



“The Unknown God: Agnostic Essays” Adlı Esere “Mantıku’t-Tayr: Kuş Dili” Müvacehesinden Bir Bakış

Fatma YILDIZ*

ÖZ

Bu çalışmada Anthony Kenny'nin *The Unknown God: Agnostic Essays* isimli eseri içerik olarak tanıtıldı. Feridüddin Attâr'ın *Mantıku't-Tayr: Kuş Dili* eseri bağlamında bazı değerlendirmeler yapıldı. Kenny, *The Unknown God* isimli eserinde Tanrı'nın tarif edilmezliği, rasyonelliğini, Tanrı'ya zihin atf edilip edilemeyeceğini, antropomorfizmin sınırlarını, kötülük problemi ve tasarımla delili ilişkisini, mecaz, kıyas, inanç, kibir ve tevazu kavramlarını inceler. Bu kavramlardan yola çıkarak yer yer Hıristiyanlık eleştirisi bağlamında agnostisizmi benimser. Dahası fikirlerini temellendirmek için St. Anselm, Arthur Hugh Clough, John Henry Newman, Leslie Stephen, Ludwig Wittgenstein'in fikirlerinden beslenir. İlk başta kendisinden yaklaşık 800 yıl önce yaşamış Attâr ile aralarında bağlantı kurulamayacak gibi gözükse de iki düşünür de söz konusu eserlerinde Tanrı'nın bilinmesi meselesini din felsefesine malzeme teşkil edecek şekilde ele aldıkları için bu çalışmada düşünürlerin fikirleri kıyaslandı. Elbette ki Kenny, meseleye bir filozof olarak yaklaşmakta akıl temelinde olayı değerlendirmekte iken Attâr, aklın yanı sıra gönül ya da kalbin de işin içine katılması gerektiğini tam da Kenny'nin önerdiği tarzda din dilini şiir ve mecazla ele alarak savunmaktadır. Bu da özellikle günümüzde dahi tartışma konusu edilen meseleye aslında yüzlerce yıl öncesinde alternatif çözüm önerileri olduğunu bizlere göstermektedir. Belki de Attâr'ın önerisi, başta Kenny olmak üzere birçok farklı düşünürde de bu konuda yeni kapılar açacaktır.

Anahtar Kelimeler

Bilinmezlik, Meçhul Tanrı, Mantıku't-Tayr, Agnostik Denemeler.

* Dr. Fatma Yıldız, Millî Eğitim Bakanlığı, Felsefe ve Din Bilimleri, fatmayldz122@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1223-0252.

An Evaluation of “Mantıku’t-Tayr” to “The Unknown God: Agnostic Essays”

Abstract

In this study, Anthony Kenny’s *The Unknown God: Agnostic Essays* was introduced as content. Some evaluations were made in the context of Feridüddin Attâr’s *Mantıku’t-Tayr: Kuş Dili*. In his work *The Unknown God*, Kenny examines the ineffability of God, his conceivability, whether mind can be attributed to God, the limits of anthropomorphism, the relationship between the problem of evil and the argument of design, the concepts of metaphor, analogy, faith, pride and humility. Based on these concepts, he adopts agnosticism in the context of criticism of Christianity from time to time. Moreover, he draws on the ideas of Saint Anselm, Arthur Hugh Clough, John Henry Newman, Leslie Stephen, Ludwig Wittgenstein to ground his ideas. At first, although it seems that there could not be a connection between Attâr, who lived about 800 years before him, in this study, the ideas of the philosophers were compared, since both philosophers dealt with the issue of knowing God in their works in a way that would constitute a material for the philosophy of religion. Of course, while Kenny approaches the issue as a philosopher and evaluates the event on the basis of reason, Attâr defends that the heart or soul should also be involved in addition to the mind, by handling the language of religion with poetry and metaphor, just as Kenny suggests. This shows us that there were alternative solutions to the issue, which is the subject of discussion even today, hundreds of years ago. Perhaps Attâr’s proposal will open new doors for many different thinkers, especially Kenny.

Keywords

Agnosticism, The Unknown God, Mantıku’t-Tayr, Agnostic Essays.

Extended Abstract

Considered one of today’s leading agnostic philosophers, Kenny’s book presents a compilation of his essays on the philosophy of religion. Consisting of twelve chapters and very voluminous, the book presents Kenny’s world of thought in a comprehensive way. This work is also considered one of Kenny’s main works. Here, the author tries to justify his views on the unknowability of God. In his work, Kenny tries to ground agnosticism in multiple ways by examining both Christianity-centered religious criticism and philosophical criticism. All parts of the book are introduced in the light of Kenny’s ideas. In the continuation of this study, *The Unknown God* is evaluated in the light of Attâr’s *Mantıku’t-Tayr*, who has led many mystics, poets and literary figures such as Mevlâna, Mahmud-ı Sebüsteri, Sadi, Hafız and Molla Cami. Nishapur-born Attâr (b. 1142-1145/d. 1221) and Liverpool-born British philosopher Kenny (b. 1931) can be seen as two philosophers who lived in different eras and could hardly be connected. Despite this, we think that the common aspects of these two works are that they express an opinion about the knowledge of God. Especially when Kenny’s book is read, a question arises as to what attitude can be taken to the work from an Islamic perspective. When the book called *Mantıku’t-Tayr*, which is also fed from the Qur’an and sunnah of Prophet Mohammed, is examined, it appears that the answers sought can be found in this work, albeit partially. As a matter of fact, the work called *Mantıku’t-Tayr* is actually a work that puts forward very valuable ideas about knowing

Allah, from the beginning to the end, in terms of philosophy of religion, even though it is handled from a mystical point of view. Examining it from this point of view can present a different perspective to the reader about agnosticism. In this work, the metaphorical expression style appears as a field of meaning transfer that connects physics and metaphysics.

Deep religious and philosophical issues are explained in an apparently simple metaphorical style. Sufis take advantage of the depth of association provided by indirect speech; prefers metaphor to keep secrets they want to keep secret, to prevent their freedom from being endangered. In addition, because they could not find any other way to interpret the mystical experience, and because there was again a secrecy and concealment with the symbols they used, they expressed the deep meaning with the objects of the outer realm. Sufis prefer this style for reasons such as not being able to convey their feelings to others easily and knowing only the meanings necessary for one's own self. The metaphor has also been used from time to time in philosophy, and Plato's cave allegory is one of the examples that can be given to this style of expression. In particular, Kenny suggests that religious language can use metaphor and poetry, as will be seen later. This shows that Attâr, who wrote his work in a style composed of poetry and metaphors, overlaps with his ideas on this subject.

Mantiku't-Tayr begins with the Hüdüh bird encouraging all the birds to embark on a journey to find their sultan with the words of Simurg. It is essential to go on a journey to reach the sultan. However, the journey to reach Simurg is not an easy process. Because the road is hard and long. The end of the journey is unity, tawhid. Journey; it is full of suffering and sorrow, which requires leaving everything but Allah and getting rid of all ties in order to reach Allah, but it is a process that ultimately leads to unity and well-being in a purified way. Those who make an inner journey through spiritual valleys experience the various and strange states of the soul and find themselves and their own nothingness. When they reach Kaf Mountain, they see that what they expect to find is themselves. When they see and recognize every state of their nafs, they also know their "Lord" symbolized by the Simurg they are trying to reach. Simurgh is a metaphysical entity that has no image and symbolizes God. At the same time, it is they themselves who desire to see him. In the work, "Simurgh", which represents the emergence and determination of Allah, shows both multiplicity and unity.

In the work, the souls that are open to change are symbolized as birds and set off towards the "Kaf" of perfection. By eliminating everything that could hinder their journey one by one and overcoming them, they reach their origins and rulers by passing through difficult and painful roads. Because they came from there/here. In the work, the adventures of soul birds, those who seek ingenuity, and souls seeking God are told. Attâr uses the metaphors of journey, kaf mountain, hüdüh, simurg, thirty birds, mirror and seven valleys in his work. The journey of birds (seyr ü sülük), it is the symbol of human's spiritual development and life. Mount Kaf is the station where those who fall on the road will reach nothingness. Simurgh symbolizes god or truth. Thirty birds symbolize people who realize that they are the essence of the realm and become Simurg by reaching nothingness.

Attâr conveys his spiritual experience, the dangers of the possible existence's journey towards absolute existence, and the ways of overcoming it, with metaphor. The metaphors in the work are centered on people and self-knowledge. Through the journey, man will know himself with his faults and shortcomings, and in this way he will know

the God. Man must embark on a metaphysical journey towards himself in this world full of difficulties and problems. He should not be defeated by his own shortcomings and the weaknesses of his soul, and should not idolize them. The way to get rid of these troubles is to turn his heart towards Allah, because Allah is seen in the mirror of the heart. In order for the mirror of the heart to show well, it is necessary to know that everything other than Allah is dirt and rust, and the heart must be purified from them.

In the works titled *The Unknown God* and *Mantiku't-Tayr*, it is seen that Kenny and Attâr have sometimes similar and sometimes different attitudes about knowing God. Both philosophers have similar aspects in their works in dealing with the nature of God, its ineffability, its conceivability, the limits of anthropomorphism, talking about God metaphorically, whether a mind can be attributed to God or not. Human perceptions, their views on the problem of evil, their handling of the design argument, and their definition of God-human relations differ. Leaving the door open for God to be known, Kenny still continues his search in prayer even today, while Attâr thinks that seekers and those who follow certain rules can find God as a result of a difficult journey. In this respect, Attâr seems even more optimistic. In addition, the confession of ignorance on this issue, where the nature of God cannot be known exactly, stands out in both philosophers.

While the perception of God in Christianity is centered and criticized in *The Unknown God*; in *Mantiku't-Tayr*, on the other hand, the idea of Allah in Islam is centered. While the mind is emphasized in Kenny and the understanding of faith in Christianity is excluded, in Attâr the heart or the soul is given more importance compared to the mind. Kenny expresses that he has not found God yet, and that he does not know whether God exists or not; Attâr explains that he already believes in Allah, but that knowing and comprehending the nature of Allah is full of difficulties and what needs to be done for this. Although their sources are different, both philosophers like Kenny, who takes his references from the West, and Attâr, who moves from the Eastern culture, finally emphasize their ignorance and the difficulties of talking about this subject, similar to Socrates's attitude in the history of philosophy, in terms of fully understanding God. This situation shows again that the problem of knowing God is a problem of philosophy of religion that has been up to date since ancient times.

Giriş

Anthony John Patrick Kenny, Katolik bir rahip olmak için yetiştirilir, fakat zamanla bu inancını terk ederek bilinemezliği tercih eder. Günümüzün önde gelen bilinemezci düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Kenny'nin bu kitabında din felsefesi hakkında yazılmış denemelerinin bir derlemesi sunulur. Bu eser, 2004 yılında kaleme alınmasına rağmen henüz Türkçeye kazandırılmamıştır. Hatta bazı tezlerde atıfta bulunulmasına rağmen eserin Türkçe özetine dahi rastlanamamaktadır. Bu nedenle "Meçhul Tanrı: Agnostik Denemeler" olarak bire bir Türkçeye çevirebilecek eser, konu ile ilgilenen araştırmacıların istifadesine sunulmak amacıyla bölüm bölüm özetlendi. On iki bölümden oluşan ve oldukça hacimli olan kitap, Kenny'nin düşünce dünyasını kapsamlı bir şekilde sunar. Bu eser, aynı zamanda Kenny'nin temel eserlerinden biri olarak kabul edilir. Yazar, burada Tanrı'nın bilinemezliği konusundaki görüşlerini temellendirmeye çalışır.

Kenny, çalışmasında gerek Hıristiyanlık merkezli din eleştirilerini gerekse felsefi eleştirileri inceleyerek agnostisizmi çok yönlü olarak temellendirmeye gayret eder. Eserin tüm bölümleri, Kenny'nin fikirleri ışığında tanıtılmaktadır. Yer yer başlığın içeriği, yazarın bu başlığı kaleme alma amacı ve özet bilgiler mevcuttur. Eserin başlıkları Türkçeye çevrilmeden İngilizce orijinalleriyle sunulmaktadır. Bu çalışmanın devamında ise Mevlâna, Mahmud-ı Şebüsteri, Sadi, Hafız ve Molla Cami gibi pek çok mutasavvıf, şair ve edibe önderlik etmiş olan ve asıl ismi Ebu Hamit Feridüddin Muhammed b. Ebi Bekr İbrahim-i Nisaburi olan (Çeber, 2022:6) Attâr'ın (Şahinoğlu, 1991:95) *Mantku't-Tayr: Kuş Dili* isimli eseri ışığında *The Unknown God*'ın bölümleri değerlendirilmektedir. Nisabur doğumlu Attâr (d. 1142-1145/ö. 1221) (Serhat Küçük, 2013:243) ile Liverpool doğumlu İngiliz filozof Kenny (d. 1931) (Fatma Yıldız, 2021, Bölüm 1) farklı dönemlerde yaşayan ve neredeyse aralarında belki de bağlantı kurulamayacak iki düşünür gibi görülmelerine rağmen bizce söz konusu iki eserlerindeki ortak yönleri, Tanrı'nın bilinmesi hakkında fikir beyan etmeleridir. Özellikle Kenny'nin eseri okunduğunda İslamî bir perspektiften esere nasıl bir tutum takınılabilir gibi bir soru gündeme gelmektedir. Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Nebî'den de beslenen *Mantku't-Tayr* isimli eser incelendiğinde arınan cevapların kısmen de olsa bu eserde bulunulabileceği izlenimi oluşmaktadır. Nitekim *Mantku't-Tayr* isimli eser aslında her ne kadar tasavvufi açıdan ele alınsa da baştan sona kadar din felsefesi açısından da özellikle Allah'ın bilinmesi konusunda çok kıymetli fikirler öne süren bir eser niteliğindedir. Bu

açından da incelenmesi okura bilinmezlik hakkında farklı bir perspektif sunabilir. Bu eserde metaforik anlatım üslubu, fizik ile metafizik alanları bağlayan bir anlam aktarım alanı olarak karşımıza çıkar (Darıcı, 2014:IV).

Derin dinî ve felsefî konular, görünüşte basit olan metaforik bir anlatım tarzında açıklanır. Sufilerin tecrübelerinin ifadesi, mahiyeti gereği zor olduğu için, tasavvufta genellikle mecazı esas alan bir ifade üslûbu kullanılır. Sufiler, dolaylı anlatımın temin ettiği çağrışım derinliğinden yararlanmak; gizli tutmak istedikleri sırları saklamak, özgürlüklerinin tehlikeye düşmesini engellemek, tasavvufi tecrübeyi yorumlayabilecek başka çıkar yol bulamamaları, kullandıkları sembollerle yine bir gizlilik söz konusu olması, derindeki manayı zahir âlemin nesnelere ifade etmek, duygularını başkalarına kolayca nakledememeleri, insanın yalnızca kendine gerekli olan manaları bilmesi gibi sebeplerle bu üslubu tercih eder (Darıcı, 2014:10). Mecaz felsefede de zaman zaman kullanılmış olup Platon'un ünlü "mağara metaforu" bu anlatım tarzına verilebilecek örneklerdendir. Özellikle Kenny de ileride görüleceği üzere din dilinin mecazı ve şiiri kullanması gerektiğini önerir. Bu da eserini, şiir ve metaforlardan oluşan bir tarzda yazan Attâr ile fikirlerinin bu mevzuda örtüştüğünü göstermektedir.

Eser, Hüdhüd kuşunun Simurg'dan bahseden sözleriyle bütün kuşları, padişahlarını bulma yolculuğuna çıkmaya teşvik etmesiyle başlar. Padişaha ulaşmak için yolculuğa çıkmak elzemdir. Ancak Simurg'a ulaşma yolculuğu, kolaylıkla kat edilebilecek bir süreç değildir. Çünkü yol, zor ve uzundur (Darıcı, 2014:39). Yolculuğun sonu birliktir, tevhitir. Yolculuk; Allah'a vasıl olmak için Allah'tan gayrı her şeyi terk edip, bütün bağlardan kurtulmayı gerektiren, ızdırıp ve çile dolu ama en sonunda saliki arınmış bir biçimde birliğe ve esenliğe erdirici, bir süreçtir (Darıcı, 2014:45). Manevi vadilerden geçerek içsel bir yolculuk yapan kişiler, nefsin çeşitli ve garip hallerini tecrübe ederek kendilerini ve kendilerinin hiçliğini bulurlar. Kaf Dağı'na ulaştıklarında bulmayı beklediklerinin yine kendileri olduğunu görürler. Nefslerinin her halini görüp tanıdıklarında, ulaşmaya çalıştıkları Simurg ile sembolize edilen "Rablerini" de bilmiş olurlar (Darıcı, 2014:49). Simurg, görüntüsü olmayan, Allah'ı simgeleyen metafizik bir varlıktır. Aynı zamanda kendisini görmeyi arzulayanların bizzat kendileridir. Eserde Allah'ın zuhur ve taayyününü temsil eden 'Simurg' hem kesreti hem de vahdeti gösterir (Darıcı, 2014:51).

Eserde değişime açık nefisler, kuşlar olarak simgelenerek kemalat "Kâf"ına doğru yola çıkarlar. Yolculuklarını engelleyebilecek her şeyi tek tek ortadan kaldırıp onları aşarak zor ve çile dolu yollardan geçerek asıllarına ve hükümdarlarına ulaşırlar. Zira oradan/ondan gelmişlerdir. Eserde, ruh kuşlarının, marifet isteyenlerin, Allah'ı arayan ruhların kendini buluş serüvenleri anlatılır. Attâr eserinde, yolculuk, kaf dağı, hüdhüd, simurg, on tanesinin ismine yer verilen otuz kuş, ayna ve yedi vadi metaforlarını kullanır. Seyr ü sülûk, kuşların yolculuğu şeklinde eserde yer alırken, insanın manevî gelişiminin ve

yaşamının sembolüdür (Darıcı, 2014:123). Kaf Dağı yola düşenlerin hiçliğe ulaşacakları makam olarak geçer. Simurg, tanrı ya da hakikati simgeler. Otuz kuş, sonuçta kendilerinin âlemin özü olduğunu anlayan ve hiçliğe ulaşarak bizzat Simurg olan kişileri simgeler.

Attâr, manevî tecrübesini, mümkün varlığın mutlak varlığa doğru olan yolculuğundaki tehlikeler ve aşılma şekillerini, mecaz ile iletir. Eserdeki metaforlar, insan ve insanın kendini bilmesi merkezlidir (Darıcı, 2014:124). Sefer vasıtasıyla insan kusurlarıyla kendini bilecek ve bu yolla Hakk'ı bilecektir. İnsan, zorluk ve sorunlarla dolu bu dünyada kendine doğru metafizik bir yolculuğa çıkmalıdır. Kendindeki noksanlıklara, nefsinin zaaflarına yenilmemeli, onları putlaştırmamalıdır. İnsanın bu sıkıntılardan kurtulmasının yolu gönlünü Allah'a doğru çevirmesinden geçer, çünkü Allah gönül aynasında görülür. Gönül aynasının iyi göstermesi için de Allah'tan başka her şeyin kir, pas olduğu bilinmeli ve kalp bunlardan arındırılmalıdır (Darıcı, 2014:125).

Simurg, Tanrı'nın zuhur ve taayyünüdür ki, bu zuhur ve taayyün, kendilerinden ibarettir ve gerçek birliğe ulaşan, halkın Hakk'ın zuhuru, Hakk'ın da halkın bütünü olduğunu anlar (Çeber, 2022:29-30). Eserde yer alan çeşitli özelliklere sahip kuş karakterleri farklı insan karakterlerini yansıtır. "Talep, aşk, marifet, istiğna, tevhit, hayret, fakr ve fena" adlı vadi metaforları bireyin dinî gelişim ve değişim sürecini temsil eder (Çeber, 2022:108). Vadi metaforu, kendini gerçekleştirme, anlam arayışına cevap verme, olgunluğa erişme anlamındadır (Çeber, 2022:112). Talep vadisi varoluşun keşfedildiği ve anlamlandırılmaya başlandığı ilk merhaledir. Aşk vadisi, bireyin dinî yaşayıştaki deneyimlerinin ardından tecrübe ettiği dinî duyguların kişinin Yaraticısı ile olan iletişimde önemlidir. Marifet vadisinde kişinin kendi ruh-iç dünyası, ahlakî boyutu, karakteristik yapısı, ahlaka temel oluşturan güçleri, yetenekleri ve zaafı tanınır. Marifet vadisi, bir farkındalık aşamasıdır. Kâmil insan olma yolculuğunun belirgin olarak olgunluk emarelerinin ortaya çıktığı ilk merteye ise istiğna vadisidir. Tevhid vadisi, bireyin tüm ayrışmalardan, azlık ve çokluktan soyutlandığı, kendisini birlik makamında bulduğu merhaledir. Anlam arayışının hayret ile sonlandığı hayret vadisinde, kişi her şeyin bir anlamı olduğunu fark ederek, bunun hayreti ve hayranlığı içerisinde kalmaktadır. Hayretlerin gark olduğu ve tüm yolların kaybolduğu hayret vadisinden sonra son durak olan fakr ve fena vadisi gelmektedir. Burada kişi, anlam arayışını bulur, kendini geliştirme ve gerçekleştirme yolculuğunun son aşamasına ulaşır. Bu aşamada birey, hayatın anlamını fenâ da bulur (Çeber, 2022:113-114).

The Unknown God ve *Mantıku't-Tayr* isimli eserlerde Tanrı'nın bilinmesi konusunda Kenny ile Attâr'ın yer yer benzer, yer yer de farklı tutumlar sergiledikleri görülmektedir. İki düşünürün de eserlerinde Tanrı'nın doğasını, tarif edilemezliği, düşünülebilirliği, antropomorfizmin sınırları, Tanrı hakkında mecazî olarak/metaforla konuşma, Tanrı'ya zihin atfedilip atfedilme-yeceği konularını ele almaları konusunda benzer yönleri vardır. İnsan algıları,

kötülük problemine bakışları, tasarım argümanını ele alışları, Tanrı-insan ilişkilerini tanımlamaları ise farklılık gösterir. Tanrı'nın bilinmesine kapıyı açık bırakan Kenny, günümüzde dahi hâlâ dua ederek arayışını sürdürmeye devam ediyorken, Attâr, arayanların ve bazı kurallara riayet edenlerin güçlüklerle dolu bir yolculuk sonucu Tanrı'yı bulabileceklerini düşünmektedir. Bu açıdan Attâr daha da iyimser görünmektedir. Ayrıca Tanrı'nın mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceği bu konuda cehaletin itiraf edilmesi iki düşünürde de öne çıkmaktadır.

The Unknown God isimli eserde Hıristiyanlıktaki Tanrı algısı merkeze alınıp eleştirilirken; *Mantıku't-Tayr*'da ise İslam'daki Allah düşüncesi merkeze alınmaktadır. Kenny'de akıl öne çıkarılıp özellikle Hıristiyanlıktaki iman anlayışı dışlanmışken, Attâr'da kalp ya da gönül, akla kıyasen daha da belirgin olarak önemsenir. Kenny, Tanrı'yı henüz bulamadığını, Tanrı'nın varlığını da yokluğunu da bilemediğini ifade ederken; Attâr, zaten Allah'a inandığını, ama Allah'ın mahiyetini bilebilmenin ve idrak etmenin güçlüklerle dolu olduğunu ve bunun için neler yapılması gerektiğini açıklar. Her ne kadar kaynakları farklı da olsa gerek referanslarını Batı'dan alan Kenny gerekse Doğu kültüründen hareket eden Attâr gibi iki düşünür de sonunda Tanrı'yı tam olarak idrak etme konusunda felsefe tarihinde Sokrates'in tutumuna benzer bir şekilde cehaletlerini ve bu konu hakkında konuşmanın güçlüklerini vurgular. Bu durum da Tanrı'nın bilinebilme probleminin ilkçağlardan günümüze kadar güncelliğini koruyan bir din felsefesi problemi olduğunu tekrar göstermektedir.

The Unknown God: Agnostic Essays Introduction

"Giriş" kısmında Kenny, kitabı kaleme alma amacını açıklar. Agnostik olma gerekçelerini sıralar. 1958 yılında Gregorian'de "Dilsel Analiz ve Din Dili" hakkında teoloji doktorasını bitirmek için bir tez yazan Kenny, aslında tezi kabul edilmesine ve gerekli tüm sınavları geçmesine rağmen doktorasını bitirmez. Doktorasını bitirmemesinin iki sebebi vardır. Birincisi, tezini yayınlama zorunluluğuna rağmen yayınlamaya değer görmeyişi, ikincisi ise, Tanrı'nın varlığını ispatlamanın mümkün olduğunu ifade eden bir anti-modernist yemini etme şartından şüphelenmesidir (Kenny, 2005:1-2). Kenny, 1964 yılında rahiplik görevinden istifa ederek Balliol Koleji'nde çalışmayı ve felsefe öğretmeni olmayı seçer. Bu süreçte Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın mümkün olup olmadığı sorusunu düşünmeye devam eder. Bir soruşturma için en iyi yerin, sunulan kanıtların en bilineni ve en çok saygı duyulanı olan Thomas Aquinas'ın Beş Yolu olacağını düşünür. Bu argümanları başarısız bulur (Kenny, 2005:2).

Kendi felsefesini kurmaya çalışan Kenny, ilk önce Tanrı'nın doğasını inceler. Oxford'da Wilde Öğretim Görevlisi iken *mutlak bilgi (omniscience)*, *mutlak kudret (omnipotence)* ve *iyilikseverlik (benevolence)* üzerine üç ders verir. İlahî kudret ile insan özgürlüğü arasındaki ilişki üzerine düşünüldüğünde

Tanrı'nın bu sıfatları arasında uyumsuzluk olduğunu savunur. Skolastik ya da rasyonalist felsefenin Tanrısı diye bir şey olmadığı sonucuna varır. Ona göre bu mümkün olan tek Tanrı kavramı değildir. O, daha az mutlak terimlerle tanımlanan bir Tanrı'nın düşünülebilirliği ve inanılabilirliğine açık kapı bırakır. Bu konuda agnostik kalır. Ancak daha sonra geleneksel olarak Tanrı kavramı için kullanılan yüklemeleri lafzi anlamda kullanma konusunda her zamankinden daha fazla şüphelenir. Dinî söylemi, bilimsel olmaktan çok şiirsel bir tarzda yorumlama konusuyla daha fazla ilgilenir (Kenny, 2005:2-3).

Kenny, *The Unknown God*'ta birbiriyle ilişkili altı grup denemeye yer verir. İlk makale, Tanrı'nın tarif edilemezliği hakkındadır. Bu bölüm, kitabın ana temasını da özetler niteliktedir. Ona göre hem teolojik gelenek hem de felsefi analiz, Tanrı'nın lafzi tanımının son derece sınırlı olduğu sonucunu doğurmakta ve din dilini mecazî olarak anlamayı gerektirmektedir. Sonraki iki makale kitabın genel temasını teolojik bakış açısından yola çıkarak inceler. Burada St. Anselm'in *Proslogion* adlı eserindeki Tanrı tanımı değerlendirilir. Anselm'in Tanrı'nın düşünülebilirliği hakkındaki fikirlerine yer veren yazar, Anselm'in öncüllerinin Tanrı hakkında lafzi anlamıyla hiçbir şeyin söylenemeyeceği sonucuna götürdüğünü savunur. Üçüncü deneme mecaz, kıyas ve agnostisizm ilişkisini ele alır. Tanrı tanımlarını lafzi anlam dışında yorumlama olasılığını araştırır. Kenny bir sonraki deneme grubunda ise, aynı konuya felsefi bir temelden yola çıkarak yaklaşır. "Tanrı ve Zihin" bağlamında, insanlara atfedilen zihinsel yüklemeler analiz edilir. Antropomorfizmin sınırları ve antropomorfik yüklemeleri Tanrı'nın geleneksel sıfatlarına sahip bir varlık için kullanmanın güçlükleri anlatılır. "Kötülük Problemi ve Tasarım Argümanı" konusundaki denemede, Tanrıyı bir kişi olarak tanımlamayı problemlili bulduğu gibi Tanrı için yargı belirten yüklemelerin kullanılmasını da güç bulur. "İnanç, gurur ve alçakgönüllülük" hakkındaki başlıkta, kibir suçlamasına rağmen agnostik duruşun daha rasyonel olduğunu savunur. Agnostisizmin teizm ya da ateizmden daha alçakgönüllü bir tutum olduğunu iddia eder.

Kitapta, Kenny'nin kendi tezlerinin açıklanmasından sonra başka yazarların sunumuna geçilir. Kenny için din dilinin mecazî olduğuna inanan herkes, dinin şairler tarafından ifade edilmesini ciddiye almalıdır. Kenny, Viktorya döneminin iki agnostik şairi olan Arthur Hugh Clough ve Matthew Arnold'un fikirlerini birbiriyle karşılaştırır. Ardından Kenny için İngiltere'deki on dokuzuncu yüzyıl inananlarının en açık sözlüsü olan John Henry Newman'ın ve bilinemezciğin en etkili savunucusu olan Leslie Stephen'in fikirleri ele alınır. Kitabın son iki bölümü, Yirminci Yüzyıl filozoflarından Ludwig Wittgenstein'in çalışmalarına ayrılır. Kenny'ye göre Wittgenstein'in düşünceleri, iki nedenden dolayı daha önceki makalelerin konularıyla ilgilidir. Dördüncü ve beşinci denemelerdeki zihin analizi ve insanbiçimcilik eleştirisi, büyük ölçüde Wittgenstein'in öğretilerine bağlıdır. Ama Wittgenstein'in fikirlerinde agnostik konuma götüren unsurları, bazı doğrulama ilkeleri temelinde din dilini anlamsız görerek dışlamaya çalışan mantıksal pozitivistlerin ateizminden

ayırmak önemlidir. İkincisi, Wittgenstein'in kendi din felsefesi, hiçbir zaman sistematik olarak sunulmasa da hatta birçok kişiye teizm, agnostisizm ve ateizme ilaveten daha fazla seçenek sunabilse de Kenny, teizme değil, agnostisizme taraftardır (Kenny, 2005:5).

The Ineffable Godhead

Kenny, bu başlık altında Tanrı'yı tarif etmenin zorluğuna dikkat çeker. Ona göre filozofların "Tanrı vardır" önermesiyle ilgili olarak benimseyebilecekleri dört konum vardır:

1. "Tanrı vardır" anlamsızdır ve ne doğru ne de yanlıştır: Pozitivizm.
2. "Tanrı vardır" anlamlıdır ve yanlıştır: Pozitif ateizm.
3. "Tanrı vardır" anlamlıdır ve doğru veya yanlış olabilir: Agnostisizm.
4. "Tanrı vardır" anlamlıdır ve doğrudur: Teizm (Kenny, 2005:10).

Pozitivistleri, ateistleri ve teistleri eleştiren düşünürce göre pozitivistler, konularını, anlamın doğrulanabilirlik ölçütüne dayandırır. Onlar bir ifadenin, ancak ve ancak ampirik olarak doğrulanabilirse anlamlı olduğunu iddia ederler. Bazı teistler ise Tanrı hakkındaki ifadelerin prensipte ampirik doğrulamaya uygun olduğunu söyleyerek din dilinin anlamlılığını savunmaya çalışır. Tanrı'nın varlığını desteklemek için dinî tecrübeye başvururlar. Bazı düşünürler ise doğrulanabilirlik ilkesinin kendisini, dinî bağlamın dışında bile mantıksız bulup reddederler. Bu tutumu doğru bulan Kenny, Tanrı hakkında tutarlı bir şekilde konuşmanın zorluğunu, pozitivistlerin düşmanca konumundan değil, Tanrı'nın tarif edilemezliği doktriniyle ortaya koymak ister. Bir anlamda Tanrı hakkında konuşmanın tamamen imkânsız olduğu; Tanrı'nın insan diliyle kavranabilecek bir şey olmadığı doktrininden yola çıkar (Kenny, 2005:10-11) St. Anselm'in ontolojik argümanı ile Thomas Aquinas'ın kozmolojik argümanlarını eksik ve hatalı bulur (Kenny, 2005:13).

Kenny, Anselm'in ontolojik argümanını incelerken bu argümanın kozmolojik argümanın aksine, açıklamayla değil, kavrayışla ilgili olduğunu ifade eder. Anselm'in tanımında "Tanrı" kavramının, akla gelebilecek en büyük nesne olmadığını; kendisinin tasavvur edilebilenden daha büyük olduğunu, bu nedenle tasavvur sınırlarının ötesinde ve lafzi anlamda kavranamaz olduğunu belirtir (Kenny, 2005:14). Bu bağlamda Wittgenstein'in "dil oyunları" teorisine de yer verir (Kenny, 2005:16-17). Kenny'ye göre eğer varsa, Tanrı paradoksunun çözümü, Tanrı'dan bahsederken, lafzi anlamıyla ondan bahsedilemeyeceğinde ısrar edilerek bulunmalıdır (Kenny, 2005:16-17). O, burada Clough'ın fikirlerine atıf yapar. Tarif edilemez bir Tanrı hakkında konuşma paradoksunu Şair Clough kadar kesin bir şekilde açıklayan hiçbir filozof tanımadığını belirtir. Clough'ın fikirlerinden hareketle agnostisizmin radikal olduğuna ulaşır. Ona göre Tanrı'nın ne olduğunu söyleyememekle kalmayıp ne olmadığını söylemekte de aynı derecede aciziz.

Kenny, güçlü bir agnostik olmadığını, dua ederek arayışını sürdürdüğünü vurgular. Onun için bir agnostiğin, varlığından şüphe duyduğu bir Tanrı'ya dua etmesi, hiç duyulmasa da yardım için ağlayan veya asla görülemeyecek bir işaret gönderen, okyanusta başıboş kalan veya bir dağın yamacında mahsur kalan bir kişinin eyleminden daha mantıksız değildir. Elbette, bir agnostiği dua etmeye iten tek neden yardım ihtiyacı değildir: Dünyanın güzelliğine ve harikalığına şükretme arzusu da olabilir (Kenny, 2005:20). Dinî bir dil oyunu varsa, bu da ibadetin dil oyunudur. Kenny için Tanrı'nın tarif edilemezliği, Clough tarafından mantıksal olduğu kadar ahlakî bir unsur olarak da verilir (Kenny, 2005:22-23). Başka bir ahlakî düşünce, Tanrı hakkında lafzi anlamıyla konuşmanın imkânsız olduğu iddiasıdır. Teolojik dilin lafzi olamayacağı gerçeği, dinde hoşgörü için bir neden sağlar. Teolojik önermeler, ampirik önermeler gibi birbirleriyle doğrudan çelişemezler (Kenny, 2005:23). Kenny için din dilinin lafzi olmadığını söylemek, farklı dinlerin birbiriyle çelişmediğini söylemek, tüm dinlerin eşit değerde olduğunu söylemek değildir. Ortodoks inananlar, Tanrı'nın tarif edilemezliğinden hiçbir zaman, Tanrı'yı tanımlamak ve ona dua etmek için kelimeler kullanmanın din dışı olduğu sonucunu çıkarmamışlardır. Kenny de nihayetinde saçma sapan bile olsa Tanrı hakkında konuşulması gerektiğini düşünür (Kenny, 2005:24).

Anselm'in ontolojik argümanı, Aquinas'ın kozmolojik argümanları, Wittgenstein'in dil oyunları ve Clough'ın şiir anlayışının sentezlenmeye çalışıldığı bu başlık altındaki fikirler arasında bağlantı kurabilmek okuyucu için kısmen zor olabilir. Bilhassa Wittgenstein'in dil oyunlarının konu ile ilişkilendirilmesine hızlı bir geçiş yapıldığı görülmektedir.

Anselm on the Conceivability of God

Kenny, Anselm'in ontolojik argümanını, onun *Proslogion* isimli eserindeki fikirleri çerçevesinde ele alır. Anselm ile Gaunilo arasındaki tartışmaya değinir. Tanrı'nın düşünülebilirliğini inceler. Timothy Smiley'in ontolojik argümanını geçersiz bulur. Ontolojik ve kozmolojik argüman ile ilgili ilk başlıktaki bazı bilgileri tekrar eder. Ayrıca Darwincilerin yaşamın kökenine ilişkin açıklamalarını yetersiz görür. Ona göre doğal seçim türlerin kökenini haddizatında açıklayamaz (Kenny, 2005:27). Kenny, Anselm'in ontolojik argümanını da eksik bulur. Ona göre Anselm'in tanımında Tanrı, düşüncenin sınırlarını aşar; çünkü kendisinden daha büyük bir şeyin tasavvur edilebileceği hiçbir şey, Tanrı değildir. Tanrı, tasavvur edilebilecek en büyük nesne değildir, tasavvur sınırlarının ötesindedir ve bu nedenle lafzi olarak tasavvur edilemez.

Kenny'nin eleştirisinin odak noktasında Anselm'in kelimeleri anlamak ile tanımladıkları şeyi anlamak arasında bir ayırım yaptığı şeklindeki iddiası vardır. Ona göre Anselm'in fikri sorunu çözmez. Sözcükleri anlamak ile anlattıkları şeyi anlamak arasındaki ayırım, ancak söz konusu şeyler bir dereceye kadar betimlenebilirse etkili olabilir. Anselm'in sorunu, iki tür tarif edilemezlik arasında bir ayırım yapılarak çözülebilir. Tanrı'dan bahsedebilirken, lafzi olarak

bahsedemeyeceğimiz önerisini kabul etmeliyiz. Tanrı, lafzi olarak tarif edilemez, ancak mecazî olarak tarif edilebilir (Kenny, 2005:33) Bu bölüm aslında Kenny'nin alternatif Tanrı tanımlarına açık olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Metaphor, Analogy and Agnosticism

Bu başlık altında mecaz, kıyas ve agnostisizm arasındaki ilişki incelenir. Kenny'ye göre lafzi olarak Tanrı hakkında konuşamayacağımızı söylemek, "Tanrı" kelimesinin bir dil oyununa ait olmadığını söylemektir. Lafzi doğru, bir dil oyunu içindeki doğrudur. Kenny, dinsel bir dil oyunu olmadığını ve Tanrı'dan mecaz olarak bahsettiğimizi savunur. Mecaz kullanmak, bir kelimeyi kendi yeri olmayan bir dil oyununda kullanmaktır (Kenny, 2005:35). Ona göre kendiyle çelişme ile anlamsızlık arasında da fark vardır. Dahası iki tür anlamsızlık vardır. Hiçbir anlamı olmayan bir şeyin anlamsızlığı vardır. Bir de bir anlam yükleme girişiminin olmamasından değil, daha çok iyi niyetli bir girişimin başarısızlığından kaynaklanan anlamsızlık vardır. Tanrı hakkında konuşmak anlamsız ise, bu açıkça ikinci anlamıyadır (Kenny, 2005:36).

Kenny'nin güçlü bir agnostik olmadığı bu bölümde görülür. O, Kant gibi güçlü agnostiklerden farklı düşündüğünü belirtir. Aslında, bir bütün olarak dünyanın nedeni hakkında bazı doğru ifadelere ulaşabileceğini düşünür. Teolojinin mecazla konuştuğunu söyler. Ona göre teologlar, teolojik dilin kıyası olduğunu ve kıyasî söylemin mutlaka mecazî olmadığını söylemeyi tercih etmişlerdir. "Tanrı vardır" ve "Neden olur." denildiğinde "Vardır" ve "Neden olur" ifadelerinin kıyasî anlamlarda kullanıldığını açıklarlar. Ama mecazî olmayan kıyasın Tanrı için nasıl geçerli olduğunu açıklamaya yönelik teolojik girişimler ona göre başarısızdır (Kenny, 2005:36).

Kenny için mecaz ve kıyas birbirinden farklı kavramlardır. Kıyas, anlam alanına aittir. Mecaz ise bir dil oyunundan diğerine geçiştir. Bu, bir dil oyununa hâkim olma meselesi değildir. Bir mecaz kullanmak, bir dile yeni bir rol vermek değil, sözcüğe yeni bir anlam kazandırmaktır. Mecaz, anlam ya da dil-oyunu alanına ait değildir. Kenny'nin iddiası, teolojik mecazın indirgenemez doğudur. Asla lafzi dil ile değiştirilemez. "Neden" kavramı ya kıyasî ya da sezgisel bir kavramdır. Tanrı hakkında nasıl konuşabileceğimiz sorunu, kendisini yalnızca sezgisel betimleme yoluyla göndermede bulunmanın mümkün olup olmadığı sorusuna indirger (Kenny, 2005:38-40).

Kenny'ye göre dindarların Tanrı'ya hasrettikleri yüklemeler iki sınıfa ayrılabilir. Bedensel yüklemeler vardır ve bunların mecazî oldukları neredeyse evrensel olarak kabul edilir. Zihinsel yüklemeler vardır ve bunların en azından bazı ilahiyatçılar tarafından lafzi olarak Tanrı için doğru olduğu iddia edilir. Lafzi olarak doğru olması, bir yüklem için kıyasî olmasını engellemez. Zihinsel yüklemelerin yer aldığı dil oyunları, ancak insana ve insana benzeyen şeylere göre oynanabilen oyunlardır. Bu nedenle, Kenny, Tanrı hakkında lafzi olarak konuşulamayacağını iddia eder (Kenny, 2005:43-44).

Kenny, Tanrı'dan mecazî olarak bahsedilebileceğini söylediğinde “Şu şu özelliklere sahip olan bir Tanrı vardır ve özelliklerinden biri de kendisinden ancak mecazî olarak söz edilebilmesidir.” demek istemediğini vurgular. Demek istediği şey, “Tanrı” kelimesinin geçtiği herhangi bir cümle, indirgenemez bir mecazî içeriğe sahiptir. Bu, değersiz veya önemsiz olduğu veya kendi temel tutumlarımız için herhangi bir sonucu olmaması gerektiği anlamına da gelmez. İçinde yaşadığımız dünyayı doğru bir şekilde anlamak istiyorsak, bu tür mecazların kullanılması çok önemlidir. Ancak din dilinin mecazî doğası, onun derinden gizemli olduğu anlamına gelir. Herhangi bir kıyasî yüklem teorisinin gerçekten izin verebileceğinden daha gizemlidir. Zira bu, ilahî mecazın diliyle konuştuğumuzda mecazların ne hakkında olduğunu gerçekten bilmediğimiz anlamına gelir (Kenny, 2005:44-45).

God and Mind

Kenny, bu başlıkta Tanrı'ya zihin atfedilip atfedilmeyeceğini araştırır. İlahî bir zihin olup olmadığı sorusuna cevap arar. Ona göre akıl ve irade, uzun bir felsefi geleneğe göre, zihnin iki büyük yetisi olarak ifade edilir. Tanrı hakkında söylemeye çalışılan şeyler, bir bakıma, insanların birbiri hakkında söyledikleriyle bağlantılıdır (Kenny, 2005:47). Kenny, ilahî bir zihni insanlarla kıyaslayarak incelemenin doğru olup olmadığını farklı teorileri karşılaştırarak nihayetinde tutarlı görür. Wittgenstein'in bu konuda davranışçılık ile Kartezyen düalizm arasında orta bir duruş olan bir zihin felsefesi önerdiğini belirtir (Kenny, 2005:49).

Kenny, Wittgenstein'in zihin felsefesi bağlamında en tatmin edici açıklamayı yaptığını düşünür. Ona göre tüm sorunlar Tanrı gibi tamamen maddi olmayan ve bedensiz bir varlığa zihniyet atfedildiği zaman ortaya çıkar. Kenny burada bahsedilen zihin kavramını da tanımlamaya çalışır. Ona göre zihin hem akıl hem de irade olarak tanımlandığı için, akıl ve aklî faaliyetleri esas alan kriterlerin neler olduğu ya da irade ve iradenin faaliyetlerini temel alan kriterlerin neler olduğu üzerinde durulabilir. Akıl, zihnin bilişsel yönüdür ve irade, zihnin duygusal yönüdür (Kenny, 2005:50). Kenny, zihnin mevcudiyetinin şartları olarak kabul edilebilecek ve bazı filozoflar tarafından alınmış çeşitli zihni özellikleri de sıralar. Daha sonra zihnin, akıl ve iradeden oluştuğunun varsayılabilirliğini ifade eder.

Kenny için bir insanın akla sahip olduğu söylendiğinde, dile hâkim olma ve nesnel bilgiye sahip olma gibi çeşitli türden zihinsel yetenekler edinme ve kullanma kapasitesine sahip olmak anlaşılabilir. Bir insanın iradeye sahip olduğu söylendiğinde ise akıl tarafından formüle edilen hedefleri özgürce takip etme kapasitesine sahip olmak anlaşılabilir. İnsanlarda zihin bir kapasitedir, potansiyel bir şeydir. Zihinsel beceriler, her zaman kullanılmaz, yaşamın her anı rasyonel hedefler peşinde harcanmaz. Eğer değişmez olan ve kendisinde bilkuvve ile bilfiil arasında hiçbir ayrım olmayan bir Tanrı'ya zihin isnat edilecekse, o zaman insan zihninin bu özelliklerinin zihniyetinden değil,

insanlığında kaynaklandığı kabul edilmelidir. Eğer insan zihni bir kapasite ise, yaşayan insan organizmasının kapasitesidir. İnsanların bir şekilde bedenlerden ve zihinlerden oluştuğunu düşünmek yanlıştır; insanlar, zihinleri olan bedenlerdir (Kenny, 2005:57-58).

Yazara göre kapasite, ikinci dereceden bir yetenektir, yetenekler edinme yeteneğidir. İnsanların durumunda, kapasitenin sahibi (insan) ile kapasitenin kendisi (zihin) arasında ayırım yapılabilir. İlâhî durumda ise zihin ile sahip arasında hiçbir ayırım olmadığı iddiasıyla karşılaşılır. Yeteneklerin sadece sahiplerinden değil, uygulamalarından ve araçlarından da ayırt edilmesi gerekir. Yetenekler ve araçları arasındaki ayırım, zihin bağlamında önemli bir ayırmadır. İnsan zihninin aracı, beyin ve merkezî sinir sistemidir. Yetenekler, araçlarıyla aynı olsaydı, o zaman bedensiz bir zihin kavramı en başından imkânsız olurdu. Bedeni olmayan bir Tanrı söz konusu olduğunda, zihnin herhangi bir araç olmadan var olup olamayacağı sorulmalıdır (Kenny, 2005:60). Teologların geleneksel olarak Tanrı'ya yükledikleri sıfatlardan biri basit olma, herhangi bir bölme veya bölünebilirlikten yoksun olma olduğu için, zihnin parçalara bölünebilirliğinin değerlendirilmesi, mevcut araştırma bağlamında önemlidir. Tanrısal bir zihnin tutarlılığı ortaya konulacaksa, tanrısal basitliğin, zihin denilen herhangi bir şeyin özelliği gibi görünen yapıyla uyumlu olup olmadığı araştırılmalıdır (Kenny, 2005:60-61).

The Limits of Anthropomorphism

Kenny, Tanrı'ya zihin atfedilmesinin devamı niteliğinde antropomorfizmin sınırlarını tartışır. O, insan yüklemelerinin hayvanlara atfedilmesini ciddi ve karmaşık bir konu olarak görür. Bu bağlamda René Descartes, Gottlob Frege ve Wittgenstein'in hayvanlara zihin atfedilmesi hakkındaki fikirlerine yer verir. Kenny'nin en çok ilgilendiği mevzu, hayvanlarda zihin ve dil arasındaki ilişkidir. "Akılsız" hayvanların zihinleri olup olmadığı sorusudur. Ona göre zihinsel faaliyetler, sembollerin yaratılmasını ve kullanılmasını içeren faaliyetlerse, o zaman akılsız hayvanların zihinleri yoktur, çünkü insanların yaptığı gibi semboller yaratmazlar ve kullanmazlar. Ama bu, onların düşünüp düşünmediği sorusunu çözmez. Hayvanlara duyu algısı atfetmede antropomorfik bir şey yoktur. Hayvanların basit inançları ve arzuları olabilir; bunları davranışlarına, güçlerine ve ihtiyaçlarına göre onlara atfederiz (Kenny, 2005:66).

Kenny için insanlarda bir kavrama sahip olmak iki şeyi içerir: (1) O kavramı tanıyabilmek, ona uygun şekilde tepki verebilmek, (2) O kavram için bir sembol kullanabilmek. Antropomorfizm, ancak dilde tezahür edilebilen kavramlar, hayvanlara atfedilirse ortaya çıkar. İnsanlar söz konusu olduğunda, iki yetenekten yalnızca ikincisini içeren bazı kavramlar vardır. Örneğin, bir milyon, dün ya da "Eğer...ise o zaman..." kavramları gibi. Akılsız hayvanların bu kavramlara sahip olduğunu söylemek zordur (Kenny, 2005:67). Kenny, zihinsel yüklemelerin makineler için kullanılmasını da inceler. İnsan zihninin, sembollerin yaratılmasını ve kullanılmasını içeren faaliyetler olarak tanımlandığına

işaret eder. Ona göre bilgisayarların insanlar gibi zihinleri yoktur, çünkü bu kapasiteden yoksundurlar. Bir anlamda sembollerle çalışırlar; ama sembollerini insanların sembolleridir. Bilgisayarlar, insan zekâsı ve iradesinin rakibi değil, uzantısıdır (Kenny, 2005:76).

Kenny, antropomorfizm üzerine ahlakî bir sonuç çıkarmaya da çalışır ve zihinsel yüklemelerin kullanıldığı kriterlerin ilahî bir varlık için nasıl kullanılabileceğini sorar. Bu tür yüklemelerin kullanımını hayvanlara ve makinelere atfetmenin dahi sınırlı olduğuna, onları Tanrı'ya atfetmenin ise daha da zor olduğuna inanır. Ona göre hayvanlar ve makineler, büyük oranda insanlara benzerler. Bedensel nesnelere, parçaları vardır, tarihleri vardır. Bir insan ile maddi olmayan, karmaşık olmayan, değişmez bir Tanrı arasındaki mesafe ise sonsuz derecede büyüktür (Kenny, 2005:76-77). Kenny için bedensiz sonlu bir zihni bile tasavvur etmek yeterince zordur. Duyum ve duygu gibi zihinsel davranışların bazıları, bedensel organlar ve bedensel tepkilerle yakından bağlantılıdır. Hıristiyan ilahiyatçıların geleneksel öğretisi, bu tür davranışların bir beden olmadan imkânsız olduğudur. Bu alandaki seküler felsefi tutum, teolojik gelenekle aynı sonuca varır (Kenny, 2005:77). Düşünce; beden, duyuların, hayal gücünün pek çok farklı türden aktivitesini içerir. Bu faaliyetlere "zihinsel" adını veren şey, onlar üzerinde uygulanan kontroldür. Her düşüncenin bir içeriği ve sahibi vardır. Bir şeyin düşüncesidir ve birinin düşüncesidir.

Kenny için bir bedene sahip olmakla değil, dünya üzerinde bireysel bir mahal veya bakış açısına sahip olmakla bireyleştirilen bedensiz bir ruhu tasavvur etmek, belki de pek mümkün değildir. Böyle bir ruh tasavvur edilebilir olsa bile cisimleşmemiş bir zihin olan bir Tanrı kavramı için ikna edici değildir. Çünkü böyle bir varlığı bedensiz olarak bireyleştirmeyi mümkün kılan şey, tam da uzay ve zamandaki sınırlamalardır. Bu, maddi olmayan, her yerde hazır ve nazır ve ebedî olan kişisel bir Tanrı'yı tasavvur etmeye yardımcı olmaz. Bu sadece, hangi düşüncelerin Tanrı'nın düşünceleri olduğunun bilinemeyeceğinden değil, aynı zamanda insanlara düşünce atfetmek gibi Tanrı'ya düşünce atfetmek sayılabilecek hiçbir şeyin olmaması gibi görünür (Kenny, 2005:79).

Kenny'ye göre ilahî bir zihin, tarihi olmayan bir zihin olur. İnsanlar için kullanılan zihin kavramında zaman çeşitli şekillere girer; ama Tanrı'da hiçbir değişiklik yoktur. Tanrı, fikrini değiştirmez, öğrenmez, unutmaz, hayal etmez, arzu etmez. İnsanda zaman hem bilginin edinilmesine ve kullanılmasına hem de istemenin başlangıcına ve tatminine girer. Bilginin kullanılması ve arzunun yerine getirilmesi, zaman dışında bir varlığa atfedilemeyecek olan, zamana yayılmış bir davranış biçimini içerir. Zaman ve değişim kavramları, zekâ kavramına girer. Zekâ, bilgi edinme hızını, değişen ve öngörülemeyen koşullara uyum sağlamada çok yönlülüğü gerektirir. Her şeyi bilen, değişmeyen bir varlıkta bu şekilde anlaşılan bir zekâ alanı yoktur. Felsefi anlayış, bilginin elde edilmesi ve kullanılmasıyla aynı şekilde zaman ve değişimle ilgili değildir. Zihinsel yüklemelerin insanlara ve onlara benzeyen diğer sonlu yaratıklara

atfedilmesi üzerinde düşünmek, sonsuz, değişmez ve faaliyet alanı tüm evren olan bir varlık için bu tür yüklemeleri anlamlı bir şekilde kullanma konusunda muazzam bir zorluğu ortaya çıkarır. Bu alandaki felsefe, Tanrı'dan bahsettiğimizde neden bahsettiğimizi bilmediğimizi söyleyen ilahiyatçılarınkiyle aynı sonuca götürür (Kenny, 2005:79-80).

The Problem of Evil and the Argument from Design

Kenny, Oxford ilahiyatçısı Austin Farrer'in rasyonel teoloji üzerine kaleme aldığı *Finite and Infinite* başlıklı kitabından hareketle kötülük problemi ile tasarım argümanını birbiriyle ilişkili olarak ele alır. Farrer'in kötülük problemi ile tasarım argümanı arasında dile getirdiği bağı yeniden ifade etmeye çalışır. Kenny, doğal kötülük problemiyle ilgilenir; doğaüstü kötülük probleminin versiyonlarından hiçbiriniyle ilgilenmez.

Kenny'ye göre tarih boyunca birçok büyük filozofun inandığı gibi içinde yaşadığımız dünyanın güçlü ve iyi bir Tanrı'nın eseri olduğu varsayıldığında dünyadaki kötülüklerin hesabını verme ile ilgili sorunlar vardır. Bu, doğal teodisenin ortadan kaldırmak için yola çıktığı doğal kötülük problemidir. Ancak Tanrı hakkında doğal teolojinin sağladığından daha fazlasını bilmenin mümkün olduğunu kabul edersek, o zaman başka, belki de daha büyük kötülük problemleri mevcuttur. Tanrı'nın sadece iyi olduğuna değil, yarattıklarını sevdiğine inanırsak, doğal kötülüklerin varlığını açıklamak çok daha zor hale gelir. Bir din, Tanrı'nın yalnızca doğal kötülüklerle izin vermekle kalmayıp, yarattıklarından bazılarını sonsuz ceza gibi doğaüstü kötülükler de yaptığını iddia ederse, o zaman doğaüstü kötülük problemi özellikle dayanılmaz bir biçim alır. Bu kötülük problemlerini çözmek, doğal ilahiyatçı veya din filozofu için değil, dogmatik ilahiyatçı için bir görevdir. Kenny, kendisini doğal kötülük problemi ve doğal teodise alanıyla sınırlar (Kenny, 2005:86).

Kenny için her ikisinin de değerlerden gerçeklere giden argümanlar olması, tasarım argümanı ve kötülük probleminde ortak olan bir özelliktir. Tasarım argümanı şu şekilde özetlenebilir: "Dünyada çok fazla iyilik vardır: Bu nedenle bir Tanrı vardır." Kötülük problemi ise teizme karşı bir argüman olarak kullanıldığında şu şekilde ilerler: "Dünyada çok fazla kötülük vardır: Bu nedenle Tanrı yoktur." (Anthony Kenny, 2005:86-87) Kenny için tasarım argümanının mahallinin kötülük probleminin mahalliyle aynı olduğu açıktır. Her iki argümanın öncülleri için bir alan sağlayan şey, aynı tür varlık, aynı varlık alanı ve bu alanın aynı özellikleridir. Ona göre hangi varlık türlerinin hangi teleolojik açıklamaların uygun olduğunu belirtmek için yalnızca iyilik, yaşam ve gelişme kavramlarını değil; aynı zamanda kötülük, çürüme ve ölüm kavramlarını da düşünmek gerekir. İyi şeylere sahip olan her şeyin, kötü şeyleri de olabilir. Bu, kötülük probleminin çözümüne yönelik ilk adımdır. İyiliğin imkânı, kötülüğün imkânını da beraberinde getirir. Kötülük problemi, yalnızca evrenin iyi bir yaratıcısının ya da en azından iyi bir hükümdarının olduğunu kabul edenlerin sorunudur. Gördüğümüz dünya, kökenini ve yolunu zorunluluktan veya

kör tesadüften veya ikisinin bir kombinasyonundan alıyorsa, o zaman kötülük üzücü olsa da pek sorunlu değildir (Kenny, 2005:89-90) .

Kenny için tasarım argümanının ele alınması, iki yönüyle kötülük probleminin çözülmesiyle ilgilidir. Argüman reddedilirse, doğal teoloji söz konusu olduğu sürece, kötülük probleminin mantıksal kısıtlamalarından kurtulmuş olunur. Argüman kabul edilirse, onunla birlikte sorunun çözümü için en azından kısmî bir çare kabul edilir. Çünkü argümanın yol açtığı iyiliğin yaratıcısı, mantıksal zorunluluk gereği kötülük olasılığının yaratıcısıdır (Kenny, 2005:91). Kenny, dünyanın olduğundan daha farklı olma imkanının olup olamayacağını sorulabileceğini ileri sürer. Ona göre maddi dünya, deneyimlediğimiz tek dünyadır ve hayal gücümüz, diğer dünya biçimlerinin gerçekten kavranabilir olup olmadığından emin olamayacak kadar zayıftır. Bu sorunun cevabı açıkça zordur. Kenny, kötülük problemini inkâr etmez. Evrende iyi ile beraber kötünün de bulunduğunu kabul eder. Kötülüğün kaynağını bu kâinatın dışında aramayı da makul bulmaz (Kenny, 2005:92).

Tasarım argümanı, dünyada mevcut olan iyiliğin çoğunun amaç biçiminde mevcut olduğu gerçeğine dayanır. Amaca hizmet etmek için var olan şeyler (örneğin, farklı işlevleri olan organlar) ve amaçları olan şeyler (örneğin, karakteristik faaliyetleri olan hayvanlar) vardır. Ona göre bir amaca sahip olmak, mutlaka o amacın bilgisini veya niyetini içermez. Varlıkların tüm amaçları, o varlığın bilinçli hedefleri veya projeleri değildir. Tüm amaçlı eylemler, kasıtlı eylemler değildir ve amaçları olan tüm varlıklar, ihtiyaçlarına hizmet ettikleri kişiler tarafından tasarlanmış varlıklar değildir. “Amaç”, “tasarım” ile aynı anlama gelmez. Tasarım argümanı, tüm amaçların tasarımdan kaynaklandığını göstermeyi amaçlar; ancak bunu bir totoloji imiş gibi varsaymaz. Tasarım, amacı yerine getiren bir iyi kavramından türeyen amaçtır. Tasarım argümanının sonucu doğruysa, tüm amaç bu türdendir. Ancak günümüzde tasarım argümanının hem savunucuları hem de eleştirmenleri, sade amacın düşünülemez olduğu önermesini kabul etmektedir. Açıklama, tasarım açısından, yani akıllı amaç açısından bir açıklamaya ya da zorunluluk, şans ya da her ikisi açısından mekanik bir tür açıklamaya dayanmalıdır. Teistler birinci tür açıklamayı seçer; birçok evrimci biyolog ise ikincisini tercih eder (Kenny, 2005:93-94).

Kenny, aslında kötülük problemine ve tasarım argümanına herkesin kendi bakış açısından farklı bakabileceğini düşünür görünmektedir. Yani kısmen “-olarak görme” söz konusu gibidir. Çünkü ona göre kişi ahlakta bir mutlakiyetçi ise, Tanrı’nın yapamayacağı ve iyi kalamayacağı bazı şeyler olduğunu kabul edecektir. Bir eyleme ilişkin ahlakî yargının, sonuçlarına göre değerlendirilmesini bekleyen sonuçsalcı görüşü benimsemesi gerekmecektir. Kenny bu konuda da bilinemezcidir. Onun için “İnsan ırkı genel olarak iyidir/kötüdür” veya “Yirminci yüzyıldaki insanlar; On İkinci Yüzyıldaki insanlardan daha mutludur/mutsuzdur” gibi genellemelere anlam yüklemek yeterince zordur.

(Anthony Kenny, 2005:99) Tanrı, siyasî bir topluluğun parçası olamayacağı gibi ahlakî bir topluluğun parçası da olamaz. Tanrısallığa ahlakî erdemler yükleyemeyiz. Tanrı'yı ahlakî açıdan suçlamak da gülünç olur. Doğal teolojinin sınırları içinde konuştuğumuzu unutmamalıyız. Tamamen doğal bir teoloji alanı içinde kötülük problemi yoktur, ancak aynı şekilde, tasarım argümanının Tanrı'nın iyi olduğunu gösterdiği iddiasını da geri almalıyız (Kenny, 2005:100).

Faith, Pride and Humility

Kenny, Hıristiyanlık için iman ve tevazu olmak üzere iki özelliğin gündeme geldiğini belirtir. Ona göre Hıristiyanlığı Yahudilikten ayıran yön, imanın rolü, Hıristiyanlığı eski ve modern paganizmden ayıran yön ise alçakgönüllülüktür. Kenny, Hıristiyanlığın içinde bu iki tutum arasında bir çatışma olduğunu ileri sürer. Doğru bir şekilde anlaşıldığında alçakgönüllülüğün geleneksel anlamdaki imanla bağdaşmadığını iddia eder. İman ve alçakgönüllülüğün aynı anda gerçek erdemler olamayacağını savunur. Kenny, ikisinden birini seçmesi istenirse dogmatik inançtan ziyade alçakgönüllülüğün yana olduğunu açıklar. Çünkü alçakgönüllülüğün bir erdem ve değerli bir şey olduğuna inanır. Bununla birlikte, farklı alçakgönüllülük tanımları olduğunu da belirtir (Kenny, 2005:101-102).

Kenny'ye göre Hıristiyan geleneğinde metafiziksel alçakgönüllülük olarak adlandırılabilir bir tür vardır. Bu, herhangi bir yaratığın Tanrı'ya kıyasla toz, kül ve hiçlik olduğu düşüncesine dayanan alçakgönüllülüktür. Metafiziksel alçakgönüllülükle ilgili sorun, onun insanlar arasındaki ilişkileri yöneten herhangi bir ahlakî erdemle çok az ilgisinin olmasıdır. Hıristiyanlıkta alçakgönüllülük, kişinin kendi kusurlarını adil bir şekilde değerlendirmesinden fazlasını talep eder. Alçakgönüllülük, kişinin kendi erdemlerini ve kusurlarını diğer insanlarla kıyaslayarak değerlendirmesiyle ilgili bir erdemdir. Bu erdem yalnızca Aquinas'ta değil, Aristoteles'te de görülebilir. Kenny, çağlar boyunca kendi egolarına en az bağlılık gösteren iki dahi düşünür olarak Aristoteles ve Aquinas'ı kabul eder (Kenny, 2005:107-108).

Kenny, Hıristiyanlıktaki alçakgönüllülük erdemini kısmen överken, Hıristiyanlıktaki iman tasavvurunu eleştirir. Herhangi bir inancın, Hıristiyanlıktaki gerçek alçakgönüllülükle bağdaşmadığını iddia eder. Ona göre iman, genellikle bir alçakgönüllülük alıştırması olarak kabul edildiğinden, bu şaşırtıcı görünebilir. Tanrı'nın gizemli gücü karşısında insan aklının alçaltılması olarak nitelendirilir. Eğer Tanrı gerçekten bazı doğruları vahyetmiş ise, onları kabul etmemek delilik olur. Zorluk, önce bir Tanrı'nın var olduğunu ve belirli doktrinleri vahyettiğini bilmektir. Kenny ise kendi adına, Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanları inandırıcı bulmaz ve iman beyanlarının dayandığı tarihsel kanıtları belirsiz bulur. Ona göre argüman ve kanıt belirsizliğine verilecek uygun yanıt ateizm değildir. Ateizm de en az teizm kadar acelecidir. Ona göre bu soruya en iyi cevap, bilinemezciiktir. Bu, kişinin kendisini dünyaya ifşa eden bir Tanrı olup olmadığını bilmediğinin kabulüdür (Kenny, 2005:108).

Kenny'ye göre çok fazla inanmak (saflık) ile çok az inanmak (şüphecilik) gibi iki aşırı ucu dengeleyen erdeme rasyonellik denilebilir. Bir agnostiğin bakış açısından hem teist hem de ateist saflıkla yanılır. İkisi de uygun gerekçenin yokluğunda bir şeye inanır; biri olumlu bir önermeye, diğeri olumsuz bir önermeye. Öte yandan, teizm açısından bakıldığında, agnostikler şüphecidir. Hakkında bir görüş belirtmenin çok önemli olduğu bir konuda görüşleri yoktur. Şüphecilik tarafından yanılanların agnostiklerin mi yoksa saflık açısından yanılanların teistlerin mi olup olmadığına karar vermenin bir yolu yoktur. Meseleye tevazu açısından bakılırsa agnostikler daha güvenli bir konumda görünür. Bu tutumlar arasında önemli fark vardır. Teistler, agnostiklerin iddia etmediği bir bilgiye sahip olduğunu iddia eder; agnostikler ise sadece cehalet iddiasında bulunur. Mümin kişi, bilgi iddiasında bulunmadığını, sadece doğru inanca sahip olduğunu söyleyecektir; ama en azından o, bir bilinemezcinin sahip olmadığı bilgileri her ne şekilde olursa olsun ele geçirdiğini iddia eder. Kenny, Sokrates'ten beri filozofların bilmeme iddiasını desteklediklerine, bu tutumun bilmekten daha kolay olduğuna işaret ederek son noktayı koyar (Kenny, 2005:108-109).

Two Agnostic Poets: Arthur Hugh Clough and Matthew Arnold

Kenny, Clough ve Matthew Arnold isimli agnostik şairlerin, 1838-1849 yılları arasında Oxford'da benzer kariyerlere sahip olduklarını belirtir. Ona göre her ikisi de İngiltere Kilisesi'nin dindar üyeleri olarak Rugby Okulu'ndan Balliol'e gelir; ikisi de Oxford'dan ayrılmadan önce Anglikan inançlarını kaybeder. İkisi de bilinemezçiliği seçer ve şiirlerinde Victoria agnostisizminin melankolik yönlerine dair kanıtlar bırakır. Arnold'un "Dover Beach"i ve Clough'un "Easter Day" adlı eserleri en iyi bilinen çalışmalarıdır (Kenny, 2005:110). Yazar, bu iki düşünürün birbirlerine benzerliklerini ve farklılıklarını inceler. Bu şairlerin fikirleri ışığında kendi agnostik tutumunu yansıtır.

Kenny, Arnold ve Clough'un inançlarını başlangıçta kaybetmelerini bir kurtuluş olarak gördüklerine dikkat çeker. Bu iki düşünür, bu durumu, zihinsel bir özgürleşme olarak görüp Hıristiyan geleneğinin, bilimi desteklemediğini düşünmüşlerdir. Hıristiyanlıkta hatalar olduğunu kabul etmiş ve doğal teolojiye dayanan bir metafiziği reddetmişlerdir. Hıristiyan Kilisesi'nin dışında da kurtuluş olduğuna inanmışlardır (Kenny, 2005:111). Kenny, birçok Hıristiyan mutekidin cehennem inancını terk ettiğini, bu noktada Arnold'a benzediklerini öne sürer. Yine de çok azının kendilerini agnostik olarak tanıttığını belirtir. Kenny'ye göre bu açıdan agnostisizm, Hıristiyanlıktan ziyade Tanrı hakkında benimsenen bir duruştur. Hıristiyan inancından vazgeçenler, genelde Tanrı'ya inanmamayı ve ateist olmayı seçer. Arnold, kendisini bir Hıristiyan olarak tanımlamaya devam edebileceğine karar verir; ama yalnızca bir filozofun Platoncu ya da Wittgensteinci olabileceği anlamda bir Hıristiyan'dır. O, en iyi şekilde agnostik olarak tanımlanabilir (Kenny, 2005:112) Arnold, Kitab-ı Mukaddes'in dilinin bilimsel değil, edebî bir dil olduğunu ifade ederek "Tanrı"

kavramının, bilimsel olarak kullanılamayacak edebî terimlerden biri olduğunu savunur. Yalnızca Hıristiyan dogmalarını değil, öte dünyaya olan inancı da reddeder, ölümsüzlük için felsefi argümanların hiçbir temelini olmadığını düşünür. Arnold bu yüzden yeni bir dünyanın doğmasını bekler (Kenny, 2005:113).

Kenny, Clough'ın Arnold'ın öğretmeni olduğunu ve onun saygın bir konum elde etmesinde etkili olduğunu düşünür. Clough'ın 1840'lardaki fikirlerinin, Arnold'ın 1850'lerdeki fikirleriyle yakın olduğunu açıklar. Kenny'ye göre Clough'ın 1849'da yazılan, ancak ölümünden sonra yayınlanan "Easter Day" şiirinde dogmalar, büyük bir güç ve kararlılıkla küçümsenmiştir. Ancak Clough, inançsızlığı dramatize ederken, çağın eleştirel ve bilimsel şüpheciliğinin dinin geleceği hakkında son söz olduğundan emin değildir. Ona göre insanoglu ne bilimi reddetmeli ne de hurafeleri benimsemeli, imanla Tanrı'nın vahiy planını tamamlamasını beklemelidir (Kenny, 2005:118). Bu iki şairin fikirlerinden esinlenen ve onların fikirlerini çoğunlukla benimseyen Kenny'nin de aslında Hıristiyan dogmaları dışında farklı alternatiflerin benimsenebileceğine dair bir arayış ya da beklenti içerisinde olduğu söylenebilir.

John Henry Newman on the Justification of Faith

Kenny için John Henry Newman'ın felsefeye en büyük katkısı, 1870'te yayınlanan *Essay in Aid of a Grammar of Assent* adlı eseridir. Ona göre bu kitap, din felsefesinde birincil öneme sahip bir soruya odaklanır. Dinî inancın sonuçlarına ilişkin kanıtlar, bağlılık derecesine göre bu kadar yetersiz görünüyorken, dinî inanç nasıl gerekçelendirilebilir? (Kenny, 2005:125). Newman'ın yazdığı teolojik gelenekte iman, bir yandan akıl ve bilgiyle, diğer yandan umut ve hayırseverlikle kıyaslanır. "İman", "inanç"tan daha dar bir anlamda kullanılır (Kenny, 2005:126). Newman, aklın vahyin hem kanıtlarını hem de içeriğini yargıladığı fikrine saldırır ve imanın bir kalp durumu, ahlakî bir nitelik, tapınma ve itaat olduğu görüşüne karşı çıkar. Akıl, iman için vazgeçilmez bir ön koşul olmasa da inancın kendisi zihinsel bir niteliktir (Kenny, 2005:127) Duyularımız, bizim dışımızdaki şeylerle doğrudan ve dolaysız tanışmamız için bize verildiğini bildiğimiz yegâne araçlardır. Akıl, hiçbir şeyi algılamaz; ancak algılanan şeylerden algılanmayan şeylere ilerleme yeteneğidir. Akıl, doğru kullanıldığında bilgiye yol açar; yanlış kullanıldığında, kanaat ve yanlışya sebep olur. Eğer bu akılsa, o zaman basitçe düşünüldüğünde imanın kendisi, doğru ya da yanlış olsun, aklın bir uygulamasıdır (Kenny, 2005:128).

Kenny'ye göre Newman için yalnızca kanıtları sorgulayan veya dış deneyime dayanan akıl, imana aykırıdır. Kalbini hazırlamadan kendini dinî hakikatin yargıcı sanmak yanlıştır. Kanıt ve bağlılık arasındaki uyumsuzluk ve önceki tutumların önemi, sadece dinî inançta değil, diğer inanç durumlarında da gözlemlenmelidir. O, inancın, eleştirel olarak incelendiğinde mantıksız olarak adlandırılacak olan tek akıl uygulaması olmadığını öne sürer (Kenny, 2005:131) Kanıt olmadan duyularımıza güveniriz; dolaylı olarak belleğimiz

güveniriz. Görüşlerimizin çoğunun doğruluğu için hafızaya güveniriz; onları kabul ettiğimiz gerekçelerin hepsi belirli bir anda zihnimizde mevcut değildir (Kenny, 2005:132).

Newman'ın düşüncesinde inanç ve bağnazlık arasında yakın bir benzerlik vardır. Her durumda gerekçeler varsayımsaldır. Mesele belirli bir mesajın veya doktrinin ilahî olarak mutlak kabulüdür. İnanç, olasılıktan başlar, ancak kesin ifadelerle, gizemli bir şekilde veya en azından deneyimin ötesinde sona erer. Newman'ın zayıf kanıtlara dayalı olan kesin inanca verdiği örnek, Büyük Britanya'nın bir ada olduğuna dair inançtır. Buna inanıyoruz, çünkü bu, çocukluğumuzda bize öğretilir ve tüm haritalarda böyledir. Bu durumun çeliştiğini veya sorgulandığını hiç duymayız (Kenny, 2005:137). Newman, basit onay ve karmaşık onay arasında ayırım yapar. Basit onay, genellikle bilinçsizdir. Düşünmeden yaptığımız sayısız onay vardır. Ancak kesinlik ile kastedilen karmaşık onaydır (Kenny, 2005:139). Dinî inancın karakteristik tezahürü olan şey, kesinliktir. Onaylar, değişebilir; kesinlikler sürer. Bu nedenle din, kendi gerçeğini kabul etmekten fazlasını talep eder; bir kesinlik veya en azından talep üzerine kesinliğe dönüştürülebilir bir onay gerektirir. Eğer eminsek, inancımıza yapılan itirazları boş diyerek kendiliğinden reddederiz.

Kenny'ye göre Newman, kesinliği, yanılmazlıktan doğru bir şekilde ayırır (Kenny, 2005:143). Kesinlik belirli bir önermeyle ilgilidir, yanılmazlık ise bir yetenek veya armağandır. Kesinlik, önermelerin doğru olarak tanınmasıdır. Bizler çıkarsama ve onay ile ilerlemek zorunda olan varlıklarız. Onay her zaman farklı ve kesin iken, çıkarımın seyri her zaman az ya da çok belirsizdir (Kenny, 2005:144). Newman, Hıristiyanlığın, Tanrı'ya ve gelecekteki bir yargılamaya zaten inanan zihinlere hitap ettiğini ileri sürer. Tıpkı çok sayıda algıdan dış dünya kavramını inşa ettiğimiz gibi vicdanın imalarından da dışsal bir Yüce Hükümdar ve Yargıç kavramına ulaşırız. Vicdan, hafıza, akıl veya güzellik duygusu kadar zihinsel bir olgudur (Kenny, 2005:147-148). Kenny, Newman'a yapılabilecek beş eleştiriyi şu şekilde sıralar:

1. Birincisi, Newman'ın söylediklerinin aksine onayın dereceleri vardır ve bu, diğerlerinde olduğu gibi dinî konularda da geçerlidir. Bu, Newman'ın kendisinin de bildiği ve kabul ettiği bir şeydir. Newman'ın yüzleşmesi gereken asıl soru şudur: Hıristiyanlığın ilahî bir vahiy olduğuna dair kanıtın doğası göz önüne alındığında, neden bu tür bir kesinlik, dinî konularda uygun değildir? (Kenny, 2005:150-151).
2. Newman, Büyük Britanya'nın bir ada olduğu inancı gibi bir inancın, yeterli kanıtla dayalı bir inanç olmadığını vurgulamakta haklıdır ve bu fikri, felsefeye en büyük katkılarından biridir. Ancak bu, Newman'ın Büyük Britanya'nın bir ada olduğu inancı ile Hıristiyan bir inananın dinî inancı arasında paralellik olmadığı anlamına gelir. Eğer öyleyse, vahiy gerçeği, vahiy içeriğinden daha iyi bilinmelidir. Ama Newman, bunu kanıtlamaya bile çalışmaz (Kenny, 2005:151-152).

3. Newman, kesinliğin değişmez olduğunu iddia ederken inandırıcı değildir (Kenny, 2005:152).
4. Newman'ın vicdan hakkındaki argümanı inandırıcı değildir (Kenny, 2005:153).
5. Vicdan, şartlı veya mutlak olarak görülebilir. Şartlıysa, akıl yürütmenin sonucudur. Tanrı'nın varlığına vicdanın arkasından algılanan bir şey olarak değil, vicdanın kökenini açıklayan bir şey olarak bakılıyorsa, o zaman Newman'ın hipotezi diğer hipotezlerle rekabet edebilir (Kenny, 2005:153-154).

Leslie Stephen and the Mountains of Truth

Kenny, insanoğlunun tarihin başlangıcından beri dağları sevdiğini, bunun farklı çağlarda farklı biçimler aldığını iddia eder. Bu fikri öne sürerken Stephen'in dağların tarihi üzerine yaptığı yorumlardan etkilenir. Başlangıçta Stephen'in bu konudaki genel görüşüne karşı çıkarken, çok geçmeden onu en sevdiği dağ yazarları arasında görmeye başlar. Ona göre *The Playground of Europe* adlı kitabın başlığında ve içeriğinde ifade edilen tutum, Stephen'i Viktorya dönemi dağ yazarlarından olan John Ruskin'le karşı karşıya getirir. Kenny, bu başlık altında iki düşünürü kıyaslayarak kendi agnostik tutumu ile bağ kurar (Kenny, 2005:155-156). Kenny için Ruskin'in dağ sevgisi sınır tanımaz. Ruskin için dağlar, dünyanın büyük katedralleridir. Ruskin'in en iyi dağ manzarası tasvirleri eşsizdir; ama dağlara olan tutkusu Platoncu kalır. O, bir dağ âşığıdır, ama dağcı değildir. Stephen ise yazar olmadan önce bir dağcıdır. Viktorya dönemi dağcılarının çoğundan daha iyidir ve bu dönemin yazarlarının en iyilerinden daha iyi bir tırmanıcıdır. Ruskin ve onun karşıtı olan dağcılar arasında ortak olan nokta, dağlara şehrin antitezi olarak değer vermeleridir (Kenny, 2005:158).

Dağcılık ile bilinemezlik arasında bağ kuran Kenny'e göre Viktorya döneminin dağ tutkusu ile Viktorya döneminin din konusundaki müphemliği arasında bağlantılar vardır. Hristiyan inancını terk edenler, stoacı özelliklerinde inanç kaybının ahlakî anlamda hiçbir azalma gerektirmediğini savunur (Kenny, 2005:160-161). Stephen, 1867'den itibaren kendi konumunu agnostik olarak tanımlar ve 1869'da Thomas Henry Huxley tarafından belirsiz bir şekilde kullanılan sözcüğü popüler hâle getirir (Kenny, 2005:161). "Agnostik" kelimesini kullanmayı, tartışma nezaketinde bir ilerleme olarak görür. Stephen'in asıl konumu, "Tanrı vardır" ifadesinin doğruluk değerinin olmadığı değil, doğruluk değerinin insanlar tarafından belirlenemeyeceğidir. Bilinemezliği, insan zekâsının sınırları olması ve teolojinin yasak alan içinde olması açısından tanımlar. Gnostikleri eleştirir. Gnostikler, aklın deneyimi aşabileceğini, deney veya gözlem yoluyla doğrulanamayan ve doğrulanmaya ihtiyaç duymayan gerçeklere ulaşabileceğimize inanır. Bu gerçeklerin bilgisinin insanlığın en yüksek çıkarları için gerekli olduğunu ve bir şekilde evrenin karanlık bilmecesini çözmemizi sağladığını savunur. Ama gnostiklerin iddiası yanıltıcıdır (Kenny, 2005:162-163).

Kenny'ye göre Stephen, dağ yazılarında çağın en yetenekli dağ yazarlarıyla nasıl çatışıyorsa, din hakkındaki yazılarında da Newman gibi çağın en yetenekli din hakkındaki yazarlarıyla öyle çatışır. Kenny, Stephen'ı agnostisizmin sözcüsü ve Newman'ı dinî inancın makul olduğunu göstermeye yönelik sistematik girişimin sözcüsü olarak görür. Ona göre Newman'ın akıl tanımlaması, Stephen'ın gnostik tanımıyla uyumludur (Kenny, 2005:164). Newman için iman, bir akıl uygulamasıdır ve bir anlamda akıl tarafından kanıtlanması ve doğrulanması gerekir, ancak akla dayanmaz. Akıl kadar güçlü bir kanıt talep etmez. Kişinin kalbini hazırlamadan kendisini dinî hakikatin yargıci sanması yanlıştır. Stephen, gnostiklerin kalbin hazırlanmasına yönelik çağrısını, ince bir gurur biçimi olarak görür. Gnostiklerin, Tanrı'yı sezdiklerini iddia etmelerini yanlış bulur. Gnostiklerin kibriyle alay eder. Özellikle Tanrı'nın varlığını basitçe kabul eden inananlara itiraz eder (Kenny, 2005:168-169).

Stephen, rakip dinler arasındaki farklılıkları dile getirir. İster doğal din ister vahyedilmiş din olsun, birbirine düşman inançlar arasındaki çelişkilerin zorluğuna dikkat çeker. O, insan ırkının toplu olarak agnostik olduğunu savunur. Gnostisizmin ya boş ya da kendi içinde çelişkili olduğunu düşünür (Kenny, 2005:173). Özgür irade sorununun, pratik bilgiyi etkilediğini açıklar. İnsan özürlüğü, kötülük problemi gibi konuların hepsinin bir gizem olduğunu ve gizemin de bilinemezliğin teolojik ifadesi olduğunu belirtir. Gnostiklerin özgür irade ve dünyadaki ahlaki kötülük hakkındaki açıklamaları konusunda büyük ölçüde agnostik olduğuna inanır. O, bu dünyanın cennetin mi yoksa cehennem mi giriş kapısı olduğunu söylemenin insan için imkânsız olduğu fikrinde-dir. Stephen'ın fikirlerini beğenen Kenny, Stephen'ın felsefi anlaşmazlığın doğasına ilişkin açıklamasının yanlış anlaşıldığına inanır. Ona göre asıl mesele, bir filozof tarafından teklif edilen onay türü ile bir müjdecî tarafından talep edilen onay türü arasında büyük bir fark olmasıdır. Stephen'ın temel tartışması, inancın içeriğinden çok, inanç talebinin buyurganlığıyla ilgilidir (Kenny, 2005:178).

Wittgenstein on Mind and Metaphysics

Kenny'ye göre Wittgenstein genellikle hem pozitivist hem de davranışçı olarak kabul edilir. Tüm metafiziği reddetmede pozitivist ve insanın iç yaşamını reddetmede davranışçı sayılır. Her ne kadar Kartezyen teoriye saldırsa da Wittgenstein'in eleştirileri yanlış anlaşılır. Kartezyenizm, zihinsel yaşam hakkındaki ifadeleri, dış dünyadaki herhangi bir doğrulama veya yanlışlama olasılığından izole etme anlamında metafiziktir. Ancak Wittgenstein'in zihin felsefesi alanındaki çalışmalarının çoğu, farklı bilkuvve ve bilfiil türleri arasındaki ayrımların önemini göstermeye adanmıştır. Bu anlamda Wittgenstein'in kendisi bir zihin metafiziğine sahiptir; Aristoteles ile paylaştığı metafizik duyarlılık, davranışçılığa düşmeden Kartezyen düalizmi reddetmesini sağlar. Kenny, Wittgenstein'in metafiziğin farklı biçimlerine karşı tutumunu saptar. Ona göre Wittgenstein'in sistematik olarak saldırdığı metafizik türü, bilim

olarak maskelenen gramerden oluşan metafiziktir. Metafiziğin kaynaklarından biri, filozofların bilimin iddialarını ve yöntemlerini taklit etme eğilimidir. Bu anlamda metafizik, yarı fiziktir, yüce ve gizemli bir şeye yükseltilmiş hayalî bir fiziktir (Kenny, 2005:181).

Kenny için Wittgenstein, anlamanın zihinsel bir süreç olup olmadığını inceler. Sistematik veya temelci metafiziği onaylamayı reddederek, Aristoteles de dahil olmak üzere geçmişin birçok büyük filozofundan uzaklaşır. Wittgenstein'in hem davranışçılığı hem de materyalizmi reddeder. Zihin felsefesi alanında, Aristoteles'e ve onun skolastik haleflerine, bilim ve bilim çağımızın daha moda felsefelerinden herhangi birine olduğundan daha yakındır. Wittgenstein'i hem en metafizik karşıtı hem de en metafiziksel haliyle görürüz. O, çağımızın karakteristik bilimciliğine saldırması anlamında metafizik karşıtıdır. Zihinsel fenomenlerin fiziksel karşılıklarının olması gerektiği varsayımına da karşıdır. Wittgenstein, spiritüalist metafiziğe ve temelci metafiziğe düşmandır; ama o, Aristotelesçi geleneğin bir kolu olan dinamik metafiziğin en yetkin uygulayıcılarından biridir (Kenny, 2005:195-196). Kenny için Wittgenstein'in önemi, Kenny'nin Wittgenstein'in fikirlerinden esinlenerek insan algısından ve dil oyunları fikrinden hareketle Tanrı'yı tasavvur etme çabalarını inşa etmeye çalışmasıdır denilebilir.

Wittgenstein on Life, Death and Religion

Kenny, bu başlıkta Wittgenstein'in yaşam öyküsünü, kitabın önceki denemeleri ile ilişkilendirir. Kenny'nin amacı, Wittgenstein'in felsefe ve yaşam arasındaki ilişkiye bakışını incelemektir. Kenny onun felsefi kariyerinin büyük bir bölümünde tutarlı bir vizyona sahip olup olmadığını inceler. Wittgenstein'in felsefesinde felsefenin kendi içindeki yaşam kavramının rolünü, felsefenin sıradan yaşamdaki rolünü ve felsefenin bize hayatın anlamını öğretip öğretmediğine dair üç sorunu inceler. Wittgenstein'in esas olarak hiç yayınlamadığı veya yayınlamayı amaçlamadığı kaynaklarından da yararlanır. Kenny zor olsa da Wittgenstein'in hayatının farklı dönemlerinden kaynaklarla tutarlı bir tablo oluşturmaya çalışmanın mümkün olduğunu düşünür (Kenny, 2005:200-201).

Kenny için *Tractatus*'un ilk notlarında Wittgenstein, dünya ile yaşamın bir olduğunu iddia eder. Bu eserde felsefenin, tüm sorunlarını çözmüş olduğuna bir süreliğine inanır. 1930'larda İngiltere'deki felsefe anlayışı ise *Tractatus*'takin-den farklıdır. 1953'te *Felsefi Soruşturmalar* isimli eseri ölümünden sonra yayınlanana kadar basılı olarak sunulmaz. Wittgenstein'in en eski yazılarından son yazılarına kadar, yaşamın doğa bilimlerinin alanına giren bir şey olmadığı sürekli bir temadır. O, bilimin sınırında kalır. Ama hayatın ne anlama geldiği, kendi hayatı ve felsefesi ilerledikçe değişir. Daha önceki felsefede hayatın anlamı, bireyin tekbenci yaşamıdır. Daha olgun felsefede, insan topluluğunun yaşamıdır. İç yaşam, dış yaşamla yer değiştirmiştir. Mahremiyet hayatının yerini, toplum hayatı almıştır. Bu, Wittgenstein'in sonraki felsefesinde çok

yaygın olan dil oyunları kavramında ortaya çıkar. Ona göre bir dil oyunu, bir yaşam biçimiyle yakından bağlantılıdır. Aslında “dil oyunu” ifadesini kullanmanın amacı, bir dilin konuşulmasının bir faaliyetin veya bir yaşam biçiminin parçası olduğunu ortaya çıkarmaktır. Wittgenstein, bir dili hayal etmenin bir yaşam biçimini hayal etmek olduğunu düşünür. Bir dilin kurallarını kabul etmek, başkalarıyla bir yaşam biçiminde anlaşmaktır. Felsefede verilen nihai şey, özel deneyimin bir temeli değildir. Faaliyetlerimizi ve düşüncelerimizi sürdürdüğümüz yaşam biçimleridir (Kenny, 2005:202-203).

Kenny, yaşam formu kavramının Wittgenstein yorumcuları tarafından sıklıkla yanlış anlaşıldığına inanır. Yaşam biçimleri arasındaki fark paradigması, Wittgenstein’in çok sevdiği bir ifadeyle, iki farklı hayvan türünün, farklı “doğal geçmişleri” olan hayvanlar arasındaki farktır. Aslanların insanlardan farklı bir yaşam biçimi vardır; bu yüzden bir aslan konuşabilseydi biz onu anlayamazdık. Ancak insanlar arasında da yaşam biçimleri arasında farklılıklar olabilir (Kenny, 2005:204). Gerçekle ilgili anlaşmazlıklar, ancak aynı yaşam biçimini paylaşan anlaşmazlıklar arasındaki bir dünya resmi içinde mümkündür. Bir kişi, diğerinin dünya resminin bir parçası olduğunu inkâr ettiğinde, bu bazen çılgınlık gibi görünebilir, ancak bazen çok derin bir kültür farkı olabilir. Wittgenstein’in felsefesinde yaşam biçimleri, felsefenin sorgulayamayacağı, ancak herhangi bir felsefi araştırmanın önceden varsaydığı verilerdir (Kenny, 2005:204-205). Felsefenin işlevi, Wittgenstein’da düşüncemizdeki düğümleri çözmektir. Felsefenin karmaşıklığı, özel olarak karmaşık herhangi bir konudan değil, düğümlenmiş anlayışımızın karmaşıklığından kaynaklanır. Bazen Wittgenstein, felsefeyi bir terapi olarak tasvir eder; diğer zamanlarda ise dilimiz ve dolayısıyla dünyamız hakkında genel bir anlayış kazandıran bir şey olarak tasvir eder (Kenny, 2005:205-206).

Wittgenstein için felsefe bir terapidir. Anlayışımızı dilin sınırlarına çarparak aldığımız zararları iyileştirir. Filozof, bastırmamız öğretilen şüpheleri ve şaşkınlığı ifade etmemiz için bizi cesaretlendiren bir psikanalist gibidir. Zihnimizde beslediğimiz saçmalığı, gün ışığına çıkarmaya teşvik eder. Felsefeden özel bir anlayış türü olarak da söz eder. Bize kelimeleri kullanma şeklimiz ve dolayısıyla dilimizin kavramları aracılığıyla kavradığımız dünya hakkında net bir görüş verir. Felsefenin işlevi, dilin kullanımına ilişkin bilgimizde düzen sağlamaktır. Wittgenstein, felsefenin, felsefi problemlerin ötesinde hiçbir şey olmadığını düşünür (Kenny, 2005:206-207). Felsefe sadece filozoflara karşı faydalıdır; ama her birimizin içinde bilsek de bilmesek de bir filozof vardır. Kullandığımız dilde gömülü bir felsefe var. Bu felsefe, bir teoriler ya da önermeler dizisi değildir. Doğal dillerin yüzeysel gramerinin yanıltıcı doğasında cisimleşir, bu da sözcüklerin gerçek kullanım biçimini, gerçek ya da derin dilbilgisini gizler. Dil, üzerimizde bir tiranlık, bir büyü uygular. Kendimizi bundan ancak dile karşı isyan ederek, kelimeleri gerçekten kullanma şeklimizi kendimize yanlış tanıtmaya yönündeki acil ayartmaya karşı savaşarak kurtarabiliriz. Felsefe, zekâdan çok irade çabası gerektirir. Felsefi yanlış

anlama, kendimizi onların ilkel yuvaları olan dil oyunları içindeki sözcükleri kullanarak günlük işlerle sınırlandırırsak bize zarar vermez. Ama eğer soyut araştırmalara -mesela matematiğe, psikolojiye ya da teolojiye- başlarsak, kendimizi felsefi kafa karışıklığından kurtaramazsak, düşüncemiz engellenecek ve çarpıtılacaktır. Öyleyse, yaşamın en basit görevlerinden herhangi birinde başarılı olmak için felsefi terapi esastır. Ama bundan felsefenin herhangi bir yaşam rehberi olduğu sonucu çıkmaz (Kenny, 2005:207-208).

Wittgenstein, yaşamı boyunca bilimin de felsefenin de yaşamın anlamını ifade edebileceğini reddetmiştir. O, yaşam sorununun çözümünün, sorunun ortadan kalkmasında bulunacağını düşünür. Ancak bu, hayatın mutlaka anlamsız olduğu anlamına gelmez. Hayatın bir anlamı varsa, söylenemeyen ama kendini göstermesi gereken bir şeydir. Hayatın anlamını görmek, hayatın yaşamaya değer olduğuna dair bir kanaate sahip olmak demektir (Kenny, 2005:208-209). Anamlı bir yaşam, bir görevin yerine getirilmesini oluşturan bir yaşam olacaktır. Ona göre görevin belirleyicisi Tanrı'dır. Ancak bunu söylemek, soruyu cevaplamaktan çok bir "Tanrı" tanımını vermektir. Tanrı, görevin belirleyicisi ve görevi icranın yargıcısıdır. Hayata anlam veren şey, inançtır. Wittgenstein, inancın, bir doktrini onaylamaktan ibaret olduğu görüşüne karşıdır (Kenny, 2005:210). Wittgenstein, en çok Hıristiyanlığın makul olduğu fikrine de katılmaz. Hıristiyanların devasa bilgileri çürük kanıtlara dayandığını düşünür. Bu, onların mantıksız insanlar oldukları anlamına gelmez; bu, inancı bir makullük meselesi olarak görmedikleri anlamına gelir. İnanç ve felsefe arasında keskin bir karşıtlık görülür. Felsefe, hayata anlam veremez. Felsefe olsa olsa bilgelik sağlayabilir. Ancak, felsefe değil de yalnızca inanç hayata anlam verebilirse de bu, felsefenin inanç alanında hiçbir hakka sahip olmadığını düşünmemize de yetmez. İnanç, saçma sapan konuşmayı içerebilir ve felsefe, bunun saçmalık olduğuna işaret edebilir. İnanç, hayatın anlamının ne olduğunu söylemeye felsefeden daha yetenekli değildir (Kenny, 2005:211-212). Son olarak Wittgenstein için ölümün de bir anlamı vardır, ancak öbür dünyaya açılan kapı olarak değil. Ölümsüzlüğe inanılsa bile bu, anlam vermez; sonsuza kadar yaşamakla hiçbir şey çözülmez. Sonsuz bir yaşam da bir bilmece olur.

Kenny'ye göre Wittgenstein'in hayatı, ruhsal ve genellikle fiziksel bir yalnızlık içinde geçer. Sık sık intihara meyleder ve bazen akıl hastalığının eşliğindedir (Kenny, 2005:213). Tanrı'ya olan inanç Wittgenstein için önemlidir, ancak inancının kasvetli olduğu görülür. Tanrı belki de kaderden başka bir şey değildir. Eğer bir kişi olarak düşünülecekse, yalnızca sert bir yargıç olarak düşünülür. Ölümün bir anlamı varsa, bu kesinlikle yaşamın bir sonu, nihai sonudur (Kenny, 2005:213-214). Wittgenstein'in bu konuda gündeme gelen son sorusu, gerçekten agnostik olan her insanın hayatına musallat olan bir sorudur: Din, bir tuzak mıdır ve bir kuruntu mudur, yoksa değerli ve görkemli bir şey midir? (Kenny, 2005:216). Kenny de bu konuda tıpkı Wittgenstein gibi kararsızlığını ifade eder.

Değerlendirmeler

Kenny, Tanrı hakkındaki bilinmezliğini daha çok Hıristiyanlık eleştirisi merkezinde ve felsefeden yola çıkarak temellendirmeye çalışır. Attâr ise Kenny'nin önerdiği tarzda hem de yüzlerce yıl öncesinde Tanrı hakkında mecaz ve şiir dilini kullanarak konuşmayı tercih eder. Kenny'nin Tanrı'nın tarif edilemezliği konusundaki düşünceleri incelenirken Attâr'ın bu konuda hüküm vermenin zor olduğunu ifade etmesi ve bunun için susmak yerine yola koyulmak gerektiğini ifade etmesi aynı çizgiye yakın olduklarını göstermektedir. Kenny, Tanrı'nın var olup olmadığını bilmediğini belirtirken Attâr, Tanrı'nın var olduğunu, ama mahiyetini bilmenin zor olduğunu açıklar. Kişinin bu konuda alçakgönüllüce hareket etmesi gerektiğini düşünen Attâr, şöyle demektedir:

"Hüküm vermeyi bırak, ağzını kapat, taassuptan sıyrılmaya düş haydi."(Ferîdüddin Attâr, 2016:67) "...Ayağını kaldır, düş yoluna kendi işine bak. Kâfir nefsi öldür, mümin ol. Nefsi öldürdüğünde ancak, güvende olursun."(Ferîdüddin Attâr, 2016:68)

"Eğer kendi varlığından çıkar kurtulursan işte o zaman akıldan manaya doğru bir yol bulursun...Şu murdar dünyaya aldanıp kapılmışsın ona, bu yüzden de mana âleminden mahrum kalmışsın." (Ferîdüddin Attâr, 2016:74)

Attâr, insanın kemalat yolculuğu sonucunda elde edebileceği üstünlüğe ulaşması için terk etmesi gereken kötü huyların her birini, farklı bir metaforla dile getirir. Ona göre insanın kalbini ve akıl etme yeteneğini bağlayıp, onun tekamülünü önleyen şeyler vardır. Bunların başında "hırs, kibir, şehvet düşkünlüğü ve aşırı arzular" gelir. Eserinde bunların her birini ayrı ayrı kuş metaforları kullanarak anlatır (Darıcı, 2014:27). Vahdet-i vücuda, yani varlığın birliğine ulaşanlar, ancak halkın Hakk'ın zuhuru; Hakk'ın halkın bütünü olduğunu idrak edebilirler (Darıcı, 2014:33). Görülemeyen, idrak edilemeyen ilahi Zat, hiçbir şeye benzemediği cihetiyle, her türlü figür ve formula temsilden münezzehtir. Kullanılan metafor bizzat Allah'a değil, Allah'ın tecellisine işaret eder (Darıcı, 2014:58). Simurg, Allah'ın zatına değil, isimleri ve sıfatlarına tekbül etmektedir. Simurg, zati itibariyle değil, isimleri ve sıfatları bakımından Allah'a sembol olabilir.

Sufilere göre insan, kendisinde Allah'ın isimlerinin açığa çıktığı bir mahluktur. İsim, zuhura ereceği mekânı arar. İşte o mekân insandır. Bu açıdan insan, Hakk'a ayna olmuştur. Çünkü insan, ilahî bir numunedir, Allah'ın halifesi olan insan, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerinin en mükemmel şekliyle tecelli ettiği varlıktır. Âlemde olan her şey insanda da vardır. Âlem bir ayna ise, insan da âleme aynadır. İnsan görünüşü bakımından küçük âlem, iç dünyası, gönlü bakımından büyük âlemdir (Darıcı, 2014:101). İnsan, Hakk'ın aynasına baktığında kendi görüntüsünü görür. Allah da kendi kendisini insanda seyrederek Attâr, insanı ve insanın yüzünü, bütün yaratılanların en üstünü oluşu sebebiyle Allah'ın sıfatlarının yansıdığı bir ayna olarak görür. Bütün kâinat, bilhassa kâinatın özü ve özeti olan insan, âdeta Tanrı sıfatlarının aynası mesabesinde (Darıcı, 2014:102). Simurg insanın ruhundaki Allah'a ulaştırıcı kabiliyetlerdir

(Darıcı, 2014:103). Bu anlayış da Attâr'ı hem insan algısı hem de Tanrı'ya ulaşmayı mümkün görmesi açısından Kenny'den ayırır. Zira Kenny, insanı bedenden ibaret çeşitli kapasitelerden ibaret addedip, Tanrı'yı da bu açıdan tarif etmeye çalışırken Attâr, insanın âdeta Tanrı'nın evrendeki yansıması olacağına dahi işaret ederek ona büyük bir değer atfetmektedir.

Attâr, Tanrı hakkında bir şeyler diyebilmek için nefsi öldürmenin, sadece görünen kısımla yetinmemenin bunun için kalbin sesini dinleyerek öncelikle inanmanın lehine bir tutum benimsemenin kişiyi bir sonuca ulaştırabileceğini Kenny'den farklı olarak öne sürmektedir. Kişi, bilebilmek için dinî tecrübeye de açık olmalıdır. Bu konuda mücadele etmeye hazır olmalıdır. Öyle ki kişi âdeta bu uğurda canından bile vazgeçmelidir. Bu durum da Attâr'ın meseleye ne kadar ehemmiyet verdiğini gösterir. Ayrıca bu yola cesurca ve aşkla girmenin önemine vurgu yapan Attâr der ki:

"O vakit rehber olan Hühüd, kuşlara: "Âşık olan canını düşünmez" dedi. İster zahit ol ister fâsık canını terk ettiğinde âşıkındır artık."(Ferîdüddin Attâr, 2016:124)

"...Aşk içre ayağını sağlam basan küfürden de geçer imandan da. Aşk seni fakrın kapısına yöneltir. Fakr da sana küfrün yolunu gösterir. Bu küfür ve bu iman sende kalmayınca, tenin kaybolur, canın da kalmaz. Ondan sonra bu işin eri olursun. Böylesine sırlara vakıf olmak için er olmak gerekir. Erler gibi kapıya yönel ayak bas, korkma. Küfürden de imandan da geç korkma. Daha ne zamana kadar korkacaksın? Tıfilliği bırak, ercesine yola gir, işe koyul. Karşına yüzlerce engel çıksa da tasalanma, çünkü bu yolda böyle şeyler hep olur."(Ferîdüddin Attâr, 2016:126)

Attâr, evrendeki ihtişama odaklanır. Bu açıdan da tasarım argümanı konusunda Kenny'den farklı düşünür. Evrendeki güzelliklerin bir bakıma Tanrı'nın varlığının delilleri olduğuna işaret eder. Ayrıca akli öne çıkaran Kenny'nin aksine kalbe/gönle de vurgu yapar. Bu anlamda Tanrı'yı bilmek için sadece akli bilginin yeterli olamayacağına değinerek şu ifadelere yer vermektedir:

"...Şu âlemdeki her bir zerre seni Hakkın katına ulaştıran bir kılavuzdur. Her tarafın onun bahşetmiş olduğu nimetlerle dopdoludur."(Ferîdüddin Attâr, 2016:241)

"Simurg âşıkara ortada olmasaydı asla gölgesini yaymazdı. Eğer gizli olsaydı Simurg, gölgesi olmazdı hiçbir zaman. Burada gölgesi peyda olan şey, orada âşık olur, görünür. Simurg'u gören gözün yoksa ayna gibi parlak gönlün yok demektir. Kimsenin o cemâli görececek gözü olmadığından, çaresiz sabretmesi gerekir. Onun cemâliyle aşk bahsine girilemez. Ancak lütfunun kemâliyle o bir ayna yaptı. O, gönül aynasıdır. Gönle bak da onun cemâlini seyret."(Ferîdüddin Attâr, 2016:117)

"...Eğer sen! Dostun cemâlini seviyorsan gönlün onun yüzünün aynası olduğunu bil. Gönül elde et de onun cemâl-i şerifini doya doya seyret, canını ayna kıl ve celâl-i şerifine nazar kıl. Senin padişahın celâl köşkündedir, köşk; o cemâlin güneşiyle apaydınlıktır."(Ferîdüddin Attâr, 2016:119) "...Artık kendi padişahını kendi gönlünde ara dur. ... Eğer sana bir kapı açılacak olursa gölgenin içinde güneşi görürsün."(Ferîdüddin Attâr, 2016:120) "...Padişahın her gönle ulaşan bir yolu vardır. Fakat yolunu kaybetmiş gönlün ona ulaşması imkansızdır."(Ferîdüddin Attâr, 2016:121)

Kenny, Tanrı'nın bilinmeyeceğini savunurken, Attâr, aslında Tanrı'nın var olduğunu, hatta insana çok yakın olduğunu, fakat insan aklının ve duyularının sınırlarını aştığını, akıl ve duyularla bilinmeyeceğini ve bu durumun güçlüklerini dile getirir. Âdeta Anselm'in Tanrı'nın tasavvur edilmesine dair fikirlerini hatıra getiren şu sözlere yer verir:

"Kuşkusuz bizim de bir padişahımız var, Kaf dağı denilen dağın ardında. Onun adı Simurg'dur, kuşların padişahıdır. O bize yakındır, biz ise ondan o kadar uzağız ki!"(- Ferîdüddin Attâr, 2016:78) "...Onu, pak olan gönül bile vasıf edemez. Aklın ise onu idrak edecek bir sermayesi yoktur. Şüphesiz akıl ve can şaşırıp kalmış onun vasfında gözleri kamaşmıştır. ...Hiçbir âlim onun kemâlini bilemedi, göremedi. Gören hiçbir göz onun cemâlini göremedi. ... Kemâline mahlukat erişemedi, bilgi ardınca gitti, fikirse bir yol bulamadı."(Ferîdüddin Attâr, 2016:79)

"...Onun güzelliği görününce sekiz cennet yekpare simsiyah kesildi. Canların canı olan o güzelliğin ihtişamı karşısında cennet ortadan kalkar esamesi okunmaz olur."(Ferîdüddin Attâr, 2016:338)

Attâr, evrende kötülüklerin de kaçınılmaz olacağına işaret eder, bu konuda Kenny ile benzer bir tutum sergiler: "...Bu âlemde gönül huzuruna ve rahatlığına erişmek kâbil değildir. Çünkü dünyanın mayasında huzur ve rahatlık yoktur."(Ferîdüddin Attâr, 2016:260) "Bil ki şu dünya baştan başa necasettir, pisliktir. Onda halk derbeder olarak ölmektedir." (Ferîdüddin Attâr, 2016:182) Attâr, Tanrı'ya ulaşmak için dua ve ibadet etmenin şart olduğunu, fakat bunun yetersiz olduğunu da vurgular. Bu konuda da Kenny, gibi sadece pasif bir dua etme eyleminin yeterli olmadığını, felsefeden yola çıkan aklın da yeterli olmadığını, bunun mutlaka pratik boyutunun da olması gerektiğini, âdeta yaşanmadan, tecrübe edilmeden meselenin bilinmeyeceğini vurgular:

"Marifet aşkı, cismanî aşk gibi değildir."(Ferîdüddin Attâr, 2016:238)

"Ama eğer biri çıkar da ibadet ve itaate gerek yoktur derse her saat üzerine lanetler yağar. İbadet ve itaati bir an bile terk etme. Yaptığın ibadete de zinhar bir kıymet verip sadece ona güvenme."(Ferîdüddin Attâr, 2016:173)

"Niyazsız, duasız bu bir avuç toprak yüzünden daha ne kadar çekeceğiz? ...Kendimizden ve halktan uzaklaşmadıkça, canımız boğazımızdan temiz olarak çıkmaz."(- Ferîdüddin Attâr, 2016:183) "...Halktan tamamıyla el çekip uzaklaşmayan, aslında ölmüştür ve bu perdenin sırlarının mahremi değildir."(Ferîdüddin Attâr, 2016:184)

"Dergâh-ı ilahîde iş kolay değildir. Onun yolunda toprak olmak gerek. Bu dergâha uzaktan birçokları geldi, kimi zaman yandı, kimi zaman da ateşten ve nurdan tuttu. Bir ömürden sonra amacına ulaşan, hasret içre erir, yok olur da artık eriştiği maksadın bile farkına varmaz."(Ferîdüddin Attâr, 2016:188)

Attâr, Tanrı'yı bilebilmek için kişinin mücadelelerle dolu bir yolculuk yapması gerektiğini ve insan ömrünün de bu konuda şüpheyle geçirilmeyecek kadar kısa olduğunu, fakat birçok kişinin bu konuda mazeretler öne sürdüklerini açıklar: "...Her birinin yerli yersiz mazereti vardı. Böyle kişiler Anka'yı nasıl yakalayabilirler? ... Bir zerreye dahi tahammülün yokken güneşten nasıl hazine

umarsın?”(Ferîdüddin Attâr, 2016:114) “Âlemi ve içindekilere sen şaşkın şaşkın bakıp seyrederken kısacık ömür tükendi.” (Ferîdüddin Attâr, 2016:236).

Attâr, Tanrı’ya ulaşmak üzere tasavvufî bir güzergâh seçer. Bu konuda takip edilmesi gereken bir yol haritası çizer. Kenny gibi sadece akıldan hareket eden felsefenin Tanrı’yı bilmek için yetersiz olacağını da vurgulayarak şöyle der:

“...Yolun başında talep vadisi vardır, ardından da aşk vadisi gelir. Üçüncü yol marifet vadisidir. Dördüncü yol ise istiğna vadisidir. Beşinci vadi ise tertemiz tevhid vadisidir. Ardından da aşılması güç ve çetin olan hayret vadisi vardır. Yedinci vadi fakr ve fena vadisidir. Bu vadiden sonra gidilecek başka yol kalmaz. Bunları aştıktan sonra süluk biter ve ona olan seyrin tamam bulur. Artık bir damla da olsan okyanus olursun.”(Ferîdüddin Attâr, 2016:340) “...Talep vadisine ulaştığında artık bu vadiye birçok zorluklarla karşılaşırsın. Burada her an yüzlerce bela ve imtihanla yüzleşirsin, burada papağana benzeyen felek, sinek misali kıymetsizdir. Burada aralıksız çabalaman gerekir, zira burada olup bitenler sürekli değişir. Bütün varlığını ve sana ait olan her şeyi terk etmelisin. Kanlara bulanıp her şeyden kurtulmalısın. Her şeyden kurtulduktan sonra ilerlemen için gönlünün kirini pasını temizlemelisin.”(Ferîdüddin Attâr, 2016:341)

“...Önce kendinden kurtulmadan yola durman doğru olmaz. ...Eğer böyle yapıp neyin varsa yakarsan işte o zaman kurtulursun. Aksi hâlde ömür boyu gam ve keder içinde kan iç dur.”(Ferîdüddin Attâr, 2016:272)

“İmanın kalplerinde yer etmediği kişilerin kalplerine bir nazar kılsan kuşkusuz onların da mazur olduğunu görürsün.”(Ferîdüddin Attâr, 2016:298)

“Varlığının alameti olan beşerî sıfatlardan kurtulunca, onun katının ilahî nurları etrafını aydınlatır.”(Ferîdüddin Attâr, 2016:342)

“Talep vadisinden sonra aşk vadisine ulaşılır. Buraya ulaşan, ateşlere girmiş gibidir.” (Ferîdüddin Attâr, 2016:353) “...Aşk pazarının idarecisi akıl olamaz. Aşkın akıl kalıbına girmesi pek muhaldir.”(Ferîdüddin Attâr, 2016:354)

Tanrı’ya ulaşmak için her bireyin kapasitesinin farklı olacağına işaret eden ve başlangıçta koşulsuz bir teslimiyeti öneren Attâr, kişinin ahlakî bakımdan da olgunlaşması gerektiğini şöyle ifade eder:

“Kendi kusurlarınla meşgul olur da sadece onları görürsen ne kadar kusurlu da olsan makbul olursun.” (Ferîdüddin Attâr, 2016:316)

“...Kişinin talep ettiği şeyi bilmesi iyidir. Gerçi zaten o senin talep ettiğin her şeyden daha makbuldür.” (Ferîdüddin Attâr, 2016:320)

“Sadece ümit ve korku mudur sizi bana yönelten? Sizleri yaratan ve besleyen yegâne Rab bensem o zaman sizin bana ettiğiniz kulluk cân u gönülden olmalıydı.”(- Ferîdüddin Attâr, 2016:323)

“...Bundan sonra karşına uçsuz bucaksız marifet vadisi çıkar. Burada yol çok uzun ve meşakkatli olduğu için salık türlü hallere girer. Bu vadiye yollar birbirinden ayırır. Ten yolcusu ve can yolcusu ayrı ayrıdır. Bu farklı ve ayrı oluşa rağmen yine de ten ve can kendi kemâl ve nakışlıklarına göre yükselir ve alçalırlar. Marifet vadisi denen bu yerde her salık kendi kabiliyetine göre yol alıp ilerler.”(Ferîdüddin Attâr,

2016:369) "...Bu yolda herkesin seferi kemâli derecesinde ve kurbıyyeti (yakınlığı) ise hâline göredir. Sivrisinek takatinin son raddesinde uça da rüzgârın gücüne ulaşabilir mi? Şüphesiz herkesin yolculuğu farklı olduğundan hiçbir kuşun uçması aynı değildir. İşte bu farklılıklardan dolayı kimi mihrabı kimi putu bulmuştur. Marifet güneşi bu kutlu yolun feleğinde ışıklarını saçmaya başlayıp etrafı aydınlatığında herkes kemâli miktarınca nazar ve görüş sahibi olur ve kendi makamını bulur..."(-Ferîdüddin Attâr, 2016:370)

Attâr, Tanrı'yı bilmek için yola çıkan kişinin birçok psikolojik merhaleden geçeceğine ve her aşamanın aslında felsefî birer tutum da yansıttığına şöyle işaret eder:

"Marifet vadisinden sonra istiğna vadisi gelir ve burada ne dava vardır ne mana! ... Gariptir burada her bir karıncaya sebepsiz yüz fil kuvveti verilir."(Ferîdüddin Attâr, 2016:381)

"İstiğna vadisini aştıktan sonra tevhid vadisine ulaşırsın. Tefrit ve tecrit konakları ile karşılaşsın."(Ferîdüddin Attâr, 2016:395) "...Bir nokta olan ezel kaybolup gitti mi orada "hiç"ten başka bir şey kalmaz. Madem her şey bir hiçtir, bütün bunlar hep hiçtir, hakikatte yokluktan başka ne vardır ki? Bu âlem şan ve şöhretten ibarettir."(-Ferîdüddin Attâr, 2016:396)

"Tevhid vadisinden hemen sonra karşına Hayret vadisi çıkar. Burada tek uğraşın dert ve hasrettir. Burada aldığın her bir nefes sanki bedenine inen bir kılıç darbesi gibidir. Her an üzüntü taşır. Ah vah edersin dertlenir yanarsın. Bu makamda gece ve gündüz olmaz. Çünkü o zamanın haricindedir. Orada ne gece olur ne de gündüz. Bu vadiye erişen her salikin kullarının her biri kılıç değmeksizin kanar ve dökülen kanlar "Eyvah" diye yazar."(Ferîdüddin Attâr, 2016:409) "...Hayret makamına erişmiş salikin şaşkınlığı ve taaccübü arttıkça artar. Kendini kaybeder. Canındaki tevhid nakışları bir bir yok olur. Hatta kayboluşunu da kaybeder."(Ferîdüddin Attâr, 2016:410).

Attâr, Tanrı'yı idrak etme merhalesini, âdeta bilinemezliğin doruk noktası olarak şöyle betimler:

"Ne anlatabilirim ne susabilirim ne de ikisinin arasında kendisinden geçebilirim."(Ferîdüddin Attâr, 2016:417)

"...Hiçbir şey bilmiyorum, keşke bilseydim. Bir şeyler bilseydim hiç böyle hayrete düşer miydim?"(Ferîdüddin Attâr, 2016:420)

"Hayret vadisinden hemen sonra fakr ve fena vadisi gelir. Bu vadiye söz söylemek mümkün mü? Bu vadi unutulmuşluğun, lâl u ebkem olmanın, sağırlığın ve kendinden geçmenin merkezidir. Bu vadiye yüz binlerce nihayetsiz gölgenin bir güneşin varlığıyla ortadan kalktığına şahit olursun."(Ferîdüddin Attâr, 2016:423)

"...Varlığın ortadan kalkması fena makamıdır. Bu makama eren kişi fena makamında olduğunu da unutursa işte bu da beka makamıdır."(Ferîdüddin Attâr, 2016:426)

"...Ne kadar gelmişseniz kendinizi o kadar görürdünüz..."(Ferîdüddin Attâr, 2016:448)

"...Hulasa burada söz kısaldı, kılavuz da kalmadı yolcu da hatta yol da."(Ferîdüddin Attâr, 2016:450)

Sonuç olarak Kenny, bizce felsefi zemininin yeterliliği tartışma konusu olabilecek *The Unknown God* isimli eserinde Tanrı'nın tarif edilmezliği, düşünülebilirliğini, Tanrı'ya zihin atfedilip edilemeyeceğini, antropomorfizmin sınırlarını, kötülük problemi ve tasarım delili ilişkisini, mecaz, kıyas, inanç, kibir ve gurur kavramlarını inceler. Bu kavramlardan yola çıkarak Hıristiyanlık eleştirisi bağlamında agnostisizmi benimser. Dahası fikirlerini temellendirmek için Anselm, Clough, Newman, Stephen, Wittgenstein'in fikirlerinden beslenir.

İlk başta kendisinden yaklaşık 800 yıl önce yaşamış Attâr ile aralarında bağlantı kurulamayacak gibi gözükse de iki düşünür de söz konusu eserlerinde Tanrı'nın bilinmesi meselesini din felsefesine malzeme teşkil edecek şekilde ele aldıkları için bu çalışmada düşünürlerin fikirleri kıyaslandı. Elbette ki Kenny, meseleye bir filozof olarak yaklaşmakta akıl temelinde olayı değerlendirmekte iken Attâr, aklın yanı sıra gönül ya da kalbin de işin içine katılması gerektiğini tam da Kenny'nin önerdiği tarzda din dilini şiir ve mecazla ele alarak savunmaktadır. Bu da özellikle günümüzde dahi tartışma konusu edilen meseleye aslında yüzlerce yıl öncesinde alternatif çözüm önerileri olduğunu bizlere göstermektedir. Belki de Attâr'ın önerisi, başta Kenny olmak üzere birçok farklı düşünürde de bu konuda yeni kapılar açacaktır.

Kaynakça

- Attâr, F. (2016). *Mantıku't-Tayr: Kuş Dili* (Ayhan Yıldırım, Çev.). İnsan Yayınları.
- Çeber, S. (2022). *Din Psikolojisi Açısından İnsanın Anlam Arayışı Problemine Ferîdüddin Attâr'ın Mantıku't-Tayr*
- Eseri Bağlamında Bir Bakış* [Yüksek Lisans]. T.C. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı.
- Darıcı, Z. (2014). *Ferîdüddin-i Attâr'ın Mantıku't-Tayr İsimli Eserinde Metaforik Üslub* [Yüksek Lisans]. T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı.
- Kenny, A. (2005). *The Unknown God: Agnostic Essays*. Continuum Press.
- Küçük, S. (2013). Ferîdüddin Attâr'ın Hayatı ve Eserleri. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* (ISSN: 2147-0626), 2(1), 241-262.
- Şahinoğlu, M. N. (1991). Ferîdüddin Attâr. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 4:95-98).
- Yıldız, F. (2021). *Anthony Kenny'de Din Felsefesi: Agnostisizmin "Temellendirilmesi"* [Felsefe ve Din Bilimleri- Din Felsefesi (Doktora)]. T.C. İstanbul Üniversitesi- Sosyal Bilimler Enstitüsü.