön plana çıkan Tanrı’nın sevgisi muhtemelen Schellenberg için bir çıkış noktası olmuştur. İkinci öncülde kastedilen şeyse Tanrı’yı samimi bir şekilde arayan ancak bulamayan hatta Tanrı’nın yokluğuna dair rasyonel gerekçelere sahip ve inatsız bir şekilde inançsız olan insanların varlığıdır. İki öncülün de içeriği doğru olduğu takdirde sonuç kaçınılmaz olarak doğrudur. Dolayısıyla, Schellenberg’e göre bu problem bizi ateizme yöneltmelidir. Ancak bu yargı, teistler bir kenara, Paul Draper gibi teist olmayan taraflardan dahi itiraz almaktadır.

Agnostisizm söz konusu olduğunda ilahi gizlilik problemi farklı bir sonuca işaret etmektedir. Tanrı’nın gizliliği delillerin bizatihi muğlak oluşundan değil de hem teizmin hem ateizmin net delillere sahip olmasından kaynaklanıyor olabilir mi? Bu

⁴ Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 83.

⁵ J. L. Schellenberg, “Divine Hiddenness and Human Philosophy”, *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*, ed. Adam Green—Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 27.

⁶ Schellenberg, “Divine Hiddenness Justifies Atheism”, 34.

bağlamda Draper örneğini inceleyebiliriz. Draper, öncelikle gizliliğin farklı türlerinden söz eder. İlk olarak, bir konudaki gizlilik o konudaki argümanın, delilin belirsizliğinden kaynaklanıyor olabilir. İkinci olarak, ileri sürülen yargı için ortada herhangi bir argüman olmayabilir. Üçüncü ve son olaraksa söz konusu iddianın lehine olan argümanlar ve aleyhine olan argümanlar arasında bir denge olabilir.⁷ Burada Tanrı'nın gizliliği üçüncü türden bir gizliliktir. Bunu daha iyi izah edebilmek adına şöyle bir örnek verir: Diyelim ki bir odaya girdiniz ve masanın üzerinde iki adet kapağı kapalı kavanoz görüyorsunuz. Ancak kavanozlardan birinin kapağı açılabilirken diğerinin açılması mümkün değil ve siz hangisinin açılabilir olduğunu bilmiyorsunuz. Masanın üzerindeki kavanozların her ikisinde de mavi ve kırmızı boncuklar var fakat A kavanozunda mavi boncuklar çoğunlukta iken B kavanozunda kırmızı boncuklar çoğunlukta. Şimdi, bir anlığına ışıklar gidiyor ve geri geldiğinde masanın üzerinde bir adet mavi boncuk görüyorsunuz. Bu olay birkaç defa tekrar ediyor ve her seferinde masadaki mavi boncuk miktarı artıyor. Bu durumda, birisi sizden hangi kavanozun ağzının açık olduğunu tahmin etmenizi isterse cevabınızın A kavanozu olması makul olacaktır. Nitekim A kavanozunda mavi boncuklar çoğunlukta iken ve mavi boncukların oradan gelme ihtimali daha yüksektir. Bu deneyin bir süre daha devam ettiğini düşünelim ve şimdi baktığınızda masada on adet kırmızı ve on adet mavi boncuk bulunuyor olsun. Yeni durumda sizin kapağı açılabilir olan kavanozu tahmin etmenizi sağlayacak hiçbir rasyonel delil kalmamış olacaktır çünkü mevcut durumda iki kavanoz için de ihtimaller eşittir.⁸ Bu örnekten sonra Draper, Tanrı'nın varlığı için de yokluğu için de açık ve net delillerin olduğunu savunur. Kozmolojik argümanı Tanrı'nın varlığı için güçlü bir delil olarak nitelerken kötülük problemini Tanrı'nın yokluğu için bir delil kabul eder.⁹ Yani, Draper'ın agnostisizmi delil yetersizliğine değil, delil eşitliğine dayanır. Tanrı'nın gizliliği de budur.¹⁰

Pekâlâ, iddia edildiği gibi teizm ve ateizm lehine olan deliller birbirine denkse bu durum ateizmi mi yoksa teizmi mi destekler? Schellenberg, iddia edilen eşitliğin bizi ateizme yöneltmesi gerektiğini çünkü bu durumun da bizatihi ateolojik bir delil olduğunu ileri sürer.¹¹ Nitekim teizmin iddia ettiği gibi bir Tanrı varsa kümülatif olarak deliller Tanrı'nın varlığına işaret etmelidir. Diğer yandan Draper'a göre ise bu eşitlik oldukça şaşırtıcıdır ve hatta bu durum, Tanrı tarafından sağlanmış bile olabilir. Zira başka bir konuda bu durumla karşılaşmıyorken Tanrı'nın varlığı söz konusu olduğunda böylesi bir eşitliği neredeyse mucizevi bir şey olarak niteler. Ek olarak gizlilik iddiasında bulunmadan önce Tanrı'yı hakıyla aramak gerektiğini ve kişisel bir ilişkiye girmek için önce kişinin bu ilişkiye açık olması gerektiğini savunur. Sonuç

⁷ Paul Draper, "Seeking but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic", *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder—Paul K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 197.

⁸ Draper, "Seeking but not Believing", 198-199.

⁹ Draper, "Seeking but not Believing", 199-204.

¹⁰ Draper, "Seeking but not Believing", 199.

¹¹ Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 212.

olarak, agnostik bir perspektiften bakıldığında delil eşitliğinin bizi ateizme götürmesi makul değildir ve yalnızca Tanrı'nın varlığı hakkındaki kararımızı erteleyip askıya alacağı için agnostisizme yöneltmesi gerekir.¹²

2. TEİSTİK YAKLAŞIMLAR

İlahi gizlilik problemi için farklı dinlerden teist düşünürler problemin ateizmi ya da agnostisizmi desteklemeyeceğini göstermek adına çeşitli açıklamalar getirmişlerdir. Örneğin, bir görüş gizliliği kabul etmekle birlikte Tanrı'nın gizliliğinin sebebinin ne teistler ne de ateistler tarafından bilinmediğini dolayısıyla bir çıkarım yapılamayacağını savunur.¹³ Diğer yandan farklı bir görüş, Tanrı'nın kişinin durumuna bakarak onunla ilişki kurmasının onun sevgisiyle çelişmediğini iddia eder.¹⁴ Gizliliğin müsebbibinin insan olduğunu düşünenler de insanın kendini arındırarak Tanrı'ya yönelmesi gerektiğini söyler.¹⁵ İslam düşüncesi içerisinde benzer olarak Tanrı ile ilişki kurmak için köle ve efendi örneği üzerinden insanın Tanrı'ya yönelmesi gerektiğini düşünenler olduğu gibi bizlerin yaratılış itibarıyla farklı nefslere sahip olduğumuzu ve nefsimizden kaynaklı olarak Tanrı'nın bazılarımıza açık bazılarımıza kapalı olduğunu iddia edenler de vardır.¹⁶ Yazımızda bunların hepsini teker teker değerlendirmemiz mümkün olmasa da karakteristik yaklaşımları ele almaya çalışacağız.

İlahi gizliliğin ateizmi desteklemediğine dair ileri sürülen cevaplar arasında belki de ilk akla gelen yol iman savunusudur. İman, zaten gayba iman etmek değilse nedir? Bu noktada Episkopal Kilisesi'nin üyesi ve çağdaş din felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olan Peter van Inwagen, ilahi gizlilik problemini ele alırken aynı zamanda bu konuda yazacak olan Hristiyan felsefecilere de yol gösterir. Buna göre problem, kötülük problemiyle benzer olmakla birlikte aynı değildir. Nitekim herkesin kötü hayatlar yaşadığı ama ölmeden önce Tanrı'yı gördüğü bir evren düşünebileceğimiz gibi cennet benzeri bir evrende insanların Tanrı ile ilgili herhangi bir tecrübe yaşamadığını da düşünebiliriz. Sonuç olarak problemin epistemolojik ve ahlaki olmak üzere iki cihete sahip olduğundan söz edebiliriz.¹⁷

Inwagen, teist ve ateist arasında kurduğu kısa bir alegorik anlatım sonrasında teistin doğrudan Tanrı'nın varlığına delil gösterebileceği her durum için ateistin bunu birtakım farklı açıklamalarla elimine edebileceğini söyler.¹⁸ Nihayetinde gizlilik

¹² Draper, "Seeking but not Believing", 210.

¹³ C. Stephen Evans, "Can God be Hidden and Evident at the Same Time? Some Kierkegaardian Reflections", *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 23/3 (2006), 251.

¹⁴ Chris Tucker, "Divine Hiddenness and the Value of Divine-Creature Relationships", *Religious Studies* 44/3 (2008), 284.

¹⁵ Paul K. Moser, *Why Isn't God More Obvious? Finding the God Who Hides and Seeks* (Alpharetta: RZIM 2000), 57.

¹⁶ Yaşar Türkben, *İlahi Gizlilik* (Ankara: Elis, 2018), 44-54.

¹⁷ Van Inwagen, "What is the Problem of the Hiddenness of God?", 30.

¹⁸ Van Inwagen, "What is the Problem of the Hiddenness of God?", 29.

problemi esasında bir problem değil, aksine imanın doğasının bir sonucudur. Kendisinden sonra bu konuda çalışacak Hristiyan felsefeciler için Inwagen, “İbrahim ona, ‘Eğer Musa ile peygamberleri dinlemezlerse, ölümler arasından biri dirilse bile ikna olmazlar’ dedi.”¹⁹ ve “İsa, ‘Beni gördüğün için mi iman ettin?’ dedi. ‘Görmeden iman edenlere ne mutlu!’”²⁰ ayetlerine referansta bulunarak problemin Hristiyanlar için aslında problem olmadığına işaret eder. Bununla birlikte, problemin ahlâki yanı için kötülük problemine karşı geliştirilen teodiseleri burada da kullanmak mümkündür.

Bu yaklaşım, karakteristik bir Protestan tavrıdır. Zira akıldan bağımsız bir iman anlayışı, imanın insanın ulaştığı bir şey değil de Tanrı’nın bir şekilde lütfettiği bir yeti olduğu görüşü Protestan düşüncenin oldukça temel yapıtaşlarından. Elbette böylesi bir yaklaşımın gizlilik problemine yanıt olması bir yana daha büyük problemlere yol açıp açmayacağı tartışmaya açıktır. Inwagen, kurduğu alegorideki teiste son olarak, şayet gökyüzünde yıldızlar bir araya gelse de “Ben varım.” ibaresi ortaya çıksa yine de bunun ateisti mutlak şekilde bir Tanrı kabulüne götüremeyeceğini çünkü fiziksel şeyler üzerinden yapılan çıkarımların kısıtlı olacağını söyler.²¹ Kant’ın da işaret ettiği bu durum Hristiyan düşüncesi için diğer inanışlara nazaran daha problematiktir. Zira böyle bir anlayışla Tanrı’nın hulul etmesinin bir anlamının kalmayacağı gibi hulul edenin de Tanrı olduğunu savunmanın imkânı kalmayacaktır. Yıldızların bir araya gelmesiyle varılamayan noktaya bir insan bedeni üzerinden ulaşmamız hayli absürt olacaktır. Dolayısıyla gösterdiği mucizeler dâhil olmak üzere İsa’nın herhangi bir şekilde Tanrı (ve de oğul) olduğunu işaret edebilecek gösterge olmayacaktır. Protestan kişi burada da imana tutunacaktır. Ancak havada kalan bir şeye tutunmak pek de makul değildir. Sonuç olarak, ilahi gizlilik problemini iman üzerinden aşmaya çalışmak Schellenberg’in de savunduğu gibi felsefi bir yaklaşım olmayacak ve hatta daha büyük açmazlara neden olacaktır.²²

İlahi gizlilik problemiyle yalnızca Hristiyan felsefeciler ilgilenmemiştir. Farklı dinlerin geliştirdikleri çözüm önerilerini de görmek mümkündür. Yahudi bir perspektiften baktığımızda farklı bir yaklaşım görürüz. Örneğin, Jacob Joshua Ross, öncelikle problemin muğlak olduğuna zira farklı dinlerin, mezheplerin ve bakış açılarının varlığına, dolayısıyla Tanrı tasavvurlarının da özdeş olmadığına vurgu yapar. Schellenberg’in çizdiği mükemmel derecede seven ve tüm insanlarla bireysel ilişki kurmak isteyecek olan Tanrı anlayışı Hristiyanlığı ilgilendiren bir konudur. Nitekim hem kutsal metinlere hem rabbani geleneğe dayanan klasik Yahudi anlayışına göre Tanrı’nın tüm insanları eşit derecede sevmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Tanrı, İsrailoğullarını sever. Tanrı’yı sevme yükümlülüğü de İsrailoğullarının üzerinedir. Bu nedenle söz konusu problem Hristiyanlığa yöneltilmiş

¹⁹ Kitab-ı Mukaddes (Erişim 18 Mayıs 2022), Luka 16:31.

²⁰ Yuhanna 20:29.

²¹ Van Inwagen, “What is the Problem of the Hiddenness of God?”, 29.

²² Schellenberg, “Divine Hiddenness and Human Philosophy”, 16.

spesifik bir problem olup genel olarak teizmi özel olarak da Yahudileri ilgilendiren bir mesele değildir.²³ Diğer bir deyişle, Tanrı'nın Yahudi olmayanlara gizli olması hiç de şaşılabilecek bir durum değildir. Ancak farklı formülasyonlarla birlikte problemi genelleştirmek de mümkündür. Schlesinger'e referansla gizlilik problemi Tanrı'nın sevgisi değil de adaleti üzerinden kurmanın problemi daha genel hale getireceğini savunan Ross, bu durumda da adalet ve gizliliğin uzlaştırılabileceğini, çözüm yolunun kolaylaşacağını ve problemin etkisinin azalacağını savunur. Nitekim Schellenberg'in de problemi bu sebeple sevgi üzerine kurduğunu düşünür.²⁴

Ross, her ne kadar problemi Yahudiliği iskalamasından dolayı hayati olarak değerlendirmese de kendi deyimiyle bu "oyunu" oynamak ister ve felsefi olarak farklı cevaplar üretmeye çalışır.²⁵ Bunlardan biri, gizliliğin bireysel ilişki için şart olmasıdır. Şayet Tanrı herkesin gözü önünde olsaydı hiç kimse onunla kişisel bir ilişki kuramazdı. Kişisel ilişki için gizlilik şarttır. Söz konusu ilişki nihayetinde tecrübi bir şey olacağı için tecrübeye uygun hareket etmek de mühim bir ön koşuldur. Tanrı'ya gizli demeden önce onun buyruklarını uygulamalı ve kişi kendisini bu ilişkiye açık hale getirmelidir. Hâlihazırda insanın Tanrı'yı gizli görmesinin sebebi de günahlarıdır. Ross, şöyle bir örnek verir: Diyelim ki bir baba, oğlunun yetişmesi için güzel bir saray yaptırmış olsun ve zamanı geldiğinde kendisini bulması için birtakım direktifler içeren mektuplar bırakmış olsun. Ancak oğul, kendisini sarayın koşturmacasına o kadar çok kaptırsın ki direktifleri uygulamasın, üstüne üstlük bir de babasının gizliliğinden şikâyetçi olsun.²⁶ Gizlilik problemi de böyledir. Tanrı, kullarını sever ancak adaleti gereği özgürlüklerini de sağlamalıdır. Şayet insan Tanrı'yı bulmadan önce Tanrı kendisini gösterseydi kendisini dikte etmiş olurdu ve insanın Tanrı'yı bulup bulmama konusundaki özgürlüğü kısıtlanırdı. Sonuç olarak hem kişisel ilişkinin mahiyeti nedeniyle hem de insanın özgür olması için Tanrı gizlidir ve bu durum Tanrı'nın varlığıyla çelişkili değildir.²⁷ Temel olarak Ross'un ilahi gizliliğe karşı tutumu budur.

Fakat burada denilebilir ki Yahudi bir perspektiften problem her ne kadar Yahudi olmayanları kategorik olarak ilgilendirmese de Yahudiler için de tamamen geçersiz değildir çünkü iddia edilen durumda Tanrı yalnızca İsrailoğullarını seviyorsa bile neden her biriyle ilişki kurmadığı anlamlı bir sorudur. En azından bu çözüm önerisi söz konusu itiraza olanak vermektedir. Yani Tanrı'nın adaletine başvurmadan yalnızca sevgisi üzerinden Yahudi inancı da ilahi gizlilik probleminin kapsama alanına girebilir.

²³ Jacob Joshua Ross, "The Hiddenness of God—A Puzzle or a Real Problem?", *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder—Paul K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 182.

²⁴ Ross, "The Hiddenness of God", 182.

²⁵ Ross, "The Hiddenness of God", 184.

²⁶ Ross, "The Hiddenness of God", 184.

²⁷ Ross, "The Hiddenness of God", 188.

Ross'un İsrailoğulları'nın seçilmişliği iddiası üzerinden bir karşılık üretmeye çalışmasıysa başlı başına bir problemdir. Elbette insanlar uçan demlikler dahil diledikleri her şeye inanabilirler. Ancak bunu dogmatik olarak, salt metin ve gelenek üzerinden açıklama getirip de felsefi, rasyonel temelleri olan bir hakikatmiş gibi ortaya koymak düşünce tembelliğidir. İşi bu noktaya getirdikten sonra herhangi bir problem için yazı yazmaya da gerek yoktur. Ross, "Bizim Tanrımızın canı öyle istemiş" deseydi de aynı şeyleri söylemiş olurdu. Tanrı'nın insanı yarattıktan sonra bir ırkı kendi çocukları, halkı olarak görmesi ne akılla ne ahlakla ne sağduyuyla bağdaşan bir durumdur. Açıkçası Yahudiliğin kendi tarihinde dahi seçilmişlik anlayışıyla çelişkili öğeler bulunmaktadır.²⁸ Belki de Ross, bunun farkında olduğu için meseleyi sanki temel bir kabulmüşçesine geçiştirmektedir. Ross'un açıklamaları felsefe adı altında bir dogmatizmdir.

Bunları bir kenara bırakıp da problemi felsefi olarak değerlendirmeye kalkıştığımızda birkaç farklı yoldan söz edebiliriz. Örneğin, problemi gerçek bir problem olarak kabul ederek bir cevap arayışına girebiliriz ya da problemin problemli noktalarına işaret ederek meseleyi irdeleyebiliriz.

İlk olarak, Schellenberg Tanrı'nın gizliliğinin karşısına neyi koymaktadır? Tanrı'nın gizli değil de açık olması gerektiğini söylerken kastettiği şey ne olabilir? Kendisine gelen eleştirilere cevap verirken Tanrı'nın insanların hayatlarına müdahale etmesi gerektiğini iddia etmediğini, yalnızca inatsız, rasyonel inançsızların mevcut olmaması gerektiğini savunur.²⁹ Ancak bunun nasıl olması gerektiği konusunda bir görüş sunmaz. Tanrı'nın açık olması insanın onu görmesi anlamına geliyorsa bu pek de mümkün olmayacaktır.

Tanrı'nın zatının görülmesi "rü'yetullah" meselesi olarak Orta Çağ'ın Müslüman kelimcileri arasında tartışılmıştır. Öncelikle, görme eyleminin belli dinamikleri dikkate alındığında bunun ne anlama geldiği daha net anlaşılacaktır. Görme için gören, görünen, ışık/enerji ve bağlam olmak zorundadır. Ek olarak, Tanrı'nın zatının gören kişinin görüş açısına sığacağını söylemek gerekecektir. Tanrı'nın görülebilir olduğunu söylemek ona bir mekân ve dolayısıyla cismaniyet atfetmek olacaktır. Kadı Abdulcabbar gibi pek çok İslam âlimi de bu şekilde düşünür.³⁰ Bu açıklama yalnızca görme duyusu için değil diğer duyular için de geçerlidir. Şimdi, Tanrı'nın görünmesi, açık olması derken kastedilen şey böylesi bir görme midir? Şayet arzu edilen durum bu ise bunun nahif ama Tanrı'nın zatı gereği imkânı olmayan bir istek olduğu aşîkârdır. Dolayısıyla, gizliliğin karşısına konulan açıklık buysa; gizlilik, gizlilik değildir. Zira zatı gereği "açık" olması mümkün olmayan

²⁸ Mehmet Katar, "İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma," *Journal of Islamic Research* 20/2 (2007), 174.

²⁹ Schellenberg, "Divine Hiddenness and Human Philosophy", 27.

³⁰ Fatma Pınar, "Allah'ın Görülemeyeceği Görüşünün Temellendirilmesinde 'el-Muğni' Örneği", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 267-271.

bir şey gizli de olmayacaktır.

Diğer yandan, Tanrı'nın açık olmasından kasıt tüylerin ürpermesi gibi basit anlamda dini tecrübe ise bu da tartışmaya açıktır. Dini tecrübe Tanrı'nın varlığına ulaşmanın ne yeterli ne de gerekli şartıdır. Öteki taraftan şöyle bir analogi kuralım: Evinize bakan bir yardımcınız olsun ve her sabah siz işe gittikten sonra evinize gelip günlük işlerinizi hallediyor ve siz gelmeden de evi terk ediyor diyelim. Siz şayet yardımcınızın varlığından haberdar olmasaydınız bu durum oldukça anlamsız gelirdi. Ancak yardımcınızın varlığından haberdarsanız ve her eve geldiğinizde arkasından teşekkür eder, güzel dileklerde bulunursunuz. Bu şekilde de Tanrı'nın varlığını peşinen reddeden bir insan elbette yaşadıysa bile dini tecrübesini anlamlandıramayacak ya da farklı şeylere yoracaktır. Yani, işi tecrübeye getirdiğimizde kişinin kendi hazır bulunuşluğu da söz konusu olacaktır.³¹ Buradan hareketle, şayet ilahi gizlilik problemi tecrübe eksikliğinden doğup Tanrı'nın yokluğuna delil oluyorsa dini tecrübe delili neye işaret edecektir? Problemi savunan kişi, dini tecrübe deliline karşı ya Tanrı'nın var olduğunu ama kendisiyle iletişim kurmadığını -ki bu kendi pozisyonu açısından açıkça çelişkili olacaktır- ya da dini tecrübe yaşayan kişilerin bir çeşit yanılsama içinde olduklarını söyleyecektir.³² Burada da teist ve ateist karşılıklı bir çıkmaz içine girecek ve birbirlerini ne yaşadığını bilmemekle itham edeceklerdir.

Buraya kadar olan kısımdan sonra Tanrı'nın varlığının açık olmasından kastın ancak idrak noktasında olabileceği görülmektedir. Mükellefiyetin temelinde âkil olmanın yatması da buna işarettir. Yani, bir gizlilik iddiası olacaksa bu ancak Tanrı'nın varlığının bazı insanlar tarafından inatsız bir şekilde akledilemeyeceği, bilinmeyeceği ve rasyonel bir biçimde reddedilebileceği olmalıdır. Nitekim, bir Tanrı varsa Tanrı'nın varlığının bilgisinin tüm insanlar tarafından bilinebilir ve erişilebilir olduğunu düşünmek ve dahası Tanrı'nın da bunu isteyeceğini düşünmek oldukça yerinde bir beklentidir. Aksi halde Tanrı'nın kendisine inanmayan insanları bu tutumlarından dolayı cezalandırması ya da kendisine inananları ödüllendirmesi anlamını yitirecektir. Tanrı'ya inanma imkânı yokken inanmayan bir insanın bu "tercih" ile sorumlu tutulması adil olmayacaktır. Dolayısıyla sorumlu tutulacak her insanın bu sorumluluğu karşılayabilecek kapasitede olması beklenir. Bu bağlamda insanların kendisini bilmesini isteyen bir Tanrı varsa "Kur'an'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz."³³ şeklinde bir tutum sergilemesi oldukça muhtemeldir.

Şimdi, meselenin esasında Tanrı'nın varlığının bilgisi olduğunu ortaya koyduktan sonra karşıt bir argüman öneriyoruz;

³¹ Draper, "Seeking but not Believing", 210.

³² Mark Webb, "Religious Experience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (06.06.2022).

³³ Kur'an Yolu (Erişim 18 Mayıs 2022), Fussilet 41/53.

1. Eğer Tanrı'nın varlığı bilinebilirse inatsız inançsızlık yoktur.
2. Tanrı'nın varlığını bilen insanlar vardır.
3. İnatsız inançsızlık yoktur.

Bu argüman ile hedeflenen şey elbette Tanrı'nın varlığını ispat etmek değildir. Aksine, Tanrı'nın varlığı sorusu hala olduğu gibi ortadadır ancak bir farkla; artık ilahi gizlilik problemi askıya alınmıştır. Zira artık inatsız inançsızlığın var olup olmadığı konusu Tanrı'nın var olup olmadığına bağlıdır. Nitekim Schellenberg ile hemfikir olarak şayet Tanrı varsa inatsız inançsızların var olmaması gerektiği kanaatindeyiz. Ancak burada öncelikli olarak soruşturulması gereken şey Tanrı'nın varlığıdır. Pekâlâ, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz bir varsayımdan mı ibarettir? Tanrı, Tanrı olması bakımından değil, varlık olması bakımından bilginin konusudur. Dolayısıyla varlık hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi kabul ettiğimizde Tanrı hakkında da bilgi sahibi olabileceğimizi kabul etmiş oluruz. Nitekim insanlar olarak bir şeylere cevap aramaya yeltendiğimizde olumlu ya da olumsuz bir cevaba ulaşacağımızı düşünürüz. Hatta Tanrı'nın varlığının bilinemez olduğunu iddia edecek bir agnostik dahi öncesinde Tanrı'nın varlığını soruşturmuş teistik/ateolojik argümanların yetersizliğini ortaya koymuş olduğu takdirde iddiasını temellendirebilmiş olur. Herhangi bir konuda herhangi bir soruşturmaya girişmeden o konuyu kategorik olarak bilinemez addetmenin hiçbir anlamı yoktur.³⁴

İleri sürülen karşıt argümanın ikinci öncülü itiraza açıktır. Nitekim bu öncül Schellenberg'in argümanının ikinci öncülü olan "inatsız/rasyonel/masum inançsızlık vardır" önermesi için bir misillemedir. Sunulan karşıt argümanla hedeflenen şey Tanrı'nın varlığını kanıtlamak bir yana Tanrı'nın varlığının bilinebileceğini kanıtlamak da değildir. Amaç yalnızca ilahi gizlilik probleminin teist ve ateisti karşılıklı bir çıkmaza sürüklediğini göstermektir. Rasyonel ve inatsız olduğunu iddia ederek Tanrı'nın var olmadığını söyleyenler olduğu gibi Tanrı'nın var olduğu bilgisine sahip olduğunu söyleyen insanlar da mevcuttur. Teist için ateistin inatsızlığı, rasyonelliği, masumiyeti şüpheliyken ateist için de teistin bilgi durumu şüphelidir. Dolayısıyla teistin ve ateistin bizatihi kendi varoluşlarını bir problem, bir argüman olarak sunmaları beyhudedir. Ateist ve teistin tartışması gereken şey Tanrı'nın varlığı ve bilinebilirliği olmalıdır yoksa ateistin ya da teistin varlığı değil. Ateizm, Tanrı'nın yokluğunun bir sebebi değil, sonucu olmalıdır. Yani ateistlerin varlığı Tanrı'nın yokluğu lehine bir argüman ortaya koymak için uygun bir başlangıç noktası değildir.

Bir insanın inat edip etmediğine kesin olarak karar vermek bilincin birinci kişi tecrübesine erişmeyi gerektirir. Bu da Tanrı'nın var olup olmadığına karar vermekten daha zordur. İnsanın kendi duygu ve eğilimlerinin de her zaman farkında olamayacağını hesaba kattığımızda mesele içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Ben

³⁴ Şayet bu pratik yaklaşıma itiraz edilecekse meta-epistemolojik bir yaklaşım olarak herhangi bir şekilde bilgiye imkân tanımak için yine Tanrı'ya ihtiyaç duyulacağını söyleyebiliriz. Ancak bu tartışma makalenin bağlamını kaydırmayı gerektireceği için kenarda tutuyorum. Bk. Mehmet Sait Reçber, "The Metaphysics of Knowledge: A Quranic Perspective", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/9:3 (2019), 573-584.

Tanrı'ya inanmayı arzulayan bir insan olabilirim. Bu nedenle kendimi yanlış yönlendiriyor da olabilirim. Fakat rasyonellik iddiasında bulunmak için size ve kendime sunmam gereken şey sizin de erişiminiz olan doğrulayıp yanlışlayabileceğimiz önermeler olmalıdır. İlahi gizlilik probleminden hareketle bir ateistin “Tanrı varsa inatsız inançsızlık yoktur, inatsız bir şekilde Tanrı'ya inanmıyorum, demek ki Tanrı yok” dediğini düşünelim. Buna karşılık bir teist de “İnatsız bir şekilde senin inat ettiğini düşünüyorum” derse ne olur? Bu iki insan hangi zeminde uzlaşacaktır? Görüldüğü üzere insanların duygusal tutumlarının diğer insanlara bir delil olarak sunulması rasyonel bir tartışma zemini sağlamamaktadır. Bir ateist, diğer insanlar bilemese de Tanrı varsa ateist kişinin inatsız ve rasyonel bir şekilde kendisine iman etmediğini bileceğini savunabilir. O halde bu argümanı diğer insanlara değil Tanrı'ya sunması gerekir.

Tanrı'nın var olup olmadığı meselesi insanların inatsız olup olmadığı iddiasının aksine rasyonel argümanlar zemininde tartışmaya açıktır. Tanrı'nın varlığına işaret eden bazı argümanların öncülleri herkes için erişilebilirdir. Örneğin, İbn Sina tarafından kurgulanan ve çeşitli formülasyonları olan imkân delili Tanrı'nın varlığına ve her insan tarafından bunun bilinebileceğine herkesin erişimine açık *a priori* öncüller kullanarak işaret ettiği için Tanrı'nın gizli olduğu söylenmeden önce muhatap alınmalı ve tutarlı olarak çürütülmelidir.³⁵ Aynı durum diğer argümanlar için de geçerlidir. Tanrı'nın var olmadığını söyleyecek kişinin yapması gereken budur. İnsanlar çeşitli duygusal eğilimlerle Tanrı'ya inanabildikleri gibi çeşitli duygusal sebeplerle Tanrı'yı reddedebilirler. Tanrı'ya inanan insanların varlığı Tanrı'yı var kılmadığı gibi Tanrı'ya inanmayan insanların varlığı da Tanrı'nın yokluğunu göstermez. Bu noktada ilahi gizlilik probleminin yalnızca Paul Draper'ın vaz ettiği şekilde, delillerin eşitliği durumunda ortaya çıkabileceği kanaatindeyim. Ancak Tanrı'nın varlığı lehine olan delillerin aksi yöndeki delillerden açık ara daha ağır bastığını ve dolayısıyla ortada bir gizliliğin olmadığını savunuyorum. Fakat buradaki amacım Tanrı'nın varlığını göstermekten ziyade ilahi gizlilik probleminin Schellenberg'in sunduğu şekliyle işlevsiz kaldığını göstermek olduğu için böyle bir çaba içine girmeyeceğim.

Diğer yandan rasyonaliteyi göreceli olarak gören bir teist ya da ateist Tanrı konusunda farklı hükümlere sahip insanların aynı anda rasyonel olabileceğini öne sürerek itiraz edebilir. Ancak farklı hükümlere sahip insanlar doğruluk iddiasında bulunacaklarsa birbirlerini bir noktada dışlamak durumunda kalacaklardır.³⁶ Örneğin

³⁵ Engin Erdem, “İbn Sînâ'nın Metafizik Delili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 112; Mohammad Saleh Zarepour, *Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity* (Cambridge University Press, 2022), 46.

³⁶ Fideistler ya da mutaassıp ateistler böyle bir dışlamada bulunmayabilirler. Ancak onlar zaten bu tartışmanın bir tarafı, muhatabı değildir. Bununla birlikte rasyonalite ve gerçeğe uygunluk arasında bir paralellik beklentimizin olması oldukça olağandır. Örneğin bir öğrenci rasyonel olduğunu düşünerek yanlış bir şıkkı işaretleyebilir. Burada söylenecek şey öğrencinin rasyonellik düşüncesinde yanlışmış olduğudur. Aksi halde hem doğru şıkkı işaretleyen öğrencinin hem de yanlış şıkkı işaretleyen öğrencinin rasyonel olduğunu ve dolayısıyla gerçekliğe ancak şans eseri ulaşabileceğimiz gibi absürt

bir teist, kesinlik iddiası taşımasa dahi Tanrı'nın varlığının en azından %51 ihtimalle daha olası olduğunu ve %51'e inanmanın %49'a inanmaktan daha makul olduğunu ileri sürecek ve kendini rasyonel olarak niteleyecektir. Yani, rasyonel bir teistin kendi iç tutarlılığını sağlaması için teist olmayanları –en azından daha düşük olasılığı kabul ettikleri için- irrasyonel görmesi gerekir. Pekâlâ bir teist, ateiste karşı ilk görüşte “Nerede yaptığını henüz bilmiyorum ancak bu sonuca ulaştıysan belli ki bir yerde yanlış yapmışsın,” diyebilir.³⁷ Elbette ateist de teiste karşı aynısını söyleyebilir. Dolayısıyla hiçbir insanın bizzat varoluşu bir iddianın doğruluğu için gerekçe değildir. Bu tutum ateistleri bütün olarak irrasyonel görmeyi gerektirmez. Bir insan bazı konularda rasyonelken bazı konularda irrasyonel inanç sahibi olabilir.

İlahi gizliliğin diğer bir sunuş şeklinin de izole kalmış toplumlar üzerinden olduğu daha önce ifade edilmişti. Böylesi bir tartışma tarihsel ve arkeolojik veri gerektireceği için bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu tarz veriler ışığında bile materyal tarih üzerinden itikada dair çıkarım yapmak güç olurdu.³⁸ Fakat söz konusu toplumlar adına değil de kendi bulunduğumuz konumdan hipotetik ve ilkesel olarak konuşacak olursak Tanrı varsa bu tarz toplumlara da adaletle muamele edecektir diyebiliriz.

Sonuç olarak, ilahi gizlilik probleminin dayandığı öncül “İnatsız inançsızlık vardır” önermesi kendiliğinden açık bir doğru değildir. Zira inat, inatsızlık, masumiyet gibi iddialar kişinin iç yaşantısına dayandığı için rasyonel bir doğrulama zemini üzerinde tartışılabilir değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı konusunda tarafların yapması gereken şey birbirlerinin psikolojik durumlarına itibar etmek ya da itiraz etmek değil, öncülleri herkese aynı derecede açık argümanlar üretmek ve bunlar üzerinden tartışmaktır. Bu değerlendirmeye göre ilahi gizlilik problemi başarılı olmaktan uzaktır.

SONUÇ

İlahi gizlilik problemi görece yeni bir problem olup din felsefesi alanında tartışılmıştır. Özellikle Schellenberg ile şöhretine kavuşan argüman, Tanrı'ya inanmayan inatsız, masum ya da rasyonel olarak nitelenebilecek insanların varlığı üzerinden Tanrı'nın yokluğu sonucuna ulaşır. Zira Tanrı insanların kendisine inanmasını istiyorsa bu niteliklere sahip inançsız insanların var olmaması gerekir. Ancak bu sonuç yalnızca teistlerden değil teist olmayan diğer anlayışlardan da eleştiri almıştır. Agnostik bir yaklaşımda ilahi gizlilik problemi Tanrı'nın varlığı ve yokluğu konusundaki delillerin eşit olması demektir.

İlahi gizlilik problemine getirilen çeşitli çözümlerden söz edilebilir. Örneğin bir

bir sonuca varırız ki bu durumda da bu fikrin kendisinin gerçeğe uygun olup olmadığı bir şans meselesi olacaktır.

³⁷ Alvin, Plantinga, “Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism”, *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, ed. Thomas D. Senior (Ithaca: Cornell University Press, 1995), 204-205.

³⁸ Bilal Toprak, *Din Arkeolojisinin İmkânı ve Göbekli Tepe* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019) 150.

Hristiyan Tanrı'ya iman etmenin bir çeşit sırta kadem basmak olduğunu ve gizliliğin imanın bir gerekliliği olduğunu savunabilir. Bir Yahudi de problemin Hristiyan Tanrı tasavvuruna yönelik olduğunu ve kendisini ilgilendirmedini ileri sürebilir. Nitekim Tanrı, anlaşmasını Yahudilerle yapmışsa diğer toplumlara gizli olması bir sürpriz değildir.

Makalede, ilahi gizlilik probleminin ikinci öncülü olan “İnatsız inançsızlık vardır” önermesinin sonuçtan daha açık olmadığını ve dolayısıyla sonucun da bu öncüller tarafından desteklenmediğini ortaya koyduk. Zira bir insanın inatsız olduğuna iman etmemiz için bir gerekçe yoktur. Rasyonellik iddiasında bulunan bir insanın kendisiyle çelişik önermeye sahip biriyle karşılaşmasında ilk etapta karşısındaki insanın bir yerlerde hata yaptığını düşünmesi oldukça doğaldır. Diğer yandan Tanrı'ya inanmayan kişi rasyonellik iddiasında bulunmak için gerekçelerini ortaya koymalıdır. Tanrı'nın var olmadığına bu gerekçelerden ulaşabiliyorsa burada ateistin inat durumuna ya da masumiyetine başvurmaya zaten gerek kalmamaktadır. Örneğin, bir ateist kötülük probleminden hareketle Tanrı'nın yokluğuna ulaşıyorsa ve rasyonelliğinin gerekçesi olarak kötülük problemini gösteriyorsa Tanrı'nın yokluğunu gösteren şey ateistin bizzat varlığı değil, kötülük problemidir. Dolayısıyla inatsız/rasyonel inançsızların var olması delil niteliği taşımamakta ve bize rasyonelliklerini gerekçelendirdikleri dayanaklardan daha fazlasını sunmamaktadır. İlahi gizlilik problemi inatsız/rasyonel inançsızların varlığına dayandığından ve bu dayanağın geçersizliğini gösterdiğim için buradaki amacımı gerçekleştirmiş bulunuyorum. Sonraki adımda yapılması gereken şey ateistlerin varlığının ne anlama geldiğini değil, ateizmin ve teizmin gerekçelerinin geçerliliğini tartışmak olacaktır.

KAYNAKÇA

Draper, Paul. "Seeking but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic". *Divine Hiddenness: New Essays*. Ed. Daniel Howard-Snyder—Paul K. Moser. 197-214. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Erdem, Engin. "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 97-119.

Evans, C. Stephen. "Can God be Hidden and Evident at the Same Time? Some Kierkegaardian Reflections". *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 23/3 (2006), 241-253.

Katar, Mehmet. "İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma". *Journal of Islamic Research* 20/2 (2007), 172-177.

Kitab-ı Mukaddes. Erişim 18 Mayıs 2022. <https://www.kitabimukaddes.com>

Kur'ân Yolu. Erişim 18 Mayıs 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

Moser, Paul K. *Why Isn't God More Obvious: Finding the God who Hides and Seeks*. Alpharetta: RZIM, 2000.

Pınar, Fatma. "Allah'ın Görülemeyeceği Görüşünün Temellendirilmesinde "el-Muğnî" Örneği". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 257-279.

Plantinga, Alvin. "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism". *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*. Ed. Thomas D. Senor. 191-215. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

Reçber, Mehmet Sait. "The Metaphysics of Knowledge: A Quranic Perspective". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/9:3 (2019), 573-584.

Ross, Jacob Joshua. "The Hiddenness of God – A Puzzle or a Real Problem?". *Divine Hiddenness: New Essays*. Ed. Daniel Howard-Snyder—Paul K. Moser. 181-196. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Schellenberg, J. L. "Divine Hiddenness and Human Philosophy". *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*. Ed. Adam Green—Eleonore Stump. 13-32. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Schellenberg, J. L. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca: Cornell University Press. 1993.

Schellenberg, J. L. "Divine Hiddenness Justifies Atheism". *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Ed. Michael L. Peterson—Raymond J. VanArragon. 30-41. Oxford: Blackwell, 2003.

Toprak, Bilal. *Din Arkeolojisinin İmkânı ve Göbekli Tepe*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Tucker, Chris. "Divine Hiddenness and the Value of Divine-Creature Relationships". *Religious Studies* 44/3 (2008), 269-87.

Türkben, Yaşar. *İlahi Gizlilik*. Ankara: Elis, 2018.

Van Inwagen, Peter. "What is the Problem of the Hiddenness of God?". *Divine Hiddenness: New Essays*. Ed. Daniel Howard-Snyder—Paul K. Moser. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Webb, Mark. "Religious Experience". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017). Ed. Edward N. Zalta. Erişim 06.06.2022.

<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religious-experience/>>.

Zarepour, Mohammad Saleh. *Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity*. Cambridge University Press, 2022.

EMİRİZM MERCEĞİNDEN DİNİ İNANÇ: BRAITHWAITE ELEŞTİRİSİ

Religious Belief through the Lens of Empiricism: The
Criticism of Braithwaite

Büşra Nur TUTUK, Arş. Gör.

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi | Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

busranurtutuk@cumhuriyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3586-981X>

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 20.05.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 27.06.2022

Atıf | Cite As

TUTUK, B. N. "Empirizm Merceğinden Dini İnanç: Braithwaite Eleştirisi". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/1 (Haziran 2022): 53-73.

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

EMİRİZM MERCEĞİNDEN DİNİ İNANÇ: BRAITHWAITE ELEŞTİRİSİ*

Büşra Nur TUTUK

ÖZ

Dinî ifadeler bize ne söyler? İnancı kimselerin yaşamını adadığı ifadelerin epistemolojisi, kritik bir öneme sahiptir. Din dilini gayri-bilişselci bir açıdan ele alan Richard Bevan Braithwaite (1900-1990), dinî ifadelerin doğrulanamayacağını ancak empirik olarak anlamlı olabileceğini düşünür. Bu anlam, ahlaki yargıların bir yaşam tarzı çizdiği gibi analojiktir. Braithwaite'e göre, dinî ifadelerin bilimdeki gibi deneysel bir doğruluk değeri yoktur; dinî hikâyeler, inancının yaşam tazına psikolojik destek sağlar. Kısaca Braithwaite, dinî ifadelerin ahlaki/davranışsal yönüne eğilerek bilişsel boyutunu elimine etmektedir. Böylece doğrulama ölçütüne yakalanmadan dinî anlamlı kılmaya çalışmaktadır. Braithwaite'in din dilini ahlaki yorumlayan teorisini tahlil etmeyi amaçlamaktayız. Çalışmamızın giriş bölümünde Braithwaite'in dinî inanca empirist yaklaşımının sebeplerini ortaya koymak için 1920-1955 arası dönemin hakim paradigmasını anlatacağız. Bu minvalde mantıkçı pozitivizmin temel taşı olan doğruluk ilkesini ele alacağız. Akabinde asıl konumuz, Braithwaite'in din dilinin ahlaki yorumunu iki bölümde değerlendirmeye çalışacağız. İlk olarak dinî ifadelerin doğruluk testinden neden geçemeyeceğini Braithwaite açısından cevaplamaya çalışacağız. Bunun için dinî ifadeleri sırasıyla empirik, hipotetik ve analitik kategorilerinde yer vermeme sebeplerine değinecek ve eleştirilerimizi sunacağız. İkinci bölümde dinî ifadelerin nerede yer alacağı sorusuna cevap bulacağız. Braithwaite'in dinî ifadelerle işlevsel bir yön ekleyerek anlamlı kılma çabasına temas edeceğiz ve gelen eleştirileri değerlendireceğiz. Akabinde dinî ifadeler ve ahlaki ifadelerin benzerlik ve farklılıklarından bahsedecek, Braithwaite'in dinî ve ahlaki ifadeleri aynı kategoride değerlendirmesi sonucunda oluşabilecek sorunları tartışacağız. Ayrıca aynı ahlaki eyleme sahip dinleri ayırtırmak için Braithwaite'in dinî kıssalara dair tutumunu ve buna yönelik eleştirileri değerlendireceğiz. Tüm bunların sonucu olarak dinî inançların sübjektifliğini Braithwaite özelinde ortaya koyarak teizm için ortaya çıkması muhtemel sakıncaları belirteceğiz.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Din Dili, Ahlaki İfade, Empirizm, Doğrulama İlkesi, Braithwaite.

* Yüksek lisans seminerimde bana bu konuyu çalıştıran değerli hocam, Prof. Dr. M. Sait Reçber'e teşekkürlerimle.

ABSTRACT**Religious Belief through the Lens of Empiricism: The Criticism of Braithwaite**

What do religious statements tell us? The epistemology of statements to which believers dedicate their lives is of critical importance. Richard Bevan Braithwaite (1900-1990), who considers the statements of religion from a non-cognitive but conative perspective, thinks that even if the religious statements cannot be verified, they can be empirically meaningful. This meaning is analogical, drawing policy of life like in moral judgments. According to Braithwaite, these statements have no truth value as in science; the stories told in a religious language only psychologically support the person to maintain the lifestyle. In short, Braithwaite eliminates the cognitive dimension of religious statements by focusing on the conative aspect. Thus, he tries to make religion meaningful so as not to get caught in the verification principle. We aim to analyze Braithwaite's theory of moral interpretation of religious language. In the introduction part of our study, we will explain the dominant paradigm of the period between 1920-1955 to reveal the reasons that prepared Braithwaite for his empiricist approach to religious belief. In this way, we will handle the verification principle, which is the cornerstone of logical positivism. Afterward, we will try to evaluate Braithwaite's ideas on the moral interpretation of the religious statements under two titles. First of all, we will try to answer from Braithwaite's point of view why religious statements cannot pass the verification test. For this, we will present the reasons for not including religious expressions in the empirical, hypothetical, and analytical categories, respectively, and we will present our criticisms. In the second part, we will find an answer to the question of where the religious statements will take place. We will touch on Braithwaite's effort to make religious expressions meaningful by charging functionality, and we will evaluate the criticisms. Afterward, we will discuss the similarities and differences between religious and moral statements and examine the problems that may arise due to Braithwaite's theory. In addition, we will evaluate Braithwaite's attitude concerning the religious stories and the criticisms toward him to distinguish religions with the same moral action. As a result, we will reveal the Braithwaite's perspective on the subjectivity of religious belief and point out the possible drawbacks in terms of theism.

Keywords: Philosophy of Religion, Religious Language, Moral Statements, Empiricism, Verification Principle, Braithwaite.

GİRİŞ

Bilim, modern insanın yegâne dayanaklarından biri olmuştur. Neredeyse her türlü bilgi arayışı, bilimsel bilgi arayışı haline gelmiştir. Deneyisel dünya, öncelikle bilimsel araştırmanın konusudur. Bilimsellik, haliyle "empirik/deneyisel" terimlerini de içerir. Bilimin etkisi modern zihin üzerinde tabiri caizse o kadar büyüleyici bir hale gelmiştir ki duyu-deneyim alanının ötesinde herhangi bir arayışa şüpheli gözlerle bakılmıştır. Şimdiye kadar felsefe hakikat arayışı olarak tanımlandığı halde mantıkçı pozitivistler, hakikatin felsefenin değil bilimin bir endişesi olduğuna dikkat çekmiştir.

Onlara göre felsefenin işlevi, ifadelerin anlamını açıklığa kavuşturmaktır. Bu analitik bakış açısı, felsefeye yeni bir perspektif sağlamıştır. Dilin mantıksal analizi haline gelen çözümleyici felsefe, artık anlamlı olan ve olmayan ayrımına odaklanan ve anlamsız ifadeleri ayıklayan bir alandır. Anlamlılık için ise doğruluk ölçütüne gerek duyulmuştur. Çünkü insanı dile bağlayan anlam, varlıkla ilişkisini kuran doğruluktur.¹ Böylece mantıkçı pozitivist olarak bilinen felsefeciler, doğrulama ilkesini (*verification theory*) geliştirmiştir. Bu ilkeye göre ifadeler, totolojik veya empirik olarak doğrulanabilir olduğu takdirde anlamlı sayılmaktadır. Mantıkçı pozitivistin temelini oluşturan bu ilke, metafizik ifadelerin yanı sıra, ahlaki ve estetik ifadeleri de doğrulanamaz kılmaktadır.²

Doğrulama ilkesi, pozitivistin önemli ilkelerinden biri olsa dahi her zaman aynı şekilde ifade edilmemiştir. İlkenin ilk formülünü Moritz Schlick (1882-1936), “Bir önermenin anlamı onu doğrulama yöntemidir”³ şeklinde dile getirmiştir. Böylece ilke, ifadenin doğru veya yanlış olacağı koşulları göstermektedir. Doğrulama ilkesinin sistematik formülünü ise Ludwig Wittgenstein (1889-1951), *Tractatus*’ta geliştirmiştir. Bilindiği üzere ilk döneminde mantıksal atomcu olan Wittgenstein’in “resim teorisi”ne göre dil, gerçeklerin sembolik bir temsilinden başka bir şey değildir. Wittgenstein’in belirttiği gibi, “Tasarım gerçekliğin bir taslağıdır. Nesneler tasarım içindeki karşılıklarını tasarımın öğelerinde bulurlar.”⁴ Yani, gerçekliğin bir nevi resmini yaparlar. Yine, “Bir tümceyi anlamak, o doğru olduğunda, olduğu gibi olduğunu bilmektir. Oluşturucu öğeleri anlaşılınca, o da anlaşılır.”⁵ Böylece doğrulama işlemi, bir tümce doğruysa onu destekleyecek ya da aksi durumda yanlışsa onu reddedecek deneysel durumları gözlemlemektir. Belirttiğimiz gibi bu yöntem sadece metafiziğin değil bilimin de tümcelerini anlamsız kılacak bazı problemler ortaya çıkarmıştır. Geçmiş ve gelecekle ilgili ifadelerin, başka zihinlerle ilgili yargıların ve dahi bilimin yasalarıyla ilgili genellemelerin deneysel doğrulama olanağı bulunmamaktadır. Böylece bu ifadeler anlamsız kalmaktadır. Anlamsızlık probleminin temel sebebi, takdir edileceği gibi doğrulamanın sadece duyu verilerine referansla yapılmasıdır.⁶ Pozitivistin bu girişimi anlamlı olanı ayırt etmek amacı taşımasına rağmen anlamdan yoksun hale gelmiştir.

İlerleyen dönemlerde doğrulamanın gerçek bir doğrulama değil, doğrulama imkânı olduğu belirtilmiştir. Bu imkân sadece teknik, olgusal olanakları değil, mantıksal imkânı da içermektedir. Yani, bir ifade olgusal olarak olanaksız olsa dahi anlamsız olmamalıdır. Alfred J. Ayer (1910-1989), olgusalılık ve doğrulanabilirlik

¹ Mehmet Sait Reçber, “Dil Felsefesi”, *Felsefe* (Ankara: Ankuzem, 2005), 180-213.

² “Verifiability principle | philosophy | Britannica” (Erişim 01 Haziran 2021).

³ Moritz Schlick, “Meaning and Verification”, *The Philosophical Review* 45/4 (1936), 341.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis, 2020), 23, 2.12, 2.13.

⁵ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 51, 4.024.

⁶ Carl G. Hempel, “The Empiricist Criterion of Meaning”, *Logical Positivism*, ed. Alfred Jules Ayer (Toronto: Collier-Macmillan, 1959), 108-133.

arasında bir ayırım yapmış ve bir ifadenin anlamlı olabilmesi için ikinci şartı karşılamasının yeterli olduğuna dikkat çekmiştir.⁷ Buna göre, Ay'ın karanlık yüzü ile ilgili ifadeler anlamsız kabul edilmeyecektir, çünkü bu ifadeleri doğrulamak için mantıksal imkân mevcuttur. Bununla birlikte, “Tanrı”, “Mutlak” hakkındaki ifadelerin doğrulamasının tasavvur bile edilemeyeceğini belirtmiştir. Aynı şekilde Rudolf Carnap (1891-1970)’a göre, “Metafizik denen anlam az önce sözünü ettiğimiz empirik anlam ile karşıtlık içinde kullanılması gereken kelime, kesinlikle var olmayan bir şeydir... Yani kelime ancak boş bir kabuktur.”⁸ Bazen bir sözcük dizisi ilk bakışta anlamlı bir ifade gibi görünür ama gerçekte sadece bir “sözde ifade”dir (*pseudo statement*). Carnap’a göre iki tür sözde ifade vardır; ilki, anlamsız kelimeler içeren ifadeler, ikincisi ise kurucu kelimeler anlamlı olduğu halde ters söz dizimsel şekilde bir araya gelen kelimelerdir. Kelimeleri ötede bir gerçekliğe referans vererek kullanmak, sözde ifadelerin bu iki türüne de karşılık gelmektedir. Bu referansı yapanlar ise metafizikçiler/ilahiyatçılardır.⁹ Mantıkçı Pozitivistlere göre metafizik, ilahiyatçıların zihinlerindeki kurgudan dolayı dilin yanlış kullanımıdır. Sonuç olarak metafiziksel ifadelerin doğrulama imkânının olmadığı savunulmuştur. David Hume (1711-1776) ve Immanuel Kant (1724-180)’ı takip eden empirist çizgi, Viyana Çevresi’nin dünyayı bilimsel kavrama çabasıyla metafiziğin tasfiyesine dönüşmüştür.

Mantıkçı pozitivistlere göre bir ifade analitik veya empirik olarak doğrulanamadığı sürece anlamsız sayıldığından, metafizik önermelere anlam atfedilememektedir. Tanrı’nın zihinsel kurgudan başka bir şey olmadığı ve dini tecrübenin yalnızca psikolojiyi ilgilendirdiği iddia edilmektedir. Diğer yanda, duyu verilerimizi aşan nesnelere veya başka bir ifadeyle, dini tecrübe vasıtasıyla Tanrı’ya inanma hakkımızın bulunduğu rasyonel olarak savunulamaz mı? Pozitivistlerin reddettiği kısım, bu tecrübeye dayanan iddialardır. Onlara göre bu tür tecrübelerin içerikleri, empirik olarak doğrulanan önermelere götürmemektedir.¹⁰ Pekâlâ, doğruluk ilkesini, “bir ifade yalnız empirik ve totolojik ise doğru olduğu” şeklinde tanımlamak ne kadar doğrudur? Bir ifadenin doğru olması için empirik veya totolojik olması yeterli olabilir ancak gerekli olduğu konusunda şüpheliyiz. Eric Lionel Mascall (1905-1993)’ın ifade ettiği gibi, anlam, doğrulanabilirlik değildir. Ona göre anlam, başka terimlerle tanımlanmayacak birincil bir kavramdır. Hakeza dini tecrübenin içeriğinin yine duyu verilerine referansla doğrulanmasını istemek de Mascall’a göre kaçakçılık yapmaktır.¹¹ Çünkü terimlerin anlamı duyu verilerinin doğrulanmasıyla oluşmamaktadır. Deneyimi duyu verileriyle sınırlandırmak gerektiği konusunda açık

⁷ Alfred Jules Ayer, *Language Truth and Logic* (London: Penguin Books, 1971), 33-36.

⁸ Jean-Gerard Rossi, *Analitik Felsefe*, ed. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 50.

⁹ Rudolf Carnap, “The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language”, *Logical Positivism*, ed. Alfred Jules Ayer (Toronto: Collier-Macmillan, 1959), 60-82.

¹⁰ Ayer, *Language Truth and Logic*, 33-36.

¹¹ Eric Lionel Mascall, *Words and Images: A Study in Theological Discourse* (London: Darton, Longman & Todd, 1968), 11.

bir neden görmemekteyiz. Yine Willard V. O. Quine (1908-2000)'a göre empirizmin temeline yerleştirilen doğrulama ilkesi, oldukça bilim dışıdır. İfadeleri analitik ve sentetik olarak keskin bir şekilde ayırmak haddizatında dogmatiktir.¹² Pozitivistler, bilimi yüceltme ve metafiziği/ilahiyatı çürütme planlarına uygun şekilde “anlam” ve “saçma” kavramlarını kullanmışlardır. Hâlbuki keyfi bir anlamlılık ölçütüyle yenilik yapılmamıştır, nitekim Kant, daha evvel metafizik iddiaların bilimsel iddialar gibi doğrulanabilir olmadığını belirtmiştir. Her şey bir yana, doğrulama ilkesi kendisini doğrulamaktan uzaktır. Doğrulama ilkesine göre bir önerme ancak totolojik veya empirik ise doğrudur, peki bu önerme totolojik veya empirik midir? Değildir, görünen o ki doğrulama teorisi kendisini doğrulayamamaktadır.¹³ Öyleyse bu ilkeyi, doğruluğun ve anlamlılığın bir ölçütü olarak kabul etme gerekçemiz bulunmamaktadır. Kısaca doğruluk ve anlamlılık arasında keyfi, keskin bir çizgi çizme girişimi başarısız olmuştur. Nitekim ifadeler farklı şekillerde doğrulanabilir veya anlamlı kılınabilmektedir.

Mantıksal pozitivizmin dinî ifadelerin anlamsız olduğu iddiaları üzerine din dilini anlamlı kılmaya yönelik çeşitli görüşler geliştirilmiştir. Bunlar arasında; Wittgenstein'in, Wisdom'ın, Ryle'in, Austin'in ve Strawson'un fonksiyonel yaklaşımları, yanlışlanamayan ifadeler olarak Flew'in teorisi, ahlaki ifadeler olarak Braithwaite'in yaklaşımı, Hare'in Bağlılık teorisi, Kennick'in Hatırlatıcılık teorisi, Santayana'nın şiirsellik yaklaşımı sayılabilir. Çalışmamız Braithwaite'in teorisi ile sınırlı olduğundan bunlara değinmeyeceğiz. Çalışmamızı meydana getiren unsur; dini, daha özelden din dilini anlama kaygısından oluşmaktadır. Konumuzu Braithwaite ile sınırlamamızın nedeni ise dinin deneysel yansımaları ahlaki alanda gördüğümüz için dinî ifadeleri ahlaki ifadelerle özdeşleştiren teorisini enine boyuna tartışmaktır.

Braithwaite, din felsefesi derslerinde Arthur Eddington (1882-1944)'ın çağdaş doğrulama ilkesini ve onun bir uyarlamasını kullanacağını belirtir: “Bilimsel bir ifadenin anlamı onu doğrulamak için atılacak adımlara atıfta bulunarak belirlenir.”¹⁴ Tüm ifadelere uyarlanan mantıkçı pozitivizmin bu prensibi, 1920'de görelilik teorisinin açıklamasında kullanılmıştır. Mantıkçı pozitivizm fizik teorisindeki bu değişimden etkilenmiştir. Einstein, Eddington, Heisenberg gibi fizikçiler değişimlerin görelilik ve kuantum fiziğiyle uyumlu olduğunu düşünmüşlerdir. Bu nedenle Eddington doğrulamacı ilkeyi yalnızca bilimsel ifadeler için kullanırken, Braithwaite anlam kriteri olarak alır. Devamında Braithwaite, din dilinin anlamlılığı için bazı epistemolojik sorular sorar. Ona göre dinî inançta öncelikli sorun, bir Tanrı'nın dünyayı yaratıp yaratmadığı değil, bunun nasıl bilineceğidir. Bu soru yanıtlanmadıkça dinî ifadelerin, kesin bir anlamının olmayacağını söyler. Ona göre anlam, doğrulamada öncelik değildir. Yani ilk aşamada ifadenin anlamı, sonra

¹² Willard V. O. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, *The Philosophical Review* 60/1 (1951), 20–43.

¹³ Engin Erdem, “Ateizm ve Kanıtları”, *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Sait Reçber - Recep Kılıç (Ankara: Grafiker, 2014), 179-181.

¹⁴ Richard Bevan Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955), 1.

doğruluğu veya yanlışlığı gelmemektedir. Bu ikisinin bir ve bölünmez olduğunu düşünür. Braithwaite'in işaret ettiği nokta, dinî tartışmaların Tanrı'nın dünyayı yaratmasının ne anlama geldiğini biliyormuşuz gibi yapılmasıdır. Mevzubahis, bu ifadelerin doğruluğu ve onlara inanmak için iyi bir nedenin olmasıdır. Dinî ifadenin anlamı, ifadenin doğruluk değerini tespit ederek bulunuyorsa bu metodların değerlendirilmesi temel bir ön hazırlık olacaktır. Doğruluk değerini test etme yöntemlerini; 1. Belirli konulardaki empirik olgular hakkında ifadeler, 2. Genel empirik ifadeler veya bilimin hipotetik ifadeleri ve 3. Mantık ve matematiğin zorunlu ifadeleri olmak üzere üç sınıfa ayırmaktadır. Braithwaite, dinî ifadenin bu üç kategoriden hangisine tekabül ettiğini sorar. Eğer birine uygun düşerse anlam problemi çözülecektir ancak dinî ifadelerin bu üç sınıftan herhangi birinde yerinin olmadığı söylenmektedir. Böylelikle din dilini anlamlı kılmak için yeni bir sınıf gerekecektir, bu da Braithwaite'e göre ahlaki ifadelerin bulunduğu alan olacaktır. Ancak bu gerçekten böyle midir?

1. DİNİ İFADELER VE DOĞRULUK TESTLERİ

1.1. Empirik Olgular Kümesi

İlk olarak doğrudan gözlemlenebilen empirik olguların dinî ifadeleri içermediği ileri sürülmektedir. Öyle ki deneysel nesnelerin özelliği gözleme uygun olmasıdır. Braithwaite, dinî ifadeler empirik gözleme tabii ise Tanrı'nın varlığının gözlemle bilinebilmesi gerektiğini belirtir. Örnek olarak Tanrı ile buluşma tecrübesinde (*Self Authenticating*) Tanrı terimi belirli bir deneyimin parçası olarak kullanılır. Tanrı'yı bir şahıs olarak düşündüğümüzde "doğrudan gözlemlenemeyen" teolojik önermesi Tanrı'ya sıfat olarak atfedilir. Bu durumda Tanrı'yı herhangi bir kimseyle kıyaslamak pek yerinde olmayacaktır. Çünkü bir bakışta yakın bir arkadaşımız hakkında çıkarımlarda bulunabiliriz ancak bu bilgi kendi kendini doğrulamaz. Nitekim arkadaşımızın mimikleri, jestleri ile zihni arasındaki bağlantının büyük bir bölümü önceki bilgilerimize dayanır. Braithwaite, Tanrı'nın bu gibi doğrudan gözlemlenebilen grupta sayılamayacağı için dinî ifadeleri empirik olgularla doğrulayamayacağımız sonucuna ulaşır.¹⁵ Deneyimler, deneyimleyen öznenen başkasının erişimine açık olmayan bir süreçte gerçekleşmektedir. Herhangi bir deneyimin anlamı bir başkasına nasıl erişilebilir kılınacak ve nasıl doğrulanacaktır? Schlick, biçim ve içerik arasında ayırım yaparak bu sorunu çözmeye çalışmıştır. Örneğin gün batımını izlerken deneyimimiz, öznel ve iletilemezdir ancak bunu biçimsel bir şekilde ifade ettiğimizde bir başkasına açık olmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla duyu verileriyle elde ettiğimiz bilgiye dahi biçimsel bir mutabakat sağlayabilmekteyiz. Ayrıca Braithwaite'in örneğinde kişi ile ifadesi arasında bir ayırım yapmanın yerinde olabileceğini düşünmekteyiz. Kişinin doğrudan gözleme açık olmaması, ifadesinin de gözlemlenemeyeceği anlamına mı gelmektedir? Sözgelimi eve geldiğimizde masanın üstünde bir mektup bulalım, yazarını empirik olarak

¹⁵ Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 4-5.

¹⁶ Anthony Kenny, *Philosophy in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 58-60.

gözlemleyemememiz mektuptaki ifadelerin gözlemlenebilir nitelikte olmadığını mı gösterecektir? Bu durum, bahçıvanı görmedik diye ağaçtaki meyvenin tadını algılayamayacağımızı söylemeye benzemektedir. Şahısların empirik olarak algılanması olanaklı olmasa dahi ifadelerinin/eylemlerinin gözleme tabii olmasına bir engel bulunmamaktadır. Bu durumda Tanrı doğrudan gözlemlenemese de eylemleri/ifadeleri ile dolaylı olarak empirik gözleme konu olabileceğini savunmaktayız. Böylelikle dinî ifadeleri tecrübi alanın dışına taşıyacak bir neden görmemekteyiz.

1.2. Hipotetik İfadeler Kümesi

Dinî ifadeler ikinci gruptaki genel empirik ifadelerle, bir diğer deyişle bilimsel hipotezlerle birlikte ele alınabilir mi? Braithwaite'e göre alınamaz. Ona göre belirli örneklerden basit genellemeler şeklinde oluşan Baconcu bilim metodolojisinin, teolojik önermelere kullanımı uygun değildir. Bilimsel yöntem genel olarak veri toplandıktan sonra kurulan hipotezi test edip bir sonuca ulaşma, sonuç yanlışsa yeni hipotez kurma şeklinde ilerler. Teolojik önermelerin bu yönteme uymuyor olmasının sebebi gözlemlenen veriler olmaksızın genellemelerin hiçbir anlam ifade etmeyeceği görüşüdür. Nitekim bilimsel hipotezlerde deneyimden sonra soyut kavramlardan yararlanılır. Bu soyut kavramlar farklı hipotezlerde tümdengelimci sistem içinde bir anlam kazanır. Öyle ki gözlemlenen olguların genellemeleri olan en son hipotezler, daha az genel olanlardan çıkarılabilir. Öyleyse bir hipotez içinde Tanrı'ya empirik bir kavram gibi yaklaşılabılır mi? Tanrı doğrudan gözlemlenemez, öyleyse ona dair ifadeler soyutlanıp genelleştirilebilir mi? Teolojik önermeler deneysel dünyanın bilimsel açıklamaları gibi değerlendirildiğinde, gerçekler bizim düşündüğümüzden farklı bir deneyimle çürütülebilirse onları terk etmeye istekli olmamız gerektiğinin altı çizilmektedir. Ayrıca hipotezdeki teorik kavramların doğrudan gözlem yoluyla tanımlanabilir olmasına gerek yoksa bile önerme, dünyadaki bazı gerçeklerle ilişkili olmalıdır. Braithwaite, şahsen bir Tanrı'nın olmaması durumunda dünyada nasıl bir fark olacağı sorusunu cevaplanmadan Tanrı'nın varlığına empirik bir anlam verilemeyeceğini belirtir.¹⁷ Öte yandan Tanrı'nın dünyayı var eden olduğu teistik konseptte, Tanrı'nın yokluğunda dünyanın varlığından bahsedilemeyecektir. Böylelikle "Tanrı'nın olmadığı dünya" ile olduğu dünya arasında bir kıyas yapılamayacaktır. Nitekim olumsal varlıklar var olmak için bir nedene muhtaçtır, bu nedeni de ancak Zorunlu Varlık'tan alırlar. Asıl Zorunlu Varlık'ın olmadığı olumsal dünyanın açıklanması gerekmektedir. Dolayısıyla Braithwaite'in ileri sürdüğü şart soru cevaplanamayacak kadar anlamsızdır. Böylelikle Tanrı'nın varlığına empirik bir anlam verme yolu tamamen kapatılmaktadır. Ana iddiaya dönecek olursak Tanrı, doğrudan gözleme konu olmadığı için onunla ilgili genel yargılarda bulunulamayacağı ileri sürülmektedir. Tüme varmak için tüm tikellerin gözlemlenmesi gerektiğinden dolayı haklılık payı mevcuttur. Öte yandan bilimsel hipotezler için dünya üzerindeki tikeller gözlemlendikten sonra mı genellemelere ulaşılmaktadır? Tüm tikellerin incelenmesi imkân dahilinde olsa da olanaklı değildir.

¹⁷ Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 5-6.

Dolayısıyla dinî ifadeleri genel empirik ifadelerle kıyaslamak şöyle dursun, tümevarıma dayalı bilimsel yöntemi doğrulama ölçütü kılacak genelgeçer bir hipotez mevcut mu emin değiliz.

Braithwaite bugünün eğitimli müminlerinin, Tanrı'nın varlığının deneyle kanıtlanacağını düşünmediğini söyler. Empirik olgularla dinî ifadelerin anlamını ilişkilendirmeyi dileyen ve aynı zamanda empirik olgular ne olursa olsun dinî ifadelere tutunma arzusunda olan din felsefecilerini ise “çifte inanç” (*double-think*) benimsemekle itham eder. Çifte inançta dinî ifadeler hem aktüel dünyayla ilişkilendirilir hem de herhangi bir mümkün dünyada mantıksal olarak çürütülemez olduğu savunulur. Dolayısıyla birbiriyle çelişen iki durumun aynı anda olamayacağı ifade edilmektedir.¹⁸ Dinî inançların bilimsel kriterler tarafından değerlendirilmesi demek, inanılan ifadelerin her an vazgeçilebilir olmasını gerektirir. Örneğin, tarihsel empirik önermelerde olduğu gibi Napolyon'un gerçekte yaşamış olup olmaması, bir kimsenin hayatında devasa farklar yaratmazken söz konusu Tanrı olduğunda radikal bir değişim esastır.¹⁹ Öte yanda dinî ifadelerin bilimsel bir hipotez olmasından ziyade inanılan herhangi bir ifadeye, doğru olduğu düşünüldüğü için inanılmaktadır. Doğruyu gözetken bir kimsenin, inandığı ifadenin yanlış olduğunu gördüğünde ona dair inancını sürdürmesi beklenemez. Braithwaite, dinî önermelerin bilimsel hipotezlerdeki gibi dünyanın olgusal açıklamaları olmadığını söylese de dünyayı bir başka şekilde açıkladığını ileri sürmektedir. Braithwaite'e göre dinî ifadeler, fiziksel dünyayı değilse bile belki biyolojik ve psikolojik gerçekleri açıklayabilmektedir. Tanrı hakkındaki ifadelerin metaforik bir dille psikolojik gerçekler olarak yorumlanabileceğini belirtir. Metaforik bir anlatımla Tanrı'nın psikolojik bir gerçekliğinin olduğunu öne sürmek alışageldiğimiz bir yaklaşımdır. Ancak bu iddianın, iddia edenin psikolojik gerçekliğinden bağımsız olduğunu söyleyebilir miyiz? Yani, Tanrı'nın var olduğuna dair bir önermeye inanmanın psikolojik bir gerçeklik olduğu iddia edildiğinde, bu iddianın da psikolojik bir gerçeklik olmadığını kanıtı bulunmamaktadır.

1.3. Analitik İfadeler Kümesi

Dinî ifadelerin, mantık ve matematiğin bulunduğu analitik önermeler kümesinde bulunmadığı ileri sürülmektedir. Braithwaite, Hume ve Kant gibi zorunlu ifadelerin esasen varsayıma dayandığını düşünür. Örneğin, $2+3=5$ dünyadaki herhangi bir varlık hakkında bir iddiada bulunmaz. Aslında bu ifade, dünyada beş şeylik bir sınıf var olduğu farz edilirse bu sınıf, biri ikiyi diğeri üç şeyi içeren ve birbirini dışlayan iki alt sınıfın birleşimi olduğunu söyler. Wittgenstein'a göre, varsayıma dayalı mantıksal pozitivist bu tez, dünyayla ilgili bir olguyla doğrulanmaz. Ancak düşünsel dünyamızda sayısal ifadeler kullanmamızdan ileri gelir. Böylece Wittgenstein, gerçeklik dünyasından mantık ve matematiği azlederek Kant'ın

¹⁸ Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 8.

¹⁹ Genia Schönbaumsfeld, *Wittgenstein and Religion* (Cambridge University Press, yayımlanmamış kitap), 7-8.

yaptığından daha ileri gider. Böylece, dinî önermelerin de mantıksal olarak zorunlu görülme olasılığı dışlanır. Braithwaite'e göre ontolojik ve kozmolojik argüman gibi geleneksel argümanlar, zorunluluk ve olumsuzluğun matematik ve doğa bilimleri gibi açıkça ayrılmasından önce savunulmuştur. Braithwaite bu argümanlardaki Tanrı'nın varlığına atfedilen zorunluluğun, matematikteki doğruların mantıksal zorunluluğundan farklı olabileceği tezini öne sürer. "Zorunlu Varlık" ile "Tanrı" terimlerini birbirine atfetmek için bir yöntem çizilmediğini belirtir. Bu şekilde Tanrı'nın zorunlu varlık olduğuna dair doğruluk değerini test edecek hiçbir yöntem sunulmadığı fikrindedir.²⁰ Bununla birlikte Braithwaite'in Tanrı ve Zorunlu Varlık ifadelerinin birbirini gerektirmediği iddiası doğrulanmamaktadır. Örneğin, Anselm'in ontolojik kanıtında Tanrı'nın zorunluluğu sonradan atfedilen bir nitelik değildir. Yani tanrı olmak özsel nitelikleri bakımından zorunlu olmaktır. Çünkü "daha mükemmeli düşünülmemeyen varlığın" mükemmelliğini başkasına borçlu olduğu düşünülemez. Ek olarak Wittgenstein'in mantık ve matematiğin a priori doğrular olmadığı fikri, mantıktan ayrı olarak doğrulanabilir mi? Yani bu durumda çelişmezlik yasasının da zorunlu doğru olduğu kabul edilmeyecek; "Zorunlu doğrular vardır." ve "Zorunlu doğrular yoktur." önermeleri aynı anda ileri sürülebilecektir. Böylelikle zorunlu doğruların olmadığı iddiası da doğrulanamayacaktır. Braithwaite'in kabul ettiği gibi Kant ve Hume'un ileri sürdüğü zorunlu doğruların varsayıma dayandığı iddiası ise yine iddianın kendisini varsayım saymamak için bir neden vermemektedir. Kısaca dinî ifadelerin zorunlu doğrular olmadığını desteklemek için zorunlu doğruların olmadığına başvurulmuştur ancak saydığımız sebeplerden dolayı ikna edici değildir.

2. DİNÎ VE AHLAKÎ İFADELER

Braithwaite'e göre alışlagelmiş yöntemlerle doğrulanamayan dinî ifadeler, ahlaki ifadelere benzetilmektedir. Ahlaki prensiplerde de mantıksal zorunluluk bulunmadığı için din ve ahlak ortak kümeye alınmaktadır. Örneğin, mutluluğu maksimize edecek şekilde davranmayı öğütleyen faydacı ilke, $2+2=4$ gibi bir zorunluluk barındırmaz. Öte yanda ahlaki ifadeler, empirik bir önerme gibi de görünmemektedir. Braithwaite'e göre mantıksal pozitivist, dinî ifadelerin hiçbir şey ifade etmediğini söyleyecek dahi olsa ahlaki ifadelerin davranışa rehberlik etme gibi bir işlevi olduğundan ahlaki ifadeler için bunu söyleyemez. Bu bağlamda bir ifadenin kullanımı varsa bir anlamı da olacaktır. Braithwaite, dinî ifadeleri işlevleri doğrultusunda anlamsızlıktan kurtarmaya çalışmaktadır. Böylece doğrulama ilkesi, empirist filozoflar tarafından anlamın kullanıma göre verilmesiyle farklı bir yöne evrilmiştir. Dinî ifadenin bir şekilde uygulanıyor olması onu empirik bir önerme kılacaktır.²¹ Bir empirist için dinî inancın doğasına dair artık çekirdek problem, empirik ifadelerin dinî kanaati belirtmek için nasıl kullanılacağıdır. Braithwaite'in önerisi dinî inancı ahlaki bir sav gibi kullanmaktır. İlk olarak ahlaki savların nasıl kullanıldığını açıklar; ahlaki durumlar doğrulanabilir önermeler olmadığı için ahlaki savlar, yalnız iddia eden kimsenin bir ifadesi olarak alınır. Bir tutumun benimsenmesi

²⁰ Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 8-9.

²¹ Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 10.

için doğrulanabilir bir önerme gerekmediğinin altı çizilir. Benzer şekilde Ayer gibi gayrı-bilişselci etik geliştiren filozofların önem verdiği unsurlardan biri, eyleme yönelik onay duygusudur. Braithwaite'e göre ise hiçbir kabul duygusu ana unsur olarak alınmamalıdır, duyguyu merkez almaktansa niyete odaklanmayı önerir. Örneğin, mutluluğu maksimize etme amacıyla davranan faydacı bir kimse, eylemde niyetini dışa vurur. Bu durumda kişi, herhangi bir önerme öne sürmüyor veya zorunlu olarak kabul duygusunu açığa çıkarmıyor, sadece bir eylem politikasına katılıyordur. Kişi niyetini sorguladığında ne yaptığını gözlemleyerek davranışını empirik olarak test edecektir. Yine de her niyet ahlaki bir ifade değildir, sadece bir politika altındaki niyetler bu teoriye uygundur.²² Diğer yandan, ifadenin anlamının kullanıma dayanacak olması belirsizdir. Herhangi bir ifade, dini çerçevede geleneksel kullanımı mı yoksa şahsi kullanımı mı imliyor, bir ölçüt bulunmamaktadır. Braithwaite özelinde şahsi kullanımın ön plana çıktığını görmekteyiz. Dinlerde yerleşik olan geleneksel kullanımı, şahsi kullanıma dayandırmak şeklinde bir anlam teorisi kurmak yine belirsiz kalacaktır. Öyle ki bu durumu sınırlayan bir ölçüt olmayacak ve bir davranış politikasından beslendiği sürece her türden yoruma açık hale gelecektir.²³ Bu belirsizlik, dinî ifadeleri ahlaki ifadeler kümesinde konumlandırarak sistemi oluşturmaktan uzaktır.

Braithwaite'in tutumunun, dinî ifadelere ahlaki açıdan nasıl ışık tuttuğuna bakacak olursak onun benimsediği din tanımına eğilmek gerekecektir. Braithwaite, günümüzde birçok eğitimli insanın hemfikir olduğunu düşündüğü, idealist filozof John M. E. McTaggart'ın (1866-1925) tanımını verir; "Genel olarak kendimizle evren arasında bir uyum olduğu inancına dayanan duygu".²⁴ Bu tanımla dinî ifadeler, duygusal etik teorileri çizgisinde açıklanmıştır. Örneğin, Tanrı'nın cennetteki babamız olduğu ifadesi, babanın yanında hissedilen güveni ifade etmek için alınacaktır. Bu tarz dinî duygusal açıklamalar, genellikle dinî bir sistemin dışındakiler tarafından ileri sürülür, sistem içindekileri ise pek memnun etmez. Braithwaite'e göre az sayıda insan dinlerinin bir duygu meselesi olduğunu kabul etmeye hazırdır. Örneğin sevinç, teselli, evrenle bir oluş duyguları dinî algılara yansiyabilir ancak bu duygular dinî ifadelerin öncelikli kullanımları değildir. Braithwaite, bu itirazı dini ifadelerî tanımlayıcı bir şekilde ele almak için yeterli görmemektedir. Benimsenen yaşam tarzının samimiyetle ilgili olduğu tüm dinler tarafından ısrarla belirtildiği söylenir. Tıpkı ahlaki ifadelerde olduğu gibi, kişinin niyeti samimiyet ölçütü olarak alınır. Bu nedenle dinî ifadeler, belirli bir davranış politikasını uygulamaya yönelik niyet ile anlam kazanır. Aksi halde niyetten önce dinin dogmalarına inanmak, Braithwaite'in benzetmesiyle at arabasını atın önüne koymaktır. Ona göre dinî kanaati oluşturan niyettir.²⁵ Burada "dinin dogmaları" ifadesiyle dinî ifadelerin rasyonel boyutu görmezden gelinmiştir. Dine yalnız nereden geldiği bilinmeyen bir

²² Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 11-12.

²³ William Warren Bartley III, *Morality and Religion* (London: Palgrave Macmillan, 1971), 21-23.

²⁴ Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 14.

²⁵ Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 16.

niyetle bağlanıldığı öne sürülmüştür. At arabası ve atın sıralanışından evvel yolculuk için neden o at seçilmiştir? Bunları belirlemeden samimi bir niyet vurgusu boştur. Nitekim insanlar samimiyetle doğru yanlış gözetmeksizin her şeye inanabilmektedir. At arabası atın arkasına güzelce koyulabilir ancak yol için yanlış bir at seçip yolda kalınabilir. Bu düşünce tarzı, dinin hakikat iddialarını bu şekilde görmezden gelir ki dinler bir kurtuluş vaat etmektedir. Bir dinin diğer dinle çelişen ifadeleri bulunuyorsa bu ifadeleri topluca işleve indirgemek dinlerin varoluş amacına aykırıdır. Hakeza bir insanın tüm yaşamını sürdüreceği politikayı belirlemek gibi kritik bir hususta ucu bucağı belirsiz samimiyet ve niyet vurgusu yerinde görünmemektedir. Eylemlerin ardındaki niyetin önemli olduğu muhakkak ancak asıl samimi tavır, doğru olana doğru şekilde inanmak ve inandığını eylemektir. İnanç olmaksızın eylemdeki niyet vurgusu nakıstır.

Dinî ifadelerin ahlaki ifadelerle özdeşleştirilmesi başka itirazları da beraberinde getirmiştir. Dinî bir ifade, ahlaki ifadede olduğu gibi açık olarak bir politikaya işaret etmeyebilir. Öyleyse ifade sahibi ifadesinin hangi politikayı içerdiğini nasıl bilecektir? Dahası, neyi içerdiğini bilmediği bir politikayı izlemeye nasıl niyetli olabilir? Ne olduğu bilinmeyen bir şeye niyet edilemez. Empirist bir filozof için, bir dinin diğer söylemlerinden izole edilmiş işlevini açıklamaya gerek yoktur. Böylece empirist düşüncede dinî ifadeleri bir bütün olarak dikkate almak ve sistem içinde nasıl bir kullanıma sahip olduğunu açıklamak gerekmektedir. Dinî bir iddia, belli bir yaşam tarzı olarak alınır. Bu yöntemle dinî ifadelerin ahlaki fonksiyonu reddedilememektedir.²⁶ Dinî ifadelerin doğrudan ahlakla ilgili olmayan ifadeleri bulunsa da bazı kozmolojik iddiaların ahlaki yoruma müsait olduğu açıktır. Yine, Kur'an'da yaratılışa dair verilen örnekleri şükranla anabileceğimiz dile getirilir. Mevcut alemi Tanrı'ya bir şükür vesilesi kılmak için ibret unsuru almak gerektiği öğütlenir. Öte yanda ayetleri ahlaki ifadelere indirmenin, onların bilişsel içeriklerini görmezden gelmeye götüreceği düşünülmektedir. Böylece dinin mutlak ahlaki bir güdü olarak yorumlanması yanlış bulunur. Dinî ifadeleri ahlaki bir tecrübeye indirgemek ise dinin evrenselliğine zarar verecektir.²⁷ Ayrıca dinin ahlaki pratiğinin dinin önermesel yapısından kaynaklandığı savunulmuştur.²⁸ Özetle dinî ifadelerin ahlaki boyutu olsa da bu ifadeleri sırf ahlaka indirgemek rasyonel ve ilahi boyutu gözden kaçırmaktır.

Empirist açıdan dinî ifadeler, ahlaki ilkeler vasıtasıyla anlamını kazanmaktadır. Braithwaite'e göre bir dizi dinî ifadede somutlaşan niyetlerin ve dolayısıyla bu ifadelerin anlamının ne olduğunu bulmanın yolu, dinî iddianın hangi ahlaki ilkeleri içerdiğini keşfetmektir. İstenen, spesifik bir kimsenin ileri sürdüğü dinî iddialar değil, bütünüyle iddialar dizisinin ne anlama geldiğini ortaya koymaktır. Örneğin Hristiyanların Tanrı'nın sevgi olduğu iddiasını Braithwaite, Hristiyan dininin bir özeti

²⁶ Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 18-19.

²⁷ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999), 134-135.

²⁸ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 226.

ve sevgiye dayanan (*agapeistik*) niyetin beyanı şeklinde ele alır. Braithwaite'e göre pratikteki amaç, dinin temel ahlaki prensiplerine uygun davranış biçimini belirlemektir. Böyle bir bağlılık olmadan "doğru dinin" olmayacağı belirtilir.²⁹ Öte yandan Hristiyanlığı sevgiye indirgemenin Hristiyan ilahiyat literatürünü önemsememek olduğu ileri sürülmüştür. Bu durumun Hristiyanlığın bilinmemesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Hristiyanlıkta *agapeistik* davranışı öğütleyecek öğretiler bulunsa bile böylesi bir iddia için yetersiz kalacaktır. Basit bir şekilde Hristiyanlığı aşk ve sevgiyle tanımlamanın yanlış olduğu belirtilerek bunun ahlaki desteğine anlam verilemez.³⁰ Özetle dinî ifadeler, ahlaki ifadeler şeklinde değerlendirildiğinde aynı dine dair ahlaki prensipler çeşitlenmekte ve bunlar üzerinde tam bir uzlaşa sağlanamamaktadır.

Braithwaite, dinî ifadelerin ahlaki ifadelerden bazı bakımlardan farklı olduğunu itiraf eder. İlk olarak kasıtlı bir davranış politikasının yalnız dinî bir iddia olarak özelleştirilemeyeceğini belirtir. Diğer bir farklılık ise dinin temel ahlaki eğitiminin soyut terimlerle değil somut örneklerle verilmiş olmasıdır. Bunlarla birlikte, açıkça kabul edilmiş genel ilkelerin yokluğu bir kimsenin bu ilkelere uygun hareket etmesini engellemez. Sadece hangi ilkelere göre hareket edildiği belirsiz kalabilir. Ahlaki ilkeler genel biçimde ifade edildiğinde ilkelere kesin bir içerik vermek güçleşir. Örneğin, Mesih'e benzemeye çalışırken bunun nasıl olacağını bulmak zor olabilir ancak Aristoteles'in *eudamonia*'sı veya Mill'in mutluluğundan ne kastedildiğini keşfetmek de kolay olmayabilir. Dinî ve ahlaki prensipler arasındaki bir diğer önemli fark ise dinin vaaz ettiği davranışın yalnızca dışsal değil aynı zamanda içsel olmasıdır. Dinî eylemde yalnızca eylemin değil kalbin de değişmesi esastır. Örneğin, Hristiyanlıkta komşunuza sadece onu seviyormuş gibi davranmanız değil, onu sevmeniz de gerekir. Bu bağlamda *agape* kavramı, davranışa ek olarak zihinsel bir çerçeve çizer. Braithwaite, herhangi bir duygu ifadesini dinî ifadenin öncelikli unsuru olarak görmeyeceğini hatırlatır. Benzer şekilde, dinî bir ifade, içsel bir dinamiğe işaret ediyor gibi yorumlanırken bir davranışa da atıfta bulunabilir. Dinî inancın salt ahlaki bir ilkeden üstünlüğü, dindar bireyin isteğini değiştirmesinden kaynaklanır. Örneğin, düşmanı sevmek zor olabilir ama bunu başardıktan sonra ona sevgiyle davranmak kolaydır. Ancak ondan nefret etmeye devam edilirse onu seviyormuş gibi davranmak için daimî bir sabır gerekir. Hissetmeye dair sebat, kısmi olarak yerine getirildiğinde eylemin sebatına yönelik güçlü bir takviyedir. Braithwaite, bu saydıklarımızın dinî iddianın tamamen ahlaki olanlardan ayrılması için neredeyse yeterli olduğunu söylese de aynı iddianın farklı dinî sistemlerde ayırt edilemeyeceğini dile getirir.³¹

Din diline bir bütün olarak baktığımızda ahlaki ilkeler barındırdığını söyleyebiliriz. Din dilini oluşturan cümlelerin bir kısmının ahlaki ifadeler olduğu göz

²⁹ Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 19.

³⁰ Bartley III, *Morality and Religion*, 19-29.

³¹ Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 20-21.

önüne alınırsa din ile ahlak arasında bir ilişkinin var olduğu görünmektedir. Dahası, dinlerin ahlaki bir yönünün olması kaçınılmazdır. Bu durum, yalnızca bir dinin mensuplarının belirli ahlaki ilkeler dizisine bağlı olduğunu göstermekle kalmaz, ahlaki ilkelerin dinî inançla sıkı bir şekilde bağlı olduğunu söyler. Öte yanda ahlaki ilkelerin dinin bütününe oluşturduğu sonucu çıkmamaktadır. Dinî ifadeler, ahlaki yargılardan daha açıklayıcı olduğu için bu ikisi özdeşleştirilemez.³² Ahlaki yargıların dinî inançtan doğduğu, dini oluşturmadığı ileri sürülebilir.³³ Örneğin, “Tanrı kadirdir”, “Tanrı yaratıcıdır” ifadeleri nasıl tamamen ahlaki olabilir? Din dilinde kullanılan bu ifadelerin hangi davranışa yönelik bir niyeti ifade ettiği açık değildir ve söz konusu teorinin dışında kalıyor gibi durmaktadır. Dinin merkezine dinî doğruları koymak yerine ahlaki dönüşümü esas almak, Tanrı’nın özel vahiyle bildirdiği hakikatleri temel almamakla ilgilidir. Tanrı’nın, dinî doğruların bilinemez ve doğrulanamaz olduğu düşüncesi bu minvalde dinî çoğulculuğa götürmektedir.³⁴ Öte yanda, özel ve kişi merkezli vahiyler mahiyet itibarıyla farklı olmasından dolayı özel vahiyde din dilinin bilişsel yönü ön plana çıkarken kişi merkezli veya tabii vahiyde bu tür doğrular bilinemez olarak kalmaktadır. O zaman Tanrı’nın varlığına dair nasıl bir kanaat geliştirdiğimiz belirsiz hale gelecektir ve Tanrı üzerine konuşmanın imkânı yine bu belirsizlikte savrulacaktır.

Bir davranış biçimi birçok dinde ortak olabilmektedir. Hristiyanlığın temel yaşam öğretisinin agapeistik olduğunu belirten Braithwaite, bir Yahudi’nin ya da Budist’in aynı eylemi tavsiye edebileceğini dile getirir. O halde bu türden ortak dinî ifadeler, Hristiyan’ın, Yahudi’nin veya Budist’in yaşamında nasıl ayırt edilecektir? Bir Budist’in Hristiyan ile aynı yolu takip edeceği tasavvur edilebilir. Öyleyse bu ikisi arasında bir ayrım gözetilebilir mi? Braithwaite için dinler arasındaki önemli ayrım, bekleneneği üzere bir davranış politikasının altında yatan niyetlerdir. Bu niyetlere, dinlere göre çeşitli hikâye tasavvurları eşlik eder. Nitekim Hristiyan ve Budist yaşam tarzlarının aynı olduğu düşünülse dahi Hristiyanca bir yaşamı takip etme niyeti, Hristiyan’ın zihninde bir dizi hikâye³⁵ ile desteklenecektir. Öte yandan bir Budist, farklı hikâyelerle zihin dünyasını şekillendirmiştir. Bu tür hikâyeler vasıtasıyla bir Hristiyan iddianın Budist iddiadan ayrılması beklenmektedir. Bu teoriye göre hikâyelere yapılan atıf, empirik bir gerçek değildir. Öte yanda dinî hikâyeler, empirik önermelerden oluşmuştur. Braithwaite, bu empirik önermelerin bir Hristiyan’dan diğerine çeşitleneceğini, böylelikle farklı yorumlara açık olacağını belirtir.³⁶ Dinleri birbirinden ayıran unsurun sadece hikâyeler olduğu tartışma konusudur. Yalnız hikâyelerin ayırıcı unsur olduğu savunulduğunda dinî hikâyelerin gerisindeki inanç

³² James Edwin Mahon, “Macintyre and the Emotivists”, *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair Macintyre*, ed. Fran O’Rourke (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013), 183.

³³ Basil Mitchell, *Morality: Religious & Secular* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 93–107.

³⁴ Recep Kılıç, “Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?”, *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 13–17.

³⁵ Dinî kıssalar.

³⁶ Braithwaite, *An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief*, 23–24.

devreden çıkmaktadır.

Braithwaite'e göre dinî iddia sahibinin, dinî hikâyelerin doğruluğuna/gerçekliğine inanma zorunluluğu yoktur. Önemli olan hikayenin düşünsel olarak değerlendirilmesi ve kastının anlaşılmasıdır. Ona göre, kendini Hristiyan olarak tanımlayan bir insan, Hristiyanlığın ahlaki ilkelerine göre yaşamayı ilan etmediği ve niyetini Hristiyan hikâyeleriyle ilişkilendirmediği sürece Hristiyan sayılmaz. Asıl iddia, bu hikâyelerin içindeki empirik önermelerin olgularla örtüştüğüne inanmaya gerek olmadığıdır. Bu durumda dinî hikayelere inanılmayacaksa onları anlatmanın işlevi nedir? Braithwaite'e göre, bir müminin dinî hikayelerle ilişkisi psikolojiktir. Dinî hikâyelerle desteklendiğinde doğal eğilimlere aykırı bir eylemde bulunmak daha kolaydır. Dahası, birçok insan için bu psikolojik bağlantı başka hikâyelerle zayıflamamaktadır. İncil ve Dua Kitabı, bir Hristiyan'ın yaşamı için en etkili kitaplar olmasına rağmen Braithwaite, Dostoyevski romanlarının da ahlaki şekillendirdiğini belirtir. Ona göre davranışı etkileyen unsurun entelektüel bir içeriği olmasının mecburiyeti yoktur. Kişinin davranışını, doğru olduğuna inandığı önermeler kadar kurgular, hayaller ve dilekler de şekillendirir.³⁷ İyi bir eylemin arka planı, bahsedildiği gibi birçok unsur olabilir ancak iyi bir eylem, doğru bir inancı önceler. Braithwaite, iyiyi doğrudan ayırmaktadır. Doğru inancı oluşturacak hakikat ise nerede olursa olsun değişmeyecektir. Dolayısıyla dinin vurguladığı hakikat, herhangi bir metinde geçtiğinde de hakikattir. Dinî hikayelerin psikolojik destek sağladığı gözlenebilir ancak bu teoriyle dinî anlatıların doğru olmasından ziyade psikolojik faydası ön plana çıkarılmıştır. Bu aşamada Braithwaite, dinî hikâyeleri herhangi bir hikâyeyle eş tutmaktadır. Bazı hikâyeler yaşamımızı aydınlatabilir ancak bir müminin davranışlarını şekillendirmeye yetecek midir? Herhangi bir hikâye inançlı bir kimseyi tatmin etmeyebilir. Yine dinî hikâyeler, işleve indirgendiğinde kural bildiriminden başka bir şey olmayacak ve dinin ulûhiyetinden eser kalmayacaktır. Bir müminin kendini dine adamadan önce inanç boyutunu da gözetmesi gerekmektedir. Din dilinde yer alan onaylayıcı ifadelerin, evrene dair tasavvurların ne anlama geldiği bilinmeden inanca yer açmak pek mümkün görünmemektedir. Böylelikle dinî hikayelerin de diğer hikayelerden pek bir farkı kalmamaktadır. Braithwaite, eleştirdiği noktayı inancın doğruyla olan bağıni kurmayarak yine kendisi hazırlamıştır. Davranışların benzer olduğu dinlerde ayırıcı unsurun dinî hikayeler olduğu söylenmiştir. Bir davranış politikası geliştirmek için hangi dinin hikayesinin referans alınacağı ise muammadır. Bir dinin doğruluğundan bahsedilemiyorsa hikayelerin desteği ne ifade edecektir? Doğruluğun söz konusu edilmediği yerde öyle veya böyle yaşamının bir farkı kalmayacaktır, dolayısıyla dinî hikayelerin psikolojik işlevi de bir bakıma işlevsiz kalmaktadır.

Braithwaite'in teorisinde, dinin temel unsurlarının dikkate alınmadığı düşünülmektedir. Nitekim ahlaki bir din yorumunda Tanrı'nın ve insanın varlığı, öte dünya gibi hiçbir meseleye temas edilmemektedir. Bu şekilde önerisi, mantıqçı

³⁷ Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 27-28.

pozitivizme karşı görülse de mantıkçı pozitivist ruhu barındırmaktadır. Dinin yaşamda ahlaki yönü olduğu kadar inanç boyutu da vardır.³⁸ Öyleyse teistik dilin iyi davranışı tespit ve teşvik etmesini nasıl anlamamız gerekmektedir? Örneğin, Tanrı'nın mevcut bir şahsa delalet etmediğini düşünen aydınlanmış inananların, dua ve ibadeti bırakıp dinî hikâyelerle ahlaki iyi davranışı tanımlamaları ve örneklendirmeleri anlamına mı gelmektedir? Cevap evet olursa tutumları kuralcı olur, çünkü bu durum teistik dil kullanımlarının tamamen terk edilmesini gerektirir. İkinci bir seçenek, teistik dilin gerçeğe atıfta bulunmamasına rağmen, ibadet ve duanın mevcudiyeti mi ifade edilmektedir? O zaman ibadetlerin ve duaların nesnesi bir kurgu olarak mı düşünülecektir? Tanrı'nın ahlaki yaşamı düzenlemek için sadece bir kurgu olduğunu düşünelim, bu kez de ibadet ve duanın geçerliliği tartışmaya açık hale gelmektedir. Bu sorular, ahlaki indirgemeciler tarafından yanıtlanmamaktadır. Üstelik ibadet ve dua edenler böyle bir Tanrı tasavvurundan pek memnun olmayacaktır. Nitekim ibadet, bir bakıma Tanrı ile bir iletişim içine girmektir. İletişim doğası gereği iletişimde bulunulan kişilerin gerçekliğinin pratik bir onaylamasını içerir. Aksi durumda kişi iletişimde bulunma ihtiyacı hissetmez. İnanan bir kimse, cevap vermeyeceğini düşündüğü bir Tanrı'ya dua etmez.³⁹

Braithwaite, derslerinde dinî inanç (*religious belief*) terimini kullanmaktan kaçındığını bunun yerine dinî iddia (*religious asserion*) veya kanaat (*religious conviction*) gibi ifadeleri tercih ettiğini bildirir. Çünkü dinî ifadede ne mantıksal ne empirik bir şey bulmadığını söyler. Ne niyetin iddiası ne de hikâyelerin referansı alışık olduğumuz anlamda inancı içerir. Dinin, bireysel ideallere ve hayal gücüne dayalı öznel bir tutum olduğunu belirtir.⁴⁰ İnanç-iddia ayrımına gidilmesinin temel sebebi, dinî ifadelerin doğruluk değerlerinin olmadığına dikkat çekmektir. Bu ayrım, inancı yok saymak ve dinin sadece deneysel yönünü hesaba katmaktır. Bilindiği üzere, bu şekilde dinî ifadeler öznel olacağı için onların yanlış olması da umursanmayacaktır.⁴¹ Herkesin dininin tamamen kendi ideallerine ve hayallerine bağlı olduğu fikri sübjektiviteyi beraberinde getirir. Bu sübjektif tutum bazı soruları da doğurur. Örneğin, objektif bir şey yoksa tebliğin ve din değiştirmenin rolü nedir? Üstelik dindar kimsenin inandığı hiçbir önerme yoksa konumunu nasıl savunacaktır? Öyle görünüyor ki din hakkında herhangi bir tartışma “otobiyografi takası”ndan daha fazlası olmalıdır. Braithwaite'e göre hepimizin sosyal hayvanlar olarak birbirine bağlı olduğu düşünülürse benzer bir yaşam tarzını benimseyen kimselerin, bir diğerine yardım etmesi yararlıdır. Temel istekler benzer olduğunda bir insanın otobiyografisi diğerinin hayatı üzerinde pekâlâ bir etkisi olabilmektedir. Ancak kişilerin hayatlarını farklı ilkelere göre idame ettirdiklerini farz edelim. Aralarında herhangi bir makul

³⁸ Ali Yıldırım, “Din Dilinin Ahlâkî Yorumu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 565.

³⁹ Edward H. Henderson, “Theistic Reductionism and the Practice of Worship”, *International Journal for Philosophy of Religion* 10/1 (1979), 26–28.

⁴⁰ Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 31-32.

⁴¹ Ali Yıldırım, *Din Dilinin Anlamı: Doğrulamacı ve İşlevselci Yaklaşımlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 90.

tartışma olabilir mi? Burada söylemek istenen, bir dizi ahlaki ilkeyi benimsemenin ve bu ilkelere göre yaşamının şahsi bir karar meselesi olduğudur.⁴²

Din dilinin bilişsel olarak yorumlanmaması, doğrulama gereğini ortadan kaldırırsa dahi yeni sorunlara yol açmıştır. Ayer'in etik duygusalcılığından sonra Braithwaite'in teorisi de gayrı-bilişselci bir açıklamadır.⁴³ Her şeyden önce bu teori, iyi bir indirgeme olarak yorumlanır.⁴⁴ Bu indirgemeci savunu, Tanrı'nın varlığına dair bir onay içermemektedir. Böylece dinlerin var olanı açıklamaktan ziyade pratik bir işlevinin olduğu fikri yaygınlaşır. Tanrı'nın varlığını kanıtlama ihtiyacı ortadan kaldırılarak bir nevi Tanrı fikrinin anlamlılığı savunulur. Tanrı'yı işaret eden ifadeler gerçeklik belirtmediğinden doğrulama sorunu da ortadan kalkmaktadır. Tanrı hakkında konuşmaların olduğu teistik dinlerde ise doğruluk için işlevin gözetilmesi önerisi, dili belirsiz bir kullanıma açar. Teistik indirgemeciliğin kabulü, ibadete ayrılan önemin bir tür edebi hümanizme dönüşmesine neden olacaktır. Bu şekilde ibadetler, dinî yaşamın temeli olmaktan çıkmaktadır.⁴⁵ Braithwaite'in bu girişimi dini anlamlı kılmak için başlamış olsa dahi dini geçersiz kılmakta ve içerisinde çelişkiler barındırmaktadır. Ayrıca bu tutum, dinin ilahi yönünün görmezden gelindiği ve mantıkçı pozitivist çizgiden uzaklaşmadığı şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁶ Tüm bunlar göz önüne alındığında hakikatin devreden çıkarılarak yalnız bağlılığın parlatılması, bir dine bağlanmaya götürecek neden vermemektedir. Bir başkasını kendi dinine yöneltecek bir tebliğ faaliyetini konumlandırmak şöyle dursun söz konusu dine neden bağlanıldığı bile meçhuldür. Bir dinin yaşam tarzını uygulamak için karar vermenin keyfi olmadığı belirtilse de bu kararın neye göre alınacağına dair bir açıklama yoktur.

SONUÇ

Dini inanç, mantıksal pozitivizmin temel tezlerinden biri olan doğrulama ilkesiyle doğrulanamamaktadır. Buna karşılık, Wittgenstein'in fikirlerinden etkilenen bazı filozoflar, dinî inancı anlamlı kılmaya çalışmıştır. Bunlardan biri olan Braithwaite, *Dini İnancın Doğası Üzerine Bir Empiristin Görüşü* adlı eserinde anlamı belirleyen ölçütün işlev olduğunu belirtir. Bunun üzerine, dinî inancı işlevsel biçimde yorumlayarak ahlaki iddialarla benzer bir kategoriye koyar. Ona göre hem dinî hem ahlaki ifadelerde bazı farklılıklar olsa da belirli bir yaşam tarzını takip etmeye yönelik asıl unsur niyettir. Bu niyetlerin dışavurumu olan davranışlar, dinî inancı anlamlı kılmaya yetecektir. Niyetin ortak olduğu dinler arası farkı ise o dinin hikâyeleri oluşturacaktır. Öyle ki hikâyelerin gerçekliğine inanmaya gerek yoktur. Sadece dindar kimseye ahlaki davranışların sürdürmekte psikolojik destek sağlayacaktır.

⁴² Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 33-35.

⁴³ Scott, Michael, "Religious Language", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), ed. Edward N. Zalta (Erişim 31 Mayıs 2021).

⁴⁴ Jean Greisch, "Basit Dilin Sınırları İçinde Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1998), 601-641.

⁴⁵ Henderson, "Theistic Reductionism and the Practice of Worship", 38-39.

⁴⁶ Yıldırım, *Din Dilinin Anlamı: Doğrulamacı ve İşlevselci Yaklaşımlar*, 84.

Son tahlilde bu görüşe göre dinî ifadelerin öznel bir tutumdan öteye gidemeyeceği görülmektedir.

Braithwaite'in tezi, dinî inancın doğasını analiz etmekten çok reçete sunuyor gibi görünmektedir. Braithwaite, başlangıçta empirik olgular, bilimsel yöntem ve zorunlu doğrular şeklinde ayırdığı üç doğrulama biçimi arasında dinî ifadelerin yerinin olmadığını savunmuştur. Tanrı'nın empirik olarak gözlenememesi ilk iki kategori için en önemli sorundur. Bunun aksine Tanrı'nın doğrudan gözlemlenememesi, dini ifadelerin gözleme konu olmayacağını gerektirmez. İlk kısımda Tanrı'dan bahsetmek için Zâtını empirik olarak deneyimleme şartının bulunmayacağını ileri sürdük. İkinci kısımda Braithwaite'in dinî ifadelerin genel empirik ifadeler olmadığı, psikolojik gerçekliği olduğu fikrini sunduk ve iddiasının kanıtsız olduğu karşılığını verdik. Bilimsel yöntemin mutlak doğruluğunu tartışmaya açtık. Hakeza üçüncü grupta zorunlu ifadelerin varsayımına dayandığı teziyle, dinî ifadelerin bu kategoride yer almamasının dayanaksız olduğunu savunduk. Tanrı kanıtlamaları arasında *a priori* ve *a posteriori* birçok delil bulunmaktadır.

Braithwaite, dinî ifadelerin olgusal ve bilişsel kullanımına dair bir açıklama sunmamaktadır. Doğrulama ilkesinin, kendisini dahi doğrulamaktan uzak olduğunu belirttik. Bu ilke doğrultusunda bir çözüm arayışı, bizi bilişsel unsurların devre dışı kaldığı bir din modeline götürmektedir. Hâlbuki inançlar niyeti doğurmakta, niyetler de davranışlara dönüşmektedir. İnanca değinmeden dinde asıl unsurun niyet olduğu önermesi doğru değildir. Braithwaite'in niyeti temel alarak dinî inanca davranışla anlam vermesinin eksik bir yorum olduğu sonucuna ulaştık. Ölçüt koyarken dahi bilişsel bir yön gerekmektedir. Biliyoruz ki doğruluk inançta bulunmuyorsa davranışta da bulunmayacaktır. Dolayısıyla kullanımı doğruluk ölçütü olarak almak yetersizdir, çünkü kullanım içeriğe matuf olarak anlaşılabilir. Bir davranış için önce inancın sonra niyetin sorgulanması gerekmektedir, davranış bunların bir sonucudur.

Dini ahlaka indirgemek gibi bir çözüm teizm açısından da kabul edilebilir değildir, çünkü teistik dinler belirttiğimiz gibi hakikat iddiasında bulunur. Aksi halde dinler metafizik gerçeklikten bağımsız bir hal almaktadır ki bu durumun dinlerin temel iddiasına terstir. Braithwaite'in söylediği gibi dinî ifadeler, sadece psikolojik destek sağladığında dinin doğruluk iddiasının devreden çıktığı sonucuna ulaştık. Öyleyse inanan kimse bu davranışları sürdürdüğü halde olumsuz sonuçlara ulaştığında neden kolayca başka bir dine geçmemektedir? Dini takip etmek için tek unsur niyetse bu gibi durumlarda aynı dinde kalmaya değer bir sebep bulunmamaktadır. Dinî ifadelerin salt niyetlerden daha fazla, derin bir anlamı olmalıdır.

Dinî kıssaların bir çeşit duygulanım vasıtaları olduğu öne sürülmüştür. Düşünebildiğimiz her şeyin duygusal boyutunun olduğu açıktır, bu onların duygusal boyuttan ibaret olduğunu göstermez. Braithwaite'in bahsettiği gibi bu şekilde dinî kıssalar herhangi edebi bir hikâyeden öteye geçemeyecektir. Ahlaki motivasyon oluşturması bakımından Shakespeare ve Tanrı arasında bir fark gözetmeye

neredeyse gerek kalmayacaktır. Bu bağlamda Tanrı'nın gerçekliğinin olmadığı bir dinde ibadetlere ve duaya yer yoktur. Dinlerin hayati tezini oluşturan öte dünya iddiası ve şümullü bir inanç modeli kalmamaktadır. Görüldüğü üzere empirist bir yorumda dinin ilahi yönü göz önüne alınmamıştır.

Din dilini anlamlı kılmaya dair bu girişim, önemli olsa da işlev gibi tek bir unsura odaklandığından saydığımız sorunları beraberinde getirmiştir. Tanrı'nın varlığını söz konusu etmeden dinin işlevine göre bir anlamlılık savunusu bize göre de oldukça anlamsızdır. Temel taşların yerleştirilmediği bir binanın üzerine kat çıkmaya ve herhangi bir tuğlanın orada iyi durduğunu söylemeye benzetmektedir. Dolayısıyla bu şekilde benimsenen dinin işlevinden bahsetmek şöyle dursun sağlamlığı tartışılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999.
- Ayer, Alfred Jules. *Language Truth and Logic*. London: Penguin Books, 12. Basım, 1971.
- Bartley III, William Warren. *Morality and Religion*. London: Palgrave Macmillan, 1971.
- Braithwaite, Richard Bevan. *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
- Carnap, Rudolf. "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language". *Logical Positivism*. ed. Alfred Jules Ayer. 60-82. Toronto: Collier-Macmillan, 1959.
- Erdem, Engin. "Ateizm ve Kanıtları". *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Sait Reçber - Recep Kılıç. 179-181. Ankara: Grafiker, 2014.
- Greisch, Jean. "Basit Dilin Sınırları İçinde Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1998), 601-641.
- Hempel, Carl G. "The Empiricist Criterion of Meaning". *Logical Positivism*. ed. Alfred Jules Ayer. 108-133. Toronto: Collier-Macmillan, 2. Basım, 1959.
- Henderson, Edward H. "Theistic Reductionism and the Practice of Worship". *International Journal for Philosophy of Religion* 10/1 (1979), 25-40.
- Kenny, Anthony. *Philosophy in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Kılıç, Recep. "Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?". *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 13-17.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Mahon, James Edwin. "Macintyre and the Emotivists". *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair Macintyre*. ed. Fran O'Rourke. 165-201. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013.
- Mascall, Eric Lionel. *Words and Images; A Study in Theological Discourse*. London: Darton, Longman & Todd, 1968.
- Mitchell, Basil. *Morality: Religious & Secular*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Quine, Willard V. O. "Two Dogmas of Empiricism". *The Philosophical Review* 60/1 (1951), 20-43.
- Reçber, Mehmet Sait. "Din Felsefesi". *Felsefe*. 180-213. Ankara: Ankuzem, 2005.
- Rossi, Jean-Gerard. *Analitik Felsefe*. ed. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2. Basım, 2020.
- Schlick, Moritz. "Meaning and Verification". *The Philosophical Review* 45/4 (1936), 339-369.
- Schönbaumsfeld, Genia. *Wittgenstein and Religion*. Cambridge University Press, (yayımlanmamış kitap).
- Scott, Michael. "Religious Language". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition). ed. Edward N. Zalta. URL=

<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/religious-language/>>.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. ed. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis, 7. Basım, 2020.

Yıldırım, Ali. “Din Dilinin Ahlâkî Yorumu”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 541–567.

Yıldırım, Ali. *Din Dilinin Anlamı; Doğrulamacı ve İşlevselci Yaklaşımlar*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.

“Verifiability principle | philosophy | Britannica”. Erişim 01 Haziran 2021. <https://www.britannica.com/topic/verifiability-principle>

METODOLOJİK TABİATÇILIK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ'NİN TABİÎ NEDENSELLİK ELEŞTİRİSİ

Al-Ghazālî's Criticism against Natural Causation with
Respect to Discussions on Methodological Naturalism

Rahim ACAR, Prof. Dr.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Marmara University Faculty of Theology

rahim.acar@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0913-0608>

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 20.05.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 30.07.2022

Atıf | Cite As

ACAR, R. "Metodolojik Tabiatçılık Tartışmaları Bağlamında, Gazzâlî'nin Tabîî Nedensellik Eleştirisi". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/1 (Haziran 2022): 74-91.

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

METODOLOJİK TABİATÇILIK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ'NİN TABİİ NEDENSELLİK ELEŞTİRİSİ

Rahim ACAR

ÖZ

Bu makalede Gazzâlî'nin felâsifenin, hassaten İbn Sina'nın nedensellik anlayışına yönelttiği eleştirilerin günümüzdeki metodolojik tabiatçılık tartışmalarıyla ilişkilendirilmesini sorgulamaya çalışacağım. Tabiatı katı bir nedensel ilişkiler ağı olduğunu farzetmek meydana gelen tabîî hâdiselerin, tabîî etkenlere dayanarak açıklanabileceğini ima etmektedir. Genel terimlerle konuşursak, tabiatı meydana gelen hâdiselerin, tabîî etkenlerle açıklanabilmesini kabul etmek metodolojik tabiatçılıktır. Buna karşılık, bütün varlığın tabîî, fiziksel, varlıklardan ibaret olduğu iddiası ise felsefî, yahut ontolojik, tabiatçılıktır. Bu bağlamda çağdaş filozoflar arasında metodolojik tabiatçılığın felsefî tabiatçılığı desteklediğini savunan ateistler olduğu kadar Tanrı'ya inanan dindar filozoflar da bulunmaktadır. Dindar filozoflar tam da metodolojik tabiatçılığın felsefî tabiatçılığı desteklediğini, veya tazammun ettiğini, düşündükleri için metodolojik tabiatçılığa karşı çıkmaktadırlar. Benim bu makalede yapmaya çalışacağım şey, bir anlamda Gazzâlî'nin felâsifenin nedensellik anlayışına yönelttiği eleştirinin, günümüzde metodolojik tabiatçılığa yöneltlen eleştiri ile eş değer olup olmadığını araştırmaktır. Ortaçağ İslam dünyasındaki tartışmaların ve modern tartışmaların bağlamını, kullanılan kavramsal çerçevelerin benzerlikleri kadar farklılıkları olduğunu da dikkate alarak Gazzâlî'nin tavrını ve metodolojik tabiatçılıkla felsefî tabiatçılık arasında nasıl bir ilişki öngördüğünü, tartışacağım. Gazzâlî'nin mucizeye yer açmak maksadıyla felâsifenin tabiatındaki nedensel düzen tasavvuruna yönelik eleştirileri günümüzdeki metodolojik tabiatçılık eleştirisi ile ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda, Gazzâlî'nin filozofların nedensellik anlayışına yönelttiği eleştirinin bir metodolojik tabiatçılık eleştirisi sayılacağını göstermeye çalışacağım. Ancak Gazzâlî'nin filozofların nedensellik anlayışına yönelttiği eleştiri metodolojik tabiatçılığın, tabiatın ötesinde hiçbir şey olmaması anlamında felsefî yahut ontolojik tabiatçılığı desteklediği şeklinde değildir. Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiri, metodolojik tabiatçılığın Tanrı'nın âlemdeki mutlak hükümlerinin reddini gerektireceği dolayısıyla deizmle ilişkilendirilebileceği şeklindedir.

Anahtar Kelimeler: Metodolojik Tabiatçılık, Felsefî Tabiatçılık, Gazzâlî, Mucize, Nedensellik Eleştirisi, Deizm.

ABSTRACT**Al-Ghazālī's Criticism against Natural Causation with Respect to Discussions on Methodological Naturalism**

In this article, I am going to attempt to relate al-Ghazālī's criticism against Muslim philosophers' conception of the causal order within the universe—especially that of Ibn Sīnā—to contemporary discussions on methodological naturalism. Granting that there is a nexus of strong causal relations within nature implies that one can explain the occurrence of natural events by referring to natural causes. To put it in general terms, granting that natural events can be explained by referring to natural causes is methodological naturalism. Granting that there does not exist anything beyond or outside of the nature is philosophical, or ontological, naturalism. In this context, there is a hot debate among contemporary philosophers: does methodological naturalism support philosophical, or ontological, naturalism? Some philosophers assume that methodological naturalism supports philosophical naturalism. Among these philosophers there are atheists and thus philosophical naturalists, as well as Christian philosophers. Devoted scholars who believe in the existence of God seem to reject methodological naturalism, because they think that methodological naturalism favors philosophical naturalism. What I am going to do in this article is to inquire if al-Ghazālī's criticism against Muslim philosophers' conception of the causal order within the universe is similar to the contemporary criticism against the methodological naturalism. In this regard, I pay attention to the context of discussions in the medieval Islamic world and modern discussions. I am going to clarify how al-Ghazālī's position can be understood with regard to the relationship between methodological naturalism and philosophical naturalism. I am going to argue that al-Ghazālī's criticism against Muslim philosophers' conception of the causal order within the universe, to justify the occurrence of miracles in the proper sense, is a kind of criticism against methodological naturalism. However, al-Ghazālī's criticism against Muslim philosophers' conception of the causal order within the universe, is not that methodological naturalism favors philosophical or ontological naturalism, in the sense that there is nothing beyond nature, or natural existence. His criticism against philosophers is, rather, that methodological naturalism contradicts the idea of divine sovereignty over the universe. It implies some kind of deism, as rejection of absolute divine sovereignty over the universe, not philosophical naturalism.

Keywords: Methodological Naturalism, Philosophical Naturalism, al-Ghazālī, Miracles, Criticism against Causation, Deism.

1. METODOLOJİK TABİATÇILIK VE FELSEFİ TABİATÇILIK TARTIŞLAMALARININ BELİRGİNLEŞTİRİLMESİ

İnsanoğlu akıllı canlı olması hasebiyle kendi varoluşuna anlam vermek sürecinden kaçınmaz. Kendi var oluşunu, hem başlangıç itibarıyla hem de süregiden bir akışın içinde olması itibarıyla açıklamak için etrafındaki olayların nasıl meydana geldiğini açıklama ihtiyacı duymuştur. Bu açıklamayı nasıl yapabiliriz? Bu

açıklamanın sınırları nedir? Her şeyi açıklayabilir miyiz? Bu ve benzeri sorulara insanlık tarihi boyunca farklı cevaplar verilmiştir. Ancak bu cevapları temelde iki kategoriye ayırmak mümkün görünmektedir. Etrafımızda olup biten şeyleri etrafımızda olup biten başka şeylerle mi yoksa onların ötesinde bir şeylere nispet ederek mi açıklayacağız? Etrafımızda olup biten şeyler, hem belli bir varlıklar kümesi anlamında hem de bu varlıklar kümesine atfettiğimiz nitelikler kümesi anlamında tabiat terimi ile ifade edilmektedir. Bu bağlamda tabiatçılık teriminin de ilk çağrıştırdığı anlam beş duyumuz aracılığıyla bilebildiğimiz şeyler hakkındaki açıklamanın yine o şeyler kümesinin üyelerine dayanarak yapılmasıdır. Ancak tabiatın tam olarak ne olduğu ve tabiatın açıklanmasının nasıl olması gerektiği hususunda farklı yaklaşımların bulunduğu açıktır.¹

Tabiatın ne olduğunu belirginleştirerek metodolojik tabiatçılık ve felsefi tabiatçılık ilişkisinin ne olduğuna bakabiliriz. Tabiat kelimesinin üzerinde bütün filozofların anlaştığı keskin bir anlamının bulunduğunu söylemek zor görünüyor. Tabiat Yunanca *physis* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmış. Kelimenin “insan tabiatı”, “şeylerin tabiatı” gibi kullanımları olduğu gibi “tabiat kanunu” gibi kullanımı da vardır.² Bir bakıma insanın tabiatı, eşyanın tabiatı gibi ifadelerdeki kullanım ile tabiat kanunu ifadesindeki kullanımın tabiatla ilgili temel tartışmaları yönlendirici iki temel kullanım olduğu söylenebilir. Birincisinde herhangi bir şeyin özelliklerinin toplamını işaret etmekte; ikinci anlamda ise tabiat kelimesi, belli bir varlık alanı ile ilgili olan “kanunları” göstermektedir. Bu varlık alanı Yeni-eflâtuncu varlık mertebelerini düşünürsek Bir’den çıkan varlıkların en alt mertebesine, yani fiziksel varlık alanına karşılık gelmektedir.³ Tabii şeyler fiziksel şeylerle, değişim ve eksik olmak ile ilişkilendirilmiştir. Buna karşılık tabiat ötesi olan şeyler, fizik ötesi olmakla, değişmezlik ve mükemmel olmak ile ilişkilendirilmiştir. Tabiatta gelişme ve değişimin olmasını; tabiatın düzenli oluşunu dikkate alarak pek çok filozof, onu düzenleyici bir aklı ilkenin (*logos*) olduğunu ve tabiattaki değişimin aslında bir amaç çerçevesinde gerçekleştiğini kabul etmiştir. Tabiat kelimesinin Yunanca *physis* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmış olması ve bilimsel disiplinlerin gelişimi çerçevesinde tabiat kelimesi, fiziksel nesnelerin özellikleri veya fiziksel nesneler anlamında kullanılabilmektedir. İşte bu nedenle tabiatçılık denince ya materyalizm ya da her şeyin fiziksel nesneler ve onlara indirgenebilen şeylerden ibaret oluşu

¹ Tabiatçılığın, tam olarak ne anlama geldiği, mesela fizikalizm, materyalizm, yahut sekülerizm ile nasıl ilişkilendirileceği tartışma konusudur. Bu konudaki farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu farklı yaklaşımların uç bir örneği olarak, tabiat ve tabiat ötesi ayırımının uygun bir ayırım olmadığı iddiası dikkate alınabilir. Sandy C. Boucher, “Methodological Naturalism in the Sciences”, *International Journal for Philosophy of Religion* 86/3 (2019). Konuyla ilgili olarak ayrıca bakınız, Kelly James Clark, “Naturalism and its Discontents,” *The Blackwell Companion to Naturalism* içinde, ed. Kelly James Clark (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016.), 1-15.

² Tabiat terimini eski Yunan düşüncesindeki kullanımı ile ilgili olarak bk. Elias Carr, “A Catholic Theological Perspective on Evolution and Intelligent Design”, *University of St. Thomas Journal of Law and Public Policy* 4/1 (2009), 67-69.

³ Plotinus’un âlem tasavvuru ve tabii varlık alanının en alt varlık mertebesi olduğu ile ilgili olarak bakınız, Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I Greece and Rome (Cornwall: MPG Limited, 1999), 464-469.

anlamında fizikalizm anlaşılabilir. ⁴ Bu minvalde tabiat şeylerin özellikleri olduğu kadar belli bir varlık katmanını da göstermektedir.

Modern bilimin ilerlemesi ile tabiatın açıklanmasında önemli bir dönüşümün yaşandığı kabul edilir. Önceki asırlarda insanoğlunun tabiatın açıklanmasında iki temel eğilimi olduğu, modern bilimin bu eğilimlerle uyuşmadığı ve bunları dönüştürdüğü düşünülür. Birincisi tabiatın işleyişinin teleolojik olduğudur. Tabiatla medyana gelen olaylar belli bir gayeyi gerçekleştirmek için meydana gelir ve bu sebeple rastgele değildir. İkincisi, insanoğlunun tabiatla olan şeyleri kişileştirme eğilimidir. Mitolojik açıklamalar bu türden eğilimin karakteristik sonuçları olarak görülebilir. Tabiatla ilgili olayların meydana gelişi o olaylara ilgili manevi varlıklarla ilişkilendirilmiş, hatta tabii varlıkların kendisi canlı gibi düşünülmüştür. Buna karşılık monoteist dinlerdeki Tanrı inancı, tabii varlıklar kümesi anlamında tabiatın canlı sayılmasına, veya tabii varlıkları idare eden pek çok manevi varlık anlayışına karşılık, bütün tabiatın var olmasında ve işleyişinde nihâî olarak etkin olan tek bir mânevî varlık olduğu inancıdır. ⁵ Tabiatın işleyişinde teleolojik bir kalıp (*pattern*) görmek veya görmemek ve bir bütün olarak tabiatın işleyişini yöneten tabiatüstü bir varlık görmek veya görmemek etrafımızda olup biten hadiseleri izahtaki iki farklı yönelimdir.

Tabiat kelimesinin kullanımında önemli bir dönüşüm yahut günümüzdeki kullanımlarındaki önemli bir etken 17. asırdan itibaren modern bilimlerin felsefenin semsiyesi altından çıkarak bağımsız birer disiplin haline gelmesiyle ilgilidir. Descartes, Galileo ve Newton'ın çalışmalarının matematiği ve yeni teknolojik araçları kullanarak tabiatın işleyişini açıklamada bir dönüşüme sebep olduğu söylenebilir. ⁶ Bu yeni yöntemlerin ve aletlerin tabiatın nasıl işlediğine, meydana gelen tabii hadiselerin nasıl vuku bulduğuna dair daha önce yapılan açıklamalardan çok daha bilgi verici olduğu kabul edilir. Newton'ın mekanistik evren anlayışının alemde—buradaki alem kelimesi, tabii nesnelerin oluşturduğu bütünlük anlamında kullanılmaktadır—olup biten şeylerin kendi içinde açıklanması âlemin ötesinde bir şeye atıfta bulunma ihtiyacını sorgulanır hale getirmiştir denilebilir.

2. METODOLOJİK TABİATÇILIĞIN FELSEFİ TABİATÇILIĞI DESTEKLEMESİ FİKRİ

Modern bilimin gelişmesi ile tabiatla meydana gelen hadiselerin yine tabiat içindeki etkenlere dayanarak açıklanmasındaki başarının ortaya çıkardığı birbiriyle ilişkili iki temel sorundan bahsedebiliriz. Birincisi, tabii hadiselerin meydana gelişi için tabii etkenlere dayanarak getirilen tabii açıklama bu tür hadiselerle dair tam bir açıklama sayılabilir mi? Yani, tabii hadiselerle dair sorulabilecek tüm sorulara cevap

⁴ Tabiatçılığın fizikalizm ile tam tamına aynı anlamda kullanılıp kullanılamayacağı hususunda, bir numaralı dipnottaki kaynaklara ek olarak bakınız, Evan Fales, "Naturalism and Physicalism," *Cambridge Companion to Atheism* içinde, ed. Michael Martin (New York, NY: Cambridge University Press, 2007), 118-134

⁵ Alvin Plantinga, "Science and Religion: Why Does the Debate Continue?", *Science and Religion in Dialogue* içinde, ed. Melville Y. Stewart, (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 303-304.

⁶ Elias Carr, "A Catholic Theological Perspective," 71.

verir mi? İkincisi, tabîî hadiselerin nasıl ve hangi şartlar altında meydana geldiğine dair başka tabîî hadiselere dayanarak bir açıklama getirilebilmesi, her şeyin tabiattan ibaret olduğunu kabul etmeyi gerektirir mi? Bu sorulardan birincisine verilen bir cevap metodolojik tabiatçılık ile ilişkilidir. Yani tabiatta meydana gelen hadiseleri sadece tabiatta bulunan şeyler ve onların tabîî niteliklerine dayanarak açıklayabileceğimizi savunmak metodolojik tabiatçılıktır. Modern bilimin başarısı, yukarıda hatırlattığım üzere, bu soruya olumlu cevap vermek için en güçlü etkidir. Ancak bu noktada tabîî hadiselerin veya nesnelerin tabîî etkenlere dayanarak yapılan açıklamasının tüm sorulara cevap veren tam bir açıklama olup olmadığı hala tartışma konusudur.⁷ İkinci sorumuz ise metodolojik tabiatçılığın, ontolojik tabiatçılığı⁸ destekleyip desteklemediği meselesidir. Her ne kadar metodolojik tabiatçılığın ontolojik tabiatçılığı gerektirdiği söylenemese de metodolojik tabiatçılığın felsefî tabiatçılığı desteklediği fikrinin muhtelif tartışmalarda varsayıldığını görmek mümkündür. Metodolojik tabiatçılığın felsefî tabiatçılığı desteklediği fikrinin izleri hem Tanrı'nın varlığını kabul eden teist filozofların yazılarında hem de her şeyin tabîî varlıklardan ibaret olduğunu kabul eden ateistlerin yahut felsefî tabiatçıların yazılarında bulunmaktadır. Bu ortak varsayımdan hareketle metodolojik tabiatçılığın ontolojik veya felsefî tabiatçılığı desteklediğini kabul eden ve Tanrı'nın varlığına inanan filozoflar meydana gelen bütün tabîî hadiselerin veya mevcut olan bütün tabîî varlıkların tabîî nedenlerle açıklanamayacağını göstermeye çalışmıştır. Felsefî, yahut ontolojik, tabiatçılar olarak nitelendirilebilecek ateistler ise meydana gelen bütün tabîî hadiselerin veya mevcut olan bütün tabîî varlıkların tabîî nedenlerle açıklanamayacağını göstermeye çalışmıştır.⁹ Her iki cenahın yaklaşımını gösterecek birer örneğe kısaca bakabiliriz.

Akıllı tasarım argümanlarında tabiatta olup biten şeylerin tabîî etkenlerle açıklanabilmesinin felsefî veya ontolojik tabiatçılık anlamında Tanrı'yı inkâr etmeyi gerektireceği varsayımının izi sürülebilir. Akıllı tasarım argümanlarının örneklerinden bir tanesi Michael Behe'ye aittir.¹⁰ Behe canlılardaki bazı yapıların önceki daha basit yapıların evrilmesiyle ortaya çıkamayacağını iddia etmektedir.

⁷ Konuyla ilgili bir tartışma için bakınız, Kemal Batak, *Naturalizm Çıkmazı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 155-180 ve John Lennox, *Aramızda Kalsın Tanrı Var*, çev. Reşit Şahin ve Sare Levin Atalay (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013), 41-62.

⁸ Burada "ontolojik tabiatçılık" ifadesi yerine, "metafizik tabiatçılık" ve "felsefî tabiatçılık" gibi ifadeler de kullanılmaktadır.

⁹ Metodolojik tabiatçılığın, felsefî veya metafizik tabiatçılıkla nasıl ilişkilendirildiğine dair bir inceleme için bakınız, Hans Halvorson, "Why Methodological Naturalism?", *The Blackwell Companion to Naturalism* içinde, ed. Kelly James Clark (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016.), 136-149.

¹⁰ Michael Behe, "Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference," *Intelligent Design Creationism and Its Critics* içinde, ed. Robert T. Pennock (Cambridge MA & London: Massachusetts Institute of Technology, 2001), 241-256. Bu yazı daha önce Behe'nin *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* (London: Free Press, 1996) isimli kitabı içinde yayınlanmıştır. Ben sadece Behe'nin argümanını örnek olarak dikkate alacağım. Ancak bütün tabîî sistemlerin tabîî nedenlere dayanarak açıklanamayacağını göstermek üzere başka argümanlar da vardır. Böyle bir argüman için, mesela, bakınız, William A. Dembski, "Intelligent Design as a Theory of Information," *Intelligent Design Creationism and Its Critics* içinde, ed. Robert T. Pennock (Cambridge MA & London: Massachusetts Institute of Technology, 2001), 553-573.

Ona göre bu sistemler indirgenemez şekilde karmaşık (*irreducibly complex*) sistemlerdir. Behe biomolekül sistemlerinin bir tür karmaşık makine gibi olduğunu iddia etmektedir. Bu makinaların işleyişi “indirgenemez bir karmaşık” yapıyı gerektirmektedir. İndirgenemez surette karmaşık sistemler,

“... parçalarından herhangi birinin ortadan kaldırılmasıyla sistemin etkili bir şekilde çalışmasının duracağı, birbiriyle uyumlu ve etkileşim içinde olup temel işleve katkıda bulunan birtakım parçalardan oluşan yekpâre sistemlerdir. Böylesi bir sistem daha önceki bir sistemin peşpeşe hafifçe değiştirilmesiyle üretilemez. Çünkü indirgenemez şekilde karmaşık olan bir sistemden daha önce var olabilecek bir [yapı], tanım gereği işlevsizdir.”¹¹

Behe’ye göre indirgenemez surette karmaşık yapılarda, sistemdeki bütün parçaların hep birlikte mevcut olması gerekir. Sistemdeki parçaların bir bütün olarak gördüğü işlev her birinin kendi başına görebileceği işlevden ve ortaya çıkarabileceği sonuçtan daha fazla bir sonuç ortaya koyacaktır. Bu durumda evrimle ortaya çıktığı kabul edilen yapılarda meydana gelen tabiî seçim hâlihazırda mevcut olan bir işlevin var olmasını gerektirdiği için indirgenemez surette karmaşık yapılar bir bütün olarak ya vardır ya da yoktur. Bu yapılar Darwin’in düşündüğü gibi kademeli oluşumla (*gradualism*) meydana gelemez.¹² Daha önce mevcut olan daha basit sistemlerin, kademeli değişimi ile ortaya çıkamayacak sistemlerin bir örneği olarak Behe, pek çok hayvan ve bitki hücresindeki “sıvının hücrenin üzerindeki hareketini ya da bir sıvı aracılığı ile tek tek hücrelerin dizilmesini sağlayan (*serve*) tüycük (*cilium*) örneğini vermiştir. Bu tüycüklerin işlevlerini yerine getirmesi için onlardaki bütün parçaların aynı anda var olması gerekir. Böylesi bir yapı kademeli değişim ile meydana gelemeyecek olan indirgenemez surette karmaşık bir sistemdir.¹³ Dolayısıyla böylesi sistemler ancak akıllı bir tasarımcı tarafından en başta tasarlanmış ve meydana getirilmiş olmalıdır. Behe, biyokimyasal sistemlerin akıllı bir tasarımcı tarafından tasarlanmış olmasının tabiatın düzenini, tabiî olayların meydana gelişindeki tabiî etkenleri reddetmeyi gerektirmediğinin altını çizmektedir.¹⁴ Ancak tabiattaki bazı sistemlerin tabiî etkenlerle açıklanamayacağını belirtmektedir.

Tabiatta mevcut bazı sistemlerin tabiî etkenlerle açıklanamaz olduğunun kabul edilmesi metodolojik tabiatçılığın sorgulanması anlamına gelmektedir. Yani tabiatta meydana gelen olayların veya mevcut sistemlerin nasıl vuku bulduğuna dair tabiî koşullara dayanarak açıklamaların yapılabileceği durumlar vardır. Ancak tabiatta tabiî bir açıklama getirilemeyecek olan, tabiî bir etkene dayanarak açıklanamayacak olan, durumlar da vardır. Tabiî bir açıklamanın yapılamayacağı tabiî durumların olması metodolojik tabiatçılığın sınırlanması, gerçekliğe dair bilgi elde etmenin yegâne güvenilir yöntemi olmadığının teyit edilmesi, anlamına gelmektedir.

¹¹ Michael Behe, “Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference,” 247.

¹² Michael Behe, “Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference,” 247.

¹³ Michael Behe, “Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference,” 249-251.

¹⁴ Michael Behe, “Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference,” 254-255.

Tabiattaki bazı şeylerin tabiat içinde açıklanamaması, ister istemez tabiat ötesi bir varlığın, bir öznenin, bir akıllı tasarımcının varlığı iddiasını desteklemektedir. Tabiatta olup biten hadiseleri tabîi etkenlerle açıklamanın, yani metodolojik tabiatçılığın, ontolojik tabiatçılığı destekleyip desteklemediği meselesine şimdi tekrar bakabiliriz. Akıllı tasarım argümanlarını ortaya koyanların metodolojik tabiatçılığın ontolojik tabiatçılığı desteklediğini (*favor*) varsaydığı söylenebilir.¹⁵ Zira bu argümanlar tabiat ötesi bir akıllı tasarımcının olduğunu göstermek için tabiatta gözlenen bazı durumların tabîi etkenlere dayanarak açıklanamadığını söylemektedir. Tersini düşünecek olursak, eğer tabiatta gözlenebilen bütün durumların tabîi etkenlerle açıklanabileceğini kabul edecek olursak yani olup biteni tabîi şartlar altında açıklayabilirsek, bilimsel açıklama bağlamında, tabiatın ötesinde bir varlığı arama ihtiyacı duymayacağız. Bilimsel açıklamanın çağdaş kültürdeki önemini dikkate aldığımız zaman metodolojik tabiatçılığın güçlü bir şekilde felsefi tabiatçılığı destekleyeceğini farz edebiliriz.

Tabiatta olup biten şeylerin tabîi etkenlerle açıklanabilmesinin Tanrı inancını gereksizleştireceği ve Tanrı'yı inkâr etmeyi gerekçelendireceği fikrinin yeni ateistlerin argümanlarında daha açık bir şekilde izi sürülebilir. Bu noktada örnek olarak Victor Stenger'in *God: the Failed Hypothesis* isimli kitabındaki açıklamalarına bakabiliriz.¹⁶ Stenger bu kitapta tabiatüstü veya gayri maddî süreçlerin standart bilimsel yöntemleri kullanarak deneysel olarak test edilebilir olduğunu göstermek istiyor. Böylelikle, nihayetinde bir Tanrı'nın olduğu ve meydana gelen bazı olayları Tanrı'nın meydana getirdiği iddiaları da bilimsel olarak test edilen iddialar arasında sayılacaktır. Stenger'e göre eğer bilimsel veriler Tanrı'nın varlığını göstermek için kullanılabiliyorsa Tanrı'nın yokluğunu göstermek için de kullanılabilir olmalıdır. Ona göre modern bilimin ulaştığı noktada İbrahimi dinlerin öğrettiği Tanrı'nın varlığı veya yokluğu konusunda kesin karar verebilecek durumdayız. Stenger'in bilimsel araştırma yoluyla Tanrı'nın yokluğunu gösterme stratejisi şöyledir. Monoteistik Tanrı anlayışına göre Tanrı'nın hem zamanın ve mekânın ötesinde bir varlık olduğu, hem de zamana ve mekâna atıfla tasvir edebildiğimiz her şeyin zemini olduğu kabul edilir. Yani bilimsel olarak incelenebilen her şeyin temelinde Tanrı bulunmaktadır. Dolayısıyla bilimsel araştırma yaparken araştırdığımız şeyin zeminine dair de bir şeyler gözleyebilmemiz gerekir. Bu durumda Stenger Tanrı'nın varlığını tıpkı bilimsel bir hipotez gibi düşünebileceğimizi deney ve gözlem verileriyle bu hipotezi test edebileceğimizi öne sürer. Böyle bir test tıpkı bir fizikçinin kütsüz fakat yüklü bir parçacığın (*massless charged particle*) mevcut olup olmadığını deney ve gözlem verileriyle test etmesi gibi olacaktır. Stenger açısından eğer Tanrı diye bir şey gerçekten var ise bunun tabiata dair güvenilir bilgi veren bilimsel yöntemlerle gözlenebilmesi veya Tanrı hipotezini doğrulayan gözlem verileri bulunabilmesi gerekir. Bu haliyle Stenger kitabında

¹⁵ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 456-457.

¹⁶ Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*, (New York, NY: Prometheus Books, 2007), 11-16.

Tanrı'nın var olmadığını, bu anlamda felsefî tabiatçılığını, bilimsel bir yöntemle, yani tabiatta meydana gelen hadiselerin gözlemlenebilir etkenleri bulunup bulunmadığına bakarak göstermek istemektedir. Eğer Tanrı var ise “Tanrı'nın bilimsel yöntemlerle tespit edilebilir (*detectable*) olması”¹⁷ gerekir.

Stenger bilimde metodolojik tabiatçılığın kabul edildiğini ancak bunun bazen metafizik tabiatçılıkla karıştırıldığını belirtmektedir. Kendisinin bu kitapta yaptığının aslında metodolojik tabiatçı yöntemi uygulamak olduğunu vurgulamaktadır. Ancak burada Stenger'in tabiat ötesi bir şeyin var olup olmadığı ile ilgili olarak da metodolojik tabiatçılığı uygulayarak sonuçlara varılabileceğini ve nihayetinde Tanrı'nın var olmadığının gösterilebileceğini benimsediği açıktır. Yani metodolojik tabiatçılığın felsefî tabiatçılığı desteklediğini kabul ettiği için Tanrı'nın yokluğu anlamında felsefî tabiatçılığın doğruluğunu göstermek için gerçekliğe dair yegâne güvenilir bilgi etme yolunun metodolojik tabiatçılık olduğunu kabul etmektedir.

Stenger'in bu kitapta Tanrı'nın varlığını bir bilimsel hipotez gibi görüp metodolojik tabiatçılığa göre O'nun var olup olmadığını test etmesinin en başından ontolojik tabiatçılığı farzetmeyi gerektirdiği söylenebilir. Bu bağlamda metodolojik tabiatçılığın, kısaca, tabiatta meydana gelen hadiselerin tabii etkenlere dayanarak izah edilmesi şeklindeki tanımını hatırlayabiliriz. Eğer Tanrı'nın varlığı hipotezinin doğruluğuna metodolojik tabiatçı bir çerçevede karar verebiliriz dersek, en başından Tanrı denilen şeyin, tabii varlıklar gibi bir şey olmuş olduğunu farzetmiş oluruz. Bu durumda da metodolojik tabiatçılığın felsefî tabiatçılığı desteklediği görüşü teyit edilmiş olmaktadır.

Stenger'in bu kitaptaki Tanrı'nın var olmadığını bilimsel yöntemlerle gösterme stratejisinin, metodolojik tabiatçılık ve felsefî tabiatçılık arasında gördüğü ilişki bakımından, akıllı tasarım argümanlarını ortaya koyan filozoflarla benzer bir noktada olduğu söylenebilir. Stenger'i bir temsilcisi olarak görebileceğimiz ontolojik tabiatçılar, yahut ateistler, arasında da metodolojik tabiatçılığın, ontolojik tabiatçılığı desteklediği kabul edilmektedir. Bu sebeple özellikle yeni ateistler meydana gelen tabii şeyleri başka tabii şeylerle nasıl açıklayabileceğimizi göstermeye yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda hatırlanabilecek en iyi tartışma muhtemelen evrim teorisi ile ilgili tartışmalardır. Tabii nesneler içinde canlıların cansızlardan ve canlılar içinde de insanın diğer canlılardan daha karmaşık olduğu kabul edilir. Bu kabule göre eğer insanın bir tabii varlık olarak ortaya çıkışı hâdisesi tabii etkenlere dayanarak izah edilebilirse en karmaşık tabii hâdiseler bile tabii etkenlere bağlı olarak izah edilmiş olacaktır. Bu durumda bütün tabii hâdiselerin başka tabii hâdiselerle veya etkenlerle izah edilebilir olması gerekir. Öyleyse tabiatta olup biteni izah etmek için tabiat ötesine başvurmaya gerek yoktur. Nihayetinde bunun bir tazammunu olarak, bu durumda tabiat ötesi bir şey olarak Tanrı'nın var olmadığı iddia edilmektedir.¹⁸

¹⁷ Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*, 13.

¹⁸ Buradaki muhakemenin adımlarının izah edilmesi ile ilgili olarak bk, Alvin Plantinga, “Science and Religion: Why Does the Debate Continue?”, *Science and Religion in Dialogue*, ed. Melville Y. Stewart

Stenger'in ifade ettiği üzere, eğer tabii şeyleri tabii etkenlere dayanarak izah edebilirsek tabiat ötesinde bir şeye atıfta bulunma ihtiyacı hissetmeyeceğiz. Bu durumda tabiat ötesinde bir şeyin olduğuna elde bir delil olmayacaktır. Delilin yokluğu yokluğun delili sayılmalıdır.¹⁹

Akıllı tasarımı savunanların bazı tabii hâdiselerin tabii şartlar altında meydana gelebileceğini göstermeye çalışması da tabiatta olup biten her şeyin tabii etkenlerle izah edilebilmesinin ontolojik tabiatçılığı destekleyeceği kaygısının bir göstergesi olarak görülmektedir. Meydana gelen tabii hâdiselerin veya tabii durumların bazılarını başka tabii hadiseler veya etkenlere dayanarak açıklayabilsek bile tabiat diye tabir ettiğimiz maddî varlıklar âleminde başka tabii hâdiselere veya etkenlere dayanarak açıklanamayacak hadiseler vardır. Bunun sonucu olarak bir bütün olarak tabii hâdiseleri veya durumları başka tabii hâdiselere veya etkenlere dayanarak açıklayamayız. Bu durumda tabii hâdiselerin ve durumların bir bütün olarak tabii açıklaması yapılamayacağı için tabiatüstü bir etkenin varlığını kabul etmek makul olacaktır.

Tabii hâdiseleri izah etmenin tabiat ötesine dair inançlarla da ilişkili olduğu düşüncesi modern zamanlarda ortaya çıkmış bir düşünce değildir. En başından, Tanrı'nın varlığına dair argümanlar, kısmen mevcut tabii varlıkların ve meydana gelen tabii hâdiselerin tabii şartlarda açıklanamayacağı fikrine dayanır. Diğer taraftan tabii hâdiseleri tabii etkenlerle açıklayabilmek demek tabiatın kendine yeter olduğu anlamına gelebilir. Bu bağlamda ortaçağ İslam düşüncesinde felâsife adı altında toplanan düşünürlere, bir mütekellim olarak İmâm Gazzâlî'nin yönelttiği eleştiriler akla gelmektedir. Gazzâlî felâsifenin meydana gelen tabii hadiselerin tabii nesnelere ait olduğu kabul edilen tabii özelliklere dayanarak izah edilmesinin dinî bakımdan kabul edilemez olduğunu ileri sürmüştür. Acaba Gazzâlî'nin bu tavrını günümüzde metodolojik tabiatçılığın ontolojik tabiatçılığı desteklediği fikri ile ilişkilendirebilir miyiz? Gazzâlî'nin de “metodolojik tabiatçılık ontolojik tabiatçılığı destekler” veya daha katı bir şekilde “metodolojik tabiatçılık ontolojik tabiatçılığı gerektirir” diye düşündüğünü söyleyebilir miyiz? Bu sorulara cevap vermek için öncelikle Gazzâlî'nin felâsifenin nedensellik anlayışına yönelttiği eleştirileri belirtmek gerekiyor. Bu eleştirinin hakikaten bir ontolojik tabiatçılık suçlaması olup olmadığına, eğer ontolojik tabiatçılık suçlaması sayılamazsa, nasıl anlaşılması gerektiğine buna göre karar vermek gerekir.

3. GAZALİ'NİN FELÂSİFENİN NEDENSELLİK ANLAYIŞINI ELEŞTİRMESİ

Öyle görünüyor ki, meydana gelen tabii hadiseleri, başka tabii hadiselerle veya etkenlerle açıklayabilmek tabii varlık alanında kuvvetli bir nedensel ilişkiler ağı

(Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 307-312. Elbette ki mevcut tabii şartlar altında canlıların ve insanın ortaya çıkışını evrim ile açıklamak, canlıların ortaya çıkmasını sağlayan cansız varlık alanının varlığının izah edilmesi gerektiğini ortadan kaldırmaz. Bu noktada büyük patlama teorisi çerçevesinde onunla uyumlu olacak açıklama girişimleri vardır. Ancak bu tartışmalar bizim konumuzun dışındadır.

¹⁹ Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*, s.18.

görmeyi gerektiriyor. Eğer tabîî varlık alanında kuvvetli bir nedensel ilişkiler ağı olmasaydı hangi hadisenin neden meydana geldiğini açıklamakta güçlük çekerdik.²⁰ Eğer tabîî varlık alanına dair bilginin nihâyetinde gözlem ve deneye dayandığını kabul edersek şu soru akla gelmektedir: tabîî varlık alanında bir nedensel ilişkiye kaynaklık eden bir düzen olmamış olsaydı, gözlemin veya deneyin gerçekliğe dair bilgi vermesinden bahsedebilir miydik? Meydana gelen herhangi bir hâdisle ile zaman ve mekân bakımından bazı başka tabîî hâdiseler arasında bir yakınlık gözlemleyebiliriz. Fakat böyle bir nedensel ilişkiler ağı yoksa, meydana gelen hâdiseleri başka tabîî hadiselerle nispetle veya tabîî varlıkların özelliklerine, yani genel anlamda tabiatlarına nispetle açıklayamazdık. Sadece, bazı tabîî hadiseler ve diğerleri arasında zaman-mekân itibarıyla bir yakınlık olduğunu gözlemlediğimizi söylemekle yetinirdik. Bu nedensel ilişkiler ağı konusunda iki temel meseleden bahsedebiliriz: (1) böyle bir nedensel ilişkiler ağının gerçekten var olup olmadığı ve (2) bizim bunu bilip bilemeyeceğimiz.

Gazzâlî'nin ortaçağda felâsifeye yönelttiği köklü eleştirilerden bir tanesi tabîî varlık alanındaki varlıkların katı nedensel ilişkiyi gerektirmesi ile ilgilidir. Eğer tabîî varlık alanında meydana gelen hadiseler arasında kuvvetli bir nedensel ilişki varsa, böyle bir ilişki tabîî varlık alanında ilâhî hükümlerliliğin layıkıyla kabul edilmemesi anlamına gelebilir. Bu noktada Gazzâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* (*Tehafütü'l-Felâsife*) isimli eserinde felâsifenin tabîî varlıkların özellikleri ile meydana gelen hâdiseler arasında zorunlu bir ilişki görüldüğünü, bunun ise mucizelerin meydana gelişini reddetmeyi gerektirdiğini ifade etmiştir.²¹ Bir kelam âlimi sıfatıyla İslam inançlarını savunmak için filozoflara ait olduğunu belirttiği görüşleri anlatıp onların geçersizliğini göstermeye çalışmıştır.

Gazzâlî filozofların mucizeleri izahında tabiat üstü bir özne olarak Tanrı'ya atıfta bulunmadan açıklama girişimini hatırlatmıştır. Gazzâlî'nin belirttiğine göre peygamberlerin mucizeleri konusunda filozoflar üç açıklama getirmiştir. Filozoflar bunların bazısını nefsin muhayyile gücü ile açıklamıştır. Bunun örneği gelecekte olacak olayların haber verilmesidir. Kuvvetli muhayyile gücü sayesinde bir insan levh-i mahfuzu müşahade edip gelecekte olacak olayların bilgisine erişebilir. Bazısını

²⁰ Bu noktada burada görüşlerini işleyeceğim Gazzâlî'nin yanı sıra David Hume'un eleştirileri en çok bilinen eleştirilerdir. Her ikisinin görüşlerinin bir karşılaştırması için bk, Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize* (İstanbul: Fotografika Yayıncılık, 2011); Souren Tegrarian, "Nedensellik ve Mu'cizeler Üzerine Gazzâlî ve Hume", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* III/9 (2003), 199-206; George Giacaman ve Raja Bahlul, "Gazzâlî: Mucizeler ve Zorunlu İlişki Üzerine", çev. Yaşar Türkben, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2011), 321-335.

²¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 163 (22). Burada, Gazzâlî'nin filozofların mevzisine dair değerlendirmelerinin güvenilir olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Gazzâlî'nin filozofların mucizelere bakışı konusundaki değerlendirmelerinin ihtiyatla karşılanması gerektiği konusunda bakınız, Rahim Acar, "A Naturalistic Explanation of Miracles: The Case of Ibn Sînâ", *Toronto Journal of Theology*, Supplement 1 (2017), 161-173. Ancak burada cevaplanmaya çalışılan soru, Gazzâlî'nin değerlendirmelerinin doğru olup olmadığından ziyade, Gazzâlî'nin tabiatta meydana gelen olayların açıklanması meselesinde filozofların görüşlerine yönelttiği eleştirilerin arkasında yatan felsefî varsayımın açıklığa kavuşturulmasıdır.

teorik akıl gücünün kuvvetli oluşuyla açıkladıklarını belirtmiştir. Buna örnek olarak Gazzâlî, aklî doğruların dışarıdan bir öğreticinin öğretmesine ihtiyaç duymadan bilinmesini göstermiştir. Peygamberlerin vahiy almasının, dini metinlerde içerilen ve teorik aklî doğrularla örtüşen inançları peygamberin bir öğrenim görmediği halde anlatmasının böyle anlaşıldığı düşünülebilir. Gazzâlî'ye göre filozofların mucizeleri açıklamada başvurdukları üçüncü yol nefsin ameli gücünün çok kuvvetli olması ve kendi bedeninin dışındaki maddî varlıkları etkileyerek olağandışı hadiseler meydana getirmesi şeklindedir.²² Burada Gazzâlî, nefsin hariçteki tabîî varlıkları etkileyebilmesi için, o tabîî varlıkların belli formları almaya hazır hale getirilmiş olması gerektiğini belirtmektedir. Bu bir anlamda bu tür hadiseler olsa da mucizenin açıklanmasında doğrudan ilâhî müdahalenin kabul edilmediğini hatırlatmaktadır. Buna göre mucize kabul edilen durumlar, (1) hayal gücü bakımından, (2) teorik akıl gücü, veya zekâ bakımından ve (3) bedeni, yahut maddî varlıkları kontrol gücü bakımından diğer insanlardan daha yetenekli bir insan olarak peygambere atfedilmektedir. Bu bir anlamda mucizelerin tabîî şartlar altında izah edilme çabası olarak görülebilir. Çünkü peygamber nihayetinde diğer insanlar gibi tabîî şartlarda doğmuş, büyümüş ve diğer insanlarla aynı tabîî niteliklere sahip bir varlıktır.

Gazzâlî'nin filozofların mucizeler konusundaki görüşlerini değerlendirirken hatırlattığı başka bir nokta onların mucize sayılan olayların kapsamı ve hususiyetine dair mevziidir. Filozofların bazı mucize örneklerini kabul ettiğini belirtmekte ve bu noktada kendilerine bir itirazının olmadığını ifade etmektedir. Ancak filozofların kabul ettiği mucizelerin kapsamı ve bunların nasıl meydana geldiği ile ilgili görüşlerinin kabul edilemeyeceği kanaatindedir. Yani Gazzâlî'ye göre filozofların mucizenin varlığını izah etmek için başvurduğu bu üç açıklama biçimi bütün mucizeleri kapsamamaktadır. Mesela Hz. Musâ'nın âsâsının ejderhaya dönüşmesi ve ölülerin dirilmesi filozofların kabul ettiği mucizelerden değildir. Ayrıca mucizelerin nasıl meydana geldiğiyle ilgili bu üç açıklama insani şartlara (hayal gücü, nazarî akıl gücü ve amelî akıl gücü) atıfta bulunularak açıklanmıştır. Bu açıklama tarzı ise mucizelerin layıkıyla kabul edilmesinden ve yüce Allah'ın kudretinin layıkıyla ikrar edilmesinden uzaktır.²³ Gazzâlî'ye göre filozofların mucizeye dair açıklamalarındaki problemli husus tabiatın işleyişine dair anlayışlarına dayanmaktadır. Gazzâlî filozofların neden ve eser arasında bir zorunluluk ilişkisi görmesine (su içmekle susuzluğun gitmesi, birinin boynunun kesilmesiyle onun ölmesi vb.) rağmen neden ve eser arasında gözlemlediğimiz ilişkinin zorunlu olmadığını savunmuştur. Allah böyle bir nedensel zorunluluk ilişkisi olmadan hadiseleri yaratabilir. Örneğin tokluk hissine yemek yemeden ulaşılabilmesi, birinin boynu kesilmiş olsa da yaşamaya devam etmesi, ateşe dokunduğu halde pamuğun yanmaması Gazzâlî'ye göre mümkündür.²⁴

²² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 163-165 (24-27).

²³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 165 (28).

²⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 166 (1-2).

Gazzâlî mucizelerin izahı konusunda, tabiatın normal akışını ihlal eden hadiseler olarak mucizelerin meydana gelişini teyit etmek için filozoflara üç ana mevzi atfedip bunların geçersizliğini göstermeye çalışmıştır. Bunlardan birincisi meydana gelen tabiî hadiselerin tabiî etkenlere dayanarak açıklanmasıdır.

“Karşıt görüşü savunan (*hasım*), yakma fiilinin gerçekleştirenin yalnız ateş olduğunu, ateş isteyerek değil, doğası gereği yakıcı (*fâil*) olduğundan yanabilen bir şeye dokunduktan sonra, onun doğal işlevini yapmasına engel olunamayacağını iddia etmektedir. İşte bizim reddettiğimiz husus budur.”²⁵

Tabiatın işleyişinde böyle bir zorunluluk ilişkisi görmek, tabiatın işleyişini izah ederken, Tanrı’nın dikkate alınmamasına yol açacaktır. Buna karşılık Gazzâlî tabiî nesnelere herhangi bir nedensel etkinliğin atfedilemeyeceğini, meydana gelen hadiselerin ya doğrudan, yahut da melekler vasıtasıyla dolaylı olarak Tanrı’nın fiili olarak görülmesi gerektiği kanaatindedir:

“Tam aksine, biz deriz ki: Yakma fiilini yapan, pamukta siyahlığı yaratan parçalarının dağılmasını sağlayan, ve yanıp kül haline getiren yüce Allah’tır. Allah, böyle bir fiili ya melekler vâsıtasıyla ya da vâsıtasız olarak yaratır. Ateşe gelince, o cansız bir şey olup hiçbir etkinliğe sahip değildir.”²⁶

Öyle görünüyor ki Gazzâlî, meydana gelen tabiî hâdiseleri tabiî etkenlerle açıklamanın geçersiz olduğunu belirtip tabiat ötesi etkenlerle açıklamaya kapı açmaya çalışmıştır. Gazzâlî bir tabiî hâdisenin meydana gelişinde bizim sadece farklı tabiî nesneleri bir arada gördüğümüzü ama bir arada olmanın belli bir fiilin meydana gelmesini açıklamayacağını belirtmektedir.²⁷ Buna karşılık meydana gelen tabiî hâdiselerin izahı için değişmeyen ve yok olmayan nedenlerin olduğunu kabul etmenin daha uygun olduğunu ima etmiştir. Bu noktada tabiî hâdiseleri açıklamak için tabiatın ötesinde birtakım nedenlere başvurmaya nasıl itiraz edilebileceğini sormuştur.²⁸

Gazzâlî’nin mucizelerin izahı ile ilgili olarak altını çizdiği ikinci yaklaşım mucizelerin olağanüstü olaylar olmalarına rağmen tabiatın işleyişinin parçaları olarak kabul edilmeleridir. Meydana gelen tabiî hâdiseleri sadece tabiî etkenlere dayanarak izah etmenin yeterli olmadığını iddia etmek, gerçekten mucizelerin layıkıyla kabul edilmesini sağlamayabilir. Burada Gazzâlî bazı filozofların meydana gelen tabiî hâdiselerin tabiat ötesi bir takım etkenlerin etkisi ile meydana geldiğini kabul ettiğini ifade etmektedir. Ancak bunu savunan kişilere göre, diyor Gazzâlî, nesnelerin çeşitli suretleri kabullenme yeteneği görünürdeki bu nedenler, yani tabiî nedenler, vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Ayrıca tabiat ötesi nedenlerin tabiatın işleyişindeki etkisi iradeye dayanan bir etki değil, tabiî nesnelerde gözlemlendiğimiz,

²⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 167 (3).

²⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 167 (4).

²⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 167 (4).

²⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 168 (6).

mesela güneşten ışığın çıkması, gibi iradesiz bir etkidir. Güneş ışığın çıkıp çıkmamasına karar veremez. Her ne kadar güneşin ışığının farklı tabîi nesnelerde farklı etkisi olsa da güneş nasıl bir etkinin meydana geleceğini seçemez.²⁹ Buna karşılık Gazzâlî, Allah'ın irade ile seçerek iş yaptığını teyit etmiştir: "Pamuk ateşe dokununca yakan failin, yakma fiilini iradesiyle yarattığı sâbit olduğuna göre, pamuğun dokunmasıyla birlikte fâilin yakma fiilini yaratmaması da aklen mümkündür."³⁰ Gazzâlî'nin bu değerlendirmeleri, meydana gelen tabîi hadiseleri tabîi etkenlerle açıklayamayacağımız anlamında, metodolojik tabiatçılığın reddedilmesi olarak görülebilir.

Mucizeyi reddeden filozofların mucizeyi reddetmesinin üçüncü yolu olarak Gazzâlî filozofların Tanrı'nın ancak mümkün olan şeyleri yapabilmesi gerektiği görüşünü savunduklarını öne sürer. Buna göre, bir ölünün canlıların yapabileceği şeyleri yapmasını, ilim olmadan iradenin meydana getirilmesini reddetmek gerekir. Çünkü, mesela, cansızın canlı bir şeyin yapabileceği şeyleri yapabileceğini söylemek, cansız kavramına aykırıdır. Eğer bir şey cansız ise, tanım gereği canlı bir şeyin yapabileceği şeyleri yapamaz. Dolayısıyla bu görüşe göre Tanrı'nın bu türden mucizeler yarattığı kabul edilemez.³¹ Buna karşılık Gazzâlî imkânsız teriminin mantıksal bir terim olduğunun altını çizmiş, mantıksal olarak mümkün olmayanın yapılamayacağını, burada bahsedilen itirazdaki bazı örneklerin mantıksal bir imkânsızlık oluşturmadığını, (mesela, cansızdan canlılara ait fiillerin meydana gelmesi gibi) teyit ederek bu görüşü reddetmiştir.³²

4. GAZALÎ'NİN ELEŞTİRİSİNİN METODOLOJİK TABİATÇILIK ELEŞTİRİSİ SAYILIP SAYILAMACAĞI

Acaba Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisini çağdaş tartışmalardaki metodolojik tabiatçılık eleştirileri ile nasıl ilişkilendirebiliriz? Çağdaş tartışmalardaki metodolojik tabiatçılık eleştirisinin, akıllı tasarım teorisini savunanlar tarafından benimsendiğini ifade etmiştim. Eğer tabiatte meydana gelen hâdiseleri yine tabiatın içinde olan etkenlerle izah edebilirsek bunun tabiat ötesine dair inançlarla ilgili tazammunları olacaktır. Buna göre, modern bilimin ilerlemesiyle tabiatte olup biten şeylerin yine tabîi etkenlerle izah edilmesinin artık tabiat ötesinde bir etken arayışını gereksizleştireceği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu noktada aslında, tabiatte olup biten hâdiselerin başka tabîi hâdiselere nispetle yapılan bilimsel açıklamalarının, tabîi nesnelerin ve hâdiselerin tam açıklamaları olup olmadığı sorulabilir. Tabîi hâdiselerin tabîi etkenlerle açıklanmasının niçin sorusuna cevap verememesi sebebiyle tam olmadığını kabul etsek bile, maddî neden, etkin neden, surî (*formal*) neden sorularına cevap verdiğini kabul etmek gerekir. Tam da bu sorulara cevap verilebilmesi tabîi hadiselerin izah edilmesinde tabiat ötesinde bir nedene başvurulmasına gerek

²⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 168-169 (7-8).

³⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 169 (9).

³¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 174-175 (21).

³² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 175-177 (22-30).

olmayacağı düşüncesine yol açmaktadır. Acaba Gazzâlî'nin nedenselliğe yönelttiği eleştiri benzer bir varsayıma mı dayanmaktadır?

Gazzâlî'nin mucizenin imkânına karşı zikrettiği bu üç eleştiriden özellikle birinci ve ikinci eleştiri günümüzdeki metodolojik tabiatçılık tartışmaları ile ilişkilendirmek mümkün görünüyor. Birinci eleştiriye göre, bir metodolojik tabiatçı neden ve eser arasında bir zorunlu bağlantı görebilir. Ancak Gazzâlî açısından bizim gözlemleyebildiğimiz sadece bir aradalık olmasına rağmen birbirini gerektirme ilişkisi değildir. Gazzâlî'nin böyle bir gerektirme ilişkisini reddetmesi, meydana gelen eseri veya sonucu, eşyanın tabiatından başka etkenle açıklama çabasının yansımasıdır. Gazzâlî'nin ikinci eleştirisindeki mucizevî fiilin iradeye ve seçmeye dayanması gerektiği hususu da bu noktada önemlidir. Hiçbir tabîî nesne irade sahibi olmadığına göre bir fiilin meydana gelmesini ona atfedemeyeceğimiz ifade edilmektedir. Böyle bir izahın kabul edilir olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Ancak Gazzâlî burada meydana gelen fiilin tabîî şartlardan öte Tanrı'nın iradesi ile açıklanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bir anlamda, tabiatın işleyişinde Tanrı'nın hükümlerliliğinin vurgulamaya çalışmaktadır.

Gazzâlî'nin mucize anlayışlarını eleştirdiği şahısların Tanrı ve tabiat ötesi etkenlerin varlığını kabul ettiğini beyan ettiğini dikkate aldığımızda burada Gazzâlî'nin metodolojik tabiatçılığı eleştirmesi, metodolojik tabiatçılığın felsefî tabiatçılığı desteklemesi veya tazammun etmesi endişesiyle alakalı değildir. Gazzâlî o kimselerin tabiatındaki varlıkların suretlerinin tabiat ötesinden geldiğini kabul ettiğini anlatmaktadır. Gazzâlî'nin eleştirileri eşyada tabîî özellikler görüp göremeyeceğimizdir. Yani Gazzâlî'nin sorusu şudur: meydana gelen tabîî hadiselerin tabîî varlıklara atfedilmesi uygun mudur? Gazzâlî buna olumlu cevap vermenin ilâhî hükümlerliliği kısıtlayacağı kanaatindedir. Bir anlamda bunun iması Tanrı'nın özgürlüğünün ve kudretinin sınırlanmasıdır. Yani eğer eşyada meydana gelen tabîî hâdiseler o tabîî nesnelerin tabiatının bir gereği ise, ve mucizeler ancak bu tabiatın işleyişi çerçevesinde izah ediliyorsa bu durum Tanrı'nın gücünün sınırlanması anlamına gelmektedir. Gazzâlî'nin kendisi ilâhî kudretin muhâle ta'alluk etmeyeceğini kabul etmektedir. Ancak mantıksal olarak imkânsız şeylerin dışında, tabîî nesnelerin özelliklerinin ve tabîî nesnelerin varolduğu tabiat dünyasını düzenleyen tabîî kanunların, hiçbir şekilde olayların meydana gelmesinde etkin olduğunu kabul etmek istememektedir. Bu anlamda, Gazzâlî'nin nedensellik eleştirilerinin, klasik Eş'ari çizginin iyi bir örneği olduğu söylenebilir.

5. SONUÇ

Sonuç olarak, erken devir İslam düşüncesindeki felâsife ile Gazzâlî'nin şahsında temayüz ettiği haliyle kalam arasındaki tartışmalar bir anlamda metodolojik tabiatçılık tartışmaları olarak düşünülebilir. Yani Farabi ve İbn Sina'nın âlemde olup biten hadiseleri açıklamada metodolojik tabiatçı bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Zira onlar tabiatda olup biten şeyleri açıklarken yine tabîî nedenlere atıfta bulunmak gerekir diye düşünüyorlardı. Onların nedensellik üzerindeki vurgusu bu şekilde anlaşılabilir. Buna karşılık Gazzâlî'nin, ve nihâyetinde

Eş'arî kelamcılarının, genel hassasiyeti Tanrı'nın her an her şeye, ikincil nedenleri geçersiz kılacak düzeyde, müdahale ettiği şeklinde idi. Neden ve sonuç arasındaki bağlantı (nedensellik) tartışmalarına ek olarak, insanın özgürlüğü ve ıstı'at tartışmaları da, bu bağlamda zikredilebilir. Bugünkü terimlere dökersek, felâsifenin tabiatta meydana gelen olayların açıklanmasında bir anlamda metodolojik tabiatçılığı benimsediği söylenebilir. Buna karşılık Gazzâlî'nin seslendirdiği ve kelâm alimleri arasında taraftar bulduğunu düşünebileceğimiz eleştiri çizgisi, bu anlayışın İslam'ın Tanrı tasavvuru ile uyuşmadığı şeklindeydi. Bu durumda İslam düşüncesindeki tartışmaların modern tartışmalarla tam tamına örtüşmediği görülmektedir.

Ortaçağda, Gazzâlî'nin iyi bir temsilcisi olduğu Eş'arî gelenekteki kelamcılarının mevzisine göre, metodolojik tabiatçılığı felsefî tabiatçılıkla değil, deist bir Tanrı tasavvuru ile ilişkilendirmek daha uygundur. Yani meydana gelen tabîî hadiselerin, tabîî nesnelerin özellikleri dolayısı ile meydana geldiği, neden ve eser arasında bir zorunluluk ilişkisinin var olduğu kabul edilirse, bunun Tanrı'nın aleme müdahalesinin, Tanrı'nın âlemdeki hükümlanlığının kısıtlanması anlamına geldiği düşünülüyordu. Dolayısıyla, Gazzâlî'nin mucizeye imkân tanımayacağı gerekçesiyle, nedensel ilişki fikrini reddetmesi, aslında günümüzdeki metodolojik tabiatçılığın, felsefî tabiatçılığı desteklediği düşüncesi ile tam tamına örtüşmemektedir. Gazzâlî'nin mevzisi şu şekilde ifade edilebilir: Metodolojik tabiatçılık, yani meydana gelen tabîî hâdiselerin, tabîî nesnelerin özelliklerinin zorunlu sonucu olduğunu söylemek, Tanrı'nın iradesiyle âlemi yönetmesi fikrini dışarıda bırakmayı gerektirir. Bu durumda, bu tartışma günümüzdeki ateistlerin sunduğu haliyle tam olarak metodolojik tabiatçılığın felsefî tabiatçılığı desteklediği anlamına gelmemektedir. Bu bakış açısına göre, metodolojik tabiatçılık, ilâhî hükümlanlığın sınırlanması anlamına gelecektir. Dolayısıyla, Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisi günümüzde savunulduğu haliyle, metodolojik tabiatçılığın felsefî tabiatçılığı desteklediği şeklinde değil, deizmi desteklediği veya tazammun ettiği şeklinde anlaşılabilir.

Kaynakça

- Acar, Rahim. "A Naturalistic Explanation of Miracles: The Case of Ibn Sīnā". *Toronto Journal of Theology*. Supplement 1 (2017).
- Batak, Kemal. *Naturalizm Çıkmazı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Behe, Michael. "Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference." *Intelligent Design: Creationism and Its Critics*. Ed. Robert T. Pennock. Cambridge MA & London: Massachusetts Institute of Technology, 2001.
- Behe, Michael. *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. London: Free Press, 1996.
- Boucher, Sandy C. "Methodological Naturalism in the Sciences". *International Journal for Philosophy of Religion* 86/3 (2019).
- Carr, Elias. "A Catholic Theological Perspective on Evolution and Intelligent Design". *University of St. Thomas Journal of Law and Public Policy* 4/1 (2009).
- Clark, Kelly James (ed.). *The Blackwell Companion to Naturalism*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016.
- Clark, Kelly James. "Naturalism and its Discontents." *The Blackwell Companion to Naturalism*. Ed. Kelly James Clark. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*, vol. I Greece and Rome. Cornwall: MPG Limited, 1999.
- Dembski, William A. "Intelligent Design as a Theory of Information." *Intelligent Design Creationism and Its Critics*. Ed. Robert T. Pennock. Cambridge MA & London: Massachusetts Institute of Technology, 2001.
- Fales, Evan. "Naturalism and Physicalism." *Cambridge Companion to Atheism*. Ed. Michael Martin. New York, NY: Cambridge University Press, 2007).
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*. Çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Giacaman, George ve Bahlul, Raja. "Gazzâlî: Mucizeler ve Zorunlu İlişki Üzerine". çev. Yaşar Türkben. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2011), 321-335.
- Halvorson, Hans. "Why Methodological Naturalism?". *The Blackwell Companion to Naturalism*. Ed. Kelly James Clark. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016.
- Lennox, John. *Aramızda Kalsın Tanrı Var*. Çev. Reşit Şahin ve Sare Levin Atalay. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç*. Çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Plantinga, Alvin. "Science and Religion: Why Does the Debate Continue?". *Science and Religion in Dialogue*. ed. Melville Y. Stewart, 301-316. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.

Şekerci, Ahmet Erhan. *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize*. İstanbul: Fotografika Yayıncılık, 2011.

Teghrarian, Souren. "Nedensellik ve Mu'cizeler Üzerine Gazzâlî ve Hume". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* III/9 (2003) 199-206.

Stenger, Victor J. *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*. New York, NY: Prometheus Books, 2007.

KELAM İLMİ, ANALİTİK GELENEK VE TÜRKİYE'DE DİN FELSEFESİNİN EHEMMİYETİ

Kalam, the Analytic Tradition, and the Importance of
Philosophy of Religion in Turkey

Kayhan ÖZAYKAL, Dr. Öğretim Üyesi

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | İstanbul University Faculty of Theology

kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0243-5625>

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 20.05.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 30.07.2022

Atıf | Cite As

ÖZAYKAL, K. "Kelam İlmî, Analitik Gelenek ve Türkiye'de Din Felsefesinin Ehemmiyeti". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/1 (Haziran 2022): 92-126.

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

KELAM İLMİ, ANALİTİK GELENEK VE TÜRKİYE'DE DİN FELSEFESİNİN EHEMMİYETİ

Kayhan ÖZAYKAL

ÖZ

Din felsefesi, kendine has amaçları ve soruları olan nispeten genç bir akademik alandır. Bununla beraber Türkiye'deki ilahiyat eğitiminin bir parçası olması hasebiyle bu disiplinin mahiyetini ve amaçlarını ilgilendiren çeşitli hususlar söz konusudur. İlk olarak, din felsefesinin dinî öğreti açısından tarafsızlığını ve nesnelliğini açıklamak için hem Avrupa'daki hem de Türkiye'deki ortaya çıkış serüveni değerlendirilecektir. İkinci olarak, bu disiplinin ne gibi eşsiz katkılar sağladığını tespit etmek üzere din felsefesinin nesneleri, yöntemleri ve amaçları incelenip (en yakın) kardeş alanı olan kelam ile karşılaştırılacaktır. Üçüncü olarak, dinî itikat ve dinî düşünce ile irtibatlandırılarak, din felsefesinde yaklaşım ve yöntem mevzuları ele alınacaktır. Bu bölümlerde felsefe ve onun dinle münasebetine dair bazı yanlış anlamaları gidermek amaçlanmıştır. Bu amaçla, analitik gelenekte bulunan din felsefesinin üç kademesi ortaya konulmuştur. Bu üç kademe arasında ayırım yapılarak, felsefenin dine karşı olduğu düşüncesinin nasıl geçersiz olduğu ispat edilmiştir. Ayrıca kıta felsefesinin yönteminden ziyade analitik yöntemle dine dair teorilerin açıklanması ve değerlendirilmesi yoluyla İslamî inançlarla alakalı felsefî soruların eğitim bağlamında daha iyi anlaşılabilenliğini ve cevaplanabileceğini gösteren bazı hususlar ortaya konmuştur. Son olarak, din felsefesinin konu ve kaynak yelpazesi ve konu seçimiyle alakalı meselelere cevap aranmıştır. Burada, din felsefesinin özel olarak kullanılabileceği bir dizi kaynaktan yararlanmanın kelamın gelişmesine yardımcı olabileceği savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akaid, Analitik Felsefesi, Din Felsefesi, İslam, Kelam İlmi, Kıta Felsefesi.

ABSTRACT**Kalam, the Analytic Tradition, and the Importance of Philosophy of Religion in Turkey**

The philosophy of religion is a relatively young academic field with its own goals and questions. However, as a discipline taught as part of theological education in Turkey, there are various issues concerning its nature and aims. First, the emergence of philosophy of religion in both Europe and Turkey will be evaluated to explain doctrinal neutrality and objectivity. Secondly, in order to determine what unique contributions the philosophy of religion makes, the objects, methods and aims of the field will be examined and compared with its (closest) sister, kalam. Thirdly, the issues of approach and method in the philosophy of religion will be discussed in connection to religious belief and thought. In these sections, we try to

refute some unfavourable conceptions of philosophy and its relation to religion. To this end, we identify three levels to the philosophy of religion as found in the Analytical tradition. It is hoped that distinguishing between these three levels explains how the claim that philosophy is opposed to religious creed is invalid. Also, we here aim to present certain reasons that suggest philosophical questions about Islamic beliefs are better understood and answered at the educational level through the explanation and evaluation of theories about religion as practiced the analytic tradition than continental philosophy. Finally, the choice and range of topics addressed and sources used in philosophy of religion lessons is discussed in relation to Islamic tradition. It is argued here that the disciple can help the development of kalam by using sources that it almost exclusively studies.

Keywords: Islamic Creed, Analytic Philosophy, Philosophy of Religion, Islam, Kalam, Continental Philosophy.

GİRİŞ

Din felsefesinin, çoğunluğu Müslüman olan herhangi bir ülkede ve bilhassa Türkiye’deki ilahiyat fakültelerinde öğretilen akademik bir disiplin olarak konumu, akademik kitaplarda ve dergilerde tartışılmakta, ne olması gerektiği meselesinde çeşitli gözlemler ve görüşler sunulmaya devam etmektedir.¹ Bu bağlamda konuya ilk olarak şu soruyla yaklaşıyoruz: Din felsefesini kendine has kılan nitelikler nelerdir ve hususen İlahiyat fakültelerinde ne gibi benzersiz katkılar sağlar? Bu noktada meseleye dair, yapıcı ve açıklayıcı olacağını umduğumuz cevabımızı sunmaya başlamadan önce, bu meselenin arkasındaki sebeplerin ne olduğunu sormak gerekir. Buna göre, mevzuyu birkaç soruya böldük ve makalenin ilgili bölümlerinde bu sorulara verilen yanıtların sonuçlarını inceledik. Bu ise, Türkiye’de ilahiyat eğitiminde din felsefesi derslerinin yer almasının çok sayıdaki faydasını sıralayabilmeyi ve çözüm bekleyen bazı sorunlara cevap verebilmeyi sağladı.

Öncelikle, bir disiplin olarak din felsefesinin Türkiye İlahiyat Fakülteleri müfredatındaki yeri konusunda bazı tartışmalar ve bu tartışmaların dayandığı bazı temel sebepler vardır. Bu sebeplerden ilki, din felsefesinin Müslüman dünyanın felsefî geleneğinin sınırlarının ötesinde ortaya çıkmasıdır. Tabii İslam ilim dünyasının dışında olgunlaşarak bağımsız alanlara dönüşen ve bugün İslam dünyasının içinde uygulamada sorun yaşanmayan birçok disiplin vardır. Burada kuantum fiziğinden psikolojiye, sosyolojiden antropolojiye kadar pek çok alandan bahsedebiliriz. Buna rağmen, din felsefesi gibi disiplinlere, büyük ihtimalle “yabancı” diyebileceğimiz

¹ Son yıllarda bu meseleyi farklı açılardan tartışan ön plana çıkan bazı kaynaklar şunlardır: Adnan Arslan, “İslam Düşüncesi Bağlamında Din Felsefesi Mümkün mü?”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 269-280 (özellikle, 277-280); Rahim Acar – Nesrin Bağcı Erciyas (ed.), *Türkiye’de Din Felsefesi: Mehmet S. Aydın Onuruna* (Ankara: Elis Yayınları, 2019); Betül Akdemir Süleyman (ed.), *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021). Ayrıca bk. Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2013), 3. Bölüm.

kökenlerden dolayı, bir dereceye kadar şüpheyile bakılır.² Yani din felsefesi gibi alanların İslam ile pek ilişkisinin olmadığı hatta İslam zıddı olan doktrin ve araştırma yöntemlerini temsil ettiği zannedilir ya da bundan şüphelenilir. Bu bağlamda Akdemir-Süleyman'ın ifade ettiği gibi, “din felsefesi belli bir dinin inançlarına dayanan teolojik bir disiplin mi sayılacaktır?”³ Bu makalenin çoğunda, din felsefesinin her zaman sadece belirli bir din bağlamında yapılabileceği görüşüne karşı kanıtlar sunacağız. Kökenler ve yöntemler hakkında endişeler ile ilgili bu meselenin odağını netleştirmek için, bunu “öğretiye ait şüpheler sorunu” olarak adlandırmayı öneriyoruz. Bu sorunu cevaplamak amacıyla birinci bölümde, öncelikle Avrupa'da din felsefesinin ortaya çıkışının bağlamını ve felsefî temelini, sonra Mustafa Şekip Tunç'un *Felsefe-i Din ve Bir Din Felsefesine Doğru* başlıklı eserleri ve Mehmet Aydın'ın *Din Felsefesi* kitabı üzerinden din felsefesinin Türkiye'de üniversiteye giriş şeklini sunacağız.

İkinci olarak, tüm İslam düşünce tarihi öğrencilerinin mirasçısı olduğu zengin bir kelam ve felsefe geleneğinin varlığından kaynaklanan bir soru ortaya çıkmaktadır. Din felsefesi, zaten geniş olan bu felsefî mirasa ne ekler? İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kelam ve İslam felsefesi derslerinde söz konusu felsefî literatürle tanışmaları lisans seviyesinde olduğu dikkate alınırsa soru daha da yerindedir. Görünen o ki, din felsefesi, eğer eğitimsel bir değere sahip olacaksa, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin eğitimine eşsiz bir şey katmalıdır. Buna “benzersizlik sorunu” diyebiliriz. Bu sorunun cevabını vermek için ihtiyaç duyulan bilgilerin bir kısmına birinci bölümde zaten değinilmiş olacaktır, ancak (ikinci bölümde yapmaya çalışacağımız gibi) disiplinin diğerlerinden farkı, ayrıntılarıyla sistematik olarak sunulmalıdır.

Bir diğer mevzu da dine felsefî yaklaşımla ilgilidir. Din felsefesinin çok farklı “türleri” mevcuttur ve ister akademisyen ister üniversite öğrencisi olsun, bu ilmin çalışanlarına farklı yaklaşımların yararlarının ne olduğunu sormak düşer. Bugün Anglo-Amerikan dünyasında analitik gelenek baskın felsefe biçimidir. Bununla birlikte hem bu dünyada hem de Avrupa'da ve başka ülkelerde, fenomenoloji, varoluşçuluk ve dekonstrüksiyon gibi çeşitli hareketleri içeren kıta felsefesi geleneği

² Bu şüpheciliğin varlığı ve yaygınlığı akademik yazılarda pek ifade edilmemesine rağmen Türkiye'de ilmi çevreler içinde de dışında da bilinen bir gerçek olarak kabul edilir (ör. bk. Rahim Acar, “Takdim”, *Türkiye'de Din Felsefesi*, ed. Rahim Acar – Nesrin Bağcı Erciyas (Ankara: Elis Yayınları, 2019); Betül Akdemir Süleyman, “Takdim”, *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi*, ed. Betül Akdemir Süleyman (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 11-12). Ancak ilahiyat talebelerinin kayda değer bir sayısının felsefe dersleri almadan önce bu derslerin eğitimlerinde bulunmasına ve bu ilmin kıymetine dair şüphelerine işaret edebiliriz (Fatih Toktaş vd., “Felsefe'li İlahiyat vs. Felsefe'siz İslami İlimler: Türkiye Geneli Öğrenci Anketi” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2016), 143-181).

³ Akdemir-Süleyman, “Takdim”, 12. Bu bağlamda da örneğin Zeki Özcan'ın şu çarpıcı ifadesini aktarabiliriz: “Her üç monoteizm için geçerli tek bir din felsefesi olamaz. Bunun nedeni din felsefesi yaparken kullanılan her monoteistin tasavvurlarının ve bilincinin, vahyin, kurumların, kıssaların ya da efsanelerin, Tanrısal eylemlerin ritüellerin, daha da önemlisi bütün bunların verildiği Kutsal metinlerin farklılığıdır.” Bk. Zeki Özcan, “Din Felsefesinin Felsefesi”, *Din Felsefesine Dair Okumlar I*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 69. Bu görüşe göre her dinin ancak kendine uygun bir din felsefesi olur. Krş. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 6.

mühim bir güç olmaya devam etmektedir. Farklı yaklaşımların mevcudiyeti, kolayca sentezlenemeyen veya birleştirilemeyen çeşitli alternatifler sunar. Dahası, bu yaklaşımların her biri belirli tarihî varsayımlara dayanırlar ve dayandıkları bu varsayımlar Türkiye ve İslam bağlamı için nesnellik ve uygunluk sorularını doğurur. Buradaki meseleyi “yaklaşım sorunu” olarak adlandırabiliriz. Ancak hem analitik hem de kıta felsefesinde çeşitli akımlar bulunduğundan bu makalede kapsamlı bir karar vermek yerine bu soruya sadece eğitim bağlamında bir cevap sunacağız.

Son olarak benzersizlik meselesine ilişkin verdiğimiz cevaplardan yola çıkarak dördüncü bölümde iki konuyu ele alabileceğiz. Aşağıda görüleceği üzere, din felsefesinin belli bir dine göre değil evrensel bir şekilde yapılabileceği lehine görüşümüz bunun eğitimdeki boyutunu açıklamamızı gerekli kılar. Zira din felsefesi, dinî iddiaların statüsünü değerlendirmek için felsefe ve kelimadan elde edilen materyallere dayandığından; hususen sorular ve düşünürler, söz konusu iki alanda da aynı olduğundan, tamamen olmasa da büyük ölçüde kelam derslerini tekrarlama tehlikesi vardır. Bir tekrarlama haline gelmemesi için din felsefesinin temel mahiyetiyle kullanılan malzeme da büyük ehemmiyete sahiptir. Bunları “konu ve kaynak seçimi” meselesi olarak adlandırabiliriz.

Bu sorulardan bazıları yanıtlanabilmek için mühim felsefî çalışma gerektirirken, bazıları doğası gereği tarihî veya pedagojiktir. İlki, büyük ölçüde alanın arkasındaki tarihle ilgilidir. Ancak ikinci bölüm, din felsefesinin başka herhangi bir ilme indirgenemezliğini kanıtlamak için birtakım temel ayrımların yapıldığı yerdir. Burada din felsefesinin, kelam ve başka felsefî ilimlerden nasıl farklı olduğunu açıklamak adına onun nesnelerini, amaçlarını, usullerini ve kendine has faydalarını kısaca ortaya koyacağız. Üçüncü bölümde ise yaklaşım meselesiyle ilgili iki farklı konuya değinilecektir: akaidin din felsefesindeki yeri ve analitik felsefeyle kıta felsefesinin farklı yaklaşımları. İkinci ve üçüncü bölümlerin ikisinde de hem araştırma hem de pedagojik açıdan yorumlar yapılacaktır. Son bölüm ise giriş derslerinde verimli bir şekilde işlenecek malzemeyle ilgili olup yukarıda belirttiğimiz ve yine pedagojik açıdan mühim olan konu ve kaynak seçimi sorusunun teferruatına dairdir.

1. ÖĞRETİYE AİT ŞÜPHELER VE DİN FELSEFESİNİN ENTELEKTÜEL KÖKENLERİ

Bağımsız bir disiplin olarak din felsefesinin ortaya çıkışı ele alınırken, genellikle “din felsefesi” teriminin ne zaman ortaya çıktığı sorusu üzerinde durulur. Fakat mühim olmakla birlikte, bu başlığı Avrupa ve ardından Türk felsefe tarihinde tespit etmek, biraz keyfî ve hatta yanıltıcıdır. Zira bu ad, bir şekilde zaten uzun süredir mevcut olan bir gerçekliğe verilmiş gibi görünmektedir. Hatta din felsefesinde ele alınan mevzuların birçoğu antik Yunan felsefesine kadar uzanır. Ancak bu ilmin, bağımsız bir felsefe dalı olarak ortaya çıkmasından önceki çalışmalar, neticeleri daha da ileri gitse bile, yalnızca bir ana dine bağlı olma eğilimindeydi. Din felsefesinin, önceden var olan teoloji (İslam geleneğinde ilm-i kelam) türlerinden farklı olarak getirdiği yeni şey, kapsamlı felsefî gelişmeleri doğrudan dinî konularda kullanma ve bu konuların kapsamını içtimaî, bilimsel ve politik soruları içerecek şekilde genişletme yeteneğiydi.

Birçok sosyal ve bilimsel alan gibi, din felsefesi de bağımsız bir akademik disiplin olarak Avrupa'da aydınlanma sırasında ortaya çıkmıştır. David Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804) ve G. W. F. Hegel (1770-1831) başta olmak üzere ve belki daha az ölçüde G. E. Lessing (1729-1781) ve Friedrich Schleiermacher (1768-1834) gibi çeşitli şahsiyetler de bu oluşumda etkili rol oynamıştır. Elbette, bu düşünürlerin en aşına oldukları din Hristiyanlıktı. Ancak bizzat din, psikoloji ve sosyoloji gibi önemli sosyal bilimlerin fark edilebilir bir olgunluğa erişme sürecinde olduğu bir çağda, yeni eleştirel incelemelerin nesnesi haline gelmişti.⁴ Yöntem ve yaklaşımlardaki temel farklılıklara rağmen, bu isimlerin kendi çalışmalarını yeni kılan şey, temel referans teriminin başlı başına Hristiyanlık değil, yaşayan bir insanlık fenomeni olarak umumi anlamda “din” olmasıdır.⁵ Şimdiye kadar dinî nitelikteki konular, metafiziğe (Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri hakkındaki doğal teoloji ile sınırlı teistik argümanlar) veya etiğe (dinî yükümlülükler) yalnızca bir ek olarak görüldüğünden, felsefe kapsamında oldukça sınırlıydı. Ama bu filozofların her biri, sistemli bir şekilde yazarak ve dinin felsefî statüsünü nesnel olarak açıklamaya bağımsız risaleler ayırarak (Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1832, ikinci edisyon 1840) konuyu o zamanlara kadar dinle alakalı yapılan felsefî çalışmalardan temeyyüz ettirdiler. Bu amaçla çalışmalarını, geleneksel dinî kaynaklardan bağımsız şekilde geliştirilen ve insan yaşamının tüm mühim felsefî yönlerini kapsayacak geniş uygulama alanına sahip kavramsal araçlar kullanarak yürüttüler. Böylece dinî konuları en son teorik inkişaflar çerçevesinde ortaya koyan yazıları, felsefî olarak verimli oldu. Ancak, Dupré'nin belirttiği üzere büyük ölçüde Hume ve Kant'ın etkisine bağlı olarak, on sekizinci yüzyılda metafizikle ilgili algılanan artan sorunlarla birlikte, aşkın bir alanla alakalı bilgiye erişimimiz büyük bir şüphecilikle karşılandı.⁶ Sonuç olarak, teistik argümanların yeni bir şekilde değerlendirilmesi gerekiyordu; yeni bir yuvaya ihtiyaç vardı ve bu yüzden tartışma metafizikten ayrı bir mevzu olarak din üzerine felsefî çalışmaya kaydı.

Bu gelişmeler, dinin yeni bir felsefî temelini aranmasına yol açtı. Filozoflar, yukarıda bahsedilen üç filozofun yaptığı gibi, bu temelin ne olması gerektiği konusunda farklı düşünürler. Hume için, oldukça şüpheci bir şekilde, bu temel psikolojydi. Bununla birlikte, Kant ve Hegel için bulgular klasik teistik inanca daha

⁴ Psikolojinin kritik gelişmesi neredeyse din felsefesiyle aynı tarihlerde gerçekleşir. Mesela Christian Wolff'un *Psychologia Empirica* (1732) ve *Psychologia Rationalis* (1734) eserleri ve daha sonra Kant'ın *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht* (1798) kitabı ile psikoloji müstakil bir alan olarak görülmeye başladı. Sosyoloji ise biraz daha geç bir zamanda olgunlaşır. Zira Avrupa'da ancak, 1830-1842 yılları zarfında basılan August Comte'in *Cours de Philosophie Positive* eseriyle ayrı bir alan olarak tanımlandı.

⁵ Özellikle Avrupa kıtasında meselenin bu yönünün ana hatları için bk. Jean-Yves Lacoste, “Continental Philosophy”, *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, ed. Chad Meister – Paul Copan (London ve New York: Routledge, 2013), 723-726.

⁶ Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven ve London: Yale University Press, 2004), özellikle 9. Bölüm.

dostane idi. Zira ahlaki nesnel ve transandantal bir temele yerleştiren Kant, teizmi pratik akılcılık üzerine dayandırırken, metafizik bilgiyi yeniden doğrulayan Hegel, dini Mutlak Tin olarak ve Tanrı'nın varlığıyla alakalı teistik argümanları ise insanın yaşadığı deneyimin nesnel rasyonalizasyonları olarak yorumlar. Belki daha da mühimi, burada her düşünürün, dini başka bir konuya indirgemedi ayrı bir başlık altında özel bir ilgiye muhtaç kabul etmesidir. Diğer bir deyişle, dinin benzersiz bir felsefî açıklamaya ihtiyacı vardı ve onun salt teolojiden ziyade felsefenin temel bir parçası olduğu kabul edildi.⁷ Burada vurgulanmaya değer olan nokta, alanın, karşıt taraflar arasındaki münakaşaya zemin sağlarken, dini savunmaya ve dinin doğasını ve toplum içindeki eşsiz yerini felsefî bir temelde açıklamaya çalışan düşünürlerle ev sahipliği yapmasıdır. Yani bu, alternatif ve bazen rakip felsefî gelenekler açısından dinî konuların ele alınması ve dini bağımsız bir analiz nesnesi olarak alma imkânı anlamına geliyordu.

Din felsefesinin ortaya çıkışındaki bu unsurları sıralamakta yarar vardır:

1. Geleneksel metafiziğin sürdürülebilirliğini yeniden değerlendiren tartışmalar,
2. Teolojinin kapsadığı mevzuların çeşitliliğinden memnuniyetsizlik,
3. Dinî konulara verimli bir şekilde uygulanabilecek felsefî teorilerin gelişimi,
4. Tek bir dinden ziyade genel olarak dinle ilgili konuları münakaşa imkânı ve arzusu,
5. Dinin felsefî olarak indirgenemez bir araştırma konusu olarak tanınması.

İlk kez Hegel ile birlikte (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion* eseriyle) ortaya çıktığı anlaşılan “din felsefesi” terimi, yalnızca bu unsurların sebep olduğu yeni gerçeği ve teolojide yer alan Hristiyan temalarının ve kullanılan usullerin karşıtlığını temsil etmesi açısından özel bir ehemmiyet kazanır.

Ancak asıl mevzumuz Türkiye’deki din felsefesi olduğundan, şimdi bu ilmin Türkiye’de ilk kez tanıtılmasının entelektüel amaçlarını ve sebeplerini belirlemeye dönelim. Bu kapsamda, Avrupa’daki din felsefesinin entelektüel temellerini kısaca ortaya koyduktan sonra, bu disiplinin Türkiye’de öğretilmesinin merkezinde bulunan kişiler açısından bu disiplinin uygulanması için belirlenen niyetlerin ne olduğunu görmek faydalı olacaktır. Elbette bu konuda ulaşılan bulgular, her din felsefecisinin niyetini ifade etmeyebilir, ancak böyle bir açıklama bu disiplinin Türk akademik eğitimi bağlamındaki yeri hakkında fikir verecektir.

Bu disiplinin Osmanlı münevver çevrelerinde akademik bir hususiyet haline gelmesi ancak yirminci yüzyılın başlarında olmuş ve daha sonra Dârülfünûn ile birlikte İlahiyat Fakültesi’nin 1933’te kapanmasıyla neredeyse yarım asırlık bir aranın ardından Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk üniversitesinde 1976’da yeniden okutulmaya

⁷ Din felsefesinin ortaya çıkışı ve tarihiyle ilgili detaylı çalışmalar için bk. James Collins, *The Emergence of Philosophy of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1967), Eugene T. Long, *Twentieth Century Western Philosophy of Religion 1900–2000* (Dordrecht, The Netherlands: Springer 2000); Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*. Din felsefesinin bağımsız bir bilime dönüşmesinin başlangıcını Hume’a bağlayarak, burada Collins’in *The Emergence of Philosophy of Religion*’ını takip ediyoruz.

başlamıştır. Bu konuda hususen öne çıkan iki isimden birincisi Mustafa Şekip Tunç, diğeri Mehmet Aydın'dır.

Müslüman çoğunluklu bir ülkede bu alanın yeri üzerine düşünülürken, din felsefesinin on sekizinci yüzyıl Avrupa'sının bilimsel, dinî ve felsefî eğilimlerinin oldukça doğal bir neticesi olarak ortaya çıkmasından dolayı, bu topraklarda ne kadar farklı bir şekilde tezahür ettiğinin dikkate alınması gerekir. Osmanlı İmparatorluğu örneğinde, 1865'te kurulan Dârülfünûn'un hususen 1924 yılında İstanbul Dârülfünûn olarak yeniden kurulmasıyla, çeşitli alanlarda Batı öğrenimini yakalamaya yönelik genel bir projenin parçası olarak bulunduğu İslam ilmî çevrelerinde başlangıcından oldukça farklıdır. Din felsefesinin ortaya çıkışının tarihî faktörleri ve önceden var olan felsefî alanlarla olan ilişkisi ışığında, bu disiplinin, Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde temsil edilen geleneğin felsefî çalışmalarının tarihi ve teorik kapsamına uyup uymadığını ve (eğer uyuyorsa) nasıl uyduğunu sormalıyız. Kısacası, bu ve bundan sonraki bölümde, din felsefesinin usullerini ve amaçlarını açıklayarak ilahiyat eğitimine nasıl uyduğunu göstermeyi ve bir şekilde İslam düşünce geleneğine uygun olduğuna dair şüpheleri ortadan kaldırmayı umuyoruz.

Ekim 1925 tarihli Dârülfünûn Tâlimatnâmesi'nde adı yeni verilen "İlahiyat Fakültesi"nde okutulacak dersler arasında din felsefesi görülür.⁸ Başta Henri Bergson'un yazıları olmak üzere birçok Fransız felsefî metni dilimize kazandırmasıyla meşhur bir felsefeci olan Şekip Tunç, 1927-1933 yılları arasında Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde din felsefesi dersleri vererek Türkçede bu ilmin derslerini veren ilk kişi olmuştur.⁹ Bu derslerle alakalı notlar, derslerin başladığı sene *Felsefe-i Din* adıyla Dârülfünûn Matbaası'nda yayınlanmıştır.¹⁰ Ayrıca Tunç'un 1957-1958 yılları arasında *Din Yolu*'nda yayınlanan çeşitli yazıları da 1959'da *Bir Din Felsefesine Doğru* adıyla kitap olarak basılmıştır. Tunç'un yaşamı boyunca üstlendiği tüm çalışmalar içinde son yıllarının yoğun bir şekilde din felsefesi (ne yazık ki yarım kalmış) çalışmalarına ayrılmış olması anlamlı görünmektedir.¹¹

Tunç'un din felsefesi araştırmalarına başlama motivasyonu bazı yazılarından anlaşılabilir. Öncelikle, uzun zamandır entelektüel bir gerileme durumunda olduğunu

⁸ Halis Ayhan, "İlâhiyat Fakültesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000) 22/71.

⁹ Mehmet Ali Aynî, Darülfünun'da din felsefesini öğreten ilk kişi olarak Mehmet Emin Beyi listelediğinden (*Dârülfünun Tarihi: Üniversite Tarihi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 117), dersi ilk kimin verdiğine dair şüpheler uyansa da, tarihsel olarak Tunç'un verdiği derslerin mühim olduğu açıktır. Tunç'un bibliyografyası için bk. Yakup Yıldız, "Mustafa Şekip Tunç ve Türk Felsefesindeki Yeri", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 18 (2010), 88-89. Zikredilen döneme dair daha detaylı bilgiler için bk. Bayram Dalkılıç (ed.), *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru* (Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2000), "Giriş", 11-21.

¹⁰ Mustafa Şekip Tunç, *Felsefe-i Din*, haz. Fatih Taştan (Konya ve İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022), 71.

¹¹ Bu konuda Rana Tunç'un anlattıkları önemli gözüktür. Bk. Mustafa Şekip Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru* (Ankara: Türkiye Yayınevi, 1959), 5-6. Tunç'un hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Prof. Mustafa Şekip Tunç *Jübilesi* (İstanbul: Maarif Matbası, 1944). Bilhassa, S. Türkmen (tespit eden), "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor", 11-17.

düşündüğü İmparatorluğun medreselerindeki ilmî vaziyetle alakalı bir hayal kırıklığına uğramış görünüyor. İkinci olarak, Avrupa'daki araştırma yönteminden etkilenmiş olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda, hususen seçilmiş bir öğrenci olarak Cenevre Üniversitesi'nde psikoloji alanında aldığı eğitim mühimdir. Hatta belli ki bu durum, Tunç'u bazı katı ve keskin ayrımlar yapmaya yöneltmiştir. Mesela, şöyle yazar: "Görenek ilmi ne kadar durgun, kendini beğenmiş ve dogmatik ise müspet ilim o kadar akıcı, samimi ve serbesttir."¹² Daha da çarpıcısı şudur: "Müspet ilmin usûl ve zihniyeti ve akl-ı selim, medeni milletlerde olduğu gibi bizde de her türlü terakkiyatı temin edebilir."¹³ Acaba Tunç, medreseleri ilmî açıdan üretken görmüş olsaydı nasıl düşünürdü? Her halükârda kendince, Osmanlı yüksek öğretiminde büyük bir eksiklik olarak gördüğü şeyi, son ilmî yaklaşımlarla gidermeye çalışır.

Bizzat din felsefesi mevzusundaki şu sözleri açıklayıcıdır:

Din kültürü için sadece din bilgileri, din ilimleri ve din tarihi kifayet etmez. Bir din edebiyatı, bir din fikri de lazım. Bu ilmi sadece öğrenmekle, onun ruhuna nüfuz edilmiş olmaz. Bir dinin ahkâmını bilmek, ona riayet etmekle de ruh ve manası kavranılmış olmaz; ancak zevahirde kalınmış olur. Bu zevahir, okunmak, muhakeme ve mukayese edilmek, anlaşılmış olmak da ister. Bunu yapmak, dinin bir teşrihini ortaya koymak, din felsefesine düşmektedir.¹⁴

Burada, Tunç'un bilimsel ve karşılaştırmalı bir çalışma yoluyla, dinî öğretilerin kendilerini incelemekten ziyade, onların temel sebeplerini ve sonuçlarını araştırmayı tasavvur ettiğini görebiliriz.

Şimdi ikinci değineceğimiz kişiye Mehmet Aydın'a dönelim. Kendisinin aktardığı şekilde, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 1976'da başlayan derslerle "modern İlahiyat Fakültesi'nin bir parçası olarak" din felsefesini ilk öğreten kişidir.¹⁵ Aydın'ın tarihi konumu mühimdir, çünkü din felsefesi, 1982'de Türkiye'de yeni kurulan İlahiyat Fakültelerinin müfredatına Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı altında bir ders olarak konulmuştur. Ayrıca, onun yazdığı ve ilk kez 1987'de yayımlanan *Din Felsefesi* giriş kitabı, 1991-1992 öğretim yılından itibaren İlahiyat Fakültesi'nin Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü bünyesinde geliştirilen programda din felsefesinin ders olarak kesinleştiği mühim bir zamanda bu alanın temel taşı haline gelmiştir. Dahası, kitap bugün lisans derslerinde standart bir kaynak olmaya devam ediyor.

Aydın bu mühim kitabın önsözünde şunları yazar:

¹² Mustafa Şekip Tunç, "İlimcilik mi? İlim mi?", *Milli Mecmua* 2/46 (1924), 742.

¹³ Tunç, "İlimcilik mi? İlim mi?", 743.

¹⁴ Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru* (Ankara: Türkiye Yayınevi), 7-8. Alıntı yapılan metin, alana bir nevi giriş niteliğinde olan *Bir Din Felsefesine Doğru* kitabının adını taşıyan ve onun başında bulunan makalesindendir.

¹⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, iii.

Burada hemen belirtmek isteriz ki, felsefenin ruhu tartışmadır; akla gelen bütün alternatifleri dikkate alarak, tahlil ve tenkidi ön planda tutan bir sorgulama faaliyetidir. Dolayısıyla, bir din felsefesi kitabı, dinî bir eser değildir. Onun gayesi, ne öğrencinin daha dindar olmasına yardımcı olmak, ne de onun şüpheyi düşmesine yahut inancının sarsılmasına yol açmaktır. Asıl gaye, onun bir problemi etraflica düşünmesine, tartışmasına, tahlil etmesine, düşünerek ve tartışarak birtakım sonuçlara kendi başına ulaşabilmesine yardımcı olmaktır.¹⁶

Aydın'ın din felsefesini, araştırma açısından eleştirel, dindarlık açısından oldukça tarafsız olarak tasavvur ettiği görülmektedir. Aşağıda değinileceği gibi, burada savunduğumuz din felsefesi, fikir ve inançlarımızda açıklık, geçerlilik, tutarlılık, nesnellik ve kesinlik aradığı için, onun düşüncesi anlaşılabilir. Fakat Aydın'ın dindarlık konusunda dediği şey tenkit edilebilir. Çünkü din felsefesi sonuçları itibarıyla burada etkisiz değildir. Örneğin, Tanrı'nın varlığını aklî kanıtlarla doğrulamak veya felsefî fikirleri kullanarak dinî tecrübenin tabiatını açıklamak kişinin inancını artırabilir. Ancak aynı şekilde, deliller zayıf bulunduğunda, söz konusu dinî inancın sarsılabileceğini ifade etmek de lazımdır. Aydın'ın din felsefesine dair görüşleri, aşağıda tekrar değineceğiz ve belirteceğimiz gibi, din felsefesinin neleri kapsadığı konusunda Tunç ile aynı değildir. Fakat şimdilik onun, bu ilimle dinin aklî geçerliliğini değerlendirmemizin mümkün olacağı düşüncesini görmemiz kafidir.

Burada iki şeyi belirtmekte fayda var. Birincisi, burada sunacağımız ve savunacağımız yaklaşım, (aşağıda belirtildiği gibi) sosyolojiye daha yakın olan Tunç'un ki gibi değildir. İkincisi, bağımsız bir alan olarak din felsefesini ortaya çıkaran felsefi akımlar Müslüman topraklarında mevcut olmasa da, göreceğimiz gibi, alan bu ilk, arazî faktörlere bağlı kalmak zorunda değildir ve kalmamıştır.¹⁷ Aslında İslam bağlamında din felsefesinin kelim ile benzer fakat daha evrensel felsefi amaçları olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıdaki alıntılar, sadece alanın Türkiye'deki din felsefesi için mühim şahıslar tarafından bu ilmin öğrencilere tanıtılması sırasında ne ifade ettiğini doğrudan göstermek içindir. Avrupa'da din felsefesinin, bazı filozofların dinî inançları eleştirmeye, bazılarının ise onu savunmaya ya da yeni temellere oturtmaya kalkışmasıyla ortaya çıktığını gördük. Türkiye'de ise her şeyden önce, alıntılanan pasajlardan (1) dinî düşüncenin temellerini derinlemesine (2) saygıdeğer bir felsefe tarihinden devam eden (3) gelişmiş tahlil araçlarıyla inceleme arzusunu görebiliriz. Görünen o ki bütün bunlar övgüye değer hedeflerdir. Ancak din felsefesinin ne olduğunu daha net bir şekilde anlamak için bu ilmin nesnelere, amaçlarına ve usullerine bakmak gerekir.

2. DİN FELSEFESİNİN BENZERSİZLİĞİNİ GÖSTEREN HUSUSİYETLERİ

¹⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, iv.

¹⁷ Bu konudaki gözlemlerimiz, İslamî bağlamda konuya zemin hazırlayan Mehmet Sait Reçber'in sunduğu görüşüyle örtüşür. Bk. Reçber'in "Din Felsefesinin Haklılaştırılması Üzerine", ed. Rahim Acar – Nesrin Bağcı Erciyas, *Türkiye'de Din Felsefesi: Mehmet S. Aydın Onuruna* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 115-131.

Bu bölümün amacı, din felsefesinin temel hususiyetlerini ortaya koymaya çalışmaktır. Ancak bu çabamızda onu kelam ilmiyle karşılaştırıp farklarını belirteceğiz. Bunu, din felsefesinin, hem neden İslam düşünce geleneğindeki düşünürlerin çalışmalarına indirgenebilir olarak değerlendirilmemesi gerektiğini göstermek hem de kendine has faydalarını belirlemek için yapacağız. Burada, aşağıdaki tafsilatların analitik din felsefesine ait bir araştırma çerçevesini takip ettiğini baştan söylemeliyiz. Fakat bu, dine yönelik diğer tüm felsefi yaklaşımları dışladığımız anlamına gelmez. Aksine, farklı şekillerde yapılması gereken önemli işler var (3.3.'e bakınız).

2.1. Nesneleri

Felsefi araştırmanın dinî nesnesini tanımlamak, alanın en temel kısmı olsa da birçok yazar onun ne olduğunu kesin terimlerle belirtmekten çekinmektedir. Zira din tanımı kültürel, doktrinel ve tarihi faktörlere bağlı olduğundan onu tarif etmek bizi bazı mühim problemlerle karşı karşıya getirir. Din tanımıyla ilgili olarak iki ana seçenek mevcuttur. Bunlardan biri, din için esas ve zorunlu bir hususiyet bulmaktır. Ancak, dünya dinlerinin büyük ölçüde farklılık gösterdiğini gördüğümüzde hepsini kapsayacak bir husus olmadığını fark ediyoruz. Mesela, dini tanımlarken, tanrıya (veya tanrılara) inanmayı zorunlu bir unsur kabul edersek Budizm gibi dahil etmek istediğimiz fakat teist olmayan dinleri dışlamış oluruz. Ayrıca Şamanizm gibi dindarlık kavramına ihtiyaç duymayan dinler de mevcuttur ki bu da dindarlığı tanımlayıcı bir nitelik olarak konumuzu aşırı derecede daraltır. İkinci bir seçenek, normalde din olarak kabul edilenlerin tümünü birer din örneği olarak kabul etmektir. Zaten dini tanımlamak için tarafsız veya evrensel olarak kabul edilmiş bir kriter olmadığı için bu yaklaşım makul durur. Ayrıca bu yaklaşımın belli bir felsefe teorisini takip ettiğini gösterebiliriz. Din felsefesinde, dinin felsefi olarak manidar olmasını sağlayan ayrıntıları, dar tanımlanmış terimler sebebiyle bir dini peşinen dışlamayacak şekilde ortaya koymak için Wittgenstein'in aile benzerliği fikrine uygun bir yaklaşım izlenir. İki kardeşin paylaştığı fizikî nitelikler az olsa da aynı aileden geldiklerini kabul ederiz ve aynı aileden iki kuzenin neredeyse hiç ortak niteliği olmasa bile yine akraba olduklarını inkâr etmeyiz. Wittgenstein bu benzetmeyi 'oyunlar' için kullanmıştır. Oyunlar oldukça farklıdır. Ancak burada hiçbir (örneğin temel kabul edilen belirli bir tek özelliğe) sahip olması gerekmez ve bazı örnekler birbirinden büyük ölçüde farklılık gösterebilir.¹⁸ Din felsefesinde takip edilemez bir yaklaşım ise, dine teolojik bir tanım vermektir, çünkü bu, çeşitli dinî geleneklerin bazılarını dışlayacak şekilde birini diğerlerine karşı ayrıcalıklı kılar.¹⁹

¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1996), Fası 1, Kısım 66-67. Ayrıca bk. Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (New York: Harper & Row, 1960), 17-18.

¹⁹ Dini tanımlamaya dair bu tür mülâhazaların temel esasları din felsefesine giriş kitaplarında sıklıkla tartışılır. Ör. Aydın, *Din Felsefesi*, 1-11; Michael Peterson vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 1. Bölüm; Keith E. Yandell, *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction* (London ve New York: Routledge, 2002), 1. Bölüm. Dini bilhassa felsefi bir şekilde tanımlama girişimi için bk. Franklin I. Gamwell, "A Foreword to Comparative Philosophy

Teolojide (veya kelamda) ise, böyle bir mesele pek yoktur.²⁰ Zira bu ilimde dinin ne olduğu belli kutsal kaynakların öğrettiklerine dayanır. Fakat din felsefesinde, bu temel noktada tarafsız kalmak için kutsal kitaplara dayanmadan din tarifini kurmak lazımdır.

Ayrıca, analitik felsefede din felsefesinin, ritüeller, yükümlülükler ve adanma törenlerini içeren dinin pratik yönleriyle ilgilenmediğini de belirtmek gerekir. Aksine din felsefecisinin ilgilendiği şey, bu uygulamaların arkasındaki hakikat iddialarıdır. Bunlar, bir dinin akaidini oluşturan ve onun pratik cihetinin temeli olan inançlardır. Dinler arasında ortak bazı akide hususiyetleri şunlardır:

1. Evrenin nihai sebebi, tabiatı ve amacı ile ilgili inançlar,
2. İnsanın dünyadaki yeri ve amacı ile ilgili inançlar,
3. Nihai veya doğaüstü bir gerçekliğin varlığına dair iddialar,
4. Nihai veya doğaüstü gerçekliğe yaklaşma yolları,
5. İnsanın karşılaştığı pratik veya manevi sorunları çözmeyi amaçlayan uygulamalar.

Dinin bu hususiyetlerini şimdi ortaya koyduktan sonra, din felsefesinin bunları nasıl incelediğini sorabiliriz. Felsefenin ana dalları üçtür: Metafizik, Epistemoloji ve Etik. Metafizik, neyin mevcut olduğunu ve tabiatının ne olduğunu öğrenme; epistemoloji, nasıl ve hangi bilginin mümkün olduğunu öğrenme ve etik, neyin ve neden yapılması gerektiğini öğrenme amacına sahiptir. Dinler, bu alanlardan en az biriyle (ve umumiyetle hepsiyle) alakalı hakikat iddialarını içerir. Ek olarak, dinî gelenekler ekseriyetle iddialarını desteklemek için açıklamalar içermektedir. O halde din felsefesi, dinî inançta bulunan metafizik, epistemolojik ve etik hakikat iddialarıyla kendi nesneleri olarak ilgilenir.

2.2. Amaçları

Felsefe, hakikatin umumi hususiyetlerini anlama teşebbüsüdür. Belki de “en üst” seviyede, din felsefesi, amaçları arasında teolojik açıklamalara paralel olabilecek açıklamalar sağlamayı içerir. Örneğin bir Hristiyan için nihai gerçeklik, üçlü bir formdaki Tanrı’dır, oysa Arthur Schopenhauer (1788-1860) için nihai gerçeklik, örneğin İrade’dir; tüm dünyanın “iç özünü” oluşturan, bilgisiz ve tatminsiz kör bir çabadır. Bu manada felsefe ve teoloji paralel, hatta bazen zıt ve rakip düşünceler temsil eder. Ancak, bizzat analitik din felsefesi, bu tür nihai veya geniş kapsamlı teoriler önermek yerine, önce belirli dinî iddiaları anlamaya çalışır. Mesela, genel manada dinî tecrübeden bahsederiz. Ama dinî tecrübenin tabiatı nedir? Onun mahiyeti his mi, yorum mu, yoksa bir nevi algı mıdır? Rudolph Otto, *numen* (kutsal

of Religion”, *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*, ed. Frank Reynolds – David Tracy (New York: State University of New York Press), 21-57.

²⁰ Bu makalede, “teoloji” (tanrı bilgisi) kelimesini tüm dinlerde yapılan inanca dair aklî açıklamaları, savunmaları ve ilgili teorileri, “kelam” kelimesini ise sadece İslam’da gerçekleşen bu tür faaliyetleri temsil etmek için kullanıyoruz.

güç) kavramını geliştirip bu konuda maneviyat ve psikolojiyi vurgular.²¹ Wayne Proudfoot ise dinî tecrübeyi esasen yorum olarak anlar ve böylece gayri hakikiyecilik (*non-realizim*) yaklaşımını benimser.²² Fakat William Alston, dinî tecrübenin bir tür algı olduğunu savunur ve bunu yapmak için *numenon* (bizatihi olarak şey) ve *fenomenon* (algılanabilen olarak şey) arasındaki ayrımını kullanır.²³ Belli bir dinî inancı izah veya müdafaa etmek için sunulan bu tarz şümulü olmayan teorilere konuya "mahsus" diyebiliriz.

Bununla birlikte, analitik din felsefesi, daha da temel olarak dinî iddiaların felsefî olarak güçlü ve zayıf yönlerini belirlemek ve değerlendirmekle ilgilidir sadece. Aşağıda açıklayacağımız gibi bu, dinî inançların mantikî tutarlılığını, epistemik insicamını ve açıklama gücünü tespit etme manasına gelir. Geniş kapsamlı ve mahsus cevapların geçerliliği bu ikinci hedeflere bağlıdır. Zira felsefede bir teorinin onaylanması veya reddedilmesi, geçerliliğini belirleyen değerlendirmeye dayanır. Dinî düşüncenin geçerliliği ve sağlıklı bir şekilde gelişmesi ancak bu şekilde sağlanır. O halde din felsefesinin en temel amacı, dini iddiaların ve ayrıca bu iddiaları açıklamak, savunmak ve eleştirmek için kullanılan mahsus felsefi teorilerin güvenilirliğini belirlemektir.

Tabii ki, çaba burada bitmiyor. Örneğin, bilimsel veya felsefî ilerlemeler sebebiyle, dini inançla alakalı yeni teoriler geliştirmeye ihtiyaç olabilir. Ardından, bu yeni teorinin geçerliliğini ve güvenilirliğini değerlendirmek için yine çalışmalar yapılır. Ayrıca bu amaçlarla yakından ilgili olan, dinî inancın belirli bir konusuna ilişkin hakikate ulaşma arzusudur. Bu, belirli bir teorinin en isabetli olarak onaylanmasını veya benimsenmesini gerektirir. Ancak bu konuda din felsefecisinin, bilinçli bir şekilde birini diğerine tercih edebilmesi için, rakip teorileri de incelemiş ve değerlendirmiş olması gerekir. Buradaki amaçları, yukarda verdiğimiz dinî tecrübe örneğinden devam ederek açıklayabiliriz. Dini tecrübe inancın geçerliliğini değerlendirilirken bu konuya mahsus teoriler de ele alınır. Mesela Otto, Proudfoot ve Alston'un teorileri değerlendirilir. Bir teori de onaylanacaksa, diğerleriyle incelenip kıyaslanır. Ancak bu teorilerin hepsi eksik olarak görülürse yeni bir teori oluşturmak amaçlanır ki dinî tecrübe daha iyi bir şekilde açıklanabilsin. Kabul etmek gerekir ki, bir yanda tahlil ve değerlendirme, diğer yanda teori onaylaması arasında ince bir çizgi mevcuttur. Çünkü tahlil yapmak için bir felsefeci tartışmalı bir teoriye dayanıyor olabilir. Dahası, değerlendirmesi doğrudan bir teoriyi geliştirmesine veya bir iddiayı onaylamasına yol açabilir.²⁴

²¹ Rudolph Otto, *The Idea of the Holy*, çev. John W. Harvey (Eugene, Or.: Wipf and Stock, 2021), 7, vd.

²² Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985), 32-33, 2-3. Bölüm.

²³ William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1993), 43-59.

²⁴ Mesela ilahî fiil konusunda sadece iki farklı teori bulunduğunu farz etsek Tanrı ya doğrudan dünyaya müdahale eder ya da etmez. Bu teorilerin ikisi aynı anda doğru olamadığına göre biri reddedilince diğeri ispatlanır.

Buna karşılık kelamcı, ancak belirli bir dinin hakikat iddialarını rasyonel olarak savunur, makul ve/veya inandırıcı hale getirmeyi amaçlar. Daha temel olarak, kelamcı belirli bir dinin akaidinin tam olarak ne olduğunu belirlemek için de çalışabilir. Mesela, İslam'da temel kaidelerin çoğu açık olmasına rağmen, tam manaları tartışmaya açık olabilir. Bu bağlamda özellikle Kader kaidesine işaret edilebilir. Bazı kelamcılar kaderi ilahî adalete bağlarken bazıları ise Tanrı'nın mutlak kudret ve hür iradesine dayandırır. Ancak her halükârda, bu tarz tartışmalar sadece bir dinin iddialarının kapsamında yapılır. Başka bir deyişle, teolog belirli bir dini kasten savunmak için yazar, buna karşın din felsefecisinin aynı şeyi yapması gerekmez; hedefi, prensipte, herhangi bir dinin inançlarını eleştirel olarak değerlendirmektir. Bu bakımdan bir din felsefecisinin çalışmaları ve bulguları akademik açıdan daha evrensel bir mevkiye sahiptir.

Tam bu konuda kelamın din felsefesi ile örtüşmesinin çarpıcı biçimde temel olduğu da görülür. Zira Kur'ân'ın sıhhatini aklî olarak, yani kendi iddialarından bağımsız olarak ispatlama ihtiyacı mevcuttur. Mesela bizzat Kur'ân-ı Kerim, içinde şüphe olmayan bir kitap olduğunu belirtir. Ancak bu, ilgili ayetin kendisine işaret edilerek kanıtlanamaz. Aksine, ancak Kur'ân'ın kaynağının ispat edilmesi ve içeriğinin kontrol edilmesi ile ispat edilebilir. Aksi taktirde bir kısır döngüye gireriz.²⁵ Böylece kelamın esasen din felsefesinin kapsamına giren konularla, en temelde dakîku'l-kelama dayandığı görülmektedir. Dakîku'l-kelam İslam dini için âlemsümül, aklî ve gayrimüslimleri dahi ikna edecek delilleri bulmakla meşguldür. Buna karşılık celîlul-kelam olarak bilinen ilim, dinî kaynakların içeriklerinden hareketle akaid hakkında ispatlara varmayı temsil eder. Açıktır ki, bu tür kelam, din felsefesinde inceleme için ancak malzeme sağlayabilir. Çünkü bize teolojik kaynaklara dayanarak neye inanılması gerektiğini söyler ve bu bulgular için salt aklî veya bilimsel bir temele ihtiyaç duymaz.²⁶

Bu noktada analitik din felsefesinin amaçlarını şöyle toparlayabiliriz:

1. Dinin felsefi açıdan anlamlı yönlerinin güvenilirliğini değerlendirmek.
2. Dinin bu yönlerine ilişkin geniş kapsamlı ve mahsus felsefi teorileri ve açıklamaları değerlendirmek.
3. Gerektiğinde geniş kapsamlı veya mahsus yeni felsefi teoriler ve açıklamalar üretmek.

Bu farklı amaçların arkasındaki motivasyon değişebilir. Bazen din felsefesi, dini iddiaları savunmak veya tenkit etmek için yapılır; bazen dini iddiaları

²⁵ Hayrettin Nebi Güdekli, "Din Felsefesi ve Kelam: İçeriksel ve Yöntemsel Açından Bir Karşılaştırma", *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi*, ed. Betül Akdemir Süleyman (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 63-64.

²⁶ Bu ayrımın mahiyetine ve tarihine dair detaylı bir açıklama için bk. Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelamında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rölü", *Dakîku'l-Kelâm: Kelâm Kozmolojisi*, ed. Ramazan Altıntaş – Ahmet Mekin Kandemir (İstanbul: Topaloğlu Matbaa 2021), 15-47, özellikle 21-22. İlgili terimlerin farklı bir tarifi için bk. Mohammed Basil Altaie, "The Scientific Value of Dakik al-Kelam", *Islamic Thought and Scientific Creativity* 5/2 (1994), 8-9.

desteklemek ve başkalarını onların gerçeklerine ikna etmek veya müminin kendisini aydınlatmak amacıyla yapılır; bazen de din felsefesi, dinî sebeplerden dolayı bir ibadet şekli olarak ilahî hakikatler üzerinde tafsilatlı ve derin bir şekilde düşünmek için yapılır.

2.3. Usulü

Yukarıda belirtilen hedeflere ulaşılması, en temel seviyede, ilgili inanç ve teorilerin sağlam bir felsefî değerlendirmesine dayanır. Teorilerin değerlendirildiği usul üç ana kıstastan oluşur: (1) mantıkî tutarlılık, (2) epistemik insicam ve (3) açıklama gücü. Bu kıstas listesi, çalışılan inançların veya teorilerin geçerliliği için ehemmiyet açısından hiyerarşıktır: Önce bir inanç grubunun mantıken veya bilimsel açıdan çelişkili olup olmadığını tespit etmek, sonra iddiaların örneğin psikoloji, fizik veya sosyoloji gibi diğer alanlardaki bilgilerimizle desteklenip desteklenmediğine karar vermek ve son olarak iddiaların açıklama kapsamının ne kadar geniş ve kâfi olduğunu öğrenmek anlamına gelir. Mesela, bir teori mantıken çelişkili ise başka bir inceleme yapmadan reddedilebilir. Ama normalde işler bu seviyede kalmaz. Örneğin iki rakip teorinin her ikisi de mantıken tutarlı olur, ancak yalnızca biri epistemik olarak tutarlı bulunursa, bu durumda ilgili teori felsefî bakımdan üstündür. Benzer şekilde, her iki rakip teorinin de mantıken tutarlı ve epistemik olarak insicamlı olması mümkündür. Bu durumda, açıklayıcı gücün karşılaştırılması, birinin diğerine üstünlüğünü ayırt etmemizi sağlayacaktır. Bu üç kriterin dışında atıf yapılabilecek bir diğer kıstas ise basitliktir. Eğer bir teori diğerinden daha basitse, o zaman (tüm diğer şeyler müsaviyen) tercih edilir, çünkü bir teoride ne kadar az unsur varsa, o kadar az unsur yanlış çıkabilir. Ayrıca teorinin, bir sorunu çözmek için gerektiğinden daha fazla karmaşık olması normalde bir eksiklik olarak kabul edilir.

Din felsefesinde, felsefenin diğer dallarında olduğu gibi, hangi din veya teori çalışılırsa çalışılsın, hakikat arayışı esasen bu ilmî kriterlere dayandığı için yapılan değerlendirmeler usulen tarafsızdır. Tıpkı bir mimari eserin ancak gün ışığında denetlenebilmesi gibi, bir dinî inanca dair mevcut delil de aklî kaidelere göre değerlendirilmelidir. Bu sebeple, örneğin lisans öğrencilerinden sadece analiz ve değerlendirme yeteneklerini ispat etmeleri beklenir; hiçbirinin kendi teorisini veya felsefesini geliştirmesi beklenmez.

Din felsefesi, teolojininkine benzer kabul edilen usulleri içerir. Kelamda da örneğin mantıkî ve ilmî deliller aranır. Ancak aynı zamanda, din (akaid ve teoloji tarafından temsil edildiği şekliyle) ile felsefe arasındaki açık fark buradadır. Çünkü prensip olarak felsefe, ilgili dinin kutsal kaynaklarına ve temel inançlarına, incelemenin nesneleri olarak atıfta bulunsa da o kaynakların ve inançların otoritesine dayalı iddialarını doğrulamaz. Ayrıca kelamcının, çalışmalarında felsefede geliştirilen mefhumlara atıfta bulunması mümkün olsa da din felsefecisi bunu zorunlu olarak yapar. Zira onların felsefî kavramlar hakkındaki bilgileri kendi hakikat iddialarını değerlendirmelerine izin verirken, kelamcı bazen sadece kendi dininin kaynaklarından gelen delillere dayanabilir. Bunun sebebi, teolojinin çeşitli türlerde olmasıdır. Örneğin İslam'daki celfü'l-kelam ile dakûku'l-kelam arasındaki ayrım

burada mühimdir. Birincisi çoğunlukla naslara, ikincisi ise rasyonel veya bilimsel kanıtlara dayanır. Bu bağlamda, dinî hedefleri olan (mesela kendi inancını savunacak) bir din felsefecisi ile dakîku'l-kelam yürüten kelamcı arasında dikkat çeken bir nokta ortaya çıkar, çünkü bu durumda her ikisi de belirli bir dini savunmak için evrensel delillerle çalışır. Burada, amaç ve usul bakımından çalışmalarında benzerlik son derece yüksektir. Ancak aynı zamanda bu benzer araştırma konuları, sadece belirli bir dinin kutsal kaynaklarının içeriğine bağlı olmayan, evrensel delillere dayalı rasyonel gerekçe arayan teoloji alanlarıyla sınırlıdır. Örneğin, Tanrı'nın varlığına dair kanıt hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar tarafından aranabilir, ancak Mehdi için delil aramak, teslis veya kefarete (*atonement*) için kanıt aramak evrensel olmayacaktır, çünkü bu tür konularda delil sadece ilgili gelenek içinde bulunabilir.

Din felsefesinin temelinde, dinin konularının felsefî açıklaması olduğu fikri, örneğin metafizik gibi bir daldaki gelişmelerin din felsefesinde değişikliklere yol açıp açmayacağı konusunda merak uyandırır. Yani din felsefesi, metafizik çalışmaların nasıl uygulandığına ve son keşiflerine göre değişecek mi? Cevap açıkça evettir ve bunun ayrıntıları hem analitik yöntemin mülahazalarına hem de benzer şekilde dinî mevzuların araştırıldığı geleneğe bağlıdır.

2.4. Din Felsefesinin Sınıflandırılması ve Diğer Bilimlere İndirgenemezliği

Din felsefesinin ilmî statüsü hakkında genel bir değerlendirme yapabilmek için kendine has hususiyetlerini yukarıdaki bölümlerde belirlemeye çalıştık. Din felsefesini kelama (ya da kelamı din felsefesine) indirgeyen şey, nesne, konu, amaç ve usulün tam bir örtüşmesi olacaktır. Dolayısıyla, yukarıdaki değerlendirmelerden elde ettiğimiz bulguları bir araya getirerek, kelam (ve dolaylı olarak İlahiyat Fakültesi'nde çalışılan diğer aklî alanlar) karşısında din felsefesinin konumunu tespit edebiliriz.

Din felsefesinde akaid ve teoloji, incelenen inanışların kaynağı olduğu için bu alan herhangi bir dinî inancı ele alma kabiliyetine sahiptir. Bunun aksine kelam, sadece İslam inancına has akaid ile alakalı konularla ilgilenir. Bununla birlikte, din felsefesi umumiyetle birden fazla dinle ilgili sorular sorar ve çoğu zaman verilen cevaplar aynı zamanda birden fazla dinle alakalıdır. Burada, dinî tecrübe, ruhun mahiyeti ve ölümden sonraki hayat konularını örnek verebiliriz. Ancak, bugüne kadar yapılan din felsefesinde çoğunlukla semavî dinlerle meşgul olunmuştur. Mevcut literatürü hızlıca gözden geçirmek bunu ispatlamak için yeterlidir. Semavî dinler birden fazla olduğu için de varılan neticeler bir dine has olmamıştır. Bunun yanında din felsefesinin, sadece bir dine mahsus meseleleri ele aldığı durumlar da mümkündür. Hatta örneğin alim-i mutlak, kadir-i mutlak, ve hayr-ı mahz Tanrı inancı sadece bir dine ait olsaydı klasik teist delillerin çoğu (bizzat o Tanrı'nın varlığını ispatlamak için formüle edildiğinden) sadece o din için geçerli olurdu. Bu gibi durumlarda din felsefesi kelam ile örtüşmektedir.

Buna bağlı olarak verilen cevapların geçerliliği itikad meselesidir, çünkü bazı

dinlerde bazı cevaplar kabul edilemez veya yersiz olur. Dolayısıyla bir dinin kendine münhasır sorunları olduğu için değil, diğerlerinde olmayan muhtemel cevapları olduğu için yapılan din felsefesi, sadece bir dinin temsilcisi olarak kabul edilebilir. Bu dikkate değer bir noktadır, çünkü yapılan tartışmalar bu anlamda belirli bir din çerçevesinde yapıldığında diğer dinlerinin marjinalleştirilebileceği anlamına gelir. Bunu, birden fazla din için mevcut olan cevapları tartışarak önlemek mümkündür. Ancak bu gerekli ve hatta her zaman olanaklı değildir. Önemli olan, bir dinî inancı desteklemek için kullanılan delillerin, o dinin içindeki inançlara bağlı olmamasıdır. Çünkü bu şekilde delil evrensel bir önem kazanır. Dakîku'l-kelam da budur. Ancak Batı'da ve Türkiye'de uygulanan din felsefesi alanında, genellikle birden fazla semavî din ve hatta başka birçok din için manidar sorular sorulur ve cevaplar verilir.

Din felsefesinin amacı ortak, evrensel, yani dogmatik olmayan bir temelde ikna edici neticelere ulaşmak olduğu için alan konu malzemesi olarak dinî kaynaklara dayansa da bu kaynaklar felsefî argümanlar veya deliller içermediği sürece felsefî bir otorite olarak kullanılamaz. Bu bağlamda da dakîku'l-kelam daha çok akılcı veya bilimsel delillere dayalı meseleleri ele aldığı için din felsefesine yakındır. Bu aynı zamanda usullerin örtüşmesi anlamına da gelir, çünkü aranan temel hususiyetler mantıksal tutarlılık, epistemik insicamlılık ve açıklayıcı güç olacaktır.

Yukarıdaki gözlemler göz önüne alındığında, ortak epistemik delillere ulaşmak amacıyla yalnızca bir ve aynı din ile ilgili bir konuyu araştırdığında din felsefesi ve kelam neredeyse bir olur. Ancak, yukarıda belirtilen din felsefesinin daha geniş kapsamlılığı büyük ehemmiyet taşımaktadır, çünkü bu, din felsefesinin, kavramsal araçların, teorik seçeneklerin ve ilerlemenin kaynağı olarak felsefenin diğer dallarıyla zorunlu ve yakın bir ilişki içinde olduğu anlamına gelir. Bu bakımdan uygulamada kelamdan büyük bir farklılık göstermektedir. Felsefî fikirleri belirli bir teolojik tarihi oluşturan ana unsurlar olarak (kelamda sıklıkla olduğu gibi) değil, modern münakaşalar için canlı seçenekler veya kalıcı teorik mülahazalar kaynağı olarak inceler. Bu şekilde din felsefesi, dinî teferruatı açıklamaya çalışırken yararlandığı felsefî kaynaklarını sınırlandıramaz. Wittgenstein'in dil teorilerine, Kripke'nin metafizik keşiflerine, Plantinga'nın epistemolojik iddialarına ve araştırılan mevzuyla ilgili oldukları sürece insan bilgisine ve diğer mühim felsefî katkılara atıfta bulunabilir. Bu şekilde din felsefesi kelamdan farklı bir tarihe sahiptir; öğrenilmesi gereken ve yararlanılabilecek kendi teorik birikimi vardır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, din felsefesinin kelamla birlikte incelenmesi her ikisinin de gelişmesini sağlar. Gerçekten de din felsefecilerinin çoğu, en az bir dinin teolojisine aşinadır. Kelam, modern felsefî teoriler ile akaidin delilleri arasında din felsefesinde kurulan bağlantılardan yararlanabilirken, din felsefesi, belirli bir dinin devam eden ehemmiyete sahip konularına teorik olanaklarını açıklayan kelamda verilen cevaplardan faydalanabilir.

Kapsam açısından farklı yorumlar mümkündür. Bir yandan kelam; metafizik, epistemoloji, politika, psikoloji ve etik gibi konuları açıklayan bir sisteme kadar

uzanabileceğinden, kapsamının din felsefesinden daha geniş olduğu söylenebilir.²⁷ Ancak öte yandan din felsefesinin çıkış noktası, insanın doğaüstü varlıklarla alakalı olarak evrendeki yeri hakkında sırf bir dine bağlı olmaksızın akıldan kaynaklanan sorular olduğu için, kelamdan daha geniş olarak kabul edilebilir.²⁸ Aslında, bu görüşlerin ikisinin de doğru gözlemlere dayandığı görülüyor. Bu sebeple, her iki alan da aynı anda diğerinden farklı bir kapsama sahiptir. Mantıksal olarak bir tedahül ilişkisi vardır, çünkü biri diğerini kuşatmadan öbürüyle örtüşür.

Bu gibi ayrıntılara dikkat edilmeksizin, din felsefesinin “ilahiyat” (yani teoloji) ve metafizik ile “önemli ölçüde kesiştiği” ve dolayısıyla İlahiyat Fakültesi’nin “esas kimliğini” temsil ettiği ileri sürülmüştür.²⁹ Bu iddianın birtakım temel hatalardan kaynaklandığı görülmektedir. İlk olarak, ilahiyat terimi, bir felsefî alanın temsilcisi olarak, bir zamanlar metafiziği ifade ettiği halde açıkça anlaşılacağı gibi, din felsefesi metafizikle aynı şey değildir (çünkü metafizik, daha ziyade Tanrı’nın mahiyeti ve varlığı ile ilgilenirken, din felsefesi metafizik alanın dışında kalan çeşitli konuları da ele almaktadır).³⁰ İkinci olarak, İlahiyat Fakültelerimizin adının, bizim için kelam manasına gelen Fransızca *théologie* teriminin tercümesinden geldiği anlaşılmaktadır – ve yukarıda gösterdiğimiz gibi din felsefesi kelamla aynı değildir. Son olarak ve en önemlisi, teoloji teriminin Türkçeye bu tercümesi, İslam hukuku, tasavvuf, dinler tarihi, ilm-i hadis, tefsir, kelam, Arap dili ve belagatı ve İslam felsefesi gibi bir dizi farklı ve İslam geleneğinde esas akademik alanı temsil etmek için kullanıldığından dolayı ilahiyat kelimesi teoloji teriminin manasından oldukça farklılaşmıştır.³¹ Esasen ilahiyat terimi, Türkiye’de üniversite bağlamında teolojiden çok daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Bu terim başından beri birçok farklı İslamî ilimleri temsil etmektedir – ve açıktır ki, İslam hukuku, tasavvuf, tefsir, kelam ve diğer ilimlerin özü veya toplamı din felsefesi değildir. Bu sebeple, iddia her üç açıdan da hatalıdır ve din felsefesinin ilahiyat fakültesinin esas kimliğini temsil ettiği iddiası asılsız kalır. Bu, kelimelerin anlamlarını bilmenin ve tanımlarımızı, tasniflerimizi dikkatli yapmanın ehemmiyetini gösterir. İşte bu (analitik) felsefenin işidir.

²⁷ Güdekli, “Din Felsefesi ve Kelam: İçeriksel ve Yöntemsel Açıdan Bir Karşılaştırma”, 64.

²⁸ Ömer Faruk Erdoğan, “Din Felsefesi İle İlişkileri Bağlamında Kelam Felsefenin, Felsefe İlahiyatın Neresinde?”, *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi*, ed. Betül Akdemir Süleyman (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 74.

²⁹ Recep Alpyağıl (ed.), *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 6.

³⁰ İlahiyat teriminin metafizik manasında kullanılmasını örneğin İbn Sina (*eş-Şifâ*) ve Râzî (*el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmî'l-İlâhî*) ile görüyoruz. Metafizik ile teolojinin ilgili dönemde yakın alakası daha çok Yeni Platoncu etkilerden kaynaklandı ve sonucunda Aristoteles’in “varlık olarak varlık bilimi” maddî olmayan varlıkların, hususene de Tanrı’nın incelenmesi olarak yeniden tasavvur edildi. Ancak İbn Sina, Tanrı’nın varlığının ve mahiyetinin metafiziğin konusu olmaktan çok sadece bir alt konu olduğunu göstermeye özen göstermiştir. Bk. İbn Sina, *Kitabu’s-Sıfa, Metafizik* [el-İlahiyat]. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013) I.1-2. Ayrıca bk. Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 150-154.

³¹ Yabancı dillerden Türkçeye geçmiş (sofistike, egoist, jön gibi) birçok kelimenin anlamının değişmesi veya genişlemesi yaygın bir olgudur.

2.5. Kendine Has Faydalar

Yeni tartışmalar, argümanlar ve teorilerle felsefenin daimî gelişimi, din felsefesine duyulan ihtiyacın ana sebebidir. Bugün yetişen bir kişi, süregelen tarihimizi oluşturan sınırlar genişleyip bulanıklaştıkça tipik olarak daha küresel bir bakış açısına sahip olacaktır. Ayrıca yeni sorular, modern dünyanın kültür, toplum ve bilimindeki gelişmelerden kaynaklanmaktadır. Bu sorulardan bazıları din felsefesinde içkin, diğerleri modern Türkiye ve onun dini bağlamına mahsustur. Aşağıdaki bir bölümde tartışacağımız gibi bu gerçek, ilahiyat fakültelerinde hangi konuların ilgi göreceğini etkilemelidir.

Din felsefesi, öğrencilere farklı akidelere eleştirel yaklaşmayı ve onlara doğrulamalar kadar çürütmeler de yapmayı öğretir. Eleştirel düşünce, doğrulanmış inanç için esastır. Bu bağlamda, din felsefesinin temel faydalarından biri, felsefedeki en son keşiflerle sürekli irtibatta olmasıdır. Bu, hakikatin ve hayatın en temel yönlerini açıklamak için kullanılan akli araçlar ve düşünce sistemlerinde uzmanlığın geliştirilmesi ve bunların dinî inançlar ışığında ilerlemesine katkıda bulunma araçlarının yanı sıra geçerli doktrini doğrulama, geçersiz inançları ve hatalı argümanları çürütme imkânı anlamına gelir. Bu yetenek dinler arası tartışmalara kadar uzanır, çünkü din felsefesi bu şekilde dinler arası ehemmiyeti olan fikirlerle bağlantı kurmayı mümkün kılar. Böylelikle farklı geleneklerde mevcut olan teorilerden yararlanılabileceği gibi, geleneklerdeki felsefî zayıflıkları da tespit edebilir; bu da hem dinler arası hem de İslam'a has tartışmalara yön verebilir. Burada ortak sorunların ve çözümlerin nerede ve nasıl mümkün olduğu belirlenir ve öğrenciler, güncel münakaşalardan izole olma manasına gelen felsefî gettolaşmadan da kaçınır. Wainwright der ki: Bir kişinin tercih ettiği dine bakış açısını savunması, onu mühim rakiplerine tercih etmesinin sebeplerini içermelidir.³² Bu manada, tartışmalarımızı diğer teolojik gelenekleri de kapsayacak şekilde genişletebildiğimiz zaman, din felsefesi dinlerin tarihleri ve kültürleriyle incelenmesine (hususen eleştirel yanı olan) bir yardımcıdır.

Ayrıca kişinin felsefenin çeşitli dallarından edindiği bilgilerle kendi inanç öğretileri arasında köprü kuran şey, din felsefesidir. İslam akaidini, felsefe hakkında hiçbir fikir sahibi olmaksızın incelemek tasdik bakımından yetersiz olacaktır. Din felsefesi, öğrencinin öğrendiklerinin geçerliliğini ve genel değerini anlayıp değerlendirmesine izin vererek ve ayrıca teorik olarak etkili ve sofistike bir şekilde yanıt vermelerini mümkün kılarak felsefe ve dini birbiriyle ilişkilendirmesini sağlar.

Yukarıda belirtildiği gibi, din felsefesinin ilgilendiği klasik konular arasında kelimada ele alınan konular da yer alır. Mesela Allah'ın varlığına dair deliller, ilahî sıfatların tabiatı, din ve ahlak, din dili ve insan kaderi her iki alanda çalışılmaktadır. Ancak aynı zamanda din felsefesi, klasik kelam kitaplarında umumiyetle görülmeyen konuları ele alır. Bu konular arasında din-bilim ilişkisi, dinî çeşitlilik ve dinî

³² William J. Wainwright, "Introduction", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2005) 9.

tecrübelerin kıyaslanması yer almaktadır. Ayrıca konular benzediği zaman bile iki alanda yaklaşımlar birbirinden çok farklıdır. Kelam kitaplarında sıklıkla yer alan konular, din felsefesi kitaplarında farklı şekilde ele alınır, çünkü din felsefesi en son teorilerin ve bilgilerin mülâhazalarını içerecektir. Bu gözlemimiz, bu mülâhazaların modern kelam kitaplarında yer alamayacağı manasına gelmez; onlar kelamcılar tarafından dahil edilebilirler ve belki de edilmelidir.³³ Fakat, çağdaş veriler ışığında dinî konuları ele almak din felsefecilerinin temel işidir ve dolayısıyla bu konudaki çabaları kelamcılara göre genellikle daha fazla olmuştur.

Buna bağlı olarak felsefî düşüncüyü, felsefeye yabancı birinin ona tepki vermesi yerine, felsefe yapan bir kişinin bu ilmin içinden düzeltme yoluyla geliştirmesi daha iyidir. Aynı şekilde, dini inancın savunmasının felsefe uzmanları tarafından yapıldığında çok daha başarılı olduğu görülür. Bu sebeple örneğin müteahhirûn, dini inançları ikna edici bir şekilde açıklamak ve savunmak için felsefe öğrenip, filozoflar tarafından geliştirilen veya kendilerinin geliştirmeyi gerekli gördükleri felsefî mefhumlar ve teorileri kullandılar.³⁴ Bu gelenekler arası düşünce iletişimi, İslam felsefî tarihinin kritik bir parçasıdır ve Müslüman düşünürlerin en büyük başarılarından birçoğunun sebebidir. Fakat başka alanlarda olduğu gibi felsefe, sorunları çözmenin yanı sıra, geliştikçe yenilerini de keşfeder. Yeni problemleri çözmek için yeni teorilere ihtiyaç duyar. Böylece, bir yandan, dinî ehemmiyete sahip sorunları çözmek için felsefeden gelen teorileri kullanabiliriz. Mesela, en son nedensellik ve zaman teorileri, Tanrı'nın eyleminin açıklamaları için mühim olacaktır. Öte yandan felsefe de çözülmesi gereken yeni sorunları ele alır (ve üretir). Mesela, delil problemi olarak kötülük, yeni yanıtlar gerektiren yeni ifadeler bulurken, Willard Van Orman Quine'in (1930-2000) natüralist felsefesi, dinî bilgi ve mananın güvenilir açıklamalarını mümkün kılmak için yanıtlanmalıdır.³⁵

Son olarak, din felsefesi bağımsız düşünce yürütmeyi öğretir. Bu, felsefî bilgilerin sadece ezberlenmesinden ve tekrarlanmasından daha değerli bir şeye geçiş manasına gelir: geliştirmiş aklî usulle bilginin anlaşılması, değerlendirilmesi ve tasdik edilmesi. Böylelikle en son değişiklikleri kapsayan felsefî cevaplar, teoriler ve

³³ Ayrıca “kelam” ile “kelam tarihi” alanları arasında bir ayrım yapmamız, “kelam” ile “din felsefesi” arasındaki farkı giderek azaltacaktır. Çünkü bu, kelimadaki tarihî araştırmayı bizzat teorik araştırmadan ayırır ve ikincisi din felsefesine çok daha yakındır.

³⁴ Bunun en meşhur örnekleri, Ebu Hâmid el-Gazzâlî (ö. 1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 1210)'dir. Bu isimlerin her ikisi de felsefe eserlerini yakından incelemiş, çeşitli eserlerinde felsefeyi kendi düşüncelerini geliştirmek ve aynı zamanda katılmadıkları felsefî görüşleri çürütmek için kullanmışlardır. İslam'da felsefe ve teoloji arasındaki etkileşim hakkında örneğin bkz. Ayman Shihadeh – Jan Thiele ed., *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West* (Leiden: Brill, 2021). İslam geleneğinde felsefenin, çoğunlukla ancak tepkisel şekillerde kullanıldığı bir örnekten çıkan neticelere dair eleştirel bir inceleme için bk. Muammer İskenderoğlu, “The Discovery of Western Philosophy by Late Ottoman Intellectuals”, *Journal of Oriental and African Studies* 29 (2020), 275-285.

³⁵ *Theories and Things*'de Quine natüralizmi “gerçekliğin daha temel bir felsefede değil, bilimin kendi içerisinde tanımlanması ve vasfedilmesi gerektiğinin kabulü” olarak tarif eder. Bk. Willard Van Orman Quine, *Theories and Things* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University 1982). 21.

ekoller oluşur; fikrî bağımsızlık, seçkinlik ve asliyet mümkün olur. Yoksa felsefî usulün tekniklerinde iyi bir temel olmadan, biri ne kadar okuyup yazarsa yazsın, okumaları ve çalışmaları felsefe açısından pek faydalı ve etkileyici olmayacaktır.

3. YAKLAŞIM SORUNU

3.1. Akaidin Din Felsefesindeki Yeri

Din felsefesinin araştırma nesneleri olarak esas dinî kaideler, hangi dini ele aldığımıza göre değişebilir. Bu sebeple, örneğin kullanılan tanrı mefhumu değiştiğinde delillerin de değişmesi gerekir. Şimdiye kadar analitik din felsefesinde, sözgelimi uzak doğu dinlerinin daha ayrıntılı bir şekilde tartışılmasını sağlamak için çaba sarf edilmesine rağmen, en fazla ilgiyi İbrahimî dinler görmüştür. Ayrıca İbrahimî dinler arasındaki temel benzerlikler sebebiyle tartışmalar, ekseriyetle aynı anda bu dinlerin hepsini ilgilendirmektedir.

Bu noktada, din felsefesinin, belirli dinî inançlarda mevcut olan felsefî delillerin değerlendirmelerini sunduğunu ve aslında ihtiyaç duyulan kanıt türünü belirlediğini hatırlamakta fayda var. Ama en önemlisi, din felsefesinin, müminin zaten inandığı şeyler için ne tür felsefî kanıtlar sunabileceğini değerlendirmeye çalışmasıdır. Tıpkı teistik delillerin dinî inancın rasyonelleştirilmesi olarak kabul edilmesinde olduğu gibi esasında bu, inancın var olması için gerekli değildir. Bu önemlidir, çünkü din felsefecisinin bir kalamcı gibi kendi dininin akidesine inanabileceğini ve onu savunmak için çalışmalar yürütebileceğini gösterir; ancak çalışması, bağımsız olarak geliştirilmiş felsefî tahlil çerçeveleriyle ilgili olarak yapılmalıdır. Hatta, sadece kendi inancını destekleyen argümanları değil, aynı zamanda tezat teorileri çürütenleri de öğrenerek, dinlerinin hakikatine dair delil tespit etmek müminin elindedir.

Ayrıca, birden fazla din için kullanılabilecek herhangi bir argümanın din felsefesinin alanına girmesinden ve bu argümanların sadece bir dinî geleneğin ürünleriyle sınırlı olmamasından dolayı örneğin, Hristiyan bir düşünür Müslüman bir düşünürden yararlanır ve bunun tersi de geçerlidir; ‘yabancı’ kaynaklar tıpkı matematik, fizik, mühendislik ve diğer alanlarda olduğu gibi teorik tekâmül için bir kaynaktır. Ancak din felsefesinin akaid ile ilişkisi sebebiyle akaidin başka dinlerden alınmasından korkulur. Burada iki hususa dikkat edilmelidir. Birincisi, (yukarıda da belirtildiği gibi) din felsefecisi bir dinin mensuplarının neye inanması gerektiğini tartışmaz. Bu aslında bir kalam meselesidir ve celîlül’l-kelam’a ait bir alandır. Tartışılan şey dinî inançları desteklemek için kullanılabilecek delillerdir. Böylece bir dinin akaidine dokunulmaz. Fakat mümin, kendi inançlarıyla alakalı olarak din felsefesinde verilen delilleri zayıf bulursa, o inançları için daha iyi argümanlar veya açıklamalar sunması gerekebilir. İkincisi, rasyonel temellere dayandığını iddia eden herhangi bir dinin mümini, bu gerekçeleri rasyonel değerlendirmeye tâbi tutmaktan ve gücünü kanıtlamaktan korkmamalıdır. Doğrudan ele alınmayan konular, kalıcı şüphelerin temeli olabilir ve kişinin inancı üzerinde ciddi bir tesiri olabilir.

Mesela bu iki hususu Alvin Plantinga’da görürüz. Ünlü “Hristiyan Filozoflara

Tavsiyeler” makalesinde, Hristiyan filozofların dinleri için mühim olan konuları ele alırken göstermeleri gereken sorumluluklardan ve cesareten bahsetmiştir. Burada Plantinga, Hristiyan bir filozofun neyi savunması gerektiği konusunda doktriner iddialarda bulunur. Mesela bir Hristiyan felsefeci için kötülüğün varlığı, Tanrı’nın varlığı aleyhine güçlü bir delil temsil etmeyebilir. Zira Tanrı’nın varlığına karşı kötülük probleminin sağladığı delilin Tanrı’nın varlığını zaten bir ön kabul olarak sayan teisti ikna etmeyeceğini iddia eder.³⁶ Dolayısıyla Hristiyan felsefeciler (ve diğer teist felsefeciler) kendileri için anlamlı araştırma projeleri yürütmelidir. Örneğin akıl-inanç münasebeti üzerine çalışıp bir güvenilirlik epistemoloji teorisi geliştirilebilir.³⁷ Ama mühim olan müdafaanın bizzat felsefenin elinde bulunan yöntemlerle sunulmasıdır. Aslında Plantinga’nın makalesini anlamanın kilit noktası, müminin aynı fikirde olmadığı varsayımına dayanan dine yönelik saldırılar ile gerçek tartışma alanları arasında ayırım yaptığını anlamaktır. Buna belirli mukaddemelerle tartışmak, bu ön kabulleri eleştiriye karşı savunmak ve başkalarının ön kabullerini (ve önyargılarını) eleştirel değerlendirmeye maruz bırakmak da dahildir. Bu bağlamda Plantinga, doğrudan doğruya teistik iddiaları destekleyen teoriler kuran bir metafizikçi ve epistemolog olarak yazar – ki bu, esasen bir din felsefecisinin emeğinin karakteristik bir parçasıdır. Bu teoriler, tutarlılık, insicamlılık ve açıklayıcı güç açısından felsefi incelemeye dayandıkları için felsefi olarak güvenilir teorilerdir. İslam’ın doğruluğunu kanıtlamak için daha güçlü delillere sahip olduğuna inanırsak, Müslüman felsefecinin ve Müslüman din felsefesi öğrencisinin durumu daha da avantajlıdır. Örneğin Hristiyan birinin ancak bir aksiyom ile başlayabildiği yerde, Müslümanın daha ikna edici deliller sunması mümkün olabilir. Gerçekten de İslam için mevcut olan delillerin, diğer inançlar için mevcut olanlardan çok daha fazla olduğu yerler çoktur. Mesela Kur’ân-ı Kerim’in tamamının hakikî vahiy olduğuna kat’î deliller sunulabilirken, İncil için aynı şey söz konusu değildir. Ama bunun sonuçlarını felsefi tartışmalarda sağlam bir şekilde ortaya çıkarmak Müslümanlara düşüyor.

Buna bağlı olarak din felsefesi ve kelamı rakip olarak değerlendirmenin hatalı olduğu görülebilir. Felsefeye ortaya koyduğu *doktrin* (veya teoriler) açısından bakılabilir. Bunun için çeşitli felsefelerin belirli iddialarını, farklı konulardaki açıklamalarını ve bunların dinî inançlarla uygunluk ve uyumsuzluklarını belirlemek gerekir. Örneğin yukarıda zikrettiğimiz Schopenhauer’ın irade teorisi ve Quine’in natüralizmi bu kapsama girer. Bizzat bu bakış açısı felsefe ve dinin birbirlerinin karşısı olarak ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Fakat, felsefeye *konu* açısından bakılabilir ve başta metafizik, epistemoloji ve etik olmak üzere farklı dalları altında neleri ele aldığı belirlenebilir. Din, söz konusu felsefi alanlar için mühim itikadî ve teolojik materyali temsil eder: Ne var? Neyi bilebiliriz? Ne yapmalıyız? Felsefe ve din bu şekilde görüldüğünde aralarında açık bir örtüşme vardır ve esasen birbiriyle çatışıyor değildirler. Zira ilgilendikleri konuların aynı olduğu kesin görünür. Ama sunulan teorileri ayrı bir kapsamda değerlendirmek lazımdır, çünkü Quine’in dine

³⁶ Alvin Plantinga, “Advice to Christian Philosophers”, *Faith and Philosophy* 1/3 (1984), 259-260.

³⁷ Plantinga, “Advice to Christian Philosophers”, 262.

karşı bir yaklaşım takdim ettiği görülürken; Kant, Râzî ve Plantinga dinin lehine teoriler sunar. Felsefe, dini aklî bir şekilde ele almayı amaçladığı için hangi din, inanç ve felsefeciden bahsettiğimize göre dini destekleyen delilleri zayıf veya güçlü olarak değerlendirir.

Burada, yeni teorilerin üretilmesi için bazen dinî akaidin felsefe içinde kullanılabileceğini de belirtebiliriz. Bu, dinî felsefe diyebileceğimiz bir felsefe türü yaratır. Zira bir filozof, felsefî konularla alakalı açıklamalar sunmak için dinî fikirleri de kullanabilir. Dinî ve felsefî fikirler arasındaki ayrım oldukça ince görünebilir. Bu husus, yukarıda bizzat dini tanımlamanın zorluğu hakkında söylediklerimizle ilgilidir. Ancak hem adil hem de dikkatli bir şekilde tanımladığımız sürece bu ayrım keyfi değildir. Mesela, Hegel, bir din felsefecisi olmaktan ziyade bir dinî felsefecidir, oysa Kant için bunun tersi geçerli görünür. Bunun sebebi, Kant'ın yalnızca belirli dinî inançları desteklemek için felsefî kanıtlar sunması, Hegel'in ise gerçekliğin (ve onun içindeki statümüzün) felsefî açıklamalarını vermek için dinî fikirleri ve temaları kullanmasıdır. Felsefedeki bu farklı imkanların birbirini dışladığına inanmak için hiçbir sebep yoktur; bunları bizatihi felsefenin farklı yönleri olarak düşünmek gerekir. Ancak her ikisi de yukarıda açıkladığımız değerlendirme usulüne tabidir. Zira din felsefesi için gerekli olan analiz ve değerlendirme türleri olmadan sağlıklı ve inandırıcı bir *dinî* felsefenin üretilmesi pek mümkün değildir.

3.2. Analitik Gelenek Karşısında Kıta Felsefesi

Felsefenin mevcut şartları sebebiyle, din felsefecisi çalışmalarını nasıl yürüteceği mevzusunda bir seçim yapmak zorunda görünmektedir. Bilhassa, kıtasal ve analitik yaklaşımlar arasında bir tercih yapılması gerekir. Ayrıca belki de İslam filozoflarının yaklaşımını sürdürme veya en azından oradaki bazı teorileri geliştirme imkânı mevcuttur.³⁸ Elbette mesele, insanın nerede ve nasıl yetiştirildiği meselesidir. Öğrencinin, analitik geleneğin herhangi bir mühim temsilcisiyle karşılaşmadan önce kıta düşünürlerinin din hakkındaki düşünceleri konusunda eğitilmiş olması veya bunun tersi de mümkündür.

Analitik ve kıtasal gelenekleri kapsamlı bir şekilde değerlendirmek bu makalenin amacı olmasa da konuyla alakalı olarak öne çıkmasını ve başarılı bir felsefe eğitimi ve araştırması için hangi unsurların gerekli görüldüğünü netleştirmemize yardımcı olacağını umduğumuz birkaç noktaya değinmek gerekir. Bu bağlamda amacımız, analitik geleneğin bazı avantajlarını ve Türkiye'deki üniversite eğitimi ve araştırmalarına daha uygun olduğunu işaretleyen metodolojik ve üslup niteliklerini vurgulamaktır.

Evvela analitik ve kıta felsefesi arasında sıklıkla sözü edilen karşıtlığın biraz yanıltıcı olduğunu belirtmek lazım. Her iki geleneğin de Leibniz, Kant ve

³⁸ Halihazırda Türkiye'de din felsefesi, çeşitli felsefî geleneklerin temsilcileriyle farklı yönlerde yürütülmektedir. Bk. Rahim Acar – Fatma Yüce, “Din Felsefesi Literatüründe Kuşbakışı Bir Gezinti”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/17 (2011), 203-230.

Wittgenstein gibi ortak kaynakları vardır ve analitik felsefenin kurucu isimleri arasında ana Avrupa kıtasında çalışmış olan Brentano ve Frege bulunmaktadır. Belki daha da önemlisi, kıta felsefesi kelimesinin sadece bir okulu veya hareketi değil, çok sayıda farklı akımla birlikte bütün bir düşünce dünyasını belirtmek için kullanılması gerçeğidir. Böylece, kıta felsefesi fenomenoloji, varoluşçuluk, hermenötik, strüktüralizm (yapısalcılık) ve post-strüktüralizm (yapısalcılık sonrası), dekonstrüksiyon, psikanalitik teori ve eleştirel teori gibi felsefî akımları içerir. Bu çeşitlilik açısından, analitik felsefe, geniş bir okul yelpazesi içinde yalnızca bir gelenek gibi görünür. Belki de analitik felsefenin tüm kıta felsefe okullarıyla karşılaştırma haline sahip olmasının ana sebeplerinden biri, bizzat “kıta felsefesi” teriminin, İngiltere’de yerleşik olan analitik filozoflar tarafından, kendi çalışmalarını büyük ölçüde Avrupa kıtasında yürütülenlerden ayırt etmek için icat edilmiş olmasıdır.³⁹ Bununla birlikte, analitik felsefeyi bağımsız bir gelenek olarak ayırt etmenin en mühim sebebi, farklı hedefler ortaya çıkması, yeni usullere geçiş, bunların geliştirilmesi ve bu şekilde yeni bir üslubun desteklenmesidir.

Kıta felsefesinde din konuları, başka kapsayıcı felsefî mülahazalarla bağlantılı olarak incelenir.⁴⁰ Yukarıda adlandırdığımız “geniş kapsamlı” teoriler daha çok kıta felsefesinde görülür. Buna bağlı olarak, kıta felsefesi çoğunlukla örneğin tarih, politika, cinsiyet ve cinsellik, benlik ve özbilinç, özgürlük, arzu ve irade üzerine odaklanır. Bu durum, geleneğin modern sanatın ruhunu ve ilkelerini örnek alarak onu devrimci (*revolutionary*) görüşler ve teorilere yönelik çalışan sofistike bir edebi alan haline getirmesiyle açıklanır. Buna karşılık, analitik geleneğinde daha çok bizzat belli bir ilmî alana dair felsefî sorunlar, muammalar ve paradokslar, dilin ve mantığın incelenmesi ve açıklığa kavuşturulmasıyla çözülmeye çalışılır. Yani analitik felsefe çoğunlukla ayrı ayrı araştırma konuları olarak ele alınan belirli problemler üzerinde ilerler. Dolayısıyla örneğin zihin-beyin münasebeti, kötülük problemi, içselcilik ile dışsalcılık ve ölçüt problemi gibi teknik ve dakik bir şekilde tasvir edilmiş meselelerle meşguldür. Bu da geleneğin doğa biliminin prensiplerini yansıtmayı amaçlayan ve tedricen ilerleyen (*progressive*) bir tarzda kurulmasına bağlıdır.⁴¹

Ancak bu felsefe geleneklerinden hiçbirini kesin bir şekilde tanımlayamayız, çünkü ikisini tanımlamak için hususi bir ögeyi (veya ögeler kümesini) işaret etmeyi imkânsız kılan mühim yöntem, stil ve odak çeşitleri vardır. Bununla birlikte, her

³⁹ Bu husus hakkında bk. Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 32. Krş. Simon Glendinning, *Idea of Continental Philosophy: A Philosophical Chronicle* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 3-4.

⁴⁰ Bunların bazıları, mesela, “Tanrı’nın Ölümü” iddiası; Marx ve Freud’un seküler teorileri ve modern rasyonalite sonucu Batılı Hristiyan değerlerine güvenin kaybolmasıdır. Morny Joy, “Introduction”, *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, ed. Morny Joy (Dordrecht, The Netherlands: Springer 2011), 2-3.

⁴¹ Neil Levy, “Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences”, *Metaphilosophy*, 34/3 (2003), 284-304. Bizzat din felsefesi için analitik ve kıta geleneklerinin farklı manalarını birkaç yönden inceleyen bir çalışma için bk. Nick Trakakis, “Meta-Philosophy of Religion”, *Ars Disputandi* 7/1 (2007), 179-220. İki geleneğin kapsamlı bir karşılaştırılması için bk. James Chase – Jack Reynolds, *Analytic versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy* (London: Routledge, 2011).

ikisinin bazı tipik hususiyetlerine işaret edebiliriz ve aslında ikisi arasındaki oldukça belirgin ve genel farklılıklar, bunların birleştirilmesini zorlaştırmıştır. Dolayısıyla, ekseriyetle birbirlerinden bağımsız olarak sürdürülürler. Sonuç olarak, ikisi de öğrencinin (oldukça farklı türlerde) felsefî bilgi elde etmek için öğrenmeyi ve isterse benimsemeyi seçebileceği Batı felsefesinin demirbaşları olarak var olur. Mesela Tunç, Taştan'ın gözlemlediği üzere, neticelerde olmasa da usulde indirgemeci diyebileceğimiz pozitivist bir yaklaşım izliyor. Yani münakaşalar bağımsız din felsefesi başlığı altında yürütülse de psikoloji, sosyoloji gibi ampirik kanıtlara ve sosyal bilimlerin bulgularına dayanılarak yapılmaktadır.⁴² Tunç'un çalışmaları, Tanrı'nın varlığı, ilahî sıfatların mahiyeti ve ölümden sonraki hayatı tartışan "klasik" din felsefesinden mühim ölçüde farklıdır. Bu anlamda, Bergson'un etkisiyle, daha sonra "kıtasal" olarak adlandırılacak olan felsefe akımının içinde yer alır görünmektedir. Mehmet Aydın'ın sunduğu yaklaşım ise açıkça analitiktir; klasik sorunları yukarıda tarif ettiğimiz usulü kullanarak ele almaktadır.

Tabii burada tarafsız bir çıkış noktası yoktur ve iki geleneğin kendine has avantajları vardır. Örneğin analitik felsefede teori ve argüman için mantıkî ve ilmî destek ehemmiyetle değerlendirilir. Oysa kıta felsefesinde, tarihin düşünceye nasıl ve ne kadar tesir ettiğini açıklayan sofistike teoriler sunulur. Bu gelenekler arasında tercih yapmanın bir entelektüel gelişim meselesi olduğu doğru olsa da eğitim değeri açısından netlik, kolaylık ve nesnellığe değer veren usulün avantajları ortaya çıkar. Din felsefesini okumaya yeni başlayan öğrenciye analiz metodu, konuların net bir şekilde bölünmesi avantajı sayesinde öğrenme konusunda yardımcı olur. Hatta burada analitik ve kıta felsefesi arasındaki fark oldukça dikkat çekicidir, çünkü teistik deliller, kötülük sorunu ve ilahî fiiller gibi ayrı başlıklar altında klasik ve modern konularla net bir şekilde sınırlandırılmış bir "din felsefesi" kıta felsefesinde bulunmaz. Dahası, kıta filozoflarının dinî mevzulardaki düşünceleri, genel olarak kendi özel felsefeleri bilinmeden tam olarak ne anlaşılabilir ne de değerlendirilebilir. Bu sebeple, belirli bir konu üzerinde tartışmak yerine örneğin Kant'ın, Hegel'in veya Heidegger'in felsefesi incelenmelidir. Buna karşılık, öğrenmenin başlangıç aşamasında din felsefesinin konularını ayrı ayrı ele alabilmenin avantajı, daha fazla odaklanmayı ve daha kolay bir şekilde çalışabilmeyi mümkün kılmıştır. Bu aynı zamanda yukarıda kurduğumuz hiyerarşiyle de ilgilidir: İster geniş kapsamlı ister mahsus olsun, dakik geçerlilik değerlendirme yöntemleri iyi bir felsefî teorinin temelidir. İki geleneğin verdiği çeşitli cevaplara bakmadan, sırf bu sebeplerden dolayı analitik usul, pedagojik açıdan daha başarılı gibi görünüyor.

Analitik yaklaşımın İlahiyat Fakültesi bağlamıyla uyumluluğunun bir başka sebebi de kelam geleneğine üslup açısından benzerliğidir; kelimelerin manalarının tam olarak açıklığa kavuşturulmasına, mantıkî tutarlılığa ve açıklayıcı güce sahip

⁴² Fatih Taştan, "*Felsefe-i Din'den Bir Din Felsefesine Doğru*"ya Mustafa Şekip Tunç ve Din Felsefesi", Mustafa Şekip Tunç, *Felsefe-i Din*, haz. Fatih Taştan (Konya ve İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022), 42-47; Ayrıca bk. Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, 116-131. Not edilmelidir ki Tunç'un bu karma yaklaşımı, din konusunda genel olarak o dönemde yapılan felsefeyle uyum içindedir.

mefhumlara vurgu yapılan kelam geleneğinde benimsenen yaklaşımla yakından uyuşmasıdır. Bu konuda örnekler çoktur. Ancak bir örnek olarak, “şey” (ve “ma’dûm”) teriminin kelam açısından mühim bir felsefî meseleyi çözmeye nasıl yardımcı olduğuna işaret etmekle yetinebiliriz.⁴³ Ayrıca, çok mühim bir açıklama gücüne sahip bir mefhum örneği olarak, halku’l-Kur’ân meselesinde kelam-ı nefsi kavramının gelişimini de not edebiliriz.⁴⁴ Yine kelamda, tıpkı analitik felsefede görüldüğü gibi, fikirleri ve teorileri örneklerle olabildiğince açık bir şekilde sunma arzusu mevcuttur. Dahası kelamdaki “fe in kîle” metodu; iddia, itiraz ve karşıt itiraz şeklindeki analitik metotla temel bir benzerlik taşımaktadır. Hatta bu diyalektik yaklaşım, analitik din felsefesi giriş kitaplarında kullanılan yaklaşımdır. Ayrıca, bunun büyük didaktik faydası olduğunu da belirtebiliriz, çünkü öğrenci bir iddiayı ancak ona karşı yapılan eleştirileriyle bilinçli bir şekilde değerlendirebilir. Son olarak da analitik müfredatta, mesela hudûs delili olarak bilinen kelam kozmolojik argümanı ve nizam delili olarak bilinen tasarım argümanı münakaşalarında olduğu gibi, Müslüman düşüncesinin etkisini açıkça görebiliriz. Bu manada modern analitik felsefe usulüyle yapılan din felsefesi, klasik kelam kitaplarında yer alan kadim tartışmaların bir devamıdır.

4. KONU VE KAYNAK SEÇİMİ

4.1. Konu Seçimi

Bugün din felsefesiyle alakalı sorulardan biri, teizmin daha evrensel hususiyetlerini (en azından İbrahimî gelenekte olduğu gibi) vurgulamanın mı yoksa belirli inanç ve geleneklere mahsus konuları ele almanın mı daha uygun olduğudur. Bugün Türkiye’de karşılaştığımız soru, bu ülkedeki çoğu inananın İslamî bir geleneğe inandığı göz önüne alındığında, “din”in felsefî yansımasının mı yoksa hususen İslam akaidinin mi mevzuu olması gerektiğidir. Din felsefesinde konu seçimi meselesi nesne meselesiyle yakından ilişkili olsa da oldukça farklıdır. Bu mesele, din felsefesinin hususiyetle incelediği nesneler hakkında ne tür *sorular* sorduğuyla ilgilidir. Din felsefesinin evrenselliği sorununa bağlı olduğu için konu seçimi meselesini burada ele almayı tercih ettik.

İslam bağlamında evrensel veya en azından bir dinden fazlasını kapsayan şümüllü sonuçlara varmak tabiidir çünkü üç İbrahimî dinin ortak mukaddes kaynakları, müşterek akaid temelleri ve tarihi ve coğrafi örtüşmeleri vardır. Türkiye’de din felsefesinin, büyük ölçüde sadece batıda temsil edildiği şekliyle felsefî sorunları çözmeye çalıştığı ve bunun yerine bizzat dinî felsefe yapılması gerektiği

⁴³ Necmüddîn Ömer en-Nesefî - Sa’düddîn Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid en-Nesefî* (Kahire: Mektebetu’l-Kulliyeti’l-Ezheriyye, 1987), 13.

⁴⁴ İlk olarak İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]), Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin aktardığı “mana” teorisiyle kelâm-ı nefsi fikrine zemin hazırlamış (Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, thk. Naim Zerzur (Beyrut: Mektebetu’l-Asriyye, 2005) 2/421-422), daha sonra Kâdî Abdülcebbar, bu tezinin bir değişiklik Eş’arî tarafından benimsediğini anlatmıştır (Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse: Mu’tazile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/368-369).

yönündeki Aslan'ın görüşüne katılmıyoruz.⁴⁵ Ancak Türkiye'de müfredata bazı konuların özel olarak eklenmesi gerektiği görülmektedir. Örneğin ilahî sıfatlar ve mucizeler başlığı altında bir örnek olarak halku'l-Kur'ân meselesi dille alakalı modern felsefî teorilerle irtibatlandırılarak verimli bir şekilde ele alınabilir. Ayrıca, teizmin tutarlılığı meselesine ait deizm konusunun, felsefî avantajları ve zayıflığı ve genel olarak felsefedeki tarihi ışığında eleştirel olarak tartışılabilirliği görülmektedir. Dahası, din felsefesi derslerinde çok ihmal edilen, ancak İslam inancının merkezinde yer alan bir konu, şahitliğin epistemik değeri açısından nübüvvet delilidir. Bu mevzu, İslam'ın dünyada benzeri olmayan ilm-i hadisini de içerecektir. Kısacası, konu yelpazesinin standardın üzerine çıkarılması, İslam dini geleneğini oluşturan akide ve ilimler göz önüne alındığında, Türkiye'deki din felsefesi için mühim bir ilerleme olacaktır.

İlahiyat fakültelerinde üniversite eğitime bağlı bir konu daha ele alınmalıdır. Yukarıda belirtildiği gibi, din felsefesinin ilgilendiği klasik konular, kelam ve hatta İslam felsefesinde de ele alınır. Bu üç alanın açıkça örtüştüğü konularda, aynı düşünürler, görüşler ve kaynaklar tartışma için materyal olarak kullanılırsa, pek faydası olmayan bir tekrarlama oluşacaktır. Hatta bu durum, kelam ve İslam felsefesinde yer alan konuların, din felsefesi derslerinden çıkarılmasının gerekli olduğunu düşündürtebilir. Dolayısıyla çalışılan düşünürlerin ve teorilerin ciddi anlamda farklı olması lazımdır. Tabii bu tamamen farklı olmaları gerektiği manasına gelmeyecektir. Zira bazı kaynaklar her iki alanda da merkezî bir konuma sahiptir ve bu kaynaklara yaklaşım yöntemi farklı olacaktır. Ama bilhassa din felsefesinin, talebeleri İslam geleneğinin dışından filozoflardan gelen modern argümanlarla tanıştırmayı gerçekleştirir, ki bu başarılı İlahiyat eğitiminin bir parçası görünmektedir. Çünkü bu argümanlar teistik inançları savunmak için kullanılabilecektir ve kullanılmıştır. Örneğin, kelam derslerinde okutulması pek olası olmayan Richard Swinburne ve Alvin Plantinga gibi filozoflar, modern natüralist ve materyalist düşünceye karşı teistik inancın en başarılı müdafaalarından bazılarını sağlamışlardır.⁴⁶ Benzer gelişmelerin Müslüman din felsefecileri tarafından da yapılabileceği umuduyla, bu tür çabalara merkezi bir yer verilmelidir. Bu bakımdan analitik felsefe teşebbüsünü anlayan ve onaylayan biri, yalnızca kendi geleneğimize odaklanmamız gerektiğini söylemeyecektir. Zira aksi durum, yalnızca kendi dilimizde yazılmış mühendislik kitaplarına odaklanmamız gerektiğini iddia eden bir mühendisin durumuna benzer. Bu bir şeyi açıklığa kavuşturur: Eğer bir din geleneğe ayrıcalık tanımadan din felsefesini yapamayız dersek, o zaman din felsefesinin bağımsız bir alan olarak olasılığını sorgulamış oluruz. Çünkü bu durumda din felsefesi, ancak bir nevi kelam olarak tasnif edilmiş olur.

⁴⁵ Adnan Aslan, "İslam Düşüncesi Bağlamında Din Felsefesi Mümkün mü?".

⁴⁶ Örneğin, Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 12. Bölüm.

4.2. Kaynak Seçimi

Ele almak istediğimiz konuları seçtikten sonra hangi kaynakları kullanacağımız sorusu ile karşı karşıya kalıyoruz. Konu seçimi tartışmasında olduğu gibi burada da asıl mesele, din felsefesinin evrensel iddialar olmaksızın tek bir dine mi hizmet etmesi mi yoksa birden fazla dini veya hatta genel olarak “din”i mi kapsaması gerektiğidir. Yukarıda yaptığımız gibi burada da din felsefesinin evrensel önemini korumak gerektiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda yararlanılan kaynaklara, yazıldıkları orijinal dile veya daha mühimi yazarının dini inançlarına göre ders programında bulunup bulunmaması gerektiği değerlendirilebilir. Bu, düşünülmesi gereken bir noktadır çünkü yazarın dinî inançları yazdığı eserin tartışmalarını her zaman etkilemeyecektir. Ancak kaynak seçimi konusunda da tekrar din felsefesinin özünün birden fazla dini kapsamak olduğunu vurgulamamız gerekir ki bir semavî din hakkında yapılan bazı felsefî tartışmalar diğer semavî dinler için de geçerlidir.

Bunun sonucu şudur: Üç İbrahimî dinin filozoflarının din felsefesi yaparken kullandıkları delil ve argümanlar İslam dini ile paralel ve Müslümanların düşüncesini güçlendirecek nitelikteyse bunlardan istifade edilmesi gerekir. Zira günümüz kelam ya da İslam felsefesi çalışanları da farklı geleneklerdeki aklî argümanlardan istifade etmektedirler.⁴⁷ Örneğin İngilizce din felsefesi kitaplarının çoğu İbrahimî inancı ele aldığından, incelenen konular Hristiyan ve Yahudi inancıyla olduğu kadar İslam inancıyla da ilgilidir. Ayrıca kullanılan örnekler ve argümanlar sırf bir din geleneğinden gelmemektedir.⁴⁸ Fakat, yukarıda sunduğumuz usulün, iyi bir kitabın izleyeceği ve dolayısıyla nesnel olacağı varsaysa bile, din felsefesi çalışacağı materyal açısından dine bağlı olduğundan dolayı, yürütülen tartışmaların sadece bir din için nispeten daha önemli olması mümkündür. Zira bir dinde mevcut olan imkanlar itikadî sebeplerle başka bir dinde mevcut olmayabilir.

Hristiyan düşüncesiyle karşılaştırıldığında, bu en açık şekilde etiğin veya değer teorisinin merkezi olduğu konularda ortaya çıkar. Mesela akaid farklılıklarının etkisinin görülebildiği yerlerden biri, “mükemmel iyilik” ilahî sıfatına dayanan mevzulardır. Birçok Hristiyan düşünür için bu, Tanrı’nın zâtî sıfatıdır; bu sıfatı olmadan, Tanrı Tanrı olmazdı. Ancak Müslüman kelam ekolleri bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Mesela Mu’tezile, ilahî adaleti temel bir sıfat kabul ederken, Eş’ariyye, Tanrı’nın mantıken bizim ahlakı anladığımız kadarıyla adil veya iyi olması gerektiğini

⁴⁷ İslam felsefesinden bir örnek için bk. Nader el-Bizri, *The Phenomenological Quest between Avicenna and Heidegger* (Albany: SUNY Press, 2014). Kelam örnekleri için bk. Safaruk Chowdhury *Islamic Theology and the Problem of Evil* (Cairo: American University in Cairo Press, 2021); Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology* (Edinburg: Edinburg University Press, 2021).

⁴⁸ İbrahimî dinler arasındaki temel benzerliklere rağmen, İngilizcede yazılan ve Türkçeye tercüme edilen giriş kitaplarının sadece Hristiyan din felsefesini temsil ettiği iddia edilmektedir (Alpyağıl, *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi*, 5-6). Bu tür iddialar, tüm literatüre genelleştirildiğinde ve felsefeden örneklerle desteklenmediğinde, akademik olarak oldukça zayıf durur. Biz burada yürütülen felsefî tartışmaların dine göre nasıl değişebildiği konusunu, özel olarak örneklerle ele almaya değer gördük.

düşünmez. Elbette bu, bilhassa etiğin kaynağı gibi konulardaki münakaşaları etkiler. Aynı şekilde de kötülük ve teodise tartışmaları İslam'da Hristiyanlıktakinden çok daha farklı bir şekil alabilir ve bu gerçeği eğitimde not etmek gerekir. Örneğin, Hristiyanlıkta Tanrı'nın sevgi ve salt iyilik sıfatlarına büyük ehemmiyet verilirken, İslam'da O'nun merhameti veya başka sıfatları merkeze alınmıştır. Dolayısıyla, bu gibi konular incelenirken, tartışmaların Müslümanları daha yakından ilgilendirebilmesi için İslamî kaynakların kullanılması gereklidir.

Ancak, belirli bir dinî gelenek içindeki farklılıkların, aralarındaki farktan daha büyük olacağına dikkat edilmelidir. Bu bağlamda en büyük farklılık gösteren konulardan bazılarını seçsek bile ciddi benzerlikler ortaya çıkar. Mesela dinî tecrübenin dinî öğretiyi destekleyip desteklemeyeceği konusunda Alston ve Gazâlî gibi düşünürler destekleyebileceğine inanırken;⁴⁹ Wayne Proudfoot ve Ömer en-Nesefî desteklemeyeceğini iddia eder.⁵⁰ Ayrıca hem Hristiyan hem de İslam düşüncesinde, William Clifford ve John Locke ile Mu'tezile ve Maturidiler gibi Tanrı'nın varlığı konusunda katı akılcılar varken Swinburne ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî gibi eleştirel (veya ılımlı) akılcılar da vardır.⁵¹ Aynı zamanda mesela, hem Hristiyanlıkta hem de İslam'da (Kalvinistler ve Eş'arîler tarafından temsil edilen) ilahî buyruk teorisyenlerinin yanı sıra (Katolik doğal hukuk teorisyenleri ve Mu'tezile tarafından temsil edilen) etik akılcılar da vardır. Benzer şekilde, kötülük problemiyle ilgili olarak, sistematik teodiseler (Aziz Augustinus ve Kâdî Abdülcebbar tarafından temsil edildiği gibi) sunanlar ve şüpheli yaklaşım serdedenler (örneğin, Plantinga ve Mâtürîdî) mevcuttur. Bu, dinlerin temel doktrininin büyük benzerlik gösterdiği yerde, aklın, benzer felsefî ve teolojik teoriler ürettiğini gösterir. Aynı zamanda bazı girift meselelerde "Hristiyanlığın görüşü budur" veya "İslam'ın görüşü budur" demenin aşırı basit olacağı anlamına gelir. Aksine, yapılacak tecritler farklı dinler arasında ziyade muhtelif felsefe görüşleri arasındadır. Bu, din felsefesini birden çok inanç arasındaki temel teolojik mezhebin temsilcisi yapar ve ele alınan konuların entelektüel ehemmiyetini kapsam açısından yükseltir.⁵²

⁴⁹ Örneğin Ebu Hamid el-Gazzali, *el-Münkız mine'd-dalal*, çev Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınlar, 2013), özellikle 41-46.

⁵⁰ en-Nesefî - Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 22.

⁵¹ Bu konuda bk. İsmail Şimşek, "Fideizmden Rasyonalizme İmam Eşari'nin İman Anlayışı", *Kastamonu Üniversitesi V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 610-620.

⁵² Ayrıca, unutulmamalıdır ki evrensel neticelere ulaşmak için zaten bazı temel kavramsal değişiklikler yapılmaktadır. Örneğin klasik kelimelerin tanımına göre "din" sadece Allah'tan gelendir. Bu, doğrudan İslam'ın haricindeki diğer dinlerin çoğunu dışlar. Aynı şekilde "mucize" de ancak bir peygamberle vazifesine bağlı bir vaka olabilir. Bu tarif, yine din açısından tarafsız felsefî araştırma için zemin sağlayamaz. Fakat bu tarz örnekler sadece küçük değişiklikler gerektiren semantik sorunlardır. Örneğin, mucize terimi, doğal yasalara veya beklenen sonuçlara aykırı olup, açıklaması ancak ilahî bir varlığa bağlanabilecek vaka olarak tanımlanır. Böylelikle, terimler *ortak* münakaşalara izin verecek şekli alır. Bu sebeple, sadece bir din geleneğini temsil eden terminolojiyi benimsemekten kaçınılmayız. Mesela "doğal teoloji" adı, Tanrı'nın varlığıyla alakalı teistik argümanlar için kullanılır. Ancak bu isim, hususen İncil'in vahiy olma açısından birçok kısmının şüpheli olmasından dolayı

Bu bağlamda, Aydın'ın bir tavsiyesi manalı görünür: Hangi düşünür belirli bir felsefî argümanı veya fikri en açık, kesin ve aydınlatıcı şekilde ifade edebiliyorsa, o kişinin dini ne olursa olsun dikkate alınmalı ve tartışılmalıdır.⁵³ Elbette bu konuda kendi düşünce geleneğimiz hiçbir şekilde ihmal edilmemelidir. İslam geleneği, teorileri din felsefesinde devam eden sorulara cevap bulmanın anahtarı olabilecek büyük düşünörlere sahiptir. Bu mevzuda mutlaka zikredilmesi gerekenlerin arasında, çeşitli konularda doğrudan veya dolaylı olarak teferruatlı bir şekilde cevap vermiş olan İbn Sina, Gazâlî ve İbn Rüşd vardır. Nitekim bu düşünörlerin ürettiği tartışmalar ve argümanlar, Osmanlı münevver çevrelerinde, din felsefesinde faydalı bir şekilde atıfta bulunulabilecek, başlı başına bir literatürün kaynağı olmuştur.⁵⁴ Ancak geleneğimizden gelen düşünörlere de sırf bizim geleneğimizden oldukları için seçilmemelidir. Seçilmelerinin sebebi, belirli bir teori veya inanç için delilleri ikna edici ve aydınlatıcı biçimde ifade etmeleri olmalıdır. Bu şekilde, başka geleneklerden gelen düşünörlere de çekinmeden kullanabilir ve onları eleştirel değerdendirmeye tâbi tutabiliriz. Çünkü aracın kaynağı, neticelerini belirlemez, bunu belirleyen aracın ilgili hedefe ulaşma kapasitesidir. Buna göre hedeflerimizi yüksek tutmalıyız. Asliyet ve bağımsızlık, entelektüel ihtiyaçları artık karşılamayacak eski teorilere geri dönmek değil, mevcut sorunlara cevap vermek ve felsefî yöntemlerle tenkitlere karşı belli inançları savunmak için dinimizle uyumlu mevcut teorilere başvurmak ve yeni teoriler üretmektir.

SONUÇ

Aydınlanma sırasında ve sonrasında Avrupa'daki filozoflar, içinde yaşadıkları entelektüel ortam sebebiyle din felsefesini bağımsız bir alan haline getirmeyi gerekli görmüşlerdir. Bu ortam, din felsefesi Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk kez Tunç tarafından öğretildiğinde Müslömanların paylaştığı bir ortam değildi. Ancak bu ilim, yine de dini incelemenin yeni ve faydalı bir yolunu sunuyor olarak kabul edildi. Bunun bir sebebi, incelediği şeyin yalnızca İslam olarak din değil, insanlığın evrensel bir parçası olarak din olmasıydı. Ancak burada sunduğumuz din felsefesine bakış açısı Tunç'unkinden çok farklıdır. Burada sunduğumuz görüş analitiktir ve dinî inançların tarihte, kültürde ve toplumda oynadığı rolü araştırmak yerine onların doğruluğuna ilişkin felsefî kanıtları değerdendirmeye uygundur. Bu makalenin çoğunda, din felsefesinin prensipte her zaman birden fazla din açısından yapıldığı görüşünü sunduk. Bu ilmin teolojiden en önemli farklarından biri budur ve Tunç'un yaklaşımı ile mevcut analitik felsefenin yaklaşımı arasındaki farka rağmen, her ikisi de din felsefesinin, dinî inançların teoloji ve felsefenin diğer dallarından müstakilen felsefî incelemeye değerd olduğu bir alan olarak kurulmasına bağlıdır.

doğada Tanrı'nın yaratılışı olarak sergilenen "vahiy" ile karşılaştırılan Hristiyan teolojik tarihinden kaynaklanmaktadır. Bizim için bu tarz teoloji "doğal" olmaktan ziyade usulî veya dakik olacaktır.

⁵³ Aydın, *Din Felsefesi*, v-vi.

⁵⁴ L.W. Cornelis van Lit, "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazâlî's Tahāfut al-falāsifa: Preliminary Observations", *Oriens* 43 (2015), 368-413. Ayrıca bk. Gürbüz Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehafütler Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009).

Din felsefesini, İlahiyat Fakültesi eğitiminin kendine mahsus bir parçası olarak, çeşitli niteliklerinden hareketle, nesneler, amaçlar ve usul başlıkları altında göstermeye çalıştık. Bunu yaparken, din felsefesini en yakın olduğu kelam ilmiyle karşılaştırmayı faydalı bulduk. Bunun için kelam tarihi, celîlu'l-kelam ve dakîku'l-kelam arasında ayırım yapmak gerekli görülmüştür, çünkü din felsefesi fiilen bunlardan sadece biri ile kıyaslanabilir. Bu da İslam'ı aklî ve bilimsel delillerle savunan dakîku'l-kelamdır. Ancak burada bile din felsefesi, dini şümüllü bir şekilde tartışması, en son bilimsel teoriyi içermesi, diğer dini geleneklerdeki paralel tartışmaları incelemesi ve din hakkında İslam geleneğinin dışından filozoflar tarafından öne sürülen en etkili argümanları değerlendirmesi sebebiyle kelamdan ayrılır. Çünkü din felsefesi, dinî konuların incelenmesini doğrudan felsefe alanıyla irtibatlandırır. Bu şekilde kelamdan farklı bir odak ve yönelime sahiptir. Bununla birlikte, bilhassa dakîku'l-kelamla kıyasladığında, iki disiplin arasındaki örtüşme dikkat çekicidir. Bu açıdan, felsefe bilgisi dini doğru bir şekilde açıklamak ve savunmak için gerekli olduğu gibi, kelam bilgisi de din felsefesini faydalı bir şekilde öğretmek için gereklidir.

İslamî bağlamda din araştırmalarında analitik yaklaşımın benimsenmesini destekleyen deliller, akaidin bu ilimde sahip olduğu hususî yeri detaylandırılarak güçlendirilmiştir. Din felsefesi, belirli bir dinin kutsal kaynakları ışığında kişinin neye inanması gerektiğini belirlemez. Bundan ziyade, şüpheler ve eleştiriler karşısında bu inançları desteklemek için kullanılabilecek evrensel argümanları ve kanıtları inceler. Bu aynı zamanda dinî bir inancı doğrulamak veya açıklamak için kullanılan felsefî teorinin değerlendirilmesini ve ihtiyaç duyulduğu veya başka bir şekilde avantajlı olduğu düşünüldüğünde yeni teoriler üretmeyi de içerir. Böylelikle analitik felsefenin dinle çatışmadığı görülür; zira dinî inancın hakikati hakkındaki tartışmaları evrensel veya genel bir şekilde takviye edecek değerlendirmeler sunar.

Analitik yaklaşımı, kıta geleneğine pedagojik üstünlüğünü savunarak da desteklemeye çalıştık. Kabul etmek gerekir ki hem analitik hem de kıtasal geleneklerin benzersiz faydaları olduğu için bu zor bir argüman olmuştur. Ancak analitik din felsefesini avantajlı kılan, konuların birbirinden bağımsız olarak düzenlenmesi ve iyi tanımlanmış problemlerin ele alınmasıdır. Yani böyle bir düzenleme ile öğrencilerin felsefî tartışmalara yapıcı bir şekilde katılmaları daha kolay olmaktadır. Dahası öğrenciler, belirli mütefekkirlerin düşüncelerini kapsamlı bir değerlendirme yapmadan ezberlemek yerine bağımsız ve eleştirel düşünmeyi öğrenirler.

Son olarak, klasik kelam konuları din felsefesinde ele alındığında yeni delil, tahlil ve değerlendirme türlerine tabi tutulmaktadır. Bu, kullanılan kaynaklar yeterince farklı olduğu sürece konuların kelam tartışmalarını tekrarlamadığı anlamına gelir. İlgili tartışma genel bir ehemmiyete sahipken, yalnızca Müslüman kaynaklar üzerine yoğunlaşamayacağımız görülür. Ancak konulara verilen bazı cevapların dine mahsus olduğu yerlerde, Müslüman düşünürlerin yazıları merkeze alınmalıdır.

KAYNAKÇA

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Serhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. 2. Cilt, çev. İlyas Çelebi, ed. Metin Yurdağür. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.

Acar, Rahim – Bağcı, Nesrin Erciyas (ed.). *Türkiye'de Din Felsefesi: Mehmet S. Aydın Onuruna*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Acar, Rahim – Yüce, Fatma. "Din Felsefesi Literatüründe Kuşbakışı Bir Gezinti". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/17 (2011), 203-230.

Akdemir - Süleyman, Betül (ed.). *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.

Alpyağıl, Recep (ed.). *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Alston, William P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1993.

Altaie, Mohammed Basil, "The Scientific Value of Dakik al-Kelam", *Islamic Thought and Scientific Creativity* 5/2 (1994), 7-18.

Aslan, Adnan. "İslam Düşüncesi Bağlamında Din Felsefesi Mümkün mü?". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 269-280.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

Ayhan, Halis. "İlahiyat Fakültesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000, 22/71-72.

Aynî, Mehmet Ali. *Dârülfünun Tarihi: Üniversite Tarihi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Bayraktar, Mehmet. *Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2013.

Bulgen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelamında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rölü". *Dakîku'l-Kelâm: Kelâm Kozmolojisi*. ed. Ramazan Altıntaş – Ahmet Mekin Kandemir. 15-47. İstanbul: Topaloğlu Matbaa 2021.

Chase, James – Reynolds, Jack. *Analytic versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy*. London: Routledge, 2011.

Chowdhury, Safaruk. *Islamic Theology and the Problem of Evil*. Cairo: American University in Cairo Press, 2021.

Collins, James. *The Emergence of Philosophy of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1967.

Cornelis van Lit, L.W. "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazālî's Tahāfut al-falāsifa: Preliminary Observations", *Oriens* 43 (2015), 368-413.

Dalkılıç, Bayram (ed.), *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2000.

Deniz, Gürbüz. *Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehafütler Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.

Dupré, Louis. *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. New Haven ve London: Yale University Press, 2004.

el-Bizri, Nader. *The Phenomenological Quest between Avicenna and Heidegger*. Albany: SUNY Press, 2014.

en-Nesefî, Necmüddîn Ömer - Teftazanî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâid en-Nesefî. Kahire: Mektebetu'l-kulliyetu'l-ezheriye*, 1987.

Erdoğan, Ömer Faruk. "Din Felsefesi İli İlişkileri Bağlamında Kelam Felsefenin, Felsefe İlahiyatın Neresinde?". *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi*. ed. Betül Akdemir Süleyman, 67-89. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.

Es'arî, Ebü'l-Hasan. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Naim Zerzur. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2005.

Gamwell, Franklin I. "A Foreword to Comparative Philosophy of Religion". *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*. ed. Frank Reynolds – David Tracy, 21-57. New York: State University of New York Press.

el-Gazzalî, Ebu Hamid. *el-Münkız mine'd-dalal*. çev Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınlar, 2013.

Güdekli, Hayrettin Nebi. "Din Felsefesi ve Kelam: İçeriksel ve Yötemsel Açıdan Bir Karşılaştırma". *Din ve Felsefe Arasında Din Felsefesi*. ed. Betül Akdemir Süleyman, 55-66. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.

Harvey, Ramon. *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology*. Edinburg: Edinburg University Press, 2021.

İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, Metafizik [el-İlahiyat]*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İskenderoğlu, Muammer. "The Discovery of Western Philosophy by Late Ottoman Intellectuals". *Journal of Oriental and African Studies* 29 (2020), 275-285.

Joy, Morny. "Introduction". *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*. ed. Morny Joy, 1-16. Dordrecht, The Netherlands: Springer 2011.

Lacoste, Jean-Yves. "Continental Philosophy". *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* ed. Chad Meister – Paul Copan. 723-732. London ve New York: Routledge, 2013.

Levy, Neil. "Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences". *Metaphilosophy* 34/3 (2003), 284-304.

Long, Eugene T. *Twentieth Century Western Philosophy of Religion 1900–2000*. Dordrecht, The Netherlands: Springer 2000.

McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Nick Trakakis. "Meta-Philosophy of Religion". *Ars Disputandi* 7/1 (2007), 179-220.

Otto, Rudolph. *The Idea of the Holy*. çev. John W. Harvey. Eugene, Or.: Wipf and Stock, 2021.

Özcan, Zeki. "Din Felsefesinin Felsefesi". *Din Felsefesine Dair Okumlar I*. ed. Recep Alpyağıl, 69-89. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Peterson, Michael, vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Plantinga, Alvin. "Advice to Christian Philosophers". *Faith and Philosophy* 1/3 (1984), 253-271.

Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi. İstanbul: Maarif Matbası, 1944.

Proudfoot, Wayne. *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Quine, Willard Van Orman. *Theories and Things*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University, 1982.

Reçber, Mehmet Sait. "Din Felsefesinin Haklılaştırılması Üzerine". *Türkiye'de Din Felsefesi: Mehmet S. Aydın Onuruna*. ed. Rahim Acar – Nesrin Bağcı Erciyas, 115-131. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Shihadeh, Ayman – Thiele, Jan (ed.). *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*. Leiden: Brill, 2021.

Şimşek, İsmail. "Fideizmden Rasyonalizme İmam Eşari'nin İman Anlayışı". *Kastamonu Üniversitesi V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu*, ed. Mustafa Aykaç vd., 610-620. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

Taştan, Fatih. "Felsefe-i Din'den Bir Din Felsefesinde Doğru'ya Mustafa Şekip Tunç ve Din Felsefesi". *Mustafa Şekip Tunç, Felsefe-i Din*. haz. Fatih Taştan, 11-70. Konya ve İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022.

Tunç, Mustafa Şekip. "İlimcilik mi? İlim mi?". *Milli Mecmua*, 2/46 (1924), 741-743.

Tunç, Mustafa Şekip. *Bir Din Felsefesine Doğru*. Ankara: Türkiye Yayınevi, 1959.

Tunç, Mustafa Şekip. *Felsefe-i Din*. haz. Fatih Taştan. Konya ve İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022.

Türkmen, S. (tespit eden). "Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor". *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*. İstanbul: Maarif Matbası, 1944.

Wainwright, William J. "Introduction". *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. ed. William J. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. ed. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1996.

Wittgenstein, Ludwig. *The Blue and Brown Books*. New York: Harper & Row, 1960.

Yandell, Keith E. *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*. London ve New York: Routledge, 2002.

Yıldız, Yakup. “Mustafa Şekip Tunç ve Türk Felsefesindeki Yeri”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 18 (2010), 73-103.

ÇEVİRİLER



TRANSLATIONS

REALİTE: BİR MÜŞTERİNİN REHBERİ

Reality: A Shopper's Guide

Yazar | Author

PAUL NEDELISKY

Çevirmen | Translator

Abdulsamet ŞENTÜRK

emirberfedailer@gmail.com

Makale Türü | Type of Article: Çeviri | Translation

Başvuru Tarihi | Date Received: 16.03.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 20.05.2022

Atıf | Cite As

Nedelisky, P. "Realite: Bir Müşterinin Rehberi". çev. Abdulsamet Şentürk. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/1 (Haziran 2022): 128-144.

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

REALİTE: BİR MÜŞTERİNİN REHBERİ*

Paul NEDELISKY**

Çeviren Abdulsamet ŞENTÜRK***

Realizm geri döndü. Yorumun ötesinde hiçbir şeyin olmadığına itikat edilen onlarca yıldan sonra Postmodern gelenekteki düşünürler realiteye (gerçekliğe) geri dönüyorlar. Aralarında Maurizio Ferraris, Graham Harman ve Markus Gabriel'in de bulunduğu kıta filozoflarından oluşan yeni bir grup, realizmin haksız yere ve pervasızca terkedildiğini iddia ediyor.¹ Onları harekete geçiren şeylerden biri sırf felsefi olsa da realizmi, her ne olursa olsun söylemlerinin yegâne hakikat olduğunu düşünerek davranan bir dünya liderleri güruhu tarafından temsil edilen kaba, Nietzscheci politik tavra karşı bir savunma olarak görüyorlar. Sosyolojide bile, rasyonel fail teorisinin cılız, metafizikten azade teorileştirmesine, “şeylerin onları ne ise o yapan nesnel doğaları ve aralarında gerçek nedensel etkileşimleri mümkün kılan güçleri olduğunu kabul eden ağır sıklet bir metafizik görüş” olan “eleştirel gerçeklik” eşlik etti.²

Bu arada, Analitik felsefe başlangıcından bu yana ağırlıklı olarak realist kalmasına rağmen aynı zamanda zihnin dışında bir dünyanın bilgisini ya da herhangi bir bilgiyi talep etmekte hakikaten haklı olup olmayacağımız sorusuyla da boğuşmuştur.³ Ancak, son zamanlarda analitik muhitten düşünürler, bizim dünyaya dair fikirlerimizin bizatihi dış dünyadan radikal bir şekilde farklı olduğuna dair açıkça

* Bu makalenin aslı The Hedgehog Review, cilt 21, sayı 2, 2019 ilkbaharında *Reality: A Shopper's Guide* adıyla yayınlanmış ve buradan izinle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

** Paul Nedelisky, halihazırda Virginia Üniversitesinde etik ve metafizik problemlere odaklanan bir akademisyendir. Metafizik alanda yaptığı çalışmaların odak noktasında; dünyanın temel yapıtaşı olarak düşündüğü realitenin kurucu unsurları vardır. Bir başka deyişle o, tecrübe alanına değil tecrübe alanının kurucu unsurlarının neliğine ve bunların gerçeklikle ilişkisine yoğunlaşmıştır. Seven Society'nin Üstün Öğretim Yüksek Lisans Bursu'nun onur ödülü de dahil olmak üzere birçok öğretim ödülü kazanmıştır. Nedelisky, 2013 yılında Virginia Üniversitesi'nde Felsefe alanında Doktora derecesini almıştır. *Hunter of Science and the Good: The Tragic Quest for the Foundations of Morality*, (Yale, 2018), kitabının ortak yazarıdır. (e-posta: paul.nedelisky@gmail.com).

¹ Bu düşüncenin örneklerini görmek için bkz: Ferraris'in *A Manifesto of Realism* (Albany, NY: SUN Press 2014), Harman'ın *Speculative Realism: An Introduction* (Cambridge, England: Polity, 2018) ve Gabriel'in (şaşırtıcı bir başlık) *Why the World Does Not Exist* (Cambridge, England: Polity, 2015). Ferraris'in eseri Kemal Atakay tarafından *Yeni Gerçeklik Manifestosu* olarak Gabriel'in eseri ise Vedat Çorlu tarafından *Dünyanın Neden Var Olmadığı Üzerine* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

² Andrew Collier, *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy* (New York, NY: Verso, 1994); Philip Gorski, “Beyond the Fact/Value Distinction: Ethical Naturalism and the Social Sciences,” *Society* 50 (October 2013): 543–53.

³ Radikal şüphecilik adına etkili bir savunma için bkz: *Barry Stroud's The Significance of Philosophical Scepticism* (New York, NY: Oxford University Press, 1984).

kusurlu ama kökleşmiş varsayımlara işaret ederek Kartezyen mirastan devşirilen yinelenen şüpheciliğe kafa tuttular. Ayrıca takipçilerine bizim bilinçli düşünceden bile önce gerçek bir dünyada vücuda gelen düşünürler olduğumuzu hatırlattılar.⁴

Hiç kimse hayata bir anti-realist olarak başlamaz. Gerçekten de tarihsel açıdan realizm, bizim varsayılan pozisyonumuz olarak görünüyor. O halde şu son zamanlara kadar niçin realizm bu denli ikna ediciliğini yitirdi?⁵ Belki de anti-realizmin aydınlanmanın bazı umulmayan sonuçlarından biri olduğu cevaplardan biri olabilir.⁶

UMULMAYAN AYDINLANMA

Çoğu olmasa da belli sayıda Aydınlanma düşünürü aklın zaferinin ve yeni bilimin doğuşunun insanlığın beklentilerini ve maddi koşullarını daha iyiye götürebileceğine inandı.⁷ Bu anlamda bilginin, insanlığı geri bırakan zincirleri kırarak, onu azat ettiğini düşündüler.⁸

Ancak teknoloji ve tıp yoluyla pratize edilen bu dönüştürücü bilgi, şüpheci insan yaşamını iyileştirirken akla hayale sığmayacak toplumsal ve kurumsal dönüşümleri de beraberinde getirdi. Gittikçe, ulaşım mekanik, iletişim kitlesel ve insan toplumu soyut ve gayri şahsi görünür oldu. İnsanlar, tasarlanmış mekânlar ile son derece özel etkileşimlere girerek, büyük oranda doğadan kopuk yaşadılar. Aydınlanma biliminin yürürlüğe girmesiyle ortaya çıkan sanayileşme, kentleşme ve diğer sosyokültürel etkiler birçok insan deneyiminin doğal (ya da gerçek) dünyası ile yapay dünyası arasındaki sınırı bulanıklaştırdı. Kimileri için, böyle bir “de-realization” anlayışı, zihinden bağımsız bir gerçekliğe erişmenin inandırıcılığını baltalamaya başladı.⁹

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında yazan Friedrich Nietzsche, Aydınlanma biliminin sunduğu dünya görüşünün nesnel ahlaka yaşam alanı bırakmadığı sonucuna vardı. Nietzsche, çekiçle felsefe yaparak, büyük-dönüştürücü fikirlerin, etkili düşünürlerin bakış açılarının olgunlaştırılmasından daha fazlası olmadığını ve bu yüzden gerçekliğin nesnel temsiline dair az veya çok hiçbir iddiası olmadığını ilan etti. Nietzsche hakikat fikrinin, aslında, ötekini manipüle etmek ve ona hükmetmek

⁴ Örneğin bkz: Hubert Dreyfus and Charles Taylor, *Retrieving Realism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015).

⁵ Yazar, bugün hortlayan realizme dönüş hareketlerini (realist turn) dikkate aldığı için “şu son zamanlara kadar” istisnasını ekliyor. Bugünlerde hararetlenen realizm tartışmalarına kısa bir bakış için bkz: İbrahim Bahçi, “Çağdaş Felsefede Realizm Tartışmalarına Giriş: Kavramsal Çerçeve ve Günümüz Realist Turn’lerin Mahiyetine Dair”, *Gerçekliğe Yeni Bir Çağrı Salgın Günlerinde Felsefe*, gaz. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2021), 173-255. (m.n).

⁶ İlerleyen satırlarda Ferraris’in Yeni Gerçekçilik Manifestosundaki açıklamalarından yararlanıyorum.

⁷ “Umulmayan Aydınlanma” başlığı ve makalenin bu bölümünün olay örgüsü, Brad Gregory’nin *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*’sinde modernitenin Protestanlıktan ortaya çıktığına ilişkin açıklamasını taklit ediyor.

⁸ Peter Gay’in *The Enlightenment: The Science of Freedom* (New York, NY: Borzoi Books, 1969)’da yaptığı destekleyici açıklama bakınız.

⁹ Gary Aylesworth, “Postmodernism,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>.

için kullanılan bir iktidar aracı olduğunu savundu. Bunun sonucu İtalyan filozof Maurizio Ferraris'in belirttiği gibi: "Bilgi-güç yanılgısıdır; bilginin her bir formunun, gücün bir tür ifadesi sayılıp şüpheyle mütalaa edilmesi gerekliliğidir."¹⁰

Normlar, kurumlar ve kültürel formlarda somutlaşan, sadece gücün bir ifadesi olarak değerlendirilen bilgiye duyulan bu güvensizlik Michel Foucault, Jacques Derrida ve Richard Rorty gibi yirminci yy. düşünürleri tarafından irdelendi ve miras bırakıldı. Bu "Postmodern" düşünürler Aydınlanma filozoflarının insanlığın kurtuluşu addettikleri şeyi potansiyel ya da fiili bir baskı aracı olarak gördüler. Bu pozisyonun daha radikal savunucuları için gerçekliğin bilgisine yönelik herhangi bir iddianın olası suistimallerinden kaçınmanın yegâne yolu, bu tür iddiaları dekonstrükte etmek ve en nihayetinde bu tarz herhangi bir bilginin var olma imkanını reddetmektir.

REALİZMDEN REALİTEYE

Postmodern düşünce gerçeklik ve hakikat kavramlarını istikrarsızlaştıran bir politik tutumun sorumluluğunu ancak bu kadar üstlenebiliyorken, Vladimir Putin, Silvio Berlusconi ve Donald Trump, neyin makul bir şekilde doğru ve neyin "asparagas"¹¹ olduğu hakkındaki geniş çaplı kültürel uzlaşının çöküşünden yani popülerleştirilmiş Postmodern şüpheciliğin katkı sağladığı bir çöküşten nemalandılar.¹² Berlusconi'nin İtalya başbakanı olarak istikrarsız medya patronluğu sürecinde hoyratça gerçekliği istismar ettiğine şahitlik ettikten sonra Ferraris, herhangi birinin onlar hakkında ne düşündüğü dikkate alınmaksızın bazı şeylerin tam da *ne ise o olduğu* kabul edilmeden, gücü elinde tutanların iddialarına nasıl karşı çıkılacağına belirsiz olduğunu ileri sürer. O, "Çoğu Postmodern düşünürün inandığının aksine, her şeyden önce tarihin öğretilerine dayanarak, gerçeklik ve doğruluğun her daim zalimin zulmüne karşı mazlumu himaye etmeyi sağladığını düşünmek için makul sebepler olduğu" sonucuna vardı.¹³

Şu an realizme karşı duyulan Postmodern şüphenin kendisi şüphe içindeyse ya gerçekliğe karşı o kökleşmiş Kartezyen şüpheciliğe ne demeli? Hurbert Dreyfus ve Charles Taylor gibi fenomenolojik eğilimi ağır basanlar tarafından geliştirilen bir cevap; Descartes'ın zihinde izole edilmiş ve temsil etmeleri gereken dünyaya kapatılmış ideler görüşünü tenkide tabi tutmaktır. Bu "iç/dış" yapısı bir kereliğine dahi kabul edildiğinde kişinin gerçek dünyaya dair fikirlerini karşılaştırmak için kafasının dışına nasıl çıkacağı her daim bir sorun olacaktır. Dreyfus ve Taylor, evvela gündelik deneyimin nesnelerini anladığımız terimler yoluyla tüm *yaşam dünyalarını*

¹⁰ Ferraris, A Manifesto of New Realism, 75.

¹¹ "Asparagas" olarak tercüme ettiğimiz "fake news" olgusunu *post-truth* tartışmalarıyla birlikte okumanın faydalı olacağını düşünmekteyiz. Post-truth ve fake news ilişkisine daha yakından bakmak için bkz: Kezban Karagöz, "Post-Truth Çağında Yayıncılığın Geleceği", TRT Akademi, 3/6, (2018): 680-708. (m.n).

¹² Bu tavrı ifşa eden en bariz örneklerden biri Almanya sağlık bakanı Karl Lauterbach'ın pandemi gerekçesiyle uygulamayı istediği yasakları temellendirirken Friedrich Engels'in aktardığı Hegel'in şu sözlerine atıf yapmasıydı: "Özgürlük zorunluluğun idrakidir". (m.n).

¹³ Age., 72.

gayri ihtiyari kabul ettiğimizi belirten alternatif bir yaklaşım önerir. Bu önsel ve düşünce ürünü olmayan bütüncül çerçeveyi varsaymaksızın ne düşüncelerimizin ne de hakkında konuştuğumuz şeylerin çoğunu tanımlayamayız bile. Bizim dünya üzerindeki seyrüseferimiz büyük oranda fiziksel çevremizle girdiğimiz, bilinçli farkındalık seviyesinin altında olan, bilişsel etkileşim yoluyla gerçekleşir. Mademki sürekli bu çevreyle temas halindeyiz o halde onun gerçek olduğunu kabul etmeliyiz.

Dünyayı nasıl yorumladığımız ve onunla nasıl etkileştığımız hakkındaki bu gözlemler makuldür. Ancak kendini adanmış bir Kartezyen, kasıtlı bir şekilde seçilmemiş olmasına rağmen, zorunlu olarak varsaydığımız *yaşam dünyamızın* bir yanılsama olabileceğine işaret edecektir. Elbette biz de hataen yanılabılırız! Ayıyeten dış dünyanın gerçekliğini onunla girdiğimiz bilinçdışı etkileşimden elde edebiliriz ki bu da yalnızca bu etkileşimin dış dünyayla olduğunu evvelce varsayarsak olur. Yine de dış dünyayla bilinçdışı etkileşime girdiğimiz görüntüsü nihayetinde bizim yanıltıcı iç temsillerimizin (sanrı) başka bir boyutu da olabilir.

Kartezyen şüphecilerin süregelen itirazları bir kenara bırakılırsa Realizmin geri döndüğü açıktır. O halde can alıcı soru; yeni realistlerin, realist bir tavır sergilediklerinde nereye dönmeleri gerektiğidir. En nihayetinde realizm dünyanın, hakkında düşündüklerimizden ve onu nasıl yorumladığımızdan bağımsız olarak, hiç değilse kısmen nesnel bir mesele olduğu görüşüdür. Bu yeni keşfedilen gerçek dünyanın, nesnel varlığının dışında, neye benzediğini cevapsız bırakır.

Şu ana kadar, yeni realistler farklı istikametlere yöneldi. Eleştirel realistler önemli olaylar arasında salt “korelasyon” yerine gerçek nedensel etkileşimi kabul eden Aristotelesçi bir nedensellik görüşüne rücu ediyorlar.¹⁴ Ferraris, derinleşen bilim anlayışıyla genel bir aydınlanma tasavvuruna geri dönmeyi önerir.¹⁵ Ben şu anda sunulan ana akım metafiziksel teorilerin kısa bir taslağını çıkarmayı, en popüler açıklamalar üzerine eğilmeyi ve ilgili bakış açılarının görece güçlü ve zayıf yönlerini karşılaştırmaya yardım etmesi gereken kritik nazari problemleri yanıtlama hususunda birkaç ayırım yapmayı öneriyorum. Belki de rakip seçenekler arasındaki en önemli fay hattı, gerçekliğin temel yapı taşlarının ne olduğu sorusuyla belirlenir. Yani madem dışarda bir gerçeklik var o halde bu neyden meydana gelmiştir?

NATÜRALİZM, GÖZLEMLENEBİLİR VE ÖLÇÜLEBİLİR OLAN

Emsalleri arasında öne çıkan Natüralizm, analitik felsefedeki rakip görüşlerine nazaran çok daha popülerdir.¹⁶ O, fizik ve kimya gibi pozitif bilimlerde (hard science) yapılan araştırmaların arka planı olabilecek yegâne varsayım gözükmemekte hatta

¹⁴ Yeni Realist konumlanmanın aydınlanma düşüncesine karşı itirazlarına ve Kant’ın realizm üzerindeki etkisine dair daha detaylı bir okuma için bkz: Çetin Balanuye, “Yeni Gerçekçiliğin Kant Gerilimi”, Mavi Atlas, 5/2, (2017): 289-301. (m.n).

¹⁵ Agm, 84.

¹⁶ “Metaphilosophy: Naturalism or Non-naturalism?” The PhilPapers Surveys, Centre for Digital Philosophy and Philosophy Documentation Center, accessed April 24, 2019, <https://philpapers.org/surveys/results.pl>.

biyoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi daha esnek bilimlerde (soft science) bile tercih edilmektedir. Natüralizm, gerçekliğin yapı taşlarının bilimsel olarak tanımlayabileceğimiz şeyler olduğu görüşüdür. Bu görüşe göre tüm mevcudât bilimin inceleyebileceği şeylerden inşa edilmiştir. Sloganik ifadesiyle: Gerçeklik bilimseldir. Bu görüşü biraz açarak natüralizmin bizi “bilimin evveleminde gerçekliğin en nihai temelini izah ettiği” düşüncesine zorlamadığını görebiliriz. Ancak gerçekliğin yapı taşları her hâlükârda bilimin inceleyebileceği türden şeyler olacaktır, ki böylece bunlar *ampirik koşullar*, gözlem ve ölçüme dayanan terimlerle doğru bir şekilde tabir ve tavsif edilebilecektir.

Zorunlu bir sonuç olmamasına rağmen pek çok kişi, aşağıda ifade edileceği gibi gerçekliğin hiyerarşik olarak kurulduğuna inanıyordu. Bu hiyerarşinin ilk basamağında kimyadaki moleküler entiteleri, biyolojinin incelediği canlılığın yapı taşlarını, psikolojik fenomenlere eşlik eden beyin de dahil olmak üzere insanoğlu gibi daha “*karmaşık*” yaşam formlarını oluşturan ve diğer yaşam formlarıyla koordineli olarak sosyal fenomenlerin oluşmasını sağlayan temel fiziksel varlıklar gelir.

Natüralizmin çekiciliğinin bir kısmı, Batı’da uzun süredir hâkim olan teleolojik silueti değiştirme hünerinin altında yatmaktadır. Hristiyanlığın ve Aristotelesçi düşüncenin bir sentezi olan bu görüş; herhangi bir şeyin özünün, Tanrı’nın tasarlayıp tayin ettiği o öze münhasır “*iyi*”ye ne şekilde ve nasıl yöneldiğini konu ediniyordu. Bu, bütün canlı organizmaların yaratılışsal bir teleolojiye, bir yöne ve bir sona sahip olduğu düşüncesinin ta kendisidir. Teori, Orta Çağ sentezi modern bilimin doğuşuna doğrudan katkı sağlamış olmasına rağmen onun nedensellik konusuna tûmdengelimci yaklaşımı güvenilirliğini yitirdi. Çünkü Modern Bilim, teleolojiye ihtiyaç duymayan ampirik ispatlarla asırlık pek çok soruyu istikrarlı bir şekilde cevapladı. Astronomi başta olmak üzere sırasıyla mekanik, daha genel olarak fizik, kimya, biyoloji ve tıbbın pek çok alt dalı gibi önceki bin yılda çok az gelişme gösteren çalışma alanları birer birer emin adımlarla ilerledi. Burada gerçekliğin, “*iyi*”ye güdümlenmiş bir yönelimle değil gözlem yoluyla açıklandığı aşikardır.

HUMANİTAS¹⁷ SORUNU

Natüralizm, gerçek olan her şeyin kaynağının en nihayetinde bilimin tasvir edebileceği şeylere dayandığını savunduğu için diğer bazı şeylerin gerçekliği şüpheli

¹⁷ Çiğdem Dürüşken’in aktardığına göre Cicero’nun felsefi dolaşıma eklediği kavramlardan biri de *humanitas*’dır. Humanitas’ın “İnsancılık; insanı merkeze alan eğitim anlayışı ya da dünya görüşü” anlamına geldiğini belirten Dürüşken, Cicero’nun *Devlet Üzerine* (De Republica) isimli eserinde şu alıntıyı yaparak anlamı pekiştirir: “Hepimize insan deniyor, ancak sadece insani bilimler aracılığıyla uygarlaşmış olanlar insandır.” Ona göre ideal insan olmaya giden yol özgürlükten ve Yedi Özgür Sanat denilen insani bilimlerden geçer. Dürüşken, *humanitas*’ın böyle bir eğitimin çıktısı olduğunu ifade eder. Çiğdem Dürüşken, *Antik Çağ Felsefesi Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 328. Aynı zamanda Cicero *Yasalar Üzerine*’de (De Legibus) insanın akıl gibi yüce değerlere sahip olmasının Tanrıyla ortak yanı olduğunu vurguluyor. Bu aklın eğitim süreci *humanitas*’tan geçer. Cicero, *Yasalar Üzerine*, çev. Cengiz Çevik (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 34. Bauman’a göre ise Cicero, *humanitas* kavramını stoacı anlamda kullanır. Ona göre insanlık yasaların var olması halinde mümkün olacaktır. Richard A. Bauman, *Human Rights in Ancient Rome*, (Routledge: London, 2003) s. 47. (m.n).

hale gelir. İşte bilinç, değer, ahlak, anlam, teleoloji, akıl, yönelimsellik, özgür irade, yaşam, ruh ve benlik bu şüpheli şeylerdendir. Natüralistler kimi zaman bunları “ürkünç” addeder çünkü; onların perspektifinden bunlar hayaletler ve sair ürkütücü şeyler gibi fiziksel terimlerle anlaşılması zor fenomenlerdir.

Ancak bu ifadeler “ürkünç” ten ziyade biraz aşağılayıcı görüldüğünden dolayı ben bu fenomenleri ayırt edici bir şekilde insana işaret etmek için daha kadim bir terimle anacağım: *Humanitas*. Ne de olsa bu “bilimsel olmayan” fenomenlerin çoğu geleneksel *insanlık* anlayışının merkezinde yer almaktadır. İnsanlar, ulvi değerleri anlayan ve benimseyen, ötekiyle ilişkilerini bir ahlak duygusuyla sevgi idare eden, anlamı takdir eden ve izini süren, akıl ve iradesiyle gerçekliği dönüştüren ve anlayan, yaşam sahibi, bilinçli benliklerdir. Bu özellikler insanoğluna hasredilemez ancak onlar insanlıkta birleşmişlerdir.

On Beşinci Yüzyıldan On Yedinci Yüzyıla uzanan modern bilimin oluşum sürecinin ardından çoğu kimse *humanitas* alanları da dahil olmak üzere bütün bir gerçeklik için natüralistik açıklamaların bulunabileceğini zannetti. Ancak henüz biyoloji, kimyanın veya fiziğin sağlam yapısını kazanamadı. Hayvan ve bitki bedenlerinin nasıl çalıştığı hakkında daha fazla bilgiye sahip olabiliriz ancak; ne yaşamın neliğine ne de canlıları, cansız olanlardan bilhassa bu denli farklı kılan şey hakkında hala elle tutulur natüralistik bir açıklama yok.¹⁸ Gerçekten de tartışmalar sorunun cevapsızlığı üzerinde dönmeye başladı. Benzer şekilde Yirminci Yüzyılın ikinci yarısında bilişsel bilimlerde ortaya çıkan devrimin; ‘bilinç’ muammasını çözmesi gerekirdi. Lakin bilişsel bilimler, bilincin ve karmaşık zihinsel süreçlerin nöral ilişkilerini çözümlemek için yoğun gayret sarf etse de hala bilincin ne olduğunu saptayamadı.¹⁹ Bilim devriminden bu yana, değer ve ahlakla ilgili çetrefilli sorunları izah etmek ve hatta karara varmaya yardımcı olmak için natüralist metodu uygulamaya yönelik sayısız girişimde bulunulmuş olursa da bunların tümü başarısız oldu. Buna rağmen hala onlara dair (buradaki zamir üst cümledeki özel olarak değer ve ahlaka genel olarak da hümanitasa gönderme yapmaktadır) kimi zaman natüralist metodolojinin gerçekte güç yetiremeyeceği şeyleri kanıtladığı iddia ediliyor.²⁰ Benzer şekilde yönelimselliği, özgür iradeyi, ruhu ve diğerlerini “natürallize etme” çabaları da başarısız olmuştur.²¹

¹⁸ Bkz: Edouard Machery, “Why I Stopped Worrying about the Definition of Life...and Why You Should As Well,” *Synthese* 185, no. 1 (March 2012): 145–64.

¹⁹ Bkz: David Chalmers, “Facing Up to the Problem of Consciousness,” *Journal of Consciousness Studies* 2, no. 3 (1995): 200–219.

²⁰ Benim James Davison Hunter ile olan kitabıma bkz: *Science and the Good: The Tragic Quest for the Foundations of Morality* (New Haven, CT: Yale University Press, 2018).

²¹ On intentionality, see Pierre Jacob, “Intentionality,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/intentionality/>. See the section “Can Intentionality Be Naturalized?” for a description of the current, less than promising proposals. On free will, see Alfred R. Mele, *Free: Why Science Hasn’t Disproved Free Will* (New York, NY: Oxford University Press, 2014). On the soul, see Mark C. Baker and Stewart Goetz,

Natüralizm, ilk sistematik kendi kendini anlamaya yönelik ilk adımı atan Aydınlanmanın süregelen mirasının bir parçasıdır.²² Ancak, Steven Pinker gibi bilim gurularından²³ ya da Maurizio Ferraris gibi yeni realistlerden aydınlanma ilkelerine dönüş için basitleştirilmiş davetler işittiğimizde bu davetleri izah etmenin zorlukları bizi durdurmalı. Bilimsel anlamlandırma biçiminin ve her şeyi bilimin temin ettiği terimlerle açıklamaya çalışan felsefenin sınırları olduğunu kabul etmek, modern bilimin sayısız başarısını inkâr etmek değildir.

ÇİFT AROMALI NATÜRALİZM

Peki ne yapmalı? Natüralistler, bu aşılması zor *açıklama problemine* iki şekilde tepki verdiler, ki bunlar bizi natüralizmin iki versiyonuyla fiilen baş başa bıraktı: *Büyülenmiş* ve *büyüsü bozulmuş* natüralizm. Büyüsü bozulmuş²⁴ natüralist açıklama zorluklarının farkındadır ve bir çözüm önerir: Natüralizm, *gerçek olmadıkları için* bilinç, ahlak ve değer gibi fenomenleri açıklamada zorlanmıştır. Biz bilinci bilimsel terimlerle açıklayamayız. Çünkü bilinç yoktur. O olsa olsa bir illüzyondur.²⁵ Aynı şekilde ahlak ve diğerlerini de bilimsel terimlerle açıklayamayız. Çünkü onlar da yoktur.²⁶ Bu düşünürlerin hatası ampirik araştırmanın güvenilir yolunu tutmak yerine sıradan deneyimi kabul etmektir.

Bu yaklaşımın problemi en nihayetinde tutarsızlığa götürmesidir. Büyüsü bozulmuş natüralizmin sadık ve dobra savunucusu, Duke Üniversitesinden bir filozof olan Alexander Rosenberg'dir. O *The Atheist's Guide to Reality* adlı eseri boyunca bu görüşü incelerken, benim *humanitas* dediğim şeylerin tümünün hayali olduğunu iddia eder.²⁷ Bu incelemenin ana fikri: "Madem ki yönelimsellik yoktur o halde düşünce de yoktur. Bu durumda akıl diye bir şey de yoktur. Dolayısıyla herhangi bir görüşü kabul etmek için hiçbir sebep yoktur." Fakat Rosenberg'in kitabı başından sonuna, herhangi bir görüşü kabul etmek için hiçbir gerekçe olmadığına dair kendi görüşünün kabul edilmesi için gerekçeler sunma iddiası taşıyor. Sözde onun meselesi rasyonellikti ama o bunu takip etmez. Öyle görünüyor ki bizatihi akıl yürütme faaliyeti için doğal olamayan (non-natural) fenomenler gereklidir. Büyüsü

eds., *The Soul Hypothesis: Investigations into the Existence of the Soul* (New York, NY: Continuum, 2010).

²² Bkz: Jonathan Israel's *Radical Enlightenment: The Making of Modernity, 1650–1750* (New York, NY: Oxford University Press, 2001).

²³ "Guru" nitelemesinin Arapça tercümede âlim ile karşılandığını görmekteyiz. Ancak Nedelisky burada ironi yaptığını *guru* nitelemesinin "hiçbir şeyden anlamayan ancak anlar gibi yaparak para kazananları" ifade etmek için kullanıldığını belirtmektedir.

²⁴ Burada aydınlanmanın mutlak temel, tümel açıklama, kusursuz dil isteğinin ve tüm gerçekliği ölçümün nesnelere indirgeyen tavrının zorunlu sonucu olan *natüralizmin* sağlayabileceği büyüğü kusursuzluk ima ediliyor. (m.n).

²⁵ Daniel Dennett, *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds* (New York, NY: Norton, 2017); Alex Rosenberg, *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions* (New York, NY: Norton, 2012).

²⁶ Hunter and Nedelisky, *Science and the Good*, ch. 8.

²⁷ Rosenberg, *The Atheist's Guide to Reality*.

bozulmuş natüralizmin tamamen lafûgüzaf olduğu anlaşılıyor.

Büyülenmiş natüralist ise insan deneyiminin çok daha tekinsiz fenomenlerinin (*humanistas*) her şeye rağmen doğru şekilde açıklanabileceğine inanıyor.²⁸ Bazıları buna naif bir inanç besleyebilir. Çünkü onlar natüralizmin bu fenomenleri açıklama hususunda karşılaştığı zorluklardan bihaberdir. Yine de çoğu bu durumun farkındadır. Henüz bulamamış olsak bile, her şeye rağmen onlar, böyle bir açıklamanın var olduğuna dair inançlarını korumaktadır. Dört yüz yılı aşkın bir süredir *humanistas*'ı naturalize etme girişimlerindeki genel başarısızlık düşünüldüğünde bu polyannacı tavrın kaynağı nedir? Bazıları bunun nedenini alternatiflerin tümünün daha kusurlu olduğu düşüncesine dayandırır. Geniş kategorilerinde insan tecrübesinin büyük bir kısmı daha kesin görünüyor. Genellikle bilmek zor olsa da hakikaten ahlaki doğru, özgür irade ve bilinç vardır. Dolayısıyla bunun üzerini örtemeyiz. Ancak aynı zamanda deneyimlediğimiz her şeyin eninde sonunda temel ampirik gerçeklikten doğması gerektiğini de inkâr edemeyiz. Sonuçta natüralizmin alternatifi ne olabirdi ki? Temelde bilimsel olmayan bir gerçeklik mi? Böyle bir şey olsa bile güvenilir bilimsel yöntemlerden ayrılmak zorunda olmamıza rağmen onu nasıl bilebiliriz?

DAHA KÖTÜ BİR NÂM İLE DAHA İYİ BİR ALTERNATİF

Bu soruları yanıtlamak bize sonraki düşünce gruplarımızı sunar. Bu grupların cazip bir adı yoktur. Aslında, mevcut durumda basitçe *non-naturalism* olarak bilinir. Bu kategorileri birleştiren çatı görüş, adının çağrıştırdığı gibi, her birinin bilimsel terimlerin tasvir edemeyeceği bir şeyi bir şekilde gerçek olarak kabul etmesidir. Sloganik ifadesiyle: *Bilim her şeyi açıklayamaz*. Bir natüralist olmamanın en bariz yolu Tanrı'nın var olduğunu düşünmektir. Çünkü bilim görünmez, metafiziksel bir varlığı açık bir şekilde tasvir edemez. Tanrı atomaltı parçacıklardan oluşan, kütle sahibi mürekkep bir varlık değildir. Ama bu konuda pek çok farklı görüş vardır.

Dün natüralist olmayanlar birtakım şeylerin bilimsel terminolojiyle açıklanamayacağını düşünürken bugünlerde onların kahir ekseriyeti bazı şeylerin bu yöntemle açıklanabileceğine inanıyor. Velhasıl, onlardan çok azı yokluğun bilimsel terimlerle açıklandığını düşünür. Önceleri her şeyin esasında zihinsel ve ruhsal olduğunu savunanlar vardı.²⁹ Şimdi ise bazı temel zihinsel veya ruhsal gerçeklikleri kabul eden natüralist olmayanlar, bunun yanı sıra ampirik bir dünyanın olduğunu da kabul eder.

Natüralist olmayan pozisyonları kategorize eden can alıcı soru; *humanitas*'ın kâinatta *neden* ve *nasıl* ortaya çıktığıdır? İnsanın da dahil olduğu bir gerçeklik için

²⁸ Bir örnek için bkz: Natüralistik Düalizm Üzerine, Brie Gertler's "In Defense of Mind-Body Dualism," in Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy, eds. Joel Feinberg and Russ ShaferLandau (Boston, MA: Wadsworth, 2013), 312–23.

²⁹ İdealizmin önce savunucuları arasında Analitik felsefenin ortaya çıkışıyla büyük ölçüde ortadan kalkan İngiliz idealist okulunu etkileyen, (Hegel ve Schopenhauer gibi) geniş ölçüde Kantçı Alman idealist geleneğinden birçok kişi yer alır.

gerekli yapı taşlarına dair bir fikrimiz olsa bile bu bize yapı taşlarının niçin bu özel gerçekliği oluşturmak amacıyla doğru bir şekilde bir araya geldiğini söylemez. Diyelim ki bu, bir mimari harikanın yapısı ve malzemelerini merak etmekle onun tasarımı ve üretimini merak etmek arasındaki farktır. Sorulardan biri biçim ve malzemelerle diğeri ise tamamen onun nasıl inşa edildiğiyle alakalıdır. Bu var oluş alanında belirmenin izahının ne kadar anlamlı olduğu meselesidir. (Kaba açıklamalar karşısında bu felsefi ifadeler anlaşılırdır.) Hem natüralist olmayanlar hem de büyülenmiş natüralistler için bu acil bir problemdir.

Kuarklar gibi temel fiziksel maddelerin yaşam, bilinç, değer ve diğer *humanitas*’ların meydana gelmesi için gerekenlere sahip olduğunu varsayalım. Durum böyle olsa bile niçin kuarklar, doğa yasaların yönlendirdiği şekilde, eninde sonunda yaşamı üretecek şekilde kendilerini organize etsinler ki? Ne temel fiziksel maddeler ne de onların tabi olduğu yasalar hakkında yukarda bahsedilenlerin gerçekleştirebileceğini gösteren herhangi bir bilgimiz yok. Dahası canlı organizmalarda rasgele mutasyonlar gerçekleştiren doğal seçim, bilhassa bilinçli *insan* varlıkları bir yana, niçin bilinçli varlıklar üretiyor? Bizim *rastgele* ifadesinden kastımız mutasyonda fark edilebilir bir telosun olmamasıdır. Bu yüzden natüralistik realitenin yaşamı ve bilinci meydana getirmesi son derece imkânsız görünüyor.

Ancak o, bunu yaptı. Peki bundan çıkarmamız gereken sonuç nedir?

Kimileri bizim tek kelimeyle şanslı olduğumuza inanıyor ve herhangi bir evrenin son derece olasılık dışı olduğundan dolayı bizimkinin de böyle olduğuna şaşırılmamız gerektiğine işaret ediyor. Ancak birçokları için bu yanıt açıkça reddedilir görünür. Bir kutudan saçılan 500 kürdanın oluşturabileceği sayısız olası eşleşmeleri düşünün. Her bir olası eşleşmenin, beklenen eşleşme olması son derece muhaldir. Yine de aşağıya bakıp dökülen kürdanların adınızı hecelediğine şahit olursanız bu; sadece “Pekâlâ, bu diğer herhangi bir sonuç kadar olasılık dışıydı...” gibi bir cevaptan daha fazla açıklama gerektirdiği hissi uyandırabilir.

Bazıları (“hassas-ayar” gözlemine karşı çıkarken yaptıkları gibi) evrenimizin, bir evrenin ortaya çıkabilmesi için gereken tüm koşulları sağlayan, “çoklu evren”de yer alan çok sayıda evrenden yalnızca biri olduğunu öne sürüyor. Tahmin edebileceğimiz gibi bu evrenlerin neredeyse tamamında bilinçli yaşamlar gelişmez. Sadece onların çok, çok küçük bir kısmında bilinçli yaşam mümkündür. Ayrıca onlardan birinde bulunmadığımız müddetçe bilinçli ve canlı olduğumuzu fark edemezdik. Dolayısıyla bunu fark etmemiz gerçekten şaşırtıcı değil.³⁰ İşte, böylece sorun çözüldü.

Bu yanıtın problemi, gerçekliğin havzasında *humanitas*’ın gelişimini daha çok olanaklı kılmak amacıyla neredeyse sonsuz sayıda ek evren varsayımını

³⁰ Max Tegmark’s “The Multiverse Strikes Back,” Scientific American, July 19, 2011, <https://www.scientificamerican.com/article/multiverse-the-case-for-parallel-universe/>.

gerektirmesidir. Bu, en hafif tabirle, kaba bir tavsiyedir.

Bu yüzden natüralist olmayanlar için, zor da olsa hakkından gelinmesi gereken mesele şudur: Evreni sonsuzca çoğaltmadan ya da varlığımızın değerini göz ardı etmeden, fiziksel (maddi) dünya ve *humanitas*'ın müşterek bir gerçeklikte nasıl bulunduğunu açıklamak. Thomas Nagel'in tartışmalı kitabı *Mind and Cosmos*'da yapmaya çalıştığı tam da budur.³¹

Nagel'in çözüm önerisi; yeni teleolojik doğa yasaları varsaymaktır. O, tıpkı bazılarının fiziksel dünyanın hareketlerini açıklayan yasalar olduğuna inandığı gibi *humanitas*'ın kilit noktalarını fiziksel dünyanın zaman içerisindeki inkişafıyla ilişkilendiren yasalar olduğunu iddia ediyor. Bir açıdan yasalar evvelen canlılığı saniyen bilinçli yaşamı meydana getirmeyi "hedeflemektedir". Diğer taraftan bu yasalar, canlılığın oluşumunu desteklemek için rastgele molekül dizilmeleri ve bilinçli organizmaların evrilmesini sağlayan doğal seçim üzerinde baskıya benzer şeyler uygulayacaktır. Şayet bu tür yasalar varsa, bilinçli yaşamın var olduğu gerçeği çok da şaşırtıcı değildir. Aksine, bu tür yasalar nazarı dikkate alındığında beklememiz gereken şey budur. Onlar, *humanitas*'ın ortaya çıkışını anlaşılır kılacaktır.

Nagel'in görüşünün karşılaştığı temel zorluk, gerçekliğin yaşamı ve bilinci üreten yasalara sahip olduğu fikrini anlamının güçlüğüdür. Bazı değerli çıktıları desteklemek rasyonel fail için önemli bir şeydir. Biz insanlar değerli şeylerin kıymeti harbiyesini anlayabilir ve bu nedenle değer namına eylemeye gayret edebiliriz. "Hayatı güzel olduğu için onun hayatını kurtarmayı denedim" makul bir iddiadır. Ancak bizatihi gerçeklik, yaşam ve bilinç gibi değerli şeyleri ortaya çıkarmak için "eyleyebilecek" rasyonel bir fail değildir. Bu, *The Lord of the Rings*'de ki büyücü Gandalf'ın Tek Yüzüğün "*bulunmak istediği*" iddiasını akla getiriyor. Tek fark, bu durumda o fantezi romanında bir yüzük olmayıp gerçekliğin ta kendidir. "Gerçeklik bilinçli yaşamın var olmasını ister" ifadesi tutarsız değilse de derinden kafa karıştırıcıdır.

Görünen o ki, gerçekliğin yaşama ve bilince torpil yapacağını açıklamak için hâlâ başka gerekçelere ihtiyacımız var. Muhtemelen tahmin ettiğiniz gibi, Nagel var olmadığını umduğunu ifade etse de benim henüz tartışmaya açmadığım tarihsel olarak popüler bir seçenek daha var.³²

ÜÇ BÜYÜKLER

Tabi ki bu seçenek Tanrı'dır. Bariz bir şekilde öne çıkan natüralist olmayan görüşler, "Üç Büyük" monoteistik dinin yani; Hristiyanlık, İslam ve Yahudiliğin metafiziksel uzantısıdır. Bu görüşlerin daha yaygın versiyonlarının bazılarında Tanrı, akıl ve irade gibi sıfatlara sahip kişilikli bir varlıktır. Bu bakış açılarına göre, Tanrı'nın insanı sıfatları hususunda (ister tedricen evrim yoluyla ister aniden özel yaratış

³¹ Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (New York, NY: Oxford, 2012).

³² Thomas Nagel, *The Last Word* (New York, NY: Oxford University Press, 1997), 130–31

yoluyla olsun) kendisine benzemesi için yarattığı varsayılır. Yani *Humanitas* her şeyden önce *divinitas*'tan bir tür armağanıdır. Onlara göre bilinçli yaşamın ortaya çıkması kozmik bir rastlantıdan ziyade bilinçli yaşam, aslî varlıkta yani Tanrı'nın kendisinde mevcuttur. Yani Tanrı yaratma yoluyla kendinden bahşeder ve daha yüksek bilinçli yaşam formları meydana getirir. Bu ifadeler doğrultusunda üç büyüklerin perspektifinden *humanitas*'ın ortaya çıkışı anlaşılabilir.

Gördüğümüz gibi, çeşitli natüralist olmayan perspektifleri elden geçirmeye yönelik ilk adım, *humanitas*'ın ortaya çıkışına yönelik açıklamalarının ne kadar anlamlı olduğuna bakmaktır. İkinci adım ise bir görüşün, doğal (natural) ile doğal olmayan (non-natural) arasındaki uyumu ya da ayrımı tutarlı bir şekilde yapıp yapamadığına bakmaktır. Kendi görüşünün “parçalı” olduğunu söyleyen kimseyi tanımıyorum ve fakat bu betimsel açıdan bazı görüşler için doğrudur. Analitik felsefe disiplini açısından, bu tür görüşler, natüralist olmayanlar arasında son derece yaygın görülmektedir. Klişe bir açıklama, “nesnel değer” gibi elden çıkarılmayan şu ya da bu inatçı fenomenler haricinde, birisinin natüralistik vasatı çok makul bulması olabilir. Atomaltı parçacıklar ve onların özellikleri gibi bilimsel olarak betimlenebilen yapı taşları, kerameti kendinden menkul bir şekilde üst üste konur ve böylece bazı şeyler iyi ve değerli olur. Fakat *nesnel değer* fiziksel temeli ile nasıl kompoze edilebilir? Kimileri bu bağlamda bir teoriye sahip olacakken kimileri ise cehaletini izhar edecek: “Hiçbir fikrim olmamasına rağmen objektif gerçeklik ve ondan daha geniş ölçekli fiziksel fenomenler dünyası bir şekilde bir arada var oluyorlar.

Diğer yandan, beynin işleyişinin insan bilicini açıkladığına inanan, özünde tüm mevcudatın bir şekilde bilinç sahibi olduğuna inandığı için bilincin ancak insan beyninde ortaya çıkabileceğini düşünen bir bilişsel bilimci olduğunu farz edelim. (Panpsizizm adı verilen bu görüş her geçen gün daha popüler hale geliyor³³) İşte bu bilim insanının bakış açısı daha bütüncüdür. Çünkü o doğal ve doğal olmayan arasında daha temel bir ilişki olduğunu varsayar.

Bu parkurda da üç büyükler yüksek puan alıyor. Onların görüşleri *humanitas*'ın izini Tanrı'daki kaynağına kadar sürebilse de Tanrı'nın aksine insanoğlu, yaratıkların geri kalan ekserisi gibi maddi bir temele sahip olan “topraktan” (Tekvin 2/7) oluşturulmuştur. Bu ayet, fiziksel olanın bir bakıma *humanitas*'ın kaynağı olduğunu ve ona dayanak teşkil ettiğini gösteriyor. Haliyle bu görüşlerden hem bütünsellik hem de *humanitas*'ın varlığına dair bir açıklama elde ederiz.

Gerçekliğin teistik pozisyonlarının Hristiyan, Müslüman ve Yahudi versiyonları Orta Çağ'ın başlarında çözüm sundu. Her hâlükârda bu gelişme hemen hemen aynı senaryoyu takip etti: Kutsal kitaplarınızdan Tanrı hakkında bildiklerinizi çekip çıkarın ve Aristoteles'in metafizik sistemindeki Muharriki Evvel rolüne yerleştirin. Daha sonra Tanrı hakkındaki dini ayrıntılar sistemin geri kalanına doğrudan sızacak ve son

³³ David J. Chalmers, “Panpsychism and Panprotopsychism,” in Panpsychism: Contemporary Perspectives, eds. Godehard Brüntrup and Ludwig Jaskolla (New York, NY: Oxford University Press, 2017), 19–47.

tahlilde bu sistemlerin her biri daha spesifik olarak Hristiyanlaşacak, Müslümanlaşacak ya da Yahudileşecekti. Ancak genel çerçeve temelde Aristotelesçi kaldı.³⁴

Aristoteles ve aralarında Thomas Aquinas'ın da bulunduğu sonraki takipçilerine bakılırsa onların metafizik sisteminin büyük bir bölümü sadece ortak deneyim dünyası hakkında akıl yürütülerek bilinebilir. Örneğin, yaralanmış bir hayvana denk geldiğiniz zaman hayvanın aldığı hasarın onun için iyi olmadığını kavrarınız ve bu nedenle onun için neyin iyi olduğuna dair bir şeyler öğrenebilirsiniz. Böylece onun gelişim aşamaları hakkında da bazı bilgilere sahip olabilirsiniz. Teistik sentezleri farklı kılan, onları formüle edenlerin, *Tanrı tarafından kendilerine özel olarak vahyedildiğine inandıkları* bilgileri de senteze dahil etmeleridir. Farzı muhal, deneyim üzerine kafa yormak, bizi Tanrı'nın insan doğasına İsa Mesih olarak büründüğünü, Muhammed'in Allah'ın peygamberi ya da Yahudilerin Tanrı'nın biricik, seçilmiş halkı olduğu sonucuna ulaştırmayacaktır. Vahiy ilavesi bu sentezlerin albenisini azaltır. Çünkü "vahiy ilavesini" sadece Tanrı'nın bizimle hakikaten konuştuğunu kabul edenler onayacaktır. Ayrıca vahiylerin spesifik içeriklere sahip olması çekiciliklerini daha da azaltır. Çünkü genellikle onlar; herkesin günahkâr olduğu, bazılarının ebedî cehennem azabına gark olacağı, herkesin boyun eğmesi gerektiği gibi çoğu zaman makul bulmadığımız iddiaları içerir.

Daha özel felsefi bir açıdan, Üç Büyükler'in en büyük sorunu *kötülük problemidir*. Eğer Tanrı kusursuz bir şekilde iyiye, her şeye gücü yetiyor (kâdir) ve her şeyi biliyorsa (alîm) o halde gerçeklik içerisinde *kötülük* olmamalıdır. Şayet tamamen iyiye, kötülüğü önlemek isteyecektir; ki her şeye gücü yetiyorsa kötülüğe engel olabilecektir. Aynı zamanda her şeyi biliyorsa kötülüğün önünü almak amacıyla eylemlerinin sonuçlarını her an görebilmelidir. Her şeye rağmen kötülük vardır. Hatta genellikle korkunç bir kötülük vardır. Bu nedenle Tanrı yokmuş gibi görünür.

Veyahut en azından bu önermeler dizisi bazen bu şekilde gündeme gelir. İşin özünde önermenin sonucu çok daha çetrefillidir. Kastettiğim şeyi yakalamak için şu düşünce deneyine dalın: Say ki ormanda gezinirken bir çömleğe (saat değil)³⁵ denk geldin. Onu alıp inceliyorsun ve çömleğin estetik inceliği barındıracak şekilde, sapının ise onun tam aksine acemice (hatta grotesk tarzda) biçimlendirildiğini fark ediyorsun. Ayrıca çömleğin yüzeyinin zarıfçe boyandığını fakat iç kısmının sadece rastgele fırça darbelerine maruz kaldığı görüyorsun. Tüm bunlardan çıkardığın sonuç ne olmalı? Doğal olarak kilin bizatihi kendisini bu denli muazzam bir şekle sokması ve yüzeyini armonik bir şekilde renklerle donatması imkânsız olduğundan

³⁴ Hristiyan Aristotelesçiliğin paradigmatik durumu için Thomas Aquinas'ın Summa Theologiae'sına; İslami bir örnek için İbn Rüşd'ün On the Harmony of Religions and Philosophy'sine ve Yahudilik açısından Maimonides'in The Guide for the Perplexed'ine bakınız.

³⁵ Paley'in saat örneği teleolojik kanıtın özünü ifade etmektedir. (William Paley, "Doğal Teoloji", çev. C. S. Yaran, Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I, der. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayınları, 2011), s. 392 vd) (m.n).

dolayı elbette bu çömlek, birilerinin elinden çıkmıştır. Bu çömlek gerçekten de gözü güzeli tartan ve toprağa şekil verme becerisine sahip olan birisi tarafından yapılmış olmalıydı. Ancak çömleğin iç dekorasyonunun dandikliği ve kulpunun şeytani görünümü hikâyenin burada bitmediğini fark etmenizi sağlıyor. Pek çok olası açıklama olduğu için burada sonuç oldukça muğlaktır. Belki de çömlekçi ani, keskin psikolojik geçişlere meyillidir. Kili yoğurmaya bir sanatçı olarak başlamış ancak bir çaylak ya da daha kötüsü olarak bitirmiş olabilir. Belki de işinde mahir ancak kötü niyetli bir sanatçı, sadece kulpu ve içinin göze batan durumunu ön plana çıkarmak için çömleği göz alıcı öğelerle donatmıştır. Veyahut orijinal eser mükemmeldi ancak daha sonra ikinci sınıf bir sanatçı eliyle hasar gördü ve onarıldı vb.

Ancak, çömleğin göze hitap etmeyen yönleri, tasarımcı veya tasarımcıların genel karakteri ya da niyetleri hakkında yapılan herhangi bir kolay çıkarımı engellese bile çömleğin göz alıcı yönleri estetik yönelimsellik³⁶ dışında tasarlanmış olamayacak kadar harikulade görünüyor. Ayrıca, kötülük problemine karşı geliştirilen pek çok kabul edilebilir çözüm vardır. Tanrı'nın mükemmelliğini, alim olmasını ya da kâdiri mutlak olduğunu inkâr edebiliriz. Tanrı'nın iyi olmasına rağmen niçin kötülüğe izin verdiği hakkında birtakım karmaşık hikayeler de anlatabiliriz. Fakat gerçekliğin estetik ve etik açıdan önemli yönleri herhangi bir tasarımcının olmadığı sonucuna ulaşmayı zorlaştırabilir.³⁷ Tanrı'nın yaşamın ve bilincin ortaya çıkışını (ve bunların fiziksel olanla birleşmesini) açıklamada oynayabileceği rol, yalnızca teizmin inandırıcılığını artırır.

Ancak kötülük problemine bu tarz bir cevap, Üç Büyükler'den hiçbirini daha makul kılmaz. Çünkü her biri yaratıcının kusursuz iyi, alim ve kâdiri mutlak olduğu inancına teslim olmuştur. Üç büyükler'den herhangi birini kötülükle yan yana getirmek “karmaşık hikaye”ye cevap vermeyi gerektiriyor gibi görünüyor.

SEKÜLER TEİZM: NATÜRALİST HİYERARŞİYİ TERSİNE ÇEVİRMEK

Peki ya rasyonel olarak desteklenen Tanrı'ya kucak açar ve vahyedilen dini terk edersek?

Bu, on dokuzuncu yüzyılın ya da Pre-Sokratiklerden bazılarının deizmine benzer bir anlayışa dönüş olacaktır. Hiç değilse böyle bir tabloda yaratma etkinliği fark edilebilir gerçekliğin büyük bir kısmını açıklığa kavuşturan rasyonel, güçlü bir Tanrı vardır. Buna göre Tanrı'nın bilinçli insan yaşamını yaratması, *humanitas*'ın var

³⁶ Kant'a göre yargıya varırken iki türlü kaygımız vardır. İlki teleolojik/ereksel yargı. Yani bir amaca dönük yargı. İkincisi ise estetik yargı. Yani estetik kaygıya yönelik yargı. Kararlarımız içinde bulunduğumuz duruma göre değişir. Örneğin manavdan elma seçiyorsunuz. Elmaları seçerken estetik kaygınız hakimse güzel ve hoş görünenleri tercih edersiniz. Ama ihtiyacınızı en sağlıklı şekilde karşılayacak bir ereğe göre hareket ederseniz güzel görünmese de organik olanını alırsınız. Böylece buradaki hakim yargı ereksel olur. Elmalardan hem organik hem de en hoş görünüme sahip olanı seçmeniz durumunda yargınıza estetik ve ereksel kaygı aynı anda hâkim olur. “Tam istediğim gibi” dediğiniz zaman hem ereksel hem de estetik kaygının tatmin edilmiş olduğu anlamı çıkar. Çoğu zaman karar verirken birinden birini tercih etmek zorunda kalırız. (m.n).

³⁷ Burada ifade edilen mesele yakın dostum Mario Villella tarafından işaret edildi. Ancak başka kimseler de benzer gözlemler yapmış olabilir.

olabilmesi ve onun öneminin geçirtilmemesine dair anlaşılabilir bir açıklama sağlar. Fiziksel olan ile *humanitas*'ın birliği, kabaca aşağıda yapılacağı gibi Aristoteles'in "doğa felsefesi"ne atıfla gerçekleştirilebilir.³⁸

Aristotelesçi metafiziğin ana kaidelerinden biri; tözün, insanlar ve diğer hayvanlar gibi sıradan canlılar da dahil,³⁹ en temel olduğu ve geriye kalan hemen hemen her şeyin nihayetinde tözlerle ilişkili olarak anlaşılması gerektiğidir. Aynı zamanda var oluş alanına çıkan her şey dört tür *nedenle* anlaşılabilir (bugün söyleyecek olsaydık; dört tür *açıklama* derdik). *Maddi* neden yani; bir şeyin yapıldığı şey, *sûrî* neden yani; herhangi bir şeyi biçimsel olarak olduğu gibi yapan şey, *fâil* (efficient) neden yani; bir şeyin var olmasına sebep olan şey, *gâî* neden yani; bir şeyin amacı, bir başka deyişle var olma nedenidir.

Üç büyükler mezkûr çerçeveyi aldı ve var olan her şeyin gâî nedenini yaratıcılarının niyetleriyle ilişkilendirdi. "Seküler teist" görüşü de aynı tarzda hareket edebilir: Her şeyin gayesi, yaratıcı tarafından onun içerisine yerleştirilmiş olarak görülebilir ki tüm bu amaçlar uyumlu bir bütün halinde örülsün. Bu şekilde en temel şeylerin tümü (insanlar ve hayvanlar gibi varlıklar) gayelerinin uyumunda birleşir. Bu sistemde atom altı parçacıklar ve kuantum fenomenleri bitkiler, hayvanlar ve insanları desteklemek ve yaşamı ortaya çıkarmak için bu şekilde tasarlanmıştır.

Böylece, bilinç, amaç, yönelimsellik ve zihin fiziksel yapıyla ilişkilendirilmiştir. Çünkü temel maddi şeyler, maddi olmayan şeyler için oynadıkları roller açısından anlaşılır. Bu yaklaşım canlıların temel maddi şeyler açısından anlaşılması gerektiğini vazedenden natüralist hiyerarşinin tersine çevrilmesidir. Ancak sonuç, daha fazla birleştirici natüralist olmayan bir metafiziktir.

Birleştirici, anlaşılır ve *humanitas*'ı olumlayan tavrıyla seküler teizm, bu çalışmada serimlenen diğer görüşlerin karşılaştığı şu problemlerden kaçınmayı başarabilir: Büyüsü bozulmuş natüralizmin karşı karşıya kaldığı tutarsızlık, büyülenmiş natüralizmin (gerçekliği) parçalaması ve (fiziksel olanla *humanitas* arasında) ilişki kurmayan gayri natüralistlerin çektiği sıkıntı, Nagelci, gayri natüralistliğin yüzleştiği tuhaf "işleyen yasalar" sorunu, üç İbrahimî geleneğin dinî metafiziğinin güvenilirliğini sekteye uğratan ihtilaflı dinî vahiy ve kötülük probleminin daha keskin versiyonları. Sonuç olarak natüralizmin, insana özgü olanı açıklama hususundaki hissedilen acizliğini fark etmeye başladığımızda yaratıcı, aşkın bir varlığın açıklayıcı değeri yeniden gündeme gelebilir. Belki de seküler teizm yeniden zamanı gelmiş bir fikirdir.

³⁸ Erişime açık, çağdaş yeni bir anlatım için bkz: Edward Feser's Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science (Neunkirchen-Seelscheid, Germany: Editiones Scholasticae, 2019).

³⁹ İngilizce aslında bulunan ve bizim Türkçeye aktardığımız bu ara cümlelerin metnin Arapça tercümesinde atlandığını tespit etmekteyiz.

KAYNAKÇA

"Metaphilosophy: Naturalism or Non-Naturalism?," *The Philpapers Surveys, Centre For Digital Philosophy And Philosophy Documentation Center*, Accessed April 24, 2019, [Https://Philpapers.Org/ Surveys/Results.Pl](https://Philpapers.Org/Surveys/Results.Pl).

Aylesworth, Gary, "Postmodernism", *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <[Https://Plato.Stanford.Edu/Archives/Spr2015/Entries/Postmodernism/](https://Plato.Stanford.Edu/Archives/Spr2015/Entries/Postmodernism/)>.

Chalmers, D.J. 1995. "Facing Up to The Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*. 2 (3): 200-219.

Chalmers, David J. 2017. "Panpsychism And Panprotopsyism". *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. eds. Godehard Brüntrup And Ludwig Jaskolla. New York, NY: Oxford University Press. 19-47.

Collier, Andrew. 1994. *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*. London: Verso.

Dennett, D. C. 2018. *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. New York: W W Norton & Company.

Ferraris, Maurizio, And Sarah De Sanctis. 2015. *Manifesto of New Realism*. Albany: State University of New York Press. [Http://Qut.Ebilib.Com.Au/Patron/Fullrecord.Asp?P=3408969](http://Qut.Ebilib.Com.Au/Patron/Fullrecord.Asp?P=3408969).

Feser, Edward. 2019. *Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations Of Physical And Biological Science*. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae.

Gabriel, Markus, and Gregory S. Moss. 2015. *Why The World Does Not Exist*. Cambridge: Polity Press.

Gay, Peter. 1969. *The Enlightenment: The Science of Freedom*. New York, NY: Borzoi Books

Gertler, Brie. 2013. "In Defense Of Mind-Body Dualism". *Reason And Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*. eds. Joel Feinberg And Russ Shafer Landau. Boston, MA: Wadsworth. 312-23

Gregory, Brad S. 2015. *Unintended Reformation - How A Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Harman, Graham. 2018. *Speculative Realism: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Hunter, James Davison, And Paul Nedelisky. 2018. *Science and The Good The Tragic Quest for The Foundations of Morality*. New Haven: Yale University Press.

Israel, Jonathan Irvine. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy And The Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.

Machery, Edouard. 2012. "Why I Stopped Worrying About The Definition of Life... And Why You Should as Well". *Synthese*. 185 (1): 145-164.

Nagel, Thomas. 1997. *The Last Word*. New York: Oxford University Press

Philip S. Gorski. 2013. "Beyond The Fact/Value Distinction: Ethical Naturalism And The Social Sciences". *Society*. 50 (6): 543-553.

Rosenberg, Alexander. 2012. *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions*. New York: W.W. Norton.

Stroud, Barry. 1984. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press.

Taylor, Charles, And Hubert Dreyfus. 2015. *Retrieving Realism*. Cambridge, MA ; London: Harvard University Press.

KİTÂBİYAT



BOOK REVIEWS

FRANCIS MACDONALD CORNFORD, *DİNDEN FELSEFEYE: BATI NAZARİYATININ KÖKENLERİ ÜZERİNE* (ÇEV. ÖZGÜÇ ORHAN), İSTANBUL: ALBARAKA YAYINLARI, 2020

Ebrar Münevver ÇAM, Prof. Dr.

ebrarmunevvercam@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2916-5314>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başvuru Tarihi | Date Received: 12.02.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 14.07.2022

Atıf | Cite As

ÇAM, E. M. "Francis MacDonald Cornford, Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine (Çev. Özgüç Orhan), İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/1 (Haziran 2022): 146-152.

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

FRANCIS MACDONALD CORNFORD, *DİNDEN FELSEFEYE: BATI NAZARİYATININ KÖKENLERİ ÜZERİNE* (ÇEV. ÖZGÜÇ ORHAN), İSTANBUL: ALBARAKA YAYINLARI, 2020

Ebrar Münevver ÇAM

20. yüzyılda İngiltere’de Charles Darwin’in evrim teorisine ve pozitivist çevreye tepki olarak ortaya çıkan ve Jane Ellen Harrison, Gilbert Murray ve Arthur Bernand Cook’un temsilcileri olduğu ritüelistler, 1900-1915 yılları arasında entelektüel bir hareket olarak genişlemişlerdir. İngiliz Antikçağ Felsefesi profesörü Francis MacDonald Cornford (ö. 1943) da “Cambridge Ritüelistleri” olarak bilinen bu filologlar grubuna katılmış ve burada onlarla beraber ‘mitoloji ve ritüellerin ortak kökeni’, ‘din, kültür ve sanat araştırmalarında ritüel uygulamaların yazılı mitolojiye göre önceliği’ ve ‘klasik Yunan düşüncesinin temelini oluşturan Yunan mitolojisi’ konuları üzerine araştırmalar yapmıştır.

Antik Yunan mitolojisini ve tragedyasını incelemek üzere antropolojik, sosyolojik ve psikolojik birçok teoriden yararlanan grupta Cornford, özellikle de Emile Durkheim’den etkilenmiş ve onun ‘kolektif temsiller’ kavramını Klasik Yunan’ın dini, sanatsal, felsefi ve bilimsel yapısını analiz etmek için kullanmıştır.¹ İlk yayını 1907 yılında yapan Cornford, 1912 yılında *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* isimli eseriyle ikinci yayını yapmıştır.² Değerlendirmesini yapacağımız bu eser, 2020 yılında Özgüç Orhan tarafından Türkçe’ye kazandırılarak Türk okurlarının istifadesine sunulmuştur. Cornford bu çalışmada, Antik Yunan’a dayanan Batı düşüncesinin kaynağında dini temsilin olduğunu iddia etmekte ve dinden felsefeye geçiş sürecini altı başlık altında ele almaktadır.

Cornford, felsefenin kökeni ile ilgili tartışmalarda, temsilcisi olduğu Cambridge Ritüelleri grubuyla yapmış olduğu çalışmalara paralel olarak felsefe tarihi okumalarına farklı bir bakış açısı getirmiştir. Bilindiği üzere, felsefenin kökenine ilişkin birçok yaklaşım olmakla beraber en temelde üç görüşten bahsetmemiz mümkündür. Bunlardan birincisi, felsefenin kökeninin, Eski Yunan olduğu görüşüdür ki bu görüş de kendi içinde ikiye ayrılır. Bunlardan ilki, Doğu’dan etkilenen Eski Yunan felsefesinin Doğuyu aşarak bir orijinalliğe sahip olduğu, diğeri ise felsefenin, hiçbir etkileşim olmaksızın bir ‘Yunan mucizesi’ olarak ortaya çıktığı görüşüdür.

¹ Oxford Dictionary of National Biography, “Cambridge ritualists [ritual anthropologists]” (Erişim 11 Ocak 2022). <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-95519>.

² Trinity College Chapel, “Francis McDonald Cornford” (Erişim 04 Mart 2022). <http://trinitycollegechapel.com/about/memorials/brasses/cornford/>.

İkincisi, felsefenin herhangi bir milletin ürünü olmaksızın bütün milletlerin ortak değeri olduğunu savunan görüştür. Üçüncüsü ise, felsefenin ilahî kaynaklı olduğu şeklindeki görüştür.³ Cornford düşünce ve toplum tarihinin -teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere- deterministik bir evrim sürecinden geçerek bilimsel bir aşamaya ulaştığını savunan Comteçu düşünceye ve diskürsif düşünceye karşı çıkmıştır. Cornford'a göre, Antik Yunan'ın düşüncesini diğer medeniyetlerin düşüncesinden ayıran, onların, rasyonel ve teorik düşünme yetisine sahip olmaları değil; Yunan mitolojisinden ve yerel dinlerden beslenmiş olmalarıdır. Kitabının önsözünde bu düşüncesini, "Felsefi mousa (ilham perisi) anasız bir Athena değildir: Eğer 'bireysel akıl' babası ise daha yaşlı ve daha haşmetli atası 'Dindir'" (s. 39) şeklinde ifade eden Cornford'a göre düşüncenin yegâne kaynağı Yunan mitolojisi ve dindir. Onun yegâne kaynağı Yunan mitolojisi ve dindir. Böylece Cornford, hem Antik Yunan'ın rasyonel düşünceye sahip olmadığını hem de Helenistik filozofların çevre medeniyetlerin pratik ve teorik buluşlarını almadığını iddia eder.

Cornford, yukarıda bahsi geçen iddiasını Yunan mitolojisine dayandırırken, erken dönemin en eski şairleri olan Homeros ve Hesiodos'un mitolojik birikiminden yararlanır. Ona göre mitolojinin öngörüler oluşturduğu dört temel problem alanı vardır: evrenin kökenini inceleyen "Kozmogoni", Yunan Tanrılarının kökenini inceleyen "Teogoni", insanın kökenini inceleyen "Antropogoni" ve yeniden dirilişi inceleyen "Eskatologya" felsefi düşüncenin kökenini bu problematikler üzerinden derinlemesine tahlil eder. Eserinin birinci bölümünü oluşturan "Yazgı ve Yasa" başlığı altında felsefenin dinden miras aldığı *Yazgı, Tanrı, Ruh ve Doğa* gibi temsileri ele alır. Cornford, kozmogoniden kozmolojiye geçiş sürecinin, üç farklı aşamada gerçekleştiğini söyler. Bu aşamaların ilki, gayrişahsi bir niteliğe sahip olan *Moir*a, ikincisi Yunan Tanrı fikrinin oluşması ve son olarak Yunan Tanrılarının aşılarak tekrar *Moir*a'ya dönüşün olduğu Yunan felsefesini oluşturan aşamadır. Cornford hem Hegel'in tarih felsefesine hem de Comte'un ilerlemeci tarih anlayışına karşı çıkarak, toplumsal olayları yine başka bir toplumsal olayla açıklayan Durkheim'ın ilkesini düşüncesinin temeline oturtmuştur. Felsefi bir düşüncenin başka bir felsefi düşünceden beslendiğini ileri süren bu anlayışta Cornford, önce gelen ile sonra gelen arasında sürekli bir ilişki olduğunu vurgulamıştır.

Antik Yunan mitolojisinde kozmoloji, Tanrılardan önce gelir ve kozmolojinin varlığı Tanrılarının varlığına koşut kabul edilir. Bu sebeple Tanrı'nın kökeninin bizzat evrenin kendisinde olduğu düşünülür. Tanrılarının kozmik evrende sahneye çıkmadan önceki dönemini ifade etmek üzere Homeros'ta yasa (*nomos*), kader/yazgı ve doğa (*physis*) anlamlarına gelen *Moir*a kavramı vardır. Zorunlu ve ahlaki düzeni ifade eden *Moir*a, Tanrılar ve daimonlar da dahil olmak üzere tüm güçleri sınırlayan bir hüküm ve kozmolojik yetki alanı sistemidir. Hesiodos *Teogonia*'sında, kader tanrıçaları olarak zikredilen *Moir*a'nın, insanların suçlarını takip etme ve onları izleme görevleri olduğundan bahseder (s.69). Buna göre *Moir*a, yalnızca kaderin hükmünü belirleyen

³ Felsefenin kökenine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Erdoğan "Felsefenin Menşe'i ile İlgili Görüşler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII (2003), 59-74.

bir yargı mekanizması değil, aynı zamanda da ahlaki bir buyruktur. Yazgı ile doğrudan ilişkili olan ahlaki Moira, yaptıkları suçlar sebebiyle ahlaki sınırların ötesine geçen insanların hatalarına karşılık, onlardan intikam almak üzere başlarına musibetler göndererek düzeni sağlar. Ahlaki bir güç olmakla beraber Moira, insanlığın menfaatlerine ve isteklerine saygı duyan ve daima iyilikle beraber anılan bir güç değildir. O, insanlara ve insanlaşmış Tanrılara tanıdığı meşru alan içinde cüzi irade ile hareket etmelerine olanak sağlayan, ancak sınırı ihlal edenlerden de intikam alan öngörüsüz, amaçsız ve tasarımsız bir güçtür. Bu anlamda Moira, düzenlemeleri adil ve zorunlu yapmanın dışında hakikatin ifadesine bir şey eklemeyiz. Tanrılar hakkındaki genel kanılarımızın aksine Antik Yunan mitolojisinde Tanrılar'ın dahi Moira'nın yasalarına bağlı olması dikkat çekici bir noktadır. Cornford, Moira ile Antik Yunan Tanrılarını birbirinden ayıran unsuru, Moira'nın bireysel bir amaca sahip olmaması ve gayrişahsi bir nitelikte tezahür etmesiyle açıklar. Ancak Tanrı ile insan arasındaki mahiyet farklılığının ne olduğu üzerinde yeterince durmayarak onu bir anlamda okuyucunun bilgi birikimi ve anlayışına bırakır.

Dinden felsefeye geçiş sürecinin son evresi olan “Doğa”da (*physis*), Tanrılar sahnedan yavaşça çekilmesinin Milet Okulu'nun en temel meselesi olduğuna değinen Cornford'a göre, Milet Okulu'nun ilk temsilcisi Thales'tir. Ona göre Sokrates öncesi filozoflar, iddia edildiği gibi rasyonel-epistemik bir kaygı ile düşüncelerini sistemli hale getirmemişlerdir. Bu yüzden Cornford, onların kozmogonilerinin daha önceki mitsel düşüncelerin tekrarı olduğunu ileri sürmüş; doğa filozoflarını, kendilerinden önceki kâhin şair ve bilge karakterinin bir çeşit devamı saymıştır. Cornford ilk filozofların dinden ayrılmadıkları iddiasını, Thales'in, 'her şeyin ilkesinin/doğasının su olduğu', 'evrenin içinde ruh barındırdığı' ve 'evrenin Tanrılarla dolu olduğu' ifadelerine dayandırır.

Eserinin ikinci bölümünde Moira'nın kökenini inceleyen Cornford, “Dinden Felsefeye Geçiş” başlığı altında, Anaksimandros'un kozmolojisini felsefi ya da bilimsel olarak kabul ederken Hesiodos'un kozmolojisini dini ya da mitsel kabul etmemizin nedenini sorgular.⁴ Cornford'un iddiasının temeli, bu soruya vermiş olduğu cevabın altında gizlenmektedir. Ona göre Anaksimandros, kendisinden öncekilerin ulaşamadığı bir cüretkarlık ve bütünlükle doğa-üstü açıklamaları ve mitolojiyi evren tasavvurundan silmiştir. Diğer bir deyişle o, Zeus'u ve Olymposluları yok ederek eşyaya dair tüm hükümleri kendi şemasından çıkarmış ve bunun sonucunda da Moira'nın eski hükümlerliğini yerine getirmiştir. Cornford, dini karakteri olan *physis*'in, *mythos*'tan *logos*'a geçişinde şahsi Tanrılar iradelerinin yerine doğal bir neden olan hareketin geçtiğinin geçtiğinin altını çizer.

Cornford “Doğa Tanrı ve Ruh” olarak isimlendirdiği üçüncü bölümde, kolektif karakterlere sahip olan daimonlardan şahıs-tanrılara geçiş sürecini anlatır. Bunun için öncelikle, ilkel kabilelerdeki Doğa ve Âdet'in özdeşliğinden bahseder. Cornford'a

⁴ Francis Mcdonald Conford, *Dinden Felsefeye Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 102.

göre, toplumsal bir işlev olan “doğa”, “physis ve nomoi ile aynıdır ve her ikisi de bir grup tarafından ifade edilen etkeni, toplumsal olarak örgütlenmiş Moira’yı temsil eder” (s. 140). Cornford bu örgütlenmeyi, dinin kendisinden daha eski olan ‘büyü çağını’ tahlil ederek açıklamaya çalışır.⁵ Ona göre, temsile ihtiyacı olmayan ilkel büyü, bir grup tarafından deneyimlenen yoğun duygusal bir faaliyettir. Bu grubun her bir üyesi hem içsel hem de dışsal deneyimlere sahiptir. Grup içerisinde her bir birey bütünü oluşturan bir parçadır ancak bununla beraber grubun gücü, herhangi bir bireyin gücünden daha fazladır. Birey-üstü olarak konumlandırılan bu güç, dini temsilin ilk kaynağı olan ‘kolektif bilinç’tir. Kolektif bilinç bireyden daha üstün kabul edilmeye başlandığı zaman ahlaki ve kısıtlayıcı bir güce dönüşür. Bir zamanlar kendimiz olan kolektif güç, zamanla daimonik, kişisel olan ve kendimiz-olmayan bir güce dönüşür. Kolektif gücün hiyerarşik bir yapıya dönüşmesinde Yunan Tanrı figürlerinin oluşmasını sağlayan krallar, kahramanlar ya da liderler önemli bir yere sahiptir. Bu noktada Cornford, Yunan çoktanrıcılığı tarafından iki ilahi varlık olarak tanınan *Gizem Tanrısı* ile *Olymposçu Tanrı* arasında bir karşılaştırma yapar. Aralarındaki tüm etkileşime rağmen temel bir farkın olduğunu söyleyen Cornford, *Gizem Tanrısının baştan sona beşerî grubun daimonu olduğunu; Olymposçu Tanrının ise ona tapınanlardan farklılaşmış yerel bir bölümün daimonu olduğunu söyler* (s. 179). İki tanrı arasındaki bu farklılık, onların iki farklı felsefe geleneğinin temsilcisi olmalarıyla sonuçlanır. Buna göre, Yunan dininin *Gizem Tanrısı* Dionysos mistik geleneği temsil ederken; *Olymposçu Tanrı* bilimsel geleneği temsil eder.

Cornford, eserinin “Felsefenin Verisi” bölümünde *physis* ve *ruh* kavramlarının detaylı analizini yapar. Cornford, ilk filozofların anlattıkları “doğa”nın, en başından beri *Ruh* ve *Tanrı* olan bir *Töz* olduğunu ileri sürer. Cornford’a göre, felsefe tarihçileri tarafından *physis*’in bu ilahi sıfatları göz ardı edilir. Felsefenin, ilahiyatın bizzat içinden doğduğunu ve filozofların evrene ilişkin tasavvurlarının tohumunun dini temsiller üzerinden açan çiçekler olduğunu dile getiren Cornford bu iddiasını, kitabının bundan sonraki kısmında Yunan felsefesinden ayrılan iki farklı gelenek ile temellendirmeyi amaçlar.

Eserin son iki bölümünde, “Bilimsel Gelenek” ve “Mistik Gelenek” titiz bir şekilde ele alınır. Bu iki bölümde de filozofların görüşlerine yeniden değinerek aralarında bir sınıflandırma yapan yazara göre, Anaksimandros’un kozmogoni düşüncesi, bütün bir İyonya kozmogonisinin öngörüsüdür. Bu anlayışa göre, evren ezeli değildir, bir başlangıcının olması gerektir ve Moira’nın, dört unsuru tayin ettiği bölümsel dağılım vardır. Bu bölümsel dağılımdan kurtulmak kozmolojinin ilk eylemidir. Bu ayrışma, başlangıçtaki bir şeyin ayrışımıdır ki Milet Okulu onun canlı bir töz olduğunu iddia etmiş; Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Empedokles ve Herakleitos ise basit töz fikrine karşı çıkarak birbirine karışmış birçok töz olduğunu savunmuşlardır.

Cornford’a göre, bilimsel gelenek birçok açıdan mistik gelenekten ayrılır. İyon

⁵ Cornford, *Dinden Felsefeye Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, 140.

bilimi zamanla Olymposçu ilahiyatın yerini alarak dinin açıklamalarından yararlanmaksızın pratik dürtü ile dünyayı doğrudan kontrol etme amacı ve arzusu taşır. Bilimin ulaşmak istediği esas nokta, keyfi bir iradeye sahip olan ve öngörüye imkân tanımayan Tanrıların dini sistemi yerine zorunlulukla yönetilen, kapalı bir sistem kurmaktır. Bilim, hesaplanamayan eylemlerin ilk neden olarak addedilmesine ve onun sonuç içinde yer almasına müsaade etmeyeceğinden, -ilk neden Tanrı olsa bile- bir kenara çekilebileceği bir alan yaratmak ister. Bilim, ilahiyattan ayrılmaya başladıktan sonra, gerçekliğin bir modeline ulaşmış olur. Bu sebeple Anaksimandros, Anaksimenes ve Leukippos üzerinden gelen Atomculuk fikrinin sahip olduğu zorunluluk düşüncesi, bilimin ilk nüvelerini oluşturmuştur.

Gerçekçi bilimsel geleneğin aksine idealist olan mistik gelenek, ilhamını Tanrı(lar)dan alır. Mantıksal bir çıkarım, süreklilik ve zorunluluk düşüncesine sahip olan bilimden farklı olarak mistik gelenek, bir doğa sistemi kurarak Tanrı'ya, ruha ve yazgıya dair görüşleri kavramsallaştırmaya çalışır. Bu kavramsal şemasını Dionysos dininden alan mistik geleneğin çabaları, bilimden ya da birbirinden bağımsız değildir. Nitekim Cornford'a göre, her kim yeni bir düşünce ortaya atarsa, o düşünce ya kendisinden öncekileri yanlış anlaması suretiyle, ya öncekilerin başarısızlıklarını tespit edilmesi suretiyle ya da öncekilerin bizzat fikri alınmak suretiyle ortaya koyulmuştur.

Cornford'a göre, bilimsel gelenekte bilim, geometri atomculuk ve zorunluluk altında, Moira'nın hükümranlılığı ile sonuçlanmıştır. Buna mukabil mistik gelenekte de zaman ve sayı kavramları baskın hale gelerek Doğruluk (*Dike*) Moiranın yerini almıştır. Orphik ve Dionysos mitik tasavvuru, özellikle Pythagoras ve sonrasında gelen filozoflarda daha etkili olmuştur. Bu küçük Dionysosçu grup, daimon etrafında şekillenmiştir. Grubun hem tamamı hem de her bir üyesi, bunların ötesinde olan daimon veya ruhta can bulmuşlardır. Ayrıca grubun her bir üyesini aşan ortak bir yaşam olduğu için Yunanlılarda ilâhi anlamına gelen ölümsüzlük fikri hâkim olmuş ve bu zamanla mistisizm öğretisinin en temel düşüncesi olmuştur. Yaşamın sürekliliğini esas almaları ve yaşayanlar kadar ölü olanlara da kesintisizce uzanmaları düşüncesi, onlarda tenasüh (*palingenesia*) düşüncesini doğurmuştur. Bunlarla beraber Dionysosçu dinin Orpheusçu yeniden inşasında göksel cisimlere -özellikle de *Güneş'e*- kutsiyet atfedilmiştir. Doğu kültürlerinin de etkisiyle beraber ruh-beden düalizminin ortaya çıkması, temelde en iyiye yükselmek için nefsin bedenden kurtulması öğretisi, Ruhun Tanrı'dan düşmesi ve tenasüh döngüsü de benimsenmiştir. Parmenides hakikatler ile doksa ayrımıyla, Platon ise ideler ve bu dünya arasında yaptığı ayrım ile bu mistik gelenekten gelen büyük filozoflardır.

Sonuç olarak, "Cambridge Ritüelistleri" olarak bilinen filologlar grubunun bir temsilcisi olan Cornford, felsefenin kökenine ilişkin hâkim üç otoritenin görüşlerini eleştirerek düşüncenin kaynağının, Yunan mitolojisi ve din olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiasını temellendirmek üzere felsefeden dine geçiş sürecini üç aşamada inceleyen yazar, kaynağını geçmişinden alan ve sonrasında onu yeni bir biçimde yorumlayan bir tarih felsefesi çizmiştir. Düşüncenin kökenlerine inmeye çalıştığı gibi

kavramların da kökenine giderek okuruna dilsel tahliller sunmuştur. Analizini yaptığı her konu için birincil literatürden yararlanan Cornford, akademik anlamda da bir doyum sağlamıştır. Mythos'tan Logos'a geçiş sürecinin anlatıldığı bu eser, yeni bir tarih okuması sunması ve hâkim otoritelere karşı asılsız olmayan iddialarla farklı bir bakış ortaya koyması bakımından ufuk açıcı bir çalışmadır.

RELIGION & PHILOSOPHICAL RESEARCH

e-ISSN: 2667-6583



JUNE 2022 • VOLUME 5 • NUMBER 1