

FELSEFE DÜNYASI

2010/1 Sayı: 51 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. İsmail KÖZ
Doç. Dr. Erdal CENGİZ
Yard. Doç. Dr. Fulya BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

P.K 21 Yenışehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

20.00 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 YeniMahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

KADI ABDULCEBBAR'DA VE KIERKEGAARD'DA KORKUNUN TEOLOJİSİ

İbrahim ASLAN*

Giriş:

Bir kelâmcı için din, esasa ait olmayan yönleriyle, bir filozofun, “içinde” olarak ya da “karşısına” alarak anlamaya ve mahiyetini kavramaya çalıştığı varlık gibi bir gerçekliktir. Çünkü din, ait olduğu *kutsal metnin ruhu* ile aktüelleşeceği *tarihin hâli* arasındaki ilişkide diyalektik niteliği ağır basan bir hakikat zeminedir. Bu, dinin, insan fitratına ve toplumun tarihsel ve kültürel dinamiklerine “olması gereken” açısından kritikler getiren ve yaşamın nihâî telosunun ilahî temele dayanması gerektiğini hatırlatan kapsayıcı bir yapı olduğu anlamına gelir. Aynı vahiy geleneğine bağlı Hristiyanlık ve İslâm’a bakıldığında dinin biri “akıl” diğeri “iman” olmak üzere iki ana zemin üzerinde aktüelleştiği söylenebilir. İlkinde din, aklın kavrama kapasitesi içerisinde açıklanabilir ve gerekçelendirilebilir “makûl”, “objektif” ve “evrensel” ilahî buyruklar bütünü olarak; ikincisinde ise, aklın sınırlarının ötesine ait “aşkın” ilahî buyruklar bütünü ve kaynağını ilahî iradeden alan “sübjektif” ve bireysel bir “iman” ya da teslimiyet olarak savunulmuştur.

Temelini din ile akıl arasındaki ilişkide bulan bu iki bakış açısı, Hristiyanlık açısından ilk yüzyıllarına kadar geri giden teolojik bir diyalektik olarak gelişmiştir. Bunu, Marcion (ö. MS 85), Origen (ö. MS 185), Pelagius (ö. MS 400) ve Scottus (ö. MS 810-887) gibi Gnostic düşünürlerin akla dayanarak mensup oldukları dindeki akıl dışı öğeleri kritik etmelerinde ya da reddetmelerinde görmek mümkündür.¹ Örneğin beşinci yüzyılım akılcı ve özgürlükçü düşünürlerden Pelagius, Hristiyanlığın özünü, belki de omurgasını oluşturan aslî günah meselesinde tam anlamıyla akılcı ve temellendirmeci bir yöntem izlemiştir. O, Adem ve Havva’dan irsiyet yolu ile geldiğine inanılan “aslî günah” akidesini kabul etmemiş, günahın Tanrı yazgısından değil, iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yeteneğine sahip

* -Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı.

¹ Robert M. Grant, *The Earliest Christian Gnosticism*, Church History, Vol. 22, No.2 (Jun., 1953), pp.81-98.; R. McL. Wilson, *Gnostic Origins*, Vigiliae Christianae, Vol. 9, No. 3 (oct., 1955), pp.193-211.; Henry A. Gren, *Gnosis and Gnosticism: A Study in Methodology*, Numen, Vol. 24, Fasc. 2 (Aug., 1977), pp.95-134.; Macit Gökerk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul 1996), s. 154 vd.

şekilde yaratılan insanın kendi iradesinden kaynaklandığını savunmuştur.² Buna karşılık ilk dönem Hristiyan yazar ve düşünürlerinden biri olan ve radikal imancılığıyla bilinen Tertullianus (ö. MS.160-220) “akıl” ve “iman” arasında tam bir karşıtlık ilişkisi kurmuştur. Ona göre inanılan şeyler, akıl açısından inanılması “imkânsız” şeylerdir. Çünkü iman bir paradokstur. Paradoks bulunmazsa, orada zaten iman da bulunmaz. Bu nedenle mümin, aklın ortaya koyacağı hiçbir iddiayı dikkate alamaz ve önemseyemez. Tertullianus, bu bakış açısını “credo quia absurdum est” yani “saçma olduğu için inanıyorum” meşhur sözleriyle özetlemiştir.³

Aydınlanma dönemine gelindiğinde ise Hristiyanlığın bu iki zemini daha da derinleşmiş ve radikal fideist söylem ile yapısal bir karşıtlığa dönüşmüştür. Bu çerçevede Descartes (1596 –1650), Leibniz (1646-1716) ve Hegel (1770-1831) gibi filozoflar, dini aklın delâlet sınırları içerisinde objektif, rasyonel ve epistemik bir değer alanı olarak ele almışlar ve dinî objeleri bilgi objelerine dönüştürme çabası içerisinde olmuşlardır.⁴ Dinin bu rasyonel yorumuna şiddetle karşı çıkan St. Paul (MS. 5-67), Pascal (1623-1662), Pierre Bayle (1647-1706)⁵, Kierkegaard (1813-1855), L. I. Shestov (1866-1938) ve Karl Barth (1886-1968) gibi filozof ve teologlar ise dinin akli aşan bir değer alanı olduğunu savunmuşlardır. Bunlara göre din, özü açısından irade ve kalbe dayalı bir teslimiyet, bağlılık, güven ve imandır.⁶ Bu, dinin aklın sınırları içerisinde ele alınması mümkün olmayan sübjektif bir değer

² Schopenhauer, *Din Üzerine*, (çev. A. Aydoğan, İstanbul 2009), s. 164.

³ B. Williams, *Tertullian's Paradox*, (New Essays in Philosophical Theology içinde, ed. A. Flew-A. Macintyre), London 1955, pp.187-211.; M. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, (New York 1955), p.97-98.; Robert E. Larsen, *Kierkegaard's Absolute Paradox*, *The Journal of Religion*, Vol.42, No.1 (Jan., 1962), p.34. Ayrıca bkz. Hanifi Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık*, (A.Ü.İ.F.D., cilt.XL, sayı. Prof. Dr. Necati Öner Armağanı, yıl. 1999), s. 166.

⁴ Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev. M. Sencer, say yay. 1983), s. 539-729.; Aliye Çınar, *Rasyonel Teoloji*, (İstanbul 2008), s. 43-57.

⁵ Radikal imancılık çizgisindeki filozoflardan Bayle, din ve iman alanında aklın yerinin olmadığı görüşünü savunmuştur. Bu çerçevede o, “akıl” ve “kalb” olmak üzere iki dinden söz etmiştir. Akıl, inanılan şeylerin sahte ve paradoks içerdiğini gösterse de, kişi yine de kalbiyle inanmalıdır. Çünkü burada önemli olan aklın almadığı ve hatta ona zıt olan şeylere inanmak ve sıkı sıkıya bağlanmaktır. Bayie, akıl ile iman arasındaki karşıtlıkta inanmayı bir fazilet olarak nitelemiştir. Bkz. Oscar Kenshur, *Pierre Bayle and the Structures of Doubt*, *Eighteenth Century Studies*, Vol. 21, No. 3 (Spring, 1988), p. 304.; Hanifi Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık*, s. 166.

⁶ Ferit Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, (Ankara 2004), s. 89-134.

alanı olmasından kaynaklanır.⁷ Aydınlanma döneminde akıl ile iman arasında ortaya çıkan bu karşıtlık ya da gerilim, inanç ve bilginin aynı kafada bir arada bulunmasını kurt ile kuzunun bir arada bulunması olarak yorumlayan radikal fideizm ile en üst seviyeye çıkmıştır. Bu yaklaşımın önde gelen isimlerinden biri olan Kierkegaard, imanın düşünmenin bittiği yerde başlayan bir üst değer olduğunu, bu nedenle delil ve ispat standartlarına uygun olmadığını savunmuştur. Ona göre Tanrı başta olmak üzere, inanılması gereken hususlar objektif ölçülerle kavranamaz. Kavranabilseydi eğer, o zaman zaten inanmaya gerek kalmayacaktı.⁸

İslâm düşünce tarihinde söz konusu iki zemin, Selefi çevrelerde⁹ birinin diğerini dışladığı bir "karşıtlık" içerisinde ele alınmıştır. Mutezile'de, bu iki zemin birbirine açık, uygun ve tamamlayıcı değer alanları olarak temellendirilmiştir. Eş'ârî ve Maturidî kelam çevrelerinde ise Mutezile'nin "akıl sınırları içerisinde din" söylemini tersine çeviren "beyânî" bir bakış açısı olarak gelişmiştir.¹⁰ Bunu, ortaya çıkan teolojik tartışmalarda görmek mümkündür.¹¹ Bu bütünlükte Hristiyan

⁷ Çünkü nihai kesinlik, aklın düşünmesi ile değil kutsal kitaba dayanan iman ile elde edilebilir. Pascal, bunu akıl imanın temeli değil, iman aklın temelidir, şeklinde ifade etmiştir. Bu bakış açısında inanmak için bilmek, bilmek için inanmaktan önce gelir. Bkz. Blaise Pascal, *Pensees*, (translated with introduction by A.J. Krailsheimer, Penguin Boks, England 1986), p. 58.; Norman Wilde, *Scepticism and Faith in the Philosophy of Pascal*, The Harvard Theological Review, Vol.9, No.1 (Jan., 1916), p.60.; Hanifi Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmançılık*, s. 169.

⁸ Kierkegaard. *Concluding Unscientific Postscript*, (translated by D. F. Swenson, W. Lowrie), Princeton University Pres, 1974, p. 189.

⁹ Selefiye, dinin, kaynağını Allah'tan alan ilahî buyruklar bütünü olması dolayısıyla nass ile sınırları çizilmiş bir iman ve teslimiyet olduğunu savunmuş; bu nedenle de aklın din alanının dışında tutulması gerektiğini kabul etmiştir. Doğası gereği spekülâtif olan akli din alanının dışında tutmuş ve Kur'ân ile kurulması gereken ilişkinin anlama ve yorumlama ilişkisi değil, iman ilişkisi olduğunu savunmuştur. Gazalî sahabe ve tabiîn'in din anlayışı olarak nitelediği bu bakış açısını altı ilke ile özetlemiştir: Takdis (Allah'ı tenzih etmek), Tasdik (Koşulsuz ve kuşkusuz şekilde inanmak), Acz-i İtirâf (gaybî meselelerde acziyetini itiraf etmek), Sükût (Sorgulamamak), İmsâk ve Keff (Gayb ve Müteşâbih ayetler konusunda te'vilden kaçınmak). Bkz. Gazalî, *İlcâmu'l-Avam*, (tash. ve tahk. M. el-Bağdadî, Beyrut 1985), s. 54-77. Gazalî'nin altı ilkede özetlediği Selefi bakış açısı, esasında, dinde akli ve te'vili esas alan Mutezili söylemin tam karşısında yer alır. Dolayısıyla söz konusu ilkeler, dinde nassı ve imanı önceleyen bir yaklaşımı örneklemektedir.

¹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, (Kahire 1999), I-II/s. 9, 10.

¹¹ Ömer b. Abdilaziz'in *er-Redd ale'l-Kaderiyye*, (Anfänge Muslimischer Theologie içinde, Beyrut 1977, ek: Bidâyâtü İlmi'l-Kelâm fi'l-İslâm, s. 20-52); Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'nin *er-Redd ale'l-Kaderiyye*, Hervevî'nin *Zemmu'l-Kelâm* (thk. Abdullah b. Muhammed el-Ensârî,

ve İslâm teolojilerinin akıl-nass ilişkisinin diyalektiğinde iki uç arasında gidip gelen bir gerilim tarihi olarak geliştiğini rahatlıkla söylemek mümkündür.¹²

Dinin kutuplaştırılan bu iki zemininde ilgi çeken ve bu makalenin kaleme alınmasına ilham veren yönü, Müslüman kelâmında akli metodolojiyi kullanan Kadı Abdulcebbar (932-1025) ile Hristiyan teolojisinde fideist bakış açısına sahip Kierkegaard'ın¹³ “korku” kavramına dayanarak karşıt söylemleri savunmuş olmalarıdır. Nitekim Kadı Abdulcebbar, korku kavramından yola çıkarak dinde kesin, makûl ve objektif sınırlara ulaşma çabası içerisinde olmuş; Kierkegaard ise, korku kavramı üzerinden imanın akıl ve etik dışı bir değer niteliği taşıdığını ortaya koymaya çalışmıştır. Kavram, her ne kadar farklı teolojik sorunlar içerisinde kullanılmış ise de, her iki teolog söz konusu kavrama dinde aklın ve rasyonel düşüncenin yerinin olup olmadığı ana sorunu etrafında yer vermişlerdir.¹⁴

Mektebetu'l-Ğarba el-Eseriyye, tz.) ve İbn Kudame'nin *Zemmu't-Te'vil* (“Akâid-i Selefiye” adlı derleme içinde, Matbaatu'l-Menâr, Mısır 1351) ve *Tahrîmu'n-Nazar* (tashih, talik ve tahkik: George Makdisi, 1985 Cambridge) adlı eserleri bunun en çarpıcı örnekleridir.

¹² Fideizm, dini aklın sınırları içerisinde ele alınması mümkün olmayan ilahî buyruklar dizisi olarak belirler, aklı da spekülâtif ve zannî nitelikte olması dolayısıyla koşulsuz ve kuşkusuz nitelikteki imana aykırı görür. Bu temelde Hristiyan teolojisi içerisinde iki tür fideist yaklaşımdan söz edilebilir. Radikal fideizm ve İlmî Fideizm. İlkine göre din ve içerdiği metafizik değerler, rasyonel düşünceden yola çıkarak aklın sınırları içerisinde ele alınamaz ve temellendirilemez. Çünkü aklın kavrama kapasitesi sınırlı ve doğası gereği yıkıcı, bozucu ve çelişkiler yaratır. Bu nedenle aklın hükümleri, dinin emirleri ile çelişir. İlmî fideizme göre ise akıl ile iman arasında karşıtlık değil, aşkınlık ilişkisi vardır. Bu nedenle nihâî hakikatlere ulaşmada iman akıldan önce gelir. Çünkü kesinlik saf akıl ile değil, ancak vahye iman ile sağlanabilir. Nitekim akıl, hiçbir zaman aslî günahın, düşüşün, enkarnasyonun ve kurtuluş için zorunlu olanın bilgisini açığa çıkaramaz. Bu yaklaşım Augustineci Hristiyan geleneği içerisinde benimsenmiş ve Pascal ile öne çıkmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Christopher İnsole, *Kierkegaard: A Reasonable Fideist?*, HeyJ, XXXIX, pp. 364-365.; Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, s. 89-134.

¹³ Kierkegaard, Hegelcilik ile Alman Romantizmi'ne yönelttiği eleştirilerle, Eski ve Yeni Ahit'teki kıssalara getirdiği yorumlarla, Katolikliğe yönelttiği eleştirilerle ve Hristiyan inancını yeniden canlandırma çabalarıyla öne çıkmış bir filozof ve teolog olarak bilinir. 20. asrın teolojisi üzerinde büyük etkileri olduğu kabul edilen Kierkegaard, yazdığı eserlere bakılırsa yaşamının son yıllarında (1848-1855) teolojik sorunlara ağırlık verdiği söylenebilir.

¹⁴ Burada karşılaştırmaya konu edilecek olan kavram, Kierkegaard'da Almanca'da korku, kaygı ve endişe olarak çevrilen “angest” kelimesi ile ifade edilmiştir. (bkz. Soren Kierkegaard, *Kaygı*, Danca aslından çev. T. Armaner). Kadı Abdulcebbar'da ise kavram, Arapça'da “korku” anlamına gelen *havf* kelimesi ile ifade edilmiştir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*. XII, (tahk. İ. Medkûr, Mısır tz.), s. 352, 360. 362, 365, 366, 373, 387, 393, 408, 442, 509.

Kavramın her iki teologdaki çerçevesini ortaya koymadan önce şu değerlendirmeyi yapmak yararlı olacaktır. Genel yaklaşımlarına bakıldığında Kadı Abdulcebbar, korku kavramına, dinde rasyonel düşünceye “yer açmak” için başvururken¹⁵; Kierkegaard, aslı günah dogmasının varoluşsal temelini ve İbrahim’in Allah’ın emriyle oğlu İshak’ı kurban etme teşebbüsündeki koşulsuz ve kuşkusuz imanını ortaya koymak için kullanmıştır.¹⁶ Bu çerçevede Kadı Abdulcebbar, korku kavramını dinde yerleşik hale gelen “taklîd” ve “dogma” (i’tikâd-ı sâbık) anlayışını ve akli düşünceyi dinin dışında (tahrîmu’n-nazar) gören selefi söylemi reddetmek için¹⁷; Kierkegaard ise, aydınlanmacı paradigmanın dini rasyonelleştirerek insanı “Tanrının huzurundan kaçırın” metodolojisinin temelsizliğini göstermek ve dönemin Danimarka Katolik Kilisesinin, dini, gerekçelerinden koparan dogmatik anlayışını eleştirmek için kullanmıştır.¹⁸ Böylesi bir çaba Kadı Abdulcebbar’da, öznel olandan uzaklaşarak dinin kapsayıcı ve evrensel zeminini açığa çıkarmaya yönelik iken; Kierkegaard’da, dinin aklın sınırları içerisinde ele alınması sonucunda yitirilen [teolojik] benliği yeniden kazanmaya ve dinsel hakikatin bireysel bir öze sahip olduğunu ortaya koymaya yöneliktir.¹⁹ Bu problematik çerçeve içerisinde korku kavramı, Kadı Abdulcebbar’ın terminolojisinde bilgisizlikten kaynaklanan ve ancak karşıtı ile yani düşünce ve bilgiyle ortadan kaldırılabilen psikolojik bir “hâl”²⁰ olarak; Kierkegaard’ın varoluşçu felsefesi içerisinde ise Tanrı’nın Adem’i günah işlemeye götüren yasaklama iradesi ile “uyanık”, her bir bireyle “süreklilik” kazanan, ancak iman ve teslimiyet ile ortadan kaldırılabilen psikolojik bir “pathos”²¹ ve “eksen”²² olarak kullanıldığı söylenebilir.

¹⁵Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.347. Kadı Abdulcebbar’ın bu yaklaşımı, husun-kubuh ve akıl-vahiy tartışmalarında dinde mutlak otoritenin Allah olduğunu, aklın din alanında hüküm verme meşruyetinin olamayacağını savunan Eş’ârî yaklaşımın karşısında yer alır. Örneğin Eş’ârî kelimacı Cüveynî, bu bağlamda “ilahî” ve “ademi” (insanî) alan ayırımına gidilmesi gerektiğini ileri sürmüş ve aklın kendi alanında kullanılabileceğini savunmuştur. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I-II/s. 9-10.

¹⁶ Kierkegaard, *Kaygı*, (çev. T. Armaner, İstanbul 2006), s. 50.

¹⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 123-127, 166-181. Ayrıca bkz. *Muhtasar fi Usûli’l-Dîn*, (Resâil içinde, thk. M. Ammare, Dâru’l-Hilal, tz.), I, s. 170 vd.

¹⁸ Kierkegaard, *Kaygı*, s. 1-15

¹⁹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, (translated by David F. Svvenson, Walter Lowrie), Princeton University Press 1968), s. 178.

²⁰ Kadı Abdulcebbar, *Muğnî*, XII, s. 400.

²¹ Kavram, İlk Çağ Yunan düşüncesinde, özellikle de Aristoteles’te muhatapın ikna biçimlerinden biri olarak kullanılmıştır. Buna göre mesaj üç kategorik çerçeve içerisinde ikna edicidir. Logos,

a. Kierkegaard'ın Yaklaşımı: Nesnel Olandan Öznel Olana

Korku kavramı, etik, felsefi, psikolojik ve teolojik bağlamları olan kapsayıcı bir kullanıma sahiptir. Antik döneme gidildiğinde kavram, insanın “yok edilme” ve “zarar verilme” olasılığından kaynaklanan bir hâl olarak kullanılmıştır.²³ Burada korku, “cesaret” kavramının karşıtı anlamında etik bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak o, ilk defa, Orta Çağ'da Hristiyanlığın din merkezli dünya görüşü içerisinde teolojik bir bağlam ve 19. asrın varoluşçu filozoflarından Kierkegaard ile de “varoluşsal” bir içerik kazanmıştır.²⁴ Bu dönüşümle birlikte kavram, insanın özgür ve olanaklı bir varlık olmasından ya da Tanrı tarafından dünyaya fırlatılmasından kaynaklanan²⁵ bir varoluş psikolojisi ya da hâli olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Bu kapsamda korku kavramının iki farklı tarihsel bağlamda “teolojik” bir anlam kazandığı görülmektedir: İlki, antik dönemin sonu yani Hristiyanlığın doğuşuyla başlayan Orta Çağ'dır. Burada görünen dünya kaygısı, Hristiyanlık teolojisi içinde dünyaya karşı mesafe bilinci olarak ortaya çıkmıştır. Böylesi bir kaygı, sadece İsa'ya inanç ile ortadan kaldırılabılır bir durum olarak kabul edilmiştir. Diğeri ise, 19. yüzyılda aydınlanmanın akla ve dünyaya tam bir güvenle yaklaşan rasyonel bakış açısının zayıfladığı süreçte Kierkegaard'a dayanır. Kavram, burada, bireyin

Ethos ve Pathos. İlki, mesajın içsel bütünlüğünü ya da tutarlılığını; ikincisi, kaynağın kabul edilebilirliğini, düşünürün ya da konuşucunun otoritesini; üçüncüsü de, kişiyi karar almaya ve eylemde bulunmaya götüren ya da duyguları harekete geçiren saiki ifade etmektedir. Bkz. Aristoteles, *Retorik, -İkinci Kitap-* (çev. M. H. Doğan, YKY, İstanbul 1993), s. 97-161.

²² Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, (Danca aslından çeviren T. Armaner, İş Bankası Yay., İstanbul 2006), s. 100.

²³ Platon, *Kratylos*, (çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul 2000), s.74.; Aristoteles, *Retorika, -İkinci Kitap-*, s.108-111.; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Yunancadan çev. S. Babür, Bilgesu Ankara 2007), s. 38, 41, 56 vd.; Walter Schulz, *Çağdaş Felsefede Kaygı Sorunu*, (Hoimar von Ditfurth'un düzenlediği 'Korku ve Kaygı' başlıklı çalışma içinde, çev. Nasuh Barın, Metis yay., İstanbul 1991), s. 8.

²⁴ Kierkegaard'ın “aslı günah” sorununu merkeze alarak Danca diliyle 1844'te yazdığı “Begrabet Angest” isimli kitabının ilk çevirisi Walter Lowrie tarafından 1946'da “The Concept of Dread” adıyla; ikinci çevirisi ise Rediar Thomte tarafından 1981'de “The Concept of Anxiety” şeklinde İngilizceye çevrilmiştir. Eser, Türkçe'ye Türker Armaner tarafından Danca aslından “Kaygı Kavramı” adıyla 2003'te çevrildi. Eserin orijinal adında geçen “angest” ifadesinin Türkçe'ye genellikle “korku”, “kaygı”, “tasa” ve “endişe” kelimeleriyle çevrildiği görülmektedir. Ancak bu sözcüklerin Angest kavramını tam olarak ifade edip etmediği hususunun tartışmalı olduğu anlaşılmaktadır.

²⁵ Walter Schulz, *Çağdaş Felsefede Kaygı Sorunu*, s. 12, 13, 15.

aslı günah dogmasını varoluşsal açıdan yeniden tanımlamakta²⁶ ve Danimarka'da tikel olanı evrensel olan içerisinde ele alan Hegelci bakış açısını reddetmektedir.²⁷

Kierkegaard, inanç ve imanı, Tanrı'yı kazanmak için akli yitirmeyi gerektiren bir paradoks olarak tanımlar.²⁸ Paradoks, özü açısından, aklın kendi sınırlılığı içerisinde karşıtlık içeren iki şeyi bir arada tutmak zorunda kalması olarak ifade edilebilir. Bu açıdan bakıldığında örneğin, Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesi, zamansal olan ile ezeli ve ebedî olanın birliğini; Tanrı'nın İbrahim'e oğlu İshak'ı kurban etmesini irade etmesi, iman ile akıldışı olanın birlikteliklerini; aslı günah ise Âdem'in masumiyet ve bilgisizlik halinde işlediği günahın bütün bireylerde süreklilik kazanması dogması ile insan özgürlüğünün biraradalığını ifade etmektedir.²⁹ Buna göre paradoks bir şeyin teolojik delâletinin akıl ve etik delâletinden ayrılmasıdır.

Kierkegaard, aydınlanma döneminde Hristiyanlığı paradokslardan arındırmak için ortaya çıkan rasyonel ve doğal teoloji arayışlarının, insanları Tanrı'nın huzurundan kaçırdığına ve inançsızlığa sürüklediğine dikkat çekmiştir. Hâlbuki ona göre dinsel hakikat konusunda yapılması gereken şey, dini aklın sınırları içerisine çekmek değil, bilakis onu, iman, aşk ve tutku gibi sübjektif bir değer alanı içerisinde kabul etmektir.³⁰ Bilindiği üzere Kierkegaard varoluşçu bir filozoftur. O, aynı zamanda Schelling (1775-1854), Schopenhauer (1788-1860), Nietzsche (1844-1900), Jaspers (1883-1969), Heidegger (1889-1976) ve Sartre (1905- 1980) gibi varoluşçu filozofların Descartes ile başlayan ve Hegel sonrasına kadar etkinliğini sürdüren rasyonel paradigmaya yönelttikleri eleştirilere katılmış bir teologtur. Bunu son dönemlerinde ağırlık verdiği teolojik sorunlarda ve kaleme aldığı eserlerinde görmek mümkündür.

²⁶ James J. Rovira, *Kierkegaard, Creation Anxiety, and William Blake's Early Illuminated Books*, (Drew University, Madison, NJ, United States 2008), p. 73, 75.

²⁷ Walter Schulz, *Çağdaş Felsefede Kaygı Sorunu*, s. 18.

²⁸ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (çev. M.M. Yakupoğlu, İstanbul 2001), s. 48; Robert E. Larsen, *Kierkegaard's Absolute Paradox*, The Journal of Religion, Vol.42, No.1 (Jan., 1962), p.34.

²⁹ Bu durum, Radikal Fideizmin "ımanı saçmalık" olarak niteleyen bakış açısına temel oluşturmuştur. Ayrıntı için bkz. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, (), p. 36.; Robert E. Larsen, *Kierkegaard's Absolute Paradox*, The Journal of Religion, Vol.42, No.1 (Jan., 1962), p.34.

³⁰ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, (çev. N. Ekrem Düzen, Ara yay., İstanbul 1990), s. 67, 105. Ayrıca bkz. Matthew Held, *The Historical Kierkegaard: Faith and Gnosis*, The Journal of Religion, Vol.37, No.4 (Oct., 1957), p. 260.

Aydınlanmacı filozoflara rasyonel söylemlerine karşı irrasyonel paradigmayı paylaşan Kierkegaard'a göre ezeli hakikate ulaşabilmenin "objektif" ve "subjektif" olmak üzere iki mümkün yolu vardır. O, düşünce tarihinin objektif düşüncenin başarısız olduğunu ispat ettiğini ileri sürmüş ve ezeli hakikatin en elverişli yöntem olarak nitelediği subjektivite ile elde edilebileceğini kabul etmiştir. Bunun yanı sıra o, subjektif yaklaşımın henüz hiçbir tarihsel formunun bulunmadığına da dikkati çekmiş ve imanı (faith) bu temelde incelemiştir.³¹ O, bu paralelde, akıl ile inanç ve etik ile teoloji arasında "paradoksal" bir ilişki bulunduğunu, imanın akıldan; teolojinin de etikten "ereksel" açıdan ayrı ve daha yüksek bir değer olduğunu düşünmüştür. Ona göre bu, imanın akılı, teolojinin de etiği askıya alabileceği anlamına gelen bir karşıtlıktır.³²

Kierkegaard, radikal fideizmin akıl ve iman arasında herkes için ve her zaman geçerli olan "evrensel" değer alanı (akıl ve etik) ile bireysel ve subjektif olan "tikel" değer alanı (iman ve aşk) arasında paradoksal bir ilişki bulunduğunu tezi ni paylaşmıştır.³³ O, evrensel ve objektif olanı, dayanağı kendisi olan bir telos yani gaye olarak her zaman ve herkes için geçerli; tikel ve subjektif olanı ise evrensel olana göre üst, yüce ve aşkın bir değer alanı olarak tanımlamıştır. Ona göre tikelin evrensel olandan üstün olması, bireyin kendi bireysel varoluş kapasitesi içerisinde Mutlak ile mutlak bir ilişkiye girebilmesinden kaynaklanır.³⁴

Bu iki değer alanı arasındaki paradoksun uzlaştırılmayacağını düşünen Kierkegaard, kişinin, kendisini paradokstan ancak evrenselin ötesine taşıyarak yani Tanrı'ya koşulsuz ve kuşkusuz şekilde iman ederek kurtarabileceğini savunmuştur.³⁵ Bu ise ancak evrenselden feragat etmekle ve bireysel olana İbrahim gibi ebedi bir teslimiyet ile yönelmekle mümkündür.³⁶

Kierkegaard, aydınlanmanın, dini aklın sınırları içerisinde ele alan ve rasyonelleştiren söylemine şiddetle karşı çıkmış, hakikatin iman ve teslimiyet gibi

³¹ Steven M. Emmanuel, *Kierkegaard's Pragmatist Faith*, Philosophy and Phenomenological Research, vol. LI, no. 2 (June, 1991), p. 280 vd.

³² Çünkü aklın ve etiğin sınırları içerisinde bakıldığında İbrahim'in karşı karşıya bulunduğu şey, "Tanrı'yı bir cinayetle memnun kılan kutsal bir eylem"den başka bir şey değildir. Dolayısıyla imanın başladığı yerin düşüncenin terk edildiği yer olması gerekir. Bkz. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 47, 53.

³³ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 115 vd.

³⁴ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 48.

³⁵ A.g.e., s. 49.

³⁶ A.g.e., s. 67-69.

sübjektif bir temele dayandığını göstermeye çalışmıştır.³⁷ Ona göre dinin rasyonelleştirilmesi sonucu hakikat yitirilmiştir: Zira “hakikati lojik içinde göstermek, ne mantığa ne de hakikate yarar sağlar. Hakikate yararı yoktur, çünkü hakikatin özsel bir parçası olarak olumsuzluk, mantık sınırları içerisinde kabul edilemez. Mantık’a da yararı yoktur, çünkü mantık hakikati düşünmüşse, kendine benzetemeyeceği bir şeyi içermiş, sadece önceden varsayması gereken bir şeyi baştan gerçekleştirmiş demektir.”³⁸ Kierkegaard’ın tasavvur ettiği [dinsel] hakikat ne aklın ne de mantığın sınırları içerisinde ele alınamaz. Çünkü aralarında giderilemez bir paradoks vardır. O, bu bağlam içerisinde varoluşun en derin hakikatinin, dünya ile Tanrı, gerçeklik ile ideal, anlık olan ile yaşam bütünü, zaman ile sonsuzluk ve inanç ile bilgi karşılıklarının uzlaşmaz geriliminde olduğunu düşünmüştür.³⁹ Ona göre yerleşik hale gelen dogmatik düşünce de ‘dinin başlangıç noktasını göz ardı ettiği için’ iflas etmiştir.⁴⁰ Sonuç olarak Kierkegaard’a göre dogmatizm ve dini rasyonelleştirme çabaları, insanları dehşetlerin en büyüğü olan Tanrısız olmaya ve umutsuzluğa götürmüştür.⁴¹

Bu temelde Kierkegaard, kaygı⁴² kavramından yola çıkarak, Hristiyanlığın özü olan aslı günah dogmasını ve düşüş üzerine kurulu teolojik yapısını psikolojik bir hâl içerisinde açıklamaya çalışmıştır. Kavram, bu bağlamda insan özgürlüğünün bir olanağı, inanç yoluyla gelen, tüm sonlu yolları tüketen ve bu yolların aldattıcılığını ortaya çıkaran varoluşsal bir eksen olarak belirlenmiştir.⁴³ Başka bir deyişle o, kişiyi “inanç” tarafından kurtarılan dek bir av gibi elinde tutan, hatta İsa’da oldu-

³⁷ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 187.

³⁸ Kierkegaard, *Kaygı*, s. 2.

³⁹ Ömer Naci Soykan, *Varoluş Yolunun Kavşağında: Korku ve Kaygı*, Doğu Batı, yıl. 2, sayı. 6, 1999, s. 44.

⁴⁰ Çünkü dogmatik düşünce, aslı günahı açıklamak yerine, onu ön kabul haline getirmiştir. Bkz. Kierkegaard, *Kaygı*, s. 2, 11.

⁴¹ *A.g.e.*, s. 169-224.

⁴² Kierkegaard’ın “korku” ve “kaygı” kavramları arasında yaptığı “felsefi” ayrım, korkunun öznesi açısından değil, nesnesi açısındandır. Teolojik bağlamları ve insandaki psikolojik karşılığı açısından bakıldığında korku ile kaygı arasında (hâl ve öz olarak) fark yoktur. Bu nedenle Kierkegaard, “dışsal” bir hareket noktası kullanarak, korkuyu, kişinin “nesnesi olan şeyler” karşısında içine düştüğü bir hâl olarak; kaygıyı da, kişinin “hiçlik”, “sonluluk”, “yokluk” ve “ölümlülük” karşısında özgür, masum ve bilgisiz olmasından kaynaklanan bir varoluş hâli olarak değerlendirmiştir. Bkz. *a.g.e.*, s. 106, 155.

⁴³ *A.g.e.*, s. 106, 155.

ğu gibi kurtaran⁴⁴, diğer yandan ise İbrahim'in oğlunu kurban etmekle ilgili seçimi üzerinden ben-bilincinin temel korkusu olan bir "umutsuzluk" hâlidir.⁴⁵ Buna göre kavramın, aslî günah ve insanın özgür olması ile işlediği suç arasındaki ilişkiden kaynaklanan bir gelecek endişesi olduğu söylenebilir.⁴⁶ Bu durumu teolojik kılan şey ise, kaygı ile suç arasındaki ilişkinin ilk insan Adem ile başlamış olması ve bütün bireyleri içine alan bir sürekliliğe dönüşmesidir.

Kierkegaard, kavrama aslî günahın ilk günah ile yani Adem'in günahı ve düşüş ile özdeş olup olmadıkları ana sorunu etrafında yer vermiş, diyalektik belirlenimleri açısından kaygının tam bir psikolojik muğlaklık taşıdığını söylemiştir.⁴⁷ O, insanı günah öncesinde dolaysız bir birlik, ruh ve tin olarak tanımlamış, böylesi bir varoluşta Adem'in tam bir masumiyet ve cehalet içerisinde bulunduğunu kabul etmiştir.⁴⁸

Bu temelde kaygı, Kierkegaard açısından, Tanrı'nın Âdem ve Havva'ya, "sadece hayrın ve şerrin bilgisini taşıyan ağaçtan yemeyeceksin" yasağı getirmesi ile ortaya çıkmış bir yazgıdır. Çünkü yasak öncesinde tam bir masumiyet ve bilgisizlik içerisinde olan Âdem ve Havva, Tanrı'nın ne anlama geldiğini bilmedikleri ve anlamadıkları yasaklama iradesi ile kaygıya sürüklenmiş; insan özgürlüğü de bir olanak olarak Tanrının getirdiği bu yasakla "uyanmış"tır. Ona göre bu durumu Tanrı'nın Âdem ile ilgili şu yargı sözü izlemiştir: "artık ölümden kurtuluşun yok". Sonuç olarak ilahî iradenin getirdiği yasak, Adem'in masumiyet ve bilgisizliğini sona erdirmiş ve imkân halinde bulunan özgürlük ve istenci uyandırmıştır.⁴⁹

Kierkegaard açısından bakıldığında Adem'de ve İbrahim'de ortaya çıkan korkunun kaynağı Tanrı'dır. Çünkü her ikisinde korku, kaynağını Tanrı'nın iradesinden almıştır. Aynı kaynağa dayanan bu iki korku arasında nesnesi açısından önemli bir fark vardır. Buna göre Adem'de ortaya çıkan korkunun nedeni ilahî irade, nesnesi hiçlik; İbrahim'de ortaya çıkan korkunun nedeni ilahî irade, nesnesi ise İbrahim'in Tanrı aşkı, tutkusu ve ebedî olana koşulsuz teslimiyetidir. Kierkegaard, İbrahim bağlamında yer verdiği korku kavramını, dağın eteğinde huşu içinde uçurumun eşliğinde cehennemi güvenle geçtiğini gören ve titreyen kişinin hâli olarak ifade etmiştir.

⁴⁴ *A.g.e.*, 159.

⁴⁵ *A.g.e.*, s. 155, 158, 163.

⁴⁶ *A.g.e.*, s. 88.

⁴⁷ *A.g.e.*, s. 35.

⁴⁸ *A.g.e.*, s. 34.

⁴⁹ *A.g.e.*, s. 38.

Anlaşıldığı kadarıyla Âdem ve İbrahim, insanın Tanrı karşısındaki kaderini ve sorumluluğunu açıklamaktadır. Çünkü Âdem’de ortaya çıkan kaygı, günahı, günah da insanın sonlu ve ölümlü oluş yazgısını beraberinde getiren varoluşsal bir eksen⁵⁰ olarak herkesin paylaştığı bir gerçekliktir. Bu bağlamda İbrahim’in durumu, bireyin Tanrı karşısındaki konumunun evrensel olan akıl ve etik’e değil, bireysel olan iman, aşk ve tutku’ya dayanması gerektiğini örneklemektedir. Şu halde ilkinde aklın sınırlarının dışında kalan aslı günah sorunu, ikincisinde ise Hristiyanlığın temel inanç esaslarının akıl ile değil iman ve ebedî teslimiyet ile ele alınması gerektiği ortaya konulmuştur.

Nitekim Kierkegaard, dinin, inanç ve imanın akıl almaz bir delilik gerektirdiğini ileri sürmüştür, İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban etme konusundaki teslimiyetinin evrensel olanla ilgili bir girişim değil, tümüyle bireysel bir girişim olduğunu söylemiştir.⁵¹ Dolayısıyla İbrahim’in eylemi, akla ve etiğe değil, bireysel olana, iman ve koşulsuz güven duygusuna dayanarak doğrulanabilir.⁵² Ona göre, bireysel olan ile evrensel olan arasındaki paradoks, uzlaştırmaya izin vermeyen bir zıtlık içerir.⁵³ O, bu bağlamda, evrensel olana dayanan kişiyi “trajik kahraman”; bireysel olana dayananı ise “iman şövalyesi” olarak nitelemiştir. Trajik kahraman, “evrenseli ifade etmek için” kendisinden feragat ederken; iman şövalyesi ise “birey olmak için” evrenselden feragat eder.⁵⁴ Bu noktada İbrahim, dar, sarp, korkunç, çılgınca ve başkası için anlaşılabilir olanı yani birey olmayı seçmiş ve evrenselin dışında doğmuştur.⁵⁵ Kierkegaard, İbrahim’in imanını üzerinden aydınlanmanın rasyonel ve tecrübeye dayanan söylemine karşı evrensel olanın ötesine yani Hristiyanlığın teolojisine ve metafizikine yer açmaya çalışmıştır.

Eski Ahit’e bakıldığında aydınlanmanın dini rasyonelleştirerek mistik ve gizemini yok eden paradigmasına karşı çıkabilmenin en kolay yolunun İbrahim olduğu söylenebilir. Çünkü o, kutsal metne bakıldığında kudretini, bilgeliğini, umudunu ve sevgisini, “akıl almaz” olana iman etmesinden ve imanında şüpheye düşmemesinden almıştır.⁵⁶ Bu nedenle İbrahim, iman, inanç ve Tanrı’ya koşulsuz

⁵⁰ *A.g.e.*, s. 72.

⁵¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 53.

⁵² *A.g.e.*, s. 55, 61.

⁵³ *A.g.e.*, s. 63.

⁵⁴ *A.g.e.*, s. 67.

⁵⁵ *A.g.e.*, s.20.

⁵⁶ *A.g.e.*, s. 60.

teslimiyetin atası olarak görülmüştür.⁵⁷ Çünkü Tanrı'nın kadir-i mutlak, değiştiremez ve sırrına erişilemez iradesi, İbrahim'in Moria dağında İshak'ı kurban ederken kullanacağı bıçağın sırtında bir kaderdi. Bu kader, Tanrı'ya ve iradesine koşulsuz ve kuşkusuz inanan İbrahim'de "kaygı" yaratmadı.⁵⁸ Zira İbrahim, imanı sayesinde İshak'a sahip olacağını biliyordu.⁵⁹

İbrahim'in akıl almaz olana ilişkin imanı etik açıdan bir "katletme" girişimi; teolojik açıdan ise Tanrı aşkı ve tutkusu ile bir "adama ve kurban etme"dir. Bu, evrensel olan ile bireysel olanın paradoksudur. Kierkegaard'a göre bu durum, insanı uykularından edebilecek bir dehşettir. İbrahim'i İbrahim yapan da budur. O, İbrahim'in akılsızlık ve delilik gerektiren imanını aklın sınırları içerisinde etik açıdan ele almanın bir tür inançsızlık olacağına vurgu yapmış, kendisini İbrahim'in yerine koyduğunda ise ürktüğünü ve derin bir sessizliğe gömüldüğünü itiraf etmiştir.⁶⁰ Şu halde İbrahim'in korku ve ürktü yaratan ve ebedî bilinçlilik kazandıran teslimiyeti, dinsel hakikatin, yaşamın ve varoluşun paradoksudur.⁶¹

Böylelikle Kierkegaard, İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etme kararlığı, iman ve teslimiyeti üzerinden dinin ve teolojinin etiği askıya alabileceğini ve dinin akıl ile açıklanamayan bir mâ-verâ yani öte-değer olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre bu hakikat gözden kaçırıldığında ve Hegel'in imana dair yaptığı konuşma üzerinden gidildiğinde İbrahim'in, oğlu İshak'ı kurban etme teşebbüsü nedeniyle bir katil olarak dava edilmesi ve cinayetten mahkûm edilmesi gerekir.⁶²

Kierkegaard, korku kavramı ile bir yandan aslı günahın psikolojik temelini ve düşüşü ortaya koymaya; diğer yandan ise İbrahim'in, oğlu İshak'ı kurban etme teşebbüsündeki üst değeri yani imanın yüceliğini göstermeye çalışmıştır. O, aydınlanma döneminde Hristiyanlığın aklın ve etiğin sınırları içerisinde ele alınmasıyla ortaya çıkan krizi aşmaya ve sadece iman ile kazanılabilecek olan teolojik benliği aklın ve etiğin tehdidinden kurtarmaya çalışmıştır. Bu, onun aslı günah ve İsa'nın tabiatı gibi Hristiyanlığın iskeletini oluşturan mitosların aydınlanmanın rasyonel paradigması karşısında direnemez ve tutunamaz hale gelmesi, Schopenhauer'un

⁵⁷ A.g.e., s. 60.

⁵⁸ A.g.e., s.21 vd.

⁵⁹ A.g.e., s. 42.

⁶⁰ A.g.e., s. 26.

⁶¹ A.g.e., s. 41.

⁶² A.g.e., s. 49.

deyişiyile dinin, artık, insanlığa tıpkı çocuk elbiseleri gibi küçük gelmeye başlaması ile beslenen bir teşebbüstür.⁶³

Kierkegaard, aydınlanma çağının Descartes ile başlayan ve Hegel ile en güçlü dönemini yaşayan dini rasyonelleştirme çabalarına karşı iman din hakkında doğru düşünmenin ön koşulu, bireysel ve sübjektif bir teslimiyet olarak aklın dışına taşımıştır. Bu çaba, özü açısından, bir yandan din alanında ileri sürülen felsefi ve rasyonel görüşlerin kesinleştirilemez “belirsizlikler” yarattığını⁶⁴; diğer yandan ise, aslı objesi İsa Mesih olan ve İncil’in öğretilerine dayanan Hristiyanlığın, akıl zemininin dışında⁶⁵ sadece imanla elde edilebilecek ve kalp ile hissedilebilecek bir değer alanı olduğunu ortaya koymaya yönelik imancı bir yaklaşımdır.

b. Kadı Abdulcebbar’ın Yaklaşımı: Öznel Olandan Nesnel Olana

İslâm düşüncesinde korku kavramı, Hristiyan teolojisinde ve varoluşçu felsefede olduğu gibi, kaynağını, insanın ölümlü ve sonlu oluşundan alan zorunlu bir hâl ve varoluş biçimi değildir. Bilakis o, kaynağını varoluşçu filozofların ileri sürdüğü üzere “hiçlik”ten⁶⁶ değil, varlıktan, şeylerden ve şeyler arasındaki ilişkilerden alan “mümkün” bir haldir. Bunu, Farabî (ö. 870-950), İbn Sina (ö. 980-1037), İbn Miskeveyh (ö. 940-1030) ve Gazalî’de (ö. 1058-1111) görmek mümkündür.⁶⁷ Bu filozoflar, kavramı, felsefi ve teolojik bağlamda kişinin hayat sahibi iken ölmekten, hayr içindeyken şerre düşmekten, adaleti bulduğunda zulme uğramaktan, kendisini ilgilendiren konularda bilgisiz olmaktan ve edindiği zenginliği kaybedip fakirleşmek gibi nesnesi ve karşıtı olan şeylerden kaynaklanan bir hâl olarak ele almışlardır.⁶⁸ Bu durum, İhvân-i Safâ’nın insan anlayışı açısından bakıldığında, Kierkegaard’ın “tikel” olan ile “evrensel” olan arasında kurduğu karşıtlık ilişkisi

⁶³ Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, (A: Aydoğan), İstanbul 2009, s. 169.

⁶⁴ Blaise Pascal, *Pensees*, (translated by A.J.Krailsheimer), England 1986, s. 309.

⁶⁵ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, (transl. by David Swenson and revised by Hovvard Hone 1962, p. 83.

⁶⁶ Kierkegaard, *Kayı*, s. 35.

⁶⁷ Müfit S. Saruhan, *İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi*, (A.Ü.İ.F.D. c. 47, s. 1, yıl. 2006), s. 87-105.

⁶⁸ Farabî, kavramı etik bağlamda kullanmış görünmektedir. Örneğin o, adaletin zulmün ortaya çıkma korkusuna karşı “kanunlar” olarak vaz edildiği ve kişinin şerr ile korkutulmasından söz etmiştir. Bkz. Farabî, *Kitâbun fi’l-Mantık, -Hitâbe-*, (thk. M. Selim Salim, Matbaatu Dâri’l-Kutub., 1976), s.37. Ayrıca bkz. *Resâil İhvân-i Safâ* (Riyâzî Bölümü Yedinci Risale, Islamic Philosophy içinde, ed. F. Sezgin, tash. H. Zirikî, Vol. 26, Frankfurt am Main 1999) p. 109, 112, 139, 318, 342, 392, 512, 534, 621.

gibi tam bir paradoks hâlidir. Bu düşünceye göre insan, kendisini, ruh ile beden arasındaki karşıtlıkta bulur. Çünkü insan “karşıt iki cevherden” oluşan bir varlıktır.⁶⁹ Örneğin insanın cismanî yönü dünyada bâkî olmayı yani dünyada sürekliliği ve ölümsüzlüğü; ruhanî yönü ise ahirette olmayı ve oraya kavuşmayı ister. Bu nedenle insan, kendisini korku-umut, hayat-ölüm, uyku-yakaza, ilim-cehalet, hatırlama-gaflet, akıl-ahmaklık, hastalık-sihhat, hayâsızlık-iffet, doğru-yalan, hak-batıl, cesaret-korkaklık, doğru-yanlış, hayır-şerr ve iyi kötü arasındaki karşıtlıkta mesneviye⁷⁰ yani düalite içerisinde bulur. Bu yaklaşıma göre insan, “korku” ile “umut” arasındaki gerilimden ve endişeden ancak bilgi ile kurtulabilir.

Böylesi bir insan anlayışını paylaşan İbn Miskeveyh, kaleme aldığı ölüm ile ilgili risalede, “korku” kavramını, ölümün hakikati ve nefsin ölümden sonraki durumunu açıklamak için kullanmıştır. Ona göre ölüm korkusu, bir insanın başına gelebilecek en büyük korkulardan biridir ve genel olmasına rağmen, diğer bütün korkulardan daha şiddetli ve derindir. Ölüm korkusu, ancak, ölümün mahiyetini ve nefsin geleceğini bilmeyen, vadesi geldiğinde ve beden yapısı bozulduğunda zatının yok olacağını zanneden kişinin başına gelebilecek bir hâldir.

Kavramın bu bağlamını İbn Sina’da da görmek mümkündür. O, korku kavramını, ölüm ile ilişkili olarak ele almış ve İbn Miskeveyh gibi, kişinin, ölümden, mahiyetini bilmediği için korktuğu görüşünü savunmuştur. Ona göre bilgisizliğin ilacı bilgidir. Çünkü bilen kişi, güven içinde olur. Teolojik bağlam içerisinde ölümden korkan kişi, aslında, bizzat ölümün kendisinden değil, Allah’ın adaletinden ve hikmetinden korkar. Şu halde nefsin bedeni terk etmesi anlamına gelen ölüm, ötelenecek bir şey değildir. Çünkü nefis değil bedensel terkîb ölüm ile bozulma uğramaktadır. Ölüme ilişkin bu kavrayış, İbn Sina’ya göre, kişinin dinde aydınlanma ve hikmete sınımsız sarılma anlamına gelir.⁷¹ Anlaşıldığı üzere korku, ölüm karşısında nefsin ölümsüz olduğu bilgisi üzerinden ortadan kaldırılabılır bir hâl olarak ortaya çıkmaktadır.

⁶⁹ Bu bakış açısı ruh-beden ilişkisinde iki ayrı, eşit, bağımsız ve birbirine indirgenemeyen karşıt cevher olarak ortaya çıkmıştır. Müslüman filozofların ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili görüşleri bu karşıtlık üzerine kuruludur. Bunun en çarpıcı örneği kuşkusuz Fârâbî’dir. Bkz. Eyüp Şahin, *Fârâbî’nin Düalizmi*, Felsefe Dünyası, (c. 1, sayı. 47,2008), ss. 185-197. İnsanın iki karşıt cevhere ve tabiata sahip olduğunu savunanlar arasında yer alan İbn Sina’nın konu ile ilgili görüşleri için bkz. Eyüp Şahin, *İbn Sina’da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdîyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine*, (Felsefe Dünyası, c. 2, sayı. 50, 2009), ss. 184-202.

⁷⁰ *Resâil İhvân-i Safâ*, I, s.195.

⁷¹ İbn Sina. *er-Resâil*, s.54, (İslâmic Philosophy içinde, Vol.35, BRILL 1889), s.49-57

Gazalî ise kişide ölüme ilişkin ortaya çıkan korkuyu gelecekte hoşlanmadığı acı bir şeyle karşılaşacak olmasından, ölümden sonraki durum hakkında bilgi sahibi olmayışından, sahip olduklarını yitirecek olmasından ve zevklerinden mahrum kalacak olmasından kaynaklandığını kabul etmiştir.⁷² Ona göre bu duygu, kişinin Allah'a kavuşmasında ve onun sevgisini kazanmasında bir vasıtaadır.⁷³ Bazı müslüman filozofların ruhun ölümsüzlüğü görüşünün Kur'ân'ın bedensel yeniden diriliş ilkesi ile çeliştiğini⁷⁴ savunan Gazalî Allah'ın zatından ve azabından korkmanın kişiye iffet, takva ve bilgi gibi değerler katacağını düşünmüş ve bir hâl olarak korkuyu olumlamıştır.⁷⁵

Müslüman filozofların ölüm ile korku arasında kurdukları ilişki biçimini Kadı Abdulcebbar, düşünce-bilgi ilişkisinde kurmuştur. Nitekim onun bakış açısında korku kavramı, tam anlamıyla, epistemolojik bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. O, havf (korku)⁷⁶ kavramına, "Muğni" adlı eserinin "en-Nazar ve'l-Meârif" başlıklı cildi içerisinde "düşüncenin dinde vacip olduğunu" açıklamak üzere başvurmuştur.⁷⁷ Ona göre korku, kişinin, doğrudan, kendisinde bulunduğu bir hâldir.⁷⁸ Bu hâl, "kişiyi bütün yönleriyle kuşatan ve kalbinin derinliklerine kadar inebilen,⁷⁹ şiddeti artabilen⁸⁰, "endişeye" sevk eden ve psikolojik bir sâik olarak⁸¹ kişiyi bu durumdan kurtulmaya ve düşünmeye iten bir psikolojidir. Kadı Abdulcebbar, bu bağlamda korkuyu, yırtıcı ve vahşi bir hayvanla karşı karşıya kalmak, ölmek ve yoksunluk gibi farklı nedenlerden kaynaklanabilecek fiziksel korkular⁸² ile kaynağını, teklîf, ölüm sonrasında yeniden dirilme, yargılama, mükâfat, istihkâk, ceza ve sevap gibi uyarı ve haberlerden alan teolojik korkular⁸³ arasında niteliksel açıdan ayırım yapılamayacağını kabul etmiştir.

⁷² Gazalî, *Mizanü'l-Amel*, (Mısır 1328), s. 127, 128.

⁷³ Gazalî, *İhya*, (Mısır 1302), IV/s. 146, 434,

⁷⁴ Gazalî, *Tehâfüt*, (terc. M. Kaya, H. Sarioğlu, İstanbul 2005), s. 225.

⁷⁵ Gazalî, *a.g.e.*, IV/s. 152.

⁷⁶ Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XII/s. 352, 360, 362, 365, 366, 373, 387, 393, 408, 442, 509.

⁷⁷ *A.g.e.*, s. 347.

⁷⁸ *A.g.e.*, s.374.

⁷⁹ *A.g.e.*, s.370.

⁸⁰ *A.g.e.*, s.364, 396, 409.

⁸¹ *A.g.e.*, s.366.

⁸² Kadı Abdulcebbar, buna açlık korkusu, hastalık korkusu, ateş korkusu, sıcaklık korkusu, soğuk korkusu, vahşi ve yırtıcı hayvan korkusu, susuzluk ve gıdadan yoksun kalma korkusu vb. gibi korkuları örnek vermiştir. Bkz. *a.g.e.*, s. 366, 367.

⁸³ *A.g.e.*, s. 366, 370, 371, 393, 394.

Kadı Abdulcebbar, üstadı Ebu Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) gibi, korku hâlini dine, düşünme, araştırma ve sorgulama için en kapsamlı bilme yolu olarak temellendirmeye çalışmıştır.⁸⁴ O, korku hâlini, ümitsizlik⁸⁵, korku (haşyet)⁸⁶, umut⁸⁷, psikolojik yorgunluk⁸⁸, zarardan kaçınma⁸⁹, yetkin akıl⁹⁰ ve zorlama⁹¹ gibi bir kavramsal ağ içerisinde ele almıştır. Bu, kavram literatürü açısından tam anlamıyla bir dönüşümdür. Çünkü kavram, Kadı Abdulcebbar'da, Allah ile insan arasındaki ilişkiye (teklîf) temel sağlamakta⁹², akıl ile vahiy arasında yaratılan “dışlayıcı” ve “karşıtlık” ilişkisini reddetmekte, dinin koşulsuz ve kuşkusuz bir teslimiyet olduğunu savunan Selefi söyleme karşı⁹³ aklî metodolojiye çıkış sağlamaktadır. Bunu şu şekilde açıklamak mümkündür:

İnsan, varlığını tehdit eden ya da tehdit riski taşıyan varlık ve durumlardan içgüdüsel olarak kaçınır. Kadı Abdulcebbar'da bu durum, insan bilincinde korku olarak tezahür eden bir kaçınma eğilimi ortaya çıkarır. Diğer bir deyişle korku, kişinin varlığını ve yaşamını sürdürmesini sağlayan bir uyarı olarak işlev görür. Bu bağlamda o, yaygın şekilde şu örnekten yola çıkmıştır: Her insan şu ya da bu ölçüde vahşi ve yırtıcı bir hayvan gördüğünde onun kendisine zarar vermesinden korkar.

⁸⁴ *A.g.e.*, s.399.

⁸⁵ *A.g.e.*, s.366.

⁸⁶ *A.g.e.*, s.352, 355.

⁸⁷ *A.g.e.*, s.352, 355, 378, 394.

⁸⁸ *A.g.e.*, s.354, 355, 365.

⁸⁹ *A.g.e.*, s.352, 355, 364, 365, 367, 509.

⁹⁰ *A.g.e.*, s. 354, 380.

⁹¹ *A.g.e.*, s. 352, 353.

⁹² Çünkü Abdulcebbar'a göre Allah karşısında sorumluluk, “dâî” veya “hâtır”dan biri ile gerçekleşir. Burada sorumluluk, kâmil akıl düzeyinde olma koşuluna bağlanmıştır. Çünkü birer sâik olarak hâtır ve dâî, kişiyi düşünmeye, düşünmek de Allah karşısında sorumluluk bilgisine götürür. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 396-397; XVI, s.85.

⁹³ Bu çabanın, Selefi çevrenin, aklın ve düşüncenin “usûlu'd-dîn” yani dinin inanç ile ilgili alanında haram olduğunu (tahrîmu'n-nazar) savunan bakış açısına karşı dinin, aklın kavrama kapasitesi içerisinde düşünce ve bilgi ile insanı, içerisinde bulunduğu korku, kaygı ve endişeden kurtaran bir “güven” hakikati olduğunu göstermeye yönelik olduğu söylenebilir. Çünkü erken dönem kelâm tartışmalarıyla ortaya çıkan ve Halku'l-Kur'ân sorunuyla toplumsal tabanı güçlü hale gelen Selefi söylemde din, usûlu'd-dîn alanında aklı dışarıda bırakan bir dogma (taklîd)dir. Bu tutum, Hanbelî alim İbn Kudâme'yi (h. 620) kendi geleneğinin alimlerinden biri olan İbn Akîl'in (h. 513) Mutezile'ye eğilim gösterdiği iddia edilen görüşlerini reddetmeye iten köklü bir metodolojidir. Bkz. İbn Kudâme, *Tahrîmu'n-Nazar fî Kutubi Ehli'l-Kelâm*, (Tashih, talik ve tahkik. George Makdisi, 1985 Cambridge).

Hafif ya da ağır, hatta ölüme neden olabilecek bir tehlike kaynağı olabilecek yırtıcı bir hayvandan korkmak, insan açısından bakıldığında olağandır ve de gereklidir. Yırtıcı bir hayvandan gelebilecek tehlike, tehdit ve muhtemel zarar korkusu, kişiyi, gerekli önlemleri almaya ve bu durumun üstesinden gelme arayışına iter. Kadı Abdulcebbar'a göre bu saik, özü açısından, "düşünme", "araştırma" ve "soruşturma" eğilimi olarak tezahür eder.⁹⁴ Bu realite, düşünmeye ve bilmeye götüren bir korkudur.

Kadı Abdulcebbar'a göre din, varlık gibi, kişinin kendisini içerisinde bulduğu bir gerçekliktir. O, bu bağlamda korkuyu, "dünyevî" ve "dinî" olmak üzere iki zeminde ele almış⁹⁵ ve onu, müslüman filozoflar gibi, bilgisizlikten kaynaklanan bir "hâl"⁹⁶ olarak değerlendirmiştir. O, bir yandan, düşünceyi, insanın kendisiyle korkudan kurtulup "sukûn"a ulaşabileceği bir yöntem olarak ortaya koymaya çalışmış; diğer yandan ise i'tikâd-ı sâbık ve taklîd gibi dogmatik tutumların dinin meydan okuyan hakikatlık iddiasına aykırı olduğunu göstermeye çalışmıştır.⁹⁷ Ona göre kork(ut)ma, en kapsamlı bilme yolu, düşünme ve sorgulamanın da ana saikidir.⁹⁸ Dolayısıyla korku, bilgi yokluğundan kaynaklanır ve onun ortadan kalkması ancak aynı şey ile mümkündür.⁹⁹ Bu çerçevede korku kavramının Kadı Abdulcebbar'daki epistemik delâleti ile Kierkegaard'ın korku kavramına getirdiği ontolojik delâlet arasında tam anlamıyla bir karşıtlık söz konusudur. Çünkü Kadı Abdulcebbar'da sukûn/dinginlik, evrensel olan ile yani akıl, rasyonel düşünce ve bilgi ile elde edilebilir.¹⁰⁰ Ancak aynı durum Kierkegaard'da, düşüncenin bittiği yer ve teolojik benliğin edinilebileceği zemin olan "inanç ve iman" ile elde edilebilir.¹⁰¹

⁹⁴ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, XII/ s. 353. Benzer benzetmeler için ayrıca bkz. 360, 397.

⁹⁵ *A.g.e.*, s.363.

⁹⁶ *A.g.e.*, s. 396

⁹⁷ Çünkü itikâd ve taklîd ile elde edilebilecek olan sukûn öznel, kaynağını kişinin kendisinden alırken; bilgi ile elde edilen sukûn, kaynağını zamana ve koşullara göre değişiklik göstermeyen bilginin nesnesinden (malûm) almaktadır. Bkz. *A.g.e.*, s.374.

⁹⁸ *A.g.e.*, s. 399.

⁹⁹ *A.g.e.*, s.400.

¹⁰⁰ Çünkü Kadı Abdulcebbar'a göre bilgi'de bilgisizliğin aksine, "cümleten" ve "tafsilî" olarak güven vardır. Bkz. *A.g.e.*, s. 158. Kavramın bu temel anlamı için Kadı Abdulcebbar'ın çağdaşlarından Ebû Hilal el-Askerî'nin kavramsal çalışmasına bakılabilir. Bkz. Ebû Hilal el-Askerî, *el-Furûk el-Luğaviyye*, (tahkik ve talik: M. İbrahim Selim, Mısır 1998), s. 240, 243.

¹⁰¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 47.

Kadı Abdulcebbar, teolojik sistemini, Kierkegaard'da olduğu gibi, "paradokslar" yani "karşıtlıklar" üzerine değil, akıl ile iman ve ahlâk ile şeriat'ı, birbirlerini "bütünleyen" ve "tamamlayan" değer alanları olarak ele alan bir yaklaşım üzerine kurmuştur.¹⁰² Ona göre, akıl ile vahiy arasında paradoksun olması, Allah'ın, zatında tutarsız olması anlamına gelir. Çünkü akıl ve vahiy kaynağını Allah'tan alır. Bu nedenle bir şey olarak akıl ile vahiy arasında "farklılık" mümkün, fakat "çelişki" imkânsızdır. Bu epistemolojik açıdan akıl ile naklin, diğer bir deyişle rasyonel bilgi ile inancın birbirine açık olduklarını ve çelişmediklerini savunan tekabuliyetçi bir bakış açısıdır. Bu nedenle Kadı Abdulcebbar, Kierkegaard'ın akıl ile inanç arasında kurduğu "karşıtlık" ilişkisinin bütünüyle karşısında yer almaktadır. Çünkü o, din ve inanç konusunu aklın sınırları (akliyyât) içerisinde; şeriatı (sem'iyyât) da dilin delâlet sınırları içerisinde ma'kûl ahlâkî buyruklar olarak ele almıştır.¹⁰³

Korku kavramı tam da bu bağlamda işlevsel değerini bulmaktadır. Nitekim Kadı Abdulcebbar, akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi nazara (düşünce), nazarı da bir saik olarak kişinin korku ve endişe hâline bağlamıştır.¹⁰⁴ Buna göre bilgisizlik, haber, düşünsel karşıtlıklar, farklı din, felsefe, inanç ve yorumlar, birer korku ve endişe nedenidir. Kadı Abdulcebbar, bu ve benzeri korku nesnelere "korku yönleri"¹⁰⁵ olarak nitelemiş; korku ile düşünce arasındaki ilişkiyi, kişinin "kâmil akıl"¹⁰⁶ düzeyinde olmasına bağlamıştır.¹⁰⁷ Çünkü ona göre bilgiye kaynaklık

¹⁰² Kadı Abdulcebbar'a göre nazar lütuftur. Çünkü o, kabihte zarar, vacipte fayda olduğu bilgisine kaynaklık eder. Nitekim zarar, kişiyi "yapmamaya"; fayda ise "yapmaya" motive eder. Şeriatlar da, maslahat ile vacip olurlar. Bu maslahata karşı korkutma ve maslahatın terkinde çağırmanın etkisinden söz edilemez. Çünkü akıldaki sabit olmuştur ki insaf, zulmün terki vb. gibi kategorik bilgilerin vacip oluşu, terkinde çağırılmakla zedelenmez. Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XII, s. 442-443.

¹⁰³ Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XIV, s. 151-153.

¹⁰⁴ O, nazarı, akıl ile vahiy arasında özü açısından birbiriyle çelişmeyen, fakat dil düzeyinde ifade biçimlerindeki olasılıklardan kaynaklanan teolojik gerilimi ortadan kaldıracak bir ilke olarak kabul etmiştir.

¹⁰⁵ İfadenin özgün şekli 'vucûhu'l-havf'tır. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XII, s.352.

¹⁰⁶ Kadı Abdulcebbar'a göre akıl, düşünce için bir alettir. Örneğin elin ve parmakların küçüklüğü yazma fiilini icra etmeyi etkilemez. Dolayısıyla akıldaki noksanlık kişideki zât bilgisini etkilemez. Bu durumda nazarın sıhhati temellenmiş olur. Doğrusu, noksanlık, bilgilerin tekâmül etmemiş olmasından ve aklın tekâmül derecesinden kaynaklanmış olabilmektedir. Delillerin bilgisi, ancak kâmil akıl ile mümkündür.

¹⁰⁷ *A.g. e.*, s.94-95.

eden korku, ancak akli tekâmül etmiş kişi için söz konusu olabilir.¹⁰⁸ Çünkü bu koşulu sağlayan kişideki korku ve endişe hâli, korku nesnesi üzerinde düşünerek bilgiye ulaşmayı ve bilgisizlikten kaynaklanan korkuyu sukûna yani güvene dönüştürmeyi sağlar. Bu nedenle çocuklarda ortaya çıkan korku, kâmil akıl koşulunu sağlamadıkları için düşünceye kaynaklık etmez. Çünkü böylesi bir korku, düşünce ve bilgi kapasitesi yetkinleşmemiş çocuklarda “karanlık”tır.¹⁰⁹

Bu temelde Kadı Abdulcebbar, düşünme yeterliliğine sahip kişide ortaya çıkan korkuyu, uzak ya da yakın¹¹⁰, kişiyi bütün yönleriyle kuşatan ve kalbine kadar derinleşebilen bir hâl olarak değerlendirmiştir.¹¹¹ O, buna kişinin dünyada kendisini ölmeyecekmiş gibi zannetmesi¹¹², gelecek endişesi, açlık, hastalık, ateş, sıcak, soğuk, vahşi ve yırtıcı hayvanlar, susuzluk, gıdadan yoksun kalma vb. gibi durumları¹¹³ örnek vermiştir. Bu bağlamda o, kaynağını zarar görme endişesinden alan korkunun bütün biçimlerini, isteme, bilme, düşünme, inanma ve inkâr gibi bir hâl olarak dolaysız şekilde bilindiğini savunmuştur.¹¹⁴ Dolayısıyla korku, bir yandan “hâl”, diğer yandan ise “fiil”dir. Bu, bir hâl olarak korkunun varlıksal ve niteleksel açıdan tartışılmayacak kadar açık olduğu anlamına gelir.¹¹⁵ Korku, nesnesi olan bir şeyden kaynaklanabileceği gibi, rüyalardan ve gerçek olsun ya da olmasın kişide endişe yaratabilecek her şeyden kaynaklanabilir. Bunun yanı sıra kişi, bir dâî yani sâik olarak peygamberin getirdiği haberler karşısında da kendisini kork-

¹⁰⁸ *A.g.e.*, XII/, s.397. Kierkegaard, doğal insanın bir Hristiyan’a olan uzaklığının çocuğun yetişkinne olan uzaklığı gibi olduğunu ifade ederken Kadı Abdulcebbar’la paralel bir görüşe yer vermiştir. Ona göre çocuk korkunç olanı bilmez. Yetişkin insan ise bilir ve ondan korkar. O, çocuğun eksikliğinin, korkunç olanı bilmemesi ve bilgisizliği nedeniyle korkulmayacak durumlar karşısında titremesi olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 17.

¹⁰⁹ Kadı Abdulcebbar, ‘karanlık’ olarak nitelediği korku için “havf sevdâvî” ifadesini kullanmıştır. Buna göre zihinsel ve düşünsel yeterlilik düzeyinde olan yetişkinlerde ortaya çıkan korku, bilgiye ulaşabilme imkânına sahip olmaları bakımından aydınlık korku; zihinsel ve düşünsel yeterlilik düzeyinde olmayan çocuklarda ortaya çıkan korku ise, bilgiye ulaşma imkânından yoksun oldukları için karanlık korku olmaktadır. Burada korkuyu epistemolojik kılan unsur, akıldır. Kavramın kullanıldığı bu çerçeveye için bkz. Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XII, s.353.

¹¹⁰ Zarar ve fayda hükmü olan şeylerin önce ya da sonra gelmesi arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü her ikisinde de zarardan sakınmak esastır. Bkz. *A.g.e.*, XII, s. 366-367.

¹¹¹ *A.g.e.*, s.370-371.

¹¹² *A.g.e.*, s.367.

¹¹³ *A.g.e.*, s.366.

¹¹⁴ *A.g.e.*, s.374-375.

¹¹⁵ *A.g.e.*, s.370, 373, 374.

maktan alamaz. Çünkü peygamberin getirdiği haberler de, kişiyi, "ilgili", "kaygılı" ve "endişeli" kılacak "zarar görme" olasılığı ya da riski taşırlar.

Kadı Abdulcebbar, korkudan düşünceye giderken, esasında, teklif yani insanın Allah karşısındaki sorumluluğunu temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda o, teklifi, kişinin, kaynağını peygamberin verdiği haberlerden alan korku neticesinde aklını kullanmaya başlaması ve düşünmesiyle sabit olduğunu savunmuştur.¹¹⁶ Bu durum, kişiyi, tecrübe ettiği varlıkların sonradanlığını, faydalandığı nimetlerin şükürünü eda etmeyi ve marifetullahı ulaşmayı mümkün kılacak rasyonel bir düşünceye götürür. Burada düşünceyi üreten saik, zarar görmekten korunma eğilimidir. O, bunun ancak bilgisizliği ve kapalılığı ortadan kaldıracak "apaçık" bir yöntem olarak nazârî düşünce ile aşılabilirliğini savunmuştur. Çünkü düşünceden maksat, "tebeyyün" yani bilgisizliğin içerdiği kapalılığın ortadan kaldırılmasıdır. Nitekim korku nesnesine ilişkin belirsizlik ve endişe sadece tebeyyün yani belirsizliğin ortadan kalkması ile ortadan kalkmaktadır.¹¹⁷ Ona göre korku hâli, dinin bilgi verdiği hususlarla¹¹⁸ da ha da güçlenerek şiddetli bir endişeye dönüşebilir. Nihayetinde bu durum, kişiyi, bilgisizlikten kaynaklanan endişe hâlinde ancak nazar ve bilgi ile kurtulabileceği arayışına zorlar.¹¹⁹

Bu psikolojik temelde Kadı Abdulcebbar akli düşünceyi, epistemolojik açıdan ucu açık bir imkân olarak dünyevî ve dinî olmak üzere iki zeminde ele almıştır. Her iki zeminde de düşünce, muhtemel zararlardan korunma¹²⁰ eğilimi olarak, ya akli bir gereklilik ya da insan iradesini devre dışı bırakmayan bir zorlama olarak aktüelleşir.¹²¹ O, burada dinsel düşünceyi ortaya çıkaran saik ile dünyevî

¹¹⁶ A.g.e., s.390-391.

¹¹⁷ A.g.e., XII, s. 380-381.

¹¹⁸ Bir uyarıcı ve haber verici olarak peygamber, insanları "cezalandırma" ile uyarak korkutur. Bu, bilinen bir şeydir. Çünkü kişi, hastalık, ateş, sıcak, soğuk, yırtıcı hayvan, su ve yemekten yoksun kalma gibi başına gelebilecek zararları bildiğinde korkar ve endişe içerisine düşer. Dolayısıyla kişi, gerçekten nebî olsun ya da olmasın, bir dâî olarak korkuya neden olur. Peygamber de insanları bu ve benzeri zararlara ve bu zararları destekleyecek emârelere dikkat çekerek korkutur. Bkz. A.g.e., XII, s.366-367.

¹¹⁹ A.g.e., XII, s.396.

¹²⁰ Aristoteles, korkuyu, Kadı Abdulcebbar gibi zarar görme endişesi ve beklentisi içerisinde olmakla ilişkilendirmiş ve zıddının güven olduğuna dikkati çekmiştir. Bkz. Aristoteles, *Retorika*, s. 110.

¹²¹ A.g.e., XII, s. 352, 399. Abdulcebbar'a göre dâî ve ilcâ kişideki kudreti ve iradeyi devre dışı bırakmaz, örneğin vahşi bir hayvanı gören kişi, korkar. Bu korku, onu kaçmaya ilcâ eder yani zorlar. Ancak buna karşın onun kaçışı zorunlu değil, ihtiyardır. Bkz. A.g.e., XII, s. 317.

düşünceyi ortaya çıkaran sâiki aynı ilkede birleştirmiş olmaktadır. Buna göre her iki bağlamda da düşünce, terk edildiğinde ortaya çıkan ve yapıldığında yok olan "korku"ya dayanır.¹²² Kadı Abdulcebbar, korkuyu bu bağlamda şu şekilde özetlemiştir:

Düşünmenin gereklilik yönü, din ve dünya açısından değişmez. Bu yön, kişinin, düşünmeyi terk etmesi ile meydana gelen ve düşünme edimi ile ortadan kalkacağını umduğu korkudur... zarar'dan korunmak vaciptir. Bu durum, kişide bir hâl olarak vacip olmanın ötesine uzanarak bir 'ilcâ' haline gelebilir.¹²³

Burada düşünce, kişinin zarar görme korku ve endişesinden kaynaklanan bir gereklilik ve zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, zarar ile korkuyu birleştiren bir bağdır.¹²⁴ Kadı Abdulcebbar, dinî zeminde ortaya çıkan korkuyu, dinin usûlü yani temel esasları ile sınırlandırmış, dinin furûu ile ilgili meselelerde korkunun kişiyi düşünmeye zorlayan niteliğinin geçerli olmadığını kabul etmiştir. Çünkü kişi, dinin usulleri ile Allah karşısındaki sorumluluklarının bilgisine (itaat, isyan, sevab ve ceza) bununla sahip olur.¹²⁵

Kadı Abdulcebbar, dinin kişiyi kuşatan, farklılıklar ve karşıtlıklarla gelişen yapısı bağlamında [dinî] korkuyu üç esasa dayandırmıştır: toplumsal gerçeklik¹²⁶, dâî'nin (peygamber) verdiği haber¹²⁷ ve hâtr¹²⁸. Dinî korkunun ilk biçimi kişinin içinde yaşadığı toplumun doğal üyesi olmasından kaynaklanan sosyolojik

¹²² A.g.e., XII, s. 352.

¹²³ A.g.e., XII, s. 352.

¹²⁴ Kadı Abdulcebbar, korku ve zararı zaman zaman içiçeyleştirmiş ve bunu "mazarra muhavvife" kavramı ile ifade etmiştir. Bkz. A.g.e., XII, s. 358.

¹²⁵ A.g.e., XII, s. 371.; *Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, s. 172.

¹²⁶ Kadı Abdulcebbar'a göre kâmil akıl sahibi kişinin, dâî olarak peygamber tarafından din konusunda uyarıldığında korkmaması olası olmadığı gibi korktuğunu bilmemesi de olası değildir. Çünkü kendine ilişkin bilgi, kemâl-i akıldandır. Bu, kişinin elem, itikâd, irade eden ve kerih gören oluşunu bilmesi gibidir. Hatta korkma hâli bunlardan daha açıktır. Çünkü açık sebepler ile meydana gelmekte ve korktuğu şeyden kurtulma yolunu tutmaktadır. Bkz. A.g.e., XII, s.373. 121

¹²⁷ Çünkü haber, bilme yolu olduğu için korkmayı gerektirir. Korku, haberi getiren kişinin insan aklında var olan emârelere paralel olarak uyarıda bulunduğu meydana gelir. Kişi, haber verenleri tanımasa ve haberin kesinliğine ikna olmasa da, haber ile korkar, bkz. A.g.e., XII, s.393,394.

¹²⁸ Kadı Abdulcebbar'a göre hâtr ve dâî ile meydana gelen korku zorunlu olarak bilinir. Bunu bilme yolu, kişinin kendisini, irade eden ve inanan olarak bulması gibidir. Bkz. A.g.e., XII, s.374, 375.

bir temele dayanır. Çünkü din, kişiyi olumlu ya da olumsuz, ilgili hale getiren bir bağlıdır. Dinin ikinci biçimi Allah tarafından elçi olarak seçilen kişinin verdiği haberlere dayanır. Buna göre kişi, muhatabı insan olan haberler karşısında korkar ve endişe eder. Bu bağlamda korku, haberin içeriğinin kişi için zarar görme endişesini uyarılmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle peygamberin haberi, kişiyi “ilgili” hale getirmektedir. Kadı Abdulcebbar, peygamberin uyarısının bizatihi korku kaynağı olmadığını, bilakis onun, akılda mevcut olan iyi-kötü, maslahat-mefsedet, doğru-yanlış ve hakikat gibi kategorik bilgilerle ilişkili olmasından kaynaklandığını kabul etmiştir.¹²⁹ Bu akıl ve ilahî buyrukların birbirini bütünleyen yapısından kaynaklanan bir öze sahip oldukları anlamına gelir. Dinî korkunun üçüncü biçimi ise kişinin fitratından gelen yeterlilikleri ile yakından ilgilidir. Kadı Abdulcebbar, bu durumu ‘hâtır’ kavramı ile ifade etmiştir. Ona göre insan, içine doğan ve fitrat olarak kaynağı Allah’a dayanan [düşünsel] bir ma’nâ ile de korkar ve endişe eder.¹³⁰ Bu, insanın yaşam ve kendisini bekleyen geleceğin belirsizlikleri karşısında kendi kapasitesini sonuna kadar kullanma eğilimi içerisinde olmasıyla realize olur. Kadı Abdulcebbar, adına “hâtır” dediği bu şeyi, düşünceye kaynaklık ettiği için ilahî “lutûf” olarak değerlendirmiştir.¹³¹

Korkunun bu üç kaynağı, kayıtsız kalınamayan ve kişiyi ilgili hale getiren psikolojik bir “sâik” olarak ortaya çıkar. Kadı Abdulcebbar, bunun bazen “vucûb” bazen de “ilcâ” olarak ortaya çıktığını söylerken her iki durumda da kişinin, farklılıklar ve karşıtlıklar dizisi içerisinde korku ve endişe sayesinde “farkındalık” sahibi olmasının psikolojik köklerini tespit etmeye çalışmıştır. Ona göre bu durum, insanların birbirlerini tekfir etmesi, sapkın olmakla suçlaması ve batılta olmakla korkutmasıyla daha da derinleşir. Böylesi bir dinî atmosferde kişi, aklıyla aynı anda bütün inançların doğru olamayacağı gibi yanlış da olamayacağını bilir. Çünkü akıl açısından bakıldığında “âlem hem kadîm hem muhdes olamaz veya Allah Ahiret’te ya görülecektir ya da görülmeyecektir. Bu, karşıt görüşlerin aynı anda doğru olamayacağı gibi yanlış da olamayacağı anlamına gelen mantıksal bir zorunluluktur. Nitekim hakikat, üçüncü ihtimale açık olmayan bir makûliyete¹³² sahiptir.

¹²⁹ *A.g.e.*, XII, s.388-389.

¹³⁰ *A.g.e.*, XII, s. 404.

¹³¹ Hâtır, ilahî bir uyarıcıdır. Bu, ya Allah tarafından ya da melekler aracılığıyla yapılır. Bkz. *A.g.e.*, XII, s. 403.

¹³² Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli’l-Dîn*, s. 171-172.

SONUÇ

Hristiyanlık ve İslâm'da dinî düşünce, akıl ve iman gibi iki karşıt uç arasında gidip gelen diyalektik bir gelişim izlemiştir. İslâm düşüncesinde dinin akli ucunda duran Kadı Abdulcebbar, içinde yaşadığı tarihsel koşullarda dini koşulsuz ve kuşkusuz bir teslimiyet olarak savunan Selefiyenin akli usûlu'd-dîn yani inanç alanının dışına iten (tahrîmun-nazar) tutumuna karşı, dinin akılla gerekçelendirilebilir ve savunulabilir makûl ilahî buyruklar bütünü olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu temelde o, dinde akletmenin, kaynağını taklîd, dogmatik tutum ve bilgisizlikten alan "korku" ve "güvensizliği" ortadan kaldıracabilecek tek yöntem olduğunu savunmuştur. Bu, akletme ve düşünme olmaksızın din ve imanın güven kaynağı olamayacağı anlamına gelen rasyonel ve epistemik bir çıkış noktasıdır. Şu halde bir hakikat zemini olarak din, inananlarına, içinde buldukları korku, endişe ve kaygı durumlarını ancak aklın kavrayış kapasitesi içerisinde kesinlik değeri ve rasyonel niteliği olan bilgiye dayandığı ölçüde "güven" verebilir. Kadı Abdulcebbar, aklın dindeki meşruiyetini, imkânını ve gerekliliğini bu bağlamda ortaya koymuş ve selefi çevrelerin akıl-vahiy arasında kurduğu karşıtlıktan kaynaklanan *teolojik gerilimi* öznel olan iman ile değil, evrensel delâlet zemini olan akıl ile sona erdirmeye çalışmıştır.

Dinin, imandan hareket edilen diğer ucunda yer alan Kierkegaard ise korku kavramını, kaynağını, Tanrı'nın Adem'e, hayrın ve şerrin bilgisini taşıyan ağaçtan yeme yasağı getirmesinden ve İbrahim'i, aklın ve etiğin sınırlarının ötesine taşıyan koşulsuz imanından alan bir psikoloji ve varoluş olarak temellendirmiştir. O, bu bakış açısıyla, aydınlanmanın evrensel (akıl ve etik) olana dayanan yaklaşımını reddetmeye ve dinde iman, aşk, tutku ve teslimiyet gibi sübjektif değerlerin asıl olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. O, bu tutumuyla mensubu olduğu Hristiyanlığın düşüş, aslı günah ve Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesi gibi aklın sınırları içerisinde anlaşılamayan, açıklanamayan ve savunulamayan teolojisine yer açmak ve aydınlanma ile içine girilen *teolojik gerilimi* sona erdirmek için akıl ile imanı yan yana duran fakat birbiriyle açıklanamayan karşıt değer alanları olarak belirlemiştir.

ABSTRACT

THEOLOGY OF FEAR IN QADI 'ABD AL-JABBAR AND KIERKEGAARD

This article examines the contrasting discourse that appears concerning the concept of 'fear' between Qadi 'Abd al-Jabbar, who attaches importance to reason and rational thought in religion, and Kierkegaard, who regards religion as a transcendent value and observes a paradoxical relation between reason and faith. 'Abd al-Jabbar argues that religion is the totality of reasonable, objective and universal divine injunctions and sees the religious truth within the boundaries of reason. Kierkegaard, by contrast, claims that religion is the totality of divine commands and is faith and submission that stems from the divine will. He also thought that the theological truth is beyond the boundaries of reason where thinking ends.

Keywords: Fear (*Khawf*), Angest, Reason, Faith, Subjectivity, Objectivity, Kierkegaard, Qadi 'Abd al-Jabbar

KAYNAKÇA

- Aliye Çınar, *Rasyonel Teoloji*, İstanbul 2008.
- B. Williams, *Tertullian's Paradox*, (New Essays in Philosophical Theology içinde, ed. A. Flew-A. Macintyre), London 1955.
- Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev. M. Sencer, say yay. 1983)
- Blaise Pascal, *Pensees*, (translated with introduction by A.J. Krailsheimer), Penguin Boks, England 1986.
- Christopher İnsole, *Kierkegaard: A Reasonable Fideist?*, HeyJ, XXXIX, Oxford 1998.
- Cüveynî, *el-Burhân*, Kahire 1999.
- Eyüp Şahin, *Fârâbî'nin DUALİZMİ*, Felsefe Dünyası, c. 1, sayı. 47, 2008.
-, *İbn Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdîyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine*, Felsefe Dünyası, c. 2, sayı. 50, 2009.
- Farabî, *Kitâbun fi'l-Mantık, -Hitâbe-*, (thk. M. Selîm Salim), Matbaatu Dâri'l-Kutub 1976.
- Ferit Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, Ankara 2004.
- Gazalî, *İlcâmu'l-Avam*, (tash. ve tahk. M. El-Bağdadî), Beyrut 1985.
-, *Mizanu'l-Amel*, Mısır 1328.
-, *İhya*, Mısır 1302.
-, *Tehâfut*, (terc. M. Kaya, H. Sarioğlu) İstanbul 2005.

- Hanifi Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık*, A.Ü.İ.F.D., cilt.XL, sayı. Prof. Dr. Necati Öner Armağanı, yıl. 1999.
- Henry A. Gren, *Gnosis and Gnosticism: A Study in Methodology*, Numen, vol. 24, Fasc. 2 (Aug., 1977)
- İbn Kudâme, *Tahrîmu'n-Nazarfî Kutubi Ehli'l-Kelâm*, (tashih, talik ve tahkik. George Makdisi, Cambridge 1985.
- İbn Sina, *er-Resâil*, (İslâmîc Philosophy içinde, Vol.35, ss.49-57), BRILL 1889.
- James J. Rovira, *Kierkegaard, Creation Anxiety, and William Blake's Early Illuminated Books*, Drew University, Madison, NJ, United States 2008.
- Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni, XII, (tahk. İbrâhim Medkâr), Mısır tz.*
..... , *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (Resâil içinde, thk. M. Ammare, Dâru'l-Hilal, tz.).
- Kierkegaard, *Kaygı*, (çev. T. Armaner), İstanbul 2006.
..... , *Korku ve Titreme*, (çev. N. Ekrem Düzen), Ara yay., İstanbul 1990
..... , *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (çev. M.M. Yakupoğlu) İstanbul 2001.
..... , *Philosophical Fragments*, (translated by David Swenson and revised by Hovvard Hone 1962.
..... , *Concluding Unscientific Postscript*, (translated by D. F. Swenson, W. Lowrie), Princeton University Pres, 1974.
- Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1996.
- M. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955.
- Matthew Held, *The Historical Kierkegaard: Faith and Gnosis*, The Journal of Religion, vol.37, no.4 (Oct., 1957).
- Müfit S. Saruhan, *İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi*, (A.Ü.İ.F.D. C. 47, S. 1, Yıl. 2006.
- Norman Wilde, *Scepticism and Faith in the Philosophy of Pascal*, The Harvard Theological Review, Vol.9, No.1 (Jan., 1916).
- Oscar Kenshur, *Pierre Bayle and the Structures of Doubt*, Eighteenth Century Studies, Vol. 21, No. 3 (Spring, 1988)
- Ömer Naci Soykan, *Varoluş Yolunun Kavşağında: Korku ve Kaygı*, Doğu Batı, yıl. 2, sayı. 6, 1999.
- Resâil İhvân-i Safâ*, (Riyâzî Bölümü Yedinci Risale, Islamic Philosophy içinde, ed. F. Sezgin, tash. H. Zirikî, vol. 26), Frankfurt am Main 1999.

Robert M. Grant, *The Earliest Christian Gnosticism*, Church History, Vol. 22, No.2 (Jun., 1953).

R. McL. Wilson, *Gnostic Origins*, Vigiliae Christianae, Vol. 9, No. 3 (oct., 1955).

Robert E. Larsen, *Kierkegaard's Absolute Paradox*, The Journal of Religion, vol.42, no.1 (Jan., 1962)

Schopenhauer, *Din Üzerine*, (çev. A. Aydoğan), İstanbul 2009.

Steven M. Emmanuel, *Kierkegaard's Pragmatist Faith*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. LI, No. 2 June, 1991.

Walter Schulz, *Çağdaş Felsefede Kaygı Sorunu*, (Düzenl.: Hoimar von Ditfurth, "Korku ve Kaygı" içinde, çev. Nasuh Barın), Metis Yay., İstanbul 1991.