

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

e-ISSN: 2667-6583



ARALIK 2020 • CİLT 3 • SAYI 6

Din ve Felsefe
Araştırmaları



Religion and Philosophical
Research

e-ISSN 2667-6583

Aralık 2020
Cilt: 3 | Sayı: 6

December 2020
Volume: 3 | Number: 6

Din ve Felsefe Araştırmaları

e-ISSN 2667-6583
Aralık 2020 | Cilt 3 • Sayı 6

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

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

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

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

Uluslararası Editör | International Editor
Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board

Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Hitit Üniversitesi - TR
Ahmet Erhan ŞEKERCİ, Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.
TR
Engin ERDEM, Doç. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi - TR
Kemal BATAK, Prof. Dr.
Sakarya Üniversitesi - TR
Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Muammer İSKENDEROĞLU, Prof. Dr.
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi - TR
Nebi MEHDİYEV, Prof. Dr.
Trakya Üniversitesi - TR

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

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdülattif TÜZER, Prof. Dr.
Muş Alparslan Üniversitesi - TR
Ali KÖSE, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Andrey Gregoryeviç NEKİTA, Prof. Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State University - RU
Aydın IŞIK, Prof. Dr.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - TR
Ayhan BIÇAK, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Ayşe Sıdika OKTAY, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi - TR
Bilal BAŞ, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Cafer Sadık YARAN, Prof. Dr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR
Conor CUNNINGHAM, Doç. Dr.
University of Nottingham, UK
Ercan ALKAN, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Fatma YÜCE, Dr. Öğr. Üyesi
Sinop Üniversitesi, TR
Ferit USLU, Prof. Dr.
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi - TR
Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Dr. Öğr. Üyesi
Marmara Üniversitesi, TR
Hakan HEMŞİNLİ, Dr. Öğr. Üyesi
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi - TR
Harun KUŞLU, Dr. Öğr. Üyesi
İstanbul Medeniyet Üniversitesi - TR
Hilmi DEMİR, Prof. Dr.
Hitit Üniversitesi - TR
Hümeyra ÖZTURAN, Dr. Öğr. Üyesi
Marmara Üniversitesi - TR
Hüsametdin ERDEM, Prof. Dr.
Necmettin Erbakan Üniversitesi - TR
İhsan FAZLIOĞLU, Prof. Dr.

Religion and Philosophical Research

e-ISSN 2667-6583
December 2020 | Volume 3 • Number 6

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

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

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

Adres | Address

Kısıklı Mahallesi, Yıldırım Sk. No: 21, 34692 Üsküdar / İSTANBUL / TÜRKİYE
dfa.dfd.org.tr

İletişim | Contact

dfa@dfd.org.tr

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

OAKES, TEİZM VE PANTEİZM

Oakes, Theism and Pantheism

Mehmet Sait REÇBER

137-159

MERYEM CEMİLE'NİN ÖTEKİ ALGISI -BATI DÜŞÜNCESİ ÖRNEĞİ-

The Perception of the Other in Maryam Jameelah - the Case of the Western Thought

Rıfat ATAY | Meryem Cemile ÇİÇEK

160-180

EPİSTEMİK GÜVENİLİRCİLİK VE ALVIN PLANTINGA'DA TANRI İNANCININ GÜVENİLİRLİĞİ SORUNU

The Issue of Epistemic Reliability and the Reliability of the Problem of Belief in God in Alvin Plantinga

Musa YANIK

181-208

JAPONYA'DA KAMAKURA DÖNEMİ (1185-1333) BUDİST OKULLARI VE MANASTIR KURUMU

Kamakura Period (1185-1333) Buddhist Schools and Monasticism

Merve SUSUZ AYGÜL

209-231

FÂRÂBİ BÜTÜNCÜL BİR DİN DİLİ TEORİSİ ÖNERMEKTE MİDİR?

Does Fârâbi Propose A Holistic Theory of Religious Language?

Zeynep İNAL

232-253

Çeviri | Translation

İRADENİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE KİŞİ KAVRAMI

Freedom of The Will and The Concept of A Person

Harry Gordon FRANKFURT

255-268

Kitâbiyat | Book Reviews

ÊTHOSTAN AHLÂKA: ANTİK YUNAN AHLÂK LİTERATÜRÜNÜN İSLÂM DÜNYASINA İNTİKALİ VE ALIMLANIŞI

Muammer İSKENDEROĞLU

270-274

EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ VE MEŞŞÂÎ FELSEFE BAĞLAMINDA NEFİS, BENLİK VE BİLGİ

M. Alperen SAZ

275-283

MAKALELER



ARTICLES

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 6

OAKES, TEİZM VE PANTEİZM

Oakes, Theism and Pantheism

Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ankara University Faculty of Divinity

msrecber@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-4438-8209>

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

Başyuru Tarihi | Date Received: 20.11.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 27.12.2020

Atıf | Cite As

REÇBER, M. S. "Oakes, Teizm ve Panteizm". Din ve Felsefe Araştırmaları 3/6 (Aralık 2020): 137-159.

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

OAKES, TEİZM VE PANTEİZM

Mehmet Sait REÇBER

ÖZ

Makalede geleneksel teizmin panteizmi gerektirip gerektirmediği Robert Oakes'ın bu konuda ileri sürmüş olduğu gerekçeler ışığında ele alınıp, eleştirel açıdan değerlendirilmektedir. Öncelikle 'teizm' ve 'panteizm' hakkında kısa bir kavramsal çözümlenme yapıldıktan sonra Oakes'ın teizmin bazı öğretilerinin panteizmi gerektirebileceği noktasındaki iddiaları üzerinde durulmaktadır. Oakes'ın yaklaşımına yönelik olarak ortaya konulan eleştiriler de dikkate alınarak, geleneksel teizmin panteizmi gerektirebileceğine ilişkin iddiaların başka türlü anlaşılma/yorumlanmaya açık olduğu, bu iddiaları temellendirmek için ileri sürülen gerekçelerin ikna edici olmadığı savunulmaktadır. Tartışmalı olduğu kadar teizmle bağdaşmayan bir takım gerekçelere bağlı olarak savunulan teizmin panteizmi gerektirebileceği çıkarımının temelde kapsayıcı/uzamsal ontolojik sezgilere dayandığı düşünülmektedir. Bu bağlamda ortaya konulan ontolojik yorumlamaların panteist bir anlayışı zımnen içeren ontolojik sezgilerle iç içe olabileceklerine dikkat çekilirken, teizmin öngördüğü Tanrı-âlem ilişkisi önündeki zorlukların panteist veya panteist-vari bir yorumla aşmanın rasyonel bir tercih olmadığı savunulmaktadır. Makale Oakes'ın bu konuda ileri sürdüğü gerekçelerin ikna edici olmadığı kadar geleneksel teizmin temel öğretileriyle de uyumlu olmadığı sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Oakes, Tanrı, Teizm, Panteizm, Âlem, Yaratma.

GİRİŞ

Tanrı tasavvurları arasındaki farklılıkların oluşumunda Tanrı ile diğer varlıklar arasında öngörülen ilişkinin temel bir belirleyici etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Bu farklılıkları Yaratan ile yaratılanlar arasında mutlak ve aşılmaz bir ontolojik ayrımı esas alan, aşkın bir ulûhiyet anlayışına dayanan teizmden, Tanrı ile diğer varlıklar arasında bir tür özdeşleştirmeye giden, içkin bir ulûhiyet anlayışını savunan panteizme kadar çeşitli yaklaşımlarda gözlemlemek mümkündür. Tanrı'nın varlığı ve sıfatları noktasında teizmle önemli ölçüde hemfikir görünen deist yaklaşımların Tanrı'nın âlemi yarattıktan sonra vahiy veya mucize yoluyla bir takım müdahalelerde bulunmadığı veya bulunamayacağı noktasında teizmden ayrışmalarının temelinde yine Tanrı'nın yaratma düzlemiyle ilişkisine dair farklı sezgiler bulunmaktadır.

Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ilişkinin ulûhiyet anlayışları üzerinde etkili olmasının temelinde bu ilişkinin mahiyetini kavramanın önündeki zorlukların bulunduğu düşünülebilir. Öyle ki Tanrı ile diğer varlıklar arasında öngörülen ontolojik ilişkiye dair bir tasavvurun ne denli tutarlı olduğu sorusu bir yana, bu noktada farklılaşan tasavvurları birbirinden net bir şekilde ayırmak da her zaman mümkün

görünmemektedir. Çoğunlukla teizm, deizm, panteizm ve panenteizm olarak karşımıza çıkan tasavvurlardan her birinin kendi içinde farklılaşan bir takım eğilimler sergilediği de bilinmektedir. Bu farklılıklar teistik dinler/ anlayışlar arasındaki farklılıklarla sınırlı olmayıp, diğer yaklaşımlar için de geçerli görüldüğünden bu konuda kategorik genellemelere gitmek yanıltıcı olacaktır. Bu bağlamda, Tanrı'nın mutlak birliğini ve aşkınlığını temel alan İslam ile hulûl inancını savunan Hıristiyanlığın panteizm veya panenteizmle muhtemel ilişkileri noktasında birbirlerinden farklılaşabileceklerini tahmin etmek zor olmayacaktır.¹ Tanrı'nın âleme içkinliğini savunan panteist yaklaşımlar içinde de teizme yaklaşan anlayışlar kadar materyalizmi çağrıştıran veya gerektiren yaklaşımlar olduğu gibi, benzer şekilde teistik gelenekler içinde de panteist bir anlayışa yaklaşan yorumlamalardan da söz etmek mümkündür. Bütün bunların önemli ölçüde Tanrı ile diğer varlıklar (Yaratan ile yaratılan) arasındaki ilişkinin mahiyeti, alan ve sınırlarını belirlemek noktasındaki muğlaklıkların bir sonucu olarak karşımıza çıktığını söylemek abartılı olmayacaktır.

Bu noktada karşılaşılan zorlukları felsefenin ilk dönemlerine kadar götürmek mümkündür. İlkçağ felsefesine bakıldığında evrenin varlığını ve düzenliliğini açıklamak için bir ilk varlık veya ilke (*arché*) arayışında karşılaşılan sorunlar bu türden sorunlar gibi görünmektedir. Bu dönemde açıklayan (*arché*) ve açıklanan (*kosmos*) şeklindeki nedensel bir ilişki bağlamında birinci ile ikinci arasında ne tür bir ontolojik ilişki olabileceği merak konusu olurken, böyle bir ilkenin *zorunlu* şeklinde tasavvur edilmesi bilimsel bir açıklama getirmek türünden bir yaklaşım olarak da görülebilir.² Konumuz açısından önemli görünen Anaksimandros'un ilk defa dile getirdiği *arché*'nin *arché*'si olduğu şeyden, yani açıklayanın açıklandan 'ayrı veya farklı' olması gerektiği düşüncesidir ki, buna göre *kosmos* olan doğal dünyanın sergilediği düzenlilikteki birliği açıklayan şeyin/varlığın kendisi bir açıklamaya konu olmamalıdır.³ Parmenides'in bu bağlamda dile getirdiği husus daha derinlikli bir soruna işaret ediyor görünmektedir: Eğer *arché*, *arché*'si olduğu şeyden tabiatı gereği ayrı olmak durumunda ise, *arché* ile diğer varlıklar arasında nasıl bir ilişki olduğunu görmek mümkün olmayacaktır.⁴

Teizm ve panteizmin hem Tanrı'ya atfedilen sıfatlar hem de Tanrı ile diğer varlıklar arasında öngörülen ontolojik ilişki açısından önemli ölçüde ayrıştıkları bilinmektedir. Genel olarak bakıldığında, Tanrı ile diğer varlıklar arasında bir tür özdeşleştirmeye giden ve genel olarak tabiata/âleme içkin bir Tanrı tasavvuru öngören panteizmin tersine, teizm bir taraftan Tanrı'nın zatî (kişisel) niteliklerini vurgularken, diğer taraftan Tanrı'nın mutlak aşkınlığının, dolayısıyla Tanrı ile diğer

¹ Hıristiyanlıkta Teslis inancına dayalı bir birlikçi ulûhiyet anlayışının panteizm ile Grek düşüncesine dayanan temellerine ilişkin felsefî bir çözümleme için bk. Douglas Hedley, "Pantheism, Trinitarian Theism and the Idea of Unity: Reflections on the Christian Concept of God," *Religious Studies* 32, (1996): 61-77. Yine Teslis inancının tarihsel oluşumundaki yabancı kaynakların etkisine dair bir değerlendirme için bk. Mehmet Bayraktar, *Bir Hıristiyan Dogması: Teslis* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 70-87.

² Bk. Lloyd P. Gerson, *God and Greek Philosophy* (London: Routledge, 1990), 6-14.

³ Gerson, *God and Greek Philosophy*, 15-16.

⁴ Gerson, *God and Greek Philosophy*, 21.

varlıklar arasında aşılmaz ontolojik ayrımın altını çizer. Buna göre Tanrı zorunlu, ezeli, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyilik ve irade sahibi varlık olup, kendinden başka her şeyi özgür iradesiyle yoktan, yani yok iken var etmiştir. Böylece ontolojik açıdan Tanrı ile diğer varlıklar arasında asimetrik -nedensel- bir ilişki bulunmakta, Tanrı varlığını hiçbir şeye borçlu olmadığı halde, diğer varlıklar varlıklarını Tanrı'ya borçlu olup O'nun yaratıcı faaliyeti olmaksızın var olmaları imkânsız olduğu gibi, koruyucu faaliyeti olmaksızın varlıkta kalmaları, yani varlıklarını sürdürmeleri mümkün değildir. Teizmin öngördüğü böyle bir ontolojik sezgi, Plantinga'nın belirttiği gibi, Tanrı'nın '*kendindenliği (aseity)*' ve '*hükümranlılığı (sovereignty)*' anlamına gelir ki bunların ilki Tanrı'nın varlığının kendinden, yani Tanrı'nın zatiyla kaim olduğunu, ikincisi ise O'nun diğer varlıklara ilişkin yaratıcı ve koruyucu etkinliğini, onlar üzerindeki hâkimiyetini/ kontrolünü ifade eder.⁵ Teizmin ulûhiyet tasavvurunun ayırıcı niteliklerinin başında böylece Tanrı'nın kendinden başka hiçbir varlıkla özdeş olmayan, belli bir takım zatî (kişisel) sıfatlara sahip aşkın bir fail/yaratıcı olması gelmektedir. Aynı gerekçeyle, ontolojik anlamda varlığı zorunlu olan yegâne varlık Tanrı olup, varlıkları kadar yoklukları düşünülebilecek diğer olumsal (zorunsuz) varlıkların Tanrı'nın ontolojik statüsüne bir etkide bulunması söz konusu değildir.

Teizme karşı, panteizmin öngördüğü Tanrı anlayışının en ayırıcı vasfının Tanrı ile diğer varlıklar arasında nihaî bir ontolojik ayrıma gitmemesi; deyim yerindeyse aralarında karşılıklı bir ontolojik gereklilik/koşutluluk öngörmesidir. Panteist yaklaşımların genel geçer bir özelliği varsa o da Tanrı ile âlemi bir şekilde özdeşleştirmeleri, diğer varlıkları Tanrı'nın/ tabiatının bir açılımı olarak görmeleridir. Bütün varlıkları bir 'birlik oluşturacak' şekilde tek bir varlığa indirgeyen panteizme göre böyle bir 'birlik' ontolojik açıdan kuşatıcı ('bütün varlıkları kapsayıcı') ve 'ilâhî'dir.⁶ Panteistlerin üzerinde uzlaştıkları noktalardan biri de bütün varlıkları içeren böyle bir bütünsellikte 'Yaratıcı' ile 'yaratılan' arasında nihaî bir ontolojik bölümlenmeye gitmemeleri, Yaratıcı fikrini kabul etmemekle birlikte var olanların toplamını ifade eden dünyaya karşı dinî veya benzeri bir tutuma sahip olmalarıdır.⁷ Panteizmi teizme alternatif kılan şey böylece 'zatî/kişisel' Tanrı fikrini, yani ancak bir zatî/kişisel bir varlığa atfedilebilecek karar vermek gibi iradî bilinç/zihin durumlarını reddetmeleri, 'her şeyi içeren bir Birlik' olarak gördükleri Tanrı'yı ontolojik açıdan dünyadan tümüyle farklı, aşkın bir varlık olarak görmemeleridir. Burada panteistlerin için gördükleri böyle bir Birlik ile sonlu varlıklar arasında ontolojik ayrıma gidebileceklerini, böylece bu Birliğin aşkın boyutlarına işaret edebileceklerini de gözden kaçırmamak gerekir. Panteizmi böylece teizmin kişisel niteliklere sahip Tanrı fikrini reddeden, bunun yerine "her şeyi kapsayan Birliği" Tanrı olarak gören "teistik-

⁵ Alvin Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, çev. Mehmet Sait Reçber (Ankara: Elis, 2014), 11.

⁶ Panteizme ilişkin bu ve benzeri farklı tanımlama girişimleri için bk. Michael P. Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity* (London: Routledge, 1994), 1. Panteizmin tanım ve çeşitleri için yine bk. T. L. S. Sprigge, "Pantheism," *The Monist* 80, sayı 2 (1997): 191-197; Graham Oppy, "Pantheism, Quantification and Mereology," *The Monist* 80, sayı 2 (1997): 320-336.

⁷ Sprigge, "Pantheism," 197.

olmayan monoteizmin bir formu” olarak da yorumlamak mümkündür.⁸ Böyle bir Birlik anlayışı parça-bütün ilişkisi (*mereological*) açısından ele alınacak olursa panteizmin temelde “Bütün şeylerin, parçaları olduğu biricik bir şey vardır” şeklindeki ontolojik tez ile “Bütün şeylerin, parçaları olduğu şey ilâhîdir” şeklindeki ideolojik tezden oluştuğu söylenebilir.⁹

Burada amacımız teizm ile panteizmi genel olarak değerlendirmek olmayıp, günümüz din felsefesinde kayda değer bir tartışma haline gelen panteizmin geleneksel teizm tarafından gerektirilip gerektirilmediği sorusu üzerinde durmaktır. Teizm ile panteizm arasında müspet bir ilişki kurulabilir mi? Yukarıdaki mülahazalar ışığında, gerek Tanrı tasavvurları ve gerek Tanrı ile diğer varlıklar arasında öngörülen ilişkinin mahiyeti açısından bakıldığında böyle bir soruyu olumlu bir şekilde yanıtlamak oldukça zor görünmektedir. Bir başka ifadeyle, her ne kadar teizm ve panteizm ‘Tanrı’, ‘evren’ ve hatta ‘yaratma’ gibi kavramları kullanmak noktasında bir ortaklığa sahip görünse de bu sözcüklere atfettikleri anlam ve referansın tümüyle farklı olduğunu, birbirleriyle çeliştiklerini ve karşılıklı olarak birbirlerini dışladıklarını düşünmek için birçok neden sayılabilir. Bu açık farklılığa rağmen teizmin öngördüğü kimi öğretilerin panteizme götürdüğü veya götürebileceği iddialarına rastlamak mümkündür. Burada böyle bir iddiayı çağdaş din felsefesinde gündeme getiren ve savunan Robert Oakes’ın yaklaşımı çerçevesinde ele alıp değerlendireceğiz.

I

Oakes’in amacı temelde olumsal varlıkların Tanrı’nın modları/modifikasyonları olduğu şeklindeki panteist tezin geleneksel teizm tarafından gerektirildiğini, en azından böyle bir düşüncenin teizmin metafiziğiyle uyumsuz olduğunu düşünmek için bir neden bulunmadığını göstermektir. Dolayısıyla, Tanrı’nın diğer varlıklardan *ayrı* olduğu tezin geleneksel teizmin tanımlayıcı bir niteliği olduğu şeklindeki bir düşünce tartışmasız kabul edilmesi gereken bir şey olmayacaktır.¹⁰ Oakes yaklaşımının Hıristiyanlığın temel kaynaklarında da bir karşılığı olduğunu göstermek için sıklıkla Pavlus’un “O’nda yaşıyor, hareket ediyor ve varlığımıza sahibiz”¹¹ sözü ile Kitab-ı Mukaddes’te geçen “Göğü ve yeri doldurmuyor muyum?”¹² ifadesine referansta bulunur. Oakes’in burada dayandığı temel nokta geleneksel teistlerin Tanrı’yı âlemin *yaratıcısı* olmak kadar *koruyucusu* olarak da görmeleri, yani “Tanrı’nın tüm olumsal şeyleri varlıklarının her anında koruduğu ve bu gibi korumanın ilâhî yaratma faaliyetinin bir uzantısı, devamı ve tekrarı olarak görülmesi gerektiğidir”.¹³ Tanrı’nın koruyucu faaliyeti olmaksızın yaratılan şeylerin varlıklarını sürdürmeleri söz konusu

⁸ Bk. Levine, *Pantheism*, 2-3.

⁹ Graham Oppy, “Pantheism, Quantification and Mereology,” 320.

¹⁰ Robert Oakes, “Does Traditional Theism Entail Pantheism?,” *American Philosophical Quarterly* 20, sayı 1 (1983): 105-106.

¹¹ Oakes, “Does Traditional Theism Entail Pantheism?,” 106; Oakes, “Classical Theism and Pantheism: A Reply to Professor Quinn,” *Religious Studies* 16, sayı 3 (1980): 353; Oakes, “Theism and Pantheism Again,” *Sophia* 24, (1985): 36, n. 4.

¹² Oakes, “Theism and Pantheism Again,” 36, n. 4.

¹³ Oakes, “Does Traditional Theism Entail Pantheism?,” 107.

olmayacak, O'nun koruyucu gücü olmaksızın olumsal bir şeyin varlığını sürdürmesi düşünülemeyecektir ki bu da bizi yaratmaya konu olan her varlığın 'Tanrı'nın bir yönü veya modifikasyonu' olduğu sonucuna götürecektir.¹⁴

Buradaki koruma faaliyetini zihinsel bir dayanma/bağımlılık ilişkisiyle açıklamaya çalışan Oakes'a göre, Tanrı 'Yüce Zihin veya Yüce Zat (Kişi)' olduğundan koruma kapsamına giren şeylerin varlıklarını sürdürmeleri Tanrı'nın koruyucu zihinsel faaliyetine bağlıdır. İnanç, düşünce veya duyuların kişilerin zihinsel faaliyetleri olmaksızın var olmaları veya varlıklarını sürdürmeleri mümkün olmadığından buradaki ontolojik dayanma/bağımlılık ilişkisi bir zorunluluk ifade eder. Bu noktada Berkeley'in yaklaşımını (yani, '*var olmak algılanmaktır*' düşüncesini) öğretici bulan Oakes, algılanan şeylerin ontolojik açıdan cevher değil, varlıklarını ruhların/zihinlerin faaliyetine borçlu olan 'edilgin', yani 'ontolojik olarak parazit (*ontologically parasitical*)' varlıklar olduğunun altını çizer. Algılanabilir nesnelerin varlığı böylece onlara mahal veya dayanak (*substratum*) teşkil eden 'Sonsuz Zihin'e bağlı olduğundan Tanrı bir anlamda algısal nesnelere *içerdiği* için O'nun 'yönleri veya modifikasyonları' olarak görülebilir.¹⁵ Böyle bir ontolojik bağımlılık ilişkisinden panteistik bir sonuca varmaya çalışan Oakes'a göre, bunun temel nedeni şudur: "x'in varlığının -varlığının her anında- C'nin kimi zihinsel koruma faaliyetine/gücüne dayandığı zorunlu bir doğrudur [önermesi] x'in C'nin bir yönü veya modifikasyonu olarak var olduğu zorunlu bir doğrudur [önermesini] gerektirir".¹⁶

Görüldüğü gibi, klasik teizmin Tanrı'nın olumsal varlıkların sadece yaratıcısı değil, aynı zamanda koruyucusu, yani onların varlıklarını idame ettirmelerinin sebebi olduğu düşüncesinden hareketle Oakes teizmin panteizmi gerektirebileceği gibi bir sonuca varmaya çalışmaktadır. Tanrı ile dünya arasındaki ilişkinin ebeveyn ile çocuklar arasındaki ilişkiden ziyade 'düşünen-düşünce (düşünülen)' ilişkisine benzeten Oakes için ebeveynler olmadan çocuklar varlığını sürdürebilecekleri halde bu, düşünen ile düşünce arasındaki ilişki için söz konusu olamaz. Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ilişkinin böylece düşünen ile düşünülen arasındaki ilişki gibi bir 'metafiziksel bağımlılık' ilişkisi olduğu dikkate alındığında, ontolojik açıdan gerçekliği düşük olan bir şeyin gerçekliği yüksek (daha temel) olan bir şeye dayanmaksızın, yani onun tarafından sürekli olarak korunmaksızın varlığını sürdürmesi mümkün olmayacaktır. Dünyanın böylece Tanrı tarafından sürekli olarak korunması (dünyanın) varlığını sürdürmesi için zorunlu olduğundan bu koşulun karşılanmadığı bir yerde dünyanın varlığını sürdürmesi düşünülemez. Klasik teizmin bu öğretisine bağlı kalındığında, Tanrı'nın koruyucu/idame ettirici faaliyeti olmaksızın dünyanın varlıkta kalması söz konusu olmayacağı için, böyle olmak dünyanın olmazsa olmaz, yani özse/ bir niteliği olarak görülecektir. Bu sebeptendir ki Tanrı ile dünya arasındaki ilişki düşünen-düşünce arasındaki ilişki şeklinde olup, *dışsal* değil, *içsel* bir ilişkidir.

¹⁴ Oakes, "Does Traditional Theism Entail Pantheism?," 108.

¹⁵ Oakes, "Does Traditional Theism Entail Pantheism?," 107.

¹⁶ Oakes, "Does Traditional Theism Entail Pantheism?," 110.

Bir başka ifadeyle, Tanrı ile dünya arasındaki ilişkinin karakteri olumsal (*contingent*) değil, *kurucu* (*constitutive*) bir ilişkidir. Böyle düşünüldüğünde, Oakes'a göre, klasik teizm ile panteizm arasında kaçınılmaz olarak bir bağ kurulacaktır: Tanrı tarafından sürekli olarak korunmak ve desteklenmek dünyanın 'özel' veya 'kurucu' bir niteliği ise 'Tanrı'nın dünyayı kapsadığı', dolayısıyla Tanrı'da var olduğumuz şeklindeki panteist bir sonuca varmak kaçınılmaz olacaktır.¹⁷ Tanrı ile dünya arasındaki içsel ilişkiyi, 'düşünen-düşünülen' ilişkisinde olduğu gibi, bir sanat eserinin ancak *algılanmasıyla* varlığını sürdürebileceği gibi bir sezgiye dayandıran Oakes, Whitehead'e katılarak *A*'nın sadece var olması için değil, aynı zamanda varlığını sürdürmesi için *B*'ye dayanması düşüncesinden *A*'nın varlığının *B*'nin varlığı tarafından içerildiği sonucuna varır. Bir başka ifadeyle, hem varlığa gelmesi hem de varlıkta kalması noktasında *A*, *B*'ye dayanıyorsa (bu *A*'nın özel bir niteliği ise) *A*'ya ilişkin tam bir betimleme (*description*) *B*'nin kısmî bir betimlemesini içerecektir.¹⁸ Bunun temelinde şöyle bir ilke yatmaktadır: "(P) Panteizm ancak ve ancak zamansal-mekânsal matris (veya 'âlem') Tanrı'nın varlığında içerilmiş olma niteliğine özel olarak sahipse doğrudur."¹⁹ Bu durumda Oakes, teizmin savunduğu tüm sınırlamalardan uzak, bütün gerçekliği kapsayan Nihâî Varlık olarak Tanrı'nın Spinoza'nın savunduğu şekilde her şeyi içine alan 'İlahî Cevher' olmadığını düşünmek için ne tür bir gerekçenin olabileceği sorusunu gündeme getirir.²⁰

Geleneksel teizmin panteizmi gerektirebileceğine dair gerekçelerden biri de, Oakes'a göre, Tanrı'nın bütün sınırlamalardan uzak, tüm gerçekliği kuşatıyor olarak tasavvur edilmesidir: Nihâî Gerçeklik olarak Tanrı'nın bütün gerçekliği içermemesi nasıl mümkün olabilir? Geleneksel teizmin böyle bir soruya cevabı Tanrı'nın bütün gerçekliği içermediği, zamansal-mekânsal ya da olumsal varlıkların ilâhî gerçekliğe dâhil olmadığı, Tanrı (İlâhî Cevher) ile yaratılan varlıkların '*metafiziksel olarak ayrı*' olduğu şeklindedir. Oakes'a göre '*Ayrıklık Tezi*' denilebilecek, teizm ile panteizm arasındaki en temel ayrışma noktası olan bu düşüncenin teistler tarafından makul bir şekilde savunulabilir olduğunun gösterilebilmesi teizmin panteizmle sonuçlanmayacağını göstermek açısından önemlidir.²¹ Ne var ki, "geleneksel teizm kolayca ve güçlü bir şekilde Tanrı'nın doğal düzlemi pek tabii *aştığı* halde, yine de

¹⁷ Robert Oakes, "Classical Theism and Pantheism: A Victory for Process Theism?," *Religious Studies* 13, sayı 2 (1977): 169-172. Burada Oakes'ın Tanrı ile diğer varlıklar arasında öngördüğü ilişkinin Spinoza'nın Tanrı'nın her şeyin için nedeni olup, geçici nedeni olmadığı şeklindeki nedensellik ilişkisine yakın olduğu söylenebilir. Bk. Spinoza, *Ethics*, ed. M. J. Kisner, İng. çev. M. Silverthorne & M. J. Kisner (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), I, Proposition 18.

¹⁸ Oakes, "Classical Theism and Pantheism: A Victory for Process Theism?," 172-173.

¹⁹ Oakes, "Classical Theism and Pantheism: A Victory for Process Theism?," 168. Âlemin varlığının Tanrı'nın sürekli olarak korumasına bağlı olduğu şeklindeki bir düşünce, Oakes'a göre, geleneksel teizmin bir başka varsayımı olan Tanrı'nın özel olarak değişmez olduğu iddiasıyla birlikte savunulması kaçınılmaz olarak tutarsızlıkla sonuçlanacaktır. Bk. "Classical Theism and Pantheism: A Victory for Process Theism?," 168.

²⁰ Robert Oakes, "God and Cosmos: Can the "Mystery of Mysteries" Be Solved?," *American Philosophical Quarterly* 33, sayı 3 (1996): 315. Burada Oakes'ın dikkat çektiği nokta Spinoza'nın dile getirdiği "*Var olan her şey Tanrı'dadır*" (Spinoza, *Ethics*, I, Proposition 15) iddiasıdır. Spinoza'nın yaklaşımına dair bir değerlendirme için bk. Mehmet Sait Reçber, "Bayle, Spinoza ve Panteizm Meselesi," *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3, (2020): 5-27.

²¹ Oakes, "God and Cosmos: Can the "Mystery of Mysteries" Be Solved?," 315.

Kendi Yaratma alanına *içkin* olduğunu savunur. Daha güçlü olarak, Tanrı'nın zamansal-mekânsal düzleme *şünullü bir şekilde* içkin olduğu savunulmaktadır.²² Dolayısıyla burada cevap bekleyen soru yaratma düzleminde sınırsız bir şekilde hazır bulunan ve içkin olan bir Varlığın her şeyi (yaratma düzlemindeki varlıkları) nasıl içermeyeceği/kapsamayacağı sorusudur.²³ Oakes'a göre, Tanrı'nın yaratma düzlemiyle olan ilişkisi bir dansçı ile performansı arasındaki ilişki gibi olmadığı doğru olsa da bir ressam ile tablosu arasındaki ilişki gibi de değildir.²⁴

Dolayısıyla, teizmin panteizmle ilişkisi noktasında Oakes'ın işaret ettiği hususlardan biri ilâhî sonsuzluk/sınırsızlık düşüncesinin bütün gerçekliği nasıl kapsamayacağı; Tanrı'nın Kendinden gayrı, Kendi dışında yer alan varlıklara nasıl bir '*metafiziksel alan (metaphysical room)*' bırakabileceği sorusudur. Bir başka ifadeyle, sorun maksimum feyze (*plenitude*) sahip Tanrı'nın bir 'üç boyutlu yayılım'ı ('*fiziksel uzamı*') nasıl dışarıda bırakabileceği, deyim yerindeyse 'Cevher'i tarafından kapsanmayacağıdır.²⁵ Burada Oakes, Copleston'ın Aquinas ile ilgili değerlendirmesinde dile getirdiği antinomiye işaret eder: "Tanrı sonsuz ise mahlûkattan ayrı olamaz, O'nun "dışında" hiçbir şey olamaz ve eğer mahlûkat O'ndan ayrı ise Tanrı sonsuz olamaz."²⁶

Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ilişkinin bir şekilde panteizme götürebileceği noktasında tartışmalı görünen hususlardan bir diğeri de, ilâhî sonsuzluk/sınırsızlık öğretisinde olduğu gibi, teizmin Tanrı'nın evrende mutlak anlamda hazır bulunuşu; daha yaygın bir ifadeyle, *her yerde bulunuşu* öğretisidir. Batı düşüncesinde Aquinas gibi geleneksel teizmin savunucularının Tanrı'ya mahsus gördükleri 'bizatihi' her yerde bulunması düşüncesini değerlendiren Oakes'a göre, bazı teistler böyle bir öğretiyi eylemsel (*operational*) bir şekilde yorumlamak yoluna gitmiş olsalar da bunun yeterli bir açıklama olduğunu söylemek zordur. Her yerde hazır bulunuşun eylemsel yorumu Tanrısal faaliyetin tezahürü noktasında bir açıklama sunsa da 'Göğü ve Yeri' dolduran sonsuz bir Cevherin bir yerde (*in situ*) bulunması düşüncesiyle çelişir. Eğer Tanrı'nın mutlak güç veya mutlak bilgi sahibi olması bu niteliklerinin örneksenmesini gerekli kılıyorsa, Tanrı'nın mutlak hazır bulunuşunun O'nun bir yerde bulunuşunu gerektirmediğinin (örneksemediğinin) ne tür bir gerekçesi olabilir?²⁷ Oakes Tanrı'nın evrende mutlak anlamda hazır bulunuşunun, '*O'nun varlığının evrende maksimum bir şekilde içkin olması*' şeklindeki bir anlayışın diğer varlıkların ontolojik açıdan 'Tanrısal Cevher'den ayrı olmadığı, dolayısıyla O'nun yönleri olduğu gibi bir sonuca götüreceğini düşünür. Panteizme yol açmamak için geleneksel bir teistin yapması gereken şeyin bu öğretinin tam

²² Oakes, "God and Cosmos: Can the "Mystery of Mysteries" Be Solved?," 316.

²³ Oakes, "God and Cosmos: Can the "Mystery of Mysteries" Be Solved?," 316.

²⁴ Oakes, "God and Cosmos: Can the "Mystery of Mysteries" Be Solved?," 317. Yine bk. Robert Oakes, "Divine Omnipresence and Maximal Immanence: Supernaturalism versus Pantheism," *American Philosophical Quarterly* 43, sayı 2 (2006), 173.

²⁵ Oakes, "God and Cosmos: Can the "Mystery of Mysteries" Be Solved?," 317.

²⁶ F. C. Copleston, *Aquinas* (Middlesex: Penguin Books, 1955), 145. (Oakes, "God and Cosmos: Can the "Mystery of Mysteries" Be Solved?," 317'den naklen).

²⁷ Oakes, "Divine Omnipresence and Maximal Immanence: Supernaturalism versus Pantheism," 172.

olarak ‘maksimum içkinlik’ anlamına gelmediğini savunmak olacağını düşünen Oakes’a göre, burada geleneksel teistin panteizmi bertaraf etmesi mümkündür, ancak bu diğer varlıkların, sınırsız varlık olarak tasavvur edilen Tanrı’nın dışında oldukları anlamına gelmez.²⁸ Çünkü “klasik doğaüstüçülük, doğal nesnelerin *ilişkisel* bir niteliği de olsa Tanrı’ya *içre olmanın* böyle bir nesnenin *özsel* bir niteliği olduğunu gerektirir. Doğal nesnelere feyzi mutlak bir şekilde sınırsız olan bir Varlığın ontolojik olarak dışında olsalardı [onların] varlığı için ontolojik mahallin olması nasıl mümkün olabilirdi?”²⁹

Oakes’ın bu akıl yürütmesinin onun uzam anlayışıyla yakından ilişkili olduğu açıktır. O, ilişkisel bir uzam anlayışı yerine uzama kendi başına bağımsız bir varlık statüsü veren realist bir anlayışı öngörse de böyle bir anlayışın teizmi zorunlu olarak panteizme götürmeyeceği kanaatindedir. Öyle ki geleneksel bir teist bu nesnelerin Tanrı’ya içre olduklarını kabul edebilir fakat bu durum onu bir ‘maksimum içkinlik’ tezini kabule götürmez. Nasıl ‘doğal nesnelere’ uzamda bulunmaksızın var olamadıkları halde ‘uzamın yönleri’ olmuyorsa, aynı şekilde bu nesnelerin Tanrı’ya içre olmaları da O’nun yönleri olduğu anlamına gelmeyeceği için panteizmle sonuçlanması gerekmez. Tanrı’nın diğer varlıklarla (‘doğal nesnelere’le) ilişkisinin bir dansçının dansla ilişkisi gibi olmadığı³⁰ da dikkate alındığında, Tanrı’nın her yerde bulunmasının panteizme kapı aralamaması için Oakes’ın önerdiği çözüm, uzamın bizzat kendisinin (varlığının) O’nun mutlak hazır bulunmasının bir sonucu olduğunu düşünmektir. Uzamsal varlıkları yaratmaya konu ettiği halde uzamın kendisini yaratmaya dâhil etmeyen bu yaklaşıma göre, Tanrı nasıl ki özsel olarak mutlak bilgi ve mutlak güç sahibi ise aynı şekilde mutlak hazır bulunmak (yani her yerde olmak) niteliğine de özsel olarak sahiptir, dolayısıyla böyle bir niteliğin yaratıcısı değildir. Uzama zamansal bir başlangıç atfetmeyen böyle bir yaklaşım, Oakes’a göre, uzamda yer alan varlıkların bulunmadığı bir zamanda (bu varlıklardan önce) uzamın, yani bir ‘boş uzam’ın varlığını da gerekli kılmaz. Fakat uzamsal varlıkların bulunmadığı boş bir uzamın varlığını reddetmek uzamın gerçekliğini reddetmeyi gerektirmez. Öyle ki uzamın olmadığı bir mümkün dünya olmadığı gibi uzam olmadan Tanrı’nın var olduğu hiçbir mümkün dünya da yoktur. Bir başka ifadeyle, Tanrı’nın bütün mümkün dünyalarda *maksimum hazır bulunuş* niteliğine sahip olması O’nun aynı şekilde bütün mümkün dünyalarda ‘bir evrene içkin olmak’ niteliğine sahip olduğu anlamına gelmez, çünkü Tanrı’nın olduğu fakat bir evrenin bulunmadığı bir mümkün dünyanın varlığı düşünülebileceği gibi, bu, teizmin de gerekli gördüğü bir husustur. Böyle bir yaklaşım, Oakes’a göre, klasik teizmin Tanrı’nın ‘uzamsız (*aspatial*)’ olduğu şeklindeki görüşüyle de çelişmez, çünkü burada Tanrı’nın uzamda oluşu, uzam tarafından içerildiği anlamına gelmediği gibi, tam aksine uzam, Tanrı’nın mutlak hazır bulunmasının bir sonucudur. Yine, Tanrı’nın uzamda yer kaplayan ‘doğal nesnelere’ içkin olduğu da söylenemeyeceği için bunlar O’nun birer yönü olarak da

²⁸ Oakes, “Divine Omnipresence and Maximal Immanence: Supernaturalism versus Pantheism,” 173-174.

²⁹ Oakes, “Divine Omnipresence and Maximal Immanence: Supernaturalism versus Pantheism,” 174.

³⁰ Oakes, “Divine Omnipresence and Maximal Immanence: Supernaturalism versus Pantheism,” 175.

görülmecektir. Ne var ki bütün bunlar, Oakes'a göre, bu nesnelere Tanrı'da olmadıkları anlamına gelmez. Sonuçta böyle düşünmek Tanrı ile bu varlıklar arasında bir özdeşleştirmeye yol açmak yerine onların 'Yaratıcısı ve Koruyucusu'ndan ontolojik olarak ayrı olduklarını düşünmeye imkân sağladığı için klasik teizmle uyumlu görünmektedir.³¹

Oakes'ın bu düşüncelerini değerlendirmeye geçmeden önce argümanın karakteri ve gücü ile ilgili bir hususa değinmek yerinde olacaktır. Oakes argümanın epistemolojik karakterli olduğunu belirtir ki bunun anlamı geleneksel teizmin panteizmi *zorunlu olarak* gerektirmediği ancak, gerektirdiğini düşünmek için *yeterince gerekçenin* bulunduğuudur. Dolayısıyla epistemik bir kesinlik ifade etmediği için, Oakes'a göre, böyle bir argümana bağlı olarak geleneksel teizmin panteizmi gerektirdiğinin doğru olduğunu düşünmek böyle bir iddianın gerçekte yanlış olmasıyla çelişen bir şey olmayacaktır.³²

II

Teizme göre Tanrı'nın yarattığı varlıklarla yakın bir ilişki içinde olduğu doğru olmakla birlikte bunun panteist sayılabilecek bir düzleme çekilmesi önemli ölçüde yoruma dayanacaktır. Oakes'ın yukarıdaki düşüncelerinin daha çok Hıristiyanlık bağlamında ele alınması gerektiği düşünülebilir, ancak böyle bir yaklaşıma bir şekilde dayanak teşkil ettiği düşünülebilecek ifadeler İslâm kaynaklarında da karşılaşmak mümkün görünmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'deki "Gökte olan ve yerde olan her şey Allah'ındır ve Allah her şeyi kuşatandır" (4:126), "Allah göklerin ve yerin nûrudur" (24:35), "O'nun izni dışında, yerin üzerine düşmesin diye göğü O tutmaktadır" (22:65), "O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır ve onları korumak O'na ağır gelmez" (2:255) gibi ayetlere bakıldığında benzer bir takım düşünce eğilimlerine sahip olmak mümkün olabilir. Ancak, öyle görünüyor ki Kur'an'daki bu ayetler literal ya da yatay bir şekilde yorumlanmadığı sürece panteizmle ilişkilendirilmeleri söz konusu olmayacaktır. Nitekim bu türden ayetler genellikle Allah'ın yaratılan düzlem üzerindeki gücünü, hükümlerliğini ve etkinliğini dile getiren ifadeler şeklinde anlaşılabilir. İslâm'ın aşkın ulûhiyet tasavvuruyla uyumlu bir şekilde yorumlanmıştır. Allah'ın yarattığı varlıklar üzerindeki mutlak kudret ve otoritesinden panteizm gibi içkin bir ulûhiyet anlayışına gitmek pek makul görünmemekle beraber zaman zaman böyle bir eğilimle karşılaşmak mümkündür.³³

³¹ Oakes, "Divine Omnipresence and Maximal Immanence: Supernaturalism versus Pantheism," 175-177.

³² Oakes, "Theism and Pantheism Again," 32.

³³ Örneğin, İslâm'da Allah'ın her şeye hükümler olduğu, her şeyi kontrolü altında bulundurduğu düşüncesinin etkinliğini ifade ederken D. B. Macdonald yeterli bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaksızın Kur'an'ın panteizmi ima ettiğini, Hz. Muhammed'in 'Allah' ifadesini örtük bir panteizmi gerektirecek şekilde kullandığını, çünkü sadece Allah'ı 'Gerçeklik' olarak görüp, dünyayı ise 'geçici, boş ve gerçek-olmayan' şeklinde gördüğü yargısında bulunur. Ona göre, daha sonraki dönemlerde mistikleri 'Tanrı her şeydir' gibi açık bir panteizme götüren Hz. Muhammed'in zihnindeki bu örtük panteizmdir. Bk. D. B. Macdonald, "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology," *Isis* 9, sayı 2 (1927): 326-327. (Türkçe çevirisi için bk. D. B. Macdonald, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma," çev. Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14, sayı 1 (2016): 279-280). Macdonald'ın burada yaptığı panteizm çıkarımının ne denli sathi

Şimdi teizmin panteizmle kurulan veya kurulabilecek ilişkisini Oakes'ın yukarıda sıralanan iddiaları çerçevesinde değerlendirelim.

Teizm açısından Tanrı'nın diğer varlıklarla ontolojik ilişkisinin mahiyetinin anlaşılması noktasında bir takım zorlukların bulunduğu doğru görünse de buradan teizmin öngördüğü ilişkinin felsefi anlamda savunulamaz olduğu veya teizmin panteizmi bir şekilde zımnen içerdiği gibi bir sonuca varmanın ne ölçüde doğru olabileceği önemli bir sorudur. İlk bakışta Tanrı'nın diğer varlıklarla ilişkisinin panteizme kapı araladığı düşüncesinin temelinde böyle bir ilişkinin olumsal değil, zorunlu olduğu gibi bir sezginin yattığı söylenebilir. Teizmin bu noktadaki temel sezgisi, Tanrı'nın dışındaki bütün varlıkları iradesine bağlı kıldığı için aralarında herhangi bir zorunluluk ilişkisi olmadığı; Tanrı'nın iradesine dayanan böyle bir olumsal yaratma faaliyetinin O'nun gerçekliğine herhangi bir etkide bulunmadığı şeklindedir. Ancak teizmin bu inancı, yani Tanrı'nın dışındaki varlıkların O'nun yaratma iradesinin olumsal bir sonucu olduğu sezgisi ile bu varlıkların ontolojik sürekliliğinin, yani varlıklarını sürdürmelerinin O'nun koruyucu faaliyetine dayandığı düşüncesi aynı modaliteye sahip görünmemektedir. Âlemin varlığı ve/veya varlığını sürdürmesinin Tanrı'ya zorunlu olarak bağımlı olması teizm açısından vazgeçilmez olsa da böyle bir bağımlılığın mahiyeti farklı anlayışlara/yorumlara açık görünmektedir.

Yukarıda görüldüğü üzere, Tanrı'nın diğer varlıklarla ilişkisinin panteist bir şekilde yorumlanmasındaki temel iddialardan biri Tanrı'nın bütün gerçekliği kuşattığı düşüncesinden hareketle böyle bir ilişkinin Tanrı için arızî değil, kurucu bir ilişki olması gerektiğidir. Buradan da âlemin (A) varlığının Tanrı'nın (T) varlığı tarafından bir şekilde içerildiği, dolayısıyla T'ye ilişkin tam bir betimlemenin A'yı içereceği gibi bir sonuca varılmaktadır. Buna göre, Oakes'ın iddia ettiği gibi, Nihâî Gerçeklik olarak Tanrı'nın yaratma düzlemine ilişkin gerçekliği içermemesi, dolayısıyla Tanrısal gerçekliğin böyle bir düzlemde tümüyle ayrı olduğu teizmin cevaplandırması gereken bir sorudur. Peki, Tanrı'nın böyle bir gerçekliği içermesi neden gereklidir? Bu sorunun muhtemel cevabı, aksi halde Tanrı'nın böyle bir gerçekliği dışarıda bırakacağı, yani başka varlıklara kendi gerçekliği dışında bir 'metafiziksel yer' vermesinin bütün gerçekliği içermesi gereken Tanrı (Nihâî Gerçeklik) için, deyim yerindeyse, bir tür eksiklik ifade edeceğidir.

Böyle bir iddianın ne ölçüde doğru olduğunu görmek için burada öngörülen gerçekliğin mahiyeti önem ifade etmektedir. Yaratılan varlıkların mükemmellikten uzak oldukları düşünüldüğünde Tanrı'nın böyle bir gerçekliği içermesi O'nun ontolojik statüsüne (mükemmelliğine) hâlel getirmez mi? Böyle bir soruyu dikkate alan Oakes, bu sorunun bir niteliğin x'in bir 'yönü veya modifikasyonu'na yüklenmesi ile bu niteliğin bizzat x'e yüklenmesi arasında bir ayırma

ve yanlış olduğunu görmek zor olmasa gerektir. Allah'ın mutlak hükümlerliğinden ne O'nun dünyaya içkin olduğu ne de dünyanın boş ve gerçek olmadığı sonucu çıkar. Dünyanın veya dünya hayatının geçici olduğu gerçeği de onun boş ya da gerçek olmadığını göstermez. Böyle bir şeyin İslâm'ın en temel doğrularıyla ve değerleriyle bağdaşmayacağı da açıktır.

gitmemekten kaynaklandığını savunur. Örneğin, x 'in göz renginin 'kahverengi' olması veya inançlarının 'zayıf' olması x 'in kendisinin de 'kahverengi' veya 'zayıf' olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla diğer varlıkların 'Tanrı'nın yönleri veya modifikasyonları' olması O'nun mükemmelliğiyle çelişen bir şey olmayacaktır.³⁴ Ne var ki, böyle bir analojinin Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamak noktasında ne kadar uygun olduğu sorusu bir yana, Oakes'ın öngördüğü şekilde bir varlığın kendisi ile yönleri arasında ontolojik bir ayrıma gitmenin nihaî anlamda ne kadar savunulabilir olduğu da bir başka sorudur. Öyle ki bir varlığın belli bir yönü için betimleyici olan bir F niteliğinin o varlığın bütünü için geçerli olduğunu düşünmek ne kadar yanlış ise F 'nin o varlık için hiçbir şekilde geçerli olmadığını düşünmek de aynı şekilde yanlış görünmektedir. Dolayısıyla elbette bir kimsenin kahverengi göz rengine sahip olması veya inançlarının zayıf olması o kimsenin bir bütün olarak kahverengi veya zayıf olduğu anlamına gelmez ancak bu, onun belli bir yönden 'kahverengi' veya 'zayıf' olduğu gerçeğini de ortadan kaldırmaz. Sonuçta diğer varlıkların 'Tanrı'nın yönleri veya modifikasyonları' olduğunu düşündüğümüzde bu varlıklardan her birinin Tanrı'nın belli bir yönünü niteledikleri gibi bir sonuca varmamız kaçınılmaz görünmektedir.

Diğer taraftan, teizmden panteizme geçiş yapmak noktasındaki akıl yürütmenin temelinde panteist bir sezginin iş başında olduğu da düşünülebilir. Öyle ki Tanrı ile diğer varlıklar arasında panteizmin öngördüğü gibi bir zorunluluk veya bir tür özdeşlik ilişkisi kurulmadan böyle bir ontolojik içermenin neden gerekli olduğunu anlamak kolay değildir. Bir başka ifadeyle, burada kapsayıcı/uzamsal bir gerçeklik sezgisi öngörülmezsizin Tanrısal gerçekliğin yaratılan düzlemi içermesi gerektiği gibi bir sonuca varmak gerekli görünmemektedir.³⁵ Yine, böyle bir gerçeklik tasavvurunun Tanrısal gerçeklik açısından değerinin ne olduğu açık değildir. Tanrı'nın dışında yaratmaya konu olan varlıklar O'nun ontolojik statüsüne herhangi bir şekilde etkide bulunmuyorsa bu varlıkların O'ndan ayrı bir şekilde var olmaları Nihaî Gerçeklikle çelişen bir şey olmayacaktır. Böylece Tanrı'nın Kendi varlığı dışındaki bir *gerçekliğe* metafiziksel bir alan vermesi aynı ontolojik düzlemde değerlendirilmedikçe herhangi bir sorun teşkil etmeyecektir. Bir kez daha burada kapsayıcı (panteist?) bir ontolojik sezgiye dayanılmadan istenen sonuca varmak mümkün görünmektedir. Nitekim, Oakes da daha sonra nasıl ki Tanrı'nın her şeyi bilmesi veya her şeye gücü yetmesi, yani kuşatıcı bir bilgiye ve güce sahip olması başka varlıkların bilgi ve güç sahibi olmalarına engel teşkil etmiyorsa O'nun mutlak (ya da sonsuz) bir varlığa sahip olması başka varlıkların O'ndan ayrı bir şekilde var

³⁴ Oakes, "Does Traditional Theism Entail Pantheism?," 110-111.

³⁵ Bu bağlamda uzamı ve uzamsal varlıkları Tanrı'nın sonsuzluğu ile ilişkilendirmek konusunda Oakes'in göndermede bulunduğu düşünürlerden biri Leibniz'dir. (Bk. "Divine Omnipresence and Maximal Immanence: Supernaturalism versus Pantheism," 175). Ancak 'mahlûkatin bütün gerçekliğinin Tanrı'da olduğu' ve bu sebeple 'bütün mahlûkatin Tanrı'da olduğu' gibi ifadelerine rağmen Leibniz'in mahlûkatin sınırlı gerçekliği ile Tanrı'nın mutlak gerçekliği arasında bir ayrıma gittiği, hatta bunların birbiriyle bağdaşmamasından dolayı bu varlıkların 'Tanrı'da olamayacaklarını savunduğu söylenebilir. Dolayısıyla, Tanrı'yı 'ekmel varlık (*ens perfectissimum*)' olarak tasavvur ettiği için 'Tanrı'nın mutlak sıfatları' ile 'mahlûkatin sınırlı sıfatları' birbirlerini dışlayan şeylerdir. Bk. Robert M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (New York: Oxford University Press, 1994), 133-134.

olmalarına engel olmayacağını ifade ederek böyle bir sonucun gerekli olmadığını kabul ediyor görünmektedir.³⁶

Oakes'ın, *A*'nın varlığı *B*'ye dayanıyorsa (bu *A*'nın özsel bir niteliği ise) *A*'ya ilişkin tam bir betimleme (*description*) *B*'nin kısmi bir betimlemesini içereceği noktasında dayandığı Whiteheadci yaklaşım da aynı şekilde tartışmalı görünmektedir. Onun böyle bir çıkarımda bulunmasının nedeni, öyle görünüyor ki Tanrı'nın diğer varlıklarla ilişkisinin *dışsal* değil, *içsel* olduğunu düşünmesidir. Peki, böyle bir ilişkinin *içsel* olduğunu düşünmek için ne tür bir gerekçe olabilir? Benzer bir yaklaşımı savunan Hartshorne'la ilgili değerlendirmesinde Alston'ın dile getirdiği gibi, bir *A* terimi, içinde bulunduğu *R* ilişkisinin olmaması durumunda tam olarak *A* olamıyorsa (yani, her ne ise o olamıyorsa) *R*, *A* için içsel bir ilişkidir.³⁷ Bir varlığın ilişkide bulunduğu şeylerin o varlığın parçaları olduğu varsayımına dayanan böyle bir düşünceye göre, Alston'ın belirttiği gibi, Tanrı'dan daha kapsayıcı veya büyük bir varlığın olmaması için Tanrı ile diğer (yaratılan) varlıklar arasındaki ilişki içsel olmalıdır. Ancak burada *A*'nın *B*'yle *R* şeklinde içkin bir ilişkide olmasının neden *A*'yı daha kapsayıcı yapması gerektiği açıklanmaya muhtaçtır. Çünkü buradaki içerme/kapsama ilişkisi bilyelerin kutuda olması, insanların dünyada olması, fikirlerin zihinde olması ya da niteliklerin cevherde bulunması gibi bir şey değildir. Böyle olmuş olsaydı, bir kimsenin Tanrı hakkında düşünmesi de içsel bir ilişki olduğundan bunun o kimseyi Tanrı'dan daha büyük veya kapsayıcı bir varlık yapacağı gibi saçma bir sonuç doğardı.³⁸ Dolayısıyla Tanrı'ya ilişkin 'Dünyanın Yaratıcısı' şeklindeki bir betimlemede bulunmak ne dünyanın Tanrısal gerçeklik tarafından kapsandığı ne de O'nun bir yönü olduğu gibi bir sonuca varmak için bir gerekçe olacaktır.

Bu bağlamda Oakes'ın Tanrı, uzam ve uzamsal varlıklar arasında kurduğu ilişki de oldukça sorunlu görünmektedir. Uzamsal varlıkların yaratıldığı fakat uzamın kendisinin yaratılmadığı düşüncesinden hareketle Oakes'ın *mutlak* veya *maksimum hazır bulunuşun* (yani her yerde bulunmanın) Tanrı'nın özsel bir niteliği olduğu sonucuna varmasını nasıl anlayacağız? Hatırlanacağı üzere, uzama zamansal bir başlangıç da atfetmeyen Oakes, uzamsal varlıkların bulunmadığı bir 'boş uzam'ın varlığını reddetmek ile uzamın gerçekliğini reddetmenin aynı şey olmadığını düşünmektedir. Şimdi Tanrı'nın var olması bir evrenin var olmasını zorunlu kılmıyorsa, bir evrenin olmadığı yerde uzamın gerçekliği tam olarak ne anlama gelebilir? Dahası Tanrı'nın yarattığı/yaratabileceği bütün şeylerin uzamlı olmak zorunda olmadığını düşündüğümüzde hâlâ uzamın gerçekliğinden söz edebilir miyiz? Bu durumda uzamın gerçekliğinin mantıksal/kavramsal bir gerçeklikten farkı ne olabilir? Şimdi Leibniz'in Clarke'la olan yazışmalarında dile getirdiği gibi, uzam

³⁶ Bk. Oakes, "God and Cosmos: Can the "Mystery of Mysteries" Be Solved?," 320-322; Robert Oakes, "The Divine Infinity: Can Traditional Theist Justifiably Reject Pantheism?," *The Monist* 80, sayı 2 (1997): 262-263.

³⁷ William P. Alston, "Hartshorne and Aquinas: A Via Media," *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, ed. John B. Cobb & Franklin I. Gamwell (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 81. İçsel ve dışsal ilişkilere dair genel bir değerlendirme için yine bk. G. E. Moore, *Philosophical Studies* (London: Routledge, 1922), 276-309.

³⁸ Bk. Alston, "Hartshorne and Aquinas: A Via Media," 81-82.

bir-arada bulunan eşyanın düzeninden başka bir şey değilse sonlu bir maddi evrenin 'sonsuz boş uzam'da yol aldığını düşünmenin kurgunun ötesinde, yani maddi evrenin dışında, bir gerçekliğinin olduğunu düşünmek için bir neden görünmemektedir.³⁹ Bir başka ifadeyle, dünyanın dışında, 'kendinde uzam' ideal bir şey olarak ancak 'hayalî' olabilir.⁴⁰ Öyleyse, ancak uzamlı varlıkların yaratıldığı bir âlemde uzamın mantıksal/kavramsal olmayan bir gerçekliğinden söz edebiliyorsak ve bu da -teizme göre- Tanrı'nın yaratma iradesine bağlı ise uzamsal bir dünyanın yaratılmadığı ve buna bağlı olarak Tanrı'nın her yerde bulunmasının gerçekleşmediği bir durumda, Oakes'ın düşündüğü anlamda *mutlak* veya *maksimum hazır bulunuşunun* Tanrı'nın özsel bir niteliği olduğu sonucuna varamayız. Leibniz'in de yerinde işaret ettiği gibi, hiçbir mahlûkatın olmadığı durumda da Tanrı'nın sonsuz ve ezeli sıfatlarına sahip olması söz konusu olduğuna göre bu sıfatların zamana ve mekâna bağlılığı düşünülemez; Tanrı bu sıfatlara zamandan ve mekândan bağımsız bir şekilde sahiptir. Bu sebeple Tanrı'nın ezeli ve sonsuz oluşu yaratılmış varlıkların zamansal ve mekânsal oluşlarına sadece büyüklüğü bakımından değil, 'eşyanın tabiatı' itibarıyla de 'daha aşkın'dır.⁴¹ Dolayısıyla, Oakes'ın savunduğu uzam anlayışını kabul etmemiz için bir gerekçe bulunmadığı gibi, böyle bir Tanrı-uzam anlayışının teizm tarafından öngörüldüğünü veya öngörülmesi gerektiğini düşünmek için de bir neden yoksa Tanrı'nın bu yolla uzamsal varlıkları içerdiği sonucuna varmak makul olmayacaktır. Dahası Tanrı'nın yarattığı bir evrenin sonsuzluğu öngörülmediği sürece bu türden *maksimum hazır bulunuşunun* nasıl gerçekleşeceği bir diğer önemli soru olarak durmaktadır. Bir kez daha burada örtük bir panteist veya benzeri bir varsayıma dayanmadan istenen sonuca varmanın oldukça zor olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın her yerde bulunmasını O'nun gücünün ve etkinliğinin her yerde olduğu ve her şeyi bu anlamda kuşattığı şeklinde düşünmek daha makul olduğu gibi, geleneksel teizmle daha uyumludur.⁴²

³⁹ G. W. Leibniz & Samuel Clarke, *Correspondence*, ed. Roger Ariew (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2000), Leibniz's V. Letter, § 29.

⁴⁰ G. W. Leibniz & Samuel Clarke, *Correspondence*, Leibniz's V. Letter, § 33.

⁴¹ G. W. Leibniz & Samuel Clarke, *Correspondence*, Leibniz's V. Letter, § 106. Tanrı'nın sonsuzluğunu uzamsal bir sonsuzlukla ilişkilendirmek Spinoza'nın düşüncesinde olduğu gibi panteizm açısından önemli bir husustur. Adams'ın da işaret ettiği gibi, tartışmalı olsa da XVII. Yüzyıl Batı düşüncesinde yaygın olan ve gerçekçi bir uzam anlayışını öngören bir yaklaşım 'uzamsal evrenin yapısı' ile 'ilâhî mükemmellik' arasında bir ilişki öngörmekteydi. Bu dönemde Leibniz de uzamsal gerçeklik ile 'Tanrı'nın mutlak hazır bulunuşu' arasında bir ilişkiyi kuruyor görünse de bu onun, uzamı Tanrı'yla ilişkilendiren Newton ile 'sonsuz uzamı' Tanrı'nın sonsuzluğuyla özdeşleştiren Clarke'ı eleştirisindeki temel bir konudur. Dolayısıyla, daha sonraki (olgunluk) döneminde Leibniz'in Tanrı'nın mutlak sonsuzluğu ile izafî olan uzamı aynı gerçeklikte görmediğini dikkate almak gerekir. Bk. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, 123-124.

⁴² Aslında Tanrı'nın mekândan/uzamdan münezzehe olduğu düşüncesi geleneksel teizmin özellikle Tanrı'nın sonsuzluğu/mükemmelliği bağlamındaki temel doğruluk iddialarından biridir. Aynı şekilde Tanrı'nın her yerde bulunması da geleneksel teizmin öngördüğü bir şey olmakla birlikte bunun nasıl anlaşılacağı farklı sevgilere konu olabilir. Tanrı-uzam ilişkisi, Tanrı'nın uzamsızlığı ve her yerde bulunması meselesi başlı başına bir konu olduğundan burada daha fazla tartışmayacağız. Bu konuda bk. Paul Helm, "God and Spacelessness," *Philosophy* 55, sayı 212 (1980): 211-221. Yine bk. Eyüp Aktürk, "Tanrı-Mekân İlişkisi: 'Her Yerde Bulunma' ve 'Aşkınlık' Sorunu," *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8, sayı 2 (2016): 942-961.

Oakes'ın teizmin panteizmi gerektirebileceği noktasındaki dayanaklarından birinin klasik teizmin Tanrı'nın âlemi yaratması kadar varlıkta kalmasını sağladığı şeklindeki 'koruma (*conservation*)' öğretisi olduğunu gördük. Maimonides, Aquinas, Descartes ve Leibniz gibi düşünürlere referansla Oakes bu öğretinin 'sürekli (yeniden) yaratma' şeklinde anlaşıldığının altını çizer.⁴³ Şimdi yaratılan varlıkların ancak Tanrı tarafından ontolojik anlamda korunduğu sürece var olabilecekleri teizmin genel geçer olarak kabul ettiği bir şey olmakla beraber bunun panteizme götürüp götürmediği veya yeniden yaratma şeklinde anlaşılmasının gerekli olup olmadığı tartışmaya açıktır. Felsefî ve teolojik anlamda başlı başına irdelenmesi gereken bir konu olan 'yeniden yaratma'nın kendi içinde bir takım kavramsal sorunlar içerdiği bilinmektedir. Bunların başında, Quinn'in de işaret ettiği gibi, Tanrı'nın farklı zamanlarda yeniden yarattığı bir şeyin (veya şeylerin) özdeşlik koşulları gelmektedir. Yani farklı zamanlarda yeniden yaratılan bir şeyi 'aynı şey' yapan ne olabilir? Örneğin, Tanrı'nın t1 zamanda yarattığı bir taş ile t2 zamanda (yeniden) yarattığı bir taşın ne anlamda *aynı* taş olduğunu söyleyebiliriz? Burada öngörülen özdeşliğin niteliksel özdeşliğin ötesinde *bir ve aynı* (taş) olduğunu, yani sayısal (*numerical*) özdeşliğe sahip olduğunu söylememiz mümkün mü? Yine böyle bir taşın t1 zamanda mı yoksa t2 zamanda mı var olmaya başladığı da cevap bekleyen bir soru olarak durmaktadır.⁴⁴

Tanrı'nın yarattığı varlıkları koruması, yani âlem ancak Tanrı tarafından varlığı için sürekli olarak desteklenirse varlıkta kalabileceği şeklindeki bir düşüncenin teizm açısından ne ölçüde zorunlu olduğu da sorgulanabilir görünmektedir. Maimonides ve Aquinas gibi düşünürler yaratılan varlıkların Tanrı'nın koruyucu faaliyeti olmaksızın var olmalarının mantıksal olarak imkânsız olduğunu savunmuş olsalar bile, Levine'a göre, onların bunun yerine böyle bir şeyin sadece 'olgusal' ya da 'fiziksel' olarak imkânsız olduğunu söylemeleri yeterli olacaktır. Aynı şekilde, bu düşünürler Tanrı'nın koruyucu faaliyetinden bağımsız bir şekilde bu varlıkların var olamayacakları gibi bir düşünceyi savunmuş olsalar da bunun onları Tanrı ile bu varlıklar arasında panteizme yol açacak herhangi bir 'ontolojik özdeşleştirme'ye götürdüğü söylenemez.⁴⁵ Ancak burada, Oakes'ın da belirttiği gibi, 'olgusal imkânsız' veya 'olgusal zorunlu' kavramlarının tam olarak ne anlama geldikleri

⁴³ Bk. Oakes, "Does Traditional Theism Entail Pantheism?," 107; Oakes, "Classical Theism and Pantheism: A Reply to Professor Quinn," *Religious Studies* 16, sayı 3 (1980): 353. Atomcu zaman anlayışını öngören sürekli yeniden yaratma fikrinin Kelâm düşüncesindeki yeri için bk. D. B. Macdonald, "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology," 328 vd. ("Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma," 281 vd.)

⁴⁴ Philip L. Quinn, "Divine Conservation and Spinozistic Pantheism," *Religious Studies* 15, sayı 3 (1979): 291. Burada öngörülen sürekli (yeniden) yaratma ile teizmin bir başka öğretisi olan öldükten sonra dirilme anlamındaki yeniden yaratılışın aynı olmadığı açıktır. Öldükten sonra dirilmede zamansal bir aralık öngörülürken bunun sürekli (yeniden) yaratmada neye karşılık geleceği açık değildir. Yine diriliş olayında aynı ontolojik düzlem (dünya) öngörülmediğinden sürekli (yeniden) yaratmayla aynı kefeye konulamaz. Dolayısıyla dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında öngörülen süreklilik farklı olduğundan bu iki varoluşa farklı başlangıçlar atfetmek mümkün görünmektedir.

⁴⁵ Bk. Michael Levine, "Why Traditional Theism Does not Entail Pantheism," *Sophia* 23, (1983): 14; Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, 150-151. Oakes'in cevabı için bk. Oakes, "Theism and Pantheism Again," 33-34.

noktasındaki muğlaklık bir yana, ‘mantıksal olarak imkânsız’ ile ‘olguşal olarak imkânsız’ gibi bir ayrımın bu bağlamda ne kadar açıklayıcı olmaları da açık değildir. Eğer herhangi bir x olumsal varlığa sahipse x ’in varlığını sürdürmesi Tanrı’nın koruyucu faaliyetine bağlıdır ve böyle olmak x ’in olmazsa olmaz bir niteliği olduğu için bu, x için özsel bir niteliktir. Dolayısıyla x ’in böyle bir niteliğe arızî olarak sahip olması mümkün olmayacaktır.⁴⁶ Bu durumda x ’in var olduğu fakat varlığını sürdürmesinin Tanrı’nın koruyucu faaliyetine dayanmadığı hiçbir mümkün dünyanın olmadığı söylenebilir.

Herhangi bir olumsal varlığın Tanrı’nın yaratıcı ve koruyucu faaliyeti olmaksızın var olmayacağı ve varlıkta kalamayacağı teizmin temel doğruluk iddialarından biri olmasına karşın burada öngörülen modalitenin metafiziği de önem ifade etmektedir. Bir varlığın ontolojik açıdan olumsal olması Tanrı’nın iradesi ve yaratmasına referansla açıklanabileceği gibi, tam tersine Tanrı’nın böyle bir varlığı yaratmasına ve korumasına imkân veren şeyin o varlığın bizatihi olumsallığı olduğu da düşünülebilir. Bunlardan birincisi teizm açısından daha doğru ve güçlü bir tez gibi görünse de burada farklı ontolojik sezgilerin devreye girebileceğini belirtmek gerekir. Bu farklı sezgiler dikkate alındığında, Levine’in işaret ettiği gibi, bir varlık ‘olumsal-olmak-niteliğine’ *özsel* olarak sahip olduğu halde ‘Tanrı tarafından varlıkta tutulma’ niteliğine *özsel* olarak sahip olmayabilir. Dolayısıyla, buna göre, ‘*olumsal-olmak*’ niteliğine sahip olmak ‘*Tanrı tarafından varlıkta tutulma*’ niteliğini zorunlu kılmayacağı için Tanrı’nın koruyucu faaliyeti olmaksızın bu tür varlıkların varlıkta kalmaları mantıksal bir imkânsızlığa delalet etmeyecektir.⁴⁷ Benzer şekilde, Quinn’e göre, bir teistin olumsal varlıkların Tanrı’nın koruyucu faaliyetine dayanmasını kabul etmesi, böyle bir düşünceyi *zorunlu olarak* kabul etmesini gerektirmez. Hatta klasik bir teist bile bilfiil olmasa da var olması için Tanrı’nın koruyucu faaliyetine ihtiyaç duymayan, dolayısıyla Tanrı’ya ‘metafiziksel olarak bağımlı-olmayan’ bir mümkün dünyanın varlığını kabul edebilir.⁴⁸ Böyle bir düşüncenin teizm açısından sorunlu olduğu düşünülse de bunun teizm için koşullu olarak doğru olduğu, yani sadece Tanrı’nın yaratması durumunda böyle bir (*özsel* olduğu öngörülen) niteliğin yaratılan varlıklar tarafından örneksenebileceği açıktır. Yani, Tanrı’nın böyle varlıkları yaratmadığı bir durumda Tanrı ile olumsal varlıklar arasında öngörülen koruyucu faaliyete ilişkin bir zorunluluk söz konusu olmayacaktır.

Bu bağlamda yapılan çıkarımların Tanrı’nın ‘koruyucu faaliyeti’ne verdiğimiz anlamla da yakından ilişkili olduğu açıktır. Metafiziksel anlamda Tanrı’ya bağımlı olmayan bir dünya tasavvur etmenin mümkün olmadığı düşünülse de böyle bir koruma/destekleme faaliyetinin ‘sürekli yaratma’ şeklinde anlaşılması zorunlu değildir, her ne kadar Oakes ‘sürekli *yoktan* yaratma’ olarak düşünülmediğinde koruma öğretisinin bir cazibesi kalmayacağını düşünse de.⁴⁹ Öyle ki Tanrı’nın yarattıktan sonra kendi başına varlığını sürdüren bir olumsal varlık yaratıp,

⁴⁶ Oakes, “Theism and Pantheism Again,” 34.

⁴⁷ Levine, “More on “Does Traditional Theism Entail Pantheism?,” 32.

⁴⁸ Quinn, “Divine Conservation and Spinozistic Pantheism,” 291-292.

⁴⁹ Bk. Oakes, “Theism and Pantheism Again,” 35-36.

gerektiğinde müdahale etmesi pekâlâ mümkün görünmekte ve Oakes'in iddiasının aksine⁵⁰, böyle bir varlığın tabiatı gereği dayanaklı-olmayan, yani bozulabilen (*perishable*) olması sürekli desteklenmesini/yaratılmasını gerekli kılmamaktadır. Ne var ki Oakes'a göre, "koruma-öğretisi geleneksel teizmden çıkarıldığında elde kalan ne olursa olsun artık uygun bir şekilde *geleneksel teizm* olarak nitelendirilemez".⁵¹ Daha açık bir şekilde Oakes teizmden koruma öğretisinin çıkarılması durumunda bunun deizme götüreceğini savunmaktadır.⁵² Peki, gerçekten böyle mi? Deizm temelde Tanrı'nın yarattıktan sonra dünyaya müdahale etmemesi anlamına geliyorsa böyle bir sonuca nasıl varıldığını anlamak zor görünmektedir. Tanrı'nın dünyaya müdahale etmesi ile 'sürekli yaratması' veya 'koruması' arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığına göre, Levine'in da işaret ettiği gibi, bir kimse 'koruma öğretisi'ni reddettiği halde Tanrı'nın dünya üzerindeki gücünü ve kontrolünü pekâlâ kabul edebilir, duanın da bu bağlamda bir etkiye sahip olduğuna inanabilir.⁵³ Aslında Oakes da buradan deizmin çıkmayacağını kabul etse de hâlâ koruma öğretisinden arındırılmış bir geleneksel teizmin tam anlamda 'geleneksel teizm' olmayacağını savunmakta, ancak bunun neden böyle olması gerektiği konusunda yeterli bir açıklama sunmamaktadır.⁵⁴ Oakes burada 'ontolojik olarak parazit' bir varlığın varlığını sürdürebilmesinin Tanrı tarafından varlıkta tutulması (korunması) niteliğine özsel olarak sahip olmayı gerektirdiğine dikkat çekebilir,⁵⁵ fakat böyle bir varlıkta tutmanın sürekli yaratma ya da koruma şeklinde anlaşılması gerekmez. Tanrı'nın bir şeyi yarattıktan sonra belli bir mühlet tanıması⁵⁶ ya da gerektiğinde müdahalede bulunup ortadan kaldırması da pekâlâ düşünülebilir.

Benzer şekilde, Oakes'ın Berkeley'in 'var olmak algılanmaktır' şeklindeki düşüncesine referansla algılanan şeylerin ontolojik açıdan cevher değil, varlıklarını ruhların/zihinlerin faaliyetine borçlu oldukları, yani 'ontolojik olarak parazit' oldukları düşüncesine dayanarak yaptığı çıkarım da pek isabetli görünmemektedir. Algılanabilir varlıklara ilişkin algısal içeriklerin bir zihne (algı öznesine) dayandığı açıktır, ancak böyle bir algısal faaliyetin ontolojik yorumu, yani bu yolla algılanan *varlıkların da* Tanrı tarafından içerildiklerini ve böylece O'nun 'yönleri veya modifikasyonları' olduğunu düşünmek için bir neden görünmemektedir. Berkeley'ci 'algılanmış' olmaktan 'var olmak'a geçiş yapmak yerine böyle bir faaliyeti epistemolojik olarak yorumlamak daha makul olacaktır. Ya değilse, Tanrı'nın bilgisine konu olan varlıkların da O'nun tarafından kapsandığını, O'nun 'yönleri veya modifikasyonları' olduğunu düşünmek gerekecektir ki bu pek doğru görünmemektedir.⁵⁷ Levine'nin da belirttiği gibi, Oakes bir şeyin varlığının her anı

⁵⁰ Oakes, "Classical Theism and Pantheism: A Reply to Professor Quinn," 354.

⁵¹ Oakes, "Theism and Pantheism Again," 35.

⁵² Oakes, "Does Traditional Theism Entail Pantheism?," 107.

⁵³ Levine, "Why Traditional Theism Does not Entail Pantheism," 18; Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, 158.

⁵⁴ Oakes, "Theism and Pantheism Again," 35.

⁵⁵ Oakes, "Classical Theism and Pantheism: A Reply to Professor Quinn," 354.

⁵⁶ Böyle bir yaklaşım İslâm'daki "ecel" kavramıyla ilişkilendirilerek açıklanabilir.

⁵⁷ Krş. Quinn, "Divine Conservation and Spinozistic Pantheism," 293-294. Berkeley'in "Tanrı-merkezli mentalizm"inin panteizmle nasıl ilişkilendirilebileceğine dair bir çözümlene için bk. Michael P. Levine,

için zihinsel bir faaliyete dayanması gerektiği gibi bir zorunluluktan böyle bir varlığın dayandığı varlığın bir 'yönü' veya 'modifikasyon'u olmasına ilişkin bir zorunluluğa ulaşmaya çalışmaktadır, ancak neden böyle bir sonuca varmamız gerektiği konusunda ikna edici bir neden ortaya koymamaktadır. Düşünen ile düşünceleri arasında kurulan ontolojik bağımlılık ilişkisi ile Tanrı ile diğer varlıklar arasında kurulan ontolojik ilişki arasında bir benzerlik olmadığı için mantıksal açıdan aynı kefeye konulması için bir gerekçe görünmemektedir. Örneğin, *x*'in sadece düşünmek suretiyle çeşmeden su akıttığını düşünelim. Burada çeşmenin *x*'in bir yönü olduğu sonucuna varmak için hiçbir neden bulunmadığı için *x* ile çeşme arasında herhangi bir ontolojik özdeşleştirmeye gitmek de yanlış olacaktır.⁵⁸ Burada Oakes, Levine'in ifadesiyle, "x varlığı için y'ye dayanıyorsa, o halde x ve y ontolojik olarak ayrı değildir"⁵⁹ gibi bir ilkeye dayanmaktadır. Ama böyle bir ilke makul bir şekilde reddedilmeyecek bir doğru değildir, çünkü yaşamın, Tanrı'nın koruyucu faaliyetine ontolojik açıdan dayanan bir çeşmenin zorunlu sonucu olduğunu, böyle bir şeyin ancak ve ancak Tanrı tarafından gerçekleştirilebileceğini düşüsek de bu kendi başına böyle bir şeyin (bu sebeple dünyanın) Tanrı'nın bir 'yönü' olduğu; O'nunla ontolojik olarak özdeş olduğu gibi bir sonucu gerektirmez.⁶⁰ Dolayısıyla, Oakes Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki metafiziksel bağımlılık ilişkisini '*düşünen ile düşünceleri*' temelindeki bir analogiye dayandırarak buradan neden Tanrı'nın bu varlıkların *dayanağı/mahalli* olduğu sonucuna varmak noktasında yeterli bir gerekçe sunmamaktadır.⁶¹ O halde, düşünen ile düşünceleri arasında öngörülen ontolojik ilişkiye dayanan bir analogi temelinde Tanrı ile evren arasında da benzer bir ontolojik ilişki olduğu gibi bir çıkarımda bulunmak için bir gerekçe bulunmuyorsa Tanrı'nın diğer varlıklara ilişkin koruyucu faaliyeti düşüncesinden yola çıkarak teizmden panteizme geçmek için de bir neden olmayacaktır.⁶²

Oakes evrenin her bir parçasının Tanrı'nın bir 'yönü ya da modifikasyonu' olduğunu söylerken bununla her bir parçanın (nesnenin) Tanrı'yla özdeş olduğu gibi saçma bir düşünceye dayanmadığını ifade eder. Çünkü ona göre, *Tanrı'dan ontolojik olarak bağımsız (ayrı) olmamak ile Tanrı ile özdeş olmak* birbirinden farklı şeyler

"Berkeley's Theocentric Mentalism: Pantheism," *Sophia* 26, (1987): 30-40. İlginç bir şekilde William Mander 'Tanrı'nın bilgisi' ile 'olguların toplamı' arasında birebir bir eşleşmenin varlığından, yani bu iki şeyin aynı kaplama sahip olduğu düşüncesinden hareketle panteizme varılabileceğini savunmaktadır. Ancak burada böyle bir tartışmaya daha fazla girmeyeceğiz. Bk. William J. Mander, "Omniscience and Pantheism," *The Heythrop Journal* XLI, (2000): 199-208. İslam düşüncesinde de benzer bir akıl yürütmeye rastlamak mümkündür. Örneğin, Nasr'a göre, Sühreverdî 'Tanrı'nın dünya hakkındaki bilgisi' ile 'dünyanın gerçekliği' arasında bir özdeşleştirmeye gitmiştir. Bk. Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (Albany, New York: State University of New York Press, 2006), 100.

⁵⁸ Levine, "Why Traditional Theism Does not Entail Pantheism," 15. Yine bk. Michael Levine, "More on "Does Traditional Theism Entail Pantheism?," *International Journal for Philosophy of Religion* 20, sayı 1 (1986), 31 vd.

⁵⁹ Michael Levine, "Berkeley's Theocentric Mentalism: Pantheism?," 35.

⁶⁰ Levine, "Berkeley's Theocentric Mentalism: Pantheism?," 33-34. Krş. Oakes, "Theism and Pantheism Again," 34.

⁶¹ Bk. Quinn, "Divine Conservation and Spinozistic Pantheism," 297-298.

⁶² Bk. Levine, "Berkeley's Theocentric Mentalism: Pantheism?," 33.

olup, ikincisi birinciyi gerekli kıldığı halde tersi doğru değildir.⁶³ Şimdi evrendeki varlıkların Tanrı'yla özdeş olmadığı halde ontolojik olarak O'ndan bağımsız olmadıkları teizmin temel bir öngörüsüdür, ancak sadece böyle bir gözlemden hareketle teizmin panteizmi gerektirebileceği söylenemez. Diğer taraftan, evrenin her bir parçasının (ya da evrendeki tek tek varlıkların) Tanrı'yla özdeş oldukları panteistlerin de kabul etmediği genel geçer bir düşüncedir. Ancak, Levine'in da işaret ettiği gibi, bu düşüncenin kabul edilmemesi panteizmde tek tek varlıkların toplamı ile Tanrı arasında ontolojik bir ayrıma gidildiği anlamına gelmez. Çünkü var olan şeylerin bir *birlik* oluşturduğu ve bu birliğin ilâhî olduğu panteizmin tanımlayıcı bir niteliği olarak görülmektedir. Bu noktada Oakes'ın nasıl bir panteizm kavramına sahip olduğu net olmamakla beraber Tanrı ile olumsal varlıklar arasındaki ilişkiyi bir bütün-parça ilişkisi şeklinde tasavvur ettiğini düşünmek mümkündür. Ne var ki Oakes'ın ilâhî basitlik görüşünü de savunuyor olması böyle bir yaklaşımla bağdaşmamaktadır. Oakes ya olumsal varlıkların Tanrı'nın "yönleri/parçaları" olduğunu fakat O'nunla özdeş olmadıklarını savunmak durumunda olacaktır ya da ilâhî basitlik tezine sahip çıkarak bu varlıkların Tanrı'nın "yönleri/parçaları" olmadığını kabul etmek yoluna gidecektir.⁶⁴

Tanrısal basitlik düşüncesini savunan Oakes açık bir şekilde Tanrı'nın ne sonlu varlıkların ne de 'Tanrısal fikirler'in toplamı olabileceğini düşünmektedir. Yani bu varlıklar/fikirler Tanrı'nın 'parçaları' olmadığı için 'ilâhî tabiat' ne onlardan müteşekkil görülebilir ne de onlara bölünebilir.⁶⁵ Şimdi ilâhî basitlik öğretisinin ne kadar savunulabilir olduğu tartışması bir tarafa böyle bir öğretinin panteizmle uyumlu olarak yorumlanması daha da zor görünmektedir. Eğer Tanrı ontolojik olarak basit ise sonlu varlıklar veya düşünceler nasıl O'nun yönleri veya modifikasyonları olabilir? Bir başka ifadeyle, bu varlıklar veya düşünceler Tanrı'nın yönleri veya modifikasyonları ise Tanrı nasıl her türlü bileşikliğin ötesindeki basit bir varlık olabilir? Oakes haklı olarak Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi bütün-parça ilişkisi şeklinde düşünmeyebilir, böylece Tanrı'nın bu varlıkların birliğini ifade eden bir ilke olmadığını da savunabilir. Ancak bu durumda bu varlıkların Tanrı'ya ontolojik açıdan bağımlı oldukları düşüncesinin teizmi değil de panteizmi gerektirdiğinin ikna edici bir gerekçesi olabilir mi?

Sonuç olarak, Oakes'ın geleneksel teizmin panteizmi gerektirebileceğine ilişkin iddialarının birçoğu başka türlü anlaşılmaya/yorumlanmaya açık olduğu gibi, bu iddiaları temellendirmek için ileri sürülen gerekçelerin ikna edici olduğu söylenemez. Oldukça tartışmalı görünen ve teizmin de kabul etmeyeceği bir takım ontolojik varsayımlara dayanarak teizmin iddia edildiği gibi panteizmi gerektirebileceğini düşünmek zor görünmektedir. Bu noktada Tanrı ile diğer varlıklar arasında öngörülen ontolojik sezgilerin yatay sayılabilecek kapsayıcı bir varlık anlayışına, dolayısıyla muhtemelen panteist bir anlayışı zimnen içeren

⁶³ Oakes, "Theism and Pantheism Again," 33.

⁶⁴ Levine, "More on "Does Traditional Theism Entail Pantheism?," 34-35; Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, 155-156.

⁶⁵ Oakes, "Does Traditional Theism Entail Pantheism?," 111.

sezgilere dayandığı söylenebilir. Elbette, başta da ifade ettiğimiz gibi, teizmin öngördüğü Tanrı-âlem ilişkisini açıklamanın önünde bir takım zorluklar olabilir, ancak bunları panteist veya panteist-vari bir yorumla aşmak rasyonel bir tercih olarak durmadığı gibi, bunun geleneksel teizmle uyumlu olduğunu düşünmek için de ikna edici bir neden görünmemektedir. Dolayısıyla bütün bu iddialara karşın, Quinn'in de iddia ettiği gibi,⁶⁶ geleneksel teizmin Tanrı ile âlem arasında öngördüğü metafiziksel bağımlılık ilişkisinin, 'kendine özgü (*sui generis*)' bir ilişki olduğunu düşünmek de pekâlâ mümkündür.

⁶⁶ Quinn, "Divine Conservation and Spinozistic Pantheism," 298.

KAYNAKÇA

Adams, Robert M. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York: Oxford University Press, 1994.

Aktürk, Eyüp. "Tanrı-Mekân İlişkisi: 'Her Yerde Bulunma' ve 'Aşkınlık' Sorunu." *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8, sayı 2 (2016): 942-961.

Alston, William P. "Hartshorne and Aquinas: A Via Media." *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*. ed. John B. Cobb & Franklin I. Gamwell. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Bayrakdar, Mehmet. *Bir Hıristiyan Dogması: Teslis*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.

Gerson, Lloyd P. *God and Greek Philosophy*. London: Routledge, 1990.

Hedley, Douglas. "Pantheism, Trinitarian Theism and the Idea of Unity: Reflections on the Christian Concept of God." *Religious Studies* 32, (1996): 61-77.

Helm, Paul. "God and Spacelessness." *Philosophy* 55, sayı 212 (1980): 211-221.

Leibniz, G. W. & Clarke, Samuel. *Correspondence*. ed. Roger Ariew. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2000.

Levine, Michael. "Why Traditional Theism Does not Entail Pantheism." *Sophia* 23, (1983): 13-20.

Levine, Michael P. "More on "Does Traditional Theism Entail Pantheism?"" *International Journal for Philosophy of Religion* 20, sayı 1 (1986): 31-35.

Levine, Michael P. "Berkeley's Theocentric Mentalism: Pantheism." *Sophia* 26, (1987): 30-41.

Levine, Michael P. *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*. London: Routledge, 1994.

Macdonald, D. B. "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology." *Isis* 9, sayı 2 (1927): 326-344. (Türkçe çevirisi: D. B. Macdonald, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma." Çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14, sayı 1 (2016): 279-297).

Mander, William J. "Omniscience and Pantheism." *The Heythrop Journal* XLI, (2000): 199-208.

Moore, G. E. *Philosophical Studies*. London: Routledge, 1922.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany, New York: State University of New York Press, 2006.

Oakes, Robert. "Classical Theism and Pantheism: A Victory for Process Theism?." *Religious Studies* 13, sayı 2 (1977): 167-173.

Oakes, Robert. "Classical Theism and Pantheism: A Reply to Professor Quinn." *Religious Studies* 16, sayı 3 (1980): 353-356.

Oakes, Robert. "Does Traditional Theism Entail Pantheism?." *American Philosophical Quarterly* 20, sayı 1 (1983): 105-112.

Oakes Robert. "Theism and Pantheism Again." *Sophia* 24 (1985): 32-37.

Oakes, Robert. "God and Cosmos: Can the "Mystery of Mysteries" Be Solved?." *American Philosophical Quarterly* 33, sayı 3 (1996): 315-323.

Oakes, Robert. "The Divine Infinity: Can Traditional Theist Justifiably Reject Pantheism?." *The Monist* 80, sayı 2 (1997): 251-265.

Oakes, Robert. "Divine Omnipresence and Maximal Immanence: Supernaturalism versus Pantheism." *American Philosophical Quarterly* 43, sayı 2 (2006): 171-179.

Oppy, Graham. "Pantheism, Quantification and Mereology." *The Monist* 80, sayı 2 (1997): 320-336.

Plantinga, Alvin. *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı?*. çev. Mehmet Sait Reçber. Ankara: Elis, 2014.

Quinn, Philip L. "Divine Conservation and Spinozistic Pantheism." *Religious Studies* 15, sayı 3 (1979): 289-302.

Reçber, Mehmet Sait. "Bayle, Spinoza ve Panteizm Meselesi." *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3, (2020): 5-27.

Spinoza, Benedict de. *Ethics*. ed. M. J. Kisner, İng. Çev. M. Silverthorne & M. J. Kisner. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Sprigge, T. L. S. "Pantheism." *The Monist* 80, sayı 2 (1997): 191-217.

ABSTRACT**Oakes, Theism and Pantheism**

The article aims to give a critical examination of the question as to whether traditional theism entails pantheism by reference some of the theses advanced by Robert Oakes. In doing this, firstly, it gives a brief conceptual analysis of the terms 'theism' and 'pantheism' and then it provides a description of Oakes' arguments for the conclusion that traditional theism may entail pantheism. Having examined the arguments put forward for the contention that some traditional theistic teachings may have pantheistic implications together with the objections that can be levelled against such a view, the article maintains that the teachings in question can be defended in a non-pantheistic way. Given that the view that traditional theism entails pantheism depends on some extensionalist ontological intuitions for its validity, it is argued that it might have an implicit pantheistic assumption at the background. Having considered that Oakes' arguments are both unconvincing and incompatible with the basic tenets of traditional theism, it is concluded that it is not plausible to overcome the difficulties facing traditional theism on the issue of God and the World in a pantheistic or semi-pantheistic manner.

Keywords: Oakes, God, Theism, Pantheism, World, Creation.

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 6

MERYEM CEMİLE'NİN ÖTEKİ ALGISI -BATI DÜŞÜNCESİ ÖRNEĞİ-

The Perception of the Other in Maryam Jameelah - the Case
of the Western Thought

Rıfat ATAY, Prof. Dr.

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Akdeniz University Faculty of Divinity

rifatay@akdeniz.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>

Meryem Cemile ÇİÇEK, Y.L. Öğr.

Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı | Akdeniz University,

Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences

meryemcemile@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3447-6982>

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

Başyuru Tarihi | Date Received: 20.11.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 28.12.2020

Atıf | Cite As

ATAY, Rıfat, ÇİÇEK, Meryem Cemile. "Meryem Cemile'nin Öteki Algısı -Batı Düşüncesi Örneği-". Din ve Felsefe Araştırmaları 3/6 (Aralık 2020): 160-180.

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

MERYEM CEMİLE'NİN ÖTEKİ ALGISI -BATI DÜŞÜNCESİ ÖRNEĞİ-

Rifat ATAY
Meryem Cemile ÇİÇEK

ÖZ

İstisnaları olmakla birlikte, mühtedilerde büyük oranda önceki dinini, medeniyetini, kültürünü ötekileştirme eğilimi görülmektedir ki, Meryem Cemile de bu istisnalardan değildir. Hayatının önemli bir bölümünü Batı'da geçiren Cemile keskin ve geleneksel bir İslâmi anlayışa sahiptir. Eserlerinde hâkim tema, aynı zamanda onun görüşlerinin merkezini oluşturan Batı'yla materyalizm, oryantalizm ve modernizm bağlamında hesaplaşmadır. Zira ona göre, Batı medeniyeti bütün dinî ve ruhanî değerlere meydan okumaktadır. Bu yüzden sık sık İslâm ve Batı kıyaslamalarıyla İslâm'ın üstünlüğünü ortaya koyma çabası içindedir. Çoğu mühtedi gibi duygusal bir okuma yapan Cemile, Batı'ya karşı yönelttiği keskin eleştirel yaklaşımını, İslâm düşüncesine karşı yapmamaktadır. Alan yazın taramasından elde edilen nitel verilere dayanan çalışmada, Cemile'nin bu yaklaşımının nedenleri ve görüşlerinin oluşmasında etkili olan faktörler, dokümanter analiz yöntemiyle incelenmiştir. Çalışma, Cemile'nin eserlerine yansıyan öteki algısını Batı düşüncesi kapsamında ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Meryem Cemile, Öteki, Batı, Modernizm, Oryantalizm

GİRİŞ

Din değiştirme, tarihin çok eski dönemlerine kadar uzanan, dinin ortaya çıktığı andan itibaren var olagelen bir olgudur. Bireyin sahip olduğu dini değerlerini ve inancını değiştirmesi veya reddetmesiyle ortaya çıkan, din değiştirme veya dini değişim ile ifade olunan bu kavram, şüphesiz insan doğasının karmaşık ve zor çözümlenen yapılarından birini oluşturmaktadır. William James'in ifadesiyle, bir kimsenin hayatında yaşadığı bu dönüşüm büyük bir dönüşüm, hatta "onun için en büyük gerçektir."¹ Din değiştirmenin psiko-sosyal nedenlerine dair çalışma yapan bazı araştırmacılar üç sebebe işaret etmişlerdir:

Birincisi; din değiştirmeyi strese karşı bir çözüm olarak niteleyenlerdir. Bu anlayışa göre, bireyin stresi oluşturan koşulları tabiat üstü güçlerle dayanışmaya giderek çözümlenmesi şeklinde gerçekleşir. İkincisi; ailenin eğilimleri, okul eğitimi gibi uzun süreçleri dikkate alan görüştür. Üçüncüsü ise; bireyin farklı bakış açıları

¹ William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York and Bombay: Longmans and Green, and Co., 1903), 239.

kazanarak, tecrübe ettiği olayları farklı yorumlamasına yol açan, diğer insanlarla ilişkisi ve onlardan etkilenmesi üzerinde duran görüştür.²

Din değiştirme, tek bir nedene indirgenemeyecek kadar çok boyutlu ve çetrefilli bir olgudur. Bu anlamda din değiştirme sebepleri bu sebeplerden birine girebileceği gibi, birbiriyle ilintili olan bu üç süreci de kapsayabilir. Nitekim Cemile'nin Müslüman olma serüveni de bu süreçleri içinde barındırmaktadır. Zira o, reforma uğramış olsa da muhafazakâr bir ailede büyümüş ve İslam'a dair önyargılarla dolu bir dini tahsil almış olmasına rağmen, bu durumun kendisinde tam aksi bir kanaat oluşturarak İslam'a sempati duymasına neden olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda onun farklı bakış açıları kazanarak olayları, ailesinin eğilimleri ve aldığı eğitimin aksi bir yönde yorumladığı ifade edebilir. Ayrıca hayatının bir evresinde ruhi bunalımlar yaşaması, yaşadığı stresi İslam'a sarılarak çözülmesi de birinci sebebe işaret etmektedir.

Din değiştirmenin pek çok boyutu olmakla birlikte bireyin hayatını kökten değiştirmesi bakımından daimî, yorucu ancak bir o kadar da teşvik edici uzun soluklu bir süreç olduğu söylenebilir. Çünkü birey, önceki dini tarafından dışlanırken, yeni dini tarafından coşkuyla sahiplenilmektedir. Özellikle hâkim kültür olarak kabul edilen Batı'dan biri Müslüman olduğunda ise, bu sahiplenme bir Doğuluya oranla çok daha fazla olmaktadır.³ Belki de bunun tabii bir sonucu olarak coşkuyla karşıladığı yeni dini, kültürü, medeniyeti ve değerlerini sahiplenirken eski dinini, kültürünü, medeniyetini ve değerlerini de ötekileştirecektir. Gügen ve Göcen'in de ifade ettiği gibi mühtedilerin yeni bir isim almaları da önceki toplumlarından tamamen kopmayı, reddetmeyi tercih etmelerinin, yani kısmen ötekileştirmelerinin en önemli göstergelerinden biridir.⁴

Bu çalışmada Meryem Cemile'nin hayatına dair kısa bir girişin ardından eserlerindeki hâkim temalar, görüşlerinin oluşmasında etkili olan faktörler, İslam anlayışı, modernizm ve oryantalizme yaklaşımı ele alınacaktır. Bu anlamda Cemile'nin eserlerinde sıklıkla işlediği Batı temasının İslam anlayışında ve görüşlerinin oluşmasındaki etkisi ortaya koyularak onun öteki algısı Batı örnekliğinde incelenecektir. Diğer bir ifadeyle çalışma, Cemile'nin Müslüman olmadan önce ait olduğu Batı düşüncesi ile İslam üzerinden hesaplaşmasının izlerini sürmeye çalışacaktır.

Cemile'nin Müslüman olmasının ardından Türk düşünce dünyasında tanınması gecikmemiştir. 1960'dan başlayarak 1990'a kadar, sırasıyla *Batı Uygarlığı*

² Ali Köse, "Neden İslam'ı Seçiyorlar?," *Köprü Dergisi* 91, (Yaz 2005), <https://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=701> (Erişim Tarihi: 10.11.2019). Ayrıca bkz. M. Doğan Karacoşkun, "Dini İnanç-Dini Davranış İlişisine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar," *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* IV, sayı 2 (2004): 23-36.

³ Köse, "Neden İslam'ı Seçiyorlar?"

⁴ Göcen ve Gügen, "Din Psikolojisi Alanında İhtida Üzerine Yapılan Araştırmaların İçerik ve Yöntem Bakımından İncelenmesi," 98.

ve *İnsan*,⁵ *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*,⁶ *Çağdaş İslâm Öncüleri*,⁷ *Mektuplaşmalar*,⁸ *İslâm ve Oryantalizm*,⁹ *Kendini Mahkûm Eden Batı*¹⁰ adlı kitapları Türkçeye kazandırılmıştır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla, *İslâm ve Oryantalizm* dışında hiçbirinin tekrar baskısı yapılmamıştır. Çalışmada, sıklıkla başvurulmuş bu kaynaklar erişilebilen İngilizce asılları ile kontrol edilerek mütercimlerin muhtemel yanlış anlamalarının önüne geçilmeye ve yazara sadık kalınmaya çalışılmıştır. Türkiye’de, *DİA*’da yer alan madde,¹¹ *Köprü* dergisinin yaptığı bir röportaj, Ferhat Özbadem’in *Meryem Cemile*¹² isimli romanı istisna olmak kaydıyla Cemile hakkında bir çalışma bulunmamaktadır.¹³ Türkiye dışında ise, Cemile hakkında kapsamlı iki doktora tezi bulunmaktadır. Birisi, Hindistan’da yapılmış “Contribution of Maryam Jameelah to Islamic Thought”,¹⁴ diğeri ise Pakistan’da yapılan “A Study of Maryam Jameelah’s Conversion to Islam and Her Critique of Western Civilization”¹⁵ isimli doktora çalışmasıdır. Ayrıca, Meryem Cemile biyografileri üzerine Hollanda’da yapılmış bir yüksek lisans tezi¹⁶ de bulunmaktadır. Batı’da ise pek çok çalışmanın yanı sıra, Deborah Baker’in yazdığı Cemile’nin yaşamını geniş şekilde ele alan *The Convert*¹⁷ isimli kısmen tartışmalı bir biyografi kitabı bulunmaktadır. Cemile, bir dönem tercüme edilen kitaplarıyla Müslüman dünyada çok ses getirmiştir. Bu çalışma, 80’li yıllardaki tercüme çalışmalarının ardından, Türkiye’de neredeyse unutulmaya terk edilmiş olan Cemile’yi, konu alması bakımından önemlidir. Çalışmanın, bir çok alanda cesurca yazan üretken bir yazar olan Cemile’ye dair yeni araştırmalara vesile olması

⁵ Meryem Cemile, *Batı Uygarlığı ve İnsan*, çev. Ethem Bilgin (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1960).

⁶ Meryem Cemile, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1965).

⁷ Meryem Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986).

⁸ Mevdudi ve Meryem Cemile, *Mektuplaşmalar*, çev. Ebubekir Doğan (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1986).

⁹ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, çev. Faruk Yılmaz (İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 1989); 2. Baskı, çev. Dr. Faruk Yılmaz ve Ahmet Deniz (Ankara: Berikan Yay., 2011).

¹⁰ Meryem Cemile, *Kendini Mahkûm Eden Batı*, çev. Ali Zengin (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1990).

¹¹ Tuğba Erkoç Baydar, “Meryem Cemile,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/meryem-cemile> (Erişim Tarihi: 10.11.2019).

¹² Ferhat Özbadem, *Meryem Cemile* (İstanbul: Sude Yayınları, 2017).

¹³ Hanefi Bostan’ın “Said Halim Paşa ve Fikirleri” ile İbrahim Hatiboğlu’nun “Çağdaş Hadis Araştırmaları Bağlamında Mevdudi’nin Dinamik Sünnet Yorumu” dolaylı değinen birkaç çalışmadandır. (Bkz. Hanefi Bostan, “Said Halim Paşa ve Fikirleri,” *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 22, (Bahar 2019): 53-90; İbrahim Hatiboğlu, “Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî’nin Dinamik Sünnet Yorumu,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2003): 29-49).

¹⁴ Naseem Mirza, “Contribution Of Maryam Jameelah To Islamic Thought,” (Doctoral Thesis, The Aligarh Muslim University, 2008).

¹⁵ Zohaib Ahmad, “A Voyage in Search of the “True Religion”: A Study of Maryam Jameelah’s Conversion to Islam and her Critique of Western Civilization,” (Doctoral Thesis, International Islamic University, 2018).

¹⁶ Muhammad Asif Javid, “Constructing Life Narratives: The Multiple Versions of Maryam Jameelah’s Life,” (Master Thesis, Leiden University, 2018).

¹⁷ Deborah Baker, *The Convert: A Tale of Exile and Extremism* (Canada: Graywolf Press, 2011).

umulmaktadır.¹⁸

1. KIS(S)A BİYOGRAFİ

Esas adı Margaret Marcus olan Meryem Cemile, 23 Mayıs 1934 yılında New York şehrinin bir banliyösü olan New Rochelle'de dünyaya gelmiş ve burada büyümüştür.¹⁹ Zamanında Almanya'dan göç eden zengin bir Yahudi ailenin ikinci çocuğu olan Cemile, ailesinin Yahudi yasalarına göre yaşamadığını, reform geçirmiş Yahudilerden olduğunu nakleder. Zira onlar, Cemile'nin ifadesiyle, yüzyılı aşkın bir zaman önce, kılıçtan geçirilmemek için değil, refah bakımından ilerleme kaydetmek için Amerika'ya göç etmişlerdir.²⁰ Belki de bu sebepten olsa gerek, Hristiyan çoğunluğa büyük oranda uyum sağlamışlardır. Cemile büyükannesinin Noel kutlamalarından, Protestan'ca bir ayin yaptıklarından, İngilizce okudukları ilahilerinden hareketle ısrarla kendisi ve ailesi için reform geçirmiş Yahudiler ifadesini kullanmaktadır.²¹ Yaklaşık on yaşlarında iken Yahudilik hakkında dersler almaya başlayan Cemile'nin, İslâmiyet'e ilgisi de ilk kez bu dönemde başlamıştır.²²

Derslerde anlatılan Yahudi tarihinin acıklı hikayeleri onu öylesine derinden etkilemiştir ki, bazı sahnelerin gözünün önünden gitmediğinden, dahası etrafındaki olaylardan daha sahici geldiğinden, üzüntülerinden anne babasına bahsetmiştir. Ailesi çözümü, Ahlaki Kültür Hareketleri adıyla bilinen agnostik ve hümanist bir teşkilat olan "Ethical Culture Society of Westchester"²³ adlı derneğin derslerine başlatmakta bulmuştur.²⁴ Buraya beş yıl devam etmesinin sonucunda Cemile, dinlere artık istihfafla baktığını dile getirmektedir.²⁵ 1952 yılında Roschester Üniversitesine başlamış ancak yaşadığı psikolojik problemler nedeniyle öğrenimi yarıda bırakıp ailesinin yanına dönmüş, ertesi yıl New York Üniversitesinin edebiyat bölümünü kazanmış fakat burayı da yine sağlık problemleri nedeniyle tamamlayamamıştır.²⁶ Burada kaldığı süre zarfında Yahudilik ve İslâm üzerine verilen derslere devam eden Cemile, aldığı derslerin hakiki hedefinin Yahudiliğin İslâmiyet'e olan üstünlüğünü ispat amacı taşıdığını, ancak kendisinde tamamen aksi bir kanaat oluşturduğu ve grubun derslerinden ayrılmasıyla neticelendiğini ifade etmiştir.²⁷

Cemile bütün bu arayışları sonucunda İslâm'a sempati duymaya başlamış ve

¹⁸ Mesela, Cemile'nin çoğu açıdan ilginç benzerlikler taşıyan bir başka mühtedi Yusuf İslam ya da Türk yazar Emine Şenlikoğlu ile mukayesesi ufuk açıcı olabilir.

¹⁹ Tuğba Erkoç Baydar, "Meryem Cemile," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/meryem-cemile> (Erişim Tarihi: 10.11.2019).

²⁰ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 17.

²¹ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 17-18.

²² Maryam Jameelah, *İslam and Orientalism* (Pakistan: Mohammad Yusuf Khan & sons, 1981), 9. (Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, 9).

²³ 1876'da New York'ta kurulan dernek hala aktiftir ve "Biz halka inanıyoruz" sloganını ana sayfalarında bayraklaştırmaktadır (<https://ethicalsocietywestchester.org/> Erişim Tarihi: 10.11.2019).

²⁴ Baydar, "Meryem Cemile".

²⁵ Cemile, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*, 7.

²⁶ Baydar, "Meryem Cemile".

²⁷ Cemile, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*, 7.

İslâm'ı daha yakından inceleme kararı almıştır. Boş vakitlerini İslâm, Kur'an, Arap karşıtlığı propagandası gibi konularda araştırmalara ayırmıştır. Üniversitedeki Müslüman öğrencilerle birlikte şehirdeki camilere giderek Müslüman ibadetlerini gözlemlemiş, Müslüman hayatına dair sorularına cevaplar aramıştır.²⁸ Bunlarla da yetinmeyen Cemile, Müslüman liderlerle yazışmaya karar vermiştir. Mektup yazdığı kişiler arasında Hasan el-Benna'nın damadı Said Ramazan, M'aruf ed-Devâlibi, Muhammed Hamîdullah, Seyyid Kutub ve Mevdûdi gibi önemli isimler de vardır.²⁹ Margaret Marcus olarak Batıda gözlerini açan, Batılı bir ailede büyüyen ve hayatının üçte birini Batıda geçiren Meryem Cemile uzun, zorlu ve yorucu bir sürecin ardından 24 Mayıs 1961'de 27 yaşında Müslüman olmuştur.

Amerika'da iken İslâmi konularda pek çok yazı yazan Cemile, İslâm'ı Batıda yaşayamayacağı düşüncesine sağlık problemleri de eklenince tıpkı Hz. Peygamber ve Ashabının yaptığı gibi hicret³⁰ etmeye karar vererek 1962'de Pakistan'a taşınmıştır. Yeni evi olan Pakistan'da, Cemaati İslâmi liderlerinden yayımcı Muhammed Yusuf Han ile ikinci eş olarak evlenmiştir. Bu evlilikten beş çocuğu olan Cemile, Cemaati İslâmî tarafından düzenlenen faaliyetlere katılmakla birlikte özellikle 1990'lı yıllara kadar yazılarına yoğunlaşarak otuzdan fazla kitap yazmıştır. Sonraki yıllarda daha çok kitap tanıtımı ve bazı makaleler kaleme alan³¹ Cemile, 31 Ekim 2012'de 78 yaşında Lahor'da dünyasını değiştirmiştir.³² Vefatından önce verdiği son röportajında hem önce İngilizce sonra da Urduca ısrarla vurguladığı gibi, "benim orada işim yok, asla gitmek istemem" dediği Amerika'ya değil Pakistan'a defnedilmiştir.³³

Biyografi faslını bitirmeden önce bir noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. Cemile, hem düşüncesi hem de yaşayışı itibarıyla tartışmalı konularda dobra çıkışlarda bulunan bir kişidir. Düşünceleri bir tarafa bırakılsa bile, hayatına dair üç temel detay -Amerika'dan Pakistan'a göç etmesi, ikinci eş olarak bir Pakistan'lı ile evliliği ve peçeli bir örtü anlayışı- onun hakkında spekülasyon yapmak için yeterlidir. Onu sevenler bu durumları alkışlarken, sevmeyenler de "aşırı dinci, fundamentalist" yaftalarından kaçınmamıştır. Giriş'te bahsi geçen Baker'ın biyografik çalışmasının alt başlığı bu üç durumdan ikisi üzerine kurulmuştur: Sürgün ve aşırılık.³⁴ Aynı bağlamda mesaj vermek isteyen Baker/yayınevi, üçüncü durumu da kapak resminde dikkate sunmak isteyerek yüzü peçeli ama diz üstü kısa etekli bir bayan resmi ile Cemile'nin hayatını ve düşüncesini yapısökümüne

²⁸ Baydar, "Meryem Cemile".

²⁹ Baydar, "Meryem Cemile".

³⁰ Cemile, *Kendini Mahkûm Eden Batı*, 15.

³¹ Maryam Jameelah, "Last video interview of Maryam Jameelah (Margaret Marcus) interview is short but interesting and motivating," *Facebook*, <https://www.facebook.com/watch/?v=3913483191350> (Erişim Tarihi: 10.11.2019).

³² Najmus Sahar, "Maryam Jameelah: A Role Model," *The Companion* (February 2013): 21.

³³ Jameelah, "Last video interview of Maryam Jameelah."

³⁴ Deborah Baker, *The Convert: A Tale of Exile and Extremism* (Canada: Graywolf Press, 2011).

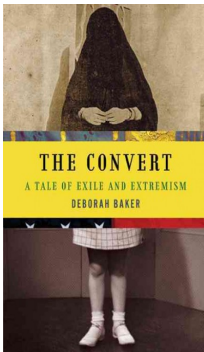
uğratmayı hedeflemiş görünmektedir.³⁵ Baker'ın bu tutumu önyargısına bağışlanabilse de, Türkiye'de yükselen İslamcı anlayışı yayına /ve dolayısıyla kapitale/ dönüştürmek ister görünen Özbadem ve yayımcısının *Meryem Cemile* romanının kapağına koyduğu resim daha izahı güç durmaktadır. "Öncülerin izinde" alt başlığıyla sunulan seride Cemile'nin yazıdığı diğer çağdaş İslam düşünürlerinin hayatları da aynı yazar tarafından kaleme alınmıştır.³⁶ Muhtemelen Cemile'nin peçeli bir resminin bu şartlarda Türkiye'de satmayacağını düşünen yazar ve yayınevi, onun büyük ihtimalle kesinlikle uygun görmeyeceği çağdaş bir yarım başörtülü resmi kapağa yerleştirmiştir.³⁷ Bütün bu durumları detaylıca irdeleyen Javid'in değerli çalışmasını salık vererek³⁸ esas konuya dönmek daha uygun olacaktır.

2. MODERNİZM VE ORYANTALİZMİN TENKİDİ

Cemile'nin eserlerinde genel olarak iki temanın hâkim olduğu söylenebilir. Birincisi; Batı ve İslâm kıyaslamaları çerçevesinde İslâm'ın üstünlüğünün ispatlanması; ikincisi ise İslâm'a dair içeriden (Modernistler) ve dışarıdan (Oryantalistler) yapılan yorumların tenkididir.

Cemile'ye göre, Batılı oryantalistlerin yegâne amacı tek ve ebedi düşmanları olan İslâm'ı yıkmak ve yok etmektir. Onlar, bütün gayretlerini bu yolda sarf ederek Müslümanları zayıf duruma düşürme çabası içindedirler.³⁹ Cemile bir röportajında Batılıların hazırladığı İslam Ansiklopedisi hakkında sorulan soru üzerine, oryantalistler hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: "İslam ansiklopedisi tamamen

³⁵ Deborah Baker, *The Convert: A Tale of Exile and Extremism* (Canada: Graywolf Press, 2011).



³⁶ <https://www.babil.com/kisi/ferhat-ozbadem>, (Erişim Tarihi: 10.11.2020).



³⁷

³⁸ Muhammad Asif Javid, "Constructing Life Narratives."

³⁹ Jameelah, *Islam and Orientalism*, 16. (Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*,19).

oryantalist bir çalışmadır. Geçmişte ve şimdi dışlanan Müslümanlar ciddi alimleri onlar hakkında cahilleştirerek kendi hain planlarına hizmet ediyor.”⁴⁰

Yine ona göre, İslâm dünyasında ilerici adı verilen bazı kişiler oryantalistlerle iş birliği yapan hainlerden başkası değildir.⁴¹ Cemile’ye göre, modern kültürel değerler İslâm’ın öğretileriyle çelişmektedir ve İslâm’ın değerleriyle modern değerlerin uzlaştırılması, Müslümanların yaşam tarzının bozulmasına neden olacaktır.⁴² Bu sebeple o, eserlerinde İslâm’ın modernist yorumuna şiddetle karşı çıkar ve düşüncelerinde İslâm’ın geleneksel olarak çizdiği çerçevenin sınırlarını aşmaz.

Birçok eğitimli kimse, Cemile’ye göre, İslâm’ın Arap kökenini yansıtan emirlerine değinerek, bunların bölgesel olduğunu, o çağda geçerli olup şimdi modası geçmiş kabul edilmesi gerektiğini iddia etmektedir.⁴³ Oysa ona göre, böyle bir İslâm anlayışı yani modernistlerin İslâm’ı esnek, çok manalı “her şey ve hiçbir şey olabilen İslâm’dır.”⁴⁴ Zira Resulullah’ın tasvip ve tavsiye ettiği şeylerin tamamı sünnettir ve “bu sünnete parmaklarıyla aynı kaptan yemek yiyen insanlar, yerde döşekte ya da hasırda uyumak, sakal bırakma, harmani, çember, başlık ve Arapça dahildir.”⁴⁵ Sünnete dair böylesine genel bir okuma yapan Cemile’nin, geleneksel İslâm anlayışını gösteren birkaç misaline değinmek yerinde olacaktır.

Cemile, kadının evinden sorumlu olduğunu, çünkü kadının ekonomik bağımsızlığının olduğu yerde erkeğin hanenin efendiliğini kaybedeceğini, annenin ipi eline alınca da çocukların babaya saygısını kaybedeceğini dile getirmektedir.⁴⁶ Tam da bu sebeple, “kadın iş ya da siyaset alanında erkeklerle yarışmamalıdır. Müslüman çok iyi bilir ki kadın evinden çıktı mı ev ev olmaktan çıkar,”⁴⁷ sözleriyle bu düşüncesini vurucu bir şekilde betimlemektedir.

Cemile’nin, tavizsiz, katı yorumlarını çekinmeden ortaya koyduğu konulardan biri de örtünmedir. O, Müslüman kadının giyimine dair hadisleri naklettikten sonra peçenin gerekliliğini ısrarla savunarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

Batı modasını izleyen Müslümanlar İslâm’ın evrensel bir din olduğunu herhangi bir giyim tarzı belirtmediğini ileri sürüyorlar. Neymiş topluma uymak için insan dilediği biçimde giyinmekte hürmüş, bu yanlış bir kanaat çünkü; Kur’an ve Sünnet giyimin nasıl olacağı konusunda açık

⁴⁰ Biju Abdul Qadir, “Despair and Hopelessness Forbidden, Tread the Future with Caution: Maryam Jameelah Interview,” *Young Muslim Digest*, July 2005, <https://www.youngmuslimdigest.com/interview/07/2005/despair-and-hopelessness-forbidden-tread-the-future-with-caution-maryam-jameelah/> (Erişim Tarihi: 17.11.2019).

⁴¹ Jameelah, *Islam and Orientalism*, 17. (Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, 20).

⁴² Naseem Mirza, “Contribution Of Maryam Jameelah To Islamic Thought,” 91.

⁴³ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 85.

⁴⁴ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 85.

⁴⁵ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 84-85.

⁴⁶ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 111.

⁴⁷ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 51.

hükümlerle doludur.⁴⁸

Son örnek de, İslâm'ın Batı'da sıklıkla tenkit edildiği, sürekli tartışma konusu olarak gündeme gelen kadın-erkek eşitliği konusuna dairedir. Cemile, kadın ve erkeğin eşit olmadığını, erkeklerin fikir ve icat alanında üstünlüğünü şu sözlerle iddia etmektedir:

Her ne kadar artist, muharrir, musikişinas, birçok hassas kadınlar mevcut olmakla birlikte dünya tarihinde Şekspir'e muadil bir kadın yazar, Rambland'a eş olacak bir kadın ressam yahut Mozart ve Bethofen'a⁴⁹ müsavi bir kadın musikişinas gelmemiştir. Bundan başka şu da hatırlanmalıdır ki Allah Hz. İbrahim, Hz. Musa yahut Hz. İsa (a.s.) gibi bir kadın peygamber göndermemiştir.⁵⁰

Cemile, kadın meselesinde diğer bir tartışmalı mevzu olan İslam'da çok eşlilik konusunda da hayli farklı düşünmektedir. O, bu konuda bir sınırlama ve engel olmadığını, ancak modernistlerin çok eşliliği geri kalmış toplumlara mahsus, istisnai hallerde rağbet edilecek bir ruhsat olarak gördüklerini söyleyerek, bu izahın Kur'an ve sünnette yerinin olmadığını dile getirmektedir. Cemile, bu düşüncenin modernistlerin yaptığı en hafif yorum olduğunun altını çizirken bu yorumlarını Batı'nın değerlerine köle olmalarının sonucu olarak değerlendirmektedir.⁵¹ Yine Mevdudi'ye gönderdiği mektupların birinde, Washington İslam Merkezi Direktörü Dr. Hubullah gibi Müslümanların kendisine poligaminin nadir şartlarda müsaade edilen bir müessese olduğunu anlattığını şaşkınlıkla dile getirmiştir.⁵²

Modernizmin sınırlarının kişinin durduğu yere göre değişmesi mümkündür. Cemile modernizmin sınırlarını keskin hatlarla çizmekte, bu konuda sert ve tavizsiz bir yol izlemektedir. Bu bağlamda modernizmin tutarlı bir eleştirmeni olduğu söylenebilir. Örneğin; Muhammed Esed'in dönüşüm deneyiminden ve yazılarından etkilenmesine rağmen, daha sonra onu "orta çağ alimler tarafından geleneksel ehli sünnet yorumlarının yetkisini reddetme" ve bunları yorumlamak için doğrudan İslam'ın vahyedilmiş kaynaklarına dönme girişimini eleştirmiştir.⁵³

Benzer şekilde kendisinde derin bir etki bırakan, eserlerinde sıklıkla övdüğü, zamanın müceddidi olarak tanımladığı Mevdudi'yi de daha sonra modernizm ve tasavvuf karşıtlığı nedeniyle tenkit etmiştir. Örneğin; "Pakistan'da Evde" isimli kitabının önsözünde, yazışmaları sırasında kendisiyle ilgili izleniminin, Pakistan'a

⁴⁸ Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, 74.

⁴⁹ Yabancı isimlerin yazılışı tercümede geçtiği şekilde aktarılmıştır.

⁵⁰ Cemile, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*, 14.

⁵¹ Maryam Jameelah, "Islam and The Muslim Woman Today," <http://www.muslimlibrary.com/dl/books/en3433.pdf> (Erişim Tarihi: 10.11.2019); Cemile, *İslam ve Çağdaş Öncüleri*, 103.

⁵² Maryam Jameelah, "Correspondence between Maryam Jameelah and Maulana Maudoodi and the Marcuses," 94-95. <https://www.worldcat.org/title/correspondence-between-maulana-maudoodi-and-maryam-jameela/oclc/116676/editions?referer=di&editionsView=true> (Erişim Tarihi: 18.11.2019); (Mevdudi ve Meryem Cemile, *Mektuplaşmalar*, 78).

⁵³ John L. Esposito and John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam* (New York: Oxford University Press, 2001), 59.

gelişinden sonra bulduğu gerçeklikten oldukça farklı olduğunu söylemiştir. Yine Cemile, Mevdûdî'nin yazılarından uzun alıntılar yaparak hazırlayıp 2003 yılında yayımladığı bir makalede, okuyuculara modernizmin onun düşüncelerini nasıl etkilediğini göstermeye çalışmıştır.⁵⁴ Son olarak, 2005 yılındaki bir röportajında da üstü kapalı bir şekilde, İslami misyonun merkezine siyaseti yerleştirmenin, İslam geleneklerine aykırı olduğunu söyleyerek Cemaati İslami'yi tenkit etmiştir.⁵⁵

Düşüncelerini açıkça dile getiren Cemile'nin, İslâm'ın yorumu konusunda geleneksel bir yol izlediği, bunu Kur'an ve sünnete bağlılıkla özdeşleştirdiği görülmektedir. Köse, İngiliz mühtediler üzerine yaptığı araştırmasında; mühtedilerin, İslam'ı milli ve etnik sınırların ötesinde evrensel gördükleri,⁵⁶ İslâm'ın Müslüman toplumlarda yerel kültür ve geleneklerle kaynaştığını düşündükleri için de Kur'an ve sahih sünnete dayalı bir İslâm'ın özlemini çektikleri sonucuna ulaşmıştır.⁵⁷ Bu araştırma sonucuna göre Batı'da yaşamış bir Müslüman olarak Cemile'nin antipati duyduğu, Batı düşüncesiyle yoğurulmuş modernizme tepkisi de bu anlamda makuldür. Çünkü Cemile'nin düşüncesinde modernizm uluslararası bir kültür değildir, eski Batı emperyalizminin yeni adıdır. Dolayısıyla ona göre modernleşme ve Batılılaşma aynıdır.⁵⁸

Ancak Cemile'nin eserlerinde, Kur'an ve sünnetle özdeşleştirdiği İslami anlayışından farklı düşünen ve iddia edenleri ötekileştirdiği görülmektedir. Poligami örneğinde olduğu gibi, Cemile başka yorumları imkânsız hale getirmekte, onlara yorum ve düşünce özgürlüğü tanımamaktadır. Cemile'nin modernist kavramına yüklediği mana Shibli Zaman'ın Batılı Müslüman kavramını çağrıştırmaktadır. Shibli, modernist Müslüman yerine kullandığı bu kavramı Batılı fikir ve ilkelerden vazgeçmek yerine, Batı'nın yollarına bağlı kalan ve İslam'ı sapkın ideolojileriyle, genellikle İslam pahasına uzlaştırma girişiminde bulunan kişi olarak tanımlamaktadır.⁵⁹ Cemile de benzer bir yaklaşımla Modernist Müslümanları işbirlikçi oryantalist olmakla itham ederken aynı zamanda İslâm'a zarar vermekle de tenkit etmektedir.⁶⁰ Hatta modernistlerin harici bir düşmandan (oryantalistler) daha tehlikeli olduğunu, zira onların İslam'a içten saldırdığını söylemektedir.⁶¹ Cemile'nin eserlerinde sıklıkla gündeme getirdiği modernizm vurgusu onun Batı karşıtlığı üzerinden öteki algısını anlamayı kolaylaştırır niteliktedir. Cemile,

⁵⁴ Zohaib Ahmad, "A Voyage in Search of the 'True Religion'," 165-168; Maryam Jameelah, "Modern Ideas and Concepts in the Works of Maulana Sayyid Abul A'la Mawdudi," *Islamic Studies* 42, sayı 2 (Summer 2003): 352.

⁵⁵ Qadir, "Interview."

⁵⁶ Cemile, *İslam ve Çağdaş Öncüleri* (s. 54) kitabında şu ifadeleri kullanmaktadır: "Kur'an, Allah'ın hatasız, tamam ve nihai vahyinden ibaret olduğuna göre, İslam'da reform ya da değişimin imkânı yoktur. İslam ihya edilecek de değildir. Tastamam ve yeterlidir."

⁵⁷ Köse, "Neden İslam'ı Seçiyorlar?"

⁵⁸ Ahmad, "A Voyage in Search of the 'True Religion'," 118-119.

⁵⁹ Abdullah Metin, "Occidentalism: An Eastern Reply to Orientalism," *Bilig* (Spring 2020): 195.

⁶⁰ Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, 20.

⁶¹ Jameelah, "Correspondence between Maryam Jameelah and Maulana Maudoodi and the Marcuses," 13. (Mevdudi ve Meryem Cemile, *Mektuplaşmalar*, 11).

modernist Müslümanları, İslam'ı modernleştirdikleri için, yani İslam'ı Batı kriterleri ışığında yorumladıkları için tenkit ederken⁶², benzer bir yanılgıya kendisi de düşmektedir. O da Batı'yı yorumlarken İslam'ın ölçütlerini kullanmaktadır. Bir sonraki başlıkta Cemile'nin bu yaklaşımı incelenecektir.

3. BATI ÖRNEKLİĞİNDE “ÖTEKİ”

“Öbür, diğer” gibi anlamlara gelen “öteki” kelimesi sözlükte “sözü edilen veya benzer iki nesneden önem ve konum bakımından uzakta olan, mevcut kültürün içinde dışlanmış olan” demektir.⁶³ Öteki, ilke olarak bize karşıt bir konumda olduğundan “biz”in yüceltilmesi genellikle ötekinin alçaltılmasını da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda öteki zorunlu olarak olumsuz hâle düşmektedir.⁶⁴ Edward Said'in ifadesiyle, “her zaman bir Öteki vardır; bu Öteki yorumlamayı ister istemez bir toplumsal faaliyet haline getirir ve bunun da öngörülemez sonuçları, izleyicileri, taraftarları vs. bulunur.”⁶⁵

Cemile'nin modernizm ve oryantalizm tenkidi altında Batı ile bir hesaplaşma içinde olduğu, Batı'ya ve Batılıya ait her ne varsa onları İslâm üzerinden, hatta kendi İslâm algısı üzerinden, sıklıkla karşılaştırdığı ve dahi ötekileştirdiği görülmektedir. Onun, düşüncelerini ifade ederken kullandığı kelimeler de zihniyetini yansıtmaları açısından çok dikkat çekicidir. Cemile, İslâm'ı kabul ettikten sonra kendisinde meydana gelen en önemli gelişmenin zihniyetinin kafir zihniyetinden arınması olarak tarif etmiştir.⁶⁶

Metinlerine bakıldığında Cemile'nin söylemlerini hep Batı üzerinden yaptığı göze çarpmaktadır. O, -göze çok aşına gelse de - biri bir dinin diğeri de bir coğrafyanın adı olan ve birbirinden çok farklı olan bu iki kelimeyi⁶⁷ yan yana getirmekle kalmamakta, onları siyah ve beyaz gibi birbirinden ayırmaktadır. Hatta onları, kazananı çoktan belli olan daimî bir yarış ve üstünlük mücadelesi içerisinde gösterme gayretindedir.

İslâm ve Batı kıyaslamaları yaparken Cemile hangisinin üstün olduğu sorusunu açıkça sorar. Bu soruyu, hiçbir medeniyetin teknik başarılarıyla ölçülemeyeceğini gerekçe göstererek ve devamında “Hangi mimari letafet ve tenasüp yönünden üstündür, İbn Tulun Camii mi yoksa Birleşmiş Milletler binası mı”⁶⁸ sorusunu yönelterek zımnen cevaplandırır. Cemile'ye göre İslâm'ın din anlayışı da Batı'dan üstündür. Çünkü ona göre Allah rızası için yapılan iyilik kültürden dolayı yapmaktan, ahireti düşünmek dünyaya yapışmaktan, İslâm

⁶² Esposito and Voll, *Makers of Contemporary Islam*, 59.

⁶³ TDK, “Öteki,” <https://sozluk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 17.11.2019).

⁶⁴ Meryem Serdar ve Meryem Küçük, “*Oryantalizm ve Öteki Algısı*,” *SKAD* 1, (2015): 117.

⁶⁵ Edward Said, *Kış Ruhü: Edward W. Said'den Seçme Yazılar*, haz. ve çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yay., 2000), 91.

⁶⁶ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 45.

⁶⁷ Bernard Lewis, *İslâm ve Batı*, çev. Çağdaş Sümer (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2017), 16.

⁶⁸ Cemile, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*, 34.

kardeşliği aşırı milliyetçilikten daha değerlidir.⁶⁹ Dolayısıyla bütün bunlara sahip olan Batı'nın dinleri bu yüzden İslâm'dan üstün olamaz. Yine ona göre, açgözlülük, hırs ve zulüm gibi kirli insan içgüdülerini tamamen serbest bırakan, çıkar çatışmalarıyla beslenen materyalist Batı kültürünün aksine, İslam'ın evrensel değerleri Müslüman toplumunu tüm ahlaki anarşiden, toplumsal huzursuzluktan ve kargaşadan korumuştur.⁷⁰

Cemile, Çağdaş Batı'nın sosyal yapılarını, Müslüman Doğu'da yakın zamana kadar hâkim olduğunu düşündüğü güçlü aile bağlarıyla karşılaştırarak, modern Batı'da aile bağlarının parçalanmış, çocukların ebeveynlerinden uzaklaşmış olduğu tespitini yapar. Cemile'nin düşüncesinde insanlarla hayvanlar arasındaki farklardan biri de tarih öncesi çağlardan günümüze kadar devam eden ebeveyn-çocuk ilişkisidir.⁷¹ O, Batı'nın içine düştüğü bu durumdan modernizmi sorumlu tutar. Çünkü ona göre, modern uygarlığın tüm organizasyonu, zihinsel, duygusal ve ruhsal sağlık üzerinde yıkıcı etkilerle aile yapısını olabildiğince zayıflatmaktadır.⁷²

İslâm'ın üstünlüğünün sadece değerleriyle de sınırlı olmadığını iddia eden Cemile'ye göre, İslâmî giyim tarzı da Batı'ninkinden farklı ve üstündür; çünkü temiz, itinalı, yalın ve vakurdur. Öte yandan, gösterişe dayalı Batılı giyim tarzında israf ve kendini beğenmişlik hakimdir.⁷³ Bütün güzel vasıfları İslâm'a hasreden Cemile, bazen tenkitlerinde öylesine ileri gider ki Batı'da ahlaki hiçbir değer olmadığını, bir yangın esnasında Batılının Yunan heykeli ve masum bir bebeğin canı arasında tercih yapma durumunda heykeli tercih edeceğini iddia eder.⁷⁴

Batı'nın sanat anlayışını da, güzel kisvesine bürünmüş maddecilik ve inançsızlık⁷⁵ olarak niteleyen Cemile, İslâm'da sanatın yasaklı olduğunu belirttikten sonra şu ifadeleri kullanmaktadır: "İslâm sanatı yasaklayışı bakımından diğer bütün dinlerden ayrılır. Bir Michelangelo'nun bir Rembrandt'ın bir Beethoven'ın ya da Mozart'ın Müslüman cemiyetten alacağı alkış yoktur. Müslüman kentlerde konser salonları, tiyatrolar ve sanat müzeleri çok sayıda değildir."⁷⁶ Örneklere bakılırsa, Cemile'nin tepkisinin esas hedefinin Batı olduğunu söylemek abartılı olmasa

⁶⁹ Cemile, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*, 35.

⁷⁰ Maryam Jameelah, *Is Western Civilization Universal?* (Delhi: Crescent Publishing, n.d.), 37.

⁷¹ Meryem Cemile'nin *Westernization and Human Welfare* isimli kitabının Türkçe tercümesi olan *Batı Uygarlığı ve İnsan* kitabında mütercim, ilgili yeri çevirdikten sonra sözün özü diyerek, büyük harflerle asıl metinde olmayan şu ifadeleri eklemiştir: "Çağdaş Batı Medeniyetinin Ana-Baba ve Evlat bağlılığı anlayışı, gerçekte aynen hayvanlarınkine eşittir. Belki hayvandan da aşağı." Ayrıca kitabın her ne kadar aynı isimle çevrilmiş olsa da bu çevirinin kitabın orijinalini birebir yansıtmadığını ifade etmek gerekir. Çoğu yerde mana çevirisi yapıldığı gibi muhtemelen Türkiye açısından problem teşkil edecek belli yerler de tamamen atlanmış görünmektedir.

⁷² Maryam Jameelah, *Westernization and Human Welfare* (Delhi: Sherwani Ofset Printers, n.d.), 60-62. (Cemile, *Batı uygarlığı ve İnsan*, 42-44.).

⁷³ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 75.

⁷⁴ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 96.

⁷⁵ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 91.

⁷⁶ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 51.

gerektir.⁷⁷ Tabii ki, çoğu konuda olduğu gibi İslâm'da sanat konusunda da Cemile'nin çabuk, aceleci ve genelleyici savları hayli tartışmalı ve hatalı okumalar içermektedir.

Cemile'nin, sanata dair görüşlerinden bahsetmişken bütünlük bağlamında şu bilgilere de değinmek gerekmektedir. Her ne kadar İslam'da sanatın yasaklı olduğunu söylese de, sanata meraklı bir kişi olan Cemile, çocukluğundan beri resim çizmektedir. Müslüman olduktan sonra bir dönem resim çizmeyi bırakmış ancak daha sonra tekrar çizmeye başlamıştır. Üstelik Müslüman olduktan sonra da dahil olmak üzere, çizdiği resimlerin tamamını New York Kütüphanesi'ne bağışlamıştır. Manevi rehberi Mevdudi'nin resimlerini imha et demesine rağmen onları saklaması, çizmeye devam etmesi ve nihayetinde sevmediği Batı'ya göndermesi Cemile'nin hayatında bir soru işareti olarak kalmıştır.⁷⁸

“Ben” Öteki'ne değer biçerken kendi kültürünün ölçütlerini kullanır.”⁷⁹ Dolayısıyla Cemile, Batı'ya değer biçerken İslâm'ın ölçütlerini kullanır ya da daha doğru bir ifade ile kendi İslâm anlayışının ölçütlerini kullanır. Örneğin, Hz. Peygamberin yemeği bitirdikten sonra parmaklarını ve tabağı yaladığına dair hadisleri naklettikten sonra, Batı'da bunun görgüsüzlük olduğunu, tabakta bir şeyin kalıp çöpe atılmasının görgü ifade ettiğini dile getirir.⁸⁰ Başka bir yerde ise Batılıya ait el yüz yıkama biçimini tarif ettikten sonra Müslümanlar için Batılının el yüz yıkama biçimini kirlenmenin şahikası olarak niteler.⁸¹ Hakkında hadis olduğu için tabağı yalamayı savunan Cemile'nin Batı'nın yüz yıkama biçimini böyle nitelendirmesi hayli taraflı bir okumadır. Bu durum aynı zamanda Batı'yı değerlendirirken İslâm'ın ölçütlerini kullandığının en net örneklerindedir. Genel anlamda Cemile, Müslümanların modernizm gibi İslâmî olmayan tüm yaşam tarzlarını reddetmekten başka alternatifleri olmadığını kanıtlamaya ve İslâm'ı Peygamber ve Ashabının anladığı gibi yaşamının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Zira ona göre, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet gerçek anlamda ancak böyle anlaşılacaktır.

82

Cemile tenkitlerini bazen de isimler ve eserler üzerinden yapmaktadır. Örneğin, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm* kitabında tek ortak noktaları Batılı söylemleri olan İslâm dünyasından dört farklı yazara yer vererek onların modernist görüşlerini ve Batılı söylemlerini tenkit etmektedir. Bunlardan biri Halid bin Muhammed Halid'tir. Cemile, onun *Biz Buradan Başlıyoruz* adlı tartışmalı kitabına

⁷⁷ Michelangelo İtalyan, Rembrandt Hollandalı, Beethoven Alman, Mozart Avusturyalıdır.

⁷⁸ Muhammad Asif Javid, “Constructing Life Narratives,” 20. 27-28. Cemile'nin bu davranışı, yine Pakistanlı Müslümanların etkisiyle din değiştirip Müslüman olan, uzun süre bir Pakistanlı gibi giyinen ve Müslüman olduktan sonra bir süre müziği tamamen bırakan, tedricen önce dinî müziğe, akabinde de Müslüman olmadan önce yaptığı parçaları tekrar seslendiren eski adıyla Cat Stevens yeni adıyla Yusuf İslam'ın tavrını hatırlatmaktadır.

⁷⁹ Serdar ve Küçük, *Oryantalizm ve Öteki Algısı*, 116.

⁸⁰ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 78.

⁸¹ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 80.

⁸² Mirza, “Contribution Of Maryam Jameelah To Islamic Thought,” 92.

reddiye yazmıştır. Kitap iki bölümden oluşmaktadır; birincisi, *Din Ruhbanlık Değil* ikincisi ise, din ve devletin birbirinden ayrılması gerektiğine dair görüşlerin işlendiği bölümdür. Doğal olarak, Cemile bu fikirlere karşı çıkmaktadır. Ancak en büyük tepkisini Muhammed Halid'in "En başta yapılacak iş Ezher'in garplılaşmasıdır öylesine garplılaşmalıdır ki Hristiyan ilahiyat fakülteleriyle hiçbir fark kalmamalıdır" cümlesine göstermesi Batı'ya olan tepkisini göz önüne sermektedir.⁸³

Benzer şekilde Cemile, sıkı bir Batı hayranı olan ve Mısır'ın aslında Batı memleketi olduğunu iddia eden Taha Hüseyin'in "*Mısırda Kültürün İstikbali*" yazısından alıntılar verip, ardından İslâm'ın Batı'dan üstün olduğuna dair açıklamalar yapar. Burada aslında Doğu-Batı Çatışmasını İslâm ve Batı çatışmasına dönüştürür. Bu da İslâm'ı Doğu'ya hasredip Batı'yı İslam üzerinden algılayışının başka bir göstergesidir, ki hatalı bir okuma olduğu aşikardır. Cemile'nin görmek istemediği tek bir İslam'dan ziyade İslam anlayışları ve bir tip Müslümandan ziyade Müslüman tiplerinin olduğudur.

Birbirinden farklı isimleri yan yana getirme konusunda bir başka tuhaf girişim, Cemile'nin Ziya Gökalp'i de onlar arasına almasıdır. Bu gruplandırma, onların tek ortak noktasının Batılılaşma taraftarı olmaları tezini kuvvetlendirmektedir. Zaten Cemile de Gökalp'e dair kısa bir girizgahın ardından onun Batı'ya dair görüşlerini nakledip Batı'yı ve Batılılaşma taraftarlarını şu sözlerle tenkit etmiştir: "Batı Medeniyeti nereye sızmışsa yerli kültürün kendisine uymayan taraflarını tahrip etmiştir. Bundan başka Batı, tarihi icabı diğer dinlerden ziyade İslâm'a düşmandır."⁸⁴

Cemile, Batı'nın Müslümanların kendilerine boyun eğdiğini anlatmaktan zevk duyduğunu, ancak onların yenilmez olmadığını söyler. Cemile'nin düşüncesinde Batı yenilmesi gereken bir medeniyettir. Irksal nefret, sınıf çatışmaları, kanunsuzluk, yıkıcı amaçlarla bilimsel başarıların sapkınlığı, ailenin zayıflığı, uyuşturucu ve alkol bağımlılığı, evrensel hoşgörü ve lüks yaşam için doğal ve insan kaynaklarının israfı, Batı'nın en zayıf yönlerinden bazılarıdır. Cemile Müslümanların, düşmanları olan Batı üzerindeki en değerli varlığının, gerçek İslami yaşamı bu zayıflıkların hiçbirisiyle kirletmemek olduğunu söyleyerek modernizme dikkat çekmektedir.⁸⁵

Görüldüğü üzere Cemile'nin yazılarının çoğu, Batı'nın Müslüman toplumlar üzerindeki etkisine ve İslâmi reform meselesine yöneliktir. Onun modern Batı yaşamına tepkisi, her türlü dini reform karşısındaki tutumunu derinden etkilemiştir.⁸⁶ Cemile'nin hayatını anlatırken kullandığı şu sözler de bu düşüncüyü daha net ortaya çıkarmaktadır. "Ben reformcu Yahudiliğe her zaman tiksinti ile baktım çünkü çağdaş Batı yaşamına uyum sağlamak uğruna, kulaklarımızı benim

⁸³ Cemile, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*, 22.

⁸⁴ Cemile, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*, 61.

⁸⁵ Maryam Jameelah, "Islam And Modern Man," <https://www.muslim-library.com/english/islam-and-modern-man/> (Erişim Tarihi: 10.11.2019).

⁸⁶ Esposito and Voll, *Makers of Contemporary Islam*, 58.

için hiçbir mana ifade etmeyen yuvarlak tatsız sözlerle doldurmaktaydı.”⁸⁷ Cemile'nin modernizme karşı tepkisi o kadar şiddetlidir ki bazı düşünürler, Cemile'nin din değiştirmesini İslam'a dönüşten çok, modern Yahudiliğin reddi olarak gördüklerini ifade etmişlerdir.⁸⁸

Batı'yı açıkça düşman olarak görerek tenkitlerini bu şiddetle yapan Meryem Cemile, mesele Müslümanlara gelince daha yumuşak bir okuma yapmaktadır. Müslüman kadınlarının sosyal statülerinin düşük olduğu tenkitine şu sözlerle cevap verir: “Ben tek Müslüman evinde kadının horlanıp hakir görüldüğüne, zulüm gördüğüne rastlamadım. Mısır'da, Sudan'da, Suudi Arabistan'da ve Pakistan'da, kısacası Müslüman dünyada her nereye gitmiş isem, sosyal ya da iktisadi olarak Müslüman kadınlara gerekli bütün saygı, şefkat ve ilginin gösterildiğine şahit oldum.”⁸⁹ Maalesef, Cemile'nin bu sözleri en hafif deyişle eksik ve yanlı bir değerlendirmedir. İslâm'ın hiçbir kadına düşük sosyal mevki vermediğini söylemek başka, pratikte bunun olmadığını söylemek bambaşka bir şeydir.

Meryem Cemile *Kendini Mahkûm Eden Batı* isimli kitabında, aile ve çevresi tarafından, Batı'yı lanetleyişinin şahsi kin olarak yorumlandığını, çevreye sırf şahsi uyumsuzluğu yüzünden çağdaş hayati değerlere isyan ettiği şeklinde eleştirildiğini ifade ederek onlara hitaben şöyle söylemektedir:

Onlar batı kültürünün, tüm olarak kökten yanlış olduğunu ne o günlerde ne de gelecekte kabul etmeyeceklerdi. Bu kültüre karşı daima iyimser davranacaklar, gözleri önünde cereyan eden haksızlıklara her şeyin delil olmasına rağmen bu düşüncelerinde ısrar edecekler, modern batı medeniyetini üstün görecekler ve insanlığın gelişmesinin ona bağlı olduğunu iddia edeceklerdi.⁹⁰

Cemile'ye göre Batı'nın çürümüşlüğü'nün en gerçek delillerinden biri Batılı liderlerin ahlâksızlığı fazilet olarak görmeleri, faziletleri de ahlâksızlık olarak kabul etmeleridir. Ona göre, bir Müslüman için hayatın gayesi; konfor, rahatlık veya zevk olmamalıdır. En büyük mutluluğa Allah'ın istediği şekilde, Kur'an'da belirttiği yasalara uyarak ve Peygamber'in sünnetine uygun yaşayarak ulaşılabılır.⁹¹ Bu sebeple Cemile, İslam ve Batı'nın çatışan ideolojilerine dikkat çekerek sadece insan olma paydasıyla evrensel barış ve kardeşliğin sağlanamayacağını söyler. Milletler Cemiyeti ve Birleşmiş Milletler gibi dünya örgütlerinin başarısızlığını da bu düşüncesine delil olarak zikreder.⁹²

⁸⁷ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 18.

⁸⁸ Esposito and Voll, *Makers of Contemporary Islam*, 57.

⁸⁹ Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, 36.

⁹⁰ Cemile, *Kendini Mahkûm Eden Batı*, 16.

⁹¹ Cemile, *Kendini Mahkûm Eden Batı*, 16.

⁹² Maryam Jameelah, “Islam Versus Ahl Al Kitab Past and Present,” <http://masjidhalton.ca/pdf/islam-and-other-religions/Islam-Versus-Ahl-Al-Kitab-Past-and-Present.pdf>, 5-6 (Erişim Tarihi: 10.11.2019). Makale, Cemile'nin, *Islam Versus Ahl Al Kitab Past and Present* (Lahore: Mohammad Yusuf Khan, 1968) isimli kitabının kendi tarafından yapılmış özetidir.

Cemile, yine çok iddialı ve taraflı bir okumayla Batı'yı kastederek şu genelleyici tespitte bulunmaktadır: "Tarihte hiçbir toplumda çağdaş ileri devletlerdeki kadar zulüm yapılmış değildir."⁹³ Cemile'ye göre, Batı'dan sadece teknoloji örnek alınmalıdır, eğer fazlası alınırsa daha uygulanmaya başlarken uygulandıkları toplumları da beraberinde çökertecektir.⁹⁴ Batı'ya dair böyle bir tahminde bulunan yazar, bütün bunlara rağmen neden hâlâ onların güçlü olduğu sorusunu ise, "Cehennem çukurunun yanı başında ayakta duran milletlerin terakki etmelerinin ne önemi var," diyerek geçiştirmektedir.⁹⁵

Kendisiyle yapılan son röportajda da belirttiği gibi, Cemile'ye göre, kendisi gibi birinin Amerika'da yeri yoktur.⁹⁶ O, her ne kadar Batı'dan gelenlerce kirletilmiş olduğunu⁹⁷ düşünse de Pakistan'ı Müslümanca yaşayabileceği bir ortam olarak gördüğü için oraya gitmiştir.⁹⁸ Böylece Cemile, ötekileştirmenin son örneğini Batı'da İslam'ı yaşayamayacağı düşüncesiyle Pakistan'a giderek göstermiştir.⁹⁹ Oysa, "insanların bir arada yaşamlarına en büyük engelin ön yargılar olduğu söylenebilir. Önyargıları ise din, toplum, gelenek ve adetler gibi birçok şeyin beslediği malumdur. İnananların hepsinin muhtemelen aynı yolun yolcuları olduğunu görmeleri ön yargıların ötesine geçmekle mümkündür."¹⁰⁰ Birlikte yaşamanın asgari şartı herkesin kendi kalarak ortak iyide buluşmasıdır. İslam ve Batı Medeniyetleri "iyilikte yarışan topluluklar" olduğu zaman bölgesel ve küresel

⁹³ Jameelah, *Islam and Orientalism*, 86. (Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, 105.)

⁹⁴ Cemile, *Batı Uygarlığı ve İnsan*, 76.

⁹⁵ Maryam Jameelah, *Islam and Western Society* (Chitli, Qabar: Adam Publishers, 1990), 106. (Cemile, *Batı Uygarlığı ve İnsan*, 86.)

⁹⁶ Maryam Jameelah, "Last video interview of Maryam Jameelah (Margaret Marcus) interview is short but interesting and motivating".

⁹⁷ Yazar, mecazi anlamda modernizmle gelen kötülükleri kastetmektedir.

⁹⁸ Maryam Jameelah, "How I Discovered The Holy Quran?," <https://www.muslim-library.com/english/how-i-discovered-the-holy-quran/> (Erişim Tarihi: 10.11.2019).

⁹⁹ *Kendini Mâhkum Eden Batı* kitabının giriş bölümünde Pakistan'a gidişini hicret olarak nitelemiştir (s.15). Taktir edilecektir ki, hicret İslam'ın yaşanamayacağı yerde yapılır. Ancak unutulmamalıdır ki, Türkiye'de İHL mezunlarının üniversiteye girmesinin puan barajıyla engellendiği ve başörtüsünün kamusal alanda yasaklandığı dönemlerde üniversite okuyabilmek için imkanı olan çoğu genç Batı'ya gitmek durumunda kalmıştır. Bu anlamda, Cemile'nin gidişi bir zorunluluktan öte tercih gibi görünmektedir. Kaldı ki, Müslüman olduğu halde kendi ülkesinde yaşamaya devam eden yüzlerce mühtedinin varlığı da bilinmektedir. Bir açıdan bakıldığında Cemile'nin Amerika'da kalmayı değil de gitmeyi (hicreti) tercih etmesi kolaylık olarak bile okunabilir. Zira Mekke'de İslam'ı yaşamanın imkansızlığı ortaya çıkınca vahiyle me'zun olarak Medine'ye hicret eden Hz. Peygamber ve Ashabı oradan İslam'ı bütün dünyaya yaymışlardır. Cemile ise, çoğu mühtedinin yaptığı gibi kendi ülkesinde kalıp İslam'ı çevresinde yaymanın mücadelesini vermek yerine İslam'ın zaten yeterince yayıldığı Pakistan'da yaşamayı tercih ederek kolay olanı seçmiştir. Ancak, her ihtida gibi onunki de travmatik bir süreç olduğu için zaten yorgun olan benliğinin Amerika'daki mücadeleyi daha fazla kaldıramaması nedeniyle kısmen daha sakin olan Pakistan ortamındaki münzevi hayatı tercih etmesi de anlaşılabilir.

¹⁰⁰ Rifat Atay, "Bir Arada Yaşama Tecrübesi Olarak Mevlevilik," *Milel ve Nihal Dergisi* 6, (2009): 90.

barışa katkıda bulunacak, Doğu ve Batı'yı iki zıt uç olarak gören İngiliz şair Kipling¹⁰¹ gibi Cemile'yi de haksız çıkaracaktır.¹⁰²

Her şeye rağmen Cemile'nin okumasındaki temel problemlerden biri James'in de vurguladığı gibi, insanlığın kurtuluşunun ancak ve ancak Mutlak Gerçek'te mümkün olduğunu gözden kaçırmamasıdır. Mutlak kurtarıcı bir inancın yaşanabildiği dünyanın belli yerlerinin kurtulduğu, belli yerlerinin ise kurtulamadığı senaryolarda, dini inancın toptan çökmesi söz konusudur. Kısmi ya da şartlı kurtuluş, soyut algılandığında makul gibi görünmekle beraber, iş detaylara gelince mesele içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Çünkü insanlar kendi istedikleri olduğu sürece "kurtulamayan tarafta" olmayı hayal etmeye bile istekli değillerdir. "Nihai bir din felsefesi çoğulcu bir varsayımı şimdi olduğundan çok daha fazla ciddiye almak durumundadır."¹⁰³ Yoksa Cemile'nin ayrıştırıcı okumasının varacağı yerin bir ucunun da Terry Eagleton'ın, *Kuramdan Sonra* adlı eserinde esefle vurguladığı yakınmalara varacağı malumdur:

Teslim olmak anlamına gelen İslam, temel ilkeleri merhamet, eşitlik, şefkat ve yoksulların koruyuculuğu olan Allah'a tümüyle kendini adamayı gerektirir... Şiddet karşıtlığı, cemaat ve toplumsal adalet, teolojik spekülasyona özellikle kapalı olan İslami inanç sisteminin kalbinde yatar... Zamanımızda petrol zengini otokratlarla kadın taşıyıcılarının, faşist kafalı mollalarla cani yobazların doktrini haline gelmiş olan, aslında işte bu hayranlık verici inanç sistemidir.¹⁰⁴

SONUÇ

Meryem Cemile, zamanında Almanya'dan Amerika'ya göç eden zengin bir ailenin ikinci çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Cemile ailesinin Hristiyan çoğunluğa büyük oranda uyum sağladığını ifade ederek, ailesi hakkında reform geçirmiş Yahudiler ifadesini kullanmaktadır. Gençliğinde çeşitli dernek ve grupların toplantılarına katılan Cemile, burada aldığı derslerin hakiki hedefinin Arapları aşağılamak ve Yahudiliğin İslam'a olan üstünlüğünü ispatlama amacını taşıdığını, ancak kendisinde aksi bir kanaat oluşturarak İslam'a sempati duyduğunu ifade etmiştir. Bu fikri uyanışın ardından uzun arayışlar ve ruhi bunalımlar neticesinde Müslüman olmuştur. Cemile, daha sonra Amerika'da İslam'ı yaşayamayacağı düşüncesiyle Pakistan'a gitmiş, burada Batı düşüncesi ve Batılılaşma üzerine çok sayıda eser yazmıştır.

Cemile, İslami anlayışında çoğu mühtedide olduğu gibi geleneksel bir yol izlemiş ve bu anlayışını Kur'an ve sünnete bağlılıkla özdeşleştirmiştir. Ona göre, İslam evrenseldir, ihya edilecek değildir, bu anlamda modernizme ihtiyacı da

¹⁰¹ "Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet, / Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat." Thomas S. Eliot, *A Choice of Kipling's Verse* (London: Faber and Faber, 1941), 111.

¹⁰² İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 21.

¹⁰³ James, *The Varieties of Religious Experience*, 526.

¹⁰⁴ Terry Eagleton, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Abacı (İstanbul: Literatür Yay., 2004), 181.

yoktur. Mühtediler üzerinde yapılan çalışmalarda ulaşılan sonuçlara paralel olarak, Cemile'nin de İslami anlayışında geleneksel bir yol izlemesi olağandır. Ancak Cemile, eserlerinde İslam'ın geleneksel yorumundan farklı düşünen modernist Müslümanları ciddi derecede ötekileştirmektedir.

Cemile'nin eserlerinde genel olarak biri Müslümanlara diğeri de Batı'ya olmak üzere iki ötekileştirme eğilimi görülmektedir. Cemile, geleneksel İslami yorumlardan farklı düşünen modernist Müslümanları işbirlikçi oryantalist olmakla itham ederek ötekileştirirken, Batı'yı da yine aynı İslami anlayış üzerinden tenkit ederek ötekileştirmektedir. Bu iki ötekileştirmenin ortak özelliği ise kaynağını Batı'dan almalarıdır.

Cemile, Batı'ya, Batılı yaşam tarzına ve Batı'dan gelen her türlü düşünceye daha çocukluğundan beri antipati duyduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda onun Batı'ya duyduğu antipati, düşüncelerini ve hayatının seyrini etkilemiştir. Her ne kadar o, Batı'ya şahsi bir kin duymadığını ifade etse de bu eserlerinde Batı'yı ötekileştirdiği gerçeğini değiştirmemektedir. Cemile eserlerinde, İslam ve Batı'yı üstünlük mücadelesi içindeki ezeli rakipler olarak göstermektedir. Hatta Batı'nın diğer dinlerden ziyade İslam'a düşman olduğunu açıkça dile getirmektedir. Cemile, biri bir dinin diğeri de bir coğrafyanın adı olan bu iki kavramı kıyaslarken İslam'a dair taraflı ve iyimser bir okuma yapmakta, Batı'yı da İslam'ın değerleriyle yargılamaktadır. Böyle bir kıyaslama sonucunda tabii ki üstün gelecek olan İslam'dır. Bu anlamda Cemile'nin anlayışına göre İslam'ın düşmanı olan Batı'dan gelen her düşünce de İslam'a zarar verecektir. Bu yüzden o, modernistleri İslam'a zarar vermekle tenkit etmiştir. Ancak unutulmamalıdır ki Cemile'ninki de en nihayetinde bir yorumdur ve metnin olduğu yerde yorum kaçınılmazdır.

KAYNAKÇA

Ahmad, Zohaib. "A Voyage in Search of the "True Religion." A Study of Maryam Jameelah's Conversion to Islam and her Critique of Western Civilization." Doctoral thesis, International Islamic University, 2018.

Atay, Rifat. "Bir Arada Yaşama Tecrübesi Olarak Mevlevilik." *Milel ve Nihal* 6, (2009): 87-101.

Baker, Deborah. *The Convert: A Tale of Exile and Extremism*. Canada: Graywolf Press, 2011.

Baydar, Tuğba Erkoç. "Meryem Cemile." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/meryem-cemile> (Erişim Tarihi: 10.11.2019).

Bostan, Hanefi. "Said Halim Paşa ve Fikirleri." *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 22, (Bahar 2019): 53-90.

Cemile, Meryem. *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm*. Çeviren Kemal Kuşçu. İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1965.

Cemile, Meryem. *Batı Uygarlığı ve İnsan*. Çeviren Ethem Bilgin. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1960.

Cemile, Meryem. *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*. Çeviren Selahattin Ayaz. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986.

Cemile, Meryem. *İslâm ve Oryantalizm*. Çeviren Faruk Yılmaz. İstanbul: Şeçkin Yayıncılık, 1989; 2. bs. çeviren Dr. Faruk Yılmaz ve Ahmet Deniz. Ankara: Berikan Yay., 2011.

Cemile, Meryem. *Kendini Mahkûm Eden Batı*. Çeviren Ali Zengin. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1990.

Eagleton, Terry. *Kuramdan Sonra*. Çeviren Uygur Abacı. İstanbul: Literatür Yay., 2004.

Eliot, Thomas S. *A Choice of Kipling's Verse*. London: Faber and Faber, 1941.

Esposito, John L. and John O. Voll. *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford University Press, 2001.

Göcen, Gülüşan ve Büşra Gügen. "Din psikolojisi Alanında İhtida Üzerine Yapılan Araştırmaların İçerik ve Yöntem Bakımından İncelenmesi." *İslâmi İlimler Dergisi* 12, (2017): 55-59.

Hatiboğlu, İbrahim. "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, (2003): 29-49.

Jameelah, Maryam. "Correspondence between Maryam Jameelah and Maulana Maudoodi and the Marcuses." <https://www.worldcat.org/title/correspondence-between-maulana-maudoodi-and-maryam-jameela/oclc/116676/editions?referer=di&editionsView=true> (Erişim Tarihi: 18.11.2019).

Jameelah, Maryam. "How I Discovered The Holy Quran?." <https://www.muslim-library.com/english/how-i-discovered-the-holy-quran/> (Erişim Tarihi: 10.11.2019).

Jameelah, Maryam. "Last video interview of Maryam Jameelah (Margaret Marcus) interview is short but interesting and motivating." *Facebook*, <https://www.facebook.com/watch/?v=3913483191350> (Erişim Tarihi: 10.11.2019).

Jameelah, Maryam. "Islam Versus Ahl Al Kitab Past And Present." <http://masjidhalton.ca/pdf/islam-and-other-religions/Islam-Versus-Ahl-Alkitab-Past-and-Present.pdf> (Erişim Tarihi: 10.11.2019).

Jameelah, Maryam. "Islam And Modern Man." <https://www.muslim->

[library.com/english/islam-and-modern-man/](http://www.muslim-library.com/english/islam-and-modern-man/) (Erişim Tarihi: 10.11.2019).

Jameelah, Maryam. *Islam And Orientalism*. Pakistan: Mohammad Yusuf Khan& sons, 1981.

Jameelah, Maryam. "Islam and the Muslim Woman Today." <http://www.muslim-library.com/dl/books/en3433.pdf> (Erişim Tarihi: 10.11.2019).

Jameelah, Maryam. *Islam And Western Society*. Çitli Qabar: Adam Publishers, 1990.

Jameelah, Maryam. *Is Western Civilization Universal?*. Delhi: Crescent Publishing, n.d.

Jameelah, Maryam. "Modern Ideas and Concepts in the Works of Maulana Sayyid Abul A'la Mawdudi." *Islamic Studies* 42, sayı 2 (Summer 2003): 347-352.

Jameelah, Maryam. *Westernization And Human Welfare*. Delhi: Sherwani Ofset Printers, n.d.

Javid, Muhammad Asif. "Constructing Life Narratives: The Multiple Versions of Maryam Jameelah's Life." Master Thesis, Leiden University, 2018.

Kalın, İbrahim. *İslâm ve Batı*. Ankara: İsam Yayınları, 2017.

Karacoşkun, M. Doğan. "Dinî İnanç-Dinî Davranış İlişkisine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar." *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* IV, sayı 2 (2004): 23-36.

Köse, Ali. "Neden İslam'ı Seçiyorlar?" *Köprü Dergisi* 91, (Yaz 2005), <https://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=701> (Erişim Tarihi: 10.11.2019).

Lewis, Bernard. *İslâm ve Batı*. Çeviren Çağdaş Sümer. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2017.

Metin, Abdullah. "Occidentalism: An Eastern Reply to Orientalism." *Bilig* (Spring 2020): 181-202.

Mevdudi ve Meryem Cemile. *Mektuplaşmalar*. Çeviren Ebubekir Doğan. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1986.

Mirza, Naseem. "Contribution Of Maryam Jameelah To Islamic Thought." Doctoral Thesis, The Aligarh Muslim University, 2008.

Özbadem, Ferhat. *Meryem Cemile*. İstanbul: Sude Yayınları, 2017.

Qadir, Biju Abdul. Despair and Hopelessness Forbidden, Tread the Future with Caution: Maryam Jameelah Interview, Young Muslim Digest, July 2005. <https://www.youngmuslimdigest.com/interview/07/2005/despair-and-hopelessness-forbidden-tread-the-future-with-caution-maryam-jameelah/> (Erişim Tarihi: 17.11.2019).

Sahar, Najmus. "Maryam Jameelah: A Role Model." *The Companion* (February 2013): 20-22.

Said, Edward. *Kış Ruhü: Edward W. Said'den Seçme Yazılar*. Haz. ve çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yay., 2000.

Serdar, Meryem ve Meryem Küçük. "Öryantalizm ve Öteki Algısı." *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 1 (2015): 107-127.

TDK. "Öteki." <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 17.11.2019).

ABSTRACT

The Perception of the Other in Maryam Jameelah - the Case of the Western Thought

Although there are exceptions, there is a tendency of the converts to marginalize their previous religion, civilization and culture, and Maryam Jameelah is not one of these exceptions. Jameelah, who spent a significant part of her life in the West, has a sharp and traditional understanding of Islam. The dominant theme in her works is the reckoning with the West in the context of materialism, orientalism and modernism, which is also the center of her views. For, according to her, Western civilization challenges all religious and spiritual values. For this reason, she often tries to show the superiority of Islam by comparing Islam and the West. Jameelah, who makes an emotional reading like most converts, does not direct her sharply critical approach towards Islamic thought as she does against the West. In the study based on the qualitative data obtained from the literature review, the reasons for this approach of Jameelah and the factors that are effective in the formation of her views were examined by documentary analysis method. The study deals with the perception of the other reflected in Jameelah works within the scope of Western thought.

Keywords: Maryam Jameelah, The Other, West, Modernism, Orientalism.

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 6

EPİSTEMİK GÜVENİLİRCİLİK VE ALVIN PLANTINGA'DA TANRI İNANCININ GÜVENİLİRLİĞİ SORUNU

The Issue of Epistemic Reliability and the Reliability of the
Problem of Belief in God in Alvin Plantinga

Musa YANIK, Doktora Öğrencisi | PhD Candidate

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity

musayanik52@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4155-933X>

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

Başyuru Tarihi | Date Received: 01.10.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 16.11.2020

Atıf | Cite As

YANIK, Musa. "Epistemik Güvenilircilik ve Alvin Plantinga'da Tanrı İnancının Güvenilirliği Sorunu". Din ve Felsefe Araştırmaları 3/6 (Aralık 2020): 181-208.

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

EPİSTEMİK GÜVENİLİRCİLİK VE ALVIN PLANTINGA'DA TANRI İNANCININ GÜVENİLİRLİĞİ SORUNU*

Musa YANIK

ÖZ

Güvenilirci (*reliabilist*) bilgi teorisi, çağdaş epistemik gerekçelendirme kuramları içerisinde, dışsalıcı (*externalist*) kuramın bir türü olarak kendisine yer bulmaktadır. Kısaca, bir inancı gerekçelendiren şeyin o inancın oluşturulduğu sürecin güvenilirliği olduğunu öne süren bu yaklaşım, bu bilişsel süreçleri özne dışı unsurlara bağladığı için dışsalıcı bir pozisyonda yer almaktadır. Bu bilgi teorisinin tam karşı konumunda yer alan içselci (*internalist*) bilgi teorisi ise, özne merkezli bir yaklaşımla, doğru inancı gerekçelendirecek yöntemin, kişinin kendi zihinsel yapısından yola çıkarak, belli bilişsel süreçler sonucunda ulaşılabileceğini öne sürmektedir. Epistemik gerekçelendirme kuramları içerisinde birçok tartışmada kendisine yer bulan bu iki bilgi teorisi, kendi içerisinde de birçok farklı kurama kapı aralamıştır. Öte yandan çağdaş epistemolojideki bu tartışmalar, dini epistemoloji içerisinde de kendisine yer bulmuştur. Özellikle Alvin Plantinga, kendi dini epistemolojisi içerisinde dışsalıcı bir tutum sergilemiş ve son dönem çalışmaları içerisinde de güvenilirci bir anlayışla Tanrı inancının epistemik mahiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu makalede öncelikle dışsalcılık ve onun bir türü olan güvenilirci bilgi anlayışını ve bu kuramlara getirilen eleştirileri ele almaya çalışacağız, daha sonra A. Plantinga'nın son dönem dini epistemolojisinin de yönünü belirleyen güvence (*warrant*) kavramını açıklayıp, bu kavramın bütün teist dinlere uygulanabilirliğini sorgulayacağız.

Anahtar Kelimeler: Gerekçelendirme, Güvenilircilik, Dışsalcılık, Alvin Plantinga, Epistemoloji.

GİRİŞ

Çağdaş epistemoloji tartışmalarının merkezini oluşturan konulardan birisi de gerekçelendirme teorileridir. Kısaca, bilgi ve doğruluk gibi kavramları ön plana çıkartarak inançlarımızın ya da kararlarımızın epistemik olarak ortaya konması olarak ifade edebileceğimiz epistemik gerekçelendirmenin nihai hedefinde, inançlarımızın doğru olarak nasıl ortaya konabileceği problemi vardır. Bu hususta ortaya çıkan içselcilik, dışsalcılık, temelcilik, bağlamsalcılık, tutarlılık vs. gibi birçok gerekçelendirme kuramından söz etmek mümkündür. Ancak özellikle iki gerekçelendirme kuramının epistemoloji tartışmalarında daha ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan baktığımızda bu iki gerekçelendirme kuramı, içselcilik

* Bu çalışmanın bir bölümü, 2019 tarihinde sunduğumuz "Dini Epistemoloji: Alvin Plantinga Örneği" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

(*internalism*) ve Dışsalcılık (*externalism*)'dır. İçselci gerekçelendirme teorisi özneye ya da inanan kişiye merkezi bir rol atfederken, bunun tam karşı konumunda yer aldığını söyleyebileceğimiz dışsalcılık ise özne yerine bazı dışsal koşullar öne sürerek, gerekçelendirilmiş doğru inancın nasıl bilgiye dönüştüğünü kendi yöntemleri çerçevesinde aktarmaya çalışır.

İçselci teoriye göre özne, bilişsel süreçlerle birlikte doğru inancı gerekçelendirecek yöntem, kendi zihinsel yapısından yola çıkarak ulaşabilir hatta bunu formüle edebilir. Nitekim Ernst Sosa'nın ifade ettiği gibi "Sadece kendi bilişsel durumundan hareketle işe başlayan bir içselci, sahip olduğu olası ve gerekçelendirilip gerekçelendirilmedikleri tam olarak belli olmayan inançlara dayanarak, kendi inancının gerekçelendirmesini sağlayacak bir grup ilke formüle edebilir."¹ İçselciliğin önemli savunucularından Roderick Chisholm'un formüle ettiği şekliyle "Eğer bir S kişisi belirli bir şeye inanmakta içsel olarak gerekçelenmişse bu, onun yalnızca kendi zihin durumu üzerine düşünmesiyle bilebileceği bir şeydir."² Öte yandan içselci gerekçelendirme yöntemi için algı gibi dış etmenlerin reddedildiği sonucunu çıkarmak da hatalıdır. Çünkü içselci yöntem için bildiğimiz şeyleri belirleyen sadece öznenin içsel durumlarıdır. Açıkçası bu yaklaşımın ifade ettiği şekliyle öznenin bilme ve inanma gibi bilişsel süreçlerde "bir kimsenin epistemik duruşunu, üzerinde kontrol sahibi olduğu bir şey olarak gördüğünü de söyleyebiliriz."³

Dışsalcı gerekçelendirme yöntemi açısından önemli olan şey ise, öznenin dışındaki süreçlerdir. Burada açıkça şunu ifade edebiliriz: Dışsalcılık için bilgi edinme sürecinde esas olan şey, inanç ve gerçeklik arasındaki nedensel ve dışsal ilişkidir. Nitekim buradaki nedensellik kavramı, sözünü ettiğimiz dışsal ilişkiyi belirleyen en temel unsurdur. Dışsalcı gerekçelendirme yöntemi açısından bir örnek vermemiz gerekirse, yuvarlak ve yeşil olan bir nesne gördüğüme yönelik inancımı bilgi haline getiren şey, yuvarlak ve yeşil olan bir nesne görmemin sebep olduğu inancımdır. Örnekten anlaşılacağı üzere nedensellik kavramının dışsalcı yöntem açısından önemli bir yeri olduğu aşikârdır. Laurence Bonjour dışsalcı yöntem açısından nedenselliğin önemini şöyle ifade etmektedir: "Temel empirik inancın epistemik gerekçelendirilmesi, inanan kişi ile dünya arasındaki nedensel ya da nomolojik karakterdeki uygun bir ilişkinin sağlanması yoluyla olanaklıdır."⁴

Bu iki gerekçelendirme yöntemi arasında bir rekabetin olduğunu varsayan teorileri bir tarafa bırakacak olursak,⁵ "Bu teoriler esasında birbiriyle rekabet içinde

¹ Ernest Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, ed. Laurence Bonjour and Ernst Sosa (USA: Blackwell Publishing, 2003), 201.

² Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge* (New Jersey: Third Edition, Prentice Hall, 1989), 7.

³ Duncan Pritchard, *What Is This Thing Called Knowledge* (London, New York: Routledge, 2006), 53.

⁴ Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 34.

⁵ Adı geçen tartışmalar için ayrıca bk. William Alston, *Epistemic Justification* (New York: Cornell University Press, 1989), 8. ve 9. Bölüm; Robert Audi, "Justification, Truth and Reliability," *Philosophy and Phenomenological Research* 49, (1988), 1-29.

değillerdir. Daha da ötesi, birbirinden tamamen farklı konularla ilgililerdir.”⁶ Nitekim bu farklılıklar sayesinde, içselci ve dışsalcı yöntemler içerisinde çok farklı teoriler ortaya çıkmıştır. Söz gelimi içselci yöntem içerisinde temelselcilik, tutarlılıkçılık, erişim içselciliği, farkındalık içselciliği gibi teoriler ortaya çıktığı gibi dışsalcı yöntem içerisinde de güvenilirlik, süreç güvenilirliği, gösterge güvenilirliği ve erdem güvenilirliği gibi farklı gerekçeleştirme kuramları ortaya çıkmıştır.

Makalemizin konusunu oluşturan güvenilir bilgi teorisinin epistemolojik tartışmalarda önemli bir yeri olduğu kadar, dini epistemoloji çalışmalarında da önemli bir yeri vardır. Nitekim çağdaş din felsefesinin önemli isimlerinden Alvin Plantinga kendi dini epistemolojisinde, bu kurama ilişkin çokça şey söylemiştir.⁷ Biz de bu çalışmamızda dışsalcı gerekçeleştirme yönteminin içerisinde çıkan ve epistemoloji tartışmalarında önemli bir yeri olan güvenilir bilgi teorisini ve ona getirilen eleştirileri ele almaya çalışacağız. Ayrıca analitik din felsefesinin önemli isimlerinden olan ve dini epistemolojisinde dışsalcı bir duruş sergileyen Plantinga'nın bu teoriyi kendi çalışmaları içerisinde nasıl ifade ettiğini ortaya koyup son tahlilde konu hakkındaki eleştirilerimizi dile getireceğiz.

1. EPİSTEMİK GEREKÇELENDİRME

Çalışmamızın başında gerekçeleştirme teorilerinin çağdaş epistemoloji tartışmalarının merkezini oluşturan konulardan birisi olduğunu ifade etmiştik. Öncelikle epistemik gerekçeleştirmenin ne olduğunu tanımlamaya çalışalım. En basit tanımıyla gerekçeleştirme, inançlarımızın ya da bilgilerimizin haklı olduğunu göstermeye çalışmaktır. Burada gerekçeleştirmenin önemini daha iyi anlayabilmek için, bu kavramın inanç ile bilgi arasında bir köprü işlevi gördüğünü de söyleyebiliriz. Açıkça ifade edecek olursak, biz bir inancı ya da bilgiyi doğru diye kabul ederken, bunun nedenlerini sıralarız ya da gerekçeleştirmeye çalışırız. “Ayrıca, inandığımız şeylere dair gerekçemizin olup olmadığını umursadığımız gibi başkalarının bize söyledikleri hususunda da onların gerekçelerinin olup olmadığını önemseriz.”⁸ Nitekim bu nedenleri sıralama ya da gerekçeleştirme, hem bu köprü işlevini açıklamakta, hem de gerekçeleştirmeyle doğru arasında bir ilintinin olduğunu da göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında “bir önermeye epistemik

⁶ Paul K. Moser, *Oxford Epistemoloji*, çev. Hasan Yücel Başdemir & Nebi Mehdiyev (Ankara: Adres Yayınları, 2018), 175.

⁷ Plantinga'nın dini epistemolojisini erken ve son dönem olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Erken dönem çalışmalarında daha çok delilci itirazın yeterli bir nedene dayanmaksızın bir önermeye inanmanın rasyonel açıdan doğru olmayacağı şeklindeki argümanın hatalı ve geçersiz olduğunu göstermeye çalışır. Plantinga, N. Wolterstorff'la birlikte 1983 yılında yayımladığı *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* adlı eserle, erken dönem dini epistemoloji düşüncesini tamamlar. Plantinga'nın son dönem dini epistemolojisi 1993-2000 yılları arasında yayımladığı ve *Warrant* (güvence) dönemi diye tanımlanan üç eserden oluşur. Burada Plantinga'nın asıl amacı, Descartes ve Locke gibi iki önemli düşünürün ve adları onlarla birlikte anılan içselcilik, deontolojizm ve gerekçeleştirme gibi kavramların geçersizliğini ispatlamaya çalışmaktır. Plantinga, epistemolojik yönü kuvvetli olan bu çalışmalarında, bir inancın bilgiye dönüşebilmesinin şartlarını ve doğrulanmış bir bilgi olarak kabul edilebilmesinin koşullarını gözden geçirir. Bk. Musa Yanık, “Dini Epistemoloji: Alvin Plantinga Örneği” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2019), 90.

⁸ Robert Audi, *Epistemoloji: Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, çev. Melis Tuncel (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 12.

gerekçelendirme ile inanmak doğruluğa yakındır"⁹ ya da "bir şeye inanmayı gerekçelendirmiş olmak, o şeye inanmak için gerekçelendirmeye sahip olmaktır"¹⁰ diyebiliriz.

Bilindiği üzere Platon'dan bu yana ifade edilen klasik bilgi tanımı şu üç önermeye dayanmaktadır:

a. S, p 'yi ancak ve ancak

i. p , doğruysa

ii. s, p 'nin doğru olduğuna inanıyorsa ve

iii. s, p 'ye olan inancını gerekçelendirmişse bilir.¹¹

Klasik ya da geleneksel bilgi tanımı diye nitelendirilen ve Platon'un burada belirtmeye çalıştığı bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olduğu vurgusu, bir önermenin bilgi değerini taşıması için epistemik olarak o önermenin gerekçelendirilmesini de gerektirmektedir. Öte yandan bizim epistemik olarak gerekçelendirdiğimiz inançlarımız kadar epistemik olmayan ama gerekçelendirdiğimiz şeyler de vardır. Mesela, "bir hastanın iyileşeceğine dair olan inancı belirli anlamda onun sağlığına kavuşma şansını arttırmaktadır (sebeplenen ihtimal çok düşük kalsa bile). Bu şekilde bir durumda hastanın iyimser bir inanca sahip olmak konusunda (ya da buna sahip olmayı denemekte) gerekçelendirilmiş olmasında biraz makullük vardır."¹² Ancak burada hasta açısından gerekçelendirmenin doğruluğunun olasılığı açık değildir. Ya da "iyileşeceğine dair inancında ihtiyatlı sebeplere sahip olan hastanın inançları sonucu iyileşeceği daha muhtemel olmasına rağmen sahip olunan ihtiyatlı sebepler inanılan önermenin olasılığını yükseltmemiştir."¹³ İşte bu örnekte ifade etmeye çalıştığımız gerekçelendirmenin epistemik gerekçelendirmeye bir ilgisi yoktur. Çünkü "epistemik sebepler kendileriyle desteklenmiş şeylerin doğruluklarını muhtemel hale getirirler."¹⁴

Epistemik gerekçelendirme konusunda, Edmund Gettier'in 1963 yılında yayınladığı üç sayfalık "Is Justified True Belief Knowledge?" (Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi Midir?) başlıklı makalesi, çağdaş dönemde epistemoloji tartışmalarının seyrini de belirlemiştir. Gettier, adı geçen makalesinde Platon'dan bu yana ele alınan klasik bilgi tanımından hareketle, gerekçelendirmenin zorunlu bir koşul olup olmadığını tartışmış ve literatüre "Gettier Problemi" olarak geçecek bir problemin doğmasına neden olmuştur. "Geleneksel bilgi tanımı içinde yer alan üç kriter ek olarak dördüncü bir kriter var mıdır?"¹⁵ sorusu üzerine odaklanan

⁹ N. Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 14.

¹⁰ Audi, *Epistemoloji: Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, 3.

¹¹ Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?," *Analysis* 23, sayı 6 (1963): 121.

¹² Moser, *Oxford Epistemoloji*, 198.

¹³ Moser, *Oxford Epistemoloji*, 198.

¹⁴ Moser, *Oxford Epistemoloji*, 198.

¹⁵ Roderick Chisholm, "Bilgi Nedir?," *Epistemoloji: Temel Metinler*, çev. Hasan Yücel Başdemir (Ankara: Hitit Yayınları, 2010), 118.

problemde Gettier, “geleneksel üçlü bilgi tanımının onarılamaz bir şekilde hatalı olduğunu ve tesadüfen bilgiye dönüştüğünü bizlere açık bir şekilde göstermektedir.”¹⁶ Bilindiği gibi Gettier problemi, ayrı bir makalenin konusunu oluşturacak kadar geniş bir problem zeminine sahiptir.¹⁷ Bu sebeple, biz burada sadece Gettier probleminin çözümüne odaklanan ve çalışmamızın önemli hususlarından birisini oluşturan dışsalcılık ve onun farklı bir türü olan güvenilirci bilgi anlayışına yer vermeye çalışacağız.

2. DIŞSALCILIK

Makalemizin giriş kısmında kısaca ifade etmeye çalıştığımız gerekçelendirme teorilerinden biri olan dışsalcı kuramı şimdi daha ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışalım. Öncelikle bu teorinin önemli temsilcileri arasında Fred Dretske, David Armstrong, Robert Nozick ve Willard V. O. Quine gibi isimleri sayabiliriz. Dışsalcılık (*externalism*) terimini gerekçelendirme teorileri içerisinde kullanan ilk kişi D. Armstrong’dur.¹⁸ 1973 yılında kaleme aldığı *Belief, Truth and Knowledge* isimli eserinde Armstrong, ancak bazı dışsal şartları taşıyan temel inançların epistemik olarak gerekçelendirilmiş olduğunu kabul eder ve ayrıca inancın gerekçelendirilmesinin, inanan kişi ve dünya arasındaki dışsal bir ilişkiyle yapılacağını savunur.¹⁹ Öte yandan Armstrong açısından bu dışsal ilişki yasa benzeri bir ilişkiye başvurarak da yapılmalıdır. “Olgu durumları (*case states*) olarak BAP (a’nın p’ye inanıyor olması) ile p’yi doğru kılan olgu durumları arasında yasa benzeri bir ilişki olmalıdır.”²⁰ Armstrong, “termometre modeli” adını verdiği analogide, çıkarımsal olmayan gerekçelendirmenin, termometrenin sıcaklığı yasal olarak ortaya koyduğu gibi yukarıda ifade edilen olgu durumlarının da kişilerin temel inançlarını doğru kıldığını, yasal olarak açıkladığını belirtir. “Kişinin inancı, ancak ve ancak bu özellikleri sağladığı zaman yasa-benzeri bağlantı yoluyla gerekçelendirilmiş sayılır. Bu açıdan inanç ve bu inancı doğru kılan nomolojik bağlantı, güvenilir bir göstergeye dayanmalıdır.”²¹

¹⁶ Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 112.

¹⁷ “Gettier Problemi” üzerine yapılmış çalışmalar için ayrıca bk. Fatih S. M. Öztürk, “Gettier Problemi, Dışsalcı Çözümler ve Yanılmazcılık,” *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* içinde, 77-103; Nebi Mehdiyev, “Gettier Sorununa Alternatif Bir Yaklaşım: L. Zagzebski’nin Erdem Epistemolojisi,” *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* içinde, 103-117; Habip Türker, “Gettier Argümanının Eleştirisi,” *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* içinde, 117-129; L. Zagzebski, “Gettier Sorunlarının Kaçınılmazlığı,” *Epistemoloji: Temel Metinler* içinde, çev. Hasan Yücel Başdemir, 135-149; Michael Clark, “Bilgi ve Dayanaklar: Gettier’in Makalesi Üzerine Bir Yorum,” *Epistemoloji: Temel Metinler* içinde, çev. Hasan Yücel Başdemir, 53-59; Keith Lehrer, “The Gettier Problem and the Analysis of Knowledge,” *In Justification and Knowledge* içinde, ed. G. S. Pappas & Riedel (Dordrecht: 1979), 65-78; Ralph Slaght, “Is Justified True Belief Knowledge?: A Selective Critical Survey of Recent Work,” *Philosophy Research Archives* 3, (1977), 1-135; Stephen Hetherington, “Gettier Problems,” *Internet Encyclopedia of Philosophy*, erişim: 18. 01. 2020, <https://www.iep.utm.edu/gettier/>.

¹⁸ *Internet Encyclopedia of Philosophy*, erişim: 19. 01. 2020, <https://www.iep.utm.edu/epi-#SH2a>

¹⁹ David Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 165.

²⁰ Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, 166.

²¹ Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, 182.

Açıkça ifade edecek olursak, Armstrong açısından inancın bir bilgi olarak sayılabilmesi için, inancın doğa yasaları yoluyla garanti altına alınması ve nomolojik açıdan yeterli özelliklere sahip olması gerekmektedir. Nitekim bu süreç inancın doğruluğunu da göstereceğinden, inancın bilgi değerini de ortaya çıkaracaktır. Ancak Armstrong'un ifade ettiği "güvenilir gösterge" kavramına göre bilen kişi, bildiği şey hakkında kanıtla sahip olmak durumunda da değildir. "Kişinin kendi inanç durumu, içinde bulunduğu koşullarla birlikte, bir başkası için bütünüyle güvenilir bir kanıt olarak işlev görebilir ve özellikle inandığı şeyin doğruluğuna ilişkin tamamen güvenilir bir işarettir."²² Armstrong açısından bilginin güvenilir göstergesi bu şekilde sağlanır ve bu yorum onun çıkarımsal olmayan bilgi hakkındaki görüşlerini de ifade etmektedir. Bir kişinin inancına karşılık gelen olgu dışındaki bir şeye sahip olmasına gerek duymadığı bu durum, dışsalcılığın ana savını ortaya koymaktadır.

Armstrong'un görüşleri doğrultusunda BAP durumunun yani a'nın p'ye inanıyor olmasının bir algı yargısı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü buradaki inanç, BAP olgu durumu ile p'yi doğru kılmakta ve olgu arasındaki yasa benzeri bağlantı yoluyla da bilgi değeri kazanmaktadır. Armstrong son tahlilde dışsalcı tezini şöyle ifade etmektedir: "Kişinin inançları bir nedene dayanmaz, fakat bu iddia edilebilir (gerekçelendiricidir); çünkü o bir göstergedir, bütünüyle güvenilir bir gösterge, var olduğuna inanılan durumun gerçekten de var olduğunu ortaya koyan bir göstergedir."²³ Bu bağlamda dışsalcı teori öznel ve dışsal olarak kendini göstermekte ve gerekçelendirme sırasında inanan öznenin içsel zihin süreçlerini pasifize etmektedir. Aynı zamanda öznenin bu dışsalcı kavrayışta inancı için kanıt getirmesinin gerekli hatta zorunlu olmadığını da ortaya koymaktadır. Açıkça diyebiliriz ki; Armstrong'un bu görüşleri dışsalcı gerekçelendirme teorisinin karakteristik özelliklerini ya da ana savlarını genel olarak özetlemektedir. Ayrıca bu görüşlere paralel olarak ortaya çıkan ve dışsalcılığın bir türü olan güvenilircilik de burada ifade edilen ana savlarla kendini idealize etmektedir.

Yukarıda Gettier Problemi'nin gerekçelendirme teorileriyle bir ilgisinin olduğunu ifade etmiştik. Burada bu problemi biraz daha açalım. Gettier, söz konusu makalesinde epistemik olarak gerekçelendirilmiş ama şans eseri doğru olan inanç örnekleri geliştirerek, "gerekçelendirilmiş doğru inanç" tanımının yetersiz olduğu durumları örneklendirmeye çalışmıştır. Gettier'in verdiği örnekler itibariyle iki hususun önem arz ettiğini söyleyebiliriz. İlk olarak gerekçelendirilmiş fakat yanlış olan inançlar mümkündür. "S'nin p'ye olan inancını gerekçelendirmesinin S'nin p'yi bilmesinin zorunlu/gerekli bir koşulu olması durumunda bir kimsenin aslında yanlış bir önermeye olan inancını gerekçelendirmiş olması mümkündür."²⁴ İkincisi ise, "Eğer bir kişi, p gibi bir önermeyi gerekçelendirmiş ve q gibi bir önermenin p'nin mantıksal bir çıkarımı olduğunu biliyor ise, söz konusu kişi q önermesini de

²² Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, 183.

²³ Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, 183.

²⁴ Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?," 121.

gerekçelendirmiştir. Buna göre bir kişi, dedüktif bir çıkarımla p'den q'yu çıkarıyorsa, p inancı için geçerli olan gerekçelendirmeler q içinde geçerlidir."²⁵

Gettier, buna örnek olarak bir durum düşünmemizi önerir: Smith ve Jones bir iş başvurusunda bulunmuştur. Şirketin yöneticisi Smith'e Jones'un işe alınacağını söylemiş ayrıca bunu garanti etmiştir. Ayrıca Smith, Jones'un cebindeki madeni paraları da saymıştır. Buradan hareketle Smith aşağıdaki önerme için güçlü delillere sahiptir:

d. Jones, işe alınacak kişidir ve Jones'un cebinde on adet madeni para vardır.²⁶

Bununla birlikte Smith dedüktif bir çıkarımla, d'nin mantıksal bir sonucu olarak ikinci önermeye olan inancını da gerekçelendirmiş olur:

e. İşe alınacak kişinin cebinde on tane madeni para vardır.²⁷

Gettier, verdiği örneklerden hareketle farklı bir şekilde düşünmemizi ister. Söz gelimi işe alınacak kişi Jones değil Smith olsun. Ayrıca şans eseri Smith'in cebinde de on adet madeni para olsun. Ancak Smith'in bunları bilmediğini varsayalım. Bu durumda, Smith'in d önermesi gerekçelendirilmiş olmasına rağmen yanlış bir önermedir. Öte yandan Smith'in d önermesinin mantıksal bir sonucu olarak çıkardığı e önermesi de gerekçelendirilmiştir ve doğru bir inançtır. Bunun sonucunda e önermesi doğrudur, Smith, e önermesinin doğru olduğuna inanmış ve bu önermenin doğru olduğu inancını gerekçelendirmiştir. Ancak Smith e önermesini bilmemektedir. Çünkü bu örnekte e önermesi şans eseri doğrudur. Nitekim Smith'in cebinde on değil beş madeni para da olabilir ve böylelikle inancı yanlış da olabilirdi. Burada Smith'in e inancını gerekçelendirmesi Jones'un cebinde bulunan madeni paralar yüzündendir. Dolayısıyla Smith'in e önermesi üzerine gerekçeleri ile e'ye olan inancının doğruluğu arasında bir ilişki bulunmamaktadır.

Gettier verdiği ikinci örnekte de benzer durumu betimlemeye çalışmaktadır: Smith'in aşağıdaki önermeye ilişkin güçlü delilleri bulunmaktadır:

f. Jones'un bir Ford'u vardır.²⁸

Burada Smith'in Jones'un Ford marka bir arabası olduğuna inanmak için nedenleri olabilir. Farz edelim ki, Jones'u her zaman Ford marka arabayla görmüş hatta onunla birlikte bu arabada gezmiş olsun. Buradan hareketle Smith için f önermesine gerekçeli bir şekilde inanmak uygundur. Ayrıca şöyle bir varsayım da mümkündür: Smith'in Brown isimli bir dostu vardır ve Brown'un nerede oturduğu konusunda bir fikri yoktur. Ancak Smith, f önermesinin mantıksal bir çıkarımı olarak şöyle bir örnek geliştirmiştir:

²⁵ Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?," 121.

²⁶ Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?," 122.

²⁷ Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?," 122.

²⁸ Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?," 122.

h. Jones'un Ford marka arabası vardır veya Brown Barcelona'dadır.²⁹

Burada ise f önermesini gerekçelendirmiş olan Smith, f'nin mantıksal bir sonucu olarak h önermesini de gerekçelendirmiş sayılır. Açıkça şunu ifade edebiliriz: f doğru ise h'nin de doğru olmasının mantıksal gerekçeleri olduğunu bilmektedir. Öte yandan farz edelim ki, Jones'un bir Ford'u vardır inancı yanlış olsun. Ancak şans eseri Brown'da Barcelona'dadır ve bunun bir tikel evetleme önermesi olması sonucunda h önermesi de böylelikle doğru sayılır. Yani h önermesi gerekçelendirilmiş doğru bir inançtır ancak Brown'un nerede olduğu hususunda hiçbir fikri bulunmamaktadır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, burada şans eseri doğru olan ancak gerekçeli bir inanç söz konusudur. Gettier açısından bütün bu örnekler ve yukarıda dikkat çektiği iki husus, yanlış ama gerekçeli bir inancın mümkün ve ayrıca dedüktif kapanış (*closure*)³⁰ ilkesi sayesinde gerekçelendirmenin aktarılabilir olması nedeniyle, klasik bilgi tanımının yetersiz olduğudur.

Yukarıda bir şekilde ifade etmeye çalıştığımız üzere, şans unsurunu dışarda bırakmak için ortaya konan gerekçelendirme, doğruluk ve inanç koşullarının, şans dışılayamayan ve bizim bilgi olarak gördüğümüz durumları da söz konusudur. Gettier verdiği örneklerle bu durumu göstermeye çalışmış ve gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklindeki klasik bilgi tanımının zannedildiğinden daha kapsamlı olduğunu ortaya koymuştur. Bu açıdan bakıldığında “bilgi için şart koşulan bu üç koşul gerekli olmakla birlikte yeterli değildir, yani bilgiye sahipsem bu üç koşul geçerlidir; ancak bu üç koşula sahip olmam bilgiye sahip olmam manasına gelmemektedir.”³¹

Gettier'in ortaya koyduğu söz konusu problemi burada ayrıntılı olarak ele almamızın en önemli nedeni, bu teorinin ortaya çıkış nedeni olarak söyleyebileceğimiz ilgili problemin bilgi tanımını yetersiz ve geniş görmesi ve bu sebeple dışsalcı teorinin bunu sınırlandırmak üzere çözüm önerileri sunmasından ileri gelmektedir. Nitekim “Dışsalcılık, Gettier problemini çözmek için, bilgi üzerindeki içselci gerekçelendirme koşulunu kaldırır ve onun yerine özne açısından dışsal olan koşulları önerir.”³² Dışsalcılığa getirilen eleştirilere bakarak, bu hususları daha iyi kavrayabiliriz.

Dışsalcı bilgi kuramına yönelik yapılan eleştirilerin içeriğine baktığımızda, itirazların, inanan öznenin inancının doğruluğu açısından sorumlu tutulması gerektiği üzerinde yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Nitekim içselci görüşün dışsalcı kurama yönelttiği temel itirazlardan biri, öznenin doğruluğuna inandığı inancın nedenlerinin farkında olmaması ve bu nedenlerin özne açısından erişilebilir

²⁹ Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?,” 123.

³⁰ Bu ilkeye göre bilgi, bilinen bir gerektirme altında kapalıdır. Buna göre, eğer özne S hem P gibi bir önermeyi hem de Q gibi bir önermenin P'nin mantıksal bir sonucu olduğunu biliyorsa, o zaman Q'yu da ayrıca bilmektedir.

³¹ Audi, *Epistemoloji: Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, 247.

³² Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, 78.

olmaması üzerinedir. Bu sebeple içselci düşünörlere göre dışsalcı kuram, yanlış ve geçersiz bir gerekçelendirme yöntemidir.

İtirazın daha anlaşılabilir olması için verilen en yaygın örnek Descartes'ın kötü cininin yönettiği dünya örneğidir. Öznenin inancının bu kötü cin tarafından yönetilen olanaklı bir dünyada oluşturulduğunu düşündüğümüzde, özne açısından burada inanç için oluşan tecrübe ile normal bir dünyada inanç oluşturan özne arasında, bir fark olup olmadığı ayırt edilemez gibi görünmektedir. Bonjour burada, bilişsel süreçlerimizin güvenilirliğini ve inançlarımızı yargıladığımız dünyadan çok, bizim dünyamıza benzer mümkün dünyalarda bu değerlendirmenin yapılmasının daha uygun olacağını belirtmektedir.³³ Buradaki itirazı ve dışsalcı kuram açısından verilen cevabı daha iyi anlayabilmemiz için bilişsel süreçlerimizin güvenilirliği gibi bir kavramla da karşı karşıya kalmaktayız. Buradaki “güvenilirlik” kavramı ise dışsalcılığın bir türü olan güvenilirircilik ile yakından ilişkilidir.

3. GÜVENİLRİCİLİK

Önceleri bilgi için gerekçelendirmenin zorunluluğuna itiraz eden bir kuram³⁴ olarak ortaya çıkan güvenilirircilik (*reliabilism*), daha sonraları bu kuramın önemli isimlerinden biri olan Alvin Goldman tarafından, gerekçelendirme kuramı haline getirilmiştir. Bu tutuma sahip düşünörlere göre “bir inancı epistemik olarak gerekçelendiren şeydir, yani o inancın oluşturulduğu nedensel sürecin bilişsel güvenilirliğidir. Yani söz konusu süreç gerekçelendirme düzeyi güvenilirlik düzeyine bağlı olarak doğruluk oranı yüksek inançlara yol açmaktadır.”³⁵ Bu bakımdan güvenilirirci kurama göre, inanç oluşturma süreçlerimiz ile bu süreç sonucunda ortaya çıkan inançlarımızın doğruluğu arasında bir doğru orantı bulunmaktadır. Açıkçası özne için bu süreç ne kadar güvenilirse, inançlarımız da o derece doğrudur.

Goldman öncelikle inançlarımızı gerekçelendirdiğimiz bir sürecin olması gerektiğinden bahseder ve hangi türden inançlarımızın gerekçelendirme taşıdığına bakarak bu sürecin türünü tespit edebileceğimizi ayrıca belirtir. Goldman'a göre duygusal, varsayımsal ifadeler sonucunda ortaya çıkan inançlarımız güvenilmezken, algı, hafıza, akıl yürütme gibi durumlarda ise inançlarımız güvenilirirdir. Goldman'ın ifade ettiği ve özne açısından güvenilir olan süreçlerin en önemli özelliği, gerekçelendirmeyi ileten bir vazifeyi yerine getirmesinden kaynaklanmaktadır.³⁶ Nitekim Goldman için ikinci türden süreçler, organizmanın sinir sistemi içerisinde gerçekleşmekte ve kişinin bu olayların farkında olması ise gerekmemektedir. Goldman'ın burada kastettiği şey, içselci kurama alternatif olarak, zihinsel süreçleri daha farklı anlamamızın gerekliliği gibi durmaktadır.

³³ Laurence Bonjour, *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses* (New York: Rowman & Littlefield Inc., 2010), 366.

³⁴ Hilary Kornblith, “Internalism and Externalism: A Brief Historical Introduction,” *Epistemology: Internalism and Externalism* (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 2.

³⁵ Moser, *Oxford Epistemoloji*, 231.

³⁶ Alvin Goldman, “What is Justified Belief,” *Justification and Knowledge*, ed. G. S. Pappas (Boston: Reidel Publishing, 1979), 9-10.

Açıkçası burada güvenilirci kuramı dışsalıcı yapan en önemli özellik, öznenin inanç oluşturma esnasında pasif olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, ayrıca özne açısından gerekçelendirmenin güvenilirliğine inanıp inanmamak, bu gerekçelendirilen inancın doğruluğuyla da bağlantılı değildir. Bonjour bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Güvenilirciliğe göre gerekçelendirme için önemli olan, sürecin (*in fact*) güvenli olmasıdır. Öznenin buna inanıp inanmaması, hatta böyle olduğuna dair tahmini ya da kendisinin de işin içerisinde anlayıp anlamaması önemli değildir.”³⁷ Açıkçası güvenilirci kuramın temelselci bir yapıda olduğunu söylememiz için haklı gerekçelerimiz bulunmaktadır. Çünkü bu yaklaşıma göre özne, inançtan bağımsız ve inanca bağımlı olmak üzere iki farklı gerekçelendirilmiş inanca sahiptir. İnançtan bağımsız işlemler, inanç olmayan kodları uyaran, harekete geçiren ve beyin tarafından üretilmiş inançlar, bu ilk türden inançları bir kod olarak alan ve onları işleyerek inanç üreten ise, inanca bağımlı işlemlerdir. Buradan hareketle güvenilirci kurama göre özne, dışsal nesnelere hakkında sonuçlara ulaşacak şekilde güvenilir yetilere sahiptir ve bu metotla ürettiğimiz inançlarımız çoğunlukla doğru olmaktadır.³⁸ Nitekim dışsalıcı görüşün içerisine “uygun işlev” (*proper function*) kavramını yerleştiren Alvin Plantinga'ya göre de “bu koşullarda oluşturulan bir inancın doğru olacağına yönelik yüksek bir olasılık var ise güvencesi de bulunmaktadır.”³⁹

Goldman'a göre, “zorunludur ki...”, “-den türetilebilir”, “olasıdır”, “neden olur” gibi terimlerin epistemik bir yönü bulunmamaktadır. Çünkü Goldman'ın güvenilirci teorisinde gerekçelendirme ilkesi, epistemik olmayan terimlerle tanımlanmaktadır.⁴⁰ Ayrıca Goldman için semantik, sentatik, metafizik gibi ifadeler epistemik özellik taşımayan terimler kategorisinde yerini almaktadır.⁴¹ Goldman'a göre burada epistemik olmayan terimleri kullanmamızın en önemli gerekçesi, ahlaki pratikle benzerlik taşımasından kaynaklanmaktadır. Nitekim normatif etik gibi alanlar da, eylemin doğruluğunu belirleyen şeyi, etik olmayan koşullarda aramaya çalışır. İşte bu sebeple Goldman için gerekçelendirme kuramını epistemik olmayan terimlerle ifade etmek zorunludur.

Goldman'ın güvenilirci teorisinin başında öznenin inancını güvenilir süreçler sonucunda elde ettiğini ancak öznenin buna inanmasına gerek olmadığını belirtmiştik. Burada Goldman'ın fikirleri açısından bir problem varmış gibi gözükmektedir. Eğer özne, güvenilir süreçlerden elde ettiği inancının farkında değilse buna karşın, inancının yanlış olduğunu düşünmek için elinde deliller varsa, bu durumda ne yapılabilir? Ya da öncüllerle ifade edecek olursak, “1. S'nin p inancı güvenilir bir süreçten ortaya çıkmıştır. 2. S, p'nin yanlış olduğunu düşünmek için

³⁷ Bonjour, *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, 209.

³⁸ Moser, *Oxford Epistemoloji*, 211.

³⁹ Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993), 46-47.

⁴⁰ Goldman, *What is Justified Belief*, 105.

⁴¹ Goldman, *What is Justified Belief*, 105.

delillere sahiptir.”⁴² Goldman bu itiraza şu örnekle cevap verir: “Jones yedi yaşındayken hafıza kaybı yaşamış ve ailesi için bir takım sözde anılar geliştirmiştir. Bu anılar yanlıştır ve ailesi durumu Jones’a bildirmiştir. Ancak Jones ailesine güvence bile geçmişte olduğuna inandığı bu anılara inanmakta ısrar etmektedir.”⁴³ Burada hafıza gibi güvenilir teori için gerekçeli kabul edebileceğimiz güvenilir bir süreç söz konusu olsa bile, Jones’un anıları yanlış olduğu için gerekçeli olduğunu söylememiz hatalıdır. Nitekim Goldman da buradaki hatanın farkındadır ve çözümü şöyledir: “Bir inancın gerekçeli durumu onu üreten sadece bilişsel süreçlerin bir sonucu değildir, ayrıca uygulanabilir hatta uygulanması gereken süreçlerin bir işlevidir.”⁴⁴ Goldman burada problemin çözümü için ek bir koşulun olması gerektiğinden bahsetmektedir. Böylelikle sürecin güvenilir kılınması sağlanır. Goldman’ın son tahlilde itiraza yanıtı şöyle olmaktadır: “1. S’nin p inancı güvenilir bir bilişsel süreç tarafından üretilmiş ve 2. S’nin p inancına inanmamasına sebep olacak, sahip olduğu ve uyguladığı herhangi bir alternatif süreç söz konusu değilse, S’nin inancı gerekçelidir.”⁴⁵

Burada Goldman’a benzer bir şekilde Plantinga da inancımızı güvenilir kılmak için uygun bir işlevin olması gerektiğinden bahsetmektedir. Plantinga’ya göre uygun işlev, “bir inancın epistemik olarak güvenceye sahip olabilmesi için inanç sahibi kişinin bilişsel yetilerinin uygun işleyişe sahip olmasıdır”⁴⁶ ayrıca ona göre bu kavram, “doğru inancın bilgiye dönüşmesi için gerekli unsurdur.”⁴⁷ Plantinga açısından öznenin tek başına uygun işlevi yerine getirmesi yeterli değildir. Ayrıca uygun işlevin yerine getirilmesinin yanında, uygun ortamın da bulunması önemlidir. Bu konuda Plantinga şöyle bir örnek verir: “Kendimizi içinde olduğumuz dünyadan farklı bir gezegende bulsak ve bu gezegende fillerin, insanlara görünmemelerine rağmen, dünyada daha önce görmediğimiz bir radyasyon yaydıklarını ve bunun insanlara trampetin çaldığı inancını oluşturduğunu”⁴⁸ zannedelim. Plantinga açısından böyle bir ortamda bir kişinin inanç oluşturan yetileri uygun işlemesine rağmen, kişinin edindiği bu inanç epistemik olarak yeterince güvenilir değildir.⁴⁹ İşte Plantinga bu güçlüğü aşmak için bize “uygun ortam” kavramını teklif etmektedir: “Bir inancın epistemik olarak güvenilir olabilmesi için epistemik işlevin uygun bir şekilde yerine getirilmesinin yanında bu yetinin içinde bulunduğu ortama uyarlanmış olması da gerekir.”⁵⁰ Plantinga, epistemik olarak inançlarımızın güvenilir olmasını bilişsel yetilerimizin uygun bir şekilde işlev görmesine bağlasa da, bu yetilerin hepsinin uygun bir

⁴² Matthias Steup, *An Introduction to Contemporary Epistemology* (New Jersey: Prentice Hall Inc., 1998), 482.

⁴³ Goldman, *What is Justified Belief*, 18.

⁴⁴ Goldman, *What is Justified Belief*, 19-20.

⁴⁵ Steup, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, 483.

⁴⁶ Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 4.

⁴⁷ Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 4.

⁴⁸ Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 6.

⁴⁹ Yanık, “Dini Epistemoloji: Alvin Plantinga Örneği,” 90.

⁵⁰ Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 7.

şekilde işlemesi zorunlu değildir.⁵¹ Gözlük kullanan bir kişinin etrafını bu aletlerle görmesinin, o kişinin görsel duyularına yönelik bir epistemik güvenceye sahip olmadığı manasına gelmediğini belirten Plantinga, uygun işlevin kendi içerisinde derecelere sahip olduğunu söylemektedir: “Bir kişinin inancının epistemik olarak güvenceye sahip olması için ilgili yetilerimizin kusursuz bir şekilde işlemesi şart değildir.”⁵² Plantinga’ya göre, bilişsel mekanizmalarımız ya da inanç üreten yetilerimiz maksimum düzeyde işleve sahip olmasa da işlevini uygun bir şekilde yerine getirmesine engel değildir. Plantinga, uygun işlev kavramını kusursuz bir şekilde tamamlamak için son tahlilde bu kavramın içeriğinde bir tasarım düşüncesinin olduğunu görmemiz gerektiğini söylemektedir.⁵³

Fizyolojik olarak her organın belirli bir işlevi yerine getirmek üzere bir amacının ya da bir tasarımının olduğunu belirten Plantinga’ya göre, insanlara ve onların bilişsel yetilerine yönelik bir tasarımın belirli bir amacı olmak zorundadır. “Kalbin amacı kan pompalamaktır; bilişsel mekanizmalarımız ise bize çevremiz hakkında, başka kişilerin duygu ve düşünceleri hakkında güvenilir bilgi sağlamaktır.”⁵⁴ Yine Plantinga aynı yerde bu hususu daha açık bir şekilde ifade etmektedir: “İnsanın bilişsel yetilerinin de belirli bir amacından söz edebiliriz, onların iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış çalıştıklarından; tasarlanan işlevlerini yerine getirdikleri sürece onların uygun işlevinden söz edebiliyoruz.”⁵⁵ Ancak Plantinga burada bir hususa da dikkat çeker. Eğer bir yetimiz tasarlandığı amaca yönelik değil de, söz gelimi tesadüfen bir inancı doğruluyorsa o inanç her ne kadar doğru olsa bile epistemik olarak güvenilir değildir. Yani Plantinga’ya göre, “doğruya ulaşmak için değil, başka değerlere sahip inançları edinmek için tasarlanmış bilişsel yetileri, işlevlerini uygun bir şekilde yerine getirirse bile epistemik olarak güvenilir değildir.”⁵⁶

Görüldüğü gibi dışsalıcı yaklaşımın bir türevi olan güvenilircilik de inancı doğru bilgiye ulaştıran süreçlerde özne dışı süreçlere daha önem vermekle birlikte, o da tıpkı dışsalıcı teori gibi içselciliğin karşı konumunda yer almaktadır. Ayrıca güvenilirciliğin Gettier probleminde yönelik gerekçelendirme koşulunu reddetmediğini daha doğrusu yaklaşımları içerisinde kullandıklarını söylemek de pek yanlış bir düşünceymiş gibi durmamaktadır. Nitekim buraya kadar ifade ettiğimiz şeyler içerisinde gerekçelendirme koşulunu yadsımadıklarını açık bir şekilde görmekteyiz. Çünkü güvenilirciliğin izahında gerek Goldman gerek Plantinga gibi düşünürler, doğru inancı oluşturan süreçlerimizle ve bunların doğru olmalarını sağlayan şeyle yakından ilgilenmiş ve bunları açıklamaya çalışmışlardır. Dışsalcılık başlığında bu teoriye yönelik eleştirilere kısaca değinmeye çalışmıştık, şimdi bu başlık altında yöneltilen itirazların içeriğine biraz daha değinelim.

⁵¹ Yanık, “Dini Epistemoloji: Alvin Plantinga Örneği,” 90.

⁵² Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 10.

⁵³ Yanık, “Dini Epistemoloji: Alvin Plantinga Örneği,” 91.

⁵⁴ Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 13-14.

⁵⁵ Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 13-14.

⁵⁶ Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 13-14.

Biraz önce bir şekilde ifade etmeye çalıştığımız Descartes'ın kötü cinin yönettiği dünya fikrine benzer bir şekilde eleştiri getirmeye çalışan Bonjour, bir örnekten yola çıkarak Kartezyen bir kötü şeytanın yönettiği dünyada yaşamamızı hayal etmemizi ister. Bu dünyada kötü şeytan insanların algılarını ve iç gözlem tecrübelerini de kontrol etmektedir. Buradaki insanlar bizim dünyamızdaki gibi çeşitli nesne ve birbirleriyle etkileşim halindedirler ve ayrıca yasalarla işleyen maddi bir dünyaya da sahip oldukları için birer araştırmacıdır. Yani, deney ve gözlem yapan, teorileri formüle eden, hipotez ortaya atan insanlardır.⁵⁷ Burada Bonjour'a göre güvenilirlik açısından en büyük sorun her iki dünyada da, öznenin aynı bilişsel süreçler sonucunda inanç üretmesi ancak birinin güvenilir olabilirken, diğerinin olamamasıdır. Burada güvenilir süreçleri dikkate aldığımızda, güvenilirlik açısından algıya dayalı inançlarımızın gerekçeli olması gerekmektedir. Ancak güvenilir teori bakımından gerçek dünyada yaşayan ve güvenilir süreçler sonucunda inanç oluşturan öznenin bu inançları gerekçeliyken, kötü şeytanın yönettiği dünyada ise gerekçeli inancın güvenilir bir süreç sonucunda oluştuğunu söylememiz yanlış gibi gözükmemektedir. Bonjour'a göre bunun en önemli nedeni ikinci durumda, yani kötü şeytanın yönettiği dünyada olgusal bir karşılığın olmamasıdır. Son tahlilde Bonjour'un burada ifade etmeye çalıştığı şey epistemik durumların ayırt edilemez oluşudur. Sonuç olarak kötü şeytanın yönettiği dünyada bilişsel süreçlerimiz güvenilir olmamaktadır. Çünkü Bonjour'un da belirttiği gibi bu dünyada öznenin inanç üreten algı ve gözlemleri genellikle yanlıştır. Burada ki itirazda belki de ulaşılan en ciddi sonuç, gerekçelendirme için güvenilirlik koşulunun zorunlu olmadığıdır.⁵⁸

Güvenilirci kurama ilişkin önemli itirazlardan birisi de süreç güvenilirliğine yönelik bir itirazdır. Bu problem daha çok bilişsel süreçlerimizin nasıl açıklandığıyla ilgili bir problemdir. Burada en büyük problem, hangi süreç türünün güvenilir olacağı ile ilgilidir. Nitekim bir inancı değerlendirirken, güvenilir süreci makul bir şekilde ifade edemezsek, rastgele seçilmiş bir değerlendirme ortaya çıkacaktır. İşte söz konusu bu itiraz içerisinde Lemos bizden gece dışarı baktığımızda dolunayın çok parlak bir şekilde bize göründüğünü ve bunun sonucunda "gökyüzünde ay var" şeklinde bir inancımızın oluştuğunu ve buradan yola çıkarak, bu inancımızın gerekçeli ve mantıklı olduğunu düşünmemizi ister. Burada güvenilir bir süreç sonucunda oluşan bir inancımız vardır. Ama biz bu inanca sahip olurken hangi türden bir süreç sonucunda bu gerekçeye sahip olmaktayız? Burada algı, görsel algı, gece yarısında görsel algılama gibi birçok farklı türde süreçlerin örnekleri bulunmaktadır. Öznenin burada seçeceği bir tür, güvenilir sürecin derecesini de belirleyecektir. İşte Lemos açısından burada güvenilir teori, bize hangi türü seçmemiz gerektiği hususunda bir ölçü sunmamaktadır.⁵⁹

⁵⁷ Bonjour, *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, 210-211.

⁵⁸ Bonjour, *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, 211.

⁵⁹ Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, 97.

Dolayısıyla burada Bonjour'un eleştirilerini dikkate aldığımızda hem dışsalcılık hem de onun bir türü olan güvenilirci gerekçelendirme teorisini uygun bir şekilde savunabilmenin yegâne yolunun gerekçelendirmenin reddiyle ortaya çıkabileceğini söyleyebiliriz. Ancak bu durumda bu teorilerin epistemik doğruluğa bakışının ne olduğu da bizi şüpheye götürmektedir. Nitekim Fumerton'a göre "doğruluk sağladığı iddia edilen durumlarla güvenilir bir şekilde üretilmiş inançlar, öznenin bu süreçlerin güvenilir olduğuna inanmakta bir sebebe sahip olmadıkça, uygun bir gerekçelendirme koşuluna ulaşmamaktadır."⁶⁰

4. PLANTINGA'NIN DİNİ EPİSTEMOLOJİSİ VE TANRI İNANCININ GÜVENİLİRLİĞİ SORUNU

Plantinga, epistemolojik görüşlerini ortaya koymadan önce, temselci kurama ve delilci itiraza yönelik belli başlı eleştirilerini dile getirerek işe başlamaktadır. Bilindiği üzere epistemolojide kökleri Descartes, Locke ve Hume gibi düşünürlere kadar uzanan bu tartışmalar, hem dini epistemolojiyi hem de genel anlamda epistemolojiyi derinden etkilemiştir. Bu tartışmalar, özellikle dini inançların ve onların sağladığı bir takım önermelerin hangi koşulda delilli veya bu önermelerin hangi temel önermelere dayandığı şeklinde bir takım soruları beraberinde getirmiştir. İşte Plantinga öncelikle bu tartışmalar içerisinde sorulan sorulara cevap bulmaya çalışmaktadır.

Temselciliğin basit bir tanımını vermemiz gerekirse "bir kişinin belirli bir inancı kabul etmesi, ancak o inanç kendiliğinden-açık, veya sarsılmaz bir inançsa, ya da kendiliğinden-açık veya sarsılmaz inançlardan kabul edilebilir mantıksal çıkarım metotlarını kullanarak türetilmiş ise akla uygundur."⁶¹ Başka bir şekilde ifade etmemiz gerekirse temselcilik, "her şeyden önce, bir taraftan sahip olduğumuz engin inanç yığınının dayandığı basit bir ilkenin varlığı, diğer taraftan da bu ilkenin kesinliği üzerine kurulu bir bilgi teorisidir."⁶² Daha sembolik bir dille ifade edecek olursak, "A < -- > B, B < -- > C; A'dan B, B'den A, C'den hem A hem B'nin çıkarılması mümkün iken, ne A'dan ne de B'den C'nin çıkarılması mümkün değildir. C, hem A hem de B için bir temeldir. Kendiliğinden açık olan C, aynı zamanda şüphe götürmez, sarsılmaz ve değiştirilemezdir."⁶³

Temselci görüşe göre inancımızın gerekli koşulu ve rasyonellik ölçütü bu iki ilkenin varlığına bağlıdır. Yani, bir inancın rasyonelliği veya bir önermenin doğruluğu/kesinliği, o inancı türettiğimiz temel önermenin doğruluğuna ve kesinliğine dayanır. Plantinga'nın da ifade ettiği gibi "temselcilik için temel inanç

⁶⁰ Richard Fumerton, *Epistemology: First Books in Philosophy* (Maassachusetts: Blackwell Publishing, 2006), 97.

⁶¹ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 184-185.

⁶² Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, 131-132.

⁶³ Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, 133.

ve temel önerme olarak görev gören bir takım inanç ve önermeler, diğerleri için bir kesinlik ya da temel teşkil eder.”⁶⁴

Klasik temelselcilik dediğimiz ekol, ayrıca inançlarımızı epistemolojik açıdan “temel inançlar (*basic beliefs*)” ve “temel olmayan inançlar (*non-basic beliefs*)” şeklinde iki gruba ayırmaktadır. Temel inançlar dediğimiz önermeler grubu bilgilerimizin temelini oluştururlar ve bunlar apaçık olmakla birlikte başka inançlarımıza dayanmayan önermelerdir. İkinci gruptaki önermeler ise bu temel önermelerden çıkardığımız önermelerdir. Bu önermeler birinci gruptaki önermelere dayanırlar. Yani, klasik temelselcilik açısından baktığımızda, temel inançlarımız, kendiliğinden apaçık oldukları için başka herhangi bir delile ihtiyaç duymaksızın kabul edilebilir olmalarına karşın, temel olmayan inançlarımız için delile ya da bir takım temel inançlara sahip olmamız gerekmektedir.

Plantinga, klasik temelselciliğin temel inanç grubunda bulunan önermelerine dair “ $2 + 2 = 4$, beyaz siyahtan farklıdır, bütün parçadan büyüktür”⁶⁵ gibi belli başlı örnekler verir. Verdiği bu örneklerin en önemli özelliği doğru olduklarının hemen anlaşılabilir olmasıdır. Başka bir deyişle bir kişinin bu önermelerin doğruluklarına karar vermesi için onları kavraması yeterlidir. Ancak Plantinga burada bir hususa dikkat çeker, “bu durumlar kişiden kişiye farklılık gösterebilir, mesela, doğruluğu bir kişiye apaçık olan P önermesi her zaman başka bir kişiye apaçık olmasa da, $2 + 2 = 4$ şeklindeki bir önermenin doğruluğu herkes tarafından kavranabilir.”⁶⁶

Plantinga’ya göre, “karşımda bir bilgisayar var görünüyor, bana ağaçlar çiçek açmış görünüyor”⁶⁷ şeklindeki önermeleri “karşımda bir bilgisayar var, ağaçlar çiçek açmış”⁶⁸ tarzındaki önermelere tercih etmemizi haklı bir şekilde açıklayabiliriz. “Örneğin bir kişi, karşısında gerçekten bilgisayar olmadığı halde böyle bir inanca sahip olabilir, ancak bir kişiye bilgisayar görünmediği halde bilgisayar görünmesi zayıf bir ihtimaldir.”⁶⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere, klasik temelselcilik, mantıksal ve apaçık önermelerin yanında duyusal ya da algısal bazı önermeleri de temel inanç kategorisine dâhil etmiştir. Nitekim Plantinga’nın da ifade ettiği gibi “doğrudan duyuumlara dayanan bu tarz önermeler, temelselciliğin modern versiyonunda düzeltilemez-değiştirilemez (*incorrigible*) önermelere dönüştürülmüştür.”⁷⁰ Plantinga, temelselcilik ile ilgili bir takım bilgiler ve tanımlamalar yaptıktan sonra Tanrı inancının mahiyetinin ne olduğu hususuna konuyu getirmektedir. Temelselci anlayışa göre, Tanrı inancı temel bir inanç değildir. Çünkü temelselcilik açısından biraz önce ifade ettiğimiz şartları taşıması

⁶⁴ Alvin Plantinga, *Rationality and Religious Belief* (New York: University of Notre Dame Press, 1979), 259.

⁶⁵ Alvin Plantinga, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991), 55-56.

⁶⁶ Plantinga, *Reason and Belief in God*, 56.

⁶⁷ Plantinga, *Reason and Belief in God*, 58.

⁶⁸ Plantinga, *Reason and Belief in God*, 58.

⁶⁹ Plantinga, *Reason and Belief in God*, 59.

⁷⁰ Alvin Plantinga, “Is Belief in God Properly Basic?,” *Contemporary Perspectives on Religious*, ed. R. D. Geivett & B. Sweetman (New York: Oxford University Press, 1992), 15.

mümkün gözükmemektedir. Burada yapılması gereken şey, Tanrı inancının rasyonel olabilmesi için bir delile ya da haklı bir gerekçelendirmeye tabi tutulması gerektiğidir. Plantinga buradan hareketle, temelselci kriterin Tanrı inancının rasyonelliği için gerekli gördüğü koşulu ele alır ve temelselciliğin Tanrı inancını temel bir inanç olarak kabul etmemesinin haklı epistemik gerekçelerinin olup olmadığını sorgular.⁷¹ Plantinga'ya göre, temelselciliğin öne sürdüğü kriterleri kabul edecek olursak, rasyonel olarak kabul ettiğimiz birçok inancımızı, irrasyonel kabul edip dışlamak zorunda kalabiliriz. Nitekim “akşam yemeğimi yedim” gibi hafızaya ya da “yanımda oturan insan çok mutludur” gibi diğer zihinlerin psikolojik durumlarına dayandırdığımız inançlarımız Plantinga'nın sözünü ettiği temelselcilerin haklı epistemik kriteri açısından açıklanamayan inançlarımızdır. Burada Plantinga açısından problem, sözünü ettiğimiz inançlarımızın, kendilerinden daha temel bir önermeye dayanmadıkları için temel bir inanç olarak gözükseler de, bu önermelerin temelselciliğin, kendiliğinden apaçık, duyulara apaçık ve düzeltilemez/değiştirilemez/sarsılmaz gibi kriterlere uymamakla beraber, bu inançlarımızın bir kimsenin rasyonel olarak kabul edebileceği önermeler olmasında yatmaktadır. Plantinga bunu şöyle ifade etmektedir: “Bizim kuramsal yapımızın temelinde yer alan, temel olarak kabul ettiğimiz bir önermeyi, apaçık, duyulara apaçık ve değiştirilemez ya da düzeltilemez olmasa da, kabul etmek için tümüyle rasyonelizedir.”⁷² Son tahlilde Plantinga, bu soruna çözüm olarak temelselciliğin kabul ettiği temel inançlar kümesinin sanıldığından daha fazla olması gerektiğini öne sürmektedir.⁷³

Plantinga'nın temelselciliğe karşı yönelttiği itirazlardan biri de bu kuramın tanım gereği ne apaçık ne duyulara apaçık ne de değiştirilemez olmadığından kendisinin hatalı olduğu görüşüdür. Temelselciliğin bizzat kendisine referansla koyduğu bu kritere uymaması çelişkilidir. Buradan yola çıkarak Plantinga'nın ne yapmak istediği hakkında az çok bir tahminde bulunmak zor olmasa gerekir. Eğer temelselcilik tanımı gereği çelişkilirse ve temel inanç kümeleri sanıldığı aksine daha fazla genişse bizim diğer zihinler veya hafızaya dayalı inançlarımız gibi temel inanç kriterinde olmayan, yani kendilerinden başka önermelere dayanmayan bu önermeleri kabul etmememiz için hiçbir gerekçenin olmadığı görülmektedir.

⁷¹ Mehmet Sait Reçber, “Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği,” *Felsefe Dünyası Dergisi* 39, sayı 1 (2004): 20.

⁷² Plantinga, *Reason and Belief in God*, 59.

⁷³ Plantinga'nın ifade ettiği ve bizim kuramsal olarak kabul edebileceğimiz pek çok temel inancımız vardır. Mesela biz bir şeyi algılamakla bunu dolaysız olarak kabul ederiz. Söz gelimi bir kişi uygun bir ortamda “Bulutlar beyazdır” önermesine inanabilir. Ya da yukarıda biraz önce verdiğimiz örnekteki gibi “Bu öğlen yemek yedim” şeklindeki bir inancımızı da temel bir inanç olarak görebiliriz. Örnekleri daha fazla çoğaltmak istersek buna geçmiş hakkındaki inançlarımızı da dâhil edip “Dünya bir dakikadan daha yaşlıdır” şeklinde bir örnek daha sunabiliriz. Bütün bu verdiğimiz örneklerden yola çıkarak temelselciliğin öne sürdüğü kriterleri karşılamayan ama temel olan bu tarz önermelerin sayısını artırabiliriz. Nitekim bu örneklerin sayısını arttırmak, Plantinga'nın da ifade ettiği gibi temelselciliğin öne sürdüğü temel inançlar kümesinin sanıldığından daha fazla olduğunu doğrular niteliktedir.

Plantinga klasik temelselciliğe yönelttiği bu itirazlar ve karşı argümanlarından sonra belki de konuyu en can alıcı noktaya getirir: Tanrı inancı temel bir inanç mıdır? Öncelikle bu noktada Plantinga'nın, Hristiyanlığın Kalvinci yorumuna sıkı sıkıya bağlı olduğunu hatırlatalım. Bilindiği üzere bu reformcu Hristiyan geleneğinin merkez noktasını kutsal kitap oluşturmaktadır. Kalvincilerin Tanrı'ya inanç noktasında daha çok tecrübenin daha doğrusu Tanrı'yu tecrübe etmenin önemli bir yeri olduğunu da ayrıca ifade edelim. Plantinga, "Tanrı bizi etrafımızdaki dünyada elini görececek bir eğilimle yaratmıştır"⁷⁴ şeklindeki önermelere inanma eğilimi içinde olduğumuzu söylemektedir. Ayrıca Plantinga'ya göre "inançlı biri kutsal kitabı okurken Tanrı'nın bir şekilde kendisiyle konuştuğunu hissettiğini veya ona karşı bir günah içinde olduğunu buradan hareketle Tanrı inancının inançlı biri için temel bir inanç olabileceğini"⁷⁵ düşünür. Bu durumda diyor Plantinga, "temel inanç olan doğrudan 'Tanrı vardır' şeklindeki bir önerme değil, 'Tanrı benimle konuşuyor' ya da Tanrı'dan umut kesilmez' gibi önermelerdir."⁷⁶ Yine buradan hareketle bir çıkarım yapan Plantinga devam ediyor; "nasıl ki 'karşımdaki kişi öfkeli' ya da 'ağaçlar görmekteyim' tarzındaki önermeler birer temel inanç olabilmesi için 'Başka kişiler vardır' ya da 'Ağaçlar vardır' önermelerini gerektiriyorsa, 'Tanrı benimle konuşuyor' veya 'Tanrı'dan umut kesilmez' tarzındaki önermeler de 'Tanrı vardır' önermesini gerektirir."⁷⁷

Burada Plantinga'nın görüşlerine referansla bir sorun ortaya çıkmaktadır. Plantinga için 'Tanrı vardır' şeklinde bir önermenin temel inanç olabilmesi, temelselciliğin öne sürdüğü kriterin reddine bağlıdır. Ancak bizim nesnel bir şekilde ortaya koyacağımız kriterimiz yoksa biz, temel inanç olan ya da olmayan inançları birbirinden nasıl ayırabileceğiz? Buradaki çıkmazın ve eleştirilerin farkında olan Plantinga sorunu kendi kendine formüle etmeye çalışmaktadır; "Tanrı inancı uygun temel inanç ise, neden herhangi bir inanç da aynı Tanrı inancı gibi uygun temel bir inanç olmasın? Düşünebileceğimiz ilginç bir şey için de aynısını diyemez miyiz? Her Cadılar bayramında gelen büyük bal kabağı hakkındaki inancımız da neden temel bir inanç olmasın?"⁷⁸ Plantinga, daha çok "Büyük Bal Kabağı İtirazı" (*Great Pumpkin Objection*) olarak adlandırılan bu eleştirilere bu noktada yanıt vermeye çalışmaktadır.

Plantinga'ya göre bizim inançlarımızı bir kriterden hareketle değerlendirmek yerine tek tek örneklerden hareketle çıkarımsal ve tümevarımsal bir yol izlememiz daha doğru olacaktır. Plantinga açısından her topluluğun kendine uygun koşullarda bir takım inançları temel olarak kabul etmesi mümkündür. Plantinga bu hususu şöyle ifade eder: "Buldukları ortamlarda temselliikleri apaçık olan örneklerle yine buldukları ortamlarda temsel olmayan örneklerden hareket ederek temel inanca yönelik bir hipotez oluşturup, bu hipotezi bu örneklerle referansla ele almak

⁷⁴ Plantinga, *Reason and Belief in God*, 80.

⁷⁵ Plantinga, *Reason and Belief in God*, 81-82.

⁷⁶ Plantinga, *Reason and Belief in God*, 81-82.

⁷⁷ Plantinga, *Reason and Belief in God*, 81-82.

⁷⁸ Plantinga, *Reason and Belief in God*, 74.

gerekir.”⁷⁹ Yani Plantinga için bu kriterlerin birbirleriyle çelişmeleri durumunda hangisinin gerçekten doğru olduğu hususu anlaşılmasa da bunlardan herhangi birinin yanlış olduğunu düşünmek kaçınılmaz gözükmektedir. Nitekim bu itirazlardan yola çıkarak konuyu değerlendiren Plantinga “Böylelikle Tanrı’ya inanan bir kişi, Tanrı inancının temel bir inanç olduğunu, ayrıca Büyük Kabak inancının temel bir inanç olamayacağını”⁸⁰ söyler.

Plantinga’ya göre Tanrı inancına yönelik delilci eleştirilerin kökeninde ise, biraz önce ifade etmeye çalıştığımız temelselci yaklaşım bulunmaktadır. Plantinga bu eleştirileri ‘delilci itiraz’ olarak isimlendirir. Plantinga’ya göre delilci itiraz, “tümdengelimli, tümevarımlı ya da ters tümdengelimli (*abductive*) olsun hiçbir teistik savın başarılı olmadığı; bu nedenle de Tanrı inancının, en iyi söyleyişle, yetersiz kanıta dayandığı şeklindedir.”⁸¹ Reform epistemolojisinin önemli isimlerinden Nicholas Wolterstorff için ise delilci itiraz, “öncelikle bir kişinin, rasyonel bir şekilde kanıtlanmadığı sürece, Hristiyanlığa ya da teizmin başa bir versiyonuna inanmanın yanlış olduğuna dikkat çeker.”⁸²

Plantinga delilci itiraza yönelik bir soru sorarak işe başlar: “İtirazcının bu konudaki iddiası tam olarak nedir?”⁸³ İtirazı inceleyen Plantinga buradan hareketle iki çıkarım yapmaktadır. İlk olarak delilci itiraza göre, Tanrı’ya delilsiz bir şekilde inanan kişi entelektüel sorumluluğunu ihlal etmiştir. Çünkü inanç üreten ve toplum içinde yaşayan bir varlık olarak insan, sahip olduğu bir takım inançları delilinin getirdiği oranla inanmak zorundadır. Eğer bir kişi bunu ihlal ediyorsa, yani bu epistemik yükümlülüğü yerine getirmiyorsa, sorumluluklarına aykırı bir hareket içerisinde. Ancak Plantinga için delilci itirazın öne sürdüğü bu epistemik yükümlülüğü yerine getirmemek mantıksızca bir hareket değildir. Ayrıca Plantinga bu görüşün sorun olduğunu da düşünmemektedir. Plantinga için burada mantıksız olan şey, “Tanrı’nın varlığına kanıtsız bir şekilde inanırken, entelektüel yükümlülüklerimin aksine davrandığımın ya da davranmış olabileceğim ileri sürülmesidir.”⁸⁴ Plantinga burada neyi kastetmektedir? Plantinga öncelikle inançlarımızın büyük ölçüde bizim kontrolümüz altında olmadığını söylemekle işe başlamaktadır; “Mesela, siz bana Mars’ın Venüs’ten küçük olduğuna dair inancımı değiştirmem için 1.000.000 dolar teklif etseniz, bu parayı alabilmemin hiçbir yolu yoktur. Fakat bunun aynısı Tanrı’ya olan inancım için de geçerlidir.”⁸⁵ Plantinga’ya göre delilci itirazın öne sürdüğü ikinci şey, inançlarımız için delil getirme zorunluluğumuzun olmasıdır. Ancak Plantinga bunu da kabul etmez. Plantinga, “İnandığım her şey için bir kanıta sahip olma mecburiyetinde değilim; bu mümkün

⁷⁹ Plantinga, *Reason and Belief in God*, 76-77.

⁸⁰ Plantinga, *Reason and Belief in God*, 78.

⁸¹ Alvin Plantinga, “Theism, Atheism, Rationality,” çev. Ferhat Akdemir, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, (2010): 285.

⁸² Nicholas Wolterstorff, “Introduction,” *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Ed. Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991), 6.

⁸³ Plantinga, “Theism, Atheism, Rationality,” 286.

⁸⁴ Plantinga, “Theism, Atheism, Rationality,” 287.

⁸⁵ Plantinga, “Theism, Atheism, Rationality,” 287.

değildir”⁸⁶ demektir. Burada bir çıkarım yapan Plantinga, böyle bir mecburiyetin Tanrı’ya olan inanç noktasında da olamayacağını öne sürer. Çünkü Plantinga’ya göre Tanrı inancı, delilci itirazın öne sürdüğü koşulları sağlamamakla birlikte klasik temelselci argümanın kriterlerini de içermemektedir. Yani, Tanrı inancına sahip olmak için bir delil yoksa ve bu inanç için delil vazifesi gören başka önermeleri kabul etmek olanaksızsa bu mümkün gözükmemektedir. Burada Plantinga, Tanrı inancı için şunları söylemektedir: “Doğruluğu kendiliğinden belli veya tamamen aşikâr bir şey değildir ve onun için ikna edici bir delilin nasıl bulunacağını görmek son derece zordur.”⁸⁷

Plantinga delilsiz bir şekilde Tanrı’ya inananları zihinsel açıdan sorunlu (*intellectual gimp*) gören bir takım düşünceleri de ele alır. Delilci itirazın bu yorumunun da bir şekilde var olduğunu ve delilsiz teistin daha çok entelektüel yükümlülüklerini yerine getirmeyen kişi olarak değil de, bir tür zihinsel açıdan kusurlu kimseler olarak görülmesi şeklinde ele alınan bu yaklaşıma yönelik olarak Plantinga, Sigmund Freud ve Karl Marx’ın görüşlerinden örnekler verir. Plantinga’ya göre Freud dini inancı, insanlığın en eski arzularının yanılsaması olarak görmüştür. Ona göre din, “insanlığın evrensel obsesif nevrozudur.”⁸⁸ Ayrıca Plantinga Freud’un, dini inanca sahip bir teisti, arzuyu gerçekleştirme konusu olarak ele aldığını da belirtir.

Plantinga, delilsiz olarak teistik bir inanca sahip olan kişiyi zihinsel olarak kusurlu gören benzer bir yaklaşıma örnek olarak Karl Marx örneğini de vermektedir. Burada Marx’tan uzun bir alıntı yapan Plantinga’ya göre Marx için de din, benzer bir şekilde Freud’da olduğu gibi yanılsamadır. Marx ve Freud’a göre der Plantinga, “teist, bir tür bilişsel bozukluğa, bilişsel ve ruhsal rahatsızlığa maruzdur.”⁸⁹ Yani teist kişi, bilgi üreten mekanizmaları doğru çalışmayan, hastalıklı bir varlıktır. Teist bir kişinin tedavi yöntemi de bu inancından ya da bu yanılsama hastalığından vazgeçmesinde veya reddetmesinde yatmaktadır. Ancak Plantinga, bu zihinsel olarak kusurlu olma durumunu kabul etme yanlısı değildir. Nitekim Plantinga, “Bu, en fazla, yeni modalara düşkün ve mümkün olduğunca çağdaş seküleriteyi benimseyen bir ya da iki liberal teoloğun kabul edeceği bir şeydir”⁹⁰ demektir.

Plantinga’ya göre teist bir kişinin kendisini zihinsel açıdan kusurlu olarak görmesi ve bundan rahatsızlık duyması bir yana o asıl kusurun ateistte olduğunu savunur. Plantinga’ya göre, teist bir kişi ateisti, “Nasıl olursa olsun, dünyada kendisinin ya da başkalarının işlediği günahın kurbanı, mağduru olarak görecektir.”⁹¹ Burada yine Kalvinci görüşleri doğrultusunda hareket eden Plantinga, İncil’in *Romalılar* kısmından bir örnek verir: “Bir haksızlık durumunda gerçeği örtbas

⁸⁶ Plantinga, “Theism, Atheism, Rationality,” 288.

⁸⁷ Plantinga, “Theism, Atheism, Rationality,” 288.

⁸⁸ Plantinga, “Theism, Atheism, Rationality,” 289.

⁸⁹ Plantinga, “Theism, Atheism, Rationality,” 289.

⁹⁰ Plantinga, “Theism, Atheism, Rationality,” 290.

⁹¹ Plantinga, “Theism, Atheism, Rationality,” 290.

etme.” Açıkçası İncil'in bu pasajına göre, Plantinga için inançsızlık, günahın sonucu gibi görülmektedir. Yani Plantinga için Tanrı inancının saçma ya da kusurlu olarak görülmesinin nedeni, günahkar durumumuzun bir sonucudur. Son olarak Calvin'in Tanrı'nın varlığına inanmayan bir kimsenin durumunu, karısının varlığına inanmayan ve onun duyguları ya da düşüncesi olmayan zekice tasarlanmış bir robot olduğu durumuna benzettiği alıntısına atıf yapan Plantinga'ya göre asıl hastalıklı olan düşünce Marx ve Freud'un görüşleridir.

Plantinga, buradan hareketle sorunun epistemolojik olduğu kadar ontolojik ve teolojik bir altyapısının olduğunu da belirtir ve konuyu teistik bir bakış açısıyla ele almaya çalışır. Hem ateist delilci itirazın hem de teistin verdiği karşılığın, bilgi üreten mekanizmalarımızın kusurlu hatta hastalıklı olduğuna dair düşüncelerini ele aldıktan sonra Plantinga, bilgi üreten mekanizmalarımızın nasıl doğru bir işlevsellik halini aldığını kendi görüşleri doğrultusunda ele almaya çalışır. Plantinga, uygun işlevsellik ve tasarım planı gibi kavramlarla zenginleştirdiği epistemolojik projesini güvence (*warrant*) olarak adlandırmaktadır. *Warrant* üçlemesinin ilk kitabında (*Warrant: Current Debate*) gerekçelendirme kuramlarını ele alıp irdeleyen Plantinga, ikinci kitabında (*Warrant and Proper Function*) kendi epistemolojik fikirlerini ortaya koymaya çalışır. Bu ikinci kitap Plantinga'nın, uygun işlevsellik, tasarım planı gibi kendi kavramlarını ortaya koyması ve epistemolojik fikirlerinin özünü oluşturması bakımından önemlidir. Nitekim ortaya attığı kavramlarla birlikte bu kitabında “Güvenilir bilgi nedir?” sorusuna cevap aramaktadır. Plantinga, *Warrant* üçlemesinin son kitabında (*Warranted: Christian Belief*) kendi epistemolojisini Hristiyanlığa ilintili bir şekilde teizme uyarlamaya çalışmaktadır. Ayrıca Plantinga, bilgi için zorunlu bir koşul olarak öne sürdüğü güvence (*warrant*) kavramının dışsal bir yapıda olduğunu öne sürmektedir.

Plantinga söz konusu eserlerinde öncelikle içselci bilgi kuramına yönelik tahliller yapmakta ve kuramı eleştirmektedir. Plantinga'nın hedefinde ayrıca haklı çıkarım, bir ödev ya da yükümlülük olarak deontolojizm de vardır.⁹² Plantinga'ya göre Aydınlanma düşüncesinin gölgesinde, epistemoloji disiplininde üç önemli kavram vardır: “Haklı çıkarım, deontoloji ve içselcilik.”⁹³ Plantinga'ya göre deontolojizmin sıkı savunucusu ve klasik temelciliğin iki kurucu ismi Locke ve Descartes'dır. Bu isimlere göre, “Çağdaş epistemolojide haklı çıkarım, deontolojik tarzda epistemik bir ödev veya sorumluluğun gerekliliği, bir delile bağlı olarak bir şeye inanmak olarak ortaya konulmuştur.”⁹⁴ Plantinga'ya göre içselciliğin ana kaynağını bu deontolojik yapı oluşturmaktadır. “Deontolojik gerekçelendirme denilen şey, aslında genellikle kendisine gerekçelendirme denilen şeydir ve gerekçelendirme içselcilikle yakından ilintilidir.”⁹⁵ Buradan hareketle Plantinga, gerekçelendirmenin aslında deontolojik bir yapısı olduğu sonucuna varır. Son

⁹² Mehmet Sait Reçber, “Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevselcilik,” *Felsefe Dünyası Dergisi* 38, sayı 2 (2003): 42.

⁹³ Alvin Plantinga, *Warrant: Current Debate* (New York: Oxford University Press, 1993), 5.

⁹⁴ Plantinga, *Warrant: Current Debate*, 211.

⁹⁵ Plantinga, *Warrant: Current Debate*, 25-28; Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 6.

tahlilde güvence kuramının gerekçelendirme metoduyla açıklanamayacağı sonucuna varan Plantinga, içselciliğin güvence için gerekçelendirmeyi savunduğunu iddia eder. Burada anladığımız kadarıyla Plantinga, içselci gerekçelendirme kavramına yönelttiği eleştirilerle onu etkisiz kılmaya çalışıp kendi güvence (*warrant*) kavramını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Plantinga, Warrant üçlemesinin son kitabı olan *Warranted: Christian Belief*'te, Hristiyan inancını rasyonel düzlemde epistemolojik olarak ele almaya çalışmaktadır. Daha ayrıntılı olarak baktığımızda ise, esas olarak bu kitabın içeriğini, Hristiyan kilisesinin Calvin, Luther, Augustine, Karl Barth gibi isimlerin yorumlarını, entelektüel açıdan sağlam bir yapıya koyma vazifesi götüğünü de söyleyebiliriz. Hristiyan inancının bileşenlerinin temelini savunan bu görüşleri ayrı ayrı değerlendirdiğimizde İslam ve Yahudilik gibi diğer teistik dinlerin bazı unsurlarını da içerisinde barındırır. Her şeye gücü yeten, merhamet ve iyilik sahibi, şefkatli ve sevgi dolu bir varlık olarak Tanrı, evreni yaratan ona hayat ve düzen veren varlıktır. Bu tarz kavramlar, Hristiyanlıkta olduğu kadar, Yahudilik ve İslam gibi diğer teistik dinlerin de kabul edebileceği şeylerdir. Ancak öte yandan daha özel olarak insanların ilk günahla lekelenmesi, Tanrı'nın bu günahı kurtulmamız için kurban olarak biricik oğlunu, yani İsa'yı feda etmesi, teslis inancı gibi kavramlar ise, Hristiyan inancına özgü şeylerdir. Plantinga'nın bu eserinde görebildiğimiz kadarıyla daha çok Hristiyanlığın Tanrı'sına vurgu yapmaya çalıştığı açıktır.⁹⁶ Nitekim Plantinga'nın gayreti de Hristiyan Tanrı'sının epistemolojik olarak güvencesini ortaya koymak ya da bunu savunmaktır.

Plantinga epistemolojik olduğu kadar teolojik Hristiyan inancının unsurlarını taşıyan bu eserinde Tanrı inancının güvence altına alınabilmesi için bir model olarak Aquinas/Calvin Modeli'ni öne sürer. Bu modelin daha çok diğer teistik dinleri de ilgilendirdiğini belirten Plantinga, Genişletilmiş A/C Modeli'nde ise Hristiyan inancını güvence altına almaya çalışır. İnsanın zihinsel yapısı içerisinde doğuştan Tanrı'nın varlığına inanma eğiliminin bulunduğunu söyleyen Aquinas/Calvin modelinde, Plantinga'ya göre, inanma eğilimi taşıyan *sensus divinitatus* (ilahi his) yetisinin önemli bir yeri vardır. Plantinga, burada Calvin'den hareketle birçok alıntı yapar. Ama özellikle ölüm korkusu dediği bir örnekten hareket ederek *sensus divinitatus* (ilahi his) yetisiyle bir bağlantı kurmaya çalışır. "Ölüm korkusuyla yüzleşen birinin çıkarımsal olmayacak bir şekilde Tanrı'ya yönelmesi ve onun kendisini duyacağı ve yardım edeceği yönünde bir inanç oluşturması gibi durumların bizdeki *sensus divinitatus* yetisinin açık bir göstergesi olduğunu düşünüyorum."⁹⁷

⁹⁶ Plantinga özellikle *Warranted: Christian Belief* eserinde Hristiyan inancı dediği şeyin diğer teistik dinlerin bileşenlerini de içerdiğini söylemektedir. Öte yandan Plantinga, bu inançların özel olarak bu kavramları nasıl değerlendirdiğini belirtmemektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Alvin Plantinga, *Warranted: Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), 201-203-423.

⁹⁷ Plantinga, *Warranted: Christian Belief*, 170.

Plantinga'nın bu ilk A/C modeli bize onun dini inanç dediği şeyin tanımını da vermektedir. Özellikle ilk dönem dini epistemolojisinde Tanrı inancının temselliği ile burada vermeye çalıştığı örnek, hem A/C modeliyle hem de Tanrı inancının temselliğiyle yakından bağlantılı gibi gözükmektedir. Plantinga, bu modelde sunduğu tanımla herhangi bir argümana ya da delile dayanmaksızın Tanrı'nın bilgisine doğrudan ulaşabileceğimizi belirtir ve *sensus divinitatus* yetisinin bir girdi-çıkıtı gibi işlev gördüğünü belirtir: "Bu modele göre teistik inançların ortaya çıkmasını sağlayan birçok değişik türden ortam söz konusudur... *sensus divinitatus*'u bir girdi çıkıtı ayrımı olarak da düşünebiliriz: Tanrı inancı için taşıdığımız şartları girdi; Tanrı'ya ilişkin inançlarımızı da çıkıtı şeklinde söyleyebiliriz."⁹⁸ Plantinga ayrıca bir kişinin bilişsel yetisi gibi gördüğü *sensus divinitatus* yetisini uygun işlevsellik ve tasarım planı gibi kavramlardan hareketle açıklamaya çalışır:

A/C modeline göre bilişsel yetilerimiz, Tanrı tarafından tasarlanmıştır; o halde tasarım planı literal ve paradigmatik manada bir tasarım planıdır. O, aynı zamanda bizim uygun işlevsellik planımızdır ve bilinçli-akıllı bir kişi tarafından gerçekleştirilmiş olur. *Sensus divinitatus*'un amacı, Tanrı'ya ilişkin doğru inançlara sahip olması noktasında bizi yönlendirmektir. Uygun bir şekilde işlevsellik kazandığında Tanrı'ya ilişkin doğru inançlar üretebilmektedir. Bu yüzden bu inançlar, güvence şartını yerine getirmektedir. Ayrıca yeteri kadar güçlüyse bilgiyi de oluşturabilmektedir.⁹⁹

203

Plantinga'nın ayrıca bu modelleri öne sürmesindeki esas amacının dini inançların rasyonel bir şekilde gösterilmesinin bu inançlara yönelik yapılan itirazları "de jure" kapsamında değerlendirdiği ve açıkça bir cevap niteliği taşıdığını da göstermektedir.¹⁰⁰ Plantinga'nın Genişletilmiş A/C modeli dediği ve Hristiyanlıkla daha uyumlu hale getirmeye çalıştığı modelini öne sürmesindeki esas amaç ise, insanı doğuştan günahkâr olarak gören temel Hristiyanlık teziyle bir bağlantı kurmasında yatmaktadır. Çünkü ilk model insanın günahkâr olması nedeniyle *sensus divinitatus* yetisinin uygun bir şekilde işlevsellik kazanmasını engellemektedir. Hristiyan teolojisinin çeşitli kavramlarını da içeren bu ikinci genişletilmiş A/C modelinde Plantinga, insanın günahattan kurtulmasının tek yolunun Tanrı'nın ilahi oğlu olan İsa Mesih'in yani kutsal ruhun içsel çağrısına uymakla düzelebileceğini öğütlemektedir.

Görüldüğü gibi bu ikinci modelde *sensus divinitatus* yetisinin günah sonucu işlevselliğini yitirmesi söz konusudur. Plantinga burada günahattan kurtuluşun ancak Tanrı'nın yardımıyla olabileceğini, insanın kendi çabasıyla günahın ortadan kalkmasının mümkün olmayacağını belirtir. Plantinga burada açık bir şekilde

⁹⁸ Plantinga, *Warranted: Christian Belief*, 174-175.

⁹⁹ Plantinga, *Warranted: Christian Belief*, 179.

¹⁰⁰ Plantinga dini inançlara yönelik yapılan itirazların *de facto* (dini inançlar yanlıştır) ve *de jure* (dini inançlar rasyonel olmamakla beraber gerekçelendirilemez) olmak üzere iki türden olduğunu belirtir ve amacının bu inançların doğruluğunu göstermekten ziyade, rasyonelliğini ve bir güvenceye sahip olup olmadığını göstermek olduğunu belirtir. Bk. Plantinga, *Warranted: Christian Belief*, 176.

Hristiyanlığın temel kavramlarını ikinci modelinde kullanmaktadır. Sonuç olarak ise bu modelin başarıya ulaşmasının kilit noktasını İsa Mesih'in çağrısına uymak ve ona iman etmek oluşturmaktadır. Sonuç olarak Plantinga her iki modelde de içimizde oluşan inançların güvence (*warrant*) için şartları yeterli bir şekilde yerine getirdiğini belirtmektedir: "Bizde oluşan inançlar güvence için yeterli ve zorunlu şartları yerine getirmiş gözükmektedir; kesinlik ve samimiyetle üretildiklerinde ise bunlar bilgi niteliği taşımaktadırlar."¹⁰¹

SONUÇ

Çağdaş Epistemoloji tartışmalarında merkezi bir problem olarak görülen gerekçelendirme sorunu, birçok farklı bilgi teorisinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu doğrultuda inancın ya da bilginin gerekçelendirilmesi hususu, dışsalıcı bilgi kuramı ve onun farklı bir türü olan güvenilir bilgi anlayışında da kendisine yer edinmiştir. Gerekçelendirme sorununu çözüm noktasında iki önemli yaklaşım olarak öne çıkan içselci ve dışsalıcı kuramlar, bu noktada epistemoloji tartışmalarının da seyrini belirlemiştir. İçselcilik açısından bakıldığında, doğru inancı bilgiye dönüştürecek öznenin, bazı bilişsel süreçler sonucunda, yani, kendi içsel yöntemi sayesinde bu sonuca ulaştığı görülmektedir. Tartışmanın karşı tarafında yer alan dışsalıcı bilgi teorisi açısından ise özne, gerekçelendirdiği doğru inanca ancak bazı dışsal olgular sayesinde ulaşabilmektedir. Armstrong'un dışsalıcı bilgi kuramına yönelik getirilen eleştiriler sayesinde ortaya çıktığını söyleyebileceğimiz güvenilir bilgi teorisi de dışsalcılığın bir türü olmakla beraber, öznenin bilişsel süreçlerine daha çok vurgu yapması açısından bu kuramı daha farklı boyutlara taşımıştır.

Burada sıklıkla ifade etmeye çalıştığımız üzere dışsalıcı tutumun farklı bir türünü sergileyen Goldman'ın güvenilir bilgi yaklaşımı, epistemolojide olduğu kadar dini epistemolojide de çeşitli düşünörlere yön gösterici olmuştur. Özellikle çalışmamız içerisinde Alvin Plantinga'nın epistemik fikirleriyle bağlantı kurmamızın önemli nedenlerinden birisi de budur. Nitekim sonuç olarak bakıldığında Goldman'ın teorisini Tanrı inancının rasyonalitesi bağlamında geliştirerek farklı bir yorum ortaya koymaya çalışan Plantinga, ilk bakışta bunu başarmış gibi gözükse de, kuşatıcı bir teizm savunusu açısından onun fikirleri sorunlu bir düşünceymiş gibi gözükmektedir. Açıkçası Hristiyan teolojisinin temel tezlerini içeren bu görüş, bir takım felsefi kavramların keyfi olarak kullanılmasını göstermesi bakımından sakıncalı gibi gözükmektedir. Çünkü son tahlilde Plantinga sanki sadece Hristiyanlığın Tanrı inancını bilgiye dönüştürecek yapıda olduğunu sunmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla diğer teistik dinler bir tarafa bırakılırsa, Hristiyanlığın Katolik mezhebi açısından bile içerisinde birçok sorun barındıran bu düşünceler, bütüncül bir yapıda bütün teistik dinleri içerisine alacak bir yapıdan uzak görünmektedir.¹⁰² Plantinga'nın ilk dönem klasik temelselci argümana ve

¹⁰¹ Plantinga, *Warranted: Christian Belief*, 204-206.

¹⁰² Alvin Plantinga ile ilgili olarak ülkemizde kapsamlı çalışmalardan birini yapan Kemal Batak'a göre, Calvin'in "ilahi his yetisi" dediği şeyle, İslam inancındaki "fitrat yetileri" birbirine benzemekte, ayrıca,

delilciliğe karşı yürüttüğü olumsuzlama ve eleştiri dönemi ne kadar başarılı gibi gözükse de bu tutumlara yönelik sunduğu çözüm önerilerini sürekli olarak Hristiyan inancına atıfla yapması bir gerileme gibi algılanmaktadır. Bu algının oluşmasında en büyük pay elbette bilimsel bir çalışma gibi atfedilen, ancak tarafsız olmaktan öte, içerisinde bir dini düşüncenin savunusunun izlerini, derin bir şekilde barındırmasında yatmaktadır. Son olarak kullanılan kavramların bilimsel bir çalışmanın içerisinde sunulması, öte yandan sunulan bu kavramların herkes tarafından bilinen bilimsel ya da felsefi kavramlardan çok, bir dini inanca mensup kişilerce bilinebilmesi de eleştiriye açık noktalardan birisidir.

Din felsefesinin en önemli alt disiplinlerinden biri olan dini epistemoloji elbette teoloji ile yakından ilgilidir. Ama *sensus divinitatus*, kutsal ruh, ilk günah gibi belirli bir dinin hatta belirli bir mezhebin önemli kavramları, diğer teistik dinlere uygunluğu açısından sorun teşkil etmektedir. Hristiyanlığın özellikle Protestanlık mezhebinin provokatif bir savunusu gibi görünen bu çalışma açık bir şekilde diğer teistik dinleri dışlayıcı bir özellik taşımaktadır. Ancak Plantinga'nın dini epistemolojisini iki boyutlu olarak değerlendirdiğimizde, içe dönük olarak Hristiyan inancıyla ilgilenirse de çalışmalarının dışsal yönünü daha genel olarak teizmin Tanrı'sı ve onun rasyonelliği oluşturmaktadır. Nitekim çalışmamız içerisinde ele aldığımız kadarıyla uygun işlevsellik, tasarım planı, güvence (*warrant*) gibi kavramlar onun Tanrı inancının epistemik mahiyetini ortaya koymak için ne derece kararlı olduğunu göstermektedir.

bu yetilerin insanlara verilme nedeni de birbiriyle örtüşmektedir. Kur'an-ı Kerim'den alıntılandığı ayetlerle (7: 172-173) görüşlerini destekleyen Batak, bu minvalde Plantinga'nın görüşlerinin, dini çoğulculuk bağlamında da değerlendirilebileceğini göstermektedir. Batak, ayrıca çok spesifik olarak Hristiyan inancında önemli olan ve Plantinga'nın epistemik projesi içerisinde değerlendirdiği "lütuf" kavramıyla, Gazali'nin "nur" kavramını, "kutsal ruh" kavramıyla ise, İbn Sina'nın Hay Bin Yakzan hikayesi üzerinden bu kavrama benzer görüşlerini değerlendirmektedir. Bk. Kemal Batak, *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 229-235, 362-366. Bu konuyla alakalı olarak tam tersi bir görüş beyan eden Nebi Mehdiyev'e göre, Plantinga'nın gerek dini epistemolojisi, gerekse dini dışlayıcılık anlayışı, diğer teistik dinleri dışlamakta ve epistemik olarak onlara rasyonelite hakkı (ya da Plantinga'nın tabiriyle uygun işleve sahip olma) tanımamaktadır. Nitekim N. Mehdiyev'e göre Plantina, "din ya da kültür tarihiyle ilgili hiçbir deneysel veriye itibar etmediği gibi, ötekilerin zihinsel süreçlerinin "uygun" şekilde işlemediğini, işlese bile onların "İsâ"larının olmadığını iddia edecek kadar teolojik bir tekebbür örneği sergilemekte ve dolayısıyla hem epistemik hem de ahlâkî anlamda son derece başarısız bir dinî çeşitlilik modeline imza atmış bulunmaktadır." Bk. Nebi Mehdiyev, "Plantinga'nın Dini Dışlayıcılık Savunusunun Eleştirisi," *İslam Araştırmaları Dergisi* 22, (2009): 95-108.

KAYNAKÇA

- Armstrong, David. *Belief Truth and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Audi, Robert. *Epistemoloji: Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*. Çeviren M. Tuncel, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Batak, Kemal. *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- BonJour, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Bonjour, Laurence. *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*. Newyork: Rowman & Littlefield Inc, 2010.
- Chisholm, Roderick. *Theory of Knowledge*. New Jersey: Prentice Hall, Third Edition, 1989.
- Chisholm, Roderick. "Bilgi Nedir?" *Epistemoloji: Temel Metinleri içinde*, editör H. Y. Başdemir, 115-133. Ankara: Hitit Yayınları, 2010.
- Ernst Sosa, L. B. *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. USA: Blackwell Publishing, 2003.
- Fumerton, Richard. *Epistemology: First Books in Philosophy*. Maassachusetts: Blackwell Publishing, 2006.
- Gettier, Edmund L. "Is Justified True Belief Knowledge." *Analysis* 23, sayı 6 (1963): 121-123.
- Goldman, Aalvin. "What Is Justified Belief?" *Justification and Knowledge içinde*, editör G. S. Pappas, 1-23. Boston: Riedel Publishing, 1979.
- Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 01. 19. 2020. <https://www.iep.utm.edu/epis-per/#SH2a>
- Kornblith, Hilary. "Internalism and Externalism: A Brief Historical Introduction." *Epistemology: Internalism and Externalism*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- Lemos, Noah. *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Mehdiyev, Nebi. *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Mehdiyev, Nebi. "Plantinga'nın Dini Dışlayıcılık Savunusunun Eleştirisi." *İslam Araştırmaları Dergisi* 22, (2009): 95-108.
- Moser, Paul, K. *Oxford Epistemoloji*. Editör Nebi Mehdiyev ve M. Hasan Yücel Başdemir. Ankara: Adres Yayınları, 2018.
- Peterson, M., & vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. Çeviren R. Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Plantinga, Alvin. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Editör A. Plantinga, & N. Wolterstorff. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.
- Plantinga, Alvin. "Is Belief in God Properly Basic?" Editör R. D. Geivett, & B. Sweetman, *Comtemporary Perspectives on Religious*, 133-142. New York: Oxford University Press, 1992.
- Plantinga, Alvin. *Rationality and Religious Belief*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1979.
- Plantinga, Aalvin. *Warrant and Proper Function*. Newyork: Oxford University Press, 1993.
- Plantinga, Alvin. *Warrant: Current Debate*. Newyork: Oxford University Press, 1993.
- Plantinga, Alvin. *Warranted: Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000.

Plantinga, Alvin. *Theism, Atheism, Rationality*. Çeviren F. Akdemir, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, (2010): 285-294.

Pritchard, Duncan. *What Is This Think Called Knowledge*. London and Newyork: Routledge, 2006.

Reçber, Mehmet Sait. "Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevselcilik." *Felsefe Dünyası Dergisi* 38, sayı 2 (2003): 41-57.

Reçber, Mehmet Sait. "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği." *Felsefe Dünyası Dergisi* 39, (2004): 20 - 41.

Steup, M. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. New Jersey: Prentice Hal Inc., 1998.

Yanık, M. "Dini Epistemoloji: Alvin Plantinga Örneği." Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2019.

Zagzebski, Linda. *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993.

ABSTRACT**The Issue of Epistemic Reliability and The Reliability of The Problem of Belief in God in Alvin Plantinga**

The reliabilist theory of knowledge finds itself a place in contemporary epistemic justification theories as a type of externalist theory. Briefly, this approach, which argues that what justifies a belief is the reliability of the process in which that belief is formed, takes place in an externalist position in which it links these cognitive processes to non-subject elements. The internalist knowledge theory, which is at the opposite position of this theory of knowledge, suggests that with a subject-centered approach, the method that will justify true belief can be reached as a result of certain cognitive processes, based on one's own mental structure. These two theories of knowledge, which are included in many discussions within the epistemic justification theories, have opened the door to many different theories. Here are examples of theories such as access internalism, awareness internalism that arise from the internalist knowledge theory, and different types of theories arising from the externalist knowledge theory, such as process reliability, indicator reliability and virtue reliability. On the other hand, these debates in contemporary epistemology have found a place in religious epistemology as well. In particular, Alvin Plantinga exhibited an externalist attitude in his religious epistemology and tried to reveal the epistemic nature of the belief in God with a credible understanding in his recent works. In this article, we will first try to deal with externalism and its kind of reliable knowledge understanding and criticisms brought to these theories, then we will explain the concept of warrant, which determines the direction of A. Plantinga's recent religious epistemology, and question its applicability to all theist religions.

Keywords: Justification, Reliabilism, Externalism, Alvin Plantinga, Epistemology.

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 6

JAPONYA'DA KAMAKURA DÖNEMİ (1185-1333) BUDİST OKULLARI VE MANASTIR KURUMU

Kamakura Period (1185-1333) Buddhist Schools and
Monasticism

Merve SUSUZ AYGÜL, Arş. Gör. | Res. Asst.

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Amasya University Faculty of Divinity

merve.susuz@amasya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8880-9258>

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

Başyuru Tarihi | Date Received: 13.10.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 11.12.2020

Atıf | Cite As

SUSUZ AYGÜL, Merve. "Japonya'da Kamakura Dönemi (1185-1333) Budist Okulları ve Manastır Kurumu". Din ve Felsefe Araştırmaları 3/6 (Aralık 2020): 209-231.

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

JAPONYA'DA KAMAKURA DÖNEMİ (1185-1333) BUDİST OKULLARI ve MANASTIR KURUMU*

Merve SUSUZ AYGÜL

ÖZ

Altıncı yüzyılda Çin'den Kore yoluyla Japonya'ya gelen Budizm, bu ada ülkesinde çeşitli yenilik ve dönüşümlere uğramış, karşılaştığı yeni koşullar çerçevesinde kendisini defalarca şekillendirmiştir. Budizm'in Japon tarihinde yaşadığı bu dönüşümlerden biri de Kamakura döneminde gerçekleşmiştir. Önceki dönemin Budist okullarının yozlaştığından şikâyet eden Budist rahipler çözümü yeni anlayışlar geliştirmekte görmüş ve bu bağlamda Kamakura dönemi Budist okullarını kurmuşlardır. Bu makalenin amacı söz konusu Budist okullarını manastır hayatı noktasında benimsedikleri farklılıklar açısından değerlendirmektir. Budizm söz konusu olduğunda manastır kurumunun merkezî konumu yadsınamaz, bu nedenle günümüz Japon Budizmi'nin de çoğunluğunu oluşturan Kamakura dönemi Budist okullarının manastır hayatı noktasında benimsedikleri anlayışları ele almak, Japon Budizmi'ni anlamada oldukça önemlidir. Bu bağlamda makalede öncelikle Kamakura dönemi Budizmi'nin gelişimini etkileyen unsurlara değinilmekte sonrasında ise bu dönemde gelişen Arı Ülke, Nichiren ve Zen okulunun manastır hayatına bakışı ele alınmaktadır. Önceki dönemlerde ortaya çıkmış fakat Kamakura döneminde de varlığını devam ettiren altı Nara okulu ile Tendai ve Shingon okulları bu makalenin kapsamı dışında kalmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kamakura Budist Okulları, Zen Budizm, Manastır Hayatı, Eisai, Dōgen.

GİRİŞ

Budizm'in altıncı yüzyılda Çin üzerinden Kore yoluyla Japonya'ya geldiği kabul edilir. Japon tarihi ile ilgili ilk yazılı kaynaklardan biri olan *Nihongi*'nin 日本紀 anlatısına göre üç büyük Kore krallığından Paekche'nin kralı 538 ile 552 yılları arasında Japonya'daki Yamato kralına Budist heykeller, sutralar ve rahipler göndererek kralı ve maiyetini Budizm'e davet etmiştir.¹ Bu tarihten itibaren Japonya'da var olmaya başlayan Budizm, Nara Döneminde (710-794) aristokrat sınıf ve devlet erkanı arasında yayılmış ve devletin resmi öğretisi konumuna

* Bu çalışma devam etmekte olan doktora tez çalışmamdan üretilmiştir.

¹ *Nihongi*, XIX. 33-36, 65-67, XX. 7, 96.

gelmiştir.² Budizm'in halka inmesi ise Heian dönemi (794-1185) ile başlamış, bu dönemde Çin'den gelen yeni Budist okulları Tendai ve Shingon Japon Budizmi üzerinde izleri silinemeyecek etkiler bırakmıştır.³ Kamakura dönemine (1185-1333) gelindiğindeyse önceki dönem Budist okullarının yozlaştığı düşüncesinin etkisiyle yeni arayışlara girildiği, bu arayışlar sonucunda Japon Budizmi'nde bir dönüşüm yaşandığı görülmektedir.⁴

Kamakura döneminde Japon Budizmi'nde yaşanan bu dönüşüm sonucu ortaya çıkan yeni Budist okulları birçok noktada önceki okulları eleştirmiş ve farklı anlayışlar geliştirmişlerdir. Bu makalenin konusu söz konusu bu yeni okulların manastır ilkeleri ve manastır hayatına dair geliştirdikleri yaklaşımlardır. Bu bağlamda çalışmanın temel iddiası Zen okulunun bu dönemde ortaya çıkan yeni Budist okulları arasında manastır ilkelerine uygun bir manastır hayatını savunan tek okul olduğu ve bu durumun temel unsurlarından birinin Zen okulunun dönemin diğer iki okuluna nazaran daha aristokratik bir hareket olarak kalıp halk arasında yayılmamış olduğudur.

Kamakura dönemi okullarının manastır anlayışının ele alındığı makale dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Kamakura dönemi Budizmi'nin genel özellikleri üzerinde durulacak ve bu dönemde Budizm açısından yaşanan önemli gelişmelere değinilecektir. İkinci ve üçüncü bölümde sırasıyla Kamakura Budist okullarından Arı Ülke ve Nichiren okulları incelenecek, bu okulların öncü isimleri ile manastır hayatına bakışı değerlendirilecektir. Son bölüm olan dördüncü bölümde ise dönemin diğer okulu olan Zen geleneğine yer verilecektir. Bu incelemeler neticesinde çalışmanın sonunda Arı Ülke ve Nichiren okullarının tek bir pratiğe yoğunlaşan yeni bir anlayış geliştirdikleri ve manastır hayatını gereksiz görüp yahut önemsemeyip manastır hayatı yaşayanlarla yaşamayanlar arasındaki ayrımı anlamsızlaştırdıkları, diğer yandan Zen okulunun bu dönem okulları arasında manastır hayatını gerekli gören tek okul olduğu görülecektir.

Ülkemizde Dinler Tarihi alanında Japon Budizmi üzerine yapılan çalışmalar son derece sınırlı sayıdadır. Bu nedenle bu alanla ilgili akademik bilgi birikiminin yeterli düzeyde geliştiği söylenemez. Konuyla ilgili az sayıdaki çalışmalardan bazıları şunlardır: Halil İbrahim Şenavcu tarafından yazılan "*Dünden Bugüne Japon*

² Joseph M. Kitagawa, "The Buddhist Transformation in Japan," *History of Religions* 4, sayı 2 (Winter 1965): 324-325.

³ Samuel C. Morse, "The Buddhist Transformation of Japan in the Ninth Century, The Case of Eleven-Headed Kannon," *Heian Japan Center and Peripheries*, ed. Mikael Adolphson and Edward Kamens and Stacie Matsumoto (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007), 153-154.

⁴ Kenji Matsuo, *A History of Japanese Buddhism* (UK: Global Oriental, 2007), 165-166.

Budizmi: İnanç ve Uygulamaları" adlı doktora tezi⁵ ile aynı yazarın "*Tarihsel Süreç İçerisinde Japon Budizmi: Genel Bir Bakış*" isimli makalesi⁶, Hüsamettin Karataş tarafından yazılan "*Nichiren Budizmi*" isimli doktora tezi⁷ ile yine aynı yazar tarafından yazılan "*Erken Dönem Japon Budizmi*" isimli makale,⁸ Hayrettin Şahin tarafından yazılan "*Japon Budizmi*"⁹ ve Emine Zehra Turan tarafından yazılan "*Budizm'de Manastır Hayatı*"¹⁰ başlıklı yüksek lisans tezleri. Bu çalışmalar Japon Budizmi ile ilgili yazılan ilk eserler olmaları nedeniyle oldukça önemlidir. Ayrıca dinler tarihi alanında yapılan çalışmalara ek olarak Japon tarihi ve edebiyatı alanında yapılan çalışmalarda da Japon Budizmi'ne dair bilgilere rastlanılmaktadır. Bozkurt Güvenç'in "*Japon Kültürü*"¹¹ adlı kitabı, Erdal Küçükyağcı'nın "*Dönüm Noktalarıyla Japon Tarihi: Samuraylar Çağı*" adlı kitabı¹² ve Abdülhak Malkoç tarafından yazılan "*T'ang Dönemi Çin Kültürünün Japon Kültürüne Etkileri (619-907)*" adlı doktora tezi¹³ gibi çalışmalar bu bağlamda değinilmesi gereken çalışmalardan birkaçıdır. Bununla birlikte Japon tarihinin belli bir döneminde ortaya çıkan okulların manastır anlayışının incelendiği bu çalışma, bahsi geçen çalışmalara nazaran daha özel niteliktedir ve alana katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

1. KAMAKURA DÖNEMİ BUDİZMİ

Kamakura dönemi 鎌倉時代 (*Kamakura jidai* 1185-1333) savaşçı sınıfın yönetimi ele geçirip başkenti Heian'dan Kamakura'ya taşınması ile başlamış ve şogunluğun¹⁴ Ashikaga klanına geçmesi ile son bulmuştur. Bu dönemle beraber başlayan savaşçı sınıfın egemenliği üç ayrı şogunluk (Kamakura, Ashikaga ve Tokugava şogunluğu) boyunca 1868 Meiji restorasyonuna kadar devam etmiştir. Yönetim imparatorluktan askeri sınıfa geçince o döneme değin ülkenin hem kutsal lideri hem de yöneticisi olan imparatorun yönetme gücü askeri sınıfın lideri olan şoguna 將軍 geçmiş, fakat imparator kutsal lider olarak konumunu korumaya devam etmiştir. Güç dengelerinin bu şekilde değişmesinin siyaset, ekonomi, sanat gibi alanlarda olduğu gibi Japon Budizmi üzerinde de derin etkileri olmuştur.

⁵ Halil İbrahim Şenavcu, "Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları," (Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2015).

⁶ Halil İbrahim Şenavcu, "Tarihsel Süreç İçerisinde Japon Budizmi: Genel Bir Bakış," *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sayı 1 (Haziran 2016): 42-64.

⁷ Hüsamettin Karataş, "Nichiren Budizmi," (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012).

⁸ Hüsamettin Karataş, "Erken Dönem Japon Budizmi," *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII, sayı 2 (2013): 53-67.

⁹ Hayrettin Şahin, "Japon Budizmi," (Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, 1990).

¹⁰ Emine Zehra Turan, "Budizm'de Manastır Hayatı," (Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2004).

¹¹ Bozkurt Güvenç, *Japon Kültürü*, 2. bs (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002).

¹² Erdal Küçükyağcı, *Dönüm Noktalarıyla Japon Tarihi: Samuraylar Çağı* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2013).

¹³ Abdülhak Malkoç, "T'ang Dönemi Çin Kültürünün Japon Kültürüne Etkileri (619-907)," (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2008).

¹⁴ Şogunluk, askeri lider şogunun başında bulunduğu yönetimdir. Bk. Kenneth Henshall, *Historical Dictionary of Japan to 1945* (UK: The Scarecrow Press, 2014), 389-391.

Kamakura'daki yeni askeri yönetim kendi iktidarını etkinleştirmek adına eskiyle özdeşleşen kurum ve anlayışlara alternatif olması amacıyla yeni oluşumlara destek vermiştir. Bu bağlamda şogunluk, imparatorluk ve eski dönemin güç sahipleri ile özdeşleşen Tendai ve Shingon okullarına ilaveten bu dönemde ortaya çıkan yeni Budist okullarını da desteklemiştir. Kamakura döneminde ortaya çıktıkları için 'Kamakura okulları', Heian döneminin sekiz Budist okuluna referansla 'yeni Budizm'¹⁵ veya tek bir pratiği öne çıkarmaları nedeniyle 'tek pratik okulları' olarak adlandırılan bu okullar, Arı Ülke okulu, Nichiren okulu ve Zen okuludur. Bu okulların kurucuları geleneksel otoriteden ziyade kişisel deneyime, ritüel ve kutsal metinden ziyade dindarlık ve sezgiye, disiplin ve öğrenmeden ziyade kurtuluş ve aydınlanmaya vurgu yapıp kendilerinden önceki Budist okullarını eleştirerek Japon Budizmi'ne yeni bir soluk getirmişlerdir. Fakat çok kısa bir süre içerisinde bu yeni okullar eski okullara benzer şekilde kendi ritüellerini, kurumlarını ve sistemlerini kurmuşlardır. Kurucularının yazdığı metinleri kutsal kabul etmiş ve mali kazanç sağlamak adına büyü pratikleri ve cenaze ritüelleri icra etmede eski okullarla rekabet eder hale gelmişlerdir.¹⁶

Kamakura döneminde ortaya çıkan bu yeni Budist okullarının ilk dönemlerde ne ölçüde etkin olduğu tartışma konusu olmuştur. Yaygın olan görüşe göre bu okullar, özellikle de Zen okulu, Japon topraklarında kısa süre içerisinde en etkin Budist geleneği haline gelmiştir.¹⁷ Fakat bu görüşe karşıt olarak Kuroda Toshio *kenmitsu taisei* 顕密体制 teorisinde Heian döneminde oluşan ezoterik-egzoterik Budist geleneğinin Ortaçağ boyunca etkinliğini devam ettirdiğini, dolayısıyla Kamakura okullarının ancak Ortaçağ sonlarında etkin bir güce ulaştıklarını ileri sürmüştür.¹⁸ Her iki görüş de belirli açılardan eleştirilmekle birlikte, durulan ve bakılan noktaya göre her iki görüşün de belirli oranda haklılık paylarının olduğu görülür. Heian dönemi okulları saray ve çevresinde önemini korurken, yeni Budist okulları şogunluk ve halk arasında yer edinmeye başlamıştır.¹⁹ Dolayısıyla Kamakura okullarının toplumun tamamını bir anda etkisi altına aldığını düşünmek kadar bu okulların var olan okulların gölgesinde kalıp herhangi bir etkinlik alanı oluşturamadığını düşünmek de gerçeği yansıtmamaktadır. Bu nedenle önceki dönemin ve yeni dönemin Budist okulları söz konusu olduğunda, toplumun farklı

¹⁵ William E. Deal ve Brian Ruppert, *A Cultural History of Japan* (UK: Wiley Blackwell, 2015), 112-113.

¹⁶ Kitagawa, "The Buddhist Transformation in Japan," 27.

¹⁷ Bk. Ruppert ve Deal, *A Cultural History of Japanese Buddhism*, 113; Kenji Matsuo, *A History of Japanese Buddhism* (UK: Global Oriental, 2007), 76; Ōsumi Kazuo, "Buddhism in the Kamakura Period," *The Cambridge History of Japan* III, (USA: Cambridge University Press, 2006), 544.

¹⁸ Kuroda Toshio, "The Development of the Kenmitsu System," çev. James C. Dobbins, *Japanese Journal of Religious Studies*, (1996): 23/3-4, 233-234, 262-165.

¹⁹ Kazuo, "Buddhism in the Kamakura Period," 544-546.

kesimlerinde rağbet gören ve zaman içerisinde etkisi artan veya azalan geleneklerden bahsetmek daha makul olacaktır.

Kamakura dönemi okulları ortaya çıktıkları dönemden itibaren tek otorite olmamakla birlikte zamanla yaygınlıklarını ve güçlerini artırmışlardır. Bu noktada bu okulların ortaya çıkmalarına ve yaygınlık kazanmalarına neden olan gelişmeler ve imkanların neler olduğu üzerinde durmak önem arz etmektedir. İlk olarak var olan Budist okullarının siyasetle çok iç içe olmaları ve içine düştükleri şekilciliğin Budist öğreti üzerine kafa yoran bazı isimleri yeni arayışlara ve yorumlara sevk etmesinden bahsedilmelidir. Arı Ülke okulunun Japonya'daki öncülerinden olan Hōnen 法然 (1133-1212) bu duruma güzel bir örnek oluşturur. Hiei dağında Tendai doktrini üzerine eğitim alan Hōnen bir süre sonra kendisini Tendai'nin karmaşık siyasi ilişkilerinden soyutlayarak inzivaya çekilir. Bu esnada okuduğu Arı Ülke metinlerinden en önemli Budist pratiğinin "Amida Buddha'ya sığınırım" şeklindeki Amida Buddha'nın ismini zikretmek olduğu yorumuna ulaşır. Nenbutsu olarak bilinen bu pratik Hōnen tarafından aydınlanmaya, Hōnen söz konusu olduğunda bir tür cennet olarak düşünebileceğimiz Arı Ülke'ye ulaşmak için en etkili ve tek başına yeterli bir pratik olarak görülmüştür. Japon Budizmi açısından en önemli nokta ise bu pratiğin dolayısıyla aydınlanmanın hiçbir ayırım gözetmeksizin tüm insanlara açık olmasıdır.²⁰

Arı Ülke okulunun Jōdo Shin kolunun kurucusu Shinran 親鸞 (1173-1262) da benzeri yollardan geçmiştir. Hiei Dağında Tendai eğitimi almış, Tendai okuluna mensup bir tapınakta rahiplik yapmıştır. Fakat dönemin diğer okul kurucuları gibi Shinran da Tendai deneyiminden tatmin olmamış ve yirmi sekiz yaşında Tendai okulunu terk ederek Hōnen'e katılmıştır. Manastır ilkelerinin rahiplere yönelik evlenmeme ve et yememe yasaklarına uymamış, kurtuluşun manastır ilkelerine uymada değil Amida Buddha'ya olan sarsılmaz imanda olduğunu belirtmiştir.²¹ Eisai ve Dōgen de dönemin diğer önemli isimleri gibi var olan gelenekle, özellikle de Tendai geleneği ile bir tür hesaplaşma içine girerek yeni yorumlar ortaya koymuş ve dönemin koşullarının da desteğiyle bu yorumlar yaygınlık kazanmıştır.²²

Kamakura dönemi yeni Budist okullarının yaygınlık kazanmasını olumlu yönde etkileyen diğer bir unsur Japon topraklarında bu dönemden itibaren yeni kasabaların kurulmaya başlamasıdır. XII. ve XIII. yüzyıllar boyunca kıtlık, salgın ve açlık gibi nedenlerle Japon nüfusu artış göstermemiş, tarım, ekonomi ve toplum

²⁰ Bk. Kazuo, "Buddhism in the Kamakura Period," 546-548.

²¹ Takehiko Furuta, "Shinran," *Shapers of Japanese Buddhism*, ed. Yusen Kashiwahara (Tokyo: Koyu Sonoda, Kōsei Publishing, 1994), 87-90.

²² Bk. Aishin Imaeda, "Dōgen," *Shapers of Japanese Buddhism*, ed. Yusen Kashiwahara, Koyu Sonoda (Tokyo: Kōsei Publishing, 1994), 97-99; Imaeda, "Eisai," *Shapers of Japanese Buddhism*, 76-77.

Heian döneminden çok ileriye gidememiştir. Fakat XIII. yüzyıl sonlarına doğru bu durum değişmeye başlamış, nüfusun artmasıyla beraber tarım ve ekonomide gelişmeler yaşanmış ve şehirler kalabalıklaşmaya başlamıştır.²³ Bu durum yeni yerleşim yerlerinin kurulmasına neden olmuş ve yeni kurulan bu yerleşim yerleri önceki dönem Budist geleneklerinin siyaset ve şekilciliğinden şikâyet eden yeni okul kurucularının faaliyet alanları olmuştur. Önceki dönem okulları temelde toplumun aristokrat tabakasını hitap etmiş, halkın cenaze gibi ihtiyaçları ile ilgilenmeyi manevi kirlilik nedeni olarak görmüştür. Zen hariç yeni okullar ise, aristokrat kesimi tamamen saf dışı bırakmamakla birlikte halkı muhatap olarak kabul etmiş, cenaze törenlerine katılmış ve toplumdaki dışlananların ve kadınların kurtuluşunu da gaye edinmiştir. Arı Ülke ve Nichiren okullarının bu şekilde halkın ihtiyaçlarına hitap etmesi halk arasında yaygınlık kazanıp güç elde etmelerini sağlamıştır.²⁴ Zen ise dönemin diğer iki okulu gibi temel muhatap kitlesi olarak halkı almamıştır. Zen öğretisi ve uygulamalarını Çin'den Japonya'ya nakleden öncü isimlerin Çin modeline göre oluşturdukları manastırlar halktan ziyade rahiplerin ilgisini çekmiş ve soylular tarafından desteklenmiştir.²⁵

Kamakura dönemi okullarına ve bu okulların öncülerine bakıldığında, hemen hemen hepsinin aynı kaygılarla hareket ettiği görülmektedir. Ortak kaygı önceki okulların yozlaştığı, artık hakiki öğretiyi barındırmadıkları ve halktan koptukları yönünde olmuştur. Dönemin okullarının öncüleri bu kaygılarla önceye yönelik bir eleştiri geliştirmiş ve yeni bir anlayış getirme çabasında olmuşlardır.²⁶ Bu bağlamda her okul eskinin dejenere olmuşluğunu düzetmek amacıyla anlayışını farklı biçimde şekillendirmiştir; Hönen ve Shinran, Amida Butsu'ya imanın yeterli olacağını vaz ederken, Nichiren, Lotus Sutra üzerine bir öğreti inşa etmeye girişmiştir. Bu noktada Zen okulunun öncülerinin ise manastır hayatını önemsemekle birlikte meditasyon pratiğini ön plana çıkardıkları görülmektedir. Elbette yeni okulların bu türden eleştiri ve faaliyetleri ortodoksinin tepkisini çekmiş ve yeni okulların takipçileri öldürülmek dahil türlü caydırıcı cezaya maruz kalmıştır. Hönen'in öğrencilerinden bir kısmı ölüm cezasına çarptırılmış, Hönen ve Shinran'ın başkent Kamakura'ya girmesi yasaklanmıştır. Fakat sonuç olarak Kamakura dönemindeki dinî devrim bir yandan yeni okulların oluşmasına neden olurken diğer yandan var olan okulların yöneltile eleştiriler doğrultusunda dönüşüme uğramalarına da sebep olmuştur.²⁷

²³ William Wayne Farris, *Japan's Medieval Population; Famine, Fertility, and Warfare in a Transformative Age* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006), 66-68, 95.

²⁴ Bk. Matsuo, *A History of Japanese Buddhism*, 74-78.

²⁵ Collcutt, *Five Mountains; The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, 28.

²⁶ Matsuo, *A History of Japanese Buddhism*, 60.

²⁷ Kazuo, "Buddhism in the Kamakura Period," 562-565.

Kamakura döneminde ortaya çıkan okulların eskilerinden ayrıldığı diğer bir nokta ise manastır ilkeleri ve manastır hayatı noktasında izledikleri farklı yönelimlerdir. Kamakura dönemi manastır ilkeleri ile ilgili derin bir tartışmaya sahne olmuş, bu tartışma bu dönemde ortaya çıkan okulların manastır ile ilgili anlayışlarının şekillenmesinde belirleyici sonuçlar doğurmuştur. Japon Budizm tarihi manastır ilkeleri konusunda türlü belirsizlik ve tartışmalarla dolu olmakla beraber ilk önemli manastır ilkeleri krizi Saichō zamanında bodhisattva ilkelerine mi Vinaya ilkelerine mi tabii olunacağı yönünde olmuştur.²⁸ Bu kriz önceki okullara ait ilki 755 yılında kurulan üç rahip atama platformuna ek olarak Saichō'nun çabaları ile 822 yılında devlete bağlı Tendai rahip atama platformunun kurulması ile neticelenmiştir. Tendai'nin atama platformunda atanan rahipler sadece *Brahma Net Sutra*'daki elli sekiz ilkeye (bodhisattva ilkeleri) tabi olurken, diğer platformlarda atananlar *Dharmagupta Vinaya*'daki iki yüz küsur ilkeye tâbi olmuştur. Devlete bağlı bu atama platformları ve ilgili uygulama Muromachi dönemine (1336-1573) değin varlığını devam ettirmiştir.²⁹

Manastır ilkeleri ile ilgili Kamakura dönemde vuku bulan tartışma ise temelde manastır ilkelerinin gerekli olup olmadığı etrafında şekillenmiştir. Dönemin rahiplerinin manastır kurallarını ihlal edip yozlaştığı düşüncesi ile insanların Buddha'nın öğretilerini kavrayacak ve uygulayacak kapasitelerinin yok olduğu dharmanın son çağı (*mappō* 末法) anlayışı bu tartışmanın zeminini oluşturmuştur. Dönemin okulları ve öncü Budist rahipleri bu tartışma bağlamında ilkeleri dolayısıyla manastır hayatını gerekli görenler ve görmeyenler olarak ikiye ayrılmıştır. Arı Ülke okulunun öncüleri dışlayıcı bir bakış açısıyla nenbutsu pratiğini merkeze alarak manastır ilkelerini gerekli olmadığını vaz etmiştir. Diğer yandan Zen okulunun öncüleri ilkelere dayalı bir manastır hayatını savunmuştur.³⁰ Nichiren ise son Dharma çağı olan mappō çağında kurtuluşa giden tek yolun Lotus Sutra olduğunu vaaz etmiş,³¹ milliyetçi bir tavır takınmış, din savaşlarının tarafı olmuş,³² dolayısıyla manastır ilkelerini ve manastır hayatını merkeze koyan bir anlayış benimsememiştir.

2. ARI ÜLKE OKULU (浄土宗 JŌDOSHŪ)

Arı Ülke Budist okulu, Japoncadaki adıyla Jōdo okulunun pratikleri Japonya'da Nara ve Heian dönemlerinde diğer okulların içinde uygulanmış olmakla

²⁸ James C. Dobbins, "Precepts in Japanese Pure Land Buddhism," *Going Forth; Visions of Buddhist Vinaya*, ed. William M. Bodiford (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), 237-240.

²⁹ Matsuo, *A History of Japanese Buddhism*, 59-60.

³⁰ Dobbins, "Precepts in Japanese Pure Land Buddhism," 237-240.

³¹ Bk. Nichiren, "On Attainin Buddhahood in This Lifetime," *The Writings of Nichiren Daishonin .I.*, ed. ve çev. The Goshō Translation Committee (Tokyo: Soka Gakkai, 1999), 3-4.

³² Erdal Küçükyalçın, *Dönüm Noktalarıyla Japon Tarihi, Samuraylar Çağı* (İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 2013), 151-152.

beraber,³³ Arı Ülke okulu Kamakura döneminde kurulan ve kurumsallaşan üç Budist okulundan birisi olarak kabul edilir. Arı Ülke okulu Buddha Amitāyus (Amitābha) ve onun cenneti Arı Ülke (Jōdo veya Sukhāvati) etrafında şekillenen gelenek ve pratiklerin bütünü ifade eder. Mahayana Budizmine bağlı bir gelenektir ve Doğu Asya'da oldukça yaygındır. Çin'de bu geleneğin kökenleri beşinci yüzyıla kadar götürülür. Okulun birtakım pratiklerinin Nara Japonya'sında uygulanmış olduğu bilinmekle birlikte, Heian döneminde Arı Ülke biyografilerini toplayan Yoshishige Yasutane (ö.1002), Arı Ülke üzerine yazdığı *Ōjōyōshū* (*Yeniden Doğanın Gereklikleri*) eseri ile ünlenen Tendai rahibi Genshin (942-1017) ile halk arasında Arı Ülke pratiklerini yaymaya çalışan Kūya (903-972) gibi gezgin vaizler okulun ilk öncüleri olarak kabul edilebilir.³⁴

Bununla birlikte Hōnen okulun Japonya'daki esas kurucusu olarak kabul edilir. Yukarıda da bahsedildiği üzere Hōnen Tendai geleneğini eleştirerek okuduğu Arı Ülke metinlerinden çıkardığı yorumlarla hem Japon Arı Ülke okulunun kurucusu unvanına sahip olmuş hem de Japon Budizm tarihi açısından önemli sayılabilecek dönüşümlere neden olmuştur. Hōnen'den önce Tendai okulunun kurucusu Saichō'nun manastır hayatının temeli olan Vinaya ilkelerini Hinayana ilkeleri olarak kabul edip terk etmesi ve bodhisattva ilkelerini manastır hayatı için yeterli görmesi Japon Budizmi'nde geri dönüşü mümkün olmayan bir kırılmaya yol açmıştır. Fakat her ne kadar Tendai bu kabulü ile manastır hayatı ile dindar hayatı arasındaki açığı kapatsa da elit bir oluşum olmaya devam etmiş ve kapılarını toplumun alt tabakalarına kapalı tutmayı sürdürmüştür. Manastır ilkelerini gerekli görmeyerek Hōnen Saichō'nun neden olduğu dönüşümün yansımalarını taşımakla birlikte, okumaları ve görüşleri ile daha ileriye gitmiş ve toplumun alt kesimdekileri ve dışlanmışları da muhatap olarak kabul etmiştir.³⁵

Hōnen'in Japon Budizminde önemli dönüşümlere neden olan toplumun alt kesimleri ve dışlanmışlarına dair bakış açısını 1198'de yazdığı *Senchaku hongan nenbutsu shū* (*Senchakushū* yahut *Senjakushū* olarak bilinir, 'Hakiki Yemin Nenbutsusu Üzerine') eserinde görmek mümkündür. Hōnen bu eserde kendi zamanında yaşayanlar için tek kurtuluş yolunun ölümden sonra Amida Buddha'nın Arı Ülkesine doğmak olduğunu, kurtuluşa ermek için yapılması gereken tek şeyin imanla Amida Buddha'nın adının zikredildiği nenbutsu 念佛 pratiğini icra etmek olduğunu ve Amida Buddha'nın kurtuluşu özellikle toplumun alt kesimlerine ve

³³ Bk. Robert F. Rhodes, "Beginning of Pure Land Buddhism in Japan: From Its Introduction through the Nara Period," *Japanese Religions* 31, sayı 1 (January 2006): 1–22; Rhodes, "Ōjōyōshū, Nihon Ōjō Gokuraku-ki, and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan," *Japanese Journal of Religious Studies* 34, sayı 2 (2007): 249–270.

³⁴ Bk. Daniel A. Getz, "Pure Land Buddhism," *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (USA, 2004), 698-702.

³⁵ Yuishin Itō, "Hōnen," *Shapers of Japanese Buddhism*, 63-67.

dışlanmışlarına, fakirlere ve günahkarlara bahsettiğini belirtmektedir.³⁶ Dışlayıcı bir bakış açısıyla yalnızca nenbutsu pratiğini kurtuluşa ermek için yeterli görmek ve bu pratiği manastır hayatı yaşayan yaşamayan herkesin icra edebileceğini kabul etmek, kurtuluşa ermek için manastır ilkelerine ve manastır hayatına gerek kalmadığı anlamına gelmektedir. Bu görüşler Budizm'in muhatap kitesini genişletmiş, aristokrat zümre yanında halk da Budizm'i kendileri için bir umut ve çare olarak görmeye başlamıştır.

Bu noktada özellikle ölüm döşeği nenbutsu ritüelleri dikkat çekicidir. Budist gelenekte ölüm anına büyük önem atfedilir; ölmekte olan kişinin ölüm anındaki düşüncelerinin onun gelecek hayatında hangi statüde doğacağını belirlediğine inanılır.³⁷ Arı Ülke okulu kabul gören bu inanış temelinde ölmekte olan kişinin gelecek hayatında Arı Ülke cennetine doğmasını sağlamak adına ölüm döşeği ritüellerini geliştirmiştir. Yukarıda bahsi geçen Tendai rahibi Genshin ve takipçilerinin on birinci yüzyıl Japonya'sında popülerleştirdiği bu ritüellerde ölmekte olan kişi zihnini Amida Buddha ve Arı Ülke üzerine yoğunlaştırmaya çalışır; eğer başarılı olursa Amida Buddha ve eşlik eden müritleri ölmekte olan kişinin önünde belirir ve onu Arı Ülkeye götürürler. Ölüm döşeğindeki kişi ritüele katılanların da desteğiyle zihnini Amida'nın fiziksel özellikleri, başından çıkan ışık ve yatağının önünde belirmesi gibi on şey üzerine güçlü bir şekilde yoğunlaştırmalıdır.³⁸ Genshin'in eseri *Ōjōyōshū*da tarif edilen bu ritüel hem manastır hayatı yaşayanlar ve hem dindarlar tarafından icra edilmiş ve kısa süre içerisinde manastır çevreleri, dindar elitler ve halk arasında yayılmıştır. Ayrıca bu ritüellere gösterilen ilgi diğer Budist okulların da liturjilerine bu ritüeli eklemelerine neden olmuştur.³⁹

Hōnen'den sonra Arı Ülke geleneği içerisinde çeşitli okullar kurulmuştur. Fakat konumuz açısından bizi ilgilendiren kısım bu okulların tarihi veya birbirlerinden farkı değil, yukarıda bahsi geçen Arı Ülke geleneğinin temelindeki anlayış ve bu anlayışın hem bu gelenek hem de dönemin diğer gelenekleri üzerindeki yansımalarıdır. Bu anlayışın en önemli yansımalarından biri de Arı Ülke geleneğinde hem teorik olarak hem pratik olarak manastır hayatı yaşayanlarla yaşamayanlar arasında herhangi bir farkın kalmamasıdır. Teorik olarak herkes; fakirler, dışlanmışlar ve günahkârlar da dahil, Amida Buddha'nın cennetinde yeniden doğabilir, bunun için yapılması gereken tek şey imanla Amida Buddha'nın

³⁶ Allan A. Andrews, "The "Senchakushū" in Japanese Religious History: The Founding of a Pure Land School," *Journal of the American Academy of Religion* LV, sayı 3 (1987): 473.

³⁷ Daniel B. Stevenson, "Death-Bed Testimonials of the Pure Land Faithful," *Buddhism in Practice*, ed. Donald S. Lopez (USA: Princeton Readings in Religions, 2007), 447.

³⁸ James C. Dobbins, "Genshin's Deathbed Nenbutsu Ritual in Pure Land Buddhism," *Religions of Japan in Practice*, ed. George Tanabe (Princeton: Princeton Univ. Press, 1999), 167-169.

³⁹ Jacqueline I. Stone, "With the Help of 'Good Friends': Deathbed Ritual Practices in Early Medieval Japan," *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009), 61, 68-70.

adını zikretmektir. Okulun bu anlayışı teoride kalmamış, pratikte de manastır hayatı yaşayan yaşamayan, zengin fakir, aristokrat *hinin* ayrımı gözetmeksizin toplumun tüm kesimleri Amida Buddha'nın cennetine doğma ümidiyle nenbutsu pratiğini icra etmişlerdir.

Arı Ülke okulunun manastır ilkeleri ve hayatı ile ilgili genel bakış açısı Hōnen'in kurtuluşa ermek için nenbutsu pratiğinin yeterli olduğunu kabul ederek dharmanın son çağında manastır ilkelerine ve hayatına gerek olmadığı düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Bu görüş doğrultusunda Hōnen'in öğrencilerinden Shinran bir adım daha ileri giderek rahiplerin evlenme yasağını reddetmiş, evlenerek bir aile oluşturmuş ve kendisini 'ne rahip ne de dindar' olarak tanımlamıştır. Arı Ülke okulunun bir diğer önemli ismi Ippen ise hininlerden oluşan takipçileri için geleneksel manastır ilkelerinin tamamen dışında yeni bir kurallar bütünü oluşturmuştur.⁴⁰ Fakat bu noktada Arı Ülke geleneğinin tarihinde hiç manastır kurumu olmadığı, bu gelenekte manastır hayatının tamamıyla bir kenara bırakıldığı iddia edilmemektedir. Aksine her ne kadar üzerinde durulmuyor olsa da bu geleneğe mensup manastırlar da var olmuştur ve var olmaya devam etmektedir. Burada söylenen bu okulun temel esasının ve uygulamalarının manastır hayatı yaşamakla yaşamamak arasındaki ayrımın hem teoride hem pratikte ortadan kalktığı bir ortamı mümkün kılmış olmasıdır.⁴¹ Bu da manastır kurumunun temellerini ve gerekliliğini yok eden bir bakış açısıdır.

3. NICHIREN OKULU (法華宗 HOKKESHŪ)

Nichiren okulu, Japoncadaki adıyla Hokke (Lotus Sutra) okulu, Nichiren 日蓮 (1222-1282) tarafından kurulmuştur. Nichiren'in Lotus Sutra'yı tek hakikat olarak görmesi hasebiyle okul Japonca'da Lotus okulu olarak adlandırılmıştır. Nichiren son Dharma çağı olan mappō çağında kurtuluşa giden tek yolun Lotus Sutra olduğunu vaaz etmiş⁴² ve bu nedenle hem devletle hem dönemin Budist otoriteleri ile arası açılmış, kendisi ve takipçileri ölüm ve sürgün dahil birçok cezaya çarptırılmıştır.⁴³ Fakat Nichiren'in kurduğu okul ölümünden sonra yayılarak güç kazanmış ve üç Kamakura okulundan biri haline gelmiştir. Nichiren oldukça üretken bir kişi olarak

⁴⁰ Dobbins, "Precepts in Japanese Pure Land Buddhism," 240-241.

⁴¹ Allan A. Andrews, "Lay and Monastic Forms of Pure Land Devotionalism: Typology and History," *Nvmen*. 40, (1993).

⁴² Bk. Nichiren, "On Attainin Buddhahood in This Lifetime," *The Writings of Nichiren Daishonin I*, 3-4.

⁴³ Bk. Jacqueline I. Stone, "The Atsuhara Affair; The Lotus Sutra, Persecution, and Religious Identity in the Early Nichiren Tradition," *Japanese Journal of Religious Studies* 41, sayı 1 (2014): 153-189.

karşımıza çıkar; hayatı boyunca doktrinle ilgili denemeleri, takipçilerine mektupları da dahil 498 metin kaleme aldığı bilinmektedir.⁴⁴

Japon topraklarında doğan ilk Budist okulu olan Nichiren okulu devlet ile ilgili görüş ve öğretileri nedeniyle dikkatleri çekmiştir. Nichiren, Hōnen ve Shinran'da gördüğümüz gibi siyasete uzak durma gibi bir ilke edinmemiş, bilakis ısrarlı bir şekilde devlet ile ilgili konulara ve siyasete dahil olmuştur. Dahası kendi dini öğretisi içerisinde devlete ve devletin başındakilere belirli roller atamış, tabiri yerindeyse ülkenin huzuru için devleti düzene sokmaya çalışmıştır. Nichiren'in amacı ülkenin barışını sağlamaktır ve bunun da ancak doğru öğreti ile mümkün olacağını belirtir. Bu doğru öğreti de elbette Nichiren'in vaaz ettiği Lotus Sutra'yı merkeze alan öğretilerdir. Buna göre eğer insanlar ve devlet Lotus Sutra'yı hakiki öğreti olarak kabul edip ona iman ederlerse yaşadıkları topraklar Buddha toprakları haline gelecektir ve bu topraklardaki insanlar her türlü zarardan ve kötülüklerden korunup barış ve huzur içinde yaşayacaklardır.⁴⁵

Nichiren okulunun manastır ilkeleri ve manastır hayatına dair anlayışını incelerken birkaç noktaya özellikle değinmek gerekmektedir. Dikkat çekilmesi gereken ilk nokta Nichiren okulunun Lotus Sutra'ya her şeyin üstünde merkezi bir konum atfetmesidir. Bu okul Lotus Sutra'yı diğer Budist sutralarından ayırarak, diğer Budist sutralarını muhatabın anlayış seviyesine uyarlanmış sutralar olarak görürken, Lotus Sutra'yı Buddha'nın niyetinin doğrudan ifadesi, nihai öğreti olarak kabul eder. Dahası Nichiren Lotus Sutra'nın her bir karakterinin yaşayan hakiki bir Buddha olduğuna inanmış ve aslında Lotus'un, Sakyamuni Buddha ile aynı olduğunu belirtmiştir. Bu durum, Nichiren okulunda Lotus Sutra'nın Sakyamuni Buddha ile aynı minvalde bir tapınma objesi olarak görülmesini açıklamaktadır.⁴⁶ Bu bağlamda Nichiren Buddha'nın Lotus Sutra'yı kabul edip onunla hemhal olan kadın erkek, manastırda yaşayan yaşamayan herkesin tüm varlıkların efendisi olacağını, Brahma'nın dahi bu kimselere saygı göstereceğini belirttiğini müjdeler.⁴⁷

Değnilmesi gereken ikinci nokta okulun temel pratiği ile ilgilidir. Kamakura dönemi okullarının tek bir pratiği ön plana çıkardığından bahsedilmişti; Arı Ülke nenbutsuyu, Zen meditasyonu ve Nichiren okulu da Lotus Sutra'ya dayalı daimoku

⁴⁴ Bkz, Ruben L. F. Habito, Jacqueline I. Stone, "Revisiting Nichiren," *Japanese Journal of Religious Studies* 26, sayı 3/4 (Fall, 1999): 223-226.

⁴⁵ Bk. Nichiren, "On Establishing the Correct Teaching for the Peace of the Land," *The Writings of Nichiren Daishonin I*, ed. ve çev. The Goshō Translation Committee (Tokyo: Soka Gakkai, 1999), 6-25; Satō Hiroo, "Nichiren's View of Nation and Religion," *Japanese Journal of Religious Studies* 26, sayı 3/4 (Fall, 1999): 307-323.

⁴⁶ Kitagawa Zenchō, "The Words of the Lotus Sutra in Nichiren's Thought," *Japanese Journal of Religious Studies* 41, sayı 1 (2014): 25-43.

⁴⁷ Bk. Nichiren, "The Unity of Husband and Wife," *The Writings of Nichiren Daishonin I*, ed. ve çev. The Goshō Translation Committee (Tokyo: Soka Gakkai, 1999), 463.

pratiğini ön plana çıkarmıştır. *Daimoku* 題目 pratiği Lotus Sutra'nın Japonca'daki ismini '*Namu Myōhō-rengē-kyō*' (*Lotus Sutraya sığınırım*) şeklinde zikretmekten ibarettir. Herkesin aydınlanmaya ulaşabileceğine dair Tendai doktrinini de kabul eden Nichiren herkesi aydınlanmaya götüren temel yolun Lotus Sutra, temel pratiğin de daimoku pratiği olduğunu vaaz eder. Bu pratik manastır hayatı yaşayan yaşamayan ayrımı olmaksızın herkes tarafından icra edilir ve okulun temel pratiği konumundadır.⁴⁸ Bu pratiğin önemi o derece büyüktür ki Nichiren Buddha'nın en yakın talebelerinden Maudgalyāyana'nın Hinayana'nın manastır ilkelerini reddedip daimoku pratiğini icra ettikten sonra aydınlanmaya erdiğinden bahseder.⁴⁹

Nichiren okulunun manastır ilkeleri ve manastır hayatına dair anlayışı incelenirken son olarak *kaidan* öğretisine de değinilmelidir. Japon Budist literatüründe *kaidan* 戒壇 rahip adaylarının rahip olmak için manastır ilkelerini kabul ettikleri kürsü yahut platform anlamına gelmektedir.⁵⁰ Nichiren ise bu kavramı hem literatürdeki anlamına referansla insanların Lotus Sutra'ya iman ettiği gelecekte imparatorluk tarafından kurulacak olan atama platformu şeklinde fiziksel bir mekan olarak hem de kişinin Lotus Sutra'ya iman ettiği her yerin Buddha'nın alemi olduğu şeklinde metafizik bir mekan olarak görmüştür.⁵¹ Nichiren'in *kaidan* anlayışına göre Lotus Sutra'ya kabul eden, uygulayan ve bu yolla kurtuluşa ereceğine iman eden herkes manastırda yaşayan yaşamayan ayrımı gözetmeksizin Nichiren cemaati içerisinde yer alır ve kurtuluşa erme imkanını elde eder.⁵²

Sonuç olarak Nichiren'in toplumun tüm katmanlarına hitap eden kapsayıcı bir öğretisi önerdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Nichiren toplumun farklı kesimlerini muhatap olarak kabul etmesiyle Arı Ülke öncüleri ile benzeşir ve fakat siyaseti dizayn etmeyi de amaç edinmesiyle onlardan ayrılmaktadır. Amacımız açısından önemli olan nokta ise dönemin toplumun farklı kesimlerini muhatap alan, manastırda yaşayan yaşamayan ayrımının belirsizleştiği bir öğretisi ve pratikler bütünü oluşturma eğiliminin yansımalarının Arı Ülke okulu gibi Nichiren okulunda da bulunduğudır.

4. ZEN OKULU 禅宗

⁴⁸ Jacqueline I. Stone, "Nichiren School," *Encyclopedia of Buddhism*, 596-597; Nichiren, "The Selection of the Time," *The Writings of Nichiren Daishonin I*, ed. ve çev. The Goshō Translation Committee, (Tokyo: Soka Gakkai, 1999), 541.

⁴⁹ Bk. Nichiren, "On Offerings for Deceased Ancestors," *The Writings of Nichiren Daishonin I*, ed. ve çev. The Goshō Translation Committee (Tokyo: Soka Gakkai, 1999), 819.

⁵⁰ Charles Müller, "戒壇," *Dijital Dictionary of Buddhism*, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E6%88%92%E5%A3%87> (03.12.2020).

⁵¹ Jacqueline I. Stone, "Nichiren School," *Encyclopedia of Buddhism*, 598.

⁵² Hüsâmettin Karataş, "Nichiren Buddhism," (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 229-230.

Zen (Ch'an) okulu altıncı yüzyılda Çin'de ortaya çıkmıştır. Zen kendisini altı Çinli, yirmi sekiz Hintli partriark aracılığıyla Sakyamuni Buddha'ya dayandırır ve bu silsilenin kopmadan nesiller boyunca ilerlediğine ve Zen denilen öğretinin bu silsile boyunca aktarıldığına inanılır. Zen okulu Çin'de özellikle Sung döneminde güçlenmiş ve bu dönemde Zen manastırları için yazılan manastır ilkeleri *Ch'an yuan*⁵³ yaygınlık kazanıp Çin Budist manastırlarının tamamında uygulanır hale gelmiş ve hatta bu eser Çin'e Budizm üzerine eğitim almaya giden Japon rahipler aracılığıyla Japonya'ya taşınmıştır. Kamakura döneminde dönemin Budist geleneklerini yozlaşmış olarak addedip hakiki öğretiyi aramak amacıyla Çin'e giden Japon rahipler Sung dönemi Çin'inde Zen okulunun yaygın olarak uygulandığını görmüş ve bu geleneği ülkelerine nakletmişlerdir. Japonya'ya gelen Zen okulu yeni dönüşümlere maruz kalmış ve bir yandan Çin'den getirdiği unsurları korurken diğer yandan belirli uyarlamalarla Japon bir kimlik kazanmıştır.⁵⁴

Zen okulu Kamakura dönemi okulu olarak kabul edilmekle birlikte bu okulun bazı unsurlarının Japon tarihindeki serüveninin daha gerilere dayandığı da bilinmektedir; ilk kesin bilgi Nara dönemine tarihlenmektedir. Hossō okulunu Japonya'ya taşıyan Nara dönemi rahibi Dōshō 道昭 (629-700) Çin'e gittiğinde Bodhidharma geleneği ile karşılaşmış ve bu gelenekten etkilenmiştir. Bu nedenle ülkesine döndüğünde bir Nara tapınağında ilk meditasyon salonunu kurmuştur. Bundan bir yüzyıl sonra ilk Çinli rahip Tao-hsüan Japon rahiplerin daveti üzerine Japonya'ya gelmiş ve Zen meditasyonunun yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Son olarak İmparatoriçe Tachibana Kachiko'nun daveti ile Japonya'ya gelen Çinli rahip I-K'ung sarayda ve kendisi için kurulan Danrinji tapınağında Zen'i öğretmeye çalışmış, fakat çabaları başarıya ulaşamayınca ülkesine geri dönmüştür. Zen geleneğinin Japon topraklarında kök salmaya yönelik yaptığı bu ilk teşebbüsler kalıcı bir sonuç doğurmamış ve Zen Kamakura dönemi rahiplerinin Zen'i Japonya'ya nakletme teşebbüslerine değin bağımsız ve kurumsal bir yapı olarak bu topraklarda var olamamıştır.⁵⁵

Zen okulunun genel olarak kabul edilen kurucusu ve kuruluş tarihine geçmeden önce bahsedilmesi gereken diğer bir figür Dainichi Nōnin ve ona atfedilen Daruma okuludur. Rahip Nōnin Zen meditasyonu çalışmış ve Zen okulunun Çin'deki kurucusu Bodhidharma'nın Japonya'daki adına referansla

⁵³ Chanyuan 1103 yılında Ch'an rahibi Changlu Zongze tarafından Çin'de derlenen manastır ilkeleri metnidir. Arı İlkeler koleksiyonunun ilk örneklerinden biri olarak kabul edilir. Sung Dönemi Ch'an manastırlarında yaygın olarak uygulanmış ve Çin'e giden Zen rahipleri tarafından Japonya'ya getirilerek uzun süre otorite olarak kabul edilmiştir. Bk. Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), xix-xx.

⁵⁴ Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism, A History, Japan*, çev. James W. Heisig, Paul Knitter (Indiana: World Wisdom, 2005), 3.

⁵⁵ Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, çev. Paul Peachey (New York: Pantheon Books, 1963), 138-139.

Daruma okulunu kurmuştur. Okul kuruluşundan çok kısa bir süre sonra dönemin Budist ortodoksisinin en ateşli savunucusu olan Tendai tarafından meditasyonu öne çıkarıp diğer pratikleri önemsememesi gerekçesiyle saldırıya uğramıştır. Bu doğrultuda Tendai okulunun teşvikiyle imparatorluk 1194 yılında Nōnin'in Daruma okulunu yasaklayan bir emir yayınlamıştır.⁵⁶ Yasaktan etkilenen okul daha sonra Eisai tarafından Zen öğretisini yanlış yorumladığı yönünde eleştiriye uğramış, rahip Nōnin Nichiren tarafından 'Zen şeytanı' olarak isimlendirilmiş ve tüm bu karşı koymalar üzerine dağılmıştır.⁵⁷

Yaygın olarak kabul edilen görüşe göre Zen okulu Eisai, Dōgen ve halefleri tarafından XII. yüzyılda Sung Dönemi Çin'inden Kamakura dönemi Japonya'sına aktarılmaya başlamıştır. İki ülke arasındaki bu dinamik aktarım sürecinde temel Zen öğretileri, pratikleri ve sanat eserleri Japonya'ya ulaşmış ve bu topraklara adapte edilmiştir. Zen'in Japonya'da bağımsız bir okul olarak varlık göstermesinde savaşçı sınıfın bu yeni öğretiye duyduğu eğilimin rolü olduğu kabul edilir. Fakat bu dönemin savaşçı sınıfı dışlayıcı bir şekilde sadece Zen okulunu desteklememiş, Zen okulu yanında Arı Ülke okulu ve ezoterik ritüellere de ilgi göstermiştir. Zen'in Japonya'daki ilk patronlarını Kyoto soyluları, imparatorluk ailesinin üyeleri ve Kamakura'nın savaşçı sınıfı ile askeri eyalet liderleri oluşturur. Bu patronların da Zen'i desteklemedeki birincil dürtüleri Zen öğretisi ve pratiklerinden ziyade Zen rahiplerinin güçlü kişilikleri, sahip oldukları zihinsel kıvraklık, Zen sayesinde Çin ile ilişkileri geliştirmek ve Zen'i mevcut Budist okullarına karşı denge unsuru olarak kullanmaktır. Ayrıca iki ülke arasındaki ilişkiler birkaç yüzyıl boyunca kopuk olduğundan, Sung dönemi Zen okulunun karmaşık öğretilerinin Japon topraklarında kısa süre içerisinde anlaşılıp uygulanmasını beklemek gerçeği yansıtmamaktadır. Ayrıca Zen Japonya'ya geldiğinde hem var olan Budist okullarının eleştiri ve karşı koymaları ile karşılaşmış hem de kendisini toplumun daha alt katmanlarında güçlü karşılık bulan çağdaş Arı Ülke ve Nichiren okulu ile rekabet içerisinde bulmuştur. Dolayısıyla Zen'in Japonya'da bağımsız bir gelenek olarak tam anlamıyla varlık kazanması bazen aksayan ve nerdeyse bir yüzyılı kapsayan yavaş bir süreçtir.⁵⁸

Zen okulunun Japon topraklarındaki bu varoluş serüveninin ilk evresinde eklektik bir yapı arz ettiği görülmektedir. İlk dönemlerde Zen bağımsız bir yapı oluşturamamış, öğretisi ve pratikleri Tendai okulu içerisinde uygulanmıştır. Ayrıca Zen rahipleri, Enni Ben'en örneğinde olduğu gibi, Zen ile beraber diğer okulların öğretisi ve pratiklerini de uygulamışlardır. Özellikle saraya hitap eden Zen pratik ve

⁵⁶ Kazuo, "Buddhism in the Kamakura Period," 565.

⁵⁷ Steven Heine, *From Chinese Chan to Japanese Zen: A Remarkable Century of Transmission and Transformation* (UK: Oxford University Press, 2017), 71, 82.

⁵⁸ Martin Colcutt, *Five Mountains: The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan* (USA: Harvard University Press Council of East Asian Studies, 1981), 25-28.

öğretileri söz konusu olduğunda, bu dönemde diğer okullarla Zen arasında herhangi bir ayırmadan bahsetmek çok mümkün değildir.⁵⁹ Çinli rahiplerin 'katıksız' Zen öğretisini Japonya'ya getirdiği Japonya'daki ikinci evresinde ise Zen, Tendai okulunun hakimiyetinden çıkmış ve kurulan büyük Zen manastırlarında Sung dönemi Çin manastırlarındakine benzer bir manastır hayatı yaşanmaya başlamıştır. Fakat on üçüncü yüzyıl sonu ile on dördüncü yüzyıl başlarına denk düşen bu dönemde Zen'in henüz topluma inmediği görülmektedir. Zen'in Japonya'daki üçüncü evresi olarak kabul edilen on dördüncü yüzyıl başları itibarıyla gelişen dönemde ise Zen hakimiyeti büyük oranda ele geçirmiş, güçlü manastır ağları kurulmuş ve özellikle XV-XVI. yüzyıllarda öğreti halk arasında yaygınlık kazanmıştır.⁶⁰

Zen'in manastır ilkeleri ve manastır hayatı ile ilgili anlayışına gelince öncelikle Zen okulunun Kamakura döneminde ortaya çıkan okullar arasında manastır ilkelerine dayalı bir manastır hayatını gerekli gören tek okul olduğu belirtilmelidir. Zen'in manastır ilkelerine ve manastır hayatına verdiği önem okulun öncülerinin meditasyon ile manastır ilkelerini okulun aynı derecede önemli iki temel sac ayağı olarak kabul etmelerinden açıkça okunmaktadır. Zen okulunun öncüleri Çin'deki Ch'an okulunun uzun ömürlü olmasını manastırlarda kurallara dayalı bir manastır hayatının yaşanmakta olduğuna dayandırmış ve bu durum Ch'an okulunu Japon Zen öncülerinin gözünde çekici hale getirmiştir. Bu nedenle Japon Zen okulunun öncüleri Ch'an manastırlarında uygulanmakta olan manastır ilkeleri metinleri Arı İlkeler koleksiyonunu kendi ülkelerine nakletmişlerdir.⁶¹

Zen'in Kamakura döneminde Çin'den Japonya'ya nakledilmesi ana hatlarıyla iki temel üzerinde vuku bulmuştur. İlki Zen mitolojisi, öğretisi ve ideallerinin Ch'an literatürünün ünlü metinleri aracılığıyla Japonya'ya taşınması, ikincisi Japon Zen'inin öncü isimlerinin Çin'den getirdikleri Arı İlkeler koleksiyonu etrafında şekillenen Zen manastırlarıdır. Japon rahipler uzun yıllar boyunca bir yandan Çin'de ortaya çıkan Arı İlkeler koleksiyonuna ait eserleri Japonya'ya nakletmiş, diğer yandan da bu koleksiyondaki ilkeleri Japon Zen manastır cemaatine uyarlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Arı İlkeler koleksiyonunun en bilinen metni *Ch'an yuan'in* ön plana çıktığı görülür. Japon Zen geleneğinin öncü isimleri olan Enni Ben'en, Eisai ve Dōgen Çin'e gittiklerinde bu eserle karşılaşmış, bu eseri Japonya'ya getirmiş, manastırlarını şekillendirmede ve yazdıkları eserlerde bu metni temel almışlardır. *Ch'an yuan* temel referans kaynağı olma statüsünü XIII. yüzyıl boyunca sürdürmüş, XIV.

⁵⁹ Ruppert ve Deal, *A Cultural History of Japan*, 143-144.

⁶⁰ Collcutt, *Five Mountains; The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, 28-30.

⁶¹ Collcutt, *Five Mountains; The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, 135-136.

yüzyılla beraber Japon rahipler gelişen Japan Zen manastır kurumunun ihtiyaçlarını gözeterek yeni manastır kuralları yazmaya başlamışlardır.⁶²

Rinzai Zen okulunun kurucusu olarak da kabul edilen, dönemin Zen okulu öncülerinden Myōan Eisai 明菴栄西 (1141-1215) döneminin insanlarına Zen'in genel ilkelerini anlatmak için yazdığını belirttiği *Kōzengokokuron (Devletin Bekası İçin Zen'in Gelişmesine İzin Verme Üzerine)* adlı eserinde, Zen'in hem Hinayana ilkeleri olarak betimlenen manastır ilkelerini (vinaya) hem de Mahayana ilkeleri olarak bilinen ahlaki ilkeleri (śīla) gerekli gördüğünü ve bunun Buddha'nın öğretisini ayakta tutan şey olduğunu belirtir. Ayrıca Eisai'ye göre bu ilkelere dayalı olan Zen devletin bekası için en gerekli araçtır ve bu nedenle ülkenin başındakiler tereddüt etmeden Zen öğretisini desteklemeli ve yayılmasına ön ayak olmalıdırlar.⁶³ Buddha'nın öğretisinin ve devletin bekasını bu ilkelere dayandırması, Eisai'nin dönemin Budist okullarının yozlaşmalarının en temel nedenini bu ilkelerin göz ardı edilmiş olması olarak gördüğüne işaret etmektedir. Çözüm bu ilkeleri tekrar yaşanılır kılan Zen okulunu desteklemek ve böylece hem Buddha'nın öğretisinin hem de devletin geleceğini güvence altına almaktır. Eisai ayrıca manastır hayatı ve pratikleri ile ilgili olarak özellikle zazen üzerinde durur ve sevap gönderimi, Buddha'ya sunaklar sunma gibi pratiklere de değer verir.⁶⁴ Dolayısıyla Kamakura döneminde yaşanan dönüşümde Eisai'nin dönemin baskın eğilimlerinden biri olan manastır kurallarını gerekli görmeme yönelime karşın manastır kurallarının hakiki öğretinin yaşanması ve korunmasında olmazsa olmaz olduğunu kabul ettiği görülmektedir.

Dönemin Zen okulu açısından bir diğer önemli ismi Sōtō Zen okulunun kurucusu Eihei Dōgen 永平道元 (1200-1253)'dir. Dōgen'in manastır hayatına ve manastırda yaşayanlarla dindarların ilişkisine olan bakış açısı onun aydınlanma doktrini ile ilgili açıklamaları bağlamında ele alınmalıdır. Dōgen'e göre aydınlanmaya yalnızca zazen ile ulaşılabilir. Dōgen için zazen öylesine önemlidir ki, Buddha-dharma'nın zazen olduğunu belirtir. Bir diğer ifadeyle Buddha'nın öğretisi zazendir. Aydınlanmaya ulaşmayı arzu eden kişi için de tek yol zazen uygulamaktan geçer.⁶⁵ Bu noktada sorulması gereken zazen pratiğini kimlerin icra edebileceğidir. Zazen herkese açık bir pratik midir, zazen pratiği söz konusu olduğunda manastırda yaşayan yaşamayan ayrımı yapılmakta mıdır? Dōgen'in bu konuyla ilgili görüşlerinde bir dönüşümün vuku bulduğundan bahsedilir. Çin'den döndükten sonraki ilk dönemlerinde Dōgen manastırda yaşayan yaşamayan ayrımı

⁶² T. Griffith Foulk ve Dale S. Wright, ""Rules of Purity" in Japanese Zen," *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism* (UK: Oxford University Press, 2006), 138-141.

⁶³ Eisai, "A Treatise Letting Zen Flourish," 73, 94-98, 109-110.

⁶⁴ Eisai, "A Treatise Letting Zen Flourish," 87, 185-186.

⁶⁵ Bk. Dōgen, *Shōbōgenzō II*, 119b, 122.

olmaksızın herkesin aydınlanmaya ulaşabileceğini vaaz etmiştir. Bu dönemde yazdığı eseri *Fukanzazengi* (Genel Zazen İlkeleri)'de herhangi bir ayırım yapmaksızın Zen takipçilerinin tamamına zazen öğütleri ve nasıl icra edeceklerini öğretir. Fakat Dōgen hayatının daha sonraki dönemlerinde, özellikle Echizen döneminde, manastır hayatının önemine vurgu yapmış ve manastırda yaşamayanların aydınlanmaya ulaşamayacağını vaaz etmiştir.⁶⁶ Dōgen'in bu dönüşümü hayatının ilerleyen dönemlerinde manastır hayatına dair birçok eser kaleme alıp, bir manastır kuralları bütünü oluşturma çabasından da okunabilir.

Manastır kurallarına dair eserler kaleme alması Dōgen'in manastır hayatına verdiği önemi de göstermektedir. Dōgen *Tenzokyokun* adlı makalesinde manastır görevlilerinden aşçıbaşının görev ve sorumluluklarından, *Bendoho* adlı makalesinde meditasyon başta olmak üzere manastırın günlük rutininden, *Fushukuhanpo* adlı makalesinde manastır hayatında yiyecekler ile ilgili dikkat edilmesi gereken hususlardan, *Shuryo Shingi* adlı makalesinde manastırın *shuryo* salonunda uyulması gereken kurallardan, *Taitaiko Gogejariho* adlı makalesinde kıdemli rahiplerle karşılaştığında uyulması gereken adap kurallarından ve *Chiji Shingi* adlı makalesinde ise manastır görevlilerinin görev ve sorumluluklarından bahseder.⁶⁷ Dolayısıyla manastır kurallarına dair eserleri ile Dōgen manastır hayatını gerekli görmeyi yanı sıra ne tür bir manastır hayatı yaşanması gerektiğini en ince ayrıntısına değin açıklamaktadır.

Kamakura dönemi Zen okulu söz konusu olduğunda konumuz açısından üzerinde durulması gereken diğer bir isim Keizan Jōkin 瑩山紹瑾 (1268-1325)'dir. Keizan manastır hayatı yaşamayanlara da öğretiyi vaaz etmekle birlikte belirli kurallara dayalı bir manastır hayatı yaşamayı gerekli görmüştür. Bu bağlamda manastırlar kurmuş (Yōkōji (1317), Sōjiji (1322)) ve bir manastır kuralları metni kaleme almıştır.⁶⁸ *Keizan Shingi* olarak bilinen bu eserde Keizan manastırın günlük, aylık ve yıllık rutinini detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Buna göre manastır hayatı yaşayan rahiplerin günün her bir saatinde ne ile meşgul olacağından ayın neredeyse her gününde ve yılın belirli günlerinde icra edeceği ritüellere kadar her şey detaylı kurallarla belirlenmiştir.⁶⁹

SONUÇ

⁶⁶ Dōgen, "Fukanzazengi," *Dōgen's Extensive Records, A Translation of the Eihei Kōroku*, çev. Taigen Dan Leighton, Shohaku Okumura (Boston: Wisdom Publications, 2010), 532-535; Aishin Imaeda, "Dōgen," *Shapers of Japanese Buddhism*, 121.

⁶⁷ Bk. *Dōgen's Pure Standards for the Zen Community A Translation of the Eihei Shingi*, çev. Taigen Daniel Leighton ve Shohaku Okumura (New York: State University of New York Press, 1996).

⁶⁸ Bk. Bodiford, *Soto Zen in Medieval Japan*, 84-89; Steven Heine, *From Chinese Chan to Japanese Zen*, 142.

⁶⁹ Bk. *Zen Master Keizan's Monastic Regulations*, çev. Ichimura Shohei (U.S.A.: North American Institute of Zen and Buddhist Studies, 1994).

Kamakura döneminde Budist çevrelerde başlayan dönemin rahiplerinin yozlaşmışlığı ve mappō anlayışının körüklediği manastır ilkelerinin gerekli olup olmadığı tartışması Kamakura döneminde ortaya çıkan üç farklı Budist okulunun manastır ilkeleri ve manastır hayatı noktasında farklı anlayış ve uygulamalar geliştirmelerine sebep olmuştur. Arı Ülke dışlayıcı bir şekilde yalnızca nenbutsu pratiğinin aydınlanma için yeterli olduğunu, mappō çağında manastır ilkelerinin ve manastır hayatının bir işlevi kalmadığını savunmuştur. Arı Ülke okulunun kurucusu Hōnen'in imparatorluğa şikâyet edilip sürgüne gönderilmesine neden olan suçlamaların temeli de tek bir pratiği ön plana çıkarıp geleneksel manastır hayatının temellerini tehdit ettiği iddiasına dayanmaktadır.⁷⁰ Nichiren okulu Lotus Sutra'ya merkezi bir konum vererek bu sutraya dayalı daimoku pratiğini manastırda yaşayan yaşamayan herkesin icra edebileceğini ve bu sayede cemaate dahil olup kurtuluşu erme imkanını elde ettiğini vaaz etmiştir. Manastır hayatını reddetmese de vaz ettiği öğretiyi manastır hayatının gerekliliğini ortadan kaldırmakta, en iyi ifade ile manastır hayatını geri plana atmaktadır.

Zen ise dönemin diğer iki okulundan farklı olarak manastır hayatına önem vermiş, önceki okulları yozlaştıkları yönünde eleştirirken çözümün manastır hayatını gereksiz görüp reddetmek yerine, daha düzgün bir şekilde yeniden yaşanılır kılmaktan geçtiğine inanmıştır. Bu inancı hem Rinzai hem Sōtō okulunun öncülerinin gerek faaliyetlerinde gerek yazdığı eserlerde açıkça görmek mümkündür. Zen öncüleri Çin'deki manastır ilkeleri metinlerini Japonya'ya nakledip bu kurallar çerçevesinde manastırlar kurmuş ve kendileri manastır kurallarına dair metinler ele almışlardır. Zen öncülerinin Çin modeline uygun olarak kurduğu bu manastırlar halktan ziyade rahipleri muhatap almış ve rahiplerden ilgi görmüştür. Ayrıca dönemin soylularından aldığı destek Zen'i halka ihtiyaç duymaktan kurtarmıştır. Kısacası Kamakura döneminde Zen'in halkla ilişkisinin zayıf olması ve halk arasında yayılmaması ilkelere uygun bir manastır hayatı geliştirebilmesine imkân sağlamıştır. Nitekim Zen'in halk arasında yaygınlık kazandığı on beş ve on altıncı yüzyıllardan itibaren manastır hayatının halkın ihtiyaçları doğrultusunda dönüşüme uğradığı da bilinmektedir.

⁷⁰ Bk. Ruppert ve Deal, *A Cultural History of Japan*, 116-117.

KAYNAKÇA

Aishin, Imaeda. "Dōgen." *Shapers of Japanese Buddhism*, editor Yusen Kashiwahara, Koyu Sonoda, 97-122. Tokyo: Kōsei Publishing, 1994.

Aishin, Imaeda. "Eisai." *Shapers of Japanese Buddhism*, editor Yusen Kashiwahara, Koyu Sonoda, 76-86. Tokyo: Kōsei Publishing, 1994.

Andrews, Allan A. "Lay and Monastic Forms of Pure Land Devotionalism: Typology and History." *Numen* 40, sayı 1 (1993): 16-37.

Andrews, Allan A. "The "Senchakushū" in Japanese Religious History: The Founding of a Pure Land School." *Journal of the American Academy of Religion* LV, sayı 3 (1987): 473-502.

Colcutt, Martin. *Five Mountains; The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*. USA: Harvard University Press Council of East Asian Studies, 1981.

Dijital Dictionary of Buddhism, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E6%88%92%E5%A3%87> (03.12.2020).

Dobbins, James C. "Genshin's Deathbed Nenbutsu Ritual in Pure Land Buddhism." *Religions of Japan in Practice*, editor George Tanabe. 166-175. Princeton: Princeton Univ. Press, 1999.

Dobbins, James C. "Precepts in Japanese Pure Land Buddhism." *Going Forth; Visions of Buddhist Vinaya*, editör William M. Bodiford, 236-254. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Dōgen. "Fukanzazengi." *Dōgen's Extensive Records, A Translation of the Eihei Kōroku*, çeviren Taigen Dan Leighton, Shohaku Okumura. Boston: Wisdom Publications, 2010.

Dogen, *Shobogenzo: The True Dharma-Eye Treasury II*, çeviren Gudo Wafu Nishijima, Chodo Cross. BDK America, 2007.

Dōgen, *Dōgen's Pure Standarts for the Zen Community A Translation of the Eihei Shingi*. Çeviren Taigen Daniel Leighton, Shohaku Okumura. New York: State University of New York Press, 1996.

Dumoulin, Heinrich. *A History of Zen Buddhism*. Çeviren Paul Peachey. New York: Pantheon Books, 1963.

Dumoulin, Heinrich. *Zen Buddhism, A History, Japan*. Çeviren James W. Heisig, Paul Knitter. Indiana: World Wisdom, 2005.

Eisai. "A Treatise Letting Zen Flourish." Çeviren Gishin Tokiwa. *Zen Texts, BDK English Tripitaka Series*. USA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005.

Farris, William Wayne. *Japan's Medieval Population; Famine, Fertility, and Warfare in a Transformative Age*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.

Foulk, T. Griffith, Dale S. Wright. "'Rules of Purity" in Japanese Zen.'" *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, 137-170. UK: Oxford University Press, 2006.

Furuta, Takehiko. "Shinran." *Shapers of Japanese Buddhism*, editör Yusen Kashiwahara, Koyu Sonoda. 87-96. Tokyo: Kōsei Publishing, 1994.

Getz, Daniel A. "Pure Land Buddhism." *Encyclopedia of Buddhism*, editör Robert E. Buswell. 698-703. USA 2004.

Güvenç, Bozkurt. *Japon Kültürü*. 2. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.

Habito, Ruben L.F., Jacqueline I. Stone. "Revisiting Nichiren." *Japanese Journal of Religious Studies* 26, sayı 3\4 (1999): 223-236.

Heine, Steven. *From Chinese Chan to Japanese Zen: A Remarkable Century of Transmission and Transformation*. UK: Oxford University Press, 2017.

Henshall, Kenneth. *Historical Dictionary of Japan to 1945*. UK: The Scarecrow Press, 2014.

Hiroo, Satō, Ruben Habito. "Nichiren's View of Nation and Religion." *Japanese Journal of Religious Studies* 26, sayı. 3/4 (Fall, 1999): 307-323.

Itō, Yuishin. "Hōnen." *Shapers of Japanese Buddhism*, editör Yusen Kashiwahara, Koyu Sonoda, 63-75. Tokyo: Kōsei Publishing, 1994.

Jōkin, Keizan. *Zen Master Keizan's Monastic Regulations*. Çeviren Ichimura Shohei, U.S.A.: North American Institute of Zen and Buddhist Studies, 1994.

Karataş, Hüsametdin. "Erken Dönem Japon Budizmi." *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII, sayı 2 (2013): 53-67.

Karataş, Hüsametdin. "Nichiren Budizmi." Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.

Kazuo, Ōsumi. "Buddhism in the Kamakura Period." *The Cambridge History of Japan* III, USA: Cambridge University Press, 2006.

Kitagawa, Joseph M. "The Buddhist Transformation in Japan." *History of Religions*, The University of Chicago Press 4, sayı 2 (Winter, 1965): 319-336.

Küçükyalçın, Erdal. *Dönüm Noktalarıyla Japon Tarihi: Samuraylar Çağı*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2013.

Malkoç, Abdulhak. "T'ang Dönemi Çin Kültürünün Japon Kültürüne Etkileri (619-907)." Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.

Matsuo, Kenji. *A History of Japanese Buddhism*. UK: Global Oriental, 2007.

Morse, Samuel C. "The Buddhist Transformation of Japan in the Ninth Century, The Case of Eleven-Headed Kannon." *Heian Japan Center and Peripheries*, ed. Mikael Adolphson and Edward Kamens, Stacie Matsumoto. 153-176. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

Nichiren. "On Attainin Buddhahood in This Lifetime." *The Writings of Nichiren Daishonin* I, 3-5. Editör ve çeviren The Goshō Translation Committee, Tokyo: Soka Gakkai, 1999.

Nichiren. "On Establishing the Correct Teaching for the Peace of the Land." *The Writings of Nichiren Daishonin* I, 6-30. Editör ve çeviren The Goshō Translation Committee, Tokyo: Soka Gakkai, 1999.

Nichiren. "On Offerings for Deceased Ancestors." *The Writings of Nichiren Daishonin* I, 817-822. Editör ve çeviren The Goshō Translation Committee, Tokyo: Soka Gakkai, 1999.

Nichiren. "The Selection of the Time." *The Writings of Nichiren Daishonin* I, 538-594. Editör ve çeviren The Goshō Translation Committee, Tokyo: Soka Gakkai, 1999.

Nichiren. "The Unity of Husband and Wife." *The Writings of Nichiren Daishonin*, c. I, 463-465. Editör ve çeviren The Goshō Translation Committee, Tokyo: Soka Gakkai, 1999.

Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697. Çeviren W.G. Aston, London: The Japan Society, 1896.

Rhodes, Robert F. "Beginning of Pure Land Buddhism in Japan: From Its Introduction through the Nara Period." *Japanese Religions* 31, sayı 1 (January 2006): 1–22.

Rhodes, Robert F. "Ōjōyōshū, Nihon Ōjō Gokuraku-ki, and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan." *Japanese Journal of Religious Studies* 34, sayı 2 (2007): 249–270.

Ruppert, Brian, William E. Deal. *A Cultural History of Japan*. UK: Wiley Blackwell, 2015.

Stevenson, Daniel B. "Death-Bed Testimonials of the Pure Land Faithful." *Buddhism in Practice*, editör Donald S. Lopez. 447-458. USA: Princeton Readings in Religions, 2007.

Stone, Jacqueline I. "Nichiren School." *Encyclopedia of Buddhism*, editör Robert E. Buswell. 595-599. USA 2004.

Stone, Jacqueline I. "The Atsuhara Affair; The Lotus Sutra, Persecution, and Religious Identity in the Early Nichiren Tradition." *Japanese Journal of Religious Studies* 41, sayı 1 (2014): 153-189.

Stone, Jacqueline I. "With the Help of 'Good Friends'; Deathbed Ritual Practices in Early Medieval Japan." *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, 61-102. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.

Şahin, Hayrettin. "Japon Budizmi." Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1990.

Şenavcu, Halil İbrahim. "Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2015.

Şenavcu, Halil İbrahim. "Tarihsel Süreç İçerisinde Japon Budizmi: Genel Bir Bakış." *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sayı 1 (Haziran 2016): 42-64.

Toshio, Kuroda. "The Development of the Kenmitsu System." Çeviren James C. Dobbins, *Japanese Journal of Religious Studies* 23, sayı 3-4 (1996): 233-269.

Turan, Emine Zehra. "Budizm'de Manastır Hayatı." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.

William M. Bodiford. *Soto Zen in Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.

Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

Zenchō, Kitagawa. "The Words of the Lotus Sutra in Nichiren's Thought." *Japanese Journal of Religious Studies* 41, sayı 1 (2014): 25-43.

ABSTRACT

Kamakura Period (1185-1333) Buddhist Schools and Monasticism

Buddhism, came to Japan via Korea in the sixth century, has undergone various transformations and changes in this island country and has been shaped many times by the new circumstances it has come across. One of these important transformations which Buddhism went through in Japanese history took place during the Kamakura Period. Buddhist monks like Eisai, Dōgen, and Hōnen who complaining that the Buddhist schools of the previous periods were degenerated, developed new understandings and established the Kamakura Buddhist schools. The purpose of this article is to examine these new Buddhist schools in terms of their understandings of the monastic life. In Buddhism, because it is undeniable the centrality of monastery, it is necessary to discuss the Kamakura schools' approaches toward the monastic life to comprehend the Japanese Buddhism. In this context, firstly the conditions that affecting the development of the Kamakura Buddhist schools are analyzed. Secondly, it is discussed Pure Land, Nichiren, and Zen schools' understanding of monastic life. Six Nara schools and Tendai and Shingon schools that emerged in the previous periods but continued to exist during the Kamakura period as well are beyond the scope of this article.

Keywords: Kamakura Buddhist Schools, Zen Buddhism, Monastic Life, Eisai, Dōgen

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 6

FÂRÂBİ BÜTÜNCÜL BİR DİN DİLİ TEORİSİ ÖNERMEKTE MİDİR?

Does Fârâbi Propose A Holistic Theory of Religious
Language?

Zeynep İNAL, Doktora Öğrencisi | PhD Candidate

Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri | Marmara University Philosophy and Religious Studies

zeyneppinal@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2934-0629>

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 30.10.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 15.12.2020

Atıf | Cite As

İNAL, Zeynep. "Fârâbi Bütüncül Bir Din Dili Teorisi Önermekte Midir?". Din ve Felsefe Araştırmaları 3/6 (Aralık 2020): 232-253.

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

FÂRÂBİ BÜTÜNCÜL BİR DİN DİLİ TEORİSİ ÖNERMEKTE MİDİR?*

Zeynep İNAL

ÖZ

Din dili, başta Tanrı olmak üzere pek çok aşkın içeriği ihtiva eden dini metinlerin dilidir. Bu dilin, felsefi soruşturma sahasına dâhil olmasının sebebi, Tanrı hakkında anlamlı bir konuşmanın imkânına dair arayıştır. Dilin metafizik gerçeklikle ilişkisinin incelendiği din dili probleminin temelinde Tanrı ve insan arasındaki ontolojik farklılık yer alır. Söz konusu bu farklılık, konu üzerine yoğunlaşan düşünürleri, mahlûkata yüklediğimiz birtakım yüklemeleri Tanrı'ya yüklediğimizde bunların ne anlama geldiği ve bunun bir uzantısı olarak, dini öğretilerin, emir ve yasakların nasıl anlaşılması gerektiğine dair cevapları içeren bütüncül bir din dili teorisi oluşturmaya yönelmiştir. Bütüncül bir din dili teorisinin oluşturulması için yukarıdaki soruların cevaplarını belirleyen temel olgulardan bir tanesi din, diğeri ise Tanrı tasavvurudur. Fârâbi, bu iki olgudan ilkinin felsefe-din ilişkisi ile ikincisini ise ilahi basitlik öğretisi ile temellendirerek Tanrı hakkında konuşmanın imkânına dair açıklamalarda bulunmuştur. Bu çalışmada Fârâbi'nin söz konusu açıklamalarının bütüncül bir din dili teorisi olarak kabul edilip edilemeyeceği tartışılacaktır. Bunun için Fârâbi'nin öncelikle dine bakışı daha sonra Tanrı tasavvuru belirginleştirilecektir. Son olarak, filozofun bu iki husustaki açıklamalarının birbirleriyle uyumlu olmadığı gösterilmeye çalışılacak ve bu uyumsuzluğun Fârâbi'nin açıklamalarını bütüncül bir din dili teorisi olarak kabul etmeye engel teşkil ettiği savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din dili, Fârâbi, İlahi Basitlik, Tanrı Tasavvuru.

GİRİŞ

Herhangi bir din dili yaklaşımının mahiyetini belirleyen en önemli unsurlardan bir tanesi bir fenomen olarak dinin ele alınış biçimidir. Zira din hakkındaki varsayımlar teolojik ifadelerin mahiyetini belirler. Dinin kaynağı, oluşumu, epistemolojik değeri ve fonksiyonu hakkındaki görüşler, dini metinlerin hangi bağlamda anlaşılması gerektiğine kendileriyle karar verdiğimiz unsurları oluşturur. Bu unsurların teolojik dile etkisi bir yana teolojik dilin de bu unsurlara etkisi vardır. Yani dine bakış dini metinlerin niteliğini belirlerken, dini metinlere ve özelde onların epistemolojik değerine bakış dinin konumunu belirlemektedir.

* Bu çalışma, "Farabi ve Paul Tillich'in Din Dilinin Hususiyetine Yaklaşımları" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Din dilinin mahiyetini belirleyen bir diğer temel unsur Tanrı anlayışıdır. Tanrı hakkında anlamlı bir konuşma yapmak ya da hakkındaki dini ifadelerin hangi bağlamda ele alınacağına karar vermek, O'nun hakkında metafizik bir ön kabulü gerektirir. Zira kendisiyle ilgili hiçbir ön bilgiye veya varsayıma sahip olunmayan varlık hakkındaki ifadeler uygun bir bağlama yerleştirilemez. Çünkü din dili yaklaşımı ile Tanrı tasavvuru arasında tek yönlü değil çift yönlü bir ilişki mevcuttur. Bir diğer deyişle "Tanrı hakkında nasıl ne kadar konuşabileceğimize dair kabul, Tanrı tasavvurumuzdan kaynaklanırken, Tanrı hakkında konuşma tarzımız dilimizde ona tahsis ettiğimiz yer de tersinden Tanrı tasavvurumuzu şekillendirmektedir."¹ Dolayısıyla din dili yaklaşımlarının her birinde önceden kabul edilmiş bir Tanrı tasavvuru olduğu söylenmelidir. Nitekim yaklaşımlar arasındaki farklılık büyük ölçüde buradan kaynaklanmaktadır.

Dinin ele alınış biçimi ve Tanrı tasavvuru, bir din dili teorisi oluşturmak için vazgeçilmez iki unsur olmakla birlikte bu ikisine sahip olmak, bütüncül bir din dili teorisi kurmak için yeterli değildir. Zira bütüncül bir teori ile kendi içerisinde tutarlı, kurucu unsurları birbirleriyle çelişmeyen kapsamlı bir yaklaşım kastedilmektedir. Burada bütüncüllük için belirlenen şartın bu iki unsurun uyumuna bağlı olması, ideal bir din dili teorisinin dini metinler için makul bir anlama tarzı sunma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Zira ideal bir din dili teorisinden beklenen, dini metnin bütününe uygulanabilecek bir anlama tarzı sunmasıdır. Dolayısıyla kendisiyle dini metinlere yaklaştığımız bir din dili teorisinden beklenen, metnin hem Tanrı hem de hukuki emir ve yasaklar ile ilgili pasajlarda aynı anlama tarzını sunabilecek kapsama sahip olmasıdır. Bundan ötürü din dili yaklaşımının ideal bir teorisinin şartlarını sağlayıp sağlamadığını tespit etmek için öncelikle Fârâbî'nin din ve Tanrı tasavvuruna bakılacak, ardından bu ikisinin varsayımları ve imalarının birbirleriyle uyumu tespit edilerek dini metnin bütünü için uygulanabilirliği incelenip, felsefi değeri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. EN YÜKSEK MUTLULUĞA ULAŞMA ARACI OLARAK DİN

Fârâbî'ye göre din, insanın yaşamı boyunca ulaşmaya çalıştığı nihai hedefi olan mutluluğa ulaşması için bir araçtır. Kişi bir dini benimseyerek kendisinden başka bir şey için amaç olmayan mutluluğu elde etmeye çabalar. Zira mutluluğun elde edilmesiyle insani arzular son bulur ve insan bir anlamda tekamüle ermiş olur. Yaşamı boyunca insanın teoriye ve pratiğe yönelik bütün çabaları bu mutluluğun elde edilmesine hizmet eder.² Kendisine ulaşmak istenen mutluluğun bilgisi, din ve felsefede mevcuttur. Felsefe, bu bilginin kavramsal halini sunarken; din, felsefede kavramsallaştırılmış olanın sembollerini

¹ Rahim Acar, *Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı* (İstanbul: Pasifik Ofset, 2013), 13.

² Fârâbî, *Tenbih ala Sebili's-Saade*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2005), 159-161.

verir.³ Felsefeye nazaran dini, sembolik bir sistem olarak kabul etmesi filozofun mutluluğun elde edilmesine dair yaptığı açıklamalarıyla ilişkilidir.

Eşyanın tabiatına yönelik sorgulamaların amacının mutluluğa götürmek olduğu pek çok filozofun genel kabulünü oluşturmakla birlikte mutluluğun ne olduğuna dair açıklamalar filozoflara göre farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte genel kabul, söz konusu mutluluğun, haz, makam, bilgi, üstünlük ve mevki gibi şeylerle ilişkili olmadığıdır. Fârâbi, mutluluğu, insanın elde ettiğinde başka bir şey istemeyeceği nihai amacı olarak tarif eder. "Çünkü o kendisi için istenen, hiçbir zaman başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen, İyi'dir. Onun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur."⁴ İnsan için en büyük amaç olarak tayin edilmesi, mutluluğun insan üzerindeki etkisinden kaynaklanır. Onu elde eden kimsenin ruhu varlık bakımından, güç alacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacak kadar mükemmelleşir.⁵ İnsani olgunluğun zirvesine ulaşır ve yetkinleşir. Böylece Fârâbi'nin "insanın yaratıcıya benzemesi" olarak nitelendirdiği mutluluğa ulaşır.

Din ve felsefe mutluluğa ulaştıracak bilgiyi sunan iki aracı olmaları bakımından eşit olsalar da bu mutluluğun mahiyetini bilmek ve onu elde etmek öncelikle felsefi soruşturma ile gerçekleşir. Zira her var olanın varlık türüne göre ulaşacağı son yetkinlik yani mutluluk birbirinden farklıdır. Dolayısıyla herhangi bir varlık için en uygun mutluluğun ortaya çıkarılması, onun varlık sahasındaki konumunun belirlenmesi ile mümkün olur. İnsan için hakiki mutluluğun belirlenmesi ancak varlık sahasında yer aldığı konumunun bilinmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla Fârâbi, mutluluk araştırmasına varlığı inceleyerek başlar. Bu varlık araştırmasında en tümele kadar gidilir.⁶ Burada kendisine ulaşılan son nokta, Tanrı'dır. O, varlıkların nihai ilkesidir. Tanrı, ne, neden ve nasıl sorularının cevapsız kaldığı son noktadır. Var olan her şeyin varlığını kendisinden aldığı ilk ilkedir. Bu anlamda en tümel olandır. Bütün var olanların özü ve onlara varlık verendir. Diğer var olanlara göre konumu, Tanrı'yla bütün varlıkları açıklama imkânı vermektedir. Kendisiyle en tümel olana kadar araştırmanın devam edildiği felsefe, hem bu tümel (yani Tanrı) hakkında hem de diğer varlıklar hakkında hakiki anlamda bilgiyi yani burhani bilgiyi sunar. Burhani bilgiyi haiz olan kimse nazari mükemmelliğe ulaşır; bundan sonra Faal Akıl'la birleşir ve elde edeceği son yetkinliğe sahip olur ve böylece mutluluğu kazanmış olur.⁷

Mutluluğu elde etmek için nazari mükemmelliğe ulaşmak Fârâbi'ye göre her insan için mümkün değildir. Bu durum sadece seçkinlere mahsustur. Onlar zihinsel yetenekleri bakımından avamdan farklıdır. Zira onlar nazari bilgiler söz

³ Fârâbi, *Tahsilü's-Saade*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yay., 1999), 68-69; *Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2018), 89-90.

⁴ Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla*, 84.

⁵ Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla*, 84.

⁶ Fârâbi, *Tahsilü's-Saade*, 28.

⁷ Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla*, 104.

konusu olduğunda "sınanmamış hiçbir bilgi"ye itibar etmeyip onları sıkı araştırmalara tabi tutarlar ve kendilerine makul geleni alırlar. Seçkinlerin aksine, avam böyle değildir. Bunun sebebi gerek toplumsal gerek bireysel nedenlerden ötürü hakikati kavramada avamın seçkinlerle eşit olmamasıdır. Avam, içerisinde bulunduğu şartlar gereği nazari bilgiye ulaşamaz.⁸

Her insan bu ilk düşünülürleri alma yatkınlığında yaratılmamıştır; çünkü her insan, yaratılışı gereği, eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. İnsanlardan bazıları, yaratılışları gereği, ilk düşünülürlerin hiçbirini almaya yatkın değildir. Bazıları da onları olduklarından başka türlü kabul ederler. Bazıları ise onları nasıl iseler öyle kabul edebilirler. (...) Bazıları ortak olmayan bir kısım düşünülürleri kabul etmeye yatkındır.⁹

Söz konusu sınırlılıklarından dolayı avam gerçek mutluluğun ne olduğunu ve dolayısıyla ona ulaşmak için ne yapması gerektiğini bilmez. Ya da mutluluk hakkında kendisine öğretilen şeyler konusunda isteksiz davranır, yapması gerekenleri yapmaz. Kendisini harekete geçirecek bir güce ihtiyaç duyar. Çoğu, bu durumda olan insanların bazısı kendilerini eğitecek ve harekete geçirecek bir kılavuza ihtiyaç duyarlar.¹⁰ Bu kılavuz avama nazari bilgilerin temsil ve taklitlerini sunarak onları mutluluğa yönlendirir.

Yukarıda bahsedildiği gibi farklı kavrayış gücüne bağlı olarak insanlar seçkinler ve avam olarak ikiye ayrılmaktadır. Dolayısıyla, Fârâbî'ye göre, bu ikisi arasındaki bilişsel farklılık, mutluluk söz konusu olduğunda da onlar için farklı eğitim yöntemlerini zorunlu kılar. Buna göre kendileriyle mutluluğa ulaşılacak bilgi iki farklı şekilde insanlara iletilir. Seçkinler söz konusu olduğunda, hakikat olduğu gibi anlatılır ve muhatabın onu zihninde tasavvur etmesi sağlanır ki bu faaliyet felsefedir. Avam için ise, bu hakikatlerin temsil ve taklitleri oluşturularak ruha yerleştirilmesi sağlanır ki bu da din vasıtasıyla yapılır.¹¹

Her öğretim iki şeyden meydana gelir: a) okunan şeyi anlatma ve onun fikrinin nefse yerleştirilmesi ve b) kavrananın ve manası nefse yerleştirilmiş olanın kabul ve tasdik ettirilmesidir. Bir şeyi kavrayabilmek için iki yol vardır. Birincisi mahiyetinin akılca kavranması ve ikincisi ona uyan bir misal yoluyla hayal edilebilmesidir. Kabul ettirme de iki yöntemden biriyle meydana gelir: ya kesin delil yöntemi veya inandırma yöntemidir. İmdi, eğer bir kimse varlıkların bilgisini elde ediyorsa veya onlar hakkında öğretim görüyorsa, ama onların manalarının kendilerini aklen kavrayıp ve onların tasdiki, kesin delil vasıtasıyla ise, işte bu bilgileri içine alan ilim felsefedir. Fakat bu onlara uyan misaller yoluyla hayal edilerek biliniyorlarsa ve onlardan hayal edilenin

⁸ Fârâbî, *Tahsilü's-Saade*, 64.

⁹ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1980), 40-41.

¹⁰ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 43-44; *Medinetü'l-Fazıla*, 107-110.

¹¹ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 128.

tasdiki, inandırıcı yöntemlerle sağlanıyorsa, işte eskiler bu bilgileri içine alana din diyorlar.¹²

Fârâbi'nin dini ve felsefeyi bu şekilde konumlandırması onun din dili hakkındaki görüşlerini ortaya koymada bir nirengi noktası oluşturmaktadır. Zira filozofun buraya kadarki açıklamaları, din ve felsefe ilişkilendirmesinde hem dinin kaynağı hem yapısı hem de epistemolojik değerine dair kanaatini ortaya koymaktadır. Böylece araştırmının ilk ayağı olan Fârâbi'nin din tasavvuru konusu bir nebze aydınlanmış olmaktadır. Buna göre, Fârâbi için din, insanın nihai hedefi olan mutluluğun avama iletilmesi için peygamberin mütehayyile yetisi ile oluşturduğu sembolik bir (bilgi) formudur. Dinin sembolik bir yapı olması felsefi bilgi karşısındaki konumuna göre yapılmış bir nitelendirme değildir. Zira felsefi bilgi dini bilgiye göre hakiki anlamda oluşturulmuş ve dine nazaran birincil konumda bir bilgi türüdür.

Fârâbi'ye göre, dinin sembolik bir yapı olarak kabul edilmesinin ortaya çıkarılmasından sonraki adım, filozofun bu sembolik yapının epistemolojik değeri hakkındaki düşüncelerini aşikâr hale getirmektir. Zira din dilinin epistemolojik değeri hakkındaki düşüncelerini ortaya çıkarmak için burası zorunludur. Bunun ortaya çıkarılması ise filozofun din ile ilgili görüşlerini felsefeye kıyasla ortaya koymasından ötürü dinde ve felsefede kullanılan yöntemlere dair düşüncelerini dinî ve felsefi söylemlerde kullanılan yöntemlerden hareketle açıklanmaktadır.

Fârâbi'ye göre toplumun kavrayış gücü açısından ikiye bölünmesi iki farklı eğitim metodunu gerekli kılmaktadır. Bu iki eğitim metodu, farklı kaynak ve yöntemleri de beraberinde getirir. Seçkinler için eğitim daha soyut ve daha tümel bir yapı arz ederken avam için olan daha somut ve tikel bir çizgiyi takip etmektedir. Burada daha somut ve tikel olan dinî bilgi, daha soyut ve tümel olan da felsefi bilgidir. Yani kendisiyle mutluluğu elde edeceğimiz bilgi, hakiki anlamda sadece felsefi bir araştırmayla bilinebilirken; din ile sembolik bir bilgi elde ederiz. Fârâbi'nin bu konuda felsefeyi yegâne yol olarak kabul etmesi felsefede kullanılan yöntem ve onunla kendisine ulaşılan bilginin niteliğinden kaynaklanmaktadır.¹³ Çünkü burhani yöntem olarak isimlendirilen bu yöntem diğer sanatların aksine kesin bilgiye ulaştırır. Elde edilen bu bilgi hiçbir zaman yanlışlanamaz ve aksi iddia edilemez. Bu bilginin aksini düşünmek veya iddia etmek zihinde çelişki oluşturur.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Fârâbi'ye göre bilgi, gerekçelendirilmiş olmalıdır.¹⁴ Onun epistemoloji anlayışında "bilgi" ile "gerekçelendirme" arasında

¹² Fârâbi, *Tahsilü's-Saade*, 68.

¹³ Yaşar Aydın, "Fârâbi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış," *Bilimname: Düşünme Platformu 2*, sayı 4 (2004): 15.

¹⁴ Fârâbi, *Şerâit'ul-Yakin*, çev. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay., S. 32, 1990), 55; Hasan Yücel Başdemir, "Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Fârâbi ve Chisholm Karşılaştırması," *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9*, sayı 17 (2010): 46.

yakın bir ilişki mevcuttur.¹⁵ Gerekçelendirilmeyen herhangi bir veri bilgi olarak kabul edilemez. Bilgi, "bütün zamanlarda doğruluğu geçerli olandır."¹⁶ Fârâbi, kesin bilgiyi zorunlu ve zorunlu olmayan kesin bilgi şeklinde ikiye ayırır. "Kesin zorunlu, varlığında, gerçekte olduğundan farklı olması mümkün olmayan şey hakkında, asla ve hiçbir zaman inanıldığı şekilden farklı olmasının mümkün olmayacağına inanılan şeyin bilgisidir."¹⁷ Buna göre "Yarım, bütünden küçüktür." önermesinde olduğu gibi bu bilginin aksi hiçbir zaman doğrulanamaz. Tanımından da anlaşılacağı üzere zorunlu kesin bilgi için düşünce ve nesnesi arasında tam bir uyum vardır. Fakat "Hava bugün yağmurludur." şeklindeki zorunlu olmayan kesin bilgi, nesnesi ile uyum halinde olduğu sürece kesindir.¹⁸

Burhani yöntem ve onunla ulaşılan bilgi hakkındaki açıklamalarına bakıldığı zaman Fârâbi'nin bilgi bakımından felsefeyi ilk sıraya yerleştirdiği görülmektedir. Dolayısıyla ona göre fizikten metafiziğe kadar her şey hakiki anlamda sadece felsefe ile bilinebilir. Felsefe dışındaki bütün sanatlar felsefedeki tümellerin temsil ve taklitleriyle oluşan yeni bir ifade formudur. Felsefi ifadeyi yeniden din veya sanat gibi yeni bir form halinde sunmak farklı gerekçelere dayanmaktadır. Din söz konusu olduğunda bu gerekçeler Fârâbi'nin dinin menşei, fonksiyonu ve epistemolojik değeri hakkındaki açıklamalarını kapsar.

Fârâbi'nin dini sembolik bir form olarak kabul etmesinin bir sebebi toplumsal zorunluluktur. Düşüncenin gelişimi karşısında insanların farklı konumlarda bulunmaları, felsefi tümelleri dinî bir formda ifade etmeyi zorunlu kılar. Düşüncenin gelişim aşamalarına bakıldığında önce dil oluşur. Eşyayı isimlendirme ve diyalogların oluşmasıyla birlikte şiir, hitabet gibi formlar ortaya çıkar.¹⁹ Söz sanatlarının düşünce üzerindeki etkisiyle birlikte etraflarındaki şeylerin varlığını ve nedenini sorgulamaya başlayan insanlar sırayla önce sofistlik daha sonra diyalektik yöntemi keşfeder.²⁰ Düşüncenin olgunlaşmasıyla birlikte burhani yöntem keşfedilir ve böylece varlığın hakikatının bilinmesiyle metafizik soruların cevapları verilmiş olur.²¹ Fakat burhani yöntemle mutluluğun teorik bilgisine ulaşmak sadece filozofların yapabileceği bir şeydir. Bundan ötürü kendilerini mutluluğa ulaştırmak için ilk başkan-filozof-peygamber burhani bilginin temsil ve taklitlerinden oluşan bir din/*mille* oluşturur. Burada *mille* kavramına dair açıklanması gereken ilk nokta, *millenin* sadece teolojik anlamda dinden ibaret olmadığıdır. Fârâbi'nin *mille* ile kastettiği şey, felsefi tümellerin temsillerinden oluşan dinî, ahlaki ve siyasi kuralların yer aldığı bir rejimdir. Bununla birlikte içerisinde "din" de yer aldığından ötürü Fârâbi'nin *millenin* bütünü için söylediği her şey "din" için de geçerlidir. Kendisi hakkında bu kısa

¹⁵ Aydın, "Fârâbi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış," 15-18.

¹⁶ Fârâbi, *Füsulu'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: İstiklal Matbaası, 1987), 42.

¹⁷ Fârâbi, *Kitabu'l-Burhan*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yay., 2008), 3.

¹⁸ Fârâbi, *Kitabu'l-Burhan*, 2-4.

¹⁹ Fârâbi, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2018), 78.

²⁰ Fârâbi, *Kitabu'l-Huruf*, 79-85.

²¹ Fârâbi, *Kitabu'l-Huruf*, 87.

açıklamadan sonra mille yani din hakkında söylenmesi gereken ilk şey, felsefi tümellerin sembolik bir formu olduğudur.²² Fârâbî'ye göre din, felsefeden farklı bir hakikate sahip değildir. Bilakis din, felsefedeki hakikatlerin farklı bir formda ifade edilmesinden ibarettir. Din ile felsefe aynı hakikatin farklı ifade biçimleridir. Fakat bu hakikat dinde felsefede olduğu gibi doğrudan dillendirilmez. Dolayısıyla epistemolojik değer bakımından felsefe birinci sırada, din ikinci sıradadır. Dinin felsefe karşısındaki bu ikincil konumu sadece epistemolojik değer açısından değil aynı zamanda zamansal açıdandır. Çünkü *sahih mille* yani din, burhani bilginin elde edilmesinden sonra oluşturulmuştur.²³

Fârâbî'nin din dilinin hususiyetine yaklaşımını belirlemeye çalışırken *millenin* mahiyeti üzerinde durmak, filozofun yaklaşımını belirlemede hayati önemi haizdir. Zira Fârâbî üzerine çalışan düşünürler *millenin* mahiyeti konusunda tam bir mutabakata varmış değildirlere. Nitekim kimileri *millenin* bütünüyle dine karşılık geldiği kanaatini taşıırken kimileri *millenin* vahiyle aynı şey olmadığını aksine onun sadece peygamberin yorumlarından ibaret olduğu düşüncesini taşımaktadır.²⁴ Bu çalışmada benim kanaatim, *millenin* bütünüyle vahiyden ayırt edilebilecek bir şey olmayıp, aksine, Fârâbî'nin din için söylediği her şeyin *mille* için de geçerli olduğudur. Bu kanaatin oluşmasında Fârâbî'nin şu ifadeleri etkili olmuştur:

²² Burada önemle belirtilmesi gereken nokta, Fârâbî'nin sembol anlayışının hususiyetidir. Ona göre sembol, hakikati malum olan şeyin temsil ve taklididir. Bu tanımlı yapmama imkân veren şey ise filozofun kullandığı "muhakat" kelimesidir. Fârâbî'nin *muhakat* kelimesi ile kastettiği şey, hakiki anlam bilindiği halde dilde çok anlamlılığı mümkün kılan söz sanatları ile bir şeyin temsilinin oluşturulmasıdır. Dolayısıyla Fârâbî için dinin sembolik bir form olması aslında felsefi tümellerin mecaz ve istiare gibi söz sanatları ile oluşturulmuş temsilleri anlamına gelmektedir. Bu anlamda Fârâbî'ye göre dinin sembolik bir dile sahip olması vurgusu, dinin temsili bir dile sahip olduğu anlamını taşımaktadır. Fârâbî'nin sembole bakışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhsin Mahdi, "Science, Philosophy, and Religion in AlFârâbî's Enumeration of the Sciences," *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J. E. Murdoch and E. D. Sylla (Holland: Reidel Publishing Company, 1975), 113-147; Zeynep Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi -Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd Örnekleri-," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34, (2008): 121-144. Burada sembolik dil-temsili dil ayrımının yapılması Fârâbî'nin sembole bakışını belirginleştirmek için büyük bir öneme sahiptir. Zira onun sembol ile kastettiği şey varoluşçu akım mensuplarının sembol anlayışından ayrılmaktadır. Paul Ricoeur ve Paul Tillich gibi varoluşçu akım mensuplarına göre sembol, hakiki dille anlatılamayanı ifade etmek için kendisine başvurulana yegane unsurdur. Yani semboller başka türlü anlatılamayan şeyi ifade etmek için kullanılırlar. Oysa Fârâbî için sembol, tek seçenek değil hakiki dilin bir alternatifidir. Dolayısıyla Fârâbî'nin sembolik dil ile kastettiği şeyle varoluşçu akımda kastedilen sembolik dilin bütünüyle başka içeriklere sahip olduğu önemle belirtilmelidir. Varoluşçu akımın sembol anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row Publisher, 1957); Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: Paradigma Yay., 2007).

²³ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, çev. Fatih Toktaş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1, (2000): 258.

²⁴ *Millenin* mahiyetine ilişkin yorumlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gürbüz Deniz, "Din, Felsefe ve Mille = Ad- Din, Philosophy and al-Mille," *Diyanet İlmî Dergi*, sayı 1 (2016): 65-80; Mustafa Said Kurşunoğlu, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak 'Mille'," *Mavi Atlas* 6, (2018): 29-62; Abdullah Selman Nur, *Fârâbî'de Mille Teorisi* (Yüksek lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, 2011).

Erdemli ilk başkanın sultanlık mesleği Allah'tan kendisine gelen vahiyle ilişkisi olan bir meslektir. O, erdemli dine geçerli olan eylem ve görüşleri ancak vahye göre belirler. Bu da şu iki şekilden ya biriyle veya her ikisiyle birden gerçekleşir: a) söz konusu görüş ve eylemlerin hepsi ilk başkana belirlenmiş olarak vahyedilir; b) vahiyden ve vahyeden yüce varlıktan elde ettikleri yeti ile ilk başkan bunları kendisi belirler ve bu durum erdemli eylem ve görüşlerin belirlenmesini sağlayan şartlar açıklık kazanıncaya kadar sürer. Söz konusu görüş ve eylemlerden bazıları birinci şekilde bazıları da ikinci şekilde gerçekleşir.²⁵

Peygamberin Faal Akıl'la ittisali neticesinde kendisiyle *milleyi* oluşturacağı tümellerin aktarılışını anlattığı bu pasajda Fârâbi, peygamberin tümelleri her zaman ilk anlamında değil bazen temsilleri ve taklitleri oluşturulmuş halde aldığını belirtmektedir. Bu da göstermektedir ki Fârâbi'nin görüşler ve fiiller bütünü olarak tanımladığı dinin bütün temsillerinin peygamber tarafından değil Faal Akıl tarafından oluşturulduğunu yani vahyin de temsillerden arı olmadığını bilakis bir kısmının doğrudan belli temsiller formunda indiğine işaret etmektedir. İşte bu durum *millenin* sembolik, dinin ise hakiki anlamda bir bütün olduğu yorumunu kabul etmeyi güçleştirmektedir. Zira yukarıdaki pasaja göre Faal Akıl'ın peygambere aktardığı vahyin bir kısmı doğrudan temsil ve taklit formunda gelmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada *mille* için geçerli olan her yorumun din için de geçerli olduğu kabulüne dayanan bir Fârâbi okumasının yapıldığı ilave edilmelidir.

Millenin mahiyeti hakkındaki bu ilavenin ardından ifade edilmelidir ki epistemolojik açıdan her ne kadar ikincil konumda olsa da din, felsefi tümeller üzerine inşa edilir. Yani din her halükarda felsefi bilginin temsil ve taklididir. Bu anlamda felsefenin dayandığı hakikat ile dinin dayandığı hakikat birbirine paraleldir. Din, bilgi bakımından eksik olan sofistlik veya diyalektik felsefenin sembolü olabileceği gibi hakiki bilgi düzeyi olan burhani felsefenin de sembolü olabilir. Dolayısıyla sembolik bir form olarak dinin hakikati yansıtmıyorsa yansıtmadığı, dayandığı zemine bağlıdır.²⁶

Felsefeye nazaran ikincil konumda yer alması dinin sadece sembolik bir formda olmasıyla değil kullanılan yöntemlerle ilişkilidir. Epistemolojik değer açısından bakıldığı zaman dini söylemde kullanılan yöntemler felsefi söylemde kullanılan yöntemlerin gerisinde kalmaktadır. Çünkü dini söylemde felsefi söylemde yapılanın aksine anlatılanın gerçekliği ispat edilmez, bu konuda muhatap ikna edilmeye çalışılır. Burhani yöntemin aksine dini söylemde şiir ve hitabet kullanılır. Bu ikisi burhani yöntemin daha gerisinde kalmaktadır. Çünkü bu sanatlar kendisiyle gerçeğin peşine düşülen değil, gerçek olduğuna inanılan şeye ikna araçlarıdır.²⁷ Bununla birlikte Fârâbi, şiirle hakikatin ifade edilebileceği

²⁵ Fârâbi, *Kitabü'l-Mille*, 187.

²⁶ Fârâbi, *Tahsilü's-Saade*, 73-76; *Kitabu'l-Huruf*, 89-90.

²⁷ Fârâbi, *Kitabu'l-Burhan*, 68-70.

kanısındadır.²⁸ Dolayısıyla ona göre dini önermeler her ne kadar felsefi önermelerin gerisinden gelse de epistemolojik bir değere sahiptir.

Fârâbi, teolojik dilin sembolik oluşunun her ne kadar toplumsal şartların farklılığından kaynaklandığını söylese de onu böyle düşünmeye götüren şey, katı realist epistemolojidir. Felsefe ile din arasında yaptığı karşılaştırma ancak böyle bir epistemolojik görüş benimsendiğinde mümkün olabilir.²⁹ Zira bir şeyin sembolik anlamda ifade edildiğini söylemek, o şeyin hakikati bilindikten sonra mümkün olabilir. Buna göre Tanrı ve diğer metafiziksel konuların yer aldığı teolojik bir metnin tamamen sembolik olduğunu iddia etmek, söz konusu varlıkların hakiki anlamda bilinmesinden sonra mümkün hale gelecektir. Nitekim burhani yöntemle hakikatin bilgisine ulaşıldıktan sonra *millenin* oluşturulması bu varsayımı doğrulamaktadır.

Fârâbi'yi teolojide sembolik yaklaşıma götüren bir diğer gerekçenin içinde bulunduğu dinî yapı ile Yunan felsefi mirasını uzlaştırma isteği olduğu söylenebilir. Zira birbirinden farklı hakikatlerin varlığını kabul etmeyen filozof, felsefenin ve dinin aynı hakikatin farklı ifade biçimleri olduğunu düşünmektedir. Ona göre zahirde felsefe ve dinin birbirinden farklı gibi görünmesi, hakikat araştırmasında kullanılan yöntemlerin farklılığından kaynaklanmaktadır.³⁰ Dolayısıyla Fârâbi söz konusu farklılığı dinin sembolik, felsefenin ise teorik (hakiki) bir ifade biçimi olduğunu vurgulayarak açıklamaya çalışmıştır.

Buraya kadar yazılanlara bakıldığında Fârâbi'nin felsefe ve din karşılaştırmasından kendisinin din dili konusunda sembolizmi benimsediği söylenmelidir. Ona göre, dini metinler, hakikatin sembolik ifadeleridir. Fakat onun sembolizm anlayışı Ortaçağ düşünürlerinin aksine sembolün yapısından kaynaklanmaz. Bir diğer deyişle Fârâbi, bazı çağdaşlarının aksine semboller hakikatin tek ifade biçimi olarak görmez. Ona göre, düşüncede olan her şey kavramsallaştırılabilir. Bu, metafiziksel alan söz konusu olduğunda da böyledir. Metafiziksel olanın kavramsallaştırılabilmesine rağmen Fârâbi'nin sisteminde sembollere yer vermesi toplumsal koşullarla alakalıdır. Akli yetkinleşmeye erişemeyen insanların, kendilerini mutluluğa götürecektir nazari bilgiye ulaşamamaları, söz konusu bilgilerin teolojide sembollerle iletilmesini gerekli kılar.³¹

2. ZORUNLU VARLIK OLARAK TANRI

²⁸ Mehmet Bayrakdar, "Fârâbi'nin Şiir Sanatının Kanunları" Adlı Risalesi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36, (1997): 49-52.

²⁹ Rahim Acar, "Foundation of Religion: An Appraisal of al-Fârâbî's and Ibn Sînâ's Positions," *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3, (2020): 40-41.

³⁰ Aydın, "Fârâbi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış," 32; Nitekim Ömer Mahir Alper, Fârâbi'nin din ve felsefe ilişkisini bir uzlaştırma olarak gördüğünü ifade etmekte ve felsefesini bu uzlaşma üzerine inşa ettiğini belirtmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, "İslam, Akıl ve Hakikat," *Milel ve Nihal Araştırma Dergisi* 3, (Eylül- Aralık 2010): 53-54.

³¹ Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004), 60.

Fârâbî'nin din ve felsefe hakkındaki ifadelerine bakıldığında ilk etapta sembolik dil gerekçesi epistemolojik koşullarla irtibatlandırılacaktır. Fakat metafizik hakkındaki görüşlerinin bütüncül bir okuması yapıldığında onu sembolizme götüren etkenlerin epistemolojik ve toplumsal şartlardan ibaret olduğunu söylemek eksik bir tespit olacaktır. Çünkü Fârâbî için Tanrı hakkında konuşmanın mahiyetini belirleyen şey, bu koşulların yanı sıra Tanrı'nın ontolojik bakımdan farklılığıdır. Nitekim Fârâbî, Tanrı ile ilgili fikirlerini ilahi basitlik ve zat-sıfat ilişkisi gibi konular ekseninde tartışmıştır. Dolayısıyla sembolik dil gerekçesinin anlaşılması, temel aldığı ontolojik arka planın anlaşılması ile yakından ilişkilidir.

Fârâbî'nin ontoloji anlayışına dair söylenmesi gereken ilk şey, Tanrı'nın zorunluluğu üzerine yaptığı vurgudur.³² O, ilgili açıklamaları boyunca Tanrı'nın diğer varlıklardan bütünüyle farklı olduğunu ifade eder. Öyle ki kendisiyle bütün bir varlığı açıkladığı felsefi sistemini bu ayırım üzerine inşa etmektedir. Bir diğer deyişle onun sisteminde bütün varlıklar kendilerine sebep olması bakımından *İlk Neden* olarak nitelendirilen Tanrı'nın zorunluluğu ile birlikte açıklanır. Bu sistem içerisinde Fârâbî, varlıkları zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırır. Zorunlu varlık, yokluğu asla düşünülemez, varlığının aksi iddia edilemeyen varlıktır. Yani var olmak, ona arız olmuş değildir. Bu anlamda var olmak, onun için zorunludur. Burada zorunlu varlık ile kastedilen Tanrı'dır. Mümkün varlık ise varlığı ile yokluğu birbirine eşit olan varlıktır. Mümkün varlık, yokluğu da imkân dâhilinde olmasına rağmen varlığa gelmiştir. Bu durumda onun varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccih olmalıdır ki bu müreccih Fârâbî'ye göre Tanrı'dır. Bu anlamda varlık silsilesinin kendisiyle sona erdiği ilke Tanrı'dır.³³

Var olmanın imkânı açısından diğerlerinden bütünüyle farklı olan zorunlu varlık yani Tanrı, her türlü noksanlıktan uzaktır. Her bakımdan yetkindir. Dolayısıyla O, üstünlük ve yetkinlik açısından en üst sıradadır. Onun her türlü noksanlıktan uzak olması, varlığında hiçbir şekilde maddi olanı içermemesinden kaynaklanmaktadır. Zira madde, İlk'in tabiatına aykırıdır. Çünkü madde, bir oluş süreciyle ilgilidir, bu anlamda tamamlanmamışlığa işaret eder. Fakat Tanrı için böyle bir durum söz konusu olamaz.³⁴

Maddeden bütünüyle uzak olan Tanrı, varlığında madde ile iç içe olan insan tarafından bütünüyle bilinemez. Fakat Tanrı'nın bütünüyle bilinmemesi, Tanrı'nın belirsiz olmasından değil insanın epistemolojik sınırlılığından kaynaklanır. Fârâbî bu durumu şu şekilde açıklar; Tanrı'nın mükemmel olması, onun mükemmel bir şekilde bilinmesini gerektirir. Çünkü ona göre zihinde oluşan bilginin niteliği, bilme eyleminin kendisine yöneldiği şeyin niteliğiyle doğru orantılıdır. Bu durumda hakkında bilgi elde edilmek istenen şey, varlık bakımından ne kadar mükemmel olursa elde edilecek bilgi o denli kesin

³² Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yay., 2000), 26.

³³ Fârâbî, *Füsûl'ü'l-Medenî*, 57-58.

³⁴ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 3-7.

olacaktır. Nitekim varlık bakımından eksik olan zaman, mekân ve yoksunluk gibi unsurlar tam olarak bilinemezken; sayı, üçgen ve dörtgen gibi varlık bakımından tam olan unsurlar kesin olarak bilinmektedir. O halde en yetkin varlık olan Tanrı'nın tam olarak bilinmesi gerekir. Fakat durum böyle değildir zira insanın maddeyle iç içe olması Tanrı'yı tam olarak bilmesini engeller. Çünkü bu iç içelik akıl gücünü zayıflatır ve Tanrı'yı bütünüyle idrak etmekten mahrum kılar.³⁵

Yukarıdaki ifadelerle bakıldığında anlaşılacaktır ki Fârâbi, Tanrı'nın ontolojik yapısının bilinmesine engel olmadığını düşünmektedir. O, Tanrı hakkındaki bilgiyi engelleyen şeyin Tanrı kaynaklı değil insan kaynaklı olduğunu ifade eder. Buradaki engel insanın maddeye bulaşmış olmasıdır. Dolayısıyla o, Basit bir varlık olan Tanrı'yı idrak edecek akılsal güce sahip olmadığı için onu bilemez.

Felsefi literatürde ilahi basitlik, sebepsiz ilk sebep olan Tanrı'nın kendisini var kılacak parçalara sahip olmadığını, dolayısıyla, diğer varlıklar gibi mürekkep olmayan aksine mutlak anlamda "bir" olduğunu ifade eden bir kavramdır.³⁶ Fârâbi de maddeden tamamen uzak olan Tanrı'nın kendisini oluşturacak bir parçaya ihtiyacı olmadığını dolayısıyla basit bir varlık olduğunu ifade eder. Yani O hem niceliksel olarak hem de niteliksel olarak bir bölünme kabul etmez. Mutlak anlamda bir ve bölünmezdir. Dolayısıyla Tanrı'ya yalnızca "bir" vasfı yüklenebilir.³⁷

Tanrı'nın mutlak anlamda bir ve basit olması, onun bir tanımının ve tarifinin yapılamayacağını gösterir. Zira herhangi bir şeyin tarif edilebilmesi için cinsi, nevi ve faslıyla yeteri kadar tanınması ve bilinmesi gerekir.³⁸ Fakat bunların bilinmesi herhangi bir terkibe sahip olan varlıklar için geçerlidir. Tanrı için böyle bir terkip söz konusu olmadığından dolayı hakkında yapılacak bir nitelendirmeden bahsedilemez. Dolayısıyla, O'nun hakkında mutlak "bir" olmasından başka bir nitelendirme söz konusu değildir.

Aynı şekilde İlk olan, tanım aracılığıyla, tözünü meydana getiren şeylere bölünemez. Çünkü O'nun anlamını açıklayan bir tanımın her bir parçasının O'nun tözünü meydana getiren bir parçaya işaret etmesi olanaksızdır. O halde bir şeyin tanımının parçalarının işaret ettiği anlamların, tanımlanan şeyin varlığının nedenleri olmaları, madde ve suretin, kendilerinden meydana gelen şeyin varlığının nedenleri olmaları anlamında, İlk olanın tözünü meydana getiren parçalar da onun varlığının nedenleri olacaktır. Ancak İlk olan söz

³⁵ Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla*, 16-18.

³⁶ Abdüssamet Özkan, "Fârâbi'de İlahi Basitlik," *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* (Nisan 2016): 88-89.

³⁷ Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla*, 11-12.

³⁸ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbi Mantığı II* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969), 12.

konusu olduğunda bu imkânsızdır çünkü O, İlk olandır ve O'nun hiçbir nedeni yoktur.³⁹

Fârâbî'ye göre insanın maddeyle iç içe olmasının yanı sıra Tanrı'nın ilahi basitlik içerisinde değerlendirilmesi, Tanrı hakkında anlamlı bir konuşmanın imkânını sınırlayan ikinci faktördür. Zira ilahi basitlik öğretisiyle hareket edildiğinde Tanrı hakkında yapılabilecek tek nitelendirme Tanrı'nın "bir" oluşudur. Söz konusu sınırlılıktan ötürü Fârâbî, Tanrı için yapılan nitelendirmelerin Tanrı'da ontolojik bir karşılığının olmadığını belirtir. Dolayısıyla bilen, yaşayan ve adil vs. sıfatlarla sıfatlandırılması Tanrı'nın pek çok öze sahip olduğunu göstermez. Söz konusu sıfatların hepsi tek bir öze işaret eder.⁴⁰

...güzellik ve güzel, İlk Olan'da ise tek bir özden başka bir şey değildir. Aynı şey diğer sıfatlar için de söz konusudur.⁴¹

Farklı nitelendirmeler gibi görünse de tek bir öze işaret etmeleri, sıfatların aynı anlama geldiğini gösterir. Bu durumda Tanrı için kullanılan "bilen" ve "yaşayan" şeklinde birbirinden farklı herhangi iki sıfat aynı anlama gelmektedir. Bu durumda söz konusu sıfatların Tanrı hakkında hakiki anlamda bilgi verici oldukları kabul edilemez. Çünkü hakkında kullanılan her sıfat Tanrı'ya dair zihinde aynı yargıyı oluşturacaktır. Bununla birlikte ilgili ifadeleri incelendiği zaman görülmektedir ki Fârâbî, ilahi basitlik öğretisini benimsemesine rağmen Tanrı'ya birtakım kemal sıfatlarını atfetmektedir. Tanrı'nın basitliğini kabul etmekle birlikte Fârâbî'nin Tanrı'ya kemal sıfatlarını atfetmesi, insanın Tanrı'yı bilme ihtiyacının karşılığı olarak ya da Tanrı'nın halka bu şekilde anlatılması zorunluluğundan kaynaklandığı söylenebilir. Yani Fârâbî hakiki anlamda bu sıfatların Tanrı'ya atfedilemeyeceği kanısında olsa da avamın mutluluğa sevk edilmesinde ihtiyaç duyulan Tanrı tasavvurunu oluşturmak için felsefesinde kemal sıfatlarına yer vermiş olabilir. Fakat bu ihtimali ciddiye almak için elimizde yeterli veri bulunmadığından Fârâbî'nin Tanrı'ya kemal sıfatlarını atfetmesi ve ilahi basitlik arasında kurduğu ilişki için daha makul bir açıklama zemini oluşturulmalıdır.

Fârâbî'nin bu konudaki mevzii hakkında çalışan çoğu araştırmacı, ilahi basitliğe rağmen onun, kemal sıfatlarını Tanrı'ya atfetmesinin bir problem oluşturmadığını belirtmektedirler. Zira onlara göre Fârâbî her ne kadar Tanrı'ya farklı kemal sıfatlarını atfetse de bu sıfatları "ilim" sıfatı ile açıkladığından aslında bu durum yine Tanrı'da herhangi bir çokluğa işaret etmemektedir.⁴² Söz konusu

³⁹ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 11.

⁴⁰ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 15-16.

⁴¹ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 20.

⁴² Fârâbî'nin bu husustaki mevziine dair yapılan çoğu çalışmada araştırmacılar Fârâbî'nin herhangi bir çelişki içerisinde olmadığı kanaatini taşımaktadırlar. Çünkü söz konusu araştırmacıların çoğu, Fârâbî'nin Tanrı'ya her ne kadar kemal sıfatlarını atfetse de bu sıfatları sadece "ilim" sıfatı üzerinden açıkladığını dolayısıyla aslında birbirinden farklı bu sıfatların tek bir öze işaret ettiğini belirtmektedirler. Bu açıklama her ne kadar kemal sıfatları ve ilahi basitlik arasında bir uyum inşa etmiş gibi görünse de Fârâbî'nin sıfatlar hakkındaki açıklamaları, araştırmacıların bu yorumunun isabetsiz olduğunu gösterecektir. Sıfatlar hakkındaki bu

kemal sıfatlarının hepsi Tanrı'nın ilim sıfatının bir yansımasıdır. Örnek vermek gerekirse Fârâbi, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi "ilim" sıfatıyla açıklar. Yani ona göre Tanrı'nın kendini bilmesi, âlemin var olması için yeter sebeptir. Dolayısıyla Tanrı'nın âlemlerle ilişkisine göndermede bulunan "irade" ve "kudret" gibi sıfatlar da Tanrı'nın "ilim" sıfatının âlemdeki yansımasıdır. Bu durumda söz konusu sıfatlar Tanrı'da farklı farklı özelliklerin bulunduğu değil "ilim" sıfatının âlemdeki farklı yansımalarının açıklaması olacaktır.⁴³

Fârâbi'nin ilahi basitliğe rağmen kemal sıfatlarını Tanrı'ya atfetmesinin bir açıklaması da bu sıfatları ilişkisel bağlamda kullanmış olabileceği şeklinde yapılabilir. Zira ilişkisel bağlamda ele alındığı takdirde kemal sıfatlarının Tanrı'da bir çokluk oluşturması zorunlu bir sonuç değildir. Çünkü yapılan her eylem varlığın özünü farklı boyutlara ayırmaz. Bir örnekle anlatmak gerekirse, bir insan olarak ben arkadaşımı görünce hatırlayabilir ve ona nasıl olduğunu sorabilirim. Hem hatırlayan hem de soru soran kişi olmam benden iki tane olduğunu göstermez bilakis aynı bireyin aynı anda iki farklı veçheye sahip olduğunu gösterir. Aynı durum sıfatlar için de geçerlidir. Bir varlığın birden çok sıfatla sıfatlandırılması, onun çoklu bir yapıya sahip olduğunu göstermek zorunda değildir. Bunun yerine farklı sıfatlarla sıfatlandırılmak, varlığın diğerleriyle olan ilişkisini açıklar fakat söz konusu varlık yine aynıdır. Örneğin bir kız çocuğuna sahip olan A kişisi aynı anda hem babasının oğlu hem de kızının babasıdır. Aynı anda hem oğul hem baba olması, A kişinin iki farklı varlığa sahip olduğunu göstermez. Aynı durum Tanrı'ya atfedilen kemal sıfatlarının ilahi basitlik öğretisiyle bir arada bulunmasında da geçerlidir. Yani Tanrı'nın aynı anda hem "bilen" hem "kadir" olması O'nun çoklu bir yapıda olduğunu göstermek zorunda değildir.⁴⁴ Aksine bu sıfatları Tanrı'yla olan ilişkimizi açıklamak için O'na atfederiz. Bu anlamda kemal sıfatları Tanrı'da farklı farklı tözlere değil insanın sahip olduğu Tanrı tasavvurunu açıklamada kullandığı dilsel araçlara işaret eder. Nitekim Fârâbi'nin, kemal sıfatlarının Tanrı'da ontolojik olarak bulunmadığına dair iddiasını, şu ifadesi destekler mahiyettedir:

Onun adlandırılması gereken isimler, çevremizdeki var olanların yetkinlik ve erdemini gösteren isimlerdir.⁴⁵

açıklamalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Erdoğan, "Fârâbi'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi= Fârâbi's Understanding of Amalgamation and the Problem of Adjectives," *Diyanet İlmî Dergi* 1, (2016): 225-246; Ali Kürşat Turgut, "Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (2012): 1-21; Mehmet Sait Reçber, "Fârâbi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi," *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri* (Ekim 2004-2005, Ankara): 213-222.

⁴³ Ali Kürşat Turgut, "Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi," 9.

⁴⁴ Nitekim Fârâbi de kemal sıfatlarını Tanrı'ya atfetmenin bir çokluk oluşturmadığını, bu sıfatların tek bir öze işaret ettiğini şu ifadeleriyle vurgular: "Gene, genellikle birçok isimlerle ifade edilen yetkinlik türleri çoktur. Fakat, O'nun, birçok isimlerle gösterilen yetkinlik türlerinin çok olduğu, bu isimlere göre bölümlendiği ve bunların her biriyle cevherlendiği sanılmamalıdır. Bu çeşitli isimlerle, asla bölünmeyen tek bir cevher ve tek bir varlık belirtilmektedir." Fârâbi, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 17.

⁴⁵ Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla*, 29-30; *Siyasetü'l-Medeniyye*, 16-17.

Bu ifadesiyle Fârâbî'nin, en yetkin olanın isimlendirilmesinin ancak insanın değer verdiği şeyler üzerinden gerçekleştirilebileceği mesajını verdiği söylenebilir. Yani buna göre hakkında hiçbir şey bilinmeyen Tanrı hakkında konuşmak için elimizde değerli kabul ettiğimiz şeylerden başka bir şey yoktur. Dolayısıyla Tanrı kendisinde bizzat bulunduğundan dolayı değil insanın elinde epistemolojik başka bir veri olmadığı için iyi ve güzel olan şeylerle sıfatlandırılır. Bir diğer ifadeyle Tanrı'ya atfedilen kemal sıfatları bizzat O'nda ontolojik olarak mevcut olduğu için değil varlıkların en mükemmeli olarak kabul edildiği için kemal sıfatlarıyla sıfatlandırılır. Bu anlamda Fârâbî'nin tam bir sembolizmden bahsettiği söylenebilir. Çünkü varlıklar arasındaki iyi ve güzel görülen şeyler ve bunlara yüklenen sıfatların -eğer Tanrı basitse- Tanrı'yla ontolojik bir bağı yoktur ve böyle bir bağ olmadığı için kemal sıfatlarını Tanrı'ya atfetmede bir çelişki olmaz.

Fârâbî'nin ilahi basitlik öğretisini benimsemekle birlikte kemal sıfatlarını Tanrı'ya atfetmesinin izahı, sıfatların ilişkiselliği üzerinden yapılırsa onun, kemal sıfatları ve ilahi basitlik arasında uyumlu bir ilişki inşa ettiği söylenebilir. Zira ilahi basitlik öğretisini benimsemekle birlikte Tanrı'ya kemal sıfatlarını atfetmek ancak bu sıfatların Tanrı'yla ontolojik bir bağının olmadığını kabul etmekle makul bir açıklama biçimine dönüşecektir. Bunu temin etmenin yolu ise basit olan Tanrı'ya atfedilen sıfatların Tanrı'nın özünü değil aksine onun diğer varlıklarla olan ilişkisini açıkladığını ifade etmekle mümkündür. Aksi takdirde sıfatların, ilişkiselliğe başvurulmadan Tanrı'ya atfedilmesi, O'nun çoklu bir yapıda olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu anlamda, Fârâbî'nin, kemal sıfatlarının çevremizde var olanlarının yetkinliklerini gösteren isimlerden oluşturulduğunu belirtmesi, sıfatlarla Tanrı arasında ontolojik bir bağ kurmadığını göstermiştir. Bu durumda onun basit olan Tanrı'ya kemal sıfatlarını çelişkiye düşmeden atfettiğini gösterir.

Fakat Fârâbî'nin kemal sıfatlarını ilişkisellik üzerinden Tanrı'ya atfettiğini kabul etmek, onun bu konudaki diğer ifadelerinden dolayı pek mümkün görünmemektedir. Nitekim o ilgili ifadelerinde sıfatların Tanrı'da nasıl anlaşılması gerektiğini şu şekilde belirtir:

İlk (Evvel)'in başkasıyla aldığı ortak isimlerin bir kısmı bütün var olanları içerir. Bir kısmı da var olanlardan kimisine verilir. İlk (Evvel)'le birlikte başkalarının ortaklaşa aldıkları isimlerin çoğunda, açıktır ki, her isim önce İlk (Evvel)'in yetkinliğini, sonra da varlıkça İlk (Evvel) karşısındaki mertebesine göre bir başkasını gösterir. "Var olan" (mevcud) ve "Tek" (vahid) isimleri böyledir. Bu iki isim, önce İlk (Evvel)'in cevheri olan her şeyi gösterir; sonra da cevherini İlk (Evvel)'ten almış ve O'ndan meydana gelmiş ve yararlanmış olmaları itibarıyla diğer şeyleri anlatır.⁴⁶

Yukarıdaki ifadelerine bakıldığında ilahi basitlik öğretisini benimsemiş olsa da Fârâbî, mükemmellik bildiren isimlerin Tanrı'ya atfedildiğinde, asli anlamda;

⁴⁶ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 18.

diğer varlıklara atfedildiğinde tali anlamda anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre, Fârâbi'nin özü itibariyle güzel olan Tanrı olduğu için, diğer varlıkların güzel olmasını, Tanrı'nın güzelliğinin bir yansıması olarak gördüğü söylenebilir. Bu anlamda güzelliğin hakiki anlamı Tanrı için, sembolik anlamı insan içindir. Dolayısıyla burada kemal sıfatlarının hakiki anlamının Tanrı'ya atfedilmesi söz konusudur.

Fakat belirtmeli ki, kemal sıfatlarının ilişkisellik bağlamının aksine, Tanrı'da asıl anlamlarına sahip olduğunu söylemekle Fârâbi iki bakımdan açık bir çelişki içerisine girmektedir. Birincisi, kemal sıfatlarının Tanrı'da birincil anlamda anlaşılması gerektiğini belirtmek, bu sıfatların Tanrı'da ontolojik olarak mevcut olduğunu varsaymayı gerektirmektedir. Bu varsayımın ilahi basitlik öğretisi ile uyumlu olduğunu söylemek zor görünmektedir. Zira kemal sıfatlarının Tanrı'ya hakiki anlamda atfedilmesi, onun çoklu bir tabiata sahip olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir.⁴⁷ Dolayısıyla, sıfatlara dair böyle bir açıklama tarzını benimsemekle Fârâbi'nin bu konuda çelişkili bir yaklaşıma sahip olduğu söylenmelidir. İkincisi, kemal sıfatları hakkındaki bu açıklama kabul edildiğinde sembolik dil yaklaşımının imkânı kısmen zedelenmiş olur. Zira sembolik dil yaklaşımında sembolize etme eylemi, insandan Tanrı'ya doğrudur. Yani biz önce iyiye ve güzele dair kavramlar oluşturur ve sonra bunları başka şeylerin sembolleri haline getiririz. Fakat Fârâbi'nin ifade ettiği gibi düşünülürse bir sembolleştirmeden bahsedilemez. Çünkü bu durumda sıfatların hakiki anlamı bilinemeyeceğinden bunları başka bir şeye sembol yapmak mümkün olmaz. Zira Tanrı bütünüyle bilinmemektedir. Dolayısıyla bu sıfatların sembolik olarak kabul edilmesi, anlamı bize bütünüyle açık olmayan bir şeyi yine anlamı açık olmayan bir şeye sembol yapmak olur ki, bu durum, kemal sıfatlarının insanlarda bir karşılığının olmaması anlamına gelir.

Tanrı tasavvuru ve kemal sıfatları hakkındaki ifadelerinden Fârâbi'nin, ilahi basitlik ile kemal sıfatları arasında uyumlu bir yaklaşım geliştiremediği

⁴⁷ İlahi basitlik hususunda Fârâbi'nin mevziisini incelediği çalışmasında M. Sait Reçber, Fârâbi'nin kemal sıfatları hakkında bu açıklamasının Tanrı tasavvuru ile uyumlu olduğunu belirtmektedir. Çünkü yazara göre Fârâbi, kemal sıfatlarının Tanrı'da herhangi bir çokluğa delalet etmediğini söylerken bir yandan da bu sıfatları içlemsel bir özdeşlik bağlamında görmektedir. Daha açık bir ifadeyle yazar, Fârâbi'ye kemal sıfatlarının ontolojik bileşik ifade etmemelerinin yanı sıra semantik bir bileşiklik veya çokluk da ifade etmediği kanaatindedir. Öyle ki Reçber bu iddiasını Fârâbi'nin pek çok kemal sıfatının "ilim" sıfatıyla açıklamasıyla temellendirmektedir. Fakat Fârâbi her ne kadar pek çok kemal sıfatını tek bir nitelik üzerinden açıklasa da Reçber'e katılmak pek mümkün değildir. Zira sadece "ilim" sıfatı ile açıklamış olsa da Fârâbi'nin her sıfatı açıklama tarzı birbirinden farklıdır. Yani Fârâbi aynı terminolojiyi kullansa da her kemal sıfatında farklı bir vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte kemal sıfatlarının ontolojik bir bileşikliğe sahip olduğu iddiası bir nebze anlaşılır olmasına karşın bu sıfatların semantik bir özdeşliğe sahip olduğu iddiası kabul edilemez. Zira sıfatların semantik özdeşliğe sahip olduğu kabul edilirse bu sıfatların eş anlamlı olması gerekir ki bu durumda Fârâbi her seferinde aynı anlama gelen kelimelerle Tanrı tasavvurunu açıklamış olacaktır. Fakat Fârâbi'nin mevziisi için böyle bir yorumdan ziyade kendileriyle başka anlamları kastettiği kemal sıfatları hususunda Tanrı tasavvuruna uygun bir yaklaşım geliştiremediği yorumu daha makul olacaktır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Sait Reçber, "Fârâbi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi," *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara, 7-8 Ekim 2005): 219-220.

görülmektedir. Zira o, Tanrı'nın basit bir varlık olduğunu düşünmekle birlikte kendisine atfedilen kemal sıfatlarının diğer varlıklara nispetle birincil anlamda anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Bu da kemal sıfatlarının Tanrı'da ontolojik olarak mevcut olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Fakat sıfatlar hakkındaki bu açıklama, Tanrı'da bir çokluğu ima etmesine karşın ilahi basitlik, Tanrı'nın çoklu bir yapıda olmadığı üzerine kurulu bir öğretimdir. Bununla birlikte Fârâbî'nin çelişkili görünen bu iki açıklaması, aralarında bir öncelik sonralık ilişkisi olduğunda şeklinde uzlaştırılabilir. Yani o, kemal sıfatlarının Tanrı'da nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki açıklamasını, ilahi basitlik öğretisini benimsemeden önce yapmış olabilir. Zira iki görüşü arasındaki çelişki ancak bu şekilde açıklanabilir. Fakat bu da düşük bir ihtimaldir. Çünkü bu konuda görüşlerine yer verdiği *Medinetü'l-Fazıla* ve *Siyasetü'l-Medeniyye* gibi eserlerinde bu açıklamalarını beraber almıştır. Bundan ötürü bu iki görüşü arasında bir öncelik sonralık ilişkisi olduğu söylenemez. Dolayısıyla Fârâbî'nin hem Tanrı'nın basitliğini savunmasını hem de kemal sıfatlarının birincil anlamının Tanrı'ya ait olduğu savunmasını uzlaştırmak zor görünmektedir.

Özetle, Fârâbî, zorunlu varlık olan Tanrı'nın mümkün varlıklardan farklı olduğunu, onların aksine, onun bileşik değil basit bir varlık olduğunu belirtmektedir. Fârâbî'ye göre Tanrı basit bir yapıda olmak zorundadır çünkü çoklu bir yapıda olması demek O'nu varlığa getirecek bir sebebe ihtiyaç duyması demektir. Bu da Tanrı'nın zorunlu değil mümkün bir varlık olduğunu iddia etmek olacaktır. Bu düşünceye sahip olmakla birlikte Fârâbî, Tanrı'ya atfedilen kemal sıfatlarının Tanrı'da birincil, mümkün varlıklarda ikincil anlamda anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Yani iyilik ve güzellik bildiren tüm sıfatlar birincil anlamda Tanrı'ya, ikincil anlamda mahîûkata atfedilmelidir. Fakat kemal sıfatları hakkında böyle bir açıklama yapmak söz konusu sıfatların Tanrı'da ontolojik olarak mevcut olduğunu kabul etmekle aynı şey olacaktır ki bu da ilahi basitlik öğretisi ile çelişmektedir. Aralarındaki bu çelişkiye rağmen Fârâbî'nin her iki görüşe de eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Bu duruma binaen Fârâbî'nin kemal sıfatları konusunda, sahip olduğu Tanrı tasavvuruna uygun bütüncül bir açıklama modeline sahip olduğunu söylemek zor görünmektedir.

3. FÂRÂBÎ'NİN MEVZİİSİ VE BÜTÜNCÜL BİR TEORİ

Bütüncül bir din dili teorisinin şartlarını sağlayıp sağlamadığını incelemek için araştırmamın sacayaklarını oluşturan, Fârâbî'nin din ve Tanrı tasavvurunu belirgin hale getirdikten sonra filozofun mevziisine dair değerlendirmelerimi ele alabilirim. Başarılı bir din dili teorisi için belirlediğim şartlar göz önüne alındığında, Fârâbî'nin açıklamalarının bütüncül bir din dili teorisi oluşturmak için yeterli olmadığını söylemek mümkündür. Filozofu bu konuda başarısız bulmamın ilk nedeni, başarılı bir teoride bulunması gereken din ve Tanrı tasavvuru arasındaki uyumun yokluğudur. Fârâbî'nin bu iki husustaki açıklamaları birbirleriyle gereken uyumu sağlamamaktadır. Zira filozof dinin sembolik bir dile, felsefenin ise hakiki bir dile sahip olduğunu söylemesine rağmen, Tanrı

hakkındaki düşüncelerini dinî metinlerde yer alan sıfatlar vasıtasıyla ifade etmektedir. Bir diğer deyişle Tanrı hakkındaki felsefi analizlerini dinî metinlerde yer alan "alim, hay, hak"⁴⁸ gibi sembolik(!) ifadelerle gerçekleştirmektedir. Fakat dinî metinlerde yer alan bu sıfatları kullanması, onun sembolik ifadelerle felsefi tasvirler yaptığını gösterir ki bu da onun hem felsefe tarifine hem de din ve felsefe arasında inşa ettiği ilişkiye uymaz. Zira ona göre felsefi bilgi, sembolik bir dile sahip değildir. Dolayısıyla dinî metinlerde yer alan bu sıfatları felsefi eserlerinde kullanması, filozofun din-felsefe ilişkisine dair açıklamalarında ya bir uyumsuzluk olduğunu ya da yaptığı açıklamaya felsefi pratiklerinde riayet etmediğini gösterir.

Din ve Tanrı tasavvuru arasındaki uyumsuzluğun yanı sıra, Fârâbî'nin açıklamalarını bütüncül bir teorinin şartlarını sağlamaktan uzaklaştıran bir diğer neden, bu iki unsurun kendi içlerinde birtakım problemliliğe sahip olmalarıdır. Filozofun din tasavvurundaki problem, onun dini sembolik bir form olarak kabul etmesinin dinî pratiklerin izahını zorlaştırmasıdır. Zira dinî metinlerde Tanrı hakkındaki ifadelerin yanı sıra inananlara yönelik pek çok emir ve yasak bulunmaktadır. Bu emir ve yasakları hakiki anlamda anlayan inanç sahiplerinin onların sembolik anlama sahip olduğunu kabul etmesi imkânsız görünmektedir. Kaldı ki bu hususta bir ittifak dahi olsa Fârâbî, sembolik anlamda anlaşıldığında oluşacak muhtemel belirsizliğe karşın doyurucu bir açıklamada bulunmamıştır. Bu da kendisinin din tasavvurunu teorik olarak başarılı bir temellendirme olarak kabul etsek bile ideal bir din dili teorisi için gerekli olan pratik alt yapıdan yoksun olduğunu göstermektedir.

Fârâbî'nin Tanrı tasavvurundaki sınırlılığı ise onun ilahi basitlik öğretisini benimsemesine rağmen Tanrı'ya birtakım kemal sıfatlarını atfetmiş olmasıdır. İlahi basitlik öğretisine rağmen bu sıfatları Tanrı'ya atfetmenin makul izahları olsa da Fârâbî'nin bu husustaki açıklamaları söz konusu izahlardan birini benimsemeyi zorlaştırmaktadır. Çünkü o, bu sıfatların Tanrı'da birincil anlamda diğer varlıklarda ikincil anlamda kullanıldığını söylemektedir. Fakat kemal sıfatları hakkında böyle bir açıklama yapmak söz konusu sıfatların Tanrı'da ontolojik olarak mevcut olduğunu kabul etmekle aynı şey olacaktır ki bu da ilahi basitlik öğretisiyle açıkça bir çelişki ifade etmektedir. Dolayısıyla bu durum, onun Tanrı tasavvurunun kendi içerisinde tutarlı olduğunu söylemeyi güçleştirmektedir.

Tüm bunların yanı sıra bugün hala ideal bir din dili teorisi arayan araştırmacılar için söylenecek son nokta, Fârâbî'nin açıklamaları bütüncül bir din dili teorisi için gereken şartları sağlasa bile bu teorinin bugünün insanı için bir açıklama modeli olamaz. Zira mevcut epistemolojik durum göz önüne alındığında Fârâbî'nin katı realist epistemolojiye dayanarak oluşturduğu din-felsefe ilişkisini kabul etmek pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bugün

⁴⁸ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 13.

ideal bir din dili teorisi inşa etmek için vahiy yoluyla bildirilenler ile saf akli olarak bilinenler arasında Fârâbî'den farklı bir ilişki kurmak gerekmektedir. Ancak bu ilişki inşa edildiğinde yeni bir teoriye kapı aralanmış olunacaktır.

SONUÇ

Fârâbî'nin din dilinin sembolik olduğu iddiasının temelinde onun "din" tasavvuru yatar. Fârâbî'ye göre, dinin yapısı, din dilinin sembolik olmasını gerektirir. Din derece bakımından felsefeden sonra gelir; zira dini metinler, felsefedeki tümellerin sembollerinden ibarettir. Dolayısıyla, dinî ifadeler sembolik olarak anlaşılmalıdır. Fârâbî'nin sembolik dil için gösterdiği ikinci gerekçe, onun Tanrı tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Fakat Fârâbî her ne kadar yazılarında Tanrı tasavvurunun sembolik dili gerektirdiğine dair bir açıklama yapmış olmasa da sahip olduğu Tanrı tasavvuru kendisini sembolik dile götürmüş olabilir. Zira Fârâbî, Tanrı ile ilgili açıklamalarının temelinde ilahi basitlik öğretisini yerleştirmiş ve bundan dolayı Tanrı'ya sadece "bir" vasfının yüklenebileceğini belirtmiştir. Eğer Tanrı'ya hakikî anlamda sadece "bir" sıfatı yüklenebiliyorsa, O'na yüklenen diğer sıfatlar ancak sembolik anlamda yüklenebilir.

Teolojide sembolü zorunlu kılan şeyin Tanrı'nın tabiatı ve dinin yapısal mahiyeti olduğunu belirten Fârâbî'nin öne sürdüğü gerekçeler -özellikle Tanrı hakkındaki açıklamaları- felsefi açıdan oldukça makuldür. Bu anlamda Fârâbî'nin teolojik ifadeler hususunda sembolik dil üzerindeki vurgusu anlaşılır bir tavidir. Bununla birlikte din hususunda bütünüyle sembolik dili savunan Fârâbî'nin, kendi yaklaşımına bütünüyle riayet etmemesi, onun eleştirilmesine neden olmuştur. Daha açık bir ifadeyle Tanrı hakkında konuşmanın merkezine ilahi basitlik öğretisini yerleştiren Fârâbî, Tanrı hakkında hakiki anlamda nitelendirmelerde bulunmaktadır. Fârâbî'nin sembolik yaklaşımıyla çelişik olarak Tanrı'ya dair bu nitelemeleri, kendisine en azından bazı sıfatları hakiki anlamda yüklediğimiz bir Tanrı tasavvuruna sahip olmaksızın tutarlı bir din dili teorisi geliştirmenin mümkün olmayacağı şeklindeki iddiayı doğrulamaktadır. Bu da her ne kadar bütünüyle sembolik bir dili savunsa da Fârâbî'nin, Tanrı hakkındaki bazı hükümlerinin hakiki anlamda doğru olduğunu varsaymaktan kaçınmadığını göstermektedir. Sonuç olarak yaklaşımındaki kurucu unsurların kendi içerisindeki sınırlılıkları ve birbirleriyle olan uyumsuzluğundan ötürü Fârâbî'nin bütüncül bir din dili teorisinin olmadığı söylenmelidir.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. *Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*. İstanbul: Pasifik Ofset, 2013.
- Acar, Rahim. "Foundation of Religion: An Appraisal of al-Fârâbî's and Ibn Sînâ's Positions." *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3, (2020): 28-43.
- Alper, Ömer Mahir. "İslam, Akıl ve Hakikat." *Milel ve Nihal Araştırma Dergisi* 7, sayı 3 (2010): 39-72.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2000.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış." *Bilimname: Düşünce Platformu* (2004): 5-16.
- Başdemir, Hasan Yücel. "Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Fârâbî ve Chisholm Karşılaştırması." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sayı 17 (2010): 39-65.
- Bayrakdar, Mehmet. "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları" Adlı Risalesi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36, (1997): 45-65.
- Deniz, Gürbüz. "Din, Felsefe ve Mille." *Diyanet İlmî Dergi* 1, (2016) 65-80.
- Erdoğan, Ömer Faruk. "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi." *Diyanet İlmî Dergi* 52, sayı 1 (2016): 225-246.
- Fârâbî. *es-Siyaset'ül-Medeniyye*. çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Fârâbî. *Füsulu'l-Medeni*. Çeviren Hanifi Özcan. İzmir: İstiklal Matbaası, 1987.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Burhan*. Çeviren Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yay., 2008.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Huruf*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Mille*. Çeviren Fatih Toktaş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1 (2000): 247-273.
- Fârâbî. *Şerait'ül-Yakin*. Çeviren Mübahat Türker-Küyel. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Fârâbî. *Medinetü'l-Fazıla*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Fârâbî. *Tahsilu's-Sa'ada*. Çeviren Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Fârâbî. "Tenbih ala Sebili's- Saade." *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çeviren Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelemesi -Fârâbî, İbn Sina ve Rüşd Örnekleri." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34, (2008) 121-144.
- Keklik, Nihat. *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantiği* II. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969.
- Kurşunoğlu, Mustafa Said. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak "Mille"." *Mavi Atlas* 6, (2018): 29-62.
- Mahdi, Muhsin. "Science, Philosophy, and Religion in AlFârâbî's *Enumeration of the Sciences*." Editör J. E. Murdoch and E. D. Sylla, 113-147, *The Cultural Context of Medieval Learning* içinde. Holland: Reidel Publishing Company, 1975.
- Nur, Abdullah Selman. *Fârâbî'de Mille Teorisi*. Yüksek lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.

Özkan, Abdussamet. "Fârâbi'de İlahi Basitlik." *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 2, (Nisan 2016): 87-100.

Reçber, Mehmet Sait. "Fârâbi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi." *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*. Ankara (Ekim 2004, 2005): 213-227.

Ricoeur, Paul. *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*. Çeviren Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007.

Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row Publisher, 1957.

Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Turgut, Ali Kürşat. "Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (2012): 1-21.

ABSTRACT**Does Fârâbi Propose A Holistic Theory of Religious Language?**

Religious language is the language of religious texts that contain many transcendent contents, especially contents on God. The reason why this language is included in the field of philosophical inquiry is the search for the possibility of a meaningful conversation about God. The ontological difference between God and the man lies at the root of the problem of religious language, in which the relationship of language with metaphysical reality is examined. This difference has led philosophers to focus on the subject to form a holistic theory of religious language that includes answers to what is meant when certain predicates are attributed to God and hence, how religious teachings, orders, and prohibitions should be understood. One of the basic facts that determine the answers to the above questions on forming a holistic theory of religious language is religion and the other one is the imagination of God. Ninth century philosopher al-Fârâbi made explorations about the possibility of talking about God by grounding the first of these two phenomena on the relation of philosophy and religion and the second on the doctrine of divine simplicity. This study will discuss whether al-Fârâbi's statements can be accepted as a holistic theory of religious language. For this, first, al-Farabi's views on religion and his concept of God will be clarified. Secondly, the study will demonstrate that the philosopher's statements on these two issues are not compatible. It will claim that this incompatibility prevents approving of al-Farabi's statements as a holistic theory of religious language.

Keywords: Religious language, al-Farabi, Divine Simplicity, Imagination of God.

ÇEVİRİLER



TRANSLATIONS

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 6

İRADENİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE KİŞİ KAVRAMI

Freedom of The Will and The Concept of A Person

Yazar

Harry Gordon FRANKFURT

Çevirmen

Aysun TÜRKCAN, Öğretmen | Teacher

Osman Ülkümen Ortaokulu | Osman Ülkümen Secondary School

a70turkcan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9686-2331>

Makale Türü | Type of Article: Çeviri | Translation

Başyuru Tarihi | Date Received: 11.10.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 8.12.2020

Atıf | Cite As

FRANKFURT, Harry Gordon. "İradenin Özgürlüğü ve Kişi Kavramı". çev. Aysun Türkcan. Din ve Felsefe Araştırmaları 3/6 (Aralık 2020): 255-268.

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

İRADENİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE KİŞİ KAVRAMI*

Harry Gordon FRANKFURT

Çeviren Aysun TÜRKCAN

Son zamanlarda filozoflar, person (zat/kişi) kavramının analizinin, *bu kavramın* gerçek bir analizi olmadığı fikrini kabul etmektedirler. İnsan kavramını mevcut standartlarda en son kullanan Strawson "person" kavramını tanımlarken "*hem bilinç hem de bedensel özellikler atfedebileceğimiz bir varlık türü...*" ifadesini kullanmaktadır. Bu tanım o türün her bir bireyine eşit derecede uygulanabilmektedir.¹ Fakat insan dışında hem mental hem de fiziksel özelliklere sahip pek çok varlık bulunmaktadır. Tuhaf görünebilir ama Strawson'ın zihnindeki sadece insanı değil bazı hayvan türlerini de içeren varlık türünü ifade eden bir kelime İngilizcede bulunmamaktadır. Fakat bu değerli bir felsefi terimin suiistimalini haklı çıkarmaz.

Bazı hayvan türlerinin üyelerinin person olup olmadığına sadece bu kavramı doğru kullanıp kullanmadığımızla karar veremeyiz. Hem psikolojik hem de fizyolojik özelliklere sahip ama "person" olmadığını rahatlıkla söyleyebileceğimiz pek çok varlığa "person" teriminin kullanılabileceğini onaylamak, dilimize şiddet uygulamak olur. Dilin bu yanlış kullanımı kuşkusuz masum bir hatadır. Fakat bu sadece kelime hatası olmasına rağmen, önemli bir zarara yol açmaktadır. Gereksiz bir şekilde felsefi kelimelerimizi azaltmaktadır. "Person" terimiyle alakalı önemli bir sorgulama alanını gözden kaçırma ihtimalini artırmaktadır. Bizim kendimizin esasen ne olduğumuz anlaşıldığından, filozoflar tarafından daha merkezi ve kalıcı bir problemin olmadığı beklentisine düşülmüş olabilir. Fakat bu problem o kadar çok ihmal edildi ki, yaygın bir kayıp hissi uyanmadan ve dikkat etmeden bu isim kullanılmamış olabilir.

"Person"(kişi) kelimesi "people"(insanlar)'ın tekil formu olduğuna ve belli biyolojik türlerdeki üyelikten başka bir şey ifade etmediğine dair bir algı bulunmaktadır. Kelimenin felsefi ilgiye haiz bu algısının "person" olma kriteri, bizim türümüzün üyelerini diğer türlerin üyelerinden ayırmaya yaramıyor. Bu kelime daha çok kendimizle ilgili en insani endişelerimizin konusu olan

* Bu makale 'The Importance of What We Care About (Cambridge University Press 2007)' adlı kitabın 11-25 sayfaları arasında yer alan 'Freedom of The Will and The Concept of A Person' başlıklı ikinci bölümün tercümesidir.

¹ P. F. Strawson, *Individuals* (London: Methuen, 1959), 101-102. Ayer'in 'person' kullanımı da aynıdır: Bu anlamda personların karakteristikleri farklı fiziksel özelliklere sahip olmalarının yanı sıra farklı formlarda bir bilinçle de donatılmışlardır. (A. J. Ayer, *The Concepts of a Person* [New York: St. Martin's, 1963], 82) Strawson ve Ayer sadece zihni ve bedeni olmayıp aynı zamanda bir kişi olmanın ne demek olduğunu anlama probleminden ziyade, zihin ve beden arasındaki ilişkiyi anlama problemiyle ilgilenmişlerdir.

özelliklerle yaşamımızda en problemlili ve en önemli olarak kabul ettiğimiz özellikleri yakalamak için oluşturulmuş bir kelimedir. Şimdi bu özellikler bizim türümüzün üyelerine has genel özellikler olmasa bile bizim için aynı öneme sahip olacaklar. Bu özellikleri diğer varlıklarla paylaşıyor olsaydık bile, insan olma durumunda bizi en çok ilgilendiren şey, bizi daha az ilgilendirmeyecektir.

“Person”lar olarak kendimize ait olan bu kavram, zorunlu olarak türümüze özgü niteliklerin kavramı olarak anlaşılmalıdır; insan olmayan türlerin üyelerinin “person” olması kavramsal olarak mümkündür. Aynı şekilde insan türünün bazı üyelerinin “person” olmaması da kavramsal olarak mümkündür. Başka bir türün hiçbir üyesinin bir insan olmadığı genel varsayımına göre; insan olabilmek için sahip olunması gereken bir dizi karakteristik özelliğin -doğru ya da yanlış olmasının hiçbir önemi olmayacak şekilde- “person” olmanın esası olarak kabul ediliyor.

Oysa benim görüşüme göre insan ile diğer varlıklar arasındaki önemli fark “person”un iradesinin yapısında bulunmaktadır. İnsan, tercihte bulunma ya da istek ve motivasyona sahip olma konusunda yalnız değildir. Bu tür şeyleri diğer varlık türleriyle paylaşmaktadır. Hatta bu türlerin bazıları ön düşünceye dayanan kararlar alıp tedbirler alabilmekte ve kafalarında fikir tasarlar görünmektedirler. Tuhaf olan şu ki; insana has bir özellik olarak görünmesine rağmen bu varlıklar da, benim “ikinci düzey istekler” olarak adlandırdığım şeye sahip olabilmektedirler.

Bir şeyi istemek, seçmek ve bir şeyi ya da değerini yapmak için harekete geçmenin ötesinde kişi belli istek ve motivasyonlara sahip olmayı (ya da olmamayı) isteyebilir. Tercih ve amaçlarında, olduklarından farklı olmayı isteme kapasiteleri vardır. Pek çok hayvan, benim “birinci düzey istekler” olarak adlandırdığım basitçe bir şeyi ya da değerini yapmayı ya da yapmamayı isteme kapasitesine sahip gözükmemektedirler. Fakat insanın dışındaki hiçbir varlık ikinci düzey isteklerle kendini gösteren *kendini değerlendirme (reflective self-evaluation)* kapasitesine sahip gözükmemektedirler.²

I

İstemek fiiliyle belirlenmiş kavram anlaşılması olağanüstü zor bir kavramdır. “A X’i istiyor” şeklindeki bir cümle çok az bir bilgi içermektedir. Anlamını ayrıntılarıyla belirtmeye ve genişletmeye yarayan içeriğin dışında, tek başına alındığında, böyle bir cümle şu anlamlara gelebilir; a) X’i yapma beklentisi A’daki duygusal cevabı anlamamızı sağlayacak bir algı ortaya çıkarmaz. b) A, kişinin X’i istediğinden habersizdir. c) A, kişinin X’i istemediğine

² Sadelik adına tercih ve karar gibi kavramları ihmal ederek kişinin istemesi ya da arzu etmesi ile uğraşacağım. Tümüyle aynı anlamda olmasa da istemek ve arzu etmek kelimelerini birbirinin yerine kullandım. Bu kelimelerin bilinen nüanslarını bırakmamdaki motivasyonum ‘istemek’ fiilini -ki anlamı söz konusu olduğunda benim amaçlarıma daha uygun olmaktadır- kendini ‘arzu etmek’ fiili kadar isimlerin oluşumuna ödünç vermemesidir.

inanır. d) A X'i yapmaktan kaçınmak istiyor. e) A Y'yi yapmak istiyor ve hem Y'yi hem X'i yapmanın imkânsız olduğuna inanıyor. f) A, X'i yapmayı gerçekte istemiyor. g) A, X'i yapmaktansa ölmeyi tercih ediyor ve benzeri...

Bu yüzden benim yaptığım gibi sadece kişi, bir şeyi isteyip istemediği zaman birinci düzey isteklere sahip olduğunu ve bir kısım birinci düzey isteklere sahip olup olmamayı istediği zaman da ikinci düzey isteklere sahip olduğunu öne sürerek, birinci ve ikinci düzey istekler arasındaki ayırımı formüle edemeyiz.

Gördüğüm kadarıyla "A X'i istiyor" şeklindeki cümleler çok fazla ihtimali içermektedirler.³ Sadece A'yı yapmayı mı istiyor yoksa A'yı istemeyi mi istiyor. Yani birincil istek mi yoksa ikincil istek mi belli değil. Hatta (a) gibi cümleler (g) yoluyla doğru olduğu zaman bile bu cümleler doğru olabilmektedirler. A'nın X ile ilgili hiçbir fiilden haberi olmadığı zaman, kişinin X'i istediğinden haberi olmadığı durumlar, ne istediği konusunda kişinin kendisini kandırdığı durumlar, X'i istemediğine dair yanlış inancının olduğu durumlar, X'e dair isteğiyle çelişen başka istekleri olduğu zaman ya da karışık duygular besleyip kararsız olduğu durumlar, söz konusu istekler bilinçli ya da bilinçsiz olabilir, bu isteklerin tek anlamlı olmaları da gerekmemektedir. Kişi onlarla ilgili yanılabilir de. Kişinin isteklerini ifade eden cümleler dikkate alındığında önemli bir belirsizlik kaynağının olduğunu görmekteyiz.

Birincil istekleri anlatan "A, X'i istiyor" şeklindeki cümleyi düşünelim. Burada X bir eyleme tekabül etsin. Bu tür bir cümle tek başına A'nın X'e karşı isteğinin derecesini göstermez. A'nın gerçekte yaptığı ya da yapmaya çalıştığı şey konusunda bu isteğin belirleyici bir rol oynayıp oynamadığı net değildir. Şunu haklı olarak söyleyebiliriz ki; X, A'nın birçok isteğinden sadece biri olduğu durumda bile, A X'i istiyor denebilir. Hatta X, A'nın en çok istediği istek olmadığı durumlarda bile. Yani, en çok istediği şey başka bir şey olsa da A X'i istemektedir ve A bir eylemde bulunduğu onu motive eden şey X olmasa da "A, X'i istiyor" dememiz doğru olabilir. Diğer yandan birisi "A X'i istiyor" dediğinde A'ya, yaptığı şeyi yaptıran motivasyon, bu istektir. Ya da "A, (fikrini değiştirmede) bu istekle motive oldu" demek istemiş olabilir.

İkinci şekilde kullanıldığı zaman "irade" (will) kelimesinin özel bir kullanımını görüyoruz, o zaman cümle A'nın iradesini tanımlamaktadır. (benim kabul edilmesini önerdiğim gibi) Failin iradesini tanımlamak demek kişinin eyleminde kendisiyle motive olduğu isteği (ya da istekleri) tanımlamak demektir. O zaman failin iradesi birinci düzey istek ya da isteklerle aynıdır. Fakat irade kavramı, birinci düzey istek kavramıyla aynı kapsamda değildir. İrade kavramı faili sadece belli bir yönde hareket etmeye yönlendiren bir kavram değildir.

³ Bu paragrafta söylediklerim sadece x olası bir eylem ya da eylemsizliğe tekabül ettiği durumlar için geçerli değildir. Ayrıca birinci düzey isteklere tekabül eden X'i yapmak durumlarına ve "A X'i yapmak istiyor." İfadelerinin gösterdiği durumlar için geçerlidir. Bu ifadenin kısaltılmış versiyonu ise "A X'i yapmayı istemeyi istiyor." şeklindedir. Bu ifade de ikinci düzey istekleri tanımlamaktadır.

İrade daha çok etkili istek kavramıdır. Bu istek, bütün yollardan kişiyi harekete geçiren bir istektir. Dolayısıyla irade fikri, failin yapmaya niyet ettiği şey fikriyle aynı değildir. Hatta failin, X fiilini yapmaya dair yerleşmiş bir niyeti olabilir, fakat yine de X'in dışında bir eylem yapabilir. Çünkü niyetine rağmen X fiilini yapmaya dair isteği, onunla çelişen başka istekler yanında daha güçsüz kalmış ve daha az etkili olmuş olabilir.

"Şimdi A X'i istiyor" şeklindeki cümlelerin ikinci düzey istekleri tanımladığı durumları düşünelim. Bu cümledeki X fiili ile birinci düzey bir istek kastedilmektedir. Fakat aynı zamanda bu cümle için "A, X'i istemeyi istiyor" ifadesinin doğru olması da mümkündür. A'nın X'e dair bir isteğe sahip olmayı istemesi doğru olabilir ve A bir tek anlama gelecek bir isteğe sahip olması gerçeğine rağmen, çelişki ve duygu karmaşası yaşayıp X'den kaçınması da mümkündür. Bir kimse belli bir isteğe sahip olmayı isteyebilir fakat aynı zamanda bu isteğin yerine getirilmemesini de isteyebilir.

İlaç bağımlılığı olan hastalara psikoterapi uygulayan bir doktor düşünelim. Doktorumuzun şöyle bir inancı var: Eğer, hastalarını bağımlı oldukları ilaca duydukları isteğin nasıl bir şey olduğunu kendisi de anlayabilirse, onlara yardım etme kabiliyetinin artacağına inanmaktadır. Doktorumuza böyle bir isteğe sahip olma izninin verildiğini düşünelim. Eğer kişinin isteği gerçek bir istekse, o zaman istediği şey, ilaç isteğine tutulduğu zaman karakteristik olarak hissedilen bağımlılık duygusu değildir. Doktorumuz belli bir dereceye kadar ilaç almaya meyilli olmayı istemektedir.

Burada doktorumuzun ilaç alma isteği ile motive olmak istemesine rağmen, bu isteğin çok etkili olmasını istememesi de mümkündür. Bu isteğin kendisini her açıdan harekete geçirmesini istemiyor olabilir. O, şu ana kadar ilaç almayı *istemeyi istedi*, ilaç almayı değil. İlaçla tatmin olmak gibi bir isteği bulunmuyor. Aslına bakarsanız ilaç almama isteğine de sahip olabilir. Bu isteğin onu tatmin etmesini imkânsız kılacak düzenlemeler yapabilir.

O zaman doktorun ilaç alma isteğini istemesinden "zaten ilaç almayı istemektedir" sonucunu çıkarmak yanlış olacaktır. Onun ikinci düzey isteği birincil istek olan ilaç alma isteğine yol açmaz. Eğer ilaç zorunlu olarak kişiye uygulanırsa, bu durum örtülü halde bulunan ilacı almayı istemeyi isterken aynı zamanda onu almakla ilgili bir isteği olmayabilir. Belki de bütün istediği bu isteği tatmaktır. Yani sahip olmadığı belli bir isteğe sahip olma arzusu iradesinin bu istekten farklı olmasını gerektiren bir istek olmayabilir.

X'i istemeyi sadece bu sınırlı şekliyle isteyen birisinde bu istek kelime olarak kalır ve X'i istemeyi isteme gerçeği aslında onun iradesinin tanımını vermez. Fakat "A, X'i istemeyi istiyor" ile tanımlanabilecek ikinci bir durum daha bulunmaktadır ve söz konusu cümle bu ikinci durumu anlatmak için kullanıldığında A'nın iradesinin olmasını istediği şeyle uyum içinde olur. Bu

durumda cümle şu anlama gelmektedir: "A, X'i isteme isteğinin kendisini etkin olarak harekete geçiren bir istek olmasını istiyor. Böyle durumlarda cümle şu anlama geliyor: "A, sadece X'i istemeyi istemiyor aynı zamanda onun kendisini harekete geçiren bir istek olmasını da istiyor." O, bu isteğin etkin olmasını istiyor yani gerçekten yaptığı işin kendisini motive etmesini istiyor. "A, X'i yapmayı istemeyi istiyor " cümlesi bu anlamda kullanıldığında A'nın X'i yapma isteği olduğu anlamı ortaya çıkıyor. A'nın hem X'i yapmayı istemeyi isteyip hem de X'i istememesi söz konusu olamaz. X'i istemeyi isteyebilmekle uyumlu bir şekilde yalnızca X'i istiyorsa, bu durumda X onun isteklerinden sadece bir tanesi değil, onun iradesidir.⁴

İşine konsantre olma isteğinin, kendisini yaptığı işe motive etmesini isteyen bir kimse düşünün. Eğer bu savımız doğruysa "kişi, işine konsantre olmayı zaten istemektedir" şeklinde düşünmemiz gerekmektedir. Bu istek onun isteklerinden birisidir. Fakat kişinin ikincil isteğinin gerçekleşip gerçekleşmemesi sorusu, bu isteğin, onun isteklerinden biri olup olmadığı sorusuyla bağlantılı değildir. Bu, o isteğin kişinin etkin bir isteği ya da irade olup olmadığıyla ilgilidir. Eğer durum tehlikeli ise onun isteği- yaptığı şeyi ona yaptıran- işine konsantre olmaktır. Bu durumda istediği şey aslında istemeyi istediği şeydir. Yani isteğine konsantre olma isteğine rağmen bu onun isteklerinden biri olmaya devam edecektir.

II

İnsanların ikinci düzey istekleri vardır ya basitçe belli bir isteğe sahip olmayı istedikleri zaman ya da belli bir isteğin onların iradesi olmasını istedikleri zaman ikinci durumdaki ikinci düzey isteklere ben "ikinci düzey irade" adını veriyorum. İkinci düzey istekleri değil de ikinci düzey iradeye sahip olmayı insan olmanın gerekliliği olarak görüyorum. İkinci düzey istekleri olup da ikinci düzey iradesi olmayan bir failin olması mantıken mümkün olmalıdır fakat böyle bir failin olma ihtimali yoktur. Benim görüşüme göre böyle bir varlık "person" olmayacaktır. Birinci düzey isteklere sahip olan fakat "person" olmayan failer için ben "wanton" terimini kullanacağım. Çünkü bu kimselerin ikinci düzey iradeleri yoktur.⁵

⁴ Burada tanımlanan belli tür durumları içeren karışık ilişki net değildir, bence standart olarak kabul edilemez. Standart ve standart olmayan durumlar arasındaki esas farklılığın yattığı yer, söz konusu birinci düzey isteklerin tanımlandığı tanım türünde yatar. Sonuçta, düşünün ki A B'den o kadar çok hoşlanıyor ki B'nin ne yapmak istediğini bilmemesine rağmen B'yi motive eden istekle etkin bir şekilde motive edilmek istiyor. B'nin iradesinin ne olduğunu bilmeksizin. Diğer bir deyişle, A kendi iradesinin onun iradesinin aynısı olmasını ister. Tabi ki bu şekilde devam etmez; A zaten istekleri arasında B'nin iradesini oluşturan iradeye sahiptir. Ben burada metinde ortaya konan iddiaya karşılık gelen gerçek önermeler olup olmadığı ya da nasıl olduğu sorusunu takip etmeyeceğim, eğer varsa o iddia değiştirilmelidir.

⁵ İkinci düzey istekleri olup da ikinci düzey iradesi olmayan varlıklar, vahşi hayvanlardan önemli ölçüde farklıdır ve bazı amaçlar için, insanlardan daha arzu edilir olabilirler. Onları 'person' olarak adlandırmaktan beni alıkoyan kullanımım sonuçta biraz keyfidir. Bu kullanımı büyük ölçüde benimsiyorum çünkü varmak istediğim bazı noktaları formüleştirmeme imkân sağlıyor. Bundan

Bir "wanton"un temel özelliği iradesini önemsememesidir. Belli şeyleri yapması için istekleri onu motive eder. Ya o istekler tarafından harekete geçirilmeyi ister ya da başka isteklerin onu harekete geçirmesini tercih eder. "Wanton"lar sınıfı bütün hayvanları ve bütün küçük çocukları içerir. Bunların yanı sıra bazı yetişkinleri de içerebilir. Her durumda yetişkin insanlar az ya da çok "wanton" olabilirler. İkinci düzey iradelerinin olmadığı durumlarda birinci düzey isteklerine cevap verirken "wanton"ca davranabilirler.

"Wanton"un ikinci düzey iradesinin olmaması birinci düzey isteklerinin şuarsuzca ve hemen fiile döküldüğü anlamına gelmez. Bazı isteklerini fiile dökme fırsatı bulamayabilir. Dahası bu isteklerin fiile dökülmesi gecikebilir ya da bu istekleriyle çelişen diğer birinci düzey istekleri tarafından önlenebilir. Ya da bazı tedbirler alma gereği duyduğu için bu isteklerini gerçekleştiremeyebilir. Çünkü bir "wanton" da üst düzey akli melekelerle sahiptir ve onları işletebilir. "Wanton kavramında kişinin aklını kullanamayacağı ya da yapmak istediği şeyi nasıl yapacağı ile ilgili ince düşüncesinin olmadığı söylenemez. Akıllı bir "wanton"u diğer akıllı failerden ayıran şey, isteklerinin istenebilirliği ile ilgili endişe duymamasıdır. İradesinin ne olduğuyla ilgili sorgulamayı ihmal eder. Sadece herhangi bir hareket tarzını benimsemeyi aynı zamanda hangi eğiliminin baskın olduğunu da umursamaz.

Sonuçta, isteklerini uygulamadaki bir davranış biçiminin ya da diğerlerinin uygunluğu üzerinde düşünen akıllı bir varlık yine de "wanton" olabilir. Şunu iyi anlayalım ki "person" olmanın özü akılda değil iradededir. Kesinlikle, "akılsız bir varlık da "person" olabilir" iddiasında değilim. Çünkü sadece akli kapasiteleri sayesinde kişi iradesiyle ilgili eleştirel bir farkındalığa sahip olur ve ikinci düzey iradesini şekillendirebilir ve oluşturabilir. Bu nedenle kişinin iradi yapısı onun akıllı bir varlık olmasını baştan farz etmektedir.

"Person" ile "wanton" arasındaki farkı iki uyuşturucu bağımlısı arasındaki farkla gösterebiliriz. Bu iki kişinin ("person" ve "wanton") bağımlılık durumunun aynı olduğunu farz edelim ve bağımlı oldukları uyuşturucuya periyodik aralıklarla karşı koyamadıkları bir istek duymaktadırlar. Bağımlılardan birisi bu bağımlılığın nefret etmektedir ve sürekli olarak umutsuzca bu durumuyla mücadele etmektedir. Bağımlılığın baskısı karşısında bu çabaların faydası olmamaktadır. Uyuşturucu isteğini yenmesini sağlayacak her yolu dener. Fakat bu istekler onun direnemeyeceği kadar güçlüdür ve sonunda sürekli olarak isteğine yenik düşer. Bu kişi arzuları tarafından umutsuzca kuşatılmış isteksiz bir bağımlıdır (Unwilling addict).

İsteksiz bağımlı birbiriyle çelişen birinci düzey isteklere sahiptir. Hem uyuşturucu almayı istemektedir hem de onu almaktan kaçınmayı istemektedir. Bu birinci düzey isteklerinin dışında ayrıca ikinci düzey iradesi de bulunmaktadır.

sonra ne zaman 'A, X'i istemeyi istiyor' şeklindeki ifadeleri düşünsem ikinci düzey iradeleri açıklayan ifadeleri kastedeceğim, ikinci düzey istekleri açıklayanları değil.

Bu kişi uyuşturucu alma ve uyuşturucu almaktan kaçınma istekleriyle ilgili olarak tarafsız değildir. İradesini kullanarak gerçekleştirmek istediği istek ikinci düzey isteğidir yani uyuşturucudan kaçınma isteği. İsteksiz bağımlı bu isteğinin etkin olmasını istiyor ve bu amacı gerçekleştirmek için uğraşiyor.

Diğer bağımlı ise "wanton"dur. Fiilleri, birinci düzey isteklerini yansıtmaktadır. Bu bağımlı kendisini harekete geçiren isteklerin, kendileriyle harekete geçmeyi istediği istekler olup olmadığıyla ilgilenmez. Eğer uyuşturucu alımıyla ilgili ya da kendisini idare etmekle ilgili bir problem yaşarsa, bu dürtüsüne verdiği cevap bazı ihtiyatlar gerektirebilir. Fakat bu ihtiyat onu asla iradesini kullanmayı gerektirecek şekilde, istekler arasındaki bağlantıyı isteyip istemediği ile ilgili sorgulama yapmasını sağlamaz. "Wanton" bağımlı bir hayvan olabilir ve sonuçta iradesi ile ilgili endişe etme kapasitesi yoktur. Yaşadığı herhangi bir olayda "wanton"un endişeden yoksun olması onu hayvandan farksız hale getirmektedir.

Bu ikinci bağımlı ("wanton") tıpkı diğer bağımlıda olduğu gibi birinci düzey istekleri arasında çelişki yaşayabilir. İnsan (human) olsun olmasın "wanton" da (belki şartların zorlamasıyla) bir yandan ilaç almayı isterken diğer yandan ilaç almaktan kaçınmayı isteyebilir. Fakat isteksiz bağımlının aksine gelişen isteklerinden birini diğerine baskın gelecek şekilde tercih etmez, "şu tercihim olmalıdır" diyerek irade kullanmaz. Çelişen istekleri karşısında nötr olduğunu söylemek yanıltıcı olacaktır. Çünkü bu ifade her iki isteğin de eşit derecede kabul edilebilir olduğu çağrışımını yapmaktadır. Birinci düzey isteklerinden ayrı bir kimliği olmadığı için ne birini diğerine tercih eder ne de taraf tutmamayı tercih eder.

Sonuçta çelişen birinci düzey isteklerinden hangisinin galip geleceği isteksiz bağımlıyı – ki bu bağımlı "person"dur. Farklı kılmaktadır. Her iki istek de ona aittir. Sonuçta ister ilacı alsın isterse ondan kaçınmayı başarsın, gerçekten kendi istediği şeyi yapmak için hareket eder. Her iki durumda da kişi bizzat istediği şeyi yapar ve yaptığını dış bir etken sebebiyle değil yapmayı istediği için yapar. İsteksiz bağımlı kendisini ikinci düzey iradesini oluşturarak tanımlar. Bu isteklerden birini kendisi için daha doğru kılar ve bunu yaparak kendini diğerinden geri çeker. Bu fark gözetmeyişi ve geri çekilme sayesinde bu işi, ikinci düzey iradesinin oluşmasıyla başarılı bir şekilde tamamlar. Bu şekilde isteksiz bağımlı kafa karıştırıcı cümleleri analitik çözümlenmeye tabi tutarak kendisi için anlamlı hale getirir. Onu uyuşturucu almaya zorlayan kuvvet, kendi dışında bir kuvvettir. Bu onun kendi özgür iradesi değildir. Kendisini uyuşturucu almaya zorlayan kuvvet, özgür iradesine karşı bir kuvvettir.

"Wanton bağımlı" çelişen birinci düzey isteklerinden hangisinin kazanacağını umursamaz ya da umursayamaz. Onun bu endişe yoksunluğu, tercihindeki inandırıcı temelleri bulamaması sebebiyle değildir. Bunun sebebi ya "wanton"un düşünüp taşınma kapasitesinden yoksun olması ya da kendi istek

ve motivasyonlarını değerlendirme girişimlerine düşüncesizce umursamazlık göstermektedir.⁶ Birinci düzey çelişkinin yol açabileceği sadece bir tek sorun bulunmaktadır; çelişen isteklerin biri mi yoksa diğeri mi daha güçlüdür? Kişi her iki istek tarafından da harekete geçirildiği için, hangi istek daha etkin olursa olsun, bundan tümüyle memnun olmayacaktır. Özleminin mi yoksa nefretinin mi baskın geldiği onun için fark etmez. İstekler arasındaki çelişkide hissiz kalmıştır. Dolayısıyla isteksiz bağımlının aksine, “wanton bağımlı” bu mücadelede ne kazanabilir ne de kaybedebilir. “Person” eylemde bulunduğu kendisiyle harekete geçtiği istek ya istediği bir istektir ya da onsuz olmayı istediği bir istek. “Wanton” eylemde bulunduğu ise ikisi de yoktur.

III

İkinci düzey iradeyi oluşturabilme kapasitesi ile “person” olmak için gerekli olan kapasite arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır; ki bu ilişki sıklıkla insan olmanın ayırt edici işareti olarak düşünülmektedir. Bunun tek nedeni “person” un ikinci düzey iradeye sahip olmasıdır ki o da kişinin irade özgürlüğüne hem sahip olma hem de ondan yoksun olma kapasitesine sahip olması demektir. O halde “Person” sadece hem birinci düzey isteklere hem de ikinci düzey iradeye sahip varlık türünün kavramı değildir. “Person” kavramı aynı zamanda iradesinin özgürlüğü problem olabilecek bir varlık türü olarak da yorumlanabilir. Bu kavram bütün “wanton”ları dışarıda bırakır; hem insan altı varlıkları, hem de insanları. Çünkü bunlar irade özgürlüğüne sahip olmak için gerekli şartları karşılayamamaktadırlar. Aynı şekilde, bu kavram, eğer varsa - iradesi zorunlu olarak özgür olmak durumunda olan- insanüstü varlıkları da dışarıda bırakır.

Peki irade özgürlüğü ne tür bir özgürlüktür? Bu soru irade özgürlüğü kavramını diğer özgürlük türlerinin kavramlarından ayırarak insanın özel tecrübe alanının tanımlanmasını gerektirmektedir. Düşünceme göre iradenin özgürlüğü ile ilgilendiğimiz zaman tam da “person” problemini tespit etmiş olacağız.

Bilindik felsefi gelenekte özgür olmak temel olarak kişinin yapmayı istediği şeyi yapma meselesidir. Burada yapmayı istediği şeyi yapan fail fikri kesinlikle net değildir. Hem yapmak hem istemek hem de aralarındaki uygun ilişkinin ne olduğunu açıklamayı gerektirmektedir. Bununla birlikte problemin odağının netleştirilmesi ve formülünün inceltilmesi gerekse de özgür *hareket eden* fail fikrinde kapalı kalan bazı kısımların bu düşünceyle açığa kavuşabileceğine inanıyorum. Fakat bu fikir, kendisinden tamamen farklı olan, *iradesi özgür fail* kavramını tümüyle kaçırmaktadır.

⁶ Kişinin karakteristik özelliği olarak onun istek ve motivasyonlarının değerlendirilmesinden bahsederken, ikinci düzey iradesi zorunlu olarak onun birinci düzey istekleri karşısındaki ahlaki duruşunu ortaya koyacağı anlamına geldiğini iddia etmiyorum. Kişinin birinci düzey isteklerini değerlendirmesi ahlaki bakış açısından olmayabilir. Dahası kişi ikinci düzey iradesini şekillendirmede değişken ve sorumsuz olabilir ve tehlikede olan şeyi ciddi anlamda dikkate almayabilir. İkinci düzey iradeler sadece değerlendirmelerin öncelikli olduğunu gösterir. Temelde esas bir kısıtlama yoktur, eğer varsa şekillendirildiği şeyler üzerinde vardır.

Hayvanların istedikleri yöne koşma konusunda özgür olduklarını farz ederiz fakat onlarda irade özgürlüğü olduğunu düşünmeyiz. Dolayısıyla *yapmak istediği şeyi yapma özgürlüğü, irade özgürlüğüne sahip olmak için yeterli şart değildir*. O zaman, bir kimseyi hareket özgürlüğünden mahrum bırakmak, onun irade özgürlüğünü elinden almak anlamına gelmez. Bir fail, yapmakta özgür olmadığı şeylerin olduğunu fark ederse şüphesiz ki bu durum onun isteklerini etkiler ve yapabileceği tercihleri sınırlar. Böyle bir kişi aslında eylemde bulunma özgürlüğünü yitirmiştir. İsteddiği şeyi yapma özgürlüğü artık olmasa da iradesi eskisi gibi özgür olabilir. İsteklerini fiile dönüştürme konusunda özgür olmaması ya da iradesine göre hareket edememesi gerçeğine rağmen, hala isteklerini oluşturabilir. Ve bu belirlemeleri sanki fiil özgürlüğü zarar görmemiş gibi yapabilir.

“Person”un iradesinin özgür olup olmadığını sorduğumuz zaman, birinci düzey isteklerini fiile çevirme pozisyonunda olup olmadığını sormayız. Bu, isteğini yapmada özgür olup olmadığı sorusudur. İrade özgürlüğü sorusu kişinin yapmak istediği ile yaptığı şey arasındaki ilişkiyle ilgilenmez. Daha çok bizzat kişinin istekleriyle ilgilenir. Bu durumda onlarla ilgili soru nedir?

Kişinin fiil özgürlüğüne sahip olup olmadığı sorusuyla sıkı benzerliği olan, kişinin iradesinin özgür olup olmadığı sorusunu sormak bence çok doğal ve faydalıdır. Şimdi, fiil hürriyeti kabaca kişinin yapmayı istediği şeyi yapma hürriyetidir. Benzer şekilde kişinin irade özgürlüğüne sahip olması demek, *kişinin istemeyi istediği şeyi serbestçe isteyebilmesi* demektir. Daha açık bir ifadeyle kişinin irade etmeyi istediği şeyi irade etme konusunda özgür olması ya da istediği iradeye sahip olması demektir. Yani fiil özgürlüğü sorusu, kişinin *yapmak istediği fiille* ilgilidir dolayısıyla irade özgürlüğü sorusu da kişinin *sahip olmak istediği iradeyle* ilgilidir.

İradesi ile ikinci düzey iradesi uyumlu olduğu zaman kişi, irade özgürlüğünü tecrübe eder. İkinci düzey iradesi ile iradesi arasında tutarsızlık olduğunda ya da bu tutarsızlığın kendinden kaynaklanmayıp sadece bir şans olduğunu fark ettiğinde, bu özgürlüğe sahip olmayan kişi bunun yokluğunu far eder. İsteksiz bağımlının iradesi özgür değildir. Bu şunu gösteriyor ki söz konusu irade, istediği irade değildir. Ayrıca şu da doğru ki, farklı bir şekilde de olsa “wanton” bağımlı ne istediği bir iradeye sahiptir ne de istediğinden farklı bir iradeye. İkinci düzey bir iradeye sahip olmadığı için, iradesinin özgürlüğü onun için bir problem olamaz. Ondan yoksundur, sadece varsayım olarak ona sahiptir.

İnsanlar, benim kabataslak önerdiğimden çok daha karmaşık bir iradi yapıya sahiptir. Duygu karmaşası, çelişki, kendini yanıltma gibi durumlar, ikinci düzey isteklerde de birinci düzey isteklerde olduğu kadar fazladır. Eğer bir kimsenin ikinci düzey istekleri arasında çözümlenmeyen bir çelişki olursa, o zaman kişi *ikinci düzey iradeye sahip olmama tehlikesi içindedir*. Bu çelişki çözümlenmediği sürece birinci düzey isteklerinden hangisinin onun iradesi

olacağı konusunda tercihi olmayacaktır. Bu durum eğer çok şiddetliyse kişi, çelişen birinci düzey isteklerinden herhangi birisiyle kendisini yeteri kadar kararlı bir şekilde tanımlayamayacak olursa, bu durum "person" olarak kişiye zarar verecektir. Çünkü bu durum ya iradesini durdurma eğilimli olacak ve onu eylem yapmaktan alıkoyacaktır ya da onu iradesinden uzak tutma eğilimli olacak ve iradesi kişinin katılımı olmadan işleyecektir. Her iki durum da kişiyi isteksiz bağımlı gibi kendini harekete geçiren kuvvetler karşısında çaresiz bir seyirci durumuna düşürecektir.

Diğer bir karmaşa ise person, özellikle ikinci düzey istekleri çelişki halinde ise ikinci düzeyden daha yüksek düzey istek ve iradelere sahip olabilirler. Uzayıp giden üst-düzye isteklerin teorik limiti yoktur, ta ki sağduyu devreye girene kadar. Bu durum belki kişiyi yaşadığı tükenmişlikten kurtarır ve kişinin kendisini daha üst bir istekle şekillendirene kadar bireyin takıntılı bir şekilde kendini tanımlayamama krizini engeller. Bu tarz üst düzey istekler oluşturma eylemi, insanileştirmenin ucunu fazlasıyla açarak yine kişiye zarar verecektir.

Fakat keyfi olmaksızın bu tür eylemleri sonlandırmak mümkündür. "Person" kendisini kararlı bir şekilde birinci düzey isteklerinden biriyle kendini tanımladığı zaman, sınırsız sayıda üst düzey istek sıraya dizilir. Herhangi bir şüphe ya da çelişkisi olmadan işine konsantre olma isteğiyle motive olmayı isteyen bir "person" düşünün. Bu istek tarafından harekete geçen ikinci düzey iradenin kararlı olması demek, üst düzey irade ya da isteklerle ilgili sorguya açık hiçbir kapı aralığının olmaması demektir. Bu kişiye, işine konsantre olma isteğini istemeyi isteyip istemediğinin sorulduğunu düşünelim. Üçüncü düzey isteği içeren böyle bir sorunun gerçek bir soru olmadığı düşünülebilir. Bunu iddia etmek yanlış olacaktır çünkü kişi oluşturduğu ikinci düzey iradesini isteyip istemediğini düşünmemiştir. Bu sorunun bu iradeyle mi yoksa bir başka iradeyle mi ilgili olduğuyula ilgilenmez. Bu kararlılık kişinin ikinci düzey iradesiyle ilgili başka hiçbir soruya yer bırakmaz ve üst düzey isteklerle ilgili bütün soruları ortadan kaldırmak anlamındadır.

İsteksiz bağımlının sahip olabileceği, ikinci ya da daha üst düzey iradeler kasıtlı ve bilinçli olarak şekillendirilmelidir ve "person" bu istekleri gerçekleştirmek için çabalamalıdır. Fakat "person"un iradesinin bu üst düzey iradelere uygunluğu bundan daha kolay ve doğal olmayabilir. Kimi insanlar kibar olmak istedikleri zaman ya da kaba olmak istediklerinde, herhangi bir ön düşünce ya da kendini kontrol etmek için herhangi bir enerjiye ihtiyaç duymaksızın bu durum onları doğal olarak harekete geçirir. Bazı insanlar da kibar olmak istedikleri zaman kabalık duygusu tarafından harekete geçerler ya da kaba olmaya niyet ettikleri zaman yine aynı şekilde ön düşünce olmadan ya da bu üst düzey iradelere aktif direnç göstermeden, kibarlık duygusu tarafından harekete geçirilirler. Özgürlüğü kullanmak kimileri için çok kolaydır, kimileri ise bunu başarmak için çaba göstermelidir.

IV

Özgür İrade konusunu içeren bu teorim kendi türümüzün altında kalan türlerin üyelerine bu özgürlüğü verme konusundaki isteksizliğimizi kolaylıkla açıklamaktadır. Ayrıca bu konudaki herhangi bir teorinin de açıklaması gereken başka bir durumu da açıklamaktadır: Neden Özgür İrade arzu edilen bir durum olarak kabul edilmelidir. Özgür İrade'ye sahip olmak belli arzularımızın -ikinci ya da daha üst düzey isteklerimizin- karşılanması anlamına gelmektedir. Onun yokluğu ise hayal kırıklığı demektir. Tehlikede olan bu tatmin hissi, iradesi kendisine ait olduğu söylenen kişiler içindir. Bu hayal kırıklıkları kendine yabancı olduğu söylenen ya da kendisini harekete geçiren kuvvetler karşısında pasif bir seyirci olarak kalan ya da kendini çaresiz hisseden kişilerin yaşadıkları hayal kırıklıklarıdır.

İsteddiği şeyi yapma özgürlüğü olan "person" yine de istediği iradeye sahip olma pozisyonunda olmayabilir. Hem fiil hem de irade özgürlüğü olan bir kimse düşünün. O zaman kişi sadece istediğini yapma konusunda özgür olmayacak aynı zamanda istemeyi istediği şeyi isteyebilme konusunda da özgür olacaktır. Bana göre böyle bir durumda kişi istenilmesi ve düşünülmesi mümkün olan her konuda tüm özgürlüğe sahiptir. Hayatta başka iyi şeyler de vardır ve kişi onların bir kısmına sahip olmayabilir ama özgürlüğe sahip değilse bu yolda hiçbir şeyi yoktur.

Diğer irade özgürlüğü teorileri şu basit ama önemli durumu açıklamaktan çok uzaktırlar: Özgürlüğü isteme sebebimiz ve onu hayvanlara atfetmeyi reddetmemiz neden anlaşılır bir şeydir. Örneğin, Roderick Chisholm'un insan hürriyetinin nedensel determinizmi yok ettiğini savunan ilginç tezine bir bakalım.⁷ Chisholm'a göre insanın özgür bir eylemde bulunması mucizedir. Kişi hareket ettiğinde elinin hareketi, bir dizi fiziksel olayın bir sonucudur. Ama bu fiziksel olayların bazıları muhtemelen beyinde meydana gelen bu olaylar değil, faildir. Özgür fail, bazılarının yalnızca Tanrı'ya atfettiği bir ayrıcalığa sahiptir, her birimiz hareket ettiğimizde kendisi hareket etmeyen hareket ettiriciler oluruz.

Bu açıklama insan altı türlerin de özgürlükleri olduğu şüphemize temel oluşturamamaktadır. Chisholm "bir tavşanın bacağını hareket ettirmesi, insanın elini hareket ettirmesinden daha az bir mucize mi gerçekleştiriyor" sorusuna cevap vermez. Fakat kişi neden Chisholm'un anlattığı şekilde doğal sebepler zincirini kesintiye uğratıp uğratmadığıyla ilgilenmelidir? Chisholm, kişi elini oynattığında mucizevi bir şekilde bir dizi sebebi başlatmasıyla, kişinin bu zinciri ihlal etmeyen el hareketi arasında görülebilir bir fark olduğuna bizi

⁷ "Freedom and Action" in K. Lehrer (ed.), *Freedom and Determinism* (New York: Random House, 1966), s.11-44.

inandıramamaktadır. Bir ilişki durumunu diğerinden ayıran, tercih edebileceğimiz sağlam bir temel bulunmamaktadır.⁸

Yukarıda bahsettiğim iki şartın açıklanmasına ek olarak başarılı bir özgür irade teorisinin, ahlaki sorumluluk şartlarından birinin analizini yapması beklenir. Özgür irade problemine son dönemlerdeki en yaygın yaklaşım, kişinin yaptığından sorumlu olması fikrinin neyi kapsadığını araştırmaktır. Benim görüşüme göre ahlaki sorumluluk ile özgür irade arasındaki ilişki büyük oranda yanlış anlaşılmaktadır. Kişi yalnızca eylemini yaparken iradesi özgürse yaptığından sorumlu olduğu fikri doğru değildir. İradesi özgür değilken de kişi yaptığından sorumludur.

“Person”un iradesi, ancak istediği iradeye sahip olma konusunda özgür olduğu takdirde özgürdür. Bu, şu anlama gelmektedir: Kişi, birinci düzey isteklerinden birini ya da diğerini iradesi haline getirme konusunda özgürdür. O zaman iradesi ne olursa olsun, iradesi özgür olan kişinin, iradesi başka türlü de olabilir. O zaman iradesini, yaptığından başka türlü de yapabiliirdi. “Diğer türlü nasıl yapabiliirdi sorusu” tartışmalı bir sorudur ve böyle bir bağlamda anlaşılabilir. Ama bu soru özgürlük teorisi için önemli bir soru olmasına rağmen ahlaki sorumluluk ile ilgisi yoktur. Kişi yaptığından sorumludur fikri, “kişi istediği iradeye sahip olma pozisyonunda idi” fikrine yol açmaz.

Bu fikrin yol açtığı düşünce şudur: “Kişi yaptığına özgürce yaptı” ya da “kendi özgür iradesiyle yaptı”. Fakat şu şekilde inanmak yanlış olur: “Kişi sadece yapmak istediği şeyi yapma konusunda serbest olduğu zaman, özgürce hareket eder” ya da “yalnızca iradesi özgürken özgür irade ile hareket eder.” Yapmayı istediği şeyi yapmış olan bir insan düşünelim. Onu yaptı çünkü yapmayı istedi. Bu eylemi yaptığında kendisini harekete geçiren irade, kendi iradesiydi. Çünkü o, istediği bir iradeydi. O zaman o eylemi özgürce ve kendi iradesiyle yaptı. Onun başka türlü davranabileceğini düşünsek bile, o başka türlü davranmayacaktır. “Farklı bir iradesi olmuş olabilirdi” diye düşünsek bile kişi, iradesinin, olduğundan farklı olmasını istemeyecektir. Dahası eylem yaptığında onu harekete geçiren irade kendi iradesi olduğu için-çünkü onun olmasını istedi-bu iradenin kendisini zorladığını iddia edemez. Ya da bu işin olmasında pasif bir seyirci olduğunu söyleyemez. Bu şartlar altında kişinin kendisine gerçekten uygun olan alternatifleri tercih edip etmediği sorgulamasını yapmak ahlaki sorumluluk değerlendirmesinde oldukça ilgisiz olacaktır.⁹

Örneğin üçüncü bir tür bağımlı düşünelim. Onun bağımlılığı da aynı psikolojik temele dayanmaktadır. İsteksiz bağımlı ile wanton bağımlıda olan

⁸ Bu iki ilişki durumu arasında var olduğu iddia edilen farklılığın doğrulanamaz olduğunu iddia etmiyorum. Aksine fizyologlar yeterli fiziksel sebep bulunamadığı için ilgili beyin faaliyetlerinin olmadığını saptayarak, özgür fiil için Chisholm’un durumlarının karşılanmadığını gösterebilirler.

⁹ Bu konulardaki diğer tartışma “kişi, sadece başka türlü davranabiliyorsa yaptığından ahlaken sorumludur” prensibinin sorgulanması tartışmasıdır. Bu konuda benim “Alternatif Olasılıklar ve Ahlaki Sorumluluk,” makaleme bakınız.

karşı konulamaz itme onda da mevcuttur. Fakat bu durumdan çok memnundur. O, isteyen bir bağımlıdır. Ve işlerin başka türlü olmasını istememektedir. Bağımlılığının etkisinde bir şekilde azalma olursa durumu eski haline getirmek için elinden gelen her şeyi yapacaktır. Eğer ilaç alma isteği azalmaya başlarsa, artırmak için adımlar atacaktır. Bu bağımlının iradesi özgür değildir çünkü uyuşturucu alma isteği -kişi, bu isteğin iradesini oluşturmasını ister istesin ister istemesin- etkili olacaktır. Fakat uyuşturucuyu aldığı zaman onu özgürce ve özgür iradesi ile alır. Ben bu durumu onun, birinci düzey ilaç alma isteğinin (over determination of his first order desire) kararlı hale gelmesi olarak görüyorum. Bu istek onun etkili bir isteğidir çünkü o psikolojik olarak bağımlıdır. Fakat o ayrıca onun etkili bir isteğidir çünkü kişi bu isteğin olmasını istemektedir. Onun iradesi kontrolünün dışındadır fakat ikinci düzey isteği ile-ilaç alma isteğini etkin hale getiren istek- bu iradeyi kendi iradesi haline getirmektedir. Bu sebeple sadece ilacın etkin olmasını istemesiyle ilgili bağımlılığından dolayı değil aynı zamanda ilaç almasından dolayı da sorumlu olabilir. Determinizm problemi karşısında özgür iradenin nötr olduğu kanaatindeyim. Kişinin istediği bir şeyi istemeyi isteyebilmesi konusunda özgür olmasının nedensel olarak belirlenmiş (casually determined) olması gerektiği düşünülebilir. Eğer bu düşünce makulse o zaman kişinin özgür iradeye sahip olması nedensel olarak belirlenmiş bir durum olabilir. Bu önermede görünen paradoks zararsız bir paradokstur. Eğer belirlenmişliği kabul ediyorsak, bu durumda bazı insanların özgür iradeye sahip olması bazılarının da özgür iradeye sahip olmaması, kontrollerinin ötesindeki güçler tarafından kaçınılmaz olarak belirlenmiştir. O zaman, kişinin kendi özgür iradesiyle yaptığından sorumlu olması gerektiği fikri nasıl mümkünse, başka insanların onun yaptığından sorumlu olmaları fikri de mümkündür.¹⁰

Diğer yandan, bir kimsenin istediği bir iradeye sahip olmasının bir şans meselesi olması da makul bir düşüncedir. Eğer bu düşünce makulse birilerinin özgür iradeye sahip olması, diğer bazılarının da özgür iradeye sahip olmaması bir şans meselesi olabilir. Ya da bir kısım filozofun inandığı gibi, ilişkilerin şans eseri olmayıp başka bir şekilde meydana gelmesi ya da doğal sebepler zincirinin bir sonucu olması da makul bir düşünce olabilir. Eğer gerçekten birbiriyle alakalı ilişkilerin üçüncü bir şekilde meydana gelmesi gerçekten makulse o zaman bir kimse (person) bu üçüncü şekilde de irade özgürlüğüne sahip hale gelebilir.

¹⁰ Tamamen sorumlu olmakla (*fully* responsible) tek sorumlu olmak (*solely* responsible) arasında fark vardır. Düşünün ki istekli bağımlının, bir başkasının kasıtlı ve planlayarak yaptığı bir çalışma ile bağımlı yapıldığını düşünün. O zaman bu durumda hem söz konusu bağımlı hem de onu bağımlı yapan diğer kişi, bu bağımlının ilaç almasından tamamen sorumludur. Tam ahlaki sorumluluk ile tek başına ahlaken sorumlu olmak arasındaki fark şu örnekte belgindir: Belli bir ışık iki anahtarın titreşmesiyle açılabilir. Bu anahtarların birisi eşzamanlı olarak başka birisi tarafından açık duruma getiriliyor. Bunların hiçbiri diğerinden haberdar değildir. Ne kişi tek başına ışığın devamlılığından sorumludur ne de onlar bu sorumluluğu paylaşırlar. Yani onların her biri tamamen değil kısmen sorumludur.

KITÂBIYAT



BOOK REVIEWS

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 6

HÜMEYRA ÖZTURAN, ÊTHOSTAN AHLÂKA: ANTİK YUNAN AHLÂK LİTERATÜRÜNÜN İSLÂM DÜNYASINA İNTİKALİ VE ALIMLANIŞI, KLASİK YAYINLARI, 2020

Muammer İSKENDEROĞLU, Prof. Dr.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Divinity

iskenderoglumuammer@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1857-9826>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başvuru Tarihi | Date Received: 26.10.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 15.11.2020

Atıf | Cite As

İSKENDEROĞLU, Muammer. "Hümeyra Özturan, Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı, Klasik Yayınları, 2020". Din ve Felsefe Araştırmaları 3/6 (Aralık 2020): 270-274.

İntihal | Plagiarism

Bu makale editör kurulu tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by the editorial team and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

**HÜMEYRA ÖZTURAN, ÊTHOSTAN AHLÂKA: ANTİK YUNAN AHLÂK
LİTERATÜRÜNÜN İSLÂM DÜNYASINA İNTİKALİ VE ALIMLANIŞI, KLASİK
YAYINLARI, 2020**

Muammer İSKENDEROĞLU

Genelde İslam düşüncesinin, özelde İslam felsefesi ve daha özelde de İslam ahlak felsefesinin özgünlüğüne dair ülkemizde çokça tartışmalar yapıldı. Her alanda olduğu gibi bu alanda da oryantalistlerin İslam düşüncesinin özgünlüğünü gölgelemek için İslam düşünürlerinin her orijinal öğretilerine Grek düşüncesinde kaynak bulma çabasına giriştikleri iddia edildi. Esasında bütün bu tartışmalar, temel metinler üzerinden karşılaştırmalı çalışmalara dayanan akademik yaklaşımdan uzak, slogancı söylem düzeyinde gerçekleştirildi. Çünkü bu tartışmayı yürütenler, ne akademik bir zihniyete ne de metinler üzerinden karşılaştırma yapabilecek dil bilgisine sahiptiler. Bu bağlamda Hümeyra Özturan'ın Êthostan Ahlâka adlı çalışmasının Yunanca ve Arapça metinlerin detaylı incelenip sloganın yerine somut bulgular sunulması açısından ülkemizdeki akademik çalışmalarda yeni bir aşamayı temsil eden örnek çalışmalardan biri olduğu söylenebilir.

Özturan'ın çalışması üç temel bölümden oluşuyor. İlk bölümün birinci kısmında yazar, İslam dünyasına intikal eden Yunanca ahlâk eserlerini, ikinci kısmında ise bu eserleri kullanan belli başlı İslam filozoflarını inceliyor. Bu bağlamda birinci kısımda yazar, otuzu aşkın Yunanca ahlâk eserini dört başlıkta tasnif edip içeriklerini tasvir ediyor: 1) Yunanca ve Arapça versiyonları elimizde olmayan eserler. 2) Yunanca aslı ve Arapça tercümesi günümüze ulaşmış eserler. 3) Yunanca aslı günümüze ulaşmayıp yalnızca Arapça tercümesi bize ulaşmış eserler. 4) Yunanca aslı elimizde olup Arapça tercümesi günümüze ulaşmamış eserler. Bu eserler arasında Yunan filozoflarına aidiyeti kesin olan birçok eser olduğu gibi, hem meşhur hem de az bilinen Yunan filozoflarına atfedilen birçok sahte eser de mevcuttur. Özturan'a göre İslam filozoflarının daha çok aidiyeti kesin olan eserler üzerinden Yunan ahlâk düşüncesini alımladıkları söylenebilir. İlk bölümün ikinci kısmında yazar tercüme eserleri kullanan belli başlı İslam filozoflarını -eserin sınırlarını 9-11. asır arası ahlâka dair eserleri ile öne çıkan filozoflarla sınırladığından- Kindî, Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî, Fârâbî, Yahyâ b. Adî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ olarak belirleyip bu filozofların ahlâk eserlerini ve bu eserlerde hangi kaynakları kullandıklarını kısaca tasvir ediyor.

Eserin sonraki iki ana bölümü, tercümesi yapılan ahlâk eserlerinin seçili İslam filozoflarınca nasıl alımlandığına dair metinsel karşılaştırmalar ve

değerlendirmelerden oluşuyor. Bu bağlamda ikinci bölümde Özturan ahlâkın tanımı, ahlâk bağlamında nefsin ele alınışı, ahlâkın doğuştan olup olmaması ve değişmesi, ahlâkın kaynağı ve iyi ahlâkın kazanılması gibi teorik ahlâk meselelerini ele alıyor. Bu meselelerin her biriyle ilgili bulguları burada tasvir etme imkânımız olmadığından, örnek olması açısından birkaç meseleyle yetineceğiz.

Özturan ahlâkın tanımıyla ilgili Yunan geleneğindeki iki çizginin İslam filozoflarındaki izini sürüyor: İlk olarak Galen'in 'insanı düşünüp taşınma ve tercih olmaksızın nefsin fiillerini gerçekleştirmeye sevk eden, nefsin bir hâlidir' şeklindeki ahlâk tanımının Yahyâ b. Adî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ tarafından nasıl alınıp ne oranda uyarlandığını ilgili metinler üzerinden gösteriyor. İkinci olarak Fârâbî'nin Galen yerine Aristo'nun ahlak tanımını tercih edip onu nasıl telif diline uyarladığını ortaya koyuyor. Özturan, ahlâkın ilimler tasnifindeki yeri hususunda İslam filozoflarının genelde geç İskenderiye dönemi Aristotelesçi ilimler tasnifini kabul edip ahlâkı amelî felsefenin altında tasnif etmelerine rağmen, her İslam filozofunun amelî felsefenin tedbîrû'n-nefs, tedbîrû'l-menziel ve tedbîrû'l-müdün şeklindeki üç kısmının her birine aynı oranda ağırlık vermediklerini ifade ediyor. Yazar ahlâk eğitiminin felsefî ahlâk öğretimini öncelikle gerektirdiği hususunda da, İslam filozoflarının Yunan düşünürlerini takip ettiklerini tespit ediyor.

Ahlâk bağlamında nefsin ele alınışı meselesinde Özturan, öncelikle nefsin bedene kıyasla anlatımını ele alıyor ve bu anlatımın Platon'dan başlayarak Aristo, Galen ve sonrasında İslam filozoflarında nasıl karşımıza çıktığının resmini sunuyor. Ardından Platon kaynaklı nefsin üçlü taksimi ve bu taksime dayanan metaforik anlatımların izini sürüyor. Bu bağlamda yazar, üçlü nefis anlayışına en az yer veren ve nefis anlayışında Platon yerine Aristo'yu tercih eden filozof örneği olarak Fârâbî'ye özellikle vurgu yapıyor. Üçüncü olarak Özturan, haz ve acının tanımlanması meselesinde Platoncu, Aristocu ve Epikürcü anlayışların İslam filozoflarındaki izlerini sürüyor. Bu bağlamda yazar, Platon'a atfedilen acının yokluğu olarak tanımlanan hazzın, iyi ve kötü hazların, etkin ve edilgin hazların, duygusal hazlar hiyerarşisinin, hazzın hareket mi sükûnet mi olduğunun ve Tanrı için haz söz konusu olup olmadığının Yunan ve İslam filozoflarında nasıl tartışıldığının resmini sunuyor. Özturan son olarak nefse ait bir durum olarak öfkenin, Galen ve Plutarkhos'a atıfla İslam filozofları tarafından nasıl tartışıldığını tasvir ediyor.

Ahlâkın tanımıyla ilgili tartışmalardaki Aristocu-Galenci çizginin ahlâkın kaynağı tartışmalarında da karşımıza çıkması kaçınılmazdır. Ahlâkın kaynağı meselesi tartışmasına giriş bağlamında Özturan, öncelikle bu tartışmalara temel teşkil eden kavramların Yunan ve İslam filozoflarında izlerini takip ediyor. Bu bağlamda yazar etkilenim ve eylem; irade ve ihtiyar; temyîz, re'ý, reviyeye; ta'akkul; huy gibi kavramların Yunan ve İslam düşünürleri tarafından nasıl kullanıldığını tespit ediyor. Örnek olarak etkilenim kavramını ele alırsak burada

onu bedenle irtibatlandırıp olumsuz olarak niteleyen Platoncu-Galenci çizgiyle onu daha geniş anlamda kullanıp hem olumlu hem de olumsuz nitelenebileceğini ifade eden Aristocu çizginin İslam düşünürlerindeki yansımaları Râzî ve Fârâbî yaklaşımı arasındaki karşıtlıkta bulmak mümkündür.

Ahlâkın kaynağı meselesinde Özturan, ilki akıl ve onun tamamlayıcısı olarak tecrübe ve ikincisi din olan iki temel cevabın Yunan ve İslam filozoflarında nasıl ele alındığını tespit ediyor. Platon'a göre ahlâkın kaynağı akıldır. Aristo'ya göre ahlâkın kaynağı akıl ve tecrübenin ortak işleyişidir. Yazar, ahlâkın kaynağının akıl olduğu görüşünün İslam filozoflarında Râzî, Fârâbî ve İbn Miskeveyh'te karşılık bulduğunu ifade ediyor. Bu bağlamda özellikle tümel ahlâkî ilkeyi bulan teorik akla ilaveten eylemin zamanı, mekânı, faili, mefulü, aracı ve amacını belirleme sürecinde özellikle tecrübeden yararlanacak olan pratik akla da yer vermesi açısından Aristo'yu en dikkatli şekilde takip eden ve yeniden yorumlayanın Fârâbî olduğunu somut verilerle ortaya koyuyor.

Ahlâkın dine dayandırılması Yunan düşüncesinde doğrudan karşımıza çıkan bir durum değildir; belki faal akıllı Tanrı ile ilişkilendiren filozofların dolaylı olarak ahlâkî dinle temellendirdikleri düşünülebilir. İslam filozoflarında açık bir şekilde ahlâkın dinle ilişkilendirilişi Fârâbî'nin peygamberlik ve din teorisi bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Fakat Özturan, Fârâbî'nin, ahlâkın tek kaynağının din olduğunu iddia etmediğini, fitrat-ı selîm sahibi herkesin nazarî ve amelî yetkinliği elde etmek suretiyle tümel ve tikel ahlâkî bilgiyi elde edebileceğini savunduğunu belirtiyor. Onun felsefe ve mille arasında kurduğu paralelliğin, kaynağı faal akıl olan akıl ve din temelli her iki ahlâk kaynağının son tahlilde birbiriyle çelişmeyeceğine duyduğu inancı da gösterdiğini ifade ediyor. Özturan'a göre, bu konuda Fârâbî'yi takip eden İbn Sînâ ise onun düşüncesinin ötesine geçerek dinin, ahlâk için ilk ve temel kaynak olduğu görüşünü benimsemektedir. İbn Sînâ'ya göre nazarî kanıt ancak din yoluyla gelen ilke ve kuralın doğruluğunu inceleyip gerekçelendirme sürecinde kullanılabilir. Bu bağlamda ona göre, dinin kuşatmadığı alanlarda tecrübî önermeler yoluyla ahlâkî hükümlere varmak da mümkündür.

İkinci bölümün devamı mahiyetindeki üçüncü bölümde Özturan teorik ahlâk meselelerinin ötesine geçerek Yunan ve İslam filozoflarında erdem ve erdemsizlikler, erdem eğitimi, ev ve şehir yönetimi ile ilgili tartışmaları ele alıyor. Bu tartışmaları da yer darlığı nedeniyle birkaç örnek mesele üzerinden tasvir edelim. Özturan, Platon'dan başlayarak Aristo, Aristo'ya atfedilen sahte eserler ve Galen'e atıfla farklı erdem ve erdemsizlikler listeleri sunuyor ve bu listelerin İslam filozoflarında izlerini takip ediyor. Bu bağlamda yazar, Râzî'nin erdem yerine erdemsizlikler üzerine yoğunlaşması ve Yunan kaynaklarında bulunmayan bir liste sunması açısından dikkat çekici olduğuna vurgu yapıyor. Yine Yahyâ b. Adî'nin listesinin de hem erdem hem erdemsizlik olabilecek nitelikler içermesi açısından dikkat çekici olduğuna işaret ediyor. Diğer taraftan yazar, Fârâbî'nin erdem ve erdemsizlikler listesi vermekten mümkün olduğunca çekinirken İbn

Miskeveyh'in en detaylı listeyi verdiğiine, bu listenin kaynağının da neredeyse birebir aktarımla İskenderiyeliler Özeti olduğuna dikkat çekiyor.

Ev yönetimi bahisleri müstakil olarak Tûsî ve sonrası ahlâk düşünürlerinde müstakil bölümde işlenmişse de, öncesinde İbn Miskeveyh bu başlık altında işlenen konulara en çok yer ayıran filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Özturan'a göre, İbn Miskeveyh'in bu konularla ilgili tek ve en önemli kaynağı Brusôn'un Oikonomikos adlı eseri olup kendisi de bunu açıkça ifade etmektedir. Uzunca metin karşılaştırmalarıyla yazar, İbn Miskeveyh'in Brusôn'u fikrî düzeyde takip ettiğini gözler önüne seriyor. Burada yazarın dikkatini çeken bir husus İbn Miskeveyh'in köle ve kadınlarla ilgili Aristocu görüşleri aktarmamasıdır. Fakat İbn Miskeveyh'in aktarmaktan kaçındığı hususlar İbn Sînâ tarafından Brusôn'a paralel bir şekilde aktarılmıştır.

Son olarak şehir yönetimi bağlamında, Yunan filozoflarının insanın toplumsal bir varlık olduğu fikri İslam filozofları tarafından da benimsenip ahlâkî bir gereklilik olarak konumlandırılmıştır. Özturan'a göre, İslam filozofları siyaseti ahlâkla ilgili görevi bakımından gerekli görmüşler, fakat bu görev Aristo'nun belirttiği gibi sadece dünyevî mutluluk olmayıp ancak öteki dünyada gerçekleşebilecek hakiki mutluluktur.

İslam filozoflarının özellikle vurguladığı bir husus, felsefenin birikimsel bir şey olduğu, her neslin öncekilerin birikimini onlara teşekkürle alıp değerlendirerek katkılar sunması ve sonraki nesle aktarmasıdır. Bu bağlamda onların geçmiş birikimi inkâr üzere kurulu bir özgünlük iddiaları yoktur. Özgünlük tartışmaları modern dönem slogancı zihniyetinin sunî gündemidir. Bu bağlamda bu yazıyı öncelikle akademik bakış açısını sonra da bu kadar metni dikkatlice inceleyip İslam filozoflarının katkılarını onların bakış açılarıyla uyuştur biçimde sunan Özturan'ın şu cümleleriyle bitirelim: "Bu nedenle İslâm felsefesinin özgünlüğü tartışması yapmak yerine, intikal ve alımlamanın doğasını keşfetmek, İslâm filozoflarının felsefe tarihinin bir parçası olarak neyi devralıp onu nasıl yorumladıklarını metinler düzeyinde görmeye ve göstermeye çalışmak daha sıhhatli ve gerçekçi bir bakış açısı olarak görünmektedir. Bu çalışma da böyle bir hedef doğrultusunda, tamamen metinlerle gerekçelendirmek suretiyle ahlâk alanındaki alımlamaya dair bazı tespitler sunmuştur." (s. 498). Bu eser aynı yöntemle diğer alanlarda yapılacak çalışmalar için yol gösterici bir çalışma olacaktır.

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 6

ÖMER ALİ YILDIRIM, EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ VE MEŞŞÂÎ FELSEFE BAĞLAMINDA NEFİS, BENLİK VE BİLGİ, İSTANBUL: LİTERA YAYINCILIK, 2018

M. Alperen SAZ, Doktora Öğrencisi | PhD Candidate

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü | Ankara University Institute of Social Sciences

alperensaz@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5974-3931>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başyuru Tarihi | Date Received: 20.11.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 21.12.2020

Atıf | Cite As

SAZ, Alperen M. "Ömer Ali Yıldırım, Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018". Din ve Felsefe Araştırmaları 3/6 (Aralık 2020): 275-283.

İntihal | Plagiarism

Bu makale editör kurulu tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by the editorial team and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

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

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

ÖMER ALİ YILDIRIM, EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ VE MEŞŞÂÎ FELSEFE BAĞLAMINDA NEFİS, BENLİK VE BİLGİ, İSTANBUL: LİTERA YAYINCILIK, 2018

M. Alperen SAZ

Milattan önce 4. yüzyılda Apollon Tapınağı'nın kapısına kazınan nosce te ipsum ("Kendini bil!") öğretisi çoğu zaman ahlaki bir buyruk olarak değerlendirilebilmektedir. Ancak felsefe tarihinde kendini/beni bilmek, bilgimizin sınırlarını belirlemesi ve varoluşumuzun anlamını kuşatması bakımından ahlaki bir buyruktan daha fazlasıdır. Epistemoloji ve metafiziğin temel problemleri arasında yer alan ben'in bilgisi ve ontolojik statüsü, günümüz felsefi çalışmalarında zihin felsefesinin meseleleri arasında kendisine yer bulmaktadır. Benlik nedir; bilinç nedir; insan salt maddi bir varlık mıdır yoksa maddi olmayan bir öze de sahip midir gibi sorular, felsefe tarihi boyunca irdelenmiş ve mevcut bilimsel çalışmaların da etkisi ile oldukça popüler bir noktaya gelmiştir. Bugün popüler hale gelen bu konular, İslam filozofları tarafından modern formülasyonları ile olmasa da felsefi problemler olarak ele alınmış meselelerdir. İslam filozoflarının zikredilen bu konulardaki görüşlerini gün yüzüne çıkarmak ve değerlendirmesini yapmak, yeni yapılan felsefi çalışmalara katkı sağlaması ve disiplinler arası etkileşime vesile olması bakımından oldukça önemlidir. Bu kaygı ile çalışmamız "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi" isimli esere dair bir değerlendirme sunmayı hedeflemektedir.

Yaşamı hakkında oldukça az ve ihtilafli bilgiye sahip olduğumuz Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin 12. yüzyılda yaşadığı ve Yahudi bir ailede dünyaya geldiği bilinmektedir.¹ Aristoteles ve İbn Sînâ'nın görüşleri başta olmak üzere, Meşşâî felsefeye yönelttiği tenkitleriyle bilinen Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, fizik, felsefe, mantık ve psikoloji alanında eserler vermiştir. Eserlerinin bir kısmını Müslüman olduktan sonra kaleme alan Ebü'l-Berekât'ın² en çok bilinen eseri Kitâbü'l-Muteber'dir.

Değerlendirmemize konu olan eser, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Ömer Ali Yıldırım, giriş bölümüne, hareketin doğası ile ilgili analizler yaparak başlamakta ve hareketin, yalnızca, mekânda bir değişiklik olarak değil; istek, idrâk, öfke, akletme gibi birtakım psikolojik fiiller olarak da anlaşıldığını vurgulamaktadır.(s.16-17) Filozofların, nefsi, hareketin ilkesi ve kendisi [nefs] cisme konu olmayan bir ilke olarak anladıklarını ifade eden

¹ TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-berekat-el-bagdadi> (20.11.2020).

² Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî bundan sonra Ebü'l-Berekât olarak kısaltılacaktır.

müellif; bitki, hayvan ve insan nefislerinin farklarını ortaya koymaktadır. Giriş bölümünde, son olarak, insan nefisini benlik şuuru olarak tanımlayan Yıldırım, bu benlik şuurunu insan bilgisinin en temel ilkesi olarak konumlandırmaktadır.(s.19) Benlik şuurunun temelselliğini "Ben varsam diğer varlıklar ancak bu şartla vardır" (s.18) şeklinde ifade eden müellif, bu anlayışın yalnızca öteki varlıklara dair bilgisel bir süreci ifade ettiğini vurgulamaktadır. Bu anlayışın, varlığı bir bütün olarak zihnin ürünü olarak anlamak manasına gelmeyeceğine dikkat çeken Yıldırım, bu kendilik şuurunu, öznenin, kendisi dışındaki varlıkların idrâkine ulaşmasını sağlayan bir temel koşul olarak düşünmektedir.

Kitabın birinci bölümünde, Meşşâîler ve Ebü'l-Berekât'ın nefis ve benlik anlayışlarını otantik metinlere referansla kıyaslayan Yıldırım, Ebü'l-Berekât'ın, Aristoteles ve Meşşâî düşüncenin nefis-beden ilişkisine dair anlayışından ayrıldığına dikkat çekmektedir. (s.27-28) Buna göre Ebü'l-Berekât, nefis-beden ilişkisini bir mukârenet (yakınlaşma) ilişkisi yerine hulûl ilişkisi olarak anlamaktadır. (s.30) Bu anlayış temelinde, nefis ve Tanrı arasındaki ilişki, nefislerin yaratılması ve bireyleşimi bu bölümde ele alınan başlıca konulardır. Birinci bölümü, daha çok bir nefis/benlik metafiziği olarak sunan müellif, bu bölümü, Meşşâîlerin türsel kemâlin ilkesi olarak sundukları nefis anlayışlarına karşın, Ebü'l-Berekât'ın tür ve cins olmayan, bulunduğu bedendeki hareketin şuurlu ilkesi olarak anlaşılan nefis düşüncesinin metafizik izahına adanmıştır. İkinci bölümde, Yıldırım, Ebü'l-Berekât'ın Aristoteles ve Meşşâî düşünceden ayrışmasının yarattığı epistemolojik ve metafizik sonuçları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bilginin, idrâk olarak, nefiste gerçekleştiği düşüncesi bu sonuçlardan biridir. Meşşâîlerin bilginin faal akıl tarafından bilkuvveden bilfiile dönüştürüldüğü düşüncesine karşın Ebü'l-Berekât, bilginin ve bilgiye dayalı süreçlerin kendi kendine yeterli olan nefiste gerçekleştiğini düşünmektedir. Eserde, giriş ve iki ana bölüme ek olarak müstakil bir sonuç bölümü yer almamaktadır. Ayrıca belirtilmelidir ki içerik ve bölümlenmeler dikkate alındığında kitap için oldukça isabetli bir başlık tercih edilmiş gibi görünmektedir.

Eserin birinci bölümünde yer alan temel iddialardan ilki, Ebü'l-Berekât'ın nefis konusunda hem Aristoteles'ten hem de İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî filozoflardan, epistemolojik-metafizik bakımdan ayrıldığıdır. Müellifin tespitine göre, nefis kavramı Aristoteles ve Platon'da kuvvet kavramı ile karşılanırken, Meşşâî düşüncede kemâl (ilk yetkinlik) kavramı tercih edilmiştir. (s.27) Müellife göre, Meşşâîlerin, nefsi, fizikteki kuvvet kavramı yerine, metafizik bir kavram olan kemâl kavramı ile tanımlamaları, konuyu metafizik ilmine taşımayı amaçlamaları ile alâkalıdır. (s.27) Nefis düşüncesindeki bu kavramsal transfer, nefsin mahiyeti açısından önemli bir ayrışmadır. Müellife göre, fiziğe ait bir kavram olan kuvvet teriminin metafiziğe ait bir kavram olan yetkinliğe dönüştürülmesi, Meşşâî düşüncenin kozmolojik sistem anlayışının bir gereği olarak anlaşılabilir.(s.30) Ebü'l-Berekât, bu ayrışmada, Meşşâîlere kıyasla Aristoteles'e daha yakın bir pozisyonda yer almaktadır. O, -Meşşâîler gibi- nefsi

bir tür ya da cins olarak görmemektedir. Müellif, nefsin mahiyetine dair bu anlayış farklılıklarının, Ebü'l-Berekât ile Meşşâî düşünürlerin bilgi teorileri bağlamında ortaya çıkan ikincil ayrışmaların da nedeni olduğunu savunmaktadır. (s.25)

Yıldırım'ın, tezini daha anlaşılır kılmak adına, tartışmanın kaynağında bulunan temel felsefi anlayış ve ilgili filozoflara yer vermesi eserin göze çarpan özelliklerinden biridir. Bu doğrultuda, Aristoteles düşüncesi sık sık metinsel referanslarla okuyucuya sunulmaktadır. Bu çaba Aristoteles ve Ebü'l-Berekât düşüncesi arasındaki ayrışmayı görebilmek adına okuyucuya önemli bir kolaylık sağlamaktadır. Bu ayrışmaya bir örnek olarak; nefis, Aristoteles fiziğinde bir hâl-mahâl ilişkisi olarak tasavvur edilen "madde-suret ilişkisi" olarak anlaşılma iken Ebü'l-Berekât'ın -Aristoteles'in bu anlayışına yakın olmasına rağmen- bu hususta birtakım farklı düşüncelere de sahip olduğu dikkatlere sunulmaktadır. (s.27) Ebü'l-Berekât'ın anlayışına göre nefis, bir yetkinlikten ziyade maddede olan bir hâl ya da nefsin maddeye hulûl etmesi hâlidir. (s.30) Meşşâîler ile Ebü'l-Berekât arasındaki tansiyon burada müellif tarafından metinsel referansları ile başarılı bir şekilde beslenmektedir. Nefis ve beden ilişkisini, Meşşâîler bakımından, Tanrı-âlem ilişkisine benzeten müellif, Ebü'l-Berekât'ın -Meşşâîlere hilafen- nefsi, cisimde ortaya çıkan bir hâl, bulunduğu bedendeki hareketin ve şuurun ilkesi olarak anlamaktadır. (s.30-31) Nefsin mahiyetine dair bu anlayış farklılığı, bir yönüyle oldukça kısmi bir ayrışma olarak görülebilir. Ancak Meşşâî düşüncenin yaratılış, bireyleşim ve diriliş gibi konular özelindeki felsefi sistem inşa etme gayreti ile bir arada değerlendirildiğinde, bu kısmi gibi görünen ayrışma oldukça kritik bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâîlerin, nefsi gayri cismani ya da cisimde olmayan bir cevher olarak ele almalarına karşın, Ebü'l-Berekât'ın, nefsi, cismin kendisinde ortaya çıkan bir hâl (s.31) olarak görmesi, bir yönüyle materyalist bir kavrayışa kapı arılıyor gibi görünmektedir. Yıldırım'ın işaret ettiğimiz bu noktanın farkında olduğunu ve Ebü'l-Berekât düşüncesine yöneltilebilecek muhtemel itirazları başarılı bir şekilde okuyucuya sunduğunu da ayrıca belirtmek gerekir.

Müellifin, Ebü'l-Berekât düşüncesi açısından önemli bir başka iddiası ise, Meşşâîlerin sudûr kozmolojisine atıfla, nefislerin türsel varlığı ve nefislerin ay altı âleme ulaşmasını sağlayan faal akıl hususundadır. Meşşâîlere göre faal akıl, bedenler ile nefislerin buluşmasını sağlamaktadır. Bu buluşma, zamansal bir öncelik-sonralık manasına gelmese de müellif ve onun Ebü'l-Berekât okumasına göre, nefis ve beden arasında ontolojik bir ayrılık gerektirmektedir. (s.35) Çünkü nefsin faal akılla nedenlenen bir tabiatı vardır ve bu tabiat Meşşâîler için bir mukârenet ilişkisini de beraberinde getirmektedir. Görüldüğü üzere müellif, Meşşâîlerin nefis-beden anlayışını bir mukârenet ilişkisi olarak konumlandırırken, Ebü'l-Berekât'ın düşüncesini bir hulûl anlayışı olarak ele almaktadır. Meseleyi biraz daha açacak olursak, nefsin bir mahâle girmesi halinde cismani özellikler göstermesi gerekeceğini düşünen ve bu sebeple, bu ilişkiyi hulûl yerine bir

mukârenet olarak tanımlayan Meşşâîlere karşın Ebü'l-Berekât, bedeninin tamamına bir hâl olarak yayılmış nefsin, Meşşâîlerin düşüncesinin aksine hiçbir cismani özellik göstermeyeceğini düşünmektedir. Ebü'l-Berekât nefis ve beden ilişkisinin Meşşâîler tarafından yanlış anlaşıldığını düşünür. Zira Meşşâîlerin benimsediği mukârenet anlayışı, nefis ve beden arasında karşılıklı bir etkileşimi ima eder. Ona göre bu yanlış anlaşılmanın temelinde nefis ve beden ilişkisinin madde ve suret ilişkisi çerçevesinde anlaşılması yatmaktadır. Ebü'l-Berekât bu bakımdan nefis-beden ilişkisini, "varlıkları birbirlerinde gerçekleşen cevherlerin ilişkisi" (s.36) olarak, yani bir hulûl ilişkisi olarak ifade etmektedir.

Meşşâîler ve Ebü'l-Berekât'ın, yukarıda değinilen farklılıklarının yanında, ittifak ettikleri bilinen bir husus, insanın kendi nefsinin kendisi için ilk ve en açık seçik bildiği şey olduğudur. (s.48) İnsanın diğer bütün bilgileri bu bilgiden türetilir. Ebü'l-Berekât, nefsi, İbn Sînâ'nın uçan adam metaforuna benzer şekilde, duyu verilerinden bağımsız, dilsiz ve kavramsız; kendi varlığının bilgisini her daim bilen bir varlık olarak tanımlar. Müellife göre nefse dair bu idrâk, insanın ben ve öteki arasındaki farkı ayırt edebilmesini sağlamaktadır. (s.49) Ebü'l-Berekât için nefsin bilinmesine dair bütün bir epistemik süreç tam olarak bu ayırım üzerine kurulmaktadır. Müellifin bu ayırımın önemine işaret ettikten sonra dikkatlere sunduğu bir başka nokta ise, düşünme eyleminin nefsin varlığına dair bir gerekçelendirme olarak kabul edilemeyeceğidir. Buna göre, benlik şuuru ile varoluş eş zamanlıdır. Düşünme faaliyetinden önce kişide hazır bulunan benlik şuuru ile var oluş şuuru hiçbir şekilde ayrı düşünülemez. Yani müellife göre, salt düşünme faaliyetinden hareketle varoluş temellendirilemez. Burada belirtilmesi gerekir ki müellifin iddia ettiği gibi düşünme ve varoluş, her ne kadar zamansal olarak ayrıştırılamasa da mantıksal öncelik-sonralık göz önünde bulundurulduğunda bu tip bir çıkarım yolunun hala mümkün olduğu söylenebilir. Nitekim Descartes'ın cogito'su da varlığa dair bu tip bir gerekçelendirme arayışındadır. (s.49) Açıkça zikretmemiş olsa da müellif, Descartes'ın cogito'suna karşı geliştirdiği bu itirazı, Ebü'l-Berekât düşüncesi için, nefis ve Tanrı arasında kuracağı epistemik ve ontolojik analizlerin zemini olarak kullanmaktadır. (s.49) Buna göre, ben ve öteki ayrımı noktasında, Tanrı'yı, varlık alanında, öteki bir varlık olarak konumlandırmak, hem O'na dair bilgimizi ikincil olarak konumlandırarak, hem de O'nun insana dair bilgisini sınırlandırmak anlamına gelecektir. O halde, müellife göre, epistemik manada Tanrı ve ben arasında bir içsellik söz konusuysa varlıksal düzlem bakımından Tanrı insana tamamen aşkın bir konumdadır. (s.52) Yani, Tanrı- insan ilişkisi için, epistemik manada bir kesişimden bahsedilebilirken, ontolojik manada bir ayrışma söz konusudur. Yazarın ortaya koyduğu bu çözümler, Ebü'l-Berekât'ın nefis ve Tanrı ilişkisine dair fikirlerinin anlaşılması için okuyucuya önemli bir düzlem sunmaktadır.

Müellifin Ebü'l-Berekât okumasına göre önemli bir başka husus, nefislerin türsel değil, her bir nefsin kendisine ait bireysel bir yapısı olduğu noktasındadır.

Bu bireysel nefislerin, faal akıl gibi tek bir öğreticisi yerine her bir bireysel nefsin semavi ayrı bir öğreticisi vardır. (s.101) Müellif, bu noktada Meşşâîlerden ciddi manada ayrılan Ebü'l-Berekât'ın benlik anlayışının sonuçlarını, bilgi teorisi üzerinden temellendirmek için bir çerçeve çizerek ikinci bölüme geçmektedir.

Eserin ikinci bölümüne, idrâk ve şuurun kavramsal analizini yaparak başlayan müellif, Meşşâîlerin soyutlamaya dayalı bilme teorilerine karşı, Ebü'l-Berekât'ın idrâke dayalı bilgi teorisini konumlandırmaktadır. (s.118) Burada belirtmelidir ki, müellif problemlerin sınırlarını gösterme konusunda titiz bir yöntem izlemektedir. Yıldırım, konunun epistemik bağlamını irdelerken ontolojik noktalarını da işaret ederek, zikredilen filozofların tartışma bağlamındaki düşüncelerini ve bu düşüncelerinin sonuçlarını da ortaya koymaktadır. Bu yöntem, okuyucunun konuya bakışını geliştirmesinin yanında, eserin salt tarihsel bir araştırmayla sınırlı kalmamasını da sağlamaktadır. Öte yandan müellif, konuyu daha berrak bir anlatımla sunabilmek adına, tansiyonu yüksek noktaları önermesel bir formda vererek (s.82-83, 191-192) okuyucuya önemli bir kolaylık daha sağlamaktadır.

Meşşâîler ile Ebü'l-Berekât arasındaki ayrışmanın kaynağına metinsel referanslarla işaret eden Yıldırım, bu tartışma bağlamında, bilgi teorisine geniş yer vermektedir. Ebü'l-Berekât'a göre bilgi, "bilen için bilinene yönelik izâfî bir sıfat" (s.189) iken Meşşâîlere göre, "nefiste bilinene uygun olarak meydana gelen suret"tir.(s.197) Müellif, burada, bilginin Ebü'l-Berekât düşüncesinde doğrudan nefiste gerçekleştiğine dikkat çekmektedir. Bu ayrım, Ebü'l-Berekât ile Aristoteles'in ve İbn Sînâ gibi Meşşâîlerin fikir ayrılığına düştüğü noktalardan biridir. Ebü'l-Berekât idrâki, bilgi teorisinde temel bir yere konumlandırmaktadır. Çünkü nefsin tanımlanmasında idrâk hayati bir öneme sahiptir. İdrâk, vücudî ve zihnî olarak iki kısımda ele alınmaktadır. Duyu verilerine dayalı idrâk, vücudî olarak tanımlanırken, zihnî idrâk ise dolaysız olarak -nefsin kendisinde- var olan bir idrâk türü olarak karşımıza çıkmaktadır. (s.122) Burada işaret edilmesi gerekir ki, vücudî idrâk, fizikle ilgili ve harekete dayalı olsa da nefiste gerçekleşmektedir. Yine Ebü'l-Berekât'a göre tasavvur, mârifet ve bilginin tamamı farklı şuur derecelerinde meydana gelir. Müellife göre, Meşşâîlerin soyutlama derecelerine atfettiği bu bilme durumlarını, Ebü'l-Berekât'ın şuur düzeyindeki bir farklılığa hasretmesi kritik bir öneme sahiptir. Bunun sebebi olarak ise Ebü'l-Berekât'ın, nefsin birliğini korumaya yönelik felsefi eğilimi gösterilmektedir. Ebü'l-Berekât, hem nefis teorisinde hem de bilgi teorisinde ısrarla nefsin birliğine vurgu yapmaktadır. Bu anlayışına örnek olarak, Ebü'l-Berekât'ın Meşşâîlere ait akıl-nefis ayırımına itirazı verilmektedir: "Nasıl ki insandaki bilen ve hisseden aynı cevher ise bu yetkinleşmeyi sağlayan da aynı cevher olabilir, yani nefsin kendisi olabilir." (s.285) Burada Ebü'l-Berekât'a yöneltmesi muhtemel itirazları gören müellif, Ebü'l-Berekât'ın faal akli kabul etmeyerek nefsin yetkinleşmesi konusunda zımnen Tanrı'yı ya da ezeli akılları kabul ettiğini ifade etmektedir. Buna gerekçe olarak, Ebü'l-Berekât'ın illet

teorisini kabul ediyor olmasını gösteren müellif, nefsin yetkinleşmesinin de bir illete bağlanması gerektiğinden, Ebü'l-Berekât'ın nefsin kemâlini sağlama hususunda nihai illet olarak Tanrı'yı ya da ezeli akılları kabul ettiğini ifade etmektedir. (s.288)

Ebü'l-Berekât, Meşşâilerin aksine, nefiste birtakım kuvvetler ya da idrâke aracılık eden vasıtalar kabul etmemektedir. O, idrâkin doğrudan dışsal vasıtalar olmaksızın nefsin kendisinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ebü'l-Berekât, Meşşâilerin benimsediği "birden bir çıkar" ilkesini de reddeder. (s.134) Çünkü bu ilke gereğince, Meşşâilere göre, her bir fiil nefiste ayrı bir faili gerektirir. Nefsin tek fail olduğunu savunan Ebü'l-Berekât için Meşşâilerin bu ilke ve anlayışı da kabul edilemezdir. Müellife göre Meşşâiler, tıpkı ay altı âlemdeki varlıkların ortaya çıkışını dayandırdıkları aracı akıllar gibi, nefiste de örtük ve içsel bir sudûr anlayışı ile birtakım aracı fail kuvvetler varsaymaktadırlar. (s.141) Bu tespit, Ebü'l-Berekât'ın itirazının anlaşılması için oldukça isabetli bir analogi olarak okuyucuya sunulmaktadır.

Eserde, mârifetullah başlığı altında Ebü'l-Berekât'ın, insanın, Tanrı hakkında bildiklerini bilgi (ilm) olarak değil de mârifetullah olarak kabul ettiği iddia edilmektedir. (s.169) Ebü'l-Berekât'a göre, bilgi bileşiklik içermekte ve tekillik barındırmayan hükümlerle ilgiliyken mârifet doğrudan tekillerle ilgilidir ve ona göre Tanrı hakkında sahip olduğumuz bilgiler ilim değil, mârifet olarak kabul edilmelidir. Ayrıca bu noktada belirtilmelidir ki, çalışmanın diğer konulardaki hacmi düşünüldüğünde mârifetullah konusu meselenin önemi açısından bu çalışmada daha çok yer işgal edebilirdi.

Müellif, bu noktadan sonra, ilâhi bilgi hususunu analiz etmektedir. Aristoteles'in "mükemmel, mükemmeli bilir" prensibi gereğince yalnızca kendi varlığını bilen ilke Tanrı'sına ve ilâhi bilgi anlayışına kıyasla Ebü'l-Berekât, ilâhi bilgiyi, "değişenleri bilmekle O'nun zatında değişimi gerektirmeyen bir bilgi" olarak tanımlar. (s.206) Müellifin tespitine göre, bu çıkarım insan nefsinin birliğinden ve bölünmezliğinden hareketle savunulan bir düşüncedir. Bu yolla, Ebü'l-Berekât, hem Aristoteles hem de İbn Sînâ için dile getirilen Tanrı'nın tikellere dair bilgisi sorununu aşmayı denemektedir. Ancak bütün bunlarla birlikte, müellif, bu anlayışın yüzleşmesi gereken ciddi birtakım sorunları da okuyucunun dikkatine sunmaktadır. Bu soruna doğrudan müellifin ifadesine değinerek işaret edelim:

Eğer biz Tanrı'nın bilgisinin de doğrudan bir bilgi olduğunu kabul edersek Tanrı'nın kendi dışındakileri de kendi benliğiymiş gibi ve onlarla kendi arasında bir çokluk ya da başkalık bulunmaksızın akletmesi gerekmeyecek mi? Bu da bizi doğrudan Panteizme götürmeyecek midir? (s.206)

Müellif, yukarıdaki analizde örneğini gördüğümüz kritik çıkarımları, metinsel kanıtlara dayandırarak okuyucu için konunun farklı boyutlarını

doyurucu ve detaylı olarak açığa çıkarıyor. Ebü'l-Berekât'ın yukarıdaki soruyla yüzleşmeyeceğini söyleyen müellifin, tartışmayı bu noktada Ebü'l-Berekât açısından açık bıraktığını söyleyebiliriz.

Platonik ideler ve Tanrı'nın bilgisi arasındaki ilişkiyi Ebü'l-Berekât açısından değerlendiren müellifin değindiği dikkate değer bir başka husus ise Tanrı'nın geleceğe dair bilgisi hakkındadır. Müellifin tespitlerine göre, Ebü'l-Berekât, Tanrı'nın geleceği bilemeyeceğini iddia etmektedir. (s.238) Bilme eyleminin, bilen ile bilinen arasında vuku bulan bir ilişki olduğunu düşünen ve zihnî varlığı reddeden Ebü'l-Berekât, geleceğin bir varlık olmadığı için bilinmesinin de imkânsız olduğunu düşünmektedir. (s.238) Bunun Tanrı için bir noksanlık olmadığını düşünen Ebü'l-Berekât'a itiraz eden müellif, bu düşünceyi, bilginin izafiyet olarak kabul edilmesinin bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Ebü'l-Berekât'ın Tanrı'nın bilgisini insanî bilgi düzleminde açıklamaya çalıştığını iddia eden müellif, mümkün varlıkların bilgisine sahip bir Tanrı'nın geleceği bildiğini/bilebileceğini savunmanın, Ebü'l-Berekât'ın aksine, imkânsız olmadığını iddia etmektedir. (s.241) Her ne kadar sınırlılıkları belirlenmiş bir çalışma olsa da, bu bağlamda, bu tip bir tasavvurun açık teizme olan benzerliği müellif tarafından kısaca işlenebilseydi çalışmanın okuyucuya çok daha geniş bir perspektif sunması sağlanmış olurdu. Ancak yazarın konu bütünlüğünü dağıtmamak için sınırlı bir yol haritası takip etmesi ve dikkate aldığı tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda bu durum anlaşılabilir bir tercih olarak değerlendirilebilir.

Bu noktadan sonra, aklın semantik açıdan tahlili ve ontolojik konumu ile nübüvvet bağlamında detaylı analizler yapan müellif, bu tartışmayı daha çok Aristoteles, İbn Sînâ ve Ebü'l-Berekât arasındaki kavramsal farklılıkları tespit etmeye ayırmaktadır. Müellif, bu noktada, Meşşâîler ile Ebü'l-Berekât arasındaki bir başka gerilim noktasına daha işaret etmektedir. Ebü'l-Berekât faal aklın varlığını yadsımaktadır. Meşşâîlerin, akli, bilkuvve, bilfiil, müstefâd ve faal akıl olarak dörtlü bir tasnifle ortaya koymalarına karşın, Ebü'l-Berekât, akli, garîzî ve iktisâbî olarak iki aşamalı bir teoride ele almıştır.(s.273) Müellif faal aklın yadsınması ve akıl tasnifinde farklılaşmanın sebebinin Ebü'l-Berekât'ın nübüvveti temellendirmeye dair bir gayretinin olmaması ile ilişkilendirmektedir. Buna ek olarak, Ebü'l-Berekât'ın en önemli eseri Kitâbü'l-Muteber'in önemli bir kısmını Yahudi olduğu dönemde kaleme alması ve Yahudi geleneğinde de Meşşâîler gibi nübüvvetin gerekçelendirilmemesi müellif tarafından okuyucuya aydınlatıcı bir nokta olarak sunulmaktadır. (s.275) Ebü'l-Berekât'ın faal akli reddetmesinin bir başka gerekçesi olarak müellif, onun akıl-nefis ayırımına olan itirazını göstermektedir. Meşşâîler faal akli, aklın bilkuvveden bilfiile çıkması için zorunlu olarak görmekteyken Ebü'l-Berekât'ın düşüncesi, insan nefsinin bunu kendi başına yapabileceği yönündedir. Ona göre, nefis, bütün bir epistemik sürece kendi kendine yetecek şekilde dâhil olur. Aslında Ebü'l-Berekât'ın nefse dair şu ifadesi bu konuyu toparlamak için oldukça kullanışlıdır: "Duyumsayan, idrâk

eden ve akleden ilke olarak nefis, aynı zamanda hem suretlerin hem manaların hem de akledilirlerin saklandığı tek ve bölünmez ilahi cevherdir.”(s.292)

İncelemesi yapılan bu eser, birincil kaynaklara dayanarak Meşşâî düşünce ile Ebü'l-Berekât düşüncesi arasında sistematik bir karşılaştırma yapmaktadır. Çalışmada, birincil kaynakların kullanılıyor olması, bilimsel yetkinlik bakımından okuyucuya güven vermektedir. Müellif çalışma boyunca çizdiği teorik çerçeveye sadık kalarak iddialarını temellendirmektedir. Buna ek olarak, eserin kaynakça ve dizin bölümleri okuyucunun istifade edebileceği bir özenle hazırlanmıştır. Ansiklopedik ve tanıtıcı teliflerden, problematik olmak bakımından ayırt edici bir niteliğe sahip olan eser, yaptığı incelikli analizlerle kritik bir çalışma olarak alana önemli bir katkı sunmaktadır. İslam filozofları arasında görece daha az tanınan bir isim üzerine yapılan tafsilatlı bir çalışma olarak eserin, alandaki önemli bir boşluğu doldurduğu da söylenmelidir. Ayrıca eserde, Ebü'l-Berekât düşüncesinin yol açacağı Tanrı tasavvuru, Tanrı'nın geleceği dair bilgisi ve insan bilgisinin bilfiil hale gelmesi konusunu gibi bazı noktaları açık bırakan yazar, bu vesile ile yeni akademik çalışmalara da zemin oluşturmaktadır. Bununla birlikte, gelecek baskılarda bir sonuç bölümünün sunulması, okuyucunun zihnini toparlaması bakımından faydalı olabilir diye düşünmekteyiz. Tartıştığı konuların zorluklarına rağmen oldukça açık ve tutarlı bir üsluba sahip olan metin, ilgili tartışma bağlamında okuyucuya, Aristoteles düşüncesi ve Meşşâî düşünceyi Ebü'l-Berekât ile bir arada okuma ve inceleme şansı sunmaktadır.

RELIGION & PHILOSOPHICAL RESEARCH

e-ISSN: 2667-6583

DECEMBER 2020 • VOLUME 3 • NUMBER 6