

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

e-ISSN: 2667-6583



ARALIK 2022 • CİLT 5 • SAYI 2

Din ve Felsefe

Araştırmaları



Religion and Philosophical

Research

e-ISSN 2667-6583

Aralık 2022

Cilt: 5 | Sayı: 2

December 2022

Volume: 5 | Number: 2

Din ve Felsefe Araştırmaları

e-ISSN 2667-6583
Aralık 2022 | Cilt 5 • Sayı 2

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, Dr.
Zeynep BAKTEMUR, Arş. Gör.

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

Uluslararası Editör | International Editor
Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board

Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Hitit Üniversitesi - TR
Ahmet Erhan ŞEKERCİ, Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi - TR
Engin ERDEM, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi - TR
Kemal BATAK, Prof. Dr.
Sakarya Üniversitesi - TR
Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Muammer İSKENDERÖĞLU, Prof. Dr.
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi - TR
Nebi MEHDİYEYEV, 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, Doç. Dr.
Sinop Üniversitesi, TR
Ferit USLU, Prof. Dr.
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi - TR
Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Dr. Öğr. Üyesi
Marmara Üniversitesi, TR
Hakan HEMŞİNLİ, Doç. Dr.
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi - TR
Harun KUŞLU, Doç. Dr.
İstanbul Medeniyet Üniversitesi - TR
Hilmi DEMİR, Prof. Dr.
Hitit Üniversitesi - TR
Hümeyra ÖZTURAN, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr.
Necmettin Erbakan Üniversitesi - TR
İhsan FAZLIOĞLU, Prof. Dr.
Medeniyet Üniversitesi - TR
İlhan KUTLUER, Prof. Dr.

Religion and Philosophical Research

e-ISSN 2667-6583
December 2022 | Volume 5 • Number 2

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 uyduklarını kabul eder. Yazılar dergi yönetiminden izin alınmadan kısmen veya tamamen 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

TEORİ VE PRATİK ARASINDA İNSANİ YETKİNLİK: İBN SİNÂ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME
Human Perfection between Theory and Practice: An Examination of Ibn Sīnā's View
Mehmet Cüneyt KAYA 157-173

İLÂHÎ ADALET VE İNSAN KADERİ
Divine Justice and Human Fate
Kayhan ÖZAYKAL 174-210

Çeviri | Translation

BİR YABANCILAŞMA DÜŞÜNÜRÜ OLARAK KIERKEGAARD
Kierkegaard as a Thinker of Alienation
Jon STEWART 212-238

İNANÇ, DİL ve DİNİ TECRÜBE ÜZERİNE BİR DİYALOG
Faith, Language, And Religious Experience: A Dialogue
Arthur C. DANTO 239-252

Kitâbiyat | Book Reviews

TANRI GÜZELDİR, -KUR'AN VE ESTETİK DENEYİM-
Duygu AKSOY 254-259

MAKALELER



ARTICLES

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2022

Cilt | Volume: 5 - Sayı | Number: 2

TEORİ VE PRATİK ARASINDA İNSANİ YETKİNLİK: İBN SİNÂ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Human Perfection between Theory and Practice: An
Examination of Ibn Sīnā's View

Mehmet Cüneyt KAYA, Prof. Dr.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi | İstanbul University Faculty of Letters

mckaya@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0037-2405>

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 15.08.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 4.12.2022

Atıf | Cite As

Kaya, M. C. "Teori ve Pratik Arasında İnsanı Yetkinlik: İbn Sīnâ Bağlamında Bir Değerlendirme". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/2 (Aralık 2022): 157-173.

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.

TEORİ VE PRATİK ARASINDA İNSANİ YETKİNLİK: İBN SİNÂ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME*

Mehmet Cüneyt KAYA

ÖZ

Bu makalenin amacı, İbn Sînâ'nın felsefe tasavvurunda teorik aklın/teorik felsefenin pratik akıl/pratik felsefe üzerindeki hâkimiyeti ve belirleyiciliğine dair ifadeler dikkate alındığında, insanın yetkinleşme sürecinin gerçekten de böyle bir hiyerarşik ilişkiye uygun bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği sorusunu cevaplamaktır. İbn Sînâ'nın, insan eylemlerinin erdemli hale gelebilmesini teorik aklın ulaştığı tümel bilginin, pratik akıl aracılığıyla beden fiillerini yönlendirebilmesi sayesinde mümkün olduğunu kabul eden yaklaşımı, teorik aklın yetkinleşmesine kadar geçen süreçte eylemlerin erdemli veya erdemsiz oluşunu hangi kriterin belirleyeceği sorusunu gündeme getirmektedir. Öyle görünüyor ki, bu sorunun çözümünü İbn Sînâ'nın, ilahî dinin pratik alandaki belirleyiciliği bağlamında ortaya koyduğu bakış açısında aramak mümkündür. Dinin toplumsal alandaki belirleyiciliğinin farkında olan İbn Sînâ, pratik yetkinleşmenin zeminine peygamberin koyduğu yasaları yerleştirerek teorik aklın pratik akıl aracılığıyla beden üzerinde etkin hale gelinceye kadar geçen sürede iyi huy ve melekelerin kişide yerleşik hale gelmesini, bu yasalara bağlılıkla ilişkilendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, peygamber, din, teorik felsefe, pratik felsefe

ABSTRACT

Human Perfection between Theory and Practice: An Examination of Ibn Sînâ's View

The purpose of this article is to answer the question of whether the process of human perfection really takes place in accordance with such a hierarchical relationship, considering the statements about the dominance and decisiveness of theoretical intellect/theoretical philosophy over practical intellect/practical philosophy in Ibn Sînâ's conception of philosophy. Ibn Sînâ's approach, which accepts that it is possible for human actions to become virtuous thanks to the universal knowledge reached by the theoretical intellect, to direct the actions of the body through the practical intellect, raises the question of what criteria will determine whether the actions are virtuous or unvirtuous in the process until the

* Bu çalışmada İbn Sînâ bağlamında pratik akılla ilgili yapılan değerlendirmeler ve kullanılan veriler büyük oranda şu makaleye dayanmaktadır: M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009), 57-91.

theoretical intellect's perfection. It seems that it is possible to look for the solution of this problem in the perspective of Ibn Sīnā, which he put forward in the context of the decisiveness of the “divine religion” in the practical field. Being aware of the decisiveness of religion in the social sphere, Ibn Sīnā places the laws laid down by the prophet on the basis of practical perfection, and relates that good habits and faculties become entrenched in the person, until the theoretical intellect becomes effective on the body through practical intellect, with adherence to these laws.

Keywords: Ibn Sīnā, prophet, religion, theoretical philosophy, practical philosophy.

GİRİŞ

İslam düşünce tarihinde *felâsife* tarafından temsil edilen felsefe geleneğinin ortak kabullerinden biri, insanın “düşünen canlı” olarak tanımlanmasıdır. Bu tanımlama insanın, yakın cinsi durumundaki “canlı” (*hayevân*) kapsamında yer alan diğer canlı türlerinden ayırt eden özelliğinin “düşünmek” (*nâtık*) olduğunu vurgulamaktadır. Bir başka açıdan, tanımdaki “canlılık”, insanın cismanî olan bedensel ve yeryüzüne bağımlı varlığına işaret ederken, “düşünmek” ise bedenden bağımsız yapıdaki gayri cismanî bir cevhere, özel adıyla “insanî/aklî nefs”in, kısacası “akl”ın temel eylemine karşılık gelmektedir. Bu genel kabuller uyarınca insanın yetkinliği (*kemâl*), her şeyden önce insanın ayırt edici özelliği durumundaki aklî nefsinin kuvveden fiile çıkması, bu sayede varlıkların gerçekliklerini doğru (*hak*) bir şekilde kavrayabilecek bir düzeye yükselmesi ve buna paralel olarak bu bilgi ve bilinç durumunun iyi (*hayr*) eylemlerin ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde insan bedeni üzerinde hâkim olmasını ifade etmektedir. İnsanî yetkinliğe dair bu yaklaşımın belirginlik kazanması için, aklî nefsin kuvveden fiile nasıl çıkacağı, kuvveden fiile çıkış sürecinde aklî nefis ile beden arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceği, aklî nefsin kuvveden fiile çıkışında bedenin herhangi bir rolünün olup olmadığı, kuvveden fiile çıkan aklî nefsin bedeni nasıl kontrol edeceği gibi sorulara cevap vermek gerekmektedir.¹

İnsana dair bu genel bakışın ve dile getirilen soruların biraz daha derinleştirilmesi ve çözüm imkânlarının tartışılması için görüşlerine müracaat edilebilecek filozofların başında İbn Sīnâ (ö. 428/1037) gelmektedir. O, *eş-Şifâ* adlı yirmi iki bölümden oluşan meşhur felsefe ansiklopedisinin *Nefs* ve *İlâhiyyât* bölümleri başta olmak üzere, kariyeri boyunca kaleme aldığı pek çok eserde, miras alıp geliştirdiği felsefî ve bilimsel birikimin neredeyse bütün imkânlarını kullanarak insanın varlıklar içindeki yerini, bilmeye ve eylemeye dönük güçlerinin gelişim ve işleyiş mekanizmalarını ayrıntılı bir şekilde irdelemiş ve onun ortaya koyduğu perspektif kendisinden sonra felsefe geleneğini neredeyse tamamen temsil eden bir

¹ İslam düşüncesindeki farklı geleneklerin insana bakışı yakın zamanda müstakil bir çalışmaya konu olmuştur. *Felâsifenin insan tasavvuru ve bunun kelâm, fıkıh ve tasavvuf geleneklerinin insan anlayışları arasındaki yeri ve onlarla ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Türker & İbrahim Halil Üçer (ed.), İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* (İstanbul: İlem Yayınları, 2019).

güce kavuşmuştur. Bu çalışmada İbn Sînâ'nın sırasıyla teorik akıl ile pratik akıl ve teorik felsefe ile pratik felsefe arasındaki ilişkileri nasıl izah ettiği ortaya konulmaya çalışılarak insanın yetkinleşme sürecinde teori ile pratik arasında beliren döngüsel ilişkinin çözümünde dinin işlevsel rolüne dikkat çekilecektir.

1. TEORİK AKIL İLE PRATİK AKIL ARASINDAKİ İLİŞKİ

İlk defa Aristoteles tarafından De Anima 433a 14-15'te ortaya konulan teorik/nazarî akıl ve pratik/amelî akıl ayırımını benimseyen İbn Sînâ, aklî nefsin “idrak eden/bilen (müdrîke âlime)” ve “hareket ettiren/eylemde bulunan (muharrike âmile)” şeklinde iki gücü bulunduğunu belirtmektedir. İdrak eden/bilen güç, tam anlamıyla tümel/aklî olan şeylerle ilgilenmekte ve düşüncelerimizdeki doğru (hak) ve yanlış (bâtıl) yargılarını belirlemekte iken hareket ettirici/eylemde bulunan güç ise insanın eylemlerine konu olan şeylerle alakadar olmakta, insana özgü zanaatları ve meslekleri (sınâ'ât) ortaya koymakta ve insan eylemlerine dair temel yargılara, yani iyi/güzel (cemîl) ve kötü/çirkine (kabîh) dair bilgimizi oluşturmaktadır.² İbn Sînâ insanî/aklî nefsin iki yönü, cephesi olduğunu şöyle vurgulamaktadır:

“Sanki nefsimizin iki yönü vardır: [Birincisi], bedene bakan yönüdür. Nefsin bu yönü, beden tabiatının gerektirdiği türden bir etkiyi asla kabul etmemelidir. [İkincisi], yüce ilkelere dönük yönüdür. Nefsin bu yönü ise oradan gelen etkiye devamlı surette açık olmalı ve oradan etkilenmelidir. Nefsin aşağıya [yani bedene] dönük yönünden “ahlak” doğarken, yukarıya dönük yönünden ise “bilimler” ortaya çıkmaktadır.”³

İnsanî/aklî nefsin teorik ve pratik boyutları, bir madalyonun iki yüzü gibi görünse de İbn Sînâ'nın anlatımları, teorik olanın değer ve mertebe bakımından önceliğine işaret etmektedir. Nefsin güçleri arasındaki yönetici-yönetilen, efendi-hizmetkâr ilişkisine değinen İbn Sînâ, ilk olarak teorik akıl gücünün yetkinleşme seviyelerine yer vermekte; pratik akla ise bunun ardından sıra gelmektedir. Ona göre insana, bedensel varlığının oluşumuyla eş zamanlı bir şekilde kendisinin insan türünün üyesi olarak değerlendirilmesini sağlayan insanî/aklî nefis, ilahî bir feyizle bahşedilmiş olsa da bu, salt potansiyel bir durumdan başka bir şey değildir. İnsanların farklı bedensel yapılarından dolayı farklılık gösteren bu potansiyel aklî kapasite, İbn Sînâ tarafından “maddî akıl” (*akl heyûlânî*) olarak isimlendirilmektedir. İnsanın biyolojik gelişimine paralel olarak düşünmenin temel ilkeleri durumundaki aksiyomatik ve apaçık tümel kavram ve yargıları elde ettiği durumda ise teorik akıl “meleke halindeki akıl” (*akl bi'l-meleke*) adını almaktadır. İnsanların maddî akıllarındaki kapasite farklılığına bağlı olarak bu aşamaya ulaşma süreçleri ve söz konusu aksiyomatik ve apaçık tümel kavram ve yargıları kavrayış tarzları değişiklik

² İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesesi-i Mütala'ât-ı İslamî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1984/1363 hş), 96.

³ Fazlur Rahman, *Avicenna's De Anima Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ'* (London: Oxford University Press, 1959), 47; krs. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1985), 203 (iktibasın son cümlesi *en-Necât*'ta yer almamaktadır).

gösterse de teorik aklın bu mertebesi bütün insanlar için ortak bir mahiyet arz etmektedir. “Doğal” olarak nitelenebilecek bu iki aşama sonrasında teorik aklın - istisnâ bazı durumlar bir kenara bırakılacak olursa- olağan yetkinleşme süreci ise “iradî” bir özellik taşımaktadır. Bu iradî süreç sonucunda teorik aklın, her istediğinde tümel karakterdeki akledilirlerle ulaşım onlarla düşünebilecek bir seviyeye ulaşmasını İbn Sînâ “bilfiil akıl” (*akl bi'l-fi'l*) olarak isimlendirmektedir. Aklı bu aşamaya ermiş olsa bile insanın sadece bir akıl varlığı olmayıp aynı zamanda bir bedeninin bulunması, onun, hayatının her anında akledilirlerle bilfiil düşünmesine engel olduğundan, İbn Sînâ, akledilirleri bilfiil düşünme aşamasını ifade etmek üzere “kazanılmış akıl” (*akl müstefâd*) kavramını kullanmaktadır.⁴

Teorik aklın meleke halinden, özünde aynı yetkinlik durumuna karşılık gelen bilfiil ya da kazanılmış akıl seviyesine yükselmesinin iradî yönü, bizi var olanların gerçekliğine dair araştırma anlamına gelen “felsefe”ye ulaştırmaktadır. Bir başka ifadeyle, İbn Sînâ’ya göre, olağan şartlarda aklın yetkinleşebilmesinin yolu felsefe tahsiliyle mümkündür. Onun felsefeye dair iki tanımı, insanî yetkinleşmenin teorik boyutuyla felsefe arasındaki sıkı ilişkiyi nasıl gördüğü hakkında bize bazı ipuçları sağlayacaktır. *Aksâmü'l-hikme ve tafsîluhâ* adlı eserinde İbn Sînâ felsefeyi şöyle tanımlamaktadır:

“Felsefe teorik bir disiplindir. İnsan bu disiplin sayesinde [i] var olan her şeyin özü itibariyle bulunduğu durum ve [ii] kendi eylemiyle elde etmek durumunda oldukları içinden zorunlu olanlar hakkında kuşatıcı bir bilgiye sahip olur. Böylece nefsi bu bilgi ile değer kazanır, yetkinleşir, var olan âleme benzeyen akledilir bir âlem haline gelir ve âhiretteki en yüce mutluluğa hazırlanmış olur. Bütün bunlar insanoğlunun gücü nispetindedir.”⁵

Her şeyden önce bu tanımda insanî/aklî nefsin yetkinleşmesi doğrudan doğruya felsefeye ilişkilendirilmektedir. Felsefenin bu yetkinleşmeyi sağlaması ise insanî/aklî nefse iki alanda sunduğu kuşatıcı bilgiden kaynaklanmaktadır. Bunlardan biri, insan eylemlerinden bağımsız bir şekilde var olan her şeyin gerçek mahiyetine tekabül ederken, diğeri ise insanın toplumsal bir varlık oluşunun zorunlu sonucu olan eylemlere karşılık gelmektedir. Her halükârda felsefenin bu iki alana dair insanî/aklî nefse sunduğu şey “bilgi”den (*ilm*) ibarettir. Tanımın başında felsefenin (*hikme*) “teorik” bir disiplin (*sînâ ‘a nazariyye*) olarak nitelenmesi de bununla ilişkilidir. Zira felsefe, insanî eylemlerle, yani pratik alanla ilgilense bile onun odağını her zaman söz konusu eylemlere dair “teorik bilgi” teşkil etmektedir. Bilfiil/kazanılmış akıl aşamasında elde edilebilecek bu bilgi sayesinde insanî/aklî nefis, İbn Sînâ’ya göre var olan âleme benzeyen akledilir bir âleme dönüşmektedir ki, bu, “varlığın bütünüyle

⁴ Rahman, *Avicenna’s De Anima*, 239-250.

⁵ M. Cüneyt Kaya, “İbn Sînâ’nın *Kitâbu aksâmi’l-hikme ve tafsîlihâ*’sı: Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5 (2020), 10 (Arapça), 25 (Türkçe).

nefse yansıyarak nefsin mevcut âleme denk hale” gelmesinden ibarettir.⁶ O, bu yolla gerçekleşen yetkinleşmeyi öte dünyadaki mutluluğun (*sa’âdet*) şartı olarak konumlandırırsa da, gerek tür olarak insanoğlunun kısıtları, yani bedensel varlığının sebep olduğu sınırlılıklar, gerekse her insanın aklî kapasitesinin birbirinden farklı oluşu sebebiyle bunun bu dünya hayatında tam anlamıyla gerçekleşmeyeceğini ima etmektedir.

İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme* adlı eserinde ise felsefeyi şöyle tanımlamaktadır: “Felsefe, teorik ve pratik varlıkların tasavvuru ve bunların gerçekliklerinin tasdiki yoluyla, insan nefsinin, gücü ölçüsünde yetkinliğe kavuşmayı arzu etmesidir (*istikmâl*).”⁷ Bu tanımda da İbn Sînâ, felsefeyi insanî/aklî nefsin yetkinliğiyle ilişkilendirmekte ve onu “yetkinleşme arzusu” olarak nitelemektedir. İnsanî/aklî nefsin yetkinleşme sürecindeki araştırma nesnelere ise önceki tanıma göre daha belirgin olarak “teorik ve pratik varlıklar” şeklinde belirleyen İbn Sînâ, böylece felsefenin teorik ve pratik şeklindeki geleneksel ayırımına işaret etmektedir. Tanımda, araştırma nesnelere kadar araştırma yöntemini de açık bir şekilde ifade eden İbn Sînâ’nın “tasavvur” (kavramsallaştırma) ve “tasdik” (yargıda bulunma) kavramlarıyla atıf yaptığı yöntem, hiç şüphesiz mantıktır. Türsel ve bireysel olarak insanın sınırlılıkları ile yetkinleşme arasındaki ilişkiye bu tanımda da dikkat çeken İbn Sînâ’nın, burada da felsefe yoluyla insanî/aklî nefsin yetkinliğini “bilgi” ile özdeşleştirdiği anlaşılmaktadır.⁸ Bu esere yazdığı şerhte, İbn Sînâ’nın meşhur eleştirmeni, Eş’arî kelâmcısı Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de pratiği göz ardı ederek felsefeyi ve dolayısıyla yetkinleşmeyi “teorik bilgi”den ibaret gören bu yaklaşımı tespit etmektedir:

“Bazı insanlar felsefeyi, insanî nefsin teorik gücü açısından yetkinliği arzu etmesinin adı olarak kabul etmiştir. Söz konusu yetkinleşme arzusu, insanın gücü nispetinde, tasavvur ve tasdike konu olan idraklerin kuvveden fiile çıkmasından ibarettir. Bazı insanlar ise felsefeyi teorik gücün, bahsi geçen idrakler yoluyla yetkinleşmeyi arzu etmesine verilen bir isim olarak kabul etmişler, [ancak bunun], azlık ve fazlalık açısından aşırı uçlar arasında yer alan erdemli [ve] mutedil fiillere yönelik

⁶ “Akledilir âlem” tabirini İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât IX.7*’de şöyle açıklamaktadır: “Akleden nefsin kendine özgü yetkinliği; her şeyin İlkesi’nden [yani İlahî Zât’tan] başlayarak, kendisinde varlığın genel formunun, her şeyde var olan makul düzenin ve her şeye taşın iyiliğin [ve inayetin] şekillendiği bir *aklî âleme* dönüşmesidir. [Bu süreçte] onun yetkinliği, ilk İlke’den başlayarak mutlak ruhanî cevherlerin, sonra bir tür bedenle ilişkili bulunan ruhanî cevherlerin, ardından olanca güç ve şekliyle göksel cisimlerin, daha sonra da bütünüyle varlığın nefse yansıyıp nefsin mevcut âleme denk, *akledilir bir âlem* haline dönüşmesiyle gerçekleşir”; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. el-Eb Kanavâtî & Sa’id Zâhid & Muhammed Yûsuf Mûsâ & Süleyman Dünyâ (Kahire: el-Hey’etü’l-âmme li-şuûni’l-matâbi’i’l-emîriyye, 1960), 2/425-6. Tercüme için bk. İbn Sînâ, “*eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*: Dokuzuncu Makale/Yedinci Fasıl: Âhiret Hakkında”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2013), 49 (vurgular bana ait).

⁷ İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt & Beyrut: Vekâletü’l-matbû’ât & Dâru’l-kalem, 1980), 16.

⁸ Talebelerinin sorularına verdiği cevaplardan ve onlarla arasında geçen felsefî müzakerelerden ibaret olan *el-Mübâhasât*’ta da İbn Sînâ, pratik felsefede amacın huylar ve melekeler hakkındaki bilgi olduğunu, yoksa onları uygulamanın doğrudan kastedilmediğini açıklamaktadır; bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413/1371), 189-192.

mükemmel bir meleke kazanmak suretiyle pratik gücün yetkinleşmesi amacıyla olduğunu [belirtmişlerdir]. Üstat [İbn Sînâ'nın] bu kitaptaki yaklaşımı (*kavî*) birinci görüşe, yani felsefenin sadece teorik gücün yetkinliklerine verilen bir isim olduğu yönündeki görüşe işaret etmektedir. Zira o, felsefeyi insanî nefsin, ister teorik isterse pratik varlıklara dair olsun, tasavvurlar ve tasdikler yoluyla yetkinleşmeyi arzu etmesi olarak yorumlamıştır. Netice itibariyle ona göre felsefe, söz konusu idraklerin ve bilgilerin kazanılmasıyla açıklanmaktadır. Erdemli fiillere yönelik mükemmel bir meleke elde etmeyi ise felsefe olarak isimlendirilen şeyin bir kısmı olarak değerlendirmemiştir.”⁹

İbn Sînâ'nın insanî/aklî nefis ile nefsin diğer güçleri arasında kurduğu hiyerarşik ilişki de “teorik” olanın önceliğini güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Maddî/heyûlânî akılla başlayan ve en tepesinde bilfiil/kazanılmış aklın bulunduğu bu güçler hiyerarşisinde teorik akıl aşamasının ardından sıra pratik akla gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre pratik akıl, teorik aklın potansiyel haldeki maddîden bilfiile/kazanılmışa kadar bütün aşamaları açısından hizmetkâr durumundadır, çünkü nefsin bedenle ilişkisinin yegâne amacı, teorik aklın mükemmelliğe ulaşması ve her türlü maddîlikten arınmasıdır (*tezkiye*). Pratik akıl işte bu ilişkinin, yani teorik akılla beden arasındaki ilişkinin yöneticisi (*müdebbir*) durumundadır.¹⁰

Pratik karşısında teorik olanı önceleyen ve ona belirleyici bir rol veren bu yetkinleşme anlayışı beraberinde birtakım soruları da akla getirmektedir: Teorik yetkinleşmenin olağan şartlarda uzun bir öğrenim ve entelektüel çaba ile elde edilebileceği düşünülürken, bu geçen zaman diliminde teorik aklın pratik akıl aracılığıyla bedensel fiiller üzerinde etkide bulunarak “erdemli” fiillerin işlenmesini sağlaması nasıl mümkün olacaktır? Söz konusu zaman diliminde teorik aklın etkinliğinden söz edilemeyecekse veya bunun ancak çok sınırlı düzeyde olabileceği ileri sürülecekse, o zaman yetkinleşme sürecinde insanın eylemleri üzerinde etkili olacak unsur(lar) nelerdir? Diğer yandan yetkinleşmeyi sadece teorik bilgi ile özdeşleştirmek, mutluluğu ve kurtuluşu az sayıdaki seçkin bir kitle ile sınırlandırmak anlamına gelmez mi? Bu durumda teorik yetkinleşmeye ulaşamayan insanlar için mutluluk ve kurtuluş bir hayalden mi ibarettir? İster teorik aklın yönlendirmesiyle olsun, isterse başka etkenler aracılığıyla gerçekleştirilsin, “erdemli fiiller”in teorik yetkinleşme üzerinde herhangi bir etkisinden söz edilemez mi? Pratik yetkinleşme, teorik yetkinleşmenin sadece zorunlu bir sonucu mu, yoksa teorik yetkinleşme istikametinde hazırlayan ve/veya onu tamamlayan bir özelliği de var mı?

Bu ve benzeri sorulara cevap arayabilmek için İbn Sînâ'nın ilk olarak teorik akıl ile pratik akıl, ardından da teorik felsefe ile pratik felsefe arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğüne biraz daha yakından bakmak gerekmektedir. İbn Sînâ insanî/aklî nefsin

⁹ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-enclü el-Misriyye, ts.), 2/4.

¹⁰ Rahman, *Avicenna's De Anima*, 50; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, 206-207.

“eylemde bulunan gücü”nü işlevi açısından şöyle tanımlamaktadır: “İnsana özgü akli nefsin eylemde bulunan gücü, insan bedeninin, düzeltici telakkiler doğrultusunda düşünmeye/bilinçli tercihe konu olan tikel fiillere yönelik hareket ilkesidir.”¹¹ Bu tanım pratik akla dair birkaç hususu ön plana çıkarmaktadır: Pratik akıl her ne kadar “akıl” olarak isimlendirilse de öncelikli görevi bilgi edinmek değil, beden hareketlerini yönetmektir. Bu hareketlerin tikel fiillere (*el-efâ’îlü’l-cüz’iyye*) yönelik olması, insanın ay-altı âlemdeki varoluşunu sürdürmesini sağlayan tüm eylemlerini kapsayacak bir niteliği haiz olduğu anlamına gelmektedir. Diğer yandan söz konusu tikel fiillerin düşünmeye/bilinçli tercihe (*el-hâssa bi’r-reviyye*) konu olması kaydı, iradî fiillerin pratik aklın kapsamına girdiğini ve mesela vücudun tabii işleyişinden kaynaklanan fiillerin pratik akıl tarafından yönetilmediğini göstermektedir. Son olarak yukarıdaki tanımda dikkat çeken bir diğer kayıt ise “düzeltici telakkiler doğrultusunda” ibaresidir. Bu ise pratik aklın bedeni düşünmeye/bilinçli tercihe dayalı tikel fiillere doğru hareket ettirirken ne türden bir amaca sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Faydalı-zararlı, güzel-çirkin ve iyi-kötü kategorileri çerçevesinde yapılması ya da terk edilmesi gereken fiilleri belirleyen ve bunu bir tür akıl yürütme ile gerçekleştiren pratik akıl, doğru (*sahîh*) veya yanlış (*sakîm*) olsun, uzak ya da yakın gelecekte ortaya çıkacak mümkün varlıklar/olaylar (*emr*) hakkında bir görüş ortaya koymayı amaç edinmektedir. Tikel mümkün varlıklar/olaylar hakkında faydalı-zararlı, güzel-çirkin ve iyi-kötü kategorilerine göre hüküm veren pratik akıl, *icmâ’iyye* gücünü,¹² o da tüm bedeni söz konusu varlık/olay hakkında fiil ya da terk yönünde harekete geçirmektedir. Pratik akıl hüküm verme sürecinde ise insanî/aklî nefsin tümellerle ilgilenen gücüne, yani teorik akla müracaat etmekte ve ondan aldığı tümel öncüllerden hareketle tikel varlıklar/olaylara dair sonuçlar çıkarmaktadır. İbn Sînâ’ya göre teorik akıl doğru ve yanlışla göre hüküm verirken pratik akıl, hükümlerinde iyi/güzel ve kötü/çirkinini esas almakta; teorik akıl yargılarında “zorunlu”, “imkânsız” ve “mümkün” hükümlerini kullanırken pratik akıl “güzel”, “çirkin” ve “mubah” ile ilgilenmektedir. Teorik aklın ilkelerini birincil (*evvelî*) öncüller oluştururken pratik

¹¹ Rahman, *Avicenna’s De Anima*, 45. Bu tanım İbn Sînâ tarafından başka eserlerinde de aynen kullanılmaktadır. Mesela bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 202; a.mlf., “Risâle fi’n-nefs ve bekâihâ ve me’âdihâ”, *Ahvâlü’n-nefs*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: Dâru ihyâ’i’l-kütübî’l-Arabiyye, 1952), 63.

¹² İbn Sînâ hareket gücünün (*el-kuvvetü’l-muharrike*), hareket için gerekli iradeyi doğuran (*el-kuvvetü’l-bâ’ise*) ve eylemi yapan (*el-kuvvetü’l-fâ’ile*) şeklinde iki kısma ayırmakta, istenilen şey hakkında kesin iradeyi ortaya koyarak eylemi yapan gücün harekete geçmesini sağlayan güce ise *el-kuvvetü’l-nüzû’iyye* veya *el-kuvvetü’l-icmâ’iyye* adını vermektedir. Nefsin hareket ettirici güçlerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 152-161.

aklın ilkelerini ise (a) meşhur (*meşhûrât*),¹³ (b) otoriteye dayalı (*makbûlât*),¹⁴ (c) zanna dayalı (*maznûnât*)¹⁵ ve (d) güvenilir nitelikteki tecrübeye dayalı öncüller yerine zannî öncüllerden oluşmuş zayıf tecrübeye dayalı öncüller (*et-tecribiyyât el-vâhiye*) oluşturmaktadır. Bu öncül çeşitleri incelendiğinde bunların hiçbirisinin doğrudan doğruya kesin kanıtlamayı (*burhân*) temin eden türden öncüller olmadığı görülecektir.¹⁶ İbn Sînâ'nın akıl yürütme türleri ve bunların dayandığı öncüllere dair açıklamalarına göre ise meşhur öncüller cedelî/diyalektik ve hatabî/retorik türden akıl yürütmelerde, otoriteye ve zanna dayalı öncüller ise hatabî/retorik türden akıl yürütmelerde kullanılmaktadır.¹⁷ Teorik akıl ile pratik aklın öncülleri arasındaki bu farklılık, ilk planda teorik akıl yoluyla kesin kanıtlamaya ulaşılabilirken pratik aklın böyle bir konuma sahip bulunmadığı izlenimi uyandırır da İbn Sînâ açısından durumun tam da böyle olmadığını söylemek mümkündür. Zira ona göre cedel/diyalektik ve hatâbe/retorik, burhana kıyasla daha alt bir akıl yürütme türünü ifade etse de bu, cedel/diyalektik ve hatâbe/diyalektik öncüllerinin tamamen yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü hem teorik hem de pratik güç, söz konusu öncülleri kullanarak hüküm verdiklerinde bu hükmün kesin bilgi (*re'y*) veya zan olma durumundan bahsedilebilmektedir.¹⁸ Diğer yandan yaygın ve meşhur öncüllerin birincil (*evvelî*) olma ihtimallerini de göz ardı etmemek gerekmektedir. İbn Sînâ'nın deyişiyle bu tür öncüllerin birincil karakteri ve doğruluğu "açığa çıkartılmaya muhtaçtır."¹⁹ Ayrıca İbn Sînâ'ya göre bütün birincil öncüller yaygın ve meşhur niteliğini haizdir.²⁰ Otoriteye dayalı öncüllerin doğruluk ve kesinliğinin tek kıstasını ise öncülleri ifade eden kişinin güvenilirliği ve otoritesi oluşturmaktadır ki, bu, o kişi nezdinde söz konusu öncüllerin kesin kanıtlamasının bulunmadığı anlamına

¹³ İbn Sînâ'ya göre yaygın ve meşhur öncüller (*ez-zâi'ât, el-meşhûrât*), tasdik edilmeleri için "herkesin, çoğunluğun, âlimlerin, âlimlerin çoğunun ya da âlimlerin önde gelenlerinin" tanıklığı gereken öncüllerdir. Bu tür öncüllerin ilk anda insanın fitratından kaynaklandığı düşünülse de İbn Sînâ bunun böyle olmadığını ileri sürmektedir. Zira ona göre insan fitratından neşet eden öncüllere dair insan aklında herhangi bir şüphe belirmezken yaygın öncüllerde durum böyle değildir. Yaygın ve meşhur öncüllerin insan nefsinde yerleşik olması, çocukluk çağından itibaren insanın ahlakî ve toplumsal hayatının bu tür öncüller çerçevesinde şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre yaygın ve meşhur öncüllerin bir kısmının doğruluğu kesin kanıtlamayı (*hucce*) gerektirirken bazılarının doğruluğu ise ancak bu işin ehli olanlar tarafından fark edilebilecek bir şart dolayısıyladır; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, nşr. Ebu'l-Alâ Afîfî (Kahire: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1956), 66; a.mlf. *en-Necât*, 99-100.

¹⁴ Otoriteye dayalı öncüller, tasdik edilmeleri, doğru söylediğine güvenilen birisi tarafından ifade edilmesinden kaynaklanan öncüllerdir. İbn Sînâ bir kişinin sözüne güvenilmesini ise ya kendisine has semavî bir durumla (yani peygamber olmasıyla) ya da kendisini başkalarından ayırt eden bir görüş ve fikir sahibi olmasıyla açıklamaktadır; bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 98.

¹⁵ Zanna dayalı öncüller ise herhangi bir kesin inanç oluşturmaksızın doğru olduğu zannedilen öncüllerdir. Bu zannın sebebi İbn Sînâ'ya göre ya bu tür öncüllerin meşhur ve yaygın öncüllere benzemeleri ve bu sebeple herhangi bir tahkikatta bulunulmaksızın ilk anda kabul edilmeleri ya da güvenilir bir kimse tarafından ifade edilmeleridir; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, 66-67; a.mlf., *en-Necât*, 100-101.

¹⁶ İbn Sînâ'ya göre kesin kanıtlamayı sağlayan ve *yakîniyyât* olarak isimlendirdiği öncül türleri şunlardır: birincil öncüller (*evvelîyyât*), tecrübeye dayalı öncüller (*tecribiyyât*), tevatüre dayalı öncüller (*mütevatîrât*) ve duyulara dayalı öncüller (*mahsûsât*); bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 102-103.

¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 102; a.mlf., *Uyûn*, 12-13.

¹⁸ Rahman, *Avicenna's De Anima*, 207-208.

¹⁹ İbn Sînâ, *Uyûn*, 12.

²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, 66.

gelmemektedir. Aynı durumun zanna dayalı öncüller ya da bu tür öncüllerden hareketle edinilen zayıf tecrübeler için de geçerli olduğu düşünülebilir.²¹

Diğer yandan İbn Sînâ pratik aklı, vehim-hayal, arzu (*şehvet*) ve öfke (*gazab*) güçleriyle birlikte bedendeki organları harekete geçiren ilkeler içinde değerlendirmektedir. Ona göre pratik akıl, toplumsal hayatı tesis, toplumsal hayattan kaynaklanan sıkıntılardan/problemlerden korunma ve toplumsal yaşamı gerektiği şekilde sürdürebilmenin kaynağı olup bu açıdan tüm bedensel güçlerin lideri konumundadır ve hiyerarşide altında bulunan bedensel güçler bedeninin yararı konusunda pratik aklın gösterdiği doğrultuda hareket etmektedir.²² Bu noktada İbn Sînâ, genellikle teorik aklın yetkinlik dereceleri olarak ortaya koyduğu hiyerarşik yapılanmaya pratik aklı da dâhil etmektedir. İbn Sînâ hem teorik hem de pratik akıl açısından mutlak anlamda bir istidat ve yetkinlik halinden bahsedebileceğini belirtmekte ve mutlak istidat halinin gerek teorik gerekse pratik akıl açısından “maddî akıl” olarak isimlendirildiğine dikkat çekmektedir. Bu aşamanın ardından teorik ve pratik akıl, fiillerini yetkinleştirmek üzere ilkelerine müracaat ettiklerinde, yani teorik akıl birincil öncüllere, pratik akıl da meşhur öncüllere yöneldiklerinde her ikisi de “meleke halinde akıl” durumuna yükselmektedir. İbn Sînâ, “meleke halindeki akıl”dan sonra gelen aşamaları açıkça ifade etmemekte, teorik ve pratik akıl güçlerinde sonraki aşamalarda elde edilmiş (*mükteseb*) yetkinliklerin gerçekleşeceğini belirtmekle yetinmektedir.²³

Teorik akıl ile pratik akıl arasındaki ilişki bağlamında İbn Sînâ'nın anlatımı, teorik aklın pratik akıl üzerindeki hâkimiyetini ön plana çıkarmakta ve teorik aklın ulaştığı tümel bilginin bedeninin fiillerini yönlendirebilmesinde pratik akla önemli bir rol atfetmektedir. Bu ilişkide dikkat çekici olan husus ise pratik aklın, teorik akıl gibi doğrudan kesinlik veren öncüllerden değil, ya teorik akıl vasıtasıyla bu tür kesinlik veren öncülleri kullanıyor ya da kesinliği dolaylı olarak tespit edilebilecek cedelî/diyalektik ve hatabî/retorik öncüllerden hareket ediyor olmasıdır. Bu tespitin insanın yetkinliği açısından ne tür sonuçlarının olduğunu kavrayabilmek için ise teorik felsefe ile pratik felsefenin alanlarına dair İbn Sînâ'nın görüşlerini incelemek gerekmektedir.

2. TEORİK FELSEFE, PRATİK FELSEFE VE DİN

Bu makalenin başında yer verdiğimiz felsefe tanımları, İbn Sînâ'nın teorik felsefe ile pratik felsefenin araştırma alanlarını hangi bakış açısından hareketle belirlediğini gözler önüne sermektedir. Buna göre insanın iradî eylemlerinden

²¹ Netice itibarıyla *yakinî* bir öncüle dayanıp dayanmamasını bir kenara bırakırsak, İbn Sînâ'ya göre pratik felsefe açısından *hatâbenin*, yani retoriğin önemini vurgulamak gerekmektedir. Ona göre retoriğin kullanım alanını toplumsal konular (*el-umûru'l-medeniyye*) oluşturmaktadır. Retorik, genel olarak insanların (*cumhûr*) neyi yapıp neyi yapmamaları gerektiği, neyin adalet neyin zulüm, neyin övülen neyin yerilen olduğu türünden tikel konularda ikna edilmelerinde kullanılmaktadır; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, 54; a.mlf., *Uyûn*, 13; a.mlf., *el-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh (Kahire: Mektebetü'l-Kâhireti'l-hadîse, 1974), 126.

²² Rahman, *Avicenna's De Anima*, 208-209.

²³ Rahman, *Avicenna's De Anima*, 209.

bağımsız olarak var olan şeyler hakkında, onların gerçekliklerine dair bilgiyi elde etme çabası olarak tanımlayabileceğimiz teorik felsefenin kapsamında şu üç alan bulunmaktadır: (i) dış dünyada da zihinde de varlıkları cisimden bağımsız olarak bulunamayan doğal varlıklar, (ii) dış dünyada cisimle iç içe bulunup zihinde cisimden ayrıştırılarak var olabilen niceliksel varlıklar ve (iii) hem dış dünyada hem de zihinde cisimden bağımsız olarak var olabilen doğayı aşkın varlıklar. Bu üç alan sırasıyla teorik felsefenin kapsamındaki üç ana disipline tekabül etmektedir: fizik bilimler, matematik bilimler ve metafizik. İnsanın iradî eylemleri neticesinde varlığa gelen veya yok olan şeylerle ilgilenen pratik felsefe ise bu eylemlerin bağlamları açısından üç alanı içermektedir: (i) kişinin kendine dönük eylemleri, (ii) kişinin bir ailenin ferdi olmasından kaynaklanan eylemleri ve (iii) kişinin bir şehrin/devletin ferdi olmasından kaynaklanan eylemleri. Bu üç alan da sırasıyla pratik felsefenin üç ana disiplinine karşılık gelmektedir: ahlak, ev yönetimi ve siyaset.

Teorik akıl ile pratik akıl arasındaki ilişkiye dair standart anlatısı açısından İbn Sînâ'nın, teorik aklın teorik bilimler alanında elde ettiği gerçeklik bilgisinin pratik akıl aracılığıyla beden fiilleri üzerinde etkide bulunarak pratik bilimlerin gerçekliğine dair bilginin elde edilmesine yol açması gerektiğini ileri sürmesi beklense de o, *Uyûnu'l-hikme*'de felsefenin bu iki kısmının dinle ilişkisini kurarak meseleye yeni bir boyut kazandırmaktadır. O, şöyle demektedir:

“[Pratik felsefenin] bu üç [kısmının; yani ahlak, ev yönetimi ve siyasetin] ilkesi ilahî dinden (*eş-şerî'atü'l-ilâhiyye*) elde edilmiştir ve bunların tanımlarının (*hudûd*) yetkinliği [ya da tam olarak sınırları ve miktarları] ilahî dinle açıklık kazanmaktadır. Bundan [yani ilahî dinin belirlemelerinden] sonra insanın teorik [akıl] gücü o [bilim dallarındaki] kanunları bilmek ve bu kanunları pratik [akıl] gücü aracılığıyla tikellere uygulamak suretiyle bunlar üzerinde tasarrufta bulunmaktadır. (...) Teorik felsefenin bu kısımlarının [yani fizik, matematik ve metafizik] ilkeleri ise ilahî din sahiplerinden (*erbâbu'l-milleti'l-ilâhiyye*) ima ve işaret (*alâ sebîli't-tenbîh*) yoluyla elde edilmiştir. [Teorik] akıl gücü ise onları [yani teorik bilimleri] kesin kanıt ortaya koyma (*alâ sebîli'l-hucce*) yoluyla yetkin bir şekilde tahsil etme tarzında tasarrufta bulunmaktadır.”²⁴

eş-Şifâ: el-Medhal'de özel olarak pratik felsefe ile din arasındaki ilişkiye dair şu sözleri de yukarıdaki yaklaşımı destekleyen bir mahiyettedir:

“[Pratik felsefenin ahlak, ev yönetimi ve siyaset şeklindeki geleneksel üç alt dalının] tümünün doğruluğu teorik kanıtlama (bi'l-burhâni'n-nazarî, yani felsefenin teorik kısmı) ve ilahî dinin tanıklığıyla (bi's-şehâdeti's-şer'iyye); ayrıntısı (tafsîl) ve belirlenimi (takdîr) ise ilahî dinle (*eş-*

²⁴ İbn Sînâ, *Uyûn*, 16.

şerî'atü'l-ilâhiyye) gerçekleşmektedir.”²⁵

Bu iki iktibas birlikte değerlendirildiğinde şöyle bir resim karşımıza çıkmaktadır: İbn Sînâ açıkça pratik felsefenin ilkelerinin doğrudan doğruya ilahî dinden alındığını, ilahî dinin teorik felsefenin ilkelerini ise birtakım ima ve işaretler şeklinde sunduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla pratik felsefe söz konusu olduğunda ilahî dinin herhangi bir ima ve işarete mahal vermeksizin tüm açıklığıyla ilkeleri pratik felsefeye verdiği anlaşılmaktadır. İlahî din, pratik felsefenin ilkelerini sağlamakla kalmamakta, bu ilkelerin en mükemmel şeklini de kendi bünyesinde barındırmaktadır. Bunun dolaylı bir sonucu ise pratik felsefenin, ilahî dinden aldığı ilkeleri hiçbir şekilde ilahî dindeki mükemmelliğiyle ortaya koyamayacağıdır. İlahî din, pratik felsefenin alanına giren konularda genel-geçer ilkeler koymakla kalmamakta, bunların tikel durumlara nasıl ve ne oranda uygulanabileceğini de büyük ölçüde belirlemektedir. İlahî din ile pratik felsefe arasındaki bu sıkı ilişki, aynı zamanda ilahî dinin, pratik felsefe çerçevesinde ortaya konan görüşlerin doğruluğunu tespitinde bir kıstas olmasını da doğurmaktadır. Ahlak, ev yönetimi ya da siyaset alanında ileri sürülen bir düşüncenin doğruluğunu tespit konusunda, o düşüncenin kesin bir kanıtlamaya sahip olup olmadığı kadar ilahî dinin sunduğu çerçeveye ne kadar uyduğu da (*eş-şehâdetü's-şer'iyye*) önemli bir kriter olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

İlahî din bütün açıklığıyla pratik felsefeye ilkelerini vermiş ve bunların ayrını ve belirlenimlerini ortaya koymuş olsa da bu, aklın teorik ve pratik boyutlarını işlevsiz hale getirmemektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre teorik akıl gücüne düşen görev, (i) ilahî dinden alınan ilkelerin tespitini yapmak, (ii) bunların genel olarak doğruluğunu *burhan* yoluyla ispat etmek ve (iii) bu ilkelerden hareketle yeni ortaya çıkacak tikel durumlara yönelik çözümler üretmektir ki, çözüm üretimi aşamasında teorik aklın tikel varlıklar/olaylar ve bedenî güçlerle ilişkisini sağlama görevi, pratik akla düşmektedir.²⁶

Öyle görünüyor ki, pratik felsefenin sahasıyla ilahî dinin hükümleri arasındaki bu sıkı ilişki ve aklın, felsefenin tikellere dönük bu alanında ilahî dinle rekabet etmesinin imkânsızlığı İbn Sînâ'yı *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'de “yasa koyucu disiplin” (*es-sinâ'atü's-şari'a*) adıyla pratik felsefe kapsamında yeni bir bilim dalı ihdâs etmeye sevk etmiştir. Bu yeni disiplinin amacı, peygamberlik olgusunu toplumsal hayat ve insan türünün sürekliliği açısından kanıtlamak ve ilahî dinin ferdî ve toplumsal hayat için öngördüğü hükümlerin hikmetlerini belirleyerek bunların doğruluğunu aklî, yani *burhanî* yöntemlerle ispatlamak, bir anlamda bu tikel

²⁵ Silvia Di Vincenzo, *Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge: A New Edition, English Translation and Commentary of the Kitâb al-Madhal of Avicenna's Kitâb al-Şifâ'* (Berlin & Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021), 25-26.

²⁶ İbn Sînâ'nın pratik felsefe anlayışı, Fârâbî'yle mukayeseli bir şekilde Hümeýra Özturan tarafından muhtelif boyutlarıyla ele alınmış ve İbn Sînâ'nın yaklaşımında, Fârâbî'den farklı olarak dinin belirleyici rolü güçlü bir şekilde gösterilmiştir; bk. Hümeýra Özturan, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”, *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 1-36.

hükümleri teorileştirmek/tümelleştirmek, bu tümel ilkeleri ahlak, ev yönetimi ve siyaset bilimlerinin kullanımına sunarak onların, ilahî dinin hakkında herhangi bir hüküm vermediği tikel olayları söz konusu ilkeler çerçevesinde değerlendirmelerini sağlamaktan ibarettir.²⁷

İnsan aklının yetkinleşme sürecinde teorik olanın hâkimiyetinin doğurduğu sorunların çözümünü de İbn Sînâ'nın, ilahî dinin pratik alandaki belirleyiciliği bağlamında ortaya koyduğu bakış açısında aramak mümkün görünmektedir. Hatırlanacağı üzere, İbn Sînâ, pratik aklın bedenini fiillerini yönlendirirken teorik aklın kesinliğini kanıtladığı öncüllerden hareket edebileceği gibi, kesinliği dolaylı olarak tespit edilebilecek cedelî/diyalektik ve hatabî/retorik öncülleri de kullanabildiğini kaydetmişti. Olağan şartlarda teorik yetkinleşmeye ancak uzun ve zorlu bir süreç sonunda ulaşabileceği (bu süreç sonunda hedefe ulaşmanın garanti olmadığını da akılda tutmakta yarar var) dikkate alındığında, teorik kesinliğin en başından itibaren pratiğe rehberlik etmesini beklemek, hoş bir hülyanın ötesine geçmemektedir. Bunu aşabilmenin yolu ise pratik aklın bir toplumda yaygın olarak kabul edilen ya da o toplum üzerinde otorite sahibi kişi ya da kişilerden kaynaklanan öncülleri, henüz teorik kesinlikleri teorik akıl tarafından kanıtlanmamış olsa bile doğru kabul ederek bu öncüller doğrultusunda iyi-kötü, faydalı-zararlı, güzel-çirkin türünden yargılarda bulunabilmesinden ve buna göre eylemlerini gerçekleştirmesinden geçmektedir. Pratik felsefe alanında "ilahî dinin belirleyiciliği"ne dair İbn Sînâ'nın yukarıda ana hatlarıyla sunulan yaklaşımı burada işlevsel bir rol kazanmaktadır. Bir toplumdaki yaygın/meşhur ve otoriteye dayalı kabullerin kökeninde büyük oranda dinler bulunmaktadır. Bu kabullerin bir kısmı teorik boyutta olsa da (Tanrı'nın varlığı, sıfatları, âlemle ilişkisi, öte dünya hayatının varlığı gibi), önemli oranda pratik alana (ahlak ve hukuk) yöneliktir. İbn Sînâ bunu şöyle ifade etmektedir:

"Daha önce ortaya koyduğumuz üzere dinin (*şerî'a*) en önemli ve değerli (*efdal*) hedefi, her insanın kendisiyle, türdeşleriyle [yani diğer insanlarla] ve cinsdeşleriyle [yani diğer canlılarla] ilişkisinde iyi (*hayr*) fiillerde bulunması amacıyla insan fiillerindeki pratik kısımdır."²⁸

Dinin bu konumu, aslında İbn Sînâ'nın felsefesinde peygamberi konumlandığı yerle doğrudan ilişkilidir. İbn Sînâ'ya göre çok güçlü bir sezgiye (*hads*) sahip olan peygamber, faal akılla kurduğu hızlı ve etkin irtibat (*ittisâl*) sayesinde var olanlara dair akledilir tümel bilgiyi teorik düzeyde elde etmektedir. Peygamberin üst düzeydeki hayal-olusturucu gücü (*mütehayyile*) ise semavî cisimlerin nefsleriyle iletişime geçerek geçmiş, şimdi ve geleceğe dair olaylar hakkında tikel birtakım bilgiler alabildiği gibi yine bu güç sayesinde faal akıldan aldığı akli bilgiyi görülür ve duyulur bir duyu nesnesi şeklinde temsil ederek ortak duyuda

²⁷ "Yasa koyucu sanat"ın mahiyeti ve İbn Sînâ sonrasındaki pratik felsefe algısı üzerinde oluşturduğu etki hakkında bk. M. Cüneyt Kaya, "In the Shadow of "Prophetic Legislation": The Venture of Practical Philosophy after Avicenna", *Arabic Sciences and Philosophy* 24/2 (2014), 269-296.

²⁸ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, çev. & nşr. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2013), 16 (tercüme kısmen değiştirilmiştir).

tasvir etmekte ve böylece soyut ve tümel olan aklî bilgi, peygamberin mensubu olduğu toplumun diline aktarılabilir hale gelmektedir.²⁹

Peygamberliğe dair İbn Sînâ'nın bu yaklaşımını, öncül türleriyle de ilişkilendirerek şöyle yorumlayabiliriz: Peygamberin mesajına muhatap olanlar arasında ona inananların bu mesajı doğrularken hareket noktaları, peygamberin söz konusu özelliklerinden kaynaklanan etkili şahsiyeti, bir başka ifadeyle onun otoritesidir. Peygamber sonrasında ise inananlar topluluğunun bu mesajı doğrularken hareket noktaları, peygamber gibi etkili bir şahsiyet bulunmadığından, artık mesajın topluluk içindeki yaygınlığı haline gelmektedir. Bu yaygınlığı destekleyen bir diğer husus ise peygamber sonrasında dinî öğretiyi çeşitli boyutlarıyla yorumlamayı üstlenen âlimlerin otoritesidir. Böylece peygamberin, cedelî/diyalektik ve hatabî/retorik öncüller yoluyla toplumsallaşan mesajı, insanların hem varlığa bakışı üzerinde hem de daha yoğun ve ayrıntılı bir şekilde eylem alanında etkili ve belirleyici olmaktadır. Mesajın toplumsallaşmasının zorunluluğu, inananlar topluluğunun kesinlik yönünden daha alt düzeyde öncüller etrafında teşekkülünü gerekli kılıyor gibi görünse de bu öncüllerin peygamber nezdindeki asılları tümel ve akledilir nitelikte olduğundan, söz konusu daha alt kesinlik düzeyindeki öncülleri uygun yöntemlerle kanıtlama seviyesine yükseltmek pekâlâ mümkündür ki, bunun yolu felsefeden geçmektedir.

Bu yorum bize, yetkinleşme konusunda teorik olan ile pratik olan arasındaki ilişkiye dair ortaya çıkan soruların çözümü noktasında bazı imkânlar sunmaktadır. Her şeyden önce, İbn Sînâ açısından ideal yetkinliğin, teorik ile pratik olanın birlikteliğiyle gerçekleşeceği son derece açıktır. İnsanı/aklî nefsin bedeninin ölümünden sonraki durumuyla ilgili tahlillerinde yaptığı sınıflandırmalarda her zaman için ilk sırayı *kâmil* ve *mütenezzih* olarak nitelediği hem teorik hem de pratik açısından yetkinliğe ulaşmış kişiler oluşturmaktadır.³⁰ “Gerçek mutluluğun ancak nefsin pratik kısmının ıslahıyla tam anlamıyla gerçekleşeceği” yönündeki ifadesi,³¹ aynı zamanda teorik yetkinliğin tek başına yeterli olmadığını da dolaylı bir kabulü olarak pekâlâ yorumlanabilir. Gerçek mutluluk yolunda teorik yetkinliğe eşlik etmesi hedeflenen pratik yetkinleşme sürecinde ise dinin rolü hem peygamberin hakikatle olan yakın ilişkisi, hem de hakikati farklı toplumsal kesimlere aktarabilme ve onları bu yönde harekete geçirebilme gücü dolayısıyla ön plana çıkmaktadır: “Nefsi tabiatın kirlerinden arındıracak olan şey, Allah’a ibadet ve peygamberin getirdiği dinin kendisine çağırdığı şeye göre davranmaktır. Bunlar, nefsi söz konusu âfetlere karşı koruyan bir kale ve bir kalkandır.”³²

²⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 115-121.

³⁰ Mesela bk. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, 43.

³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 2/429.

³² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, 43. Bir başka eserinde İbn Sînâ, dinî emir ve yasaklara uymanın, nefsin özünün, bedensel bağlardan arınma yönündeki niyetini saflaştırdığını vurgulamaktadır; bk. İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. & nşr. Fatih Toktaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 31.

İbn Sînâ, ibadetlerin faydalarına dair yaptığı tahlilde, yetkinleşme açısından dinî emir ve yasakların taşıdığı önemi daha ayrıntılı bir şekilde gözler önüne sermektedir:

“Gerçek öte dünyanın durumunu açıklamış ve âhiretteki mutluluğun, nefsin arındırılmasıyla elde edileceğini ortaya koymuştuk. Nefsin arındırılması, mutluluğa yol açan şeylere zıt bedensel yapıların kazanılmasından nefsi uzaklaştırmaktadır. İşte bu arındırma huylar ve melekeler sayesinde gerçekleşmektedir. Huylar ve melekeler, aslî özelliği nefsi bedenden ve duyudan yüz çevirtecek ve ona sürekli olarak asıl kaynağını hatırlatacak fiiller sayesinde elde edilmektedir. Nefs kendisine ne kadar çok dönerse, bedensel durumlardan o oranda etkilenmez. Nefse bunu hatırlatacak ve yardımcı olacak olan ise fitratın olağan halinin dışındaki yorucu fiillerdir, hatta bu fiiller zorlamaya daha yakındır. Söz konusu fiiller bedeni ve hayvanî güçleri yorar; dinlenme, tembellik yapma, zahmetten kaçınma, iç ısıyı söndürme ve hayvanî lezzetler kapsamındaki amaçların elde edilmesi dışında eğitmekten kaçınmaya dönük iradesini mağlup eder. Bu fiilleri yapmakla meşgul olan nefis, istese de istemese de zorunlu olarak yüce Allah’ı, melekeleri ve mutluluk âlemini hatırlar. Böylece nefste bu bedenden ve onun etkilerinden rahatsız olma durumu ile bedene hâkim olma yetisi yerleşir ve artık bedenden etkilenmez hale gelir. Nefs bedensel fiillerle karşılaştığında, bu onda, bu tür bedensel fiillere her yönden meyilli ve boyun eğmiş olduğunda ortaya çıkacak bir yapı ve meleke doğurmaz. Bundan dolayıdır ki, doğruyu/gerçeği söyleyen [Allah] şöyle buyurmuştur: “İyilikler kötülükleri yok eder” [Hûd 11/114]. İnsan bu fiili yapmayı sürdürürse doğru/gerçek tarafına bakıp geçersiz olandan yüz çevirme kabiliyeti elde eder ve bedensel ayrılık sonrası mutluluğa kavuşma için de son derece hazırlıklı hale gelir.”³³

Buna göre İbn Sînâ açısından, dinin pratik alana dair belirlemeleri hem kişiyi teorik yetkinleşme istikametinde hazırlayan hem de teorik yetkinleşme sürecini destekleyerek onun hedefe ulaşmasını temin eden mühim bir işleve sahiptir. Başlangıçta doğrulukları cedelî/diyalektik ve hatabî/retorik düzeyde benimsenen dinî öğretiler ve pratikler, bir yandan teorik yetkinleşmeyi beslerken bir yandan da yetkinleşen kişi nezdinde *burhanî* bir boyut kazanmakta ve daha da köklü bir mahiyete kavuşmaktadır.

Öte yandan İbn Sînâ, teorik olan ile pratik olanın birbirini desteklediği bu ideal tablonun, gerçekliği tümüyle yansıtmadığının da farkında görünmektedir. Bir başka ifadeyle, teorik yetkinlik pratik alandaki yetkinliği zorunlu olarak gerektirmediği gibi, aynı durum tersi için de geçerlidir, yani teorik yetkinlikten bağımsız olarak pratik

³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 2/445-446.

alandaki kazanılan yetkinlik, teorik yetkinliği doğurmayı garanti etmemektedir. Ölümle birlikte bozuluşa uğrayan bedeninin ardından varlığını sürdüren insanî/aklı nefsin karşılaşacağı muhtemel durumlara dair İbn Sînâ'nın yaptığı tasnifler de bu durumu desteklemektedir. Bu çerçevede teorik yetkinliğe kavuştuğu halde pratik alanda aynı oranda yetkinleşemeyen ya da pratik yetkinliğe eriştiği halde teorik alanda aynı düzeyde yetkinleşemeyen insanların akıbetlerine dair değerlendirmelerinde İbn Sînâ, bu iki grubun da yetkinleşemeyen yönleri itibarıyla bir süre azaba duçar olsalar da nihayetinde kurtuluşa ereceklerini vurgulamaktadır.³⁴

SONUÇ

İnsanî yetkinliğe dair İbn Sînâ'nın açıklamaları, epistemoloji, ahlak ve eskatoloji (hatta *mîzâc* kavramını dikkate aldığımızda tıp) arasında kurduğu sıkı bağlar sayesinde klasik İslam düşüncesinin açıklama gücü en yüksek ve etkili teorilerinden biri olarak temayüz etmektedir. İbn Sînâ, yetkinlik idealinde teorik olanın önceliğinden hiçbir zaman taviz vermemesine rağmen bu ideali pratik alandaki yetkinleşmeden tümüyle bağımsız olarak görmemektedir. Dinin toplumsal alandaki belirleyiciliğinin farkında olan İbn Sînâ, pratik yetkinleşmenin zeminine peygamberin koyduğu yasaları yerleştirerek teorik aklın pratik akıl aracılığıyla beden üzerinde etkin hale gelinceye kadar geçen süreçte iyi huy ve melekelerin kişide yerleşik hale gelmesini, bu yasalara bağlılıkla ilişkilendirmektedir. Ancak bu yaklaşım beraberinde birtakım soruları da gündeme getirmektedir ki, bunlar şimdilik başka bir çalışmada ele alınmayı beklemek zorundalar: Yetkinleşmeye doğru giden yolda dinin rolü yalnızca felsefe yoluyla teorik yetkinleşmeye ulaşana kadar geçen süreçte pratik yetkinliği sağlamaktan mı ibarettir? Din dışında felsefenin pratik yetkinleşmeyi sağlayacak bir “yaşam tarzı” sunmasından söz edilemez mi? Dinin insanî yetkinleşmedeki rolü sadece pratik alanla mı sınırlıdır, teorik yetkinleşmede herhangi bir rolü yok mudur?

³⁴ Bu tasniflere dair ayrıntılı bilgi için bk. Durusoy, *İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 190-194.

KAYNAKÇA

Di Vincenzo, Silvia. *Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge: A New Edition, English Translation and Commentary of the Kitāb al-Madḥal of Avicenna's Kitāb al-Şifā'*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

İbn Sînâ. "eş-Şifâ/el-İlâhiyyât: Dokuzuncu Makale/Yedinci Fasıl: Âhret Hakkında". *Felsefe ve Ölümler Ötesi*. çev. Mahmut Kaya. 47-56. İstanbul: Klasik, 2013.

İbn Sînâ. "el-Adhaviyye fi'l-me'âd". *Felsefe ve Ölümler Ötesi*. çev. & nşr. Mahmut Kaya. 1-46. İstanbul: Klasik, 2013.

İbn Sînâ. *el-Hidâye*. nşr. Muhammed Abduh. Kahire: Mektebetü'l-Kâhireti'l-hadîse, 1974.

İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessesese-i Mütala'ât-ı İslamî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1984/1363 hş.

İbn Sînâ. *el-Mübâhasât*. nşr. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413/1371.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-Burhân*. nşr. Ebu'l-Alâ Affî. Kahire: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1956.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*. nşr. el-Eb Kanavâtî & Sa'îd Zâyid & Muhammed Yûsuf Mûsâ & Süleyman Dünyâ. Kahire: el-Hey'etü'l-âmmeh li-şu'ûni'l-matâbi'î'l-emîriyye, 1960.

İbn Sînâ. *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*. nşr. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1985.

İbn Sînâ. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. çev. & nşr. Fatih Toktaş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

İbn Sînâ. "Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ". *Ahvâlü'n-nefs*. nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. 45-142. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1952.

İbn Sînâ. *Uyûnu'l-hikme*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt & Beyrut: Vekâletü'l-matbû'ât & Dâru'l-kalem, 1980.

Kaya, M. Cüneyt. "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (2009), 57-91.

Kaya, M. Cüneyt. "In the Shadow of 'Prophetic Legislation': The Venture of Practical Philosophy after Avicenna". *Arabic Sciences and Philosophy* 24/2 (2014), 269-296.

Kaya, M. Cüneyt. "İbn Sînâ'nın Kitâbu Aksâmî'l-hikme ve Tafsilihâ'sı: Tahkik ve Tercüme". *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5 (2020), 1-40.

Özturan, Hümeýra. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese". *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 1-36.

Rahman, Fazlur. *Avicenna's De Anima Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*. London: Oxford University Press, 1959.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûni'l-hikme*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-enclû el-Misriyye, ts.

Türker, Ömer & İbrahim Halil Üçer (ed.). *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2022

Cilt | Volume: 5- Sayı | Number: 2

İLÂHÎ ADALET VE İNSAN KADERİ

Divine Justice and Human Fate

Kayhan ÖZAYKAL, Dr. Öğretim Üyesi

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | İstanbul University Faculty of Theology

kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr

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

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 20.10.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 31.12.2022

Atıf | Cite As

ÖZAYKAL, K. "İlâhî Adalet ve İnsan Kaderi". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/2 (Aralık 2022): 174-210.

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.

İLÂHÎ ADALET VE İNSAN KADERİ

Kayhan ÖZAYKAL

ÖZ

Bu makale, ilahi takdirin insan kaderiyle ilgili adaletini anlama girişimidir. Makalede hem meselenin doğasını anlamaya hem de başarılı çözümleri belirlemeye yönelik ahlaki şans hakkında felsefi tartışmalarda bulunan kaideler, analizler ve incelemeler kullanılmıştır. Böylece ahlak felsefesinden din felsefesine bir geçiş söz konusudur ve bu geçiş, “kader” teriminin “şans” yerine kullanılması için bazı kavramsal düzenlemeler gerektirmiştir. Üç kardeş meselesiyle beraber, kazanılacak ve kaybedilecek iman meseleleri de sorunun temelini teşkil eder. Bu soru şu şekilde ifade edilebilir: Keyfi vakalar insanın ebedi kaderini belirler mi? Bu soruya cevap verebilmenin, ilahi adaletin imkânının asimetri kaidesi, mükafatta açıklık kaidesi ve kontrol-prensibinin uzantısı olmak üzere üç ana esasa bağlı olduğu tespit edilmektedir. İlahi adaletin imkânını külli bir form olarak teşkil eden bu üç esas, teodise teorilerine kapsamlı bir temel sağlar. Makalede ana soruya cevaben, on farklı yanıt ele alınmakta ve bunlardan yalnızca ikisinin gerekli felsefi ve teolojik geçerliliği ve tutarlılığı sağladığı tespit edilmiştir. Üstün olduğu savunulan cevap, kozmik dengenin Allah'ın hikmetine göre kurulduğu görüşü başta olmak üzere Mâtürîdî kelamının bazı ana mevzularına bağlıdır.

Anahtar Kelimeler: İlahi Adalet, Ahlaki Şans, Kader, Teodise, Üç Kardeş Meselesi

ABSTRACT

Divine Justice and Human Fate

This article is an attempt to understand the justice of divine *taqdir* (determination of events) in relation to human fate. To this end, principles, analyses, and examinations found in the philosophical debates on moral luck have been used to help understand both the nature of the problem and identify successful resolutions. The switch from moral philosophy to the philosophy of religion required some conceptual adjustments to use the term *qadar* (predestination) in place of luck. The matter of the three brothers alongside the matters of gained and lost faith form the main basis for explaining the problem, captured by the question: Do arbitrary events determine a person's eternal fate? To answer this question, the possibility of divine justice is identified as being dependent on three main principles, namely, the asymmetric and open-reward principles and the control-principle corollary. This foundation for understanding the possibility of divine justice, as a universal model, opens the way forward for theodicean theories. In answer to the main question, ten different answers are considered, only two of which appear to

show the needed philosophical and theological validity and coherence. The answer that is defended as being superior draws on themes of Mâtürîdî theology, most especially, the establishment of cosmic balance according to God's wisdom.

Keywords: Divine Justice, Moral Luck, Predestination (*Qadar*), Theodicy, The Matter of the Three Brothers.

GİRİŞ

Makalemizin konusu kötülük problemi, teodise ve hususen kaderdir.¹ Burada okuyucudan iki talepte bulunuyoruz. Birincisi, kötülük problemini İslami bağlamda daha özel olarak ortaya çıktığı (yani bir adaletsizlik problemi olarak belirleyeceğimiz) şekliyle anlamaktır. Yani, özellikle mükafat ve cezayla alakalı ilahi hükme odaklanarak, burada Tanrı'nın adaletini anlama girişimini ele alıyoruz.² İkincisi ise, her ne kadar kelam geleneğinde kader meselesinin genellikle bir hür irade konusu olduğu kabul edilse de okuyucu ilahi adalet meselesine bağlamalıdır.³ Zira insanlar ciddi ölçüde hür kabul edildiğinde dahi bazı temel teodise soruları ortaya çıkmaktadır. Nitekim kaderin aşağıda tarif etmeye çalıştığımız bu yönünün felsefi literatürde ihmal edildiği görülmektedir.

Kötülük probleminin anlaşılma biçimi, yakın akraba dinler arasında bile farklılık göstermiştir. Kötülük problemi, hususen kelam geleneğinde kabul edildiği şekliyle, bu probleme cevap vermeye yönelik çeşitli girişimleri (savunmalar ve

¹ Bu çalışma, "Üç Kardeş Meselesi ve İlahi Adaletin İmkânı" isimli makalemizin devamı niteliğindedir. İlgili makalede ilahi adaletin imkanı yorumlanıp savunulmuştur. Kayhan Özaykal, "Üç Kardeş Meselesi ve İlahi Adaletin İmkânı", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/8 (2021): 158-188. Bu makale ise ilahi adaletin imkanı tartışmalarının yol açtığı Tanrı'nın adaletinin bizzat gerçekleşmesine ilişkin detayları ve kader konusuna dair bazı meseleleri ele almaktadır.

² Bu sebeple, okuyucunun anlayacağı gibi bu makalede kötülük probleminin mantıksal (*logical*), olasılıksal (*probabilistic*) ve delilci (*evidential*) varyasyonlarıyla ilgilenmiyoruz. Tabii tüm bu varyasyonların İslam düşüncesi için bir ehemmiyeti vardır; ancak bunların hepsi literatürde daha çok Hıristiyan akidesini temel alarak eğer Tanrı *salt iyiyse*, kötülüklerin neden var olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Şayet kategorize etmek zorunda kalırsak, burada ele alacağımız mesele bir tür varoluşsal (*existential*) kötülük problemi gibi görünüyor. Çünkü kâinat ve ilahi plan içindeki yerimiz sorusu gündeme geliyor. Kötülük probleminin bu ve başka varyasyonlarına dair faydalı bir inceleme için bk. Michael L. Peterson, *God and Evil: An Introduction to the Issues* (New York: Routledge, 1998). İslami bağlamda kötülükle ilgili hem felsefi hem de teolojik yanıtların kapsamlı incelemeler için bk. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2014); Hakan Hemşinli – Yunus Kaplan (ed.) *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise -I-* (Ankara: Elis Yayınları, 2021).

³ Kader meselesinin temel olarak insan hürriyeti sorunuyla ilgili olduğu bazı klasik örnekler için bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *The Theology of al-Ash'arî: The Arabic Texts of al-Ash'arî's Kitâb al-Luma' and Risâlat Istihâsân al-khawd fî 'ilm al-kalâm*, thk. Richard J. McCarthy (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), 37-63 (çev. 53-75); Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammad Aruci (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2010), 3. Bab. Modern bir örnek için bk. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfû'l-beşer tahte sultani'l-kader* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1352 [1933]). İstilahı konusunda kader kelimesi için pek bir ittifak olmadığı görülmektedir (Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/58-63). Bu çalışmada kader, "Allah tarafından ezelde tayin edilmiş hükümlerin gerçekleştirilmesi" manasında kullanılmaktadır. Böylece İmam Mâtürîdî'yi takip etmekteyiz. Kaderin kardeş terimi kazâ, İmam'a göre ilgili hükümlerin ezelde tayin edilmelerine denir (Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 395-397).

reddiyeler dahil) adlandırmak üzere uygun bir ifadeyle Leibniz tarafından isimlendirilmiştir: “Teodise”.⁴ Zira Yunanca *teos*, “tanrı” ve *dikē*, “adalet” veya “hak” kelimelerinden oluşan “teodise” terimi, bizzat ilahi adaletin açıklanması veya savunulması anlamına gelir. Leibniz’in 1710’da yazmış olduğu meşhur eserinin başlığı olarak kullanmasına değin isim henüz icat edilmemişti. Ama Tanrı’nın iyiliğinden ziyade bizzat adaletini açıklama fikri, kelamın ilk günlerinden beri, mütekellimlerin çalışmalarını diğer İbrahimî dinlerin teologlarından ayıran şeydir.⁵ Yani ilgili konularda tartışmalar olmasına rağmen, ana meseleyi kötülüğün varlığı olarak görme eğiliminde olmadıkları görülmektedir. Mesela, Basra ekolünün kurucusu Mu’tezilî âlim Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf’ın (ö. 235/849-50 [?]) Mu’tezile mezhebinin beş inanç esasına (usûl-i hamse) ilahi adaleti dahil ettiğini ve benzer şekilde kader konuları ele alınırken hem Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) nispet edilen *el-Fıkhü’l-Ekber*’de hem de Ebû Ca’fer et-Tahâvî’nin (ö. 321/933) *Akîde* risalesinde ilahi adaletin vurgulandığını görürüz.⁶ Buna karşılık, Hıristiyan teologlar esasen adaletsizliği değil, kötülüğün varlığını açıklamaya odaklanma eğilimindeydiler. Örneğin Aziz İrenaeus (y.130-y.202) mahlukatın tamamlanmamış bir parçası olarak insanların olgunluğa ulaşmaları ve tekâmül etmeleri için kötülüğü bir vesile olarak yorumlarken, Aziz Augustinus (354-430), Tanrı’nın metafizik saflığını korumaya çalışır ve kötülüğün maddi varoluşun sonucu olduğunu savunur.⁷

⁴ Felsefede teodisenin savunma’dan ayırt edildiği not edilmelidir. Çünkü teodisede kötülüklerin varlığı belirli iyiliklere atıfta bulunarak açıklanmaya çalışılır. Oysa bir savunma, kötülüğün var olması için iyi bir sebep olmadığını bilmediğimizi (veya bilemeyeceğimizi) belirtir. Yani bütün kötülüklerin arkasında bir hayır olabileceğini ve bu yüzden problemin başarısız bir argümanı temsil ettiğini göstermeye çalışır. Reddiyeler ise problemin zati itibarıyla yanlış inançlara (veya mukaddemlere) dayandığına dair iddiaları temsil eder. Ancak buradaki asıl amacımız, bu teknik farklılıklarla ilgili değil; teodise teriminin etimolojik açıdan mütekellimlerin iyilikten ziyade ilahi *adalete* odaklanması için uygunluğunu vurgulamaktır. Hatta reddiye yazarlar (ekseriyetle Eş’arîler) bile Allah’ın kimseye zulmetmeyeceğini çünkü O’na karşı kimsenin bir hakkının olmadığını savunup bir ilahi adaletsizliğin de bundan dolayı söz konusu olmadığını iddia etmek meylindeydi. Örneğin bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-dîn*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Dâru’l-Erkam, 1997), 1/136.

⁵ İslâm filozofları için durum farklı gibi görünüyor, çünkü ister Yeni Platonist ister Aristotelesçi olsun, onların ahlak anlayışları her türden eksikliği ve fesadı kapsıyordu; öyle ki iyi ve kötü terimleri, daha geniş anlamlarıyla filozofların bağlamlarına uygundur. Bk. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1994), Part Three.

⁶ Bk. Kadı Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usûl’-d-Dîn)*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017); Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü’l ekber”, çev. Ali Pekcan, *İslam Akâid Metinleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 244 (çev. 61-63); Ebû Ca’fer et-Tahâvî, “el-Akîdetü’t-tahâviyye”, çev. Ali Pekcan, *Akâid Metinleri*, 236 (çev. 101-102). Ali El-Kârî, *Şerhü’l-fıkhî’l-ekber li Ebi Hanîfe en-Nu’man*, thk. Mervan Muhammed eş-Şe’ar (Beyrut: Darü’n-Nefâis, 2009), 195-197. Ayrıca Ebû Hâmid el-Gazzâlî’nin telif ettiği akaid yazısında kayda değer ifadeler mevcuttur: Bk. Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-dîn*, 1/136. Yine örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye, kötülüğün temsili ve birçok şerrin kaynağı olan İblis’in, Allah tarafından yaratılmasını, bir ilahi adalet ve hikmet meselesi olarak değerlendirir: *Şifâ’ü’l-’alîl fi mesâ’il-i-kazâ’ ve’l-kader ve’l-hikme ve’t-ta’lîl*, thk. Zahir ibn Salim Belfakih (Riyad: Dar ‘Ata’âtî’l-’ilm, 2019), 2/245-288.

⁷ James R. Payton Jr, *Irenaeus on the Christian Faith: A Condensation of Against Heresies* (Eugene, OR.: James Clarke, 2012); St. Augustine, “Kötülük, İyiliğin Yokluğudur”, çev. Osman Baş, *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 368-372.

Hristiyanlığın ve İslam'ın ilâhî ahlaka yönelik yaklaşımları arasındaki bu farklılığın sebebi, temelde farklı Tanrı anlayışlarına bağlı görünmektedir. Genel olarak, Hristiyan teolojisi Tanrı'nın iyiliğine ve bilhassa ilâhî sevgiye daha fazla vurgu yapar; bu amaçla bu sıfatları sonsuz veya mükemmel olarak temsil etmek için felsefi literatürde *omnibenevolence* (salt iyi) terimi kullanılır.⁸ Böylece tüm kötülüklerin varlığı sorgulamaya açık hale gelir. Oysa "salt iyi" tabiri kelimada Allah'a nispet edilmemiştir ve esmâ-i hüsnâ arasında "el-Hasen" veya "el-Hayr" gibi mutlak iyi manasına gelen bir isim bulunmaz. Farklı erdemleri belirten ve muhtelif eylemlere işaret eden başka isimler mevcuttur. Bunlar arasında el-'Adl, el-Hakîm, el-Kerîm, el-Kavî ve ayrıca el-Kahhâr, el-Cabbâr ve el-Müntakim isimleri vardır. Bu mühimdir, çünkü 'iyi' ifadesi oldukça öznel, muğlak ve dışlayıcıdır; Tanrı'nın bizim belki kötü olarak kabul edebileceğimiz bir eylemi yapmasını anlamamıza engel olur. Halbuki İslam inancında genellikle Tanrı için mümkün fiil türleri daha az sınırlandırılmıştır – (kelamda) teodisenin sorusu, bu fiillerin ilahi adalete ve/veya hikmete göre nasıl yorumlanacağıdır.

Bu bağlamda İslam düşüncesinde zorlukların varlığı, Allah'ın dünyayı bir imtihan yeri olarak yaratmasının bir parçası olarak âdetten kabul edilmekte ve Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ayeti bunu açıkça belirtmektedir.⁹ Bilhassa, insanlığın çeşitli zorluklarla imtihanı, bizzat İslam akidesinin merkezi ve inkar edilemez bir parçası olarak kabul edilmektedir; bu merkezîyet, herhangi bir alimin, düşünürün veya ekolün görüşüne ya da keşfine dayanmaz, daha ziyade kutsal naslara dayandığı kabul edilir. İmtihanın Allah'ın adaletine mi, lütfuna mı, hikmetine mi yoksa kudretine mi bağlı olarak açıklanacağı konusunda kelam geleneğindeki görüşler farklılık göstermiştir.¹⁰ Bununla birlikte, imtihan düşüncesinin kelam ilmi için merkezî bir konumda olmasının, İslam bağlamında kötülük konusunu Hristiyanlığa (ve Hristiyanlar tarafından yazılan veya dinlerinden etkilenen çoğu din felsefesi eserine) kıyasla ciddi ölçüde farklı kıldığı da literatürde yeterince algılanmamıştır. Genellikle mütekellimlerin "hüsun ve kubuh" (veya "tahsin ve takbih") başlığı altında metafizik ve epistemolojik yönleriyle ilgili olan metaetik sorulara odaklanmaları sebebiyle, kötülük sorununun merkezî bir endişe kaynağı olmadığını görebiliriz. Tanrı'nın sıfatlarını veya varlığını sorgulamak yerine, ekseriyetle iyinin ve kötünün mahiyeti ve

⁸ Terim, Latince'de "tüm" manasına gelen *omni-*, "iyi" manasına gelen *bene-*, ve "irade" manasına gelen *volens* sözcüklerinden oluşur.

⁹ Ayetler, örneğin b-l-y (ör. 2/155, 6/165, 7/168, 18/7 ve 76/2'deki gibi) ve f-t-n (ör. 29/2 ve 7/155; 8/25) kökünden gelen kelimelerle insanoğlunun imtihanını ifade eder. Bu konuda Kur'ân-ı Azîm mesajının temsili bir örneği 2/155-156 âyetleridir: "*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağız* [lenebluvennekum]. *Sabredenleri müjdele! Onlara bir musibet isabet ettiğinde, "Kesinlikle biz Allah'a ait (kullar)ız ve kuşkusuz O'na döneceğiz" derler.*"

¹⁰ Mu'tezilî görüşlerin açıklaması için bk. Martin J. McDermott, *The Theology of Al-Shaykh Al-Mufid (d.413/1022)* (Beyrut: Dar al-Mashriq Editeurs, 1978), 71-82; Mahsum AYTEPE, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği: Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi* (İstanbul: Endülüs, 2018), özellikle 3. Bölüm. İmam Mâtürîdî'nin görüşü için bk. J. Meric Pessagno, "The Uses of Evil in Maturidian Thought", *Studia Islamica* 60 (1984). İmam Eş'arî'nin görüşü için bk. George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 5. Bölüm.

kaynağını belirlemeyi amaçlamışlardır. Kısacası dünyadaki kötülükten ziyade ahirette amellerin tartılması, mükâfat ve cezaların alınması bağlamında ilâhî adalet konusu kelam tartışmalarının merkezinde yer almıştır.

Mütekellimlerin bu konudaki çabalarına hususî bir isim vermemeleri dikkat çekmektedir; klasik kelam literatüründe “kötülük problemi” veya “şer problemi” diye bir adlandırma olmadığı gibi, “teodise” gibi bir isim de yoktur. Belki de teodise’ye en yakın olan ifade Mu’tezile’nin kendi kendine verdiği isimdir: “Allah’ın birliğini ve adaletini tasdik edenler” (*ehlü’t-tevhîd vel-’adl*) – ki bu kuvvetli bir şekilde “Allah’ın adaletini savunmayı” ifade eder. Böylece, kelam geleneğinde teodisenin, bir eserin adı olarak kullanılmaktan ziyade temel amacı ilâhî adaletin ne olduğunu açıklayıp savunmak olan bir kelam mezhebinin adında ifade bulunduğunu görüyoruz.¹¹ Dolayısıyla, Leibniz’in söz konusu adı taşıyan eserin basılmasına kadar hiçbir filozof ilâhî adaleti tasdik etme çabasına bir isim vermemiştir, buna rağmen konunun kelam için mühim bir alan olmadığını söyleyemeyiz. Bu makalede, kelam ve din felsefesindeki Tanrı’nın adaletinin dünya ve ahiret ile nasıl ilişkili olduğu tartışmasına devam ediyoruz. Günümüz kelamcılarının da kullandığı bu Yunanca isme yani Teodise’ye Türkçe bir isim verecek olsaydık, ilgili alana veya ilme “ilâhî adalet ilmi” derdik.

Çözmeye çalıştığımız mesele, bilhassa kelam içinde, hususi olarak ve ahlaki açıdan belki de en temel mesele olan kötülük (veya kelam bağlamında, daha doğrusu, adaletsizlik) problemidir. İlk olarak, muhtemelen meseleyi en iyi şu soru ile açıklayabiliriz: Eğer Tanrı Adil-i Mutlak ise, neden tüm (veya en azından bazı) insanların ebedî kaderi keyfî – veya daha doğrusu ellerinde olmayan – şartlara bağlı görünüyor?

Birinci kısımda bu soruyu yanıtlamak için, evvela onun en etkili ifadelerini, yani üç kardeş meselesini ve kazanılacak ve kaybedilecek iman meselelerini sunacağız. Ele aldığımız meseleyi doğru bir şekilde ifade etmek için dikkatli olmak gerekir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi meselenin kendisi, örneğin *ta’lîl* (ilâhî fiillerin sebeplerinin belirlenmesi) veya aslah (Allah’ın kulları için en faydalı olanı yaratması) meselesi gibi farklı şekillerde yorumlanabilir. Fakat bu makalenin odak noktası, her ikisinden de oldukça farklı olan “adil denge” diyebileceğimiz şeydir. İkincisi meselenin çözümlenmesinin, kötülük problemlerinden ziyade ilk kez Bernard Williams tarafından önerilen bir terim olan ahlakî şans (*moral luck*) üzerine yapılan felsefi tartışmalarla paralel olduğu tespit edilmiştir.¹² Adaletsizlik problemine bir

¹¹ Klasik kelam kaynaklarında bulunan “*ta’dîl*” kelimesinin Allah’a adalet atfetmek manasında kullanıldığı not edilmelidir. Ancak bu terim ilahi adaletin tam manasını, imkânını ve detaylarını anlamaya çalışmaktan ibaret olmayıp teodise kelimesinin genişliğini göstermez.

¹² Bernard Williams, “Moral Luck”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume L (1976), 115-135; Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). İngilizcede “luck” kelimesi teolojik çağrışım taşımamaktadır. Bu bakımdan, mesela, tercümesi olarak “baht”, “talih” (ve tabii “kader”) kelimelerinin kullanılması mümkün değildir. Bu kelimelerin yerine Fransızcadan gelen “şans” kelimesi tercih edilmiştir.

çözüm formüle etmeye yardımcı olabilecek pek çok teorik malzemenin, bir fiilin ahlakî değerinin kontrol edemeyeceğimiz unsurları içerip içermediğini açıklamaya çalışanlar tarafından sunulduğunu görürüz. Örneğin, farklı “ahlakî şans” türlerinin bize faydalı bir sınıflandırmasını sunar. Burada dikkat etmemiz gereken husus yukarıda ifade edildiği şekilde bizim sualimiz, elimizde olmayan, yaşamlarımız ve kimliklerimiz üzerinde farklı etkileri olan çeşitli faktör türlerini ifade ettiğinin anlaşılabilmesidir. Tartışmayı, büyük ölçüde bu faktör türlerinden sadece biri ile sınırlayacağız. Ama şans terimi yerine tartışmamızın teolojik çerçevesi göz önüne alındığında “kader” terimi tercih edilecektir. Bu bağlamda, eldeki sorunla da yakından bağlantılı olan tespit edeceğimiz diğer kader türlerinden farklı olan “durumsal” dediğimiz kadere odaklanmayı seçtik. Bu kavram, adaletsizlik meselesine karşı tercih ettiğimiz yanıtı savunmak için gerekli olacaktır. Ayrıca bu kısımda kullanıldığı şekliyle kaderciliğin determinizm, bağdaşıcılık ve bağdaşmazcılık’tan nasıl ayrıldığına dair kısa bir açıklamanın ardından, farklı kelam mezhepleri tarafından öne sürülen adâletin küllî yönlerinin karşılaştırıldığı yerdir. Böylelikle ilk kısımda, sorunun ne olduğunu ve hangi yönünü çözmeye çalıştığımızı ortaya koyacağız. Ancak ahlakî şans sorununun zor bir felsefî mesele kabul edildiğini şimdiden not edebiliriz. Örneğin, Nelkin bu sorunu, önerilen her yanıtın karşı karşıya olduğu zor sorulardan dolayı “son derece rahatsız edici” olarak tanıtmak.¹³ Kısacası sorun öyle bir mahiyette ki, ahlakın felsefî geçerliliğine inanan herkesi temel meselelerle karşı karşıya getirmektedir ve dolayısıyla teist meseleye bu şekilde müdahil olmaktadır. Ama teolojik bir çerçeve söz konusu olduğunda kavramsal çerçeve ciddi manada değişmektedir. Zira ilmi ve kudreti sınırlı olan insanlardan bahsederken kullanılacak cevapların çoğu, tartışma konusu her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Tanrı olduğunda kullanılamaz. Halbuki bu makalenin temel tavsiyesi, “durumsal kaderin” üzerine odaklanarak, adaletsizlik meselesine başarılı bir yanıt vermenin mümkün olmasıdır.

İkinci kısımda meselenin küllî ve cüzî olmak üzere iki farklı cihetini ayırt ediyoruz. Birincisi ilâhî adaletin imkânına değinirken, ikincisi bu imkânın nasıl gerçekleştirildiğini araştırmaktadır. Görünen o ki, bu cihetlerden her biri, bağımsız bir şekilde ele alınmayı hak etmektedir. Bu makale, konunun cüzî yönünü incelemektedir. Ancak ikisi yakından irtibatlı olduğundan, buradaki tartışmamız aşağıda alternatiflerle karşılaştırmalı olarak ortaya koyacağımız meselenin küllî yönüne dair bir cevaba bağlıdır. Küllî kelimesini, açıklığa kavuşacağı üzere, “temel kavramsal bir yapı” manasında kullanacağız.¹⁴

Üçüncü kısımda, felsefî geçerliliği ciddi şekilde sınırlı görünen cevaplar gözden geçirilecektir. Sonra mümkün olan en iyi gibi görünen iki cevap sunulmaktadır, ancak bunlardan birinin belirgin bir avantajı olduğu savunulacaktır.

¹³ Dana K. Nelkin, “Moral Luck”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 29 Eylül 2022).

¹⁴ Meselenin küllî yönünün açıklaması ve savunması için bk. Özakal, “Üç Kardeş Meselesi ve İlahi Adaletin İmkânı”.

Bu cevaplardan biri kelimeler literatüründe Basra ekolü tarafından ima edilirken, burada üstünlüğü savunulan diğerinin literatürde örneği yok gibi görünmektedir. Görüleceği üzere burada tercih ettiğimiz cevap bazı Mâtürîdî temalarıyla örtüşse de yeni eklemeler ve düzeltmeler yapmaktadır. Amacımız, adaletsizlik probleminin ne kadar derin olduğunu, ancak mevcut kelimeler cevaplarının ötesine geçen teorik gelişmelerin, konuyu başarılı bir şekilde ele alan bir cevap ortaya koymamıza nasıl yardımcı olabileceğini göstermektir.

1. KADER MESELESİNİ TARİF ETMEK

Konumuz, dünya hayatının inişleri çıkışları ve farklı evreleri göz önüne alındığında, Tanrı'nın kullarına karşı adaletin felsefi olarak nasıl muhafaza edildiğiyle ilgilidir. Bir yanda bu dünyada her insanın hayatını ve eylemlerini belirleyen amillerin değişkenliği, diğer yanda ilahî adaletin mükemmelliği vardır. Birinin karakteri diğerini imkânsız kılıyor gibi görüldüğünde bir soru ortaya çıkar. Bu soru, insanın yaratılışındaki adalet veya ahlakla ilgili olmayıp bir birey olarak her insanın durumunu inceler.¹⁵

Bu konu, temsil ettiği problemin doğru bir şekilde ortaya konabilmesi için bazı ön çalışmaları gerektirmektedir. Bu bağlamda, ahlak felsefesinde, hayatımızın anlamıyla ve ahlakî değerinin varoluşsal olarak ehem yönlerinden biriyle ilgili iki temel alternatif görüş buluyoruz. Bir yanda kontrol prensibini (KP) savunanlar bulunmaktadır. Bu kaideye göre, değerlendirildiğimiz şey ancak kontrol edebileceğimiz faktörlerden dolayı meydana gelirse ahlakî açıdan değerlendirilebiliriz.¹⁶ Buradaki mühim kelimeler tartışmalarını şimdilik bir kenara bırakırsak, bu kaidenin Kur'ân'dan destek aldığı görülmektedir. Bakara sûresinde şöyle buyrulmuştur: *“Allah, hiçbir nefsi taşıyabileceğinden fazla bir yükü mükellef kılmaz; mükâfatı kazandıklarından, cezası da kazandıklarındandır.”*¹⁷ Belki de bizim için daha önemlisi, kontrol prensibinin uzantısıdır (KPU): İki insan arasındaki tek fark kontrol edemeyecekleri amillere dayanırsa, onların ahlaken farklı olarak değerlendirilmemeleri gerekir.¹⁸ Bu prensip Kur'ân'da açık bir şekilde desteklenmemektedir, ancak ilahî adaletin imkanının tesis edilmesinde çok mühim olacağından, onu destekleyen teolojik kanıtları aşağıda sunacağız.¹⁹ Bu iki prensibin

¹⁵ Fakat insanın yaratılışına dair meleklerin teodise için büyük ehemmiyete sahip meşhur bir sorusu olduğunu hatırlamalıyız. Bakara, 2/30: *“Bir zaman Rabb'in meleklerine: “Ben yeryüzünde bir halife kılacağım” demişti. Onlar “biz hamdinle seni tesbih ve takdis edip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi var edeceksin?” dediler. Allah “Şüphesiz yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” dedi.”*

¹⁶ Örneğin Thomas Nagel, *Kant'ın Ahlak Metafizikliğinin Temellendirilmesi* kitabını alıntılıyarak Alman filozofun kontrol prensibini farz edip savunduğunu göstermektedir: Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 24-25.

¹⁷ Bakara 2/286. Bu bağlamda ayrıca bk. Bakara 2/110, Yunus 10/44 ve bilhassa En'am 6/164: *“Herkesin kazandığı kendisinedir, kimse başkasının günahını taşımaz.”*

¹⁸ Nelkin, “Moral Luck”. Bu uzantı ayrıca Nagel'de zımnen anlaşılmaktadır (*Mortal Questions*, örneğin 34).

¹⁹ Belki delil olarak karşılaştırmalı doğası hükümde eşitliğe işaret ettiği gibi görünen A'raf 7/8-9 ayetlerinden de bahsedebiliriz: *“Vezin de o günde haktır. Kimin terazileri ağır gelirse işte onlar felâha*

aksine ahlakî şans (AŞ) fikrinden bahsedebiliriz. Bu fikir şu şekilde ifade edilebilir: Bir kişinin fiillerine göre ahlaken değerlendirildiği, ancak bu fiillerin mühim ölçüde veya tamamen kişinin kontrollerinin ötesinde olan âmillere bağlı olmasından ortaya çıkan sonuç.²⁰ Yani bir kişinin eylemlerinin sahip olduğu ahlaki manayı belirleyen, âmillerin arkasındaki keyfiliktir. Ahlaki şans KP'nin karşıtı olmasına rağmen, şans teriminin kullanılmasının tam sebebi, ilgili âmillerin kişinin değiştiremeyeceği veya en azından değiştirmekten sorumlu tutulamayacağıdır.

KP ile AŞ başka bir şekilde yakından irtibatlıdır. Biri bizim elimizde olmayana göre ahlakî olarak yargılanamayacağımızı söylerken, diğeri yargılanabileceğimizi söyler. AŞ, üzerinde hiçbir kontrolümüz olmayan tüm fiil ve vakaların ahlaken anlamlı olduğu manasına gelmez. Dahası, ahlaken anlamlı olan bu tür fiiller ve vakalar, kontrolüne sahip olduğumuz vakalarla aynı şekilde ahlakî olarak değerlendirilebilir değildir. Bu sebeple, KP ahlakî kontrol ile ilişkilendirerek, AŞ için kavramsal bir zemin hazırlar, öyle ki AŞ, üzerinde hiçbir kontrolümüz olmayan vakaları yalnızca "şans" vakaları olarak içerir. Dahası ne KP ne de AŞ fikri, hür olduğumuz ya da hür olmadığımız görüşünü tasdik eder. Dolayısıyla herhangi bir hadise üzerinde kontrolümüz olmadığı ve bu sebeple ahlakî olarak değerlendirilebilir hiçbir eylemin olmadığı yönünde bir duruş, farklı bir fikir içerir. Buna karşılık AŞ, ahlakî olarak değerlendirilebilir vaka fikrini sürdürür.

1.1. Nagel'in Dört Çeşit Ahlakî Şans Fikri

Sınıflandırması literatürü şekillendiren Thomas Nagel, dört tür AŞ tarif eder: *Constitutive* (müessis), *circumstantial* (durumsal), *causal* (sebebi) ve *resultant* (muhasal).²¹ Muhasal şans, fiillerin sonuçlarına bağlı olan şansla ilgilidir. Bu sebeple, örneğin, hayatını roman yazmaya adamaya karar veren bir kişi, yazar olarak çok başarılı olursa, o alandaki rekabet miktarına göre böyle bir başarıya ulaşma şansı çok az olsaydı bile, doğru kararı vermiş olduğu hükmüne varılabilir. Aynı düşünce suçlara da uygulanabilir. Her ikisi de içki içip araba kullanan iki kişiyi düşünün. Biri eve varır ama diğeri araba kullanırken sarhoş olduğu için bir başkasına çarpar ve ölümüne sebebiyet verir. Her ikisinin de başlangıç şartları aynıdır; ikisi de sarhoşluklarının araç kullanmalarına zarar vereceğini ve kaza riskini artıracığını bilmelerine rağmen arabayla eve gitmeyi tercih etmiştir. Yine de çoğunlukla

erenlerdir. Kimin de terazileri hafif gelirse onlar da ayetlerimize karşı haksızlık etmelerinden dolayı kendilerini hüsrana bırakmış kimselerdir."

²⁰ Nagel, *Mortal Questions*, 26. Fikir anlaşılrsa da öz bir biçimde tam izahını vermek galiba zordur. Nagel'in eksik gibi görünen ifadesi şu şekildedir: *Where a significant aspect of what someone does is beyond their control, yet we continue to treat him in that respect as an object of moral judgement, it can be called moral luck.*

²¹ Nagel, *Mortal Questions*, 28 vd. Her bir şans türü için kullanılan bu isimler, Nagel'in metnine göre belirlenmiştir. Fakat isimlendirme konusunda literatürde fikir birliği yoktur (Andrew Latus, "Moral Luck", *Internet Encyclopaedia of Philosophy* (Erişim 15 Eylül 2022)). Nagel, son şans türü için "*turn out*" ifadesini de kullanır ve sonra görüleceği gibi, "muhasal" terimi öngörebilecek veya kesin bir şekilde öngörülen bir durumunun yerine belli olmadan ortaya çıkan veya hasil olan bir durumu ifade eder.

ikincisine daha şiddetli bir şekilde hüküm verir ve cezalandırırız.²²

Durumsal şans hayatımızın gidişatını ve eylemlerimizi belirlemede kendimizi içinde bulduğumuz koşulların belirleyici gücüyle ilgilidir. Nagel, 1930'larda Almanya'daki Nazilerle iş birliği yapan kişilerin örneğini vermektedir. Görünen o ki, Nazi Almanya'sında olmaları, değiştiremeyecekleri veya en azından suçlanamayacakları sebepler tarafından belirlenmişti. Arjantin'e daha önce göç etselerdi, Nazi ilişkilerine rağmen korkunç suçlar işlemezlerdi ve suçlulukları çok daha az olurdu. Fakat bu ortaklar, ahlakî açıdan kınanması gereken fiillerde bulunmaları sebebiyle hâlâ mahkûm ediliyorlar. Onları, bu suçları işlememiş olan diğer gruptan ayıran tek şey, Almanya'da kalmış olmalarıdır. Ancak bu onların vebaline dair hükmümüzü değiştirmez.²³

Müessis şans ise kim olduğumuzla ilgili olduğu için bu belki de en temel şans türüdür. Bir kişinin yetiştirilme tarzına, genetiğine, psikolojisine ve kültürüne büyük miktarda bağlı olan karakter vasıfları ve eğilimleriyle ilgilidir – bunların tümü kişinin kontrolü dışındaki müessirlerdir. Bu tür şans, kişinin karşı karşıya kaldığı seçenekler sonucunda yaptığı seçimlerden ziyade (durumsal şansa olduğu gibi), kişinin kendisinin nasıl olduğuna bağlı olarak yaptığı seçimlerle ilgilidir. Örneğin, bir kişi korkaklıkla suçlanabilir, ancak korkaklık ailesinde bulunan bir nitelik olabildiği gibi yaşadığı bir travma veya kendi halkının kültüründeki belirli temayüller veya uygulamalar sebebiyle de olabilir. Suç, o zaman (kötü) şans meselesidir, çünkü bireyin sorumlu olmadığı sebeplerden kaynaklanır. Aynısı olumlu hususiyetler için de geçerlidir: Bir kişinin zekâsı, onun alakası olmadığı faktörlerin bir sonucuysa, bu hususiyete sahip olması sebebiyle yaptığı övgüye değer tüm fiiller sadece (iyi) şansın sonucudur.²⁴ Bu düşünce, örneğin meşhur bir Türk deyişle de örtüşmektedir: "Coğrafya kaderdir".²⁵ Bir kişinin veya milletin coğrafyası, kimliğini ciddi ölçüde belirler. Ayrıca, teolojik bağlamda, birinin ülkesinden başka bir ülkede ya da tarihin başka bir döneminde doğmuş olsaydı, mümin olup olmayacağını kendisine sorması tabiidir. Neye inandığımızı belirleyen kültür, din, eğitim ve siyasi etkenler vardır. Dolayısıyla bu soru ile aynı düşünce ifade edilmektedir.

Son olarak, Nagel'in sebepî şans dediği şeye geliyoruz. Burada listelenen tüm şans türlerinden farklı olarak bu neredeyse tamamen ayrı bir tartışmayla bağlantılı görünmektedir. Çünkü sebepî şans, insanın hür iradeye sahip olup olmadığı müzakerelerine dayanır. Bundan dolayı diğer şans kategorilerini aştığı için listedeki mevcudiyeti tartışılabilir. Dahası, Latus'un iddia ettiği gibi onları aşmadığını

²² Nagel, *Mortal Questions*, 29-30.

²³ Nagel, *Mortal Questions*, 34.

²⁴ Nagel, *Mortal Questions*, 32-33.

²⁵ Bu deyişin Arapçası, İbn Haldun'un (ö. 808/1406) *Mukaddeme*'sinde lafzen bulunmasa da orada verilen fikirlerden çıkarılan bir iddia olduğu anlaşılır. Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi. 3 cilt (Giza: Dâru Nehdati Mısır, 2014).

varsaysak bile, yukarıdaki diğer türler tarafından zaten kapsanmış görünmektedir.²⁶ Her halükârda, bu tür bir şansın mühim olması sebebiyle ve konuyu netleştirmek adına, bunun ne anlama geldiğini açıklamakta fayda vardır. Nagel'in belirttiği gibi hem eylemlerimizin hem de niyetlerimizin, kontrol ettiğimiz bir gücün sonucu olmadığı söylenebilir. Eğer durum, her şeyin doğa yasalarının gereği önceden belirlendiği görüşünü sunan determinizm doğru olduğu için böyleyse, hürriyetin genellikle ahlakî değerlendirmenin bir ön koşulu olduğunu kabul ettiğimizde, ahlakî olarak değerlendirilebilir tüm eylemlerimiz ahlakî şansın sonucu olacaktır. Ancak, bu tür bir şans, determinizmi reddedip bunun yerine hadiselerin ihtimaliyet yasalarından kaynaklandığını söylesek bile geçerli olacaktır. Bu şekilde, neden sorumlu olduğumuz ve sebepî şansın ne kadar genişlediği konusunda bazı belirsizliklere yol açsa da fiillerimiz yine de yüksek derecede belirleyici güce sahip kontrolümüz dışındaki müessirlere bağlı olacaktır.

Bu tür şansların her biri, ele aldığımız sorunu netleştirmemize izin verir. Ama önce terminolojiyi, çalıştığımız bağlama daha uygun hale getirmek için değiştirmeliyiz. Allah'ın yönettiği bir dünyada şans diye bir şeyden söz edilip edilemeyeceği tartışılabilir, şans yerine kader ifadesinin kullanılması daha uygundur.²⁷ Tabii, dünyanın bazı cihetlerinde şans eserleri ve ihtimal meseleleri olabilir – yani, Tanrı'nın kontrol etmeyi seçmediği ve bunun yerine onları tamamen doğanın ihtimaliyetlerine ve insan hürriyeti sonuçlarına bıraktığı çeşitli hadiseler – ama bu bizim meselemiz değildir. Dolayısıyla, hayatımız ve seçtiğimiz fiiller ile ilâhî bir irtibat olduğu varsayılır.

Dört çeşit kaderin yanı sıra, ele aldığımız sorunun en etkili ifadesi olarak görünen şeyi şimdi hemen sunmalıyız. Bu üç kardeş meselesidir. Kalam literatürünün birçok klasik kaynağında geçmesine rağmen, burada konu edilecek şekli, okuyucuların çoğunun onunla ilk tanıştığı yerde – yani Sa'deddin et-Teftazânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akâid*'inin mukaddimesinde – sunulan şekliyle tanıtılmasıdır. Ele alınan konu, Basra Mu'tezilesi'nin maruf reisi Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ile talebesi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/946) arasında geçen bir diyalog şeklinde ortaya konulmuştur.²⁸ Teftâzânî, Mu'tezile'ye atıfta bulunarak başlayıp şöyle yazar:

Mezhepleri insanlar arasında yayıldı, ta ki şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, hocası Ebû Ali el-Cübbâî'ye [şu suali sormasına dek:] “Üç kardeş hakkında ne dersin? Onlardan biri [Allah'a] itaatleyen, diğeri isyandayken, üçüncüsü de çocukken öldü.” Cübbâî diyor ki: “Birincisi

²⁶ Latus, “Moral Luck”.

²⁷ Aşağıda bir teori mahiyetinde “Kadercilik” kendi görüşümüze göre bu terimlerden bağımsız olarak tanımlanacaksa da, gelenek gereği, söz konusu dört tür şans için kader tabirini kullanmaya karar verdik.

²⁸ Böyle bir diyalogun tarihte gerçekten meydana gelme ihtimalinin neredeyse yok deneyecek kadar düşük olduğunu belirtmeliyiz. Örneğin bk. W. Montgomery Watt, *Freewill and Predestination in Islam* (London: Luzac & Company, 1948), 87; Mehmet Bulut, “İhve-i Selâse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/6-7; ve özellikle Rosalind Gwynne, “Al-Jubba'i, al-Ash'ari and the Three Brothers: The Uses of Fiction”, *The Muslim World* 75/3-4 (1985).

cennetle mükafatlandırılır, ikincisi cehennemle cezalandırılır ve üçüncüsü ne mükafatlandırılır ne de cezalandırılır.” Eş’arî bu [cevap] üzerine, “Üçüncüsü, ‘Rabbim, sen beni çocukken öldürdün ve ben büyüyüp sana iman edinceye kadar [hayatımı] sürdürmedin ki sana itaat edeyim ve cennete gireyim.’ Yüce Allah ne der?” diye sorar. Cübbâî şöyle cevap verdi: “Rab şöyle der: ‘Biliyordum ki, eğer büyüseydin, kesinlikle isyan ederdin ve ateşe girerdin. Senin için en hayırlısı çocukken ölmektir.’” Bunun üzerine Eş’arî: “İkincisi, ‘Rabbim, neden beni çocukken öldürmedin, ki sana isyan etmeyeyim ve ateşe girmeyeyim?’ diye sorarsa yüce Allah ne der?” diye sorar. Bunun üzerine Cübbâî şaşkına döndü ve Eş’arî, mezhebini terk etti.²⁹

Bu diyalog konunun etkili bir ifadesidir. İlk olarak, kişinin ahiretteki yerinin, kişinin kendi iradesi dışındaki şartlara, yani ölüm saatine göre belirlenebildiğini görüyoruz. İkinci olarak, bir kişi için seçilen koşullar bir başkası için seçilmediğinden, bu gerçeğin bir adaletsizlik sorununu gündeme getirdiğini görüyoruz.

1.2. Muhassal ve Durumsal Kader

Şimdi yukarıda anlatılan dört çeşit şanstan hareketle konuyu daha net bir şekilde açıklayabiliriz. Birincisi, öldüğümüzde sahip olduğumuz ve dolayısıyla ölüm zamanına bağlı olan imanımıza göre yargılandığımız sürece, bu makalenin ana konusunun kaza-kader olduğunu görebiliriz. Ayrıca bu inanç, ödül ve cezalarla birlikte ahlakî değer de taşır. Daha belirgin olarak, kişinin ölüm zamanının bu ahlakî yargının sebebi için mühim olduğu vurgulanır. Tabii bu bağlamda hüküm Allah’ındır ve ahirette gerçekleşir.

Konuyu ölüm zamanına odaklamak uygun bir manevradır. Ölüm zamanı dışındaki faktörlerin kişinin yaşamı ve fiilleri üzerinde mühim bir etkisi olabilir ve bu sebeple bu faktörler tartışmaya dahil edilebilir. Ancak, bu tür birçok faktör, “âdil muhasebe” dediğimiz şeyle cevaplanabilir. “Bir kişinin fiillerinin sebebi mühim ölçüde yaşam koşullarıysa, fiilleri sebebiyle nasıl yargılanabilir?” sorusunu sordüğümüzde, konuyu örneklerle açıklamalıyız. “Bağışları büyük miktarda kendilerine sunulan servete bağlıysa, zenginler hayırsever bağışları için nasıl ödül alabilir?” Benzer şekilde, “Günahkâr, onu günah işlemeye iten talihsiz durumlar dikkate alınır nasıl cezalandırılabilir?” Burada, sadece muhassal ve durumsal kaderden söz ettiğimiz müddetçe, teistin cevabı hazırdır: Her kişi, amellerinin yapıldığı şartları göz ardı etmeyecek şekilde mükâfatlandırılacak veya cezalandırılacaktır. Böylece, zengin bir hayırseverin bağışı, sahip olduğu servete göre ölçülecek ve belki de fakir bir kişinin küçük bir bağışından daha iyi olmayabilecektir. Benzer şekilde, büyük bir günahkârın günahları, günah işlemek için daha az fırsata sahip bir kişinin işlediği günahlardan daha kötü olmayabilir. Kısacası, her şeye gücü yeten, salt iyi ve her şeyi bilen Tanrı’ya inanan teist, Rabbinin her bir kişiyi içinde bulunduğu duruma göre hükmedeceğini ve dolayısıyla kişi öldüğünde ve yaptıklarının hesabı sorulduğunda, ilgili tüm etkenler hesaba katılarak,

²⁹ Sa’deddin et-Teftazânî, *Şerhu’l-akâid*, thk. Ali Kemâl (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2014), 24.

yargılamanın adil olacağını söyleyebilir. Ama bu şekilde kolayca yanıtlanamayan bir durum vardır ve bu, ele aldığımız sorunu açıkça vurgular. Nitekim üç kardeş meselesinin kastedilen sorunu bu kadar iyi ifade etmesinin bir sebebi de sorunu bu tür bir cevabı doğurmaya izin vermeyen bir şekilde ortaya koymasıdır. İmanın farz edilen ebedî neticeleri düşünüldüğünde, insanın ölüm vaktindeki iman hali şartlara göre hesap edilemeyecek bir şart gibi görünmektedir. Zira insan ya inanır ya da inanmaz ve ahiretteki yeri buna göre belirlenir. Vahyin varlığı ve erişiminin yanı sıra, bireyin dinin temel doktrinini anlama ve tasdik etme konusundaki entelektüel kapasitesinin de varsayıldığına dikkat edilmelidir. Dolayısıyla iman ister akılla ister vahiyle elde edilsin, imana ulaşmanın vasıtaları mevcuttur.

İkincisi, muhassal kader, yukarıda söylediklerimizden hareketle, burada incelendiği şekliyle kesinlikle insan yaşamının içinde yer almasına rağmen, tartışmamızın ana konusu olmayacaktır. Yani, muhassal kader, durumsal kaderle yakından alakalıdır, çünkü muhassal kader, ilâhî adaletin idrakinde mühim olan şartların üreticisi olabilir. Kişi içinde bulunduğu koşullar açısından eylemlerinin sonuçlarının belirleyici bir role sahip olduğunu takdir edebilir. Bu sebeple, başarılı bir romancı mühim ölçüde zenginlik ve şöhrete sahip olabilir, ancak aynı zamanda karşılaştığı seçimleri ve aldığı kararları etkileyecek daha büyük stres ve sorumluluklara da sahip olabilir – ve tüm bu koşullar ciddi ölçüde bu başarıya bağlıdır. Dolayısıyla bu iki tür kader, hayatımızın içinde iç içe geçmiş durumdadır. Belki de daha mühimi, imanla ilgili nasıl bir muhassal kader olacağı meselesidir. Din konusunda sınırlı delillerle karşı karşıya kalan ve deliller herhangi bir görüşü diğerlerinden daha kuvvetli göstermediğinde, Hristiyan mı, Müslüman mı yoksa inançsız mı olacağına karar vermesi gereken bir insan düşünülebilir. Diğer ikisinden birini kolayca seçebileceği halde, Müslüman olmayı seçer. Artık ahiretteki hayatı, muhassal şans tarafından belirlenecektir, çünkü ancak ahirette hangi seçimin doğru olduğunu kesin olarak anlayacaktır. Bu soru ne kadar ilgi çekse de tartışmamızın içinde bulunduğu çerçevenin dışında kalan bir dinî epistemoloji meselesiyle ilgilidir. Sadece seçimini içinde bulunduğu şartlara bağlı olarak düşünürsek, konumuzun bir parçası olabilir. Hatta hiçbir seçim boşlukta yapılmaz; her seçim etkili şartlar içinde yapılır.

1.3. Müessis Kaderin Durumsal Kaderle Mukayesesi

Üçüncüsü, müessis kaderdir ki, buradaki tartışmayı aşar. Bir insanın yaşadığı hayat, onun kimliğini oluşturan, kontrolü dışındaki her türlü faktöre ve hadiseye bağlı olacaktır. Bazı insanlar fiziksel sağlık ve güzellikten ve girişim ve eğitim fırsatlarından, ahlakî öğretimden ve kültürel görgü kurallarından yararlanırken bazıları ise bunlardan yararlanamayacaktır. Yine bazıları yoksulluk, aile kaybı veya siyasî kargaşayla karşı karşıya kalacak, çatışma yaşayacak veya hastalık ve yaralanmalara maruz kalacakken bazıları ise bunların hiçbirine maruz kalmayacaktır. Ayrıca insanlar arasında genetik yapıya ve yetiştirme tarzına bağlı zekâ, psikolojik sağlık ve eğilimler gibi farklılıklar da vardır. Hepimiz, bizi biz yapan vakalara, durumlara ve bağlamlara tabiyiz. Bir kişinin kaderinin, çoğunlukla kim olduğuna

bağlı olan fiilleri tarafından belirlendiği fikrini ele alırsak, kişinin üzerinde çok az kontrol sahibi olduğu veya hiç kontrol edemediği bir şey için neden mükâfatlandırıldığı veya cezalandırıldığı sorusunu sormalıyız. Ama bu bizim sorumlumuz olmayacak. Bu sebeple, kişi artık aynı kişi olmadığını düşündürecek şekilde farklı olsaydı ne olurdu sorusunu da sormayacağız. Mesela Ahmet daha az zeki doğsaydı veya Türk olarak değil de Arap olarak doğsaydı, örneğin, Allah'a inanır mıydı? Zira böyle bir soru makulse, Ahmet, Mehmet olarak doğsaydı, şakilerden mi yoksa saîdlerden mi olurdu diye sormak gibidir.³⁰ Burada böyle sorular sormayacağız.

Fakat durumsal kadere bağlı olarak, aynı ömür uzatılsa veya kısalsa ne olurdu diye sorabiliriz. Hz. Peygamber'in sahabîsi ve Mısır'ın ilk Müslüman valisi 'Amr b. el-'Âs'ın (ö. 43/664) vefatına yakın serdettiği felsefi düşüncelerini örnek olarak ele alabiliriz:

Ben üç aşamadan geçtim. [Birincisinde] Rasûlullah'a olduğu kadar başkasına o kadar düşmanlık duymadım ... Bu halde ölseydim, ateş ehlinde olurum. [İkicisinde] Allah kalbime İslâm sevgisini aşılınca, Rasûlullah'ın yanına gittim ve ... (Hz. Peygamberimiz) buyurdu ki: ... "Muhakkak hicret geçmiş (günahları) siler" ve hiç kimse benim için Resulullah'tan daha sevgili ve nazarımda daha yüce [*ecelle fî 'aynî*] bir kimse olmadı ... Bu halde ölseydim, cennet ehlinde olacağımı ümit etmek için çok sebebim vardı. Daha sonra [üçüncüsünde], bazı şeylerden sorumluyduk [*velîna eşya'e*] [ve bu yüzden] beni neyin beklediğini bilemem.³¹

Hayatının üç farklı mertebesini betimleyerek sahabi, bu sözleriyle mevzuyla çağdaş felsefecilerin yaptığı gibi belîğ bir şekilde ifade etmiştir. Hemen not edebiliriz ki 'Amr b. el-'Âs'ın endişe ettiği şeyin, yukarıda zikrettiğimiz adil muhasebeye tâbi olduğu düşünülebilir. Zira onun hayatında yaşadığı üçüncü aşama şartlarla ilgilidir. Seçeneklerin ve eylemlerin belirlenmesine katkıda bulunan şartlar olduğu için Tanrı eylemleri koşullara göre yargılayacaktır.³² Fakat bu örnek, ele aldığımız mevzunun cinsinden dolayı kayda değer görünüyor. Bu tartışma bağlamında (kendisi de şüphesiz tartışmaya açık olan) adil muhasebe fikriyle bile, farklı bir vefat zamanı, farklı bir kategori (yani cehennem yerine cennet veya tam tersi) veya farklı bir

³⁰ Böyle bir soru, ruhun dünya hayatına başlamadan önce bir "şahsî kişiliği" sahip olduğu varsayımına dayanabilir; öyle ki ruhun sonra erkek veya kadın, siyah veya beyaz, Türk veya Alman ve diğer herhangi bir esas özelliğe sahip olması onun muhassal kaderidir. Ruhun dünya hayatından önce de bir "öz kimliğe" olabilir ki, bu dünyada bir bedenle kaynaşınca Ahmet veya Mehmet olması onun muhassal kaderidir.

³¹ Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: el-Mektebetül-Asriyye, 2008), "İmân", 54.

³² Hesaplamanın bir sonucu, çoğu insanın ahlaklı olduğu ya da olmadığı makam ve mekanlarda, ahlaklı olmanın normalden daha değerli olacağı ve ahlaksız olmanın normalden daha az kınanabileceğidir. Aynı mantığı örneğin hadislerde bulabiliriz. Mesela Hz. Peygamber şöyle buyurmuştu: "*Önünüzde sabır günleri var. O günler avuçta sıcak kor tutmak gibi zordur. O günlerde, salih amel yapabilen bir kimseye elli kişinin ecri verilecektir*": Ebû Dâvûd Es-Sicistânî, *Es-Sünen*, nşr. Hafız Ebu Tahir Zübeyir Ali Ze'i (Riyad: Daru's-Selâm, 2009) "Melâhim", 17 (no. 4341).

derece (cennette veya cehennemde daha yüksek veya daha düşük bir yer) ile farklı bir kaderle sonuçlanabilir. Çünkü seçimler hürdür ve bu sebeple tamamen şartlar tarafından belirlenmez; bu da seçtiğimiz şeye göre yargılanabileceğimiz manasına gelir.

Hakkında düşünmemiz gereken bir başka kritik soru, doğrudan inançla ilgilidir. Bu aynı zamanda Mu'tezile'nin kendi aralarında ihtilafa düştüğü bir sorudur: Eğer bir kâfir gelecekte iman edecekse, iman etsin diye Allah onun ömrünü uzatır mı? Ayrıca, bir mümin gelecekte isyan edecekse, isyan etmesin diye Allah onun ömrünü kısaltır mı? Ebu Ali el-Cübbâî, Allah'ın iman edecek olan kâfirin ömrünü uzatacağını, fakat müminin hayatını onu küfürden kurtarmak için kısaltmayacağını düşünür. Oğlu Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ile Kâdı Abdülcebbar el-Hamedânî (ö. 415/1025), Allah'ın bir kişinin hayatını, geleceği ne olursa olsun, uzatabileceğini veya kısaltabileceğini savunmuştur.³³ Bu meseleye daha sonra döneceğiz. Fakat, görüldüğü gibi, ölümün zamanı hâlâ çok mühim olmakla birlikte, burada çocukken ölen bir kişi söz konusu değildir ve bu sebeple meselenin çerçevesi, çocuğun cennette (veya cehennemde daha yüksek) bir yer kazanma fırsatına sahip olmaması hususuyla ilgilenmek zorunda kalmayacak şekilde çizilir.

1.4. Sebebî Kader ve Kadercilik

Son olarak sebebî kader referansı ile konumuza daha da açıklık getirebiliriz. İnsanların mühim ölçüde hür mü oldukları yoksa sadece kendilerini hür mü hissettikleri – ki buna psikolojik hürriyet diyebiliriz – kelimada ihtilaf konusudur. Birazdan açıklayacağımız sebeplerle, insanların kendi niyetlerini belirleme gücüne sahip olduklarını benimsiyoruz. Kısacası, bireylerin seçimlerinde mühim ölçüde hür ve bilhassa müstakilen inanıp inanmama kudretine sahip oldukları kabul edilir. Dolayısıyla kişinin belirli bir günahı işlemesinin ezelden belirlendiğini söyleyemeyiz. Bunun yerine, Tanrı tarafından ezelden beri bilinmesi ile bir parçası olduğu vakalar dizisi sırasında zaman içinde kişi tarafından hür bir şekilde kararlaştırılması arasında bir ayırım yapmalıyız. Böylece sebebî kaderi bir kenara bırakıyoruz. Fakat Eş'arîler, genellikle bireylerin yalnızca psikolojik olarak hür olduklarını ve eylemlerinin fiilen Tanrı tarafından belirlendiğini savunmuşlardır. Yani, teolojik determinizm biçimindeki bir nevi sebebî kaderi uygun bulmuşlardır.

Bu nokta, insan kudretiyle ilgili gerekli bazı ayrımları yapmak ve dolayısıyla kader meselesinin insan yönünü değerlendirmek için bir fırsattır. Bir yanda hür olup olmadığımız sorusu, diğer yanda hür değilsek ahlakî açıdan sorumlu tutulup tutulamayacağımız sorusu vardır. İlk soruyla ilgili olarak determinizm, tüm eylemlerimizin gerçekleşmeden önce belirlendiği (yani başka türlü olamayacağı) görüşüdür. Eş'arîler'in aksine, determinizmi savunan çoğu modern filozof bu görüşü doğal yasalara ve sebeplere bağlayacaktır. İkinci soruyla ilgili olarak, birçok deterministle Eş'arîler, insanların hürriyeti olmasa bile yaptıklarından ahlakî olarak

³³ Kâdı Ebü'l-Hasen Abdülcebbar el-Hamedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mustafa es-Sekka (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1965), 14/140-142.

sorumlu oldukları görüşünü paylaşmaktadır. Bu, kelimada “kesb” teorisi ve felsefede bağdaşırcılık olarak bilinir. Buna karşılık bağdaşmazcılık, hürriyetin, insanları ahlakî açıdan sorumlu tutmanın geçerliliği için gerekli olduğu görüşüdür ve bu sebeple bir bakıma KP ile örtüşür.³⁴ Makalemizde insanların mühim ölçüde hür ve aynı zamanda ahlakî açıdan sorumlu olduklarını varsayacağız. Bunun temel bir sebebi ise diyalektiktir; zira üç kardeş meselesi de bu varsayıma dayanmaktadır. Bir diğer sebebi de teodise ile alakalıdır. Çünkü Allah bütün fiilleri ezelden takdir ediyorsa, evleviyetle bir insanın ebedî kaderini dilediği gibi takdir edebilir. Buradaki sorun bir kısır döngünün ortaya çıkmasıdır: Tanrı, failerin hayatını ve fiillerini tamamen kendisi belirler, ardından bu fiiller sebebiyle failer hakkında ahlakî açıdan iyi ve kötü olarak hükmeder ve onları buna göre mükâfatlandırır veya cezalandırır. Kısacası insan, ilâhî takdirin bir aracısıdır ve Allah bu aracıyı sorumlu tutmaktadır.³⁵ Dolayısıyla üç kardeş meselesinde tam tersine, böyle olmadığı varsayıldığı için ilâhî adalet konusu bir tartışma yaratmıştır.

Bu noktada kilit ehemmiyete sahip olacak bir görüşü açıklayabiliriz: Kadercilik. Burada tanımladığımız şekliyle, insanın kendi eylemlerini belirlemede hür olduğu ancak yine de önceden belirlenmiş birtakım hadiselerin hayat yolunu belirleyeceği görüşüdür. Bu, bir şahıs olarak her birimiz için hayatî öneme sahip belirli vakaların, muhassal ve durumsal kader sebebiyle gerçekleşeceği anlamına gelir. Aslında, elimizde olmayan en azından bir şeyin, yani kişinin ölüm zamanının, mühim olduğunu zaten kabul etmiştik. Fakat Kur’ân-ı Kerîm’in bazı ayetleri esas alınarak buna doğum da eklenecektir.³⁶ Bu düşünceden, insan ne yaparsa yapsın, bazı vakaların kaderinde olduğu ve bazılarının olmadığı görüşünü çıkarabiliriz. Bu düşünce, yeniden ifade edebileceğimiz eski bir hikayeye şöyle yansımıştır:

Ölüm meleği her sabah Hz. Süleyman’ı Kudüs’te ziyaret eder, bir şeye ihtiyacı olup olmadığını sorardı. Bir gün Hz. Süleyman’ın yanında bir adam bulur ve gitmeden önce adama dik dik bakar, adam da korkudan titrer. Sonra adam Hz. Süleyman’a şöyle der: “Bu benim ölme zamanım olamaz! Size yalvarırım, rüzgara beni Hindistan diyarındaki en uzak dağa götürmesini emredin!” Hz. Süleyman da bunu emreder ve rüzgar onu oraya taşır. Yine de ölüm meleği şafak sökerken orada iner ve adamı bulur. Adam şaşkınlıkla “Bu nasıl olur? Ben senden Kudüs’te kaçtım,” der. O sabah, Ölüm Meleği Hz. Süleyman’ı ziyaret ettiğinde şöyle der: “O adamı burada, Allah’ın Resulünün yanında gördüğüm an aslında şaşırdım,

³⁴ Teistik etiğin dışında yer alması sebebiyle, burada, hür olduğumuz, ancak ahlaken sorumlu olmadığımız veya ahlakın nesnel olmadığı veya nesnel olsa bile ahlaka ulaşamayacağımız için yaşamlarımızın ahlaken anlamlı olmadığı şeklindeki nihilist (veya karamsar) görüşü bir kenara bırakmaktayız.

³⁵ Âdil-i Mutlak Tanrı’ya inanan teist, ilâhî hüküm sebebiyle insanların ahlakî sebeplerden bağımsız olduğunu savunabileceğinden, aslında bir ateistin bağdaşırcı olması daha tutarlı görünmektedir.

³⁶ Yavuz, “Kader”, 58. Hatta bazıları evliliği de kader meselesi olarak görmektedir. Evliliğin bir kader meselesi olduğu görüşü, doğumun kader olarak kabul edilmesiyle ima edilmiştir. Çünkü yalnızca iki belirli kişinin evliliği (veya cinsel ilişkisi) ile her bir belirli kişi doğar.

çünkü şafak sökerken uzakta, Hindistan topraklarında, ruhunu almam ta ezelde emredildi.”³⁷

Bu hikâye, adamın her zaman ölümüne doğru izleyeceği tek bir yol olduğu, yani ölüm meleğiyle karşılaşması ve Hindistan’a kaçışının her ikisinin de önceden belirlenmiş olduğu şeklinde yorumlanabilir. Fakat adam yola çıkmakta, Hz. Süleyman emir vermekte, ölüm meleği de onun ziyaretinde hür olarak hareket etmektedir. Bu sebeple, belirlenen zamanda buluşmalarını sağlayan şey daha ziyade şartlar gibi görünmektedir. Ayrıca, hürriyet göz önüne alındığında, onu bu sona götüren başka (daha erken başlayan ve ölüm meleğiyle karşılaşmanın söz konusu durumlar arasında bulunmadığı daha uzun) yolların da mümkün olduğu ima edilmektedir. Dolayısıyla, bir insan hayatta sayısız yol izleyebilir, ancak (bazen) bazı şeyler kaderdir ve belki de belirli bir zamanda ve/veya belirli bir yerde meydana gelmesi mukadderdir. Bu şekilde doğumumuzun kaderini sadece biz belirlemediğimiz için değil; Allah da onu hususen belirlediği için ona kader diyoruz. Çünkü hür iradeye sahip bir kişinin öleceği yeri, zamanı (ve kiminle evleneceğini) seçebileceğine inanmak makuldür, ancak kader hesaba katıldığında bu durumlarda bile bu seçimin ilahi takdirle örtüşmesi gerekir.³⁸ Bu sebeple, hür olsak bile, ölüm (en azından tamamen) bizim kendi seçimimiz değildir. Bu, üç kardeş meselesinin ve temsil ettiği sorunun tarif edici bir hususiyetidir.

Teodisenin çeşitli meselelerini çözmeye çalışmak için çok zaman harcayan Leibniz, bu sorunu Tanrı’nın neden bazılarının ömrünü uzatmayı ve başkalarınınsa hayatını kısaltmayı seçtiğini açıklayacak bir şekilde çözmüyor gibi görünür. Burada hiçbir hayatın uzatılmadığı veya kısaltılmadığı, her şeyin tam da olması gerektiği gibi olduğu söylenebilir. Fakat bu, sadece kelimelerle oynamak olur ve sorumluyu yanıtlamaz, çünkü mesele, cennete mi yoksa cehenneme mi gideceğini belirleyen bu fark olduğunda, bir kişinin ömrünün neden başka bir kişinkinden daha kısa (veya daha uzun) olduğu ile ilgilidir. Leibniz’in sorunu ve temel yanıtı ifade etmesi alıntılanmaya değerdir:

³⁷ Hikâye Bâbil Talmudu (Sukkah 53a) ve Celâleddin es-Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-Habâik fi ahbâri’l-melâik*’inde (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saïd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Darü’l-kutubi’l-İlmiyye, 1985), 51-52) bulunur. Hikayeyi ikincisinden uyarladık. Ayrıca bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, çev. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 67, by. 957-971. Aynı hikayenin tanınmış başka versiyonu, uyarlamamızın da etkilendiği W. Somerset Maugham’ın “Sheppey” tiyatro oyununda bulunur: Maugham, *The Collected Plays of Maugham W. Somerset* (London: William Heinemann, 1933), 3. Cilt, 298.

³⁸ Buna göre, doğum, ölüm ve evlilik dışındaki hadiseler de – örneğin eğitim, seyahat ve meslek hadiseleri – anlattığımız şekilde kader olarak kabul edilebilir. Ancak Tanrı’nın planına bağlı olarak belki her insanın durumu için böyle değildir. Ayrıca insan hürriyetini onayladığımızda, hangi vakaların insan kararları sonucunda meydana geldiğini ve hangilerinin *sırf* Tanrı’nın kendi kararlarıyla gerçekleştiğini ayırt etmek imkânsız görünmektedir. Fakat şu açıktır ki kabul etmemiz gereken bir vaka kategorisi ortaya çıkmaktadır: Elimizde olmayan, ama Tanrı’nın bizim için özel olarak seçmemiş de olabilen vakalar. Çünkü diğer insanlar bizim kontrol etmediğimiz olayları belirleyen kararlar verirler ve onlar hür oldukları için Tanrı bu olayları belirlememeyi seçer. Bu bize yukarıda belirttiğimiz durumsal ve muhassal kaderin Tanrı’nın yanı sıra başka insanlar tarafından da şekillendirileceğini anlamamıza sebep olur.

[Büyük mukaddem]: Kim herkese değil de sadece bazılarına etkili bir şekilde iyi niyet ve nihai [yani ölmeden önce] kurtarıcı inanç üretme araçlarını verirse, yeterince iyiliğe sahip değildir.

[Küçük mukaddem]: Tanrı öyle yapar.

[Sonuç]: Bu sebeple, vs. [Tanrı'nın yeterince iyiliği yoktur].

Cevap

Büyük mukaddemi reddediyorum. Tanrı'nın insan kalbinin en büyük direncinin üstesinden gelebileceği doğrudur ve hatta bazen bunu, ruhları büyük ölçüde etkileyebilecek içsel bir lütufla veya dışsal koşullarla yapar; ama bunu her zaman yapmaz. Birisi "Bu ayırım nereden geliyor ve onun iyiliği neden kısıtlı görünüyor?" diye sorabilir. Gerçek şu ki, her zaman olağanüstü bir şekilde hareket etmek ve hadiselerin bağlantısını bozmak uygun olmazdı ... Birini diğerinden daha hayırlı şartlara yerleştiren bu bağlantının sebepleri, Allah'ın hikmetinin derinliklerinde gizlidir: Onlar evrensel uyuma [*universal harmony*] bağlıdırlar.³⁹

Böylece Leibniz, hür irade teorisiyle beraber, bizim (aşağıda) uygun bulacağımız ilahi müdahaleden söz etmekte ve ayrıca bir nevi kadercilik göstermektedir. Tanrı'nın kişilerin kalplerini etkileyebileceğini ve bu şekilde onlara iman bahsedebileceğini belirtmektedir. Ayıryeten Tanrı'nın bir kişiyi, kendi başına, yani tamamen kendi entelektüel kudretleri aracılığıyla iman edeceği koşullara yerleştirebileceğini ifade etmektedir. İlkini inkâr etmeksizin ikincisini vurgulamak istiyoruz. Çünkü bir ömrün uzaması veya kısalması, kişinin imanını etkileyen şartların yaşanmasına sebep veren bir durumdur. Leibniz yalnızca Tanrı'nın hikmetinin derinliklerine işaret eder. Önerdiği çözüme gelince, ona aşağıda değineceğiz.

2. İLÂHÎ ADÂLETİN İMKÂNI

Kelam mezheplerinin üç kardeş meselesine yönelik farklı cevaplarını sematikleştirmek için va'd ve vaîd ile ilgili konularını temel almayı tercih ettik. Bu varyasyonlar, Tanrı'nın adâletinin "küllî yönü" olarak adlandırabileceğimiz farklı mefhumlarıdır. Yukarıdaki analizlerimizin aksine, burada odak noktası, hayatımız ve fiillerimizle ilgili olarak Tanrı'nın bizi yargılama şeklidir. Çünkü konunun ilâhî yönü, bu evrensel modeli dikkate alır. Araştırmanın bu yönü çok mühimdir, çünkü burada Tanrı'nın adâletinin felsefî ve kapsamlı bir şekilde nasıl sağlanabileceğini öğreniyoruz. Ayrıca, daha da netleşeceği gibi, evrensel modele ait açıklamaların çoğu, Tanrı ile ilgili olduğunda aslında adalet teriminin manasını baltalayabilir. Dolayısıyla burada öğrendiğimiz şey, ilâhî adâletin (adâletin manasını değiştirmeden) gerçekten nasıl mümkün olduğudur.

Bu konuda üç ana konum vardır. İlk olarak, Allah'ın müminleri mükâfatlandıracağı va'dini ve kâfirleri cezalandıracağı vaîdini bozabileceği

³⁹ 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, IL.: Open Court, 1990), 385.

söylenbilir. Bu, esasen Tanrı'nın üzerine bir vücûbiyetin var olduğunu inkâr ederek adaletsizlik sorununu çözer. Bu pozisyon genellikle Eş'arî mezhebine nispet edilir.⁴⁰ Görüldüğü gibi, bu görüşün en büyük dezavantajı, terimin normal manasıyla Tanrı'nın adil olduğu iddiasının altını oymasındır. Hatta öyle ki, aksiyomatik olarak mükemmel bir şekilde adil olduğu kabul edildiğinden, Tanrı'nın fiili ne olursa olsun, O'nun fiili adil olacaktır. Bilgimiz sınırlı olduğu için Tanrı'nın fiillerinin tamamen âdil olduğu, fakat bazı gerçeklerin bizim tarafımızdan bilinmediği veya anlayışımızın ötesinde olduğu için bunların âdil olduğunu görmediğimiz iddia edilebilir. Ancak iddia aslında bundan daha esaslı görünüyor. Adâlet anlayışımızın kendisi sınırlıdır ve bu sebeple, adâlet anlayışımıza uymayan bir Tanrı'nın âdil olduğuna dair herhangi bir iddiamız anlamsız olacaktır, çünkü bizim anladığımız kadarıyla adâlet kelimesi, ilâhî fiiller söz konusu olduğunda artık geçerli değildir.

Nitekim bu görüşe göre, kapsayıcı veya aşkın ahlakî kaideler bulunmadığından, müminin mükâfatlandırılması ve kâfirin cezalandırılması tamamen keyfîdir. Bu görüş için gerekli görünen adım, Allah'ın dilediği takdirde mümini keyfî sebeplerle cezalandırması mantıken mümkün olduğu halde, gerçekte Allah'ın sahip olduğu sıfatlardan dolayı böyle bir şeyi dilemesinin metafiziksel olarak imkânsız olduğunu söylemektir. Fakat ahlakî bilginin eksik olduğu ve dolayısıyla böyle bir iddiada bulunmak için bize sağlam bir temel sunmadığı kabul edilirse, böyle bir adımın mümkün olmadığı görülüyor. Bu sebeple, böyle bir teori, bir teodise düşüncesi oluşturmak için çok zayıf bir temel sunar.

İkinci görüş, Allah'ın mümini mükâfatlandırma va'dini ve kâfirleri cezalandırma konusundaki va'dini mutlaka yerine getireceğidir. Görüldüğü gibi bu teori, adâlet fikrimizin ilâhî fiil bağlamında geçerli olduğunu savunmaktadır. Bu görüş genellikle Mu'tezile tarafından benimsemiştir.⁴¹ Tanrı'nın adâletini bizim anladığımız şekilde savunduğu için teodiseye göre daha kuvvetli olmakla birlikte, bazı teolojik imaları sebebiyle eleştirilir. Mesela mantığın tüm gerçeklik üzerinde aşkın bir geçerliliğe sahip olmasına benzer şekilde, ahlakın Tanrı'nın kendisi üzerinde bile aşkın bir otoriteye sahip olduğu düşünülmektedir. Mantık kurallarına göre bir şeyin hem A olması hem de A olmaması imkânsızdır. Dolayısıyla aynı şekilde Allah'ın

⁴⁰ Emrullah Yüksel, *Mâtürîdiler ve Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 144-149; Eş'arî, *The Theology of al-Ash'arî*, 71 (çev. 99), 77-80 (çev. 107-111). Ayrıca, İmam el-Eş'arî'nin *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*'sinde açık bir ifadeyle geçmese de Walter Klein, bahis konusu eserde sergilenen nass kullanış şeklinin Eş'arî'ye göre Allah tarafından salih bir müminin cehenneme gönderebileceğini gösterdiğini iddia eder: Walter C. Klein, *Abû'l-Hasan 'Ali ibn İsmâ'il al-Aş'arî's Al-İbâne 'an Uşûl ad-Diyânah* (New Haven: American Oriental Society, 1940), 37. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, haz. Abdullah Mahmud Halili (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004) 3. Kısım, özellikle 89-94, 98-99, 100-101; Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn*, thk. 1/136.

⁴¹ Örneğin, bk. Kâdî Abdülcebbar, *Serhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/492-572. Ayrıca bk. Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri*, 115-118, özellikle 118. Mu'tezile arasında dikkat edilmesi gereken bir ihtilaf söz konusudur. Tanrı isterse hakkını tamamen alabildiği gibi isterse hakkından vazgeçebildiğini savunan Kâdî Abdülcebbar "Yüce Allah'a âsilere hak ettiklerini vermeyi vâcip" ve dolayısıyla onların affedilmesi câiz olmadığını diyen Bağdadilere karşı çıkar: *Serhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/542-546.

hem Ahmed'i yaratması hem de Ahmed'i yaratmaması mümkün değildir. Ancak biri doğru olabilir. Benzer şekilde, birinin sözünü tutmasının, bizzat mantıktaki nesnellikle ahlaken doğru olduğunu söyleyebilir miyiz? Görünen o ki, Mu'tezile'ye göre bunu söylemek doğrudur. Fakat bir yandan bu tür bir nesnellığın ahlak meseleleri için geçerli olup olmadığı tartışılmakta, diğer yandan da böyle bir inancın Allah'ın rubûbiyet ve hakimiyetini baltaladığı iddia edilmektedir.

Buna cevaben Mu'tezile, adaletin Tanrı üzerindeki bağlayıcılığının kendi kendine dayatıldığını iddia edebilir. Yani va'dden önce bir ilahî zorunluluk bulunmaktaydı; ancak Allah vadettikten sonra, va'de uyma zorunluluğu ortaya çıkar. Bu, Basra Mu'tezilesi'nin görüşüdür.⁴² Tanrı'nın ahlakla münasebetine dair bu teori, teodise yanıtları için güçlü bir temeldir. Aşağıda, bu görüşe dayalı bir cevabı kader konusunda başarılı bir cevap olarak sınıflandırıyoruz.

Üçüncü görüş, Allah'ın mümini mükâfatlandırmak için va'dini tutacağı, ancak dilerse kâfiri cezalandırmak için va'dini bozabileceği görüşüdür. Bu, Mâtürîdî mezhebinin görüşüdür. Bu görüş, Allah'ın kâfir hakkındaki va'idinden dönmesinin Allah'ın başka bir faziletli sıfatından kaynaklandığı ve dolayısıyla herhangi bir zaaf veya kusuru belirtmekten ziyade Allah'ın ahlakını tasdik ettiği iddiasına dayanmaktadır. Mesela adalet sıfatı yerine, aynı derecede mühim ve övülmeye değer merhamet sıfatına işaret edilmektedir.⁴³ Bu, pozitif ayrımcılık için teorik bir emsal oluşturur. Zaten Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın kötülükleri cezalandırdığı, iyilikleri kat kat mükâfatlandığı ve kötülüklerin tamamen affedilebileceği ifade edilmektedir.⁴⁴ Bu sebeple Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944), bu gözlemi, Tanrı'nın iyiliği kesinlikle mükâfatlandıracağını ve kötülüğü affedebileceğini belirtmek için mantıksal sonuca bağlar.

Mâtürîdî'nin konumunu cevabımız için bir temel olarak almaktayız. Yaptığı şey, bir yandan, (ikinci konumdan farklı olarak) katı bir ahlakî çerçeveden kaçınırken, ahlakın bir şekilde (ilk konumun aksine) nesnel olarak uygulandığını savunmaktır. Burada, bunun Tanrı'nın tüm va'dleri için geçerli olduğunu ve bu sebeple sadece büyük günahkârları değil aynı zamanda inançsızlığı ve prensip olarak putperestliği de kapsadığını kabul ederiz. Üç kardeşe uygulandığında, bu, çocuğa merhamet gösterilirken kâfirin Tanrı'nın adâletiyle karşı karşıya olduğu manasına gelebilir. Fakat bu, sorunu çözecek gibi görünmemektedir. Sorun şu ki, üç erkek kardeş

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Mustafa es-Sekka (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1965), 14/115, 212; Robert Brunschvig, "Mu'tazilisme et Optimum (al-aslah)", *Studia Islamica* 39 (1974), 16-17. Aslında Mu'tezile'nin düşüncesinin, Allah'ın bir şeyi sırf yok etmek için yaratmadığını söyleyen Mâtürîdî'nin defalarca zikrettiği temel bir kaidesiyle örtüşüğünü düşünmek mümkündür. Örneğin *Kitâbu't-tevhîd*, 67-68, 167, 245); *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Darü'l-Mizân, 2005-2010), 2/511, 7/76, 8/109, 9/57, 11/106-7. Zira Mu'tezile'nin aynı şekilde, Allah'ın sırf va'dinden dönmek için bir şeyi vadedeceğini kabul etmedikleri anlaşılabilir.

⁴³ Dikkat çeken bir şekilde, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah, kendi uhdesine rahmeti yazdığını (*ketebe 'alâ nefsihi'r-rahme*) ifade eder (En'âm, 6/12).

⁴⁴ Örneğin En'âm 6/160.

meselesi temelde bir karşılaştırmacı adâlet meselesidir. Bunun anlamı, ilgili misalleri aynı şekilde ele almaktır. Demek ki, çocuk ile kâfirin mertebeleri aynı olunca, Mâtürîdî'nin benimsediği kaide asıl meseleyi ele almamaktadır. Çocuk suçsuz olduğu için cezadan kurtulur, kâfir de küfrüne göre ceza görür. Fakat birlikte ele alındığında bir tutarsızlık ortaya çıkmaktadır; çünkü suç bakımından çocuk ile kâfir arasında durumsal kader farkı dışında bir fark yoktur. Ayrıca bu durumda da yukarıda açıkladığımız gibi âdil muhasebenin durumu düzeltemeyeceği görülmektedir. Çocuk ancak, Allah ona lütufta bulunmayı seçtiği için ebedî cehennemden kurtulur. Çocuk henüz günah işlemediği için, burada lütuf kavramı merhamet kavramına tercih edildi. Ancak bu, kâfir olan diğer kardeşin kazanamadığı Allah'ın lütfunu, çocuğun nasıl kazandığı sorusunu gündeme getirmektedir. Hatta bu sebeple de – yani nihai ilâhî ahlakî kaide olan (en azından bizim anladığımız şekildeki) adalet kavramını baltalıyor gibi görüldüğünden – üç kardeş meselesi birçok defa Mu'tezile'nin kesin bir reddi olarak sunulmuştur.

Fakat mesele bu bağlamda zannedildiği kadar başarılı olamamış gibi görünüyor. İlâhî adâletin mümkün olduğunu tasavvur edebilmek için gerekli olan, yukarıdaki konuların hiçbirinin içermediği bir kaidenin kabul edilmesidir. Aslında burada, iki kaide daha eklemeyi gerekli gördük. İlki, özellikle üç kardeş meselesini çözmeyi amaçlamayan (fakat bu bakımdan yine mühim olan) uyarıcı bir kaidedir. Bu kaide, daha çok mükâfat açısından karşılaştırmalı adâleti esas alan teolojik bir temelin olmadığını kabul etmek içindir.⁴⁵ Bunun sebebi, en azından nübüvvet vakalarında, müessis kaderin devrede olduğunun açıkça görülmesidir. Nispeten az sayıda insan, nübüvvet almaya uygun tüm vasıflarla yaratılmış ve aynı zamanda bir nübüvvetle sorumlu tutulmuş ve bunun gerektirdiği mükâfata layık görülmüştür.⁴⁶ Böylece Allah, daha büyük bir kader ve daha büyük bir mükâfat için bazı insanları seçmekte hürdür.

İkinci kaide, üç kardeş meselesinde ifade edilen özel sorunu daha doğrudan ele almaktadır. Bu, ceza misallerinde, Allah'ın ilgili benzer durumlara aynı şekilde muamele edeceği kaidesidir. Görünen o ki, ancak bu kaidenin kabulüyle ilahî adâletin savunulması için bir zemin bulunabilmektedir.⁴⁷

Artık kaidelerimizi şöyle sıralayabiliriz:

⁴⁵ Belirli bir iyi fiilin özel ödülünün ne olması gerektiğini herhangi bir aşkın ölçüye göre hesaplamanın imkânsız görüldüğüne dikkat edilmelidir (aynı şey ceza için de geçerlidir). Dolayısıyla bunun tamamen Allah'ın takdirine bağlı olduğu sonucuna varabiliriz. Ali el-Kârî, karşılaştırmacı adaletle dikkat etmesizin Tanrı'nın istediği gibi mükâfatlandırabildiğini söyler: *Şerhü'l-fıkhi'l-ekber*, 196-197.

⁴⁶ Müessis kaderin başka örneklerinden dolayı da bazı kimselerin başkalarına göre imtiyazlı olması mümkündür. Ancak kaderin mezkûr bağlamdaki ehemmiyetini göstermek için bu nübüvvet örneği kafi olmalı.

⁴⁷ Mâtürîdî, başka bir esas veya mülâhaza kaydetmeden Allah'ın insanı adalet, lütuf veya merhametle karşılayabileceği görüşünü benimser. El-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 5/43; 13/333. İmam'ın bunun yol açtığı karşılaştırmacı adalet sorununu görmediğine veya ciddi olarak kabul etmediğine işaret eder.

1. Asimetri Kaidesi [AK]: Tanrı iyileri mükafatlandıracaktır, ancak günahkarları cezalandırmaktan kaçınabilir.
2. Mükafatta Açıklık Kaidesi [MAK]: Tanrı, karşılaştırmalı adâletin sürdürülmesini gerektirmeyecek şekilde iyi amelleri mükafatlandırabilir.⁴⁸
3. KPU: Her şey eşit olduğunda, insanlar günahları için eşit olarak cezalandırılacaktır.

Şimdi ilâhî adâleti evrensel bir model olarak, yani ilâhî adâletin nasıl mümkün olduğunu ortaya koyduktan sonra, bunun özel durumlarda ne anlama geldiğini belirleme konusuna dönebiliriz. Başka bir deyişle, ilâhî adâleti mümkün kılan kaideleri ortaya koyduğumuza göre, bu imkânın gerçekleşip gerçekleşmediğini ve nasıl gerçekleştiğini de görmeliyiz.

3. CEVAPLAR

Bu kısımda, tartışma iki özel durum etrafında dönecektir. Birincisi, daha uzun yaşasaydı kâfir olacak fakat çocukken ölmüş olan kimsedir. Üç kardeş meselesinde de durum böyledir. Daha açık bir ifadeyle ahlaki tutarlılık adına, yukarıda ortaya koyduğumuz kaideleri koruyarak bu farkı açıklayamadıkça, çocuğun ve kafirin aldığı hüküm farklı olmamalıdır. Öyleyse, bu meselede durumun nasıl olduğunu tespit etmeliyiz. Unutulmamalıdır ki, kâfirin şikâyeti, çocuğun kendisi gibi azap görmemesi değil, günah ve cezadan kaçınmak için çocuk olarak ölmemiş olması şeklinde anlaşılır. Aynı şekilde, bir insanın daha uzun yaşarsa mümin veya kâfir olması gibi ihtimalleri de araştırmak gerekir. Küfürden imana geçilmesi hususunda Mu'tezile ihtilafa düşmüştür. Buna kazanılacak inanç meselesi, diğerine de kaybedilecek inanç meselesi diyebiliriz.

3.1. Başarısız Cevaplar

Konuyu net bir şekilde ortaya koymak gerekirse bizim yapmak istediğimiz, KP'yi ve onun sonucu olan KPU'yu muhafaza etmek ve dolayısıyla ilâhî adâlet gerçekliğini tasdik etmek için, imân hükmüne ait durumsal kaderin varlığını reddetmektir. Buradaki araştırmamız, hangi cevapların başarısız olduğunu belirleme ve aşağıda sunacağımız başarılı cevaplara alternatif olarak onları eleme girişimidir. Fakat bu tarz cevaplara bakarak, hangi sorunlarla karşılaştığımızı ve bu cevapların içeriklerine göre nasıl bir çözüm üretilebileceğini öğrenirken başarısız olmalarının ana sebeplerini de öğreniyoruz.

Burada sekiz cevap dikkate alınacaktır. Görüleceği gibi, bu cevapların bir kısmı, durumsal kaderin yanlış tasdikinden dolayı başarısız olurken, diğerleri, teolojik veya doktrinsel sebeplerle başarısız olmaktadır. Bu sebepler, İslâmî öğretiye veya daha genel olarak teistik inanca özgü olabilir. Bu gibi durumlarda, cevapların felsefî bir bakış açısıyla geliştirilebileceği görülmektedir. Yani bu cevaplar, burada

⁴⁸ Bu kaide şimdilik maksatlarımıza kâfi gelen müessis kader temeline bina olunmuştur. Fakat durumsal kader açısından aynı şeyin geçerli olup olmadığı sorusu yanıtız kalmaktadır. Aşağıda kader meselesinde üstün gördüğümüz cevap, bu sorunun cevabını içerecektir.

doğrulasak da tutarlı olma eğilimindedir. Sorunun bağlamı göz önüne alındığında, tartışmamızdaki doktrinsel kanıtları göz ardı etmek yanlış olur ve burada din felsefesi yaparken kelâmın mülâhazalarını dikkate almalıyız. Ayrıca bu cevapların bir kısmı doğrudan veya dolaylı olarak kelim literatüründe, bir kısmı da ahlak felsefesi literatüründe desteklenmiş olarak bulunurken, bir kısmı da burada özellikle bu inceleme için önerilmiştir.

Cezanın Yokluğu Hükümü – Bu konuya verilebilecek basit bir cevap, hiç kimsenin cehennemle cezalandırılmayacağı olacaktır.⁴⁹ Bu cevap hem üç kardeş meselesini hem de kazanılacak ve kaybedilecek inanç meselelerini çözer. Zira bu cevapla çocuktan ancak durumsal kader açısından farklı olan âsi, hüküm açısından çocukla eşit olur. Bu yanıt tutarlı olsa da teolojik açıdan ciddi sakıncası vardır. Vahiy inançsızlığın cezalandırılacağına dair öğretiyi mükerreren ifade eder.⁵⁰ Bazıları cehennem azabının kâfirler için bile ebedî olmayacağını savunurken,⁵¹ hiçbir âlim onlar için azabın olmayacağını iddia etmemiştir.

Gerçek-Hakikî Ayırımı – Bu, üç kardeş meselesine dair vaka hakkında hiçbir tartışmaya girmeden sorunu çözmeye çalışan, yani vakayı olduğu gibi kabul edip açıklamaya çalışan bir ayırımdır. Bu ayırımının verdiği cevap, gerçek ve hakiki ayrımıyla farklı cezaları açıklar. Burada çocuğun ileride zuhur edecek günahları, Allah'ın ilminin nesnelere olması manasında gerçek iken, çocuk onları fiilen işlemediği için hakiki değildir; yani, Allah onları yaratmamıştır. Böylece günahlar hakiki olmadığı için cezalandırılmazlar. Bu cevapla ilgili sorun şu ki, birinin günahlarının yaratılıp yaratılmaması indî görüldüğü için bizi hala bir durumsal kader meselesiyle baş başa bırakmaktadır.

Bağdat Ekolü – Bağdat ekolünün temsili bir cevabı, küfrün ancak iki şartla gerçekleştiğidir. Birincisi, kişiye tövbe etme ve imana geri dönme fırsatı verilmesi ve ikincisi, genel olarak küfür sebebiyle kazanılan faydanın zarardan daha fazla olduğudur. Bu itibarla kâfire ne kadar fırsat verildiğini söylemek mümkün görünmese de burada maksat, kâfirin küfürden mükellef olduğunu açık bir dille göstermektir.⁵² Bu cevapla ilgili temel sorun, inanç kaybı ile genel fayda arasında kesin bir bağlantı yok gibi görünmesidir, yani bir kişinin inancını kaybetmesi otomatik olarak fayda manasına gelmez ve genel fayda inanç kaybı manasına

⁴⁹ Bu teori Mâtürîdî ve Eşarî görüşlerden herhangi birine dayanabilir. Aynı zamanda İbn Teymiyye (ö. 622/1225) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) atfedilen cehennem ebedi olmadığı hükmüyle de bir yakınlığı vardır. Bk. Binyamin Abrahamov, "The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology," *Der Islam* 79 (2002), 87-102; John Hoover, "Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafi Deliberations on the Duration of Hell-Fire", *Muslim World* 99/1 (2009), 181-201.

⁵⁰ Bilhassa örneğin, Âl-i İmrân 3/12, 168-169; Enfâl 8/36, Tevbe 9/68, Kehf 18/102-106, Ahzâb 33/73, Câsiye 45/10, Cin 72/15 ve konumuz için ayrı bir ehemmiyete sahip Nahl 16/28-29.

⁵¹ Bk. dip. 41.

⁵² Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, thk. Fazlullah ez-Zencânî (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1973), 62-65.

gelmez. Peki bu her zaman nasıl ve neden sağlanmalıdır? Örneğin Ömer'in inancını kaybetmesinin genel olarak daha fazla fayda sağlaması, Zeyd'ininkinin ise fayda getirmemesi durumsal kader meselesi olacaktır. Ömer'in değil de Zeyd'in küfrü genel bir fayda getirmiş olsaydı, o zaman ebedî kader değişirdi fakat bunun o kişinin kendisiyle veya fiilleriyle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır ve keyfidir. Bu açıdan bakıldığında, söz konusu kişi suçlu olsa bile, çoğunluğun çıkarı için bir kişinin feda edildiği düşüncesi etik dışı görünmektedir. Görünen o ki, yukarıdaki kaideler doğrultusunda cezanın suçtan dolayı olması ve menfaatin, çoğunluğun fiillerinden veya Allah'ın takdirinden kaynaklanması iki ayrı şey olmalıdır. Burada Şeyh Müfid (ö. 413/1022), ancak küfürle birlikte fayda olduğu zaman buna izin verildiğini ve cezanın gerçekleştiğini söylemektedir. Fakat belirtildiği gibi, bu bizi tekrar durumsal kadere götürür.⁵³

Leibniz'in Fikri – Leibniz'in görüşü de daha fazla araştırmayı hak edecek bir şekilde yapısal olarak Bağdâdî ekolün görüşüne benzemektedir. Bununla birlikte, kullanımda farklı esas mefhumları vardır. Leibniz, büyük faydaların bağlı olduğu yaratılışın evrensel uyumuna atıfta bulunur. Gerçekten de en büyük hatta maksimum iyilik tam olarak sağlanır çünkü Tanrı tüm vakaları, kaçınılması mümkün olan hiçbir kötülük olmamasını sağlayacak şekilde düzenler.⁵⁴ Buradaki esas sorun, azamî hayrın buna bağlı olması sebebiyle, Ahmet'in veya Mehmet'in küfürlerinin gerçekleştirilmesine izin verilip verilmeyeceğine belirleyen bir durumsal kader olduğu gibi görünmektedir. Hatta sanki, Şeyh Müfid'in ortaya koyduğu gibi, ancak kâfire tövbe etme ve imana dönme fırsatının verilmesiyle bu durum savunulabilir hale getirilebilir. Fakat bu ziyadeyle bile, durumsal kaderi tasdik etmekten kurtulamadığımız görülür.

Gelecekteki hal – Bu cevaba göre, çocuk yaşasaydı ne yapacaksa o fiillere göre değerlendirilecektir. Bu cevabı kullanmanın bir yolu, çocukken vefat eden herkesin, yaşasaydı cennete gidecek biri olduğunu iddia etmektir. Bu, üç kardeş arasındaki karşılaştırmacı adaletsizliği çözer, çünkü çocuk artık cennetteki yerini hak edip kazanır ve kâfir adaletsizlikten şikâyet edemez. Fakat, bu iddia makuliyetten o kadar mahrum görünüyor ki, daha fazla dikkate alınmayı gerektirmiyor.

Bu düşünce tarzını geliştirmenin bir başka yolu da çocukken ölen herkesin ebedî kaderi hakkında hiçbir iddiada bulunmamak ve bunun yerine, bu tür insanların yaşanmamış hayatlarının neleri içereceğine göre yargılandıklarını kabul etmektir. Dolayısıyla salih mümin olacak idiyse cennete, asi olacak idiyse cehenneme gidecektir ve bunun hangisi olduğunu bilen bir tek Tanrı'dır.⁵⁵ Buradaki sorun, İslâm

⁵³ Bu bağlamda durum genel bir fayda olup olmadığına bağlıdır ki tam ne olduğunun Tanrı'nın tek tarafı olarak belirlemediği bir şey olabildiği kayda değer bir husustur.

⁵⁴ Leibniz, *Theodicy*, § 118–119.

⁵⁵ Bu cevap William L. Craig tarafından sunulanıyla ciddi benzerlikleri vardır: William L. Craig, "No Other Name": A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation through Christ," *Faith and Philosophy* 6/2 (1989), 172–188.

geleneğinde böyle bir çözümün bir hadis-i şerife dayanılarak sadece müşriklerin çocukları ile ilgili olarak önerilmiş olmasıdır.⁵⁶ Ayrıca bu cevap, Müslümanların çocuklarının cennete gidecekleri konusunda ulemanın icmâsına da aykırıdır. Kısacası, yanıt zayıf doktrinsel desteğe sahiptir. Konuyu akideyle uyumluluğu açısından değerlendirmesek, geriye iki husus kalır. İlk olarak, yapmadığı bir şey için birini cezalandırmak ahlakî olarak tartışmalı görünmektedir. Bir yandan, bu kişi bir anlamda eylemden sorumludur, çünkü o olmadan bu eylem bir tartışma konusu olmayacaktır. Öte yandan durum, eve kaza yapmadan geldiği için, sarhoşken kullandığı araç ile birini öldüren kişiyle aynı derecede cezalandırılmayan sarhoş sürücünün durumu gibidir. Böylece bu, durumsal şans meselesine kadar gitmektedir. Aslında günah işlememiş olmaları sadece durumsal bir gerçektir. Burada gerçek ile hakiki arasında yukarıda yaptığımız ayırım mühim hale gelir, ama yine de cevap vermede başarısız olur. İkinci olarak, bu yaşanmamış hayat, süresi bakımından durumsal kadere tabidir. Yani yaşansaydı bu hayat, kişinin hangi şartlar altında yaşarsa yaşasın, her zaman inanacağını veya isyan edeceğini söylemediğimiz sürece, durumsal kadere bağlı bir imanla sonuçlanır.

Kazanılacak ve kaybedilecek inanç meselesi için de benzer düşünceler geçerli olacaktır. Her ikisi de durumsal kadere tabidir. Fakat, bir kişinin inanç kazandığı yerde ömrünün uzayabileceğini iddia etmek için bir pozitif ayrımcılık kaidesi vardır. Pozitif ayrımcılık, gerekçesi bilinmemekle birlikte, Ebû Ali'nin görüşü gibi görünmektedir. Bu görüş, inanç bakımından mühim bir farkındalık yaratacak olan bir kişi açısından anlaşılabilir; cahilken aydınlanır ve hakikatin neticesi olarak inançsızlığın karanlıklarından uzaklaşır. Bu değerlendirmenin değişmemesi için kişinin sonsuza kadar iman üzere kalması gerekir. İmandan küfre geçiş, pozitif ayrımcılık ilkesinin kapsamına girmediği için, bir kişinin hayatının bundan kaçınmak için kısaltılmaması – ne Ebû Ali ne Ebû Hâşim ne de Kâdı bunu sunar ve bizim bunu sunmak için de hiçbir sebepimiz görünmüyor – gerekir. Çünkü burada sadece entelektüel bir gelişmeden ziyade bir hakikatin inkârı söz konusudur.⁵⁷ Bu sebeple, bu pozisyonun felsefî versiyonunun kabul edilebilirliği, çocuğun yaşanmamış hayatına ve doğru inancın mühim bir tasdikini gösteren kazanılmış inanca bağlıdır. Bununla birlikte, görüşün çocuk için geçerli olduğu derecede tutarlı olduğu varsayıldığında bile, öğretiye daha uygun bir görüş tercih edilebilir.

Ezelî hal – Bir başka ihtimal de her birinin, ebedî iman halini temsil ettiğini söyleyebileceğimiz bir imân haline göre yargılanmasıdır. Ezelî iman hali, zamansız

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Ali el-Kutb – Hişam el-Buhari (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2007), “Cenâiz”, 92 (no. 1383, 1384); Müslim, “Kader”, 7 (no. 6758, 6760). Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Çocuk (Kelam)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/359-360.

⁵⁷ Belki de bu gelişmenin cehaletten kaynaklandığı, yani kişinin bilmediği bir konuda bir şeye (hataen) ikna olduğundan Tanrı'nın varlığına inanmadığı düşünülebilir. Dolayısıyla bu durumda, eğer niyeti hala gerçek bir hakikat arayışıysa, bu bir din epistemolojisi meselesi haline gelir ve konumuzun sınırlarını aşar.

bir varlık olarak Allah'ın gördüğü haldir.⁵⁸ Bazı sahabenin İslâm'ı kabul etmeden önceki durumları hakkında Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasındaki ihtilaf bu konuyla alakalıdır.⁵⁹ Mâtürîdiyye, onların o zamanki hallerinin o olduğunu söylerken, Eş'ârîler, bu şahısların putlara taparken bile mümin olduklarını ve Allah'ın onlardan razı olduğunu söylerler. Zira Tanrı'nın bilgisi onların zamansal durumlarını aşar. Böylece ezeli hal cevabı, dolaylı olarak, Eş'ârîlerin görüşünden destek almaktadır. Tanrı'nın onların inanç durumlarına ait sonsuz bilgisi, zorunlu olarak onların gerçek durumlarının bilgisidir, ancak buradaki ek iddia, bu gerçek durumun, kişinin öldüğü halden farklı olabileceğidir. Buna dayanarak diyebiliriz ki, örneğin Hz. Ömer, İslâm'ı kabul etmeden önce ölseydi yine de Tanrı'nın gözünde değerli olduğu için cennete gidecekti. Böylece, ölüm anındaki inanç durumlarının, Eş'arî teorine uygun görüldüğü üzere, yargılandıkları inanç durumlarıyla özdeş olmadığı cevabını verebiliriz. Bunun avantajı, kişinin ebedî kaderinin, ölüm zamanının keyfî faktörüne bağlı olmamasıdır. Ancak bu yanıtla ilgili sorun, ölüm anındaki inanç durumunun ille de ebedî olmadığını bilmek için, Tanrı'nın ebedî bilgisinin içeriği ile ölüm zamanı arasındaki bağlantıyı anlayamamızdır. Fakat kader meselesi bağlamında kullanıldığında, Eş'arî veya Mâtürîdî görüşlerinden hangisinin doğru kabul edilebileceğini ancak bu bize gösterebilir. Bununla birlikte, birinin öldüğü inanç halinin, yargılandığı inanç haliyle aynı olduğunu inkâr etmenin teolojik sorunları vardır.⁶⁰ Hatta Hz. Ömer ve diğer seçkin kişilerle ilgili iddia, onların hangi iman halindeyken öldüklerine dair bilgilerimize dayandırılabilir. Eğer bu böyleyse, o zaman genel olarak insanlar için, bir kişinin Tanrı karşısındaki konumunun ne olduğu konusunda kesin bir fikrimiz yoktur ve bu sebeple Tanrı'nın onlara bakış açısıyla bağlantı kuramayacağımızı söyleyebiliriz. Hatta, eğer bu konuda Tanrı'nın sonsuz bilgisi, yalnızca ölüm anında olduğu gibi imanın durumunu esas olarak yansıtıyorsa, o zaman bu görüşün geçerli olabilmesi için, insanların her zaman Tanrı'nın onlara sahip olmasını emrettiği inançla öldüklerini söylemeliyiz. Bu, cevabın tamamen çöktüğü manasına gelir, çünkü buradaki iddia, ebedî halin ancak ölüm anındaki hal olmasının zorunlu olmadığıdır. Dolayısıyla bu görüş, tam da vaat ettiği cevabı iptal eder.

Karakteristik hal - Bu, gerçek durumun mutlaka kişinin öldüğü durum olmadığını söyleyen başka bir cevaptır. Fakat buradaki fikir, bir kişinin yaptığı fiillerin her zaman gerçek karakterini temsil etmediğidir. Bazen insanlar çeşitli sebeplerden dolayı türlü hatalara düşerler. Ceza hukuku davalarında, bir kişinin geçmiş iyiliklerinin ve hakkındaki karakter beyanlarının mahkeme hâkiminin bu kişiyi bir suç için hükmetmesinin keyfiyetini etkileyebileceği düşünülebilir. Bu sebeple, kişi

⁵⁸ Örneğin İmam Ebû Hafs en-Nesefî (ö. 537/1142) tarafından kullanılan ifade “*velâ yecrî ‘aleyhi zaman*” lafzen “O'nun üzerinde zaman geçmez” manasına gelir (Teftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 55).

⁵⁹ Atâ b. Ali el-Cüzcânî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Fıkhü'l-Ekber'inin Şerhi*, thk. Züleyha Birinci (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 118-121.

⁶⁰ Örneğin, Nahl 16/28-29: “*Kendi nefslerine zulmedici kimseler oldukları halde iken canlarını meleklerin aldığı kimseler, ‘Biz hiçbir kötülük yapmadık’ diyerek teslim olmuşlardır. Melekler ‘Hayır! Allah yaptıklarınızı çok iyi bilendir!’ cevabını verirler.*”

genellikle (ve aslında) iyiyse, o zaman suçlu bulunduğu suçun cezası azalır. Burada asıl değerlendirilmesi gerekenin eylem değil, kişi olduğu iddiası vardır. Bu aslında AŞ tartışmasında verilen cevaplardan biridir.⁶¹ Bu sebeple, denilebilir ki, gerçek iman hali, sadece ölüm anındaki imandan ziyade kişinin karakterini yansıtır. Bu görüşün karşılaştığı teolojik engeller bir yana, burada iki temel sorun var gibi görünüyor. Birincisi, eğer nihai hüküm yalnızca bir kişinin karakterine dayalıysa, o kişinin fiilleri önemsiz görünecektir. Kişilerin imtihan başlamadan önce büyük derecede müessis kader tarafından belirlenen karakterlerini Tanrı yargılayacağından bu, bu dünyadaki herhangi bir sınava olan ihtiyacı sorgulatacaktır. İkincisi, bir kişinin eylemlerinin gerçekten de karakterini yansıtmadığını kesin olarak söylemek zordur. İnsanları fiilleri aracılığıyla tanırsınız ve yaptıkları eylemleri ne kadar çok görürsek, hangi fiillerin onlara özgü olduğunu o denli öğreniriz.

İnanç dereceleri – Bu bölümde ele alacağımız son cevap olduğu gibi, ölüm anındaki iman halinin gerçek iman halini temsil etmesi gerekmediği fikrine karşı çıkan son cevap da budur. Bu yanıt, inancın kategorilerden ziyade bir derece meselesi olduğu fikrine dayanmaktadır. Yani bir insan teknik olarak mümin veya kâfir olarak sınıflandırılabilirken, ne derece inanıp inanmadığını yalnızca Allah bilecektir. İnanç olmadığını düşündüğümüz şey aslında inanç olabilir ve bunun tersi de geçerlidir. Nitekim iman ile küfür arasında gri bir alan, yani aralarında kesin bir sınırı olmayan belli bir aralık olacaktır.⁶²

Aslında bu cevap meseleyi Allah'a bırakır, çünkü bir kişinin inancının belirli derecesini ve o derecenin kabul edilebilir olup olmadığını bilecek olan yalnızca O'dur. Bununla birlikte, durumsal kaderi dışlamak için kişinin değişen hallerini yine de hesaba katmalıyız, çünkü bu görüşe göre, bir kişinin yaşamı boyunca dalgalanabilecek inanç dereceleri vardır. Bundan kaçınmak için, yekûn değeri elde etmek üzere bir kişinin hayatı boyunca tüm inanç derecelerini toplayan ilâhî bir hesaplamanın olması alâka uyandıran bir fikirdir. Bu, yargılanacak bir ortalama inanç değeri sağlayacaktır.⁶³ Ayrıca geçmiş durumları da açıklayabilir. Geriye kalan sorun, bu orta değer yine de kişinin yaşam süresine bağlı olarak değişebilmesidir. İnsanın ne kadar uzun yaşadığına bağlı olarak, orta değer değişecektir. Böylelikle durumsal kaderin teşkil ettiği müşkülattan kaçmış değiliz. Sorites paradoksunun ortaya koyduğu bir başka temel sorun da budur. Bu paradoksun yaygın bir formülasyonu, her seferinde bir kum tanesinin bir kum yığınının çıkarılmasını sunar (“sorit” kelimesi Yunanca ‘yığın’ kelimesinden gelir). Bunun yığını yığınsız hale getirmediğini varsayarız, bu sebeple paradoks, kişinin fiili birçok kez tekrarlaması ve yalnızca bir

⁶¹ Norvin Richards, “Luck and Desert”, *Mind* 65 (1986), 198–209. Ayrıca bk. Nagel, *Mortal Questions*, 31–33.

⁶² Bu fikir, amelin imanın bir parçası olduğu ve dolayısıyla imanın artıp azalabileceği görüşünden ayırt edilmelidir. Örneğin bk. Mehmet Bulut, *Delilleriyle İslam Akaidi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2015), 66–68. Çünkü buradaki iddia, kesinlik veya kanaat düzeyleriyle ilgilidir.

⁶³ Bu anlamda iman, iyi ve kötü amellerin tartıldığı gibi tartılacak ve nihai hüküm üzerinde belirleyici olan toplam ağırlık olacaktır.

tane kum kalması durumunda ne olacağını düşünmektir. Ona hâlâ bir yığın diyebilir miyiz? Değilse, kumun durumu yığından yığınsız duruma ne zaman geçti? Aynı şey inanç için de geçerlidir; eğer sahip olduğumuz tek şey derecelerse, inanç hangi noktada inançsızlığa (veya imâna) geçebilir?⁶⁴ Bir de cevap bu güçlükleri aşsa bile, en başta imandan mükellef tutulmayan üç kardeş meselesinde çocuğun durumunu doğrudan ele almaması bir eksikliklerdir.

3.2. Kabul Edilebilir Cevaplar

Bu kısımda iki cevaba bakacağız. Birincisi, ferdin kendi inanç durumundan mükellef olduğu fikri üzerine inşa edilirken, ikincisi inanç metafiziği ve dünyanın ilâhî düzenine odaklanır.

Kendi kaderini belirleme – Hem çocuk için hem de inancını kaybeden kimse için KPU ve MAK kullanılabilir. Yani çocuğun durumu MAK'a göre açıklanabilir, çünkü henüz suç işlememiştir, ancak hiçbir iyilik de yapmamıştır. Yani cennetteki yeri lütuf meselesidir. Buradaki en mühim unsur zamandır, ömürleri boyunca küfre düşmedikleri müddetçe, küfrün cezasını çekmezler. Fakat asıl unsur zaman olduğu için, zamanın ne kadar geçeceğine Allah karar verir ve bu da gerçek ve derin anlamda kaderdir. Doğum, ölüm ve evliliğe dair kaderin ehemmiyeti buradan kaynaklanmaktadır. Burada diyoruz ki Tanrı bizi bunlar dışındaki her konuda hür bırakıyor. Bir yandan bu müessirler zamanın ne kadar geçtiğini belirlerken, diğer yandan hür olduğumuz için ödül veya cezayı hak ediyoruz. Bu bizi diğer şeylerin yanı sıra ecel keyfiliğiyle baş başa bırakır. Çocuğa bedava cennet bileti mi veriliyor? Üç kardeş gibi onun veya kâfirin şikâyet etme hakkı var mı? Çocuk, Tanrı'nın mükâfatlandırmadaki cömertliği sayesinde sınavsız cenneti kazanır. Fakat belki de inananla aynı yüksek dereceye sahip değildir. Aynı fırsatı elde edememekten şikâyet edebilir, ancak bu sadece Tanrı'nın buyruğudur ve MAK'a göre karşılaştırmacı adâlet gerekli değildir. Dahası, hiçbir şeye sahip olması gerekmemektedir. Kâfir ise, kendisine tayin olunan vakitte başarısızlığa uğradığı için cehenneme girer.

İşin püf noktası, Tanrı'nın verilen zamanı seçmesi, bizim ise o süre içinde ne olacağını belirlememizdir. MAK'daki pozitif ayrımcılık sebebiyle, Tanrı'nın inancın kaybolmasını önlemek için hayatı kısaltabileceğini veya inancın kazanılmasına izin vermek için uzatabileceğini iddia edebiliriz. Buradaki sorun şu ki, karşılaştırmalı adâleti sağlamak için bu evrensel hale getirilirse, kâfir olarak ölenlerin hiçbir zaman iman edemeyecekleri ve aynı zamanda bir gün asla mümin olmayacakları manasına gelir. Her iki görüşü de kabul etmek, tecrübeyle uyumluluktan ciddi şekilde yoksun olacaktır. Ama Allah, inkâr edeceği için çocuğun ömrünü uzatmıyorsa, tutarlılık açısından şunu da söylemeliyiz ki, Allah imanı kaybedecek kadar ömür uzatmaz. Bu sebeple, görüşü tecrübeyle uyumlu kılmak için, bir dereceye kadar tutarlılıktan fedakârlık edilir.

⁶⁴ Belki de farklı dereceleri, farklı renklere sahip bir ışık tayfı gibiymiş düşünmek mümkündür. Tanrı, bu tayfında farklı "iman renklerinin" kabul edilebilir olduğuna hükmedecektir.

Bu görüşün esasen Basra Mu'tezilesi tarafından benimsendiği belirtilmelidir.⁶⁵ Bazı keyfiliklerin olduğunu kabul etmekten memnun görünüyorlar, çünkü dünyadaki insanlar hakkında gördüklerimizi, yani inançla ilgili farklı içeriklere sahip farklı yaşamların sürelerini anlamlandırmanın tek yolu bu. Burada genel olarak insana verilen ömrün bir kader meselesi olduğunu da unutmamak gerekir. İnsanoğlu mesela tabiaten 1000 yıl yaşasaydı, yine bu durum sebebiyle ölüm anındaki iman halleri değişirdi. O halde bu gerçeği, bu görüşün yaptığı gibi, Allah'ın takdiri olarak kabul etmek gerekir. Ulemânın doğum ve ölümün mukadder olduğunu söylediğini de tekrar hatırlayabiliriz. Görüldüğü gibi bu görüşe göre halen durumsal kadere oldukça geniş bir rol verilmektedir.⁶⁶ Ebû Ali'nin iman kazanma konusundaki görüşü, pozitif ayrımcılık temelinde eklenebilir ve bu görüş, tutarlı ve teolojik olarak geçerli kalacaktır, ama belki de nispetten daha az makuldür; çünkü sanki mümin olma ihtimali oldukça hiçbir kimsenin kâfir olarak ölmeyeceği manasına gelir.

Hakiki hal – Üç kardeş meselesinde çocuğun durumu sorununu halletmenin en başarılı yolu, onun imtihan edileceği varsayımını reddetmek, yani imtihan için yaratılmadığını düşünmektir. Bunu anlamak için, değerlendirme bağlamını genişletmek en iyisidir. Yaratılmamış sonsuz sayıda mümkün kişi vardır. Bu, yaratılmış olsalardı cennette bir yeri olacak bazılarını ve cehennemde bir yeri olacak bazılarını içerir. Dolayısıyla, belirli bir kişinin, olabilecek sonsuz sayıda insan arasından seçilip seçilmediği, durumsal kader meselesidir. Bunun üç manası vardır, birincisi, cennette bir yer edinecek olanın yaratılmış olması kişisel olarak talihi bir kader meselesidir, çünkü yaratılmış olsalardı cennete girebilecek olan sayısız başka insanlar da vardı ancak yaratılmamışlardı. İkincisi, cehenneme gidecek olan pek çok diğer insan yaratılmamışken cehenneme gidecek bir insanın yaratılmış olması kişisel olarak talihsiz bir durumsal kader meselesidir. (Buradaki varsayım, cehenneme gitmektense yaratılmamanın daha iyi olduğudur). Üçüncüsü ve en mühimi, imtihan edilebilecek ama yaratılmamış oldukları için imtihan edilemeyen birçok insan olduğu manasına gelir. Benzer şekilde, mahlukların hepsinin imtihan edilmek için yaratılmadığını söylemek gerekir. Daha ziyade, Allah'ın ebedî planının bir parçası olarak, çocuk dünyaya getirilmiş ve tekliften önce vefat etmişti, çünkü asla imtihan edilmek istenmemiştir; onun durumunun sebepleri, kimin yaratılıp yaratılmadığını belirleyen sebepler gibidir.

Bu, kazanılacak ve kaybedilecek inanç meselelerini çözümsüz bırakır. Burada öyle görünüyor ki, basitçe bir insanın öldüğü halin, onun gerçek iman hali olduğunu söylememiz gerekiyor. Yani, bu inanç durumu mühim ölçüde koşullara bağlı değildir, ancak onların Tanrı ile olan ilişkilerinin doğru bir temsilidir. Çocuk için kullandığımız

⁶⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Serhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/216.

⁶⁶ Kalam literatüründe Basra ekolünün bu yanıtı, Eş'ari ve hatta genel Sünni görüşe yakın olduğu ekseriyetle tespit veya kabul edilmiş görünmüyor. Ancak akademik çalışmalarda bu ekoller arasındaki benzerlik uzun zaman önce kaydedilmiştir. Bk. Watt, *Freewill and Predestination*, 87; Richard Frank, "Notes and Remarks on the Tabâ'i in the Teaching of al-Mâturîdî" *Mélanges d'Islamologie*, ed. P. Salmon (Leiden: E.J. Brill, 1974), 135, dip. 2.

cevabın aynısını kullanamayacağımıza dikkat edilmelidir. Çünkü, kaybedilen ve kazanılan iman söz konusu olduğunda, bir mükelleften bahsediyoruz ve burada onayladığımız kadercilik, doğum ve ölümü de (ancak bunlarla sınırlı olmamak üzere) içerir. Böylece Tanrı, ölüm zamanımızın belirlenmesinde doğrudan müdahildir ve bu nedenle dolaylı olarak Tanrı, kişinin öldüğü andaki inanç durumunu belirler. Tabii ki, kişi inanıp inanmamayı kendisi seçer, ancak ölüm zamanını ve dolayısıyla hangi inançla öleceğini Tanrı seçer. Eğer bu seçim adil olursa, o zaman ölüm zamanı, kişinin gerçek durumunu temsil eden inanç hali üzere gerçekleşmelidir. Şu halde Tanrı, dilerse, bir kimsenin gerçek hali iman ise, onu küfürden kurtarmak için erkenden canını alabilir. Ayrıca, burada Hz. Peygamber'in şu duada bulunduğunu bildiren hadise de atıfta bulunabiliriz: "Allah'ım, İslam'ı, daha çok sevdiğin iki kişiden biriyle kuvvetlendir: Ebu Cehil veya Ömer İbnül-Hattab."⁶⁷ Hz. Ömer İslam'la müşerref olduğuna göre Hz. Ömer'in hakiki hali imandı.⁶⁸ Allah, bu dua olmasaydı belki de iman etmeyecek olan birine iman etmeyi takdir etmiştir. Ama cevap aynı kalır, hakiki inanç durumları, Tanrı'nın onların ölmesine karar verdiği durumdur.

Şimdi sorulabilir, hakiki bir inanç hali nedir? Böyle bir hal hakkında konuşmamıza izin veren nedir? Şöyle bir cevap verebiliriz: İyi hakiki hal, (ilâhî) hakikati samimi bir şekilde aramak, hakikate saygı ve teslimiyet, hakikati savunmak ve sevmektir. Bu, makam ve mülkten ziyade hakikat sevgisidir. Eğer insanı temelde akli bir varlık olarak kabul edersek, hakikat arayışını insanın tanımlayıcı bir özelliği olarak görmemiz doğaldır. Ayrıca bu, Tanrı'nın sevdiğine karşı bir sevgi ile sonuçlanacaktır. İmam Mâtürîdî'ye göre adaletin ve hikmetin tanımı, "her şeyi yerli yerine koymak"tır ve hakikat için de aynısı yapılmalıdır.⁶⁹ Bu erdemlere sahip olanlar hakiki bir iman haline sahip olacaklardır. En önemlisi, bunu hakiki bir hal olarak kabul edebiliriz, çünkü bu, şartlara değil, insanın bir akla sahip olmasına bağlıdır. Örneğin, akli başında herhangi bir kişi, içinde bulunduğu şartlardan bağımsız olarak temel matematik denklemlerinin çözümlerini bilebilir. Benzer şekilde akıl, temel gerçekleri arar. Bu, insanın hakikatin hakkını vererek kendi kaderini belirlemesine benzer. Ama Basra Mu'tezilesi'nden farklı olarak Tanrı insanı keyfi şartlara bağlı bir halde ölüme terk etmez diyoruz. Yine adalet ve hikmetin tanımı önemlidir: her şeyi yerli yerine koymak. Zira burada da Tanrı'nın bir insanın hayatına hak ettiği zaman son vereceği sonucuna varabiliriz.

Şimdi, eğer biri hayatı boyunca Tanrı'nın varlığı gibi gerçekleri kendisine uymadığı için hiçe saymışsa, görünüşe göre bu durumda ölümü hiç şüphesiz onun

⁶⁷ Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmiu'-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmi, 1996), "Menâkıb", 17. (no. 3681).

⁶⁸ Peygamber'in, hakiki hali iman olmayan iki kişiyi duasına katmış olması aklen mümkündür. Ama o zaman Allah, duaya icabet etmiş ve birini iman ettirmiş ve böylece imanı, bu kişinin hakiki hali kılmış olur. Burada makul ve kaçınılmaz görünen bir sonucu ifade edebiliriz: Kaderi sadece doğum ve ölüm ile sınırlandırmadığımız için, bir Nebevi duayı da içerebilir ve bu mükâfatta açıklık kaidesine uygun olacaktır.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 102, 164, 193.

hakiki halinin temsilcisi olacaktır. Ancak bunu sadece ara sıra yaptığı doğruysa, o halin temsilcisi olmayabilir ve eğer değilse, Tanrı'nın onu o halde öldürmeyeceğini söyleyebiliriz. Benzer şekilde, eğer biri hayatının büyük bir bölümünde gerçeği inkâr durumundaysa, o zaman onun gerçek durumunu temsil eden durum, üzerinde öleceği durum olacaktır. Burada görüyoruz ki, iman derecelerinin bir nebze cevabı vardır, fakat kişinin öldüğü halin gerçek hali olmadığını söylemek yerine, ölüm geldiği zaman ilahi bir şekilde ayarlandığına göre, kişiyi olduğu hal üzere bulduğunu söylüyoruz.

Bu cevap kâfir olarak vefat edenlerin hiçbir zaman iman edemeyecekleri ve geçmişte hiçbir zaman mümin olmadıkları gibi iddialarda bulunmaktan kaçınmamızı sağlar. Yukarıda gördüğümüz gibi, bu iki iddiadan ilki Ebû Ali'nin iddiasını, ikincisi ise Tanrı'nın aksi halde imanını kaybedecek olanların ömrünü kısalttığı iddiasını ifade eder. Fakat söz konusu cevaba göre, hiç bu iddialarda bulunulmasına gerek yoktur. Ayrıca, bir kişinin öldüğü durumun, mutlaka yargılanacağı hal olmadığını söylemekten de kaçınıyoruz. Tanrı bir şekilde tüm vakaları sıraya koyar, böylece her insan yalnızca hakiki hali olan inanç durumunda ölür. Bu sebeple, biri tüm hayatı boyunca inansa ve son anda inancını yitirse bile, bu onun gerçek kaderi olduğu içindir.

Bu cevabın zor olan tarafı, kişinin öldüğü hal dışında hiçbir iman halinin onun gerçek hali olmadığı manasına gelmesidir. Ama yine de ilâhî “tedbîrin” (planın) temel direklerinden birinin, kişinin ölüm zamanının, kişinin hak ettiği bir inanç durumuna göre sıraya konması olduğunu iddia edebiliriz. Bu bize, yalnızca insanlığın yararını öngören ilâhî planın çok farklı bir tasvirini vermektedir. Ancak bu, Mâtürîdî'nin kelim üslûbuna uygun bir görüntüdür. Mâtürîdî'nin temel iddiası, Allah'ın hikmetine göre her şeyin yerli yerine oturduğudur. Dolayısıyla, Tanrı'nın insan hayatındaki en mühim vakalardan birini ihmal ettiğini veya rastgele sebeplerin etkisine bıraktığını düşünmemeliyiz. Tüm doğa kanunları ve vakaları da dâhil olmak üzere kozmosta her şey büyük bir uyum içinde özenle dizilmişken, bu teolojik ve metafizik cihetin de adil dengeye göre hesaba katılması beklenebilir.

Çocukken vefat ettirilen kişi konusuna dönersek, Mâtürîdî'nin kozmik kaidelerinden biri, Allah'ın bir şeyi sadece yok edilmek üzere yaratmadığıdır,⁷⁰ öyleyse Allah, o imtihan olasılığını yok etmek için neden bir insanı imtihan için yaratsın? Bunun belki de hiçbir zaman kavrayamayacağımız ve Tanrı'nın bir gün yok olacak büyük gezegenler ve yıldızlar yaratmasıyla karşılaştırılabilecek konulardan kaynaklanabileceğini söyleyebiliriz. On sekizinci yüzyılda bir kişinin çocukken vefat etmesi, on dokuzuncu yüzyılda büyük bir savaşın önlenmesine katkıda bulunmuş olabilir. Ancak mühim olan nokta, bu planın sadece insan refahı ve faydasına bağlı olmamasıdır. Bu bağlamda mesela Mâtürîdî, Mu'tezile'nin hepsine mal ettiği aslah

⁷⁰ Bk. dip. 42. Ayrıca bk. Ebu Seleme es-Semerkandî, *Matürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri* (Cümelü Usûlî'd-Dîn), thk. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 90-93.

öğretiyi defalarca reddetmektedir.⁷¹ Çünkü bu öğreti dünyanın insanın faydası için yaratıldığını söyler. Dolayısıyla meseleyi, yoktan var etmek için seçilmiş şahısların imtihan yeri olarak dünyanın varlığına bağlamamız gerekir. Nitekim Mâtürîdî, çarpıcı bir ifadeyle, küfrün bile savunucusu hakkındaki gerçeğe delalet ettiği için olumlu bir yönü olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre küfür, sahibinin beyinsizliğini gösterir.⁷² Yani, her şeyden önce hakikatin keşfi ve temsil ettiği arayış değerlidir. Öyleyse insanın kurtuluşu, bu dünyanın temelindeki hakikat olan “Tanrı’nın varlığı ve birliğini” tanınması ve üzerinde tefekkür etmesine bağlıdır.

SONUÇ

Bu çalışmanın ana gövdesini iki analiz oluşturmaktadır. Birincisi ve belki de en mühimi, felsefe literatüründe tartışıldığı gibi kader ile ahlakî şans konusu arasındaki bağlantıdır. Dört çeşit şansın, farklı kader çeşitleriyle kolaylıkla eşleştiğini gördük. Bu temelde, sadece iki tür kaderin bizi ilgilendirdiğini tespit ettik; bunlar, muhassal ve durumsal kadedir. Üç kardeş meselesine ve Mu‘tezile’nin kazanılacak ve kaybedilecek iman meselelerindeki ihtilafına da değinmekte yarar gördük. Sebebî ve müessis kadere gelince, bunlar büyük ölçüde makalenin kapsamı dışındaydı. Ancak yine de hür olmamıza rağmen hayatımızın mühim noktalarının bizzat ilahi takdirle belirlendiği teorisini benimseyerek, sebebî kader konusunda bir duruş sergilemeyi gerekli gördük. Bu teori için kadercilik adını kullandık. Burada doğum, ölüm ve evlenme ile ilgili ilahi takdirin mutlak hükmünü kabul ettik. Bir kişinin hayatı, diğer kritik hadiseleri şekillendiren Tanrı tarafından yapılan hususi ve şahsi planlarla belirlenebileceğinden, bu listenin kapsamlı olmadığına da dikkat edilmelidir.

İkinci analiz ilahi adaletin imkânıyla bağlantılıydı. Bu, esas olarak, üç kardeş meselesinin temsil ettiği sorunları hangi terimlerle ele almamız gerektiğini ortaya koymaktadır. Üç kaidenin, ilahi ve teolojik bağlamda adaletin esaslı bir tarifi ve anlamını koruyan bir teorinin temellerini oluşturduğunu bulduk. Bunlar asimetri kaidesi, mükafatta açıklık kaidesi ve kontrol prensibidir. Temel aldığımız bu kaidelerle, kader meselesine on farklı cevabı değerlendirebilecek teorik konum kazandık. Bu on cevaptan sekizini başarısız bulduk. Bu cevapların başarısız olmasının sebepleri hem felsefî hem de teolojik sorunlar içeriyor olmalarıydı. Ölüm anındaki inanca ilişkin öğreti sebebiyle, çoğunun kelim bağlamında reddedilmesi gerekmektedir. Ancak bazı cevaplar felsefî sebeplerle de başarısız olmuştur.

Kabul edilebilir olarak belirlediğimiz iki cevap aslında birbirinden oldukça farklıdır. Aralarındaki en belirgin fark, birinin kardeşler meselesindeki vakayı doğru kabul etmesi, diğerinin ise meselenin içerdiği mukaddemleri reddetmesidir. Basra ekolüne göre üç kardeş meselesindeki çocuk yaşasaydı onun için bir imtihan olacağını inkâr etmeye gerek yoktur. Ama belki de bunu inkâr etmemek bir hatadır. Çünkü Tanrı’nın planını bilmeden, bir ferden kozmik plandaki yeri de bilinemez.

⁷¹ *Kitâbu’t-tevhîd’den* bazı temsili örneklere atıfta bulunarak yetinebiliriz, 163-166, 192-193, 295-298, 362.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 321.

İnsanın imtihan edilmesi, yaratılması için şart olmadığından çocuk olarak ölen kişinin imtihan edilmeyeceğinin ezelden beli olduğunu söyleyebiliriz. İki cevabın ana benzerlikleri ise, her ikisinin de ölüm anındaki inançla ilgilenmesidir. Belki de hangi görüşün en kabul edilebilir olduğu seçimi biraz sübjektif olacaktır, eğer konu inandırıcılığa gelirse ve öyle görünüyor ki hem Basra hem de hakiki hal görüşünde, kâfir olarak vefat eden herkesin asla (ya da neredeyse hiç) mümin olmayacağına (Ebû Ali'nin görüşü dâhil edilirse) inanmak gerekir. Aslında, hakiki hal görüşü için durum daha da kötüdür, çünkü (yine Ebû Ali'nin görüşü dâhil edilirse) bu aynı zamanda müminlerin asla (veya neredeyse hiçbir zaman) kâfir olmayacağını da barındırır. Ancak ikinci görüş, denge ve doğruluk fikriyle daha yakın bir irtibat kurması ve durumsal kaderden daha fazla kaçınması yönüyle nispeten daha makuldür.

KAYNAKÇA

Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Dinin Temel İlkeleri* (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn). çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

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

Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Mustafa es-Sekka. 14. Cilt. *el-Aslah, Istihkâku'zem, et-Tevbe*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısıryye, 1965.

Abrahamov, Binyamin. "The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology". *Der Islam* 79 (2002), 87-102.

Augustine, "Kötülük, İyiliğin Yokluğudur". çev. Osman Baş. *Din Felsefesi: Seçme Metinler*. Michael Peterson, vd. 368-372. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

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

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

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Ali el-Kutb – Hişam el-Buhari. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2007.

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

Bulut, Mehmet. *Delilleriyle İslam Akaidi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.

Cevziyye, İbn Kayyim. *Şifâ'ü'l-alîl fî mesâ'il-i-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'îl*. thk. Zahir b. Salim Belfakîh. Riyad: Daru 'Ata'âtî'l-'İlm, 2019.

Craig, William L. "'No Other Name': A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation through Christ". *Faith and Philosophy* 6/2 (1989), 172-188.

Cüzcânî, Atâ b. Ali. *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Fikhü'l-Ekber'inin Şerhi*. thk. Züleyha Birinci. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Ebû Dâvûd, Es-Sicistânî. *Es-Sünen*, nşr. Hafız Ebu Tahir Zübeyir Ali Ze'i. Riyad: Daru's-Selâm, 2009.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "el-Fikhu'l Ekber". çev. Ali Pekcan. *İslam Akâid Metinleri*. 248-243 (çev. 53-65). İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *The Theology of al-Ash'arî: The Arabic Texts of al-Ash'arî's Kitâb al-Luma' and Risâlat Istihâsân al-khawd fî 'ilm al-kalâm with Briefly Annotated*

Translations, and Appendices Containing Material Pertinent to the Study of al-Ash'ari. thk. Richard J. McCarthy. Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 1994.

Frank, Richard. "Notes and Remarks on the Ṭabā'i in the Teaching of al-Māturīdī". *Mélanges d'Islamologie*. ed. P. Salmon. Leiden: E.J. Brill, 1974.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. haz. Abdullah Mahmud Halili. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

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

Hemşinli, Hakan – Kaplan, Yunus (ed.) *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise -/-*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.

Hoover, John. "Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafi Deliberations on the Duration of Hell-Fire". *Muslim World* 99/1 (2009), 181-201.

Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldun*. thk. Ali Abdolvâhid Vâfî. 3 cilt. Giza: Daru Nahda Mısır, 2014.

Kârî, Ali. *Şerhü'l-fıkhi'l-ekber li Ebi Hanîfe en-Nu'man*. thk. Mervan Muhammed eş-Şe'ar. Beyrut: Darü'n-Nefais, 2009.

Klein, Walter C. *Abû'l-Hasan 'Ali ibn Ismâ'îl al-Aş'arî's Al-Ibânah 'an Uşûl ad-Diyânah*. New Haven: American Oriental Society, 1940.

Latus, Andrew. "Moral Luck". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 15 Eylül 2022. <https://iep.utm.edu/moralluc/>

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.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu – Muhammad Aruci. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2010.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu – Bekir Topaloğlu. 2. Cilt. İstanbul: Darül-Mizan, 2005.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Hatice Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 7. Cilt. İstanbul: Darül-Mizan, 2007.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Kaçar – Bekir Topaloğlu. 8. Cilt. İstanbul: Darül-Mizan, 2006.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Murat Sülün – Bekir Topaloğlu. 9. Cilt. İstanbul: Darül-Mizan, 2007.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ali Haydar Ulusoy – Bekir Topaloğlu. 11. Cilt. İstanbul: Darül-Mizan, 2008.

Maugham, W. Somerset. *The Collected Plays of Maugham W. Somerset*. Vol. 3. London: William Heinemann, 1933.

McDermott, Martin J. *The Theology of Al-Shaykh Al-Mufid (d.413/1022)*. Beyrut: Darü'l-Meşrik Editeurs, 1978.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man. *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*. thk. Fazlullah ez-Zencânî. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1973.

Müslim, İbn el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: el-Mektebetül-Asriyye, 2008.

Nagel, Thomas. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Nelkin, Dana K. "Moral Luck". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021 Edition). ed. Edward N. Zalta. Erişim 29 Eylül 2022. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moral-luck/>>.

Özaykal, Kayhan. "Üç Kardeş Meselesi ve İlahi Adaletin İmkânı". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/8 (2021): 158-188.

Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2014.

Payton Jr, James R. *Irenaeus on the Christian Faith: A Condensation of Against Heresies*. Eugene, OR.: James Clarke, 2012.

Pessagno, J. Meric. "The Uses of Evil in Maturidian Thought". *Studia Islamica* 60 (1984), 59-82.

Peterson, Michael L. *God and Evil: An Introduction to the Issues*. New York: Routledge, 1998.

Richards, Norvin. "Luck and Desert". *Mind* 65 (1986), 198–209.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.

Sabri, Mustafa Efendi. *Mevkîfû'l-beşer tahte sultani'l-kader*. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1352 [1933].

Semerkindî, Ebû Seleme. *Matürîdiliğin Temel İnanç İlkeleri (Cümelü Usûli'd-Dîn)*. thk. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Süyûtî, Celâleddin. *el-Habâik fî ahhâri'l-melâik*. nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

Tahâvî, Ebû Ca'fer. "El-Akîdetü't-Tahâviyye". çev. Ali Pekcan. 237-229 (çev. 99-122). *İslam Akâid Metinleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Teftazânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-akâid*. thk. Ali Kemâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *el-Câmiu'-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmi, 1996.

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

Williams, Bernard. "Moral Luck". *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume L (1976), 115-135.

Williams, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Çocuk (Kelam)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/359-360. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Yüksel, Emrullah. *Mâtürîdiler ve Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

ÇEVİRİLER



TRANSLATIONS

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2022

Cilt | Volume: 5 - Sayı | Number: 2

BİR YABANCILAŞMA DÜŞÜNÜRÜ OLARAK KIERKEGAARD

Kierkegaard as a Thinker of Alienation

Yazar | Author

Jon STEWART

Çevirmenler | Translators

Egemen Doğu YUSUFOĞLU

edyusufoglu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9998-6521>

Makale Türü | Type of Article: Çeviri | Translation

Başvuru Tarihi | Date Received: 07.05.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 15.11.2022

Atıf | Cite As

STEWART, J. "Bir Yabancılaşma Düşünürü Olarak Kierkegaard". çev. Egemen Doğu Yusufoğlu. Din ve Felsefe Araştırmaları 5/2 (Aralık 2022): 212-238.

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.

Copyright © Published by Din Felsefesi Derneği, Istanbul Turkey. All rights reserved.

BİR YABANCILAŞMA DÜŞÜNÜRÜ OLARAK KIERKEGAARD*

Jon STEWART

Çev. Egemen Doğu YUSUFOĞLU

ÖZ

Yabancılaşma, hem Hegel ve Marx ile başlayan 19. yüzyıl felsefi geleneğinde hem de 20. yüzyılın ayrışık varoluşçu düşünce ekolünde kilit bir temadır. Kierkegaard sıklıkla bu düşünce geleneklerinin anlatılarına dahil edilmektedir fakat onun bu konuya esas katkısı tartışmalıdır. Marx veya Sartre gibi figürlerin aksine Kierkegaard, “yabancılaşma” terimini [eserlerinde] neredeyse hiçbir zaman açık bir şekilde kullanmaz. O hâlde mesele, bir yorum meselesi hâline gelmektedir: Kierkegaard’taki hangi düşünceler, yabancılaşma kavramına, bu geleneklerde bulunan diğer düşünürlerdeki gibi bir aile benzerliği taşır?¹ Bu makalede, anlam yüklü bir şekilde yabancılaşma biçimleri olarak adlandırılabilenine inandığım kavramların tartışıldığı, Kierkegaard’dan üç ayrı metin belirledim: *Ya/Ya da*’dan “En Mutsuz Olan”, *Bir Edebî İnceleme*’den “Mevcut Çağ” ve *Ölüme Götüren Hastalık*’tan farklı umutsuzluk aşamaları. Amaç bu metinleri, tamamıyla Kierkegaard’ın yabancılaşma kavramına ilişkin bir anlayış geliştirmek adına, temel veya başlangıç noktası olarak kullanmaktır. Daha sonra bu, Kierkegaard’ın sırasıyla felsefenin 19. ve 20. yüzyıllardaki gelişimine olan katkısını daha açık bir biçimde belirlememize de yardımcı olacak.

Anahtar Kelimeler: Ya/Ya da, Umutsuzluk, Ölüme Götüren Hastalık, Hegel, Mutsuz Bilinç, Umut.

ABSTRACT

Kierkegaard as a Thinker of Alienation

Alienation is a key theme in both the philosophical tradition of the 19th century that begins with Hegel and Marx and in heterogenous school of existentialist thought in the 20th century. Kierkegaard is often included in narratives of these philosophical traditions, but his contribution to this topic is problematic. Unlike

* Bu makale Slovak Bilimler Akademisi, Felsefe Enstitüsünde üretilmiştir. Slovak Araştırma ve Geliştirme Ajansı tarafından sözleşme No. APVV-15-0682 altında desteklenmiştir.

¹ (Çev.) Cümle içerisinde geçen “aile benzerliği” ifadesi, genellikle modern dil felsefesi bağlamında kullanılan teknik bir terimdir. Bu makale konusu itibarıyla söz konusu bağlamdan uzak olup ilgili ifadenin kullanımı yoruma açık durmaktadır. Bu yüzden okura terimi zayıf anlamı üzerinden dikkate almasını tavsiye ediyorum.

figures such as Marx or Sartre, he almost never uses the term “alienation” explicitly. The question then becomes one of interpretation: what ideas in Kierkegaard bear a meaningful family resemblance to the concept as it is found in other thinkers in these traditions? In this article I have identified three different texts from Kierkegaard in which concepts are discussed that I believe can be meaningfully designated as forms of alienation: “The Unhappiest One,” from *Either/Or*, “The Present Age” from *A Literary Review*, and the different stages of despair in *The Sickness unto Death*. The goal is simply to use these texts as the basis or starting point for developing an understanding of Kierkegaard’s concept of alienation. This will then in turn help us to determine more precisely his contribution to the development of philosophy in the 19th and 20th centuries.

Keywords: *Either/Or*, Despair, *The Sickness Unto Death*, Hegel, *The Unhappy Consciousness*, Hope.

GİRİŞ

Yabancılaşma, hem Hegel ve Marx ile başlayan 19. yüzyıl felsefi geleneğinde hem de 20. yüzyılın ayrışık varoluşçu düşünce ekolünde kilit bir temadır. Kierkegaard sıklıkla bu düşünce geleneklerinin anlatılarına dahil edilmektedir² fakat onun bu konuya esas katkısı tartışmalıdır. Marx veya Sartre gibi figürlerin aksine Kierkegaard, “yabancılaşma” terimini (Dancada *fremmedgørelse*) [eserlerinde] neredeyse hiçbir zaman açık bir şekilde kullanmaz.³ O hâlde mesele, bir yorum meselesi hâline

² bk. Ronald L. Hall, “The Origin of Alienation: Some Kierkegaardian Reflections on Merleau-Ponty’s *Phenomenology of the Body*”, *International Journal for Philosophy of Religion* 12 (1981), 111-122; Martina Pavlíáková, “Despair and Alienation of Modern Man in Society”, *European Journal of Science and Theology* 11/3 (2015), 191-200; James L. Marsh, “Marx and Kierkegaard on Alienation”, *International Kierkegaard Commentary Volume 14: Two Ages: Present Age and the Age of Revolution, A Literary Review*, ed. Robert L. Perkins (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984), 155-174; Zachary Price, “On Young Lukács on Kierkegaard: Hermeneutic Utopianism and the Problem of Alienation” *Philosophy and Social Criticism* 25/6 (1999), 67-82; Patricia C. Dip, “Angustia y alienación: Kierkegaard y Marx”, *Mirada kierkegaardiana* 1 (2009), 39-47; Jørgen Hass, “Entfremdung und Freiheit bei Hegel und Kierkegaard”, *Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit: Vorträge des Kolloquiums am 5. und 6. November 1979*, ed. Heinrich Anz vd. (Copenhagen: Text und Kontext - Munich: Wilhelm Fink, 1980), 7/62-83; Lore Hühn, “Selbstentfremdung und Gefährdung menschlichen Selbstseins. Zu einer Schlüsselfigur bei Schelling und Kierkegaard”, *Alle Pers nlichkeit ruht ätauf einem dunkeln Grunde”: Schellings Philosophie der Personalität*, ed. Thomas Buchheim - Friedrich Hermanni (Berlin: Akademie-Verlag, 2004), 151-162.

³ Bu nedenle standart Kierkegaard kaynak kitaplarında “yabancılaşma” adına açılmış bir madde bulunmamaktadır. [İlgili eserler için] bk. Steven M. Emmanuel vd. (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 15, Tome 1-6: Kierkegaard’s Concepts* (Aldershot: Ashgate, 2013-15); Julia Watkin, *Historical Dictionary of Kierkegaard’s Philosophy* (Lanham, Maryland - London: Scarecrow Press, 2001); Marie Mikulov Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegaardiana Volume 3: Concepts and Alternatives in Kierkegaard* (Copenhagen: C.A. Reitzel, 1980); Niels Thulstrup - Marie Mikulov Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegaardiana Volume 5: Theological Concepts in Kierkegaard* (Copenhagen: C.A. Reitzel, 1980); Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegaardiana Volume 16: Some of Kierkegaard’s Main Categories* (Copenhagen: C.A. Reitzel, 1988); Gregor Malantschuk, *Nøglebegreber i Søren Kierkegaards tænkning*, ed. Grethe Kjær ve Paul Müller (Copenhagen: C.A. Reitzel, 1993); Frederick Sontag, *A Kierkegaard Handbook*, (Atlanta: John Knox Press, 1979).

gelmektedir: Kierkegaard'taki hangi düşünceler, yabancılaşma kavramına, bu geleneklerde bulunan diğer düşünürlerdeki gibi bir aile benzerliği taşır? Ne yazık ki, büyük ihtimalle ikincil literatürde genellikle sorunsuz olduğu kabul edildiğinden, bu konu oldukça ihmal edilmiş gözükmemekte. Mantık ise oldukça düz: Yabancılaşma varoluşçulukta önemli bir konudur, Kierkegaard bir varoluşçudur; *ergo*⁴ yabancılaşma Kierkegaard için önemli bir konudur. Hâlbuki Kierkegaard'ın genel pek çok değerlendirmesi yabancılaşma kavramından bahsedebiliyorken bunun Kierkegaard'ın düşüncesinde tam olarak nereye denk düştüğü konusunda nadiren ayrıntıya girer. Bu nedenle, Kierkegaard'taki yabancılaşma fikrinin üzerinde herkesin mutabık olduğu fakat az sayıda kişinin daha açık bir şekilde saptama zahmetine girdiği, kireç tutmuş bir klişe olduğu görülmektedir.

Bu makalede, doğrudan bu konuyu incelemek istiyorum. [Bu amaçla], tartışılan kavramların anlam yüklü bir şekilde yabancılaşma biçimleri olarak adlandırılabilirliğine inandığım, üç ayrı metin belirledim: *Ya/Ya da*'dan “En Mutsuz Olan”, *Bir Edebî İnceleme*'den “Mevcut Çağ” ve *Ölüme Götüren Hastalık*'tan farklı umutsuzluk aşamaları. Elbette bu, geniş Kierkegaard *külliyatında* bu konuyla da ilgili olabilecek başka kısımların var olmadığını iddia etmek değildir; ki muhtemelen vardır. Amaç bu metinleri, tamamıyla Kierkegaard'ın yabancılaşma kavramına ilişkin bir anlayış geliştirmek adına, temel veya başlangıç noktası olarak kullanmaktır. Daha sonra bu, Kierkegaard'ın sırasıyla felsefenin 19. ve 20. yüzyıllardaki gelişimine katkısını daha açık bir biçimde belirlememize de yardımcı olacak.

1. EN MUTSUZ OLAN VE HEGEL'İN MUTSUZ BİLİNCİ

Ya/Ya da'nın birinci cildindeki “En Mutsuz Olan” adlı kısa bölümde, estetik müellif mutsuzluğun farklı biçimleri üzerine eğilir.⁵ Bölüm başlangıç noktasını, mezar taşında mezarda yatan kişinin adı yerine sadece “En Mutsuz Olan” yazısının yazdığı, İngiltere'deki farazi bir mezarın varlığından alır. Öyleyse bu, mutsuzluğun farklı biçimleri üzerine düşünmek adına bir fırsattır. Estet [yani estetik müellif], neyin en büyük mutsuzluk olarak düşünülebileceğini ya da farklı bir şekilde söylersek eğer, mezarda yatan kişinin hayat içerisindeki mutsuzluğunu diğer insanlarınkinden daha büyük kılan tecrübenin [tam olarak] ne olduğunu bulmak ile uğraşmaktadır. Estet, kimin en mutsuz olan unvanını gerçekten hak edebileceğini belirlemek amacıyla, zihninde mutsuz insanlar arasında gerçekleşen bir yarışma canlandırır.⁶ Onların mutsuzluk seviyelerini daha açık bir şekilde belirlemek amacıyla, yarışmacıları farklı kategorilere ve sınıflara ayırmaya karar verir.

⁴ (Çev.) Türkçede “öyleyse” anlamına gelen, felsefede genellikle mantıksal bir çıkarımı anımsatmak amacıyla kullanılan Latince terim.

⁵ Niels Jørgen Cappelørn vd. (ed.), *Søren Kierkegaards Skrifter* (Copenhagen: Gad Publishers, 1997-2013), 2/211–223; Søren Kierkegaard, *Either/Or*, çev. Howard V. Hong – Edna H. Hong (Princeton, New Jersey, 1987), 1/217–230.

⁶ Cappelørn vd., *Skrifter*, 2/215; Kierkegaard, *Either/Or*, 1/221.

Estet bu bağlamda, yarışmacıları karşılaştırmak amacıyla, *Ruhun Fenomenolojisi*'nden Hegel'in mutsuz bilinç düşüncesini gündeme getirir.⁷ Bilindiği gibi Hegel'in mutsuz bilinci, bir dinî yabancılaşma biçimini temsil etmektedir. Buradaki mutsuzluğun [asıl] sebebi, mutsuz bilincin Tanrı'dan ebediyen ayrılmış olmasıdır. Tanrı aşkın bir ötedeyken birey sonlu, günah dolu bir dünyada kalmaya devam eder. Mutsuz bilinç, kendi hakikat ve anlamını Tanrı'da bulur, ama yine de O'ndan radikal bir biçimde ayrılmıştır. Bu ayrılık *geçmişe doğru* bir ilişki [içerisinde] olabilir; zira mutsuz bilinç, İsa'nın zamanına özlemle geri bakarak o zamanların geride kalmış olmasından ötürü üzüntü duyar. Çaresiz bir hâlde, çarmıhın etrafa dağılmış parçalarını veya İsa'nın kefenini yerden toplamaya çalışarak bu geçmişi geri getirmeye çalışır; ancak mutsuz bilinç, bütün bunlar için yabancılaşmış ve tamamlanmamış bir vaziyettedir. Tabii bu ayrılık, aynı zamanda *geleceğe doğru* bir ilişki [içerisinde] de olabilir. Mutsuz bilinç bir anlamda, ölene ve cennette Tanrı ile bir araya gelene kadar, günah dolu bu fâni dünyada mahsur kalmıştır. Bu yüzden buradaki odak, ilahi olandan ayrılığın şimdiki zamanda üstesinden gelecek, ahiret [yaşamı] üzerinedir.

Hegel'in mutsuz bilince getirdiği açıklama, umutsuzluğun oluşması için gerekli kategorileri temin etmektedir. Hegel'in tartışmasına dayanarak Kierkegaard'ın esteti, bu yabancılaşma biçimlerinin geçmiş ve geleceğe ilişkin bir analizini yapar. Estet şöyle der: "Mutsuz olan şu ya da bu şekilde ideali, hayatının özü, bilinç bereketi, esas doğası kendisinin dışında olan kişidir."⁸ Bu cümle bir tür ayrılık olarak nitelendirilen yabancılaşmanın tanımı olarak hizmet edebilir. Yabancılaşma Tanrı'dan ayrılık biçimini alabilir; ama bu, prensipte başka şeylerden ayrılık da olabilir. Bu yüzden kendine yabancılaşmak, kendinden ayrılmaktır. Estet bunu daha detaylı bir şekilde açıklayarak şöyle devam eder: "Mutsuz kişi daima kendinden yoksun olan, asla kendinde bulunmayan kişidir. Ancak kendinden yoksun olmakta insan, belli ki ya geçmiş ya da gelecek zamanda var olabilir."⁹ Böylece insan, kendi özünü ya da kendi hayatının odağını geçmişte olan ama şimdide bitmiş bir şey olarak hayal eder ve dolayısıyla ondan ayrılır. Ya da bu odak insanın görünürde asla ulaşamayacağı belirsiz bir gelecekteki bir şey olabilir ve bu sebeple kişi ondan ayrılmıştır. Kişi şimdinin içinde yaşamaya mahkûmdur; bu yüzden geçmiş için duyulan bütün özlem ya da geleceğe yönelik duyulan umut, bir tür ayrılık ya da yabancılaşmayı temsil eder. İnsan yalnızca kendinde bulunuyorsa, yani odağı

⁷ Cappelørn vd., *Skrifter*, 2/215vr.; Kierkegaard, *Either/Or*, 1/222. bk. W. Richard Comstock, "Hegel, Kierkegaard, Marx on 'The Unhappy Consciousness' ", *Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie* 11 (1978), 91-119; Matthew Edgar, "Deer Park or the Monastery? Kierkegaard and Hegel on Unhappy Consciousness, Renunciation, and Worldliness", *Philosophy Today* 46 (2002), 284-299; Liesbet Samyn, "How to Cure Despair: On Irony and the Unhappy Consciousness", *Kierkegaard Studies Yearbook* (2009), 317-351; Liesbet Samyn, "Yearning for the Grave: The Unhappy Consciousness in Hegel's 'Phenomenology of Spirit' and in Kierkegaard's *Either/Or*", *Geist? Zweiter Teil*, ed. Andreas Arndt (Berlin: Akademie Verlag, 2011), 255-261.

⁸ Cappelørn vd., *Skrifter*, 2/216; Kierkegaard, *Either/Or*, 1/222.

⁹ Cappelørn vd., *Skrifter*, 2/216; Kierkegaard, *Either/Or*, 1/222.

yaşadığı şimdide ise mutludur. Mutsuzluk ise zaman küreleri arasındaki ayrılmadan oluşmaktadır: Kişi şimdide yaşmalıdır fakat odağı sürekli olarak geçmişte ya da gelecektedir.

Estet daha sonra bu zamansal modalitelerin sırasıyla ikisini de keşfetmeye devam eder. İlk olarak bir geleceğin umudu içerisinde yaşayan bireyi inceler. Estet burada Hegel'in, dört gözle cennette Tanrı'yla birlikte geçecek yaşamı bekleyen, mutsuz Hristiyan bilinci tartışmasını akla getirir: "Ebedî yaşamı umut eden bir kişi, şimdiden vazgeçtiği sürece bir anlamda kesinlikle mutsuz bir benliktir; ama açık konuşmak gerekirse o yine de mutsuz değildir, çünkü bu umudun içinde kendisi olmakta ve fâniliğin belirli unsurlarıyla çatışmamaktadır."¹⁰ Öbür dünya umuduyla bu dünyadan geri çekilmek dine bir ihanettir. Önemli olan, kişinin buradan ve şimdiden kaçmaya çalışmamasıdır. Gelecek bir yaşam umuduyla yaşamak, böylece bir umutsuzluk biçimi olur; her ne kadar onun en yüksek biçimi olmasa da.

Ancak estet, yine de umutla yaşayan herkesin mutsuz olmadığını söyler. Ebedî yaşamdan umutlu olmak, kişinin şimdideki varlığının altını oymayan bir şekilde sahiden mümkündür. Bu yüzden, burada diyalektik bir ilişkinin iş başında olduğu söylenebilir. Bir kişinin umutlarının, hayallerinin olması ve bu ölçüde geleceği düşünmesi doğal ve olağandır. Ancak esas nokta, bu umutla, gelecekteki odağın şimdikiyi kararttığı bir noktaya varıncasına takıntılı olmamaktır. İnsan bu nedenle bir geleceği düşündüğünde dahi kendinde bulunabilir; fakat bunu fazla ileri götürmekten sakınmalıdır. Estet, aynı dinamiğin geçmişe odaklanmış bir kişi ile ilintili olarak da iş başında olduğunu söyler. Hepimiz geçmişe dair kıymet verdiğimiz, hayatımıza dokunmuş belirli anılara sahibizdir ve zaman zaman bu anılar hakkında düşünmemiz olağandır. Sorun sadece bu anıları birer sabite dönüştürdüğümüzde ve bu sabitler zihnimizde şimdide olduğundan daha fazla yer kapladığında ortaya çıkar. Bu yüzden, mesele yine, geçmişle şimdi üzerinden kurduğumuz ilişkide doğru derecede bir odağa sahip olmaktır.

Estet, gerçek mutsuzluğun insan bir geçmişe veya mümkün olmayan bir geleceğe odaklandığı zaman ortaya çıktığını söyler. [Bu bağlamda] gerçek bir çocukluk yaşamamış, ama devam eden yaşamında öğretmenlik mesleği sayesinde çocukluğun gerçek anlamını kendi genç öğrencileri üzerinden deneyimlemiş birini örnek gösterir.¹¹ Bu yeni deneyimi kendi hayat deneyimi ile kıyasladığında birey sonsuz bir kayıp hisseder. Geçmişte sonsuza dek kaçırmış olduğu bir şey vardır ya da benzer bir şekilde, eğer birisi hayattan şimdiye kadar hiç tat almamış ve bunu ancak ölmeden önce ihtiyarlıkta anlayabilmiş ise; bu tatsız hayatın hatırlanması yine acı olacaktır. Bütün bunlar, estete göre derin mutsuzluğun gerçek vakalarıdır. Estet, en mutsuz olan böyle bir kişi olsa gerek diye düşünür.

¹⁰ Cappelørn vd., *Skripter*, 2/217; *Kierkegaard, Either/Or*, 1/223.

¹¹ Cappelørn vd., *Skripter*, 2/218 / *Kierkegaard, Either/Or*, 1/224.

Estet, geçmiş ve gelecek ile birlikte farklı mutsuzluk biçimlerinin tükendiğini söylemekte ve “bu katı sınırlama için Hegel’e teşekkür ederiz” demektedir.¹² Ancak daha sonra estet, bir anlamda Hegel’in kendi metodolojisini yenmek için; onun mutsuz bilinç analizinde bahsettiği birinci ve ikinci terimleri, bir sentezde ya da daha üstün bir bütünde birleştirir.

Estet daha sonra mutsuzluğun geleceğe ve geçmişe odaklı olarak iki [ayrı] biçiminden bahseder. Başlangıçta bu, insan [her durumda] ya geçmişe ya geleceğe odaklı olduğu için imkânsız görünmektedir. Bir insan aynı anda ikisine birden nasıl odaklı olabilecektir ki? Estet, bireyin “umudu sürekli olarak hüsrana uğramıştır; ancak o, bu hüsrânın kendi amacının ötelenmesinden değil de kendisi bu amacı geride bıraktığından ötürü ortaya çıktığını, çünkü bunun [yani amacın] zaten deneyimlendiğini ya da deneyimlenmiş olması gerektiğini ve böylece [artık] hatıra tarafına geçtiğini fark eder”¹³ diye açıklar. Burada estet, aklında daha önce verdiği benzer örnekler taşıyor gibi görünmektedir: Örneğin birey, neşeli bir çocukluk geçirmedikleri için pişmanlık duyar ve bu bir geçmişe odaklanmadır. Ancak bu [diğer] bir anlamda insanın daha iyi bir çocukluk için geleceğe duyduğu umuttur. Öte yandan bu, gelecekte bir milyon dolar ya da yeni bir arkadaş [sahibi olma] umudu gibi bir şey de değildir. Bu tür umutlar, prensipte insanın kaç yaşında olduğundan ve kendini hayat içerisinde nerede bulduğundan bağımsız olarak her zaman gerçekleşebilir, ama kayıp bir çocuklukta durum böyle değildir; zira yaşlı bir insan olarak kişinin geriye dönme ve kendi çocukluğunu tekrar yaşama şansına sahip olması imkânsızdır. Çocukluk bittiği zaman geri dönülmez bir şekilde gitmiştir ve kimse onu tekrar yaşamak için ikinci bir şansa sahip olmaz. Bu yüzden kişi hem asla olamayacak bir gelecek hem de hiçbir zaman olmayan bir geçmişle ilişki kurmaktadır. Hem geçmişe hem de geleceğe dair bir pişmanlığa odaklandığı için insan, burada ve şimdide kendinde bulunamaz.

Estet bazı mutsuz figür örneklerini sıralayarak devam eder ve bu [sıralama] onun kitabın geri kalanında yer alan bazı analizlerini de öngörmektedir. Sevgilisinin (belki de Regine Olsen’e bir gönderme ile) kendisine sadakatsizlik ettiği bir kadından; Niobe’den (Yunan mitolojisinden); Antigone’den; Eyüp’ten ve mirasyedi oğulun babasından¹⁴ bahseder. En sonunda, en mutsuz olan unvanını kazanan kişi olarak, açıkça anılmamış olsa da İsa ile yakınlığı bulunan isimsiz bir figürden bahseder.¹⁵

¹² Cappelørn vd., *Skrifter*, 2/216 / Kierkegaard, *Either/Or*, 1/222.

¹³ Cappelørn vd., *Skrifter*, 2/218; Kierkegaard, *Either/Or*, 1/225.

¹⁴ (Çev.) İncil’de geçen mirasyedi oğul anlatısı için bkz. Luka: 15.11-32.

¹⁵ (Çev.) Söz konusu figür söylendiği gibi isimsiz olup ilgili yerde Kierkegaard tarafından İsa’ya yakından şahitlik etmiş, ama yine de ona dair sahip olduğu umutta sürekli hüsrana uğramış bir kişi olarak betimlenmektedir.

En mutsuz olanın analizinde, Kierkegaard'ın esteti salt Hegel'in mutsuz bilinç temasını kullanmakla kalmaz; aynı zamanda farklı yabancılaşma biçimlerinin bir analizini de sunar. Dahası, Hegel'in önce bir imkânı, sonra onun zittini, daha sonra ise bu ikisinin birleşimini inceleyen sistematik ve diyalektik analiz biçimini taklit eder. Kısacası Kierkegaard, hem mutsuz bilincin analizinin mevcut içeriğinden hem de Hegel'in metodolojisinden ilham almış görünmektedir. Bu [ise] Kierkegaard'ı yabancılaşma hususunda Hegel sonrası [*post-Hegelian*] gelenekte konumlandırıyor gibi.

2. KIERKEGAARD'IN MEVCUT ÇAĞI ELEŞTİRİSİ

1846'da, *Ya/Ya da*'dan yalnızca üç yıl sonra Kierkegaard; Thomasine Gyllembourg'un *Two Ages* adlı romanına dair uzun bir değerlendirme yazısı yayımladı. Kierkegaard, yazının "Mevcut Çağ"a ayrılmış bölümünde, muhtelif modern akımlara bir eleştiri yöneltmektedir.¹⁶ Analizinde, yabancılaşma başlığı altında değerlendirilebilecek bazı unsurları vurgulamaktadır. Kierkegaard genel bir tanımlama ile başlamaktadır: Devrim çağı tutkusuyla tanımlanıyor iken mevcut çağ soğukkanlı hesapçılığı, derinlemesine düşünmesi ve tutku noksanlığı ile tanımlanır. Bu, ilk seferde, kulağa devrim çağının eleştiriliyor ve mevcut çağın övülüyor olması gibi gelebilir; ama gerçekte bunun tam aksi geçerlidir. Kierkegaard, kişinin önemli yanlarını uzağa götürdüğüne inandığı, derinlemesine düşünmeye aşırı vurgu olarak değerlendirdiği şeye karşı gelmekte; sürekli derinlemesine düşünüp hesap yaparak insanların eylemekte başarısız olduğunu iddia etmekte ve bu sebeple mevcut çağı eylemsizlik, üşengeçlik ve tembellik ile ayırt edilen bir çağ olarak tanımlamaktadır.¹⁷ İnsanlar, mühim meselelerle meşgul olduklarına dair büyük gösterişler yapsalar da zamanın ve çabanın hepsi derinlemesine düşünmekle, hesaplamakla ve [bu yüzden] gerçek bir eylemde bulunmamakla geçer. Bu durum, mevcut çağda makul ve ihtiyatlı kabul edilir; ama tutku eksikliği karar vermeye ve dünyada özgürce davranmaya zarar verdiği için bu [aslında] bir yanlış anlama üstüne kuruludur.

Devrim çağında insanlar, haklarını talep etmek için sokaklara dökülürken; mevcut çağda insanlar, sessiz sedasız toplantılar yapmakta ve reformun küçük tedbirlerini serinkanlılıkla tartışmaktadırlar. Tutku dolu devrimciler, yeni bir başlangıç yapmak adına bir şeyleri yıkmayı denerler; ancak derin düşünce çağındaki

¹⁶ Cappelørn vd., *Skripter*, 8/66–106; Søren Kierkegaard, *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age*, çev. Howard V. Hong – Edna H. Hong (Princeton, New Jersey, 1978), 68–112. bk. Daniel W. Conway, "Modest Expectations: Kierkegaard's Reflections on the Present Age", *Kierkegaard Studies Yearbook* (1999), 21–49; Daniel W. Conway - K. E. Gover (ed.), *Søren Kierkegaard: Critical Assessments of Leading Philosophers 4: Social and Political Philosophy: Kierkegaard and the "Present Age"* (London - New York: Routledge, 2002); George Pattison, "The Present Age: the Age of the City" *Kierkegaard Studies Yearbook* (1999), 1–20; Milan Petkanič, "Passion and Age: Kierkegaard's Diagnosis of the Present Age", *Human Affairs: A Postdisciplinary Journal for Humanities and Social Sciences* 14/2 (2004), 165–182; Husain Sarkar, *The Toils of Understanding: An Essay on "The Present Age"* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 2000); John R. Wilson, "'Signs of the Times' and 'The Present Age': Essays of Crisis", *Western Humanities Review* 26 (1972), 369–374.

¹⁷ Cappelørn vd., *Skripter*, 8/67; Kierkegaard, *Two Ages*, 69.

insanlar, kendi devrimlerini eski alışkanlıkların ve kurumların kalmasına izin vermekle beraber anlamsız kılarak hazırlamaktadır.¹⁸ Devrimler, birbirleri ile çelişen belli ilkeler olduğu için gerçekleşir. Hâlbuki derinlemesine düşünmek, söz konusu keskin ayrımların ve zıtlıkların altını oyar; [bu nedenle] onlar silikleşmekte ya da Kierkegaard'ın diliyle lafı dolandırmaktadır.¹⁹ Kierkegaard, çelişmezlik ilkesinin ilga edilmesinin modern çağın bir alameti olduğunu söyler;²⁰ yani artık hiçbir şey mutlak anlamda çelişik değildir ya da başka bir deyişle, herhangi iki konum arasındaki çelişki her zaman aşılabildir. Tutkulu bir çağda kişi, şu ya da bu sebepten [etrafında] kavgaya hazır tutkulu bireyler bulur. Bunun aksine, derin düşünce çağında insanlar, zıtlığın ve çelişkinin altını oyduklarından bir kişiliğe sahip değildirler. Net çizgiler, keskin ayrımlar mevcut çağda kaybolmuş ve her şey bulanık, belirsiz olmuştur. İnsanlar artık seçim ve kararlılık gerektiren gözü pek, cüretkâr eylemlerde bulunma yeteneğine sahip değildirler. Böylesi bir çağda kahramanlar bulunmaz. Derin düşünce çağında gençler sevgi veya ün için değil, bunun yerine maddi kazanç için mücadele ederler.²¹

Derin düşünce çağında bireyselliğin altı oyulmuştur. Devrim çağında insanlar, tutku dolu bir şekilde kendileri için önemli olan olaylara katılım gösterirler. Derin düşünce içerisinde yaşayan insanlar ise bunun aksine katılımcı değil de gözlemcidirler. Kendilerini etraflarında olup biten olaylarla ilişkilendirmek yerine onlardan uzaklaşma eğilimindedirler.²² Meselelere dair kişisel bir münasebetleri olmadığından içsellikten yoksun ve dolayısıyla kişiliksiz olurlar. Tabir caizse, meseleleri dışarıdan görürler. Vurgunun bireysel eylemin üstüne yapılması yerine düşünce çağı, meseleleri tartışmak için kurul üstüne kurul toplar. Bir anlamda, Kierkegaard'ın söz konusu derin düşünce eleştirisi, Nietzsche'nin birkaç yıl sonraki modern çağa ait düşünceyi eleştirisini anımsatmaktadır. Nietzsche'ye göre bu derin düşünce, bizi doğal güdülerimizden koparmış; bozuk bir ahlaka ve değerler sistemine sürüklemiştir.

Mükemmel eylemler devrim çağında hayranlık uyandırırken, derin düşünce çağında birer haset nesnesi olarak görülürler. Cesur ve gözü pek şeyler yapan kişi, pervasız ve aceleci bir insan olarak değerlendirilir. Kierkegaard hasedi mevcut çağın tanımlayıcı özelliklerinden biri olarak görür.²³ Haset, bireyler başka insanların cesur ve gözü pek bir eyleme dair ne düşüneceğinden korktuğundan, insanları kararlı ve cesur bir şekilde eylemekten alıkoymaktadır. Arkadaşları ve akrabaları tarafından

¹⁸ Cappelørn vd., *Skripter*, 8/74vr.; Kierkegaard, *Two Ages*, 77.

¹⁹ Cappelørn vd., *Skripter*, 8/75; Kierkegaard, *Two Ages*, 78.

²⁰ Cappelørn vd., *Skripter*, 8/92; Kierkegaard, *Two Ages*, 97.

²¹ Cappelørn vd., *Skripter*, 8/72; Kierkegaard, *Two Ages*, 75.

²² Cappelørn vd., *Skripter*, 8/76; Kierkegaard, *Two Ages*, 79.

²³ Cappelørn vd., *Skripter*, 8/78; Kierkegaard, *Two Ages*, 81.

onlara ihtiyatlı bir şekilde aceleci davranmamaları tavsiye edilir. İhtiyatlı insanlar cesur insanları aşağı çekerler; çünkü o [yani cesur insan], onlardan üstün bir yerde dikkat çekmektedir. Kierkegaard'ın tesviye fenomeni olarak değindiği şeydir bu; yani kalburüstü ve olağan dışı olanın ortalamaya indirgenmesi.²⁴ Mükemmellik, zayıf ve kıskanç insanlar tarafından dalgaya alınır ve eziyet uğratılır. Tesviye, soyut bir grup ya da kalabalığın genel olarak belirli bireylerin başarılarını baltaladığı ve alçalttığı bir fenomendir. Burada Kierkegaard, yine Nietzsche'deki önemli bir kavramı öngörmektedir.

Kierkegaard'ın tesviye kavramı, aynı zamanda Hegel'in öznelerarası tanıma kavramıyla da bağlantılıdır. Zayıf ve kindar kişi başka bir kişinin başarısını baltalarken, görünürde bununla zarar gören sadece tek bir grubun olduğu söylenebilir. Ancak bu, aynı zamanda tesviye eden kişinin üzerinde de olumsuz bir etki bırakır. Kierkegaard "birey tesviye dönemindeki kısa süreli haz anında soyuttan bencilce keyif olsa da aynı zamanda kendi çöküşünü de garantiler"²⁵ demektedir. Kişi, bir birey olarak kendisi olabilmesi için başkalarına saygı duymalı ve onları kendi bireysellikleri içerisinde tanımalıdır. Eğer kişi başkalarının yeteneklerini ve başarılarını baltalıyorsa, bu başkaları tarafından kendi yetenekleri ve başarıları adına anlamlı bir tanınma görmesinin imkânını da yıprattığından, asıl kendini baltalamaktadır. Tesviye etmek, kazananı olmayan bir yarışmadır.

Kamu fikri tesviye sürecinde olumsuz bir rol oynar.²⁶ Kamu, Kierkegaard'a göre grotesk bir soyutlamadır; [gerçek] var olan belirli faydaları ve eğilimleriyle belirli bireylerin bir çeşitliliğidir. Hâlbuki kamu fikri bunların hepsini düzlemekte ve bir soyutlamayı nesnelleştirmektedir. Kişi *kamu yararı* hakkında çokça konuşabilir veya *kamuoyuna* dayalı politik tercihler yapabilir; ancak kamu fikrinin sonuç itibarıyla hiçbir gerçekliği yoktur ve ona bir kişiye yüklendiği gibi bir sorumluluk da yüklenemez. Toplum içerisinde birbirimiz ile etkileşimde bulunduğumuzda, bunu farklı faydalar ve fikirler dahilinde somut yollar ve durumlar içerisinde yaparız. Kamu fikri bu konuda [geçerli] bir anlam ifade etmez. Nitekim kamu fikri, toplumlardaki veya cemaatlerdeki insan ilişkilerinin karmaşıklığını yansıtmamaktadır.

Kamu fenomeni basın tarafından yaratılmakta ve sürdürülmektedir.²⁷ Derin düşünce çağındaki haset insanlar, basında, seçkin ve güzide olanı tesviye edebilecekleri bir vasıta görürler. Yetenekli bir insanın basının saldırılarıyla aşağı edildiğini görmekten sapıkça bir zevk duyarlar. Kierkegaard, kendisini mizah yollu eleştiren ve satirik resimlerini basan *The Corsair* gazetesi ile olan kavgası ile ilintili

²⁴ Cappelørn vd., *Skrifter*, 8/80; Kierkegaard, *Two Ages*, 84.

²⁵ Cappelørn vd., *Skrifter*, 8/83; Kierkegaard, *Two Ages*, 86. [Aynı yerde geçen şu ifade için] ayrıca bk. "for the individual who levels is himself carried along".

²⁶ Cappelørn vd., *Skrifter*, 8/86vr.; Kierkegaard, *Two Ages*, 90vr.

²⁷ Cappelørn vd., *Skrifter*, 8/89vr.; Kierkegaard, *Two Ages*, 93vr.

olarak, kendisini böyle bir zulmün mağduru olarak görmüştür. Kierkegaard bu tür saldırıların insanların haset doğası nedeniyle oluştuğunu; böyle olmakla beraber, onların bunun için herhangi bir sorumluluk almak zorunda kalmadıklarına dikkat çeker. Basını destekleyip bu tür eleştirileri büyük bir zevkle okurlarken, onun yalnız kötü niyetli bir editörün ya da gazetenin sorumluluğu altında olduğunu söyleyerek kendilerini ondan uzaklaştırmakta hızlıdır. Gazeteye abone olmalarına ve onu dindarca okumalarına rağmen, kendilerini herhangi bir saldırıdan her zaman uzak tutabilir ve onunla hiçbir alakalarının olmadığını iddia edebilirler.

3. MEVCUT ÇAĞIN SİYASİ VE DİNİ TEHDİTLERİ

Kierkegaard'ın analizinde önemli bir siyasi yan da bulunur; zira bu çağ, Avrupa'nın her tarafından eşitlik ve demokrasi çılgınlıklarının yükseldiği, nihayetinde 1848 Devrimlerine yol açmış bir çağdır. Kierkegaard, söz konusu ilkelerin önemli sosyal ayrımları aşındırarak bireyselliği baltaladığına inandığı için bu [devrim] hareketini eleştirmişti. Demokrasi tesviye etmek demektir; çünkü herkesin fikri, en büyük üstadı ve en az bilgili kişiyi içerecek şekilde herkes tek bir oya sahip olduğundan aynı sayılmaktadır. Demokraside, diğerlerini temsil etmesi beklenen meclis üyeleri seçilmektedir. Kierkegaard bireyin değerini baltaladığı için bu seçim biçimine itiraz eder. Oy birliği ya da kamuoyu fikri, sanki toplu bir kişi veya bireymişçesine [toplumda] sinsice şeyleşir.²⁸ Aynı şekilde demokrasi, azınlığın ve bireyin, onlardan farklı bir görüşe sahip olduğu çoğunluğun ve kamuoyunun tiranlığına yol açabilir. [Bu bağlamda] birey kendi başına hiçbir şey ifade etmez, onun görüşleri ve değerleri başkaları tarafından sadece siyasi bir parti veya bir gruplaşma bağlamında paylaşılıyorsa anlamlıdır. Dahası, insanlar başkalarından farklı olmayı istemezler ve bu sebeple meseleyi kendi adlarına ciddiyetle düşünmeden kalabalığa eşlik etme eğilimleri vardır. Mahalle baskısı, insanlara bireyler hâlinde kendi başlarına yapmayı hayal bile edemeyecekleri şeyleri grup hâlinde yaptırabilmektedir. Bu nedenlerle Kierkegaard, kendi zamanında ortaya çıkan yeni politik akımlara karşı temkinlidir.

Modern çağın eğilimleri, Kierkegaard için özellikle din konusunda sıkıntılıdır. Onun görüşüne göre, Hristiyanlıkta her birey Tanrı önünde özel ve eşsizdir. Hristiyanlık için her birimiz birer tekil bireyizdir ve bu olumlu bir kavramdır. Her insan inanç kararını kendi başına vermeli ve onun sorumluluğunu üstlenmelidir. Öte yandan modern çağ, bu bireysellik ve sorumluluk algısını hakir görür. [Zira] Hristiyan inancı, derin düşünce çağında baskılanmakta olan tutku ve içselliği içermektedir. Modern çağ bize, bireyler olarak daha geniş bir grubun parçası değilsek eğer, çok bir şey sayılmadığımızı söyler. Ancak geniş bir grubun argümanlarına ve akıl yürütmelerine bağlı olarak Hristiyan inancına sahip olmak imkânsızdır; bunun yerine kişi, kendisine ait olana inanmalıdır. Modern çağdaki insanlar, kendilerini Hristiyan olarak değerlendirmeye ve Hristiyan terimler kullanmaya devam etmektedir; ama onlar bununla artık ne ifade ettiklerini bilmezler. Kierkegaard bu sebeple, kendi

²⁸ Cappelørn vd., *Skrifter*, 8/81; Kierkegaard, *Two Ages*, 85.

zamanındaki sosyal krizi çağdaşlarında bulduğu dinî bir kafa karışıklığı ile ilgili görmektedir.

Kierkegaard'ın taslağını çizdiği modern çağın belirtileri yabancılaşma biçimleri olarak düşünülebilir. Kişi kendisini bir katılımcı olarak etkin bir şekilde olaylara dahil görmeyi bıraktığında ve kendisini onlara [yani olaylara] yönelik bir gözlemci olarak görmeye başladığında, hâliyle bir birey olarak kendisinden yabancılaşmıştır. Kişinin kendi arzuları ve ilgileri baltalanmıştır. Aynı şekilde, kişi kendisini kalabalıkla bağdaştırır ve kendi bireyselliğinden kaçınırsa, kendi gerçek benliğinden [yine] yabancılaşır. Bizi farklı yapan şeyler artık hiçbir değere sahip değildir ve kişisiz olmuşlardır. Bu aynı zamanda, kim oldukları veya neyi temsil ettikleri belli olmadığı için, diğerlerinden yabancılaştığımız anlamına da gelir. Kierkegaard, bugün geniş demokrasilerde pek çok insanın sahip olduğu yabancılaşmanın kaynağını, kişinin ana akım çoğunluk görüşüne yabancılaştığı ve kendi fikrinin ya da oyunun büyük resim içerisinde herhangi bir değerinin olmadığını hissettiği yerde tanımlamış görünmektedir. Modern çağda bireysellik düşüncesi elenmiş ve onun yerini kalabalık, kamuoyu, ulusal çıkar, çoğunluk vb. soyutlamalar almıştır.

4. ÖLÜME GÖTÜREN HASTALIK'TAKİ BENLİK ANLAYIŞI

Kierkegaard *Ölüme Götüren Hastalık*'ı 1849 yılında, Anti-Climacus müstear adı altında yayımladı. Bu eseri bir yıl sonra görünürde aynı yazar tarafından kaleme alınan *Practice in Christianity* izledi. *Ölüme Götüren Hastalık*'ın başlığı, Yeni Ahit'teki Lazarus'un hikayesinden (Yuhanna 11:1-44) esinlenilmiştir.²⁹ Hastalık teması umutsuzluk olarak anlaşılır ve bu, eserin ana konusu olarak görülebilir. Umutsuzluk, ölüm ile sona eren dünyevi varoluşun idrakidir. Hristiyan mesajı olmadan bu [ölüm], umutsuzluğa yol açar. Eserin ilk bölümünün çoğu, insanların pençesine düşebileceği farklı umutsuzluk biçimlerini ana hatlarıyla göstermeye adanmıştır. Umutsuzluk, insan hâlinin farklı yanlarını yansıtan, birçok farklı biçime sahiptir. Kierkegaard'ın müstear yazarı bunları sistematik bir tarzla, ziyadesiyle Hegel'in diyalektik metodolojisini hatırlatan bir şekilde inceler.³⁰

Ölüme Götüren Hastalık'ın başında, Hegel'in bazı anahtar terimlerini kullanmak suretiyle Anti-Climacus, [ondaki] Hegel etkisini doğrudan duyurur.³¹ Anti-Climacus, bilhassa "ruh" kelimesini (bitkiler, hayvanlar ve diğer şeylerin aksine) insana gönderim yapmak amacıyla kullanır ve bireysel benliğin ruhla eş anlamlı

²⁹ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/123-125; Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, çev. Howard V. Hong - Edna H. Hong (Princeton, New Jersey, 1980), 7-9. Ayrıca bk. Cappelørn vd., *Skripter*, 11/133-137; Kierkegaard, *The Sickness*, 17-21.

³⁰ bk. Jon Stewart, "Kierkegaard's Phenomenology of Despair in The Sickness unto Death" *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (New York: Cambridge University Press, 2003), 550-595.

³¹ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/129; Kierkegaard, *The Sickness*, 13.

olduğunu belirterek devam eder. Onun en çok tartışılan benlik tanımı ise şöyledir: “Benlik kendisine ilişkilenen bir ilişki ya da [aynı] ilişkinin ilişki içerisinde kendisine ilişkilinmesidir; benlik ilişki değil de ilişkinin kendisine ilişkilinmesidir.”³² [Burada] insan, Hegel’de olduğu gibi özbilinçli ve düşünme yetisine sahip olarak düşünülmektedir. Onlar [yani insanlar], kendilerini dışarıdan görebilir ve kim olduklarını [değerlendirmelerini] sürekli deneyim üzerinden gözden geçirerek değerlendirebilirler. Birey bu anlamda hem özne hem nesnedir; yani özne değerlendirmeyi yapmakta, nesne değerlendirilmektedir. Anti-Climacus nazarında mesele, Hegel ile uzlaşma içerisinde görülmektedir: İnsanlar tam da bu tür bir düşünce ve öz-değerlendirme ile vasıflandırılmıştır. Bu, sadece insanların sahip olduğu düşünülen karmaşık bir zihinsel yaşamla sonuçlanır ki bu ise Anti-Climacus’un Hegel’in özbilinç teorisine [bir] ilavesidir.

Anti-Climacus sonra, aynı zamanda benliği de tanımlayan, bir küme zıt terim öne sürer: “İnsan sonsuzluğun ve sonluluğun, zamansalın ve ebedînin, özgürlüğün ve gerekliliğin bir sentezi, kısaca bir sentezdir.”³³ Burada yine Hegel’in [diyalektiğinin] gölgesi görülebilir. İnsanlar sadece tek taraflı değildir; [onlar] daha ziyade [birbirine] doğrudan zıt görülebilecek niteliklere sahiptirler. Anti-Climacus bu ikili terimleri umutsuzluk kavramı analizini düzenlemek için kullanır. İnsanlar karmaşık varlıklar olduğu için farklı bakış açılarından ve farklı yönler içerisinde ele alınabilirler. Örneğin insanları doğa ile süreklilik arz eden fiziksel varlıklar ya da saf doğadan daha yukarı yükselen öz bilinçli varlıklar olarak görebiliriz. Benzer şekilde, insanlar kendileri hakkında bir yanı diğer yandan izole edip daha sonra bunu tersine çevirerek de farklı yönlerde düşünebilmektedirler.

Analizin başından itibaren insanların yaratılmış varlıklar, yani Tanrı tarafından yaratılmış olarak düşünölmelerinde, dinî veya Hristiyan bir unsur da bulunabilir. Anti-Climacus şöyle yazar, “İnsan benliği böylesi kaynağı olan, kurulu bir ilişki; kendisini kendisine ilişkilleyen ve kendisini kendisine ilişkilirken kendisini bir başkasına ilişkilendiren ilişkidir.”³⁴ Görünen o ki, yaratılmış varlıklar olduğumuz için özümüz yaratılmış olduğumuz gerçeği ile belirlendiğinden, yaratıcımızla da zorunlu bir ilişkimiz vardır. Kendimizi yaratıcıyla olan bu ilişkiden koparmamız, bu [ilişki aynı zamanda] bizim kim olduğumuzun da bir parçası olduğundan imkânsızdır. Bu aynı zamanda, bireylerin [ancak] diğer özbilinç sahibi failer ile tanınma diyalektiği içerisinde kendileri olabildiği, Hegel’in özbilinç teorisini de hatırlatır. Keza bu, ruhsal

³² Cappelørn vd., *Skrifter*, 11/129; Kierkegaard, *The Sickness*, 13.

³³ Cappelørn vd., *Skrifter*, 11/129; Kierkegaard, *The Sickness*, 13.

³⁴ Cappelørn vd., *Skrifter*, 11/130; Kierkegaard, *The Sickness*, 13vr.

olan Tanrı ilişkisinde de geçerlidir. İnsan olarak kim olduğumuz Tanrı anlayışımızın ne olduğuyla belirlenir ve *vice versa*.³⁵

İnsanın Tanrı tarafından yaratıldığı fikri, umutsuzluk düşüncesini bir yabancılaşma mefhumu olarak anlamak için esastır. İnsanların bir sentez olarak yaratıldığı gerçeği, onları oldukları karmaşık varlıklar hâline getirmekte ve doğadan ayırmaktadır. Ancak bu, diğer bir yandan umutsuzluğu da mümkün kılar. Bu yüzden umutsuzluğa düşmek, bir anlamda insan doğasında veya özbilincinde yatmaktadır: [Yoksa] hayvanlar umutsuzluğa düşmezler. Umutsuzluk tamamen insan hâline ait bir özelliktir. [Öyleyse] umutsuzluk biçimleri yabancılaşma biçimleri olarak anlaşılabilir. Bu, Kierkegaard'ın *Ölüme Götüren Hastalık*'ın A ve B bölümleri hakkında konuştuğu bir taslakta doğrulanmamaktadır; "iki biçim de umutsuzluk biçimleridir."³⁶ Umutsuzluk, sentezdeki bir denge eksikliği ile vasıflandırılır. Bir yön diğerinin dışlanmasıyla kabul edilmektedir; yani birey, bir yönüyle özdeşleşir ve diğerinden yabancılaşır. Yabancılaşmayı aşmak için insan varoluşunun diyalektik doğası onun çelişik biçimleri ile kabul edilmeli ve benimsenmelidir.

5. UMUTSUZLUK BİÇİMLERİ

İnsan çelişen farklı unsurların bir sentezi olduğu için umutsuzluk, birey bu unsurlardan bir tanesini tek taraflı bir şekilde diğerini dışlayarak kabul ettiğinde oluşur. Anti-Climacus'un deyimiyile birey; kendi kendisiyle hatalı, tek taraflı bir tarzda ilişki kurmaktadır. Bu, bireyin hangi unsurun üstünde durmayı seçtiğine göre farklı umutsuzluk biçimlerinin olduğu anlamına gelmektedir. Anti-Climacus benliğin farklı unsurlarına Hegelci deyimle "diyalektik zıtlık" olarak değinir.³⁷ Hegel için olduğu kadar Anti-Climacus için de hakiki diyalektik görüş, her iki zıtlığın meşruiyetini, geçerliliğini ve bireyin onların bir sentezi olduğunu görendir.

5.1. Sonsuzluk ve Sonluluk

İşlenen ilk kategoriler sonluluk ve sonsuzluktur. İnsanlar bu ikisinin bir sentezidir. Bizi doğanın geri kalanıyla sürekli kılan fiziksel, sınırlı bir sonlu yana sahibizdir; ama aynı zamanda Tanrı ile ortak olan sonsuz bir ruhsal yana sahibizdir. Dolayısıyla insan, bu iki yanın özel bir birleşimidir. Fakat insan bunu reddetmeyi seçebilir ve özellikle bu yanlardan bir veya diğerine odaklanabilir; kişi bunu yaptığında umutsuzluktadır, çünkü tek taraflı odaklanma onun gerçekte ne olduğunun, yani bir sentez olduğunun inkârıdır. Anti-Climacus, kendini salt sonsuzluk [sanat] ve sonluluktan yoksun sanat kişiyi incelemekle başlar.³⁸ Her umutsuzluk biçimi benliğin bir yanının eksikliği veya inkârı ile tanımlanır. Bu yüzden

³⁵ Türkçede "tersi konum" veya "tam tersi konum" anlamına gelen, sonrasına geldiği ifadenin öğeleri bakımından tersi konumunda kurulmuş hâlini anlatmak için kullanılan Latince terim.

³⁶ Peter A. Heiberg vd. (ed.), *Søren Kierkegaards Papirer* (Copenhagen: Gyldendal, 1909-48), 8(2)/B 150.8; Kierkegaard, *The Sickness*, Ek, 150.

³⁷ Cappelørn vd., *Skrifter*, 11/146; Kierkegaard, *The Sickness*, 30.

³⁸ Cappelørn vd., *Skrifter*, 11/146-148; Kierkegaard, *The Sickness*, 30-33.

sonsuzluğun umutsuzluğu, kişinin kendisini sonsuz ve sınırsız sanmasıdır. Bu umutsuzluk biçimi, hayal gücünde her şeyin mümkün olmasından ve bizim ise sınırlılığımızın sonluluğu tarafından zapt edilemez oluşumuzdan hayal gücüyle yakından ilgilidir. Hayal gücünün fantezisinde yaşayan birey, gerçekte olduğu kişi olmadığı için umutsuzluk içerisindedir. O, gerçek dünyada kendi gerçek hayatında değil, bir hayal dünyasındaki hayalî bir rolde yaşamaktadır. Anti-Climacus'un dilinde bu, bireyin "benlikten yoksun" olduğu anlamına gelir.³⁹ Birey kendinin sonlu, sınırlı yanını fark edemez. Bir anlamda bu umutsuzluk biçimi, kişinin Tanrı ile hayalî bir ilişkiye sahip olduğu, abartılı bir dindarlık olabilir. Böyle bir ilişki, kişiyi kendinden uzaklaştıran bir tür "sarhoşluk" gibidir.⁴⁰

Aynı zamanda bireyin sonsuzluğu dışlamak suretiyle sonluluk üzerine odaklandığı karşıt bir umutsuzluk biçimi de vardır.⁴¹ Bu, sonluluğun umutsuzluğudur. Bu umutsuzluk biçiminde birey, kendine tamamen sınırlı, sonlu yanı üzerinden odaklanır. Kişi [âdeta] bunu aşamayacak olan fiziksel bir varlığa indirgenmiştir. Bu görüş, insanı sadece doğanın bir parçası olarak gören seküler düşünce tarzının tipik bir örneğidir. [Buna göre] insanlar, tıpkı doğadaki diğer her şey gibi sınırlıdır. Böyle bir insan günlük hayatın küçük meselelerinde kaybolur ve [onlardan] daha üstün hiçbir şey göremez. Anti-Climacus bunun bir konformizm olduğunu iddia eder; dolayısıyla insan, modern pratiği takip ederek "bir kopya, bir numara, bir yığın insanı" olmaktadır.⁴² Başka bir deyişle insan, bir birey olarak olduğu kişiden çıkmaktadır. Dahası, kişi benlikteki sonsuz unsuru görmezden gelerek kendisi olmaktan çıkar. Kısacası, kişi umutsuzluk içindedir. Böyle bir kişi ilahi olanı görmezden gelir ve kendini sadece fâni şeylere adar.

Bu ilk umutsuzluk biçimlerinin her ikisi için de bireyin toplumun müreffeh ve başarılı bir mensubu olmasının önünde hiçbir engel olmadığını belirtmek gerekiyor. Aslında, kişi yalnızca dünyevi meselelere odaklandığından, sonluluğun umutsuzluğu gerçekten büyük bir maddi refaha yol açabilir. Bireyin umutsuzlukta olması kişinin aile veya iş hayatında başarılı olmasıyla alakasızdır. Doğrusu, hiç kimse böyle insanları umutsuzluk içinde saymayı düşünmeyecektir bile.

5.2. İmkân ve Zorunluluk

Anti-Climacus'un incelediği bir sonraki diyalektik zıtlık, imkân ve zorunluluktur. Bir önceki umutsuzluk biçimlerinde olduğu gibi burada da mesele, diğerini dışlayarak yalnız tek bir kategoriye odaklanmaktır. İnsanlar imkânın ve

³⁹ Cappelørn vd., *Skrifter*, 11/148; Kierkegaard, *The Sickness*, 32.

⁴⁰ Cappelørn vd., *Skrifter*, 11/148; Kierkegaard, *The Sickness*, 32.

⁴¹ Cappelørn vd., *Skrifter*, 11/149–151; Kierkegaard, *The Sickness*, 33–35.

⁴² Cappelørn vd., *Skrifter*, 11/149; Kierkegaard, *The Sickness*, 34.

zorunluluğun bir sentezidirler; fakat umutsuzluk içindeki kişi bunlardan yalnızca bir ya da diğerinde yaşayarak bunu unutabilir veya inkâr edebilir.

O hâlde imkânın umutsuzluğu, benlikte zorunlu bir unsurun var olduğunu inkâr etmektir.⁴³ Bu görüşe göre birey, her zaman sonsuz sayıda olasılığa açıktır. Kişi istediği her şeyi yapabilir ve olabilir. Bu [umutsuzluk] bireyi sınırsız tasavvur ettiğinden sonsuzluğun umutsuzluğuna benzemektedir. İmkân içerisinde yaşayan birey, onun için imkân dahilindeki her şey gerçekte olduğu kadar iyi olduğundan, tasarılarını tamamlamakta zorluk çeker. Dolayısıyla olasılıklar, bu umutsuzluk biçimindeki kişinin aklında gerçek olur. Kişinin yazacağı bir kitap, yaratacağı bir müzik parçası muhteşemdir; ancak bu, her zaman böyle ürünlerin gerçekten eleştirilebileceği [bir] gerçeklikte değil de imkânda kalır. Bu bir umutsuzluk biçimidir, çünkü [burada] insan olmanın ne olduğu konusundaki belirli zorunlu unsurların farkına varılmamıştır. Fiziksel varlığımızın ve dünya üzerindeki varoluşumuzun belirli olgusal yanlarının üstesinden gelemeyiz. [Böyle bir] olasılık elbette vardır, ama hiçbir zaman mutlak ve sınırsız değildir. [Zira] zamanın ve enerjinin kişiyi her bir tasarımı yerine getirmekten alıkoyan doğal sınırlamaları vardır. Birey hayattaki bu zorunluluk unsurunun farkına varamayarak umutsuzluğa düşer.

Bu umutsuzluk biçiminin diyalektik karşıtı, kişinin imkân unsurunu inkâr ettiği zorunluluğun umutsuzluğudur.⁴⁴ Başka bir deyişle, [bu umutsuzlukta] kişi her şeyi bir zorunluluk olarak kavramakta ve gerçek bir olasılık için hiçbir aralık görememektedir. Bizler, fiziksel varlıklar olarak, hiçbir şeyin kaçamadığı sebep ve sonuç yasaları tarafından yönetilen fiziksel bir evrende var oluruz. Sonluluğun umutsuzluğu gibi zorunluluğun umutsuzluğu da seküler bir görüşü yansıtır. Kişi dünyayı zorunluluk üzerinden gördüğü zaman imkân alanını inkâr eder ve bu, Tanrı için her şey mümkün olduğundan,⁴⁵ Anti-Climacus'a göre Tanrı'yı inkâr etmek anlamına gelir. Bu umutsuzluk biçiminde, kişi bir buhran geçirdiğinde veya bir felaket olduğunda umutsuzluğa kapılır çünkü bu sebep ve sonucun neticesidir; ayrıca [söz konusu] durumu hafifletecek hiçbir şey yok gibidir. Böylece kişi Tanrı'nın imkânını inkâr eder. Eğer kişi sadece zorunluluğun olduğuna inanırsa, dua hiçbir anlam ifade etmez çünkü Tanrı fikrini ve imkânı varsaymaktadır. Zorunluluğun umutsuzluğunun mağduru olan bir kişilik tipi, "kaba burjuva zihniyeti"dir.⁴⁶ Sonluluğun umutsuzluğunun mağduru gibi, bu tür bir insan da tamamıyla öngörülebilir ve dolayısıyla güvenilebilir olan günlük hayatın meselelerine odaklanmıştır. Anti-Climacus buna "ehemmiyetsizlik" üstüne odaklanmak diye atıfta

⁴³ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/151-153; Kierkegaard, *The Sickness*, 35-37.

⁴⁴ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/153-157; Kierkegaard, *The Sickness*, 37-42.

⁴⁵ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/153; Kierkegaard, *The Sickness*, 38.

⁴⁶ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/156; Kierkegaard, *The Sickness*, 41.

bulunur.⁴⁷ Bu tür bir insanın rahatı yalnızca işler ciddi şekilde ters gittiğinde sarsıntıya uğrar. Kaba burjuva, dünyayı kendisinin kontrol edebildiği ve dolayısıyla Tanrı'ya ihtiyaç duymadığı yanlış inancıyla yaşar. İmkânı inkâr ederek bu tür bir insan, aynı zamanda zorunluluğun da umutsuzluğu içindedir.

Tüm bu umutsuzluk biçimleri, [insanın] kendine yabancılaşma biçimleri olarak düşünülebilir. Birey, birlikte tutulması gereken çelişik unsurların bir sentezidir. Yabancılaşma bu unsurlardan bir tanesi üstünde bir diğeri pahasına ısrar edilmesi ve dolayısıyla iki unsurun dengeden çıkmasıyla oluşur. Kişi, söz konusu çelişik unsurlar doğru bir dengede bir arada tutulmadığı sürece olduğu kişi [yani kendi] değildir. Bunlar dengede olmadığına ya da bir tanesi inkâr edildiğinde kişi umutsuzluktadır ve kendine yabancılaşmıştır. Dahası, yaratılmış varlıklar olduğumuzdan ve dolayısıyla Tanrı ile her zaman bir ilişkimiz olduğundan, kendimizden yabancılaştığımız zaman *ipso facto*⁴⁸ Tanrı'dan da yabancılaşmışızdır. Bu yüzden umutsuzluğun karşıtı imandır.⁴⁹

6. BİLİNÇ İLE TANIMLANAN UMUTSUZLUK BİÇİMLERİ

Şimdiye kadar basitçe sonsuzluk ve sonluluk, imkân ve zorunluluk kategorileri ile tanımlanan umutsuzluğun ilk biçimlerini incelemiş olduk. Şimdi ise Anti-Climacus, bireyin umutsuzluk içinde olduğunun bilincinde olup olmadığı [gerçeği] ile belirlenen, başka bir biçimler kümesi daha sunmaktadır. O, “bilinç seviyesi ne kadar yüksekse, umutsuzluğun o kadar yoğun olduğu”⁵⁰ artan bir ölçeğin var olduğunu iddia eder. Böylece o, umutsuzluk bilincinin olmadığı ölçeğin en alt ucunu keşfetmekle başlar ve [bu ölçeğin] umutsuzluk bilincinin tam olduğu en üst ucuna doğru ilerler. Umutsuzluğun her bir yeni aşaması ile, kişi tam farkındalığa ve kurtuluşa yaklaşır.

Anti-Climacus'un incelediği bu umutsuzluk biçimleri kümesinin ilki, “umutsuz olduğundan bihaber olan umutsuzluk ya da bir benliğe ve bir ebedî benliğe sahip olmanın umutsuz bihaberliği”dir.⁵¹ Bu umutsuzluk biçimi Tanrı ile pek de ilgili olmayan seküler insana karşılık gelir. Anti-Climacus aynı zamanda bunun “paganizm ve doğal insan”ın,⁵² yani dinî bilgisi veya Hristiyanlık bilgisi olmayan insanın biçimi olduğunu belirtir. Anti-Climacus bunun umutsuzluğun en yaygın biçimi olduğunu iddia etmektedir. Böyle bir insan, yalnız fâni dünyaya ve duyular alêmine odaklanmıştır; [üstelik] bundan daha yüksek hiçbir şeye inanmaz. Böyle bir insan söz

⁴⁷ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/156; Kierkegaard, *The Sickness*, 41.

⁴⁸ Türkçede “aslında” anlamına gelen Latince terim.

⁴⁹ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/164; Kierkegaard, *The Sickness*, 49.

⁵⁰ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/157; Kierkegaard, *The Sickness*, 42.

⁵¹ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/157–162; Kierkegaard, *The Sickness*, 42–47.

⁵² Cappelørn vd., *Skripter*, 11/160; Kierkegaard, *The Sickness*, 45.

konusu tek taraflı odaklanmaya sahip olduğundan umutsuzluk içindedir ve kendisini fiziksel olduğu kadar ruhsal bir unsuru da içinde barındıran bir sentez olarak görmez. Anti-Climacus'a göre böyle bir kişi, insanın en üstün unsurları yerine en aşağı unsurlarına odaklanmayı seçmektedir; yani [bu doğrultuda] insanlar basitçe kendi fiziksel doğalarıdır. Bu onların Tanrı ile değil, ama hayvanlarla ortaklaşa sahip olduğu şeydir. Onlar, kendi içlerinde sahip oldukları ruh unsurunu fark etmeyi başaramazlar. Kısacası, sonsuz bir benliğe sahip yaratılmış varlıklar olduklarını ve Tanrı ile ilişki içerisinde olduklarını fark edemezler ki bu bir umutsuzluk biçimidir.

Burada “umutsuzluk” kelimesinin kullanıldığı özel yöntemi görebiliriz. Genellikle umutsuzluk hakkında konuştuğumuz zaman, hakkında kişinin [belirli] bir umutsuzluk veya derin bir çöküntü duygusu hissettiğinde tecrübe ettiği bir ruh hâli veya zihinsel bir durum olarak konuşuruz. Böyle durumlarda [bu duyguları] hisseden kişi onu [yani kendi durumunu] gayet iyi bilir ve [bu bakımdan] kişinin farkında olmadığı bir umutsuzluktan bahsetmek abes olacaktır. Ancak Anti-Climacus'un anlayışına göre, kişi için umutsuzluk içerisinde olmak fakat bunun farkında veya bilincinde olmamak, gayet mümkündür. Böyle bir kişi normal bir yaşam sürebilir ve dışarıdan görünürde mutlu ve mamurdur. [Zira] umutsuzluk görünenin ardındadır. Bir kez daha onun [yani Anti-Climacus'un], umutsuzluğu iki çelişik unsur arasındaki diyalektik ilişkinin denge eksikliği olarak gören, özel umutsuzluk tanımını hatırlamaktayız. Bu denge eksikliği, Anti-Climacus'un taslağını çizdiği durumda olduğu gibi, muhakkak birisi onun farkında olmadan da mevcut olabilir.

Tanrı'yı ve maneviyatı tanımayan kişinin umutsuzluk içinde olduğu farz edilirse, bir kişi Anti-Climacus'a göre bu şeyleri bilen bir kimsenin umutsuzluk içinde olmadığını düşünecektir. Ancak durum böyle değildir; zira umutsuzluğun bir sonraki biçimi, ebedî bir benliğe sahip olmanın bilincinde olmanın umutsuzluğudur. Anti-Climacus'a göre kişi ebedî bir benliğe sahip olduğunu bilebilir, ama yine de bununla [yani ebedî bir benliğe sahip olduğunun bilinciyle] yanlış bir ilişki kurabilir ya da başka bir deyişle, bunun doğasını yanlış anlayabilir. Anti-Climacus daha sonra bunun iki biçimini çizmeye devam eder: Her ikisi de umutsuzluk biçimleri olan,⁵³ kendisi olmayı istememek ve kendisi olmayı istemek.

Anti-Climacus, kişinin kendisi olmayı istemediği umutsuzluk biçimine “kadınsı umutsuzluk”⁵⁴ der ve bunu iki [ayrı] biçime ayırır: Dünyevi olan üzerine umutsuzluk ve ebedî olan üzerine umutsuzluk.⁵⁵ Dünyevi olan üzerine umutsuzluğa ilişkin birey, olağan duyular dünyasında yaşamakta ve dünya malına odaklanmaktadır. Bu birey ihtiyatsızdır ve sadece dünya nimetlerini bilir. Birey bir felakete uğradığında ve malının mülkünün bir kısmını kaybettiğinde, umutsuzluğa düşer. Henüz tartışmış

⁵³ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/165–181, 181–187; Kierkegaard, *The Sickness*, 49–67, 67–74.

⁵⁴ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/165; Kierkegaard, *The Sickness*, 49.

⁵⁵ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/165–175, 175–181; Kierkegaard, *The Sickness*, 50–60, 60–67.

olduğumuz bir önceki umutsuzluk biçiminden farklı olarak bu birey, umutsuzluk içinde olduğunu bilmektedir: Mülkiyetinin veya varyetinin bir kısmını kaybettiği için umutsuzluğa düşmüştür. Ancak Anti-Climacus'a göre bu yanlış bir umutsuzluk algısıdır; çünkü gerçek umutsuzluk Tanrı'yı veya ebedî olanı kaybetmek ile ilgilidir ve sonlu, zamansal bir şeyi kaybetmekle ilgili değildir.⁵⁶ Birey malının mülkünün bir kısmını kaybettiği için üzgün olabilir, ancak bu gerçek bir umutsuzluk değildir. Bu [umutsuzluk] hiçbir şekilde Tanrı'nın ebedî kaybı ile kıyaslanamaz. [Zira] bu umutsuzluk biçimi dünya nimetlerine verilen abartılı önemi, Tanrı ve ruhun ebedî önemine karşı ise bir körlüğü açığa çıkarmaktadır. Anti-Climacus böyle bir kişinin mukır bir Hristiyan olabileceğini, ama yine de bunun ne anlama geldiğine dair hiçbir fikrinin olmayabileceğini belirtir.⁵⁷ Bu, kendi gününün tipik bir örneği olarak kabul ettiği Hristiyan ikiyüzlülüğü ve kafa karışıklığının bir suretidir. Fâni dünyaya odaklanan bu umutsuzluk biçimi, kendisi olmayı, yani Tanrı nezdinde yaratılmış bir varlık olmayı istemez. [Dahası] bu başka birinin yerinde olmayı dilemek, yani burjuva hayatın nimetlerinden engelsizce faydalanan birine haset etmek şeklini alabilir.

Bu umutsuzluk biçimini izah ederken Anti-Climacus, *Ya/Ya da*'daki "en mutsuz olan" tartışmasında gördüğümüz yabancılaşma biçimlerini hatırlatan bir analiz sunmaktadır. Anti-Climacus, umutsuzluğun sıklıkla bir çeşit çocukluk evresi olarak düşünülmesine rağmen, bunun aslında bir hata olduğunu iddia etmektedir. Hem genç hem de yaşlı insanlar umutsuzluk içinde olabilirler. Genç insanların umutsuzluğu geleceğe yönelik iken, yaşlı insanların umutsuzluğu geçmişe yöneliktir.⁵⁸ Bu durum genç insanlarda umutların, yaşlı insanlarda da hatıranın yanılsamasını içerir. Bunlar bizzat en mutsuz olanın analizinin kategorileriydi. Birey yanılsamayı umutta ya da hatıradaki beslediği sürece şimdide tam olarak yaşayamaz. Her iki durum da umutsuzluk ve yabancılaşma biçimidir. Eğer gerçek benlik insanın Tanrı nezdinde olduğu [o] yaratılmış varlık ise, öyleyse bu [varlık] ya geçmişin ya da geleceğin fâni nimetlerine odaklanılarak karartılmıştır. İnsan olduğu kişi yani [birbirinden] farklı, çelişen unsurların bir sentezi olamamaktadır.

Kendisi olmayı istememe umutsuzluğunun ikinci biçimi, sonsuzun umutsuzluğu ya da [kişinin] kendisi üzerine umutsuzluğudur. Anti-Climacus'a göre bu umutsuzluk biçimi, dünyevi hayatın nimetlerinden umutsuzluğa düşmenin kendi üzerine umutsuzluğa düşmek olması anlamında, dünyevi olan üzerine umutsuzluğa düşmekte aslında zaten örtük bir hâlde bulunmaktadır. Bir önceki aşamanın aksine burada birey, kendisini dünyevi nimetlerden umutsuzluğa düşürenin kendi zayıflığı olduğunun hakkını teslim eder. Birey, bu zayıflığın üstesinden gelebilecek ebedî bir benliğe sahip olmaktan umutsuzluğa düşmektedir.⁵⁹ Başka bir deyişle, birey bir

⁵⁶ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/167; Kierkegaard, *The Sickness*, 51.

⁵⁷ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/168; Kierkegaard, *The Sickness*, 52.

⁵⁸ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/173; Kierkegaard, *The Sickness*, 58.

⁵⁹ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/176; Kierkegaard, *The Sickness*, 62.

önceki aşamada dünya nimetlerinden birini kaybettiğinde umutsuzluğa düştüğü zaman, bunu dünyadaki bir eksikliğe veya talihsizliğe bağlamıştır. Şimdi bu aşamada ise diyalektik bir kayma bulunmaktadır ve bu [kayma] gerçekleştiği zaman birey, eksikliğin aslında dünyada değil kendisinde olduğunu idrak eder; çünkü bu tür dışsal şeylere uygunsuz bir şekilde bağlanan kendisidir. Birey kendi zayıflığından ve kendini eyleme geçirememekten ötürü umutsuzluğa düşer. Bu açıkça kendisi ile çatışma içerisinde olan bir bireydir. Anti-Climacus, bu bireyi nitelendirmek amacıyla kulağa biraz tuhaf gelen “içe kapanık ihtiyat” terimini kullanır. “İçe kapanık ihtiyat” basitçe, söz konusu umutsuzluk biçiminden muzdarip olan kişinin kendini dünyadan çektiği ya da kendini dünyaya kapadığı anlamına gelmektedir. Birey [bu durumda] kendi zayıflığıyla ilgili içsel düşüncelerini kendine saklar. Biraz kibirli bir hâlde başka insanları ihtiyatsız görür ve bu suretle onlarla böyle meseleleri tartışmayı bir zaman kaybı olarak değerlendirir. Bu kişi yalnızlık arayışındadır ve insan topluluklarından sakınır. Kişinin kendi zayıflığına olan bu saplantısı, intiharla son bulabilir.

Umutsuzluğun son biçimi, meydan okuma ya da kendisi olmayı istemenin umutsuzluğudur.⁶⁰ Bu aşamada birey, geçmişte olduğu gibi kendine odaklanmış, ama en nihayet kendisi olmayı isteyebilmiştir. Kendini sonsuz ve ebedî [biri] olarak görür; ancak en önemlisi, Tanrı’ya doğru olan zorunlu [bir] ilişkiyi kabul etmez. Böylece o, kendisi olmak isteğinde bu ilişkinin yokluğunda bulunmakta, dolayısıyla bir manada kendini [yoktan] yaratmaya çalışmaktadır. Anti-Climacus’un meydan okumak olarak adlandırdığı şeydir bu.

Bu umutsuzluk biçiminin iki hâli göze çarpar: Eylemde bulunan benlik olarak ve üzerine eylemde bulunulan benlik olarak, yani etken ve edilgen [benlik] olarak umutsuzluk.⁶¹ Bu umutsuzluk biçiminin kurbanı olan kişi, *dünyada eylemde bulunduğu zaman* Tanrı’yı veya herhangi bir yüce gücü tanımaz. Kendisinin bizzat en yüce [güç] olduğuna inanır. Ancak daha derin bir temellendirme olmaksızın bireyin eylemleri keyfî ve manasız görünür. Birey onlara [yani kendi eylemlerine] değer atfetmeye çalışmakta; fakat Tanrı’ya veya kendisinden daha yüce bir otoriteye müracaat etmediği için bunu yapamamaktadır. [Böyle bir bireyin] tüm eylemlerinde sıkı hiçbir duruş yoktur ve [o] bu nedenle “hayalî yapılar” içerisinde yaşamakta,⁶² “boş hayaller”⁶³ kurmaktadır. Kendisinin dışındaki bir güç tarafından *üzerinde eylemde bulunduğu zaman*, onu tanımayı istemeyecektir. Dünya sıklıkla karşımıza amaçlarımıza ulaşmamızı zorlaştıran engeller ve ayak bağları çıkarır. Meydan okuma hâlindeki birey bir anlamda bunu kabul etmekte; ama meydan okurcasına bu kendisi için bir sorun değilmiş gibi yapmaktadır. Böyle engelleri aşmak için Tanrı’nın veya bir başkasının yardımına başvurmak istemez; bunun yerine onları kendi gücüne ve

⁶⁰ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/181–187; Kierkegaard, *The Sickness*, 67–74.

⁶¹ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/182–183, 183–185; Kierkegaard, *The Sickness*, 68–70, 70–71.

⁶² Cappelørn vd., *Skripter*, 11/182; Kierkegaard, *The Sickness*, 68.

⁶³ Cappelørn vd., *Skripter*, 11/183; Kierkegaard, *The Sickness*, 69.

iradesine göre en aza indirmelidir. Başka birinden yardım görmeyi kabul etmek bir alçakgönüllülük şeklidir ve kişinin sınırlı olduğunun kabulüdür. O, Tanrısız bir dünyayı tüm kusurlarıyla kabul etmekte ve meydan okurcasına kendini bu bağlamda eyleme geçirmektedir. Dolayısıyla, kendini eyleme ve yaratabilme kabiliyetini sürdürmek için [de] kendi zayıflığını kabul etmektedir.

Bu meydan okumadır ve en aşırı hâliyle şeytanilikle sonuçlanır. Böyle bir kişi için bireyin yaşamındaki sorunlar pes etmeye ayak dirediği bir saplantı hâlini alır. Kendini dünyanın haksızlığa uğrattığı bir kurban olarak değerlendirir ve bunu ispat etmek için sorununun kaynağını sürdürmeye devam eder. Böyle bir birey dünyayı küçümser ve kendini diğer insanlardan çok daha üstün görür. Bu suretle dünyayla devasa ve çözümsüz bir mücadeleye girişmektedir. Meydan okuma umutsuzluğun en yüksek biçimidir ve bu nedenle, Anti-Climacus'un izini sürdüğü artan listenin sonunda yer alır.

Bilinç tarafından tanımlanan bu umutsuzluk biçimleri aynı zamanda kişinin kendisinden, dünyadan veya her ikisinden de yabancılaşma biçimleri olarak görülebilir. Her iki durumda da birey, dünya ve kendisi ile yanlış bir ilişkilenebilir. Bu, insanın kendisi ve başkaları ile olan ilişkisinde bozukluklar ile sonuçlanır. Bu her zaman için Tanrı ile yanlış bir ilişkilenebilir [tarzı] içerir ve bu sebeple çalışmanın [yani *Ölüme Götüren Hastalık*'in] ikinci bölümünde umutsuzluk günah olarak anlaşılmıştır.

7. KIERKEGAARD VE HEGEL

19. yüzyıl felsefe tarihi üzerine yapılan çalışmalar, geleneksel olarak Kierkegaard ve Hegel'i yan yana koyup Kierkegaard'ı büyük bir Hegel karşıtı rolüne sokma eğilimindedir. Ancak *Ölüme Götüren Hastalık*'ta gördüğümüz gibi, aslında Kierkegaard'ın belirli bakımlardan Hegel'den etkilendiği yönünde çokça kanıt vardır. Kierkegaard müstear isimli yazarlarına, esas terimlerinden bir tanesinin ruh olduğu, genellikle Hegel'inkini çağrıştıran bir felsefi dili kullandırmıştır. Bundan da öte, Anti-Climacus'un eserin birinci bölümünde takip ettiği diyalektik yöntem, fazlasıyla Hegel'inkine benzemektedir; bu sayede bir kategori [evvela] çelişkileri ortaya çıkana kadar kendi başına incelenmekte ve daha sonra aynı şekilde o kategorinin zıttı da incelenmektedir. Böylece sonluluk/sonsuzluk, imkân/zorunluluk vb. kategori çiftleri birbirleriyle olan diyalektik ilişkilerini gösterir bir şekilde incelenmektedir. Bu analizler, kategorilerden bir veya diğerinin üzerinden tanımlanan bireyin bilinç tecrübesinin izinin sürüldüğü, Hegelci fenomenolojinin bir biçimi olarak görülebilir.

Ölüme Götüren Hastalık'ta aynı zamanda *Ruhun Fenomenolojisi*'nde yer alan köle ve efendi diyalektiğine bir atıf da bulunabilir. Hegel'e göre tanınmanın anlamlı olabilmesi için [onun] emsaller arasında özgürce dağıtılmış olması gerekir. Bu nedenle, efendinin mecburiyetten tanınmış olması hiçbir şey ifade etmez. Aynı şekilde, efendinin kendisinden aşağı bir kişi tarafından tanınması da geçerli olamaz. Kierkegaard'ın Anti-Climacus'u, insanın *Tanrı nezdinde* var olmasının ne anlama geldiği tartışmasında bu hususa değinmekte ve şöyle yazmaktadır;

Doğrudan sığırların nezdinde (bu mümkün olsaydı eğer) kendi olan bir çoban hayli düşük bir benliktir ve doğrudan kölelerinin nezdinde kendi olan efendi, benzer şekilde aslında gerçek bir benlik değildir; zira her iki durumda da bir ölçüt nokstandır. Evvelce yalnızca ebeveynlerini ölçüt alan çocuk, bir yetişkin olarak, devleti ölçüt aldığında kendi olur; tabii Tanrı'yı ölçüt almakla ne sonsuz bir vurgu yapılmaktadır benliğe!⁶⁴

Sığırlardan veya bir köleden anlamlı bir tanınma görmek imkânsızdır. Zira bu tanınma biçimi ile üretilen benlik mefhumu, insanlık dışı olacaktır. Ancak Tanrı'nın tanınması bundan bütünüyle başkadır. Bu noktada Anti-Climacus, Tanrı anlayışı diğer insanları sonsuz bir şekilde değerli ve özgür varlıklar olarak tanıyan sevgi dolu bir insan olduğu için, Hegel'in Hristiyanlık övgüsüne katılmaktadır. Hegel bu görüşü, eğer yasaya uymakta başarısızlığa uğrarlarsa özgür ve akli rızalarına seslenmek yerine inananları tehdit eden ve cezalandıran, Yahudilerin tiran Tanrı anlayışı ile kıyaslamaktadır.⁶⁵

Anti-Climacus'a göre benlik anlayışı, aynı zamanda Tanrı anlayışı ile derinlemesine ve zorunlu olarak bağlantılıdır. Kişi, bir benliğe sahip olmak için kendisinin Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık olduğunu kabul etmelidir. [Bu durumda] "öteki"nin Tanrı oluşu, bireyin değerini Tanrı'nın inkâr edildiği ve bu yüzden kişinin salt kendi başına ayakta durmaya çalıştığı umutsuzluk biçimlerinde olduğundan daha yukarıya çıkardığı için önemlidir. Anti-Climacus şöyle yazar: "Umutsuzluk benliğin bilincine ilişkin olarak yoğunlaşır; ama benlik, ölçüt Tanrı olduğu zaman sonsuz bir şekilde benliğin ölçütüne bağlı olarak yoğunlaşır. Öyle ki, Tanrı anlayışı ne kadar yüksekse o kadar benlik vardır; daha fazla benlik, daha yüksek Tanrı anlayışı."⁶⁶ Demek ki benlik ile Tanrı arasında diyalektik bir ilişki bulunmaktadır.

Bu örneklerle birlikte, ateşli bir Hegel eleştirmeni olmak şöyle dursun, Kierkegaard'ın aslında Hegel düşüncesinin kendi amaçları doğrultusunda benimsediği belirli yanlarına son derece açık olduğunu görmek mümkündür. Bu [durum], 19. yüzyıl felsefe tarihinde kimi zaman düşünöldüğü gibi radikal bir kopuş olmadığını göstermektedir. Bunun yerine 19. yüzyıl felsefe tarihi, büyük ölçüde Hegel'in yabancılaşma, din ve birey gibi meselelere dair bazı temel analizleri ile uzlaşmaya yönelik çeşitli girişimler üzerinden anlaşılabilir.

8. HRİSTİYANLIK VE YABANCILAŞMA

⁶⁴ Cappelørn vd., *Skrifter*, 11/193; Kierkegaard, *The Sickness*, 79.

⁶⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, çev. E.B. Speirs - J. Burdon Sanderson (London: Routledge and Kegan Paul - New York: The Humanities Press, 1962), 2/205-208; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1928-1941), 16/77-81.

⁶⁶ Cappelørn vd., *Skrifter*, 11/194; Kierkegaard, *The Sickness*, 80.

Anti-Climacus'a göre yabancılaşmanın çözümü, Hristiyan inancını benimsemek ve Tanrı ile gerçek bir ilişki kurmaktır. [Zira] yabancılaşmanın ancak bu yolla üstesinden gelinebilir. Sadece Tanrı tarafından yaratılmış varlıklar olduğumuzu kabul etmek suretiyle, dünya üzerinde çokça yaygın olan umutsuzluk sorununu aşmayı ümit edebiliriz. Bu husus Feuerbach, Marx ve Nietzsche gibi dinin ve Hristiyanlığın özellikle yabancılaşmanın çözümü değil, temel sebebi olduğunu düşünen yazarlar ile önemli bir karşıtlık noktası oluşturmaktadır.

Bir diğer karşıtlık noktası da Kierkegaard'ın umutsuzluk metaforunu bir hastalık biçimi olarak kullanmasında görülebilir. Mesele şu ki, Hristiyanlık olmaksızın hepimiz hastayızdır; bu nedenle umutsuzluğun farklı biçimleri hastalığın farklı biçimlerini temsil eder. Hristiyanlık, bizi biz yapan farklı unsurların doğru bir dengesini elde etmemize yardımcı olarak bizi bu hastalıktan kurtarabilir. Ölümünden sonraki yaşama kaçmayı istemek yeniden mutsuz veya umutsuz bilinci işaret edeceğinden, [kurtuluştaki] amaç başka bir aşamaya taşınmaz. Tanrı'nın bizden talebi; iman üzere, burada ve şimdi O'nun nezdinde yaşamamızdır. Talep bu zamanda, bu yerde, hemen şimdi olduğumuz kişi olmamızdır. Nietzsche de hastalık metaforunu kullanmaktadır ama bunu oldukça farklı bir şekilde yapar. Onun için Hristiyanlık hastalığın tedavisi değil, esas nedenidir. Hristiyanlık, bizi doğal güdülerimizden yabancılaştıran, Avrupa kültürüne bulaşmış kanserli bir tümördür.

19. yüzyılın büyük bölümü ağır bir Hristiyanlık eleştirisi ile nitelendirilirken Kierkegaard; kuşkusuz, her ne kadar Hristiyan apolojeticinde görmeye alışkın olduğumuz herhangi bir şekilde olmasa da Hristiyanlığı savunmaya çalışmıştır. Hristiyanlığı savunmak genellikle onun *logos*,⁶⁷ akıl ve yaratılmış âlemin düzeni ile uyum içerisinde olduğunu göstermek anlamına gelir. Ancak Kierkegaard, Hristiyanlığı bu şekilde savunmanın ona ihanet etmek olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu yaklaşım, böyle bir savunma başarısız olursa eğer, inançsızlığın haklılaştırılmış olduğu sonucunu doğurur. Kierkegaard ise Hristiyanlığın hiçbir zaman absürt, paradoksal vb. olduğu için haklılaştırılmayacağını söyler. İnanç, (İbrahim'in cevabında olduğu gibi) Tanrı'dan gelen absürt ve aklen savunulamaz bir çağrıya verilen esaslı bir cevabın sonucu olmalıdır. Yani Kierkegaard, Hristiyanlığın absürt olduğunu kabul eden bütün muhaliflere katılmakta; fakat sadece Hristiyanlığın her şeye rağmen, ama akıldan başka dayanaklarla kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu yüzden o, Hristiyanlığı önemli açılardan kabul etmek durumundadır ki tuhaf bir şekilde Kierkegaard, bu bakımdan *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'de amacının Hristiyanlığı Aydınlanmanın eleştirilerine karşı savunmak olduğunu belirten Hegel ile bir dava arkadaşlığı da yapar. Hegel bu savunmanın felsefi araçlarla yapılabileceğine inanır. Kierkegaard ise Hristiyanlığın böyle bir felsefi savunmasını vermek istemediğinden taktiklerinde Hegel'den ayrılmakta; adeta böyle bir savunmanın imkânını dahi reddetmektedir. Bunun yerine Kierkegaard,

⁶⁷ Türkçede "kelam" anlamına gelen, Hristiyanlık bağlamında genellikle "Tanrı kelamı" olarak değerlendirilen Antik Yunanca terim.

bilimin ve Aydınlanma aklının eleştirilerinden sıyrılan içsel, öznel bir dinî yaşam sahasının varlığını göstermek ister. Dolayısıyla, yaklaşımları Hristiyanlık anlayışlarında olduğu gibi radikal bir biçimde farklı olsa da, Hegel ve Kierkegaard her şeye rağmen aynı soruna tepki göstermektedir. Hristiyanlığı ve onun geleneksel doktrinlerini savunma girişimlerinde, birlikte 19. yüzyıl içerisindeki azınlık sesi temsil etmektedirler.

KAYNAKÇA

Daniel W. Conway. "Modest Expectations: Kierkegaard's Reflections on the Present Age". *Kierkegaard Studies Yearbook* (1999). 21-49. <https://doi.org/10.1515/9783110244014.21>

Daniel W. Conway - K. E. Gover (ed.). *Social and Political Philosophy: Kierkegaard and the "Present Age"*. London - New York: Routledge, 2002.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Lectures on the Philosophy of Religion*. çev. E.B. Speirs - J. Burdon Sanderson. London: Routledge and Kegan Paul - New York: The Humanities Press, 1962.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Sämtliche Werke*. 22 Cilt. ed. Hermann Glockner Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1928-1941.

George Pattison. "The Present Age: the Age of the City". *Kierkegaard Studies Yearbook* (1999), 1-20. <https://doi.org/10.1515/9783110244014.1>

Gregor Malantschuk. *Nøglebegreber i Søren Kierkegaards tænkning*. ed. Grethe Kjær ve Paul Müller. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1993).

Frederick Sontag. *A Kierkegaard Handbook*. Atlanta: John Knox Press, 1979.

Husain Sarkar. *The Toils of Understanding: An Essay on "The Present Age"*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 2000.

James L. Marsh. "Marx and Kierkegaard on Alienation". *Two Ages: Present Age and the Age of Revolution, A Literary Review*. ed. Robert L. Perkins. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984. *International Kierkegaard Commentary* 14/155-174.

John R. Wilson. "'Signs of the Times' and 'The Present Age': Essays of Crisis". *Western Humanities Review* 26 (1972), 369-374.

Jon Stewart. "Kierkegaard's Phenomenology of Despair in The Sickness unto Death". *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003, 550-595.

Jørgen Hass. "Entfremdung und Freiheit bei Hegel und Kierkegaard". *Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit: Vorträge des Kolloquiums am 5. und 6. November 1979*. ed. Heinrich Anz vd. Copenhagen: Text und Kontext - Munich: Wilhelm Fink, 1980, 7/62-83.

Julia Watkin. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*. Lanham, Maryland - London: Scarecrow Press, 2001.

Liesbet Samyn. "How to Cure Despair: On Irony and the Unhappy Consciousness". *Kierkegaard Studies Yearbook* (2009), 317–351.

Liesbet Samyn. "Yearning for the Grave: The Unhappy Consciousness in Hegel's 'Phenomenology of Spirit' and in Kierkegaard's Either/Or". *Geist? Zweiter Teil*. ed. Andreas Arndt. Berlin: Akademie Verlag, 2011, 255–261.

Lore Huhn. "Selbstentfremdung und Gefährdung menschlichen Selbstseins. Zu einer Schlüsselfigur bei Schelling und Kierkegaard". "Alle Persönlichkeit ruht ätauf einem dunkeln Grunde": *Schellings Philosophie der Personalität*. ed. Thomas Buchheim - Friedrich Hermanni. Berlin: Akademie-Verlag, 2004.

Marie Mikulov Thulstrup (ed.). *Bibliotheca Kierkegardiana Volume 3: Concepts and Alternatives in Kierkegaard*. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1980.

Niels Thulstrup - Marie Mikulov Thulstrup (ed.). *Bibliotheca Kierkegardiana Volume 5: Theological Concepts in Kierkegaard*. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1980.

Marie Mikulová Thulstrup (ed.). *Bibliotheca Kierkegardiana Volume 16: Some of Kierkegaard's Main Categories*. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1988.

Martina Pavlíáková. "Despair and Alienation of Modern Man in Society". *European Journal of Science and Theology* 11/3 (2015), 191–200.

Matthew Edgar. "Deer Park or the Monastery? Kierkegaard and Hegel on Unhappy Consciousness, Renunciation, and Worldliness". *Philosophy Today* 46 (2002), 284–299. <https://doi.org/10.5840/philtoday200246335>

Milan Petkanič. "Passion and Age: Kierkegaard's Diagnosis of the Present Age". *Human Affairs: A Postdisciplinary Journal for Humanities and Social Sciences* 14/2 (2004), 165–182.

Niels Jørgen Cappelørn vd. (ed.). *Søren Kierkegaards Skrifter*. 55 Cilt. Copenhagen: Gad Publishers, 1997-2013.

Patricia C. Dip. "Angustia y alienación: Kierkegaard y Marx". *Mirada kierkegardiana* 1 (2009), 39–47.

Peter A. Heiberg vd. (ed.). *Søren Kierkegaards Papirer*. 20 Cilt. Copenhagen: Gyldendal, 1909-48.

Ronald L. Hall. "The Origin of Alienation: Some Kierkegardian Reflections on Merleau-Ponty's Phenomenology of the Body". *International Journal for Philosophy of Religion* 12 (1981), 111-122.

Søren Kierkegaard. *Either/Or*. çev. Howard V. Hong - Edna H. Hong. 2 Cilt. (Princeton, New Jersey, 1987), 1/217–230.

Søren Kierkegaard. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age*. çev. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton, New Jersey, 1978.

Søren Kierkegaard. *The Sickness unto Death*. çev. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton, New Jersey, 1980.

Steven M. Emmanuel vd. (ed.). *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 15, Tomes I-VI: Kierkegaard's Concepts*. Aldershot: Ashgate, 2013–15.

W. Richard Comstock. "Hegel, Kierkegaard, Marx on 'The Unhappy Consciousness' ". *Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie* 11 (1978), 91-119.

Zachary Price. "On Young Lukács on Kierkegaard: Hermeneutic Utopianism and the Problem of Alienation". *Philosophy and Social Criticism* 25/6 (1999), 67–82. <https://doi.org/10.1177/019145379902500603>

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 2022

Cilt | Volume: 5 - Sayı | Number: 2

İNANÇ, DİL ve DİNİ TECRÜBE ÜZERİNE BİR DİYALOG

Faith, Language, And Religious Experience: A Dialogue

Yazar | Author
Arthur C. DANTO

Çevirmenler | Translators
Abdulsamet ŞENTÜRK
emirberfedailer@gmail.com

Makale Türü | Type of Article: Çeviri | Translation
Başvuru Tarihi | Date Received: 07.09.2022
Kabul Tarihi | Date Accepted: 29.12.2022

Atıf | Cite As

DANTO, A. C. "İnanç, Dil ve Dini Tecrübe Üzerine Bir Diyalog". çev. Abdulsamet Şentürk. Din ve Felsefe Araştırmaları 5/2 (Aralık 2022): 239-252.

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.

İNANÇ, DİL ve DİNİ TECRÜBE ÜZERİNE BİR DİYALOG*

Arthur C. DANTO

Çev. Abdulsamet ŞENTÜRK

“Aranızdan çıkan
sisli bulutlara büründü,
seğiren dudaklarıyla
adımlayarak şiirler okudu
ve irkilip kaldı”¹
Rig Veda, X, 82.

A. Bilim ile dini inanç arasındaki şu çatışma! Bu pörsümüş hayaleti hortlatmak ne de çekici geliyor. Daha düne kadar bilimsel dil gibi *din dilinin* de uygun bağlamlarda kullanıldığında kendi meşrutiyetini sağladığı hususunda hepimizin anlaştığını sanıyordum.² Binaenaleyh bağlamlar farklı olduğu müddetçe deveye hendek

* Bildiri 1961 yılında New York Üniversitesi Felsefe Enstitüsü'nün düzenlediği *Dini Tecrübe ve Gerçeklik* isimli sempozyumda sunulmuştur. Daha sonra bu bildiriler sempozyum kitapçığı haline getirilmiş New York University Press'de basılmıştır. Bildirinin orijinal ismi: “*Faith, Language, And Religious Experience: A Dialogue*” dir. Bkz. *Religious Experience and Truth*, Sidney Hook, ed. (New York: New York University Press, 1961). Bildiriyi çevirmem için gerekli izinleri almam konusunda yardımcı olan dostum Paul Nedelisky'e şükranlarımı sunarım. Bildiride yayınlanan diğer metinlere ulaşmak için Bkz. *In Religious Experience and Truth*, Sidney Hook, ed. (New York: New York University Press, 1961).

¹ İtalik olmayan yer (risen up among you), Danto'nun alıntı yaptığı fragmandan bağlamı belirtmek amacıyla eklenmiştir. Yazarın bir kısmını verdiği fragmanın tamamı şu şekilde İngilizceye çevrilmiştir:

“*Ye will not find him who produced these creatures: another thing hath risen up among you. Enwrapped in misty cloud, with lips that stammer, hymn-chanters wander and are discontented.*” *Four Vedas (Rik, Yajus, Sama & Gtharva)*, çev. Ralph T.H. Griffith (London: First Books, 2013). İlgili kesiti Türkçeye aktarırken İş Bankası yayınlarından çıkan Korhan Kaya'nın şu çevirisinden ilham aldık:

“*Bu canlıları yaratani bulamayacaksınız; içinizden başkası doğdu. Sis perdesiyle kaplı bu durum karşısında ilahiyi düzenin ağız kekeler ve tatmin olmamış halde dolaşır durur.*” Kolektif, *Rigveda*, çev. Korhan Kaya (İstanbul: İş Bankası, 2018). (Ç.n)

² Burada Yazar, konuştuğu karakterin ağızından Wittgenstein'in dil teorisine bir gönderme bulunuyor gibi gözükmemektedir. Şu alıntı anlamı açabilir:

“*Ben bu insanların ruhları olduğuna inandığımda ne ye inanıyorum? Bu maddenin iki karbon atomu içerdiğine inandığımda neye inanıyorum? Her iki durumda da ön planda bir resim vardır; ancak anlam arka planda yatar. Yani bu resmin uygulamasını incelemek kolay değildir*” Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2014); Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanit (İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998). (Ç.n)

atlatmadan çatışma çıkmasının ihtimali yok. Ne trajikomik bir kurgunun dışında laboratuvarda *ayin* yapılır ne de katedralde *kütle* ölçülür.³

B. Bu ‘meşruiyet’ fikri Oxford’da geçerli olabilirse de burada olamaz. Sorunun gündeme gelmesinden memnunum. Her ne kadar sizin sizin kelime oyununuz üzerini örtse de ben orada bir çatışma olduğuna inanıyorum. Sanki din sadece ritüelleri yerine getirmekten ibaretmiş gibi (*konusuyorsun*)! Elbette *birkaç* dinî sözce, bir gerçekliği ifade etmek isteyebilir. Bu yüzden herkesin kabul ettiği gibi bilimsel dilin yerine getirmesi gereken görevi üstlenirler. En nihayetinde çelişkili cümleler ayrı ayrı laboratuvar ve katedralde söylene bile prensipte bir çelişki ortaya çıkabilir.⁴

A. Sözde bilimsel cümlelerin tümünün bir gerçeği öne sürdüğünü ya da savduğunu, yani; “*Bilimsel cümleler (alan gözetmeksizin) her yerde iş görür!*” gibi bir iddiayı kesinlikle ileri sürmek istemezsiniz. Ancak sadece bu işi (*bilim*) yapmayı amaçlayan cümleler dikkate alınır ve yalnızca dini cümleler de aynı şeyler hakkında kurulduysa çatışabilirler. Ancak ben, bu durumun her zaman böyle olmadığına inanırım.

B. Varolan her şey üzerine bilimsel cümle kurulabilir. Bilim, herhangi bir konuya hasredilemez. Ayrıca, aslına bakılırsa bilim adamları ve din adamları aynı şeylerden bahsetmişlerdir.

A. (Tüh, unuttum!)⁵ Elbette bu tür anlaşmazlıklar olabilir. Ancak bu ihtilaflar, yalnızca, her bir grubun kendi alanının sınırlarını yanlış çizmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Görünüşe göre siz de aynı yanlışlığın kurbanısınız. Örneğin “inanç” derken neyi kastediyorsunuz?

B. Burada Profesör Hook’un⁶ bize hatırlattığı şu görüşü kullanmaktan daha kötüsü yapılabılır: İnanmak, hakkında yeterli kanıt bulunmayan bir inancı doğru kabul etmektir. Bazı hipotezlere tüm varlığımla güvenebilir ve deneyin beni destekleyeceğine şeksiz şüphesiz inanabilirim. Ancak Nietzsche’nin dediği gibi:

³ Yazar burada hem “*Ayin*” hem de “*Kütle*” anlamına gelen “*Mass*” kavramını kullanarak dil oyunu oynamaktadır. Hemen akabinde gelen cevapta yer alan şu ifade: “*He ne kadar sizin kelime oyununuz üzerini örtse de...*” buna işaret etmektedir. (Ç.n)

⁴ İlgili ifadenin anlaşılması açısından şunu belirtmekte fayda görüyoruz; kör hakemlik sürecinde çevrimizin tetkikini yapan saygıdeğer hakemlerden biri, bu cümlede “*ayrı ayrı*” şeklinde çevirdiğimiz “*respectively*” ifadesinin aslında her dilin ya da gramerin kendi sahasında uygulansa bile çelişkinin ortaya çıkma ihtimali olduğunu vurgulamak için kullanılmış olabileceğini belirtmektedir. (Ç.n)

⁵ Parantez içi bize aittir. (Ç.n)

⁶ Bu metin bir sempozyum bildirisidir. Sempozyumda sunulan bildiriler Sidney Hook tarafından derlenmiş ve New York University Press’de yayınlanmıştır. İlgili sempozyuma Hook, “*The Atheism of Paul Tillich*” başlıklı bildirisıyla katılmıştır. Hook’un Türkçeye çevrilmiş “*Akademik Hürriyet ve Akademik Anarşi*” isimli bir eseri bulunmaktadır. Bkz. Sidney Hook, *Akademik Hürriyet ve Akademik Anarşi*, çev. Sencer Tanguç (Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1973). (Ç.n)

“Güçlü inanç, yalnızca kendi gücünü kanıtlar. İnanılan şeyin doğruluğunu değil!”⁷ Bu sebeple öznel gerekçeler dışında başka bir şeye sahip olana kadar hipotezimi öne sürmeye hakkım yok. Fakat dindarlar sanki böyle bir hakları varmış gibi davranıyorlar. İnançlarınızdan herhangi biri için yeterli kanıtınız olduğunda, başvurduğunuz dil oyunu dokunulmazlıklarını arkanıza bakmadan terk edeceğinize bahse girerim!

A. Aslında kanıtlarımız var, hem de yeterince *güçlü* kanıtlar... Ama sizin bunu takdir edebilecek bir ufka sahip olmadığınız su götürmez. Ayrıca genel olarak “*yeterli kanıt*”tan kastınız nedir? Farz edelim bir kanıtın “yeterli kanıt” olabilmesi için standartlarımızı son derece yüksek tuttuk, ki inançlarımızın hiçbiri zaten tam kesinliği kabul etmez, şu an inandıklarımızın tümü yetersiz kanıta dayanması sebebiyle inanç haline gelecektir. Aşağısında kalan her cümlenin inanç olarak belirleneceği bir standardı sizin koymanız bütünüyle *keyfi* olacaktır. Çünkü ben de aynı gerekçeyi göz önünde bulundurarak onay eşiğini yukarıya çekebilirim. Lakin her halükârda bilimsel ve dini inançlar arasındaki fark, kanıtın yeterliliğini belirleyen farklı onay dereceleri meselesinden ibaret olamaz. Daha demin işaret ettiğiniz hipotez, testleri başarıyla tamamlayarak dinden bilime geçmiş değil. Ayrıca sizin hipoteziniz doğrulandığında yanlış olduğu ortaya çıkan çelişkili bir hipotez olsaydı, bu şekilde hipotez din seviyesine indirilemezdi.

B. Hayır, ama biri çıkıp bunu doğru kabul ederse, bu bir *inanç meselesi* haline gelir. Burada “inanç” ile makul bir insanın herhangi bir şeyin tutarsız, çelişkili olduğunu kabul etmesi için yeterli görebileceği bir kanıt yanı başında duruyorken hala onu doğrulamasını kastediyorum. Biz bilim insanları bu gibi durumlarda inançlarımızın üzerini çizerken, din adamları bunu asla yapmaz. İşte, görmek isterseniz aramızdaki fark tam da bu!

A. Şu söylediklerinizin, gerçek karşısında inatla gözlerini yummayanlar için uygun kanıtlara sahip olan *dinî inancın* portresi olduğunu kabul etmeye henüz hazır olmadığını daha önce de üstüne basa basa söyledim. Belki de şu tür durumları düşünüyorsunuz; bir adam tüm dünya onu başarısız addettiğinde başarısına ya da köyün yarısı onu bir umumi kadın⁸ olarak tanıdığına karısının iffetine *inanır*.

⁷ Friedrich Nietzsche, Human, All too Human, I. Bu eser Türkçeye Mustafa Tüzel tarafından “*İnsanca Pek İnsanca*” başlığıyla aktarılmıştır. Bu çeviride alıntılan bölüm şu şekilde aktarılmıştır:

“*Oysaki derin düşünce hakikatten yine de çok uzak olabilir, örneğin her metafizik düşünce gibi, derin duygulardan araya karıştırılan düşünce unsurları çıkartılırsa, güçlü duygu kalır geriye, bu da bilgi için kendisinden başka bir şeyin garantisini vermez, tıpkı güçlü inancın, inanılan şeyin gerçekliğini değil sadece kendi güçlülüğünü kanıtlaması gibi.*” Friedrich Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İş Bankası, 2012). (Ç.n)

⁸ Argo tabirle “*fışkı, kevaşe, fahişe, kaltak, yosma, hayat kadını ve orospu*” anlamlarını karşılamak için mezkûr kavramların gönderimde bulunduğu vasıfları taşıyan bireye kanunnamelerde “*umumi kadın ya da genel kadın*” ifadesi kullanılmıştır. Umumhanelerde çalışan bireyler “*umumi kadın*” deyişle nitelenmiştir. Bkz. *Umumi Kadınlar ve Umumhanelerin Tabi Olacakları Hükümler Tüzüğü*, Madde 7. (Ç.n)

B. Tam üzerine bastınız. Ayrıca sadece sizin oyununuzu oynayabildiğim takdirde “inanıyorum...” veya “buna inanıyorum...” diyebileceğimiz bağlamları bir düşünün. Bu tür önermesel tutumlara yalnızca inanca meydan okunduğu zaman, inanmaya devam etme kararlılığımızı ifade etmek için başvururuz. Eğer aleyhimize ileri sürülen kanıtlarda yanlış bir şey olduğunu ya da muhataplarımızın erişemeyeceği bir gerçeği biliyor olsaydık, basitçe onun yanlış olduğunu söyler ve yanlış olmasının gerekçelerini gösterirdik. Bunun yerine hala kalkanları havada tutuyoruz. Elbette ben bu tavrı anlayabiliyorum. Sırtını duvara vermiş bir adamın inancından vazgeçmesi dünyasının yıkılması anlamına gelecektir. Lakin bu, inancı rasyonel bir şey yapmaz. Gerçeklerle rasyonel olarak yüzleşmeli ve yanılısma içinde kalmakta inat etmemeliyiz.

A. Kişinin imanının *sınanması* ve hatta imanıla bir başına kalması bile iman fikrinin bir parçasıdır. Gel gör ki hem bilim hem de din tarihinde kurbanlar vardır. Şunun altını çizmememe müsaade edin; siz ve ben birbirimizin inançlarını sınarsınız. Din ne türden çelişkili kanıtlar öne sürerse sürsün, inançlarınızın arkasında durma yükümlülüğünüz olduğu doğru değil mi?

B. Benim inancımı test etmek istiyorsunuz. Fakat dinî inançları destekleyecek kanıtlar üretmeniz neredeyse imkânsızdır.

A. Bunu niçin bu denli bir katılıkla dile getiriyorsunuz? Bir bilim insanı olarak, biraz olsun bilim yapabilmek için heybenizde olan ya da kendisine tutunmaya devam etmeniz gereken birtakım inançlardan dolayı mı yoksa? Feshedilmesine izin vermeyeceğiniz dokunulmaz inançlar! O halde bilim ve din arasındaki çatışma aslında inançlar arasındaki bir çatışmadır. Şeylerin yapısında nihai karanlık yanlar olmadığı ve varolan her şeyin zamanla bilimsel anlayışa ve açıklamaya teslim olması gerektiği görüşünü öncül olarak tutkuyla benimsediğinizi düşünüyorum. Bu bağlamda Einstein şöyle yazmıştı: “*Dünyanın varlığa çıkması için gereken ayarlar rasyoneldir, yani akılla kavranılabilir*”.⁹ Ayrıca kuşkusuz her daim doğal bir açıklama olması gerektiğini ısrarla vurgulamak *itikadî* bir itiraf mıdır? O vakit ben, nihai gizemlerin olduğu hususunda ısrarcı olur ve hatta onlara işaret bile edilebileceğini iddia edersem inancınız pekişecektir. Gerçekten de siz din değiştirmek zorunda kalmadığınız müddetçe, bir inançtan diğerine geçmediğiniz sürece *sabit kalırsınız*.¹⁰

⁹ Albert Einstein, “Science, Philosophy, and Religion,” reprinted in Phillip P. Wiener (ed.), *Readings in Philosophy of Science* (New York: Charles Scriber’s Sons, 1953), p. 605.

¹⁰ John Wilson, *Language and Christian Belief* (London: The Mac-millan Company, 1958), p. 64.

B. Ben kafasını, gerçekten gerçek olduğunu düşündüğü sorunlara çözüm bulmaya veren bir bilim insanıyım. Onları bulacak kadar zeki ve talihli olmasam da bu sorunların çözüme kabil olduğuna inanıyorum. Bunların altından kalkamayıp başarısız olursam en azından dünyanın bir suçu yok ve bugün olmazsa yarın meslektaşlarım veya haleflerimin benim başaramadıklarımın hakkından geleceklerine dair umutlu olmalıyım. Şu umudumu referans alırsanız, gerçekten de bir tür inancım olmuş olur. Gerçi siz her bilim adamının böyle bir inancı olduğunu nereden bileceksiniz ki! Dahası bu inancı yüreklerinde taşımasalardı bilimin asla ortaya çıkmayacağı ve mesafe katetmeyeceği bile doğru olabilirdi. Ancak o zaman bu, bilim adamlarıyla ilgili psikolojik bir olgu ya da içine girmeksizin gözlemlenen bilimle ilgili sosyolojik bir olgu olacaktır. Çünkü “inanç” bizatihi bilimin bir parçası değildir. Fizikte, kimyada ya da herhangi bir bilim dalında birlikte bir teoriyi oluşturan cümleler arasında “*Evren, akılla anlaşılır olandır*”¹¹ ifadesine rastlayamazsın. Ayrıca diyelim ki bağımsız bir postüla olarak bu cümleyi teori oluşturan cümlelerin arasına sokuştursanız bile, orada hiçbir mantıklı rolü olmayan âtil bir şey olurdu: “*Kendisinden başka hiçbir şeyi hareket ettirmeden döndürülen bir çark, mekanizmanın parçası değildir*”.¹² Böyle bir *mekanizmanın parçası olan* cümlelere gelince, hiçbir bilim adamı ne olursa olsun onları müdafaa etmeye hazır değildir. Elbette inancı bilime ait olmamasına rağmen bir adam, Priestley gibi, makbul bir hipotez testi (hypothesis stick) yapmak için kılı kırk yararcasına çalışabilir. *Ad hominem*¹³ bir yorum olarak haddizatında siz dincilerin bilimi inançlar arasında bir inanç olarak değerlendirmedeğinizi eklemek istiyorum. Siz (bana göre) bilimle çelişen inançlarınızdan defalarca vazgeçmediniz mi? Bugün herhangi biriniz jeoloji karşısında Genesis’i ciddi bir şekilde savunuyor musunuz? Bilakis şimdiye kadar rakip dinler arasında çatışma vuku bulduğunda böyle bir geri çekilme girişimine rastlamadım.

A. Onlardan vazgeçildiğini söylemek tam anlamıyla doğru değil! Yeni bir ışık altında görüldüler ve sözde tenakuzu ortadan kaldıracak şekilde tevil edildiler.

B. Ama bu onlardan vazgeçmek değil de nedir? Besbelli Genesis’in *doğru* olduğunu söylemiyorsun. Bu durumda “yorum” seni nereye götürebilir? P’nin bilimsel ve Q’nun dinî birer cümle olduğunu, P ve Q’nun tenakuz içinde olduğunu ve P’nin doğru olduğunu kabul ettiğinizi varsayalım. Ayrıca R’de Q’nun bir yorumu

¹¹ Bu nokta konferansta Profesör Sidney Morgenbesser tarafından dile getirildi.

¹² Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York: The Macmillan Company), 271. Bu eser hem Deniz Kaniit hem de Haluk Barışcan tarafından “*Felsefi Soruşturmalar*” başlığıyla Türkçeye aktarılmıştır. İlgili kesiti Haluk Barışcan’dan aktarmakta fayda mülâhaza etmekteyiz:

“*‘Ağrı’ sözcüğünün ‘neyi’ karşıladığını belleğinde tutamayan—ve bu yüzden de hep başka başka şeylere ağrı diyen—ama sözcüğü yine de ağrının belirli olağan belirti ve önkoşullarıyla uyuşma içinde kullanan birini düşünün!*—yani hepimizin kullandığı gibi kullanan birini. Burada şöyle derim: *Başka bir şeyi harekete geçirmeden döndürülebilecek bir çark, makineye dahil değildir.*” Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 2014. (Ç.n)

¹³ Öne sürdüklerinize değil de şahsınıza yöneltilen yorum, eleştiri. (Ç.n)

olsun. Şayet R, Q'ya eş değerse çatışma devam eder. Çünkü eşitlik durumunda R, P'ile uyumsuz ve dolayısıyla P doğruysa R'de yanlıştır. Eğer eş değer değilse R, Q ile bağdaşmaz hale gelir. Velhasıl kelam ya bilimle çelişirsiniz ya da atalarınızın inancıyla.¹⁴

A. Buradaki anlamı yakalayamıyorsun. Genesis öteden beri kelimenin tam anlamıyla yanlıştır. İnsanlar, onun iddialı bir metafor olduğunu anlayamadılar. Onu kuran cümleler harfi harfine alındığında yanlış olsa da bir metafor doğru olabilir.

B. Bana, geçen yüzyılın tartışmalarından bu yana zemin değiştirmiş olmanız dışında hiçbir şey söylemiyorsun. Ve bu yer değiştirme itirafı sadece benim amacıma hizmet ediyor. Bilim ortaya çıkıp onu tehdit edene kadar dindarlar, öğretilerinin metaforik bir dokuyla kaplı olduğunu fark etmeye yönelik hiçbir girişimde bulunmadılar. Ne var ki bilimin tehdidi başlamadan önce, dinler arasında pek çok konuda çatışma olduğunun bilinmesi, metaforik dokuyu kabul etmeniz için elinize pek çok fırsat geçtiğini gösterir. O günler de muhaliflerinizi heretik ilan ettiniz ya da sahte ilahlara tapındıkları iddiasıyla ipe dizdiniz. Bizzat kitabınızdaki tutarsızlıklara değinip sizi zorlamayacağım.

A. Öncelikle sizin bakış açınızı kabul edeceğim daha sonra devam edip onu kabul etmenin ne kadar az fayda getirdiğini göstereceğim. Şu analogiyi düşünün: Kamera (Sokrates'in aynasının yapması gerektiği gibi),¹⁵ temsilin sanat için yeterli bir koşul olmadığını gösterdi. Hatta Kandinsky bunun gerekli bir koşul bile olmadığını kanıtladı. Sanatın özü başka yere dayanıyor. Ayrıca eserler temsili olup olmadıklarından bağımsız bir şekilde sanatsal olarak nitelendirilir. Önceki ustalar, yani atalarım farklı düşüncelerine rağmen ve ne yaptıklarını tam olarak anlamadıkları halde sanat ürettiler. Onlar dinin özünü yanlış konumlandırıdılar ve bunun sonucunda kutsal kitabın her bir cümlesini savunmak zorunda hissettiler.

¹⁴ Buradaki argüman özellikle İbn Rüşd'ün konumuna yöneliktir. Özellikle bkz. "A Decisive Discourse on the Delineation of the Relation between Religion and Philosophy," in *The Philosophy and Theology of Averroes*, çev. Mohammad Jamil-ur-Rehman (Baroda: Gaiekwad's Oriental Series, 1929). Başvurulan bu kaynak kabaca İbn Rüşd'de din-felsefe ilişkisini ele almaktadır. Aynı konu, hemen hemen aynı tez başlıkları ve örtüşen içerikleriyle 1995'de Mustafa Öner, 1996'da Cihan Öztürk, 2007'de Mahir Gül, 2021'de Mehmet Sadık Sürmeli, 2021'de İsmail Turan yine aynı sene Serap Yağmur tarafından akademik tez olarak sunulmuştur. (Ç.n)

¹⁵ Eflatun, Devlet'inin 10. Kitabında abisi Glaukon ve Sokrates arasında geçen *üç sedir* ve *temsil* tartışmasını aktarır. Burada temsilin temsili yani *sanatsal gerçekliği*, resim üzerinden tartışmadan önce Sokrates, sema ve arzı ve hatta Tanrıları biranda var edebilecek bir ustanın olduğunu söyler. Akabinde "Glaukon sen dahî bunu yapabilirsin" diye ekler. Bunun en hızlı yolunun ise yuvarlak bir ayna alıp etrafa çevirmek olduğunu böylece güneşi, yıldızları ve diğer şeyleri yapabileceğini söyler "ولا واحدة اسرع من إدارة مرآة دائر مدار". Bkz. Eflâṭūn, *El-Muḥâverât-u'l-Kâmile* (Beyrut: Al Dar - Al Ahlia Bookstore, 1994). Ayrıca Arthur C. Danto "Sanat Nedir?" başlığıyla Türkçeye aktarılan eserinde bu konuya değinmektedir:

"Devlet'in onuncu kitabında, Platon'un karakteri Sokrates, taklit etmenin en iyi yolunun ayna kullanmak olduğunu, çünkü aynanın kendisine tutulan herhangi bir şeyin mükemmel yansımaları göstereceğini, üstelik bunu bir sanatçıdan çok daha iyi becerebileceğini ileri sürer. Dolayısıyla sanatçılardan kurtulabiliriz!" Bkz. Arthur C. Danto, *Sanat Nedir?* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2021). (Ç.n)

Kutsal kitap, kelimesi kelimesine gerçeği ihtiva edip etmemesinden bağımsız olarak dini gerçeği içerir. Genesis tartışmaları ise bu gerçeği görmemizi sağlayan kıymetli bir sonuca sahiptir.

B. Objektif olmayan din! O halde bilişsel iddialar üretmeyi bırakabilir misin? Bu problem gıyaben devam eder. Ben kazandım!

A. Tam anlamıyla öyle değil. Benim fundamentalist atalarım, hüsnü zan ile inançlarını, o şekilde yerleştirmek gerektiğini düşünerek yanıldılar. Onlar da benim gibi Genesis'i artlarında bırakıp inançlarını bozmadan tutunabilirlerdi. Genesis hoş bir hikâye anlatır ve bir noktaya dikkat çeker. Fakat bu onun kötü bir kozmoloji ve daha kötü bir jeoloji sunduğu gerçeğini değiştirmez. Ancak bu, epistemolojideki yanılsamalara benzer bir şekilde ampirik bilgiye karşı tehdit oluşturmasını diye daha cüretkâr olacağım. Kitabı mukaddesteki bilimle çelişebilecek her cümleden vazgeçilmesi gerektiğini kabul edeceğim. Kutsal kitap pek tabii birçok doğru ifadeye haizdir. Bu sebeple onun arkeologlar için değerli bir araç haline gelmesini teenniyle karşılıyorum. Ancak arkeologların ilgisine mazhar olan bu tür literal gerçekliklerin dahî benim tarafımdan inanç gövdesinden, bilim onaylasın veya onaylamasın her türlü cümleden çıkarılacağını hesaba katın.

B. İşte bu kadar! Değil mi? Artık dinin kökü kazındığına göre planında ne yapmak var?

A. Daha değil, işimiz bitmedi sadece arındırıldı. Binaenaleyh bilim ile din arasında olmasa da sizin ile benim aramda hala bir çatışma var. Biz inanıyoruz ve inancımız bir mucizenin gerçekleşmesi üzerine kuruludur, ki o mucize şudur: "*Bâki olan, zaman serisine daldı ve zamansal oldu*".¹⁶ Bilimin bunu inkâr ettiğini sanmıyorum, öyle değil mi? Fizik, kimya ya da bilim olarak kabul ettiğiniz herhangi bir alanda, teori oluşturan cümlelerin arasında bunun inkârı yoktur. Deyim yerindeyse bunu müstakil bir postüla olarak listeye eklemek de işe yaramaz. Çünkü mekanizmanın bir parçası olma kuralını yerine getiremeyecektir. Aksi düşünülemez bir şekilde işaret ettiğim şey, fevkaledere derecede karanlık ve tek kelimeyle çetrefilli olduğu için "evrenin akılla anlaşılabilirliği" inancıyla ("inanç" demeye cesaret edebilir miyim?) çelişir. Ama böylece en nihayetinde bilimin bir parçası olmadığınızı kabul ettiniz. Her birimiz bağırsaklarını boşaltarak pirüpak oldu. Yani ben dini bilimin alanına girebilecek herhangi bir şeyden arındırırken, siz de tüm teşebbüslerinize can verdiğini düşündüğüm ilke de dâhil, bilimi, dinle çatışabilecek her şeyden temizlediniz. Yoksa yeniden değerlendirmek ve "*evren akılla anlaşılabilir*" ilkesini bilimin bünyesine taşımak mı istiyorsunuz? Böyle bir durumda bir bilim insanı olarak evrendeki karanlık noktaların örtüsünü kaldırdığınızda bu ilkedden vazgeçmeye hazır

¹⁶ Emil Brunner, *Revelation and Reason*, çev. Olive Wyon (Philadelphia: The Westminster Press, 1946), 294 ff.

olmalısınız. Buna, sırf inancınızı boşluktan kurtarmak için, mümkün merteye izin vermelisiniz.

B. Gerçekten onu bilime geri *taşımamı* istemezsiniz. Çünkü, *kriterleriniz* baz alındığında, karanlık noktalara dair inancınızı bir kenara itmeniz gerekecektir. Zira bu inancınız benim kanaatime göre bilimin alanına giren bir iddiaya dayanmaz. İnancınız, bilimin bir parçası olarak gördüğüm mantıkla çeliştiği için benim *nakliyecilik* yapmama hiç de gerek yok. Hakikaten siz benim işimi bir hayli kolaylaştırıyorsunuz. Gözünü dört aç! Bir şeyin bâki olduğunu söylemek, zamansal yüklemelerin ona uygulanamayacağını söylemektir. O halde bir şeyin aynı anda zamansal ve zaman dışı olduğunu söylemek kendi içinde çelişir. Lakin yalvarıyorum bana hayatın mantığı aştığını ve Tanrı'nın da her ikisinden daha ihtişamlı olduğuna dair herhangi bir dini referans göstermeyi aklınızın ucundan dahî geçirmeyin. Mantığa sırt dönemezsiniz! Tıpkı Tertullian'ın saçma olana inanacak kadar deli olması gibi, siz de imkânsıza inanacak kadar mantıksız olabilirsiniz. Buna rağmen bile imkânsızlık (ve dahî saçmalık) anlamını mantıkta bulur. Mantıkla herhangi bir diyalogunuz olmasaydı inanacak bir şeyiniz de olmazdı. Asıl soru şu; niçin bu kadar inatçı olmak istiyorsun?

A. Sadece *kulağa* imkânsız geliyor. Ne var ki bunun yegâne sebebi bu konudaki anlayışımızın *sınırlı olmasıdır*. İnancımız şu ki; olan oldu. Ama nasıl ve niçin olduğunu bilmiyoruz. Bir camdan belirsizce izliyoruz.

B. Aslına bakarsan *neye* inandığınızı bile anlamıyorsunuz. Biz bilim insanları bir şey iddia ettiğimizde en azından ne demek istediğimizi biliyoruz ve akabinde bunun doğruluğunun peşine düşüyoruz. Sanki tersine çalışıyorsunuz: Önce bir şeyi kabul edip daha sonra onun ne anlama geldiğini bulmayı umuyorsunuz. Varsayalım ki bir arkadaşım ve ben, görgü kuralları mucibince, Türkçe bir dersi başından sonuna kadar dinlemek zorunda kaldık. Daha sonra arkadaşım bana dersin her kelimesinin doğru olduğunu söyledi. Egzotik bir dili bildiği için ona saygılarımı sunuyorum, ama o, böyle bir bilgiye sahip olmadığını söylüyor. Ardından da “bir gün Türkçeyi anlamayı *umut ettiğini*” söylüyor. Ben ise dönüp ona “değişik!” ya da “zevzek!” diye sesleniyorum. Ama şimdi galiba inancın ya da en azından dinî inancın ne olduğunu biliyorum. Dinî inanç daha önce düşündüğüm gibi aksi delillerin pençesinde bir inanca yapışmak değildir. Hiçbir şeyin anlamı bilinmeyen bir önermenin lehinde veya aleyhinde olamayacağı aşikâredir. İnanç anlaşılmaz bir önermeyi savunma meselesiyken bilim ve din arasında nasıl *çatışma* olabilir?

A. Bence siz sığlığını ele veriyorsunuz. Dil paradoksaldır ve öyle olmalıdır. Sadeleştirmeyerek sadeleştirir. Dilin yegâne gayesi ibadet ettiğimiz şeyin ne kadar istisnai ve ne kadar dumura uğratan bir şey olduğunu ifşa etmektir. Bu paradoks *orada*, tam da şeylerin kalbinde yatar. İsa baştan uca insandı ve aynı zamanda bütünüyle tanrısaldı. Fani odur ve baki de o. Yani normalde “insandır” ve “tanrısaldır” elbette zıt yüklemeldir ve tezat teşkil eder. Ancak zıt yüklemelerin her ikisi birden İsa

için doğrudur. Şayet Hindu iseniz Krishna için ya da *Lotus Sutra*'yı benimsemiş olursanız Buda için de doğrudur. İsa paradoksal bir varlıktır. Burası hariç her yerde mantığı kabul ediyorum. Benim mantığı onamam, bütün bir dünyayı özündeki karanlık noktayla zıtlığa zıtlığa yardımcı oluyor.

B. Söylediğin tek bir kelimeyi anlıyorsam Arap olayım. Ve siz de anlamıyorsunuz.

A. “*Evvelen burada veya şurada anlamadığı bir şeylerin olduğunu, saniyen bu şeylerin ne olduğunu anlamak insan aklının görevidir...Paradoks bir taviz değil, bir kategori, var olan bilişsel bir ruh ile ebedi bir hakikat arasındaki ontolojik bir ilişkidir*”.¹⁷ Kandinsky'nin sanat için yaptığını kazara din için yapan Kierkegaard böyle demiş bulundu.

B. Tablolarının dünyayı onun gördüğü gibi gösterdiğini fark etmek için Kandinsky hakkındaki yargılarımızı değiştirmemiz gerekir. Çünkü aksi takdirde sanata katkı sunan temsil etmeme durumu değil, dünyayı anormal bir biçimde temsil etme olurdu. Sorunun üstesinden gelmek yerine onu genişletmek... ama bu sizin söylediklerinizle uyumuyor.

A. Her şeye rağmen yaklaşımını beğendim. Niçin geleneksel imgelerle yakalanamayan gerçekliğin boyutlarını, soyut bir şekilde temsil etmeyesiniz? Tutarlı bir dil yeterince başarılı olmadığında neden gerçekliğin boyutlarını paradoksal olarak betimlemiyorsunuz?

B. İyi diyorsunuz, hoş diyorsunuz ama sizin paradoksa dair kurduğunuz cümleler göze batan bir sorunu barındırıyor. Paradoks sadece her iki karşıt yüklem eşanlı olarak, İsa olduğu iddia edilen kişi için doğru kabul edilmesinden kaynaklanır. Bu yüklemelerden biri “tanrısal”dır ki ne ben bu kelimeyi anlayabilirim ne de siz bir çırpıda ilahi olanın paradoksal olduğunu söyleyebilirsiniz. Çünkü paradoks sadece İsa'nın tanrısallığı varsayımını bir *öncül* olarak kabul edildiğinde ortaya çıkar. Nitekim onun ilahi olması paradoksun bir kutbudur. “İnsandır” ifadesinin diğer yüklemelerle bir hayli çeliştiğine dikkat kesilin. Bana “insandır”ın “bitkiseldir” yüklemiyle çeliştiği gerçeğini bağışlayın. O halde bir şeyin insan bitkisi olduğunu söylemek, sizin dilinizden düşürmediğiniz gibi paradoksal bir varlık önermektir. Amma velakin siz hiçbir olası imkânsızlığa inanmıyorsunuz. Dolayısıyla burada tapınma nesnesi iki kat karanlık olur. Çünkü o hem paradoksal hem de daha temelde ilahi. Hasılı, evveleminde açıklığa kavuşturulması gereken yüklem “tanrısal”lıktır. Nedir bunun anlamı?

¹⁷ Soren Kierkegaard, *Journals*, p. 633. Cited by S. R. Hopper in his essay, "Paradox" in *Handbook of Christian Theology* (New York: Meridian Books, Inc., 1958), p. 262.

A. Tanrısallığa, o kendini ifşa etmedikçe vukuf edemezsin. Tanrı'nın kendini ele vermemesi halinde "tanrısallık" terimi dağarcığımıza giremezdi. Mesih, ilahi bir varlık mıydı? İsa tarihte bir bireydi. Mesih ve İsa'nın özdeş olduğu takdir edilirse İsa'yı görenler, ilahi bir varlık gördüler (görmüş olurlar). Fa • a = b ∴ Fb.

B. Ancak, görünüşe göre herkes onu ilahi bir varlık olarak görmedi. Onların algılayamadığı neydi? Ona Tanrı'nın oğlu diyorsunuz. Ancak tanrısallığın anlamını Tanrı'ya atıfla öğretemezsiniz, ki böyle yaparsanız sorun yeniden gündeme gelir. Aynı anda prens ve yoksul olma durumu tasavvur edin: Birisinin İsa'nın insan kökenli bir kopyası olduğunu varsayalım. Mesih'e (Preense) bakmanın görsel deneyimiyle muadiline (yoksula) bakmanın görsel deneyimi aynı şeydir ama herkesin kabul edeceği gibi kutsal değildir. Varsayılan görsel deneyimler eşdeğer olduğu için tanrısallık da görülemez. Madem böyle, o halde bunun her duyu kipliği (modality) için geçerli olduğunu varsayalım. Bu durumda ilahilik nasıl algılanır ve "tanrısaldır" nasıl öğrenilir?

A. Tanrısallık, iman gözüyle algılanır. "*Müteal olanlar 'öğretilemez'. Onun ruhta uyandırılması gerekir.*"¹⁸

B. Off! Ben de davranışsal bir ölçüt elde edeceğimizi sanıyordum. Bir an için bana Mesih'in mucizeler gösterebilirken kopyasının bunu yapamayacağını söyleyeceğinizi düşünmüştüm.

A. Mucizeler, onun tanrısallığını ima eden sembol ve alametifarikalardır. Ancak sadece işaret levhalarının taşıdığı göstergeler üzerinden bize işaret edilen şeyi gerçekten nasıl anlamalıyız? Hayır, hayır! Bu göstergeler insanların, kutsala dair bir farkındalığın ucundan tutmasına ön ayak olmuş olabilir. Onlar asla farkındalığın bizatihi nesnesi değildir. "Tanrısallık olmak" *ilkeldir*. Apaçık bir şekilde tanımlanamayacağı için bilimsel gözleme dayalı koşulların olağanlığı (garden variety) lehine saf dışı bırakılamaz.

B. Tanrısallık şu şekilde *indirgenemez* mi: N doğaüstü bir yüklem olsun. F ve G ise gözlemsel yüklem olsun. O halde şayet a, F ise a, N'dir diyebilmemiz için ancak ve ancak a'nın G olması gerekir.

A. Bu önermenin N'yi ortadan kaldırmadığını en az benim kadar siz de biliyorsunuz. Bunu açıkça ilkel olarak görebilirsiniz.

¹⁸ Rudolph Otto, *The Idea of the Holy*, trans. J. W. Harvey (London: Cumberlege, 1950), p. 67. Cited in Ninian Smart, *Reasons and Faiths* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), p. 27. Smart'ın kitabı, özellikle Doğu kaynaklarını kullanması nedeniyle, son derece dikkatli okunmalıdır.

B. Buna rağmen F ve G'ye dair yargıda bulunabilseydik tanrısallık için belirleyici bir kriterimiz olurdu.

A. Biz böyle bir şey yapmazdık. Çözünür olduğu iddia edilen bir şeyi suya koyar ve çözülmediğini görürseniz bu onun kati surette suda çözülmeye bağışık olduğunu gösterir. Ancak burada testi kimin yaptığına bağlı pek çok etken var. Yani sizin gibi incelikten yoksun biri, olumsuz bir sonuç çıkarabilir. En nihayetinde argümanınız saçmadır. Tanrısallık son derece aşikâr bir niteliktir.

B. N'nin herhangi birine kendini *gösterdiği* varsayımıyla koşullanan belirleyici bir ölçüm yaptırabilirim. Ben sadece N'yi a ile birlikte sahneye çıkarıyorum. Ardından onun kendini gösterdiğini ifade etmesi şartıyla a, N'dir diyorum. Benim tek derdim, tanrısallığın izini sürececek bir tanrısallık dedektörü bulmak.

A. Biz buna otoriteye güvenmek diyoruz ve insanlığın kahir ekseriyetinin yapabileceği en iyi şey de budur. Ayrıca tüm bu sırlara dair bilgimizde azizlere ve peygamberlere inanıyoruz. İncanın özü bu değil mi?

B. İncanın özü, birinin neden bahsettiğinin farkında olduğuna inanmaktır. Şayet incancınız bu ise yolunuz açık olsun. Ben netliği yeğlerim. Binaenaleyh Tanrısallığın ne demek olduğunu anlayacak herhangi bir ipucum olmadığının da farkındayım. *Bana* öyle geliyor ki bir kısım belirli varlıkların, kendilerine özellikle dini cevaplar vermeye hazır olanlar arasından "N"yi üretmeye yönelik karşı konulmaz bir eğilimi var. Gel gör ki "N" henüz benim için bundan fazla bir şey ifade etmiyor. Örneğin onlar "N" dedikleri zaman doğru söyleyip söylemediklerini nasıl bilebilirim ki?

A. Doğru ya da yanlış bir iddiada buldukları varsayımıyla başlamakla acele etmiyor musunuz? Bu sadece bir iç çekiş, kutsalın zerk ettiği şefkat tokadı akabinde gelen bir irkilme olabilir. Veyahut daha güzeli, sözlü cevap vermeleri muhtemel bir gerçeklik olabilir. Bunun yerine secdeye kapanarak da cevap verebilirler. Zıplayabilir, ellerini de şaklatabilirler. Belki de siz onların yerinde olsaydınız geri dönüt vermez, tutulur kalırdınız. Sadece onların tuhaf davranışlarına şaşkın gözlerle bakar ya da orada bulunmadıkları ve karşılaştıkları şeye tepki göstermedikleri takdirde olağan dışı hiçbir şey fark etmezsiniz. Yani kaybolur ve uyuşurdunuz.

B. Fakat bu ilhama mazhar olmuş kişiler tepki meydana geldiğinde gördüklerini ("görüldü") daha sonra bana anlatmazlar mı?

A. Sadece bu kadarını yapabilirler. En azından denerler. Ancak onlar için bu zordur ve söyledikleri kelimeler kulağa paradoksal gelecektir. Bu vesileyle kutsal kitaptaki tutarsızlıklar konusundaki görüşünüzü almayı ihmal ettiğimi fark ettim. Şunu düşünün: *"Elleri olmadan kavrar, ayakları olmadan koşuşturur, gözleri*

olmaksızın görür, kulakları olmadan işitir".¹⁹ O, şurada atıfta bulunulan bizatihi kendiliktir: "*Küçükten daha da küçük, büyükten daha da büyük*". Katiyen yazar anlaşılma çabası yapmıyor. Bu yalnızca kullanım kurallarını zorlayan bir kavramı kelimelere dökmenin yegâne yoludur.

B. Tamam ama gerçekten bana ne söylüyor? Farzımuhal bana yeni bir teolojik keşiften, yani Brahma'nın şapka taktığından bahsettiniz. Hemen ardından bunun kutsal bir şapka olduğu ve Brahma'nın ne bir başı ne de bir formu olmadığı, ama sonsuzca giyildiği söylendi. Böyle bir durumda bir şapkanın giyilmiş olmasının anlamı nedir? Niçin bu kelimeleri kullanıyorsunuz? Bana Tanrı'nın var olduğu ama bu var olmanın "farklı bir anlamda" olduğu söylendi. O halde şayet Tanrı (kelimenin zahir anlamıyla) var olmadıysa neden o kelimeyi kullansın? Yahut Tanrı bizi sevmektedir, ancak bu sevgi bizim bilmediğimiz özel bir sevgidir. Ya da Tanrı, merkezi her yerde ve çevresi hiçbir yerde olan bir dairedir. Ne var ki bu ne bir merkeze ne de bir çevreye sahip olmamak, dolayısıyla bir daire olmamaktır. Getirilen açıklamanın bir yarısı diğer yarısını feshediyor. Böylece geriye kuru gürültüden başka ne kalıyor ki?

A. En nihayetinde olağan durumlarda bile böyle bilgece konuşuruz. Bir adamın eşi uzun ve sancılı bir hastalık döneminden sonra ölür. Adam aynı anda hem sevinçli hem de üzgün olduğunu söylüyor. Şimdi kendiyle çelişiyor mu? Çelişmediğini düşünmeliyim. Ya da birisi çıkıp birinin başka birini sevdiğini ve sevmediğini söylüyor. Veyahut bir şey yapabileceğini ve yapamayacağını... Ayrıca bir şeyin F olduğunu ve olmadığını... İki kavram bir araya gelir ve birbirini dışlamazlar. Bir bakıma Cusanus'un "tanımı" tarafsız olanın huzurunda entelektüel bir kekeleyemedir. Din adamı muhayyilesini başka türlü söze dökülemeyecek şeyleri, bu şekilde dile getirmekte kullanır. Çünkü onun söyleminin nesnesinin yolu, sıradan deneyimde birbirini dışlayan kategoriler içerisinde yer alan şeylerle kesişir. İşte tam da bu nedenle paradoksaldır.

B. Ben buna yolunu şaşırılmış bütünlük diyorum. Dil paradoksal olabilir, ama dünya değil.

A. Bilakis, uygun olan söyleme biçimini yakalamamız şartıyla, dil açıktır. O sarahaten bir gizemi tasvir ediyor ve dikkatimizi gizemliliğe çekmeye çalışıyor. Din dilinin temel kullanımı böyledir.

B. Şu an aramızdaki bu mesele açık görünüyor. Ancak analizinizi kabul edemiyorum.

¹⁹ Svetasvatara Upanishad, III, 19. trans. Max Müller, in Nicol Macnicol (ed.), *Hindu Scriptures* (Everyman's Library).

- A.** Bunun başlıca sebebi karanlık noktalar olmadığına dair *inancınız*.
- B.** Ne var ki haklı olsanız bile bu dinî bir inanç değil. Çünkü dinî inanç, karanlık noktalara inanma üzerine kuruludur. Bu beni dışarıda bırakıyor.
- A.** Eğer evren karanlık noktalardan âri olsaydı gerçekten de onun karanlık bir nokta olduğunu düşünmeliyim. Evren akla vurarak anlaşılabilseydi, bu ne büyük bir mucize olurdu! Sonuçta siz ve ben aynı fikirdeyiz.
- B.** Hiç de bile!

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 2022

Cilt | Volume: 5 - Sayı | Number: 2

NAVID KERMANI, *TANRI GÜZELDİR, -KUR'AN VE ESTETİK DENEYİM-*, ÇEV. BARIŞ TANYERİ, KAPI YAYINLARI, 2022

Duygu AKSOY, Dr.

duyguyoska@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8869-1907>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başyuru Tarihi | Date Received: 19.05.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 30.11.2022

Atıf | Cite As

AKSOY, D. "Navid Kermani, Tanrı Güzeldir, -Kur'an Ve Estetik Deneyim-, Çev. Barış Tanyeri, Kapı Yayınları, 2022". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/2 (Aralık 2022): 254-259.

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.

**NAVID KERMANI, TANRI GÜZELDİR, -KUR'AN VE ESTETİK
DENEYİM-, ÇEV. BARIŞ TANYERİ, KAPI YAYINLARI, 2022**

Duygu AKSOY

Kur'an Estetiği Batı'da son dönemde büyüyen ve gelişen bir alan olarak karşımıza çıkıyor. Bu alana önemli bir katkı sunduğunu düşündüğümüz isimlerden biri de İran asıllı Alman yazar ve akademisyen Navid Kermani. Yazarın *Tanrı Güzeldir-Kur'an ve Estetik Deneyim* adlı eseri Kapı Yayınları tarafından Barış Tanyeri çevirisiyle dilimize kazandırıldı. Kermani 1997 senesinde Bonn Üniversitesi'nin İslam Araştırmaları bölümünde tez olarak sunduğu bu eserinde Kur'an'ın estetik alımlanışını (*reception*) merkeze koyan fenomenolojik bir çalışma ortaya koyuyor.

Yazar altı bölümden oluşan oldukça hacimli eserinin önsözünde Kur'an'ın estetik alımlanışının Müslümanlar için çok âşikar olduğunu, buna rağmen oryantalist yazarların bu konuya duyarsız kaldıklarını öne sürmektedir. Bu konunun dilbilimciler arasında yeni yeni araştırılmaya değer bulunduğunu iddia eden Kermani, estetik bakışın bazı saldırılardan kurtulamadığını da ekler (s.16). Kermani kitabın önsözünde Batı'da sıradan bir araştırmacının bile, Kur'an'ın tercüme edilemez oluşunu savunan Müslümanları kapalı görüşlü ve tutucu olmakla suçladığını iddia eder (s.17). Kur'an'ın estetik boyutunun küçümsendiğini göstermesi açısından eserin önsöz bölümü oldukça önemli iddialar barındırıyor.

Kitabın temel argümanına baktığımızda ise, dinlerin bir estetiği olduğu önermesini incelemek durumundayız. Dinlerin duyusal deneyime oldukça açık olduğunu söyleyen yazar, bütün dinlerin az ya da çok estetik boyutlara sahip olduğunu söyler. Dinler ona göre soyut sözcüklerle değil, mitlerle ve imgelerle konuşur ve mensuplarını da seslerin, imgelerin albenisi veya ritüellerinin cazibesi ile etkiler. Bu durumun İslam dini için çok daha belirgin bir özellik olduğunu iddia eden Kermani, İslam'ın ilk dönemlerindeki estetik alımlanışı Arap şairlerin Kur'an'a verdiği tepkiler üzerinden resmetmeye çalışır.

Kermani kitabın birinci bölümü olan "İlk İman Edenler" başlığında Arap şairlerin en büyüğü kabul edilen Lebîd b. Rebîa'nın İslam'ı kabul etme hikayesine yer verir. Rivayete göre şiirleri Kâbe'nin kapılarını süsleyen Lebîd b. Rebîa, Kur'an'ın ikinci sûresinden bir bölüm okuması istendiğinde alay etmek niyetiyle Kabe'ye asılan ayetleri okumaya başlar. Fakat başlar başlamaz bu sözlerden büyülenip oracıkta İslam'ı kabul eder (s.23). Yazar eserde Lebîd'in yaşadığına benzer birçok örnek ve dinî rivayet aktarmakta, Kur'an'ı iştir iştirmez ağlayan, bağırarak, birden mest olan kişilerin hikayelerini Kur'an metninin estetik zaferi için bir delil olarak sunmaktadır.

Ona göre Müslüman yazarların çoğu, İslam'ın yedinci yüzyıldaki yayılışının en kritik faktörünün bu edebî zafer olduğunu kabul ederler (s.25).

Kermani'nin anlatılan bu din değiştirme vakalarının gerçekte yaşanıp yaşanmadığının bir önemi olmadığına dair iddiaları eserin en tartışmalı meselesi gibi görünmektedir. Yazar "Hatırlanan Tarih" adlı bölümde bu iddiasını Jan Assmann'ın görüşlerine atıflarla kanıtlamaya çalışır. Assmann'a göre, grup kimliği ortak anıların yeniden üretimine bağlıdır. Grubun hafızasının temeli ise nörolojik değil, kültürel'dir.¹ Dolayısıyla bir toplumun kolektif hafızasında mitler önemli bir yere sahiptir. "Hatırlanan geçmiş ister gerçek ister kurgu olsun mittir" sözü mitin kolektif hafızadaki önemini vurgular. Assmann, "kolektif hafıza, kurgu olarak geçmiş (mit) ve gerçek olarak geçmiş (tarih) ayrımı yapmaz", der.² Assmann'ın kolektif hafızayla ilgili görüşlerinin birçoğunu benimsediğini gördüğümüz Kermani, bir kültürü anlamak için tarih tarafından net bir şekilde çelişkili görülen anlatılar da eğer ki topluluğun bilincinde "geçmiş" olarak yer etmişse incelenmelidir görüşüne sahip çıkmaktadır.

Kolektif hafızada mitlerin önemine yapılan bu vurgu eserin tamamında anlatılan hikayelerin gerçeklikleriyle ilgili meseleyi fazla önemsiz kılmaktadır. Bir dinin doğru anlaşılabilmesi ve yaşanabilmesi için ilk yayıldığı zamanlardaki vaka ve hadiselerin gerçekten yaşanıp yaşanmadığının tespit edilmesi veya en azından gerçekliğinin tartışılabilmesi gerekir. Kültürel hafızada yer etmesine rağmen doğru olmayan bir hikayenin yayılması olumlu olabileceği gibi olumsuz etkiler de yaratabilir.

Arapların dille kurdukları ilişkiye baktığımızda ilk etapta abartılı görünen ani din değiştirme vakalarının çoğunun gerçekten yaşanmış olabileceği düşünülebilir. Bugüne kadar şiire olan düşkünlükleriyle tanıdığımız Arapların; genelde sözcükleri çok iyi kullanan, hitabet sanatını oldukça iyi bilen bir halk oldukları kabul edilir. Öyle ki, yazarın da ifade ettiği gibi, Nizâr Kabbâni Arapları "şiir soluyan halk"³ olarak nitelendirir. Dolayısıyla, Kur'an'ın şiirselliği Arapları bizim tahmin edebileceğimizden daha fazla etkilemiş olabilir. Yazar da bu duruma dikkat çekmek için Arapların dille ve şiirle kurdukları ilişkiyi detaylı bir şekilde açıklamıştır (s.35). Örneğin birinci bölümde yazar, Câhız'ın *Hucecû'n-Nübüvve* adlı eserine atıfla Allah'ın her peygambere halkının en çok değer verdiği beceriyi verdiğini iddia eder. Câhız, ünlü eserinde "nasıl ki büyü'nün önemli olduğu dönemlerde Allah Hz. Musa'ya yılana dönüşen bir âsâ vermişse belâgatin çok değerli olduğu Araplar için de şiirsel bir metin vahyedildiğini" öne sürer.⁴ Kermani Kur'an'ın estetik mucizesiyle ilgili argümanlarını daha da kuvvetlendirmek için Amerika'da Arap kültürünün

¹ Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 72.

² Assmann, *Cultural Memory*, 59.

³ Nizâr Kabbâni, *Kıssatî me'a' eş-Sîr* (Yeri belirsiz: Basım yeri yok, 1393/1973), 14.

⁴ Ayrıca bk. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, "Hucenu'n- Nübüvve", *Resâilu'l Câhiz*, ed. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l Hâncî, 1399/1979), 3/223-281.

tanınmasında önemli katkıları olan oryantalist yazar Philip K. Hitti'nin "Müslümanlar inançlarının sahlılığını savunurken en güçlü argüman olarak Kur'an'ın icâzını öne sürüyorlar, İslam'ın zaferi belirli bir dereceye kadar bir dilin ve daha da spesifik olursak bir kitabın zaferiydi"⁵ ifadelerine yer verir.

Kermani eserinde öncelikle vahyin estetik boyutunun Kur'an dışı belgelerle onaylandığını anlatmaktadır. Kur'an dışı örneklerin ilki olarak, yukarıda da bahsettiğimiz gibi ani din değıştirme vakalarını gösterir. "Kur'an'ın inkar edilemeyen doğaüstü dilsel gücü tüm şiddetli düşmanlarının kalbini fethetmesinde kolaylıkla görülebilir" diyen yazar, Kur'an okunduğu an din değıştiren kişilerin hikayelerine, örneğin Hıristiyanlıkta, neredeyse hiç rastlamadığımızı söyler (s.63). Dolayısıyla yazar, Kur'an metninin edebî üstünlüğü ve bu metne verilen estetik tepkiler İslam dini için kritik bir özelliktir demektedir. Yazarın "Arapça o kadar gelişmiş bir dildi ki Hz. Muhammed döneminde Arapça kendini ifade edememek dilsiz olmakla aynı şey kabul edilirdi" (s.130) tarzındaki ifadeleri kullanması, Kur'an'ın çeviride kaybettiklerinin ne derece önemli olduğunu da göstermektedir. Kermani estetik mucizenin sadece Kur'an dışı belgelerle değil, bizzat Kur'an'ın kendisi tarafından da belgelendiğini söyler. Özellikle Zümer Sûresi 23. ayete baktığımızda dilsel üstünlük argümanını rahatlıkla doğrulayabileceğimizi düşünen yazar, "*Allah kendi içinde uyumlu, gerçekleri tekrar tekrar dile getiren bir kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi..*" ayetini örnek göstererek buna benzer ifadelerin Kur'an'da birçok yerde geçtiğini hatırlatır.

İslam öncesi dönemlerde dilsel yetenekler insan-ı kamil'in en önemli yetilerinden biri olarak kabul edilmekteydi. Bu nedenle şairler, toplum içerisinde en yüksek mertebeye sahipti. İlkel topluluklar için de şairlik yalnızca bir sanat veya hoş bir uğraş değil doğaüstü bilgi kaynağıydı (s.132). Yazar bu nedenle insanlık tarihinin uzun bir bölümünün aslında "şiiir tarihi" olduğunu söylemektedir. Fakat Kur'an bir şiiir midir? tartışmasına geldiğimizde Kermani'nin iddiası onun bir şiiir olmadığı yönünde ilerler. Kur'an metni estetik kusursuzluğuna rağmen içeriğiyle daha farklı bir hedefe yönelmiştir diyen yazar, şiiirsel işlev Kur'an'ın hemen her yerinde karşımıza çıksa da onun tarzının şiiir türünü de aşan bir nitelik taşıdığını iddia eder. Kur'an'a hem biçimsel hem de içeriksel olarak tüketilemeyen bir metin gözüyle baktığımızda inanan kişi onu her okuduğunda yeni bir keşifle karşılaşır. Yazar tüm bu estetik zevke rağmen Müslümanlar için Kur'an metninin amacı ve mesajı asla sanatsal değildir demektedir. Ona göre Kur'an'ın mesajı ideolojik, dinî ve sosyal bir devrimi hedefler. Estetik gücü yalnızca Kur'an'ın hakikatının doğal bir ifadesi ya da kutsal kökeninin delili olabilir (s.252-58).

Kuran'ın yukarıda bahsettiğimiz bu sanatsal gücü ve benzersizliği, onu diğer sanatlarla nasıl ilişkilendireceğimizi de önemli kılar. Kermani bu meseleyi de ayrı bir başlıkta incelemeyi uygun görür. Örneğin, Kur'an'ın müzikten kesin bir şekilde

⁵ Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1951), 91.

ayrılması için tecvid ilmi üretilmiştir diyen yazar, tecvid kodeksinin kutsal metni insan eliyle yapılan müziğin sınırlarına hapsetmekten kurtarmaya yönelik bir girişim olduğunu söyler. Benzer şekilde kitapta bir bölümde incelenen Cürçani'nin *Nazm Nazariyesi* de Kur'an'ın estetik mucizesinin spesifik doğasını incelemeyi hedeflerken onu diğer türlerden ayırabilmenin şifrelerini vermektedir. "Kuran her ne kadar şiir değilse de şiiri ve Kur'an'ı ayrı ayrı anlayabilmeliyiz" diyen Cürçâni, yazara göre Allah'ın poetikasını soruşturmaya girişir. Kur'an incelemelerini edebiyat araştırmalarıyla birlikte uygulayan Cürçâni Kur'an'ı Arapça şiir ışığında anlamaya çalışır. Hatta Cürçâni daha da ileri giderek sıradan Müslümanlardan bile bir edebiyatçı gibi uzmanlık ister, çünkü ona göre Kur'an'ın mesajına ve mucizevi doğasına ancak onun poetikasını iyi anlamakla ulaşabiliriz (s.384-85). Kermani bir itirafla "Kur'an'ın muazzam bir mucize olduğunu ilk kez Cürçâni'yi okurken fark ettim" demektedir. Bu nedenle kitapta icaz teorisyenleri arasında en hassas ve en başarılı çalışmalara sahip olduğunu düşündüğü Cürçâni'nin fikirlerine oldukça fazla yer vermektedir.

Cürçânî şiir ve Kur'an incelemelerinde "bir sözcük bir şiirde veya Kur'an'da bir yerde münasip dururken başka yerde hiç de öyle durmuyor" demektedir. Ona göre, bir sözcük uygun yerde olduğunda güzelliğini yaratır. Bu yüzden bir hitabın nazmı tıpkı bir kilim dokuması veya renkli ipliklerin kombinasyonu gibi okunmalıdır. Cürçâni aynı şekilde "biçim ve içerik birbirini besler konumdadır" demektedir. Dolayısıyla hiçbirine birbirine üstün değildir. Cürçâni bu nedenle şiir bilgisini muhafaza etmenin önemini vurgular. Ona göre şiiri hoş görmemekten daha ayıbbı, kendi döneminde yaşanan gramer ilmine yönelik giderek artan kayıtsızlıktır (s.380-87).

Eser Kur'an'ın estetik mucizesine dair argümanlarını güçlendirmek için son bölümü "Kur'an'ın Sûfiler Üzerindeki Etkisi"ne ayırır. Yazara göre kutsal kitabın melodisine en coşkulu tepkileri verenler şüphesiz sûfilerdir. Andre Breton'un dediği gibi, "güzellik sarsıcı olacak, yoksa hiç olmayacak" sözüne benzer bir durumu tecrübe edercesine hareket eden sûfiler, Kur'an metnine büyük tepkiler vermiş, birçoğu baygınlık geçirmiş, kendini kaybeder gibi olmuşlardır (s.532). Yazara göre, sûfilerin çoğu zaman abartılı olsa da eşsiz tepkileri onların Kur'an kıraatine karşı hassasiyetlerini ortaya koyar. Kermani'ye göre bunun sebebi sûfilerin ilahi sesin bir yankısı olarak gördükleri müziğe çok fazla önem atfetmeleridir. Yazar Doğu toplumlarında sesin büyüüne karşı bir hassasiyet olduğunu kabul eder. *Binbir Gece Masalları*'nda kahramanların bir kadının söylediği şarkıyı duyup bayıldıklarına dair bir örnek üzerinden düşündüğümüzde sûfilerin tepkileri anlamlı olabilir. Sûfiler peygamberin kendisinin de müzik ve şiir dinletisi tutkunu olduğunu iddia ederler. Sûfizme karşı olanlar ise bu tarz hadislerin otantisitesine her zaman karşı çıkmaktadır. Bu noktada, Kur'an'ın güzel sesle okunması gerektiğine yapılan aşırı vurgular, metnin biçimsel kusursuzluğuna gölge düşürebilir gibi gözükse de Kermani bu durumu bir sorun olarak görmez. Kristina Nelson'un dediği gibi "Kutsal algılamanın aracı melodidir. Büyük sanat bu noktada vuku bulur" (s.587). Kermani'ye göre, de metnin güzel okunması gerektiği Müslümanların vahiy konseptinin estetik

boyutuyla yakından ilgilidir.

Ana hatlarıyla özetlemeye ve tanıtmaya çalıştığımız Navid Kermani'nin *Tanrı Güzeldir- Kur'an ve Estetik Deneyim* adlı eseri okuyucuyu fenomenolojik bir okumaya davet ederek, Kur'an araştırmalarında farklı bir bakış ortaya koymayı başarmaktadır. Akademik bir çalışma olsa da, kitabın ana iddiası oldukça basit ve anlaşılır argümanlarla verilmeye çalışılmış. Fakat eser gerçekte Kur'an metninin "ne olduğu" ile ilgilenmeyip, Müslümanların Kur'an'ı nasıl algıladığına odaklanmaktadır. Eser, bu bakış açısıyla tekrar düşündüğümüzde, estetik alımlanışın Kur'an'ı anlamada ne kadar merkezi olduğunu görmemizi ve estetik meseleleri kültür tarihi okumalarıyla birlikte yeniden okumamızı sağlayacaktır.

RELIGION & PHILOSOPHICAL RESEARCH

e-ISSN: 2667-6583

DECEMBER 2022 • VOLUME 5 • NUMBER 2