

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

e-ISSN: 2667-6583



ARALIK 2021 • CİLT 4 • SAYI 8

— Religion and Philosophical Studies —

Din ve Felsefe
Araştırmaları



Religion and Philosophical
Research

e-ISSN 2667-6583

Aralık 2021
Cilt: 4 | Sayı: 8

December 2021
Volume: 4 | Number: 8

Din ve Felsefe Araştırmaları

e-ISSN 2667-6583
Aralık 2021 | Cilt 4 • Sayı 8

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

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

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

Dil Editörleri | Language Editors
Fahrettin 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, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi - TR
Kemal BATAK, Prof. Dr.
Sakarya Üniversitesi - TR
Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Muammer İSKENDEROĞLU, Prof. Dr.
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi - TR
Nebi MEHDİYEV, Prof. Dr.
Trakya Üniversitesi - TR

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

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdülattif TÜZER, Prof. Dr.
Muş Alparslan Üniversitesi - TR
Ali KÖSE, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Andrey Gregoryevič NEKİTA, Prof. Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State University - RU
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, Doç. Dr.
İstanbul Medeniyet Üniversitesi - TR
Hilmi DEMİR, Prof. Dr.
Hitit Üniversitesi - TR
Hümeyra ÖZTURAN, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Hüsametdin ERDEM, Prof. Dr.
Necmettin Erbakan Üniversitesi - TR
İhsan FAZLIOĞLU, Prof. Dr.
Medeniyet Üniversitesi - TR
İlhan KUTLUER, Prof. Dr.

Religion and Philosophical Research

e-ISSN 2667-6583
December 2021 | Volume 4 • Number 8

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 Anatolyevič MALENKO, Prof. Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State University - RU
Tahsin GÖRGÜN, Prof. Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi - TR
Tim O'CONNOR, Prof. Dr.
Indiana University - USA
Tuba Işık, Doç. Dr.
University of Paderborn - DE
Turan KOÇ, Prof. Dr.
Erciyes Üniversitesi - TR
Zeki ÖZCAN, Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi - TR
Zeynep GEMUHLUOĞLU, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Zikri YAVUZ, Doç. Dr.
Uludağ Üniversitesi - TR

Din ve Felsefe Araştırmaları, Din Felsefesi Derneği tarafından yayınlanan uluslararası hakemli elektronik dergidir. Dergi her yıl Haziran ve Aralık aylarında iki defa yayınlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup derneğin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Bu sayının yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına 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, Abdipaşa Sk. No: 14/A Üsküdar / İSTANBUL / TÜRKİYE
dfa.dfd.org.tr

İletişim | Contact

dfa@dfd.org.tr

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

ÜÇ KARDEŞ MESELESİ VE İLÂHÎ ADALETİN İMKÂNI

The Matter of the Three Brothers and the Possibility of Divine Justice

Kayhan ÖZAYKAL

158-188

ELEŞTİRİNİN VAROLUŞSAL ANLAMI VE ÖNEMİ

The Existential Meaning and Importance of Criticism

Cenan KUVANCI

189-201

İSLAM KELÂMÎ'NDE BİR TARTIŞMA ALANI OLARAK TEORİK AHLÂK: CÜVEYNÎ'NİN el-İRŞÂD ADLI ESERİ ÜZERİNDEN BİR İNCELEME

Theoretical Ethic as a Subject in Kalâm (Islamic Theology): A Study on Juwaynî's Irshād

Serap OLGAC

202-225

VİNAYA PİTAKA'DA KEŞİŞLER CEMAATİ İLE DİNDARLAR CEMAATİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

The Relationship Between Monastic and Lay Community in Vinaya Pitaka

Merve SUSUZ AYGÜL

226-247

KANT VE ONTOLOJİK ARGÜMAN

Kant and the Ontological Argument

Fatma Nur AĞCA

248-265

Kitâbiyat | Book Reviews

HİNTLİLER İNEĞE Mİ TAPAR? BİRÛNÎ'NİN TAHKİKÜ MÂ LÎ'L-HİND ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

Muammer İSKENDEROĞLU

267-271

CENNET CEREN ÇAVUŞ, İBN ARABÎ VE SCHUON: TASAVVUFİ METAFİZİK VE EZELÎ HİKMET, İSTANBUL: İNSAN YAYINLARI, 2021

Mustafa DÖNMEZ

272-278

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 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 8

ÜÇ KARDEŞ MESELESİ VE İLÂHÎ ADALETİN İMKÂNI

The Matter of the Three Brothers and the Possibility of
Divine Justice

Kayhan ÖZAYKAL, Dr. Öğretim Üyesi

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

kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr

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

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

Başyuru Tarihi | Date Received: 08.07.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 07.11.2021

Atıf | Cite As

ÖZAYKAL, K. "Üç Kardeş Meselesi ve İlâhî Adaletin İmkânı". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/8 (Aralık 2021): 158-188

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.

ÜÇ KARDEŞ MESELESİ VE İLÂHÎ ADALETİN İMKÂNI

Kayhan ÖZAYKAL

ÖZ

Üç kardeş (İhve-i Selâse) meselesi, teodise için ciddi bir sorun teşkil etmekte olup Eş'arî müellifler, Mu'tezile'nin görüşünü çürütmek için sıklıkla bu meseleye atıfta bulunmuşlardır. Bu atıf hem Mu'tezile'nin aslah doktrinini hem de ilâhî adalet hususundaki umumî vurgusunu hedef alır. Bu yazıda Eş'ariye'nin ve Mu'tezile'nin klasik dönem görüşleri birlikte değerlendirilmektedir. Aynı zamanda, üç kardeş meselesinde sorunun tam nereden kaynaklandığını göstermek amacıyla, ahlakî çıkmazları çözmek için sıklıkla kullanılan felsefî bir vasıta olarak, çift etki prensibi analiz edilmektedir. Bundan sonra, meseleyi çözebilecek etik bir temel hazırlamak gayesiyle ahlakî tekçilik ve çoğulculuk tartışması yapılmaktadır. Neticede Eş'arî ve Mu'tezilî çözümlerin aksine, Mâturîdî kelimindeki va'd ve va'id ile ilâhî hikmet anlayışlarından esinlenen üçüncü bir cevap tespit edilip savunulmaktadır. Burada ilâhî lütuf ile liyakat arasında bir münasebet olduğunu ve ilâhî adaletin eşitliğe tâbi olduğunu gösteriyoruz. Bu şekilde, her kardeşin nihaî konumu ilâhî adalet ve lütufla açıklanmakta ve meselede temsil edilen probleme en başarılı gibi görünen cevap sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kötülük Problemi, Teodise, ilâhî Adalet, Üç Kardeş Meselesi, İhve-i Selâse.

ABSTRACT

The Matter of the Three Brothers and the Possibility of Divine Justice

The matter of the three brothers poses a serious problem for theodicy and Ash'arî writers have often cited it to refute Mu'tazilî thought. This refutation targets both the aslah doctrine and the general Mu'tazilah emphasis on divine justice. In this article, both the Ash'arî and Mu'tazilî views are evaluated. Then, the principle of double effect, as a much-used philosophical instrument to resolve moral dilemmas, is discussed to help show precisely what the problem is in the case of the three brothers. Thereafter, a discussion of moral monism and pluralism is conducted to establish an ethical foundation to solve the case. In opposition to Ash'arî and Mu'tazilah solutions, a third view is proposed that uses the understanding of the divine promise and threat (*al-wa'd wa al-wa'id*) and divine wisdom (*hikmah*) found in Mâturîdî theology. In this way, we explain each brother's status vis-à-vis divine justice and grace and present what seems the most successful response to the problem represented by the case of the three brothers.

Keywords: Problem of Evil, Theodicy, Divine Justice, Three Brothers, al-Ikhwâh

al-thalāthah.

GİRİŞ

Kelamın en temel konulardan birinin ustaca bir hülasası üç kardeş meselesi olup klasik literatürde en sık tekrarlanan hikâyelerden biri ona bağlıdır. Hikâye, üç kardeşin (ihve-i selâsenin) farazî durumunu sunar ve meselenin tartışmacıları olarak başrolde oynattığı şahıslar Eş'arî mezhebinin adını taşıyan kurucusu İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Basra Mu'tezile kelam ekolünün kurucusu ve eski hocası Ebû Ali el-Cübbâî'den (ö. 303/916) başkası değildir. Fakat hikayeyi meselenin kendisinden ayırt etmemiz gerekir. Mesele üç kardeşin üç farklı kader yaşaması hakkındadır ve sadece farazî bir durum ifade etse de belli ki bu durum aynı zamanda mütekellimler tarafından kaçınılamaz surette gerçekleşeceği düşünülen bir vakadır. Meselede gündeme getirilen sorunlar, din felsefesinde ele alınan ilâhî sıfatlar, ilâhî fiiller, kötülük problemi ve teistik etikle yakından ilgili birkaç konuya girmektedir. Fakat sorunun tam olarak nerede yattığı, meselenin gündeme getirdiği sorunun nasıl çözülmek istendiğine bağlı olacaktır. Sorunun Mu'tezile'nin aslah doktrini mi yoksa ta'lîl anlayışları mı olduğu konusundaki klasik literatür kaynaklarının vurguları farklılık gösterir.

Meseleye klasik literatürde defalarca değinilmiştir. Ancak bu makalenin asıl ilgi alanı, literatürde görünen hikayenin ilgi çekici tarihî tarafı değildir. Aksine, meselenin kapsadığı ilâhî adaletin mümkün olup olmadığı ve mümkünse nasıl bir adalet olacağı gibi sorular odak noktamızdır. İlâhî adalet teistik etiğin ana unsurlarından biridir. Teodise ise teistik etiğin ve hususen ilâhî adaletin açıklaması ve savunmasıdır. Böyle bir ehemmiyet taşıdığı halde meseledeki soruna cevaplar sunan az sayıda yazar mevcuttur. Modern yorumcu Martin McDermott, Basra ve Bağdat kelâm mezheplerinin bir cevap oluşturmak için hangi teorik kaynaklardan yararlanabileceklerine dair tafsilatlı bir analiz yapmıştır. Aynı şekilde, Aladdin Yağub, Eş'arî'nin aynı problem karşısındaki pozisyonunu kısaca sunmuştur. Ancak bu iki yazarın mühim çalışmalarına rağmen, felsefî analizde cevapların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Probleme yanıt vermek, belki beklendiğinden daha şümüllü bir teorik çalışma gerektirmektedir.

Bu makalenin temel amacı, mezkur meseleden kaynaklı bir soruna cevap oluşturmaktır. Evvela, ortaya çıkarılan problemler kesin olarak belirlenmeye çalışılacaktır. Bu sebeple, bu makalenin ilk bölümü, klasik literatürde yer alan üç kardeş anlatılarını inceleyecektir. Toplam on yazarın rivayeti aktardığı bilinmesine rağmen, burada bunlardan ikisine, yani Bağdâdî ve Taşköprizâde'nin aktardıklarına odaklanmayı seçeceğiz. İkinci olarak, klasik kelamda yer alan yorumların değerlendirilmesi, varsa, daha umut verici çözüm yollarının ne ölçüde bulunabileceğine dair bir çalışmaya zemin hazırlayacaktır. Bu makale tarihî bir araştırma olarak tasarlanmamıştır, ancak tarihî arka plan sonraki bölümlerde üstlenilen tartışmaların bir temeli oluşturmaktadır. Böylelikle ikinci ve üçüncü bölümlerde Mu'tezilî ve Eş'arî pozisyonlar açısından problem ve bu pozisyonlar doğrultusunda verilebilecek cevaplar tartışılacaktır. Akabinde, konuyla ilgili

tartışmayı ilerletmek için bazı teorik hususlar sunulacaktır. Bu cihetle, dördüncü bölüm, doğal hukuk teorisinde bulunan çift etki prensibini kullanarak üç kardeş meselesini çözmek için ne gibi ilerlemeler kaydedilebileceğini konu edinir ve ardından W.D. Ross tarafından savunulduğu haliyle, ahlakî çoğulculuğu ele alıp bir cevabı geliştirmek için bazı teorik malzemeler önerir. Bu, kadim bir sorunu çözmek adına yeni kavramların kullanılması anlamına gelir. Böylelikle dördüncü bölümdeki temel hedef, kelim ve din felsefesinin ortak bir meselesine dakik bir çözümü sunmak konusunda iki güncel felsefî teorinin faydasının değerlendirilmesidir. Beşinci bölümde ise, İmam Mâtürîdî'den ilham alarak üç kardeş meselesi iki ana unsurla çözmeye çalışılacaktır: İlâhî lütuf ve adalette eşitlik. Bu şekilde, bölüm, belirttiğimiz aynı amaçla kelâmî görüşlerden istifade etmeyi hedefliyor.

1. KLASİK KAYNAKLARDA ÜÇ KARDEŞ MESELESİ

Öncelikle, üç kardeş meselesi ile hikâyesi arasındaki ayrım net olarak izah edilmelidir. Üç kardeş meselesi, bir müminin, çocuğun ve kâfirin kaderlerini karşı karşıya getirerek resmeden sorunlu bir senaryo sunar. Buna karşılık hikâye, o senaryonun sunulduğu belli bir formatı ifade eder ve görüleceği gibi, konuyu tartışan ve farklı açıklamalar sunan Eş'arî ve hocası Cübbâî'ye yer verir. Buna paralel olarak, kaynaklar meseleyi kelâmî bir sorun olarak sunanlar ve mezkur şahıslar arasında geçen bir diyalog olarak sunanlar şeklinde ayrılabilir. Hepsi beraber on bir klasik eserde üç kardeşin durumunun sunulduğunu görüyoruz. İlk kaynaklar, senaryoda karakterleri kardeş olarak sunmadığı gibi, senaryoyu, tartışmanın tarafları olan Eş'arî ve Cübbâî olmadan anlatırlar. Bunu ilk yapan *Kitâbu Usûli'd-dîn* adlı eserinde Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir (ö.429/1037-38)¹ ve ardından, aşağıda tartışılacağı üzere, Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) benzer sade anlatımını *İhyâ-u ulûmi'd-din, el-İktisâd ve'l itikâd ve Kistâsül müstakîm*"ında buluyoruz.² Rosalind Gwynne'in ifadesiyle, *hikayeyi* anlatan en eski kaynak, 1206-1207'de yazıldığına inanılan, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *et-Tefsirü'l-kebîr* adlı eseridir. Burada ilk kez, Eş'arî ve Cübbâî'nin tartışmacılar olarak rivayete dâhil edildiğini görüyoruz. Râzî, sahneyi bir camideki ilim halkasında kurar ve Eş'arî, yaşlı bir kadını eski hocasına zor sualler sorması için gönderir. Gwynne, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtül ayan*'ında, tartışmayı Eş'arî'ye ve eski hocasına atfetmesinin doğrudan Râzî'den geldiği yönünde tahmin yürütür.³ Sonra, Adudüddin İcî'nin (ö. 756/1355) *Mevâkıf*'inde hikayenin Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terk etme sebebini tasvir ettiği şeklinde

¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 151-152. Bağdâdî'nin rivayeti için aşağıya bk.

² Üç kardeş meselesinin klasik kaynaklarda verilen rivayetlerini etraflıca analiz eden Gwynne sadece dokuz kaynaktan bahseder. Bk. Rosalind Gwynne, "Al-Jubbâî, al-Ash'arî and the Three Brothers: The Uses Of Fiction", *The Muslim World* 75/3-4 (1985). Gwynne'nin *Kistâs*'daki rivayetinden haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, bizzat aynı senaryodaki diyalogun bir kısmı ele alması sebebiyle, Ebu'l Muin en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebziratu'l-Edille*'sini de bu eserler arasında sayıyoruz. Bk. Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebziratu'l-Edille fi Usul'id-Din*, thk. Claude Salamé (Dimeşk: Institut Français de Damas, 1993), 2/728-729.

³ Gwynne, "Three Brothers", 145.

ziyade bir tafsilat vardır.⁴ Hikayeyi vasfetmek için ilave edilen “şerîf” ifadesi hariç tutulduğunda *Şerhu'l-Mevâkîf*'ta Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Eş'arî'nin Mu'tezilî doktriniyle savaşıma ve “hakikatin yapısını inşa etme” çalışmalarını vurgulamak üzere rivayetin sonuna yalnızca bir cümle ekler.⁵ Cürcânî'den önce Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) zaten hikayenin artık meşhur (*şehîre*) olduğunu yazar.⁶ Nihayetinde Orta Çağ'ın sonlarına doğru Taşköprizâde (ö. 968/1561) rivayetin en müzeyyen anlatımlarından birini bize aktarır.⁷

Bağdâdî'nin vakayla ilgili özel üslûbu başka hiçbir yerde tekrarlanmamaktadır. Ayrıca, İcî'nin kullandığı ifadelerin emsali yoktur. Bu sebeple, Gwynne'in belirttiği gibi, muhtelif anlatımların orijinal kaynaktan farklı rivayet zincirleri aracılığıyla iletildiği anlaşılıyor.⁸ Yine de Gazâlî, Mu'tezile'nin aslah doktrini olarak bilinen Tanrı'nın kulları için en iyi olanı yapmakla mükellef olduğu düşüncesini reddetmek amacıyla alıntı yapma konusunda Bağdâdî ile hemfikirdir.⁹ Bununla birlikte, Gazâlî *İhyâ*'sında da ta'lîli - Allah'ın maksadının insanoğlu tarafından bilinebileceği inancına dayanan bir açıklama - reddetmek için meseleyi anlatır. Bu aynı zamanda daha önceki iki râvî olan Râzî ve İbn Hallikân için de geçerlidir.

Usûli'd-dîn'de bulunan en eski versiyon şu şekildedir:

Ashabımız, Allah Teâlâ'nın, hayatta kalsaydı inanacak olan veya taâtinin artacağını bildiği kişinin canını almasını caiz görmüşlerdir [ecâze]. Kerrâmiye ve Kaderîlerden bir grup Allah'ın onları hayatta tutmasının zorunlu olduğunu [evcebe] düşünmüşlerdir.¹⁰ Bu ise onların, inkâr edecekleri zamana kadar kâfirlerin hayatta kalmalarına izin verdiği için Allah'ın hikmetten ayrıldığını söylemelerini gerektirir. Çünkü Allah onların canlarını, onlar henüz küçükken akıllarının olgunlaşmasından önce alsaydı küfre düşmezlerdi ve cezayı da hak etmezlerdi. Kaderîlerden aslah doktrinini iddia edenlere deriz ki, “Bize aynı

⁴ Bu, İbn Asâkir'in *Mevâkîf*'tan daha erken tarihli çalışması *Tebyîn*'de Eş'arî'nin ayrılış sebebi olarak belirtilen altı sebeple tezat içindedir. Bk. Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye, 1404/1984), 38-43. Fettâh'ın, Eş'arî'nin ayrılış sebebi olarak *Tebyîn*'de üç kardeş meselesinin gösterildiği iddiası hatalı görünmektedir (İrfan Abdülhamîd Fettâh, “Eş'arî, Ebü'l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995) 11/444).

⁵ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 3/342-343.

⁶ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tenahi ve Abdül-Fattah Muhammed Hulv (Kahire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1993), 3/356.

⁷ Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 2/147-148. Bu rivayeti için aşağıya bk.

⁸ Gwynne, “Three Brothers”, 158-161.

⁹ Aslah öğretisinin manası aşağıda tartışılacaktır. Umumiyetle bu temel öğreti Tanrı'nın dünyayı insanlığın maslahatı için en iyi şekilde yarattığı inancını temsil eder. Örnek olarak Ebu'l-Huzeyl'in tanımı için bk. Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Naim Zerzur. (Beyrut: Mektebu'l-Asriyye, 2005) 2/415-416.

¹⁰ 1./7. yüzyılda Irak ve Suriye'de ortaya çıkan erken bir kelim mezhebi olan Kaderiyye'nin bu isimleri sonra gelen Mu'tezile için aşağılayıcı bir etiket olarak kullanılıyordu. Kerrâmiyye'ye gelince, 3./9. yüzyılda Nisabur'da Mürcie'nin alt bir kolu olarak ortaya çıkmıştır.

rahimde yaratılmış üç çocuğun durumunu anlatın: Biri çocukken ölür, diğer ikisi buluğa erer; biri küfre düşer, diğeri iman eder. Ahirette bunların her biri hakkındaki hüküm nedir?” Cevap olarak “Kâfir olan ebedi cehennemdedir, diğer ikisi ise cennettedir ancak iman edenin derecesi çocukken ölenin derecesinden yüksektir” denirse deriz ki: “Çocukken ölen Rabbinden mümin kardeşinin derecesini talep ederse Allah ona nasıl cevap verir?” Allah’ın cevabı “Kardeşin bu dereceye ameliyle nâil oldu, senin ise amelin yok” şeklinde olur derse denilir ki: “Çocuk Allah’a ‘Beni de bıraksaydın ben de onun yaptığı gibi ameller işlerdim’ derse Allah ne cevap verir?” Cevabı “Senin canını çocukken almam senin için daha iyiydi [*aslah*], çünkü seni bıraksaydım küfre düşecektin” şeklinde olursa deriz ki: “Bu geçerli bir özür olursa, buluğdan sonra küfre düşen de ‘Ya Rabbi, kardeşimin canını çocukken aldın çünkü onun yaşasaydı kâfir olacağını biliyordun. Fakat benim buluğdan sonra kâfir olacağımı bildiğin halde benim canımı çocukken almadın!’ der.” İşte aslah görüşüne sahip olanlara göre, Rablerinin bu soruya cevap verememesi [*inkitâ*] gerekir. Yüce ve büyük Allah ise bundan münezzehtir!¹¹

Bağdâdî diğer mezheplerin düşüncelerini önyargısız bir şekilde aktarmasıyla bilinmemekle birlikte, yukarıdaki anlatım, daha sonraki süslemelerden arı, en güvenilir olanlardan biri gibi görünmektedir. Okuyucuya anlatının ne kadar geliştirildiğini ve değiştirildiğini göstermek için, klasik kaynakların sonuncusu olan Taşkoprizâde’nin anlatısının tamamını sunmaya değer:

Bu imam [el-Eş’arî] kırk yıl Mu’tezile mezhebinde kaldı. Allah dinini korumak istediğinde, detaylarını bildiğim üzere, ona üç kez rüyasında hakikat yolunu ilham etti ve hicrî 300 civarlarında Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat yoluna destek olmak için ortaya çıktı. Bir gün Cübbâî ile tartıştı ve ona ölen üç kardeşi sordu: En büyüğü dindar bir mümin; ortadaki fâsık ve şakî bir kâfir; en küçükleri ise henüz buluğa ulaşmadan çocukken ölmüş. Cübbâî - onlara göre itaatkârın sevabını ve günahkârın cezasını vermek Allah Teâlâ’ya vacip olduğu için - “Zâhid olan [cennetin] derecelerindedir; kâfir olan [cehennem] derinliklerindedir” dedi. “Çocuğa gelince, selâmet ehlidir [kurtulmuştur]; ne mükafatlandırılmış ne de cezalandırılmıştır.” Bunun üzerine Eş’arî, “Ya çocuk cennetteki ağabeyinin rütbesini isterse?” diye sordu. Cübbâî, “Allah Teâlâ ‘Yüksek rütbelere itaatin meyveleridir’ der” dedi. Eş’arî, “Eğer çocuk ‘Eksiklik ve kusur benim değil; çünkü eğer sen beni büyüünceye kadar hayatta tutmuş olsaydın, sana itaat eder ve cennete girerdim’ derse?” sorunca Cübbâî dedi ki: “Yaratan, ‘Eğer hayatta kalsaydın günah işleyecektin ve cehennem ateşinin en derinliklerinin acı dolu azabına gireceğini biliyordum. Bu yüzden, çocukken ölmen senin için en iyisiydi [aslah]’ der.” Bunun üzerine, Eş’arî dedi ki: “Peki ya acı dolu azap içinde kalan günahkâr, ateşin derinliklerinden ve cehennem tabakalarından seslenerek, ‘Ey âlemlerin ilahı! Ey

¹¹ Bağdâdî, *Usûli’-d-dîn*, 151-152.

merhametlilerin en merhametlisi! Benim için en iyi [aslah] olanın çocukken ölmem olduğunu ve cehenneme esir olmamam olduğunu bildiğin halde neden benim değil de kardeşimin maslahatını gözettin?’ derse Rabbi ne diyecek?’ Cübbâî bunun üzerine hemen sustu [behite] ve tartışmaya devam edemedi [inkata’a ‘ani’l-cidâl].¹²

Rivayetin asırlar zarfında gerçekleşen dönüşümünü okuyucuya göstermek istememize ilaveten, bu uzun alıntıyı vermemizin iki sebebi daha var.¹³ Birincisi, önde gelen ulema tarafından meseleye gösterilen ehemmiyeti değerlendirmektir. Taşkoprizâde, büyük bir iddia öne sürerek İslam’ın devam ettirilmesini Eş’arî’nin kelimî çabalarına bağlar. Nitekim, İbn Hallikân’dan sonraki yazarların hepsi Eş’arî’nin statüsünü yüceltmeyi hedeflemişlerdir ya da en azından Sünnî kelam ilmine ön ayak olmasından dolayı İmam’ı bu vesileyle takdir etmişlerdir.¹⁴ İkincisi, konunun kelam geleneği içinde sahip olduğu merkezi yeri göstermektir: Hikaye, Eş’arî’nin Mu’tezile’den ayrılma sebebini anlatmak niyetiyle, Eş’arî kelamının ana direklerinden birini ifade etme kabiliyetinden dolayı da tekrarlanmaktadır. Son olarak ve ehemî, metne ait dönüşümlerle birlikte sorunun ne olduğuna dair farklı vurgu ve emarelerin meydana geldiğini göstermektedir. Bu sebeple, örneğin, Taşkoprizâde’nin va’d ve vaidden bahsetmesi, Mâturîdî mezhebine mensubiyeti göz önüne alındığında mühim görünmektedir. Yani yazarların aslah veya ta’lîl üzerinde farklı vurgularının yanı sıra, kelam mezhepleri arasında va’d ve vaîd konusunda yaşanan ihtilaflar da ilâhî adalet tartışmalarını etkileyen bir başka faktördür. Ayrıca İcî, Taftazânî ve İcî’nin anlatısını izleyen Taşkoprizâde, vefat eden çocuğun cennette yükselmek yerine cennete girmek istediğinden bahseder.¹⁵ Dolayısıyla, görülebileceği gibi, mesele sadece tek bir problemi değil, ilâhî adalet için ortaya konan bir sorunun bu çarpıcı ifadesinde doruğa çıkan bir dizi mülahazayı temsil eder.

Kelam ilminde ele alınan birçok temel mesele gibi, üç kardeş meselesi de doğrudan din felsefecileri tarafından tartışılan soruları içermektedir. Belli bir kelam mezhebi, Tanrı için ahlakî iddialarda bulunduğu anda, felsefe alanına adım atmış olur ve zorunlu olarak, genel metaetik başlığı altında yer alan etik, metafizik ve epistemoloji de dahil olmak üzere, felsefenin ilgili dallarıyla uğraşır. Hususen açıktır ki, üç kardeş meselesi kötülük problemi olarak bilinen meselenin kapsamına girmektedir: Kadir-i Mutlak, Âlim-i Mutlak ve Hayr-ı Mahz (salt iyi) Tanrı varsa, o zaman kötülüğün nasıl var olduğunun açıklanması gerekir. Yani din felsefesinde olduğu gibi burada da Tanrı’nın iyiliğini açıklamaya çalışıp bizzat kötülük problemine cevap veren teodise projesini görüyoruz. Örneğin Leibniz tarafından özellikle

¹² Taşkoprizâde, *Miftâhu’s-Saâde*, 2/147-148.

¹³ Bir ansiklopedist olan Taşkoprizâde, incelediği çeşitli anlatımlardan pek çok detayı bir araya getirerek en kapsamlı açıklamayı vermeye çalışmıştır. Nitekim kullandığı kelimelerden, onun diğer rivayetlerin muhtemelen hepsini veya çoğunu gördüğünü anlaşılmaktadır. Bk. Gwynne, “Three Brothers”, 153-156.

¹⁴ Bk. Gwynne, “Three Brothers”, 156-158.

¹⁵ Gwynne, “Three Brothers”, 158-159.

Theodicy'de yedinci itiraz olarak aynı problemden bahsedilmektedir:

1. Herkese değil de yalnızca bazılarına, onlarda etkili bir iyi niyet ve sağlıklı bir nihaî (yani ölmeden önce) inanç üreten vesileleri veren kişi, yeterince iyilik sahibi değildir.
2. Tanrı bunu yapar.
3. Dolayısıyla ... [Tanrı yeterince iyilik sahibi değildir].¹⁶

Mu'tezile'nin büyük bir ciddiyetle çabaladığı gibi, Leibniz de böylesine zor meselelerle doğrudan uğraşmaktan kaçınmamıştır. Onun çözümü, Tanrı'nın insanların kalplerinin gidişatını değiştirdiğini ve onları iyiliğe ve imana çevirdiğini iddia ederek ilk önermeyi çürütmektir, ancak bunu her şartta yapmak iyilikten ziyade kötülük doğurabilirdi. Dolayısıyla bu umumî kanun her zaman gerçekleştirilmiyor. Fakat burada Leibniz'in açıklaması maalesef belirsizdir, sadece "Tanrı'nın hikmetinin derinliklerine" atıfta bulunmayı başarmaktadır.¹⁷ Felsefi açıdan bu pek de umut verici değildir; bir açıklama yerine asıl probleme benzeyen bu tekrar bir gizem sunmaktadır. Tabii bunlar zor meselelerdir ve belli ki kötülük probleminin çeşitli yönleri vardır; bu sebeple belki de kötülük problem/eri demek daha iyi olacaktır. Nitekim yukarıdaki itirazın başka bir yönü daha vardır. *Theodicy*'deki IV. itirazı, Tanrı'nın doğrudan veya dolaylı olarak günahlar yaratacak şekilde davranmasına ilişkindir.¹⁸ Görünüşe göre, her iki itiraz da üç kardeş meselesinde mevcuttur. Meselenin bu kapsamlılığı, hangi problemi veya problemleri çözmemiz gerektiği konusunda kafa karışıklığına sebep olabileceğinden, olumsuz tarafı da olabilir. Yani meseledeki asıl sorunun ne olduğu düşünürün teolojik görüşüne veya kaygılarına bağlı olup aşağıda kelimcilerin farklı yorumlarına ve yanıtlarına bakacağız.

Bununla birlikte, hikayenin temel unsurlarından biri görünüşte keyfi meselelerin sahip olabileceği önemi, eskatolojik terimlerle saptamasıdır. Bu, kelimcinin bu dünyadaki kötülüklerin ahirette telafi edileceğini söylediği, imtihan sonucu hak ettiği şeylere atıfta bulunan yanıtların kapısını kapatır. Fiillerimiz için adil hak edişi varsaymak bile, bir kişinin ecelinin ahiretteki yerini tamamen değiştirebileceği gerçeğini değiştirmeyecektir. Bu sebeple mesele, ecel gibi tamamen indî bir hadise gibi görünen bir şeyin, kişinin kaderi için önemini vurgulamaktadır. Bu ne bizim kontrolümüzdedir ne de hayatımızın bütününe yayılan ahlakın temsilcisidir. Yine de bu, sonraki yaşamımızda ebediyen nerede olacağımızı belirleyebilir. Şimdi meselenin bu temel esaslarını ortaya koyduktan sonra, kelamda verilen cevapları inceleyebiliriz.

¹⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, çev. E. M. Huggard (Chicago ve La Salle, Ill.: Open Court, 1990), 385.

¹⁷ Leibniz, *Theodicy*, 386.

¹⁸ Leibniz, *Theodicy*, 382. İtiraz "Bir başkasının günahını önleyebilen ve bunu yapmayan, ancak iyi bilgilendirilmiş olmasına rağmen ona katkıda bulunan, ona yardımcıdır" mukaddemesiyle başlayıp aynı mantık yürütülür.

2. MU‘TEZİLÎ CEVAP

Mu‘tezile’nin temel unsurlarını kısaca belirtebiliriz. Ahlakın, ilâhî emirlerden bağımsız olarak nesnel ve evrensel bir varlığı bulunmaktadır.¹⁹ Benzer şekilde ahlak, öznel insan arzularından bağımsızdır. Daha ziyade, bir eylemin iyiliği ve kötülüğü, onun hakikatinde (*min hakkihî*) bulunur ve sonuç olarak övgü veya yergiyi gerektirir.²⁰ Tanrı fiillerinde özgürdür, ancak davranışlarının ahlakî olarak mükemmel olması onun yüceliğine yakışır. Mu‘tezile’nin bir kısmı, Allah’ın özgürlüğünü tasdik etme çabasıyla, Allah’ın ahlakla bağdaşmayan fiillerde bulunmayacağı halde bunun yine de mümkün olduğunu iddia etmektedir. Diğerleri ise, ilâhî varlığın mükemmelliğinin, bu tür fiillerin Tanrı tarafından gerçekleştirilmesini mantıken bile imkânsız kıldığını iddia ederler.²¹ Her iki yaklaşımda da Tanrı’yı teodise kaygılarına uygun olarak aksettirmek çabası görüyoruz. Mu‘tezile, metafizik olarak, insanların kendi fiillerini seçebilecekleri özgür bir iradeye sahip olduklarını kabul eder. Bu fiilleri gerçekleştirme vasıtaları, ferde ilâhî olarak bahsedilen bir güce dayanır, öyle ki, fiilin fizikî boyutu da onlara aittir. Bu özgürlükçü görüşe dayanarak Mu‘tezile, âkil ve bâliğ oldukları sürece her bir kişiyi fiillerinden ahlaken sorumlu tutabilir.

Mu‘tezilî kelamı temsilcilerinin hepsi meşhur anlamıyla aslah doktrininin savunuyor değildir. Zira bu, üç kardeş meselesinin temelde Bağdatlı ve Basralı mezhepler arasındaki tartışmalardan kaynaklandığına inanmamızın ana nedenlerinden biridir. Bilhassa Bağdat ekolü, Tanrı’nın hem dünyevî hem de dinî anlamda, kulları için en iyiyi sağladığında ısrar ederken, Basralılar, bu ikisinin ilâhî bir zorunluluk olduğunu kabul etmediler ve aslah doktrininin manasını buna göre yeniden yorumladılar. Dinî ve dünyevî faydalar arasındaki bu ayrım, aralarındaki tartışma için çok mühimdir. Bağdat ekolüne göre Tanrı hem dinî hem de dünyevî alanlarda insanlık için en iyisini yapmakla mesuldür. Basralılar ise insanlığın sadece dinî çıkarlarının zorunlu olduğunu savunmaktadır. Basralılar için dinde fayda sağlamak, insanlığı Allah’a itaat etme ve O’nun mükafatını hak etme fırsatına sahip olmak için yaratmak anlamına gelirken, dünyevî menfaat sağlamak ise insanlığa yardım edip cennete girmeyi başarma fırsatından en iyi şekilde yararlanmalarını sağlamaktır.²² Hakiki iman cennete girmenin bir ön şartı olduğundan, üç kardeşin

¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr’ın Platon’un *Euthyphro* dilemmasına kasıtlı bir cevap gibi görünen ifadesi şöyledir: “Bizim açımızdan kötülüğü kötü yapan şey ilâhî nehiy olamaz (*la yecûzu*) ... ve iyiyi iyi yapan da ilâhî emir olamaz.” Bk. Ebü’l-Hasen Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, thk. A. Fuad el-Ehvani (Kahire: el-Müessesetü’l-Misriyyetü’l-Amme li’t-Telif ve’t-Terceme. 1962), 6.1, 9.

²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6.1, 9.

²¹ İbn Huzeyl, bunun sadece ahlaken imkânsız olduğunu söylüyor, bk. Eş’arî, *Makâlât*, 1/160, 2/403-404, 415-416. Bu bağlamda Tanrı’nın gücüyle alakalı görüşlerine bk. Eş’arî, *Makâlât*, 1/135; 2/364; ve ayrıca Ebü’l-Hüseyin Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-red ‘ale’bni’r-Râvendî el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Kahire: Dârü’l-Kutubu’l-Misri, 1925), § 4, 8-11. Buna karşılık Nazzâm, Tanrı’nın hem teorik hem de etik olarak kötülük yapmasının imkânsız olduğunu söyler, bk. Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ’ ve’n-Nihal* (Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1903), 4/147 ve Hayyât, *el-İntisâr*, § 8, 17-18, § 14, 26-27, § 28, 47-50.

²² Bk. Binyamin Abrahamov, “Abd Al-Jabbar’s Theory of Divine Assistance (*Lutf*)”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), 41-58.

durumunun, aynı dilemma içinde her iki mezhebi de kapsayan her bir fert için nihaî başarının en önemli unsurunu nasıl ifade ettiğini görebiliriz.²³

Mu'tezile'nin aslah ile ilgili olarak vurguladığı dünyevî ve dinî arasındaki ayırım, bir yandan evrenin yaratılışıyla, diğer yandan da yaratılıştan sonra gelen mükellefiyetle ilgilidir. Bağdat ekolü, Tanrı'nın evreni ve insanlığı yaratmasının zorunlu olduğuna inanır, ancak bu eylemin ilâhî cömertlik nedeniyle yapıldığını da kabul eder. Yaratılıştan sonra, sonsuz kurtuluşa ulaşması için insanlığa yardım etmek de Tanrı için zorunludur. Bu duruşun arkasındaki motive edici fikirlerden biri, Tanrı'nın neden en iyisinden daha azını yaptığını açıklamak için teolojik olarak kabul edilebilir sebepler bulamamaktır. Nitekim bu, Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebu Huzeyl (ö. 235/849-50[?]) gibi ilk Mu'tezilî düşünürler tarafından tartışılmıştır, çünkü daha az olanı yapmak cimrilik (*buhl*) anlamına gelip ilâhî bir varlık için düşünülemez.²⁴

Ancak, Tanrı'nın en iyiden daha azını yapmadığı şeklindeki bu olumsuz tez, gerçekte en iyinin ne olduğunu belirleme biçiminde pozitif bir tezle tamamlanmalıydı. Bu bağlamda, Bağdat ekolü, bir bütün olarak ele alındığında, genel faydanın insanlık için mümkün olan en büyük şey olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Şimdi, üç kardeşin durumunda, üçüncü kardeşin kurtuluşa ulaşmak ve cennete girmek için ilâhî olarak bahşedilmiş fırsatı kullanmada başarısız olduğunu görüyoruz. O, özgür iradeye sahip olduğu için bu başarısızlıktan kendisi sorumludur.²⁵ Mesele şu ki, ikinci kardeş de yetişkinlikte yaşamış olsaydı başarısızlıktan sorumlu olurdu, ancak Tanrı bu gerçekleşmeden önce kardeşinin canını almayı uygun gördü. Bağdat ekolü bu durumu nasıl açıklayacaktır? Burada oldukça pragmatik bir düşünce çizgisini takip ediyorlar: Tanrı kulları için en iyisini sağladığına göre, cehenneme giden üçüncü kardeşe bir miktar fayda sağlanmış olması gerektiğini savunuyorlar. Bu bağlamda Müfid (ö. 413/1022), o kişinin inançsızlığının neyin yapılmaması gerektiği hususunda başkalarına örnek olduğu ve inançsızlığının faydasının, talihsiz sonuçlarından daha fazla olduğu cevabını verir. Yani, Allah kulları için en iyiyi temin ederken, bu onların her biri için ayrı ayrı en iyiyi temin ettiği manasına gelmez. Böylelikle, belirli fertler pahasına toplam fayda miktarı artırılabilir. Ancak Tanrı böyle talihsiz bir kişiyi, onun durumuna eşit veya durumundan daha büyük bir fayda görmedikçe yaratmayacaktır (*lâ yecûzu*).²⁶

İki bariz sorun bu görüşü sıkıntıya sokmaktadır. Birincisi bu görüş,

²³ Mu'tezile'deki dinî ve dünyevî aslah ayırımına ilişkin yorum için bk. Robert Brunschvig, "Mu'tazilisme et Optimum (al-aslah)", *Studia Islamica* 39 (1974), 11-13 ve Martin J. McDermott, *The Theology of Al-Shaykh Al-Mufid (d.413/1022)* (Beyrut: Dar al-Mashriq Editeurs, 1978), 75.

²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 2/415-416. Ayrıca bk. 2/403-404. Nazzâm için bk. al-Hayyât, *İntisâr*, § 8, 17-18, § 13, 23-25.

²⁵ Krş. W. Montgomery Watt, *Freewill and Predestination in Islam* (London: Luzac & Company, 1948), 83-84.

²⁶ Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 26 akt. McDermott, *al-Mufid*, 73. Krş. Kadı Abdülcebbar İbn Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/351-352.

“çoğunluğun ihtiyaçları azınlığın ihtiyaçlarından ağır basar” yaklaşımını yani haklarına veya isteklerine bakılmaksızın bazılarını feda etmeyi mümkün kılan bir hükmü benimsiyor. Bu faydacı görüş, felsefe tarihinde büyük tenkitlere maruz kalmıştır ve bilhassa bu, kural faydacılığının, böylesine cazip olmayan bir sonucu önleme umuduyla fiil faydacılığı dışında geliştirilmesinin bir sebebidir. Hem Ebu Ali el-Cübbâî hem de oğlu Ebu Hâşim (ö. 321/933), çoğunluğun çıkarlarını Tanrı’ya bir mükellefiyet haline getirmenin getireceği zorluklara dikkat çekmiştir. Şöyle ki, üç kişi teklife muhatap olsaydı ve yalnızca biri kurtuluşa erecek olsaydı teklif boşa gidecekti. Benzer şekilde, üçünden sadece ikisi cennete ulaşacaksa şayet, Tanrı’nın üçüne de teklifte bulunması zorunlu olacaktır.²⁷ İkinci olarak, bir kişinin kaderi, çok az şahsî anlamı olan daha geniş bir bağlamla açıklanmaktadır. Bu teori, Tanrı’nın yarattığı her insanla nasıl yakından alakalı olduğunu ve onların ebedi karargahlarına nasıl ehemmiyet verdiğini yansıtmakta zayıftır. Teodisedeki bu tür yaklaşımlar, Tanrı’yla bağlantımızın şahsî doğasını anlamadıkları için örneğin Marilyn McCord Adams tarafından eleştirilir.²⁸ Son olarak bu yaklaşım, Tanrı’nın bazı kullarına onları cehenneme mahkum etmek istememekle birlikte yardım edemeyeceğini ima eder.

Basra Mu’tezile ekolü, Bağdatlı meslektaşlarının aksine, Allah’ın evreni ve insanlığı yaratmasının zorunlu olduğunu kabul etmeyip onlara göre ilk yaratma fiili (*ibtidâu’l-halk*), iyi (*hasen*) olarak adlandırdığımız eylemlerin kapsamına girer. Aynı şekilde Allah’ın teklifte bulunması yani insanlığın fiillerinden sorumlu tutulması da zorunlu değildir.²⁹ Ve zorunlu olmayan bir şey olarak Allah’ın bu tür fiilleri, ilâhî iyilikle açıklanır. Bununla birlikte, teklif sonrası adaletin Tanrı’nın insanlığın kurtuluşa ulaşmasına yardım etmesini gerektirdiği unutulmamalıdır. Bu, bizzat Kâdî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) sunduğu aslah doktrininin şeklidir ve temkîn, lütuf, ‘ivaz ve sevap kelimeleriyle temsil edilen bir dizi farklı kavramı içerir. Yani, insanlığa ilâhî emirlere uyma yeteneği vermesi, bu emirleri yerine getirme konusunda destek ve kolaylaştırma sağlaması, hak edilmemiş acıları telafi etmesi ve salih amelleri için vaadi doğrultusunda onları mükâfatlandırması Allah’a vaciptir.³⁰ Brunschvig’in belirttiği gibi, Tanrı için geçerli olan mesuliyet, O’nun insanlığı mükellef yapmaksızın ve O’nun va’di ve va’idi olmaksızın ortaya çıkan bir mesuliyet değildir.³¹ Ancak aslahın temel anlamı, mükellefi kendilerine fayda sağlamaktan ziyade kendileri için en üstün olan şeyden sorumlu tutmaktır.³² Haliyle Basralılar, görüşlerini ezelden var olan herhangi bir durumdan değil, Tanrı’nın fiilleri açısından açıklıyor gibi görünmektedirler. Nitekim Kâdî’ya göre, Allah insanlığı en baştan beri onları

²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Mustafa es-Sekka, 14/140-142. Krş. Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, 90 akt. McDermott, *al-Mufid*, 74.

²⁸ Marilyn McCord Adams, “Horrendous Evils and the Goodness of God”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 63/1 (1989), 299-310.

²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/53, 64, 110-111.

³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 46; 14/53-54. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/13-14.

³¹ Brunschvig, “Mu’tazilisme et Optimum”, 16-17.

³² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/37.

sınamadan, hak edilmemiş bir lütufla (*tafaddül*) cennette yaratabilirdi. Ancak o zaman hak ettiklerine göre bir mükafat kazanmış olmazlardı.³³ Böylece Basra mezhebine göre her bireye eylemlerinden sorumlu kılınarak sonsuz mutluluğa ulaşma şansı verilmiştir ve bu, ferdin bu fırsatı başarılı bir şekilde kullanıp kullanmadığına bakılmaksızın ilâhî bir lütuf fiilidir.³⁴ McDermott'un gözlemlediği gibi Basralılar üç kardeş meselesindekine benzer sorunları çözmeye teşebbüs ederken Tanrı'nın insanlığı mükellef yapmasına gerek olmadığı teziyle yola çıkarlar. Buna göre Tanrı, insanları – inkâr edeceğini öngördüğü kişileri dahi – ahlakî açıdan sorumlu kılar, çünkü O'nun gayesi sadece insanlığı mükafatlandırmak değil, onlara bu mükafatı kazanma şansını da vermektir.³⁵

Ayrıca, aslah doktrininin reddedilmesiyle, üç kardeş meselesine yönelik bu Basra çözümünün Eş'arî görüşüne yaklaştığı belirtilmelidir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, Tanrı'nın her zaman aslahı yapması gerektiğini çünkü böylelikle cimri olmayacağını kabul etmez.³⁶ Bu mühimdir zira iyiliksever ve âdil olarak Tanrı'nın hangi sebeple iyiyi yapmaktan kaçınabileceğini ve dolayısıyla insanlığın iyiliği için olan her şeyi yapma zorunluluğunun olmadığını açıklar. Bu tür görüşler, Cübbâî'nin, Tanrı'nın bir kişiyi belirli bir günahı işlediği için cezalandırabileceği ama bir başkasını aynı günah için affedebileceği şeklindeki öğretisine paralel olarak ele alınmalıdır. Kuşkusuz bu azınlık bir görüştür, çünkü Mu'tezile'nin çoğu bu noktada ona karşı çıkmıştır.³⁷ Ama yine de açıkça görülebileceği gibi, Cübbâî'nin aslah doktrininin reddetmesi ve ilâhî emrin kapsamını nispeten geniş görmesi göz önüne alındığında, üç kardeş hikayesine dahil edilmesi oldukça haksız bir hile gibi görünmektedir. Zira Cübbâî'nin bu görüşleri bizzat talebesi Eş'arî tarafından kaleme alınmıştır. Bu sebeple, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılması büyük ihtimalle hocasının düşüncesinin istikametine rağmen değil, onu takip etmesinden kaynaklanıyordu.³⁸

Aşağıda görüleceği üzere, Basra Mu'tezilesi'nin (tıpkı Bağdatlılar gibi) Eş'arîlerden daha çok ayrıldığı yer, hür irade ve failin sorumluluğu meselesidir. Mu'tezile için mükellef, inanç ve eylem seçimiyle kendi kaderini belirler. Bir kişiyi itaat ve iman konusunda yardımcı olan ilâhî lütuf bile, kişinin kararlarını kaldırmaz ve geçersiz kılmaz – bu daha ziyade, bir kişiyi Allah'a itaat etme seçimine (*ihdiyâr*)

³³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/137-138.

³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6.1/34-41; thk. Revfik et-Tavil – Said Zayid, 9/61-72. Ayrıca bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/199.

³⁵ McDermott, *Al-Mufid*, 72. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. M. Ali en-Neccâr – Abdulhalim en-Neccâr, 11/228 ve Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer'in Kelam Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 356-358.

³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/45-53.

³⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 1/217-218.

³⁸ Watt'ın da dediği gibi, Cübbâî'nin ilâhî emrin daha geniş kapsamına ilişkin kelâmî iznine cevaben Ebu Hâşim tasarruflu davranırken Eş'arî ilerlemeyi tercih etmiştir. Bk. Watt, *Freewill*, 87.

götüren veya onu yapmasını kolaylaştıran şeydir.³⁹ Nitekim Cübbâi, Tanrı'nın, iman etmeyecek birine lütuf aracılığıyla iman verme gücüne sahip olarak tanımlanmaması gerektiğini savunur.⁴⁰ Aynı zamanda, bu Mu'tezile'nin cumhurunun görüşü olarak da *Makâlât*'ta Eş'arî tarafından belirtilmiştir. Bîşr ve Ca'fer'in, ilâhî lütfun kolaylaştırılmasıyla iman edecek olanlara iman vermeyi Allah'a zorunlu gördüklerinin bildirildiğini kaydetmeliyiz.⁴¹ Fakat nihaî mertebede, kaderini belirleyen bireyin kendisidir.

Öyleyse cennete veya cehenneme girmek arasındaki farkın, ecel kadar indî bir şey tarafından belirlendiği durumlarda ne olacak? Kâdî Abdülcebbâr özellikle bu konuda kalem oynatmıştır. O, Tanrı'nın her bir kişinin dinini ve mükellefiyetini en iyi şekilde gözettiği inancını sınırlamamız gerektiğini belirtir:

Nitekim mesela Allah bir kuluna, uzun ömür istediği hâlde onu uzun yaşatmayıp ölümünü takdir edecek olsa, hal ve gidişyle o güne kadar kazandığı sevaplar sayesinde onun cennetlik olmayı hak edeceğini; ömrünü uzattığı takdirde ise onun irtidât edip küfre gireceğini ve âhiret kazançlarının tümünü kaybedeceğini kendisine bildirirse, kul böyle bir durumda ölüm ile uzun süre yaşamak arasında muhayyer bırakılacak olsa, o uzun süre yaşamayı değil, ölümü tercih edecektir. Bu durumda Allah Teâlâ kullarını, onlardan daha iyi nasıl gözetmiş olur? İşte bu yüzden zikrettiğimiz takyîd [şart] mutlaka gereklidir.⁴²

Benzer şekilde, Ebu Ali ve Ebu Hâşim, Allah'ın bir kişinin hayatını, küfre düşmesi ve cezalandırılmasıyla sonuçlansa bile uzatabileceği konusunda hemfikirdirler. Bağdat ekolünün bu gibi durumlarda bir miktar fayda sağlanması gerektiği görüşünün aksine, Basralılar durumu, bireyin itaat etme veya itaatsizlik yapma özgürlüğü açısından değerlendirirler, çünkü Tanrı zaten kişiyi mükellef yaparak ona fayda sağlamıştır.⁴³

Yine de, bu açıklamaların hiçbiri üç kardeş meselesini çözüyor gibi görünmez. Mesele yalnızca her bir ferdi ayrı ayrı dikkate alarak ele almaya teşebbüs edildiğinde tartışmalar, elimizdeki ana meseleyi değilse de üç kardeşin her birinin ebedi kaderi arasındaki karşılaştırmalı farklılıkları çözmekte başarısız oluyor. Yani üçüncü

³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Ebu'l-'Ala Affî, 13/9. Kavrama dair tafsilatlı tartışmalar için bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, 389-411; Mahsum Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği: Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi* (İstanbul: Endülüs, 2018).

⁴⁰ Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil (Kahire: Müessesetu'l-Halebi, 1967), 1/83.

⁴¹ Eş'arî, *Makâlât*, 1/196-197; 2/415.

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/216.

⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/227-230. Ancak, Tanrı'nın kendisine daha uzun ömür verilirse iman bulacak bir kâfirin canını alması konusu, Ebu Ali ve oğlu arasında bir anlaşmazlık noktasıdır. Ebu Hâşim, o kişinin canının alınmasını caiz görürken, babası bunu kerih görür. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/229-230. Bu konuda bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, 359-360; dip. 117. Ayrıca bk. Aytepe, *İlahi Yardım*, 261-265.

kardeşin makamının neden Tanrı tarafından ikinciden farklı olarak belirlenmesi gerektiğini açıklayamazsak, o zaman üç kardeş meselesi çözülemez.

3. EŞ'ARÎ CEVAP

Üç kardeş senaryosunun önce bir düşünce deneyi olduğunu, ardından dramatik bir etki için bir hikayeye dönüştüğünü kaynaklardan anlıyoruz.⁴⁴ Evvelen, konu çeşitli versiyonlarda birkaç Eş'arî ve Mâturîdî kaynakta anlatılmaktadır; hikayeyi Mu'tezilî bir kaynakta görmüyoruz. Saniyen, Cübbâî ve Eş'arî arasında bir diyalog olarak hikâye ilk defa Râzî ile (yani sözde ortaya çıkışından yaklaşık üç yüzyıl sonra) görünür oluyor.⁴⁵ Salisen, hikayede yer alan senaryo daha önce kelimelerin, onu ilk anlatan Bağdâdî'de gördüğümüz gibi, Mu'tezile'ye karşı bir argüman şeklinde vardı.

Meselenin ekseriyetle polemik olduğu ve Mu'tezile'ye karşı otomatik bir zafer kazanacakmış gibi kullanıldığı görülmektedir. Nitekim yukarıda gördüğümüz klasik yazarlar, üç kardeş meselesinin çözülemez olduğunu ve Mu'tezile'nin düşüncesinin savunulamaz olduğunu (Mu'tezile'nin kendi içindeki ihtilafı dikkate almadan) ispat etme vazifesini üstlendiklerini varsayma eğilimindedirler. Dolayısıyla, klasik Sünnî metinlerin hiçbiri problemi çözmeye çalışmamaktadır, çünkü problemin çözülemezliği adeta onun değerini artırmaktadır; ilâhî adaletin prensiplerini ayırmayı imkânsız kıldığı ve aslah doktrinini çarpıtıldığı varsayılmaktadır. Nihayetinde, kelam düşüncesinde tamamen farklı bir temele ihtiyaç duyulduğu neticesine varılır. Hem Eş'arîler hem de Mâturîdîler, ilâhî adalet meselesine tamamen farklı bir bakış açısıyla, daha geniş bir bağlamda cevaplar sunarlar.

Eş'arîye mensuplarının meseleyi Mu'tezilî pozisyonuna karşı neden kesin delil olarak kabul ettiklerini anlamak için Eş'arî ve Gazâlî'nin konuyla ilgili yazılarına bakmamız gerekir. Umumiyetle Eş'arî kelamı, Tanrı'nın ahlakla ilişkisi gibi konularda Tanrı'yı yüceltme noktasında görkemli bir sadelik vasfına sahiptir. Bu yönüyle Mu'tezile'nin ilâhî adalet anlayışının katı tasdikiyle yarışır. Eş'arî'ye göre, ahlakî değerler nesnel veya evrensel nitelikleri temsil etmez;⁴⁶ sahip olduğumuz ahlakî değerler vahiyden bağımsız olarak, normatif inançların öznel temelleri olan kültür, gelenek, siyaset, psikoloji ve fizyoloji gibi insan hayatının çeşitli faktörlerine dayanmaktadır.⁴⁷ Bu, başka iki mühim öğretiyle ilgilidir. Birincisi, Tanrı'nın iradesi ve fiillerinin, etik mükellefiyetlerin tamamen üstünde olduğudur. Örneğin, Tanrı dilerse

⁴⁴ Krş. Gwynne, "Three Brothers", 161; Koloğlu, *Cübbâîler*, 107.

⁴⁵ Bu durumun önemi, Gwynne, Koloğlu ve Bulut dahil olmak üzere birçok yorumcu tarafından vurgulanmaktadır. Bk. Gwynne, "Three Brothers"; Koloğlu *Cübbâîler*, 104-106; Mehmet Bulut, "İhve-i Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22, 6-7.

⁴⁶ Bu görüşün bir tartışması için bk. Kevin Reinhart, *Before Revelation* (Albany: State University of New York Press, 1995), 162-167.

⁴⁷ Ayman Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalâm: A New Interpretation", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 384-407.

günahkârları affedebileceği gibi salih kulları da cezalandırabilir.⁴⁸ İkincisi, ahlakın ancak vahiy yoluyla nesnel hale gelmesidir; bu, tüm insanlığa ilâhî buyruklar ve tavsiyeler şeklinde normatif bir standart verir ve takip edilmesi halinde kurtuluşu sağlar. Bununla birlikte, Tanrı'ya herhangi bir hedef atfetmemiz yanlıştır, çünkü bu, Tanrı'nın henüz başaramadığı bir şey olduğunu ima eder. Dolayısıyla etik olarak, Tanrı'nın insanlığı yaratmış olması ve bize peygamberler ve resuller göndermiş olması gerekmez. Ayrıca, metafizik olarak, Tanrı'nın egemenliği mutlak anlamda yüce olup dünyada meydana gelen her şey, ilâhî fiilin doğrudan bir neticesidir. Öyle ki isteklerimiz ve seçimlerimiz bile bizzat Tanrı'nın takdirine tabidir. Ancak yine de eylemlerimizin etik sonuçlarının taşıyıcılarıyız ve öbür dünyada Tanrı'nın iradesine göre yargılanacağız. Bu, kesb doktrini olarak bilinir ve birazdan ona tekrar değinmemiz gerekecek.⁴⁹

Üç kardeş hikâyesinin tarihi bir temeli olmadığını kabul edersek, Eş'arî'nin Tanrı'nın ahlakı aşması konusundaki iddiası başka kaygılardan kaynaklanıyor gibi görünmektedir.⁵⁰ Fakat bu kelimî anlayışın, üç kardeş meselesini kendi lehine çevirmeyi nasıl mümkün kıldığını görebiliriz. Yukarıda kısaca belirtildiği gibi, bunun hem olumsuz hem de olumlu bir yönü vardır: Bir yandan üç kardeş meselesi, mutlak ilâhî adalet imkânını çürütürken, diğer yandan ilâhî adaletin İslam akidesinin ana direği olamayacağını ispatlamaktadır.

İbn Hallikân ve Taşköprizâde haricinde, hikâyenin tüm anlatıcıları muhtemelen Eş'arî'dir.⁵¹ Mezhep meselesi, rivayetin nasıl yorumlandığı konusu açısından önemlidir. Hem Mâturîdîler hem de Eş'arîler aslah doktrinine karşı çıkarken, Mâturîdîler, Tanrı'ya belirli gayeler atfetmeyi uygun görürler. Eş'arîler ise hikâyenin iki ana neticesini, aslah doktrininin çürütülmesi ve üç kardeş meselesinin bir ta'lîl örneği olarak da kolayca yorumlanabileceği şeklinde anlamışlardır. Nitekim *İhyâ'da*, "Mu'tezile'nin Allah Teâlâ için bahane" bulmaya çalıştıklarından şikâyet eden Gazâlî'nin iğneleyici sorusuyla itirazını hedeflediği şey hem aslah doktrini hem de bu son zikrettiğimiz noktadır:

... kâfirler cehennem ateşinin en alt seviyelerinden seslenecekler ve "Ya Rabbi, başka ilahlar edineceğimizi bilmiyor muydun? Niçin çocukken canımızı almadın? Müslüman çocuğun durumundan daha düşük bir şeyle yetinirdik!"

⁴⁸ Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 100-101. Ayrıca bk. Arent Jan Wensick, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (London: Frank Cass & Co. Ltd., 1965), 184.

⁴⁹ Bu taslağın muhtevası içeren Eş'arî'nin İslam inancının beyanı için bk. Ebü'l-Hasan Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Kitâb, 1977), 20-34. Aynı şekilde, *Makâlât*, 226-229.

⁵⁰ Ahlakın göreceli olduğu görüşü böyle bir kaynak olabilir, bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 131-133; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/310-311; Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalam".

⁵¹ Taftazânî'nin kelim mezhebi ilişkisi meşhur olarak muğlaktır, ancak onun Eş'arî mezhebine yakın bir yolda yürüdüğü kabullenebilir. Ayrıca Gwynne, Cürcânî'yi bir Eş'arî olarak adlandırmakta tereddüt etse de (Gwynne, "Three Brothers", 152), Eş'arî mezhebinin mensubu olduğunu kabul ediyoruz.

Buna nasıl cevap verilebilir? Burada, ilâhî meselelerin yüceliklerinden dolayı, “Ehl-i Adalet” terazisinde tartılamayacak kadar yüce olduklarından emin olmak haricinde herhangi bir şey zorunlu [*yecibu*] mudur?⁵²

Ta’lîl ve aslah arasındaki ilişkiyi anlamak oldukça kolaydır. Basitçe ifade etmek gerekirse, Tanrı’ya aslahı isnat etmek bir tür ta’lîldir. Dolayısıyla ta’lîlin reddi, aslahın bütünüdür. Mâturîdiyye’nin durduğu yer burasıdır; aslaha karşı çıkmaları, Tanrı’nın hikmetini başka şekillerde tespit etmeleri için herhangi bir problem oluşturmaz. Zira Mâturîdiyye Tanrı’nın fiillerinin ahlakî kavramlarla açıklanabileceğine inanır. Eş’arîlerin görüşünün bariz yararı, meselenin ortaya koyduğu sorunu çözmeye ihtiyaç duyulmamasıdır. Bu, Allah’ın fiillerini daha umumî anlamda O’nun sıfatlarıyla ilişkilendirmenin Eş’arîlerce tamamen reddedildiği manasına gelmez. Bazıları kainatı açıklamak adına hikmet ve lütuf gibi sıfatlara gönderme yapmayı caiz ve hatta bazen kaçınılmaz olarak görüyordu. Ancak onların gözünde Mu’tezile’nin yaptığı gibi fert derecesinde her bir kişi hakkında Allah’a belli bir ahlakî illeti atfetmek batıldır.⁵³

Cüveynî’nin *İrşâd*’ında da Mu’tezile’ye cevaben hem ta’lîlin hem de aslahın reddini görebiliriz. O Basralılara, Allah’a vacip olan şeyin dinî açıdan en hayırlı olanı sağlamaktan başka bir şey olmadığını hangi gerekçeyle söylediklerini sorar. Yani Basralıların Tanrı’nın fiillerinin hikmetini veya illetini anlayamadığına işaret eder. Bağdatlılara karşı ise aslahı Allah üzerinde vacip kılmanın, tanım gereği onu insan için de vacip kılacağını söyler. Halbuki bu ona göre saçmalıklara yol açar çünkü insanlara böyle bir mükellefiyet yüklendiği kimse tarafından kabul görmemektedir. Bu şekilde Cüveynî, abese ırcayla onların görüşlerini çürütür.⁵⁴

Aslah doktrinine yönelik bu tür çürütmelere rağmen, Eş’arîler’in aslah yerine tam olarak neyi savunmak istedikleri merak konusu olarak kalır. Yukarıda belirtilen Eş’arî müellifler, Tanrı’nın adil olması gerekmediğini mi, adil olmayacağını mı yoksa adaletin nihayetinde imkânsız olduğunu mu söylemek istediler? İlk iki seçenek nispeten mütevazı. İlki, yalnızca Tanrı’nın herhangi bir mükellefiyete bağlı olduğu fikrini çürütmekte, ikincisi ise zihnimizin Tanrı’nın fiillerini anlamak için fazla sınırlı olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaların her ikisi de Gazâlî’nin *İhyâ*’sından aldığımız alıntıda okunabilir. Ancak mesele, öbür dünyada mutlak ilâhî adaletin imkânsız olduğunu da müsâvî derecede kanıtlıyor gibi görünüyor. Bu, Tanrı’nın mutlak gücü ve hâkimiyetine ilişkin Eş’arî görüşüne pek uygun değil, çünkü artık Tanrı’nın gerçekleştirme gücünün ötesinde olduğu kabul edilen bir şey var. Belki bunun da Tanrı’nın takdirinin bir sonucu olduğunu söylemeleri mümkündür, çünkü eğer Tanrı

⁵² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Daru’l-Erkâm, 1998), 1/168-169. Krş. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Kıstâsu’l-Müstakîm*, thk. Mahmud Bîcû (Dimeşk: el-Matbaatu’l-İlmiyye, 1993), 74-75.

⁵³ Gazâlî örneği hakkında bk. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazâlî’s “Best of All Possible Worlds”* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984).

⁵⁴ İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti’l-edille fî usûli’l-î’tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1950), 287-289.

dilemiş olsaydı, hiç kimse çocukken ölmeyebilirdi ve meseledeki senaryo ortaya çıkmazdı. Onların buradaki imkânsızlığın, yine bizim sınırlı anlayışımızın bir neticesi olduğunu iddia etmeleri de mümkündür; nihaî adalet gerçekleşecek, ancak bizim şu anda (hatta belki hiçbir zaman) anlayabileceğimiz bir şekilde değil. Fakat neticelerin ikisi de kolaylıkla sınanabilir ve belki de çürütülebilir, çünkü Eş'arîlerin muhaliflerinin onları ilzam etmek için sadece senaryoya makul bir çözüm sağlamaları lazım.⁵⁵

4. İKİ FELSEFİ VASITA

Üç kardeş meselesini çözenin bir yolu olarak, iki farklı felsefî vasıtayı öneriyorum. Birincisi, geleneksel olarak etikteki doğal hukuk geleneğiyle ilişkilendirilen çift etki prensibi (ÇEP).⁵⁶ İkincisi, müşterek miyasy olmayan değerler (*incommensurable values*) teorisine yakından bağlı olan değer çoğulculuğu (*moral pluralism*) teorisidir. Hem ÇEP hem de değer çoğulculuğu teorisi, muhtelif etik prensipler veya değerler arasındaki çatışmaya dayalı ahlakî dilemmaları çözmeye çalışır. Ancak bunu yapmak için kullandıkları yollar ciddi derecede farklıdır.

4.1. Çift Etki Prensibi

ÇEP'in üç ana unsuru vardır. Öngörülen ve hedeflenen etkiler arasında bir ayırım yaparak çalışır; hem kötü hem de iyi tesir yaratacak bir eyleme, üç şartın yerine getirildiği durumlarda izin verilir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Fiilin kendisinin, nesnesi itibarıyla, iyi veya en azından zararsız olması;
2. Kötü etki değil, iyi etkinin amaçlanmakta olması;
3. Kötü etkiye izin vermek için oransal olarak ciddi bir sebep olması.⁵⁷

İlk şart, amaçlanabilecek olanı sınırladığı için, beklenebileceği gibi belki de en kısıtlayıcı olanıdır. Bazı eylemler hem iyi hem de kötü neticeler üretir; her ikisi de önceden öngörülmelidir, aksi takdirde ÇEP'in uygulanması için bir sebep yoktur. İkinci şartta, fail söz konusu kötüyü değil, iyi etkileri amaçladığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu, iyi etkinin, temsilcinin nihaî amacı olduğu anlamına gelir; diğer her şey sadece bunun için bir vasıta. Bu sebeple hem nihaî amaç hem de bunu başarmanın yolları, aracı tarafından hedeflendiği gibi kabul edilir. ÇEP'de, failinin niyetinin iyi olduğu zaten varsayılır; fiile önlenebilir hiçbir zarar dahil edilmemelidir. Üçüncü şartın oransallığa götürmesi, mevzubahis etkilerin karşılaştırmalı olarak ölçülebilmesini gerekli kılar. Böylece, fail, fiilinin ürettiği kötülük veya zararın

⁵⁵ Elbette, bir Eş'arî kelimcinin burada ahlakın öznelliğine işaret etmesi mümkündür, ancak o zaman, üç kardeş meselesinde kanıtladığından başka bir teoriye dayanıyor olacaktır.

⁵⁶ ÇEP en azından Thomas Aquinas'ın meşru müdafaa tartışmasına kadar uzanır. Bk. *Summa Theologica*, II-II, Qu.64, Art.7. Aquinas'ın ÇEP'in izahı üzerine yorumcuların çeşitli görüşlerinin bir tartışması için bk. Joseph T. Mangan, "An Historical Analysis of the Principle of Double Effect", *Theological Studies* 10/1 (1949), 41-61.

⁵⁷ ÇEP'in kesin formülasyonu konusunda ciddi ihtilaflar var. Burada belki de en temel şeklini sunduk. Krş. Mangan, "An Historical Analysis", 43. Detaylı analizler için bk. Thomas J. Boyle, "Toward Understanding the Principle of Double Effect", *Ethics* 90/4 (1980), 527-38 ve Donald B. Marquis, "Four Versions of Double Effect", *Journal of Medicine and Philosophy* 16/5 (1991), 515-544.

derecesinin, aynı fiilin ürettiği iyilik tarafından bastırılmasını sağlar.

ÇEP'in belirli bir eylemin izin verilebilirliğini belirleme kapasitesi, en iyi şekilde örneklerle anlaşılır. Histerektomi ve kürtaj yapan doktor arasındaki farkı düşününüz. Her iki durumda da maksat hastanın hayatını kurtarmaktır. Ancak hasta hamiledir. ÇEP'e göre, kürtaja ahlakî açıdan kötü olarak hükmeden bir doktor, annenin hayatını kurtarmak için histerektomi yapabilir, yoksa aksi takdirde, örneğin kanser sebebiyle, hasta hayatını kaybedebilir. Bu durumda doktor, tedavinin üzücü bir neticesi olarak doğmamış çocuğun ölümünü sadece öngörür. Bununla beraber doktor, annenin hayatını kurtarmak için kürtaj yapamaz (örneğin kraniyotomi şeklinde), çünkü burada maksat çocuğun ölümü olurdu.⁵⁸

Benzer şekilde hem iyi hem de kötü tesirleri olan tek bir fiil ÇEP tarafından ele alınabilir. Müttefik kuvvetler tarafından işgal edilebilmesi için bir bölgeyi düşman kuvvetlerinden temizlemekle mesul bir askeri düşününüz. Önünde düşman askerleri ve masum sivillerle dolu bir bina var. Ancak tek silahı, binadaki herkesi ayırım gözetmeksizin öldürecek bir silahtır. Bu örnekte, eğer hedef düşman askerlerini binadan temizlemekse, sivillerin talihsiz ölümlerini öngörse de ÇEP'e göre askerin silahını kullanma kararına tartışmaya açık bir şekilde izin verilebilir. Binadaki herkesi ayırım gözetmeksizin öldürmek için aynı şekilde silahını kullanmaya karar veren asker ise, etik olarak izin verilemez şekilde hareket eder.⁵⁹

Ayrıca ÇEP, mecbur kalarak yapmak zorunda olduğumuz bazı eylemleri özünde kötü olarak değerlendirmemize izin verir. Bunun aksine, örneğin bir sonuççu, dilemmayı, her durumda iyinin kötüye ne ölçüde ağır bastığını hesaplayarak çözecektir. Fakat ÇEP, kötü bir eylemi hiçbir zaman ahlakî yanlışlığından beraat ettirmez; bazı eşit veya daha büyük ahlakî mükellefiyetlerin yerine getirilmesi gereken durumlarda onu sadece bir istisna kılar. Binaenaleyh, nefsi müdafanın gerektirdiği bir fiil olarak başka bir kişiyi öldürmeye, öldürmek kötü kalsa da izin verilir, çünkü burada nihâî maksat kişinin kendisinin veya başkalarının hayatını kurtarmaktır.⁶⁰

ÇEP'ten tatminkâr bir şekilde yararlanmayı ummadan önce, kendisine sıklıkla başvuru olan bu durumlar ile asıl meselemiz olan üç kardeş meselesini

⁵⁸ Bu meseleyle ilgili özellikle bk. Philippa Foot, "The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect", *Oxford Review* 5 (1967), 1-15.

⁵⁹ Quinn burada kullanılan misalin modeli olan stratejik bombardıman uçağının örneğini ele alır. Bk. Warren Quinn, "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect", *Philosophy and Public Affairs* 18/4 (1989), 334-51. Davis ve McIntyre tarafından ÇEP'in amaçlanan ve (yalnızca) öngörülen şeye dayalı olarak çalışması gerektiği fikri ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Bk. Nancy Davis, "The Doctrine of Double Effect: Problems of Interpretation", *Pacific Philosophical Quarterly* 65/2 (1984), 107-123 ve Alison McIntyre, "Doing Away with Double Effect", *Ethics* 111/2 (2001), 219-255 (özellikle bk. 221-223).

⁶⁰ ÇEP'in mutlakçı (*absolutist*) bir formülasyonu, Scanlon tarafından savunulsa da, ÇEP'in fiillerden ziyade faille ilgili olduğunu savunur. Bk. Thomas M. Scanlon, *Moral Dimensions* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), Bölüm 1. Mutlakçı yorum da ayrıca reddedilmiştir. Örneğin, bk. Ralph Wedgwood, "Defending Double Effect", *Ratio* 24/4 (2011), 384-401.

karşılaştırmamız gerekir. Evvela, Tanrı'nın bir çocuğu cennete göndermesini ilâhî lütuf (veya merhamet) altında sınıflandırırken, üçüncü kişiyi işlediği günahlardan dolayı cehenneme mahkum etmesini ilâhî adalet altında sınıflarız. Bir yandan, çocuk kendi lehine sayılacak hiçbir iyi iş yapmamış, inançsızlıkla denenmemiş ve kasıtlı olarak küfürden uzak durmamıştır. Bu bakımdan cennete girerken Tanrı'dan bir iyilik almıştır. Üçüncü kardeş inançsızlıkla sınanıp başarısız olmuş ve bunun için cezalandırılmıştır. Dolayısıyla fiillerin ikisi de ÇEP'in ilk şartına göre doğrudur.

İkinci olarak, bu bizi oransallık meselesiyle baş başa bırakır. ÇEP'in, üç kardeş meselesinde Bağdatlıların çözümünü doğrudan destekliyor gibi görünmesi ilginçtir. Hatırlanacağı gibi Bağdatlılar, ikinci kardeşin cennete girmesinin yarattığı herhangi bir sorundan çok, üçüncü kardeşin inançsızlığının faydalarına odaklanırlar. Hususen üçüncü kardeşin küfrünün başkalarına inanç ve itaat konusunda yardımcı olduğu ve dolayısıyla haklı olduğunu iddia ederler. Ancak Bağdatlıların bu gerekçeye sahip olmasının ciddi sorunlarını zaten gördüğümüz için ÇEP'ten başka bir yere odaklanmamız gerekmektedir.

Öyleyse ikinci kardeşin durumuna bakalım. ÇEP'i uygularken, çocuğun iyiliğinin müsâvî değerinde olması veya adaletteki müsavatsızlığın yaratacağı zarardan ahlakî açıdan ağır basması gerektiği unutulmamalıdır. Durum böyle olmasaydı, bu iyilik ÇEP'e göre ahlakî gerekçeden yoksun olurdu. Şimdi bu zarar nedir? Problem, hükümler arasında herhangi bir fark olması için hiçbir neden yok gibi görünen iki farklı ilâhî hükmün verilmesi gibi görünmektedir.

Buradaki meseleyi açıklamak için, çeşitli adalet türlerini hatırlamamız lazım. Bunlar dağıtıcı, cezalandırıcı ve karşılaştırmacı adalettir. Dağıtıcı adalet, kapsamlı bir terimdir. Faydaların tahsisinin liyakat veya ihtiyaç gibi geçerli bir ölçüye uyması gerektiği fikrini içerir. Cezalandırıcı adalet, ahlaken belirli türden haksız fiillerde bulunanların uygun bir cezayı hak ettiğini ifade eder. Son olarak, karşılaştırmacı adalet, yukarıdaki ikisini kapsayan geniş bir terimdir. Bir kişiye yapılan muamele diğeriyle kıyaslandığında, ortaya çıkan sonuç adaletin ne ölçüde sağlandığını belirtir. Üç kardeş meselesinde de bu kadar merak uyandıran şey, ikinci ve üçüncü kardeşe verilen cezanın karşılaştırılmasıyla ortaya çıkan farktır. Ciddi derecede benzer veya tamamen aynı durumda olan kişiler hakkında verilmiş hükümler arasındaki herhangi mühim bir fark, adaletin gerçekleşmediğini gösterir.

Bir kişiyi affetmek yerine adil bir şekilde cezalandırmanın ahlakî bir zararı olmasa da sorulması gereken soru, neden her ikisine de lütuf gösterilmediğidir – üçüncü kardeş, ikinci kardeşin cennete gitmesinden değil kendisi hakkında aynı hükmün verilmemesinden şikayet ediyor. Kardeşlere birbirlerinden bağımsız olarak yani karşılaştırmadan bakıldığında sorunsuz bir şekilde muamele gördükleri için, üç kardeşin durumuna ÇEP'in uygulanması ahlakî açıdan bir sorun teşkil etmez. Ancak okuyucuya, ÇEP tarafından meselenin yetersiz bir şekilde ele alındığını ifade etmek istiyoruz. Üç kardeşin her biri için verilen farklı hükümlerin ahlakî olarak problemsiz olması sebebiyle, birlikte ele alındıklarında da aynı şekilde problemsiz olduklarını

iddia etmek yanlış olur. Buradaki hata, karşılaştırmalı adaleti hesaba katmamaktır. ÇEP, kapsamı bireysel fiillerle sınırlı olmayacak şekilde formüle edilmelidir. Odak noktası ayarlandıktan sonra ÇEP'in bize yardımcı olması mümkün olabilir. Odak noktamız şu şekildedir: Çocuğun lütuf görmesi, eşitsizliğin yaratılmasıyla ortaya çıkmaz; daha ziyade eşitsizlik, başkaları da öyle yargılanmadığında lütfun bir tesiridir. Bu sebeple, belki de iki kardeşin de lütuf veyahut adaletle karşılanmasının ilâhî adalete daha çok uyup uymadığını sormalıyız.⁶¹ Bir başka ifadeyle, karşılaştırmalı adaletsizliği ahlakî açıdan mühim ve gerekçe olmaksızın nazar-ı itibara alınmayacak bir problem olarak değerlendirip ek şartlarla bu tür adaletsizliği çözme imkânı olduğunu iddia ediyoruz. Merhametin ve adaletin ahlakın eşsiz değerleri olduğunu kabul etmeliyiz, aksi takdirde birinin diğerine göre daha mühim olduğunu söylemeliyiz. Bu ise, başka bir konuya, yani değerlerin birbiriyle kıyaslanamazlığı meselesine bakmamıza ihtiyaç olduğunu gösterir.

4.2. Ahlakî Çoğulculuk ve Kıyaslanamazlık

Ahlakî çoğulculuk, birden fazla temel türde etik değer olduğunu ifade eden bir teoridir. Umumiyetle ÇEP'i çağıran doğal hukuk teorisi, böyle bir etik teoridir. Yaşamın temel hedefleri olarak hayatın korunmasına, bilgi edinilmesine, üremeye ve sosyalleşmeye işaret eder. Fakat birden fazla çoğulcu ahlak teorisi vardır. ÇEP genellikle, belirli bir eylem tarafından üretilen iyinin kötüye oranının bu eylemi meşrulaştırmasını sağlamak için farklı değerlerin tatminkâr bir şekilde ölçülebileceği varsayımıyla formüle edilirken, etik değerler arasındaki farkın kıyaslanamayacak kadar temel olduğuna inanmak da mümkündür. Bu, her bir değerın temsil ettiği iyiliğin miktarını karşılaştırmak için kullanılabilir ortak bir makyas olmadığı anlamına gelir. Böylelikle, ahlakî çoğulculuk, ahlakî dilemmaları değerlendirmek için ÇEP'den çok farklı bir ölçüt sunar.

Yukarıda ÇEP'i tartışırken, muayyen bir etik felsefesi belirtmeyi gerekli bulmadık. Yalnız burada, görüşümüzü ciddi derecede daha net hale getirmeliyiz. Tabii en üstün ahlakî değer sorununu burada çözemeyiz. Ancak üç kardeş meselesini cevaplamak, adalet ve lütuf gibi değerler arasındaki ilişkinin netleştirilmesini gerektirir. Zira her bir kardeşin durumunun bir veya daha fazla etik kavrama göre izah edilmesi lazım. Eğer bu değerler tek bir tanesine indirgenebilirse, o zaman kardeşlerin muhtelif kaderlerini hangi değerın nihaî olarak açıkladığını öğreniriz. Fakat kelam mezheplerinden hiçbirinin, ahlakî tekçiliğin çoğulculuğa karşı geçerliliğini tartışmaya çalıştığı görülmemektedir. Ahlakın özneliğiyle ilgili duruşları göz önüne alındığında, Eş'ariler için böyle bir tartışma galiba gereksiz olacaktır. Ancak diğer iki mezhep için ahlakî çoğulculuk tartışması manidardır.

Aşağıda, Tanrı'nın sıfatlarının ahlakî değerleri içerdiğini düşünen bir teolojinin

⁶¹ Meseleyi bu çerçevede ele almamız, kolayca mümkün olsa bile, fail üzerinde zararın azaltılmasını zorunlu hale getirmede ÇEP'in başarısız olduğu ve dolayısıyla uygun şekilde tatbik edebilmesi için başka şartlarla tamamlanması gerektiği şeklindeki McIntyre'ın gözleminden esinlenmiştir. Bk. McIntyre, "Doing Away with Double Effect", 224-226.

yanında ahlakî çoğulculuğu kullanmayı seçiyoruz, ki böylece üç kardeş hakkındaki hükmü onlara göre açıklayabilelim. Ahlakî çoğulculuğu içeren farklı etik teoriler vardır. Doğal hukuk teorisi bunlardan biridir. Bununla birlikte, David Ross'un ahlakî çoğulculuğunu, tanımladığı vazifelerin güçlü sezgisel çekiciliğe sahip ve bu sebeple felsefî tartışmalar için verimli malzeme olduğu şeklindeki temel iddiasından ötürü örnek alıyorum. Onun kabul ettiği ve bizim tartışmamızla alakalı olduğunu düşündüğümüz indirgenemez temel ahlakî değerleri aşağıda listeliyoruz:

1. Sadakat (*fidelity*) vazifeleri: Başkalarına açık ve üstü kapalı vaatlerde bulunmak.
2. Adalet (*justice*) vazifeleri: Faydaları, liyakate göre kişiler arasında dağıtmak.
3. Yardımseverlik (*beneficence*) vazifeleri: Başkalarının karakterlerini veya zekalarını geliştirmelerine yardımcı olmak ya da zevklerini artırmak ve acılarını azaltmak.
4. Zararlı olmama (*non-maleficence*) vazifeleri: Başkalarına zarar vermekten kaçınmak.⁶²

Listelenen ilk değer, sadakat, geçmiş fiillerden veya başkalarının fiillerinden kaynaklanan özel bir mükellefiyetle ilgilidir. Buna karşılık, son üçü değer-temelli (*value-based*) vazifelerdir ve fiillerin iyi ve kötü sonuçlarıyla ilgilidir. Ross, birinci tipin ahlakî karar vermede ikinci tipe göre daha katı (*stringent*), yani bir dereceye kadar önceliğe sahip olduğunu düşünüyor. Elbette teolojik açıdan bunları “vazife” olarak adlandırmak sorunludur, ancak ahlakî eylemin esas temellerini temsil etmeleri bizim için yeterlidir.

Ross, bu vazifeleri *prima facie* (ilk bakışta) “şartlı vazife” olma özelliğine sahip olmaları manasında adlandırır. Bu, ilgili fiilin herhangi bir ahlakî yargıda dikkate alınması gereken bir mükellefiyet niteliği taşıdığı manasına gelir. Bununla birlikte, daha geniş bağlamda, mükellefiyet diğer daha katı vazifelere yol açmak zorunda kalabilir ve bunlar *prima facie* ve yalnızca şartlıdır. Ross'un belirttiği gibi, bu vazifeler “aynı zamanda ahlakî açıdan mühim olan başka bir tür vazifeden olmasaydı asıl (*proper*) bir vazife olacak bir fiildir.”⁶³ Ross, bu vazifelerin temsil ettiği değerlerin kıyaslanamaz olduğunu söylemiyor; onun ahlakî sezgiciliği, bireylerin uygun ahlakî yargılar için kapasitelerini geliştirdiklerini savunmasını temellendiriyor. Bu, fertlerin belirli şartlarda bir ahlakî değer diğerlerinden ehem olup olmadığını sezgilerle bilecekleri manasına gelir.

Yukarıdaki listeden, üç kardeş meselesinde adalet ve yardımseverlik vazifesi

⁶² Ross ayrıca üç başka temel vazife de kabul eder: Tazminat (*reparation*); minnettarlık (*gratitude*); kendini geliştirme (*self-improvement*), bk. W. David Ross, *The Right and the Good*, thk. Philip Stratton-Lake (Oxford: Oxford University Press, 2002), 21-28. Fakat bunları, üç kardeş meselesi için, belki sadece minnettarlık haricinde (örneğin el-Esmâü'l-Hüsnâ'dan eş-Şekûr ismi) tanrı bağlamında uygulanamaz olduğu veya meseleyle alakasız gibi görüldüğü için listelemedik.

⁶³ Ross, *The Right and the Good*, 19-20.

arasında bir çatışmanın ortaya çıktığını kolayca görebiliriz. Bir yanda kötü davranışı cezalandırma, diğer yanda acıyı önleme ve kurtuluşla mutluluğu artırma seçeneği vardır. Ross, böyle bir çatışma durumunda, hikmetli bir yargıyla, doğru fiilin ahlakî sezgiye dayalı olarak seçilebileceğini belirtecektir. Fakat konuyla ilgili tartışmalar göz önüne alındığında, buradaki sezginin önemli ölçüde başarısız olduğu açıktır. Dahası, cezalandırmanın gerektiği hadiselerde merhametin mümkün olduğu yerde mühim bir tereddüt alanı olmasına rağmen, üç kardeş meselesinde birine lütuf gösterilirken (ki bu günahın vaktinden önce affedilmesine benzer), diğeri cezalandırılır. Bu sebeple çatışma, adalet ve yardımseverlik arasında doğrudan bir çatışma değil, ikisinin uygulanmasındaki bir tutarsızlıktır. Belki de ahlakî yargımızın burada başarısız olmasının sebebi budur. Görünen o ki, belirtilmesi gereken ek ahlakî değerler var. Bunu netleştirmek adına, bir yanda adaletin, diğer yanda lütfun uygulanmasından kaynaklanan eşitsizliğin, 'hakkaniyet' biçimindeki belirli bir adalet vazifesinin sezgisel olarak işlendiğini açıkça ortaya koyduğunu belirtmeliyiz.

Tartışmamızın, hakkaniyetin mutlak olması gerektiği varsayımı olmadan yürütüldüğünü not etmeliyiz. Örneğin, peygamberler Tanrı tarafından seçilir ve bu sebeple inananların büyük çoğunluğunun sahip olmadığı özel bir statüye sahiplerdir. Bu, peygamberlerin kendileri için istedikleri ve dolayısıyla kazandıkları bir makam değildir ve diğer insanların elde etmesi mümkün olan bir makam da değildir. Aksine, Tanrı'nın takdiriyle bazıları seçilmiş, diğerlerine tercih edilmiştir. Öyleyse ulaşmayı hedeflediğimiz şey, üç kardeşin kaderi arasındaki tutarsızlığı, anlayabileceğimiz ahlaka göre açıklanabilir hale getirmektir.

Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, sunulan ahlakî çoğulculukta, hakkaniyetin başka vazifeler tarafından geçersiz kılınabilecek *prima facie* bir vazife haline geldiğidir. Eşitlikçi bir şekilde anlaşıldığında, herkesin diğer herkes gibi yargılanması gerekir. Okuyucunun takdir edeceği gibi, hakkaniyetin manası adaletin manasıyla yakından örtüşmektedir. Ancak, hakkaniyet daha yüksek bir analiz düzeyidir. Mesela iki kişi adalete uygun olarak yargılansa bile, (tüm diğer unsurlar sabitken) gördükleri adalet farklıysa, hakkaniyet açısından bir problem vardır. Bu bağlamda, tatbik edilen kurallar ışığında hiçbir açıklama bulunmadığında, kuralların uygulanmasındaki herhangi bir değişiklik öznel tercihe dayanır. Bundan dolayı sakıncalı bir Tanrı anlayışı ortaya çıkar. Bu, aklen, bazı insanların, yaptıkları fiillerin dışındaki şeyler için ilâhî lütuf kazandıkları manasına gelir.⁶⁴

Bununla birlikte, ahlakî çoğulculuk temelinde, Tanrı'nın hepimize eşit davrandığını kabul etmememiz gerektiğini ileri sürüyoruz. Daha büyük bir iyiliğin elde edilebileceği durumlarda hakkaniyetin feda edilebileceğini görebiliriz. Ross'a göre, her zaman nihaî önceliğe sahip olması gereken tek bir değere işaret edecek

⁶⁴ Ayrıca Allah, vahiyde böyle şeylerin olduğunu belirtmemiştir, tam tersine, insanların sıklıkla önem verdiği çeşitli nitelikleri dışlamaktadır. Örneğin, Müslim, "Birr", 33; İbn Mâce, "Zühd", 9; Ahmed b. Hanbel, 2/285, 539. Aslında, Eş'arî'nin pozisyonuyla ilgili en sorunlu olan şey bu gibi görünmektedir; Tanrı'ya keyfi hükümlerin örtük bir şekilde atfedilmesidir.

olan ahlakî tekçiliğin aksine, yargımız, çok sayıda değer arasındaki hikmet tarafından yönlendirilecektir. Tanrı'nın, eşit veya daha mühim başka bir değer olduğu sürece hakkaniyetten vazgeçmesi ahlakî açıdan sorunlu değildir. Ancak bu sonuç, ölçülemez değerler teorisinin dahil edilmesiyle daha da radikal hale gelir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, değerlerin kıyaslanamazlığı, bir değer görelî büyüklüğü diğeriyle oransal olarak hesaplanamadığında geçerlidir. Burada adalet, hakkaniyet ve yardımseverlik birbiriyle kıyaslanamazsa eğer, herhangi bir durumda hangisine öncelik verilip verilmeyeceğini belirlemek imkânsız olacaktır. Fakat Tanrı'nın bir durumda bir yargıda bulunmasının ve başka aynı durumda farklı bir yargıda bulunmasının nedeni açıklanmamıştır. Söz konusu hüküm, yargılanan her birey için büyük ehemmiyete sahip olmasaydı, buradaki açıklanamazlık pek endişe verici olmazdı. Bir sonraki bölümde, bu eksiklikleri gidereceğini ve üç kardeş meselesini açıklayacağını umduğumuz başka bir çözüm sunmaya çalışacağız.

5. ÜÇ KARDEŞ İÇİN BİR TEODİSE ÇÖZÜMÜNÜN UNSURLARI

Bu bölümde, İmam Mâturîdî'nin kelim anlayışının iki ana unsuru olan bir cevabın formülasyonunu temel olarak kullanacağız: Lütfa liyakat ve eşit adalet. Lütfun merhametle ilişkisi yakındır. Burada merhametin daha çok işlenen günahların bağışlanmasıyla ilgili olduğu anlaşılırken, lütuf, bir başkasının hayatını günahları önleyecek ve mükafat getirecek şekilde yönlendirme fikrini kapsadığı anlaşılır. Lütüfla eşitlik düşüncemiz, Mâturîdî'nin ilâhî hikmet ile va'd ve va'id anlayışından kaynağını kısmen alır.

5.1. Lütfa Liyakat

Gazâlî'nin *el-İktisâd*'ına yaptığı yorumlarda Yaqub'un üç kardeş meselesine getirdiği bir farazî çözüm, sadeliği ile dikkat çekicidir: İkinci kardeş yaşasaydı cennete gideceğini iddia ettiğimiz sürece, üç kardeşin son mercilerinin her birini adalet mefhumuyla açıklayabiliriz. Buna bağlı olarak, eğer ikinci kardeş yetişkin öldüğü zaman isyan edecek biri olsaydı, o zaman kâfir kardeşi gibi cehenneme gönderilecekti.⁶⁵ Burada özel bir iyilik veya belki de merhamet kavramına gerek olmadığını görebiliriz; her kardeş ilâhî adalet uyarınca hak ettiğini kazanır. Merak uyandırıcı bir biçimde bu çözüm Mu'tezile'ye tam uymasına rağmen onlar tarafından düşünülmediği anlaşılır.

Okuyucu, bu cevabın klasik literatürde anlatıldığı şekliyle, üç kardeş meselesinin vaka olarak gerçekleşme ihtimalinin tamamen reddedilmesi olduğunu fark etmelidir. Kısacası, eğer bir insan yaşayıp cehenneme gidecek olsaydı, cennete gitmesi imkânsız olurdu. Durum böyleyken, üç kardeş meselesi iki kez kurgu haline gelmektedir; ne tarihî bir hikâyeye ne de teorik bir ihtimal olarak gerçek olmamaktadır. Aslında bu çözümün sağlam olduğunu düşünüyoruz; çünkü hem cezalandırıcı hem de karşılaştırmalı adalet açısından her bir kardeşin durumunun açıklanması açısından

⁶⁵ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Al-Ghazali's "Moderation in Belief"*, çev Aladdin M. Yaqub (London ve Chicago: University of Chicago Press, 2013), 290, dip. 75.

tutarlıdır. Bununla birlikte, mevcut haliyle bu çözüm, ilâhî yardımseverlik sıfatına yer bırakmamaktadır. Diğer yandan, insanları hiç yaşamadıkları hayatlar için mükafatlandırmanın ve daha da kötüsü, hiç işlemedikleri bir fiil için (küfr) ebediyen cezalandırmanın açıklanması güçtür.

Bu cevabı, lütfâ layık olma fikriyle geliştirerek meseleye yaklaşmanın başka bir yolu daha var. Şimdiye kadar Mâtürîdî pozisyonunu detaylı bir şekilde ele almayı erteledik ve bunun iki ana sebebi var: Birincisi, üç kardeş meselesine ilişkin herhangi bir hükmü varsa, aslah'ın Eş'arî ve Basralı inkârını sadece tekrarlamasıdır.⁶⁶ Bu konuda meseleyi çözmekte Basra Mu'tezilesi'nin ve ÇEP'in başarısız olduğunu gördüğümüz gibi Mâtürîdî de karşılaştırmacı adaleti hesaba katmadan Tanrı'nın isterse lütuf isterse cezalandırıcı adalete göre insanın kaderini belirleyebileceğini söyler.⁶⁷ Halbuki bu iki sıfatın arasındaki kaderi belirleyen farkı açıklaması gereklidir. İkincisi, bu mevzudaki sınırlı ifadelerine rağmen Mâtürîdî'nin umumî kelimeler sisteminin ikna edici bir çözüm geliştirmek için ilham vermesidir. Burada va'd ve va'id ile ilgili Mâtürîdî görüşünden yararlanıyoruz. Mu'tezile'nin aksine, Mâtürîdî'ye göre Tanrı, günahkârları, eylemlerinin sonuçları sebebiyle cehennemde kalmakla Kur'ân'da defalarca va'id etmesine rağmen cezalandırmamayı seçebilir.⁶⁸ Neseî'nin risalesi *Bahrü'l-Kelâm*'da açıkladığı gibi, bu, Tanrı'nın sözünden dönmesi olarak anlaşılmalıdır, daha ziyade O'nun asaletinin ve iyiliğinin bir işaretidir.⁶⁹ Hatta Mâtürîdî, ilâhî rahmet ve lütuf olmadan, hiç kimsenin cennete gidemeyeceğini yazar.⁷⁰ Dolayısıyla, bu sıfatlar birinci ve ikinci kardeşlerin durumunu açıklar; onlar günahlarına (veya iyilikten yoksun olmalarına) rağmen kurtuluş bulurlar.

Burada, liyakat terimini, hak etme veya "olmalı" anlamında değil Tanrı'nın takdiriyle neyin *olabileceğini* işaretlemek üzere kullanıyoruz. İnsanlar Tanrı'dan mükafat alırlar zira onu hak etmeseler bile, Tanrı'nın gözündeki konumlarına göre mükafat almaları uygunsuz değildir. Binaenaleyh, merhamet ve lütuf sıfatlarının yanı sıra adalete "altta yatan" bir işaret olduğu görülmektedir. Evvela, Tanrı inananlara mükâfat vaat ettiği ve va'dini yerine getirdiği için durum böyledir. Saniyen, Tanrı'nın hikmetiyle ilgili olarak bunun başka bir yönü de var. İlâhî fiillerin hikmetli olduğu tüm kelimeler mezhepleri tarafından kabul edilmiştir. Ancak Mâtürîdî'nin ilâhî hikmet tanımı, buna kelimeler açısından merkezi bir önem kazandırmaktadır. *Kitâbu't-Tevhîd*'in

⁶⁶ Mâtürîdî pek çok yerde ve muhtelif açılardan aslah öğretisini tenkit eder. Örneğin bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdir, 2010), 163-166, 192-193, 295-298, 362. (Aynı nokta *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'da çokça ifade edildiği için hususi olarak kaynağın atıf bilgileri aktarma ihtiyacı duymadık.) Mâtürîdî'nin bu eleştirileri yaparken Bağdatlıların tutumunu göz önünde bulundurduğu anlaşılıyor. Ayrıca bk. Neseî, *Tebîr*, 2/723-758.

⁶⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın ve Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5/43; thk. Murteza Bedir ve Bekir Topaloğlu (2008), 13/333.

⁶⁸ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 492-570; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 166-168, 422-438, 466; Neseî, *Tebîr*, 2/766 vd. (özellikle bk. 2/770).

⁶⁹ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Mâtürîdî Kelâmı*, çev. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs 2019), 198-201.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, thk. Ahmet Vanlıoğlu ve Bekir Topaloğlu (2005), 1/24; Ertuğrul Boynukalın ve Bekir Topaloğlu (2006), 3/318.

mühim bir pasajında Mâtürîdî, ilâhî hikmetin içerisinde, lütuf, fazıl ve ihsan gibi sıfatların yanı sıra adaletin de olduğunu açıklar.⁷¹ Bu farklı sıfatların her biri Tanrı'nın hikmetinin bir parçasını ve hikmeti de onların bir parçasını oluşturur. Burada açıkça görülen adalet, birinci ve ikinci kardeşlerin isyan etmemesi ve dolayısıyla bu başarının bir neticesi olarak cennete girdikleri şeklinde anlaşılabilir. Ancak cennete girmeyi açıklamak için ayrıca Tanrı'nın merhameti ve lütfu gereklidir.⁷² Dahası, Tanrı er-Rahîm'dir ve özellikle öbür dünyada ilâhî merhametin genişliği görülecektir.⁷³ Bu sebeple, layık olan *herkese* merhamet gösterileceği sonucuna varmak makul görünmektedir.

Sıfatların, adalet, merhamet ve yardımseverlik gibi farklı niteliklerle tezahür eden tek bir ilâhî fiilde bir araya getirilen ve bir fiile yalnızca birlikte olduklarında hak ettiği manayı sağlayan çok sayıda uyumlu renklerin farklı tonları gibi olduğunu söylemek doğru görünmektedir. Ahlakî çoğulculuk göz önüne alındığında, hiçbir ilâhî sıfatın bir başkasının rolünü yerine getiremeyeceğini görürüz. Yani tek başına ne adalet ne de lütuf Tanrı'nın takdirini açıklayamaz. Bu tutum da bizi ahlakî monizme karşı bir teoriye götürür.

Üç kardeşimiz açısından akıl yürütmemiz şöyle: İlk kardeş salih amellerine göre cennete girecek, üçüncü kardeş isyan etmesi sebebiyle cehenneme gidecek.⁷⁴ İkinci kardeş ise, yaşasaydı cennette bir yer kazanacak bir kişidir. Ancak o hayatı yaşamadı. O günah imkânıyla yüzleşmedi ve yaşamın meşakkatleriyle sınanmadı; sabır, alçakgönüllülük, merhamet, dürüstlük, hikmet ve salih bir kula yakışan örnek verebileceğimiz bir sürü başka faziletleri göstermedi. Bu durumda cennete girmesi her şeyden önce Tanrı'nın lütfuyla olur. Eğer Tanrı'nın lütfunun hiçbir şekilde tamamen adalet kavramına indirgenemeyeceğini veya hatta hem adaletin hem de lütfun ortak bir ölçüyle ölçülebileceğini kabul etmezsek, o zaman lütuf, ikinci kardeşin durumunu açıklamak için daha uygun bir sıfat gibi görünür.⁷⁵

5.2. Mükafatta Ucu Açıklık ve Adalette Eşitlik

Mâtürîdî'nin va'd ve va'id anlayışında geliştirebileceğimiz bir başka nokta da, karşılaştırmalı adaletin cezalandırıcı adalet tarafından zorunlu kılınmasına karşın, bunun ilâhî mükâfat durumunda gerekli olmadığıdır. Mâtürîdî, Allah'ın,

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 193.

⁷² Mu'tezile'nin görüşüyle karşılaştırma için bk. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017). Ayrıca farklı mezheplerin yaklaşımıyla ilgili tafsilatlı bir tartışma için bk. Aytepe, *İlahi Yardım*, 168-211.

⁷³ Rahmân ve Rahîm isimleri hakkında geleneksel kelâmî görüşler için bk. Bekir Topaloğlu, "Rahmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/415-417.

⁷⁴ Hatta Mâtürîdî, oldukça açıklayıcı bir ifadeyle, küfrün ve şirkin hem akıl hem de hikmet açısından cezalandırılması gerektiğini söylemektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, thk. Ahmet Vanlıoğlu ve Bekir Topaloğlu (2009), 14/111.

⁷⁵ Not edilmelidir ki görüşümüz bizi geriye kalan bir soruyla baş başa bırakıyor: Yaşamış olsaydı kâfir olacak olan çocuğun kaderi ne olurdu? Ancak bu soruyu cevaplayabilmek için tetkik edilmesi gereken mülahazalar tam olarak kader konusuna girmektedir, ki bu konu ayrı bir çalışmayı icap eder.

cezalandıracağını söylediği bir kişiyi cezalandırmaktan geri durabileceğini, söz verdikten sonra ise bir kimseyi mükafatlandırmaktan geri durmayacağını kabul eder. Böylece Tanrı, kulunun yararına olarak, tehdidinden geri dönebilir. Ama kuluna verdiği mükafat vaadi için aynı şeyi yapmayacaktır. Bunun Tanrı'nın merhametinden kaynaklandığını görüyoruz. Tanrı'nın merhameti dışında hiç kimsenin cennete girmediği inancından, Tanrı'nın insanları hak ettiklerinden daha fazla mükafatlandığını öğreniyoruz, ancak adaletin gerektirdiğinin ötesinde cezalandırıldıklarını söyleyemeyiz, çünkü bu zulüm sayılır.⁷⁶

Bu, Tanrı'nın ister günahlarını bağışlama ister iyi amellerini mükafatlandırma şeklinde olsun, kulunu mükafatlandırmakla sınırlı olmadığı anlamına gelir. Ancak nasıl ki Tanrı sözünden geri dönmeyecekse, benzer şekilde kulunu hak ettiğinden daha fazlasıyla cezalandırmayacağı için O'nun sıfatlarının cezayla ilgili sınırlar doğurduğu neticesi çıkar. Bu sebeple, O'nun kullarına olumlu muamelesinde karşılaştırmalı adalet aranmaz, ama bu adalet türü, kulların maruz kaldığı cezalandırıcı muamelenin tanımlayıcı bir vasıftır. Uygulamamız gereken anahtar adalet türü olan karşılaştırmalı adalet açısından, eğer Tanrı birini hak ettiğinden daha fazla mükafatlandırdıysa, bu Tanrı'nın diğer kullarını benzer şekilde mükafatlandırması gerektiği manasına gelmez. Bununla birlikte, vaîd karşılaştırmalı adalet açısından değerlendirildiğinde, bu adaletin tesisi, Tanrı cezalandırdığında, nispeten müsavi şartlarda cezalandırması anlamına gelir, öyle ki bir kişi belirli bir günah için affedilirse, o zaman (tüm diğer unsurlar sabitken) başka bir kişi de aynı günah için affedilecektir. Yani Tanrı, bir adalet sorunu ortaya çıkmadan bireyleri nispeten eşit olmayan miktarlarda mükafatlandırabilir. Ama cezalandırma adalet çerçevesinde gerçekleştiği için Tanrı eşit şekilde cezalandıracaktır.

SONUÇ

Bu makalenin amacı Tanrı'nın hikmetinin idrakine ulaşmak değildir. Daha ziyade amacımız, ahlakla ilgili kavramlarımızın ilâhî adaleti ve üç kardeş meselesindeki imkânını açıklamak için yeterli olup olmadığını belirlemektir. Bu maksatla, ahlak mefhumlarımızı kullanarak üç kardeş meselesinin nasıl açıklığa kavuşturulabileceğini izah etmeye çalıştık. Bu gibi durumlarda neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmek için mevcut ahlakî idrakimiz veya bilgimiz yetersiz olabilir. Her halükârda, Tanrı'nın bizim anlayacağımız şekilde adil veya hakkaniyetli olmayacağı şeklindeki Eş'arî görüşünü reddetmek için adaletsizliğin gerekli bir sonuç olmadığını bilmemiz yeterlidir - ve Tanrı, kulunun zannı üzeredir.

Yukarıda verilen cevaplardan, Eş'arî'nin ahlakî objektifliği reddedişini bir kenara bıraktıktan sonra ilâhî adalet imkânının nasıl sürdürülebileceğini göstermeye çalıştık. Mu'tezile ve Mâturîdîyye'nin sunduğu gibi ahlakın objektif mevcudiyetini

⁷⁶ Kulların Tanrı üzerinde hiçbir hakkı olmasa bile, Tanrı onlara zulmetmeyecektir. İmam Mâturîdî zulüm, "bir şeyi, ait olmadığı yere koymak demektir" der (bk. *Te'vilât*, 3/311, en-Nisâ 4/64). Bu da adaletin ve hikmetin tam tersidir. Ayrıca bk. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 168, 433-434.

koruyan bir açıklama gereklidir.

ÇEP ışığında yaptığımız analiz, meselenin sadece her bir kardeşin bireysel durumuyla ilgili olmadığını göstermekte yardımcı oldu. Açıkça görülüyor ki, ÇEP, ayrı ayrı ele alındıklarında rivayet edilen senaryoda bulunan her kardeşle ilgili yargıyı desteklemektedir. Ancak üç kardeş meselesinden kaynaklanan sorun, karşılaştırmalı adaletin bir neticesidir. Bu sebeple, ÇEP'in ana konuyu ilave şartlarla desteklenmedikçe yeterli bir şekilde ele almadığını da gördük. Böylece çoğulculuğa ve ölçülemezliğe bakmaya başladık.

Meselenin, çocuğun kaderinin yalnızca ölüm vaktine bağlı olması ihtimalini ortadan kaldıracak şekilde yeniden idrak edilmesi halinde her kardeşin adaletle karşılanacağını anlaşılabileceği yönündeki görüş üzerinden ilerlemeye çalıştık. Bu yaklaşım Mu'tezile'ye uygun olacaktır, ancak nedense klasik kaynaklarda onlar tarafından dikkate alınmamıştır. Fakat, daha geniş bir ilâhî sıfat dizisini kabul etmek için bu tezi değiştirip geliştirirken meselenin yeniden idrak edilmesinden kaynaklanan, işlenmemiş günahların cezalandırılması gibi sorunlardan korunduk. Dolayısıyla hiçbir kimsenin kaderinde ilâhî adalet ortadan kaldırılamaz. Fakat diğer sıfatlar için başka incelemelerimiz oldu. Burada ahlakî çoğulculuk konusundaki tartışmamız, bunun adalet ve lütuf açısından bir "ya/ya da" meselesi olmadığını göstermemize yardımcı oldu. Ölçülemezlik hesaba katıldığında, en az iki olası sonuç vardır: (1) adalet ve lütuf tüm kardeşlerin durumunu açıklar ve adalet ile lütuf karşılaştırmak için ortak bir standart olmadığından, her birinin kaderi sorunsuz bir şekilde açıklanır; (2) adalet ve lütuf birbirinin yerini alamaz ve bu sebeple bazı kardeşlerin durumunu açıklamak için her ikisine de ihtiyaç vardır. Biz karşılaştırmalı adaleti hesaba katmak için ikinci sonucu savunmayı seçtik.

Bu ahlakî çoğulculuk tezi, Mâturîdî'nin başka birçok sıfatı kapsayan ilâhî hikmet tanımıyla da örtüşmektedir. Bunun yerine mütekellimlerin cevaplarını açıklamak ve kalan sorunlardan herhangi birini çözmek için ahlakî monizm önerilebilse de Mâturîdî'den va'd ve va'id ile ilâhî hikmetin tanımıyla ilgili birkaç anahtar nokta aldık ve bu noktalar, ahlakî monizme uyan bir çözümün hem sakıncalı hem de fazla basit olduğunu göstermektedir.

Bu incelemenin bir diğer önemli sonucu, mükafatta açıklığın yanında cezada eşitliğin de teodisenin temel gereği olduğunu ortaya koymasıdır. Lütfa layık olan hiçbir kimsenin lütuftan mahrum bırakılmayacağı ve buna paralel olarak cezalandırıcı adaletin eşitlikle yerine getirileceği yönündeki iki iddiayı isabetli bulduk. Bu iddiaların ikisi de karşılaştırmalı adaleti temsil eder. Diğer yandan, çalışmamız esnasında birini lütfa layık kılan şeyin ne olduğunu belirlemeye çalışmadık. Bu noktada herhangi bir ayrıntı vermek için daha fazla araştırma yapılması gerekecektir. Fakat, belirli özel durumlar için Tanrı'nın hükmünün ne olacağını belirlenmesi gerektiğinden, belki de bu konuda fazla bir detay verilemeyecektir. Biz bu çalışmamızda detay olarak sadece, lütfa layık olmanın şartının Allah'a isyan etmemek olduğunu belirtmekle yetindik. Ayrıca, yaşasaydı

kâfir olacak olan çocuğun kaderinin ne olacağını felsefî olarak belirlemek için daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

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

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. A. Fuad el-Ehvani. 6.1 Cilt. *et-Ta'dil ve't-Tecvir*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li't-Telif ve't-Terceme. 1962.

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Revfik et-Tavil - Said Zayid. 9. Cilt *et-Tevlid*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme. Tarih yok.

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. M. Ali en-Neccâr - Abdulhalim en-Neccâr. 11. Cilt. *et-Teklif*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme. 1965.

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Ebu'l-'Ala Afîfî. 13. Cilt. *el-Lütf*. Kahire: Matbaatü Dârü'l-kutubi'l-Mısriyye. 1962.

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Mustafa es-Sekka. 14. Cilt. *el-Aslah, İstihkaku'zem, et-Tevbe*. Kahire: ed- Dârü'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme. 1965.

Abrahamov, Binyamin. "Abd Al-Jabbar's Theory of Divine Assistance (*Lutf*)". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), 41-58.

Adams, Marilyn McCord. "Horrendous Evils and the Goodness of God". *Proceedings of the Aristotelian Society* 63 (1989), 299-310.

Aytepe, Mahsum. *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği: Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi*. İstanbul: Endülüs, 2018.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Kitâbu Usûli'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

Boyle, Thomas J. "Toward Understanding the Principle of Double Effect". *Ethics* 90/4 (1980), 527-38.

Brunschvig, Robert. "Mu'tazilisme et Optimum (al-aslah)". *Studia Islamica* 39 (1974), 5-23.

Bulut, Mehmet. "İhve-i Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22, 6-7. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. çev. Ömer Türker. 3. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.

Davis, Nancy. "The Doctrine of Double Effect: Problems of Interpretation." *Pacific Philosophical Quarterly* 65/2 (1984), 107-123.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Naim Zerzur. Beyrut: Mektebu'l-Asriyye, 2005.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne an Usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Kitâb, 1977.

Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Eş’arî, Ebü’l-Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11/444-447. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Foot, Philippa. “The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect”. *Oxford Review* 5 (1967): 1-15.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Al-Ghazali’s “Moderation in Belief”*. çev Aladdin M. Yağub. London ve Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kıstâsu’l-Müstakîm*. thk. Mahmud Bîcû. Dimeşk: el-Matbaatu’l-İlmiyye, 1993.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü Ulûmi’d-Dîn*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 1. Cilt. Beyrut: Daru’l-Erkâm, 1998.

Gwynne, W. Rosalind. “Al-Jubba’i, Al-Ash’ari and the Three Brothers: The Uses Of Fiction”. *The Muslim World* 75/3-4 (1985), 132-161.

Hayyât, Ebü’l-Hüseyn. *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-red ‘ale’bni’r-Râvendî el-mülhid*. thk. H. S. Nyberg. Kahire: Dârü’l-Kutubu’l-Misri, 1925.

İbn Asâkir, Ebü’l-Kâsım Alî b. Hasen. *Tebyînü Kezibi’l-Müfterî*. Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabiyye, 1404/1984.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*. 4. Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Hanci, 1903.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbailer’in Kelam Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. çev. E. M. Huggard. Chicago ve La Salle, Il.: Open Court, 1990.

Mangan, Joseph T. “An Historical Analysis of the Principle of Double Effect”. *Theological Studies* 10/1 (1949), 41-61.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu’t-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdir, 2010.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu. 1 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu. 3 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu. 5 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Murteza Bedir, Bekir Topaloğlu. 13 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu. 14 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2009.

Maraz, Hüseyin. *Mu’tezile’de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Marquis, Donald B. "Four Versions of Double Effect". *Journal of Medicine and Philosophy* 16/5 (1991), 515-544.

McDermott, Martin J. *The Theology of Al-Shaykh Al-Mufid (d.413/1022)*. Beyrut: Dar al-Mashriq Editeurs, 1978.

McIntyre, Alison. "Doing Away with Double Effect". *Ethics* 111/2 (2001), 219-255.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebşiratu'l-Edille fi Usul'id-Din*. 2. Cilt. thk. Claude Salamé. Dimeşk: Institut Français de Damas, 1993.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Mâtürîdî Kelamı*. çev. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs 2019.

Ormsby, Eric L. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazālî's "Best Of All Possible Worlds"*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.

Quinn, Warren. "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect". *Philosophy and Public Affairs* 18 (1989), 334-51.

Reinhart, Kevin. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Ross, W. David. *The Right and the Good*. thk. Philip Stratton-Lake. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Scanlon, Thomas M. *Moral Dimensions*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

Shihadeh, Ayman. "Theories of Ethical Value in Kalām: A New Interpretation". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. thk. Sabine Schmidtke. 384-407. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed Tenahi ve Abdül-Fattah Muhammed Hulv. Kahire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1993.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. 1. Cilt. thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil. Kahire: Müessesetu'l-Halebi, 1967.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-Saâde*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

Topaloğlu, Bekir. "Rahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/ 415-417. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Watt, W. Montgomery. *Freewill and Predestination in Islam*. London: Luzac and Company, 1948.

Wedgwood, Ralph. "Defending Double Effect". *Ratio* 24 (2011), 384-401.

Wensick, Arent Jan. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. London: Frank Cass and Co. Ltd., 1965.

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 8

ELEŞTİRİNİN VAROLUŞSAL ANLAMI VE ÖNEMİ

The Existential Meaning and Importance of Criticism

Cenan KUVANCI, Doç. Dr.

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

cenankuvanci@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1175-7071>

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 10.08.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 28.10.2021

Atıf | Cite As

KUVANCI, C. "Eleştirinin Varoluşsal Anlamı ve Önemi". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/8 (Aralık 2021): 189-201

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.

ELEŞTİRİNİN VAROLUŞSAL ANLAMI VE ÖNEMİ

Cenan KUVANCI

ÖZ

Bu makalede, eleştirinin bütün varlığımızı hedef alan varoluşsal bir inşa hareketine katkıda bulunabileceğine dikkat çekilecektir. Eleştiri insanın rasyonel analitik kabiliyetlerinin geliştirilmesi için gerekli olmakla birlikte, varoluşsal olanaklarının keşfedilebilmesi için daha da gereklidir. Çünkü eleştiri sadece belli bir kuramsal içerik hakkında “analiz yapmak”, başka zihinlere bunu aktarmak değil, kendimizi “biçimlendirmek” ve aynı zamanda başkalarıyla birlikte “ortak bir araştırma” yapmaktır. Bilindiği gibi, insan varoluşu, çok cepheli, çok boyutlu, oluş hâlinde bir süreçtir; önceden belirlenmiş mono blok bir yapı değil. Bu süreç içinde, insan varoluş bakımından bazen artar, bazen eksilir, bazen yükselir bazen alçalır, bazen de genişler ya da daralır. Öyle ki insanın, tek cepheli ve tek boyutlu oluşun rahatlığı içinde yaşayan diğer var olanlardan farklı olarak, kendi duyma, düşünme, eyleme biçimlerinin reflektif bir şekilde eleştirisini yapması, kendi kendisini iç gözüyle denetlemesi gerekmektedir. Çünkü o, ancak böylece kendi varoluşsal sınır ve olanaklarının farkına varır ve kendi kendisiyle yüzleşme imkânına kavuşur. Bu imkân, yani, yüzleşme, ne olduğu ve ne olması gerektiğine ilişkin insanın alacağı kararların zeminini teşkil eder ve ayrıca ahlâkî varoluşsal sorumluluklar doğurur. Bu yüzden, eleştiri insanın kendi yüzü karşısında, varoluşuna ilişkin yerli yerinde kararlar alması, kendi varoluşunu üstlenmesi ve devredilemez sorumluluklarının bulunduğu her zaman bilincinde olması ve şimdi burada içinde bulunduğu varoluş düzeyinin ötesine geçmesi ve üzerine çıkması için bir araçtır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Eleştirel Düşünme, Yüzleşme, Varoluş.

ABSTRACT

The Existential Meaning and Importance of Criticism

In this article, it will be draw attention that criticism can contribute to an existential construction movement that targets our entire being. Criticism is necessary for the development of human mental-analytical abilities, but it is even more necessary for the discovery of human existential possibilities. Because it can be said that criticism is not only "to talk" about a certain theoretical content, to transfer it to other minds, but to "form" ourselves and at the same time to "do a joint research" with others. As is known human existence is a multi-faceted, multidimensional process of becoming; it is not a predetermined monoblock structure. In this process, in terms of existence human being sometimes increases, sometimes decreases, sometimes rises, sometimes descends, and sometimes expands or contracts. In fact, unlike other beings who live in the comfort of one-sided and one-dimensional, a human being needs to criticize his/her own perception, thinking and acting styles in a reflective manner and to control him/herself with his/her inner eyes. Only in this way s/he becomes aware of his/her own existential limits and possibilities. This possibility, that is, the confrontation constitutes the ground of decisions taken by the person about who

s/he is and who he/she should be and brings forth also moral-existential responsibilities. Therefore, criticism is a tool for a person to make proper decisions about his/her existence and to take responsibility for his/her own existence in front of his/her face, to always be conscious of his/her inalienable responsibilities and to go beyond and rise above the level of existence in which s/he is now here.

Keywords: Islamic Philosophy, Critical Thinking, Confrontation, Existence.

GİRİŞ

İnsan demek bir açıdan muhtaç varlık demektir. İnsan varlık`a muhtaç, hemcinslerine muhtaç, yere muhtaç, göğe muhtaç, olmaya muhtaç, eleştiriyeye muhtaç. Muhtaç olmak insan için imkânsızlık değil, imkândır. İnsanın ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik, teolojik ihtiyaç ve boyutlarının her biri onun farklı bir cephesine ışık tutmakta, onu genişletmekte ve derinleştirmektedir. Yani, muhtaç olmak insanı varlık ve varoluşa açan ve değerler sahasına çeken önemli bir özelliktir. Çünkü insan nefsi tek katlı ve tek boyutlu bir gerçek değildir. Nefsin her bir katı ve boyutu farklı anlam ve değer üretme ve keşfetme imkânı demektir. Farklı anlam ve değer imkânları (sözelimi ahlâkî, bedîî, dinî vb.) birbirine katkı yapan, birbirini derinleştiren ve boyutlandıran bir etkileşim içindedir. Genişleme ve derinleşme, bazen de kapanma insanî bir ihtiyaçtır.¹ Bu da hem yatay boyutuyla bilinecekleri bilmek ve yapılacak şeyleri yapmak; hem de dikey boyutuyla bildiğini doğru olarak bilmek, eylemlerini değerlerin rehberliğinde gerçekleştirmekle ilgilidir.

1. VAROLUŞSAL BİR İHTİYAÇ OLARAK ELEŞTİRİ

Nefsin denetlenmesi, gözetim altında tutulması, imkânlarının yoklanması ve değerlendirilmesi hem varoluşsal hem de dinî-ahlâkî bir etkinliktir. Bilindiği gibi, faziletlerle reziletlerin mücâdele sahası insan nefsidir. Nefsi sarsan ve dağıtan güçler ile onu mükemmelliğe ve birliğe kavuşturan güçler arasında mücâdele ve gerilim varlığını dâimâ sürdürmektedir.² Nitekim, nefsin belli bir boyutunda ortaya çıkan iştah, şehvet, öfke gibi arzu ve eğilimler, onun başka bir boyutu tarafından ahlâkî, bedîî gibi değerlerle bir düzen içinde tutulmadığı takdirde, nefsi ahlâken ve varoluşsal olarak tahrip ederek karanlığa çekerler. Bu nedenle, eleştiri insan için hem nazarî (*Sophia*) hem amelî (*Phronesis*) anlamda olmazsa olmaz bir ihtiyaç olarak durmakta; anlama ve eyleme çitasını mütemâdiyen yükseltme isteği olarak görünmektedir. Dahası o, kendini iskandil etmektir. Eleştiri, fikirlerin, inançların, tutumların ve davranışların kişinin iç gözü ve sesi (*vicdan*) ile kendi kendisini denetlemesiyle başlar ve bütün hayat felsefesine yönelir.

O hâlde, insan bir karar vermek durumundadır: Yüce (yani, ahlâkî, bedîî, akli vb.) değer ve ilkelere göre kendi kendini belirleyen bir varlık mı olacak, yoksa, “değişken ve kararsız nefsânî” duygu ve eğilimlerin denetimine mi girecek, yüksek gayelerini gerçekleştirmesine engel olan mal ve makam gibi çeldiricilere mi kanacak?³ Birinci soru için cevap evet ikincisi için hayırsa, kişi sürekli bir biçimde kalbini, aklını ve vicdanını diri tutmalı ve kendini gerçekdışılığa karşı korumalıdır. Nitekim, bir kişi doğruyu yanlışla karıştırır ve yargılarını bencil arzularına

¹ Burhanettin Tatar, “İslam`ın Pratik Hayat Felsefesi”, *VIII. Kur`an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 195-196.

² Mehmet S. Aydın, “Kur`an ve İnanmış İnsanın Bazı Özellikleri”, *Diyanet Dergisi* XX/1 (1984), 4.

³ Ebu Hâmid Gazzâlî, “El-Munkızu Min-Ad-Dalâl”, *Mecmuatu Resâil*, ed. İbrahim Emin Muhammed (Kahire: El-Mektebetü`l-Tevfiyye, Tarihsiz), 595.

dayandırırrsa, zamanla bu durum onda belli bir zihin alışkanlığı hâline gelir ve gerçeği sahteden ayırt etme yeteneğini kaybeder. Arzuların akıl üzerindeki muazzam baskısıyla böyle bir durum gerçekleştiğinde, ki bu pek de nadir değildir, kalp “mühürlenir” ve istikametini kaybeder.⁴ Bu tuzağa düşmemek için, kişi, araçsal değerde olan (yarar, çıkar, kuşku, kıskançlık, para gibi) şeyleri değil, yüce değerde olan (hürmet, merhamet, emanet, bilgelik, izzetinesis, adalet gibi) şeyleri öne almalıdır. İnsan ya nefsanî eğilimlerini değerlerle biçimlendirerek kendi varoluşuna hâkim olacak ya da kendisini sahici olmayan – yani, nasıl yaşaması gerektiğini kendisini yutan kitlenin belirlediği ve ne olması gerektiği sorusunun unutturulduğu – bir hayata kaptıracaktır.

İnsan yüce değer ve ilkelere göre eylese özgürlüğün, yani, kaderini kendi eline almanın tadına varır. O, kendi özgürlüğünü kullanmaya, zaten şu veya bu şekilde insan olmaya mecburdur. Özgürce seçimde bulunma, neticesi ne olursa olsun, insan için bir varolma tarzıdır. Çünkü özgürlük, içselleştirilmiş, yani, kişiliğe mâl edilmiş kavram ve değerlere göre insanın kendini belirleyebilme kabiliyetiye, eleştiri özgürlüğün, özgürlük de hayatın genişletilmesi ve seviyesinin yükseltilmesinin şartıdır. Bundan dolayı, hayat âdeta bir sanatçı edasıyla anlamlandırılmalı ve yorumlanmalı; hayatı tek tipleştirip varoluş sahasını (seçim yapmaya imkân tanımayan) kapalı bir alan hâline getiren her türlü girişime karşı mücadele edilmelidir. Nitekim, belli bir varoluş tarzının sınırlarına hapsolmek insanı silikleştirir ve bireysel kimlik ve özgürlüğü baltalar. Aynı şekilde, bir yolu, önden gidenler nasıl yürüdüyse öyle yürümek, çokluk, varoluşun da hakikatin de kısıtlanması anlamına gelir. İnsanın kasları nasıl kullanıldıkça geliyorsa, manevî kabiliyetleri de kullanıldıkça gelişir. Bir kimsenin kendi kabiliyetlerini kullanması için, kendi yürüyüşünü kendisinin yönlendirmesi gerekir. Ayrıca, bir kimse eğer kendi kişiliğini ya da varoluş düzeyini yetkin olarak görürse, dönüşmeme eğilimi gösterir; çünkü, meşru ve yetkin olduğu düşünülen hayat şeklinin dışına çıkmak, yanlış ya da kötü niyetli olma olarak tanımlanır. Oysa, ancak mütemadiyen karar vermek durumunda olduğumuz varsayımı, varoluşa ve özgürlüğe alan açar. Farklı varoluş imkânlarının bulunuşu, kişisel sorumluluğun tesis edilebilmesi için son derece önemlidir. Bunun için, birlik ile çokluk, tümel ile tikel, aşkın ile içkin, özgürlük ile bağımlılık, toplumsallık ile bireysellik ve aklilik ile duygusallık arasında bir denge kurmak gerekmektedir. İnsan arada bir varlıktır; bu iki kutuptan birinde kalanı kâmil insan olarak adlandıramayız.

Şu da var ki, tümel aklî, ahlâkî ve bediî ilke ve kuralların var olması, her durumda neyi nasıl yapacağımızın önceden büsbütün belirlendiği anlamına gelmez. Yani, varoluşsal soru ve sorunlara ilişkin doğru/uygun cevapları entelektüel bir emek sarf etmeden hemen çabucak ve zahmetsizce bulmak mümkün değildir.⁵ Çünkü pratik hayatla ilgili konularda, hakikat ya da doğruluk, büyük ölçüde karşıtların uzlaştırılması ve birleştirilmesi meselesidir. Varoluşla ilgili her karar tâbî olduğu mantikî biçimden dolayı, nesnelleştirmenin sınırlarına mahkûm olmakla birlikte, bu sınırlar günlük hayatta sürekli ihlâl edilmektedir. Çünkü tümel ile tikel arasında var olagelen gerilimden dolayı, tümel aklî ve ahlâkî kurallar, bireysel olanı tüm somutluğuyla kuşatamaz. Eleştiri ve tartışma kapıları sımsıkı kapatılacak olursa, sonu gelmesizin çoğalan kaideler, insanı otomatlaştırarak âdeta makinemsi şuursuz bir

⁴ İbrahim Kalın, *Perde ve Mânâ: Akıl Üzerine Bir Tahlil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 79.

⁵ Richard Paul ve Linda Elder, *Kritik Düşünce: Yaşamınızın ve Öğrenmenizin Sorumluluğunu Üstlenmek için Araçlar*, trc. Esra Aslan - Gamze Sart (Ankara: Nobel, 2013), 15.

varlığa dönüştürür ve hayat herhangi bir eşyanın îmâlini sağlayan bir makinenin işleyişi gibi yeknesak bir hâl alır. Fakat insan doğası, bir modele göre inşa edilecek ve kendisine verilen işi tam olarak yapacak bir makine değil, kendisini canlı bir varlık hâline getiren içsel güçlere göre büyümesi ve tüm kabiliyetlerini geliştirmesi gereken sanki bir ağaç gibidir. Bu yüzden, sabit kavramlarla sürekli farklılaşan varoluşsal ve ahlâkî hâdiselerin anlamlandırılması pek mümkün görünmemektedir.⁶ Tamamlanmış ve bütünüyle olgunlaşmış sözcükler ya da söz parçaları kullanmak yerine, tek tek her bir durum için, sırf o durumu karşılamayı amaçlayan yeni kavramlar ve kelimeler icat etmek gerekir. Varlık sabit, değişmez bir yapı arz etmediği için, dil de sabit değildir. Bu yüzden, kavram ve kelime oluşturma açısından ânin baskısıyla sürekli olarak oluş hâlinde bulunmak en doğrusudur.⁷ Çünkü birer soyutluk olarak kavramların, somut varlık ve durumların içini boşaltarak onları *mumyalama* gibi bir özelliği bulunmaktadır. Dolayısıyla, genel geçer bilgi ile somut gerçekler arasında daima bir boşluk bulunur. Bu boşluğu kapatmak ve ahlâkî bir bağlam ihdâs etmek için sorumluluk almak durumundayız. Ahlâkî-varoluşsal sorumluluk, seçim yapma ve karar alma riskini kendi içinde barındırır; zira, bir karar ya da eylemin ahlakiliğini teminat altına alacak bir *düzenek* yoktur. Çünkü bildiklerimizi fiiliyata geçirmek, bizi çerçeveleyen öngörülemez zamansal olaylara gebe bağlamın mütemadiyen yorumlanmasını gerektirir. Bir çevre içinde olmak, öteki varlıklarla ilişkili ve belirsizliklerle kuşatılmış olmak demektir. İnsan belirsizliği belirli hâle getirmek için, çevresinde bulunduğu varlıklara anlam verir ve onları tanımlar.

Bu çerçevede, belirsizliği ve olumsuzluğu ortadan kaldırmak için kesin (metafiziksel) tanımlar ve tasnifler yapılmaktadır. Bu anlayışa göre, “aklî olan gerçektir ve gerçek olan da aklîdir”; “düşünülebilir ile var olabilen aynı şeydir; dolayısıyla, düşünülemez gerçek değildir. Eğer varoluş düşünülüyor, sadece yaşanılıyorsa, bu durumda aklın önünde varoluşu kendi gerçeklik tablosunun dışına çıkarmaktan başka seçenek yoktur.”⁸ Burada kalıcı ve gerçek olmak, aklî olmaya bağlanmıştır. “Aklî olmak, farklılıkların, geride hiçbir şey bırakmadan belli bir özdeşlikte adeta eritilerek yok edilmesi anlamına gelir.”⁹ Aslında, bu da, âlemin nihaî sonu, yani, mükemmel ve sonsuz kararlı bir denge durumu; hatta sadece mutlak durgunluk hâli değil, aynı zamanda mutlak bir özdeşlik hâli olacaktır. Bu tam yok olma durumunun da baştan ayağa rasyonel olacağı açıktır. Karl Popper bu durumu, “sahte akılcılık” olarak adlandırmıştır. Söz konusu sahte akılcılığa kapılan kişiler, üstün güç ve yetilere sahip belli seçkin kişilerin erişimine açık kesin birtakım bilgilere sahip olma iddiasındadırlar. “Bir şeye aklî ya da bir şey için akla dayalı nedenler sunmak demek, böylesi bir tanrısal gücü haiz kral aklın onayını ve rızasını almak demektir.”¹⁰ Söz konusu sahte akılcılığı benimseyenler, varoluşa kesin bir düzen ve şekil vermek istemekte ve kararsız ve müphem olduğu için tanımlanamayan varoluşsal hâlleri – yani, içinde bulunduğumuz varlık sahasının önemli bir kısmını – göz ardı etmektedirler. Ayrıca, onlar, aklileştirilemeyen varoluşsal hâlleri ve

⁶ Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Dâvası*, ed. Ezel Erverdi - İsmail Kara (İstanbul: Dergah Yayınları, 1997), 162; John Stuart Mill, *On Liberty*, ed. Currin V. Shields (New York: The Liberal Arts Press, 1956), 58, 72.

⁷ Paul Feyerabend, *Akla Veda*, trc. Ertuğrul Başer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 125.

⁸ William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy* (New York: Doubleday Anchor Books, 1962), 159.

⁹ Emile Meyerson, *Identity and Reality*, trc. Kate Loewenberg (London: George Allen&Unwin Ltd, 1908), 317.

¹⁰ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, trc. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 2: 200; Abdüllatif Tüzer, “Felsefeyi Yeniden Tanımlamak”, *Sorgulanan Felsefe* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 211.

nitelikleri değersizleştiren katı akılcı tavrın hâkimiyet sahasını genişletmeye çalışmaktadırlar. Bu, zıtlıklar diyalektik yöntemle bir sentez içinde eritilerek yapılmaya çalışılmaktadır. Çünkü kapsamlı salt aklî-teorik düzenler, varolmanın olanaklarını belirledikleri için, düzen dışında kalan hâller irrasyonel ve gerçek dışı olmakla yaftalanarak onlara hayat hakkı tanınmamaktadır.

Öyle görünüyor ki, bu teorik yaklaşım eleştiriye açıktır; zira, bu yaklaşımı benimseyenler, “insan doğası”nı tanımlamak isteyen birinin karşı karşıya kalacağı derin epistemolojik sorunları hesaba katmıyor görünmektedirler. Hattâ onlar, Feyerabend`in deyişiyle, özel bir değerın mayalamasıyla oluşan düşünce, algı, tutum, jest ve eylemler bileşkesinden tutun da minik bir bebeğin yüzündeki anlık gülümsemeye varıncaya kadar her şeyi, kuru soyut kavramlarla değiştirirler ve bütün bu varoluşsal unsurların “akılcı” bir yoruma tâbî tutularak çelişkilerin bir karara bağlanacağını savunurlar.¹¹

Anlaşılmaktadır ki, “merkezin, onu temsil etme hakkına sahip bir epistemoloji tarafından ontolojik olarak açıkça belirlenebileceğini” ileri süren katı rasyonel tavır, varoluşa karşı hoşgörüsüzdür.¹² Çünkü o, varlığın özünün nazarî düşünceye (mantıkî düzen) hep açık kalacağını varsayarak merkezi temsil ettiği iddiasıyla kendisinde diğer tüm yaklaşımları denetleme hakkı görür. O, her şeyi aklen anlaşılabilir hâle getirerek belirsizliğin önüne geçmek ister. Bu anlayışta, “anlaşılabilir” terimi, tamamen “rasyonel öğelere” indirgenebilir olmaktan başka bir şey ifade etmezken, “belirsizlik” ise, asılsızlık, görecelik ve “akılkarşıtlığı”dır. Bundan dolayı, akılkarşıtı varoluşsal hâller, rasyonel düzen içinde eritilmek istenir. Fakat, birey ve onun biricik olan deneyimleri ve diğer bireylerle ilişkileri hiçbir zaman tam olarak akılla kavranabilecek bir hâle getirilemez. Katı rasyonel tavır, bunu başarmaya çalışırken, varoluşsal insanî imkân ve kabiliyetlerin körelmesine, ahlâken neredeyse hiçbir sorumluluk almaksızın eylemlerin biçimsel (dışsal) şartlara uygun olarak ifasına ve uzun vadede paradoksal bir biçimde aşırı muhafazakâr eğilimlerin güçlenmesine ve tahammülsüzlüğe neden olur.

İnsanlar hayatlarının her ânında bir insan sınıfının tipik kişilik ve davranışlarının her bakımdan temsilcileri olsalardı, yani, o sınıftaki tüm insanların düşünme ve davranma biçimlerini yineleselerdi, hayatlarını yaşamaya değer kılan pek çok şeyden mahrum olurlardı. Zira, tekdüzelik ve donukluk, insan varoluşu için ciddî bir tehdittir. Kültürün giderek dünyanın her yerinde tektipleşmesi, hayatı neredeyse nesnel nicel araçlarla ölçülebilir, tartılabilir bir ölü varlığa dönüştürmektedir. Oysa, her insanî hâdiseye kendine özgü özelliklere sahiptir; onların vukuu aynı kavramlarla açıklanamaz. O hâlde hayatı yaşamaya değer kılan şey, duygu ve izlenimlerimizin bir tekliği, yani, bir manzaranın, güneş batışının, bir yüzdeki ifadenin verdiği biricik izlenimdir.¹³

Bu durumda, çözüm hem istikrara (yani, aklî düzene) hem de değişime (yani, varoluş sıcaklığına) hakkını vermektedir. Bu da ne katı akılcı düzen meraklısı bir tavır, ne de her şeyi alabildiğine belirsizleştiren, hiçbir kalıcılığa prim vermeyen şüpheli nihilist bir anlayış ile gerçekleştirilebilir. Paradoksal bir biçimde, matematiksel, mantıksal kesinlik ve tam bir belirlilik, bireye ontolojik ve semantik açıdan açık bir alan bırakmadığı için, özgürlük ve anlam karşıtlığı olarak değerlendirilebilirken,

¹¹ Feyerabend, *Akla Veda*, 38.

¹² Burhanettin Tatar, “Temel İslam Bilimlerinin Paradoksal Düşünme Tarzı Üzerine”, *İslâmiyât* 6/4 (2003), 13.

¹³ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2: 215.

insanın özellikle geleceğinin belirsiz olması ve her çağda hâlâ kapalı ve müphem noktaların varlığı, kısacası, insanı açık bir geleceğin bekliyor olması, bir açıdan entelektüel zeminin kaymasına sebep olmakla birlikte, başka bir açıdan yaşamı daha anlamlı hâle getirir ve özgürlüğe ve yeni anlam(a)lara olanak sağlar. Zira, epistemolojik kesinlik insanın elini kolunu bağlar ve onun için özgürlük hiçbir zaman mümkün olmaz.¹⁴ Bu iki aşırı uç arasında bir denge kurmak eleştirel aklın başarısı olacaktır. İnsan ne tamamlanmış tek parça ne de büsbütün öngörülemez amorf bir varlıktır. İnsan hem bir öze sahiptir hem de oluşan ve dönüşen niteliklere. Yani, o bir açıdan hayli belirli ve öngörülebilir, başka bir açıdan da son derece belirsiz varoluşsal imkânlara sahip bir varlıktır. İnsanın belirsiz yönleri belirli taraflıyla perçinlenmekte, onların dökülüp dağılmasına olanak tanınmamaktadır. Belirsiz yönlerin insan için önemi ise, yeni anlama ve yorumlamalar için açık semantik bir alan bırakmasındadır. İnsan, ne güzel tecrübe ve yeniliklere kapılarını kapatmalı ne de küçük tecrübelerin mahkûmu olmalıdır.

Şu hâlde, özgürlükten ve yaratıcılıktan bahsedilecekse, geleceğin kapısı Gerçeklik`e açık kalmalıdır. Bilinçli tecrübemize dayalı olarak diyebiliriz ki, yaşamak, amaçları şekillendirmek, değiştirmek ve onlar tarafından yönlendirilmektir. Zamansal süreç, zaten önceden çizilmiş bir çizgi olarak düşünülemez. Çünkü âlemi önceden belirlenmiş amaçların yönlendirdiğini iddia etmek, onu yaratıcı ve özgün karakterinden yoksun bırakmak demektir. Eğer önceden belirlenmiş amaçlar olsaydı, bu, insan için bir yıkım olurdu. Gelecek açık imkânların gerçekleştiği, çizilmekte olan bir hattır. Yani, bu hat hâlâ çizilmektedir. Zamanın amaçlı olması, onun yapısında seçime bağlı süreçlerin bulunması anlamındadır. Zamansal bir süreç, geçmişini muhafaza ederek ve ona ilavede bulunarak kendini belli bir şekilde gerçekleştirir.¹⁵

Bu bağlamda, eleştiri eyleminin varlıkla ve kendimizle yeni bir yolla iletişime/diyaloğa geçme, yeni bir varoluş tarzı oluşturma, hayatı yeni görüş ve biçimler içinde üretebilme teşebbüsü olduğunu rahatlıkla iddia edebiliriz. Varlık ve varoluşun anlamı sadece kitaplardan ve otoritelerden öğrenilecek bir şey değildir; çünkü anlam, öngörülemez bir şekilde sürprizlerle bu dünyada sürekli zuhur etmekte, o kendi ışığını yaymakla birlikte, keşfin yanında inşa edici fonksiyonu da olan akıl anlamın ortaya çıkması ve açık seçik bir doğru haline gelmesini, aklen kavranmasını ve dille ifade edilmesini sağlamaktadır. Bu yüzden, varlığı *belli bir kategoriye* sokarak, ona *şiddet* uygulamak yerine, varlığın kendisini bize nasıl açtığına dikkat kesilmelidir.

İşte bu noktada insanı öteki var olanlardan ayıran hususiyetin, varlık`a dair sorularının olması, onu anlamaya çalışması ve varoluşsal ilgi ve kaygılarının bulunması olduğunu anlıyoruz. Diğer var olanlar sadece var iken; insan *varolandır*. Varolmak, insan için varoluş imkânlarının bulunması demektir. O yığın içindeki bir unsur veya yerine başka bir ismin ikame edilebileceği esame listesindeki bir isim değildir. Kısaca, insan için varolmak, açık uçlu bir geleceğe sahip olmak demektir. Dolayısıyla, insan kendisini farklı olanaklara dayalı olarak mütemadiyen tasarlar; zira, insan bir nesne gibi başlı başına belli bir gerçeklik değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, varoluşa dair kavram ve anlayışta kesinlik ve tamlık iddiasının,

¹⁴ Latif Tokat, "Metafizik Belirsizlik ve Anlam Sorunu Açısından Din ve Felsefe", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 13.

¹⁵ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 1. Baskı (İstanbul: Karbon Kitaplar, Tarihsiz), 74-75.

cüretkâr bir ifadeyle, tarihsel varoluşsal bağlamlardan bir tür kopma olduğu söylenebilir. Kavramlar sabitlendiğinde gerçeklik ve anlam apaçık bir şeymiş gibi anlaşılmaya başlar ve onlara yarı-kutsallık (yani, değişmezlik) statüsü verilir. Bu durum, varoluşsal-eleştirel düşünmenin zayıflamasına ve yeni anlam ve bilgiler elde etme imkânının ortadan kalkmasına sebep olur. Şu hâlde, eleştiri, hakikati sürekli gün yüzüne çıkarma isteğidir. Çünkü hakikatin soyut kavram ve anlayışlarla keşfedilebileceğini iddia etmek, onu tek boyutlu donuk bir yapıda görmektir. Oysa, bilmeyi olmaktan, yani insan varoluşundan ayırmak olanaksız görünmektedir. Bilmek olmanın bir uzantısıdır. Olarak bilmek de zaten amelî hikmet (*Phronesis*)`tir. Varlık`ı anlamamıza aracılık eden tecrübeler görmezden geldiğinde ve kavramların büyüme kapıldığıımızda onu unutmaya başlarız. Varlık tecrübesini, bilimsel kavramlara ve felsefî-teolojik yapılara heba etmemeliyiz.¹⁶ Çünkü kavramların ve kurulu yapıların varlık tecrübesini gizleme kabiliyeti vardır. Fakat, olarak bilmek, varlık ve varoluşun sesine kulak kesilmektir.

Eleştiri, bu bağlamda, varlık`a katılarak ve varlık`ı tecrübe ederek düşünmektir. Varlık`ın dışına çıkma imkânı olmadığı için, bir yöntemle onun dışından ona doğru zaten gidemeyiz. Varlık akışkandır, karşımızda duran sabit bir şey değildir; sadece şimdi burada değil, daima karşımıza çıkmaktadır. Varlık sorusunu sormak için onu tecrübe etmek gerekir. Kişi, ancak varlığa katılmak, varlıkta erime ve nihayet varlık olmak suretiyle kendisinin ve varlığın bilincine varabilir. Varlıkla insan arasındaki ilişki Ben-O ilişkisi şeklinde değildir. Çünkü Ben-O ilişkisinde, Ben`in kendisini O`dan ayrı tutmasından dolayı, varlığı terk etmiş olduğu bile söylenebilir. Hatta bir kere kendisini O`lar dünyasına kaptıran kişinin artık varlığa/gerçekliğe ulaşma kapısının kapandığını iddia edenler de vardır. Sen dünyasının canlı akımlarıyla beslenmeyen Ben`in dünyası parçalanır. Burada, Ben ve Sen tüm nedensellik sınırını ve zaman-mekân çerçevesini aşarak, samimî bir diyalog içinde özgürce karşı karşıya gelirler ve bütün varlıklarıyla birbirlerini gerçeklerler, daha da ilerisi, ortaklaşa bir yaratıma girerler.¹⁷ Bundan dolayı, çevremizde bulunanlarla mütemediyen karşılıklı ilişki içinde bulunduğumuzun farkında olmamız gerekir. Varlık yalıtılmış bir öznenin kendi başına keşfedebileceği bir şey değildir. Başka bir ifadeyle, insan bir monad gibi, varlık`a her şeyden yalıtılmış bir benin penceresinden bakmaz; zira, o zaten varlık`ın içindedir. Aslında yalıtılmış bir özne de yoktur.

Açıkça anlaşılmaktadır ki, tefekkürün konusu açığa çıkan ve olagelen olduğu için, o soyut kavramlarla hakkıyla gerçekleştirilemez. Açığa çıkan ve olagelen, varlık`tır. İnsan da kendi varoluş imkânları bakımından tükenmiş ve defteri dürülmüş bir şey değil, aynı şekilde olagelendir. Çünkü insanda, varoluş imkânları bakımından henüz gerçekleşmemiş bir şeyler vardır. İnsan varoluşunda, “mütemediyen bir tamlığa ermemişlik” özelliği bulunmaktadır, diyor Heidegger. O tamlığa erdiğinde, yani, başka bir şekilde var olma imkânını kaybettiğinde artık onun için yokluk başlar. İnsan bir varolagelen olduğu müddetçe hem varlık hem de bilgi bakımından tamlığa erişemez; zaten onun için tamlığa ermek demek, bu dünyadaki varoluşunu kaybetmeye başlaması demektir. Diğer canlıların varlıkları *belli* bir yatakta akıp giden ırmak gibi iken, varolagelen insan kendi varoluş yatağını kendisi açar. Ve bu yatakların alanı, genişliği, derinliği ve yönü insanın anlama, keşfetme ve icat etme

¹⁶ Bk. Burhanettin Tatar, “Yunus Emre`de Şiirsel Düşünme Biçimi”, *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu*, ed. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2010), 68-71.

¹⁷ Abdüllatif Tüzer, *Murad-ı İlahi: Hikmet, Hiçlik ve Otantiklik* (İstanbul: Artus, 2007), 92-93.

gücüne bağlı olarak değişkenlik gösterir.¹⁸

Şu hâlde, gerçekten var olmak için kendi hür iradesiyle istediği hâli bir defa seçmek ve o hâlde karar kılmak kâfi değildir. Bizde bulunmasını istediğimiz hâl, sertleşen ve artık kendimizde değişmeksizin kalan bir katılığa erişti mi, varoluş ortadan kalkar, hatta kaybolur. Varoluş, değişmezliğin daima dışında kalır. Varoluşun bâkî kalması için, her an yaptığımız seçimlerin neticesi olarak meydana gelen varlıkta, onun gizlediği imkânları meydana çıkartarak, olmak istediğimiz hâle ait seçimleri hiç durmadan yapmamız lazımdır. Varoluş, kat'ilik kazanmış, gayeye ulaşmış bir hâl tanımaz. Varoluş, insan açısından, var olan hâllerin daima ötesine geçmektir.¹⁹ Bundan dolayı, insan hem bir açık alan içindedir hem de varlığını sürdürmek için açılmak ve kendisini geleceğe yansıtmak durumundadır. İnsan hem kendisini ortaya koyan ve gösteren hem de kendisine öteki var olanların görüldüğü, gösterildiği ve varlık`ın kendisine geldiği bir varolandır. Kısaca, o olmuş bitmiş değil, sürekli *olan* bir varlıktır. Bu yüzden, insanın, yalnızca işlerinin yolunda gitmesini istemesi yeterli değildir, kendi varoluşuyla dürüstçe yüzleşmesi ve başkalarının fikirlerine açık olması gerekmektedir.

Nitekim, başka fikirlere açık olmak, başka görüşlere kulak vermek, insan için makul olmanın temelini oluşturur. “Ben yanılmış olabilirim ve sen haklı olabilirsin ve birlikte çalışıp çabalayarak belki doğruya biraz daha yaklaşıyoruz”, diyebilmek daha yerinde bir tavidir. Bu tavır, insanların tartışarak ve dikkatli gözlemler yaparak önemli sorunlar üzerinde anlaşmaya varabilecekleri; talep ve çıkarlarının çatıştığı durumlarda bile, çoğu zaman türlü talep ve çıkarlar üzerinde tartışmanın, herkes tarafından olmasa bile, çoğunluk tarafından kabul edilebilecek bir çözüme varmanın mümkün olabileceğini umut eden bir tavidir. Bu tavır, herkesin hata yapabileceğini ve hatasını ya tamamen kendi başına ya da başkalarının eleştirilerinden yardım alarak kendi çabası sayesinde bulabileceği fikri ile yakından ilgilidir. Bundan dolayı, herkesin kendisi hakkında yargıda bulunmayıp, “beğenirse el beğensin” diyerek tarafsız olmaya çalışması daha uygundur. Çünkü akla güvenmek, yalnız kendi aklımıza değil, aynı zamanda (hatta daha da çok) başkalarının aklına güvenmektir. Bir kişi bu güvene, ancak kendi düşünce ve davranışlarına yönelik eleştirileri dikkate alarak ulaşabilir. Bundan dolayı, bir akılcı, düşünce yetisi açısından kendisini başkalarından üstün görse bile, bilir ki, eğer zekâsı başkalarınınkinden üstün ise (ki bu konuda onun bir yargıya varması güçtür), bu, ancak kendisinin olduğu kadar başkalarının hatalarından ve eleştirilerinden yararlanmasını bildiği için böyledir. Anlaşılmaktadır ki, akli önemsemek, ötekilerin de düşüncelerini ifade etme ve savunma hakkına sahip olduğunu kabul etmekle yakından ilgilidir.²⁰ O halde, rahatlıkla iddia edilebilir ki, akılcılık, eleştirel düşüncelere kulak verme, onlardan mümkün olduğu ölçüde yararlanma, yanlış olan hükmün yanlışlığını kabul etme, deneme ve deneyimlerden geniş ve tarafsız bir zihinle bir şeyler öğrenmeye her zaman açık olma tutumudur. Kendi düşünce ve yargılarımızı düzeltme ve tamamlama imkânına onları ancak başkalarının düşünceleri ile karşılaştırarak kavuşuruz. Bu tutumun sürdürülebilmesi için, tecrübenin yeni unsurları içine alarak genişleyebilecek, dolayısıyla zenginleşecek bir yapıda tutulması gerekir.

¹⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, trc. John Macquarrie - Edward Robinson (New York: Harper-Collins Publishers, 1962), 279-280; Tatar, “İslamın Pratik Hayat Felsefesi”, 196.

¹⁹ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi: Hareket Felsefesi*, ed. Ezel Erverdi - İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 32.

²⁰ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2: 208-209; Mill, *On Liberty*, 25.

Kısaca, akılcı ya da akla yakınlık olarak adlandırılabilir tutum, doğruluğu ararken başkalarıyla iş birliği yapma ihtiyacı duyduğumuza ve yapılan tartışmalar yardımıyla, “nesnelliğe” yakın bir aşamaya zamanla varabileceğimizin iddia edildiği anlayışa yakın bir tutumdur. Gerçek bir iletişim de haddi zatında bir hakikati keşfetme ya da açığa çıkarma arzusuyla başkalarıyla gerçekleştirilen karşılıklı konuşmadır. O yüzden, makul bir insan olmanın olmazsa olmazı, kişinin kendi sınırlarının farkında olmasıdır. “Gerçek akılcılık”, olarak adlandıracağım şey, diyor Popper “Sokrates`in eleştirel akılcılığıdır”. Bu, ne kadar çok yanıldıklarını ve buna ilişkin bilgilerini bile büyük ölçüde başkalarına borçlu olduklarını bilenlerin entelektüel mütevazılığıdır. Entelektüel olarak mütevazı olmak, kişinin cehaletinin farkında olarak kavrayışını ve bilgi dağarcığını geliştirmesini gerektirir. Doğrusu diyor Sokrates, “belki ikimiz de neyin ya da nelerin iyi ve güzel olduğunu bilmiyoruz; gene de ben ondan bilgiliyim; çünkü o hiçbir şey bilmediği hâlde bildiğini sanıyor; ben ise, bilmiyorum ama bildiğimi de sanmıyorum. Daha doğrusu, bilmediğimi biliyorum; demek ki ondan biraz daha bilgeyim.” Açıkça anlaşılmaktadır ki, entelektüel alçak gönüllülük kişinin gerçekten bildiğinden daha fazlasını iddia etmemesine bağlıdır. Bu, bir cesaretsizlik değil, daha ziyade zihni gurur ve azâmet ile ilişkilidir. Entelektüel alçak gönüllülük, kişinin inançlarını tanımlamasını ve değerlendirmesini gerektirir. Ayrıca, bu, akıldan, ki her ne kadar öğrenmenin önde gelen aracı o olsa da çok şey beklemememiz gerektiğinin farkında olmaktır; usavurmanın, ancak eskisinden daha güvenilir olarak bilmeyi sağladığının, pek ender olarak sorunları kesin olarak çözdüğünün farkında olmak demektir. Özellikle varoluşsal soru ve sorunları herhangi bir itiraza mahal bırakmayacak şekilde “akla” dayalı olarak çözüme kavuşturmak imkânsızdır. Bilgilerimizin epey bir kısmını başkalarına borçlu olduğumuzun ve ne çok yanıldığımızın farkında olmak gerçek bilgeliktir. Fakat mütevazı bir akıl yürütme, bize eskisine nispetle daha emin bir şekilde bilme imkânı verebilir. Akla güven hem kendi aklımıza hem de başkalarının aklına itimat etmekle gerçekleşir.²¹ Kendi gayretlerimiz ve başkalarının eleştirileriyle hatalarımızı görebiliriz. Aklın gelişmesi hem kendimizin hem de başkalarının hatalarından ders çıkarmak ve eleştirilerinden yararlanmakla olur. Açıkça, birlikte çalışıp çabalayarak doğruya ve sahih bir varoluşa daha çok yaklaşmak mümkündür.

SONUÇ

Sonuç olarak, eleştiri kendi kendimizle ve diğer varlıklarla bir yüzleşmedir. Çünkü yüzleşmek fark etmektir. Kendi kendisiyle yüzleşebilen tek varlık insandır. Kendimiz ve başkalarıyla yüzleşirken ahlâkî varoluşsal anlam açığa çıkar. Ahlâkî bilincin ve düşünmenin olabilmesi, yüzleşme, yani, hesaplama ve eleştiri tecrübesine bağlıdır. Yüzleşmek, varlık içindeki yerimizin ve insanî sorumluluklarımızın farkına varmak ve ne olmamız gerektiğine ilişkin karar verme imkânı demektir. Yüzleşme ve eleştiri olmadan ne kendimizi ne de içinde yaşadığımız dünyayı anlayabiliriz. Bu anlamda, eleştiri kendimize ve tüm var olanlara bir yönelmedir. Var olanlar hakkında üretilen kavram ve anlayışları ezberlemek onları anlamak değildir. Zira, ancak farklı düşünme ve yaşama biçimlerini görerek, kendimizi ve varlığı anlayabiliriz. Anlam insanın salt entelektüel çerçeveye hapsedebileceği ve istediği zaman belli bir yöntemle çekip çıkarabileceği bir şey değildir; çünkü hayat tecrübemizin sadece küçük bir parçasını metodolojik olarak

²¹ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2: 198, 200, 208; Platon, *Sokrates`in Savunması*, trc. Niyazi Berkes (İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1998), 47; Paul ve Elder, *Kritik Düşünce: Yaşamınızın ve Öğrenmenizin Sorumluluğunu Üstlenmek için Araçlar*, 6.

denetim altına alabiliriz. Bu yüzden, hakikatin ve doğruların gayrı-şahsî mantıkî örüntüler içinde kesin bir şekilde bilinebileceği iddiası ciddi eleştirilere açıktır. Çünkü biz bir şeyi onunla hem aklen hem de kalben alâkadar olarak anlayabiliriz. Bundan dolayı, anlama, karşılaştığımız olasılıkları varoluşumuzda farklılık yaratacak yeni ufuklar olarak görmeyi gerektirir. Anlam bize sürekli bildiğimiz yoldan gelmez, çokluk hiç düşünmediğimiz şekillerde gelir. Başka bir deyişle, hakikatle çoğu kere beklenmedik bir şekilde karşılaşırız. Eleştiri hayatın içinde sürprizlerin, beklenmedik bir şekilde gerçekleşen yüzleşmelerin bulunduğunu anlama imkânı verir. İnsan hep bir yaklaşma durumundadır ve onun için daima öğrenilecek yeni şeyler vardır. Öğrenilecek yeni bir şeyin olmadığını söylemek varlıksal yeniliklere kapıyı kapatmak demektir.

KAYNAKÇA

Aydın, Mehmet S. "Kur`an ve İnanmış İnsanın Bazı Özellikleri". *Diyanet Dergisi* XX/1 (1984), 3-11.

Barrett, William. *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*. New York: Doubleday Anchor Books, 1962.

Feyerabend, Paul. *Akla Veda*. Trc. Ertuğrul Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Gazzâlî, Ebu Hâmid. "El-Munkızu Min-Ad-Dalâl". *Mecmuatu Resâil*. Ed. İbrahim Emin Muhammed. 578-608. Kahire: El-Mektebetü`l-Tevfigiyye, Tarihsiz.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trc. John Macquarrie - Edward Robinson. New York: Harper-Collins Publishers, 1962.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. 1. Baskı. İstanbul: Karbon Kitaplar, Tarihsiz.

Kalın, İbrahim. *Perde ve Mânâ: Akıl Üzerine Bir Tahlil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

Meyerson, Emile. *Identity and Reality*. Trc. Kate Loewenberg. London: George Allen&Unwin Ltd, 1908.

Mill, John Stuart. *On Liberty*. Ed. Currin V. Shields. New York: The Liberal Arts Press, 1956.

Paul, Richard - Elder, Linda. *Kritik Düşünce: Yaşamınızın ve Öğrenmenizin Sorumluluğunu Üstlenmek için Araçlar*. Trc. Esra Aslan - Gamze Sart. Ankara: Nobel, 2013.

Platon. *Sokrates`in Savunması*. Trc. Niyazi Berkes. İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1998.

Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları*. Trc. Mete Tunçay. 2 Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.

Tatar, Burhanettin. "İslam`ın Pratik Hayat Felsefesi". *VIII. Kur`an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar*. 193-198. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.

Tatar, Burhanettin. "Temel İslam Bilimlerinin Paradoksal Düşünme Tarzı Üzerine". *İslâmiyât* 6/4 (2003), 11-17.

Tatar, Burhanettin. "Yunus Emre`de Şiirsel Düşünme Biçimi". *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu*. Ed. Hacı Bayram Başer, 68-71. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2010.

Tokat, Latif. "Metafizik Belirsizlik ve Anlam Sorunu Açısından Din ve Felsefe". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 7-25.

Topçu, Nurettin. *Türkiye`nin Maarif Dâvası*. Ed. Ezel Erverdi - İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 1997.

Topçu, Nurettin. *Varoluş Felsefesi: Hareket Felsefesi*. Ed. Ezel Erverdi - İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.

Tüzer, Abdüllatif. "Felsefeyi Yeniden Tanımlamak". *Sorgulanan Felsefe*. 207-222. Ankara: Elis Yayınları, 2018.

Tüzer, Abdüllatif. *Murad-ı İlahi: Hikmet, Hiçlik ve Otantiklik*. İstanbul: Artus, 2007.

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 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 8

İSLAM KELÂMI'NDA BİR TARTIŞMA ALANI OLARAK TEORİK AHLÂK: CÜVEYNÎ'NİN *el-İRŞÂD* ADLI ESERİ ÜZERİNDEN BİR İNCELEME

Theoretical Ethic as a Subject in Kalām (Islamic Theology):
A Study on Juwaynī's Irshād

Serap OLGAÇ

serapkrts@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6925-619X>

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

Başyuru Tarihi | Date Received: 07.11.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 02.12.2021

Atıf | Cite As

OLGAÇ, S. "İslam Kelâmı'nda Bir Tartışma Alanı Olarak Teorik Ahlâk: Cüveynî'nin El-İrşâd Adlı Eseri Üzerinden Bir İnceleme".
Din ve Felsefe Araştırmaları 4/8 (Aralık 2021): 202-225

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.

İSLAM KELÂMI'NDA BİR TARTIŞMA ALANI OLARAK TEORİK AHLÂK: CÜVEYNÎ'NİN *el-İRŞÂD* ADLI ESERİ ÜZERİNDEN BİR İNCELEME*

Serap OLGAC

ÖZ

Mütekaddimîn dönemi kelâm eserlerinde hüsün-kubuh ya da ta'dîl-tecvîr gibi başlıklar altında ahlâka ilişkin teorik tartışmalar yapılmış ve bu tartışmalarla birlikte birbirinden oldukça farklı ahlâk teorileri ortaya çıkmıştır. Mu'tezile ekolü varlık ve bilgi anlayışları ile paralel bir biçimde ahlâkın kaynağı, ahlâkî bilginin temelleri ve Tanrı-ahlâk ilişkisi gibi meseleleri rasyonel bir zeminde incelemeye çalışmıştır. Buna karşılık Eş'arî ekol, Tanrı'nın emretmesini ve yasaklamasını merkeze koyan vahiy temelli bir anlayışı savunmuştur. Bu çalışmada Cüveynî ve Mu'tezile ekolü özelinde, kelâm disiplinindeki teorik ahlâk tartışmalarının bir örneği sunulacaktır. "Ahlâkın kaynağı nedir?", "İnsan ahlâkî bilgiyi nasıl elde eder?", "Ahlâkî değerlerin doğası nedir?", "Tanrı-ahlâk ilişkisi nasıl kurulmalıdır?" gibi ahlâk felsefesinin kadim problemlerine Mu'tezile'nin yaklaşımı ve Cüveynî'nin, *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserinde Mu'tezile ekolünün ahlâk düşüncesine yönelttiği epistemolojik, ontolojik ve teolojik eksenli eleştiriler çalışmanın problemiğini oluşturmaktadır. Böylece Cüveynî'nin Mu'tezilî ahlâk düşüncesine yönelik eleştirileri üzerinden kelâmın mütekaddimîn döneminde ahlâk meselesinin nasıl ele alındığına odaklanılacak ve İslâm ahlâk literatürü içerisinde söz konusu teorik ahlâk tartışmalarının konumu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ahlâk Felsefesi, Mu'tezile, Cüveynî, Hüsün-Kubuh, Teodise.

ABSTRACT

Theoretical Ethic as a Subject in Kalâm (Islamic Theology): A Study on Juwaynî's *Irshād*

The ethics was theoretically discussed under specific subjects such as *husn and kubh* (good and evil), or *ta'dîl and tajwîr* (justice and injustice) in the Kalâm books of Muteqaddimîn period. Thanks to these debates quite different ethical theories from each other emerged. The school of *Mu'tazila* has sought to examine matters rationally such as the source of ethics, the basis of ethical knowledge, and God-Ethic relations in a parallel manner with their understanding of ontology and

* Bu makale "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlak Felsefesine Yönelttiği Eleştiriler" ismiyle 2020 yılında tamamlanan yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

epistemology. The *Esharī* school, conversely, has advocated a revelation-based perspective that centers God's order and prohibition. I will introduce an example of a debate on theoretical ethics in the discipline of Kalām, both on the subject of Juwaynī and the school of Mu'tazīla. The focus of the paper is Mu'tazili's approach to the ancient problems of philosophy of ethics such as "What is the source of ethics?", "How can humans reach ethical knowledge?", "What is the nature of moral values?", "How do we establish God-Ethic relations?", and it also highlights criticisms of Juwaynī against Mutazilī's approach to the ethics which are epistemologically, ontologically, and theologically based. Thus, I will examine how ethics was discussed in the Muteqaddimīn period by interrogating Juwaynī's criticisms against Mutazilī's approach, and I will try to show the position of ethical discussions in the literature.

Keywords: Kalam, Moral Philosophy, Mu'tazila, Juwaynī, Husn-Qubh, Theodicy.

GİRİŞ

İslâm dünyasındaki ilk teorik sorunların büyük günah meselesi ve buna bağlı olarak kader-özgürlük problemi gibi bir yönüyle ahlâka ilişkin tartışmalarla bağlantılı olduğu söylenebilir. Kelâm ilminde teolojiyi ilgilendirdiği kadar ahlâkı da ilgilendiren bu problemler etrafında ortaya çıkan tartışmalar, Müslüman düşünürleri teklifin sınırlarını, Tanrı'nın ahlakiliğini, ahlâkî değerlerin ontolojik konumunu, iyinin ve kötünün kaynağını ve bu değerlerin nasıl bilindiğini araştırmaya yöneltmiştir.¹ Bu bağlamda kelâm disiplini içerisinde Mu'tezile ve Eş'ariyye ekollerine bağlı iki farklı ahlâk teorisi oluşmuştur. Eş'arî ekolün ahlâka ilişkin görüşlerini oldukça sistematik bir biçimde ele alan Cüveynî bu yönüyle dikkat çeken bir düşünürdür. Bunun yanı sıra onun hem klasik dönem hem de son dönem Mu'tezilesinin ahlâk teorilerini dikkate alarak yaptığı eleştiriler, mütekaddimîn dönemi ahlâk tartışmalarını anlamak için önemli bir materyal sunmaktadır. O, Mu'tezilî ahlâk teorisini *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserinde "Ta'dîl ve Tecvîr" başlığı altında tartışmaktadır. Ona göre bu başlığın içeriği iki öncül ve üç konudan oluşur. Birinci öncül "Akıl iyi ve kötüyü belirleyemez/bilemez", ikinci öncül ise "Akıl tarafından Tanrı'ya bir yükümlülük atfedilemez" şeklindedir. Ele aldığı üç konu ise elem, salâh-aslah ve lütuftur.² Bu makalede, söz konusu meseleler vurgulanmak istenilen hususların ön plana çıkarılmasını sağlamak ve çalışmanın daha anlaşılır bir sunumunu mümkün hale getirmek için epistemolojik, ontolojik ve teolojik eleştiriler şeklinde üç başlık altında incelenecektir.

1. EPİSTEMOLOJİK ELEŞTİRİLER: AHLÂKİ ÖNERMELER AKILLA BİLİNİR Mİ?

Kelâm disiplininde ahlâkın epistemolojik boyutu önemlidir ve ahlâkî

¹ Ömer Türker, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 12-13.

² İmâmül'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtiil edilleti fî usûli'l-î'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 257.

hükümler, bunların bağlayıcılığı, bilinme imkânı üzerinde ısrarla durulmaktadır.³ Cüveynî, Mu'tezile ekolüne iyiyi ve kötüyü belirleme noktasında akla verdiği rolü cüretkâr bulduğu için karşı çıkar. İki ekolün aklın doğası ve vahiy ile aklın ahlâkî alandaki rollerine ilişkin düşünceleri aynı zamanda ahlâkî bilgi kuramlarını anlamak için de anahtar bir role sahiptir.

İlk dönem Mu'tezilî düşüncede akıl; kuvve/güç, zorunlu bilgi veya her ikisini de kapsayacak biçimde kullanılmıştır. Yani onlara göre aklın hem potansiyel yetkinlik yönü hem de bilgi anlamını içermesi dolayısıyla bilfiil olma durumu söz konusudur.⁴ Bağdat Mu'tezilesinin genel anlamda akılı bir meleke olarak kabul ettiğini⁵ fakat son dönem Basra Mu'tezilesi arasında aklın bir kuvve olmaktan ziyade insanın sorumluluklarını yerine getirmesine imkân sağlayan bilgiler toplamı olduğuna ilişkin ortak bir görüş olduğunu söyleyebiliriz.⁶

Cüveynî akılı, mantıkî ilkeler türünden zorunlu bilgiler ile sınırlandırmaktadır.⁷ Eş'arî kelâmcıların, akılı birtakım zorunlu bilgiler bütünü olarak tanımlamaları, geç dönem Mutezilî Basra ekolünün akıl tanımları ile benzeşmektedir.⁸ İki kelâm okulu arasındaki temel farklılık ise Mu'tezilî kelâmcıların, bazı fiillerin ahlâkî değerine ilişkin bilgiyi zorunlu bilgi kategorisinde olduğunu kabul etmeleri, Eş'ariler'in ise yalnızca mantıkî ve matematiksel aksiyomlar türünden zorunlu bilgileri akıl şeklinde tanımlayarak değer bilgisini zorunlu bilginin kapsamı dışında tutmalarıdır. İki ekol arasında aklın doğasına yönelik farklı kabuller, aklın ve vahyin ahlâkî alandaki referans değerine ayrıca akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik tutumları ile paralellik göstermektedir.

Mu'tezile, akilî teklif ve sem'î teklif şeklinde kategorik bir ayrımı kabul etmektedir.⁹ Bu ayrım teklife konu olan hükümlerin bilgisinin akilî ve sem'î olarak ayrıldığına işaret etmektedir. Kâdî'ye göre adaletin iyi, zulmün kötü olduğu şeklindeki birtakım ahlâkî bilgiler, zorunlu ahlâkî bilgi olmasının yanı sıra akilî teklifin

³ Rabia Soyucak, *Ahlâkta Evrensellik ve Değişme* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019), 72.

⁴ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 480; Hüsni Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile ve Tasavvuru'l-Akl inde Kâdî Abdülcebbar* (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1978), 18-19; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik, 2015), 127; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 27.

⁵ Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (13-15 Eylül 2004), 313.

⁶ Kâdî Adülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Teklif*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 11/375; Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", 316.

⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 15-16.

⁸ İbn Fûrek, *Makâlât's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut, 1986), 31; Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, thk. Abdülhamid b. Ebû Ali Zeyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 1/195-197.

⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: eş-Şer'iyyât*, thk. Taha Hüseyin (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 17/95.; a.mlf., *el-Muğni*, 11, 299.

de temelini oluşturmaktadır.¹⁰

Eş'arî ekol içerisinde de aklî ve naklî olmak üzere iki ayrı alan tayini yapılmış ancak ahlâkî değer ve yargıların kaynağının vahiy olduğu kabul edilmiştir.¹¹ Cüveynî, teklîfi hükümler bağlamında bir fiilin iyi ve kötü şeklinde değerlendirilmesinin ancak Tanrı'nın bildirmesi ile mümkün olduğunu, aklın bu noktada işlevinin olmadığını ifade etmektedir.¹² Cüveynî'nin teklîfi hükümler vurgusunun nedeni Eş'arî kelâmcılar arasında iyilik ve kötülüğün genel olarak üç fiil kategorisinde ele alınması ve ilk ikisinin akıl ile bilinebileceği noktasında bir ihtilaf bulunmamasıdır.¹³ Tartışmaya konu olan iyilik-kötülük kategorisi; yapıldığı zaman dünyada övgüyü, ahirette ise sevabı veya dünyada kınanmayı, ahirette ise cezayı gerektiren fiillerin neler olduğunun aklen bilinip bilinemeyeceği ile ilgilidir.¹⁴ Bu kategorideki fiillerin ahlâkî değerinin aklen bilineceği ya da bilinemeyeceği şeklindeki iddialar teklîfin aklen ya da şer'en zorunlu olması, Tanrı'nın değerler karşısındaki durumu, değerlerin nesnelliği-özneliği ve daha pek çok bağlantılı konunun gündeme gelmesine sebep olmuştur. İlk iki kategori, övgü ve yergiye, ceza ve mükafata konu olmadığı sürece Eş'arî kelâmcılar tarafından ahlâkî fiiller olarak nitelenmemişlerdir.¹⁵

Eş'arîler iyilik ve kötülüğün kaynağını ilâhî emre bağlayıp teklîfi konularda akla yalnızca Tanrı'nın buyruğunu anlama yetkisi verirken, Mu'tezilî kelâmcılar fiillerde ahlâkî değerlerin varlığını kabul ederek akla bunların bilinmesi noktasında oldukça geniş bir alan açmıştır. İnsan aklının ve Tanrı buyruğunun kaynakları itibariyle aynı olduğunu düşünen Mu'tezilî ekole göre akıl, teklîfi hükümleri keşfedici bir niteliğe sahip olmakla birlikte vahiy, aklın keşfettiklerini detaylandırmak için bir vasıta işlevi görmektedir.¹⁶ Mu'tezilî tezin ahlâk meselesinde akla açtığı alanın genişliği, bir bakıma temel ahlâkî bilginin insan aklında kategorik olarak bulunduğu düşüncesiyle irtibatlıdır. Buna göre ahlâkî önermelerin bir kısmı zorunlu bilgi olarak insan aklında bulunur ve insan bu ahlâkî önermelerle ilişkili olarak diğer insanî fiilleri değerlendirir. Cüveynî özellikle bu iddiayı ele alarak epistemolojik eleştirilerinin merkezine de bu meseleyi koymaktadır.

¹⁰ Meryem Attar, *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*, ed. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 176-177.

¹¹ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l Bid'a*, nşr. Hamûde Gurâba (Kahire: Matba'atü Mısır, 1955), 117.

¹² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 10-11, 358.

¹³ İlk kategori fayda ya da zarara ilişkindir. Zehirli bir yiyeceğin yenmesi, insana verdiği zarar dolayısıyla kötü olarak görülürken, insanın aslî ihtiyacı olan beslenme iyi olarak kabul edilir. İbn Bezîze, *el-İs'âd fî Şerhi'l-İrşâd*, thk. Abdürrezzak Besur-İmad es-Süheylî (Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2014), 468-469. İkinci kategori, eksiklik ve kemâl kategorisidir. Örneğin bilgi tamlığa cehalet ise eksikliğe işaret etmesi nedeniyle iyi ve kötü olarak değerlendirilir. A.mlf., *el-İs'âd*, 469.

¹⁴ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubuh Problemi)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 58.

¹⁵ Türker, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*, 90-92.

¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6(1)/64-65.

1.1. Ahlâkî Önergelerin Zorunlu Bilgi Oluşu

Kelâm düşünce geleneğinde bütün bilgilerin temelini oluşturan, ispat edilmeye kapalı olan bir takım kavram ve önermeler bulunduğu kabul edilir. Zorunlu bilgi olarak nitelenen bu kavram ve önermeler öncelikle bilginin sonsuza dek geriye gidiş sorununu çözerek imkânını ortaya koymakta, doğruluklarını zorunlu oluşlarında taşıması nedeniyle insanlar arasında bilgi üzerinde ortaklık sağlanması için destek görevi görmektedir.¹⁷

Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar arasında zorunlu bilginin ne olduğu ile ilgili asgarî bir ortaklık bulunduğu ifade edilebilir.¹⁸ Fakat zorunlu bilginin kısımları ve bunların isimlendirilişi arasında farklılıklar bulunmaktadır. Cüveynî zorunlu bilginin kısımlarını şu şekilde ifade eder: "Bu bilgi duyulurların idrâki, kişinin kendi nefsinin bilmesi ve iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsız olduğunu bilmek gibidir."¹⁹ Mu'tezilî kelâmcılar ise bunların yanı sıra; zulüm kötüdür, haksız yere adam öldürmek kötüdür veya adalet iyidir türünden ahlâkî yargılara ilişkin bilgiyi de zorunlu bilgi içerisine dâhil etmektedirler. Cüveynî bu iddiaya karşı dört temel eleştiri yöneltmektedir.

1.1.1. Zârûrî/Zorunlu Bilgide İhtilafın İmkânı ve Ahlâkî Anlaşmazlık Argümanı

Birtakım ahlâkî önermelerin zorunlu olarak bilindiği iddiası aynı zamanda insanlar arasında bu önermelere ilişkin ortak bilginin varlığını gerektirir. Cüveynî'ye göre ahlâkî önermeler üzerinde insanlar arasında bir uzlaşının bulunmaması, fiillere ilişkin iyilik ve kötülük bilgisinin insan zihninde zorunlu olarak var olduğu düşüncesi ile çelişmektedir.²⁰ Bu, bir çeşit rölativizm itirazıdır²¹ ve Cüveynî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin nirengi noktasını oluşturur.

Mu'tezile, zorunlu ahlâkî bilgide bir ihtilafın söz konusu olmadığını fakat bu bilginin kaynağının ne olduğu ve bu bilgiye nasıl ulaşılabileceği ile ilgili bir ihtilafın mümkün olduğunu iddia etmektedir.²² Bilginin kaynağındaki bu farklılık ise örneğin zulmün kötü olduğuna ilişkin bilginin zorunlu bilgi olduğunu değiştirmeyecektir. Ancak Cüveynî, Mu'tezile ile sadece bilginin kaynağında değil bilginin kendisinde de ihtilaf içinde olduklarını düşünmektedir. Ona göre bir fiilin ahlâkî değeri akıl ile belirleniyor yahut biliniyorsa elde edilen bilgi nakil yoluyla ulaşılan bilgiden farklı sonuçlar doğurabilir.²³

George F. Houranî, Cüveynî'nin ahlâkî anlaşmazlık argümanını, Mu'tezile'nin

¹⁷ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 41.

¹⁸ Binyamin Abrahamov, "İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 234-237.

¹⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 13-14.

²⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 260.

²¹ Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Ataman-Gönül Sezer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 52.

²² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 260-261.

²³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 261.

zorunlu bilgi olduğunu iddia ettiği normatif yargılar (zulüm kötüdür gibi) konusunda değil, normatif yargılardaki bilgi yöntemleri ile ilgili olarak ortaya koyduğunu ifade etmekte ve Mu'tezile'nin bu husustaki anlaşmazlığı mümkün görmesi nedeniyle Cüveynî'nin eleştirisinin geçersiz olduğunu söylemektedir.²⁴ Ancak Cüveynî, Mu'tezile ile sadece ahlakî bilgiye ulaşma yönteminde değil buna bağlı olarak yargısal önermelerin kendisinde de anlaşmazlık içinde olduklarını iddia eder. O, ilk bakışta kötü bir fiil olarak değerlendirilebilecek acı verme fiilinin; hak etme, karşılık verme gibi bu fiili (Mu'tezile nezdinde) iyi kılabilen yönlerden herhangi birine sahip olmaması halinde bile iyi olabileceğini düşünür: "Allah, kullarından birine acıyı hak etme ve acıya karşılık (ivaz) verme durumu ya da fayda sağlama ve zararı giderme (amacı) olmaksızın acı verir."²⁵ Böylece Mu'tezile'nin zorunlu olarak bilindiğini iddia ettiği hükümlerden biri olan salt acı verme fiilinin ahlâkî değerinin değişebilme imkânı savunulmaktadır. Bu kabul, iki ekol arasında bilginin kaynağındaki anlaşmazlığın yanı sıra bilginin kendisindeki ihtilafı ortaya koyma bakımından anlamlı görünmektedir.

Cüveynî'nin eleştirisi akla şu soruları getirmektedir: Zorunlu bilgi, tanımı gereği kendisinden kaçınılamayan bir bilgi türü olduğu ve tüm insanların bu bilgiyi elde etmede eşit oldukları kabul edildiği halde bu türden bir bilgi üzerinde anlaşmazlık söz konusu olabilir mi? Başka bir deyişle, bir bilginin zorunlu bilgi olarak kabul edilebilmesi için tüm insanların üzerinde ittifak etmiş olması gerekir mi? Düşünce tarihindeki örneklerle bakıldığında zorunlu bilgiye bir grup insanın ihtilaf etmesi, o bilginin zorunlu oluşunu zedelemiyor gibi görünmektedir. Örneğin, sofistler eşyanın gerçekliğini reddetmişler daha doğru bir ifadeyle idrak bilgisini elde etmenin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bu iddia aynı zamanda bilgide nesnelliğe dayanak teşkil edecek bir aklın olmadığını da ima etmektedir.²⁶ Sofistlerin realizme ve dolayısıyla nesnel bilginin imkânına karşı geliştirdikleri bu eleştiri, ahlâkî alanda Mu'tezile'nin ahlâkî realizm anlayışına karşı Eş'arîler'in yönelttikleri ahlâkî önermelere ve değerlere ilişkin zorunlu bilginin mümkün olmadığı şeklindeki eleştiri ile benzer özellikler taşımaktadır. Ancak anlaşmazlık olan konularda nesnel gerçeklik yoktur şeklinde bir ilkenin kabul edilmesi, nesnel ahlâk önermeleri yoktur iddiasını da geçersiz kılar. Çünkü nesnel ahlâkî önermelerin var olup olmadığı konusunda da bir anlaşma yoktur.²⁷

Cüveynî'nin eleştirilerinin uzantısı olarak ortaya çıkan sorulardan biri de insanların bir konu üzerindeki ittifakının, o konuda zorunlu bilginin varlığına delil teşkil edip etmediğidir. Gazzâlî'ye göre iyilik ve kötülük kategorisi altına giren fiillerin insanlar tarafından ittifakla kabul edilmiş olması yani birçok aklın bir konudaki

²⁴ George F. Hourani, "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlâkî Eleştirisi", çev. Burhanettin Tatar, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 216.

²⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 261.

²⁶ Türker, *Varlık Nedir?*, 22.

²⁷ Enis Doko, "Ahlak Argümanı, Ahlaki Anlaşmazlıklar ve Evrim Teorisi", 413-15.

ittifakı, üzerinde ittifak edilen konuya ilişkin zorunlu bilginin varlığını göstermez. Çünkü insanlar bir fiilin iyi ya da kötü olduğuna farklı yollardan ulaşmaktadırlar. Bazıları vahiy, bazıları akıl hatta bazıları da taklit yoluyla bir fiilin ahlâkî yönünü değerlendirebilmektedir. Bu değerlendirmenin neticesinin aynı oluşu, o fiilin zorunlu olarak iyi ya da kötülüğünün bilineceği anlamını taşımaz.²⁸ Yani uzlaşimsal kullanım, söz konusu bilginin zarûrlığı için bir delil teşkil etmemektedir.²⁹

Netice itibariyle insanlar arasında birtakım ahlâkî yargılara ilişkin çok büyük oranda uzlaşının var olduğu kabul edilse bile bu ahlâkî önermelerin bilgisini insan aklının zorunlu bir biçimde elde ettiği meselesi çok net değildir. Mu'tezile zorunlu ahlâkî bilgi teorisini, insanlar arasında temel ahlâkî ilkelerdeki genel uzlaş ve akıl ile temellendirmeye çalışırken, Eş'arî ekol ahlâkî yargılar konusundaki anlaşmazlıklara odaklanarak temel ahlâkî önermelerin zorunlu bilgi değil nakil ile ulaşılan bilgiler olduğunu iddia etmektedir.

1.1.2. Akfî-Ahlâkî Bilgi ile Naklî Bilginin Çelişmesi Durumu

Mu'tezile iyilik ve kötülüğün akfî olarak idrak edildiği tezini, herhangi bir dine mensup olmayan insanların zulmün ve nankörlüğün kötü, şükürün iyi olduğunu bilmelerini örnek göstererek temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre iyilik ve kötülük nakil ile bilinebilir olsaydı nakli kabul etmeyenlerin iyilik ve kötülüğü kavramaları mümkün olmazdı.³⁰

Cüveynî nakle dayanmayan ahlâkî bilgiyi, bilgi değil taklit olarak nitelendirir.³¹ Ona göre bunlar toplumsal uzlaş ile ulaşılan ve eğitim gibi yollarla zihinde yerleşen kabullerdir.³² Cüveynî ayrıca nakle dayanmayan aklın verilerinin, nakille çatışma imkânı açısından bakıldığında güvenilmez olacağı tezini öne sürmektedir. O, nakilden beslenmeyen akıl ile naklî bilginin çatışma imkânını göstermesi açısından elverişli bir örnek olarak peygamberlik müessesesini reddeden Berâhime'nin, hayvanların kesilmesini veya onlara eziyet edilmesini kötü bir fiil olarak değerlendirmesini göstermektedir.³³ Nakil göz önüne alındığında bu fiillerin kötü olarak değerlendirilemeyeceğini düşünen Cüveynî, Berâhime'nin tutumunu bilgisizlikle niteleyerek akıl ile birtakım ahlâkî doğrulara ulaşılsa bile bu bilginin Tanrı'nın hükümleriyle tam bir uyum içerisinde olamayacağını ve herhangi bir zihnî yargının, gerçeğe aykırı bir inanca delalet etmesi durumunda cehalet ile

²⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları,2006), 1/92-93.

²⁹ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, çev. Selime Çınar-Kübra Şenel (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 69.

³⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 262.

³¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 262-263. Modern ahlâk felsefesi'nde benzer bir tartışma için bk. Jonathan Berg, "Etik Dine Nasıl Dayandırılabilir?", çev. Muhammet İrğat, *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi* 1 (2015), 225.

³² Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014), 2/701-702.

³³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 263.

nitelenebileceğini ifade eder.³⁴ Üstelik ona göre doğru bir şeyi yanlış bir nedene bağlayarak gerçekleştirmek de bir fiili, ahlâkî bakımdan övülmekten uzaklaştırabilir. Yani akıl vasıtasıyla Tanrı'nın hükmüne uygun bir yargıya varılsa bile bu durum salt şansa bağlı olarak gerçekleşeceğinden söz konusu yargı bilgisel bir temelden yoksundur.³⁵ Ancak Cüveynî'nin Berâhime özelinde verdiği hayvan kesme örneği, zorunlu ahlâkî önermeleri örnekleme bakımından yetersizdir. Her ne kadar ahlâkî mutlakçılığı³⁶ savunan Mu'tezilî kelâmcıların zorunlu olarak kötü kabul ettiği öldürme, acı verme gibi fiilleri kullanarak örneklendirme yapılmış olsa da bunlar son dönem Mu'tezilî kelâmcıların ürettiği vücûh teorisi yardımıyla savuşturulabilir gibi görünmektedir.

Mu'tezilî kelâmcılar, din ve aklın keşfettiği ilkelerin birbirleri ile uyumlu ve birbirlerini tamamlayıcı oldukları tezini savunmaktadırlar.³⁷ Çünkü aklî delilleri belirleyen ile sem'î delilleri belirleyen aynıdır. Bu sebeple akıl ve nakil arasında bir çelişkiye rastlanmaz.³⁸ Mu'tezile ekolüne göre vahyin belirlediği gerçeklik düzlemi ile insanların ortak paydası olan aklın belirlediği gerçeklik düzleminin birbirine mutabık olduğu ve Tanrı'nın rasyonel bir varlık olarak kabul edildiği söylenebilir.³⁹ Eş'arî gelenekte ise akıl, vahyi anlamak için bir araç olarak görülmekte, nakil desteği olmadan aklın yanlış hükümler verebileceğinden hareket edilerek akıl ve naklin çelişebileceği düşünülmektedir.

1.1.3. Vahye Temel Olması Bakımından Değerlerin Vahyi Önceleyişi

Mu'tezile, insanın iyi, kötü, doğruluk, zulüm gibi ahlâkî değerlerin bilgisine vahiyden önce sahip olmaması durumunda, vahyi anlamlandıramayacağını iddia eder. Bu aynı zamanda zorunlu ahlâkî bilginin de insanda vahiy öncesi bulunması gerektiği anlamına gelir.

Cüveynî ise Tanrı'dan gelen herhangi bir emir yokken, emir gelse emrin içeriğini kavrayabilir miyiz?⁴⁰ şeklindeki bir soruya olumlu cevap verilebileceğini, akıl ile emrin içeriğini kavramanın imkân dairesinde olduğunu ifade eder. Bunun için ön koşul ise teklifi hükümlerde iyilik ve kötülüğün Tanrı'nın emir ve yasaklaması ile bilinebileceğinin kabul edilmesidir. Bu düşünce Tanrı'nın insana bir fiili emrederken bu emrin içeriğini anlayacak bir kapasiteyi de vereceği anlamına gelmektedir. Yani burada aklın, ahlâkî yargıda bulunmak için değil genel Eş'arî düşüncede olduğu gibi

³⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 263; Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, 92.

³⁵ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 178.

³⁶ Ahlâkî mutlakçılık, belirli eylem türlerinin her zaman ve her koşul altında özellikle de sonuçlarından bağımsız olarak doğru olduklarını öne süren görüştür. Ahmet Cevzici, "Ahlâkî Mutlakçılık", *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Etik Yayınları 2003), 1/143.

³⁷ Osman Aydın, "Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları", *Eskiye* 25 (2012), 43.

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 13/280.

³⁹ Hayrettin Nebi Güdekli, "Din Felsefesi ve Kelam: İçeriksel ve Yöntemsel Açından Bir Karşılaştırma", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 2 (2018), 137.

⁴⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 265.

emrin içeriğini anlamak için işlevsel olduğu düşüncesi ön plandadır. Cüveynî, bu meseleye örnek olarak peygamberlik bilgisini vermektedir. Mu'tezile'ye göre, doğru söylemenin iyi, yalan söylemenin kötü olduğu bilgisine sahip olmaksızın peygamberlik iddiasında bulunan kişinin vahiy olarak bildirdiklerinin Tanrı tarafından vahyedildiğini ve doğru olduğunu bilmek mümkün olmayacaktır. Cüveynî bu iddiayı kabul etmez. Ona göre henüz harikulade bir olay gerçekleşmemişken insanlar, peygamber olması mümkün olan bir kişinin, iddiasına uygun bir şekilde mucizeler ortaya koyması halinde onun peygamber olduğunu anlarlar mıydı? diye düşünüldüğünde bunun imkân dahilinde olduğu bilinebilir. Buna benzer şekilde insanların emir geldiğinde emri anlamaları da mümkündür. Cüveynî, vahiy anlamlandırmak veya peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruyu söylediğini bilebilmek için insanda birtakım ön bilgilerin bulunması gerektiğini iddia eden Mu'tezile'nin aksine mucize üzerinde nazar edildiği takdirde peygamberin doğruluğuna ulaşılacağını ifade etmekte, aklın bu devrede bir işlevi olduğunu kabul etmektedir. Ona göre bir kez bu doğruluk tesis edildikten sonra söz konusu emri ve yasaklamayı anlamlandırmak imkân dahilinde olacaktır.

1.1.4. Ahlâklı Olmanın Akfiliği İddiasına Eleştiriler

Mu'tezilî ahlâk teorisinde ahlâkın ahlâksızlıktan makûl olduğunu⁴¹ ima eden bir iddiayı Cüveynî şu şekilde aktarmaktadır:

Mu'tezile'nin delillerinden biri şudur: Akıl sahibi kişi, bir ihtiyaç ortaya çıktığında bunu doğruluk ve aynı şekilde yalan ile giderebiliyorsa, onlardan birinin diğerine, bir fayda sağlama ya da zararı giderme üstünlüğü yoktur. Bu ikisi eşit olduğunda, akıl sahibi kişi şüphesiz doğru olanı tercih eder. Kişi doğrulukta var olan ve ihtiyacını gideren faydadandan daha fazlasının, yalanda olduğunu sandığında ise yalanı seçer. Akıl, amaçlar eşit olduğunda ise yalandan kaçınır ve doğruluğu tercih eder. İşte bu doğruluğun aklen iyi oluşu sebebiyledir.⁴²

Kâdî, aynı düşünceyi şu şekilde ifade etmiştir:

Bizden biri doğru söylemek ile yalan söylemek arasında muhayyer bırakılsa ve onlardan birindeki fayda, diğerinin aynısı olsa ve ona denilse ki: Doğru da söyleyen yalan da söyleyen sana bir dirhem vereceğim. Şayet o yalan söylemenin çirkin olduğunu ve ona ihtiyacı olmadığını biliyorsa, asla yalanı doğruluğa tercih etmez.⁴³

Kâdî, kişi herhangi bir çıkarının olmadığı ya da bir zarar görmeyeceği

⁴¹ Hourani, Cüveynî'nin bu konudaki eleştirileri ile ahlâk felsefesinin derin bir sorununu incelemeye giriştiğini ifade eder. Ona göre Cüveynî bu sorgulama ile "Ahlâklılığın, şahsî amaçlara ulaştıracak daha etkili bir araç olması dışında, ahlâksızlıktan daha akli olduğunu söylemenin bir anlamı olup olmadığını" tartışmaya açmaktadır. Hourani, "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlâkı Eleştirisi", 218-219.

⁴² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 263.

⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 2/10. Ayrıca bk. a.mlf., *el-Muğni*, 6(1)/181.

durumlarda ahlâkî olarak iyi olanı tercih eder şeklindeki iddiasını bir başka örnek üzerinden detaylandırır:

Her akıllı kişi (aklî yetkinliğinin bir gereği olarak), yolunu kaybeden bir kişiye yol göstermek suretiyle iyilikte bulunur. Kuyunun kenarında olup kuyuya düşmek üzere olan âmâ kişiye sağa (dön), sola (dön) diye seslenmek, sadece ona iyiliktir.⁴⁴

Kâdî'nin gözleri görmeyen kişiye yardım örneği, yardım edenin kendisine fayda ve zarar vermek anlamında nötr olan durumları ortaya koyma çabası olarak anlamlıdır. O, insanın bir fiilin kendisinin kötü olduğunu bilmesi ya da bir fiile ihtiyaç duymaması halinde kötülüğü işlemeyeceğine işaret etmektedir.⁴⁵

Cüveynî, Mu'tezile'nin iddia ettiği kesinliği ve söz konusu tercihin sebebinin salt aklın ortaya koyduğu hükümler olup olmadığını sorgulamaktadır. O, bir fiilin salt aklın değil başka motivelerin etkisi altında işlenebileceğini ifade eder ki bu iddia söz konusu Mu'tezilî tez ile açık olarak ilişkilidir. Cüveynî'nin bu konuda verdiği örnek şu şekildedir:

Bazen insana kendi cinsinden olana şefkat gösterme duygusu gelir ve bu onu suda boğulacakları ve tehlikeye düşmüş olanları kurtarmaya teşvik eder.⁴⁶

Kişinin kendisine fayda-zarar yönünden bir etkisi olmayacağını bildiği bir fiili sadece iyi olduğu için yapmadığı, bunun cinse duyulan şefkatten kaynaklandığı tarzındaki duygusal ve psikolojik açıklama tarzı, fiilleri doğrudan öznenin basit güdülerine dayandırmaktadır.⁴⁷

Cüveynî'ye göre doğru veya yalan söylemenin fayda-zarar açısından nötr olduğu bir durumda, kişi eğer yalanın aklen kınanmayı gerektiren bir eylem olduğunu düşünüyorsa doğru söylemeyi tercih edebilir. Yani bir kişi için yalan söylemek, aklen kınanacak bir eylemi ifade etmiyorsa onun doğru söylemeyi tercih edip etmeyeceğini bilmek mümkün değildir:

Dinleri inkâr eden veya kendisine din ulaşmamış kimseyi varsaydığımızda; bu konuda [aynı maksatla] doğruluğu seçer derlerse, bu yalanı kınamanın aklen gerekli olduğunu düşünen kişinin inancı sebebiyledir. Bu durumda [yalan] kaçınılacak bir şeydir. Aklın bir şeyin iyi ve kötü olduğunu belirleyemeyeceğini söyleyen, kendisine herhangi bir din ulaşmamış olan ve doğru ile yalanı her yönüyle eşit gören kimse

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 2/18-20.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6(1)/191.

⁴⁶ Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmîyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1992), 36.

⁴⁷ Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, 85.

düşünüldüğünde o kişinin doğruyu seçmesi de yalan ve doğruyu tercih etmekten kaçınması da mümkündür.⁴⁸

Cüveynî'nin eleştirisi Mu'tezile'nin kesinlik iddiasına yönelik gibi görünmektedir. Onun aktarımına göre, Mu'tezile, doğru ve yalan söylemek fiilleri örneklemde fayda-zararın birbirine eşit olduğu bir durumdan söz etmekte hatta buna herhangi bir dine inanmayan ya da kendisine bir din ulaşmamış bireyler ibaresini ekleyerek salt akla ve zorunlu bilgiye vurgu yapmaktadır. Ancak bu iki fiilin yalnızca fayda-zarar yönünden değil her açıdan eşit olması durumunda bile insanın doğruyu tercih etme kesinliğinden bahsetmek imkansızdır.⁴⁹ Bu noktada Mu'tezilî iddia oldukça teorik bir iddiaya dönüşmekte, söz konusu insan ve onun fiilleri olduğunda pratik bir karşılığı bulunmamaktadır. Cüveynî'nin ele aldığı şekliyle Mu'tezilî iddiada fayda ve zarar gibi temel parametreler dışında insanın tercih etme eğilimini etkileyen başka herhangi bir faktörden net bir şekilde bahsedilmemektedir.⁵⁰ İnsanın iki eylem arasında tercih yaparken dikkat ettiği ya da etkisinde kaldığı tek faktörün fayda-zarar olmadığı ise açıktır.

Mu'tezile'nin, doğru sözlülüğün kendinde iyi oluşunu, aklın herhangi bir celdirici ya da güdüleyici sebep olmadığına açık bir şekilde idrak edeceği tezi ile bir anlamda ahlâklılığın aklîliğini temellendirmeye çalıştığı söylenebilir. Cüveynî ise kişinin herhangi bir çıkarı olmadığına doğru söylemeyi tercih edeceğine ilişkin bu iddiayı kesin ve geçerli bir iddia olmaması yönünden eleştirmektedir.

2. ONTOLOJİK ELEŞTİRİLER (NESNELLİK-ÖZNELLİK TARTIŞMASI)

Ahlâk felsefesinin önemli tartışma alanlarından birisini değerlerin doğasının ne olduğu problemi oluşturur.⁵¹ Mesele, ahlâk felsefesinin başlangıcından itibaren nesnellik-öznellik ikilemi olarak tartışılmaya devam etmektedir.⁵² Bu tartışmalar bağlamında *ahlâkî nesnelcilik* ve *ahlâkî öznellik* olarak adlandırılan iki genel eğilimden söz edebiliriz. Ahlâkî nesnelcilik, ahlâkî değerlerin dış dünyada, onlara ilişkin kavrayışımızdan bağımsız olarak var oldukları, dış dünyada var olan bu değerlerin insan tarafından bilinebileceği düşüncesidir.⁵³ Ahlâkî yargı ve önermelerde iddia edilen şeylerin doğruluğunun, zaman ve mekândan bağımsız olduğu görüşü de aynı düşüncenin uzantısıdır. Buna göre "Hiç kimse bir başkasına onun çekeceği acıdan zevk almak amacıyla acı çektirmemelidir" ilkesi, "İki artı iki

⁴⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 264-265.

⁴⁹ Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkî*, 94.

⁵⁰ *İrşâd*'in bazı şerhlerinde fayda-zarar yerine (غرض) ihtiyaç ifadesi kullanılmaktadır. Bk. Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-İrşâd*, 2/705.

⁵¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 203.

⁵² Harun Tepe, *'Teorik Etik' Etiğin Bilgisel Sorunları*, (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016), 97.

⁵³ Hourani, fiili doğru ya da yanlış olarak değerlendirmemizi sağlayan bir takım nitelikler ve durumlar olduğunu kabul etmeleri dolayısıyla Mu'tezile'nin, İslâm filozoflarının ve Grek felsefecilerinin nesnelciliği savunduğunu ifade etmektedir. Bk. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 23.

dört eder” önermesinin sayı saymayı bilmeyen toplumlarda bile doğru olması gibi doğrudur.⁵⁴ Ahlâkî öznelcilik ise ahlâkî değerlerin, insanın duygu, tavır, tepki, arzu ve isteklerinin bir ifadesi olduğu, dış dünyada nesnel bir temeli, zihinden bağımsız bir gerçekliği olmadığı düşüncesidir.⁵⁵

“Bir fiilin ahlâkî değeri hakîki ve nesnel midir?”, “Ahlâkî değerlerin hakîki olduğu varsayıldığında bu hakîkiliğin doğası tam olarak nedir?” sorularına cevap olarak Müslüman kelâmında en temelde iki görüş bulunduğu söylenebilir. Eş’arî gelenekte, ahlâkî değerlerin gerçekte kavranamaz ve gayri-hakîki olduğu ileri sürülmektedir. Buna göre, ahlâkî değer, gerçek bir varlığa ya da bir sığata işaret etmeksizin Tanrı’nın değerlemesinden ibarettir.⁵⁶ Eş’arî ekolünün değerlere ilişkin tavrı öznelci ahlâk anlayışı adı altında değerlendirilebilir gibi görünse de Tanrı’ya yapılan vurgu sebebiyle daha çok ilâhî öznelcilik olarak adlandırılabilir. Zira her şeyi yaratan bir Tanrı vardır ve Tanrı kozmolojik anlamda her şeyin nedeni olduğu gibi ahlâkın da nedeni kabul edilmektedir.⁵⁷ Mu‘tezile ekolü ise değerlerin nesnelliğini savunmaktadır. Ancak Mu‘tezile’nin bu savunusu, ekol içerisindeki kelâmcıların tümü tarafından aynı şekilde yapılmamaktadır. Cüveynî bunun farkında olarak ahlâkî değerlerin ontolojik statüsüne ilişkin Mu‘tezile ekolü içerisindeki iki genel tavrı da dikkate almıştır.

2.1. Fiillerin Kendinde İyi-Kötü Olduğu İddiası

İlk dönem Mu‘tezilesinin fiillerin değerinin, fiile içkin bir şekilde bulunduğu şeklindeki ontolojik iddiası, aklın bunları bilmesinin mümkün olduğu düşüncesi ile uyumlu bir varlık ve bilgi anlayışı sunmaktadır. Bu, dış âlemdeki nesne, olay ve olgularla insan zihni arasında bir uyumun bulunduğunu kabul etmektir.⁵⁸ Söz konusu kabul, dış âlemin nesnelliğine dayanarak ahlâkî değerlerin nesnelliğine ve dolayısıyla akıl tarafından bilinebilirliğine ulaşmak anlamına gelir.⁵⁹

Cüveynî, naklin bildirmesinden önce fiillerin ahlâkî değerler anlamında nötr oldukları iddiası ile Mu‘tezile’yi eleştirmektedir.⁶⁰ O, bir fiilin kendinde iyi veya kötü bir fiil olamayacağını öldürmek fiili üzerinden örneklendirmektedir. Ona göre bir kişiyi zulmederek öldürmekle, had veya kısas yoluyla öldürmek birbirine benzeyen iki fiildir.⁶¹

Mu‘tezile’nin ahlâkî mutlâkiyet savunusunun, aynı iki fiilin birbirine eşit olduğu

⁵⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 623.

⁵⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 669.

⁵⁶ Shihadeh, *Fahreddîn Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*, 92.

⁵⁷ Celal Büyük, *Tanrısız Ahlâk -Eleştirel Bir Bakış-* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2014), 58.

⁵⁸ Fethi Kerim Kazanç, “Mu‘tezile’nin Ahlâk Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler”, *Kelâm’da Bilgi Problemi*, ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. (Bursa, 2003), 188.

⁵⁹ Fethi Kerim Kazanç, “Mu‘tezilî Düşünce Sisteminde Ahlâkî Akılcılık”, *Tabula Rasa* 3 (Ocak-Nisan 2003), 22.

⁶⁰ Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*, 72.

⁶¹ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 267.

türünden zorunlu bir önermeyi reddetmeyi gerektirdiğini iddia eden Cüveynî, iki tür öldürme fiili arasında özleri itibariyle hiçbir fark bulunmadığını, bunu reddetmenin makul olmayacağını düşünmektedir. Cüveynî'nin ortaya koyduğu bakış açısına göre yalanın ve doğru sözün hakikati düşünülüğünde yalanın olay ve duruma aykırı söz, doğrunun ise tam tersi olarak olay ve duruma uygun söz olduğu açıktır. Fakat iyilik veya kötülük, doğru söz veya yalanın hakikatının bir parçası değildir. Nitekim iyi veya kötü olduğu akla gelmeksizin doğru ve yalanın ne olduğunu biliriz. Yani bir fiilin kendisi ile değeri birbirinden ayrıdır ve değer olmaksızın fiilin kendisi bilinmektedir.⁶²

2.2. Fiillerin Bir Sıfat Sebebiyle Değerlenmesi

Cüveynî, fiillin kendiliğinden bir değere sahip olduğunu reddettiği gibi bir sıfat sebebiyle değerlendirilmesini de kabul etmez. Fiilin bir sıfat sebebiyle iyi-kötü olduğu kabul edildiğinde bu sıfatın, söz konusu fiilin ne nefsi/zâtî ne de manevî sıfatı mahiyetinde olamayacağını⁶³ ifade eden Cüveynî, bu konuda *el-İrşâd* adlı eserinde detaylı bir izaha girişmemiştir. Ancak Cüveynî'nin bu iddiasına dikkat kesildiğimizde onun bu eleştiriyi vücûh teorisi olarak isimlendirilen Mu'tezilî teze yönelttiğini söylemek mümkün görünmektedir. Cüveynî'nin "Bir şeyin kötülüğü, Tanrı tarafından yasaklanmasına veya kendisine hamledilmediğinde başka bir sıfat nedeniyle kötü olması imkansızdır. Bu sıfat, kötülük için nefsi veya manevî bir sıfat değildir" şeklinde dile getirdiği iddia, Kâdî'nin vücûh nazariyesine hamledildiğinde fiilin bulunduğu hâl ile ilişki kurulabilir. Cüveynî hâli, varlığın bir sıfatı olarak nitelemektedir. Fiil bazında düşünülüğünde hâl, fiilin iyi ve kötü değerini alabilme imkânına denk gelmektedir. Cüveynî'nin belirttiğine göre hâllerin bir kısmı illetlere bağlıdır.⁶⁴ Tam da bu noktada vücûh nazariyesine dönecek olursak, fiillerin iyi ve kötü olma sebeplerine göre iki kısma ayrıldığı söylenebilir. Bazı fiilleri iyi ve kötü yapan sebepler, fiillin kendilerine özel durumlardan kaynaklanmaktadır. Burada illet fiilin kendisinde içkindir. Örneğin zulüm, zulüm olduğu için kötüdür.⁶⁵ Bazı fiiller ise sebep oldukları veya ilişkili olduğu durumlar nedeniyle iyi veya kötüdür. Kâdî, eve girme fiilini örnek göstererek bu fiilin izin alınarak gerçekleştirilmesi halinde iyi, izin almadan gerçekleşmesi durumunda ise kötü olduğunu düşünmektedir.⁶⁶ Örneklerdeki durumlar, sonucunu gerektiren illetler gibi görünmektedir. Daha açık bir örnek ise acı verme fiilinin, zulüm olarak gerçekleşmesi halinde kötü olmasıdır. Bu durumda zulmün, acı verme fiilinin kötü oluş sebebi olduğu söylenebilir.

Cüveynî'nin eleştirisine dönecek olursak onun vurgulamak istediği nokta vücûh teorisinin, temel birtakım ahlâkî değerlerin, ilk bakışta anlaşılmayan ikincil

⁶² Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 255.

⁶³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 267. "Hüsün-kubuh konusu nefsi sıfatlardan olsaydı "nesh" konusu açıklanamazdı." bk. Ebûbekir İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekâ (Mısır, 1987), 490.

⁶⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 80.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6(1)/61.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 2/23-24.

değerlerin bilinmesinde oynadığı rolle ilgili olarak epistemolojik bağlamda nesnellik iddiasının sürdürülebilirliğine imkân tanıdığı fakat ikincil değerlerin ontolojik konumuna ilişkin nesnellik iddiası yönünden zayıf olduğudur. İkincil değerler kavramı ile ilk bakışta iyi ya da kötü olduğu bilinmeyen fiillerin ancak akıl yürütme yoluyla içinde bulunduğu durum veya diğer fiiller ile ilişkisi göz önüne alındığı zaman bilinen ahlâkî değerler kastedilmektedir. Zira bahsedilen ikincil değerlerin ontolojik konumu temel değerlere göre değişir vaziyettedir.⁶⁷ Örneğin, acı çekmek ilk bakışta kötü bir eylem olarak değerlendirirken, fayda veren acı iyi olarak nitelenmektedir. Bu durumda acının kötülüğü ontolojik olarak nesnellikten uzak olsa da belli birtakım vecihlere dayanarak acıya ilişkin nesnel bir değerlemede bulunabilmemiz, epistemolojik bir nesnelliğe işaret etmekte ancak ontolojik anlamda fiilin değer durumundaki belirsizliği devam etmektedir. Bunu klasik dönem Eş'arî kelâmcılarının ve dolayısıyla Cüveynî'nin eleştirilerinin, Bağdat Mu'tezilesinin ahlâkî mutlâkiyetçiliğine yönelik güçlü bir pozisyona sahipken ve onların ahlâkî ontolojilerini büyük oranda çürütmüşken, Basra Mu'tezilesinin daha girift olan vücûh teorisine karşı yetersiz kaldığı şeklinde yorumlayanlar olmuştur.⁶⁸ Ancak burada vücûh nazariyesinin özellikle ikincil ahlâkî değerler noktasında belirsiz bir ontolojik duruş sergilediği ve Cüveynî'nin yaklaşımının başlangıç noktası itibariyle doğru olduğu ifade edilebilir.

3. TEOLOJİK ELEŞTİRİLER: TANRI VE AHLÂKÎ ZORUNLULUK

“Aklın ortaya koyduğu şeyler hakkında Tanrı için bir yükümlülük yoktur” şeklindeki ikinci öncül, Cüveynî'nin teolojik eleştirilerinin özeti mahiyetindedir. İkinci öncülün temel meselesi, Tanrı-ahlâk ilişkisidir. Mu'tezilî kelâmcılar ahlâkî değer, fiil ve hükümlere yönelik ontolojik ve epistemolojik kabulleri ile uyumlu olarak ahlâkî ilkelerin insan ve Tanrı için müşterek olduğunu düşünmüşlerdir. Tanrı-insan-ahlâk ilişkisi bağlamında salâh-aslah teorisini öne süren Mu'tezile, bu teori ile Tanrı'ya birtakım yükümlülükler atfetmektedir. Eş'arî ekolün Tanrı tasavvuruna tamamen aykırı olan bu teori, Cüveynî'nin teolojik eleştirilerinin bir bölümünü oluşturmaktadır. Âdil bir Tanrı'nın, insanlara verdiği acıların bir karşılığı ya da bir sebebi olması gerektiğini savunan Mu'tezile lütuf, ivaz, istihkâk teorileri ile modern dönemde teodise tartışmaları kapsamında değerlendirilebilecek konuları ele almıştır. Cüveynî, Tanrı ve kötülük arasındaki ilişkiyi aklîleştirme gayretini gösteren söz konusu Mu'tezilî teorileri de ele almıştır.

Hem insan hem de Tanrı için geçerli olan bir ahlâk anlayışını savunan Mu'tezilî kelâmcılar, insanın aklî-ahlâkî birtakım prensiplere uymak zorunda olmasına benzer şekilde Tanrı'nın da uyduğu-gözettiği birtakım ahlâkî ilkeler yani bir anlamda ahlâkî

⁶⁷ Ebü'l-İzz, bu mesele ile ilgili olarak şöyle bir yaklaşımda bulunur: Bir fiilde iyilik ve kötülüğün ikisinden sadece birinin bulunması gerekmektedir. Ancak Mu'tezilî yaklaşım dikkate alındığında fiille ilgili olarak bağlama göre değişen bir iyilik-kötülük durumu meydana gelmektedir. Bu da fiilin hem iyilik hem de kötülük gibi birbirine zıt iki sıfatı taşıması anlamına gelir ki bu imkansızdır. Zira bu iki sıfat birbiri ile tenakuz halindedir: Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-İrşâd*, 2/696.

⁶⁸ Shihadeh, *Fahreddîn Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, 90.

zorunluluklar (vücûb alellâh) olduğunu iddia etmektedirler. Cüveynî dilediğini irade eden yaratıcı tasavvuruna aykırı olan bu teoriyi kabul etmeyerek ahlâkî zorunluluk (vücûb) ile kastedilenin ne olduğunu sorgular:

İkinci öncül, Allah'tan, bir şeyi yapmasını gerektiren gerekliliğin (icâb) nefyedilmesini içerir... [Bu konudaki] delili araştırmanın yolu; Allah'ın herhangi bir yükümlülüğü olduğuna inanan kişiye; O'nun yükümlü olması ile kastedtiğiniz nedir? diye sormaktır. Eğer o kişi, Allah'a bir emir yöneltildiğini kastettim derse bu icmâen imkânsızdır. Çünkü emri veren Allah'tır, bir başkası O'na emir veremez. O'nun yükümlü olması ile kastedilen, kendisine vacip olan şeyi terk etmesi durumunda zarar görmesi ise bu da aynı şekilde imkânsızdır. Çünkü Allah yüceliği sebebiyle fayda ya da zarar görmez. O'nun için fayda ve zararın, haz ve acının bir anlamı yoktur. O, bunlardan münezzehtir. O'nun yükümlü olması ile kastedilen, yükümlü olduğu şeyi yapmanın iyi olması, o şeyi terk etmenin kötü olmasıdır derlerse ve iyiliğin zatî sıfat olduğunu öne sürerlerse bunu ikna edici bir şekilde boşa çıkarmıştık.⁶⁹

Cüveynî, yükümlülük kavramıyla ilgili olarak yapılabilecek muhtemel tanımları sıralayarak Tanrı'nın ahlâkî bir zorunluluğa tabi olduğu iddiasını aklî olarak çürütmeye çalışmaktadır. Mu'tezile Tanrı'nın fiillerinde hakîm olmasını, insanın menfaatine riayet etme zorunluluğuna bağlamaktayken⁷⁰ Eş'arîlerin çoğunluğuna göre Tanrı'nın fiilleri ne kendisine ne de insanlara yönelik bir gaye ve maslahat taşımamaktadır. Çünkü Tanrı'nın bir sebep dolayısıyla fiil işlemesi onun için eksiklik anlamına gelecektir. Tanrı, her açıdan mutlak ve yetkin bir varlık olması dolayısıyla sebep ve hikmet, onun fiilinin amacı değil belki sonucu olabilir.⁷¹ Eğer Tanrı özgür ve tek egemen ise fiillerini sınırlayacak herhangi bir dışsal hukuka da tabi olamaz. İnsanlar ahlâk yasasının bağımsız geçerliliğine dair bir iddiada buldukları zaman, Tanrı'nın hükümlerini ve itaate layık olmak bakımından tek olduğunu da inkâr etmiş olurlar.⁷²

Kelâmcılar arasında Tanrı'nın fiillerinin O'nun mutlak kudret ve iradesine bağlı olarak gerçekleştiği noktasında ortak bir kabul bulunmaktadır. Eş'arî ekol için bu kabul, herhangi bir anlamın ilâhî fiile illet olamayacağı fikrini de içinde barındırmaktadır. Mutlak kudret anlayışının ahlâkî neticeleri ise sorgulanamaz bir Tanrı tasavvuruna yol açmaktadır. Yani varlık bakımından zorunluluğa tabi olmamak aynı zamanda ahlâkî anlamda da zorunluluğa tabi olmamak anlamına gelmektedir.⁷³ Ebu'l Hasan el-Eş'arî, ilâhî fiile ilişkin yapabileceğimiz tek çıkarımın, fiilin fâilin kastına

⁶⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 271-272.

⁷⁰ Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 49.

⁷¹ Şehristani, *Nihayetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 222-224; İhâmî Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu* (Ankara: Ankara Yayınları, 1998), 50.

⁷² Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 111.

⁷³ Ömer Türker, "İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Allah'ın Hikmetinden Sorulur mu?", *Din Felsefesine Dair Okumalar*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 2/671.

uygun gerçekleşmesi olduğunu düşünmektedir. Fakat Tanrı'nın o fiili gerçekleştirmekten maksadının ne olduğunu bilmek ve Tanrı'nın fiillerinin bir kısmından yola çıkarak diğerleri için de geçerli olabilecek birtakım ilkeler çıkarmak mümkün değildir.⁷⁴ Ancak bu noktada Tanrı'nın mutlak iyiliğinden ve hikmetinden dolayı kötü olan bir şeyi emretmemesi ya da onu yapmaması O'nun kudretini sınırlar mı? sorusunu sormak gerekecektir. Mu'tezile'ye göre bir varlığın bir şeye güç yetirememesi ayrı bir konu, gücü yettiği halde onu yapmaması başka bir konudur. Yani Tanrı'nın kötü bir fiili yapmamasının ya da emretmemesinin, O'nun tüm bunları yapma gücünden yoksun olduğu anlamına gelmeyeceği açıktır.⁷⁵

Kâdi Abdülcebbâr'a göre vacip, kişinin gücü yettiği halde yapmadığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren fiildir.⁷⁶ Vacip kavramını tanımlarken faile ilişkin herhangi bir niteleme yapmayan Kâdî, bu kavramı hem insan hem de Tanrı fiilleri için kullanmaktadır.⁷⁷ Ancak şunu eklemek gerekir ki, Mu'tezile'nin Tanrı hakkında kullandığı yükümlülük kavramı, Eş'arîler'in eleştirdiği anlamda yani Tanrı'nın birisi tarafından mecbur bırakılması şeklinde anlaşılmalıdır.⁷⁸ Zira bu türdeki bir yükümlülüğe farz adı verilerek vacipten farklı olan konumu vurgulanmıştır.⁷⁹ Buradaki vücûbiyet bir anlamda Tanrı'nın, kendi zâtına yüklediği tarzda bir yükümlülüğe işaret eder. Üstelik Kâdî'ye göre, bir fiilin vacip olması için kat'î suretle bir vacip kılıcının olması da gerekmez. Fiillerin kendine has özellik ve durumları onların vücûbiyetini gösterir. Tanrı, kendi zâtına vacip olan fiilleri zaten bilmektedir. Bu nedenle yükümlülük bir illet (vacip kılıcı) dolayısıyla gerçekleşmemektedir.⁸⁰

3.1. Tanrı ve Aslah

Vücûb alellâh anlayışı kapsamında üretilen teorilerden en tartışmalı olanı salâh-aslahtır. Mu'tezilî kelâmcılar, salâh olanı yaratmanın Tanrı için yükümlülük olduğu konusunda hemfikirken, aslah teorisinin kapsamına ilişkin ekol içerisinde görüş ayrılığı bulunmaktadır. Dünyevî işlerde aslah meselesi ise bu tartışmanın odağını oluşturmaktadır.⁸¹

Salâh-aslah konusunun Cüveynî için kabul edilemez olan kısmı Tanrı'ya yükümlülük atfetme hususudur. Cüveynî'nin bu meselede yaptığı en güçlü eleştiri,

⁷⁴ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğî ve'l Bid'a*, nşr. Hamûde Gurâba (Kahire: Matba'atü Mısır, 1955), 115-122; Türker, "İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu", 2/675.

⁷⁵ M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 144.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/64.

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/429; DüNDAR AKICI, *Kâdî Abdülcebbâr'da Aslah Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 79.

⁷⁸ Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 58.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/14.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/13-14.

⁸¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 288; Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık*, 294.

Tanrı'nın sonsuz bir kudreti varken ve her yaptığı iyiliğin daha fazlasının da olabileceği imkân dahilindeyken yapabileceklerini hangi ölçüye göre sınırlandıracağımızdır.⁸² Bu eleştiri aslahın ölçüsünün ne olduğu problemiyle ilgilidir.

Mu'tezile bu iddiaya hem insan odaklı hem de Tanrı'nın bilgisi ile ilişkili olarak karşılık vermektedir. Onlara göre Tanrı, daha fazla lütuf vermesi nedeniyle insanın aşırıya gideceğini bildiğinden, aslahın miktarını da en iyi bilecek olandır. Bu noktada Cüveynî, dîni alandaki aslah anlayışında, Tanrı'nın -kişinin isyanı tercih edip etmeyeceğine bakmaksızın- teklîften sonra kişiye güç ve imkân vermesi ve ona lütufta bulunması gerektiğini kabul eden Mu'tezilî kelâmcıların, bunu dünyevî aslah konusunda da gözetmeleri gerektiğini dile getirmektedir. Bu durumda Mu'tezile'nin aslah teorisi çerçevesinde, insanın aşırıya gitmesi önemsiz bir ayrıntıya dönüşecek ve Tanrı'nın dünyevî hazlar konusunda insan için yapılabilecek en iyi olan neyse onu yerine getirmesi gerekecektir.⁸³ Fakat Tanrı'nın kudretinin bir sonu ve sınırı olmaması dolayısıyla söz konusu hazların sınırı da belirsizleşecektir. Cüveynî'nin eleştirisi dinî ve dünyevî konularda aslahın Tanrı'ya vacip olduğunu iddia eden Bağdat Mu'tezilesine yöneliktir. Özetle, Cüveynî, Tanrı ve ahlakî zorunluluk bağına ilişkin Mu'tezilî düşüncedeki iki tavrı yanlış bulmaktadır. O, gözlemlenebilir insânî seviye söz konusu olduğunda nesnelci ahlâk anlayışının, vahyin yasa koyucu tek temel olma statüsünü sarsacağını ve gözlemlenemez yani duyular-üstü seviyede salt insânî ahlâk normlarının ve görevlerinin ilâhî fiile uygulanmasının, Tanrı'nın aşkınlığı ile uyumlu olmadığını düşünmekte, eleştirisini bu iki kabule dayalı olarak yapmaktadır.⁸⁴

3.2. Tanrı ve Teodise

Eş'arî ve Mu'tezilî ekol, ahlâk ve Tanrı tasavvurlarındaki farklılığa bağlı olarak kötülük probleminde de farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Teodise, kötülük nereden geldi, Tanrı kötülöklere neden izin veriyor? gibi sorulara cevap verme çabası olarak nitelendirildiğinde⁸⁵ Mu'tezile'nin Tanrı'nın fiillerinin kötü olmadığı yönündeki iddiasını aklî birtakım gerekçeler ile temellendirmesi, Mu'tezilî teodisenin varlığını kabul etmeyi gerektirirken, Eş'arî tutum için aynı çıkarımı yapmak pek mümkün görünmemektedir. Nitekim Eş'arî ekol, Tanrı'nın fiillerinin beşerî standartlara göre değerlendirilmesini ve fiillerinde bir gayenin aranmasını doğru bulmamaktadır. Eş'arî geleneğe göre Tanrı ne yarar sağlamak ne de gelecekte bir mükafat veya bir bedel (ivaz) elde etmeleri için insanlara acı verir. Tanrı, sadece öyle dilediği için insanlara acı verir.⁸⁶

Cüveynî, kötülük probleminde ilişkin sorunları, "Elemler ve Hükümleri" adını

⁸² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 294.

⁸³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 294.

⁸⁴ Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, 59.

⁸⁵ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 80.

⁸⁶ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 242.

verdiği bölümde acı meselesi üzerinden tartışmaktadır. Cüveynî'ye göre özne Tanrı ise öznenin gerçekleştirdiği fiil her koşulda iyi kabul edilmelidir.⁸⁷ Bu iddia Tanrı'yı mülkünde sınırsız tasarruf sahibi bir hükümdar olarak tasavvur eden Eş'arî ekolün Tanrı anlayışı ile uyumludur.⁸⁸

Cüveynî son dönem Basra Mu'tezilesinin, vücûh teorisine dayanarak acı fiilinin de diğer fiiller gibi birtakım yönler göre iyi-kötü olarak değerlendirildiği fikrine muhalefet etmektedir. Mu'tezile'ye göre acıyı iyi kılan yönlerden ilki hak edıştır. Kâdî, insanların kendi arasındaki ilişkilerde, bir kimseye hak ettiği için acı verilmesinin, iyi bir fiil olarak görüldüğünü ifade etmekte, bunun Tanrı ve insan arasındaki ilişkide de geçerli olduğunu düşünmektedir.⁸⁹ Ancak çocuk ve hayvanlar söz konusu olduğunda acı fiilinde böyle bir yön bulunmamaktadır. Bu sebeple Mu'tezilî kelâmcılar tarafından çocukların ve hayvanların maruz kaldıkları acıların iyi olarak nitelenebileceğini temellendirmek için fayda elde etme yönü kullanılmıştır. Bu temellendirmenin merkezinde ise ivaz/bedel kavramı bulunmaktadır. Yani Tanrı'nın hayvan ve çocuklara, acıya maruz kalmaları durumunda bir bedel vermesi, acıyı iyi kılan bir yön olarak kabul edilmiştir.⁹⁰

Cüveynî, söz konusu tartışma bağlamında, (teklîfin bir meşakkat oluşu göz önüne alındığı taktirde) teklîf karşılığındaki sevap ile acı karşılığındaki ivaz/bedel arasında bir benzerlik olduğunu dile getirmektedir. Mu'tezile'ye göre Tanrı, insanları onların maslahatları için teklîfe muhatap kılmıştır. Cüveynî, bu durumda çocuk ve hayvanlara ivaz vermek için acı çektirmeyi de iyi kabul etmek gerekeceğini öne sürmekte⁹¹ ve bunun doğruluğunu sorgulamaktadır.⁹² Bu noktada Cüveynî'nin gördüğü problem, Tanrı'nın fiillerinde bir gaye ve hikmet bulunması gerektiği şeklindeki Mu'tezilî kabuller bağlamında Tanrı'nın acı vermek için bir sebebinin olması gerektiğidir. Burada düşünülmesi gereken ivazın, tek başına acı vermenin bir nedeni sayılıp sayılamayacağıdır. Cüveynî'ye göre bu sorunun cevabı açıktır: "Tanrı, acı olmadan da kişiye ivaz benzeri olan bir lütufta bulunmaya güç yetirebilir."⁹³ Bu, Tanrı'nın mutlak kudretine dayalı olarak yapılan bir açıklamadır.

Mu'tezile ekolünün acıyı temellendirmedeki dayanak noktası, insanlar arasındaki ilişkilerde hak etme, bir faydanın temini gibi yönlerin, meşakkatleri ve acıları iyi birer fiil haline getirmesidir. Tanrı ve insan arasındaki ilişki de bu kabuller üzerinden ele alınmıştır. Cüveynî ise yetişkinlere verilen acılar ve bunlara ilişkin

⁸⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 273.

⁸⁸ "Allah'ın fiillerinde hayır ve şer (iyi ve kötü) yoktur. Çünkü O'nun hükmünde fiillerin değeri eşittir. Kulların fiilleri (iyilik ve kötülük anlamında) çeşitli olabilir." Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 36; İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekâ (Mısır, 1987), 504.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/296-298.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/330.

⁹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 280.

⁹² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 276.

⁹³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 283.

değerlendirmeler yerine çocuk ve hayvanlara verilen acılara yoğunlaşarak Mu'tezile'nin zayıf noktasını iyi analiz etmiştir. Fakat bu noktada onun ve mensup olduğu ekolün, dünyadaki acıları anlamlandıracak bir teori üretmedikleri, salt Tanrı'nın kudreti ile bağlantılı bir savunuda buldukları görülmektedir.

SONUÇ

Cüveynî'nin ta'dîl-tecvîr başlığı altında tartıştığı meseleler teolojik birtakım gayelerle ele alınmış olsa da ahlâkî değerlerin kaynağı ve mahiyeti, ahlâkî önermelerin bilgisel temelleri, Tanrı-ahlâk ilişkisi gibi meseleler ahlâk felsefesinin kadim problemleridir. Bu çalışmada kelâm ekolleri arasında ahlâk teorileri bağlamında iki zıt kutbu temsil eden Mu'tezile ve Eş'ariyye ekollerinin ahlâk teorileri Cüveynî'nin epistemolojik, ontolojik ve teolojik eleştirileri üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Mu'tezile'nin aklın ahlâkî değerleri bilmedeki işlevine yönelik vurgusu ve ahlâkî zorunlu bilgi argümanına karşılık Cüveynî *ahlâkî anlaşmazlık* argümanına başvurmuştur. İnsanlar arasında aynı ahlâkî ilkelerin kabulü noktasında anlaşmazlık olduğuna dayanan bu argüman ile bir anlamda zorunlu bilgide ihtilafın imkânı da soruşturulmaktadır. Mu'tezile zorunlu ahlâkî bilgi teorisini, insanlar arasında temel ahlâkî ilkelerdeki genel uzlaşma ve akıl ile temellendirmeye çalışırken, Cüveynî ahlâkî yargılar konusundaki anlaşmazlıklara odaklanarak temel ahlâkî önermelerin zorunlu bilgi değil nakil ile ulaşılan bilgiler olduğunu iddia etmektedir.

Mu'tezile'nin, herhangi bir dine mensup olmayan insanların temel ahlâkî değerleri bildiği gerçekliğine dayanarak, aklen bu bilgilere ulaşılacağı tezini öne sürmesine karşılık Cüveynî, ahlâkî alanda aklın verilerine güven duyulamayacağını ve aklî-ahlâkî bilgi ile naklin verilerinin birbiriyle çelişmesinin mümkün olduğunu iddia etmiştir. İki düşünce sistemi arasındaki temel fark, Mu'tezilî kelâmcıların gerçekliğe ilişkin bilgiye ulaşmada akıl ve nakil gibi iki kaynağın uyumuna dayanan bir epistemolojiyi benimsemeleri, Cüveynî'nin ise akla daha çok nakli anlama rolü biçmesidir. Ayrıca Cüveynî, aklî-ahlâkî bilginin naklî veriler ile uyuşması durumunu da söz konusu bilginin (önceki nesilleri) taklit ile öğrenildiğini ifade ederek mümkün görmektedir. Bir başka ihtimal ise şansa dayalı olarak ahlâkî doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olmasıdır. Ancak o, bu türden bilgilenme yöntemlerini, bilginin sıhhati noktasında güvenilmez bularak reddetmektedir.

Mu'tezile'nin vahyi anlamlandırabilmek için iyi-kötü gibi değerlerin vahiy öncesinde bilinmesinin gerekli olduğu şeklindeki iddiasına karşı Cüveynî, aklın ahlâkî ve dînî hükümleri bilmede değil, nübüvvet iddiasının doğruluğunun ispatı noktasında kullanılmasını uygun bulmaktadır.

Yalan söylemenin ve doğru sözlülüğün amaç ve çıkarlar açısından eşit olması halinde doğru söylemenin aklen tercih edileceğini ileri süren Mu'tezile, bu iddiasıyla bir anlamda ahlâkîliğin aklî oluşunu temellendirmeye çalışmıştır. Cüveynî bu temellendirmeye, söz konusu insan doğası olduğunda aklî zannedilen tercihlerin arka planında insânî güdülerin ve alışkanlıkların etkili olduğunu ifade ederek karşı

çıkmaktadır. Bu noktada insanın tercihlerinde sadece fayda-zarar ikilisine ya da salt akla dayalı tercihlerde bulunmadığı gerçekliğine dayanarak Mu'tezilî iddianın teorik bir iddia olarak kaldığı söylenebilir.

Mu'tezile kelâmcıları arasında ahlâkî değerlerin ontolojik konumuna ilişkin iki farklı yaklaşımın varlığından söz edilebilir. Söz konusu yaklaşımlarda ahlâkî nesneliliğin birbirinden farklı iki formu ortaya konulmuştur. Cüveynî, bu iki yaklaşımın da farkında olarak eleştirileri yapmaktadır. Onun ahlâkî değerlerin nesnel olmadığına ilişkin eleştirisi, aynı fiilin farklı durumlarda birbirinden farklı ahlâkî değerler edinebileceğini ortaya koymak şeklindedir. Cüveynî'nin bu iddiasının, ahlâkî değerlerin nesnel ve değişmez olduğunu savunan ahlâkî mutlakiyetçilik için güçlü bir eleştiri olduğu, son dönem Basra Mu'tezilesinin vücûh teorisi göz önüne alındığında ise tamamen geçersiz bir eleştiriye dönüştüğü söylenebilir. Fakat Cüveynî söz konusu yaklaşıma yönelik olarak başka bir eleştiri yapmaktadır. Bu eleştirinin odak noktası, Mu'tezile'nin vücûh teorisinde temel bir takım ahlâkî değerlere dayanarak ikincil değerlere ulaşılmasının epistemolojik anlamda bir nesneliliği mümkün kılması ancak ikincil değerlerin ontolojik konumundaki belirsizliğin devam etmesidir.

Mu'tezilî kelâmcıların ahlâkî değerleri, hem insan hem de Tanrı için müşterek kabul etmelerine bağlı olarak vücûb alellah düşüncesini öne sürmeleri, Cüveynî'nin ahlâk ve Tanrı ilişkisini ahlâkî zorunluluk problemi üzerinden ele almasına sebep olmuştur. Mu'tezilî kelâmcılar, genel anlamda Tanrı'nın ontolojik bir zorunluluğa tâbi olmadığını, söz konusu zorunluluğun kendi kendisine sınır koymak anlamına geldiğini düşünerek Tanrı-ahlâk ilişkisini aklî bir temele dayandırmışlardır. Bu noktada iki ekolün Tanrı tasavvurundaki farklılığın bu türden tartışmaların nedenini oluşturduğu söylenebilir. Nitekim Eş'arî ekol, sonsuz kudret sahibi bir Tanrı'nın hiçbir şekilde sınırlandırılmayacağını savunmaktayken Mu'tezile, Tanrı'nın hikmet ve lütfunu ön planda tutmuştur.

Bu tartışma ve problemlere bakıldığında kelâmcıların, ahlâk felsefesinin meselelerini özgün bir tarzda ele aldıkları ve ahlâkın teorik kısmıyla ilgilendikleri ifade edilebilir. Bugün ahlâk felsefesine ilişkin literatür incelendiğinde kronolojik olarak Sokrates'le başlatılan teorik tartışmalar, Batı'da ortaya çıkan farklı yaklaşımlar ile devam etmekte belki İslâm filozoflarının görüşleri de bu halkaya dahil edilmektedir. Fakat ahlâk felsefesinin süregelen tartışmalarının, kelâm ilmindeki hüsün-kubuh meselesi bağlamında kelâmın kendine has üslûbu ile ele alındığını ve kelâmî ahlâkın düşünce tarihinde geliştirilen teorik ahlâk tartışmalarına dahil edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Abrahamov, Binyamin. “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi”. çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 231-251.

Akıcı, Dünder. *Kâdı Abdülcebbar'da Aslah Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Altıntaş, Ramazan. “Mu'tezile'de Akıl Anlayışı”. *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (13-15 Eylül 2004), 311-322.

Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubuh Problemi)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Attar, Meryem. *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*. çev. ed. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Bâkılânî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd*. thk. Abdülhamid b. Ebû Ali Zeyd. 1. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1993.

Berg, Jonathan. “Etik Dine Nasıl Dayandırılabilir?”. çev. Muhammet İrğat. *Marife: Dînî Araştırmalar Dergisi* 1 (2015), 219-227.

Büyük, Celal. *Tanrısız Ahlâk -Eleştirel Bir Bakış-*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2014.

Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik, 2015.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Ansiklopedisi*. 1. Cilt. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.

Cüveynî, İmâmül'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtil edilleti fî usûli'l-î'tikad*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.

Cüveynî. *Akîdetü'n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1992.

Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

Doko, Enis. “Ahlak Argümanı, Ahlaki Anlaşmazlıklar ve Evrim Teorisi”. *Kutadgu-Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları* 32 (Aralık 2016), 409-423.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Kitâbü'l-Lüm'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l Bid'a*. Neşreden: Hamûde Gurâba. Kahire: Matba'atü Mısır, 1955.

Gazzâlî, *Mustasfâ. İslâm Hukuk Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. 1. Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

Güdekli, Hayrettin Nebi. “Din Felsefesi ve Kelam: İçeriksel ve Yöntemsel Açından Bir Karşılaştırma”. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 2 (Aralık 2018), 134-142.

Güler, İlhamî. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*. Ankara: Ankara Yayınları, 1998.

Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Hourani, George F. "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlâkı Eleştirisi". çev. Burhanettin Tatar, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 213-225.

Hüsni Zeyne. *el-Akl inde'l-Mu'tezile ve Tasavvuru'l-Akl inde Kâdî Abdülcebbâr*. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1978.

İbn Meymûn, Ebûbekir. *Şerhu'l-İrşâd*. thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekâ. Mısır, 1987.

İbn Bezîze, *el-İs'âd fî Şerhi'l-İrşâd*. thk. Abdürrezzak Besrur-İmad es-Süheylî. Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2014.

İbn Fûrek. *Makâlât'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşârî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut, 1986.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*. thk. Mahm'ud Muhammed Kasım. 6/1. Cilt. Yayınevi Yok, Tarihsiz.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Teklif*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr. 11. Cilt. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Lütf*. thk. Eb'u'l-A'lâ el-Affî. 13. Cilt. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: eş-Şer'iyât*. thk. Taha Hüseyin. 17. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile'nin Ahlâk Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler". *Kelâm'da Bilgi Problemi*. ed. Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz ve Kadir Gömbeyaz. 185-208. Bursa: 2003.

Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezilî Düşünce Sisteminde Ahlâkî Akılcılık". *Tabula Rasa* 3 (2003), 17-58.

Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 241-275.

Ebü'l-İzz. *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*. 2. Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014.

Oliver Leaman. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Osman Aydın. "Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları". *Eskiye* 25 (İlkbahar 2012), 43.

Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu*. çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitâbiyât, 2001.

Öge, Sinan. *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.

Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş*. çev. Veysel Ataman-Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

Reçber, M. Sait. "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 135-160.

Shihadeh, Ayman. *Fahreddîn Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*. çev. Selime Çınar-Kübra Şenel, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.

Soyucak, Rabia. *Ahlâkta Evrensellik ve Değişme*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019.

Şehristani. *Nihayetü'l-İkdâm fî İlmî'l-Kelâm*. thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Tepe, Harun. *'Teorik Etik' Etiğin Bilgisel Sorunları*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016.

Türker, Ömer. *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Türker, Ömer. "İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Allah'ın Hikmetinden Sual Olunur mu?". *Din Felsefesine Dair Okumalar 2*. der. Recep Alpyağıl. 669-691. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Yıldırım, Ali. *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Yüksel, Emrullah. "İlahî Fiillerde Hikmet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 43-76.

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 8

VİNAYA PİTAKA'DA KEŞİŞLER CEMAATİ İLE DİNDARLAR CEMAATİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

The Relationship Between Monastic and Lay Community in
Vinaya Pitaka

Merve SUSUZ AYGÜL, Dr. Öğretim Üyesi

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

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: 20.11.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 18.12.2021

Atıf | Cite As

AYGÜLİ, M. S. "Vinaya Pitaka'da Keşişler Cemaati İle Dindarlar Cemaati Arasındaki İlişki". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/8
(Aralık 2021): 226-247

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.

VİNAYA PİTAKA'DA KEŞİŞLER CEMAATİ İLE DINDARLAR CEMAATİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Merve SUSUZ AYGÜL

ÖZ

Budist cemaati Sangha yaşam şekli açısından birbirinden tamamıyla farklı iki ayrı gruptan oluşur. Bu iki grup bütün sosyal ve ekonomik bağlarından feragat ederek belli kurallar çerçevesinde manastır hayatı yaşayan keşişler cemaati ile aile hayatı yaşamaya devam ederken Buda, Sangha ve Dharmaya iman edip manastır hayatı yaşayanları maddi açıdan destekleyenlerin oluşturduğu dindarlar cemaatidir. Budist cemaatini oluşturan bu iki grup arasındaki ilişki cemaatin devamlılığını sağlayan temel unsurdur. Bu önemi nedeniyle Vinaya Pitaka, keşişler cemaati ile dindarlar cemaati arasındaki ilişkiyi birtakım dinamikler üzerine kurarak şekillendirmiştir. Bu dinamiklerin başta gelenleri karşılıklı cömertlik ilkesi, keşişler cemaatinin kendini günahsız ve saf kılma sorumluluğu ile dindarların manastır ve keşişleri maddi açıdan desteklemeleri yönündeki beklenti ve en önemlisi iki cemaatin sahip olduğu kendilerine has otoritenin sağladığı güç dengesidir. Bu dinamikler iki grup arasındaki ilişkinin karşılıklı bağımlılık, otorite, beklenti ve sorumluluklar çerçevesinde gelişmesini sağlamış ve birbirinden tamamıyla farklı iki grup bir bütün olarak Budist cemaatini oluşturmuştur. Bu makale Vinaya özelinde keşişler cemaati ve dindarlar cemaatinin ne şekilde tanımlandığını inceledikten sonra bu iki grup arasındaki ilişkinin dinamikleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Budist kanonu Tripitaka'nın diğer metinleri bu makalenin kapsamına dâhil edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Vinaya Pitaka, Sangha, Keşişler Cemaati, Dindarlar Cemaati.

ABSTRACT

The Relationship Between Monastic and Lay Community in Vinaya Pitaka

The Buddhist community Sangha consists of two distinct groups that are completely different from each other in terms of way of life. The monastic community renounces all their social and economic bonds and lives in a monastery within the framework of certain rules. On the other hand, the lay community while continues to live household life, believes in Buddha, Sangha, and Dharma and supports those who live monastic life. The relationship between these two groups is the basic element that ensures the continuity of the Buddhist community. Because of this importance, Vinaya Pitaka has shaped this relationship on certain dynamics. The foremost of these dynamics are the principle of mutual generosity, the responsibility of the monastic community to keep itself spiritually pure, and the most importantly, the balance provided by the unique authorities that these groups have on each other. These dynamics have shaped the relationship between these

two groups based on interdependence, mutual authority, expectation, and responsibility. In this context, this article firstly analyzes what does it mean to be a monastic and to be a lay. Secondly, it is focused on the dynamics of the relationship between these two groups in Vinaya. Other texts of Tripitaka are beyond the scope of this article.

Keywords: Vinaya Pitaka, Sangha, Monastic Community, Lay Community.

GİRİŞ

Budizm üç ayaklı bir temel üzerine kurulmuştur: *Buda*, *Dharma* ve *Sangha*. Buda bir yandan Budizm öğretisini getiren tarihsel şahsiyet, diğer yandan ise zaman zaman insanüstü özellikler de atfedilen ideal tiptir. Dharma en genel anlamıyla Buda tarafından getirilen öğreti demektir. Sangha ise Budist cemaati anlamına gelir, Buda'nın ve öğretisinin geçmişten günümüze kadarki muhataplarını içerir. Kapsamının ne olduğu ile ilgili birtakım görüş ayrılıkları olmakla beraber, Sangha'nın temelde dört ayrı gruptan oluştuğu kabul edilir. Bunlar, manastır hayatı yaşayan erkek keşişler (Sanskritçe *bhikṣu* veya *sramaṇa*, Palice *bhikkhu* veya *samaṇa*),¹ manastır hayatı yaşayan kadın keşişler (Sanskritçe *bhikṣuṇī*, Palice *bhikkhūṇī*)² ile dindar erkekler (palice *upāsaka*) ve dindar kadınlardan (Palice *upāsikā*)³ oluşan dört gruptur.

Budist cemaatini oluşturan gruplar arasındaki temel ayrım aile hayatını terk edip manastıra girme yahut manastıra girmeden aile hayatı yaşarken Budist öğreti ve pratiklerini uygulama noktasındadır. Diğer bir ifadeyle Budizm'i keşiş olarak veya dindar olarak icra etmek cemaat içerisindeki gruplaşmanın birincil nedenidir. Modern dönemdeki dindar tabanlı oluşumlar hariç Budist cemaati Sangha Buda döneminden günümüze değin manastır hayatı yaşayan keşişler ile manastır hayatı yaşamayan dindarlar cemaatinden oluşmuştur. Sanghayı oluşturan bu iki cemaat yaşam tarzı ve dini icra etme şekilleri bakımından birbirlerinden tamamıyla farklı olmakla birlikte karşılıklı ilişki çerçevesinde bir bütün oluşturarak Budist cemaatini meydana getirmektedir. Budist cemaatini oluşturan bu iki grup arasında ne çeşit bir ilişki biçimi geliştiği ve bu ilişki biçiminin hangi dinamikler üzerine kurulduğu bu makalenin temel konusudur.

Sanghayı oluşturan bu iki cemaat arasındaki ilişki Budizmin ilk dönemlerinde şekillenen dinamikler üzerine kurulmuştur. Budist kanonunun temel metinlerinden biri olan Vinaya Pitaka Sanghanın oluşum dönemlerinde bu iki cemaat arasındaki ilişkinin dinamiklerinin nasıl şekillendiğinin görülebileceği temel kaynaklardandır. Budizm'deki ilk manastır kuralları metni olan Vinaya, keşişler cemaati ile dindarlar

¹ John Kieschnick, "Monks", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (USA: Macmillan Reference, 2004), 565.

² Karma Lekshe Tsomo, "Nuns", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (USA: Macmillan Reference, 2004), 606.

³ Helen Hardacre, "Laity", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (USA: Macmillan Reference, 2004), 445.

cemaatinin birbirinden ayrı iki grup olarak kalmak suretiyle bir bütün oluşturmasını sağlayan ilişki biçiminin temellerini atmıştır. Bu makalenin temel iddiası Vinaya'nın iki cemaat arasındaki ilişkiyi genel kabul edildiği gibi karşılıklı cömertlik, beklenti ve sorumluluklar yanında ve daha da önemlisi her iki cemaatin birbirleri üzerinde etkin olan kendilerine has bir tür otoriteye sahip olmaları üzerine kurduğudur.

Vinaya Pitaka'da keşişler cemaati ile dindarlar cemaati arasındaki ilişkiyi konu edinen bu makale üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde nasıl keşiş olunduğu, keşiş yaşam tarzının gereklilikleri, keşişler cemaatinin ortaya çıkışı ve icra ettikleri pratikler üzerinde durularak Vinaya temelinde keşiş olmanın ne anlama geldiği açıklanmaya çalışılacaktır. İkinci bölüm Vinaya temelinde dindar olmanın ne anlama geldiği üzerine yoğunlaşmakta, dindar cemaatinin şekillenmesi ve özelliklerini ele almaktadır. Son bölüm ise bu iki cemaat arasındaki ilişkinin temel dinamiklerini belirleyip ilişkinin mahiyetini ortaya koyma amacını taşımaktadır. Bu incelemeler neticesinde makalenin sonunda Vinaya'nın Budist cemaatini oluşturan, yaşam tarzları birbirlerinden tamamıyla farklı olan iki grup arasında karşılıklı bağımlılık, sorumluluk, beklenti ve hepsinden daha önemlisi karşılıklı otoriteye dayalı bir ilişki tesis ettiği anlaşılmış olacaktır.

1. KEŞİŞLER CEMAATİ

Geleneğin anlatısına göre Sakyamuni yirmi dokuz yaşına kadar sarayda lüks bir hayat yaşadıktan, evlenip bir oğul (Rahula) sahibi olduktan sonra hayatın anlamına dair varoluşsal problemlerle karşılaşınca evini, ailesini ve tüm mal varlığını geride bırakarak saçlarını kazıtmış, lüks kıyafetlerini çıkarmış ve aile hayatından evsiz yaşam tarzına geçmiştir. Bir süre dönemin Hint 'evsiz yaşam' geleneğinden çeşitli gruplara katılıp, ünlü meditasyon ustalarının rehberliğinde dinî perhizler uygulamış,⁴ fakat daha sonra bu grupların zihnindeki sorulara cevap vermediğine karar vermiş ve tek başına katı asketizm hayatı yaşamaya başlamıştır. Katı asketik uygulamaların da kendisini kalıcı bir çözüme ulaştırmadığını gördükten sonra 'Orta Yol' diye isimlendirdiği yolu takip ederek meditasyon yaparken aydınlanmaya ulaşmış ve 'aydınlanmış' anlamında Buda ismini almıştır.⁵ Orta Yol varoluşsal acının nedenlerini ortadan kaldırmayı amaçlayan bir eğitim ve uygulama sistemidir. Budizm olarak isimlendirilen bu eğitim ve uygulama sisteminin temeli Buda'nın kendisi tarafından izlenen yaşam tarzıdır. Bu yaşam tarzı evsiz, dinî yaşamını idame ettirmek için dilenen, gezginci bir yaşam tarzı; Budist keşiş hayatıdır.⁶

Buda'nın kendi hayatında idealize edilen keşiş yaşam tarzı, öncelikle keşiş adayının toplum içerisindeki bütün rollerinden uzaklaşmasını gerekli kılmaktadır. Aday ailesini, mesleğini ve her türlü güç ve sorumluluğunu geride bırakarak Buda'nın kurmuş olduğu topluluğa katılıp belli kurallar çerçevesinde yeni bir yaşam tarzı

⁴ Rubert Gethin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 85.

⁵ Akira Hirakawa, *A History of Indian Buddhism From Śākyamuni to Early Mahayana*, çev. Paul Groner (USA: University of Hawaii Press, 1990), 24-27.

⁶ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 85.

benimsemek durumundadır. Buda aydınlanmaya ulaştıktan sonra yaptığı yolculuklarında varoluşsal acılardan kurtulup aydınlanmaya ulaşmak için bu yaşam tarzının benimsenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu yolculuklarda Buda'nın öğretisini kabul edip, topluluğa katılma kararı alanların sayısı arttıkça Budist cemaati Sangha'nın kuruluşu ve kurumsallaşması zorunlu hale gelmiştir.⁷

Sangha başlangıçta yalnızca erkeklerin katılabileceği bir cemaat olarak ortaya çıkmıştır. Kadınların Sangha'ya katılması ve ayrı bir kadın keşiş cemaatinin kurulması Buda'nın teyzesi ve aynı zamanda süt annesi olan Mahapajapati Gotami'nin aile hayatından evsiz yaşam tarzına geçme (manastır hayatına katılma) isteği neticesinde vuku bulmuştur. Buda teyzesinin isteğini ilk iki defasında reddetmiş, üçüncü defasında ilk takipçilerinden Ananda'nın araya girmesi ile sekiz önemli kuralı⁸ kabul etme şartıyla kadınların aile hayatından evsiz yaşam tarzına geçmelerine izin vermiştir.⁹ Kadın veya erkek keşiş olarak Sangha'ya katılmak isteyen kişi ilk olarak ilk atama (*pabbajja*) töreni ile aday (*samanera*) olarak topluluğa katılır. Kişi topluluğa katılmak için ailesinin rızasını almış olmalıdır. Aday başını kazıtır, günlük elbiselerini çıkartıp manastır kıyafetlerini giyer ve bir keşiş tarafından topluluğa kabul edilir. Bu aşamada aday Vinaya kurallarından sorumlu olmayıp *Üç Sığınağı* (Buda, Dharma, Sangha) kabul edip On Kurala¹⁰ uymakla yükümlüdür. Adaylık sürecini tamamlayanlar tam atama (*upasampada*) töreni ile keşiş olarak toplulukta yerini alır. Upasampada töreni oldukça detaylı ve önemlidir; keşiş olmak isteyen aday on keşiş¹¹ tarafından test edilir, kabul edilenler Vinaya kurallarının tamamından sorumlu hale gelir.¹²

Vinaya kadın keşişler için 311, erkek keşişler için 227 kural içermektedir. Erkek ve kadın keşişlerin uymakla yükümlü olduğu bu kurallar sekiz kategoriye bölünür. İlk dört kural (*pārājika*) çiğnendiğinde manastırdan atılmayı gerektiren cinsel ilişki, hırsızlık, bir insanı öldürmek ve manevi kazanımlarla ilgili yanlış iddialarda bulunmaktan kaçınmaktır. İkinci kategori çiğnendiğinde belirli bir süre manastırdan uzaklaştırılmayı gerektiren cemaat içinde bölücülük çıkarma, yanlış suçlamalarda

⁷ Richard F.Gomrich, *Theravada Buddhism A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* (London: Routledge, Second Edition, 2006), 19.

⁸ Kadınların keşiş olmak için kabul etmesi gereken sekiz kural, *Garudhamma* (ağır kurallar) ile ilgili bk. Ute Hüsken, "The Eight Garudhammas", çev. Thea Mohr ve Jampa Tsedroen, *Dignity and Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns* (Boston: Wisdom Publications, 2010), 133-138.

⁹ Cullavagga X.1:5 (Vin 5, 352-354).

¹⁰ Manastır hayatının ilk aşamasında adayın sorumlu olduğu on kural; öldürmemek, çalmamak, cinsel ilişkiden uzak durmak, yalan söylememek, sarhoş edici maddelerden uzak durmak, öğleden sonra yemek yememek, dans, müzik ve eğlenceden uzak durmak, mücevher ve parfüm kullanmamak, rahat yataklarda uyumamak, altın ve gümüşe el sürmemek. Bk. Daniel A. Getz, "Precepts", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (USA: Macmillan Reference, 2004), 673.

¹¹ Kadınlardan keşiş olmak isteyenler hem kadın keşiş cemaati hem erkek keşiş cemaatinden onay almak zorundadır.

¹² Gomrich, *Theravada Buddhism*, 108-109.

bulunma, ailelere fitne sokma gibi eylemlerden uzak durmaya yönelik kuralları da içeren 13 kuraldır (*samghādisesa*). Sonraki iki kural çiğnendiğinde cezası koşullara bağlı olarak manastır tarafından belirlenen cinsellikle ilgili uygunsuz davranışlara dair kurallardır. Sonraki otuz kural (*nissaggiya*) çiğnendiğinde yapılan hatanın itirafı ve hatadan vazgeçmeyi gerektiren, çoğunluğu giysilerin, paranın, ilaçların kullanımı ile ilgili kurallardır. Sonraki doksan veya doksan iki kural (*pācittiya*) çiğnendiğinde yalnızca itirafı gerektiren, çoğunlukla yalan söyleme, şiddet, kötü konuşma ile ilgilidir. Sonraki dört kural (*pātideseñiya*) çiğnendiğinde yalnızca itirafı gerektirir. Diğer kategori keşişlerin yemek yeme, yürüme ve giyinme adabı ile ilgili 66-113 kuralı (*sekhiya*) içerir. Son kategori ise anlaşmazlıkların çözülmesi ile ilgili yedi kuraldan oluşur.¹³ Dolayısıyla Vinaya kuralları keşişlerin ne giyeceğinden ne yiyeceğine, manastırın iç düzeninden ritüel rutinine değin manastır hayatının bütün cephelerini belirlemektedir. *Upasampada* töreni ile manastırın asli üyesi olan keşişler tüm zamanlarını manastırda geçirmeye başlarlar ve gündelik hayattaki küçük ayrıntılar da dâhil tüm yaşamlarını bu kurallara göre düzenlerler.

Keşişler manastıra girdikten sonra farklı görev ve sorumluluklar üstlenerek kendilerini belirli alanlara vakfederler. Keşişlerin kendilerini adadıkları bu alanlar manastır hizmeti, Budist öğretiyi öğrenme, anlatma ve meditasyondur.¹⁴ Bu bağlamda Vinaya manastır hayatı yaşamaya karar veren keşişlerin belli pratikleri icra etmeleri gerektiğini belirtir. Meditasyon bu pratiklerin en asli ve önemlilerindedir. Vinaya'da Buda ve keşişler sıklıkla meditasyon yaparken betimlenir.¹⁵ *Uposatha* günlerinde (her ayın dolunay ve yeni ay günleri) gerçekleştirilen *patimokkha* ritüeli bir diğer önemli manastır pratiğidir. Bahsi geçen günlerde erkek ve kadın keşişler kendi manastırlarında toplanarak Vinaya kurallarını ezberden okurlar. Ardından keşişlerden kuralların herhangi birini ihlal eden varsa, bunu itiraf etmesi beklenir.¹⁶ Böylece topluluktaki her bir bireyin “günahsızlığı” teyit edilerek cemaatin paklığı tasdik edilmiş olur. *Patimokkha* ritüelinin dönemin krallarından birinin tavsiyesi ile ortaya çıktığı belirtilmektedir.¹⁷ Kral diğer gruplara mensup münzevilerin ayın belli günlerinde toplandıklarını ve böylece takipçilerini çoğalttıklarını söyleyip, Buda'ya benzer şekilde takipçilerini ayın belli günlerinde toplamasını tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Buda ayın dolunay ve yeni ay günlerinde toplanıp *patimokkha* kurallarının okunmasını ve kurallara ters herhangi bir davranışta bulunanların bunu itiraf etmesini manastır hayatı yaşayanların tamamı için zorunlu hale getirmiştir.¹⁸

Patimokkha ritüeli gibi manastır hayatının temel ritüellerinden birinin dindar

¹³ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 89-90.

¹⁴ Jonathan A. Silk, *Managing Monks Administrators and Administrative Roles in Indian Buddhist Monasticism* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 17.

¹⁵ Parajika I. 2:1-2 (Vin I, 14), Parajika III.1:2 (Vin I, 119), Sanghadisesa VIII.1:2 (Vin I, 272), Cullavagga IV.4:2 (Vin V-98), Mahavagga VI.32:1(Vin IV-326) vb.

¹⁶ Mahavagga II. 3:3-4:2 (Vin IV,132-136).

¹⁷ Mahavagga II.1:1-3 (Vin IV,130).

¹⁸ Mahavagga II.1:1-3 (Vin IV,130).

cemaatinden bir kişinin tavsiyesi ile manastır rutinine dâhil edilmesi dindarların cemaat içerisindeki konumu ve manastır kurumu üzerindeki etkisine dair önemli göstergelerdendir. Buda bir dindarın manastır rutinine dair tavsiyesini dikkate almış ve bu tavsiye doğrultusunda *patimokkha* ritüelini tüm keşişler için zorunlu kılmıştır. Dahası bu ritüelin keşişler cemaatinin paklığını kanıtlama amacı gütmesi de manastır kurumunun ve keşişler cemaatinin dindarlar cemaatinin onay ve eleştirilerine ne derece değer verdiğini göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla hem *patimokkha* ritüelinin dindarların tavsiyesi ile manastır rutinine dahil edilmesi hem de keşişlerin bu ritüel ile “günahsızlıklarını” tasdik ederek dindarlar nezdinde onay görme amacı gütmeleri dindarların keşişler cemaati üzerinde şekillendirici bir etki ve güce sahip olduğuna işaret etmektedir.

Yağmur sezonunun bitiminde gerçekleştirilen *pavarana* ve *kathina* seremonileri manastır hayatı yaşayanların icra etmekle yükümlü oldukları diğer pratiklerdendir. Halkın şikayetlerini göz önüne alarak yağmur sezonu boyunca tarlalara ve küçük hayvanlara zarar vermelerini önlemek için yolculuk yapmaları Buda tarafından yasaklanan keşişler üç aylık yağmur sezonu boyunca belirli bir manastırda kalırlar¹⁹ ve yağmur sezonu bittiğinde *pavarana* seremonisini icra ederler. Bu seremonide keşişler, yağmur sezonunu beraber geçirdikleri arkadaşlarını bu süre boyunca yapmış olduklarını gördükleri, duydukları veya şüphelendikleri hataları kendilerine söylemeye davet ederler.²⁰ Hataları kendilerine söylenen keşişler hatalarından dolayı af dileyerek kendilerini o hatadan azade eder ve böylece “günahsızlıkları” tasdik ederek cemaatteki yerlerine geri dönerler. Yağmur sezonunu beraber geçiren bütün keşişlerin bu ritüele katılması zorunludur. Cemaat tam olmadan ritüel icra edilemez. Hastalıktan dolayı ritüele katılamama durumunda hasta olan keşiş kendi adına ritüeli icra etmesi için diğer bir keşişe vekâlet vermelidir.²¹

Yağmur sezonu bitiminde icra edilen bir diğer pratik olan *kathina* seremonisinde ise dindarların manastıra bağışladıkları kumaşlardan keşişlere elbiseler yapılır. Yağmur sezonunun ardından kıdemli keşişlerden biri diğer keşişlere manastıra bağışlanan kumaşın keşişlerden bazılarına elbise yapılmak üzere kullanılacağını, herkesin buna razı olup olmadığını sorar. Cemaatin sessizliği rıza verdikleri anlamına gelir ve dindarların manastıra bağışladığı kumaştan belirlenen keşişlere elbiseler yapılır. *Kathina* elbisesine sahip olmak bir ayrıcalık olarak kabul edilir.²² Kendisine elbise yapılacak olan keşişler yağmur sezonunu kurallara riayet ederek geçirenler arasından seçilir. Bu seremoninin önemi dindarların aktif bir

¹⁹ Mahavagga III.1:1-4:3 (Vin IV, 183-185).

²⁰ Herman Tieken, “The Buddhist Pavāranā Ceremony According to the Pāli Vinaya”, *Journal of Indian Philosophy* 30/3 (2002), 271.

²¹ Mahavagga IV. 1:1-1:14 (Vin IV, 208-213).

²² Mahavagga VII. 1:1-1:4 (Vin IV, S.351-354).

şekilde rol alabildiği Vinaya'da bahsedilen tek manastır seremonisi olmasıdır.²³ Bu seremoni ile hem keşişler yağmur sezonu boyunca eskiyen kıyafetlerini yenileri ile değiştirme fırsatı bulur hem de keşişlere bağış yapan dindarlar gelecek hayatlarına yön verecek karmalarına olumlu yönde katkıda bulunmuş olurlar.

Sadaka toplama günlük olarak yapılması gerekliliğinden ötürü manastır hayatının en görünür ve sonuçları bakımından oldukça etkili pratiklerinden bir diğeridir. Vinaya manastır hayatı yaşayanların başkasından sadaka olarak alınmamış herhangi bir şeyi yemelerini yasaklamaktadır. Ağızlarını temizlemek için kullandıkları su hariç keşişlerin ağzına koydukları her şey sadaka olarak kendilerine verilmiş olmalıdır.²⁴ Bu kural nedeniyle sadaka toplamak keşiş yaşam tarzının en ayırt edici özelliklerinden biri haline gelmiştir. Keşiş olmak yiyecekler için dilenmeyi, dilenmek için de gezinmeyi gerektirir.²⁵ Vinaya sadaka toplamaya giden keşiş betimlemeleri ile doludur. Keşişler sadaka toplamak için turlara çıkarlar, köyleri ziyaret ederler.²⁶ Sadaka toplarken belirli kurallara uyulmalıdır. Keşiş saygılı bir ifade benimsemeli, kendisine verilen yiyeceği özenle kabul etmeli, kendisine yemek verilirken gözleri orada burada değil, kâsesinde olmalı, kâsesini tepeleme dolduracak kadar çok yiyecek istememeli, kendilerine verilen yiyecekleri saygı ve özenle yemeli, sadaka olarak verilen yiyecekleri biriktirmemelidirler. Ayrıca sadaka toplamaya giden keşişler uygun şekilde keşiş kıyafetlerini giyinmeli, sadaka veren dindarın yüzüne bakmamalıdır.²⁷

Sadaka toplama pratiği manastır hayatı yaşayanlar ile dindarlar arasındaki karşılıklı iletişim ve etkileşimin sağlandığı temel alanı oluşturmaktadır. Keşişlerin yedikleri her şeyi dindarlardan sadaka olarak alma zorunlulukları nedeniyle manastırlar yerleşim yerlerinin içinde veya yerleşim yerlerine yürüme mesafesinde kurulmuş ve keşişler günlük olarak dindarlarla karşılaşp etkileşimde bulunmak durumunda olmuşlardır. Sadaka toplamaya çıkan keşişler aldıkları sadaka karşılığında dindarlara Budist öğretisi *dharma* ile ilgili kısa öğütler verirler. Dindar erkeklerle ilgili herhangi bir kısıtlama bulunmazken dindar kadınlara beş altı cümleyi geçmeyen vaazlar vermeleri yönünde bir kural bulunmaktadır.²⁸ Bununla birlikte başında şemsiye bulunan, elinde bıçak veya silah bulunan, hastalık dışında ayakkabı giyen yahut araçta bulunan, hastalık dışında yatakta yatan, yüksekte oturan, önden yürüyen kişiye *dharma* vaazı verilmemesi yönünde kurallar da konulmuştur.²⁹

²³ Gomrich, *Theravada Buddhism*,101.

²⁴ Pacittiya XL. 1-3:3 (Vin II, 344-345).

²⁵ Parajika I.8:1 (Vin I, 42).

²⁶ Parajika I.5-6, Parajika II.7.1-2, Parajika IV.8.1-3(Vin.I, 27,94,173); Nissaggiya V.1, Nissaggiya XXIII,2 (Vin. II, 36,128); Pacittiya LXXXIV.3, Pacittiya XXV.1(Vin. III, 79, 292); Cullavagga I.13.1-3, Cullavagga V.10, Cullavagga VII.3.17 (Vin. V, 15, 156, 278).

²⁷ Vinaya III, 126-130; Cullavagga VIII. 4.4-5.3 (Vin. V, 300-303), Pacittiya XXXVIII.1 (Vin. II, 338-339).

²⁸ Pacittiya VII.1-2 (Vin. II, 203-205)

²⁹ Vinaya III, 140-149.

Vinaya'da keşişlerin icra ettiği diğer birtakım pratiklerden de bahsedilmektedir. Mahavagga'da bir pasaj yağmur sezonunda yolculuk etmeleri yasak olan keşişlerin hangi durumlarda bu kuralı uygulamayıp dışarı çıkabilecekleri ve hatta çıkmaları gerektiği ile ilgilidir. Bir dindarın kendisi için yaptırdığı evin yapımının tamamlanması, oğlunun veya kızının düğünü, hastalanması gibi nedenlerle keşişleri davet etmesi bu durumlar içinde sayılmaktadır. Dindar kişi bir ulakla keşişleri görmek istediğini, onlara hediyeler vereceğini ve *dharmayı* dinlemeyi arzuladığını bildirir.³⁰ Burada keşişlerin çağırılma nedeninin bir çeşit seremoniyi icra etmek olduğu görülmektedir. Bu seremonilerde keşişler kutsal metinlerden pasajlar okur ve ev sahibi onlara birtakım hediyeler verir.³¹ Burada tekrar dindarların maddi destekte bulunarak keşişlerin manevi gücünden yararlandıkları ilişki biçiminin yansımaları görülmektedir. Ayrıca yolculuk etmeleri yasak olan bir zaman diliminde dahi olsalar keşişlerin dindarların davetine icabet etme zorunluluğunun bulunması dindarların Budist cemaati içinde sahip oldukları konuma işaret etmesi açısından önemlidir.

Sonuç olarak keşiş olarak Budist cemaatine katılmak ilk olarak bütün toplumsal, ekonomik ve ailevi bağlardan azade olmayı gerektirir. Bu kararı alan kişi manastır kuralları olarak bilinen kurallara uymakla mükellef olur ve kendisi gibi keşiş olanlarla birlikte bu kurallar çerçevesinde manastır hayatı yaşamaya başlar. Manastır hayatının tüm ayrıntıları kurallarla düzenlenmiştir ve keşişler manastırda yaşarken belirli pratikler icra ederler. Vinaya manastır krallarına riayet ederek ve manastır pratiklerini icra ederek kendilerini manevi açıdan temiz tutmayı keşişlerin birincil sorumluluğu olarak kabul eder. Keşişlerin bir diğer sorumluluğu maddi açıdan bağımlı oldukları dindarlar cemaatine *dharmayı* anlatmak ve saygı göstermektir.

2. DİNDARLAR CEMAATİ

Budizmin başarısı bir yandan toplumun bazı üyelerinin 'aile hayatından' vazgeçip Buda'yı takip etme arzusuna, diğer yandan ise toplumun çoğunluğunun normal hayatlarına devam ederken toplum ve aile bağlarının tamamından vazgeçme kararı alanları destekleme isteklerine bağlı olmuştur. İlk dönem Budistleri de Buda'nın mesajını yalnızca aile hayatını terk etmeye yönelik bir davet olarak değil, aynı zamanda toplumun daha büyük bir kesimine dinî hayatı desteklemeye yönelik bir çağrı olarak anlamışlardır.³² Dindarlar hem keşişlerin her türlü maddi ihtiyaçlarını karşıladıkları hem de manastıra yeni üyeler sağladıkları için son derece önemlidirler. En azından ilk dönemlerde aile hayatlarına devam ederken keşişler topluluğunun her türlü ihtiyacını gidermeye çalışan dindar topluluğundan bağımsız bir Budist cemaatinin varlığından ve devamlılığından bahsedilemez.

³⁰ Mahavagga III.5:4-5:5 (Vin IV,186).

³¹ Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks, Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India* (USA: University of Hawaii Press, 1997), 75.

³² Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 85-86.

Vinaya manastır hayatına katılmadığı halde Buda'nın ve öğretisinin takipçisi olan kimselerden bahseder.³³ Manastıra girmeden Buda'nın takipçisi olmak isteyenler Buda, Dharma ve Sangha'ya sığındığını³⁴ beyan ederek dindarlar topluluğuna katılmış olurlar.³⁵ Dindarlar topluluğu dindar erkeklerden (*upāsaka*) ve dindar kadınlardan (*upāsikā*) oluşur. Dindarlar günlük hayatlarında dindar ilkeleri olarak da bilinen Beş İlke'yi (*Pañca-Sīla*) gözetirler. Bu ilkeler öldürmemek, çalmamak, zinadan kaçınmak, yalan söylememek ve sarhoş edici şeylerden uzak durmak şeklinde sıralanan temel ahlaki ilkelerdir.³⁶ Buna ek olarak dindarlar yalnızca *Upasatha* günlerinde veya daha uzun bir dönem için sekiz ilkeye uyarlar. Bu sekiz ilke dindar ilkeleri olarak bilinen Beş İlkeye (üçüncü kural olan zinadan kaçınmak cinsel hayattan tamamıyla kaçınmak şeklinde değiştirilerek) ek olarak öğleden sonra yemek yememek, eğlencelere katılmamak ile parfüm ve rahat yataklar kullanmamayı içerir.³⁷ Fakat belirtilmelidir ki dindarların bu ilkelere göre yaşaması zorunluluk arz etmemektedir, bir dindar bu ilkelere birini çiğnediğinde herhangi bir cezaya çarptırılmamaktadır.³⁸ Bununla birlikte her ne kadar ilkelere uymamanın herhangi bir cezası olmasa da karma inancı ve gelecek hayatta daha iyi bir konumda doğmak arzusunun dindarlar için yeterince teşvik edici olduğu görülmektedir.

Vinaya pasajları incelendiğinde dindarların dinî pratik olarak nitelendirilebilecek az sayıdaki icraatlarından birisinin manastıra sadaka vermek ve bağışta bulunmak olduğu görülür. Vinaya pasajları dindarları sıklıkla keşişlere yiyecek, elbise, ilaç ve kalacak yer sağlarken betimlemektedir.³⁹ Keşiş olmak tanımı gereği herhangi bir mal varlığına sahip olmayı ve kazanç getiren herhangi bir işle uğraşmayı reddettiği için keşişler tamamıyla dindarların bağışları ile yaşamak durumundadırlar. Hint kültüründe dindarlar için manastıra ve keşişlere bağış yapmak ise karşılığının yüz katıyla alınacağı oldukça verimli bir “sevap alanı” olarak görülür. Ayrıca dindar kimse cömertliği karşılığında keşişlerden dinî öğütler alır; “maddi hediyesi” “*dharma* hediyesi” ile tazmin edilir.⁴⁰ Dolayısıyla yukarıda bahsi geçen

³³ Mahavagga I.3 (IV, 5-6), Mahavagga I.7:12-15 (IV, 25-26), Mahavagga I.22:8-11 (IV, 49), Mahavagga VI.26:8-9 (IV,307-308), Cullavagga VI.4:5 (V, 220), Parajika I.1:9 (I-11) vb.

³⁴ Buddhānāraṃsaṃ gacchāmi, Dhammānāraṃsaṃ gacchāmi, Saṅghānāraṃsaṃ gacchāmi. Detaylı bilgi için bk. John Clifford Holt, “Refuges”, *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (USA: Macmillan Reference, 2004), s.714.

³⁵ Cullavagga VI. 4:5 (V, 220), Parajika I.1:9 (I, 11) vb.

³⁶ Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life According to the Texts of the Theravāda Tradition*, çev. Claude Grangier ve Steven Collins (New York: Cambridge University Press, 1990), s.166.

³⁷ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 110.

³⁸ Akira, *A History of Indian Buddhism*, 63.

³⁹ Patidesaniya IV.2 (III, 116), Cullavagga I13:3-4 (V,15), Mahavagga V.13:6-7 (IV, 263), Mahavagga VI.36:5 (IV, 343), Mahavagga I.8:4 (IV, 26), Sanghadisesa VII.1 (I-266), Cullavagga VI.1:2 (V, 204) vb.

⁴⁰ Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism from the Origins to the Śaka Era*, çev. Sara Webb-Boin ve Jean Dantine (Louvain-La-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1988), 66-67.

ahlaki ilkelere ek olarak ilk dönem Budizmde dindarların en önemli dinî faaliyet ve sorumluluklarının keşişler cemaatini desteklemek olduğunu söylemek en azından Vinaya metinleri temelinde doğru gözükmektedir. Kaldı ki dindarlar açısından ahlaki ilkelerin takip edilme zorunluluğu olmadığı gibi manastırda yaşayanların maddi ihtiyaçlarını karşılamak gibi bir zorunluluk da bulunmamaktadır, Buda Vinaya literatürünün hiçbir yerinde dindarlar için herhangi bir kanun koymamıştır.⁴¹ Fakat Vinaya ahlaki ilkelere uyan ve manastırdakilerin ihtiyaçlarını karşılayan dindarların kazanımları ile ilgili oldukça teşvik edici pasajlar içermektedir.⁴²

Vinaya’da dindarları sıklıkla keşişlere sadaka verirken ve manastıra bağışlarda bulunurken betimleyen pasajların yanında diğer birtakım dinî pratikler icra ederken betimleyen çok az sayıdaki pasajın varlığından da söz etmek gerekir. Bu pasajlarda geçen pratiklerin en dikkat çekenlerinden birisi dindarların *dharmā* ile hemhal olma arzuları ile icra ettikleri pratiklerdir. Dindarların bu arzuyla manastıra *dharmā* dinlemeye gittikleri;⁴³ keşişleri *dharmā* dinlemek için evlerine davet ettikleri;⁴⁴ manastıra bağışlarda bulduklarında, oğul ve kızlarının düğünlerinde, hasta olduklarında *dharmā* dinleme arzularını belirterek keşişleri evlerine davet ettikleri;⁴⁵ Buda’nın ve keşişlerin *dharmā* ile ilgili vaazlarını dinledikleri⁴⁶ görülmektedir. Dindarların dinî pratikleri ile ilgili son olarak karşılaştıklarında Buda ve keşişlere saygı gösterip secde ederek selam verdiklerine⁴⁷ değinilebilir.

Dindar ilkeleri ve dindarların icra ettiği az sayıdaki pratiklere ek olarak Budist metinlerinde dindarların nasıl mutlu bir hayat yaşayacaklarına dair tavsiyeler de bulunmaktadır. Bu tavsiyeler toplum içindeki birliği nasıl koruyacaklarından, aile yaşamına; hangi tür ticari ilişkilerden kaçınacaklarından parayı nasıl kazanıp harcayacaklarına kadar oldukça çeşitli alanları kapsamaktadır.⁴⁸ Vinaya’da keşişlerin dindarlara *dharmā* ile ilgili öğütler verdiklerinden bahseder. Fakat Vinaya genellikle keşişlerin dindarların yaptığı bağışlar yahut davetler karşılığında *dharmā* ile ilgili öğütler verdiklerini belirtip oldukça nadiren bu öğütlerin içeriğini açıklar. Dindarlara yönelik öğütlerin içeriğinin açıklandığı nadir örneklerden birinde Buda dindarlara ahlak üzerine öğütler vermektedir. Buda ve beraberindeki çok sayıda keşiş yolculukları esnasında Pāṭaligāma denen bölgeye geldiklerinde dindarların daveti üzerine vaaz vermek üzere toplanırlar. Keşişlerin ve dindarların beraber katıldığı bu vaazda Buda dindarlara hitaben doğru ahlaki alışkanlıkların yerini kötü alışkanlıkların

⁴¹ *The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka)*, çev. I. B. Horner (Oxford: The Pali Text Society, 2001), I/XVII.

⁴² Mahavagga VI.28:4-7 (IV, 310-311), Cullavagga VI.4:5 (V, 219), Mahavagga VI.23:5-7 (IV, 297-298).

⁴³ Pacittiya V.1 (II, 194).

⁴⁴ Mahavagga III.5:1 (IV, 185).

⁴⁵ Mahavagga III.5:5-5:13 (IV, 186-189).

⁴⁶ Sanghadisa VIII.1:6 (I, 276), Pacittiya LXXXIII.1:2 (III, 72), Cullavagga VI.4:7 (V, 221) vb.

⁴⁷ Pacittiya LXXXIII.1:1 (III, 70), Mahavagga V.13:1 (IV, 261), Mahavagga VI.23:4 (IV, 297) vb.

⁴⁸ Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, 167-169.

almasının beş olumsuz sonucundan bahseder. Bu beş olumsuz sonuç kişinin tembellik nedeniyle felahının azalmasından dolayı derin bir acı çekmesi, yayılan kötü ün, insanlardan çekinmek utanmak, kötü bir ölüm ve ölümden sonra bedeninin kurtlara yem olması, kötü bir doğum ve Niraya cehennemine gitmektir. Ardından Buda doğru ahlaka sahip olmanın beş olumlu sonucunu da açıklar. Bunlar gayret sonucu büyük bir zenginlik elde etmek, iyi ün, insanlara güvenle yaklaşmak, iyi bir ölüm ve ölümün ardından iyi bir doğumdur.⁴⁹ Vinaya ayrıca iyi ahlaka sahip kadın ve erkek dindarların cemaat için bir tür şans olduğunu, kötü ahlaka sahip kadın ve erkek dindarların ise cemaat için bir tür leke olduğunu belirterek dindarlar için iyi ahlaka sahip olmanın önemine vurgu yapar.⁵⁰

Vinaya'da dindarların sahip oldukları güçlü inanç ve erdemli davranışları nedeniyle övüldüğü pasajlar da bulunmaktadır. Bir pasajda Buda Pasenadi adlı bir krala karşı dindar bir kimseyi över. Kral Buda'yı ziyarete geldiğinde yanında bir dindarın bulunduğunu görür. Dindar kişi Buda'ya saygısından ötürü krala selam verip ayağa kalkmaz. Duruma sinirlenen krala Buda bu kişinin çok bilgili bir kimse olduğunu, geleneğin miras kalacağı kişilerden biri olduğunu ve dünyevi zevklere saygı duyma gibi bir tutkusunun bulunmadığını belirtir. Buda'nın bu övgüsü üzerine kral dindar kişinin saraya gelip *dharmayı* anlatmasını ister, dindar kişi ise bu görevin keşişlere ait olduğunu söyleyerek daveti geri çevirir.⁵¹ Bu pasajda Buda'nın dindar kimseyi geleneğin miras kalacağı kişilerden biri olarak görmesi dindarların cemaat içerisinde keşişleri destekleme fonksiyonları yanında geleneğin bekasında da bir işleve sahip olduklarına işaret etmektedir. Vinaya'daki diğer bir pasaj Suppiyā isimli bir dindar kadından bahseder. Buda beraberindeki keŐişlerle Benares'e yolculuk ettiğinde keşişlerden biri et suyu içmesi gereken bir hastalığa yakalanır. Dindar Suppiyā hasta olan keşiş için uzun süre et arar fakat bulamaz. Bunun üzerine kendi etinden keserek keşiş için yemek hazırlar, ardından yarası nedeniyle hastalanır. Durumu öğrenen Buda Suppiyā'yı ziyaret ettiğinde Suppiyā'nın yarası mucizevi bir şekilde iyileşir ve gücünü geri kazanır. Ardından Buda keşişlere verdiği sohbetle kendi etini feda edecek kadar inançlı kimselerin bulunduğunu belirtir.⁵²

Sonuç olarak dindar olarak Budist cemaatine dahil olmanın belli kriter ve sorumlulukları gerektirdiği görülmektedir. Dindar kişi ilk olarak Buda, Dharma ve Sangha'ya inanmalıdır. İkinci olarak dindar kişinin temel ilkelere uyması ve ahlaklı olması beklenir. Ayrıca dindar cemaatinin keşişler cemaatini destekleyecek merhamet ve cömertliğe sahip olması da önemlidir. Vinaya dindarlara ahlaklı olmaları ve keşişlere karşı cömert olmaları noktasında öğütler verir.⁵³ Vinaya'da dindarların en çok övüldüğü nokta da sahip oldukları güzel ahlak ile keşişlere

⁴⁹ Mahavagga VI.27.1-28.7(Vin IV, 308-311).

⁵⁰ Ekuttaraka 126-127 (Vin. VI, 199).

⁵¹ Pacittiya LXXXIII.1-2 (Vin. III, 70-72).

⁵² Mahavagga VI.22.4-23.10 (Vin. IV, 295-298).

⁵³ Mahavagga VI.31.11-12, 34.12-15 (Vin. IV, 323, 333); Cullavagga VII.3.6-7 (Vin. V, 269) vs.

yaptıkları bağışlardır. Son olarak dindarların keşişler derecesinde olmasa da *dharmayı* öğrenme arzusu taşıdıkları ve çeşitli şekillerde *dharma* ile hemhal oldukları anlaşılmaktadır.⁵⁴

3. KEŞİŞLER CEMAATİ İLE DINDARLAR CEMAATİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Keşiş olarak yahut dindar olarak Budist cemaatine katılmanın yolu ve gerekliliklerine değindikten sonra Budist cemaatini oluşturan bu iki cemaat arasındaki ilişkinin mahiyeti ele alınabilir. Öncelikle belirtilmelidir ki, ilk dönem Budizmde kendi evinde manastır hayatı yaşayan az sayıdaki dindarın⁵⁵ varlığına rağmen dindarlar ve manastır hayatı yaşayanlar sınırları belirgin bir şekilde çizilmiş iki ayrı cemaati ifade etmektedir. Keşiş olmak ve dindar olmak birbirinden farklı ve aynı zamanda birbirine paralel yaşam tarzları anlamına gelmektedir. Budist cemaate katılmak isteyen kişi ya keşiş olarak ya da dindar olarak cemaate katılmak durumundadır.⁵⁶ Keşişler aile hayatını terk edip sosyal ve ekonomik meşguliyetlerinin tamamından vazgeçerek kendileri gibi bir yaşam tarzını benimseyenlerle toplu olarak manastır hayatı yaşarken, dindarlar aile hayatı içerisinde sosyal ve ekonomik meşguliyetlerini yerine getirerek Buda, Dharma ve Sanga'ya inanıp keşişler topluluğunu desteklerler.

Birbirinden tamamıyla ayrı yaşam tarzları benimseyen iki cemaat arasındaki bu farklılaşma keşişlerin uyması gereken belirli kurallarla idame ettirilir. Keşişler giydikleri kıyafetler ve davranış tarzları açısından kendilerini görünür bir şekilde dindarlar cemaatinden farklılaştırmak durumundadırlar.⁵⁷ Vinaya dindarlarla yakın ilişki içinde bulunan Seyyasaka isimli keşişe kınama cezasının verildiğinden bahseder.⁵⁸ Vinaya'daki bir diğer kural keşişlerin dindarlarla aynı çatı altında uyumasını yasaklar.⁵⁹ Keşişler ayrıca kendilerini dindarlardan ayırtıran keşiş kıyafeti giymek zorundadırlar. Vinaya'daki bir grup kural bu zorunluluğun ayrıntılarını belirler, keşişlerin kıyafetlerinin ölçülerini ve bu kıyafetlerin nasıl giyileceğini açıklar.⁶⁰ Görüldüğü üzere Vinaya keşişlerin görünüşüne dair sıkı ve ayrıntılı kurallar içerir. Keşişlerin bu kurallara riayet etmesi gerektiği belirtilir ve riayet etmeyenlere çeşitli cezalar verilir.⁶¹ Bununla birlikte Budist cemaatini oluşturan iki grup arasındaki bu farklılaşmanın söz konusu iki topluluğun birbirlerini olumsuzlaması, birinin varlığının diğerinin varlığını tehdit etmesi anlamına gelmediği de belirtilmelidir. Bilakis iki cemaatin kendi yaşam tarzlarını korumak kaydıyla birbirlerini karşılıklı

⁵⁴ Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 67.

⁵⁵ Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, 170-171.

⁵⁶ Uma Chakravarti, "Renouncer and Householder in Early Buddhism", *The International Journal of Anthropology* 13 (1983), 79-80.

⁵⁷ Berthe Jansen, *The Monastery Rules* (USA: University of California Press, 2018), 116-118.

⁵⁸ Cullavagga I.8.1-13.1 (Vin. V, 10-14).

⁵⁹ Pacittiya V (Vinaya II, 194-195).

⁶⁰ Pacittiya XC, XCI, XCII (Vinaya III, 97-202); Vinaya III, 120-123.

⁶¹ Torkel Brekke, "Early Samgha and The Laity", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 20/2 (1997), 27-28.

olarak destekleyerek var oldukları bir bütün -Budist cemaatini- oluşturmaları gerekmektedir.

İkinci olarak, manastır hayatı yaşayanların genelde varsayıldığı gibi toplumdan uzak bir şekilde asketik hayat yaşamadığına değinilmelidir. Kadın ve erkek keşişler dağın başında, ormanın derinliklerinde gözlerden uzak bir dinî yaşam sürdürmemekte, bilakis toplum içerisinde dindarların gözü önünde karşılıklı iletişim, etkileşim ve paylaşım içerisinde dinlerini icra etmektedirler. Keşişlerin herhangi bir ekonomik varlığa sahip olmaması, ekonomik faaliyetlerle uğraşmalarının yasaklanması ve günlük yiyecekleri dâhil tüm maddi ihtiyaçlarını dindarlar cemaatinden karşılama zorunluluğu keşişler cemaatinin yerleşim yerlerinin ve halkın yakınında yaşam sürdürmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla Vinaya toplumdan ayrılmaya davet ettiği keşişlerin topluma bağımlı bir şekilde yaşamasını zorunlu kılarak manastır hayatı yaşayanların toplumla dönüştürülmüş yeni bir ilişki kurmasını gerekli kılmaktadır.⁶²

Bu noktada cevaplanması gereken soru farklı yaşam tarzları benimseyen iki cemaatin bir yandan aralarındaki farklılığı devam ettirdiği diğer yandan birbirlerine karşılıklı bağımlı oldukları ilişki biçimini nasıl devam ettirdikleridir. Birbirine bağımlı olan iki grubun aralarındaki farklılığı koruyarak bir birlik oluşturmalarını sağlayan ilişki biçiminin dinamiklerinin neler olduğudur. İki grup arasındaki ilişkiyi idame ettiren bu dinamiklerin ilki yukarıda da bahsi geçen karşılıklı cömertlik ilkesidir. Keşişler keşiş yaşam tarzını devam ettirebilmek için tamamıyla dindarların bağışlarına bağımlıdır.⁶³ Vinaya dindarların yaptıkları bağışlar ile manastırı ve keşişleri desteklediklerine dair çok sayıda pasaj içermektedir. Tarihi kitabeler de Budist manastırlarına sık sık ve bol miktarlarda bağışlar yapıldığını göstermektedir.⁶⁴ Dindarlar verdikleri sadakalar ile manastırın ve manastırda yaşayanların her türlü maddi ihtiyacını karşılar. Bunun karşılığında manastır hayatı yaşayanlar ise dindarlara *dharmayı* öğretir.⁶⁵

Bu karşılıklı cömertlik ilkesi her iki cemaatin birbirlerine karşı sahip olduğu birtakım sorumluluklar ve beklentiler çerçevesinde sağlanır. Keşişler dindarların bağışladıklarını kabul etmek ve kullanmak zorundadır. Bu yapılan bağışların dindarlara sevap kazandırması için gereklidir.⁶⁶ Bunun yanında “sevap kazanma alanı” olarak kabul edilen keşişler cemaati kendisini dindarlar için ulaşılabilir kılmak durumundadır.⁶⁷ Bu temelde yiyecekler bakımından tamamıyla dindarlara bağlı

⁶² Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 93.

⁶³ Ann Heirman ve Stephan Peter Bumbacher (ed.), *The Spread of Buddhism* (Leiden: Brill, 2007), 3.

⁶⁴ Gregory Schopen, *Buddhist Monks and Business Matters* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004), 382-383.

⁶⁵ Gomrich, *Theravada Buddhism*, 116.

⁶⁶ Jansen, *The Monastery Rules*, 119.

⁶⁷ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 103.

olmakla sağlanır. Ayrıca dindarlar *dharmayı* dinlemek için keşişleri evlerine davet ettiklerinde, yolculuk etmeleri yasak olan yağmur sezonu olsa dahi keşişler davete icabet etmek zorundadırlar.⁶⁸ Dahası keşişlerin sadaka toplama pratiğinde uyması gereken ayrıntılı kurallar keşişlerin dindarlara ve verdikleri sadakaya azami derecede saygı göstermesini gerekli görmektedir. Bu kurallar sadaka vermenin dindarlar için zorunlu bir görev değil, gönüllü bir faaliyet olduğunu ve dolayısıyla sadaka toplayan keşişlerin bunun bilincinde olarak özenli ve saygılı davranmalarını garanti altına almıştır. Yukarıda da bahsedildiği üzere dindarların keşişlere karşı ise herhangi bir sorumluluğu bulunmamaktadır. Bununla birlikte dindarlardan temel ahlaki ilkelere göre yaşamaları ve manastırın maddi ihtiyaçlarını karşılamaları beklenir.

Budist cemaati Sangha içerisindeki iki grubun cömertlik ilkesine dayalı bir ilişki geliştirmelerini sağlayan teşvik edici unsurlar da bulunmaktadır. Dindarlar manastırdakilerin maddi ihtiyaçlarını karşılayarak karmalarını iyileştirmeyi ve sevap kazanmayı amaçlarlar. Keşişler cemaatini maddi olarak desteklemek ve sadaka vermek dindarların bu amaçla yaptıkları faaliyetlerin başında gelir.⁶⁹ Mahavagga'da bir pasaj hasta olan bir keşişe kendi etinden ilaç yapan dindar kadının Buda tarafından mucizevi bir şekilde iyileştirildiğinden bahseder.⁷⁰ Başka bir pasajda Buda Mahānāma adlı bir dindarın keşişlere ilaç bağışlama isteğini memnuniyetle kabul eder.⁷¹ Diğer bir pasaj yağmur sezonu bitiminde Buda ve beraberindeki keşişlerin her birine yemek ve kıyafet bağışında bulunan dindar kimseden bahseder. Buda verdiği *dharma* vaazı ile memnuniyetini belirterek bu dindarı sevindirir.⁷² Manastır hayatı yaşayanlar ise dindarların maddi desteğine layık olmak adına Vinaya kurallarına eksiksiz bir şekilde uymaya çalışarak *arhat* mertebesine yükselmeyi ve *nirvanaya* ulaşmayı amaçlarlar. Elbette dindarlar da nihai olarak *nirvanaya* ulaşmayı arzularlar fakat şimdiki hayatlarındaki ilk amaçları sevap kazanarak daha iyi bir hayata doğmaktır. Keşişler için ise *nirvanaya* ulaşmak bu hayattaki nihai ve tek amaçtır.⁷³

İki cemaat arasındaki ilişkinin karşılıklı cömertlik dinamiğine dayalı olarak sürdürülebilmesi ancak keşişler cemaatinin kendini “günahsız” ve pak kılması ile mümkün olur. Keşişler cemaati dindarlar cemaatinin maddi desteğine mazhar olmak için kendisini günahsız ve pak kılmak zorundadır. Dindarlar cemaatinin desteğini almanın şartı keşişlerin bu desteği almaya değer olmasıdır. Bu da keşişlerin kendilerini her türlü hata ve günahtan arındırıp tamamıyla dinî bir hayat yaşamaya adanmaları ve böylece bir tür kutsallığa bürünmeleri ile mümkün olur.⁷⁴ Vinaya'nın

⁶⁸ Mahavagga III.5:4-5:13 (IV,186-189).

⁶⁹ Susan L. Huntington, *Lay Ritual in The Early Buddhist Art of India* (Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Science, 2012), 8, 16.

⁷⁰ Mahavagga VI.23:5-7 (IV, 295-298).

⁷¹ Pacittiya XLVIII (Vin.II, 368).

⁷² Parajika I.4 (Vin.I,20-21).

⁷³ Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, 176.

⁷⁴ Brekke, “Early Samgha and The Laity”, 12.

varlık nedeni de belli kurallar ile keşişlerin bu dinî hayat idealini gerçekliğe dökülebilmelerini sağlamak, dindarların desteğine mazhar olabilecek değerde günahsız ve pak bir keşiş yaşam tarzı oluşturabilmektir. Bu nedenle Vinaya'da keşişlerin büyük küçük bütün davranışları ayrıntılı kurallara tabi tutulmuş, en ufak hataları dahi kurallar ile düzeltilmiştir. Vinaya'nın ilk dört kuralı (*pārājika*) cinsel ilişkiyi, hırsızlığı, bir insanı öldürmeyi ve manevi kazanımlarla ilgili yanlış iddialarda bulunmayı kesin olarak yasaklar ve bu kuralları çiğneyenlerin manastırdan atılacağını belirtir. Diğer kurallar ise keşiş yaşam tarzının diğer veçhelerini düzenler ve çiğnenmesi kınamadan itirafa çeşitli cezaları gerektirir. Vinaya ayrıca bir keşişin başka bir keşişin büyük bir kuralı çiğnediğini kasti olarak gizlemesini de yasaklar.⁷⁵ Dahası Vinaya keşişlerin kuralları çiğneyen başka bir keşişle yemek yemeleri dahi yasaklanmış,⁷⁶ keşişler topluluğunu pak ve günahsız kılmak için keşiş yaşam tarzının en küçük ayrıntılarını dahi kurallara tabi kılmıştır.

Keşişlerin ayda iki defa icra ettikleri *patimokkha* ritüeli ile yağmur sezonu sonunda gerçekleştirilen *pavarana* seremonisi de keşişler topluluğunun günahsızlığı ve paklığını sağlama ve tasdik etme amacını taşır. *Patimokkha* ritüeli ve *pavarana* seremonisinde keşişler kendilerinin yahut arkadaşlarının yaptığı hataları, çiğnedikleri kuralları itiraf edip af dilerler. Hataların söylenmesi ve af dilenmesi o hatanın ortadan kalkması ve cemaatin paklığının tasdik edilmesini sağlar.⁷⁷ Cemaatin tamamının bu ritüellere eksiksiz katılımının zorunlu olması da cemaatin paklığının bir bütün olarak teyit edilmesi amacına matuftur.⁷⁸ Cemaati oluşturan keşişlerin tek tek günahsızlığının teyit edilmesi ile bir bütün olarak cemaatin paklığı sağlanmış olur. Günahsız ve pak bir keşişler cemaati ise dindarların desteğine değer hale gelir. Keşişler cemaatinin günahsızlığının, paklığının sağlanması ayrıca keşişlerin *dharmayı* temsil etmelerinin ve manevi rehber olarak *dharmayı* dindarlara anlatma yetki ve sorumluluklarının da temelini oluşturur. Dolayısıyla keşişler cemaatinin kendini günahsız ve pak kılma mecburiyeti iki cemaat arasındaki ilişkiyi idame ettiren ikinci dinamik olarak değerlendirilmelidir.

Keşişler cemaati ile dindarlar cemaati arasındaki ilişkinin üçüncü dinamiği ise keşişler cemaatinin sahip olduğu dinî otorite ve bunun karşılığında dindarlar cemaatinin sahip olduğu bir tür örtük denetleyici otoritenin iki cemaatin birbirine karşı konumunu dengelemesidir. Üstün konumu göz önüne alındığında keşişler cemaatinin Budist cemaati içerisinde mutlak otorite sahibi olduğu yönünde bir algı oluşabilir. Dinî otorite söz konusu olduğunda bu algı büyük oranda doğrudur. Keşişler Buda'nın getirdiği öğretinin vücut bulmuş hali olarak kabul edilir. Keşişlik Buda'nın öğretisinin vücut bulduğu ideal yaşam tarzı iken, dindar olarak Budist

⁷⁵ Pacittiya LXIV (Vinaya III, 8).

⁷⁶ Pacittiya LXIX, (Vinaya III, 27).

⁷⁷ Sukumar Dutt, *Early Buddhist Monachism 600 B.C-100 B.C.* (New York: E.P. Dutton Co, 1924), 104-107.

⁷⁸ Mahavagga II.1:1-3 (Vin IV,130); Mahavagga IV. 1:1-1:14 (Vin IV, 208-213); Cullavagga IX (Vinaya V, 330-331)

cemaatine katılmak dini anlamda ikincil derecede bir konumu ifade eder.⁷⁹ Vinaya'da birçok pasaj keşiş olmanın önemine ve üstünlüğüne vurgu yapar. Buda'nın getirdiği öğretinin keşiş olmadan tam anlamıyla yaşanamayacağı belirtilir.⁸⁰

Dharmayı yaşayarak temsil etmesine ek olarak *dharmayı* anlatma yetki ve sorumluluğuna sahip olması da keşişler cemaatinin mutlak bir dinî otoriteye sahip olmasını sağlamıştır. Dindar bir kimse her ne kadar inançlı ve yetkin olsa da *dharmayı* anlatma ve öğretme görevi keşişlere has olduğu için *dharma* ile ilgili vaaz verme yetkisine sahip değildir.⁸¹ Yalnızca keşişler *dharmayı* anlatma yetkisine sahiptir, ayrıca *dharmayı* öğretmek keşişler için bir sorumluluktur. Keşişler dindarlardan gelen *dharmayı* dinleme isteklerini geri çevirme hakkına sahip değillerdir. Seyahat etmeleri yasak olan yağmur mevsiminde olsa dahi dindarların davetlerine riayet ederek *dharma* vaazı vermeye gitmeleri gerekir.⁸² Fakat Vinaya'daki diğer birtakım kurallar keşişlerin öğretinin detaylarını ve öğreti ile ilgili ulaştıkları mertebeleri dindarlara açıklamalarını yasaklar. *Pacittiya IV* keşişlerin *dharmayı* satır satır dindarlara öğretilmelerinin yasak olduğunu belirtir.⁸³ *Pacittiya VIII* ise keşişlerin eriştikleri mertebeleri ve manevi idrakleri dindarlara açıklamalarını yasaklar.⁸⁴ Bir başka kural ise keşişlerin diğer bir keşişin işlediği günahı dindarlara söylememesi gerektiğini belirtir.⁸⁵ Keşişlerin bir yandan *dharmayı* anlatma yetki ve sorumluluğuna sahipken diğer yandan *dharmayı* kendi otoritelerini sarsacak düzeyde açıklamalarının yasaklanması, cemaat içerisinde keşişlerin sahip olduğu mutlak dinî otoriteyi koruma amacının yansıması olarak değerlendirilebilir. Dahası yukarıda bahsedilen keşişler cemaatinin kendisini günahsız ve pak kılma zorunluluğunun da aynı amaca katkıda bulunduğu açıktır. Şüphesiz cemaatin günahsızlığı *dharmayı* temsil gücünü ve dolayısıyla keşişlerin dinî otoritesini sağlamlaştıran bir unsurdur.

Keşişler cemaatinin sahip olduğu mutlak dinî otorite karşısında dindarlar cemaati ise bir tür denetleyici otoriteyi ellerinde bulundurur. Vinaya incelendiğinde keşişlere yönelik kuralların birçoğunun dindarların şikâyeti, eleştirileri yahut tavsiyeleri üzerinde konulduğu görülür.⁸⁶ Vinaya keşiş yaşam tarzını dindar cemaatinin eleştirilerine maruz kalmayacak şekilde düzenlemeye azami derecede önem vermiştir.⁸⁷ Buda dindarların görüş ve önerilerini o derece önemsemiştir ki,

⁷⁹ Parajika I.3.16-17 (Vin. I, 30). Mahavagga I.7.11-15, Mahavagga V.1.13-15 (Vin. IV, 25, 240).

⁸⁰ Parajika I.3.11-12 (Vin. I, 22), Mahavagga V.1.10-13 (Vin. IV, 239); Cullavagga IX.1.1-4.2 (Vinaya V, 330-336).

⁸¹ Pacittiya LXXXIII (Vin III, 70-72).

⁸² Mahavagga III.5:4-5:5 (Vin IV,186).

⁸³ Pacittiya IV.2 (Vin. II, 190).

⁸⁴ Pacittiya VIII.2.1 (Vin. II, 211).

⁸⁵ Pacittiya IX.1 (Vin. II, 220).

⁸⁶ Bk. Culavagga V.1:1 (V,141), Mahavagga V.6:4 (IV, 251), Mahavagga V.10:4-5 (IV, 257), Nissaggiya II.1 (II,12) vb.

⁸⁷ Gregory Schopen, *Buddhist Nuns, Monks, and Other Wordly Matters* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2014), 277-279.

manastır hayatının en temel ritüellerinden birini dindar cemaatinden birinin tavsiyesi üzerine manastır rutinine dâhil etmiştir.⁸⁸ Keşişlerin yağmur sezonunda seyahat etmelerinin yasaklanması ve yağmur sezonu bitinceye değin üç ay boyunca sabit bir yerde ikamet etme zorunluluğunun getirilmesi de dindarların şikâyeti üzerine vuku bulmuştur. Yağmur mevsiminde seyahat etme yasağı gelmeden önce sadaka toplamak için turlara çıkmak keşişlerin günlük rutininin bir parçası durumundaydı. Fakat dindarlar keşişlerin yağmur mevsiminde turlara çıktığında dikili alanlara ve küçük canlılara zarar verdiğini, kurallara uymayan diğer dinî öğretilerin takipçilerinin dahi yağmur sezonunda seyahat etmediğini belirterek rahatsızlıklarını açıkça seslendirmişlerdir. Bunun üzerine Buda yağmur mevsimi boyunca seyahat etmeyi yasaklamış, kadın ve erkek keşişlerin bu süre boyunca sabit bir yerde ikamet etmelerini zorunlu hale getirmiştir.⁸⁹

Dindarların keşişler cemaati üzerindeki gözetleyici ve denetleyici otoritesini Vinaya'daki diğer birçok pasajda daha görmek mümkündür. Kitâgiri adlı bölgede yaşayan dindarlar bölgenin keşişlerini inanç ve erdemlerini kaybettikleri, yanlış kişilerin peşine takılıp kötü alışkanlıklar edindikleri ve ahlaksızlaştıkları noktasında Buda'ya şikâyet etmiş ve kendisinden bölgeye başka keşişler göndermesini istemişlerdir.⁹⁰ Diğer bir pasajda Udāyin adlı keşişin bir kadınla baş başa oturduğunu gören bir dindarın konuyu diğer keşişlere söylemesi üzerine Buda Udāyin'i azarlayıp keşişlerin gözden uzak bir yerde kadınlarla baş başa kalmalarını yasaklamıştır.⁹¹ Yine Udāyin adlı keşişin bir evin hanımlarına baş başa *dharma* vaazı vermesini uygun görmeyip eleştiren dindarların şikâyeti üzerine Buda keşişlerin kadınlara *dharma* vaazı vermesini tamamen yasaklamıştır. Fakat daha sonra bu yasağı eleştirip vaaz dinlemek isteyen dindar kadınların şikâyeti, Buda'nın kadınlara vaaz verme yasağını yumuşatması ve keşişlerin kadınlara beş altı cümle uzunluğunda vaaz vermesine izin vermesi ile sonuçlanmıştır.⁹² Başka bir pasaj manastıra *dharma* dinlemeye gelen dindarların keşişlerin uygunsuz davranışlarını eleştirmesi üzerine Buda'nın keşişlerin dindarların bulunduğu ortamda nasıl davranmaları gerektiği ile ilgili kurallar koymasından oluşmaktadır.⁹³ Diğer bir pasajda ise Buda'nın izni ile cemaate hediye edilen güneş şemsiyesini kullanan keşişleri dindarların eleştirmesi üzerine Buda'nın güneş şemsiyesi kullanımını yasaklaması anlatılır.⁹⁴

Vinaya'dan verilen bu örnekler ve benzeri onlarca örnek dindarların keşişler cemaati üzerinde sahip olduğu denetleyici otoriteye ışık tutmaktadır. Dindarlar cemaat içerisinde keşişlerin kurallara uygun yaşayıp yaşamadıklarını, keşiş yaşam

⁸⁸ Mahavagga II.1:1-3 (Vin IV,130).

⁸⁹ Mahavagga III.1-3.2 (Vin. IV, 183-184); Pacittiya XXXIX (Vin. III, 320-321).

⁹⁰ Sanghadisesa XIII.1.3-7 (Vin. I, 319-321).

⁹¹ Aniyata I.I (Vin. I, 330-332).

⁹² Pacittiya VII.1 (Vin. II, 203-205).

⁹³ Pacittiya V.1 (Vin. II, 194-195).

⁹⁴ Cullavagga V.22.2-23.3 (Vin. V, 180-181).

tarzının en ince ayrıntılarına dahi riayet edip etmediklerini kontrol eden bir konuma sahiptir. Ayrıca yağmur sezonunda seyahat yasağının gelmesi örneğinde olduğu gibi keşişlerin sosyal normlara uygun davranması ve dindarların yaşam koşullarına saygı göstermesi de dindarların keşişler cemaatinden bekledikleri davranış tarzları arasında yer almaktadır. Keşişler Buda'nın koyduğu kurallara ve sosyal normlara ters davranışlar sergilediklerinde dindarlar bu durumu eleştirip rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir. Dindarların bu rahatsızlık ve şikâyetleri ise konuyla ilgili kurallar konulması yahut konulan kuralların revize edilmesi ile sonuçlanmıştır. Keşişler dindarların *dharmaya* duydukları güveni sarsıcı her türlü davranıştan uzak durmak zorundadır. Bu nedenle dindarların eleştirileri, rahatsızlıkları ve tavsiyeleri keşişler cemaatinin şekillenmesinde oldukça etkin bir rol oynamıştır.

SONUÇ

Budist cemaatini oluşturan keşişler cemaati ile dindarlar cemaati arasındaki ilişki birtakım dinamikler üzerinde şekillenmiştir. Bu makalede karşılıklı cömertlik ilkesinin, keşişler cemaatinin kendini günahsız kılma sorumluluğunun ve daha da önemlisi iki cemaatin kendilerine has otoritelerinin dengeleyici gücün bu ilişkiyi şekillendiren en başat dinamikler olduğu görülmüştür. Karşılıklı etkileşim içindeki bu üç dinamik iki grup arasındaki ilişkiyi biçimlendirmiş, Budist cemaati yaşam tarzı açısından birbirinden farklılaşan iki cemaatin karşılıklı ihtiyaç, sorumluluk ve otorite temelinde bir bütün oluşturduğu sosyal bir yapı haline gelmiştir. Bu sosyal yapının devamlılığı büyük oranda bahsi geçen dinamiklerin ve bu dinamiklerin sonucu olan güç dengelerinin işlerliğine bağlıdır.

Sonuç olarak Vinaya özelinde keşişler cemaati ile dindarlar cemaati arasındaki ilişkiye bakıldığında bu ilişkinin basitçe açıklanmayacak kadar karmaşık ve çok yönlü olduğu görülür. Her iki cemaat farklı açılardan birbirlerine ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca her iki cemaatin birbirlerine karşı sorumluluk ve beklentileri bulunmaktadır. Daha da önemlisi her iki cemaatin de birbirleri üzerinde etkin olan kendilerine has otoriteleri vardır. Keşişler cemaati maddi ihtiyaçları ve yeni keşiş adayları için dindarlar cemaatine ihtiyaç duyarken, dindarlar cemaati *dharmaya* erişmek ve manevi kazanç için keşişlere ihtiyaç duymaktadır. Dindarlar cemaatinin keşişler cemaatine karşı bir sorumluluğu bulunmamaktadır ve fakat maddi açıdan dindarlar cemaatini desteklemeleri beklenir. Buna karşın keşişler cemaati dindarlar cemaatine karşı kendini manevi olarak tertemiz kılma sorumluluğuna sahiptir. Bu dindarlar cemaatinin maddi desteğine layık olmanın gereğidir. Keşişler cemaatinin kendini manevi açıdan tertemiz kılma sorumluluğu bir yandan kendi manevi otoritelerinin temelini oluştururken diğer yandan dindarlar cemaatine keşişler cemaati üzerinde örtük bir şekilde otorite sahibi olma işlevi kazandırmıştır. Keşişler cemaati dindarların maddi desteğine layık olmak için kendilerini manevi açıdan tertemiz kılma gereğini yerine getirerek dharmanın temsilcisi konumuna yükselirler. *Dharmanın* temsilcisi olma konumu keşişler cemaatine mutlak bir dinî otorite sağlar. Diğer yandan dindarlar cemaati de sadakalarını sundukları keşişlerin kurallara uygun bir şekilde yaşayıp yaşamadığını kontrol eden merci konumuna gelmiştir. Bu durum

da dindarlar cemaatinin keşişler cemaati üzerinde örtük bir denetleyici otorite kazanmasına neden olmuştur. Sonuç olarak iki cemaat arasındaki ilişkide ne bir taraf mutlak otoriteye sahiptir, ne tek taraflı bir bağımlılık söz konusudur, ne de tüm sorumluluk ve beklenti tek tarafa yüklenmiştir. Aksine her iki cemaat de kendine has bir otoriteye sahiptir, iki taraf da farklı açılardan birbirine bağımlıdır ve her iki grubun da sorumluluk ve beklentileri bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Brekke, Torkel. "Early Samgha and The Laity". *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 20/2 (1997), 7-32.

Chakravarti, Uma. "Renouncer and Householder in Early Buddhism". *The International Journal of Anthropology* 13 (1983), 70-83.

Dutt, Sukumar. *Early Buddhist Monachism 600 B.C-100 B.C.* New York: E.P. Dutton Co, 1924.

Gethin, Rupert. *The Foundation of Buddhism.* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Getz, Daniel A. "Precepts." *Encyclopedia of Buddhism.* ed. Robert E. Buswell. 673-675. USA: Macmillan Reference, 2004.

Gomrich, Richard F. *Theravada Buddhism A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo.* London: Routledge, Second Edition, 2006.

Hardacre, Helen. "Laity". *Encyclopedia of Buddhism.* ed. Robert E. Buswell. 445-449. USA: Macmillan Reference 2004.

Heirman, Ann ve Stephan Peter Bumbacher (ed.). *The Spread of Buddhism.* Leiden: Brill, 2007.

Hirakawa, Akira. *A History of Indian Buddhism From Śākyamuni to Early Mahāyāna.* çev. Paul Groner. USA: University of Hawaii Press, 1990.

Holt, Clifford. "Refuges". *Encyclopedia of Buddhism.* ed. Robert E. Buswell, 714. USA: Macmillan Reference, 2004.

Huntington, Susan L. *Lay Ritual In The Early Buddhist Art of India.* Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Science, 2012.

Hüsken, Ute. "The Eight Garudhammas". çev.Thea Mohr ve Jampa Tsedroen. *Dignity and Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns.* 143-148. Boston: Wisdom Publications, 2010.

Jansen, Berthe. *The Monastery Rules.* USA: University of California Press, 2018.

Kieschnick, John. "Monks". *Encyclopedia of Buddhism.* ed. Robert E. Buswell. 565-568. USA: Macmillan Reference, 2004.

Lamotte, Étienne. *History of Indian Buddhism From the Origins to the Śāka Era.* çev. Sara Webb-Boin ve Jean Dantinne. Louvain-La-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1988.

Silk, Jonathan A. *Managing Monks Administrators and Administrative Roles in Indian Buddhist Monasticism.* Oxford: Oxford University Press, 2008.

Schopen, Gregory *Bones, Stones, and Buddhist Monks, Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India.* USA: University of Hawaii Press, 1997.

Schopen, Gregory. *Buddhist Monks and Business Matters Still More Papers on Monastic Buddhism in India.* Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.

Schopen, Gregory. *Buddhist Nuns, Monks, and Other Wordly Matters Recent Papers on Monastic Buddhism in India.* Honolulu: University of Hawaii Press, 2014.

The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka). çev. I. B. Horner. Vol.VI. Oxford: The Pali Text Society, 2004.

The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka). çev. I. B. Horner. Vol.I. London: Luzac and Company Ltd, 1949.

The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka). çev. I. B. Horner. Vol.II. Oxford: The Pali Text Society, 2004.

The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka). çev. I. B. Horner. Vol.III. Oxford: The Pali Text Society, 2004.

The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka). çev. I. B. Horner. Vol.IV. Lancaster: The Pali Text Society, 2007.

The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka). çev. I. B. Horner. Vol.V. Oxford: The Pali Text Society, 2001.

Tieken, Herman. "The Buddhist Pavāranā Ceremony According to the Pāli Vinaya". *Journal of Indian Philosophy* 30/3 (2002), 271-289.

Tsomo, Karma Lekshe. "Nuns". *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 606-611. USA: Macmillan Reference, 2004.

Wijayaratna, Mohan. *Buddhist Monastic Life According to the Texts of the Theravāda Tradition*. çev. Claude Grangier ve Steven Collins. New York: Cambridge University Press. 1990.

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 8

KANT VE ONTOLOJİK ARGÜMAN

Kant and the Ontological Argument

Fatma Nur AĞCA, Doktor Adayı

Ankara Üniversitesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı | Ankara University, Department of Philosophy of Religion
fatmanur.arslan88@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3725-0498>

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

Başyuru Tarihi | Date Received: 20.11.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 31.12.2021

Atıf | Cite As

AĞCA, F. N. "Kant ve Ontolojik Argüman". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/8 (Aralık 2021): 248-265

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.

KANT VE ONTOLOJİK ARGÜMAN*

Fatma Nur AĞCA

ÖZ

Ontolojik argüman, Tanrı'nın varlığını *a priori* yolla ispatlaması açısından diğer teistik argümanlardan ayrılmaktadır. Belirli bir mahiyete sahip olduğu düşünülen Tanrı'nın varlığının Tanrı kavramının kavramsal çözümlemesinden hareketle çıkarılabileceği düşüncesi, bu argümanın temel tezlerinden biridir. Bu makale ontolojik argüman için en etkili ve kat'i eleştiri olarak kabul edilen Immanuel Kant'ın eleştirilerini etraflı bir biçimde ele almayı ve bu eleştirilerin tutarlı olup olmadığını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Anselm ve Descartes'a göre, kendisinden daha büyüğü düşünülmemeyen veya en mükemmel varlık olarak tanımladıkları Tanrı kavramı ile O'nun gerçek varlığı arasında zorunlu bir ilişki vardır. Kant ise varlığın herhangi bir şeyin kavramında içerilemeyeceği eleştirisi ile buna karşı çıkmaktadır. Makalede ontolojik argümanın Anselm ve Descartes tarafından savunulan klasik versiyonları ele alındıktan sonra, Kant'ın varlık bildiren önermelerin analitik olamayacağı ve varlığın gerçek bir yüklem olmadığı şeklindeki eleştirilerinin tutarsız ve yetersiz olduğu savunulmaktadır. Ayrıca bu eleştirilerin Tanrı'nın varlığını *a priori* yolla ispatlamanın önünde bir engel olarak görülemeyeceği ve önemli ölçüde cevaplanabilir nitelikte olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Tanrı, Ontolojik Argüman, Kant, Anselm, Descartes.

ABSTRACT

Kant and the Ontological Argument

Ontological argument differs from other theistic arguments in terms of proving the existence of God *a priori*. The idea that the existence of God, who is thought to have a certain nature, can be deduced from the analysis of the concept of God, is one of the most fundamental theses of this argument. This article aims to discuss Kant's criticism comprehensively, which is accepted as the most effective and decisive criticism of the ontological argument and to evaluate whether these criticisms are consistent or not. According to Anselm and Descartes, there is a necessary relation between the concept of God and his real existence. Kant objects this with his criticism that existence cannot be included in the concept of anything. Having examined the classical versions of the ontological argument defended by Anselm and Descartes, it is argued that Kant's criticisms that no existential statements are analytic and existence is not a real predicate are both inconsistent

* Bu makale yazarın "Kant'ın Ontolojik Argümanı Eleştirisi" başlıklı Yüksek Lisans tezinin gözden geçirilmesi ile üretilmiştir.

and insufficient. In addition, it is concluded that these criticisms cannot be seen as an obstacle to proving the existence of God *a priori* way and can be answered significantly.

Keywords: Existence, God, Ontological Argument, Kant, Anselm, Descartes.

GİRİŞ

Ontolojik argümanın şimdiye kadar oluşturulmuş pek çok versiyonundan bahsetmek mümkündür. Bütün bu versiyonlar belli başlı noktalarda ayrılırlar da hepsinin Tanrı kavramının anlamının veya mahiyetinin tam olarak anlaşılması durumunda O'nun gerçekten var olduğu sonucuna ulaşmamız gerektiği tezini bir şekilde içerisinde barındırdığı iddia edilebilir. Buna göre Tanrı kavramına sahip olan birinin Tanrı'nın varlığından kuşku duyması rasyonel olamaz. Argümanın *a priori* karakterini Tanrı kavramı dışında tecrübi hiçbir olguya başvurmaması vermektedir.¹ Sırf kavramsal çözümlenmeden hareket ederek varlığa ulaşma ve Tanrı'nın var olduğuna ulaşmak için Tanrı dışındaki herhangi bir şeye başvurmanın gerekli olmadığı düşüncesi aynı zamanda bu argümanın en temel ayırt edici özelliklerindedir. Ontolojik argüman, kontenjan alemin varlığından hareket eden kozmolojik argüman ve alemdeki düzenden hareket eden teleolojik argümandan farklı olarak, aşılabilir derecede mükemmel varlığın var olduğu sonucuna mantıksal çıkarım yoluyla ulaşmaktadır. Özellikle Kant'ın işaret ettiği, kozmolojik ve teleolojik argümanın ontolojik argümanın başarılı olması durumunda başarılı olacağı düşüncesi, bu argümanın diğer argümanlara nazaran ne kadar öncelikli bir konumda olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.²

Ontolojik argüman denildiğinde akla gelen ilk isimlerden biri St. Anselm (1033-1109)'dir. Tanrı'yı "kendisinden daha büyüğü düşünülemeden" olarak tanımlamakla argümanına başlayan Anselm, bu şekildeki bir Tanrı fikrinin O'nu inkâr ettiğini iddia edende bile bulunduğunu ve Tanrı denildiğinde bu kavramdan "kendisinden daha büyüğü düşünülemeden" olarak anladığını belirtir.³ Buna göre "Tanrı yoktur" diyen kişinin zihninde bile Tanrı denildiğinde bu şekilde bir anlam bulunmaktadır. Anselm buradan hareketle saçmaya indirgeme yöntemine dayanarak, Tanrı kavramının anlamının anlaşılması durumunda O'nun gerçekten var olduğunun kabul edilmesinin zorunlu olduğu sonucuna ulaşmaya çalışır. Argümanının mantık örgüsü şu şekilde ilerlemektedir: Eğer "kendisinden daha büyüğü düşünülemeden" olarak tanımladığımız Tanrı sadece zihinde bulunuyorsa, bu birtakım çelişkili sonuçlar doğuracaktır. Tanrı'nın sadece zihinde bulunması O'nun "kendisinden daha büyüğü düşünülemeden" olması ile bağdaşmayacağı için

¹ Richard Taylor, "Introduction", *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, ed. Alvin Plantinga (London: Macmillan, 1965), vii.

² John Hick, *Arguments for the Existence of God* (New York: Herder and Herder, 1971), 68.

³ St. Anselm, "Proslogion", İng. çev. Jasper Hopkins and Herbert Richardson, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury* (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000), Chapter II, 93.

Tanrı'nın gerçekte de var olduğu sonucuna ulaşmak zorunda oluruz. Çünkü "kendisinden daha büyüğü düşünemeyen" varlığın sadece zihinde bulunması durumunda, sadece zihinde bulunan bu varlıktan daha büyük gerçekte de var olan varlıkları düşünmek mümkün olacaktır. Bu durum ise "kendisinden daha büyüğü düşünemeyen" varlığın "kendisinden daha büyüğü düşünülebilir" olduğu sonucunu doğuracaktır. "Kendisinden daha büyüğü düşünemeyen" varlığın hem zihinde hem de gerçeklikte var olduğunun kabul edilmesi durumunda bu şekilde çelişkili bir sonuç ortaya çıkmamış olacaktır.⁴

Görüldüğü üzere Tanrı'nın tanımı gereği "kendisinden daha büyüğü düşünemeyen" varlık olarak tanımlanması, Anselm'in kavramsal çözümlmeye dayalı argümanı için çıkış noktası niteliğindedir. Buna göre bu mahiyete sahip olan bir Tanrı kavramının neyi içerdiği veya gerektirdiği anlaşıldığında Tanrı'nın gerçekten var olduğu sonucuna ulaşmak kaçınılmaz olacaktır.⁵ Herhangi bir şeyin mahiyetinin bilinmesinden onun gerçek varlığına ulaşılabilceği şeklindeki ontolojik argümanın bu temel tezi hem Kant'ın hem de ontolojik argümana eleştiri yöneltenlerin özellikle üzerinde durduğu en önemli hususlardan biridir.

Anselm'in bu ontolojik argümanından başka ileri sürdüğü ve Tanrı'nın zorunlu varlığını konu alan bir ontolojik argüman versiyonu daha bulunmaktadır. Her iki versiyonun kavramsal olarak çıkış noktaları farklı olsa da birbirinden tamamen bağımsız oldukları da ileri sürülemez. Özellikle N. Malcolm'un gündeme getirdiği ve bu versiyonunun Kant'ın eleştirilerine muhatap olmadığını iddia ettiği⁶ bu argümanda Tanrı'nın yokluğunun düşünülmemesi noktasına vurgu yapılmıştır. Yokluğu düşünemeyen bir varlığın yokluğu düşünülebilir bir varlıktan daha büyük olduğu ise yine şu şekilde bir saçmaya indirgeme yöntemi ile açıklanmaktadır: Kendisinden daha büyüğü düşünemeyen varlığın yokluğunun düşünülebilmesi durumunda, bu varlığın artık kendisinden daha büyüğü düşünemeyen bir varlık olarak düşünülmesi imkansız olacaktır.⁷ Görüldüğü üzere argümanın bu ikinci versiyonunda sadece varlık veya yokluk kavramları üzerinden değil, zorunluluk ve imkansızlık gibi modal kavramlar üzerinden bir çıkarım yapılmaktadır. İlkinden farklı olarak sonuç sadece Tanrı'nın var olduğu değil, aynı zamanda zorunlu olarak var olduğu şeklindedir.⁸

Ontolojik argüman denildiğinde akla gelen bir diğer isim ise R. Descartes (1596-1650)'tir. Descartes'in argümanı Tanrı kavramının çözümlenmesi ile oluşması

⁴ Anselm, "Proslogion", Chapter II, 93-94.

⁵ Anselm'in ontolojik argümanına ispatlamak istediği şeyi önceden varsaydığı (beg the question) ve dolayısıyla döngüsellik olduğu şeklinde itirazlar yaygın olsa da burada argümanın geçerli bir yapıya sahip olduğunu ve kendi içerisinde tutarlı olduğunu belirtebiliriz.

⁶ Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Argument", *The Philosophical Review* 69/1 (1960), 44.

⁷ Anselm, "Proslogion", Chapter III, 94.

⁸ Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), 85; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 29.

bakımından Anselm'in argümanı ile benzerlik gösterse de mükemmellik kavramından hareket etmesi noktasında birtakım farklılıklar göstermektedir. Tanrı'yı "kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık" olarak tanımlayan Anselm'in aksine Descartes, Tanrı'yı "en mükemmel varlık" olarak tanımlar. Tanrı veya en mükemmel varlık fikrini tıpkı sayı veya şekil fikri gibi kendimizde bulduğumuzu belirten Descartes, nasıl ki birtakım şekil ve sayıların niteliklerinin onların mahiyetine ait olduğunu çıkarabiliyorsak, var olmanın da Tanrı'nın mahiyetine ait olduğunu çıkarabileceğimizi savunur.⁹ Varlığın Tanrı'nın mahiyetinden ayrı düşünülemeyeceği düşüncesi Descartes'in ontolojik argümanında önemli bir rol oynamaktadır. Buna göre, üçgenin üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olmasının üçgenin mahiyetinden veya dağ fikrinin vadi fikrinden ayrı düşünülmemesine benzer şekilde Tanrı'yı da "var olmayan" olarak düşünmem mümkün değildir. Çünkü Tanrı tanımı gereği en mükemmel varlık ise, bir mükemmellik olan varlıktan yoksun olması düşünülemez.¹⁰ Görüldüğü üzere varlığı bir mükemmellik olarak görmesi sonucu Descartes, Tanrı'nın en mükemmel varlık olması noktasında sahip olduğu niteliklerle var olma niteliği arasında "analitik bir bağlantı" olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.¹¹ Bu durumda Tanrı'nın aşılabilir derecede mükemmel olup var olmaması veya yokluğunun düşünülmesi birbiri ile bağdaşmamaktadır.

Descartes'a göre, Tanrı'nın varlığı ile mahiyeti arasındaki bu zorunlu bağlantı bizim düşüncelerimizden bağımsızdır ve bunun kaynağı bizatihi Tanrı'nın varlığının zorunluluğudur.¹² Tanrı bu şekilde her ne kadar varlığı zorunlu ve dolayısıyla yokluğu imkânsız bir varlık olarak nitelendirilse de, bu aşamada Tanrı'nın gerçekte veya ontolojik olarak zorunlu olduğu sonucuna ulaşıp ulaşılamayacağı sorusu akla gelmektedir. Önermesel zorunluluktan ontolojik zorunluluğa geçilemeyeceği tezi, ontolojik argümana yönelik eleştirilerde ciddi bir yer tutar.¹³ Bir şeyin mahiyetini bilmek suretiyle onun gerçekten var olduğu sonucuna ulaşıp ulaşılamayacağı ise üzerinde durulmaya değerdir. Bizim de bu makalede amacımız, Tanrı'nın tanımından hareketle O'nun gerçekten var olduğu veya varlığının zorunlu olduğu düşüncesine geçmenin meşru olmadığı yönündeki eleştirileri değerlendirmektir. Bu bağlamda özellikle Kant'ın gündeme getirdiği varlık bildiren önermelerin analitik olamayacağı ve varlığın gerçek bir yüklem olmadığı şeklindeki eleştirilerinin ontolojik argümanın başarısız olduğu iddiası için yeterli ve etkili olamayacağı tezi temellendirilmeye çalışılacaktır.

1. VARLIK BİLDİREN ÖNERMELER ANALİTİK OLAMAZ

Tanrı'nın varlığının tıpkı mantık ve matematikte olduğu gibi sırf akılla ve

⁹ Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, II, İng. çev. John Cottingham vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 45.

¹⁰ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, II, 46; Jordan Howard Sobel, *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God* (New York: Cambridge University Press, 2004), 32.

¹¹ Hick, *Arguments for the Existence of God*, 79.

¹² Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, II, 46.

¹³ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 155.

kesinlik ifade eden delillerle ispatlanması mümkün müdür? Ontolojik argüman ile ulaşılmaya çalışılan “Tanrı vardır” önermesinin zorunlu olduğu tezi, özellikle D. Hume ve I. Kant ile yaygınlaşan varlık bildiren önermelerin analitik olamayacağı söyleminin de etkisiyle birtakım eleştirilere tabi tutulmuştur.

Kant herhangi bir şeyin gerçekte var olduğunu ispat edebilmenin tek yolunun tecrübe olduğu, sırf kavramsal düzlemde kalınarak o şeyin var olup olmadığına karar verilemeyeceği kanaatindedir. Ona göre, zorunlu varlık kavramı saf aklın bir kavramıdır ve sırf akılla bu fikrin nesnel gerçekliğinin ispatlanması düşünülemez.¹⁴ Dolayısıyla Kant’ın düşüncesinde herhangi bir şeyin varlığını sırf tanımından hareketle *a priori* olarak ispatlamak mümkün görünmemektedir. Ontolojik argümanda zorunlu varlık kavramını yokluğunun düşünülmesi imkânsız olan şekilde tanımladığımızda, buradan hareketle “Tanrı vardır” önermesinin *zorunlu olarak doğru*, “Tanrı yoktur” önermesinin ise *zorunlu olarak yanlış* olduğu sonucuna ulaşılır.¹⁵ Ancak “Tanrı yoktur” şeklindeki negatif varlık iddiasının zorunlu olarak yanlış veya kendi kendisiyle çelişkili olup olamayacağı tartışma konusu olmuştur. Kant’a göre, zorunlu varlığı yokluğu düşünemeyen şekilde tanımlamak oldukça kolay olsa da bu ontolojik argüman için işe yarar bir şey değildir. Çünkü bu tanımlamanın zorunlu varlığın yokluğunun nasıl imkânsız veya varlığının nasıl mümkün olduğuna dair bir açıklama sunduğu iddia edilemez.¹⁶ “Mutlak olarak zorunlu varlık” denildiğinde aslında “hiçbir şey” hakkında (hiçbir şeye delalet etmeyen bir şey hakkında) düşünüyor olabiliriz.¹⁷

Önermelerin zorunluluğu ile nesnelere zorunluluğu ayırmasına giden Kant’ın düşüncesinde “önermelerin mutlak zorunluluğu nesnelere şartlı zorunluluğu” anlamındadır. Sözelimi, “Üçgen üç açıya sahiptir” şeklindeki önermenin geometride mutlak olarak zorunlu olduğundan bahsedilebilse de burada nesnelere mutlak zorunluluğundan bahsedilemez. Kant üçgenin varsayılması durumunda üç açısının da zorunlu olarak var olacağı düşüncesine herhangi bir kavramın varlığı içerecek şekilde ele alınamayacağından hareketle karşı çıkar. Buna göre bir kavramın varsayılması suretiyle onun var olduğu sonucuna ulaşamayız.¹⁸ Şeylerin mutlak zorunluluğundan bahsetmenin anlamsız olmasından hareketle, Kant “Zorunlu Varlık” kavramının da anlamsız olduğu sonucuna ulaşmaya çalışır. Kant’ın düşüncesinde mutlak zorunluluk sadece önermelere yüklenebiliyorsa, bu durumda

¹⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. ve ed. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), A592-B620, 563.

¹⁵ Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, 156.

¹⁶ Leibniz’in de benzer bir noktaya dikkat çektiğini burada belirtmemiz yerinde olacaktır. Özellikle Descartes tarafından sunulan ontolojik argüman versiyonunun tamamlanmamış olduğunu ifade eden Leibniz, Tanrı’nın varlığının mümkün olduğunun gösterilmesi durumunda bu argümanın başarılı olabileceğini savunur. Buna göre, imkânsız olduğu ortaya konulmadığı sürece Tanrı’nın varlığının mümkün olduğu varsayılabilir. Robert Merrihew Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (New York: Oxford University Press, 1994), 135.

¹⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, A 593/B 621, 564.

¹⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, A 594/B 622, 564-565.

hiçbir varlığın gerçekte mutlak biçimde zorunlu olduğundan bahsetmek uygun değildir.

O halde Tanrı'nın tanımı gereği kendisinden daha büyüğü düşünemeyen veya mükemmel varlık olarak tanımlanmasından hareketle yokluğunun imkânsız olduğu sonucuna ulaşmak ne kadar isabetlidir? Önermelerdeki zorunluluktan varlıktaki zorunluluğa geçilemeyeceği eleştirisi ile bağlantılı olarak Kant'a göre, özdeş ya da analitik bir önermede konuyu reddetmeksizin yüklemi reddetmek bir çelişki doğursa da hem konu hem yüklem birlikte reddedildiğinde çelişki doğuracak bir durum kalmamaktadır. Örneğin bir üçgenin var olduğunu varsayıldıktan sonra üç açısının olduğunu reddettiğimizde kendi kendimizle çelişiriz, ancak üç açılıyla beraber üçgenin varlığını reddettiğimizde çelişki ortadan kalkar. Aynı durumun "mutlak zorunlu varlık" için de geçerli olduğunu düşünen Kant'a göre, "Tanrı her şeye gücü yetendir" önermesi zorunlu olsa da bu önermenin konusu olan Tanrı reddedildiğinde O'nun sıfatları da reddedileceğinden dolayı tıpkı üçgen örneğinde olduğu gibi çelişki ortadan kalkmaktadır.¹⁹ Kant herhangi bir şeyin varlığını reddetmede içsel bir çelişki olamayacağını bu şekilde temellendirmeye çalışır. Kant'ın burada ulaşmaya çalıştığı sonuç "Tanrı yoktur" önermesinde herhangi bir içsel çelişki olamayacağını veya bu önermenin kendi kendisiyle çelişen bir önerme olamayacağını ispat etmektir.

Karşıtı çelişki içermediği sürece bir şeyin *a priori* olarak ispatlanmasının mümkün olmadığını savunan Hume da Kant'ı sezinler biçimde var olduğunu düşünebildiğimiz her şeyin yokluğunu da çelişkiye düşmeksizin düşünebileceğimizi savunur. Buradan hareketle Hume zorunlu varlık kavramının hiçbir tutarlı anlamından söz edilemeyeceği sonucuna ulaşır. Çünkü Hume'a göre her ne kadar ontolojik argümanda Tanrı'nın mahiyetinden yokluğunun düşünülmesinin imkansız olduğu sonucuna ulaşılsa da bu zihnin iki kere ikinin dört ettiğine ulaştığı gibi kesinlikte ve zorunlukta bir sonuç olamaz. Bu durumda Hume'un düşüncesine göre, bir şeyin her zaman var olduğuna ve yokluğunun düşünülmeceğine, var olarak düşünülen her şeyin yok olarak düşünülebileceği temelinde itiraz edilebilir.²⁰ Hume bu eleştirileriyle Tanrı da dahil olmak üzere herhangi bir varlık için tıpkı mantık ve matematikte olduğu gibi mantıksal bir zorunluluktan söz edilemeyeceğine işaret eder. Bu düşünceye göre, Tanrı ister kendisinden daha büyüğü düşünemeyen ister mükemmel varlık olarak tanımlansın, sırf bu tanımlamadan hareketle varlığının zorunlu olduğu sonucuna ulaşılamaz.

Zorunluluğun varlıklara uygulanamayacağı ve varlık yüklemine çelişkiye düşülmeceğin reddedilebileceği düşüncesinin temelinde, zorunluluğun sadece analitik (yüklemi konuya dahil olan) önermelere özgü olduğu düşüncesi yatar. Kant'ın düşüncesine göre, varlık bildiren önermelerin sentetik olduğunun kabul

¹⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, A 594/B 622, A 595/B 623, 565.

²⁰ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 154-155.

edilmesi durumunda yüklem olan (önermedeki konu-yüklem ilişkisindeki konumu açısından, sentaktik bir unsur olarak) varlığın reddedilmesi herhangi bir çelişki ortaya çıkarmayacaktır. Yüklemine reddedilmesi durumunda çelişki ortaya çıkması durumu, sadece analitik veya totolojik önermelere özgüdür.²¹ O halde “Tanrı vardır” önermesi analitik bir önerme midir yoksa sentetik bir önerme midir? Kant’ın varlık kavramını bu şekilde açıklaması sonucunda ontolojik argüman savunucularını şu ikilemde bırakmak istediği yorumu yapılabilir: “Tanrı vardır” önermesi analitikse, bu önermedeki varlık iddiası o şeyin düşüncesine veya kavramına bir şey eklemeyecektir. Diğer seçenek olan “Tanrı vardır” önermesinin sentetik olması durumunda ise, Tanrı’nın yokluğu düşünülmemeyen olduğu düşüncesi tehlikeye girecek ve “Tanrı yoktur” önermesinin kendi kendisiyle çelişen veya içsel bir çelişki barındıran bir önerme olduğundan söz edilemeyecektir.²² Buna göre “Tanrı vardır” önermesi analitikse ontolojik argüman bir totolojinin ifadesinden başka bir şey olmayacak, eğer sentetikse bu argümanla ulaşılan sonuç zorunluluk veya kesinlik ifade eden bir sonuç olmayacaktır.

Kant’ın bu eleştirisi kendi içerisinde ne kadar tutarlıdır? Ayrıca bu eleştiri ontolojik argümanla ulaşılan “Tanrı vardır” önermesinin zorunlu olduğu iddiasını çürütmek için yeterli görülebilir mi? Kant’ın varlığın bir kavramda özsel olarak içerilemeyeceği, dolayısıyla varlık bildiren önermelerin inkarında da bir çelişki bulunmadığı tezi göz önünde bulundurulduğunda, buradan ontolojik kanıtın imkansızlığına dair bir sonuç çıkarmak geçerli midir?

Anselm’in yokluğu düşünülebilen bir varlıktansa yokluğu düşünülmemeyen bir varlığın “kendisinden daha büyüğü düşünülmemeyen” olacağı şeklindeki argümanını düşündüğümüzde, Kant vb. düşünenlere göre bu şekilde bir çıkarımın zorunluluğundan bahsedilemez. Peki Kant Tanrı’nın zorunlu varlığı ile üçgenin üç açısının bulunduğunu kıyaslamasında isabetli midir? Malcolm Kant’ın “Tanrı zorunlu olarak vardır” veya “Tanrı zorunlu varlıktır” önermelerini “Üçgen üç açıya sahiptir”

²¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, A 597/B 625, A 598/B 626, 566. Kant bir önermede konu-yüklem ilişkisinin iki açıdan düşünülebileceğini belirtir. B yüklemi A konusuna dahil olursa, bir diğer ifadeyle bu kavramda içerilirse bu önerme analitik bir önermedir. Eğer B yüklemi A kavramına dahil olmazsa sentetik bir önermedir. “Tüm cisimler yer kaplar” önermesinde “yer kaplama” cisim tarafından zaten içerilmektedir ve bu analitik bir önermedir. Analitik önermelerde yüklem konuyu açıklama (clarification) vazifesi görmektedir. “Tüm cisimler ağırdır” önermesinde ise sadece kavramda düşünülenenden daha farklı bir şey eklenmekte ve konuyu genişletmektedir (amplification). Bu açıdan sentetik bir önermedir. Kant, *Critique of Pure Reason*, A 7/ B11 130. Analitik-sentetik ayrımı temelde semantik bir ayrımdır, ancak metafiziksel düzlemde yapılan zorunlu-olumsal ayrımından ve epistemolojik düzlemdeki *a priori/a posteriori* ayrımından da tamamen bağımsız değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Reçber, “Analitik-Sentetik”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. A. Cevizci (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), 1/356. Analitik önermeler, doğruluğu kendisini oluşturan terimlerin doğruluğuna bağlı olan önermelerdir. Buna karşılık sentetik önermelerin doğruluğu ise gerçek dünyadaki olgulara bağlıdır. Önermenin doğruluğu açısından ele alındığında bu onun metafiziksel yönünü ifade eder. Ancak analitik önermelerde olduğu gibi bu önermeyi oluşturan terimlerin anlamının bilinmesiyle doğruluğunun bilinebileceği veya sentetik önermelerde olduğu gibi olgulardan hareketle bilinebileceği noktası, bu ayrımın epistemolojik yönünü yansıtır. Ayrıca bk. Georges Rey, “The Analytic/Synthetic Distinction”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 30 Aralık 2021).

²² Nicholas Everitt, “Kant’s Discussion of the Ontological Argument”, *Kant Studien* 86/4 (1995), 391.

önermesinin koşulluluğuna benzetmesinde isabetli olmadığını savunur. “Tanrı zorunlu varlıktır” önermesinin bu önermeden farklı olduğunu belirten Malcolm’a göre, “Üçgen üç açısı sahiptir” önermesi “Eğer üçgen varsa (ki olmaması da mümkündür) üç açısı da zorunlu olarak vardır” şeklinde koşullu olarak ifade edilebilir, ancak “Tanrı zorunlu varlıktır” önermesinin çelişkiye düşülmeksizin koşullu olarak ifade edilmesi düşünülemez. Kant “Tanrı varsa, bu durumda zorunlu olarak vardır” şeklindeki bir önermede konunun reddedilmesinin mümkün olduğunu göstermeye çalışır. Ancak bu benzetme “Kare zorunlu olarak dört kenara sahiptir, fakat dört kenara sahip olmaması da mümkündür” önermesindeki gibi kendi kendisiyle çelişir. Bütün bunlardan hareketle Tanrı’nın zorunluluğunun “Eğer üçgen varsa üç açısı da zorunlu olarak vardır” şeklinde bir koşulluluk sergilediğinden bahsetmek uygun görünmemektedir. Çünkü Tanrı’nın zorunlu olarak var olmasının ön koşulu O’nun var olması değildir. Dolayısıyla hem konuyu hem yüklemi reddetmek suretiyle çelişkinin oluşmayacağı düşüncesi Tanrı’nın zorunlu varlığı için söz konusu olamaz.²³ O halde Tanrı kavramından üçgenin üç açılarının iptal edilebildiği gibi varlığın iptal edilebilmesi ontolojik argümanın temel sezgileriyle bağdaşmamaktadır. Üçgenin açılarıyla birlikte reddedilmesinin çelişki doğurmamasının, Tanrı’nın varlığının da çelişkiye düşülmeksizin reddedilebileceğini temellendirmek için kullanılması uygun görünmemektedir.

Sırf kavramdan hareketle bir şeyin gerçekte var olduğunun çıkarılamayacağı düşüncesine kavramdan hareketle birtakım şeylerin yokluğu sonucunu çıkarabileceğimiz temelinde itiraz edilebilir. Sözelimi “yuvarlak” ve “kare” kavramlarının anlamını kavradığımızda “Yuvarlak kareler yoktur” önermesini çıkarabiliyorsak ve “Yuvarlak kareler yoktur” önermesinin analitik olduğu iddia edilebiliyorsa, “Zorunlu varlık vardır” önermesinin analitik olduğunun iddia edilmesinin önünde de bir engel görünmemektedir.²⁴ O halde kavramdan hareketle bir şeyin yokluğuna ulaşılabilirse, yine kavramdan hareketle o şeyin varlığına ulaşmanın da mümkün olduğunu iddia edebiliriz.

Plantinga, Kant’ın varlık bildiren hiçbir önermenin zorunlu olarak doğru olamayacağını savunurken bununla dar manada analitik olamayacağı anlamını mı kastettiğinin netleştirilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü Kant eğer “Tanrı vardır” önermesinin analitik olmaması noktasında zorunlu olarak doğru olamayacağını kastediyorsa, bu Anselm’in argümanı ile çok da ilgili olmayacaktır. Zira Anselm’e göre, varlığın yokluktan daha çok büyüklük ifade etmesi, zorunlu olarak analitik değil zorunlu olarak doğrudur. Bu durumda Kant’ın eleştirilerinin Anselm’in argümanı ile ilişkili olabilmesi, varlık bildiren hiçbir önermenin zorunlu olarak doğru olamayacağını temellendirmesine bağlıdır.²⁵ O halde zorunluluğu dar manada

²³ Malcolm, “Anselm’s Ontological Argument”, 58-59.

²⁴ Anthony Kenny, *What I Believe* (London & New York: Continuum, 2006), 34.

²⁵ Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A Study of Rational Justification of Belief in God* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967), 30-31.

analitik önermelere özgü olmakla sınırlamak ve varlık bildiren hiçbir önermenin zorunlu olarak doğru olamayacağını ileri sürmek oldukça keyfi görünmektedir. Matematik ve geometride olduğu gibi zorunlu olarak analitik olmasa da zorunlu olarak doğru olduğunu söyleyebileceğimiz pek çok önerme vardır. Sözelimi, “17 ve 20 arasında bir asal sayı vardır” veya “6’dan sonra gelen sayı 5’ten büyüktür” gibi önermelerin hem zorunlu olarak doğru hem de varlık bildiren önermeler olduğunu belirtebiliriz.²⁶ Bu durumda zorunluluk ve analitikliğin ne karşılıklı olarak birbirlerini tam olarak gerektirdiğinden ne de aralarında birebir örtüşümden bahsedilebilir. Bütün bunlar bizi Kant’ın zorunluluğu önermesel alanla sınırlandırmasının geçerliliğini yeniden gözden geçirmeye sevk etmektedir. Önermelerdeki zorunluluktan varlıktaki zorunluluğa geçilemeyeceği düşüncesi, kanıtlanmamış bir varsayımdan öteye geçememektedir.

Kant’ın zorunluluk ve analitikliği bir anlamda özdeşleştirmesinin ve bütün varlık bildiren önermelerin ancak ve ancak sentetik olabileceğini savunmasının arka planında Malcolm’un da işaret ettiği gibi, “bütün varlık bildiren önermelerin kontenjan olduğu” şeklindeki modern düşünce yer almaktadır.²⁷ Ancak Kant’ın bu şekilde bir genelleme yapmaktansa, neden bazı varlık bildiren önermelerin zorunlu olarak doğru olduğunun düşünülemediğinin açıklamasını yapması gerekmektedir. Ayrıca ontolojik argümanı savunanların en temel tezlerinden biri, varlık bildiren sadece bir analitik önerme bulunduğu, Tanrı’nın mahiyetindeki bir özellikten dolayı bu önermenin de “Tanrı vardır” önermesi olduğudur. Buna göre sadece “Tanrı” kavramı söz konusu olduğunda yokluğu savunulduğunda bir çelişki ortaya çıkar. Kant bu eleştirisi ile ontolojik argümanı savunanların sadece bir analitik önerme bulunduğu ve bunun da Tanrı’nın mahiyetinden kaynaklandığı için sadece Tanrı’ya özgü olduğu inancını bıraktıracak makul gerekçeler öne sürmüş değildir.²⁸ Sonuç olarak, varlık bildiren önermelerin zorunlu olamayacağı eleştirisinin hem kendi içerisinde tutarlılığından hem de bu eleştirinin kendisinin zorunluluğundan söz etmemiz güç görünmektedir.

2. VARLIK GERÇEK BİR YÜKLEM DEĞİLDİR

Kant’ın ontolojik argümanı eleştirisinde dayandığı en temel yargılardan biri, ontolojik argümanı savunanların varlığı büyüklük veya mükemmellik ifade eden bir nitelik olarak gördükleri şeklindedir. Ontolojik argümana yöneltilen varlığın gerçek bir yüklem olamayacağı şeklindeki meşhur eleştirinin Tanrı’nın var olmasını var olmamasından daha büyük veya mükemmel olarak görülmesine yönelik olduğunu belirtebiliriz. Kant’a göre, ontolojik argümanı savunanlar her ne kadar varlığı Tanrı’nın tanımının bir parçası veya tanımının bir gereği olarak görseler de aslında

²⁶ Plantinga, *God and Other Minds*, 32; Ayrıca bk. Jonathan Barnes, *The Ontological Argument* (London: The Macmillan Press, 1972), 36.

²⁷ Malcolm, “Anselm’s Ontological Argument”, 53.

²⁸ Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God* (New York: Cambridge University Press, 1995), 31.

varlık Tanrı kavramına bir şey ekleyen “gerçek bir yüklem” değildir.²⁹ Peki Kant gerçek yüklem ile ne kastetmektedir? “A, B’dir” şeklindeki bir önerme formunda, bu önerme sentetikse ve “A vardır” önermesi “B olan bir A vardır” önermesini gerektirmiyorsa B’nin gerçek bir yüklem olduğundan söz edilebilir.³⁰ Biraz daha açıklayacak olursak; “Daireler yuvarlaktır” önermesinde “yuvarlaktır” yüklemi konu olan “daireler” kavramında zaten içerilmekte ve onun ötesine geçememektedir. Ancak “Tabaklar yuvarlaktır” ifadesinde “yuvarlaktır” burada sentetik bir önermede bulunduğu ve yuvarlaklık tabak kavramını gerektirmediğinden veya sırf konu olan tabaktan hareketle onun yuvarlak olduğu sonucuna ulaşamayacağından gerçek bir yüklemidir.

Kant varlığın gerçek bir yüklem olmadığını öne sürmekle ontolojik argümanı savunanların “Tanrı vardır” iddiası ile aslında Tanrı kavramına bir şey eklemedikleri ve aslında bir şey ispatlamadıkları iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır. Ancak Kant’ın varlığın yüklem olmadığı iddiasını desteklemek için hangi tezleri ileri sürdüğünün irdelenmesi gerekir. Varlığın gerçek bir yüklemden ziyade mantıksal bir yüklem olabileceği düşüncesi için öne sürülen en temel gerekçelerden birisi, varlığın analitik olarak bir kavramda içerilemeyeceği tezidir. Buna göre bir yüklem belirli bir şeyi o şeyin o olduğunu ifade etmekten daha fazla bir biçimde niteliyorsa, onun gerçek bir yüklem olduğu iddia edilebilir. Ancak varlık bir önermede bir şeyin o şey olduğunu ifade etmekten fazla bir işlev görmez.³¹ Bununla bir şeyin gerçekte var olduğuna onun kavramına varlığı eklemekle ulaşamayacağı ortaya konulmak istenmektedir. Zira eğer kavramdan hareketle bir şeylerin var olduğu iddia edilirse, o şeyin kavramını düşünmekle ona yeni bir şeylerin eklendiği de ileri sürülebilecekti. Ancak önermelerde ifade edilen kavramda herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Meşhur yüz dolar örneğinde Kant, gerçekte olanın zihnimizde olandan daha fazla bir şey içermeyeceğini, gerçekteki yüz dolar kavramı ile zihnimizdeki yüz dolar kavramının aynı olduğunu savunur.³² Bu düşünceye göre, zihnimizdeki mümkün ancak gerçekte var olmayan bir kavram bizim onu düşünmemizle değişmeyeceği gibi, varlık niteliğini eklemekle de gerçekte var olmayacaktır. Buradan hareketle bir kavram ister sadece zihinde bulunsun ister hem zihinde hem gerçeklikte bulunsun, içerik olarak kavramda bir değişikliğin olduğundan bahsedilemeyeceği öne sürülmüştür.

Varlığın gerçek bir yüklem olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur. Varlık bir yüklem değilse, “x vardır” veya “x yoktur” gibi iki farklı anlamdaki önermelerin arasında bir fark olduğundan bahsedemememiz gerekirdi. Ayrıca farklı varlık düzlemleri açısından düşündüğümüzde hayali varlıklarla gerçek varlıklar arasındaki farkı göz ardı etmemiz gerekecekti. Buradan hareketle varlığın “gerçekte vardır”

²⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, A 598/B 626, 567.

³⁰ Everitt, “Kant’s Discussion of the Ontological Argument”, 394.

³¹ R. E. Allen, “The Ontological Argument”, *The Philosophical Review* 70/1 (Ocak 1961), 59-60.

³² Kant, *Critique of Pure Reason*, A 599/B 627, 567.

anlamında kullanıldığında gerçek bir yüklem olduğunu ileri sürmemizin önünde bir engel bulunmamaktadır.³³ Bunu Tanrı kavramı açısından düşündüğümüzde, eğer varlık bir yüklem değilse ve “Tanrı vardır” önermesinde Tanrı kavramına bir şey eklenmezse, bu durumda “Tanrı yoktur” demekle de bir şey söylenilmeyeceği iddia edilebilir.

Özellikle varlığın bir kavrama sentetik olarak sonradan ilave olan bir şey olduğu şeklindeki tezi açısından düşündüğümüzde, Kant’ın varlığın gerçek bir yüklem olmadığı iddiasında birtakım açık olmayan noktaların bulunduğunu belirtebiliriz. En azından Kant’ın şu iddiaları birbiri ile bağdaştırması gerektiğini öne sürmemiz mümkündür:

1. Varlık bir kavrama eklendiğinde onu genişletmeyen veya ona bir şey eklemeyen mantıksal bir yüklem olarak kullanılabilir.³⁴
2. Varlık sadece sentetik önermelerde bulunabilir.
3. Sentetik önermelerde yüklem daima konu kavramına bir şey ekler.³⁵

O halde Tanrı en mükemmel veya kendisinden daha büyüğü düşünülmemeyen varlık olarak düşünülse dahi, buradan Tanrı’nın gerçekten var olduğu sonucuna ulaşamaz mı? Ontolojik argümanda olduğu gibi varlığı Tanrı kavramının tanımlayıcı bir niteliği olarak düşünmek veya Tanrı’yı var olduğunu gerektirecek şekilde tanımlamak Tanrı’nın gerçekten var olduğu sonucuna ulaşmada kullanılamaz mı? Her ne kadar Kant’ın varlığın gerçek bir yüklem olmadığı düşüncesinin ontolojik argümanı çürüttüğü görüşü hakim olsa da bunun savunulabilmesi için Anselm’in veya Descartes’in argümanı ile ne ölçüde ilişkili olduğunun açıklanması gerekir. Kant’ın gerçekte var olan bir kavramın zihinde var olup gerçekte var olmayan bir kavramdan daha fazla bir şey içermeyeceği iddiasının Anselm’in argümanına bir etkisinin olamayacağı yönünde çeşitli itirazlar yöneltilmiştir. Özellikle Plantinga’ya göre, Anselm “kendisinden daha büyüğü düşünülmemeyen” kavramının zorunlu olarak örneksendiği (necessarily exemplified) düşüncesi üzerinden argümanını ortaya koymuştur. Bu şekilde düşünüldüğünde, sözgelimi var olan bir nesnenin kavramı ile var olmayan bir nesnenin kavramı arasında bir fark olmadığı düşüncesi Anselm’in düşünceleriyle de bağdaşır kabul edilebilir. Plantinga, Anselm’in “Tanrı vardır” önermesini *zorunlu olarak doğru* kabul etmesinin onun varlığı herhangi bir

³³ Reçber, “Varlık Felsefesi”, *Felsefe*, ed. Mehmet Bayrakdar (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2006), 111.

³⁴ Kant bir önermede yüklemelerin gerçek ve mantıksal kullanımı olduğunu, varlığın da bir önermede mantıksal kullanımda bir önermenin sadece bağlacı olabileceğini belirtir. Sözgelimi “Tanrı her şeye gücü yetendir” önermesinde “-dir” nasıl ki bir yüklem değilse, sadece konu ile ilişkisi açısından yüklemi varsaymaktan başka bir işlev görmüyorsa, varlık da sadece bir şeyleri varsayar. “Varlık (being) da tıpkı bu şekilde bir şeyin kavramına bir şey ekleyebilecek gerçek bir yüklem değildir. Kant, *Critique of Pure Reason*, A 598/B 626, A 599/B 627, 567. Bu ifadelerden hareketle birtakım yazarlar varlığın da kullanım açısından mantıksal bir yüklem olduğu sonucuna ulaşma yoluna gitmiştir. Ayrıca bk. Everitt, “Kant’s Discussion of the Ontological Argument”, 393.

³⁵ Everitt, “Kant’s Discussion of the Ontological Argument”, 394; Jerome Shaffer, “Existence, Predication, and the Ontological Argument”, *Mind* 71/283, (Temmuz 1962), 309.

şeyin kavramına ekleme yapan gerçek bir yüklem olarak varsaymasını gerektirmeyeceğini düşünür. Zira Dolayısıyla Plantinga'ya göre, Anselm'in de Kant'ın açıkladığı manada varlığın gerçek bir yüklem olmadığı düşüncesine katılması düşünülebilir.³⁶ Ancak Plantinga her ne kadar Anselm'in argümanının bunu varsaymadığını iddia etse de, Anselm'in varlığı veya zorunlu varlığı Tanrı kavramının tanımsal bir parçası olarak görmekle argümanını kurduğunu görebiliriz. "Tanrı vardır" önermesinin analitik olarak zorunlu olduğunu iddia etmenin Tanrı'nın gerçekte var olup olmadığı konusunda bize bir şey söyleyip söylemediği ise asıl tartışma konularından biridir.

Anselm de Descartes da üçgenin nasıl üç açısı olduğunu veya karenin nasıl dört kenarı olduğunu bu kavramların tanımından çıkarıyorsak Tanrı'nın da zorunlu olarak var olduğuna Tanrı kavramının analizi ile ulaşabileceğimizi düşünür. Ancak varlığın gerçek bir yüklem olmadığına dayanan eleştiriler de göz önünde bulundurulduğunda, varlığın analitik olarak bir kavramda içerilemeyeceği üzerine vurgu yapılır. Bu eleştirilere göre varlık bildiren önermeler bir kavramın diğerinde içerildiğini değil, fakat bu kavramın gerçeklikte bir şeye karşılık geldiğini ifade ederler.³⁷ Peki Tanrı kavramının gerçeklikte bir şeye karşılık gelip gelmemesi bu kavramın analizi ile belirlenemez mi? Kanaatimizce, bir şeyin gerçekte var olup olmadığı veya hangi varlık moduna sahip olduğu evvela o şeyin mahiyetinden hareketle ulaşılabilecek bir sonuçtur. Anselm ve Descartes'in argümanının bu şekilde bir mahiyetin imkanını ispatlama noktasında eksik kaldığı iddia edilebilir. Ancak bir şeyin varlığının sadece kavramın dışına çıkılarak bilinebileceği düşüncesinin kendisi de ispata muhtaç görünmektedir.

Ayrıca Kant'ın varlığın gerçek bir yüklem olmadığı eleştirisinin çeşitli varlık modları açısından farklı implikasyonları olduğunu da belirtebiliriz. Sözelimi Hartshorne, Kant'ın eleştirisinde birtakım karışıklıkların bulunduğunu ve meselenin varlığın gerçek bir yüklem olup olmadığı sorusundan bağımsız olduğunu düşünür. Ona göre ontolojik argümanda varlığın sadece Tanrı'nın eşsiz tabiatına özgü olarak bir yüklem olduğu sonucuna ulaşılır, varlığın yüklem olduğu bir öncül değildir. Tanrı'nın diğer varlıklar gibi olmaması nedeniyle varlığın burada yüklem olduğu ifade edilebilir.³⁸ O halde gerek Anselm'in gerek Descartes'in ontolojik argümanları açısından düşünüldüğünde Kant'ın eleştirisinin başarılı olduğundan bahsedilebilir mi? Plantinga'ya göre, eğer Anselm kontenjan olarak düşünülen birtakım kavramlar ile başlayıp bu kavramlara varlık ekleseydi, Kant'ın eleştirilerinin bu argüman için geçerliliğinden söz edebilirdik. Ancak Anselm böyle kontenjan bir kavramdan

³⁶ Plantinga, *God and Other Minds*, 36.

³⁷ J. J. C. Smart, "The Existence of God", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre (New York: The Macmillan Company, 1955), 38-39.

³⁸ Charles Hartshorne, "Six Theistic Proofs", *The Monist* 54/2 (1970), 162; Varlığın yüklem olup olmadığı meselesinin konudan bağımsız olduğunu ileri süren başka bir yaklaşım için ayrıca bk. Timothy O'Connor, *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency* (Oxford: Wiley & Blackwell, 2012), 71.

hareketle argümanını oluşturmamıştır. Plantinga'nın ifadesiyle, "Kant'ın eleştirisi ne varlık bildiren zorunlu önermelerin bulunmadığını ne de 'Tanrı vardır' önermesinin zorunlu olmadığını göstermiştir."³⁹ Descartes'in argümanına gelince, Tanrı ile diğer kontenjan varlıklar arasındaki farkın göz önünde bulundurulması bu argüman için önemli bir ayırıcı özelliktir. Çünkü kontenjan varlıklardan farklı olarak Tanrı ile varlığı arasında zorunlu bir bağ kurulabileceği öngörülmüştür. Tanrı'nın mükemmelliğinin gereği O'nun var olmasıdır. Sadece zorunlu varlık olarak Tanrı'nın varlığı için kavramdan hareketle varlığa ulaşma söz konusudur.

Peki Kant'ın düşüncesinde Tanrı'nın gerçekten var olduğu nasıl bilinebilir? Kant'a göre, bir varlığı "en yüksek gerçeklik" olarak düşünsek dahi, bu ona varlık atfedebilmemiz için yeterli değildir. O şeyin gerçekte var olup olmadığı sorusu onu bu şekilde düşünsek bile cevapsız kalmaktadır. Dolayısıyla, bir şeyin gerçekte var olup olmadığına o kavramın dışına çıkılmadan karar verilmesi düşünülemez, buna ancak ve ancak tecrübe zemininde karar verilebilir.⁴⁰ Peki sırf tecrübeye denetlenemediği için Tanrı'nın gerçekte var olup olmadığına cevapsız kalacağı varsayımı hakkında ne denilebilir? Kontenjan varlıkların bu yolla bilindiğinden hareketle Tanrı'nın gerçekte var olduğunun da bu şekilde bilinmesi gerektiği sonucuna ulaşmak isabetli görünmemektedir. Tanrı bu dünyanın bir parçası ve dolayısıyla tecrübemizin konusu olmadığından, bu yolla bilinmesi gerektiği şeklinde bir zorunluluktan da söz edilemez. Tanrı'nın varlığının kontenjan olmaması ise O'nda bir eksiklik olarak değil, Tanrı olmanın bir gereğidir.⁴¹ O halde varlık modları arasındaki farklar göz önünde bulundurulduğunda, zorunlu varlık olarak Tanrı'nın da kontenjan varlıklar gibi tecrübe ile bilinmesi gerektiği düşüncesi yerinde olmayacaktır.⁴² Bu yüzden bilgiyi tecrübe alanıyla sınırlamak Tanrı'nın kavramından hareketle gerçekten var olduğuna ulaşılabilmesi için bir engel teşkil etmemektedir.

Kant'ın bu eleştirilerini kendisinin felsefi sezgileriyle bağlantılı olarak değerlendirmek uygun olacaktır. Kant'ın bilgiye sınır getirme çabasının bir sonucu

³⁹ Plantinga, "Kant's Objection to the Ontological Argument", *The Journal of Philosophy* 63/19 (Ekim 1966), 546.

⁴⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, A 601/B 629, A 602/B 630, 568-569; J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God* (New York: Oxford University Press, 1983), 49.

⁴¹ S. Morris Engel, "Kant's Refutation of the Ontological Argument", *Philosophy and Phenomenological Research* 24/1 (Eylül 1963), 34.

⁴² Kant varlıkların kendinde nasıl olduklarına dair bir bilgiye sahip olamayacağımızı, duysal sezginin bir nesnesi olduğu kadarıyla sadece görünümlerinin bilgisine sahip olabileceğimizi savunur. Kant, *Critique of Pure Reason*, Bxxvi, 115. Kant'ın ortaya attığı ve numen-fenomen ayırımına denk gelen bilgiye sınır getirme çabasının Tanrı'nın varlığına dair bilgiye de sınır getirdiğini ileri sürmemizin önünde bir engel görünmemektedir. Zira Kant gerek tecrübeyle gerek *a priori* olarak bir kavramın mümkün olduğunun ortaya konulabileceğini kabul etse de, o kavrama mantıksal imkândan farklı olarak gerçek bir imkân atfedebilmek için "daha fazla bir şeye" ihtiyaç olduğunu düşünür. "Daha fazla şey" ile kastedilen ise bilginin teorik kaynaklarında değil, pratik kaynaklarında bulunmaktadır. Kant, *Critique of Pure Reason*, Bxxvi, 115.

olarak görebileceğimiz numen (duyulur olmayan alan)-fenomen (duyulur alan) ayrımı burada bize birtakım ipuçları verecek niteliktedir. Kategorilerin sadece fenomen alana uygulanabileceğini savunan Kant, kategorilerin bize numen alanın bilgisini vermesinin imkanını yadsır.⁴³ Kant'ın düşüncesinde Tanrı da duyusal tecrübeyi aşması nedeniyle fenomen alanın dışında kaldığı için, O'nun bilgisine ulaşmamız ve Tanrı hakkında konuşmamız da mümkün görünmemektedir.

Peki Kant bu düşüncelerinde haklı ve tutarlı mıdır? Kant kategorilerimizin Tanrı'ya uygulanamayacağını ileri sürerken aslında bir anlamda kendi kendine referansla tezini çürütmektedir. Çünkü Kant Tanrı'nın duyulur alanın ötesinde olduğunu veya kategorilerin Tanrı'ya uygulanamayacağını belirtirken aslında Tanrı hakkında birtakım şeyler söylemektedir: Duyulur alanın ötesinde olmak ve kavram veya kategorilerimizin O'na uygulanmaması.⁴⁴ O halde Kant'ın bu yargılarında bir şekilde döngüsellığe düştüğü de iddia edilebilir. Dolayısıyla Kant'ın Tanrı'nın varlığının ontolojik argümanda olduğu gibi bilinmeyeceğinin temellendirilmesi için, gerçek varlığın tecrübe zemininde bilinebileceği varsayımının da temellendirilmesi gerekir.

SONUÇ

Sonuç olarak, Tanrı'nın varlığının sırf akılla bilinebileceği düşüncesinin somut bir örneği olarak görebileceğimiz ontolojik argümana yönelik Kant'ın eleştirilerinin tutarlılığı ve ikna ediciliği oldukça tartışmalıdır. Kant varlık bildiren önermelerin analitik olamayacağı eleştirisi ile Tanrı'nın mahiyetini bilmemiz sonucunda zorunlu olarak O'nun var olduğu sonucuna ulaşacağımız düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ancak ilk olarak Kant'ın zorunluluğu analitik önermelere özgü kılmasının ve varlık bildiren önermelerin neden zorunlu olamayacağını açıklamasını yapması gerekir. Kant'ın bu eleştirisi, ontolojik argümanda savunulan Tanrı'nın yokluğu düşünülemeyen varlık olduğu düşüncesinin çürütülebilmesi için yeterli görünmemektedir. Eğer zorunluluk sadece analitik önermelere özgü ise, o halde Kant'ın kendi iddiaları da zorunluluk ve kuşatıcılık ifade etmeyecektir.

Kant'ın ikinci eleştirisi olan varlığın gerçek bir yüklem olmadığı eleştirisi ise, evvela kendisinin tüm varlık bildiren önermelerin sentetik olduğu görüşü ile bağdaşmamaktadır. Varlığın gerçek bir yüklem olmamasının varsayılması durumunda pozitif varlık iddiaları ile negatif varlık iddialarının nasıl ayırt edileceği ve anlamlandırılacağı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Kant'ın varlığın gerçek bir yüklem olmadığı eleştirisi, kontenjan bir varlığın kavramdan hareketle var olduğuna ulaşılsaydı geçerli olabilirdi, ancak zorunlu varlık olan Tanrı için geçerli değildir. Tanrı'nın varlığını zorunlu kılan bir mahiyete sahip olması nedeniyle *a priori* yolla ispatlanabilmesinden söz edebiliriz. Dolayısıyla, varlığın gerçek bir yüklem olmadığı

⁴³ Kant, *Prolegomena to Any Future of Metaphysics*, ed. Paul Carus (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1949), 252.

⁴⁴ Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, çev. Mehmet Sait Reçber (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 25-26.

eleştirisinin Tanrı'nın tanımının bir gereği olarak varlığının zorunlu olduğu sonucuna ulaşılmasının önünde bir engel olduğunu iddia etmek güç görünmektedir. Kant'ın bir şeyin varlığını bilmenin ancak tecrübe ile mümkün olduğu iddiası ise öncelikli olarak bilgiyi tecrübe alanıyla sınırlandırmasını temellendirmesine bağlıdır. Kant'ın iddiaları da tecrübeye referansla bilinebilecek nitelikte olmadığı için kendi kendine referansla çelişkili görünmektedir.

KAYNAKÇA

Adams, Robert Merrihew. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York: Oxford University Press, 1. Basım, 1994.

Allen, R. E. "The Ontological Argument". *The Philosophical Review*, 70/1 (1961), 56-66. <https://doi.org/10.2307/2183405>

Anselm, St. "Proslogion". İng. çev. Jasper Hopkins and Herbert Richardson. *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*. 88-112. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2007.

Barnes, Jonathan. *The Ontological Argument*. London: The Macmillan Press, 1. Basım, 1972.

Descartes, Rene. *The Philosophical Writings of Descartes*, II. İng. Çev. John Cottingham vd. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 1984.

Engel, S. Morris. "Kant's Refutation of the Ontological Argument". *Philosophy and Phenomenological Research* 24/1 (Eylül 1963), 20-35. <https://doi.org/10.2307/2104490>

Everitt, Nicholas. "Kant's Discussion of the Ontological Argument". *Kant Studien* 86/4 (1995), 385-405. <https://doi.org/10.1515/kant.1995.86.4.385>

Hartshorne, Charles. "Six Theistic Proofs". *The Monist*. 54/2 (1970), 159-180. <https://doi.org/10.5840/monist197054214>

Hick, John. *Arguments for the Existence of God*. New York: Herder and Herder, 1971.

Hume, David. *Din Üstüne*. Çev. Mete Tunçay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1979.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. İng. çev. ve Ed. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 1998.

Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future of Metaphysics*. Ed. Paul Carus. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1949.

Kenny, Anthony. *What I Believe*. London and New York: Continuum, 1. Basım, 2006.

Mackie, J. L. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*. New York: Oxford University Press, 1. Basım, 1983.

Malcolm, Norman. "Anselm's Ontological Argument". *The Philosophical Review* 69/1 (1960), 41-62. <https://doi.org/10.2307/2182266>

Martin, Michael. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

O'Connor, Timothy. *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*. Oxford: Wiley and Blackwell, 1. Basım, 2012.

Oppy, Graham. *Ontological Arguments and Belief in God*. New York: Cambridge University Press, 1. Basım, 1995.

Plantinga, Alvin. *God and Other Minds: A Study of Rational Justification of Belief in God*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1. Basım, 1967.

Plantinga, Alvin. *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*. Çev. Mehmet Sait Reçber. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2010.

Plantinga, Alvin. "Kant's Objection to the Ontological Argument". *The Journal of Philosophy* 63/19 (1966), 537-546. <https://doi.org/10.2307/2024217>

Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât, 1. Basım, 2004.

Reçber, Mehmet Sait. "Varlık Felsefesi". *Felsefe*. Ed. Mehmet Bayrakdar. 103-138. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2. Basım, 2006.

Reçber, Mehmet Sait. "Analitik-Sentetik". *Felsefe Ansiklopedisi*. Ed. A. Cevizci. 1/356-361. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.

Rey, Georges. "The Analytic/Synthetic Distinction". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020). Ed. Edward N. Zalta. Erişim 30 Aralık 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/analytic-synthetic/>

Shaffer, Jerome. "Existence, Predication, and the Ontological Argument". *Mind*, 71/283 (Temmuz 1962), 307-325. <https://doi.org/10.1093/mind/LXXI.283.307>

Smart, J. J. C. "The Existence of God". *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre. 28-46. New York: The Macmillan Company, 1. Basım, 1955.

Sobel, Jordan Howard. *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God*. New York: Cambridge University Press, 1. Basım, 2004.

Taylor, Richard. "Introduction". *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*. ed. Alvin Plantinga. vii-xviii. London: Macmillan, 1. Basım, 1965.

KITÂBIYAT



BOOK REVIEWS

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 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 8

HİNTLİLER İNEĞE Mİ TAPAR? BİRÜNİ’NİN *TAHKİKU MA’Lİ’L-HİND* ADLI ESERİ ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

Muammer İSKENDEROĞLU, Prof. Dr.

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi | Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Divinity

muammer.iskenderoglu@ibu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1857-9826>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başvuru Tarihi | Date Received: 30.09.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 02.11.2021

Atıf | Cite As

İSKENDEROĞLU, M. "Hintliler İneğe Mi Tapar? Bîrûnî'nin Tahkiku Mâ Li'l-Hind Adlı Eseri Üzerinden Bir Değerlendirme ". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/8 (Aralık 2021): 267-270

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.

HİNTLİLER İNEĞE Mİ TAPAR? BÎRÛNÎ'NİN TAHKÎKU MÂ LÎ'L-HİND ADLI ESERİ ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

Muammer İSKENDEROĞLU

İslam toplumunda Müslüman olmayan bilginlerin İslam üzerine yaptıkları çalışmalara karşı yaygın bir art niyet arayışı olduğu söylenebilir. Bu niyet okumaya göre, mezkûr bilginler İslam'ı yıkmak, sahih İslam anlayışı karşısında durduğu iddia edilen sapkın oluşumları ön plana çıkarmak ve böylece gerçek İslam'ın insanlığa ulaşmasına engel olmak gibi amaçlarla bu tür çalışmalar yapmaktadırlar. Hiç şüphesiz bu bilginler arasında hakikat arayışı kaygısından uzak birçok insan vardır. Bununla beraber, onlar arasında İslam toplumu da dâhil, başka toplumları her açıdan tanıma amaçlı yeterince objektif çalışma yapanları da takdirle anmak lazımdır. Bu noktada meseleye diğer açıdan yaklaşıp tarih boyunca İslam bilginlerinin diğer toplumları objektif bir şekilde anlama ve anlatma çabası içine girip girmediklerini sorgulamak lazımdır.

Eldeki mevcut kaynaklara bakarak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Tarih boyunca İslam bilginleri, bugün Batı dediğimiz toplumun bilginleriyle kıyaslandığında, kendi dışındaki toplumlarla çok az ilgilenmişler, onlarla ilgili çok az çalışma ortaya koymuşlardır. Örnek vermek gerekirse, Mısır'ı birkaç yıl işgal eden Fransızların bilginleri bin yıldan fazla orada hâkimiyet kurmuş Arap veya Türk Müslümanlardan çok daha fazla Mısır eski tarihi ve kültürü ile ilgili eser üretmişlerdir. Hindistan'a yüz yıl kadar bir süre hâkim olan İngilizler bin yıldan fazla orada hükmetmiş olan Arap veya Türk Müslümanlardan çok daha fazla Hindistan'ın tarih ve kültürüyle ilgili eser üretmişlerdir. Müslüman bilginler diğer toplumlarla ilgili objektif eser verme bir tarafa; kendi toplumlarının farklı eğilime sahip gruplarıyla ilgili dahi objektif eserler ortaya koyma başarısı gösterememişlerdir.

İslam bilginleri içerisinde yukarıda özetle ifade ettiğimiz eleştirilerin yöneltilemeyeceği müstesna bilginlerden birisi Bîrûnî'dir. O çağının çok ilerisinde objektif bir araştırma yöntemiyle sadece doğayı değil, hem kendi toplumunu hem de Hint toplumunu inceleyip çok değerli eserler ortaya koymuştur. Tahkîku mâ li'l-Hind¹ adlı eserinin girişinde Bîrûnî, Mu'tezile'nin nasıl yanlış anlaşılıp aktarıldığından yakınan bir arkadaşının hikâyesini aktardıktan sonra kendi araştırma yöntemini de ortaya koyan şu ifadeleri kaleme alır:

“Ben de “Bu öyle yaygın bir belâdır ki, hasmının ve muhaliflerinin mezhebini nakledenlerden pek az kimse bu belâdan kurtulabilmiştir” dedim. Ancak aşığılamak maksadıyla yapılan bu tahrifler, aynı din içindeki mezheplere dair ise, onların birbirine yakınlığı ve çoğu zaman mensuplarının bir arada bulunmaları sebebiyle

¹ Bîrûnî, Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind: Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan*. Çev. Kivameddin Burslan, Haz. Ali İhsan Yitik. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.

daha çabuk anlaşılır. Ancak aralarında hiçbir ilişki veya işbirliği olmayan, birbirine yabancı milletlerin inançları konusunda böyle bir şey yapılmışsa, onlar birbirine uzak ve konunun da araştırılması zor olduğundan bu tahrifleri gizli kalmaktadır. Elimizdeki makâlât kitapları ile mezhepler ve dinler hakkında yazılan bütün eserler bu gibi tahriflerle doludur. Gerçek durumu bilmeyen kimselerin bu gibi eserlerden topladıkları bilgiler, eğer biraz fazilet sahibi iseler, o kitapların içyüzünü bilenler yanında mahcup olmalarından başka bir işe yaramaz. Ama onların tabiatlarında kötülük kökleşmiş ise, yine de o kitaplara dayanarak inat ve ısrarlarını sürdürürler. Ama doğru yönetime sahip olan bir yazar, araştırdığı mezhebin görüşlerini onun efsanevî kaynaklarından ve mensuplarının kendisine anlattığı dinlenmesi hoş hikâyelerden çıkarmaya çalışır, fakat hiçbir zaman bütün bunları, yegâne doğru veya gerçeğin kendisi olarak düşünmez.”²

İşte burada ortaya koyduğu çağının çok ilerisinde bir yöntemle Bîrûnî kendisinden önce, hatta belki de kendisinden sonra da, hiçbir Müslüman bilginin teşebbüs etmediği bir çalışmaya girişip ileri yaşında Sanskritçe öğrenmiş, Hint kaynaklarını incelemiş, Hint bilginleriyle görüşmüş ve Hint toplumunu gözlemlemiştir. Ardından da Yunan ve İslam toplumundaki fikir ve eylemlerle de karşılaştırarak, bir kalem kavgası eseri değil, takdire şayan ilmi bir eser ortaya koymuştur. Bîrûnî bütün bu gayretine rağmen eserinin girişinde Hint kültürünün anlaşılması ve anlatılmasını zorlaştıran sebepleri sayarak bir anlamda eksikliklerin anlayışla karşılanmasını talep eder.

Bîrûnî’ye göre Hint kültürünü anlamayı zorlaştıran sebeplerin başında Hint dilinin zorluğudur. İkinci sebep Hint dinsel inançlarının bize tamamen yabancı olmasıdır. Bununla irtibatlı üçüncü sebep Hint örf ve adetlerinin bize tamamen yabancı olmasıdır. Bir başka sebep de gerek Hinduizm ve Budizm arasında gerek Hinduizm ile Zerdüştlük arasında İslam öncesi dönemde vuku bulan çatışmalar sonucu ve daha sonra Müslümanların Hindistan seferleri sonucu, kendilerini diğer milletlerden üstün görmelerinin bir yansıması olarak zaten dışarıya kapalı Hintlilerin kendi içlerine daha fazla kapanmalarıdır. Hâlbuki bu üstünlük duygusu onları cahil bırakan bir hastalıktı. Gerçekte Hintliler Hristiyanlık öncesi Yunanlılara benziyorlardı: Her iki toplumun seçkinleri dînî ve felsefî konularda benzer düşünürken halkları putperestti. Fakat Yunan seçkinlerinin ilmi yazıya dökme gelenekleri varken Hint bilgelerinde bu gelenek oluşmamıştı, hatta onlar henüz bilimsel yöntemleri kullanmaktan da âcizdiler.

Burada Bîrûnî’nin Hint toplumunun din, kültür, örf ve adetleriyle ilgili bütün düşüncelerini verme imkânına sahip değilim. Bu nedenle örnek vakalar üzerinden Hintlilerin de bizim toplumlarımızın inanç, kültür, örf ve adetlerine benzer adetlere sahip olduklarını göstermeye çalışacağım.

Bîrûnî inanç konusuyla ilgili öncelikle çok dikkate değer bir tespitte bulunuyor: “Her millette aydınlar (havas) ile halkın (avam) inançları birbirinden farklıdır.”³ Her milletin filozofları belli felsefi öğretilerin savunuculuğunu yapar. Her milletin din bilginleri belli bir dinin, hatta o din içerisinde belli bir mezhebin savunuculuğunu

² Bîrûnî, Tahkîku mâ li’l-Hind, xxii-xxiii.

³ Bîrûnî, Tahkîku mâ li’l-Hind, 7.

yapar, hatta yöneticilerle işbirliğine girerek bunu o toplumun resmi mezhebi haline getirir. Halka ömür boyu bu mezhepte olduğu telkin edilse de halkın bu mezheple bağı sadece resmiyettir. Halk duyuların ötesine geçemez, araştırıp inceleme gereği duymaz, sonuçta da somut şeylere inanır ve tapar.

BİRÛNÎ Hintlilerin Tanrı inancını yukarıdaki tespiti bağlamında tasvir eder. Her toplumda olduğu gibi Hint toplumunda da aydınların Tanrı anlayışı ile halkın Tanrı anlayışı arasında uçurum vardır. Eğer dikkate alınmaya değer olan aydınların anlayışı ise BİRÛNÎ'YE göre onların Tanrı inancı şöyledir: “Tanrı birdir, başlangıcı ve sonu yoktur, ezelidir, işinde muhtar, kâdir, hakîm, hayy, muhyî, müdebbir ve beka sahibidir; hükümrânlığında (melekûtunda) yalnızdır; zıddı ve neddi (misli) yoktur. Hiçbir şeye benzemediği gibi hiçbir şey de O’na benzemez.”⁴ BİRÛNÎ bu yazdıklarını Hintlilerin Patanjali isimli kitabından alıntılıdığı bir diyalogla da destekler. Bu diyalogda müşhidin müride şu sözleri de üzerinde durulmaya değerdir: “Brahminler ve daha önceden başkalarıyla birçok şekilde konuşan O’dur. O, bu kimselerden bazılarını kitap vermiş; bir kısmına da vahyetmiş ve kendilerine ihsan edilen şeyleri fikretme ve anlama imkânı sağlamıştır.”⁵

Hint bilginlerine göre insanın nihâi gayesi Tanrı’yı bilmek ve ona benzemeye çalışmaktır ve bu gaye felsefeyi mümkün olduğu ölçüde Tanrı’ya benzemek olarak tarif eden Yunanlı filozofların gayesiyle örtüşür. Fakat her toplumda olduğu gibi Hint toplumunda da insanların çoğunluğu Tanrı’yı bilmekten uzaktırlar. BİRÛNÎ'YE göre her toplumda, hatta Müslümanlar arasında olduğu gibi Hintliler arasında da Allah’ı çeşitli varlıklara benzeten, O’nu güçlü bir kral olarak düşünen ve O’nun çeşitli varlıklarda tezahür ettiğine inanan avam tabakası mensupları vardır.

BİRÛNÎ'YE göre birçok millet Tanrı ve Tanrısal gibi kavramları çok farklı anlamlarda kullanırlar. Örnek olarak Yunanlılar ve diğer birçok milletler yüce ve asil olan şeyi Tanrı olarak isimlendirdikleri gibi dağlar, denizler ve benzeri başka varlıklar için de tanrı ifadesini kullanırlar. Özel anlamda ise Tanrı kavramını ilk sebep anlamında kullandıkları gibi melekler anlamında da kullanırlar. BİRÛNÎ “baba” teriminin her ne kadar Arapçada Tanrı için kullanılması mümkün olmasa, dolayısıyla İslam’da bu kullanım onaylanmasa da, diğer dillerde bu terimin “efendi” anlamında Tanrı için kullanılmasının daha rahat olduğunu ve Yahudi ve Hristiyan toplumların baba terimini bu anlamda yaygın bir şekilde kullandıklarını belirtir. Hintli bilginler ise Tanrı’yı bu gibi sıfatlarla tanımlamaktan kaçınırlar. Diğer taraftan Hintlilerin avam tabakasına mensup olanlar Tanrı’ya yukarıda zikredilenlerin dışında eş, oğul, kız, gebelik ve doğurmak gibi diğer halleri de izafe etmekten çekinmezler. Fakat BİRÛNÎ'YE göre, avam çoğunlukta olsa da, çoğunluk görüşü itibara alınmaz; itibara alınması gereken Brahminlerin düşündükleri ve kabul ettikleridir.

BİRÛNÎ'YE göre puta tapınmanın temelinde sıradan insanların duysal âlemin ötesine geçememeleri nedeniyle duysal şeylere/mezahire yönelmeleridir. Sıradan insanlar duysal şeylerin tasvir ve misallerine eğilim gösterdiklerinden birçok dinde kitaplar ve ibadethaneler tasvirlerle bezenmiştir. Saygın şahısların namına putlar dikilmesinin en önemli nedeni de sıradan insanların bu yönelimidir. Başlangıçta namına

⁴ BİRÛNÎ, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 7.

⁵ BİRÛNÎ, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 8.

dikildikleri şahısları hatırlatmak ve onlara yönelik saygı ve sevgiyi canlı tutmak adına dikilen putlar, aradan uzun zaman geçtikten sonra dikiliş amaçları unutulmuş, onlara yönelik uygulamalar adet halini almış, kanun koyucular da sıradan insanların somut şeylere eğilimini istismar ederek onları bu putlara saygıya zorlamışlardır. Bîrûnî diğer milletler için olduğu gibi Hintliler için de putperestlik konusunda sıradan insanlarla bilginler arasında ayırım yapar: Ona göre Hintlilerin mutlak hakikati arzulayan bilginleri Tanrı'nın dışında hiçbir şeye ibadet etmedikleri gibi, bir şeyleri temsil için yapılmış heykel ve putlara ibadeti de hiçbir zaman akıllarından geçirmemişlerdir.

Bu bağlamda bilgininden sıradan halkına kadar alaycı bir tavırla Hint toplumunu ineğe tapmakla itham eden toplumların aynaya bakıp kendilerinin neye taptığını görmeleri gerekir. Dışardan bakanlar bu toplumların neye taptıklarını görebildikleri için, bunu görmek istemeyenler sadece kendilerini kandırıp, hem kendi durumları hem de diğer toplumlarla ilgili temelsiz kabulleri nedeniyle sadece kendilerini komik duruma düşürebilirler.

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 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 8

CENNET CEREN ÇAVUŞ, İBN ARABÎ VE SCHUON: TASAVVUFİ METAFİZİK VE EZELÎ HİKMET, İSTANBUL: İNSAN YAYINLARI, 2021

Mustafa DÖNMEZ, Arş. Gör.

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi | Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences

mstfdnmz1@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9194-6824>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başvuru Tarihi | Date Received: 01.11.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 27.11.2021

Atıf | Cite As

DÖNMEZ, M. "Cennet Ceren Çavuş, İbn Arabî ve Schuon: Tasavvufi Metafizik ve Ezelî Hikmet, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021".
Din ve Felsefe Araştırmaları 4/8 (Aralık 2021): 272-278

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.

**CENNET CEREN ÇAVUŞ, İBN ARABÎ VE SCHUON:
TASAVVUFİ METAFİZİK VE EZELÎ HİKMET, İSTANBUL: İNSAN
YAYINLARI, 2021**

Mustafa DÖNMEZ

“Metafizik bir sistem inşa etmek”, Kant ve sonraki bazı filozofların yönelttikleri yıkıcı eleştirilerden sonra birçok kişiye göre anlamsız ve saçmadır. Bu eleştirilerden sonra metafizik bir sistem kurmak her ne kadar zor olsa da çağdaş dönemde sistem kurmaktan geri durmayan düşünürler bulunmaktadır. Perennial felsefenin (gelenekselci ekol) öncülerinden olan Frithjof Schuon (ö. 1998) da bu düşünürlerden biridir. Schuon her ne kadar bu denli önemli bir iddia ve çaba içerisinde olsa da kendisinin metafizik anlayışı maalesef göz ardı edilmiştir. Cennet Ceren Çavuş, *İbn Arabî ve Schuon: Tasavvufî Metafizik ve Ezeli Hikmet* isimli eserinde Schuon’un göz ardı edilen metafizik inşasını ortaya koymaya çalışmaktadır. Yazar, Schuon’un metafizik anlayışını sistematik bir biçimde ortaya koyabilmek için Schuon ile önemli sufilerden biri olan İbn Arabî’nin (ö. 1240) metafizik sistemini karşılaştırarak hangi hususlarda benzer ve farklı düşündüklerini ortaya koymaya çalışmıştır.

Çavuş, İbn Arabî ve Schuon hakkında yapmış olduğu çalışmada lens karşılaştırma sistemini kullandığını ifade etmiştir. Ona göre bu karşılaştırma sisteminde karşılaştırılacak iki düşünürden biri merkeze alınır ve diğer düşünür merkeze alınan düşünüre kıyaslanarak değerlendirilir. Yazar çalışmasında Schuon’un düşüncelerini merkeze almış ve İbn Arabî’yi Schuon’u anlamak için kullanmıştır. Yapmış olduğu karşılaştırma ile her iki düşünürün metafizik sisteminin daha doğru bir biçimde anlaşılmasına katkı sağlayan yazarın, asıl amacı Schuon’un metafizik perspektifini ortaya koymaktır.

Çavuş’a göre Schuon hakkında yapılan çalışmalar, onun metafizikçi yönünü göz ardı ettiği veya metafizik düşüncelerini yanlış yansıttığı için eksiktir. Yazarın bu eksiklikleri aşarak Schuon’un metafiziğini sistemli bir şekilde ele aldığı bu çalışma, literatüre özgün bir değer sunmuştur. Ayrıca kullanmış olduğu karşılaştırma metodu ile İbn Arabî’nin metafizik sisteminin de daha doğru bir biçimde anlaşılmasına fayda sağlaması yazarın literatüre kattığı diğer bir değerdir.

Çavuş, her iki düşünürün daha doğru anlaşılmasını sağlamak ve literatüre yukarıda bahsi geçen katkıları sunmak için çalışmasını giriş, üç bölüm ve son söz olarak kurgulamıştır. Giriş ve son söz dışındaki üç bölümden ilki “metafizik perspektifler”, ikincisi “onto-teoloji” ve üçüncüsü “gnosiooloji”dir. Yazar, metafizik perspektifler bölümünde metafiziğin semantik gelişimine ve Schuon’un bu gelişim sürecindeki filozoflarla ortak ve farklı olan düşüncelerine yer vermiştir. Çavuş’un,

Schuon'un metafizik düşüncelerinin felsefe tarihindeki izlerini sunması iki açıdan önemlidir. İlk olarak, Schuon'un kendisinden sonraki Perennial filozofları bir hayli etkilediği göz önünde bulundurulduğunda, sözü edilen filozofların fikirlerinin arka planı daha iyi anlaşılabilir olacaktır. İkinci önemi ise Schuon'un ve Perennial geleneğinin metafizik anlayışının köklü bir düşüncenin mirası olduğu ortaya çıkacaktır.

Yazar bu bölümün devamında Schuon'un metafiziğindeki önemli bazı kavramları ele almıştır. Yazara göre Schuon'un metafiziğini oluşturan en önemli kavramlar *Hikmet* (Felsefe), *Sophia Perennis* (Ezeli Hikmet), *Religio Perennis* (Ezeli Din)/ *Ezoterizm*'dir. Bu kavramlar Çavuş'un da dile getirdiği üzere Schuon'un metafizik anlayışının temelinde yer alan "mutlak-göreceli" ayrımındaki "mutlak" a dair belirlenimleri ifade etmektedir. Sözü edilen kavramlar Perennial felsefenin en önemli kavramları oldukları için Perennial felsefeyle ilgili çalışmaların birçoğu araştırmalarına bu kavramları tahlil ederek başlamaktadır. Çavuş da bu kavramları ele alır ve konusu gereği bu kavramları Schuon merkezli sunar. Lakin yazarın buradaki aktarımları kendinden önceki çalışmalardan kayda değer farklılıklar arz etmez.

Yazar, Schuon'un metafizik perspektifini ele aldığı bu ilk bölümde Schuon'un metafizik anlayışının temellerinden olan "Tanrı'nın hem aşkınlığını hem de içkinliğini" ifade eden "şehadet" metafiziğine de yer vermiştir. Çavuş, Schuon'un İslam metafiziğinin sembolü olarak düşündüğü şehadetin ilk bölümü olan "La ilahe illallah"ın İbn Arabî ve kendi metafizik düşüncesindeki aşkınlığı simgelendiğine değinmiştir. Şehadetin ikinci kısmıyla ise Tanrı'nın insandaki içkinliğine, bu anlamda Hz. Muhammed'in Tanrı'nın en mükemmel tezahürü olarak temsil edildiğine vurgu yapmıştır.

Çavuş ilk bölümde ayrıca iki düşünürün tercih ettikleri din diline, bazı kelâmî mezheplere yönelik eleştirilerine, kelâmî anlamda yakın oldukları düşüncelere ve ortalama tasavvuf (*average sufism*) eleştirilerine değinmiştir. Ayrıca yazar, Schuon'un İbn Arabî'ye yönelik bazı eleştirilerine de yer vermiştir. Bu minvalde Schuon'un, İbn Arabî'yi Hz. Peygamber'in üstünlüğünü vurgulamak için diğer peygamberleri küçümsemesi, kötülük problemine yaklaşımı, üslubundaki mübalağalı anlatımı, Hristiyanlara baskı yapılmasına dair mektubu ve bilgi kaynağı olarak sunduğu ilhamın sübjektif olması gibi bazı hususlarda eleştirdiğine temas etmiştir. Yazarın, iki düşünürün farklılaştığı hususları bu denli açıklıkla ele alması, Schuon gibi bazı Perennial filozofların sanki İbn Arabî'nin çağdaş versiyonlarıymış gibi algılanmasına karşı önemli bir izahıdır. Öte yandan yazarın Schuon'un din dili anlayışı veya bazı kelâmî mezheplere yönelik eleştirileri gibi konulara değinmesi, literatürdeki bir yetersizliği göstermesi açısından önemlidir. Zira Schuon gibi bazı Perennial filozoflar denince akla ilk olarak sanat, vahiy, dini çeşitlilik gibi konular gelmekte ve ilgililer bu konular çerçevesince çalışmaktadır. Lakin bu konuların dışında yer alan din dili gibi konular yeterince çalışılmamıştır. Yazarın sadece Schuon'un İbn Arabî'den ayrışma sadedinde dile getirdiği bu hususlar derinlikli bir şekilde incelenmeyi beklemektedir.

Çavuş, İbn Arabî ve Schuon'un metafizik perspektiflerini ele aldıktan sonra ikinci bölüm olan "onto-teoloji"de her iki düşünürün varlık anlayışlarına değinmiştir. Anlaşılabileceği üzere Schuon ve İbn Arabî'nin varlık mefhumunu anlamak metafizik sistemlerini kavrayabilmek için zorunludur. Ayrıca Çavuş'a göre iki düşünürün metafizik anlayışlarındaki benzerlikler özellikle varlık anlayışlarına dairdir. Her iki düşünürün varlık anlayışlarının *Varlık Ötesi*, *Varlık* ve *Varoluş* şeklinde üç mertebeden oluştuğunu belirten yazar, bu mertebeler üzerinden iki düşünürün mutlak, göreceli ve mutlak ile göreceli arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiğini ve kurduğunu göstermeye çalışmıştır.

Çavuş, her iki düşünürün *Varlık Ötesi* mertebesini mutlak ve sonsuz olarak nitelediğine ve bu mertebenin ehadiyet mertebesi olarak *Zat Olarak Tanrı*'yı ifade ettiğine değinmiştir. Ayrıca İbn Arabî'ye göre âlemden bütünüyle farklı olan *Zat Olarak Tanrı*'nın bilinemeyeceğini bundan dolayı *Zat Olarak Tanrı*'ya sadece selbi sıfatları atfettiğine de işaret etmiştir. Öte yandan Schuon'un bu mertebeyi İlk Akıl olarak isimlendirdiğine ve bu mertebenin insan aklıyla ortak bir yönünün olması hasebiyle *Zat Olarak Tanrı*'nın bilinebileceğini ifade ettiğine dikkat çekmiştir.

Çavuş daha sonra varlık hiyerarşisindeki bir diğer mertebeye olan *Varlık (Tanrı)/Ulûhiyet*'i ele almıştır. Çavuş, Schuon'un *Varlık* mertebesini, *Varlık Ötesi* mertebesinin ilk belirlenimi olarak gördüğüne ve bu belirlenimin "isimler" dolayısıyla sağlandığına değinmiştir. Ayrıca *Zat* ile âlem arasındaki ilişkinin yine *Varlık* mertebesi üzerinden kurduğuna temas etmiştir. Çavuş, *Zat* ile âlem arasındaki ilişkiyi sağlayan bu mertebeyi *Zat Olarak Tanrı* değil, *Şahsi Olarak Tanrı* şeklinde isimlendiren Schuon'un, bu mertebeyi aynı zamanda *Yaratıcı Tanrı* olarak isimlendirdiğini de ifade etmiştir. Ayıryeten *Varlık Ötesi* ve *Varoluş* arasındaki geçişin her iki düşünürün metafizik sistemindeki kilit rolüne dikkat çeken yazar, onların bu geçişi ifade etmek için kullandıkları farklı kavramları da ele almıştır. Çavuş, İbn Arabî'nin bu geçişi daha ziyade "berzah" kavramıyla açıkladığını, Schuon'un da bu kavramı benzer bir muhtevayla kullanmakla birlikte kendi ürettiği "göreceli mutlak (*the relative absolute*)" kavramına daha çok yer verdiğini dile getirmiştir.

Çavuş'un çalışmasını Schuon hakkında yapılmış diğer çalışmalardan ayıran en önemli yönlerden biri, iki farklı mertebeye olarak ele aldığı *Zat Olarak Tanrı* ve *Şahsi Olarak Tanrı*'nın diğer çalışmalarda aynı mertebeye olarak ele alınmasıdır. Şayet *Zat Olarak Tanrı* ve *Şahsi Olarak Tanrı* aynı mertebeye olarak değerlendirilirse dinlerin aşkın birliği ve kötülük problemi açısından istenmeyen ve çelişik sonuçlar ortaya çıkacaktır. Bu sorunun farkında olan Çavuş literatürü değerlendirdiği kısımda bu probleme kısaca değinmektedir. Lakin iki ayrı mertebeye olduğu takdirde çelişikliğin nasıl ortadan kalkacağına dair derinlikli bir açıklama maalesef sunmamıştır. Kabaca bakıldığında *Zat Olarak Tanrı* ile *Şahsi Olarak Tanrı* ayrı mertebeler olarak kabul edilse de yine Schuon'un ontolojisinde dinlerin aşkın birliği ve kötülük problemi açısından çelişkiler ortaya çıkabilir. Bu sorun derinlikli araştırmalar yapılmasını gerektirir. Şayet yapıldığı takdirde hem dini çeşitlilik hem de kötülük problemine dair yeni açılımlar sunulabilir.

Çavuş, ikinci bölümde son olarak varlık hiyerarşinin son mertebesi olan *Varoluş/ Muhammedi Hakikat*'i ele almıştır. Varoluş mertebesinin Tanrı'nın âlemdeki yansıması olduğunu belirten yazar, bu mertebenin İlahi Akıl ile insani akıl arasındaki geçişi ifade ettiğine değindiği gibi bu mertebenin "dünya" ile karıştırılmaması gerektiğini de önemle vurgulamıştır. Schuon'un bu karışıklığı ortadan kaldırmak için Varoluş mertebesini "heaven", metafizik bir mertebe olmayan dünyayı ise "earth" olarak kavramlaştırdığını söylemektedir. Yazar, Schuon'un pek çok gelenekten faydalanarak Varoluş mertebesini *Kozmik Akıl, Logos, Avatar, İnsan-ı Kamil veya Muhammedi Hakikat* olarak isimlendirdiğine de temas etmiştir. Ayrıca bu isimlendirmelerin her birini ayrı başlıklar halinde işleyerek Varoluş mertebesine kattıkları hususiyetleri de incelemiştir.

Çavuş üçüncü bölümde, ikinci bölümün konusu olan metafiziğin, bilgi sistemini konu edinmiştir. "Gnosioloji" başlığını kullandığı bu bölümde mutlak'a dair bilginin rasyonel veya epistemik değil irfani bilgi olduğuna işaret etmiştir. Çavuş'a göre irfani bilgi konusu Schuon ve İbn Arabî'nin metafizik anlayışlarının farklılaştığı en önemli noktadır. Yazar, İbn Arabî'ye göre insanların yalnızca vehbî bilgi vasıtasıyla Allah'ı bilebileceklerini fakat kendi istidatlarındaki sınırlılıklarını aşamayacakları için Zat'ın bilinmesinin imkânsız olduğunu söylemektedir. Öte yandan Schuon'un aklın insan ve Allah'da özdeş olması hasebiyle mutlak'ın bilinebileceğini savunduğunu dile getirmektedir. Çavuş, Schuon'un sezgisel akıl vahiy gibi kutsal ve insanüstü gördüğünü ve bu sebeple sezgisel aklın, Schuon'un sisteminde Tanrı'yı bilme kaynağı olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Schuon'un, İbn Arabî'yi, bilgi kaynağı olarak gördüğü ilhamın sübjektif olması sebebiyle eleştirdiğinden de söz etmiştir.

Her ne kadar yazar İbn Arabî ve Schuon'un irfani bilgi konusundaki görüşlerinin birbirinden farklılaştığını ifade etse de kanaatimizce bu durum iddia edildiği kadar belirleyici değildir. Zira her ne kadar irfani bilgi hususunda farklılaşmalar da bilgi üzerine kurulmuş ontolojik sistemleri birbirine oldukça benzemektedir. Ayrıca akıl her iki düşünürün bilgi anlayışında oldukça kutsal bir zemin olarak kurulmuş ve göreceli olanla ilişkisi kesilmiştir.

Gnosioloji bağlamında ele alınması gerekli diğer bir husus akıl-vahiy ilişkisine dairdir. Çavuş, Schuon'un akli ilahi bir unsur olarak düşünmesinden dolayı akıl-vahiy çatışmasının Schuon açısından geçerli olmadığını belirtir. Lakin kanaatimizce bu tartışma hala Schuon adına geçerliliğini devam ettirmektedir. Çünkü kanaatimizce Schuon, akıl-vahiy çatışmasındaki dünyevi olan akli "us" olarak nitelendirmiş ve sadece isimleri değiştirerek tartışmaya devam etmiştir. Yani kadim tartışma Schuon için akıl-vahiy değil, us-vahiy veya kalp olarak devam etmiştir.

Kısaca temas ettiğimiz üç bölümden anlaşılacağı üzere yazar çalışmanın amaçlarını yerine getirmiştir. Yazarın hedeflediği amaca ulaşmış olması takdire şayandır. Lakin çalışma içerisinde okuyucunun görmek istediği bazı hususların göz ardı edildiğini düşünmekteyiz. Çalışma içerisinde her iki düşünürün metafizik

anlayışları karşılaştırılırken bunlar daha ziyade aktarım olarak kalmıştır. Bunun ötesinde okuyucunun her iki mütefekkirin düşüncelerinin ardını görmelerine yardımcı olacak, yazara ait tahlillerin bulunması faydalı olabilirdi. Çalışma içerisinde İbn Arabî ve Schuon'un fikirleri aktarılırken ya da Schuon'un İbn Arabî'ye yönelik eleştirilerine ve tahlillerine yer verilirken, yazarın bu fikirlere dair analizleri ve tahlilleri maalesef yeterince görülmemektedir. Örneğin yazar Gnosoloji bölümünün Vahiy (*revelation*) alt başlığında İbn Arabî'nin vahye ve ilhama bakışına ve Schuon'un bunun yerine sezgisel akli yerleştirdiğine ve onun, İbn Arabî'ye yönelik eleştirilerine değinmiştir. Lakin yazar, Schuon'un eleştirisinde haklı olup olmadığına ve sezgisel aklın bilgi kaynağı olduğunu düşünmenin ortaya çıkaracağı sonuçlarla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

Diğer bir husus çalışmada her ne kadar Schuon'un metafizikçi yönü ortaya konmaya çalışılsa da Schuon'un metafizik sisteminin özgünlüğüyle ilgili bir sorun ortaya çıkmaktadır. Yazar "Metafiziksel Perspektifler" bölümünde Schuon'un özellikle Platon, Platoncu Plotinus ve Iamblichus'tan, ayrıca diğer bazı dini geleneklerden etkilendiğini bu sebeple metafizik sisteminin eklektik nitelik kazandığını belirtmiştir. Eklektik olan bir metafizik sistemin özgün olup olmadığını okuyucunun anlayabilmesi için etkilendiği düşüncelerden farklılaştığı yönlerinin ortaya konması elzemdir. Bu anlamda Schuon'un etkilendiği yönler kadar farklılaştığı hususları da belirtmek Schuon'un metafizik anlayışının özgünlüğünü ifade etmek açısından gereklidir. Yazar elbette Schuon'un Plotinus'tan farklılaştığı bazı hususlara değinmiştir. Örneğin Plotinus'tan farklı olarak suduru kabul etmemesi veya Plotinus'un Bir'ini İlahi Akıl olarak nitelendirmesi yazarın değindiği farklılıklardan bazılarıdır. Lakin bahsi geçen farklar ne yazık ki Schuon'un metafizik anlayışını özgün kılmamaktadır. Elbette Schuon'un metafizik anlayışı özgün olmak zorunda değildir. Fakat özgün bir yönü yoksa çalışma içerisinde yine tahlil edilerek bu durum dile getirilmelidir.

Belirtilmesinin faydalı olabileceğini düşündüğümüz diğer bir husus yazarın çalışmanın kapsam ve sınırlılıklarını çizerken ortaya çıkan sorundur. Çavuş giriş bölümünde "kapsam, sınırlılık ve yöntem" başlığında konunun sınırlarını çizerken dini çeşitlilik konusuna değinmeyeceğini ifade etmiştir. Dini çeşitlilik konusuna değinmemesinin sebebi açık değildir. Yazarın ezeli hikmetle bu denli alakalı ve çalışmada pek çok kez değindiği "dinlerin aşkın birliği" konusuyla oldukça ilgili olan dini çeşitlilik konusunu çalışmanın sınırları dışında tutmasının gerekçelerine değinmesi gerekirdi. Kapsam ve sınırlılıklar konusunda karşılaşılan diğer bir sorun yazarın metafizikle ilişkili bazı konuları bütünlüklü bir şekilde ele almamasıdır. Örneğin yazar kötülük probleminin çalışmanın alanına dâhil olduğunu belirtmiş fakat bu konuyu bütünlüklü bir biçimde ele almamıştır. Yazar, kötülük problemi konusunda yalnızca Schuon'un, Plotinus'tan etkilendiği ve İbn Arabî'den farklı düşündüğü bazı hususları dile getirmekle yetinmiştir.

Bütün bu hususlara rağmen anlaşılması zor metinler kaleme alan iki önemli düşünürün metafizik anlayışlarının konu alınması ve onları sistematikleştirme çabası

ve bu çabanın sonucunda ortaya konan çalışmanın literatüre katkısı azımsanamazdır. Bu çalışmanın Perennial Felsefe'nin diğer öncü isimlerini anlamak ve sistematikleştirmek için yapılacak çalışmalara öncülük etmesini temenni ederiz. Son olarak perennial filozofların metafizik sistemlerini karşılaştıran ve bu sistemlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacak eserler kadar -şayet sunmuşlarsa- yüzyıllardır var olan metafizik eleştirilere karşı cevaplarını merkeze alan yeni çalışmaları görmeyi arzu etmekteyiz.

RELIGION & PHILOSOPHICAL RESEARCH

e-ISSN: 2667-6583

DECEMBER 2021 • VOLUME 4 • NUMBER 8