

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

e-ISSN: 2667-6583



ARALIK 2024 • CİLT 7 • SAYI 2

Din ve Felsefe
Araştırmaları



Religion and Philosophical
Research

e-ISSN 2667-6583

Aralık 2024

Cilt: 7 | Sayı: 2

December 2024

Volume: 7 | Number: 2

Din ve Felsefe Araştırmaları

e-ISSN 2667-6583
Aralık 2024 | Cilt 7 • 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, Doç. Dr.

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

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

Uluslararası Editör | International Editor
Dr. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board
Abdulkadir TANIŞ, Dr.
Ahmet Erhan ŞEKERCİ, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Doç. Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi - TR
Engin ERDEM, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Hüseyin Taha TOPALOĞLU, Dr.
Hitit Üniversitesi - TR
Kemal BATAK, Prof. Dr.
Sakarya Üniversitesi - TR
Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Muammer İSKENDEROĞLU, Prof. Dr.
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi - TR
Nebi MEHDİYEV, Prof. Dr.
Trakya Üniversitesi - TR

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

Danışma Kurulu | Advisory Board
Abdülkadir 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 Sıdıka OKTAY, Prof. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi - TR
Bilal BAŞ, Prof. 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.
Sınop 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

Religion and Philosophical Research

e-ISSN 2667-6583
December 2024 | Volume 7 • Number 2

İlhan KUTLUER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Jeffrey J. JORDAN, Prof. Dr.
University of Delaware - USA
Mehmet Cüneyt KAYA, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Mehmet S. AYDIN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - TR
Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr.
Dokuz Eylül Üniversitesi - TR
Muhsin AKBAŞ, Prof. Dr.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - TR
Necip TAYLAN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - TR
Osman Caner TASLAMAN, Prof. Dr.
Yıldız Teknik Üniversitesi - TR
Ömer TÜRKER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Philip GOODCHILD, Prof. Dr.
University of Nottingham - UK
Recep ALPYAĞIL, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Rifat ATAY, Prof. Dr.
Akdeniz Üniversitesi - TR
Selahaddin Halilov, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - AZ
Sergey 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, Prof. 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 bir başka yerde yayımlanamaz.

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

Adres | Address

Kısıklı Mahallesi, Abdipaşa Sk. No: 14/A Üsküdar / İSTANBUL / TÜRKİYE
dfa.dfd.org.tr

İletişim | Contact

dfa@dfd.org.tr

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

AHLAKİ ŞANS ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Study on Moral Luck

Sevgi ÇAKIR

55-69

META-TEOLOJİ VE ZORUNLU VARLIK TEOLOJİSİ ÜZERİNE

On Meta-Theology and the Theology of Necessary Existent

Afra KONYALI

70-90

AUGUSTINUS FELSEFESİNDE “ARA VARLIK” OLARAK İŞARET (SİGNUM) VE DİLSEL İŞARET

The Sign as “Intermediate Being” in Augustinian Philosophy and The Linguistic Sign

Merve Nur YAMAN

91-109

Kitabiyat | Book Review

İSTATİSTİKLERLE TÜRKİYE’DE KADIN CİNAYETLERİ 2019-2022

Esra TUYSUZ

111-116

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE PSİKOLOJİ VE PSİKOTERAPİ SAĞLAM TEMELLER VE YENİ UFUKLAR

Emine Beyza GÜNEŞ

117-122

Söyleşi | Interview

MUN’İM SİRRY İLE SON DÖNEM BATILI KUR’AN ARAŞTIRMALARI ÜZERİNE BİR SÖYLEŞİ

Ersin KABAĞCI

124-137

MAKALELER



ARTICLES

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

e-ISSN: 2667-6583

Aralık 2024 | December 2024

Cilt | Volume: 7 - Sayı | Number: 2

AHLAKİ ŞANS ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Study on Moral Luck

Sevgi ÇAKIR

sevgicakir0632@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-8004-0787>

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 02.10.2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 06.12.2024

Atıf | Cite As

Çakır, Sevgi. "Ahlaki Şans Üzerine Bir İnceleme". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 7/2 (Aralık 2024): 55-69.

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.

AHLAKİ ŞANS ÜZERİNE BİR İNCELEME

Sevgi ÇAKIR

ÖZ

Ahlaki şans, genel olarak şans, ahlaki bir fark oluşturduğunda ortaya çıkar. Aynı zamanda ahlaki şans ahlaki değerlendirme ile ilişkilidir. Ahlaki şans ile ilgili yaklaşımlar ve düşünceler daha çok çağdaş felsefede canlı ve etkili bir şekilde tartışılmıştır ve günümüzde de bu tartışmalar devam etmektedir. Bu tartışmalarda ahlaki şans düşüncesi genellikle sorumluluk kavramı ile birlikte açıklanmaktadır. Bu bakımdan bu makalede ahlaki şans düşüncesi çağdaş felsefe içinde tartışılacaktır. Çağdaş felsefede ahlaki şans genel olarak çeşitli örnek vakalar ve önermeler üzerinden açıklanmaktadır. Bu açıklamalarla ilgili olarak çeşitli yorumlar ve itirazlar özellikle Thomas Nagel'in ve Bernard Williams'ın aynı adı taşıyan "Moral Luck" başlıklı makalelerinin yayınlanmasından sonra hız kazanmıştır. Ahlaki şans ile ilgili fikirler yeni olmasa da Nagel ve Williams, bu fikirlerin özellikle çağdaş felsefede oldukça geniş bir literatür oluşturmasında etkili olmuşlardır. Bu bakımdan bu makalenin konusu ahlaki şans ile ilgili görüşleri, iddiaları ve yaklaşımları açıklamak, bunların makul olup olmadıklarını tartışmaktır. Bunu yaparken zaman zaman bu açıklamalara getirilen itirazlara ve yorumlara yer verilecektir. Bu makalenin iddiası, ahlaki şansın varlığına dair Nagel'in ve Williams'ın iddialarının ahlaki şans tartışmalarını çıkmaza sürüklediği ve ahlaki şansın varlığını inkâr edenlerin iddialarının yetersiz olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş Felsefe, Ahlaki Şans, Sorumluluk, Nagel, Williams.

A Study on Moral Luck

ABSTRACT

Moral luck generally occurs when luck makes a moral difference. At the same time, moral luck is related to moral evaluation. Approaches and ideas about moral luck have been vividly and influentially debated mostly in contemporary philosophy and continue to be debated today. In these debates, the idea of moral luck is usually explained together with the concept of responsibility. Therefore, in this article, the idea of moral luck will be discussed within contemporary philosophy. In contemporary philosophy, moral luck is generally explained through various cases and propositions. Various interpretations and objections to these explanations have gained momentum especially after the publication of Thomas Nagel's and Bernard Williams' articles of the same name titled "Moral Luck". Although the ideas about moral luck are not new, Nagel and Williams have been instrumental in the creation of a large literature on these ideas, especially in contemporary philosophy. In this respect, the subject of this article is to explain the views, claims and approaches to

moral luck and to discuss whether they are plausible or not. In doing so, it will occasionally include objections and comments to these explanations. The claim of this article is that Nagel's and Williams' claims about the existence of moral luck have led the moral luck debate to an impasse and that the claims of those who deny the existence of moral luck are insufficient.

Keywords: Contemporary Philosophy, Moral Luck, Responsibility, Nagel, Williams.

GİRİŞ

Ahlaki şans, genel olarak şans, eylemlerde ahlaki bir fark oluşturduğunda ortaya çıkar ve yapılan eylem, ahlaki şans vakası olarak tanımlanır.¹ Aynı zamanda ahlaki şans kişinin kontrolü dışındaki faktörler nedeniyle övülmeye veya suçlanmaya layık olma derecesinin -yani ahlaki değerlendirmesinin- değişmesi şeklinde ifade edilir.² Ahlaki şans ile ilgili tartışmalar, ahlaki şans vakalarının ortaya çıkmaması gerektiği yönündeki yaygın sezgi ile bu tür vakaların ortaya çıkmasını engellemenin imkânsız olduğu fikri arasındaki çatışmadan kaynaklanmaktadır.³

Ahlaki şans ile ilgili çalışmalar yeni olmasa da özellikle çağdaş felsefede Thomas Nagel'in ve Bernard Williams'ın makalelerinin ardından etkili ve canlı bir şekilde yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Nagel'in "Moral Luck" başlıklı makalesi, Williams'ın "Moral Luck" başlıklı makalesine bir yorum olarak yazılmıştır. Bu makaleler, çağdaş tartışmaların ana kaynağını oluşturmaktadır. Nagel, söz konusu makalesinde ahlaki şans ile ilgili çeşitli faktörlere değinerek adından söz ettirmiştir. Genel olarak ise her iki çalışmada da ahlaki şans ile ilgili aynı problem ele alınmaktadır. Bu problem, şansın ahlaki bir fark oluşturup oluşturmayacağıdır. Ahlaki farklılık ise oldukça geniş bir açıklamayı barındırdığı için en iyi bilinen farklılık, kişinin ahlaki anlamda sorumlu olduğu eylemdeki farklılıktır. Ancak şansın hem eylemlerin ahlaki anlamda gerekçelendirmesini hem de genel olarak kişinin ahlaki yönden iyi ve kötü olma statüsünü etkilediği öne sürülmüştür.⁴

Ahlaki şans ile ilgili olan bir diğer önemli husus da kişinin geçmişte yaptığı bir eylemden dolayı ahlaki yönden değerlendirilebilmesi için o kişiden bağımsız unsurların varlığını dikkate almayı gerektiren ahlaki bir ilkenin varlığıdır. Bu ilke, *Kontrol İlkesi (Control Principle)* olarak adlandırılmaktadır. Kontrol İlkesi'ne göre sadece değerlendirildiğimiz şey bizim kontrolümüz altındaki faktörlere bağlı olduğu ölçüde ahlaki yönden değerlendirilebiliriz. Daha çok sezgisel anlamda ikna edici olan bu ilkenin sonucuna göre iki kişi geçmişte yaptıkları bir eylemle ilgili olarak

¹ Andrew Michael Latus, "Moral Luck", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Erişim: 21 Ağustos 2024).

² Philip Swenson, "Equal Moral Opportunity: A Solution to the Problem of Moral Luck", *Australasian Journal of Philosophy* (2021), 1.

³ Latus, "Moral Luck".

⁴ Latus, "Moral Luck"; Rui Rego, "Oedipus's Responsibility: The Problem of Moral Luck According to Bernard Williams and Thomas Nagels", *Athens Journal of Humanities & Arts* 10/2 (Nisan 2023), 93.

aralarındaki farklılıklar kontrolleri dışındaki faktörlerden kaynaklanmışsa ahlaki yönden farklı şekilde değerlendirilmemelidir.⁵

Kontrol İlkesi ve bu ilkenin uygulanmasının sonuçları sadece kendi içinde makul olmakla kalmayıp aynı zamanda belirli vakalara verilen tepkilerden de destek buluyor gibi görünmektedir. Örneğin, ayağımıza basan bir kadının başka biri tarafından basitçe itildiğini öğrenirsek onu suçlama eğilimimiz muhtemelen ortadan kalkar. Bunun nedeni, birini kendi kontrolünde olmayan bir şeyden sorumlu tutma konusundaki isteksizliğimizdir. Aynı zamanda, ahlaki değerlendirmelerimizin nesnelere, failerin kontrolü dışındaki faktörlere bağlı olduğu sayısız durum da vardır.⁶

Nagel bununla ilgili olarak kişinin yaptıklarının önemli bir kısmı onun kontrolü dışındaki faktörlere bağlıysa ve yine de ona bu açıdan ahlaki yargının bir nesnesi olarak davranmaya devam ediyorsak buna ahlaki şans denebileceğini ifade eder.⁷ Basitçe Nagel'e göre ahlaki şans, kişinin ahlaki konumunun şans tarafından etkilenemeyeceği sezgisi ile şansın kişinin ahlaki konumunu belirlemede önemli, hatta temel bir rol oynama olasılığıdır. Nagel, sezginin doğru olduğunu ve ahlak kavramının temelinde yattığını öne sürer ancak aynı zamanda şansın, kişinin ahlaki konumunu kaçınılmaz olarak etkileyeceği görüşünü de onaylar. Bu da onu ahlak kavramında gerçek bir paradoks olduğundan şüphelenmeye iter. Nagel'in ahlaki şans ile ilgili fikrinin şansa ilgili bir sorun olarak mı yoksa kontrolle ilgili bir sorun olarak mı düşünüldüğü zaman zaman belirsiz olabilmektedir. Başka bir deyişle, Nagel'in üzerinde durduğu noktanın, kişinin ahlaki konumunu belirlemede şansın bir rol oynuyor gibi görünmesi mi yoksa kişinin kontrolü dışındaki faktörlerin ahlaki konumunu etkiliyor gibi görünmesi mi olduğu belirsiz olabilmektedir.⁸

Andrew Michael Latus, her iki fikrin de geçerli olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre Nagel, şansın kontrolün olmadığı yerde var olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Latus, Nagel için kontrolle ilgili sorun ile şansa ilgili sorunun aynı olduğunu düşünür. Ancak önemli olan nokta, Nagel'in şansın nasıl analiz edildiğinden ziyade, ahlaki bir fark oluşturması durumunda gerçek bir sorun olduğunu düşünüyor gibi görünmesidir.⁹ Dana Kay Nelkin ise Kontrol İlkesi ile olan çatışmayı daha da keskin bir şekilde ortaya koymak için ahlaki şans, failin değerlendirildiği eylemin önemli bir kısmının kendi kontrolü dışındaki faktörlere bağlı olmasına rağmen ahlaki yargının bir nesnesi olarak doğru bir şekilde ele alındığında ortaya çıktığını ifade eder.¹⁰

⁵ Dana Kay Nelkin, "Moral Luck", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim: 21 Ağustos 2024).

⁶ Nelkin, "Moral Luck".

⁷ Thomas Nagel, *Mortal Questions* (USA: Cambridge University Press, 1979), 26.

⁸ Latus, "Moral Luck".

⁹ Latus, "Moral Luck".

¹⁰ Nelkin, "Moral Luck".

Ahlaki şansın varlığına inanan oldukça fazla düşünür vardır. Onlar örneğin, cinayet işleyenleri, sadece cinayete teşebbüs edenlerden daha fazla suçluyor gibi görünmektedir. Cinayet işlemeye teşebbüs edenlerin eylemi gerçekleştirememelerinin nedeni, hedeflenen kişinin beklenmedik bir şekilde ayağının takılması ve olay sırasında yere düşmesi olsa bile sonuç olarak genellikle verilen örnekteki gibi hem eylemi yapan hem de eylemi yapamayan için aynı şekilde düşünülebilir.¹¹ Peki, ahlaki yargılar şanstın bağımsız olabilir mi? Failin geçmişte yaptığı eylemden dolayı ahlaki sorumluluğunun, failin eylemi üzerindeki kontrol ilkesinden ayrılamaz olduğu görülmektedir. Ancak ahlaki yargının nesnesini (failler, eylemler) analiz ettiğimizde, değerlendirmemiz şans unsurlarına göre değişir. Bunu Nagel'in önerdiği bir örnekle açıklamak mümkündür. Örneğe göre iki fail öldürme niyetiyle bir kişiyi vurmayı amaçlamaktadır. Birinci durumda fail, mermi bir kuşa isabet ettiği için hedefi vuramaz. İkinci durumda fail bir önceki failden farklı olarak ateş ederek hedefini vurur.¹²

Bu iki fail hakkındaki ahlaki yargımız farklıdır çünkü iki vakayı ahlaki açıdan aynı düzeyde yanlış olarak değerlendirmeyiz. Ancak eğer durum böyleyse ahlaki yargıların şansa, yani fail tarafından kontrol edilmeyen bir dış faktöre göre farklılık gösterdiğini kabul etmiş oluruz. Örnekteki iki failin de niyetleri ve eylemleri değişmez. Değişen, koşullar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sonuçlardır. Her iki eylem için farklı bir değerlendirme yaparsak yalnızca failin kontrol edebildiklerini yargılamadığımız ortaya çıkar. Çünkü her iki failin kontrolüne bağlı olan niyetleri aynıdır. Bunlardan birinin gerçekleşip diğerinin gerçekleşmemesi şans eseri ortaya çıkan bir faktöre bağlıdır.¹³ Şans ile ilgili bu tür vakaların hepsi Nagel'in de belirttiği gibi eylemlerimizi, niyetlerimizi ve bizim dışımızda olan faktörleri etkileyen şans türleri ile açıklanmaktadır. Ahlaki yargıya müdahale eden şans unsurları ayırt edilebilir ve farklı kategorilere ayrılabilir. Bunlar *sonuçsal (resultant)*, *duruma bağlı (circumstantial)*, *kurucu (constitutive)* ve *nedensel (causal)* şanstır.¹⁴

Sonuçsal şans, olayların ortaya çıkış biçimindeki şanstır. Yukarıdaki örnekte verilen olaylar bu şans türüne girmektedir. Bu gibi durumlarda kişiler aynı niyetlere sahiptir, aynı planları yapmışlardır ancak sonuç farklıdır ve bu nedenle her ikisi de sonuçsal şansa bağlıdır. Farklı sonuçlar farklı ahlaki yargıları tetiklemektedir. Her iki durumda da kişilere farklı ahlaki değerlendirmeler yapıyorsak o zaman bir ahlaki şans vakası ortaya çıkıyor demektir.¹⁵ Bununla ilgili olarak Williams bir belirsizlik altında karar verme vakası örneğini verir. Örneğe göre büyük bir ressam olup

¹¹ Nelkin, "Moral Luck".

¹² Rego, "Oedipus's Responsibility: The Problem of Moral Luck According to Bernard Williams and Thomas Nagels", 91.

¹³ Rego, "Oedipus's Responsibility: The Problem of Moral Luck According to Bernard Williams and Thomas Nagels", 91-92.

¹⁴ Nelkin, "Moral Luck"; Rego, "Oedipus's Responsibility: The Problem of Moral Luck According to Bernard Williams and Thomas Nagels", 94.

¹⁵ Nelkin, "Moral Luck"; Nagel, *Mortal Questions*, 28-29; Rego, "Oedipus's Responsibility: The Problem of Moral Luck According to Bernard Williams and Thomas Nagels", 94-95.

olmayacağını bilmeden ailesinden ayrı bir yerde yaşamayı tercih ederek resim yapan Gauguin adındaki kişi için iki ihtimal vardır; birinci ihtimale göre o bir şekilde büyük bir ressam olur, ikinci ihtimale göre bunu yapmakta başarısız olur. Williams'a göre Gauguin'i bu iki ihtimalden hangisi gerçekleşirse onun sonucuna göre yargılarız.¹⁶ Nagel bu örnek vakanın ahlaki bir durum oluşturmadığını ileri sürer. Nagel'e göre ahlaki şans sorunu ahlakın veya ahlaki yargılarımızın özünde ortaya çıkan bir paradokstur. Nagel kontrol ilkesinden vazgeçmez.¹⁷

Nagel'e göre duruma bağlı şans, kişinin kendini içinde bulunduğu koşullardaki şanstır. Nagel'in duruma bağlı şans türü bu bakımdan tesadüfî şans olarak da adlandırılmaktadır. Nagel, kendi kontrolleri dışındaki faktörlerden kaynaklanmasına rağmen ahlaki açıdan kötü eylemlerde buldukları için mahkûm edilmiş olan kişileri örnek verir. Bu insanlar çalıştıkları yerden başka bir ülkeye gönderilmiş olsalardı belki de güzel bir yaşamları olacaktı. Nagel bu kişilerin ahlaki yönden başka bir ülkedeki hayali durumlarından farklı bir şekilde değerlendirildiğinde dolaylı bir ahlaki şans vakası olduğunu ifade eder.¹⁸

Nagel kurucu şansını kişinin kim olduğu ya da sahip olduğu özellikler ve eğilimlerdeki şans olarak tanımlar. Genlerimiz, akranlarımız ve diğer çevresel etkilerin hepsi bizi biz yapan unsurlar olduğundan ve bunlar üzerinde herhangi bir kontrolümüz olmadığından, kim olduğumuz en azından büyük ölçüde bir şans meselesi gibi görünmektedir. Ayrıca nasıl hareket ettiğimiz kim olduğumuzla doğrudan ilgili olduğu için bu şansın varlığı, yaptığımız eylemlerin de şansa bağlı olmasını gerektirir. Örneğin bir kişiyi korkak, kendini beğenmiş ya da bencil olduğu için suçluyorsak ancak onun suçladığımız şekilde davranması kendi kontrolü dışındaki faktörlere bağlıysa o zaman kurucu bir ahlaki şans vakasından bahsedilebilir. Dolayısıyla bu durumda ahlaki değerlendirmenin nesnelere olan eylemin ve failin değerlendirilmesinde kurucu ahlaki şans Kontrol İlkesi'ni zayıflatır.¹⁹

Son olarak Nagel nedensel şans veya kişinin önceki koşullar tarafından nasıl belirlendiğini sorgulayan bir şans türünden bahseder. Nagel, nedensel ahlaki şansın ortaya çıkışının esasen klasik özgür irade problemi ile ilgili olduğuna işaret eder. Nagel'e göre konunun özgür irade bakımından sorun olmasının sebebi, eylemlerimizin kontrolümüz dışındaki faktörlerden dolayı çıkmış olduğunun düşünülmesidir. Eğer öyleyse o zaman ne eylemlerimizi ne de isteklerimizi özgürce gerçekleştirebiliriz.²⁰ Dolayısıyla bir yandan eğer eylemlerimiz kontrol edemediğimiz faktörlerin bir sonucuysa bunlar özgür eylemler değildir ve özgürlük

¹⁶ Nelkin, "Moral Luck"; Nagel, *Mortal Questions*, 28-29, 3.dipnot; Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 22-26; Williams'ın yukarıda verilen örneğine dair eleştiri ve yorumlar için ayrıca bk. Latus, "Moral Luck".

¹⁷ Rego, "Oedipus's Responsibility: The Problem of Moral Luck According to Bernard Williams and Thomas Nagels", 97.

¹⁸ Nelkin, "Moral Luck"; Nagel, *Mortal Questions*, 25-26.

¹⁹ Nelkin, "Moral Luck"; Nagel, *Mortal Questions*, 28, Rego, "Oedipus's Responsibility: The Problem of Moral Luck According to Bernard Williams and Thomas Nagels", 95.

²⁰ Nelkin, "Moral Luck"; Nagel, *Mortal Questions*, 28; Latus, "Moral Luck".

ahlaki sorumluluk için bir zorunluluk olduğundan bunlar uygun ahlaki eylemler değildir.²¹

Genel olarak şans türleri, ahlaki değerlendirme konusunda şüpheliğe yol açmaktadır. Örneğin duruma bağlı şans, niyetlerimizi bile etkiler, bu nedenle niyetlerimize göre değerlendirilemeyiz gibi bir sonuç çıkmaktadır. Kurucu şans ve nedensel şans, yaptığımız eylemlerde doğru bir şekilde değerlendirilemeyeceğimiz gibi bir sonuca yol açabilir. Çünkü kim olduğumuz ve dolayısıyla ne yapacağımız şansa bağlıysa Kontrol İlkesi'ne göre bu şeylerde bile düzgün bir şekilde değerlendirilemeyiz. Nagel'in belirttiği gibi failliğin ve ahlaki yargının alanı bir noktaya kadar daralıyor gibi görünmektedir. Eğer öyleyse o zaman günlük ahlaki yargılarımızı Kontrol İlkesi'nin daha dikkatli bir şekilde uygulanmasına uygun olarak basitçe gözden geçiremeyiz, daha çok Kontrol İlkesi'ne bağlı kalırsak herhangi bir ahlaki yargıda bulunmaktan kaçınmamız gerekir.²² Bu karışıklığı ortadan kaldırmak için ahlaki şans ile ilgili yaklaşımlara bakmak gerekir.

1. Ahlaki Şans ile İlgili Yaklaşımlar

Ahlaki şans ile ilgili genel olarak üç yaklaşım ortaya konmuştur. Bunlar (i) ahlaki şansın var olduğunu inkâr etmek, (ii) Kontrol İlkesi'ni reddederken veya kısıtlarken ahlaki şansın varlığını kabul etmek ve (iii) hem ahlaki şans türlerini inkâr ve kabul etmenin tutarsız olduğunu hem de ahlaki şans sorununun ortaya çıkmayacağını iddia etmek.²³

Ahlaki şansın varlığını kabul etmeyenlerin çoğu, ahlakın hayatımızdaki merkeziliğini korumaya çalışır. Ahlaki şansın varlığını inkâr eden birinin öncelikle görevi, ahlaki şansı açıklamaktır. Ahlaki şansın varlığı, Andrew Michael Latus'un *epistemik argüman (epistemic argument)* olarak adlandırdığı argümanla açıklanabilir.²⁴ Epistemik argümanda tüm örnek vakalarda şansın ahlaki bir fark oluşturduğu düşüncesi, epistemik farkı gösterir. Başka bir deyişle şans, belli bir vakanın ahlaki durumunu daha iyi veya kötü anlamamıza yardımcı olan durumdur. Epistemik argüman, şanslı ve şansız olarak görülen vakalardaki failleri eşit olarak suçlu görür.²⁵ Dolayısıyla öncelikle şansa odaklanarak durum değerlendirmeye başlanır. Epistemik argümana göre kişinin niyetinin ne olduğunu her zaman tam olarak bilemediğimiz için kişinin eyleminin sonucunda başarılı olup olmadığına bakarız. Bu nedenle faillelere yönelik farklı değerlendirmemiz, her biriyle ilgili farklı epistemik durumları gösterir. Dolayısıyla sonuçsal şans gibi dolaylı şans da failleri yargıladığımızda onların neyi hak ettiğini etkilemez. Argüman, kurucu veya nedensel

²¹ Rego, "Oedipus's Responsibility: The Problem of Moral Luck According to Bernard Williams and Thomas Nagels", 96.

²² Nelkin, "Moral Luck".

²³ Nelkin, "Moral Luck".

²⁴ Nelkin, "Moral Luck".

²⁵ Andrew Michael Latus, *Avoiding Luck: The Problem of Moral Luck and Its Significance* (Canada: National Library of Canada, 1998), 37, 44.

şansı kapsayacak şekilde daha da genişletilmesinin nasıl mümkün olduğunu görmek zor ve bu şekilde sınırlı olsa bile ahlaki şans sorununa yanıt vermenin iyi bir yoludur.²⁶

Ahlaki şans ikinci olarak sonuçsal şans ile açıklanır. Bunu benimseyenlere göre bir çocuğu öldüren bir sürücüye karşı ortaya çıkan hisler ile öldürmeyen sürücüye karşı oluşan hisler birbirinden farklı olacaktır ki bu da anlaşılabilir bir şeydir ve hatta uygun olan da budur. Uygun olmayan şey, onların davranışlarına ilişkin farklı ahlaki değerlendirmeler yapmaktır.²⁷ Bu, en iyi şekilde Williams'ın *failin pişmanlığı* (*agent-regret*) kavramı ile açıklanabilir. Williams'a göre kişinin yalnızca kendi geçmiş eylemlerine karşı hissedebileceği ve failin pişmanlığı olarak adlandırılan önemli bir pişmanlık türü vardır. Failin pişmanlığı, kişinin kasıtlı olarak yaptığı bir eylem nedeniyle sorumlu olduğu her şeye uzanabilir. Failin duyguları, failin yaptığı eylemi gören kişinin hissedebileceği gibi genel pişmanlıktan farklıdır ve farklı olduğu kabul edilir. Örneğin kendi hatası olmadan bir çocuğun ölümüne neden olan bir şoför, herhangi bir kişiden farklı hissedecektir. İnsanlar onu teselli ederken, onu bu duygu durumundan uzaklaştırmaya, his veya sorumlu olma konumundan çıkararak onu daha çok bir izleyici konumuna getirmeye çalışacaktır.²⁸ Ancak kişinin kendisini bir izleyici olarak düşünmesi için eylem üzerinde kontrolü olmaması gerekir. Bu örnek vakada ise durum bu şekilde değildir. Çünkü kişi dikkatli olmasına rağmen sonuç üzerinde bir kontrole sahip değildir ve yine de bu vakanın sadece seyircisi olamaz. Kişinin ahlaki yönden sorumluluğu tartışılabilir bile olaydan pişman olması beklenir. Dolayısıyla Williams'ın pişmanlık fikrine göre fail olanlardan dolayı üzgün değilse ve sorumluluğu olmasa bile bunun ahlaki olarak yanlış olacağı kabul edilir. Çünkü şansızlığa verilen tepkiler de önemlidir. Dolayısıyla ahlaki değerlendirme failin niyetine ve tavrına odaklansa da bunların yanında dış faktörlerin etkili olduğu eylemin sonuçlarına verilen ahlaki tepkiler de dikkate alınmalıdır.²⁹

Bu düşünceyi daha da ileri götürmek ve bir çocuğu öldüren failin bu eylemi yapmayan kişiden farklı şekilde tepki vermesini beklemenin ve hatta bunu talep etmenin makul olduğunu iddia etmek mümkündür. Örneğin Susan Wolf, failin eylem ve sonuçlarından sorumlu olması ile açıkladığı *isimsiz erdem* (*a nameless virtue*) fikrini ortaya koymuştur.³⁰ Bu tür erdem, fail eyleminin sonuçlarından sorumlu olmasa bile bir anlamda eyleminin sonuçlarından dolayı sorumluluk alma erdemidir. Hem failin hem de olayı gören kişilerin doğal olarak sahip olduğu ve hatta sahip olması gereken duygular, ahlaki şansın varlığına bağlayan yargılarla kolayca karıştırılabilir. Bu hisler ahlaki yargılardan ayrıldığı zaman ahlaki şans gerektiren yargılar ortadan kaldırılabilir.³¹

²⁶ Nelkin, "Moral Luck".

²⁷ Nelkin, "Moral Luck".

²⁸ Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, 27-28.

²⁹ Rego, "Oedipus's Responsibility: The Problem of Moral Luck According to Bernard Williams and Thomas Nagels", 98.

³⁰ Susan Wolf, "The Moral of Moral Luck", *Suny* (Erişim: 21 Ağustos 2024).

³¹ Nelkin, "Moral Luck"; Wolf, "The Moral of Moral Luck".

Ahlaki şansın varlığını inkâr edenlerden bazıları ahlaki dolaylı yoldan bir şans açıklaması getirerek ahlaki değerlendirmeler ile açıklamaktadır. Örneğin Norvin Richards, insanların farklı koşullarda ne yapacaklarına göre değerlendirilmeleri gerektiğini öne sürer. Ona göre insanlar karakterlerine göre değerlendirilmelidir.³² Michael J. Zimmerman ise şansın ahlaki sorumlulukla olan ilişkisini kabul etmemenin mantıksal sonuçlarına kadar uzanmasını önerir. Zimmerman, bazı kurucu şans türleri hariç dört tür ahlaki şansın imkanını kabul etmez. Zimmerman, sonuçsal şansın imkanını ilk olarak, eylemini şans eseri yapan kişinin, şans eseri aynı eylemi yapamayan kişiden daha fazla sorumlu olduğunu kabul ederek reddeder. Ancak Zimmerman'a göre iki kişi de aynı derecede sorumludur ve Kontrol İlkesi'nin uygulanması gereken ahlaki değerlendirme türü budur. Duruma bağlı şans söz konusu olduğunda bu daha da zordur. Çünkü insanları sorumlu tutmak istediğimiz sonuçsal şans gibi durumlarda, onları sorumlu tutabileceğimiz bir şey bulabiliriz, yani onları planlarından, niyetlerinden veya girişimlerinden sorumlu görebiliriz.³³ Nelkin'e göre Zimmerman haklıysa her birimize uygulanan sayısız karşı olgusal durum vardır ve bu nedenle bir dereceye kadar yaptıklarımızdan sorumluyuzdur. Zimmerman'ın aksine, ahlaki şansı kabul etmeyenlerin çoğu, bunu yalnızca belirli ahlaki şans türleri için yapar. Ancak Zimmerman ahlaki şansın varlığını kabul etmeyenlerin şans türlerinin tümü için bunu yapmaları gerektiğini ifade eder.³⁴

Ahlaki şansın varlığını kabul ederken Kontrol İlkesi'nin geçerli olmadığını savunanların çoğu ise ahlaki şansı özgür irade ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Özgür irade genel olarak kişinin istediği eylemi seçmede ve yapmada özgür olması şeklinde tanımlanmaktadır. Benzer şekilde özgür irade genellikle kişinin kararlar alma gücü veya yeteneği anlamını da ima eder.³⁵ Özgür irade tartışmalarına göre eğer determinizm doğruysa o zaman hiç kimse özgürce hareket edemez. Özgürlüğün sorumluluk için zorunlu olduğunu varsayarsak kimse eyleminden sorumlu tutulamaz. Özgür irade ve determinizmin bağdaşır olduğunu savunan bağdaşıcılar, determinizm doğru olsa bile özgürce ve sorumlu bir şekilde hareket edebileceğimizi savunurlar.³⁶

İlimli bağdaşıcılardan³⁷ John Martin Fischer ve Mark Ravizza, failin eylemi yapmasında dış faktörlerin etkisi olsa bile eylemi üzerinde kontrole sahip olabileceğini ve sorumlu tutulabileceğini ileri sürer.³⁸ Fischer ve Ravizza bunu rehberlik kontrolü kavramı ile açıklar. Fail eylemi hem özgürce hem de dış faktörlerin

³² Nelkin, "Moral Luck".

³³ Nelkin, "Moral Luck"; Michael J. Zimmerman, "Luck and Moral Responsibility", *Ethics* 97 (1987), 379.

³⁴ Nelkin, "Moral Luck".

³⁵ John Martin Fischer vd., *Four Views on Free Will* (USA: Blackwell Publishing, 2007), 1; Thomas Pink, *Free Will: A Very Short Introduction* (NY: Oxford University Press, 2004), 2.

³⁶ Nelkin, "Moral Luck".

³⁷ Özgür irade ve determinizmin bağdaşır olduğunu, determinizmin özgür iradenin varlığı için tehdit olmadığını savunanlar.

³⁸ Nelkin, "Moral Luck".

etkisiyle yaparsa ahlaken sorumludur.³⁹ Ancak failin eylemi kontrol edemediği ve eylemini etkileyen faktörlerden kaynaklanıyorsa o zaman sorumlu değildir. Dolayısıyla Fischer ve Ravizza ahlaki sorumluluk için bir tür kontrolün olması gerektiğini ileri sürer.⁴⁰

Özgürlükçülerin çoğu⁴¹ ise eylemlerimizin kontrolümüzde olmayan önceki olaylardan veya doğa yasalarından kaynaklanmadığını ileri sürer. Eğer determinizm yanlışsa o zaman kişinin eyleminde en azından bir tür şans olduğu sonucu da ortaya çıkar. En iyi bilinen özgürlükçülerden Robert Kane bu düşünceyi kabul etmez.⁴² Ona göre eğer eylemlerimiz karakter ve eğilimlerimizdeki bir nedenden kaynaklanmasaydı örneğin tesadüfen ya da şans eseri meydana gelseydi özgürlük ve sorumluluğun gerektirdiği eylemler üzerindeki kontrolden yoksun olurduk. Ancak güç, özgürlük ve sorumluluğun gerektirdiği nedensel etki, eylemlerimizin karakterlerimiz ve eğilimlerimiz tarafından belirlenmesi gerektiği anlamına da gelmez. Şans ve olasılığın bizi bir dereceye kadar sınırlayabileceği veya bazı durumlarda sorumluluğu hafifletebileceği doğru olabilir ancak şans ve olasılık, gücü ve sorumluluğu tamamen ortadan kaldırmaz. Özellikle eylemlerimizin sonuçlarından bu sonuçlar bir dereceye kadar şansa bağlı olsa bile sorumlu tutulabiliriz. Niyetlerimiz ve eylemlerimiz arasına giren şans veya olasılık sorumluluğu ortadan kaldırmaz.⁴³ Nelkin'e göre bu fikir, kişinin eyleminin şanstın uzak olduğunu gösterirken ahlaki şansın varlığıyla ilgili tartışmalarda failin seçiminin kendi kontrolü dışındaki faktörlere bağlı olması düşüncesini ele almamaktadır. Dolayısıyla Nelkin'e göre özgürlükçü görüşe göre seçimlerimiz bu tür bir şansın varlığından kaynaklanıyor olabilir.⁴⁴

Kontrol İlkesi'nin geçerli olmadığını iddia eden Margaret Urban Walker ise Kontrol İlkesi'nin anlaşılır olmadığını ve bu ilkenin geçerli olduğu bir dünyada yaşamak istenmeyeceğini ileri sürer. Argüman, ahlaki şans olmadan birbirimize en temel şekilde yardım etmemizi sağlayan birkaç erdemden yoksun kalacağımız fikrine dayanıyor gibi görünmektedir. Ancak ahlaki şansa verdiğimiz tepkiler bile erdeme sahip olabilir. Örneğin, sorumluluklarımızın kontrolü aştığını kabul ederek arkadaşlarımızın ihtiyaçları bizim kontrolümüzde olmasa bile yanlarında olacağımızı kabul ederek güvenilirlik erdemini gösterebiliriz. Walker'a göre bunlara odaklandığımızda Kontrol İlkesi'nin ahlak için ne çekici ne de gerekli olduğunu

³⁹ John Martin Fischer, "Compatibilism", *Four Views on Free Will*, ed. J. M. Fischer vd., (USA: Blackwell Publishing), 2007, 78.

⁴⁰ David Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim: 21 Ağustos 2024).

⁴¹ Özgür irade ve determinizmin bağdaşmaz olduğunu savunanlar.

⁴² Derk Pereboom, *Living without Free Will* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), xiv-xv; Justin Capes - Philip Swenson, "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim: 21 Ağustos 2024); Bob Doyle, *Free Will: The Scandal in Philosophy* (USA: Cataloging in Publication Data, 2016), 153; Nelkin, "Moral Luck".

⁴³ Robert Kane, *The Significance of Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 54-55.

⁴⁴ Pereboom, *Living without Free Will*, xiv-xv; Capes - Swenson, "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will"; Doyle, *Free Will: The Scandal in Philosophy*, 153; Nelkin, "Moral Luck".

görürüz. Nelkin ise insanların ahlaki şansın varlığını kabul etmediği bir dünyanın Walker'ın öngördüğü kadar kasvetli olmayacağını ifade eder.⁴⁵

Kontrol İlkesi'nin geçerli olmadığını göstermenin bir yolu da Nagel'in argümanını tersine çevirmektir. Robert M. Adams bu fikri benimseyerek insanların duygularını kontrol etmediklerini düşünmemize rağmen, onları duyguları için suçlamak gibi yaygın uygulamalara dikkat çeker. Nelkin'e göre Adams, öfke ve kendini beğenmişlik duygularına sahip olan failerin zihin durumlarına odaklandığı için onu özellikle kurucu ahlaki şansın varlığını kabul eden biri olarak görmek mümkündür. Ancak, sonuçsal şans da dâhil olmak üzere diğer şans türleri için de aynı fikri benimsemek mümkündür. Örneğin Michael Moore, bir kişiye zarar veren faile, zarar veremeyen kişiden daha fazla kızdığımızı, kendimiz zarar verdiğimizde daha fazla suçluluk hissettiğimizi belirtir. Moore'a göre suçluluk ve kızgınlık gibi bu tepkisel tutumların en iyi açıklaması, nesnelere gerçekten de suçlanabilir olmasıdır.⁴⁶

Kontrol İlkesi'nin geçerli olmadığını göstermenin başka bir yolu da yine Adams ve Moore'un fikrine dayanmaktadır. Adams'a göre sorumlu olabileceğimiz şeylerin sınırları vardır. Ona göre Kontrol İlkesi'ni savunanlar kişinin sorumlu olduğu eylemin veya eylemin sonuçlarının kendisinden kaynaklandığını düşünmekte haklıdır.⁴⁷ Aynı yaklaşımı benimseyen Moore, şans kavramının kişinin geçmişte yaptığı bir eylemi ahlaki yönden değerlendirmek için kullanıldığında kişinin yaptığı eylemde kontrolünün olmadığı anlamına gelmediğini belirtir. Örneğin aynı mesafeden ateş ederek hedefini vuran kişi ile rüzgardan dolayı hedefi vuramayan kişinin durumuna baktığımızda Moore, rüzgarın çıkıp çıkmamasının kişinin kontrolünde olmadığı doğru olsa bile hedefi vuran kişinin şanslı olmadığını ve eylemini kontrol edebileceğini ileri sürer.⁴⁸

Nelkin'e göre tartışmanın bu noktasında ahlaki şansın varlığını kabul edenler savunmalarında sıradan yargılar ve yanıtlar sunarken, ahlaki şansın varlığına şüphe ile yaklaşanlar bu tartışmalara Kontrol İlkesi'ni ahlaki şansın varlığını reddetmek için bir neden olarak öne sürer. Nelkin'e göre bu da bizi bir çıkmaza sürükler.⁴⁹ Bu çıkmazdan kurtulabilmek için oluşturulan başka argümanlara da bakmak gerekir. Ahlaki şansın varlığını kabul etmek için oluşturulan bir argüman daha vardır. Bu argüman her türlü şansı kapsar ve bu nedenle ahlaki şansın varlığından şüphe edenlere özellikle de yalnızca sonuçsal şansa odaklanana meydan okur. Bu argüman kısaca sonuçsal şansın varlığını reddederken diğer şans türlerinin varlığını reddetmemenin belirsiz ve değişken bir durum olduğu fikrine dayanır. Başka bir deyişle bu argüman Nagel'in düşüncelerine tamamen karşıt bir argümandır. Nelkin

⁴⁵ Nelkin, "Moral Luck".

⁴⁶ Nelkin, "Moral Luck".

⁴⁷ Nelkin, "Moral Luck".

⁴⁸ Nelkin, "Moral Luck".

⁴⁹ Nelkin, "Moral Luck".

bu argümana eylemlerimizin sonuçları ve koşulları gibi herhangi bir şey üzerinde kontrolümüzün olmadığını gözlemleyerek başlamayı önerir. Nelkin'e göre ahlaki şüphecilikten kaçınmak istiyorsak o zaman bazı alanlarda ahlaki şansın varlığını kabul etmeliyiz. Özellikle Kontrol İlkesi'ni başlangıçta kabul etmeye meyilli olmadığımızı kabul edersek o zaman tüm alanlarda şansın varlığını kabul ederek ahlaki şüphecilikten kaçınabiliriz.⁵⁰

Robert J. Hartman, bu fikrin bir modelini oluşturmuştur. Hartman oluşturduğu modelde bir cinayeti işleme niyeti ve planı olan Sneezy, Off-Target ve Bulls-Eye adında üç kişiyi düşünmemizi ister. Üç kişinin de silahın tetiğini çekmek için tek bir fırsatı vardır. Sneezy adındaki kişi hapsirir ve bu nedenle tetiği çekemez, Off-Target adındaki kişi tetiği çeker ancak merminin yönü dış faktörlerin etkisiyle değiştiği için hedefini vuramaz ve Bulls-Eye adındaki kişi de tetiği çekerek hedefini vurur. Hartman'a göre bu örnek vakada dolaylı şansın varlığından söz edilmektedir. Hartman, Sneezy'nin, Off-Target'tan daha az suçlanabilir olduğunu iddia eder. Ancak Sneezy ve Off-Target arasındaki benzerlikler yani aynı niyet ve plan, Off-Target ve Bulls-Eye arasındaki benzerliklerle aynı olduğu için Off-Target Bulls-Eye'dan daha az suçlanabilir.⁵¹ Hartman burada hem dolaylı yoldan ortaya çıkan şansın varlığını kabul etmenin her durum için fark oluşturduğu gibi bir anlama gelmediğini hem de bunu kabul etmeyi gerektirmediğini ileri sürer. Dolayısıyla Sneezy ve Off-Target eşit derecede suçlanabilir. Bu da ahlaki şans türlerinin bazılarını kabul ederken bazılarını kabul etmeyenler için zorluk oluşturur.⁵² Bu zorluğun ortadan kalkması için şans türleri arasında keskin bir ayırım yapılmalıdır. Bu ayrımı yapmak da şans türleri arasında daha detaylı ve makul gerekçeler oluşturularak mümkündür.

Hem ahlaki şans türlerini inkâr ve kabul etmenin tutarsızlığı hem de ahlaki şans sorununun ortaya çıkmayacağını iddia eden yaklaşımda ise bazı ahlaki şans türlerinin varlığını kabul etmek veya reddetmek basitçe tutarsızdır. Bu yaklaşım özellikle kurucu şans için kullanılmıştır. Ahlakın hayatımızdaki merkeziliğini korumak isteyenlerin çoğu Nicholas Rescher tarafından oluşturulan bir fikre başvurmuştur. Rescher'in fikrine göre kişinin kim olduğu konusunda şanslı olduğu söylenemezken onun başına gelenler konusunda şanslı olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle ona göre kimlik şanstın önce gelmelidir. Rescher'e göre bir şey eğer (i) planlanmamış, beklenmedik veya kazara meydana gelirse ve (ii) iyi veya kötü bir sonucu, bir faydayı veya kaybı temsil etmede önemli ölçüde değerlendirici bir statüye sahipse ancak o zaman şanstın söz edilebilir. Bu görüşe göre kişinin kim olduğunun şans meselesi olduğunu veya olmadığını söylemek en azından tuhaf görünmektedir.⁵³ Nelkin'e göre şans, kişinin kontrolü dışında var olan şekilde anlasak bile Rescher'in iddiasında doğruluk payı olup olmayacağı belli değildir. Çünkü Nelkin'e göre

⁵⁰ Nelkin, "Moral Luck".

⁵¹ Nelkin, "Moral Luck"; Robert J. Hartman, "Accepting Moral Luck", *Core* (Erişim: 27 Eylül 2024).

⁵² Nelkin, "Moral Luck".

⁵³ Nelkin, "Moral Luck".

örneğin, kişinin kim olduğunu kontrol ettiğini söylemek pek de mantıklı değildir. Dolayısıyla şans ve yapı hakkında özel bir şey olduğunu söylemenin en iyi yolu, yapısal yani kurucu ahlaki şansın, durumsal ahlaki şans gibi ahlak için basitçe sorunsuz olduğunu söylemektir. Bu ifadeye göre ahlaki değerlendirme açısından nasıl olduğumuzdan ziyade ne yaptığımız önemlidir. Bu da kurucu şansın, sonuçsal şanstın önemli ölçüde farklı olduğunu görmenin bir yoludur.⁵⁴

Kişinin kontrolü dışında veya dış faktörlerin etkisiyle gerçekleşen olaylar özgürlük ve sorumluluğun hafifletilmesine yol açabilir. Bu da bir tür kısıtlama ve sınırlamaya neden olmaz mı? Bu durumlarda sorumlu olan kimdir ve hangi eylemler ahlaki yönden değerlendirilebilir? Nagel, Williams'ın aksine ahlakın bu tür sınırlamaları olduğuna inanmaz. Nagel ahlaki değerlendirmede şansın müdahalesi ile ilgilenmiş ve ahlaki sorumluluğu dışsal veya üçüncü şahıs bakış açısı ile tartışmıştır. Diğer bir deyişle Nagel faili nesnel bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Ahlaki şansın varlığı ile ilgili tartışma bir yandan eylem veya içsel ahlaki bakış açısına diğer yandan da dışsal olgusal bakış açısına bağlanır, yani eylemlere ve vakalara dayandırılır.⁵⁵ Williams ise Nagel'in aksine şansın failin kendi eylemlerini değerlendirmesine müdahalesini (örneğin failin pişmanlığını) anlamakla ilgilenmiş ve ahlaki sorumluluğu içsel veya birinci şahıs bakış açısını yani failin kendi değerlendirmesini tartışmıştır. Başka bir deyişle Williams faili çözülemez veya ahlaki yönden karara bağlanamaz koşulları içinde değerlendirir. Çünkü ona göre ahlaki şansın varlığı ile ilgili tartışma sadece eylemin doğası ile ilgili değildir, ahlaki değerlendirme de önemlidir.⁵⁶

SONUÇ

Ahlaki şans tartışmalarında çeşitli iddialar vardır. Bu iddialar genel olarak herhangi bir ahlaki şans türü olduğunu inkâr edenler ile her türlü ahlaki şans kabul edenler üzerinden ortaya konulmaktadır. Bu iki iddiayı savunanların yanında daha küçük bir kesim ise ikisinin arasında bir yerde durur. Ahlaki şans konusundaki tartışmanın ortaya çıkardığı zorluk da iki iddia arasında kalan üçüncü grupta ilgilidir. Bu zorluğun bir nedeni ahlaki şansın varlığını reddedenlerin ve kabul edenlerin görüşlerinin ne kadar yeterli olduğu ile ilgili tartışmadır. Ancak tüm bu tartışmalardan daha önemli olan şansın varlığını reddetmenin ve bu fikri destekleyen sağlam, tutarlı ve kabul edilebilir örnek vakalar ve önermeler oluşturmanın oldukça zor olmasıdır. Şansın varlığını göz ardı etmek, ahlaki değerlendirmelerde şüpheliğe de kapı açar. Bunun yanı sıra Nagel'in verdiği şans türlerinde örneğin duruma bağlı veya kurucu şanstaki dış faktörlerden dolayı eylemlerin sonuçlarının değişiklik göstermesi nasıl değerlendirileceğimiz üzerinde de olumsuz etkilere yol açar. Burada göz ardı edilen önemli bir husus sorumluluk fikridir. Şansa göre değişen

⁵⁴ Nelkin, "Moral Luck".

⁵⁵ Rego, "Oedipus's Responsibility: The Problem of Moral Luck According to Bernard Williams and Thomas Nagels", 100.

⁵⁶ Rego, "Oedipus's Responsibility: The Problem of Moral Luck According to Bernard Williams and Thomas Nagels", 100.

eylemlerde ahlaki sorumluluğu bir kenara bırakmak çok da makul görünmemektedir. Bu, eylemin sadece sonuçları ile değil, niyetlerimizin ve seçimlerimizin de hesaba katılarak değerlendirilmesini gerektirir. Buradaki fark, yapılan eylem ile yapılmayan eylem arasındaki sorumluluk derecesidir. Bundan dolayı hem ahlaki şansı hem de sorumluluğu en iyi sonuçsal şans türünde görürüz.

Nelkin'in belirttiği gibi bazı alanlarda ahlaki şansın varlığını kabul etmek ahlaki şüphecilikten kurtulmanın iyi bir yoludur. Kişinin kontrolü dışında veya dış faktörlerin etkisiyle yapılan eylem özgürlük ve sorumluluğun hafifletilmesine yol açabilir. Bu aynı zamanda ahlaki değerlendirmede bir tür kısıtlamaya ve şüpheciliğe de yol açar. Ancak Nagel'e göre bu doğru değildir. Ona göre ahlakın bu tür kısıtlamaları yoktur. Bundan dolayı o ahlaki şansı eylem ve vakalara göre değerlendirir. Williams ise failin yaptığı eylemi koşulları da kapsayacak şekilde değerlendirir. Bu bakımdan Nagel'in ve Williams'ın ahlaki şans düşüncelerinin birbirini tamamlayacak bir özelliğe sahip olduğunu söylemek çok da yanlış olmaz. Nagel daha çok eyleme ve vakaya yönelirken Williams ise failin kendisine ve eylemin gerçekleşmesine etki eden koşullara yönelir. Ancak Nagel'in ve Williams'ın ahlaki şans düşünceleri ahlaki şans sorununu çözmekten ziyade tartışmayı anlamak için bir rehber görevindedir. Çünkü ikisinde de ahlaki şans ile en çok bağlantılı olan özgür irade ve sorumluluk fikri yeterince ele alınmamıştır.

Ahlaki şansla ilişkili olarak özgürlük ve sorumlulukla ilgili en iyi açıklamalara Fischer, Ravizza ve özgürlükçülerin düşüncelerinde karşılaşmaktadır. Onlara göre failin eylemi yapmasında dış faktörlerin etkisi olsa bile eylemi üzerinde az da olsa sorumlu olabilir. Aynı zamanda fail eylemi özgürce ve dış faktörlerin etkisiyle yapsa da ahlaki yönden sorumludur. Failin eylemi kontrol edemediği faktörlerden kaynaklanıyorsa ancak o zaman sorumlu değildir. İşte burada şansın varlığı tartışılır. Bu tartışmaya çoğunlukla özgürlükçülerin iddialarında karşılaşmaktadır. Kane, eylemlerimizin tesadüfen veya şans eseri meydana gelseydi özgürlük ve sorumluluğun gerektirdiği eylemler üzerindeki kontrolümüzün olamayacağını ileri sürer. Ona göre şans veya olasılık -veya başka türlü yapabilme- bizi bir dereceye kadar sınırlayabilir ve bu durum zaman zaman sorumluluğu hafifletebilir. Ancak şans ve olasılık, hem kontrolü hem de sorumluluğu tamamen ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla eylemlerimizin sonuçları bir dereceye kadar şansa bağlı olarak meydana gelmiş olsa da sorumluluktan bahsetmek mümkündür. Sonuç olarak şansın varlığı göz ardı edilemeyeceği gibi sorumluluk ve ahlaki değerlendirme de göz ardı edilemez.

KAYNAKÇA

Capes, Justin - Swenson, Philip. "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 21 Ağustos 2024. <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/>

Doyle, Bob. *Free Will: The Scandal in Philosophy*. USA: Cataloging in Publication Data, 2016.

Fischer, John Martin. "Compatibilism". *Four Views on Free Will* ed. J. M. Fischer vd. 44-85. USA: Blackwell Publishing, 2007.

Fischer, John Martin vd. *Four Views on Free Will*. USA: Blackwell Publishing, 2007.

Hartman, Robert J. "Accepting Moral Luck". *Core*. Erişim: 27 Eylül 2024. <https://core.ac.uk/download/131209636.pdf>

Kane, Robert. *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Latus, Andrew Michael. "Moral Luck". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 21 Ağustos 2024. <https://iep.utm.edu/moralluc/>

Latus, Andrew Michael. *Avoiding Luck: The Problem of Moral Luck and Its Significance*. Canada: National Library of Canada, 1998.

Nagel, Thomas. *Mortal Questions*. USA: Cambridge University Press, 1979.

Nelkin, Dana Kay. "Moral Luck". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 21 Ağustos 2024.

<https://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/#AccMorLucWitRev>

Pereboom, Derk. *Living without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Pink, Thomas. *Free Will: A Very Short Introduction*. NY: Oxford University Press, 2004.

Rego, Rui. "Oedipus's Responsibility: The Problem of Moral Luck According to Bernard Williams and Thomas Nagels". *Athens Journal of Humanities & Arts* 10/2 (Nisan 2023), 91-104. <https://doi.org/10.30958/ajha.10-2-1>

Robb, David. "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 21 Ağustos 2024. <https://plato.stanford.edu/entries/alternative-possibilities/>

Swenson, Philip. "Equal Moral Opportunity: A Solution to the Problem of Moral Luck". *Australasian Journal of Philosophy*, (2021), 1-19. <https://doi.org/10.1080/00048402.2021.1901751>

Williams, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Wolf, Susan. "The Moral of Moral Luck". *Suny*. Erişim: 21 Ağustos 2024. <https://soar.suny.edu/handle/20.500.12648/3203>

Zimmerman, Michael J. "Luck and Moral Responsibility". *Ethics* 97 (1987), 374-386.

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

e-ISSN: 2667-6583

Aralık 2024 | December 2024

Cilt | Volume: 7 - Sayı | Number: 2

META-TEOLOJİ VE ZORUNLU VARLIK TEOLOJİSİ ÜZERİNE

On Meta-Theology and the Theology of Necessary Existent

Afra KONYALI

afrakonyali@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7507-4475>

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

Başyuru Tarihi | Date Received: 14.11.2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 21.12.2024

Atıf | Cite As

Konyalı, Afra. "Meta-Teoloji ve Zorunlu Varlık Teolojisi Üzerine". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 7/2 (Aralık 2024): 70-90.

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.

META-TEOLOJİ VE ZORUNLU VARLIK TEOLOJİSİ ÜZERİNE

Afra KONYALI

ÖZ

Bu makale, meta-teoloji perspektifinden Tanrı'nın doğasına dair çeşitli teolojik iddiaları ve bu iddiaların temelinde yatan kavramsal çerçeveleri ele almaktadır. Meta-teoloji, Tanrı'nın özelliklerine dair söylemi daha derinlemesine anlamak amacıyla, birinci dereceden teolojik ifadelerin ardındaki temel ve türetilmiş varsayımları sorgulayan, ikinci dereceden bir analiz olarak işlev görür. Bu doğrultuda çalışma, dört ana meta-teolojik yaklaşımı incelemektedir: Zorunlu Varlık Teolojisi (zorunlu varlık olarak Tanrı), Yaratıcı Varlık Teolojisi (yaratıcı olarak Tanrı), Mükemmel Varlık Teolojisi (mükemmel bir varlık olarak Tanrı) ve İbadete Değerlik Teolojisi (ibadete layık varlık olarak Tanrı). Makalede, bu yaklaşımların her birinin Tanrı'nın doğasını nasıl farklı açılardan tanımladığı ve bu bakış açılarının birbiriyle nasıl kıyaslanabileceği tartışılmaktadır. Sonuç olarak Zorunlu Varlık Teolojisi'nin diğer meta-teolojik yaklaşımlar için daha temel bir zemin sağladığı ve diğerlerinin bu temelden türetilebileceği iddia edilmiştir. Bu kapsamda Zorunlu Varlık Teolojisi'nin, yalnızca Tanrı'nın varlığının açıklanmasında değil, aynı zamanda onun mahiyetinin anlaşılmasında da kurucu bir temel sunduğu ileri sürülmektedir. Böylece, Tanrı'nın yaratıcı, mükemmel veya ibadete değer olarak ele alınmasının, onun zorunlu varlık statüsünden bağımsız düşünülmemeyeceği savunulmaktadır. Tanrı'nın zorunlu bir varlık olarak kavranması, diğer teolojik iddiaların anlaşılmasında bir öncelik taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Meta-Teoloji, Mükemmel, Zorunlu, İbadete Değer, Yaratıcı.

On Meta-Theology and the Theology of Necessary Existent

ABSTRACT

This article addresses various theological claims about the nature of God and the conceptual frameworks underlying these claims from the perspective of meta-theology. Meta-theology functions as a second-order analysis that questions the basic and derived assumptions behind first-order theological statements in order to gain a deeper understanding of the discourse on God's attributes. Accordingly, the paper examines four main meta-theological approaches: Necessary Existent Theology (God as a necessary being), Creator Being Theology (God as a creator), Perfect Being Theology (God as a perfect being), and Worship Worthiness Theology (God as a being worthy of worship). The article discusses how each of these approaches defines the nature of God from different perspectives and how these perspectives can be compared with each other. As a result, it is argued that the Theology of Necessary Existent provides a more fundamental basis for the other

meta-theological approaches and that the others can be derived from this foundation. In this context, it is claimed that the Necessary Existent Theology provides a foundational basis not only for the explanation of God's existence but also for the understanding of his essence. Thus, it is argued that the concept of God as creator, perfect, or worthy of worship cannot be considered independently of his status as a necessary being. The conception of God as a necessary being takes priority over the understanding of other theological claims.

Keywords: Meta-theology, Perfect, Necessary, Worthy of Worship, Creator.

GİRİŞ

Felsefi teolojinin temel uğraşlarından biri, Tanrı'nın varlığı ve neliği hakkındaki iddiaları incelemek ve değerlendirmektir. Tanrı'nın varlığını tartışırken O'nun nasıl bir varlık olduğunu da sorgularız. Bu bağlamda Tanrı'nın mahiyetine ilişkin savunulabilir bir teori geliştirme girişimlerine ve bu teorilerin bir üst değerlendirmesine genel anlamda meta-teoloji denir. Diğer bir ifadeyle, meta-teolojik bir bakış açısı, teolojik söylemde kullanılan temel varsayımları, yöntemleri ve kategorileri inceleyen, teolojinin yansıtıcı, ikinci dereceden bir analizini ifade eder. Sadece Tanrı hakkında neye inanıldığını araştırmak yerine (birinci dereceden teoloji), meta-teoloji belirli inançların neden ve nasıl yapılandırıldığını, ifade edildiğini ve gerekçelendirildiğini araştırır.¹ Teolojik iddiaları temellendiren mantıksal, felsefi ve kavramsal çerçeveleri değerlendirerek belirli teolojik doktrinlerin tutarlılığını, çıkarımlarını ve rasyonelliğini açıklığa kavuşturmayı amaçlar.

Felsefede "meta" öneki, genellikle bir disiplinin veya kavramın kendisini inceleme, analiz etme veya üzerine düşünme anlamına gelir. "Meta" kelimesi Yunanca kökenli olup, "sonra" veya "ötesinde" anlamına gelir.² Bu bağlamda, "meta" önekiyle kullanılan bir terim, o disiplinin veya kavramın temellerini, varsayımlarını, yöntemlerini ve sınırlarını sorgulayan bir alanı ifade eder. O halde teolojiye felsefi bir yaklaşım olarak meta-teoloji, teolojik söylemin altında yatan temel yapıları ve varsayımları sorgulamak için doktrinel tartışmaların ötesine geçer.

Meta-teoloji, tıpkı meta-etiğin etik teoriden bir adım geriye çekilip ahlakın doğası hakkında daha temel sorular sorması gibi, teolojik tartışmalardan soyutlanarak tanrısallığın doğası ve teolojik sorgulamanın nasıl temellendirilmesi gerektiği üzerine temel sorular sorar. Başka bir deyişle, meta-teoloji, teolojinin kendisini incelemeye tabi tutar ve Tanrı hakkındaki teorilerin (yani teolojilerin) açıklayıcı yapısının nerede son bulduğu ile ilgilenir.³ Bu bağlamda, meta-teoloji Tanrı'nın temel doğası ve O'nun hakkında bir teoloji inşa ederken açıklamaların hangi temele dayandığı gibi metafiziksel soruları kapsar.

¹ John T. Granrose, "Normative Theology and Meta-Theology", *Harvard Theological Review* 63/3 (1970), 449.

² Jeff Aronson, "When I Use A Word: Meta-", *BMJ: British Medical Journal* 324/ 7344 (2002), 1022.

³ Jonathan L.Kvanvig, *Depicting Deity: A Metatheological Approach* (New York: Oxford University Press, 2021), vi-vii.

Jonathan Kvanvig'e göre bir meta-teoloji, Tanrı hakkında tek bir temel iddia ile başlayan ve diğer standart teolojik iddiaları bu temel iddiadan türeten teolojik bir projedir.⁴ Diğer bir ifadeyle bir meta-teoloji, teolojik iddiaların yapısı hakkında konuşurken, Tanrı hakkında tek bir temel iddiayı tanımlar ve diğer teolojik iddiaların bu temel iddiadan nasıl türetilebileceğini gösterir.⁵ Böylece Kvanvig'e göre meta-teolojinin görevi, Tanrı'nın doğası ile ilgili neyin temel olduğunu saptamaktır/tanımlamaktır.

Örneğin bir teoloji, sevginin Tanrı'nın doğası için temel olduğunu iddia ederken aslında "sevgi" bir meta-teolojide türetilmiş nitelik olabilir. Hatta bir meta-teoloji, ibadete değerliğin Tanrı'nın doğası için temel olduğunu iddia edebilir ama yine de diğer meta-teolojilerden birinden türetilmiş olabilir.⁶ Yani, bir teolojide temel kabul edilen bir özellik, başka bir meta-teolojide farklı bir şekilde açıklanabilir. Dolayısıyla her seviyede neyin temel olduğunu bulmanın tek yolu teolojiyle birlikte onun nasıl geliştirildiğine de bakmaktır; çünkü sadece teolojiye ve onun için neyin temel olduğuna bakmak, neyin meta-teolojik olarak temel olduğunu söylemeyecektir. Bu durum, teolojik bir iddianın (örneğin temel ilahi nitelik) doğruluğunu değerlendirmek için sadece teolojik metinlere değil, aynı zamanda bu metinlerin dayandığı meta-teolojik çerçevelere de bakmanın önemini gösterir.

Kvanvig bu bağlamda, en temel üç meta-teolojik yaklaşımdan bahseder.⁷ Ancak Ansari vd. İbn Sina'nın Tanrı görüşünü de meta-teoloji olarak değerlendirerek dördüncü bir alternatif sunmaktadır.⁸ O halde biz de dört meta-teolojiden bahsedebiliriz: 'Zorunlu Varlık Teolojisi' (ZVT), 'Yaratıcı Teolojisi' (YT), 'Mükemmel Varlık Teolojisi' (MVT) ve 'İbadet-Değerlik Teolojisi' (İDT). Yaratıcılık, mükemmellik, zorunluluk ve ibadete layıklık gibi temel iddialar etrafında şekillenen bu teolojiler, Tanrı'nın ne'liğini anlama çabamızın farklı boyutlarını temsil eder. Bunlardan birini varsaymak, bu dördünden birinin Tanrı'nın doğasına ilişkin yeterli bir açıklama için temel olduğunu ve diğer yaklaşımlarda değerli olanın temel olandan türetilebileceğini varsaymaktır.

Ayrıca Kvanvig'e göre bu tarz temelselci yaklaşıma bir alternatif de meta-teolojik anti-fundamentalizmdir (MAF).⁹ Öyle ki, bu yaklaşımlardan hiçbirisi yeterli bir teoloji üretmede başarılı olamaz, bunun yerine birden fazla temel özellik olduğunu iddia eder. Dolayısıyla MAF, sağlam bir teoloji için gerekli olanın bu bakış açılarının hiçbirinden tek başına üretilemeyeceğini, ancak bu dört yaklaşımın (veya listemizi genişletmek istersek önerilen diğer meta-teolojilerin) bazı kombinasyonlarından

⁴ Rosabel Ansari, Billy Dunaway ve Jon McGinnis, "Necessary existent theology", *Religious Studies* 60/2 (2024), 204.

⁵ Bk. Kvanvig, *Depicting Deity*.

⁶ Kvanvig, *Depicting Deity*, 41.

⁷ Bk. Kvanvig, *Depicting Deity*.

⁸ Bk. Ansari vd., "Necessary existent theology."

⁹ Jonathan L. Kvanvig, "Metatheology and the Ontology of Divinity", *The Divine Nature: Personal And A-Personal Perspectives*, ed. Simon Kittle ve Georg Gasser (Abingdon: Routledge, 2021), 139.

çıkarılması gerektiğini savunur. Hatta belki de Tanrı'nın diğerlerinden daha temel ya da daha asli bir özelliği yoktur. Yani Tanrı'nın doğası hakkında temelselci bir yaklaşımın doğru olup olmadığı da sorgulanabilir.

Peki ama, bir teolojinin yeterli olması için ne gerekir? Örneğin bahsi geçen teolojilerden yalnızca biri, Tanrı'nın mahiyetine dair tam ve temel bir açıklama sunabilir mi? İçlerinden biri tercih edilecekse, ilk olarak her bir teolojik pozisyonun, rakiplerinin temel iddialarını ne kadar karşılayabildiği sorgulanmalıdır.

Örneğin, Yaratıcı Tanrı teolojisi, Tanrı'nın ibadete layık ve mükemmel bir varlık olduğunu kanıtlayabilir mi? Mükemmel varlık teolojisi, Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğunu gösterebilir mi? İbadete layık Tanrı teolojisi, Tanrı'nın yaratıcı ve en yüce varlık olduğunu ispatlayabilir mi? Benzer şekilde, zorunlu varlık teolojisi, Tanrı'nın yaratıcı, mükemmel ve ibadete layık olduğunu açıklayabilir mi? Eğer değilse, bunlar bir zayıflık mıdır?

O halde, meta-teoloji yalnızca farklı teolojik perspektifleri anlamak için bir çerçeve sunmakla kalmaz, aynı zamanda bu perspektifler üzerinde eleştirel düşünmeyi de teşvik eder. Mawson, meta-teolojilerin kendilerinin bile değerlendirilebileceğine ve karşılaştırılabileceğine işaret ederek hangi meta-teolojinin en geçerli olduğunun nasıl belirleneceği sorusunu gündeme getirmektedir. Farklı meta-teolojiler arasında bir değerlendirme ve karar verme süreci ise meta-metateolojik bir sorudur. Mawson, bu tür değerlendirmelerde, bir meta-teolojinin diğerini kendi kendine referans veren bir şekilde haklı çıkarmak için kullanılabileceği döngüsel akıl yürütme riskine karşı uyarıda bulunur.¹⁰ Bu noktada, farklı meta-teolojilerin güçlü ve zayıf yönlerini sistematik bir şekilde incelemek önem arz etmektedir.

Sonuç olarak bu makalede, meta-teolojik bir perspektif benimseyerek, Tanrı'nın mahiyetiyle ilgili geliştirilen dört meta-teolojik yaklaşımı inceleyecek ve bu teorilerin temel iddialarını karşılaştırmalı bir şekilde ele alacağım. Böylece bahsi geçen teolojilerin yeterli bir açıklama sunup sunmadıklarını değerlendirerek, temel olmak bakımından "zorunlu varlık teolojisi"nin daha avantajlı olduğunu savunacağım. Meta-teolojiyi, Tanrı'nın doğası hakkındaki temel teolojik iddiaların tutarlılığını, gerekliliğini ve sonuçlarını anlamak için önemli bir çerçeve olarak sunmayı amaçlıyorum.

1. Mükemmel Varlık Teolojisi

İlk olarak Mükemmel Varlık Teolojisi (Perfect Being Theology), Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu anlayışına dayanır. Bu teolojide, Tanrı, mümkün olan en yüce ve en mükemmel varlık olarak kabul edilir. Klasik teistik geleneklerde sıkça dile getirilen ve Tanrı'nın her açıdan üstün olduğunu vurgulayan bir yaklaşımdır. Temelde, mükemmel bir varlık olarak Tanrı anlayışından yola çıkar ve bu başlangıç

¹⁰ T. J. Mawson, "Jonathan L. Kvanvig. Depicting Deity: A Metatheological Approach", *Journal of Analytic Theology* 11 (2023), 735-737.

noktasından hareketle Tanrı hakkında bir teori geliştirir. Yani aslında “mükemmellik” temel iddiasından Tanrı’nın mahiyetine dair diğer teolojik iddiaların türetilbileceğini savunan bir meta-teoloji girişimidir.

Mükemmel varlık teolojisine göre, Tanrı’nın mükemmelliği, tüm pozitif özelliklerin en üst düzeyde Tanrı’da bulunması anlamına gelir. Bu özellikler arasında ilim, kudret, iyilik ve varoluş yer alır. Örneğin Tanrı, mutlak güç sahibidir çünkü her şeye gücü yetmeyen herhangi bir şey en mükemmel varlık olamaz. Benzer şekilde Tanrı mükemmel varlık olduğu için, her şeyi bilendir. Ayrıca Tanrı, bu özelliklerin en üst derecesinde olan tek varlıktır ve bu nedenle ibadete layıktır.

Sıklıkla mükemmel varlık teolojisi, ontolojik argümanla birlikte anılır. Ancak mükemmellik iddiası, ontolojik argümanın bir sonucu olarak türetilmiş değildir. Aksine metafiziksel bir girişim olarak mükemmel varlık tanımlamasıyla başlar ve maksimum mükemmelliğin neleri içerdiğini tanımlama sürecinde ontolojik argümana varır.

Descartes Tanrı’nın varlığını temellendirirken, kendindeki mükemmellik fikrinden yola çıkar. Argümana zihninde bir mükemmel fikri olduğunu kabul ederek başlar. Kendisi sonlu ve kusurlu bir varlık olduğu için bu fikrin kendisinden kaynaklanamayacağını düşünür. Descartes, bu mükemmellik fikrinin tek olası kaynağının, bu fikrin nedeni olarak var olması gereken mükemmel Tanrı olduğu sonucuna varır.¹¹ Dolayısıyla “mükemmellik”, Tanrı’yı tanımlayan temel bir niteliktir. Ona göre mükemmel olan da zihindeki ve gerçekteki bu mükemmelliğin kaynağı da Tanrı’dır.

Mükemmel varlık teolojisi, özellikle Anselm’in “Tanrı daha büyüğü düşünülmemeyen varlıktır”¹² şeklindeki tanımıyla ilişkilendirilir. Yani Anselm’e göre, herhangi bir şeyin Tanrı olabilmesi için o şeyin azami derecede mükemmel ya da metafizik olarak mümkün olan en büyük varlık olması gerekir. Ayrıca Tanrı’nın varlığı, mükemmel olmanın gereği olarak sadece mümkün değil zorunlu görülür. Anselm, Tanrı yoktur diyen birinin bile “daha büyüğü düşünülmemeyen şey” tanımını duyduğunda anlayacağını belirtmektedir. Ancak böyle bir varlığın yalnız zihinde var olması imkansızdır. Gerçekte varlık, zihinde varlıktan daha büyük olacağından, en yüce varlık gerçekte de var olmalıdır.¹³ Dolayısıyla her bakımdan en yüce varlık, Tanrı, aynı zamanda en mükemmel varlıktır. Çünkü “mükemmellik” bir anlamda, “daha büyüğü düşünülmemeyen” yani aşılamayan en üst sınırı ifade etmektedir.¹⁴

¹¹ Bk. René Descartes, *Descartes: Selected Philosophical Writings*, ed. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, ve Anthony Kenny (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

¹² Anselm, *Monologion and Proslogion with the Replies of Gaunilo and Anselm*, çev. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996), 100. Ayrıca bk. Anselm, *Basic Writings*, ed. ve çev. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2007), 82-83.

¹³ Anselm, *The Major Works / Anselm of Canterbury*, ed. Brian Davies (Oxford: Oxford University Press, 1998), 87-88.

¹⁴ Münthea Beki, *Tanrı ve Mükemmellik Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 53-54.

Böylece Anselm, Tanrı hakkında konuşurken temel olarak “mükemmellik”i almaktadır. Nitekim en yücelik, Tanrı’nın mükemmel doğasını betimler.

Dahası, bu teoloji, tüm yüceltici özelliklerin maksimal bir kombinasyonunun varlığını savunur. Yani, daha ve daha büyük olası varlıkların hiç bitmeyen bir dizisi olduğunu reddeder. Örneğin, Plantinga’nın mükemmel varlık teolojisinde, Tanrı kavramı, bazı niteliklerin maksimum düzeyde bir araya gelmesiyle tanımlanır. Büyük kılan bu nitelikler, daha fazla veya daha azına sahip olunabilecek türden değil, içsel bir maksimum değere sahip olan özsel niteliklerdir. Özellikle iyilik, güç ve bilgi gibi nitelikler, bir varlığın büyüklüğü için temel teşkil eder ve bu niteliklerin maksimum düzeyde bir araya gelmesiyle ortaya çıkan varlık, tümüyle iyi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık (Tanrı) olarak tanımlanır.¹⁵

Burada Tanrı, kendinden başka hiçbir varlığın aşamayacağı ve erişemeyeceği bir mükemmelliğe sahiptir. O’nun büyüklüğü hiçbir varlık tarafından aşılamaz, hatta erişilemez. Tanrı’ya atfedilen her şeye gücü yetme, her şeyi bilme, her şeye kadir olma ve değişmezlik gibi nitelikler de bu önermeden kaynaklanır. Örneğin O, nihai ve tam bir güce sahiptir, yani hem en güçlü varlıktır her şeye gücü yeter hem de ondan daha güçlüsü düşünülemez. Dolayısıyla ilahi niteliklerin sınırı “mükemmellik”tir. Mükemmel bu anlamda maksimum büyüklüğü ve tamlığı ifade eder.

Diğer taraftan bu en yüce ve zorunlu varlığın, yaratıcı ve ibadetin nesnesi olduğu da kabul edilir. Augustine, Tanrı’yı her şeyin yaratıcısı ve yarattığı her şeyden daha mükemmel olan varlık olarak tarif eder. Bu üstün varlık, en güçlü, en adil, en güzel ve mutlak ilim sahibidir. Ayrıca, mekânda ve zamanda değişmez. Mükemmel varlık felsefesinin savunduğu bu varlık, aynı zamanda dinin ön gördüğü ibadetin nesnesidir.¹⁶ Morris’e göre, eğer Anselm’in savunduğu daha büyüğü düşünilemeyen mükemmel Tanrı konsepti tutarlı ve mümkünse, ki öyledir, o halde dinin Tanrı’sı da felsefeninkiyle bir ve aynı olmalıdır.¹⁷ Dinin ve felsefenin Tanrı’sı kavramları tartışmalıdır ancak özetle mükemmel varlık aynı zamanda yaratıcı ve ibadete değer Tanrı olarak kabul edilebilir.

Sonuç olarak Mükemmel Varlık Teolojisi meta-teolojik bir bakış açısıyla, Tanrı’yı mükemmellik ile tanımlamanın metafiziksel sonuçlarını açıklığa kavuşturmaya çalışır. Örneğin, mükemmellik ile her şeye gücü yetme ve her şeyi bilme çelişki olmaksızın bir arada var olabilir mi? Tanrı’nın azami derecede büyük/mükemmel olması ne anlama gelir ve bu temelden hangi nitelikler türetilir?

¹⁵ Kvanvig, *Depicting Deity*, 99.

¹⁶ Edward Wierenga, “Augustinian perfect being theology and the God of Abraham, Isaac, and Jacob”, *International Journal for Philosophy of Religion* 69/2 (April 2011), 145.

¹⁷ Wierenga, “Augustinian perfect being theology,” 147.

En mükemmel varlığın, diğer tüm büyük kılan niteliklerle birlikte yaratıcı ve ibadetin nesnesi olduğunu kabul edelim. O halde, Tanrı'nın doğasına ilişkin en temel iddia mükemmellik olabilir mi?

Öncelikle mükemmellik tezi, oldukça genel kabul gören ve birçok ilahi niteliği açıklamada temel kabul edilen güçlü bir iddiadır. Tanrı'ya mükemmellik atfetme geleneği dinlerden önce Aristo'ya dayandırılabilir. Ona göre mükemmel (teleion), tamamlanmış, eksiksiz, amacına ulaşmış olandır.¹⁸ Benzer şekilde Augustine de mükemmelliği tamlık olarak tarif eder ve Tanrı'nın her bakımdan üstün olan değişmeyen varlık olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı, “niceliği olmayan en büyük ve eksikliği olmayan yaratıcı”dır.¹⁹ Tam ve en yüce varlığın, bu anlamda hiçbir eksiklik içermeyeceği ve dolayısıyla değişmeyeceği söylenebilir. O halde mükemmel olma, bir bakıma diğer ilahi niteliklerin derecesini belirleyen bir çerçeve oluşturmaktadır. Örneğin Tanrı sadece “bilen” değil “her şeyi bilen”dir. Diğer bir ifadeyle mükemmel/tam ilim sahibidir ve başka bir varlık tarafından aşılamaz.

Anselm'e göre Tanrı'nın çok sayıda bağımsız özelliği yoktur, ancak hepsi sıkı bir şekilde birbiriyle ilişkilidir ve tüm bu özelliklerin merkezinde de “mükemmel olma” vardır.²⁰ Mükemmellik, ya varlıkta kümülatif bir olgu olarak ortaya çıkar ve dereceli nitelikler bir bütün olarak mükemmel varlığı oluşturur; ya da varlık her biri özünde mükemmel (tam) olan niteliklerden meydana gelir. Her iki ihtimalde de bir varlığın mükemmelliğinden bahsederken, sadece varlığın diğer her şeye üstün (daha- veya en-) olması veya büyüklüğü değil, atfedilen niteliklerin mahiyeti, kendinde derecesi/tamlığı da belirleyicidir diyebiliriz. Bu anlamda mükemmel olma, varlığın doğasını tanımlarken, yol gösterici temel bir özelliktir.

Diğer taraftan, zorunlu varlık teolojisi bağlamında değerlendirildiğinde mükemmellik, çıkarsanan bir özelliktir. Dolayısıyla MVT, meta-teoloji bağlamında en avantajlı konumda değildir. Nitekim temel özellik olarak varlığın zorunluluğu, mükemmelliği de gerektirir. Ancak mükemmellik, varlığın mutlak zorunluluğu ve birliği konusunda bazı soru işaretleri taşımaktadır. Bu analiz, değerlendirme bölümüne bırakılmıştır.

2. İbadete Değerlik Teolojisi

İbadete değerlik teolojisi ise Tanrı'nın doğasına ilişkin temel olanın, Tanrı'nın ibadete layık olması olduğunu iddia eder. Yani, Tanrı, sadece metafizik bir gerçeklik değil aynı zamanda ibadet edilmeye değer olan ve bu niteliğe sahip tek varlık olarak kabul edilir. Nitekim, Tanrı'dan başka hiçbir şeye meşru olarak tapılamaz. Ancak yine de Tanrı'nın ibadete değerliğini diğer varlıklarından ayırt etmek gerekecektir.

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik* 1021b.

¹⁹ Brian Leftow, “Why Perfect Being Theology?” *International Journal for Philosophy of Religion* 69/2 (2011), 113.

²⁰ George N. Schlesinger, “Divine Perfection”, *Religious Studies* 21/2 (Jun., 1985), 155.

Burada meta-teolojik bir sorgulama şu soruyu soracaktır: Bir varlığın ibadete layık olması için hangi kriterleri karşılaması gerekir? Diğer bir ifadeyle, temel önermesi ibadete değerlik olan bir teoloji, Tanrı'yı hangi niteliklerle tarif eder? İbadete değer Tanrı anlayışı hem Tanrı'nın doğası hem de ibadetin doğası hakkında bir iddiada bulunmaktadır.

İbadet, yalnızca en yüce türden bir varlığa yakışacak en yüce türden bir övgüyü içerir. Belki de bu tür bir ibadet, yüce övgü türünün yanı sıra özel bir tür saygı, huşu, hayranlık ve tapma içerir, ancak bu tür yüce tapınmada yer alan temel unsur, ilaha yakışan tür, tapınılan varlığa boyun eğme veya teslim olma (tam bir adanmışlık) tutumudur. Böylece, yalnızca Tanrı'ya ait bir ibadet türü tanımlanabilir. İbadet, en azdan en çoğa kadar herhangi bir düzeyde olabilir ancak yine de buna en üstün şekilde layık olan Tanrı'dır. Swinburne ibadeti, tüm varlığın (mükemmel iyi) kaynağı olan Tanrı'ya uygun olan tek yanıt olarak tanımlamaktadır.²¹ Böylece ibadet, ilişkiye girdiğimiz en yüce varlığa karşı bir tepki/övgü olmaktadır. Ayrıca ibadetin nesnesi olarak Tanrı kavramı, nihai bağıllığımıza ve saygımıza layık daha yüce bir güce olan derin bir inancı da temsil eder.

İbadete layıklık teolojisi, Tanrı'nın tüm yaratılmış varlıklardan üstün olduğunu ve ahlaki mükemmellik, mutlak güç (kudret), mutlak ilim gibi özelliklere sahip olduğunu savunur. Bu nitelikler, Tanrı'yı diğer varlıklardan ayırır ve O'nu ibadetin yegâne ve en uygun nesnesi haline getirir. Nitekim Tanrı tüm varlıkların en büyüğü/yücesi kabul edilmekle tam ve şüphesiz bir adanmışlığa layık olmaktadır.²² Bu teoloji, özellikle Tanrı'nın aşkınlığı, değişmezliği ve ahlaki mükemmeliyeti üzerine vurgu yapar. Dolayısıyla Tanrı'yı, yaratılmış hiçbir varlıkla karşılaştırılamayacak bir yücelikte gösterir ve O'nu ibadete layık kılar. Tanrı'nın bu özellikleri, insanın doğal olarak Tanrı'ya yönelmesini ve O'na tapınmasını gerekli kılar.

Bu özellikleriyle ibadete değerlik teolojisi, aslında mükemmellik iddiasından çıkarsanan bir sonuç gibi de görünmektedir. Tanrı mükemmel niteliklere sahip en yüce varlık olması sebebiyle böylesine bir bağıllık ve ibadeti hak eder ve ibadetin nesnesi kabul edilir. Morris, ibadete değerlik niteliğini, mükemmelliğin bir alt kümesi olarak tarif etmektedir. Ona göre doğru ibadetin ön koşullarını anlamak ve ibadetin nesnesini tanımak için mükemmellik kavramı daha geniş bir çerçevede sağlamaktadır.²³ Ancak bir varlığın mükemmel olması, O'nun ibadete değer olmasını ne derece gerektirir, sorgulanmalıdır. Örneğin Nagasawa, yüceliğin/mükemmelliğin ibadete değer olmak için yeterli olmayabileceğini söyler.²⁴ Eğer mükemmel olmak için gerekli büyük-kılan niteliklere sahip iki varlık olsaydı, yani birbirinden bağımsız olarak aynı derecede yüce ve mükemmel kabul edilebilecek iki varlık olsaydı, mantıksal olarak her ikisine de eşit bir şekilde tapınmak gerekecekti. Ancak bu

²¹ Swinburne, *Faith and Reason* (NY: Clarendon Press, 2005), 168.

²² Michael Peterson vd., *Reason and Religious Belief* (NY: Oxford Uni Press, 2003), 60-61.

²³ Morris, "Symposium Papers and Abstracts: Perfect Being Theology", *Noûs* 21/1 (1987), 24.

²⁴ Kvanvig, *Depicting Deity*, 149; Bayne and Nagasawa, "The Grounds of Worship", *Religious Studies* 42/3 (2006), 308.

durum, birçok tek tanrılı dinde temel bir ilke olan "birlik" veya "teklik" prensibiyle çelişir. Dolayısıyla mükemmellik tek başına ibadete değerliği gerektirmez/ifade etmez. Buna mukabil, mükemmel iki varlığın da ibadete değer olduğu iddia edilebilir. Yine de birden fazla yüce varlık fikrinin ibadetin doğasını ve temel amacını zayıflatacaktır. Ayrıca çokluk, mükemmellik fikrinin kendisiyle de çelişecektir. Sonuç olarak, eğer bir varlık bahsi geçen mükemmel niteliklere sahipse, yüce bir övgü ve bağlılığa konu olacağı açıktır.

Bu akıl yürütmenin tersi de mümkündür. Eğer bir varlık ibadete değerse, mükemmel olmalıdır veya mükemmel olmayan hiçbir varlık ibadete değer değildir. Wierenga, Tanrı'nın tapınmayı eşsiz bir şekilde hak ettiğini belirtir. Ancak yalnızca tamamen mükemmel bir varlık tapınmaya layıktır; o halde İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı mükemmel bir varlıktır.²⁵ Dolayısıyla temel iddiası ibadete değer Tanrı olan bir teolojiden, aynı zamanda ilahi mükemmellik de türemektedir.

Ancak Nagasawa, maksimum mükemmelliğin olmadığı durumda dahi, bir varlığın ibadete değer olabileceğini savunur. Ona göre, bir varlık tüm bilgilere sahip olmasa (bazı şeyleri bilmeseyse) bile, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir varlık olarak yine de tapınmaya değer olabilir.²⁶

Diğer taraftan, Swinburne, ibadeti yaratılmış varlıklar için bir görev olarak tarif etmektedir. Ona göre, eğer Tanrı hayatı ve içindeki tüm güzellikleri bize verirse, şükran dolu bir ibadet yaratıcıya karşı bizim görevimizdir.²⁷ O halde bu, sadece Tanrı'nın doğası hakkında, Tanrı'nın değerini ve Tanrı'ya verilen belirli bir tür yanıtın değerini ifade eden bir konum değildir. Aynı zamanda insanlar ve Tanrı arasındaki ilişkiye dair güçlü ve bağlayıcı bir şeyden de söz eder.

Örneğin Brian Leftow, ibadetin doğasının Tanrı'nın bir kişi olmasını gerektiren unsurlar içerdiğini iddia etmiştir. Ona göre ibadet, öncelikle bir hitap şeklidir ve amacı ibadet edilen varlık tarafından bu sözlerin duyulup anlaşılmasıdır, yani bir çeşit iletişim eylemidir. İbadet, aynı zamanda övgü de içermektedir. Leftow, ibadet kelimesinin "değerin ilan edilmesi" anlamına geldiğini belirtir. Yani bir şey tapınmayı hak ediyorsa, en azından bir açıdan övgüyü de hak etmelidir.²⁸

Sonuç olarak, Tanrı'nın doğası için temel olan şey, Tanrı'nın en yüce tapınmaya maksimum düzeyde layık olmasıdır. Ancak bu özellikten Tanrı'nın en mükemmel ve kişi olduğu sonucu da çıkmaktadır. Yine de yaratıcı olmak gibi bazı özellikler ile ibadete değer tek varlık olmak (birlik) zorunlu olarak çıkmayabilir. Ayrıca ibadete değerlik her ne kadar temel ilahi nitelik gibi görünse de, özel

²⁵ Wierenga, "Augustinian perfect being theology," 147-8; Kvanvig, *Depicting Deity*, 163.

²⁶ Kvanvig, *Depicting Deity*, 166.

²⁷ Swinburne, *Faith and Reason*, 168.

²⁸ Brian Leftow, "Naturalistic pantheism," *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Eds. Andrei A. Buckareff ve Yujin Nagasawa, (United Kingdom: Oxford University Press, 2016), 71.

olmaktan ziyade Tanrı-alem ilişkisi bağlamında çıkarsanan bir sonuç olmaya daha yakın durmaktadır.

3. Yarattıcı Teolojisi

Kvanvig'in de taraftar olduğu bu teoloji, Tanrı'nın tüm alemin yaratıcısı/nedeni olduğu anlayışına odaklanır. Öyle ki Tanrı, var olan her şeyin nihai kaynağı, tasarımcısı veya ilk nedeni olarak kabul edilir. Bu bakış açısı bir yaratıcının metafiziksel gerekliliğini ve Tanrı'nın yaratılışla olan ilişkisini araştırır. Yaratma, ister ex nihilo (yoktan) yaratma yoluyla olsun, ister kesintisiz varlığını sürdürme yoluyla olsun; Yarattıcı Teoloji, Tanrı'yı alemin nihai kaynağı ve nedeni olarak vurgular.

O halde Yarattıcı Varlık Teolojisi, Tanrı'nın her şeyin başlangıcını oluşturan bir varlık olduğunu ve alemdeki her şeyin O'nun yaratıcı gücüyle var olduğunu savunur. Böylece yaratıcılık, Tanrı'nın temel bir niteliğı olarak görülür ve O'nun diğere tüm varlıklardan farklı olduğunu gösterir. Diğere bir ifadeyle Tanrı, diğere her şeyin asimetric kaynağıdır; bu, Tanrı'nın temel doğasının diğere her şeyden münezze ve bağımsız olmasını içeren bir başlangıç noktasıdır.

Tanrı, yalnızca bir yaratıcı değil, tüm yaratılışın ontolojik temeli olarak görülür. Bu görüş, Tanrı'nın bağımsız ve kendiliğinden var olduğunu ve diğere tüm varlıkların O'na dayandığını öne sürer. Tanrı'nın yaratıcı niteliğı, O'nun varlığının zorunlu ve bağımsız olduğuna işaret ederken, alemdeki diğere tüm varlıkların olumsal ve O'na bağımlı olduğu sonucunu doğurur.

Bir yaratıcıdan bahsetmek, geçmişte bir noktada bir şeylerin meydana geldiğı belirli bir faaliyet fikrini ifade edebilir. Ancak burada yaratılış, zamansal yaratmayı içerse bile ondan daha genel olan kaynaklık ya da ontolojik bağımlılık fikrine soyutlayabiliriz.

O halde yaratıcı teolojisi, tüm varlıkların kaynağını ifade eden temel bir kavram ile başlar ve bu metafizik başlangıç noktasından bir teori, bir teoloji türetir. Böyle bir proje, bu şekilde tanımlanan varlığın var olup olmadığı veya nasıl bilinebileceğı ya da inanmak için nedenler bulunabileceğı epistemolojik sorusundan bağımsızdır.²⁹

Yarattıcı Teolojinin meta-teolojik bir analizi şu soruları sorar: Tanrı'nın yaratıcı olmasının metafiziksel sonuçları nelerdir? Bu, Tanrı ve yaratılış arasında bir düalizm anlamına mı gelir, yoksa yaratılış Tanrı'nın doğasının bir yansıması mıdır?

Bu teoloji, özellikle klasik teizmin yaratılış doktrinleriyle ilişkilidir ve Tanrı'nın yaratma eylemi üzerinde yoğunlaşır.³⁰ Ancak Tanrı'nın yaratıcı olmasının yalnızca bir

²⁹ Kvanvig, *Depicting Deity*, 12.

³⁰ Kvanvig, Yarattıcı teolojisinin, politeizm ile tutarlı olmadığını, ancak Tanrı'nın bir ve tek kabul edildiğı durumda anlamlı olacağını belirtir: *Depicting Deity*, 18.

eylem değil, aynı zamanda O'nun doğasının zorunlu bir sonucu veya bir yansıması olarak da anlaşılabilceğini vurgulamak gerekir.

Örneğin Tanrı'yı "İlk Neden" olarak gören argümanlar, alemdeki her şeyin bir nedeni olduğu ve bu neden zincirinin sonsuza gidemeyeceği gerekçesiyle, alemin ilk ve zorunlu nedeni olan Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışır. Öncelikle Tanrı ile alem arasında nedensel bir ilişki kurar. Daha sonra ilk neden (yaratıcı) ile diğer (yaratılan) varlıkları birbirinden ayırır, iki farklı varlık modundan bahseder. Nitekim yaratmanın doğası (hiçten; bir şeyden; kendinden) yaratıcı ve yaratılan arasındaki farkı ortaya koymanın ön koşulunu oluşturmaktadır. Böylece diğer tüm varlıkların yani yaratılmış alemin varlık nedeni olarak tasavvur edilen Tanrı'nın doğası için "yaratıcı" olma niteliği temeldir. Meta-teolojik olarak, böyle bir varlığı (ilk neden) ortaya koymanın gerekliliği, bu argümanın sonsuz gerilemeyi önleyip önlemediği ve Tanrı'nın doğasını açıklamada ne derece başarılı olduğu incelenebilir.

Diğer taraftan, yaratılış, Tanrı'nın kendi doğasının bir yansıması ve alem Tanrı'nın bir parçası olarak da yorumlanabilir. Ancak bu tarz yaklaşımlar, klasik teolojideki Tanrı anlayışıyla çelişen bazı noktalara sahiptir. Örneğin bir var oluş süreci olarak veya tüm varlıkların dahil olduğu bir yaratma, yaratıcı-yaratılan ayırımını sağlamamaktadır.

Yaratıcı teoloji bağlamında, Tanrı'nın yaratıcı olması, O'nun mutlak kudretini, ilmini ve iyiliğini de ortaya koyar. Tanrı'nın yaratma eylemi, yalnızca varlıkları meydana getirme olarak değil, aynı zamanda o varlıkların ontolojik bütünlüğünü ve düzenini sağlama/koruma olarak da anlaşılmalıdır. Böylece yaratma, Tanrı'nın mükemmelliğinin bir sonucudur diyebiliriz. Ayrıca Tanrı'nın kişi oluşu ile de ilgilidir.³¹ Çünkü Tanrı'nın kişi/zat olduğunu söylemek, aynı zamanda eylemde bulunduğunu, alem ile ilişki kurduğunu ve ibadetin nesnesi olduğunu da ifade eder.

Sonuç olarak yaratıcı Tanrı anlayışı, aynı zamanda Tanrı'nın tekliğini, gücünü, mükemmelliğini, ibadete değerliğini vb. de gerektirmektedir. Ancak Tanrı'nın doğasına ilişkin "yaratıcılık" niteliği ele alındığında, varlığın nedeni olmak bakımından, zorunlu varlık iddiası daha temel görünmektedir. Nitekim mükemmellik gibi yaratıcılık da, salt ve zorunlu varlık olmanın bir gereğidir.

4. Zorunlu Varlık Teolojisi

Son olarak Ansari vd. tarafından alternatif bir meta-teoloji olarak tanıtılan ve İbn Sina'nın Tanrı anlayışına dayanan bu teoloji, Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğu, yani yokluğunun imkânsız olduğu fikrinden yola çıkmaktadır. Öyle ki ZVT, Tanrı'nın varlığının kendinden olduğu ve bu nedenle Tanrı'nın var olmaması gibi bir durumun düşünülemez olduğunu savunur. Zorunlu Varlık Teolojisi'ne göre, Tanrı tüm varlıkların temeli ve kaynağıdır, ancak kendisi hiçbir şeyin sonucu değildir; Tanrı,

³¹ Peterson, *Reason and Religious Belief*, 64-65.

varoluğu için başka bir Şeye bağlı olamaz. Bu da Tanrı'yı olumsal (mümkün)³² varlıklardan ayırır. Diğer bir ifadeyle Tanrı'yı ifade eden temel nitelik, zorunlu varlığıdır.

Bu çerçevede Tanrı, tüm olumsal varlıkların (alemdaki her Şeyin) varlığı için gerekli olan zorunlu bir varlık olarak anlaşılır. Böylece zorunlu varlık teolojisi, zorunlu-olumsal varlık ayırımına dayanmaktadır.³³ Bu bağlamda meta-teolojik bakışı zorunlu varlık olmanın ne ifade ettiğini sorgulamaktadır. Örneğin, zorunlu varlık ile olumsal varlık arasındaki fark/iiliŐki nedir? Zorunlu varlık olarak Tanrı kavramı, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti noktasında yeterli açıklamayı sağlar mı? "Zorunluluk" temel iddiasından, diğer nitelikler türetilir mi?

Öncelikle İbn Sina, varlığın ilkesi olarak gördüğu Tanrı için zorunlu varlık tanımlamasını yapmaktadır. Nitekim varlık (apaçık) vardır. O halde zorunlu ve mümkün varlık kategorileri de vardır. Ancak olumsalın bir sonucu olarak değil, varlığı kendinden zorunlu olarak Tanrı vardır. Zorunlu varsa, olumsal da var olmalıdır.³⁴ Dolayısıyla Tanrı zorunlu olarak vardır ve alem de Tanrı'ya atıfla zorunlu olarak vardır.³⁵ O halde İbn Sina, varlık ile zorunluluk kavramlarını birlikte kullanmaktadır. Alem ile Tanrı arasındaki ayrımı ise *Vâcibu'l-vücûd bizatihi* (kendinden zorunlu varlık) ve *Vâcibu'l-vücûd ligayrihi* (başkasından zorunlu varlık) kavramları ile yapmaktadır.³⁶ Böylece İbn Sina Tanrı'nın zorunlu varlığını delillendirirken alemin başkasından olan varlığını da açıklamıŐı olmaktadır.

Varlığı kendinden olmak bakımından Tanrı zorunludur, var olmaması veya nedenlenmesi düşünülemez. Ayrıca en üstün/salt varlık olarak Tanrı'da zat ile varlık özdeştir.³⁷ Bu bakımdan İbn Sina, zorunlu varlık için zattan ayrı bir mahiyetten bahsetmez, O'nun vücudu (hakikati ve hüviyeti) mahiyetinin aynıdır. Zorunlunun mahiyeti (ne'liği) bizatihi var olmasıdır. "O, O'dur... gayr kendisine müntesib olup, kendisinin gayra asla intisabı olmayandır."³⁸ Yani Tanrı (ilah), her Şey ona muhtaç O

³² İbn Sina, imkânsız (mümteni) olmayan ve kendinde zorunlu olmayan varlık kategorisi için Arapça "mümkün" kavramını kullanmaktadır. Yani mümkün varlık, zatı bakımından var ve yok olmayan diğer bir ifadeyle, henüz var olmayan ancak var olabilir (varlık imkânı taşıyan) Şeydir. Zorunlu varlık nedeniyle varlığa çıktığında ise kendinde mümkün ancak başkası bakımından zorunlu varlık olur. Batı literatüründe ise örneğin Leibniz'de Tanrı dışındaki varlıklar için İngilizce "contingent" (olumsal) kavramı kullanılmaktadır. Olumsal varlık, gerçekte var olan ancak var olmaması da düşünülebilir Şeydir. Yani varlığı mümkün olup, olumsaldır; zorunlu değildir. Dolayısıyla alemdaki varlıkların neden yok değil de var olduklarını açıklamak için bir neden (zorunlu varlık) gereklidir. O halde, olumsal varlık, İbn Sina'da kendinde mümkün başkası bakımından zorunlu varlığa karşılık gelir diyebiliriz. Bk. Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sina'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 292-294.

³³ Peterson, *Reason and Religious Belief*, 63.

³⁴ Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, 52.

³⁵ Peter Adamson, "From the Necessary Existent to God", *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 170.

³⁶ Yasin Ramazan Başaran, "God of Ibn Sina: Immutable yet Responsive", *Eskiyeini* 51 (Aralık, 2023), 985.

³⁷ Engin Erdem, "Tecrid Geleneğinde Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Tartışması: İsfehâni, Kuşçu ve Devvânî", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 11/2 (2021), 670, 672.

³⁸ İbn Sina, *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*, çev. Ahmet Faruk Güney (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 203, İstanbul, 2022), 30.

her şeyden müstağni olandır. O halde, ilk neden zorunlu varlıktır; ilk nedenin varlığı zorunludur ve hiçbir nedene dayanmaz. Olumsuzda ise varlık mahiyetten ayrıdır, diğer bir ifadeyle mahiyet varlığı gerektirmez. Olumsal varlıklar ancak zorunlu varlık nedeniyle var olurlar, var olmak ve varlıklarını sürdürmek için daima zorunlu varlığa muhtaçtırlar.

Daha sonra Leibniz, alemin varoluşunu açıklamak için "yeter sebep ilkesi"nden bahsetmektedir. Ona göre, her olgunun bir nedeni vardır ve alemin varoluşu da bir istisna olamaz. Bu nedenle, varoluşun altında yatan bir neden, yani gerekli bir varlık (Tanrı)³⁹ bulunmalıdır. Leibniz'e göre, neden hiçbir şey yerine bir şeyin var olduğunu açıklamak için zorunlu bir varlığa ihtiyaç duyulur. Bu bağlamda Leibniz de alemin olumsuzluğu yanında Tanrı'nın zorunluluğunu savunur.

Meta-teolojik olarak, zorunluluğun Tanrı'ya tutarlı bir şekilde atfedilebilecek bir nitelik olup olmadığı ve bunun yaratılış ve Tanrı'nın doğası hakkındaki anlayışımızı nasıl etkilediği sorgulanabilir. Meta-teoloji tanımı gereği temel ve ondan türetilmiş nitelikler arasında bir ayırım ön görür. O halde burada temel iddia, Tanrı'nın zorunlu varlık olduğudur. Ayrıca zorunluluktan hareketle, Tanrı'nın bir ve tek, basit, değişmez, ilk sebep ve mükemmel olduğu da iddia edilir. Bunlar, zorunlulukla özdeş olmayan, yani temel olmayan, ancak ondan türeyen özelliklerdir.

Öte yandan İbn Sina zorunlu varlıktan bahsederken değişmezliğe ve basitliğe vurgu yapmaktadır. Yani Tanrı'da bir bölünme; imkân ve temel olmayan nitelikler söz konusu olamaz. Tanrı'nın varlığı kendinden; nedensizdir derken herhangi bir "neden"i Tanrı'dan nefyettiğimiz gibi, zatından ayrı diğer nitelikleri de nefyederiz. Dolayısıyla "zorunluluk" aslında ilahi basitlik için de bir çeşit temel oluşturmaktadır. Tanrı'nın zatı Tanrı'nın varlığıyla özdeştir ve Tanrı'da sıfatların çokluğu yoktur. Çünkü, nedensiz olan (zorunlu varlık) bileşiklik içeremez; basittir ve olumlu niteliklere sahip olmak ise bileşim içerir.⁴⁰

Bu bağlamda, basitlik iddiası ile meta-teolojik yöntem çelişik görülebilir. Basitliğin tutarlılığı, temel iddiadan türeyen niteliklerin basitlik ile ilişkisi sorgulanabilir. Ancak burada bizim bilmemiz/sınıflandırmamız ile varlığın doğası birbirine karıştırılmamalıdır. Kvanvig, teolojinin epistemolojisi ile metafiziği arasında ayırım yapılması gerektiğini vurgular.⁴¹ Ona göre, meta-teoloji epistemik değil, metafiziksel bir girişimdir. Teolojik iddiaların nasıl bilindiğiyle değil, bu iddiaların temel doğası ve birbirleriyle ilişkileriyle ilgilenir. Örneğin, İbn-i Sina'nın Tanrı kanıtı, Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğunu ve diğer her şeyin varlığının nedeni olduğunu göstermeyi amaçlar. Bu da yine epistemolojik bir kanıt değil, Tanrı'nın varlığının metafiziksel bir açıklamasıdır.

³⁹ Leibniz, G. W., *Leibniz's Key Philosophical Writings: A Guide*, eds. Paul Lodge ve Lloyd Strickland (Oxford: Oxford University Press, 2020), 222; Metin Pay, "Kozmolojik Delil", *Dini Araştırmalar*, 19/20-06 (Haziran 2016), 40.

⁴⁰ Adamson, "From the Necessary Existent to God," 174; İbn Sina, *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*, 34.

⁴¹ Kvanvig, *Depicting Deity*, 43, 133.

Diğer taraftan, meta-teoloji Tanrı'ya atfedilen bazı özelliklerin (örneğin, varlığın zorunlu olması), diğerlerinden (örneğin, zamanın dışında olma) daha temel olduğu iddiasında bulunurken, basitlik Tanrı'ya atfedilen tüm özelliklerin aslında aynı şeyin farklı yönleri olduğunu ortaya koyar. O halde, Tanrı hakkında tek bir temel olgu olduğunu ve bu olgunun farklı şekillerde temsil edilebileceğini varsaymak, görünen çelişkiyi çözecektir. Örneğin "Tanrı'nın zamanın dışında olması" ve "Tanrı'nın zorunlu varlığı", aslında aynı gerçeği farklı şekillerde ifade eder. Bu da temel ve türetilmiş özelliklerin, özde bir çokluk gerektirmediğini gösterir. Yani Tanrı'nın basitliği korunurken, aynı zamanda meta-teolojinin temel iddiaları da desteklenebilir. Ayrıca temel özellik Tanrı'nın özünü ifade ederken türetilmiş özellikler, Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ilişkilere dayanır. Örneğin, Tanrı'nın "ilk neden" olması, O'nun (zorunlu varlığın) diğer varlıklarla (mümkün varlıklarla) olan ilişkisini tarif eder.⁴² Ansari vd. göre bu yaklaşım, Tanrı'nın basitliğine zarar vermeden, farklı ilahi özelliklerin varlığını açıklayabilir.⁴³

"Zorunluluk" Tanrı için temel nitelik kabul edildiğinde, diğer meta-teolojilerin başlangıç iddialarını da içermektedir. Nitekim, zorunlu varlık olarak Tanrı, aynı zamanda mükemmel, yaratıcı ve ibadetin nesnesidir. Ancak bunlar Varlık'tan sonra gelen, çıkarsanan özelliklerdir. Tanrı'nın doğası için en temel iddia, O'nun varlık modudur.

O sadece zorunlu varlık değil, aynı zamanda Âlimdir, Haydır, Müriddir, Kâirdir.⁴⁴ Böylece, ezeli bir yaratma eyleminin de faili ve diğer tüm varlıkların ilk nedenidir. Ancak insanlardan farklı olarak O, amaçsız, nedensiz ve zamansız bir irade ile eylemde bulunur.⁴⁵ Tanrı salt fiildir, yaratmadığı bir an/zaman yoktur. O, arada herhangi bir şey olmaksızın daima var kılar. Böylece zorunlu varlık, ilk neden ve yaratıcı (varlığın ilkesi) olurken, mümkün alem de yaratılmış olmaktadır.⁴⁶ İbn Sina, Tanrı'nın yaratma eylemini "ibda" kavramı ile açıklar.⁴⁷ Alemin varlığı için, zorunlu varlığa muhtaçlığını ise "imkân" kavramı ile temellendirmektedir. Ona göre yaratma, var olmayan durumundaki mümkünün mahiyetine varlık kazandırmaktır.⁴⁸ Yani yaratıcı Tanrı, yoktan yaratan, yaratmaması da düşünülen değil, aksine zorunlu varlığıyla ezeli varlık veren ve idame ettirendir.

İbn Sina'nın zorunlu varlık olarak tarif ettiği Tanrı, sadece varlığın ilkesi (ilk neden) değil, aynı zamanda bilinçli bir faildir. Her şeyi değişmez ve tam ilmiyle bilir, akleder. Böylece ibadete değer; bilir ve cevap verir. Ancak bunu göksel varlıklar

⁴² Ansari vd., "Necessary existent theology", 214-215.

⁴³ Basitlik ve zat-sıfat meselesi makalenin amacını aştığından, detaylı yer verilmemiştir.

⁴⁴ Necmettin Pehlivan, "İbn Sina'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 143.

⁴⁵ Başaran, "God of Ibn Sīnā", 986.

⁴⁶ İsmail Yalçıntaş, "İbn Sīnā'ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliliği," *Journal of Islamic Research* 32/1 (2021), 18.

⁴⁷ İbn Sina, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 139.

⁴⁸ Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, 210.

(akıllar) aracılığı ile yapar.⁴⁹ İbn Sina'nın sisteminde, yaratılış ve alemde var olan her şeyin bir düzen üzere, nedensellik ve zorunluluk ile açıklanması gibi, dua ve cevap da benzer şekilde bir nedenselliğe tabidir. Dua eden de dua da duanın cevabı olarak varlığa çıkan şey de kendinde mümkün ancak Tanrı dolayısıyla zorunludur, her şeyin nihai nedeni Tanrı'dır, ancak bu ardıllık zamansal ve kasıtlı bir ilişkiyi ifade etmez.⁵⁰ O, cömertliğinden, (nedensiz) yaratarak ve varlıkta tutarak cevap verir. Yüce olanın, aşağı olanda amacı olamaz.⁵¹ Yani hiçbir şey, insan ve hatta ilahi nitelikler dahi, Tanrı'yı nedenleyemez.

Diğer taraftan ibadetin doğası açısından bakıldığında, İbn Sina ibadeti yalnızca arz veya hamd olarak değil, ayrıca Tanrı'yı bilmek (ma'rifetullah) olarak tarif eder. Ona göre namazın (ibadetin) hakikati, "Allah'ın bir olduğunu ve varlığının kendi zatından olduğunu; zatı ve sıfatının bütün nevakısdan münezze ve mukaddes olduğunu bilmek"tir.⁵² O halde ibadetin nesnesi zorunlu varlıktır. Yani aslında ibadet (namaz/dua) ilk nedene, en yüce varlığa, kulluktur ve insanın vazifesidir. Bu tarz bir kulluk da ancak en üst kuvve olan akl ve (hem kendini hem *Vâcibu'l-vücûd'u*) bilmek ile mümkündür.

Tanrı'nın zorunluluğu ve bizatihi varlığı, mükemmellik için de özsel niteliklerdir.⁵³ Nitekim eğer Tanrı kendi kendine varsa (başka hiçbir varlıkla nedenlenmiyorsa) ve varlığı zorunluysa daha büyük/yücedir. Ayrıca zorunlu varlık, varlığı tam olandır ve dolayısıyla mükemeldir.⁵⁴ Burada zorunlu varlık, tüm varlığın nedeni olmak, değişmez, tam ve aşılamaz olmak bakımından üstünlük ifade etmektedir. Bizatihi salt varlık anlamındaki bu mutlak ve mükemmel Tanrı anlayışının, mükemmel varlık teolojisinin daha büyüğü düşünülmemeyen varlık iddiasından farklı olduğu söylenebilir. Ancak daha temel bir mükemmellik ve tamlık ön gördüğü açıktır. Öyle ki İbn Sina zorunlu varlığı tamlığın üstünde ve mükemmelliğin ötesinde olarak tarif eder. Tanrı, zatı bakımından mükemmel olandır ve aynı zamanda diğer varlıklar için de mükemmelin kaynağıdır.⁵⁵ Böylece zorunlu varlık, zatında hiçbir eksiklik/muhtaçlık barındırmayan bir varlıktır ve mükemmel olarak nitelendirilmektedir.

5. Değerlendirme

Meta-teoloji, teolojik iddialara yönelik yansıtıcı, felsefi bir sorgulama işlevi görür. Tanrı'nın mükemmelliği, yaratıcılığı, değeri ve zorunluluğu gibi temel doktrinlerin nasıl ortaya konulduğunu ve bu temelden hangi niteliklerin çıkarsandığını sorgular. Ayrıca meta-teoloji, teistik iddialara açıklık ve tutarlılık

⁴⁹ Başaran, "God of Ibn Sīnā", 987.

⁵⁰ Başaran, "God of Ibn Sīnā", 987; Pehlivan, "İbn Sina'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri", 144.

⁵¹ İbn Sina, *El-İşârât ve't-Tenbihât*, 145.

⁵² İbn Sina, *Namaz Risalesi*, çev. M.Hazmi Tura (İstanbul, 1959), 33-34.

⁵³ Peterson, *Reason and Religious Belief*, 63.

⁵⁴ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 100.

⁵⁵ Adamson, "From the Necessary Existent to God", 187.

getirmeye çalışır. Böylece teolojik çerçevelerin entelektüel sağlamlığını değerlendirmekle kalmaz, aynı zamanda hem klasik hem de çağdaş düşüncede Tanrı'nın doğasını anlamaya yönelik çıkarımları analiz eder.

Özetle, meta-teoloji yalnızca teolojik iddiaların yapısını netleştirmekle kalmayıp aynı zamanda farklı gelenekler arasında diyalogu kolaylaştıran ve ilahi sıfatların doğası ve bunların sonuçları üzerine eleştirel düşünmeyi teşvik eden hayati bir felsefi araç olarak hizmet eder. Bu çok yönlü yaklaşım, teolojide temel sorgulamanın önemini vurgulayarak ilahi olanın daha tutarlı ve kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlar.

Kvanvig'e göre meta-teoloji, bir temel teolojik iddiadan diğer tüm ilahi niteliklerin türetilebileceğini ifade etmektedir. Kvanvig, *Depicting Deity* adlı eserinde, en meşhur üç meta-teolojik yaklaşımı tanımlamakta ve daha da eklenebileceğini belirtmektedir.

Yaratıcı Teoloji, alemin kaynağını ve Tanrı ile alem arasındaki ilişkiyi merkeze alır. Bu perspektifte, Tanrı alemin nihai nedeni olarak görülür. Mükemmel Varlık Teolojisi ise Tanrı'nın en büyük/tüm varlıkların üzerinde yer alan, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve kusursuz bir varlık olduğu iddiasına dayanır. İbadete Değerlik Teolojisi ise Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi ön plana çıkarır ve ibadetin dini deneyimdeki merkezi rolünü vurgular.

Daha sonra, Ansari vd., dördüncü bir alternatif olarak, Tanrı'nın varlığının diğer tüm teolojik iddiaları anlamak için gerekli temel koşul olduğunu öne süren zorunlu varlık teolojisi tezini ortaya atmıştır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın varlığının olumsal değil, zorunlu olduğu fikrine dayanmaktadır.

Meta-teolojileri kıyaslarken, bir meta-teolojinin diğer meta-teolojilerin başlangıç noktalarını/temel iddialarını türetebilme yeteneği önemli bir kriterdir. Örneğin, Yaratıcı Teoloji (YT) Tanrı'nın ibadete layık olduğunu da gösterebiliyorsa, bu YT için bir avantajdır. Diğer taraftan, İbadete Layıklık Teolojisi (İDT) bir tanrının alemin yaratıcısı olduğunu gösteremezse, bu İDT için bir dezavantaj olarak değerlendirilebilir. Aslında, diğer meta-teolojilerin temel iddiasını türetememe durumu, o meta-teolojinin Tanrı'nın doğası hakkındaki iddialarını zayıflatır ve Tanrı'nın yüceliği hakkındaki dilsel ifade gücünü sınırlar. Dolayısıyla birincil dezavantaj, diğer meta-teolojilerin başlangıç noktalarını türetmedeki başarısızlık değil, daha ziyade tanrısallık için gerekli olan yüceliği açıklama ve bir temel sağlamadaki başarısızlıktır.⁵⁶

Kvanvig, üç meta-teolojiyi birbirlerini türetebilme ve diğer teistik iddiaları sağlama noktasında kıyaslayarak, en temel ve yetkin olanın Yaratıcı teoloji olduğunu iddia etmektedir. Ansari vd. ise İbn Sina'nın zorunlu varlık olarak Tanrı anlayışının da alternatif bir meta-teoloji olarak okunabileceğini ortaya koymaktadır. Bu çalışma ise

⁵⁶ Kvanvig, *Depicting Deity*, 55.

zorunlu varlık teolojisinin sadece bir alternatif değil aksine herhangi bir teolojik çerçeve için temel kabul edilebileceğini vurgulamaktadır.

Öncelikle Kvanvig, bu teolojileri sınıflandırabileceğimiz iki alandan bahseder: tamamen tanımlayıcı alan (olgusal, nesnel ifadelerle ilgili) ve aksiyolojik alan (değerler ve yükümlülüklerle ilgili). Aksiyolojik alan ayrıca değer teorisi (neyin iyi olduğu) ve yükümlülük veya normatiflik teorisi (neyin doğru olduğu) olarak ikiye ayrılır.⁵⁷ Buna göre yaratıcı ve zorunlu varlık teolojileri, Tanrı'nın doğasını anlamaya yönelik betimsel ve olgusal alana dayanan bir yaklaşım olarak sunulmaktadır. Yani metafizik ve ontolojiye odaklanan bu teolojiler; Tanrı'nın temel doğasının değerlerden ziyade varlık ve varoluş açısından anlaşılması gerektiğini vurgular. Ayrıca bunlar, çok tanrıcılıktan kaçınılması gerektiğini düşünenler için belirgin bir avantaja sahiptir. Nitekim, mükemmel ve ibadetin nesnesi olarak Tanrı anlayışlarında bir ve tek olma tartışmalıdır. Öte yandan, Mükemmel Varlık Teolojisi, değer teorisi ile başlayan ve Tanrı'yı nihai iyi açısından anlamının önemini vurgulayan bir yaklaşım olarak tanımlanır. İbadete Değer Teolojisi ise normatiflik alanıyla bağlantılıdır ve Tanrı'ya ibadet etmekle ilişkili ahlaki yükümlülükler ve haklara odaklanır. Sonuç olarak ikisi de aksiyolojik alan içerisinde yer almaktadır.

Kvanvig böylece Yaratıcı teolojinin, Mükemmel Varlık Teolojisi ve İbadete Değer Varlık Teolojisi üzerinde etkileyici avantajlara sahip olduğunu savunmaktadır. Özellikle tektanrıcılık ve kişilik konularında bu meta-teolojileri kıyaslamaktadır.

Mükemmel varlık teolojisi, en büyük varlığın varlığını kanıtlamaya çalışır. Bu teoriye göre, en büyük varlık, tüm diğer varlıklardan daha mükemmel ve üstün olmalıdır. Ancak, bu teori, en büyük varlığın tek bir varlık olması gerektiğini varsaymaz. Birden fazla varlığın da en büyük olabileceği düşünülebilir. İbadete değerlik ise, bir varlığın en yüce ibadete layık olması anlamına gelir. Bu kavram da tek bir varlık için geçerli olmak zorunda değildir. Bu nedenle, mükemmel varlık teolojisi ve ibadete değerlik kavramları, tek bir varlığın varlığını zorunlu kılmamaktadır. Birden fazla varlığın da en büyük ve en yüce ibadete layık olabileceği düşünülebilir.

Ancak Tanrı'nın zihne ve iradeye sahip bir kişi oluşu konusunda, ibadete değer ve mükemmel Tanrı anlayışlarının avantajlı olduğunu belirtmektedir. Çünkü ibadet, özü gereği yüce bir varlığı ve ilişki/iletişimi içermektedir.

Kvanvig'e göre Morris de ibadete layıklık teorisinin Tanrı hakkında tam ve yeterli bir açıklama sunmadığını savunmaktadır. Zira Tanrı'ya atfedilen ve bu teolojik çerçeveden türetilmeyen bazı temel nitelikler bulunmaktadır.⁵⁸ Örneğin her şeye gücü yetme bu niteliklerden biridir. Kvanvig ayrıca, mutlak güç gibi niteliklerin

⁵⁷ Kvanvig, "Metatheology and the Ontology of Divinity", 145.

⁵⁸ Kvanvig, *Depicting Deity*, 167.

(omni-god) mükemmel varlık teolojisinden de zorunlu olarak çıkmadığını iddia etmektedir.

Diğer taraftan, yaratıcı teolojinin de klasik teizmin öngördüğü bazı niteliklerden vazgeçmek anlamına geleceğini ifade eder. Ona göre, eğer Tanrı, yaratma da dahil herhangi bir eylemde bulunuyorsa, Tanrı değişmez, basit, zamansız vb. olamaz.⁵⁹ Çünkü, ona göre, yaratma eylemi değişimi zorunlu kılmaktadır.

Ayrıca, yaratıcı teolojinin bir noktaya kadar avantajlı olduğu kabul edilse dahi, yaratıcılık özelliği de mükemmellik ve ibadete değerlik gibi, (zorunlu) varlıktan türeyen bir niteliktir. O halde, zorunlu varlık teolojisi, tüm teolojik tartışmaların temelini oluşturarak, diğer meta-teolojik yaklaşımlara göre daha öncelikli bir konum alır. İbn Sina'nın argümanlarına dayanan bu teoloji, Tanrı'yı zorunlu varlık, bir, basit, mükemmel, mutlak olarak tanımlar. Böylece zorunlu varlık teolojisi, yaratıcılık, mükemmellik ve ibadete değerlik gibi ilahi nitelikleri, Tanrı'nın varlığının bir sonucu olarak görerek, bu niteliklerin temelini oluşturur.

SONUÇ

Bu çalışmada ilk olarak meta-teoloji kavramı ele alınmıştır. Kvanvig'in meta-teoloji formülasyonu ve buna bağlı olarak önerdiği üç meta-teolojik yaklaşım (mükemmel varlık teolojisi, ibadete değerlik teolojisi ve yaratıcı teolojisi) açıklanmıştır. Sonuç olarak, Ansari vd. tarafından önerilen zorunlu varlık teolojisinin, alternatiflerine kıyasla daha temel olarak görülebileceği iddia edilmiştir. Çünkü ZVT, tüm teolojik tartışmalar için gerekli bir başlangıç noktası oluşturmakta ve böylece diğer teolojik iddiaların türetilebileceği tutarlı bir temel sağlamaktadır. Nitekim zorunlu varlık teolojisi, diğer meta-teolojik yaklaşımların aksine, Tanrı'nın varlığını daha öncelikli ve temel bir ilke olarak kabul eder. Temelsellik iddiası gereği, Tanrı'yı "Tanrı" yapan özelliğin, büyüklüğünden ve alemle ilişkisinden önce bizatihi varlığı olmalıdır. Zorunlu varlık teolojisi, Tanrı'nın mükemmelliğini, ibadete değerliğini ve yaratıcılığını korumakla birlikte Kvanvig'in meta-teolojileri kıyaslarken kullandığı tektanrıcılık ve kişilik gibi ilkelere de cevap verir. İbn Sina, Tanrı'yı bir ve tek, en mükemmel, alim-i mutlak, kadir-i mutlak, öz bilinçli, iradi yaratıcı bir zat olarak tarif eder. Zorunlu Tanrı'nın değişmez ve basit olması bu anlamda kişi olmasına engel değildir. Dolayısıyla ilişkisel ve ortak nitelikler, temel olandan türetilir. Ancak Tanrı'nın doğası için temel olan, varlığın zorunluluğudur. Bu durum, zorunlu varlık teolojisini, meta-teolojik bir çerçeve olarak, diğer yaklaşımlar karşısında hem ontolojik hem de teolojik açıdan üstün/daha temel kılmaktadır.

⁵⁹ Kvanvig, *Depicting Deity*, 189.

KAYNAKÇA

Adamson, Peter. "From the Necessary Existent to God". *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. ed. Peter Adamson. 170-189. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Ansari, Rosabel vd. "Necessary Existent Theology". *Religious Studies* 60/2 (2024), 204-218. doi:10.1017/S0034412523000239.

Anselm. *Basic Writings*. çev. Thomas Williams. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.

Anselm. *Monologion and Proslogion with the Replies of Gaunilo and Anselm*. çev. Thomas Williams. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.

Anselm. *The Major Works / Anselm of Canterbury*. ed. Brian Davies. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Aristoteles, *Metafizik* 1021b

Aronson, Jeff. "When I Use A Word: Meta-". *BMJ: British Medical Journal* 324/7344 (2002), 1022-1022. doi:10.1136/bmj.324.7344.1022.

Başaran, Yasin Ramazan. "God of Ibn Sīnā: Immutable yet Responsive". *Eskiyeni* 51 (2023), 977-991.

Bayne, Tim - Nagasawa Yujin. "The Grounds of Worship". *Religious Studies* 42/ 3 (2006), 299-313.

Beki. Münteħa. *Tanrı ve Mükemmellik Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Descartes, René. *Descartes: Selected Philosophical Writings*. Ed. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Erdem, Engin. "Tecrīd Geleneğinde Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Tartışması: İsfehâni, Kuşçu ve Devvânî". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 11/ 2 (2021), 659-682.

Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sina'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs Yayınları:03, 2016.

Granrose, John T. "Normative Theology and Meta-Theology". *The Harvard Theological Review* 63/3 (1970), 449-51.

İbn Sina. *Namaz Risalesi*. çev. M. Hazmi Tura. İstanbul, 1959.

İbn Sina. *İhlâs Sûresi Tefsiri ve Şerhleri*. çev. Ahmet Faruk Güney. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.

İbn Sina. *El-İşârât ve't-Tenbîhât*. çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

İbn sina. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

Kittle, Stuart - Gasser, Georg (ed.). *The Divine Nature: Personal and A-Personal Perspectives*. 1st ed. London: Routledge, 2021.

Kvanvig, Jonathan L. "Metatheology and the Ontology of Divinity". *The Divine Nature: Personal and A-Personal Perspectives*. ed. Simon Kittle ve Georg Gasser. 139-157. Abingdon: Routledge, 2021.

Kvanvig, Jonathan L. *Depicting Deity: A Metatheological Approach*. New York: Oxford University Press, 2021.

Leftow, Brian. "Why Perfect Being Theology?". *International Journal for Philosophy of Religion* 69/2 (2011), 103-18.

Leftow, Brian. "Naturalistic Pantheism". *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. ed. Andrei Buckareff and Yujin Nagasawa. 64-88. Oxford: Oxford University Press, 2016.

- Leibniz, G. W. *Leibniz's Key Philosophical Writings: A Guide*. Eds. Paul Lodge ve Lloyd Strickland. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Mawson, T. J. "Jonathan L. Kvanvig. Depicting Deity: A Metatheological Approach". *Journal of Analytic Theology* 11 (2023), 735-737.
- Morris, Thomas V. "Symposium Papers and Abstracts: Perfect Being Theology". *Noûs* 21/ 1 (1987), 19-30.
- Pay, Metin. "Kozmolojik Delil". *Dini Araştırmalar* 19/20-06 (Haziran 2016), 25-52. <https://doi.org/10.15745/da.97480>.
- Pehlivan, Necmettin. "İbn Sina'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri". *Diyamet İlmî Dergi* 50/1 (2023), 139-156.
- Peterson, Michael vd. *Reason and Religious Belief*. NY:Oxford University Press, 2003.
- Schlesinger, George N. "Divine Perfection". *Religious Studies* 21/2 (1985), 147-58.
- Swinburne, Richard. *Faith and Reason*. New York: Clarendon Press, 2005.
- Wierenga, Edward. "Augustinian Perfect Being Theology and the God of Abraham, Isaac, and Jacob". *International Journal for Philosophy of Religion* 69/2 (2011), 139-151.
- Yalçıntaş, İsmail. "İbn Sînâ'ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezelîliği". *Journal of Islamic Research* 32/1 (2021), 10-29.

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

e-ISSN: 2667-6583

Aralık 2024 | December 2024

Cilt | Volume: 7 - Sayı | Number: 2

AUGUSTINUS FELSEFESİNDE “ARA VARLIK” OLARAK İŞARET (SIGNUM) VE DİLSEL İŞARET

The Sign as “Intermediate Being” in Augustinian Philosophy
and The Linguistic Sign

Merve Nur YAMAN

mravn06@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9129-8652>

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

Başyuru Tarihi | Date Received: 12.12.2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 19.12.2024

Atıf | Cite As

Yaman, Merve Nur. “Augustinus Felsefesinde “Ara Varlık” Olarak İşaret (Signum) ve Dilsel İşaret”. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 7/2 (Aralık 2024): 91-109.

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.

AUGUSTINUS FELSEFESİNDE “ARA VARLIK” OLARAK İŞARET (SİGNUM) VE DİLSEL İŞARET

Merve Nur YAMAN

ÖZ

Augustinus, işaretlere (*sign*) ilişkin tartışmalarda ve semiyotiğin tarihsel gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Onun sahip olduğu önem, konuya pek çok eserinde değinmesinin yanı sıra işaretlere dair teorik düşünceyi kökten bir şekilde dönüştürmesi ve konuya dair terminolojiyi belirlemesinden kaynaklanır. Augustinus, Antik Yunan’ın ampirik çıkarıma dayalı işaret anlayışından farklı olarak, kelimeleri ve dili de kapsayacak daha genel bir işaret (*signum*) fikrine ulaşır. Hem Platoncu hem de Hristiyan bir zihnin ürünü olan bu yeni işaret düşüncesi, bir yandan Stoa mantığından bir yandan da Platoncu metafiziğin ruh-beden, akledilir dünya-duyulur dünya gibi temel bazı ikiliklerinden yararlanır. Böylece işaret, ontolojik hiyerarşide daha önce hiç sahip olmadığı bir konum elde eder: İki dünya arasında “ara bir varlık olarak işaret”. Ara varlık olarak işaretler ve özellikle de dilsel işaretler, Augustinus’un “içsel” olan olarak düşündüğü ruhla “dışsal” olan olarak düşündüğü beden arasında geçişkenliği sağlarken, içsel benliğin ya da ruhun ifşasını mümkün kılar. Bu çalışmanın amacı, Augustinus’un bu yeni işaret düşüncesinden hareketle, işaretlerin ve özellikle de dilsel işaretin ontolojik konumuna ilişkin bir inceleme yürütmektir. Augustinus’un konuyla ilgili teorik tartışmasının, işaretlerle iletişim kuran ve sonsuzca işaret üretebilme gücüne sahip bir varlık olarak insanın bu temel kabiliyetine daha yakından bakmamıza imkân sağlayacağını düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Augustinus, İşaret, Dilsel İşaret, Dil.

The Sign as “Intermediate Being” in Augustinian Philosophy and The Linguistic Sign

ABSTRACT

Augustine has an important place in the debates on signs and in the historical development of semiotics. His importance stems not only from the fact that he touches upon the subject in many of his works, but also from the fact that he radically transformed the theoretical thought on signs and defined the terminology of the issue. In contrast to the Ancient Greek understanding of signs based on empirical inference, Augustine arrives at a more general idea of sign (*signum*) that encompasses words and language. This new idea of sign, which is the product of both a Platonic and a Christian mind, draws on Stoic logic on the one hand and some of the basic dualisms of Platonic metaphysics such as soul-body, intelligible world-sensible world on the other. Thus, the sign acquires a position in the ontological hierarchy that it never had before: “the sign as an intermediate being” between two worlds. Signs as intermediate beings, and linguistic signs in particular, make

possible the disclosure of the inner self or soul, while providing the transitivity between the soul, which Augustine thinks of as the “inner”, and the body, which he thinks of as the “outer”. The aim of this study is to analyze the ontological position of signs, especially the linguistic sign, in light of Augustine’s new idea of the sign. We believe that Augustine’s theoretical discussion on the subject will allow us to take a closer look at this fundamental capability of the human as a being who communicates with signs and has the power to produce signs infinitely.

Keywords: Augustinus, Sign, Linguistic Sign, Language.

GİRİŞ

Peki, bu şey ne? Yeryüzüne sordum, şöyle dedi: “O şey ben değilim.” Yeryüzünün kapsadığı her şeye sordum, aynı itirafta bulundular. Denize sordum, uçurumlara sordum ve yerde sürünen tüm canlılara, şöyle yanıt verdiler: “Biz senin Tanrın değiliz, bizim üstümüze bakmalısın [...] Dünyanın o koca kütesine de sordum Tanrımı, bana şöyle yanıt verdi: “Ben Tanrı değilim, ama beni O yarattı.”

Augustinus, *İtiraflar*, X.9.

Bugün hem dilin en önemli birimleri olan dilsel işaretleri hem de dumanın ateşin varlığına işaret etmesinde olduğu gibi, doğal işaretler olarak düşünebileceğimiz şeyleri “işaret”¹ kavramı altında ele alıyoruz. Fakat doğal fenomenleri ve dil gibi insani ya da kültürel fenomenleri kapsayan bu genel işaret belki de ilk kez en belirgin hâliyle M.Ö. 5. yüzyılda, Augustinus’un yazılarında karşımıza çıkar. Augustinus, Antik Yunan’ın ampirik çıkarıma dayalı işaret anlayışından (bu bağlamda “doğal işaretler” dememiz daha doğru olur) farklı olarak, kelimeleri ve dili de kapsayan genel bir işaret (*signum*) fikrine ulaşır. Yunanlılar yukarıda ifade ettiğimiz örnekte olduğu gibi dumanın varlığının ateşe işaret etmesini, ampirik alanda var olan iki ayrı şey arasında kurulan çıkarım ilişkisine - Eco’nun ifadesiyle bir “çıkartım mekaniği”ne- dayandırır ve bunu, dilsel olandan kesin bir şekilde ayırırlar.² Dildeki kelimeler ile yerine durdukları şeyler arasındaki ilişki, semboliktir (*symbolon*) ve kelimeler bir tür uzlaşma üzerinden gönderimde

¹ Türkçe çevirilerdeki “gösterge” kullanımı yerine “işaret-işaret eden ve işaret edilen” terminolojisini tercih ediyoruz. “Gösterge-gösteren ve gösterilen”in kendisindeki fiziksel gösterme fiiline ilişkin vurgu nedeniyle, gösterme dışındaki işaretleri de kapsayacak şekilde, daha nötr bir kavram olarak “işaret”i ve ondan yola çıkarak “işaret eden” ve “işaret edilen”i tercih ediyoruz. Türkçede semiyotik (göstergebilim) ile ilgili terminoloji, 1960’lı yıllarda İstanbul Üniversitesi’nin çevirileriyle gelişir. Bu çevirilerde, örneğin Berke Vardar’ın, Saussure’ün *Genel Dilbilim Dersleri* çevirisinde *signe*, *signifiant* ve *signifié*, sırasıyla “gösterge”, “gösteren” ve “gösterilen” olarak çevrilir. Bundan sonra semiyotik ve semiyoloji için “göstergebilim” şeklindeki çeviri kabul görmüştür. ODTÜ çevresi ise işareti, “im” ve türevleriyle ifade eder. Bu iki farklı çeviri tercihi hakkında bir değerlendirme için bkz. Nami Başer, *Lacan* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 127-128.

² Umberto Eco, “On Animal Language in the medieval classification of signs”, *On the Medieval Theory of Signs*, ed. Umberto Eco-Costantino Marmo (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1989)

bulunur.³ İşte Augustinus, bugün modern semiyotiğin⁴ de konu edindiği jenerik işaret (*signum*) kavramını icat eder ve bunu yapmakla işaretlere dair teoriyi de kökten bir şekilde de dönüştürür. Fakat bizim bu çalışmadaki amacımız, Augustinus’un işaret düşüncesinin ayrıntılarını sunmak değildir. Bize göre Augustinus, bu yeni işaret düşüncesini geliştirirken, insanın çok temel bir yeteneğinden hareket etmektedir: Fiziksel dünyadaki herhangi bir şeyi, kendisinden başka bir şeyin yerine duracak şekilde işaretleştirebilme. Yukarıdaki epigrafta, Augustinus’un Hristiyanlığa ait işaretlerle ilgili olarak dile getirdiği, “kendini değilleyerek kendisinden başka bir şeye yönlendirme” anlamı bütün işaretlere uygulanabilir. Bir işaret, ancak kendisinin olumsuzlanması yoluyla, kendisinden başka bir şeyin yerine durma ilişkisini kurabilir. Dolayısıyla işaretler temel olarak hem kendileri olmak hem de kendileri olmamak bakımından çelişiktirler.

Diğer taraftan kendileri fiziksel alanda olmakla birlikte (örneğin bir ses dalgası ya da duman), yine fiziksel alanda olan başka bir şeyi gösterebilecekleri gibi, duyulur alemin dışındaki şeylere de işaret edebilirler. Bu anlamda da ikili bir karaktere sahiplerdir.⁵ Şu hâlde işaretler hem duyulur hem de akledilir olanla ilişki içinde olan bir “ara varlık” olarak düşünülebilir. Bu çalışmada temel olarak, bir yandan Augustinus’un işaret düşüncesinden hareketle işaretlerin bu ara varlık statüsünü ortaya koymaya, bir yandan da insanın bahsi geçen temel kabiliyetinin ve bu kabiliyetin en temel görünümü olarak dilin, Augustinus’un düşüncesi içinde nasıl teolojik bir işleve sahip olduğunu göstermeye çalışacağız. Bunun için öncelikle Augustinus’un işaret (*signum*) düşüncesinin Antik Yunan’ın çıkarıma dayalı doğal işaret (*sêmeion*) fikrinden nasıl ayrıldığını ve jenerik bir kavrama dönüştüğüne değineceğiz. Daha sonra işaretin yukarıda ifade ettiğimiz ara varlık olarak konumunu ele alacağız. Son olarak da Augustinus’un işaretlerden oluşan dili nasıl ele aldığını tartışacağız.

1. Sêmeion’dan Signum’a İşaretin Dönüşümü

Augustinus’un işaretlere ilişkin tartışmasına, Antik Yunan’ın ve sonrasında ise Helenistik dönemin işaret ve dile ilişkin düşüncelerinden başlamak, onun düşüncesini

³ Aristoteles, *Peri Hermenias*, 16a21.

⁴ İngilizcede işaret, *sign* olarak çevrilir. Diğer taraftan işaretler ilgilenen bilim, Grekçe *sêmeion* köküyle bağlantılı olarak semiyotik (*semiotic/semiotic/semiotics*) şeklinde adlandırılmıştır. Bu kullanımın belirginleşmesi, Locke’un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* adlı kitabında, *semiotike* ifadesini “doctrine of signs” karşılığı olarak kullanmasıyla gerçekleşir. Locke şöyle ifade ediyor: “Üçüncü dal *Semeiotike* ya da işaretler doktrini olarak adlandırılabilir; en yaygın olanı kelimelerdir, *Logike*, mantık olarak da adlandırılması uygundur: bunun işi, zihnin şeyleri anlamak ya da bilgisini başkalarına aktarmak için kullandığı işaretlerin doğasını düşünmektir. Çünkü zihnin kendisi dışında, düşündüğü şeylerin hiçbiri, müdrikeye sunulmadığından, düşündüğü şeyin bir işareti ya da temsili olarak başka bir şeyin ona sunulması gerekir: Bunlar da idealardır [...] bu nedenle düşüncelerimizi birbirimize iletmek ve kendi kullanımımız için kaydetmek için, fikirlerimizin işaretleri de gereklidir: insanların en uygun buldukları ve bu nedenle genellikle kullandıkları, eklemli seslerdir.” John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: The Clarendon Press, 1999), 717-18.

⁵ Remo Gramigna, *Augustine’s Theory of Signs, Signification, and Lying* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020), 28.

anlamak bakımından önemlidir. Çünkü Augustinus’un işaret fikri, doğal olaylarla ilişkili olarak düşünülen ve ampirik çıkarım mekaniğine dayanan Antik Yunan’ın doğal işaret (*sêmeion*) düşüncesinden Stoacıların da etkisiyle radikal bir şekilde ayrılır. Bu ayrılık, yalnızca doğal işaretleri kapsayan *sêmeion*’dan, dilsel işaretleri kapsayacak şekilde genişletilen *signum*’a bir dönüşümü de ifade etmektedir. Bu başlık altında bahsi geçen dönüşüme ve Augustinus’un işaret tanımının getirdiği yeniliklere kısaca değineceğiz.

Antik Yunan’da işaretlere (*sêmeion*) ilk olarak kehanet ve tıp alanında rastlıyoruz. Örneğin kehanet söz konusu olduğunda işaretler, tanrıların kutsal alanından insanların daha aşağıdaki dünyasına inerek tanrılar ve insanlar arasındaki iletişimi sağlar.⁶ Fakat bu iletişimin sağlanması, her zaman için tanrılardan gelen karmaşık ve gizemli işaretleri yorumlayacak ve onu insanî alanla ilişkilendirecek bir yorumcuyu da gerektirir. Bir diğer alan ise tıptır. Tıp söz konusu olduğunda kehanet alanından farklı olarak, işaretlere ilişkin daha sıkı bir teorik zemin olduğunu görüyoruz.⁷ Tıpta işaretlerin kullanımı, “eğer *p* ise, o hâlde *q*” ($p \Rightarrow q$) şeklindeki belli bir mantıkî çıkarım formunu takip etmektedir. Bu çıkarım formu, Antik Yunan’ın işaret (*sêmeion*) düşüncesinin temelini oluşturur. Buna göre ampirik olarak gözlemlenebilir ve tekrar eden fenomenlere uygulanan, bu anlamda ampirik çıkarıma dayalı akıl yürütme, işaretlerin nasıl çalıştığını anlamak için temeldir. Burada Augustinus’ta göreceğimiz gibi iki farklı varlık düzeyini bir araya getirme yoktur. Daha çok her ikisi de fiziksel dünyada bulunan iki şeyin birbiriyle ilişkilendirilmesi, birinin diğerini gerektirmesi vardır.

Aristoteles’te ise işaretlere dair terminolojinin genel şeklini almaya başladığını görüyoruz. Aristoteles doğal işaretler olarak çevirebileceğimiz *sêmeion* ile dilsel olanı ifade etmek için kullandığı *symbolon*’u birbirinden kesin bir şekilde ayırır:⁸

⁶ Giovanni Manetti, *Theories of the Sign in Classical Antiquity* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1993), 15.

⁷ Manetti’nin de belirttiği üzere, tıp etrafında gelişen işaretlere dair terminoloji ve teorik yapı, felsefe ve retorik gibi alanlara aktarılacaktır, bu anlamda örneğin *sêmeion*, *tekmêrion*, *aitia*, *prophasis*, *eikos* gibi terimlerin kehanet, tıp, edebiyattaki temel anlamları, bahsi geçen yeni alanlardaki kullanımlarında da devam edecektir. Manetti, *Theories of Sign*, 36.

⁸ Antik Yunan’da ve özel olarak da Aristoteles’in düşüncesinde *sêmeion*’un, jenerik işaret kavramını ifade edecek şekilde “işaret” olarak çevrilmesi doğru değildir. Çünkü *sêmeion*, daha çok ampirik çıkarım temelinde anlaşılan doğal işaretleri karşılar. *Sêmeion* ve *symbolon*’un Aristoteles bağlamında da birbirinden ayrılması önemlidir. Dolayısıyla, Aristoteles’in düşüncesi bağlamında *sêmeion*’u doğal işaret olarak karşıladık. Matthew D. Walz, “The Opening of ‘On Interpretation’: Toward a More Literal Reading”, *Phronesis*, 51/3 (2006), 235.

Seste olanlar (*ta en tē phônē*) ruhtaki etkilenimlerin (*pathēmatôn*), yazılanlar (*graphomēna*) ise seste olanların sembolleridir (*sumbola*). Harfler herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değildir. Bununla birlikte, aynı işaretler (*sêmeia*) için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır.⁹

Doğal işareti, işaret ettiği şeye bağlayan çıkarım ilişkisinden farklı olarak dilsel olan ile dile getirdiği şey arasında “uzlaşım” ilişkisi vardır. Sembolik ilişki, uzlaşımaya dayanmaktadır. Bu anlamda kullanılan sembolün, nesnesine herhangi bir şekilde benzer olması gerekmez. Bu, insanların neden farklı yazı ve ses biçimlerine sahip olduklarını da açıklar.¹⁰ Bu ayrım aynı zamanda, mantık ve bilginin elde edilmesiyle ilgili konuların, dil teorisinden ayrılmasını da ifade eder. Böylece işaretlere ilişkin düşünce hem mantık kitaplarında hem de retorik kitaplarında ele alınır.¹¹ *Birinci Analitikler*'de ise işareti şu terimlerle tanımlar:

İşaret, bir şey için ya zorunlu ya da itibar edilebilir (*éndoksos*) kanıtlayıcı bir önerme anlamına gelir; öyle ki başka bir şey olduğunda ya da varlığa geldiğinde diğeri daha önce ya da sonra varlığa gelmişse, diğerrinin varlığının ya da varlığa gelmiş olmasının bir işaretidir.¹²

Bu anlamda Aristoteles'te işaret, çıkarımda bir önermeyi temsil eder. Ruhun bir faaliyeti olarak kendini ifade etmek üzere işaretleri kullanmasına doğal işaretlerin (*sêmeia*) dünyasında rastlamıyoruz. Fakat Aristoteles için *psukhé* bunu başka bir araç olan dille (yani sembollerle) gerçekleştirmektedir. Bu anlamıyla *sêmeion*, yani doğal işaret düşüncesi, dil teorisini kapsayan *symbolon*dan tamamen ayrılır.

Stoacılar da ise anlam ve semantik ile ilgili gelişmiş bir terminolojiyle karşılaşırız. Stoacılar da semantik ile semiyotiğin terminolojisini birbirinden net bir şekilde ayırır. Bu anlamda dilsel olanın kendisi *sêmeina*, ampirik çıkarıma dayanan doğal işaretler ise *sêmeion* üzerinden düşünülür.¹³ Diğer taraftan *sêmeinon* ve *sêmeinomenon* arasındaki ilişki, dil ve dilin ifade ettiği şey arasındaki bir ilişkiyken, *sêmeion* ile *sêmeiôton* arasındaki ilişki ilk olarak bilinen şey ile onun aracılığıyla bilinen şey arasındaki ilişkidir.¹⁴ Bu anlamda dil ve işaretler birbirinden ayrı düşünölmeye devam eder. Diğer taraftan, bazı farklar bulunsa da Aristoteles'te olduğu gibi, Stoacılar da mantık ve işaret fikrinin bir tür bileşimi vardır. Yani işaretler ampirik dünyadan çıkarıma dayalı bilgi elde edilmesiyle ilişkilidir.¹⁵

⁹ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 16a4-9.

¹⁰ Aristoteles'in buradaki ifadeleriyle ilgili ayrıntılara şu çalışmamızda değinmiştik. Bkz. Merve Nur Yaman, *Khôra ve İşaret: Platon'un Khôra Kavramının İşaretin Kuruluşu Bakımından Derinleştirilmesi* (İstanbul: Sonçağ Yayıncılık, 2024), 102-103.

¹¹ Manetti, *Theories of Sign*, 77.

¹² Aristoteles, *Birinci Analitikler*, 70a8-10.

¹³ Phillip Cary, *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought* (New York: Oxford University Press, 2008), 34.

¹⁴ William Kneale - Martha Kneale, *The Development of Logic* (Oxford: The Clarendon Press, 1985), 142.

¹⁵ Bu konuyla ilgili ayrıntılı tartışma için bkz. Philip Cary, *Outward Signs*, 35-36.

Dolayısıyla Augustinus’a (M.S. 354-430) kadar işaret ve işaretin delalet ettiği şey arasındaki ilişki, Greklerle ilgili olarak zikrettiğimiz anlamda bir tür çıkarım ilişkisi olarak kalmaya devam eder. Nihayet Augustinus’ta işaret teorisi ile dil teorisi birleşecektir. Bu anlamda, dilin kendisinin de bir tür işaret olduğu fikri en açık bir şekilde Augustinus’ta karşımıza çıkmaktadır. Fakat bunun mümkün olabilmesi için her iki türü yani doğal işaretleri ve dilsel işaretleri kapsayacak yeni bir işaret tanımı gerektiği ortadadır. Augustinus’un işaretlerle ilgili tartışması çeşitli eserlere yayıldığı gibi, birden fazla da işaret tanımı verir. Erken dönem eserlerinden birisi olan *De Dialectica*’da işaretin “bir işaret, kendisi duyumlanan ve zihne kendisinin ötesinde bir şeyi gösteren bir şeydir” (*signum est et quod se ipsum sensei et praeter se aliquid animo ostendit*).¹⁶ Fakat daha geç bir dönemde yazdığı *De Doctrina Christiana*’da verdiği işaret tanımına bazı eklemeler yapar:

İşaret, bir şeyin kendisinin duyular üzerinde yarattığı izlenimin ötesinde bir şey düşünmemize neden olan bir şeydir. (*signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*).¹⁷

Augustinus’un bu yeni işaret tanımı, işaretin yalnızca doğal fenomenlere (Antik Yunan’ın *sêmeion*’una) değil, aynı zamanda dile ve kültür alanına da uygulanabilen jenerik bir kavram olduğunu ifade eder.¹⁸ Böylece, antik dönemden gelen çıkarıma dayalı işaret anlayışını, bütün işaretleri kapsayacak şekilde dönüştürür ve bütün işaretlere uygulanabilen genel bir işaret kavramına (*signum*) ulaşır. Eco’nun ifadesiyle Augustinus, genel bir semiyotik teorisi öne süren ilk isimdir.¹⁹

İşte Augustinus’un, bu çalışmanın geri kalan kısmında tartışacağımız işaret düşüncesi, işaretin bu yeni tanımının, ontoloji, epistemoloji ve özellikle de teoloji alanına uygulanması etrafında şekillenir. Bu uygulamada göreceğimiz üzere, işaretin elde ettiği yeni ontolojik statü, Augustinus’a, Platoncu duyulur dünyanın, akledilir dünya bakımından nasıl açıklanacağı yani *methexis* probleminden, ruhun bedenle olan ilişkisinin nasıl kurulacağına, yaratıcı bir Tanrı’nın âlemle olan ilişkisinden, kutsal

¹⁶ Augustine, *De Dialectica*, çev. B. Darrell Jackson (Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A.: D. Reidel Publishing Company, 1975), V. 9-10.

¹⁷ Augustine, *De Doctrina Christiana*, ed. ve çev. R.P. H. Green (Oxford: The Clarendon Press, 1995), II, I, 5-7.

¹⁸ Örneğin *De Magistro*’da, “genel olarak bir şey ifade eden (?) her şeye işaret diyoruz, bunlara kelimeleri de dâhil edebiliriz” der. Augustine, *De Magistro*, ed. K. D. Daur (Belgium: Brepols Publishers NV, 1970), 4.9. Augustinus’un işareti hem doğal fenomenlere hem de dile uygulanan jenerik bir kavram olarak ele alması, bugün bizler işaretleri zaten bu şekilde düşündüğümüz için yeni ve büyük bir şey gibi gelmeyebilir. Fakat 20. yüzyılda dilbilimci Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri* adlı kitabında, dilin, işaretleri ele alan bir bilimin (semiyoloji/*semiologie*) alt dalı ve diğer işaret sistemlerine örneklik edebilmesi bakımından en üstünü olduğunu söylemesine kadar, sistemleşmiş değildir. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1998), 47. Benzer bir vurguyu Augustinus yine *De Magistro*’da dilin, diğer işaretlerden daha farklı ve öncelikli olduğunu söyleyerek yapar.

¹⁹ Umberto Eco, “Latratu Canis or: The Dog’s Barking”, *Frontiers in Semiotics*, John N. Deely, Brooke Williams, Felicia Kruse (eds.) (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1986), 65.

metinlerin anlaşılmasına pek çok meseleye bir çözüm getirebilme imkânı sağlayacaktır. Biz bu çalışmada Augustinus'un bu meselelere işaret düşüncesi üzerinden getirdiği çözümleri ayrıntılı bir şekilde ele almayacağız, fakat işaretin, Augustinus'un bu çözümlerini mümkün kılan ontolojik statüsüne ve bir işaret olarak dilsel işaretin ve dilin Augustinus düşüncesindeki işlevine değineceğiz.

2. Augustinus'ta İşaretin Ontolojik Statüsü: "Ara Varlık" Olarak İşaret

Düşünce tarihi içinde "bir şeyin işaret olması ne demektir?" sorusuna verilen cevaplar küçük farklarla temelde şunu dile getirir: "Bir işaret, kendisinden başka bir şeyin yerine duran şeydir." İşaretin bu tanımı, işaret eden ile işaret edilen arasındaki bir ilişkiyi varsayar. Bu anlamda işaretler, ilişkisel şeylerdir. Diğer taraftan işaretlerin temel başka bir özelliği de "kendisinden başka bir şeyin yerine durma" ifadesinin ima ettiği üzere ikili bir karakterde olmalarıdır. Bir işaret hem kendisidir hem de kendisi değildir. Bu anlamda çelişiktir. İşaretler bir yandan duyulur özelliklere sahiptir hem de bir şeye işaret edebilmeleri için duyulur özelliklerinin aşılması ve akledilir olana yönlentmeleri gerekir. Bu anlamda duyulur ve düşünülür olan arasında fakat her ikisine ayağını basan bir konumdadır. Dolayısıyla işaretler, "arada" olarak ya da "ara varlık" olarak bir ontolojik statüye kavuşur. İşte Augustinus'un işaret düşüncesi de işaretlerin bu karakterinden hareket eder. İşaretlerin bahsettiğimiz doğası, Augustinus'un elinde hem epistemolojik hem de teolojik bir açıklama aracına dönüşecektir.

Diğer taraftan işaretler bu işlevi, Augustinus'un Platonculuk'tan gelen bazı metafizik kabulleri bağlamında kazanır. Onun düşüncesinin temel çerçevesi, içsel olanın dışsal olana üstünlüğü, dışsal olanın yüzeyselliği ve geçiciliğine dayanır. Aynı şekilde dışsal olana tekabül eden cismani şeyler, ruh üzerinde bir güce sahip değildir. Çünkü ruh ve beden iki farklı varlık düzeyini ifade eder. Buradaki Platoncu ton açıktır, akledilir olanın duyusal olana önceliği vardır. Fakat daha açık olan ton Yeni-Platonculuk'tur. İşaretlerin de kendisinde içerildiği düşünülen düzey, yani cismani olan şeylerin içerildiği ontolojik düzey, gerçekliğin daha aşağı bir düzeyidir. Augustinus ise şimdi, Platoncu duyulur dünya-düşünülür dünya ayrımını²⁰ ve onun kendisine dayandığı metafiziği arkasına alarak işaretlere Antik Yunan'da olmayan yeni bir işlev daha yüklemektedir: İşaretler, iç ve dış ya da ruh ve beden olarak adlandırdığımız iki farklı varlık düzeyini bir araya getirme gücüne sahiptir. Bu anlamda da diğer ikisinin yanında işaretlerin üçüncü bir kategori oluşturduğunu görüyoruz. Peki işaretlerin varlık tarzı nedir?

²⁰ Platon bu iki dünya arasında ayrımı yapar, fakat bu iki ayrı dünyanın birbiriyle nasıl ilişkilendiği, diğer bir ifadeyle duyulur dünyanın düşünülür dünya tarafından nasıl açıklanabileceği hep bir sorun olarak kalır. Ünlü Platon uzmanlarından Kahn'a göre Platon, bu meseleyi ancak geç dönem diyaloglarından olan *Timaios*'ta çözüme kavuşturacaktır. Charles Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue*, 176. Platon bunu, duyulur dünyanın düşünülür dünyanın bir kopyası/imajı (*image*) olduğunu söyleyerek yapar. Bu kopyanın zemini ise, düşünülür olan ile duyulur olan arasında bir aracı olacak, diğer bir ifadeyle düşünülürün duyulurda bulunmasını mümkün kılacak bir üçüncü şeyi gerektirecektir. Platon bunun duyulurların düşünürlerin kopyası olarak ortaya çıkacakları mekân/*khôra* olduğunu söyler.

İşaretler artık yalnızca çıkarım zemininde düşünülmezler, aynı zamanda iki farklı ontolojik düzeyi (ruh-beden) ya da iki farklı dünyayı (akledilir-duyulur) bir araya getirebilme gücüne de sahiptirler. Bu doğrultuda işaretlerin iki düzey “arasında” bulduklarını ve ontolojik konumlarının “ara bir varlık” kategorisi olduğunu görürüz. Her ne kadar bu ifade, Antik Yunan’ın, varlığı, “belirlenmiş” olmakla eş tutan anlayışı bakımından çelişik olsa da işaretin durumu da tam olarak budur. İşaretler bir yandan fiziksel dünyanın unsurlarından meydana gelirler. Fiziksel dünyanın herhangi bir unsuru kendisi olmak bakımından bir işaret değildir; duyulur ya da fiziksel dünyaya ait olmaları bakımından sahip oldukları özelliklerinden sıyrılarak kendilerinden başka bir şeyi gösterdiklerinde işaretleşirler. Augustinus *De Doctrina Christiana*’da bu duruma şu şekilde değiniyor:

Tüm bilgi (*doctrina*) şeylerden (*res*) ya da işaretlerden oluşur; ama şeyler işaretler aracılığıyla öğrenilir. Burada öncelikle sadece başka şeylere işaret etmek için kullanılmayan şeylere *res* diyorum, tahta, taş, hayvan vb. gibi; ancak Yakup’un başını dayadığı taşa ya da İbrahim’in oğlu yerine kurban ettiği hayvana değil. Çünkü bunlar da başka şeylerin işaretleridir.²¹

Dolayısıyla işaretler hem fiziksel dünyada bulunurlar hem de fiziksel dünyayı aşarak başka bir şeyi gösterirler. İşaretlerin “ara varlık”lar olmaları da bundan kaynaklanmaktadır.

Diğer taraftan, Cary’nin ifade ettiği üzere Augustinus (M.S. 354-430) işaretin, “varlığın tam anlamıyla farklı iki boyutu olan, içsel olan ile dışsal, ruh ve beden arasındaki epistemik bir bağlantı” görevi gördüğünü söyleyen ilk isimdir.²² Elbette bunu söyleyebilmek, Augustinus’un teolojik kaygılarından hareketle incelikte kurduğu iç (*inner*) ve dış (*outer*) arasındaki farkın, ontolojik bir zemine dayanmasını gerektirmektedir. İç ve dış, aynı zamanda varlığa ait düzeylerdir. Diğer bir ifadeyle, dışsal olan aynı zamanda cismani olan iken, içsel olan tam tersidir. Dolayısıyla Augustinus, Platoncu ruh ve beden düşüncesini, işaretin dışsal olanı içsel olanla ilişkilendirmesi bakımından ele alır. Augustinus’un icat ettiği “iç” (*inner*) ve “dış” ayrımı (*outer*), “iç”in “dış”a olan ilişkisini kuracak bir üçüncü ya da ara şey ya da *medium* gerektirmektedir.²³ İçsel benlik, içte olanı ya da *görünmeyeni*, ancak dışsal bir araç yardımıyla gösterebilmektedir. Bu araçlar Augustinus için başta dilsel işaretler olmak üzere her türlü işarettir. Dışsal işaretler, içsel olanı ifade edebilecek güce sahiptir. Augustinus bu yolla, Platon’dan beri tartışmalı bir mesele olan ruh ve beden birbiriyle ilişkisi meselesine dair bir çözüme de ulaşmaktadır. Yine de işaretlerin, bu daha aşağı düzey ile daha üst olan akledilir dünya arasında bir ilişki kurabilme imkânı vardır. Tam olarak burada işaretlerin bir ara varlık kategorisi olarak, iki varlık düzeyini bir araya getirebilme kabiliyetinden bahsedebiliriz.

²¹ Augustine, *De Doctrina Christiana*, I. 2. 2.

²² Cary, *Outward Sign*, 18.

²³ Cary, *Outward Sign*, xi.

Augustinus'un yukarıdaki işaret tanımını tekrar hatırlayacak olursak, buradaki en önemli nokta işaretlerin "duyuların ötesindeki" bir şeyi göstermeleri ifadesidir. Burada Augustinus, işaretin -her ne kadar kendisi duyusal olsa da- duyusal özellikleri bakımından değil, tam olarak bunlardan sıyrılarak bir şeyi göstermesini ifade eder. Duyulara görüldüğü kadarıyla bir şeyin işaret olmasından bahsedemeyiz. Duyusal olan hem duyusal özelliklere sahiptir hem de duyusal olmayan ve kendisinden başka bir şeyi gösterir. Bu anlamda işaretlerin kendileri çelişiktir. Bu ancak duyulara görünen bir alan ve duyulara görünmeyen bir alan ya da ruh ve beden arasındaki bir ayrımın mümkündür. İşaretler her iki alana da ayaklarını basarak bir görev yerine getirirler.

Augustinus'un yukarıda verdiğimiz işaret tanımı, kelimelerin de bir işaret türü olarak düşünülmesini sağlar. Bu anlamda dilsel işaret de işaretin yukarıda zikrettiğimiz özelliklerine sahiptir. Yani dilsel işaretler, işaret olmaları bakımından zihni, yerine durdukları şeye yöneltirler. Neredeyse mucizevi bir şekilde zihin, fiziksel özellikleri bakımından fark ettiğimiz, -örneğin dil söz konusu olduğunda ses dalgasında- kalmaz ve o ses dalgasının kendisinin yerine durduğu şeye yönelir. Dışsal olan işaretlerle içsel olanın ifade edilmesi yine işaretlerin bu ikili yapısından kaynaklanmaktadır. Fakat Augustinus'a göre her ne kadar dilin böyle bir gücü de olsa işareti oldukları şeyin kendisinin hakikatini ya da bilgisini vermezler bize; sadece zihni o bilgiye yönlendirirler. Platon'a benzer bir şekilde Augustinus dilin bilgi karşısındaki güçsüzlüğünü vurgular. Şimdi öncelikle Augustinus'un kelimeleri dilsel işaretler olarak nasıl ele aldığına, sonrasında ise, dilin kendisini işaretler üzerinden düşünmesinin epistemolojik ve teolojik sonuçlarına değineceğiz.

3. Bir İşaret Türü Olmaları Bakımından Kelimeler (Verbum) ve Dil

Doğal işaretler ve dilsel işaretler, "yerine durdukları" şeylere, birbirlerinden oldukça farklı şekilde işaret ederler. Eco'nun da dile getirdiği gibi, Antik Yunan'da dil ve doğal işaretler alanı birbirinden katı bir şekilde ayrılmıştır. Örneğin dilin unsurları olarak kelimeler, yerine durdukları şeyle, doğal işaretlerin kurduğu ilişkiden daha farklı bir ilişkiye sahiptir.²⁴ Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere Augustinus ile birlikte hem dilin hem de doğal işaretlerin birlikte ele alındığı bir çerçeveye ulaşıyoruz.²⁵ Doğal işaretlerin yanı sıra kelimeleri de jenerik bir kavram olarak *signum*'un altına yerleştirmesi, dilin bir işaretler sistemi olduğunu ifade eder. Şimdi öncelikle Augustinus'ta dilsel işaretlerin ve dilin yapısına kısaca değinelim. Daha sonra ise Augustinus'un dilsel olanı neden işaretler üzerinden düşündüğünü, bunun onun felsefesinde neyi çözmeye çalıştığını ele alalım.

Augustinus Stoacı kökleri olan metni *De Dialectica*'da dil ve işaretle ilgili bazı ayrımlar yapar.

Bir kelime (*verbum*), bir konuşmacı tarafından ifade edilen, bir dinleyici tarafından anlaşılabilen şeylerin bir işaretidir. Bir şey (*res*), algılanan,

²⁴ Umberto Eco, "On Animal Language", 4.

²⁵ Manetti, *Theories of Sign*, 157.

anlaşılan veya gizlenen şeydir. *İşaret hem kendini duyuya hem de kendinden başka bir şeyi zihne gösterendir.* Konuşmak, dile getirilmiş ifade yoluyla bir işaret vermektir.²⁶ (*Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum. Res est quidquid vel sentitur vel intellegitur vel latet. Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit. Loqui est articulata voce signum dare.*) [İtalikler bize ait].

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Augustinus için kelimeler, *signa data* dediği özel bir işaret türünün altında ele alınırlar. *Signa data*'yı ise Augustinus şu şekilde tanımlar:

Verilen işaretler, canlı varlıkların ruhlarının hareketini [*motus animi*] ya da başka bir anlam veya anlayışı ellerinden geldiğince göstermek [*ad demonstrandos*] için birbirlerine *verdikleri* işaretlerdir. Ve işaret etmek, yani işaret vermek için, işareti veren ruhun taşıdığı şeyi ortaya çıkarmak ve onu başka bir ruha aktarmaktan başka bir nedenimiz ya da gerekçemiz yoktur.²⁷

Bu türün en önemli örneği dilsel işaretlerdir. Konuşmak bir “işaret verme” sürecidir.²⁸ Burada önemli olan nokta, “vermek/*data*” ifadesinin hem bir iradeye hem de bir anlamın iletimine vurgu yapmasıdır. *Signa data* ve *signa naturalia* arasındaki fark, iradeye ve arzuya dayalı olup olmamakla alakalıdır. *Signa naturalia*, herhangi bir niyete, yönelimselliğe dayanmaz, fakat yine de kendilerinden başka bir şeye dikkatimizi çekerler. Örneğin, dumanın ateşe işaret etmesinde olduğu gibi.²⁹

²⁶ Augustinus, *De Dialectica*, 5. Anlamla ilgili Yunanca ifadelerin Latince'ye semiyotiğin terimleriyle (*significare, significationem*) tercüme edilmesi bazı karmaşalara sebep olmuştur. *Significare, sêmainein*'in (anlamına gelmek) mukabili olarak kullanılır. Augustinus'un *De Dialectica*'daki *significare* kullanımı da bu şekildedir. Fakat kelimenin kökündeki “işaret” (*signum*) anlamı da sürmeye devam eder. Cary'e göre, Grek semantik kavramlarının, Latinler tarafından semiyotik kavramlarla tercüme edilmesi, (msl., *semainein=significare*) kelimenin bir işaret olarak düşünüldüğünü ifade eder. Cary, *Outward Signs*, 70. Latince'de *significare, signum* (yapmak) ve *facere* (yapmak, kılmak, oluşturmak, inşa etmek) fiilinin birleşmesinden oluşur. İşaret olarak düşünülen dilin unsurlarının işaret ettiği, bu anlamda bir “anlam”dır. Bu İngilizce'deki *signify* kelimesinin, hem “göstermek” ve “işaret etmek” hem de “anlamına gelmek” anlamlarını ifade etmesinde de kendisini gösterir. Yazıda bahsettiğimiz üzere, Augustinus hem semiyotiği hem de semantiği içerecek bir işaret fikrine ulaşır. Böyle dilsel işaretler ve dil de bir işaret türü olarak düşünülür. Dolayısıyla bir kelime ya da dilsel işaretin yaptığı şey hem işaret etmek hem de anlamına gelmektir. (*to mean/sêmainein*). *significare, signum/sign* (işaret) ve *facere* (yapmak, kılmak, oluşturmak, inşa etmek). Dolayısıyla Grek semantiği de Latin semiyotik terminolojisi içinde düşünülür. Fakat dilsel işaretler nasıl işaret etmektedirler. Örneğin doğal işaretlerde olduğu gibi bir çıkarım mekaniğine mi dayanırlar? Augustinus bu iki işaret türünün, işaret etme süreçleri arasındaki büyük uçuruma rağmen nasıl *signum* olarak düşünüldüklerini açıklamaz. *Signa data* ve *signa naturalia* arasındaki fark, iradeye dayanıp dayanmamaları bakımındandır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jeffrey Mehlman, *Dictionary of Untranslatables, A Philosophical Lexicon* ed. Barbara Cassin (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2014), “Sign”, 981.

²⁷ Augustine, *De Doctrina Christiana*, 2.3.

²⁸ *De Magistro*'da şöyle söyler: “İnanıyorum ki şu anda benimle konuşurken (*loquendo*) boş sesler çıkarmıyorsun, ağzından çıkan her şeyde bir şeyi anlayabilmem için bana bir işaret veriyorsun (*signum mihi das ut intelligam aliquid*).” *De Magistro*, 2.3.

²⁹ Manetti, *Theories of Signs*, 166.

Augustinus, işaretlerin yukarıda ifade ettiğimiz “ara varlık” olma ve iki farklı varlık düzeyini bir araya getirme gücünü, dile uygular. İşaretler olarak kelimeler, “hem kendini duyuya hem de kendinden başka bir şeyi zihne gösterir” tanımı gereği, duysal bir yana sahip olmakla birlikte, zihne bakan bir tarafa da sahiptir. Kelimeler, dışsal işaretlerdir ve içsel olanı dışa-vurarak (*expressing*) işaret ederler.³⁰ Böylece dilsel işaretlerden meydana gelen bir bütün olarak dil, içsel olanın dışsal olarak ifadesini mümkün kılar. İşaretlerin yukarıda bahsettiğimiz “ara varlık” olma durumları, dile ve kelimelere yakından baktığımızda daha açık hâle gelmektedir.

Augustinus, dilin ve dilsel işaretlerin içte olanı ifade etme durumunu *İtiraflar*'da başka bir açıdan ele alır. Augustinus, henüz bir çocukken insanın kendisinin dışında bulunan dünyayla iletişime geçmek için nasıl işaretleri kullanmaya başladığını, daha karmaşık arzu ve duygularını ifade etmek üzere ise nasıl daha karmaşık işaretleri yani dili meydana getirdiğini tasvir eder. İçsel benlik ile dışsal dünya arasındaki ikilik ve bu ikiliği aşmak üzere işaretler bu sefer insan dilinin işleyişini açıklamak üzere kullanılırlar.

Ama isteklerimi yerine getirecek olan insanlara bu isteklerimi nasıl anlatacağımı henüz bilmiyordum; çünkü bu istekler benim içimdeydi, oysa bu istekleri yerine getirecek olanlar benim dışımdaydı [...] bu yüzden ellerimi kollarımı çırpıyor, birtakım sesler çıkartıyordum. Bu işaretlerle derdimi anlatmak istiyordum.³¹

Ben de belleğimin uyarısına kulak verdim, insanların bazı nesnelere bazı adlar verdiklerine ve hangi nesnenin adı söylene ona doğru yöneldiklerine dikkat ettim ve belli bir nesneyi göstermek istediklerinde çıkardıkları sesin, o nesneye verdikleri birer ad olduğunu anlayıp bunu belleğime yerleştirdim [...] böylece farklı cümlelerdeki kelimeleri yerli yerine koydukça ve bu kelimeleri tekrar tekrar işittikçe, sonunda yavaş yavaş bu kelimelerin nelere işaret ettiğini tek tek çözmeye başladım. Bu işaretleri telaffuz etmemle birlikte, bunlar aracılığıyla artık isteklerimi de dile getirebildiğimi gördüm. İşte bu şekilde aralarında yaşadığım insanlarla iletişim kurmaya başladım ve bu işaretlerle onlara derdimi anlattım.³²

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Augustinus, kelimeleri de işaretler olarak sınıflandırarak, işaretin fiilini kelimelere de uygular. Bu kelimelerin, kendisinden başka bir şeye, yani kendisinin fiziksel dünyada ses dalgalarından ibaret olan varlığından başka bir şeye yöneltmesi ve kendisinden başka bir şeyin yerine durması anlamına gelir. Fakat kelimeler, doğal işaretlerden farklı olarak bir çıkarıma dayanmazlar. Bunun nedeni, kelimelerin ve işaret ettikleri şeye işaret etmelerinin bir anlam dolayımını gerektirmesidir. Diğer bir ifadeyle kelimeler ya da dilsel işaretler, öncelikle bir anlama, daha sonra, o anlamın belirlendiği bir şeye işaret ederler. Antik

³⁰ Cary, bu nedenle Augustinus'un semiyotiğini *ekspreyonist/dışavurumcu* semiyotik olarak adlandırır, Cary, *Outward Signs*, ix.

³¹ Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), I.8.

³² Augustinus, *İtiraflar*, I.13.

Yunan’ın, kelimeleri, doğal işaret/*sêmeion* olarak düşünmemesinin nedenlerinden birisi de budur. Kelimeler söz konusu olduğunda, her şey iki fiziksel şeyin dışsal olarak birbiriyle ilişkilendirilmesinden farklıdır. Burada, biri içsel olan diğeri ise dışsal olan iki şeyin ilişkilendirilmesi, Cary’nin ifadesiyle, ontolojik ve epistemolojik olarak iki farklı dünyanın bağlantılandırılması söz konusudur.³³ İşaret edilen ile işaret eden arasındaki ilişki, yalnızca birinden diğerine giden ikili bir çıkarım süreci değildir; işaretler zihinde “gizli” bulunanı, yani anlamları gösterirler. Dil söz konusu olduğunda işaret etme süreci, işaret edenlerin işaret edilenlere zihindeki anlam üzerinden dolayımınarak gerçekleşir. Bunu mümkün kılan da yukarıda ifade ettiğimiz üzere, işaretlerin hem duyulur dünyaya ait olmaları hem de düşünülür dünyayla ilişkilenebilmeleridir.

Augustinus’un dilsel işaretlerle ilgili tartışmasına dair bir şeye daha değinmemiz gerekiyor. Onun işaret düşüncesinin, Platon’un esas meselesi olan, *methexis* yani düşünülür dünyanın duyulur dünyayla nasıl ilişkilendiği problemine yönelik bir çözüm getirdiğini de düşünebiliriz. Bilindiği üzere Platon, *Timaios* diyalogunda bu ilişkiyi paradigma/model ve kopya/taklit ilişkisi üzerinden açıklamaya çalışır.³⁴ *Kratylos* diyalogunda ise dili yine bir benzerlik ve taklit ilişkisi üzerinden açıklayacaktır:

Şayet her bir ad/yasa koyucu aynı heceleri belirlemezse, bizim bunu garipsememiz gerekir. Zira bütün demirciler aynı demire biçim vermezler, ancak aynı amaç için aynı aleti yaparlar, *benzer şekilde aynı ideayı yeniden üretirler*: başka bir demir olsa bile alet aynı doğruluktadır, burada biri de yapsa, Barbarların diyarında biri de yapsa, öyle değil mi?³⁵

Dolayısıyla Platon’a göre örneğin bir ad koyucu, adlandırma yaparken aynı ideayı farklı malzeme ile üretir. Bu malzeme, dil söz konusu olduğunda “harfler ve heceler”dir.³⁶ Burada bize, adların (*onoma*) “taklit edilmiş bir şeyin, sessel taklidi” (*mimêma phône*) olduğu ve “sesle taklit eden”in, “taklit ederek adlandırdığı” söylenir.³⁷ Dolayısıyla Platon burada, tıpkı *Timaios*’ta, fiziksel unsurlar ile idealar arasında kurulan mimetik ilişkiye benzer bir ilişkiyi dildeki adlar ve idealar arasında kurmaktadır. Augustinus’ta da dil, iki dünyanın ilişkilenebilmesinin bir tür modelini sunar. Fakat burada model-taklit ilişkisinden ziyade, dilsel işaretlere özgü bir ilişkilenebilme biçiminden bahsedebiliriz. Augustinus bu ilişkiyi esasında başka bir *medium*’da detaylandırmakta, hatta Platoncu *methexis*’in, dildeki ifadesini ayrıntılandırmaktadır. Cary Augustinus’un *signification*’ı, benzerlik yerine ikâme

³³ Cary, *Outward Signs*, 66.

³⁴ Platon, *Timaios*, çev. Özgüç Orhan (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 29b; Cary, *Outward Signs*, 63.

³⁵ Platon, *Kratylos*, çev. Erman Gören (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 390a1-3. *Sofist* diyalogunda ise konuşmayı/ (*logos*) *eidôla legomena* (*spoken images*) olarak ifade eder. Platon, *Sofist*. çev. ve not. Ömer Naci Soykan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 234c6. Dolayısıyla bu anlamıyla dil, mimetik bir taklittir. Dil ve imajı olduğu şey arasında bir model-kopya, asıl-örnek ilişkisi vardır. Sesler aracılığıyla konuşan düşüncenin bir imajını üretir. Fakat bir imaj ya da kopya, aslın yalnızca bir kopyasıdır. Duyulur olanın kendisinde kalmak, bize hakikatin kendisini sunmaz.

³⁶ Platon, *Kratylos*, 390d9-12.

³⁷ Platon, *Kratylos*, 423b4-10

ettiğini söyler.³⁸ Düşünülür olanın duyulur olan yoluyla ifadesi için arada işaretin fiiline ihtiyaç vardır.

Bu bağlamda son bir şeye değinebiliriz. *Signification*, duyulur dünyanın akledilir olandan tamamen ayrı olduğunu aralarında hiçbir benzerlik olmadığını da ima eder. İşaretlerin görevi, bize hatırlatarak hafızamızda olanı çağırmaktır.³⁹ Burada işaretler üzerinden dilin hafızayla nasıl ilişkilendiğine dair bir anlatıya ulaşıyoruz. Dolayısıyla yine işaretlerin ikili doğası, iki varlık düzeyi arasında konumlanmaları, bir yandan hafıza için bir hatırlatıcı görevi görürken, bir yandan “sadece bir hatırlatıcı” olmalarından daha fazlasına da sahip değillerdir. Bu anlamda işaretlerin bu yapısı, Platoncu duyulur âlem-akledilir âlem ayrımı temelinde, duyulur ve dışsal işaretlerin yalnızca içsel ve akledilir olana bir yöneltme aracı olarak düşünölmelerini mümkün kılar.

Buraya kadar anlattıklarımızdan, işaretlerin “ara varlık olma” statüsünün, Augustinus’a düşünölmür ve duyulur olmak üzere iki farklı ontolojik düzeyi ilişkilendirme imkânı tanıdığını açıklamaya çalıştık. Augustinus’un işaretlerin doğasından yardım alarak dili bu şekilde konumlandırmasının, epistemolojik ve teolojik bazı sonuçları da vardır. Bahsettiğimiz ilişkinin kurulabilmesi dilin hem yetersizliği hem de imkânıdır. Çünkü işaretler olarak kelimeler, her ne kadar öğrenmek için kendilerine mecbur olduğumuz araçlarsa da onlardan öğrenmeyiz. İşaretlerin kendisinde öğrenilecek bir şey yoktur. Onlar öğrenilecek olanın ya da işaret edilenin yalnızca işaretidir. Bu anlamda Augustinus, dilsel işaretlerin bu özelliklerinden hareketle hem bilginin imkanıyla ilgili epistemolojik hem de içsel hakikatin ve tek gerçek öğretmenin İsa Mesih olduğunu söyleyerek teolojik birtakım sonuçlara ulaşacaktır.

4. Augustinus’a Göre Dilin İmkânı ve Yetersizliği

Augustinus’un, kendisi ve 16 yaşındaki oğlu Adeomantus arasında geçen bir diyalog formunda yazdığı *De Magistro* (389)⁴⁰ işaretler, dil ve bilginin imkânına ilişkin ilginç bir bağlam sunmaktadır. Onun bu kitabındaki anlatısı, temelde bilginin öğretilmesinin doğasına ilişkindir. Fakat Augustinus bu temayı, bilginin öğretimin

³⁸ Cary, *Outward Signs*, 63.

³⁹ Hafıza ve işaretler arasındaki bu ilişkiye, Descartes’ta da rastlıyoruz. Şöyle söylüyor: “Örneğin, ‘rex’ [kral] kelimesinin yüce güç anlamına geldiğini duyduğumda, bunu hafızama kaydederim ve daha sonra ise bu anlamı hatırlarım. Bunu mümkün kılan şey aklı hafıza olmalıdır. Çünkü R-E-X harfleri ile anlamları arasında, anlamı harflerden türetmemi sağlayacak bir yakınlık kesinlikle yoktur. Harflerin neyi temsil ettiğini hatırlamamı sağlayan şey aklı hafızadır.” Dolayısıyla Descartes, cismani hafızaya ek olarak bir de anlamların depolandığı ve dille yakından ilişkili başka bir hafızadan bahseder. Cottingham’ın dediği üzere, “işaret ile işaret edilen arasındaki aralık, fiziğin nedensel yasalarıyla aşılabilir türden değildir.” Bu anlamda dil, hafıza ve anlam ilişkisi mekanik olarak açıklanamaz. Bunun açıklanabilmesi için Descartes ruha aklı bir hafıza atfeder. John Cottingham, *A Descartes Dictionary* (UK: Wiley-Blackwell, 1993), 120.

⁴⁰ Augustinus’un *De Magistro*’daki tekniği ve ulaştığı sonuç, Platoncu diyaloglara yaklaşıp. Tıpkı diyalogların bir *sophos*’un ve *philosophos*’u diyalektik yöntem aracılığıyla eğitmesi gibi *De Magistro*’da da bir *discipulus* ve bir *magistro* vardır. Augustinus’un *De Magistro*’su, temelde bilginini imkânına yönelik bir inceleme yürütür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cary, *Outward Signs*, 80.

aracı ve birer işaret olan kelimelerin yani dilin doğasına ilişkin bir tartışmayla geliştirir. Kitabın ilk kısmı öğretimin ve öğrenimin gerçekleşmesinin ancak işaretler yoluyla gerçekleşebileceği fikri etrafında şekillenir. Fakat ikinci kısımda, her ne kadar işaretler vazgeçilmez araçlar olsa da bilginin işaretlerden öğrenilemeyeceği iddiasını detaylandırır. Dilsel işaretler, yukarıda zikrettiğimiz ikili doğaları bakımından, diğer bir ifadeyle duyulur ve akledilir arasında bir üçüncü “ara” *medium* olarak hem bir imkânı barındırırlar hem de kendileri geçici ve değişken duyulur dünyanın unsurları oldukları için ve hep kendilerinden başkasının yerine durdukları için bir tür yetersizlikleri vardır. Şimdi Augustinus’un dilin bu ikili yapısına dair tartışmasına kısaca değinelim.

De Magistro’nun hemen girişinde Augustinus oğlu Adeomantus’a şöyle sorar:

Augustinus: Konuştuğumuzda neyi gerçekleştirmek istiyor gibi görünüyoruz? **Adeodatus:** Şu anda aklıma geldiği kadarıyla ya öğretmek (*docere*) ya da öğrenmek (*discere*). **Augustinus:** Bu noktalardan birini görüyorum ve buna katılıyorum, çünkü konuşarak öğretmek istediğimiz açık. Ama öğrenmek? Nasıl öğreneceğiz? **Adeodatus:** Sence soru sorduğumuzda öğrenmiyorsak, nasıl öğreniyoruz? **Augustinus:** O zaman bile sadece öğretmek istediğimizi düşünüyorum. Sana soruyorum: Birine [duymak] istediğin şeyi öğretmek dışında herhangi bir nedenle soru soruyor musun? **Adeodatus:** Haklısın. **Augustinus:** Öyleyse şimdi konuşarak öğretmekten başka bir şey istemediğimizi görüyorsun.⁴¹

Dolayısıyla öğretmek ve öğrenmek işaretler aracılığıyla gerçekleşir. Öğretmenin temelinde ise, bilginin konuşma yoluyla iletimi vardır. Konuşan “iradesinin dışsal bir işaretini eklemler bir ses aracılığıyla verir (*Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatum sonum*).”⁴² Dolayısıyla işaretlerin olmadığı bir öğretim ve öğrenim sürecinden bahsedemeyiz.

Fakat işaretlerin kendisinde de kalamayız. Aslında hakikatin elde edilmesinde kelimelerin ya da dilin kendisinin güvenilemeyeceği teması yeni değildir. *Kratylos* diyalogunda Platon da kelimelerden oluşan dilin hakikatin kendisini ifade etmediği, ancak ona yöneltebileceğini düşünür. Örneğin Platon, adlarla öğrendiğimizi söyler. Fakat adların aldatıcı bir yanı vardır.⁴³ Bu bir yandan onun felsefesi içinde, bir felsefi metot ve dille gerçekleştirilen bir faaliyet olarak diyalektiğin sonucunda, *philosophos*’un ruhunun akledilir olana çevrilmesini hatırlatır. Fakat diyalektiğin kendisi bize hakikati vermez, öğrencinin ruhunu hakikate çevirir. Benzer şekilde Augustinus, *De Magistro*’da dilsel işaretlerin ve dilin, “işaret ettiği Hakikati bize veremeyeceklerini”, buna rağmen zihnimizi o hakikate yöneltebileceklerini söyler. İşaretler işaret ettikleri şeyin bilgisini vermezler, onların böyle bir gücü yoktur. Dolayısıyla dilin yetersizliği esasında kendisinde bir imkânı da barındırır. Bu durum

⁴¹ Augustine, *De Magistro*, I, 1-1.

⁴² Augustine, *De Magistro*, I, 1-2.

⁴³ Platon, *Kratylos*, 436b-438b.

işaretin ikili doğasına dayanır, işaretler kendilerini değil, kendilerinden başkasını göstererek bilgiye yöneltir.⁴⁴

De Magistro, bilginin imkânına dair bir tartışma yaparken bunun dilin bilgiyi iletmedeki rolünü öne çıkararak yapar.⁴⁵ *De Magistro*, bilginin elde edilmesi, bu bilginin dil ya da diğer işaret sistemleriyle aktarımının imkânını konu edinir. Burada Augustinus'un esasında teolojik bir kaygıyla yazdığını biliyoruz. Zira Augustinus'a göre İsa öğretmediği müddetçe bilgi mümkün değildir. Biz kelimelerden öğrenmeyiz, içsel öğretmenden (*inner teacher*), yani İsa'dan başka öğretmen yoktur.⁴⁶ Peki Augustinus, dille ilgili tespitlerden bilginin imkânı meselesine nasıl geçmektedir?

Bana bir işaret verildiğinde ve işareti olduğu şeyi bilmediğimi gördüğünde, bana öğretmez; ama işareti olduğu şeyi bildiğimi görürse, o zaman işaretten ne öğrenirim?⁴⁷

Bu alıntı bize Platon'un *Menon* diyalogundaki paradoksu hatırlatır.⁴⁸ Bilindiği üzere, bu doğrudan bilginin imkânına yönelik paradoksun içinden Platon, ruhun ölümsüzlüğü ve hatırlama kuramını devreye sokarak çözmeye çalışır. Şimdi Augustinus da işaretler üzerinden bu paradoksu yeniden sunar: İşaretin işareti olduğu şeyi bilmeden, işareti anlayamam. Augustinus da benzer bir paradokstan hareketle, bizi bu paradokstan kurtaracak yegâne imkânın, Tanrı'nın kendisi olduğunu söyleyecektir. Tıpkı *Menon* diyalogundaki Sokrates'in köleye geometriye dair zaten köle çocuğun ruhunda olan şeyleri hatırlatır.⁴⁹ Aslında bu işaretlerin doğasıyla da uyumludur; işaretlerden öğrenmeyiz, işaretler yoluyla kendimizdeki bir bilgiye yöneliriz. Bu anlamda işaretler, hatırlamanın bir aracıdır.⁵⁰ Augustinus'un bilginin elde edilmesini, işaretlerin bu ikili doğası üzerinden mümkün görmesi de bu bakımdan anlamlıdır. Şu hâlde öğretmen, öğrencinin zihnini bir kap gibi bilgiyle doldurmaz. Onları işaretler yoluyla kendi içlerindeki hakikate yönlendirir.

⁴⁴ İşaretlerin bu doğası, her şeyi Tanrı'nın bir yaratımı olarak gören dindar bilinç için âlemin kendisi büyük bir işarete dönüşmektedir. Bu anlamda âlemin duyulur yanı bakımından geçiciliği, tıpkı işaretlerde olduğu gibi kendilerinde kalınmaması ve onların bu duyusal özelliklerinin ötesindeki asıla yüzlerini çevirmeleri gerektiğini ima eder. Augustinus *İtiraflar*'da bunu şu şekilde dile getiriyor: "Peki, bu şey ne? Yeryüzüne sordum, şöyle dedi: "O şey ben değilim." Yeryüzünün kapsadığı her şey sordum, aynı itirafta bulundular. Denize sordum, uçurumlara sordum ve yerde sürünen tüm canlılara, şöyle yanıt verdiler: "Biz senin Tanrın değiliz, bizim üstümüze bakmalısın [...] Dünyanın o koca kütesine de sordum Tanrımı, bana şöyle yanıt verdi: "Ben Tanrı değilim, ama beni O yarattı." Augustinus, *İtiraflar*, X.9.

⁴⁵ Gramigna, *Augustine's Signs*, 41.

⁴⁶ Cary, *Outward Signs*, 87.

⁴⁷ Augustine, *De Magistro*, 3.3.

⁴⁸ Hatırlanacağı üzere Menon'un paradoksu diyalogda şöyle ifade ediliyordu: "Sokrates, tam olarak bilmediğin bu şeyin ne olduğunu bir şekilde arayacağını mı söylüyorsun? Ne şekilde tasarlandığını bilmediğin bir şeyi mi arayacaksın? Ya da eğer ona rastlarsan bilmediğin şeyin o olduğunu nereden bileceksin?" Platon, *Menon*, çev. Özlem Sinal Bayoğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 43.

⁴⁹ Bu konuyla ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Cary, *Outward Signs*, 96.

⁵⁰ Yine *Menon*'da Platon, öğrenme denilen şeyin esasında bir hatırlama olduğunu ifade eder. Şöyle söyler: "Nitekim aramak ve öğrenmek, bütünü hatırlamadır. (*anamnêsis*)" Platon, *Menon*, 45.

Fakat buradaki esas öğretmen kimdir? Son olarak bu sorunun cevabıyla, Augustinus’un dilsel işaretlere ilişkin tartışmasının teolojik imalarına ulaşıyoruz. Kuşkusuz Yeni-Platoncu bir Hristiyan olarak Augustinus’un işaretlere dair düşüncelerinin arkasındaki motivasyonu teolojiktir. Augustinus, kelimelere ve dilin kendisine, Tanrı’nın kendisinde bulunabileceği bir mekân olarak ruhun ya da içsel benin ifşasını mümkün kılacak bir araçsallık atfetmek ister. Yukarıda dile getirdiğimiz üzere, her şeyi işaretlerle öğrenmemize karşın, tek öğrenme aracımız ya da *medium*’umuz olan dil, ikili bir doğada olan işaretlerden oluşması bakımından, onlarda kalındığı sürece bir şey öğretemez. Bilgi ancak içsel öğretmen (*inner teacher*) ışığı ile mümkündür. Böylece işaretlerin ve dilin yetersizliği daha üst bir gücün yardımını gerektirir. Görünüşe göre Augustinus, *inner teacher*’ın varlığını işaretlerin bu yapısından yola çıkarak temellendirmektedir.

İnsanın hakikatleri idraki, dışsal işaretleri kullanan bir öğretmenle değil, zihnin kendi “içinden” gelen, içsel olarak onu yöneten Hakikat’tir.⁵¹ Esas öğretmen olarak içimizdeki hakikat, dışsal öğretmen gibi, kelimeler üzerinden öğretmez, kendisini zihnin görüşüne gösterir.⁵² Burada Hristiyan inancına göre, İsa Mesih’in (*Christ*) *logos* ve Tanrı’nın ezeli bilgeliği olduğu hatırlandığında, içsel olarak kendini gösteren ve bizim içsel olarak edindiğimiz hakikatin mahiyeti de ortaya çıkar. Ruhun kutsal mekânında yerleşik olan İsa Mesih hem öğretmen hem de bilgidir. Buradaki önemli nokta, ilahi hakikatin, bütün insanlara özgü olan rasyonel zihin yoluyla idrak edilmesidir. Bu anlamda, İsa Mesih’ten başka öğretmen yoktur.

SONUÇ

Bugün işareti hem doğal fenomenlere hem de dil ve kültür alanına uygulanabilen jenerik bir şey olarak düşünsek de çalışmamızda göstermeye çalıştığımız üzere, bu genel işaret fikrinin ilk sistematik sunuluşunu Augustinus’un eserlerinde buluyoruz. Augustinus, Antik Yunan’da ve Stoacılar da empirik çıkarım temelinde düşünülen ve bu anlamda duyulur dünyada var olan iki fiziksel fenomenin birbirini gerektirmesini ifade eden *sêmeion*’u, dili kapsayacak şekilde genişleterek *signum*’a ulaşır. Çalışmada iddia ettiğimiz üzere Augustinus, işaretlerin ikili doğasından, yani hem kendileri olmaları hem de olmamalarından hareketle onu duyulur ve akledilir olan arasında, ruh ile beden arasında, iç ile dış arasında üçüncü bir şey olarak konumlandırır. Dolayısıyla işaretler hem duyulur hem de akledilir olanla ilişki içinde olan bir “ara varlık” olarak düşünülebilir. Bize göre ara varlık statüsü, esasında insan ruhunun çok temel bir kabiliyetini ifade etmektedir. Bu faaliyet bir şeyi kendisinden başka bir şeyin yerine duracak şekilde işaretleştirme kabiliyetidir. Augustinus bu kabiliyetin en temel görünümü olarak dilin, içsel olanı dışsal olarak ifade edebildiğini söylemek ve böylece, ruh ile beden, akledilir olan ile duyulur olan arasındaki ilişkinin kurulmasını mümkün kılmak üzere, yeni işaret tanımını dili de kapsayacak şekilde genişletir. Fakat dil ve işaretin, Platoncu metafiziğin kabulleri etrafında bir araya gelmesi, Augustinus için teolojik bir kaygının

⁵¹ Augustinus, *De Magistro*, 3.8.

⁵² Cary, *Outward Signs*, 97-98.

da sonucudur. Her ne kadar kelimeler ve dilsel işaretler bir işaret türüyse de işaret olmaları bakımından işaret ettikleri şeyin bilgisini vermezler. Bu anlamda Augustinus, yine Platoncu bir tonla dilin güvenilmezliğini ve dil üzerinden hakikatin bilgisinin elde edilemeyeceğini vurgular. Fakat buna rağmen işaretler, zihnimizi işaret ettikleri hakikatlere, yani yüzeysel ve duyulur olan kendilerinden, derinde ve tanrısal olana yöneltirler. Bu anlamda işaret olarak dil hem bir gücü hem de bir imkânsızlığı barındırmaktadır. Son olarak Augustinus'un dil ve işaretlere yönelik bu sezgisinin, yani bizim insanın çok temel bir kabiliyeti olarak ifade ettiğimiz "işaretleştirme" faaliyetinin bugün işaretlerden oluşan bir sistem olarak düşündüğümüz dil hakkında, yeni şeyler söyleyebilmemize imkân tanıyacağını düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Augustine. *De Dialectica*. çev. B. Darrell Jackson. Dordrecht-Holland / Boston-U.S.A.: D. Reidel Publishing Company, 1975.

Augustine. *De Doctrina Christiana*. ed. ve çev. R.P. H. Green. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Augustine. *De Magistro*. ed. W. M. Green and K. D. Daur. Corpus Christianorum Series Latina (CCSL 29), Turnhout, 1970.

Augustinus. *İtirafılar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Aristoteles. *Yorum Üzerine (Peri Hermenias)*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Yayınevi, 2018.

Cary, Phillip. *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*. New York: Oxford University Press, 2008.

Cottingham, John. *A Descartes Dictionary*. UK: Wiley-Blackwell, 1993.

Eco, Umberto. “On Animal Language in the medieval classification of signs”. *On the Medieval Theory of Signs*. ed. Umberto Eco-Costantino Marmo. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1989), 3-43.

Eco, Umberto. “Latratus Canis or: The Dog's Barking”, *Frontiers in Semiotics*. eds. John N. Deely, Brooke Williams, Felicia Kruse. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1986.

Gramigna, Remo. *Augustine's Theory of Signs, Signification, and Lying*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020.

Kahn, Charles H. *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*. Yer: Cambridge University Press, 2014.

Kneale, William – Kneale, Martha. *The Development of Logic*. Yer: Oxford University Press, 1985.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. ed. Peter H. Nidditch, Oxford: The Clarendon Press, 1999.

Manetti, Giovanni. *Theories of the sign in classical Antiquity*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

Mehlman, Jeffrey. *Dictionary of Untranslatables, A Philosophical Lexicon*. ed. Barbara Cassin. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 1. Basım, 2014.

Markus, R. A. “St. Augustine on Signs”. *Phronesis*. 2/1 (1957), 60-83.

Platon. *Kratylos*. çev. Erman Gören. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Platon. *Sofist*. çev. ve not. Ömer Naci Soykan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.

Platon. *Timaios*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: Fol Yayınları, 2022.

Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1998.

Walz, Matthew D. “The Opening of ‘On Interpretation’: Toward a More Literal Reading”, *Phronesis*. 51/3 (2006), 230–51.

Yaman, Merve Nur. *Khôra ve İşaret: Platon'un Khôra Kavramının İşaretin Kuruluşu Bakımından Derinleştirilmesi*. İstanbul: Sonçağ Yayıncılık, 2024.

KİTABIYAT



BOOK REVIEW

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2024

Cilt | Volume: 7 – Sayı: 2 | Number: 2

SEDA ÖZ YILDIZ, HALİDE NUR ÖZÜDOĞRU ERDOĞAN, İSTATİSTİKLERLE TÜRKİYE'DE KADIN CİNAYETLERİ 2019-2022 (ANKARA: POLİS AKADEMİSİ YAYINLARI, 2023)

Esra TUYSUZ

esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7240-9284>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başyuru Tarihi | Date Received: 19.11.2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Tuysuz, Esra. "Seda Öz Yıldız, Halide Nur Özüdoğru Erdoğan, *İstatistiklerle Türkiye'de Kadın Cinayetleri 2019-2022* (Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2023)". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 7/2 (Aralık 2024): 111-116.

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.

**SEDA ÖZ YILDIZ, HALİDE NUR ÖZÜDOĞRU ERDOĞAN,
İSTATİSTİKLERLE TÜRKİYE'DE KADIN CİNAYETLERİ 2019-2022
(ANKARA: POLİS AKADEMİSİ YAYINLARI, 2023)**

Esra TUYSUZ

Seda Öz Yıldız ve Halide Nur Özüdoğru Erdoğan tarafından kaleme alınan *İstatistiklerle Türkiye'de Kadın Cinayetleri 2019-2022* adlı eser, Polis Akademisi Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Bu yazıda Türkiye'de kadın cinayetlerini istatistiksel bir perspektifle ele alan bu çalışma, içerik, yapısal düzen ve bilimsel katkıları açısından değerlendirilmeye tabi tutulacaktır. *İstatistiklerle Türkiye'de Kadın Cinayetleri 2019-2022* adlı eser, Türkiye'de kadın cinayetlerinin kapsamlı bir analizini sunarak, bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Kitabın önemi, polis ve jandarma birimlerince tutulan güvenilir verilere dayanarak kadın cinayetlerinin nicel analizlerini ortaya koyması ve Türkiye'nin küresel konumuna dair karşılaştırmalı bir perspektif sunmasıdır. Kadın cinayetleri gibi toplumsal bir sorunu bilimsel bir yaklaşımla ele alan bu kitap üzerine yapılacak bir değerlendirme, akademik literatüre katkı sağlayacaktır.

Çalışma beş temel bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, Türkiye'de kadın cinayetiyle mücadelede kolluğun sorumlulukları tanımlanarak, araştırmanın dayanakları ve metodolojisi sunulmuştur. İkinci bölümde kadın cinayetlerinin kapsamına yer verilmiştir. Üçüncü bölümde Türkiye ve dünyada kadın cinayetlerinin genel durumu paylaşılmıştır. Dördüncü bölümde 2019-2022 yılları arasında Türkiye'de kadın cinayeti olaylarına ilişkin veriler işlenmiş, olay sayıları, kadın cinayeti maktulleri, kadın cinayeti şüphelileri ve olay içerikleri analiz edilmiştir. Beşinci bölümde ise araştırma bulguları değerlendirilmiş bu sonuçlar çerçevesinde Türkiye'de kadın cinayetlerinin önlenmesine yönelik öneriler sunulmuştur (13). "İçindekiler" başlığında ise dört ana bölüme yer verildiği görülmektedir. Bu başlığın beş bölüm şeklinde düzenlenmesi, "İçindekiler" ile metnin içeriği arasında uyumu sağlayacaktır. Böylece okuyucu, çalışmanın yapısını daha net bir şekilde kavrayabilecektir.

Birinci bölümde "Türkiye'de Kadın Cinayetlerine Müdahalede Kolluğun Sorumluluğu" başlığına yer verilmiştir. Bu başlıkta yazarlar, Türkiye'de kadına yönelik şiddetle mücadelede görev alan temel kurumlardan biri olan Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'nda kadın cinayetlerine ilişkin herhangi bir veri bulunmadığı için bu tür verilerin söz konusu Bakanlık tarafından yayımlanmasının mümkün olmadığını aktarmışlardır. Türkiye'de kadın cinayetleri istatistiklerine ilişkin çalışmaların bir kısmı, çeşitli Sivil Toplum Kuruluşları tarafından gazete haberlerine dayalı olarak tutulmaktadır. Bu verilerin güvenilirliği ve yorumlanması konusunda çoğunlukla hata payı yüksektir. Ayrıca yazarlar, mevcut sistemde kadın cinayetlerine dair en güvenilir

verilerin emniyet güçleri tarafından tutulduğunu, bu istatistiklerin kolluğun kadın cinayetlerini önleme ve gerekli tedbirleri alması amacıyla genel duruma ilişkin kurumsal bir veri tabanı oluşturduğunu belirtmişlerdir (15). Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi (JSAG) ve Polis Akademisinin kurumsal amaçları arasında bilimsel araştırma ve yayınlar gerçekleştirmek bulunmaktadır. Yazarlar, kadına yönelik şiddet konusunda çeşitli etkinlik ve çalışmalardan bahsetmişlerdir. 2017 Emniyet Genel Müdürlüğü ve Polis Akademisi Başkanlığı tarafından ortaklaşa “Aile İçi ve Kadına Yönelik Şiddetler Mücadele Konferansı” düzenlenmiş ve konferanstaki bildiri ve tartışmalar 2018 yılında yayınlanmıştır. 2018’de *Kadına Yönelik Ölümcül Şiddet Vakalar, Maktuller ve Failler* başlıklı bir kitap yayınlanmıştır. JSAG tarafından 2021’de Kadına Şiddet Konulu Lisansüstü Tezler Bibliyografyası hazırlanmıştır. 2022 yılında Emniyet Genel Müdürlüğü ve Polis Akademisi tarafından ortaklaşa “Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesi Çalıştayı” düzenlenmiştir. Çalıştayda sunulan bildiri ve tartışmalar yayımlanarak kamuoyu ile paylaşılmıştır (16-17).

Çalışmada 2019-2022 yılları arasında Türkiye’de kadın ya da kız çocuklarının ölümüyle sonuçlanan cinayet vakalarının ayrıntılı analizlerine yer verilmiştir. Araştırma tüm Türkiye’yi kapsamaktadır. Maktul ve şüphelilerin yaş, eğitim, meslek ve olay esnasındaki birbiriyle ilişki düzeyi, cinayet olayının gerçekleştiği yer ve cinayet olayının sebebi şeklinde kategoriler oluşturulmuştur. Her kategorinin kapsamına yer verilmiştir. Örneğin maktul ve şüphelilerin eğitim durumu için “okuma yazma bilmiyor, okur yazar, ilk öğretim mezunu, ortaokul mezunu, lise mezunu, yüksek öğretim mezunu, yüksek lisans ve üzeri” şeklinde kategoriler belirlenmiştir. Maktul hakkında eğitim durumuna ilişkin herhangi bir belge ya da tanık ifadesinin bulunmaması ya da şüphelinin intihar etmesi veya başka sebeplerle eğitim durumu hakkında bilgiye ulaşılamayan kişiler “bilinmiyor” kategorisinde değerlendirilmiştir. Kitap, Türkiye’deki kadın cinayetlerinin kapsamlı bir analizini sunmakta ve maktul ile şüpheli profillerini ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Veri setlerinin geniş kapsamı ve detaylı tablolar, okuyucunun somut bilgilere ulaşmasını sağlamaktadır. Ayrıca, uluslararası verilerle yapılan karşılaştırmalar, Türkiye’nin kadın cinayetleri açısından küresel konumunu anlamaya yardımcı olmaktadır.

“Kadın Cinayeti Kavramının Tanımı” başlığında, kadın cinayetinin kavramsal tanım kriterleri özetlenmiştir. Kadın cinayetlerinin en yaygın ve bilinen biçiminin namus cinayeti olduğu ifade edilmektedir. Bu cinayet türünün Ortadoğu ve Asya’nın bazı toplumlarında yaygın olduğu ifade edilmektedir. Örneğin Hindistan’da yaygın geleneklerden biri kadının evlenmeden önce evleneceği erkeğin ailesine ödediği bir miktar para veya evinden getirdiği mallardan oluşan çeyiz geleneğidir. Eğer kadının, damadın ailesine sunduğu çeyiz damadın annesi tarafından yeterli bulunmazsa kültürel kodlarda kayınvalideye gelini öldürme hakkı verilmektedir. Yazarlar, Avrupa’nın karanlık çağlarında bir gelenek olarak ortaya çıkan, kadının büyücülükle ya da büyücülüğe atfedilen davranışlarla suçlanarak öldürülmesinin, günümüzde bazı toplumlarda hala devam ettiğini ve Birleşmiş Milletler tarafından da bu durumun rapor edildiğini ifade etmişlerdir. Bu örneklerin ortak noktası bir insanın sadece kadın

olmasından kaynaklı olarak toplumda maruz kaldığı şiddettir (30). Başlık altında kadın cinayetlerinin tanımı ve kavramsal kriterleri farklı yönleri ve örneklerle kapsamlı bir şekilde ele alınırken, kültürel bağlamların farklılıklarına daha fazla vurgu yapılarak tanımın evrensel geçerliliği tartışılabilir. Tanımın evrensel geçerliliğinin tartışılması, kadın cinayetlerinin farklı kültürlerde nasıl tanımlandığını anlamak, bu tanımlardaki önyargıları ortaya koymak ve ortak bir mücadele zemini oluşturmak açısından faydalı olacaktır.

UNODC-UN Women 2021 kaynağından yazar tarafından derlendiği şekliyle kadın cinayetinin kavramsal tanım kriterleri şu şekilde derlenmiştir: Eş/Partner tarafından öldürülen kadın ve kız çocukları, aile bireyleri tarafından öldürülen kadın ve kız çocukları; ölüm öncesi kadına yönelik şiddet olayının varlığı, özgürlüğün yasadışı kısıtlanmasıyla ölüm, fiziksel şiddet kaynaklı ölüm, cesedin kamusal alana atılması, nefret suçu, cinsel taciz/tecavüz sonucu öldürülme, fuhuş esnasında/sonrasında öldürülme herhangi bir yasadışı istismar esnasında ölüm durumlarından en az birinin tespit edilen/edilemeyen fail tarafından gerçekleştirilmesi (33). UN Women, 2021 yılı itibarıyla kadın cinayeti kavramını, kadının yalnızca kadın olmasından dolayı öldürülmesini temel alarak ayrıntılı bir şekilde öne sürdüğü kriterlerle genişletip açıklığa kavuşturmuştur (35). Çalışma, kadın cinayetlerinin tanımını genişleten ve somut kriterlerle ona açıklık getiren bir yaklaşım sunarak literatüre önemli bir katkı sağlamaktadır.

Üçüncü bölümde “Dünyada ve Türkiye’de Kadın Cinayetlerinin Genel Durumu” başlığı altında değerlendirmeler yapılmıştır. 1990’lı yıllardan bu yana kadın cinayetleri UNODC, UN Women, EUROSTAT ve Dünya Bankası gibi uluslararası kurum ve kuruluşlarca küresel ölçekte izlenmeye ve istatistiksel verileri oluşturulmaya devam etmektedir. 2021’de dünya çapında kırk beş bin kadın ve kız çocuğu, yakınları veya diğer aile üyeleri tarafından öldürülmüştür (37). Başlık altında kadın cinayetleri dünya risk haritası paylaşılmıştır. En riskli ülkeler kırmızı ile işaretlenmiş, herhangi bir veri elde edilemeyen ülkeler mavi ile gösterilmiştir. Buna göre kadın cinayetleri açısından en riskli ülkeler arasında ABD, Rusya, Latin Amerika ülkeleri ve Doğu Avrupa ülkeleri öne çıkmaktadır (38). Kadın cinayetleri oranlarında Avrupa ülkeleri ile Türkiye karşılaştırılmış ve Türkiye’nin çoğu gelişmiş ülke değerlerinin altında olduğu görülmüştür (40). Türkiye’de pandemi döneminde kadın cinayetleri oranı neredeyse dörtte bir oranında düşmüştür. Pandemi kapsamındaki kısıtlamaların tedricen ortadan kaldırıldığı 2021 yılında bir önceki yıla göre kadın cinayeti oranlarında artış gözlenmiştir (43). Bu başlık altında, uluslararası geçerli verileri sağlamayan ülkeler ele alınmıştır. Özellikle Çin ve çoğu Afrika ülkesi, ilgili risk haritasında mavi olarak gösterilmiştir. Bu durum, kadın cinayetleri konusunda uluslararası veri kriterlerinin benimsenmediğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, bu eksiklik teknik bir sorun olmanın ötesinde önemli bir anlam taşımaktadır. Uluslararası veri kriterlerinin benimsenmesi, bir ülkenin demokrasi göstergesi olarak şeffaflık, hesap verebilirlik ve evrensel değerlere bağlılığını da yansıtmaktadır (38). Bu nedenle, bu tespit, veri eksikliğinin sadece bir teknik sorun olmadığını, aynı zamanda

bir ülkenin demokrasi ve evrensel değerlere bağlılığını sorgulatan bir durum olduğunu göstermesi açısından oldukça kritik bir değerlendirmedir.

Araştırma Bulgularına yer verilen son bölümde Türkiye’de 2019-2022 yılları arası dönemde tespit edilen kadın cinayetleri vakalarının polis ve jandarma birimlerince tutulan veri kayıtları incelenmiş ve olay sayıları, maktuller, şüpheliler ve olay içerikleri analiz edilmiştir. Türkiye’de kadın cinayetlerine ilişkin veriler il düzeyinde değerlendirilerek raporlanmıştır. Buna göre 2019-2022 arasında Türkiye’de emniyet kuvvetleri tarafından toplamda bin yüz altmış beş kadın cinayeti tespit edilmiştir (45).

Bu başlık altında ilginç tespitlere rastlamak mümkündür. 2019-2022 yılları arasında gerçekleşen olaylar incelendiğinde yaz mevsiminde Türkiye’de kadın cinayeti olaylarında bir yükselişin gözlemlendiği görülmüştür (49). Kadın cinayetleri maktullerinin çoğunlukla evli olduğu görülmektedir (53). Yaz aylarında Türkiye’de kadın cinayetlerinin artış göstermesi ve maktullerin çoğunlukla evli kadınlar olması, toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve ataerkil değerlerin bir sonucu olabilir. Evli kadınların hedef olması, evlilik kurumundaki güç dengesizlikleri ile ilişkilendirilebilir. Bu durum, toplumsal farkındalığın artırılması, hukuki caydırıcılığın güçlendirilmesi ve kadınların destek mekanizmalarına erişiminin artırılmasının önemini ortaya koymaktadır.

Araştırmada 0-18 yaş arası kadın şüphelilerinin önemli bir oranının annelerini ya da kız kardeşlerini öldürdüğü tespit edilmiştir. 60 yaş ve üzeri şüphelilerin çoğunluğu ise evlilik birliği içerisindeki tartışmalar neticesinde ya da kendilerinden boşanmak isteyen eşlerinin bu talebi karşısında kadın cinayeti işlemişlerdir (61). Bu bulgular, aile içi ilişkilerde sağlıklı iletişimin artırılmasının yanı sıra farklı yaş gruplarına uygun psikolojik destek mekanizmalarının geliştirilmesinin önemine de dikkat çekmektedir.

Dördüncü bölümde bulunan “İllere Göre Kadın Cinayeti İstatistikleri” başlığında Türkiye’deki tüm iller hakkında bilgiler mevcuttur. Her bir il ile ilgili kadın cinayeti maktul sayılarının yıllara göre dağılımı, 2016-2022 yılları arası yedi yıllık dönemde tüm kadın cinayeti olay sayılarının yüzdelik oranı, 2016-2022 yılları arası yüz bin kadın nüfusu üzerinden kadın cinayeti maktul sayısı bilgilerine yer verilmiştir. Olay sayısı açısından bakıldığında İstanbul, Türkiye’de en çok kadın cinayeti işlenen 1. il, İzmir 2. il ve Ankara 3. il olarak tespit edilmiştir. 2018-2022 yılları arasındaki beş yıllık süreçte kadın cinayeti olayının en sık gerçekleştiği mevsim, maktul yaş ortalaması, şüpheli yaş ortalaması, maktul ve şüphelilerin eğitim düzeyi oranları, en sık ifade edilen kadın cinayeti gerekçeleri, kadın cinayetinde en sık kullanılan alet/yöntemler tablo şeklinde paylaşılmıştır. İlgili tablolar incelendiğinde kadın cinayetlerinde en çok ateşli silahların kullanıldığı görülmektedir. Ateşli silahlar tabanca ve tüfek olarak belirtilmektedir.

“Sonuç ve Öneriler” başlığı altında, araştırma bulguları ve analizlere ilişkin önemli değerlendirmelere yer verilmiştir. Dikkat çeken hususlar arasında, kadın cinayeti şüphelilerinin öne sürdüğü cinayet sebeplerinin, özellikle maktulün ayrılma

veya boşanma kararı almasıyla ilişkilendirilmesi, bu durumun altında yatan temel nedenin toplumda kadınlık ve erkeklik rolleri arasında, kadınlar aleyhine işleyen adaletsiz sosyal normlar olduğuna dair değerlendirme öne çıkmaktadır. Ayrıca, kadın cinayetleriyle mücadelede hukuki bir ilerleme sağlanabilmesi adına, *Türk Ceza Kanunu*'na *Kadın Cinayeti Suçunun* eklenmesinin gerekliliği vurgulanmıştır. Bu düzenlemenin, kadın cinayetleriyle ilgili yıllık Adli Sicil İstatistiklerinin oluşturulması ve izlenmesi açısından kritik bir adım olduğu ifade edilmektedir.

Araştırmanın sonuçları, kadın cinayetleriyle mücadelede hukuki reformların gerekliliğini açıkça ortaya koymaktadır. Kadın cinayeti suçunun Türk Ceza Kanunu'na eklenmesi ve adli sicil kayıtlarının düzenli tutulması gibi öneriler, somut adımlar olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, kadın cinayetlerinin daha ayrıntılı bir şekilde analiz edilebilmesi için kolluk birimlerinde yer alan şüpheli ve tanık ifadelerinin içeriklerinin nitel yöntemlerle incelenmesini esas alan araştırmalar yapılması önerilmektedir. Neticede "İstatistiklerle Türkiye'de Kadın Cinayetleri 2019-2022" kitabı, kadın cinayetleri gibi kritik bir konuyu ele alarak hem akademik hem de pratik katkılar sunmaktadır. Kitap, kadın cinayetleriyle mücadelede politikacılar ve araştırmacılar için önemli bir kaynak olma potansiyeline sahiptir.

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2024

Cilt | Volume: 7 – Sayı: 2 | Number: 2

TAHA BURAK TOPRAK (ED), İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE PSİKOLOJİ VE PSİKOTERAPİ SAĞLAM TEMELLER VE YENİ UFUKLAR (İSTANBUL: MUHİT KİTAP, 2021)

Emine Beyza GÜNEŞ

beyza.gunes@stu.ihu.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0005-3686-8236>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başyuru Tarihi | Date Received: 27.12.2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 28.12.2024

Atıf | Cite As

Güneş, Emine Beyza. "Taha Burak Toprak (Ed), *İslam Düşüncesinde Psikoloji Ve Psikoterapi Sağlam Temeller Ve Yeni Ufuklar* (İstanbul: Muhit Kitap, 2021)". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 7/2 (Aralık 2024): 117-122.

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.

TAHA BURAK TOPRAK (ED), İSLAM DÜŞÜNCESİNDE PSİKOLOJİ VE PSİKOTERAPİ SAĞLAM TEMELLER VE YENİ UFUKLAR (İSTANBUL: MUHİT KİTAP, 2021)

Emine Beyza GÜNEŞ

İslam Düşüncesinde Psikoloji ve Psikoterapi: Sağlam Temeller Yeni Ufuklar başlıklı bu eserin temel çalışma konusu İslami psikolojidir. “İslam bizim kim olduğumuzu, psikoloji nasıl olduğumuzu, psikoterapi ise olmak istediğimiz kişiye nasıl varacağımızı gösterir”. Bu cümleyi dikkate aldığımızda, İslam düşüncesinin psikoloji ve psikoterapiyle harmanlanması, insanı tanımada ve ona yol göstermede oldukça önemlidir. Bu eser, İslam düşüncesindeki psikoloji ve psikoterapi çalışmalarını tarihsel olmaktan çıkararak onların günümüze entegre edilebileceğini ve yeni yaklaşımlara kaynaklık edebileceğini savunmaktadır. Kitapta İslam ve psikoloji başlığı teorik ve kavramsal zeminde ele alınırken İslam ve psikoterapi başlığı pratik zeminde incelenmiş ve çeşitli klinik tedavi yöntemleri sunulmuştur. İslami psikolojinin imkanı, gerekliliği ve nasıllığı üzerinde durularak farklı tartışma konularıyla değerlendirmeler yapılmıştır. Değerlendirmeler sırasında kesin bir yargıya varılmamakla beraber bu çalışmada “tüm yazarlarının üzerinde anlaştığı bir çözüm reçetesi sunulmayıp aksine verilen cevaplar yeniden tartışmaya açılacaktır”(21). Bu ifade, çalışmanın genel üslubunun eleştirel bir şekilde yansıtıldığı ifade edilmektedir.

Bu kitap, 2020 yılında İstanbul’da İslam düşüncesinde psikoloji platformu çerçevesinde gerçekleşen seminerlerin edisyonundan oluşmaktadır. Kitabın editörü Taha Burak Toprak İslam Düşüncesinde Psikoloji Platformu kurucu üyelerindendir. Aynı zamanda kendisinin oluşturduğu İslami psikoterapi modeline bir örnek olan 4T modeli “A Contribution Attempt to Contemporary OCD Theories: Meratib-i İlim of Dimağ” başlığı altında Chicago’da düzenlenen Uluslararası OKB konferansında poster ödülüne aday olmuştur.

Kitap temelde iki ana bölümden oluşmaktadır. İslam ve psikoloji kitabın ilk bölümünde, İslam ve psikoterapi ise ikinci bölümünde incelenir. İlk ve ikinci bölümde beşer farklı alt konu işlenerek toplam on farklı konu çalışılmıştır. Eserin alana katkısını başlıca iki yönden ele alabiliriz. İlk olarak hem teorik-kavramsal hem de pratik yöntemleri bir arada vererek çalışmayı bütüncül gözleme fırsatı sunmuş ve alan literatüründeki benzer çalışmalardaki eksikliği gidermiştir. Diğer yön, yazarlar, İslami bir psikoloji/psikoterapi yöntemini temellendirirken, aynı zamanda bu sürecin bir bilgi üretme aşaması olduğunu bilgi felsefesi perspektifiyle vurgulamış ve yeni bir ilim sahasının inşası için gerekli metodolojik ve epistemolojik temelleri ortaya koymuşlardır.

İlk bölümde “nefs ve psike” kavramlarıyla insan tanımının değişimi üzerinde durulmakta, ilm’ün nefis geleneği ve modern psikolojinin teorik tartışma noktaları gündeme getirilmektedir. Zira, İslam düşüncesinde insanı insan yapan bedeni görünüşü değil deruni bir varlığı olan nefsidir ve nefsi tanımak/tanımlamak başta felsefe ve tasavvuf olmak üzere İslami ilimlerde önemli bir yere sahiptir. Bu düşünce çerçevesinde çalışma teorik ve pratik kısma ayrılarak analiz biçimini güçlendirmiştir. Bununla birlikte her ne kadar içerikte konu hakkında farklı görüşler belirtilse de teori ve yorumlar kendi içinde tutarlıdır. Fakat bazı bölümlerde konu tam açıklığa kavuşmamaktadır. Buna “tasavvuf geleneğinden bir psikoterapi modeli oluşturmanın imkanı ve zorlukları” (237) bölümü örnek verilebilir. Tasavvuf aşkınla irtibat kurma üzerinden bir nefis yükselişi tavsiye eder ve buradaki yöntem gelenekseldir. Geleneksel metot üzere oluşturulan nefis yaklaşımını günümüz psikolojisine olduğu gibi aktardığımızda uyumlanma problemleri meydana gelebilir. Bununla birlikte, kitapta yer alan yazarların ortak noktası, modern psikolojinin eksikliklerini ifade etmek ve İslami düşünce geleneğinden faydalanmanın mümkünlüğü üzerine tezler ve antitezler geliştirmeleridir. Aynı zamanda her bölümde “ortak kavram anlayışının” oluşması için azami gayret gösterilmiş ve kavram karmaşasından kaçınılmıştır.

Eserin ilk yazısında Taha Burak Toprak, “İslam ve Psikolojide Temel Kavramlar Temel Sorular ve Temel Tartışmalar” başlıklı çalışmasında bir bilim dalı olan psikolojinin İslam düşüncesindeki yerini? anlayabilmek için “bilginin” nasıl üretildiği üzerinde durmuştur. İlim, bilim ve bilgi kavramlarını farklı alanlarda kazandığı anlamlar üzerinden bir şema oluşturmuştur. Toprak, tıbbi, felsefi, sufi ve alim geleneği olarak isimlendirdiği ilimler tasnifinde psikolojiyi “felsefi” geleneğin alt başlığında incelemiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bilginin nasıl meydana geldiği ve bir bilim olarak sayılmasında sahip olması gereken niteliklerin neler olduğunu idrak etmektir. Buna paralel olarak Batı’da bilginin nasıl şekillendiği ve doğruluğunun tespitinde kullanılan yöntemlerin neler olduğu dikkate alındığında İslam geleneğindeki ve Batı düşüncesindeki “psikoloji ilmi/bilimi” daha sağlıklı karşılaştırılabilir. Burada “amaç yeni bir paradigma oluşturmak mümkün mü?” sorusunu gündeme getirmek ve ilm’ün nefis geleneği üzerinden “psikoloji” ilmini anlamlandırma gayretinde olmaktır. Toprak İslami geleneklerden beslenen, bilgi kaynağını İslam’dan alan bir psikoloji anlayışını teorik yönden incelemektedir.

İlk bölümün ikinci kısmında, Ömer Türker “İslam Tıp ve Felsefe Geleneklerinde Psikoloji” başlıklı yazısında İslam düşüncesinde psikolojinin temellerini nefis kavramının çok boyutlu yönleri üzerinden incelemektedir. “Nefs kavramı İslam felsefesinde insan ya da hayvan bedenindeki canlılığı ifade etmektedir.” (70). Türker’in belirttiğine göre, hayvanlarda ve bitkilerde nefis bedene yerleştirilmiş bir şeyin formu halindedir. Fakat insandaki nefis bedenden tamamen ayrı manevi bir cevherdir. İnsandaki nefsi “cevher” yapan sahip olduğu aklıdır. Türker, insanın sahip olduğu manevi cevheri onun soyut düşünebilme, hayal kurabilme becerisi üzerinden açıklar. Hâlbuki modern psikolojide materyalist felsefi

zemin, insanın metafiziksel yönünü görmezden gelmektedir. Psikolojideki bu eksik kalan yön ise İslam felsefesindeki ruhun ispatı bölümüyle pekiştirilebilir. Kitaptaki bu bölüm aslında modern psikolojinin temel argümanına gerçekçi bir noktadan getirilen önemli bir eleştiridir.

Eserin birinci bölümünün üçüncü kısmında Ekrem Demirli'nin "İslam Tasavvuf Geleneğinde Psikoloji" isimli çalışması yer alır. Yazar tasavvufun tanımını görecilik (rölativizm) esasının antitezi üzerinden yapar. Tasavvuf ortaya çıktığında uzun bir süre tanımlanamadığı için bir ilim olarak ele alınamamıştır. Zira tasavvufta "Allah'a giden yollar nefisler sayıncadır" anlayışı kurucu ilkedir. Sofist görüşteki "her şey insana göredir" algısı da tasavvufta benzer görecilik problemine sahiptir. Fakat sofist görecilik anlayışı Sokrates, Platon ve Aristo aracılığıyla nesnellik zeminine oturtulmuştur. Felsefedeki metafizik yön tasavvufta ilişkili olduğundan buradaki nesnel tanımlar temellenerek tasavvuf da ilminin göreceliğini aşmış bilimsel yöntemlere erişebilmiştir. Bu sayede tasavvuf psikoloji ve diğer ilimlerle ilişkilendirilmiştir. Psikoloji ve tasavvuf ilişkisine baktığımızda klasik psikoloji insan nedir/kimdir, insan davranışlarının kökeni nedir soruları üzerinde durur. Burada kim olduğumuz ne olduğumuz nasıl davranış sergilediğimiz fiziki cevaplarla açıklanamaz zira bu hususlar metafiziksel noktalara dayanır. Bu bağlamda Demir'in yazısı, tasavvufta psikoloji arasındaki ilişkiyi anlamaya katkı sunmaktadır.

Kitabın önemli bir çalışma konusu da "Psikoloji ve Psikoterapide Din" başlığıyla Zuhâl Ağılkaya Şahin tarafından kaleme alınmıştır. Bu kısımda bir inanç sistemi olan din ile bilimsel sistem olan psikoloji ilişkisi incelenir. Ağılkaya-Şahin'e göre, ortak amacı insanın mutluluğu, huzuru olan bu iki alan mutlak anlamda ilişkilidir. Din ve psikolojinin çatıştığı iddiası din ve bilimin çatıştığına yönelik modern söylemden kaynaklanır. Bu söylemin aksine din ve psikoloji; maneviyat, pozitif psikoloji, pastoral psikoloji, manevi danışmanlık gibi alanlar üzerinden oldukça yakın ilişkiler geliştirerek farklı çalışma alanlarıyla birbirlerini beslemektedirler. Bununla birlikte yazarın vurguladığı gibi "Din ve maneviyatla psikoterapilerin bütünleştirilmesine önem ve gereklilik atfetmede dikkat edilmesi gereken noktalar vardı." (127). Bu bağlamda danışman dini düşünce dünyasını empoze etmeden, otoriter bir kimliğe bürünmeden ve dini hedef gütmeyen terapi uygulanmalıdır. Ağılkaya-Şahin'in bu yazıda açıklık getirdiği hususlar pratikte uygulanabilirlik ve faydacılık açısından kıymetlidir.

İkinci bölümün ilk kısmında Taha Burak Toprak "İslam ve Psikoterapi: Bir Model ve Uygulama Örneği" başlığı altında İslam geleneğinden klinik pratikte uygulanabilir modeller oluşturmanın imkanı ve zorluklarını izah etmektedir. Yazar'ın ana düşüncesi şu cümlesinde açığa çıkmaktadır: "Bilgi üreten kişiler hakikat yolculuğunda nasıl bir metodoloji seçtiyse psikoloji anlayışı da bu metodolojiye göre oluşur" (154). Bu ifade aslında eserin ortak dayanağıdır. Toprak'ın çalışmasında öne çıkan husus, İslam düşünce geleneğinden Said Nursi'ye ait vesvese risalesi üzerinden OKB (obsesif kompulsif) incelemesini yapmış

olmasıdır. Vesvese risalesinden dini ve bilişsel temalar çıkartılıp bunun üzerinde 4T modeli ismi verilen yeni bir OKB tedavi modeli örneği sunulmuştur. İslam düşünce geleneğinden yola çıkarak oluşturulan bu model önerisiyle yazar'ın bu çalışması literatüre önemli bir katkı sağlamakla birlikte pratik klinik açısından bir alternatif sunmaktadır.

“İslam Tıp ve Felsefe geleneklerinden bir psikoterapi modeli oluşturmanın imkanı ve zorlukları” başlığıyla Medaim Yanık, İslam düşünce geleneğini kesin bir çözüm yolu olarak değerlendirilmesi gerektiği konusunda bir takım anekdotlar vermekte ve bu düşünceye yönelik eleştiriler dile getirmektedir. Yanık, özellikle İslami kaynaklardan bilgi edinmeyi bir vahiy meselesi olarak algılanmaması gerektiğini vurgular. Zira “mutlak doğru budur” bakış açısıyla yaklaşmanın alternatiflerin değerlendirilmesine ve gelişime engel olacağını ifade eder. Eserde farklı fikirlerin sunulması eleştirel bakışı geliştirmesi ve alandaki eksikleri daha iyi anlayabilmeyi sağlaması açısından oldukça önemlidir.

Fatih Yavuz, “Psikoloji ve Psikoterapiyle İlişkimiz” başlığında, kavramların anlaşılması ve farklı seviyelerdeki kavramların çatıştırılmaması gerekliliğini vurgulayarak psikoloji-psikoterapi terimlerini inceler. Yavuz, Avrupa’da felsefi düşüncenin düalistik bir bakış açısıyla geliştiğini ve psikolojideki ruh-beden ayrımı fikrinin bundan etkilenmiş olabileceğini belirtir. İslam psikolojisi üzerine çalışma yapılırken de en temelde bir insan modeli oluşturmanın önemine değinir. Yazarın getirdiği bir eleştiri de “İslami psikoloji” kavramının kullanımınıdır. Zira bu ifadenin “İslam’ı bir alt boyuta indirdiği ve kültürel boyuta yerleştirdiği otokolonyalist bir ifade” (221) olduğunu belirtir. Kitaptaki bu kısmın en önemli yönü psikoterapi modeli oluşturma aşamasında kuram-yöntem-uygulama basamaklarının nasıl ilerlemesi gerektiğine dair usül bilgisinin verilmiş olmasıdır.

Kitabın son kısmında Hooman Keshavarzi'nin “İslam Düşüncesinin Klinik Pratiğe Uygulanması: Geleneksel İslam’la Bütünleşik Psikoterapiye Giriş” başlıklı çalışmasına yer verilmiştir. Keshavarzi, yazısında maneviyatın terapi sürecindeki etkilerini açıklar ve bunu yapılan deneysel çalışmalarla delillendirir. Ayrıca İslami ilimler bağlamında İslam’la entegre bütüncül ruh sağlığı hizmetleri modelini örnek model olarak ortaya koyar. Bu örnek modelin temel anlayışı insanların karşılaştığı zorluklar ve patolojik rahatsızlıkların yalnızca dünyevi boyutuyla değil ahiret/uhrevi yönüyle de değerlendirilmesi gerektiği üzerine kurgulanmıştır. “Örneğin hamile birinin post-partum depresyonu riski varken kürtaj olmasına yaklaşımımız nasıl olmalıdır?” (298). Bu soruya yazar İslam fıkhı ruh sağlığı uygulama etiği konusundan çözüm sunar. Çünkü ona göre, Müslüman psikologların kendi etik anlayışı olmalıdır. İşte bu nokta kişinin hem ruh sağlığı hem de uhrevi boyutunun etkilendiği hassas bir durumdur. Yazar, İslami psikolojinin bilgi kaynaklarının deneysel, rasyonel ve vahiy bilgisi olması gerektiğini savunmaktadır.

Sonuç olarak bu eser farklı alanlardan (tasavvuf, felsefe, psikoloji) ve farklı bakış açılarından beslenerek İslami psikoloji ve psikoterapi konusunu kapsamlı bir

şekilde işlemişlerdir. Bunun yanında eseri özgün kılan bir diğer husus yeni bir kavram ya da yeni bir alan oluşturulurken bilgi üretiminin nasıl olduğuna dair metodolojik yöntemler içermesidir. Eserde bilgi üretiminin nasıl gerçekleşebileceğine değinilmekte ve okuyucu üretkenlik noktasında cesaretlendirilmektedir. Alan literatüründeki benzer çalışmalarla fikir birliği içinde olması teorilerin desteklenmesi yönünden katkı sağlarken aynı zamanda pratikte eksik kalan klinik modellere vurgu yapması bakımından da oldukça kıymetlidir.

SÖYLEŞİ



INTERVIEW

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2024

Cilt | Volume: 7 – Sayı: 2 | Number: 2

MUN'İM SIRRY İLE SON DÖNEM BATILI KUR'AN ARAŞTIRMALARI ÜZERİNE BİR SÖYLEŞİ

Ersin KABAKCI

ersinkabakci@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0913-8087>

Makale Türü | Type of Article: Söyleşi | Interview

Başvuru Tarihi | Date Received: 1.11.2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 31.12.2024

Atıf | Cite As

Kabakçı, Ersin. "Mun'im Sirry İle Son Dönem Batılı Kur'an Araştırmaları Üzerine Bir Söyleşi". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 7/2 (Aralık 2024): 124-137.

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.

MUN'İM SIRRİ İLE SON DÖNEM BATILI KUR'AN ARAŞTIRMALARI ÜZERİNE BİR SÖYLEŞİ¹

Ersin KABAĞCI

ÖZ

Batılı İslam araştırmaları, İslami ilimlerin pek çok konusuna dair nitelikli çalışmaların ortaya konulduğu bir araştırma alanıdır. Kalam, İslam Hukuku, Hadis, İslam Mezhepleri Tarihi ve Tefsir gibi pek çok bilim dalında detaylı çalışmalar yapılmakta ve bunlar Müslüman araştırmacılar tarafından tetkik edilmeyi beklemektedir. Bahsi geçen alanlar içinde Batı'da belki de en dinamik ve üretken araştırma alanının Kur'an araştırmaları olduğunu söylemek yanlış olmaz. Son dönemde bu bağlamda ortaya çıkan literatür ve bu literatürün gerek Batı gerekse Doğu dünyasına tesiri göz önüne alındığında ilgili literatüre daha yakından bakmak bir gereklilik hâlini alır. Batılı Kur'an araştırmalarında; revizyonist yaklaşım, Geç Antikite-Kur'an ilişkisi, Kur'an el yazmalarına yönelik çalışmaları da içine alan Kur'an tarihi araştırmaları, Kur'an-Kitab-ı Mukaddes ilişkisi gibi başat konularda çok önemli eserlerin verildiğine tanık olunmaktadır. Notre Dame Üniversitesi öğretim üyesi Mun'im Sirry ile yapılan bu söyleşide adı geçen konular ele alınmakta, alanın tanınmış simalarından biri ile Batılı Kur'an araştırmalarının geldiği son nokta üzerine bir değerlendirme yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Batılı Kur'an Araştırmaları, Çağdaş Yönelişler, Revizyonizm, Geç Antikite.

An Interview with Mun'im Sirry on Recent Western Qur'anic Studies

ABSTRACT

Western Islamic studies is a field of research in which substantial work has been done on many aspects of Islamic sciences. Detailed studies are being carried out in many disciplines such as Kalam, Islamic Law, Hadith, History of Islamic Sects and Tafsir, which are waiting to be examined by Muslim scholars. It would not be wrong to say that Qur'anic studies are perhaps the most dynamic and productive field of research in the West. Considering the recent literature that has emerged in the West in this context and its impact on both the Western and Eastern circles, it becomes necessary to take a closer look at the relevant literature. In Qur'anic studies, it is evident that very important works have been published on major topics such as the revisionist approach, the relationship between late antiquity and the Qur'an, studies on the history of the Qur'an, including studies on Qur'anic manuscripts, and the relationship between the Qur'an and the Bible. In this interview with

¹ Bu söyleşi, 22 Mayıs 2024 tarihinde Notre Dame Üniversitesi Teoloji Departmanında (Malloy Hall) gerçekleştirilmiştir.

Mun'im Sirry, a professor at the University of Notre Dame, the aforementioned topics are discussed and an evaluation of the state of the field of Qur'anic studies in the West is carried out with one of the familiar faces of the field.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Western Qur'anic Studies, Contemporary Trends, Revisionism, Late Antiquity.

SÖYLEŞİ

Kabakci: Merhaba Sayın Sirry. Davetime icabetiniz nedeniyle teşekkürlerimi sunarak başlamak istiyorum. Dilerseniz önce kendinizden ve akademik çalışmalarınızdan başlayalım.

Sirry: Merhaba Ersin Hocam. Ben de bu nazik davetiniz için müteşekkirim. Elbette. Ben Endonezya'da geleneksel bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldim ve ilköğrenimimi Endonezya'da ağırlıklı olarak İslami ilimlerden müteşekkil bir yatılı okulda (Pesantren) tamamladım. Lisans öğrenimimi ve master'ımı İslam hukuku alanında Pakistan İslamabad Uluslararası İslam Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra Kaliforniya Üniversitesi İslam Araştırmaları alanında ikinci kez master (2005), Chicago Üniversitesi Teoloji Okulu'nda (2012) ise doktora yaptım. Temel çalışma alanlarım Kur'an araştırmaları (Qur'anic Studies) ve Müslüman-Hristiyan ilişkileri. Esasen İbrahimî dinlerin sonuncusu olarak İslam'a bakıldığında Kur'an, Ehli Kitapla ilişkilere yönelik çok sayıda ayet barındırmaktadır. Erken dönem kaynaklarda ise Kur'an'ın nazil olduğu dönemin daha çok pagan kültürüne sahip yönünün öne çıkarıldığı görülmektedir. Doğrudan Kur'an'a baktığımızda bu bağlamda daha farklı bir resimle karşılaştığımızı söylemeliyim. Hemen her sayfada Ehli Kitab'a bir biçimde referanslar görmekteyiz ve çoğunlukla polemik tonu ağırlıklı pasajlarla karşılaşmaktayız. Ehli Kitap hem doktrinel olarak hem de sosyal ilişkiler bakımından eleştirilmektedir. Benim çalışma alanımın bu hususlarla ilgili olduğunu ve Notre Dame'de de bu bağlamda dersler verdiğimi söyleyebilirim. Nitekim *The Polemics of Qur'an against other Religions* başlıklı doktora tezimi Kur'an'daki diğer dinlere ve müntesiplerine yönelik polemikler üzerine hazırladım. Bu çalışma 2014 yılında *Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions* adıyla kitap formatında yayımlandı. Bu çalışmada Kur'an'da diğer dinlerle olan polemikleri içeren pasajlara ve bu pasajların 6 farklı ülkeden (Mısır, Hindistan, İran, Lübnan, Suriye ve Endonezya) tanınmış modern Müslüman araştırmacılar tarafından nasıl yorumlandığına odaklandım.

İkinci kitap çalışmam *Controversies over Islamic Origins: An Introduction to Traditionalism and Revisionism'de* (2021) İslam'ın ortaya çıkışının benim "tradisyonalist" ve "revizyonist" olarak nitelendirdiğim iki grup tarafından nasıl değerlendirildiği tartışılmaktadır. İlk grupta değerlendirilen araştırmacılar, Müslümanlar tarafından yazılan erken döneme ait kaynakları "kısmen yararlanılabilir" görürken revizyonistler bu kaynaklara çok daha şüpheli yaklaşmaktadırlar. Revizyonistler, üç nedenle erken dönem İslam literatürüne mesafelidirler: 1. Kaynakların geç döneme dayanması, 2: Kaynakların çelişkili görünen anlatılar barındırması ve 3. Kaynaklarda özel-

likle Hz. Muhammed hakkında, şakk-ı kamer olayı gibi “doğaüstü” anlatılar yer alması. Tradisyonalistler arasında ise gerek Kur’an’ın kanonlaşma tarihine yönelik geleneksel anlatıyı, gerekse isnad sisteminin değerini belli oranda takdir etme gibi erken literatürü daha çok dikkate alan bir yaklaşım öne çıkmaktadır. Diğer yandan her iki grupta değerlendirilen araştırmacıların kendi içlerinde de söz konusu literatürün güvenilirliği konusunda farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Çalışma, söz konusu içeriğin eleştirel analizini yapmaktadır.

Son olarak uzun yıllar üzerinde çalıştığım ve 2022 yılında yayımlanan bir diğer çalışmam *The Qur'an with Cross-References*’da her bir ayetin karşısına Kur’an’ın diğer kısımlarında ilgili olan ayetleri yerleştirdim. Çok sayıda tefsir eserine müracaatla ortaya koyduğum bu çalışma ile okur, pek çok ayetin ilişkili olduğu diğer ayet numaralarını hemen yanında bulabilmektedir.

Kabakcı: “Revizyonist” kategorisinde değerlendirilen ve bu yaklaşımın öncüsü olarak düşünülebilecek bir isim var mıdır? Kur’an araştırmaları bağlamında daha çok *Qur’anic Studies* çalışması ile bilinen John Wansbrough (ö. 2002) akla gelmektedir ancak bu yaklaşımın daha geriye götürülmesi mümkün müdür?

Sirry: Evet, sizin de değindiğiniz üzere *Qur’anic Studies* ve *Sectarian Milieu* adlı meşhur iki çalışması ile bu anlamda öne çıkan isim, Amerikalı İslam araştırmacısı Wansbrough’dır. Ama ondan önce de erken dönem İslam literatürünün tarihsel veri değerine şüpheyle yaklaşan isimler olmuştur. Mesela Ignaz Goldziher’in (ö. 1921) *Muslim Studies*’ini okuduğumuzda özellikle hadis verilerinin güvenilir olmadığı, çok geç dönemlerde “üretildiği” iddialarına tanık olmaktayız. Keza Joseph Schacht (ö. 1969) benzer şüpheleri İslam hukuku tartışmaları bağlamında serdetmiştir.

Kabakcı: Son dönem Kur’an araştırmalarında öne çıkan başlıklar hakkında ne düşünüyorsunuz? Genel bir değerlendirmeden sonra alt başlıklar hâlinde de devam edebiliriz.

Sirry: Elbette. Evet, Kur’an çalışmaları ya da Batı’da Kur’an’ın akademik olarak incelenmesi bugün çok önemli bir noktaya ulaşmıştır. Öyle ki Kur’an ve tefsir üzerine yapılan yayınlar son birkaç yılda muazzam bir artış göstermiştir. Gelişmekte olan Kur’an çalışmaları, çok canlı bir araştırma alanı hâline gelmiştir ve bu sadece Kur’an üzerine kitapların ve makalelerin yayımlanmasından değil, aynı zamanda bu kapsamda düzenlenen konferans, sempozyum gibi etkinliklerdeki artışlardan da anlaşılmaktadır. Kur’an metninin tarihi, Kur’an’ın ilk muhatapları, tarihsel bağlamı ve edebî özellikleri de dâhil olmak üzere akademisyenlerin ilgilendiği birçok alan vardır. Bunlar arasında en ilginç araştırma alanlarından biri, Kur’an’ın kendi tarihsel bağlamını anlamak için tarihsel bir belge olarak görülmesi ve bu temelde analizlere konu edilmesidir. Kur’an’ın bize tarihsel bağlamı hakkında fazla bilgi vermediğini biliyoruz ancak nazil olduğu dönemde meydana gelen bazı tarihsel olaylara referans vermektedir. Ayrıca Kur’an, nazil olduğu bölgeyle özdeşleştirilebilecek birkaç yerden de bahsetmektedir. Özetle, bugün Batılı Kur’an araştırmaları çok canlı, hareketli ve dina-

miktir. Çağdaş araştırmalarda Kur'an'la ilgili her şey yapıcı tartışmalara konu olmaktadır. Müslümanların genellikle tartışmaktan kaçındıkları en temel sorular da dâhil olmak üzere, eleştirel bir analize ve ilmî bir tartışmaya konu olmayan neredeyse hiçbir başlık yoktur. Kur'an'ın Arapça olarak nazil olup olmadığına varıncaya kadar pek çok ilginç mesele tartışılmaktadır. Kur'an'ın bugün bildiğimiz hâlini nasıl aldığı sorusu ise güncelliğini hiç kaybetmemiş olup farklı bakış açıları ve yöntemlerle alandaki merkezî yerini muhafaza etmektedir.

Kabakcı: Söz konusu tartışma alanlarını detaylandırmadan önce bir parantez açmak faydalı olabilir. Müslümanların Batılı Kur'an araştırmalarına karşı bakış açısının nasıl olması gerektiği konusunda neler söylemek istersiniz? Çünkü bilindiği üzere Batılı çalışmalara Müslüman akademisyenler tarafından genel bir önyargı vardır ve bu önyargıyı haklı kılacak sebepler de az değildir. Zira akademik olmayan bir içeriğin, pejoratif sayılabilecek bir üslubun hâkim olduğu çok sayıda çalışmaya tanık olunmuştur. Son dönemdeki çalışmalara baktığımızda aynı atmosfer devam etmekte midir yoksa bazı yeni durumlarla karşılaşmakta mıdır?

Sirry: Evet, Müslümanların Batılı akademik çalışmalara nasıl tepki vermesi gerektiği sorusu oldukça önemli. Her şeyden önce Batılı akademisyenlerin tek bir bilgi türü üretmediğinin, tartışmayı tek bir zaviyeden sürdürmediklerinin altı çizilmelidir. Araştırmacılar arasında hayli farklı görüşlerin, dikkat çekici tartışmaların mevcut olduğu fark edilmelidir. Örneğin araştırmacıların tamamı Kur'an metninin tarihi hakkındaki geleneksel anlatıya eleştirel yaklaşmamaktadır. Kur'an metninin tarihiyle ilgili temelde geleneksel anlatı çizgisini büyük oranda tasdik eden Batılı akademisyenler de vardır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Kur'an tarihi hakkında bir kitap yazan Alman araştırmacı Theodor Nöldeke'yi (ö. 1930) örnek verebiliriz. O, *The History of the Qur'an* adlı kitabında temel olarak, Kur'an'ın Mekkî ve Medenî olmak üzere iki kısma ayrılacağı şeklindeki geleneksel Müslüman paradigmasını takip etmiştir. Nöldeke'nin Kur'an kronolojisi anlayışındaki yenilik, Mekkî sureleri üç kısma ayırmasıdır: Erken Mekke, Orta Mekke ve Geç Mekke. Ancak temelde Kuran'ın kendi tarihsel içeriğine göre bölünebileceğine dair aynı geleneksel paradigmayı kabul etmiştir. Söylemek istediğim, tüm Batılı akademisyenlerin Kur'an tarihine yönelik geleneksel anlayışa meydan okumadığıdır. Diğer tartışma alanlarında da çokseslilik kolaylıkla fark edilebilir. Bu yüzden Batılı çalışmaları tek bir paradigmanın benimsenmediği, farklı görüşlerin serdedildiği ve ciddi tartışmaların yapıldığı dinamik bir tartışma alanı olarak belirlemek önem arz etmektedir.

Kabakcı: Bu noktada Batı akademisinde Müslüman akademisyenlerin sayısının artmasının da önemli bir gelişme olduğunu söyleyebilir miyiz?

Sirry: Kesinlikle. Batı akademisinin gayrimüslim akademisi olarak tanımlanması artık çok sorunlu çünkü belirttiğiniz gibi alana dâhil olan Müslümanların sayısı her geçen yıl artmaktadır. Dolayısıyla Batı akademisini sadece Hıristiyan ya da Yahudi akademisi olarak nitelendirmek artık mümkün görünmemektedir.

Kabakcı: Temel tartışma alanlarına doğru ilerlersek, Kur'an'ın metinleşme tarihi ile başlayabiliriz. Bu konu her daim önde gelen konularından biri olmuştur. Bu tartışmalarda gelinen son nokta hakkında neler söylenebilir? Son dönemde Batı'da yapılan Kur'an el yazmalarına yönelik bulguların bu tartışmalara etkisi de bu soru içinde ele alınabilir.

Sirry: Evet, Kur'an'ın metinleşme tarihi, hangi aşamalar sonucunda bugün bildiğimiz hâlini aldığı sorusu, Kur'an araştırmalarının alt inceleme alanlarından. Bilindiği gibi geleneksel bakış açısına göre vahiyler, İslam tarihinin oldukça erken dönemlerinde, henüz ilk halife zamanında bir araya getirilmiştir. İslam tarihine göre ilk Mushaf çok erken bir dönemde kodlanmış olmasına rağmen kanonikleşmemiş, resmî bir kodeks hâline gelmemiştir. Kur'an ancak üçüncü halife Osman bin Afvan döneminde "resmiyet" kazanmıştır. Yani bu, Kuran'ın bugün bildiğimiz hâline nasıl geldiğine dair genel kabul gören anlatıdır. Batılı eleştirel perspektiften bakıldığında, Kur'an'ın tek bir kitapta bir araya getirildiği şeklindeki bu geleneksel anlatıya önemli meydan okumalarla karşılaşmaktadır. Bu meydan okumaların gerisinde "kutsal kitapların çok daha uzun sürelerde kanonikleşmiş olması gerektiği" varsayımı bulunmaktadır. Örneğin Hıristiyan kutsal kitabının bugün bildiğimiz Yeni Ahit hâline gelmesi üç yüz yıldan fazla sürmüştür. Aynı şekilde İbrani ya da Hindu kutsal kitaplarının bugünkü hâlini alması da yüzlerce belki bin yıldan fazla zaman almıştır. Bu yüzden akademisyenler şu soruyu yöneltmektedirler: Kur'an bunun bir istisnası mıdır? Bu temel sorudan hareketle ilgili veriler, rivayetler sorgulanmakta ve konu bağlamında birbiriyle "çelişkili" olduğu düşünülen rivayetlere dikkat çekilmektedir. Örneğin vahiylerin ilk kez bir araya getirildiği dönemin hangi halife zamanına denk geldiğine dair farklı rivayetlerle karşılaşmaktadır. Bu bağlamda şu soru gündeme taşınmaktadır: Kur'an'ın tam olarak tek bir kitapta bir araya getirildiğine dair elimizde hangi "güvenilir" kanıtlar vardır? Rivayetlere bakarsanız, Emevi halifesi Abdülmelik bin Mervan (ö. 86/705) zamanına kadar Kur'an'ın belirli bir düzenleme sürecinden geçmiş olabileceğine dair işaretler bulunmaktadır -her ne kadar "düzenleme" tabiri muğlak olsa da-. Örneğin, Sicistani tarafından yazılan *Kitâbü'l-Mesâhif* adlı eserde sadece bir Mushaf değil, birçok Mushaf (Mesahif), birçok Kur'an kodeksi vardır. Bu kitapta müellif, Abdülmelik bin Mervan'ın Irak valisi Haccac bin Yusuf aracılığıyla bir komisyonun Kur'an'ı elimizdeki kitap hâline getirdiğine dair bir rivayetten bahsetmektedir. Dolayısıyla Batılı akademisyenler Kur'an'ın ne zaman bugünkü şekliyle kabul edilen bir metin, yani *textus receptus* hâline geldiği konusunda üç farklı görüş geliştirdiler. Bunların ilkinde göre Kur'an en erken Emevi halifesi Abdülmelik bin Mervan zamanında son şeklini almış olmalıdır. Bugün pek çok Batılı akademisyenin görüşü bu yöndedir. İkinci görüş, *The Collection of the Qur'an* adlı kitabında bu bağlamdaki geleneksel anlatıyı sorgulayarak Kur'an'ın henüz Hz. Muhammed zamanında tek bir kitap hâline getirildiğini öne süren John Burton'a aittir. Üçüncüsü ve belki de en radikal olanı ise John Wansbrough tarafından öne sürülen görüştür. Wansbrough, 1977 ve 1978'de yayımlanan *Qur'anic Studies* ve *Sectarian Milieu* adlı kitaplarında temel olarak Kur'an metninin ancak 8. yüzyılın sonlarında ya da 9. yüzyılın başlarında, Abbasiler döneminde bugünkü hâlini aldığını savunmuştur. Wansbrough'ya göre

Mukatil bin Süleyman (ö. 150/767) zamanında bile Kur'an henüz kanonik bir metin hâlini almamıştır zira Kur'an metni ile ilk tefsir metinleri arasında ayırım yapmak bile güçtür. Onun Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin teşekkül süreçlerine benzer bir okumayı Kur'an için yapmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Kabakcı: Peki, Kur'an el yazmaları üzerine yapılan son çalışmalara ilişkin bulgular, Kur'an'ın metinleşme tarihine yönelik teoriler hakkında ne söylemektedir? Örneğin bunlar Wansbrough ve onun argümanlarını sürdüren ya da daha ileri boyutlara taşıyan “şüphecilerin” iddialarına ciddi bir meydan okuma olarak ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Ne dersiniz?

Sirry: Bugün birçok akademisyen tarafından Kur'an el yazmalarına yönelik çalışmalar, söz konusu iddiaların yanlış olduğunu göstermektedir. Bu bulgulara göre Kur'an metni, Wansbrough tarafından sunulandan çok daha önce bugünkü hâlini almıştır. Dolayısıyla, Wansbrough'nun Kur'an'ın kanonlaşmasının İslam tarihinin çok daha sonraki dönemlerinde gerçekleştiği görüşünde tamamen yanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Modern bir yöntem olan karbon testine tabi tutulan bazı el yazmalarının yaşının sekizinci yüzyıla hatta yedinci yüzyılın ortalarına uzandığı ortaya çıkmaktadır ki bu, Wansbrough'nun öne sürdüğüne kıyasla çok daha erken bir tarihi ifade etmektedir.

Kabakcı: O halde, el yazmalarından elde edilen kanıtların Wansbrough ve takipçilerinin Mushaflaşma sürecine dair argümanlarını çürütürken geleneksel İslami anlatıyı daha çok doğruladığı söylenebilir mi?

Sirry: Bu söylenebilir ve revizyonist araştırmacılar da bahsi geçen bulgular etkili de olmuştur. Örneğin ölümünden sonra yayımlanan bir çalışmada Patricia Crone, Kur'an'ın erken dönem İslam literatüründe zikredilen tarihte kanonlaştığı bilgisinin doğruluğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla, günümüzde el yazması çalışmaları neticesinde bazı aşırı eleştirel-şüpheci Batılı akademisyenlerin bile Kur'an'ın metinleşme tarihi hakkında geleneksel anlatıya inanma eğiliminde olduklarını söyleyebiliriz. Bu, Batı bilimi açısından önemli bir şeyi daha söylemektedir. Eğer iddialar somut belgelerle ispatlanırsa, buna direnme konusunda ısrarcı olmaları zordur. Somut, maddi kanıtlardan sonra buna kim itiraz edebilir?

Kabakcı: Kur'an'ın kronolojik tertibi ile ilgili Batılı çalışmalarda da benzer bir süreç yaşanmış gibi görünüyor. Bir asırdan fazla bir süre boyunca, geleneksel listelere alternatif olarak Kur'an'ı kronolojilendirme çabaları, son tahlilde, geleneksel listelerden veya erken dönem tefsir ve siyer verilerinden çok farklı sonuçlar üretmemiştir.

Sirry: Evet, ama yine de Batılı akademisyenlerin en azından geçmişte neden Kur'an'ın kronolojik tertibine ilişkin klasik anlayıştan uzak durma eğiliminde olduklarını anlamamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bunun nedeni az önce bahsettiğim hususla ilgilidir. Batılı araştırmacı açısından soru şudur: Kur'an'ın bir kısmının Mekke'de, bir kısmının da Medine'de indirildiği fikrini destekleyecek ne gibi “somut”

delillere sahibiz? Yani aslında buradaki problem, ilk dönem siyer verilerinin güvenilir olmadığı yönündeki kanaatle ilgilidir. Buna göre Hz. Muhammed'in biyografisi belirli gerekçelerle güvenilirlik arz etmiyorsa, bu temelde bir Kur'an kronolojilemesi ne kadar mümkün olabilir? Oysa İslami bakış açısına göre Kur'an, Hz. Peygamber'in hayatı aracılığıyla anlaşılabilir. Bu nedenle mesela müfessirler, vahyi anlamak için esbab-ı nüzul bilgisine özel önem atfetmişlerdir. Yani metnin vahyedildiği bağlamı bilmek, metnin doğru anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu durumda, Batılı araştırmacı Hz. Muhammed'in hayatına ilişkin verilerin güvenilirliğini sorguladığında, bu onun Kur'an'ın kronolojik tertibi konusunda söz konusu verilere müracaatını da zorlaştıran bir hususa dönüşmektedir. Hâl böyle olunca daha çok Kur'an metni temelinde, temalardaki değişim ya da üslup gibi bazı kriterlerden hareketle ayetler ve sureler kronolojik olarak düzenlenmeye çalışılmıştır. Siyer verilerine hiç müracaat edilmemiş değilse bile, Kur'an'da da referans verilen bazı az sayıda olay dışındakilere ihtiyatla yaklaşmıştır. Ancak metnin kronolojik okunuşunun doğru anlamaya yardımcı olduğu yönündeki kanaat, ayet ve surelerin kronolojik olarak incelenmesi konusunu hep gündemde tutmuştur. Metin herhangi bir bağlam olmaksızın boşlukta ortaya çıkmadığına göre bu bağlam hakkında bilgi sahibi olmak önem arz etmektedir. Örneğin Kur'an'ın bazı pasajlarına baktığımızda, belirli konuların ele alınış biçiminde ayetlerin nüzul zamanına göre içerik ve üslup farklılaşmasına gidildiği fark edilebilir ve bu durumda nüzul bağlamının önemi ortaya çıkar. Angelika Neuwirth gibi akademisyenler, Kur'an'ın zaman zaman kendini revize etme eğiliminde olduğunu düşünmektedirler. Şüphesiz bağlamı bilerseniz, bu size Kuran'ın neden kendini revize ettiğine dair bir ipucu verir. Mesela Âl-i İmran suresindeki Meryem anlatısı neden Meryem suresindekinden daha polemikçi bir tona sahiptir? Bu noktada surelerin nüzul bağlamlarına dair bilgi sahibi olmak önem arz etmektedir. Hz. Muhammed Mekke'den Medine'ye göç ettiğinde, onun peygamberliğini reddeden Yahudi ve Hıristiyanlarla karşılaşmış ve daha sonra Kur'an, İbrahim'in ailesi (Âl-i İbrahim) ile ilgili Yahudi referansını kullanmak yerine, İmran'ın ailesine (Âl-i İmran) referansla bir söylem geliştirdi. Yani bağlamı anlarsanız, metnin kendisinin bile kendi tarihsel bağlamına uymak için kendini revize edebileceğinin karmaşık bir resmini bize sunar. Sorunuza dönecek olursak, evet, açıkçası Batı'daki şüpheciler-eleştirel akademisyenler bile Kur'an'ı kronolojik olarak okumanın, mümkün olan tek okuma olmasa da belirli kavramların bir dönemde nasıl geliştiğini anlamamıza yardımcı olacağını düşünme eğilimindedir. Nicolai Sinai ve diğer birçok modern akademisyen, Kur'an'daki bazı kavramların zaman içinde nasıl geliştiği konusunu ele almaktadır. Kur'an'daki "ruh" kavramını ele alalım. Örneğin Şuara suresinin son ayetindeki "nezele bihi'r-ruhu'l-emin 'alâ qalbike..." gibi. İlk vahiyelere bakarsanız, ruhun genellikle melek gibi bir varlıkla ilişkilendirildiğini görürsünüz. Ancak daha sonra, geç dönem Mekke'de, örneğin Secde suresinde, ruh kavramının bu şekilde anlaşılmadığını görürsünüz. Keza Kur'an'da "yas'alûnaka 'ani'r-rûh?" (İsra, 85) şeklinde bir ayet bulursunuz (Ey Muhammed sana ruh hakkında soracaklar)... Sonra Medine'de "ruhu'l-Kudûs" terimini buluyorsunuz. Öyleyse soru şu: Ruh'u'l-Kudûs, terimi ile neden Medine'de karşılaşılmaktadır? Çünkü Kur'an, burada kutsal ruh hakkında farklı görüşlere sahip olan Ya-

hudi ve Hıristiyanları muhatap almıştır. Dolayısıyla bağlamı bilerseniz, belirli kavramların bir zaman içinde nasıl geliştiğini anlarsınız. Batılı akademisyenler artık bunun farkındadır. Her ne kadar kronolojik okuma metnin tek olası okuması olmasa da metni bu bilinçle okumak, Müslüman kutsal kitabında belirli kavramların ya da fikirlerin nasıl geliştiğini anlamamıza yardımcı olacaktır. Ancak Kur'an'ın kronolojik okuması hakkında söyleyebileceğim bir zayıflık, bu okuma biçiminin belirli kavramların anlamının aşamalı olarak geliştiğini varsayma eğiliminde olmasıdır. Örneğin savaşmakla ilgili ayetlerin giderek daha sert bir tona evrildiği şeklinde bir kanaat oluşmuştur. Oysa son vahiylerde bile barışa referans veren kapsayıcı pasajlarla karşılaşmak mümkündür. Dolayısıyla hoşgörülü dilden polemik diline doğru kademeli bir gelişim olduğu fikri basitçe iddia edilemez.

Kabakcı: Sayın Sirry, temelde iki bağlamdan bahsetmek mümkün. Biri tarihsel bağlam, diğeri metinsel bağlam. İlki metin dışı unsurlardan hareketle metni anlamayı ifade ederken, ikincisi metin içi unsurları daha çok merkeze almayı öneriyor. Nitekim tefsir ilminde de esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî gibi ilimler tarihsel bağlamı konu edilirken, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri ve münâsebâtül-Kur'an gibi ilimler metinsel bağlamla daha yakından ilgilidir. Sizce bu iki bağlam Batı'daki Kur'an çalışmalarına nasıl yansımaktadır? Gerçi revizyonist yaklaşımdan bahsederken verilerin güvenilirliğine dair şüpheler sebebiyle erken dönem kaynaklara bir mesafe olduğundan bahsettiniz ama bu bağlamda birkaç cümle daha eklemek ister misiniz?

Sirry: Elbette. Metinsel bağlama öncelik verenler temelde anlamın kaynağının metnin tarihi ya da alımlanma tarihi değil, doğrudan metnin kendisi olduğunu savunurlar. Batılı akademisyenler, metnin kendisine atıfta bulunmasını “self-referentiality” terimiyle ifade ederler. Ama sizin de bahsettiğiniz gibi, Müslümanlar zaten münasebat ilmi veya Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri bazı başlıklar altında metinsel bağlama işaret etmişlerdir. Dolayısıyla bu tür Batılı okumaların yeni yöntemleri ifade ettiği söylenemez.

Kabakcı: Teşekkür ederim. Batı'daki Kur'an araştırmalarında Kur'an'ı “edebî metin” olarak okumaya yönelik bir başka eğilim dikkat çekmektedir. Bu okuma biçimi hakkında ne düşünüyorsunuz?

Sirry: Evet, günümüzde daha fazla akademisyen Kur'an metnini farklı edebî özellikleri temelinde analiz etmekte ve metnin mesajını iletme için hangi retorik araçları geliştirdiği sorusunu sormaktadır. Çok iyi bildiğimiz gibi Kur'an, nazil olduğu dönemde tedavülde olan bazı edebî özellikleri kullanmıştır ve bu şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla Kuran'daki edebî dilin nüzul döneminin tarihsel bağlamıyla ilişkisi vardır. Bu nedenle Kuran'ı edebî özellikleri aracılığıyla anlamak, okurun metindeki belirli kelime, ifade ya da fikirleri kullanırken ne demek istediğini anlamasına yardımcı olacaktır. Bu gibi farkındalıkların artmasıyla söz konusu meselenin Batı akademiyasında daha fazla yer bulmaya başladığı belirtilebilir.

Kabakcı: Diğer bir sorum, Batı'daki Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes ilişkisine yönelik araştırmalarla ilgili. Bu kadim konu, Müslümanlarca genellikle bir tür “kaynak”

eleştirisi olarak görülüyor. Yani bu literatür, Kur'an'ın Kitâb-ı Mukaddes'ten "aldığı" tezini ispat etmeye çalışan bir literatür olarak değerlendirilmektedir. Siz buna katılıyor musunuz yoksa bu tür okumaların başka açıklamaları olduğunu düşünüyor musunuz?

Sirry: 19. yüzyıldan itibaren Kur'an-Kitâb-ı Mukaddes ilişkisinin akademisyenler tarafından en çok tartışılan konulardan biri olduğunu biliyorsunuz. Abraham Geiger'in (ö. 1874) "Muhammed Yahudilikten Ne Aldı?" adlı çalışması ile başlayan ve Hz. Muhammed'in temelde Yahudilikten bazı fikirleri ödünç aldığını göstermek için Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes arasındaki paralel fikirleri tespit etmeye çalışan bir literatür ortaya çıkmıştır. Geiger, Yahudiliği Kur'an'ın olası kaynağı olarak tanımlarken, Julius Wellhausen (ö. 1918) gibi diğer bazı akademisyenler Kuran'ın kaynağının Hıristiyanlık olduğunu öne sürmüşlerdir. Ancak bu "ödünç alma" tezi, günümüzde bazı akademisyenler tarafından Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'ten belirli fikirleri basitçe almadığı, aksine bu fikirleri kendi tarihsel bağlamına uyacak şekilde geliştirdiği şeklinde bir eleştiriye maruz kalmaktadır. Bu, Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'teki muhteva ile kurduğu ilişki biçimini inceleyen Batılı akademisyenler arasında yeni bir gelişmedir. İlk bakışta bu modern eğilimin klasik eğilimden farklı olmadığı düşünülebilir. Ama ben böyle düşünmüyorum. Çünkü bu yeni bakış açısında Kur'an, "failliğini" korumakta olup kendi teolojisine uygun bir bağlamda Kitab-ı Mukaddes ile iletişim kurmuş bir metindir. Bana göre Kur'an'ın kendinden önceki edebiyatla ilişki kurması anlaşılabilir bir olgudur. Yani belirli bir tarihsel bağlamda ortaya çıkan Kur'an'ın bazı Kitab-ı Mukaddes malzemesini kullanma şekli, o dönemde mevcut olan dinî fikirlerle gerçekten meşgul olduğunu ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle Kur'an kesinlikle boşlukta ortaya çıkmamış olup Yahudiler ve Hıristiyanlarla etkileşim hâindedir. Bu da Kuran'ın neredeyse her sayfasında Ehl-i Kitab'ı eleştiren ve kendi alternatif teolojisini sunan çeşitli referanslarda kendini göstermektedir. Kur'an, farklı dinlerin etkin olduğu bir ortamda kendi teolojisini sunma biçiminde çok aktiftir. Bu hususa özellikle vurgu yapmamın nedeni, Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes ile olan ilişkisini ya da yeniden bağlantı kurma biçimini anlamının, bizi İslam'ın ortaya çıktığı tarihsel bağlamlar hakkında yeniden düşünmeye sevk edebilecek olmasıdır. Zira geleneksel anlayışa göre Kur'an politeist bir ortamda ortaya çıkan bir metin olarak okunmaktadır ancak Kur'an metninin kendisini okuduğumuzda önceki monoteist geleneklere eleştiriler içermektedir. Kur'an'ın Kur'an-öncesi edebiyatla ya da kutsal metinlerle nasıl bir diyalog içinde olduğuna bakılarak tarihsel bağlamını anlama çabasının çok önemli olduğunu düşünüyorum.

Kabakcı: Şöyle bir soru ile devam etmek isterim: Kur'an'ı Geç Antik dönemle ilişkilendirmeye ya da Geç Antik dönem bağlamında okumayı öneren çalışmalar hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu tam olarak ne anlama geliyor? Bu tür bir analiz önerisinin Kur'an'ı doğrudan Yahudilik ya da Hıristiyanlıkla ilişkilendiren önceki okumalardan farkı nedir? Yani, klasik "ödünç alma teorisi"nden -eğer farklıysa- nasıl ayrılır? Müslüman perspektifinden bakıldığında, tarihsel bağlam çoğunlukla yedinci yüzyılın ilk yarısı temelinde inşa edilmeye çalışılır. Bunun için esbâbu'n-nüzul, Mekkî-Medenî

gibi ilimler teşekkül etmiştir ve siyer verileri de Hz. Peygamber dönemini merkeze almakta, İslam öncesine dair sınırlı veriler içermektedir. Fakat burada “Kur’an ve Geç Antik bağlam”dan bahsettiğimizde, çok daha geniş bir zaman aralığına işaret edilmiş oluyor. Bu parantezi de akılda tutarak, Batı akademiyasındaki bu çalışmalar hakkında neler söylemek istersiniz?

Sirry: Kur’an’ın tarihsel bağlamı meselesi, az önce tartıştığımız konuyla, yani Kur’an’ın kendinden önceki kutsal metinlerle yeniden bağlantı kurma biçimiyle bağlantılı olan bununla birlikte sadece Kur’an ve Kitab-ı Mukaddes ilişkisiyle sınırlı olmayan çok daha geniş bir bağlama gönderme yapmaktadır. Çünkü Geç Antik bağlam denildiğinde bu sadece dinî çevreyle ilgili değil aynı zamanda siyasi ve sosyal konularla da ilgili bir kapsamı ifade etmektedir. Genel olarak akademisyenler Geç Antik dönemin üçüncü yüzyıldan başlayıp çoğunlukla 7-8. yüzyıllara kadar uzandığı konusunda hemfikir görünmektedirler. Kur’an’ı Geç Antik dönem bağlamında anlamamanın ilgi çekici yanı, son döneme kadar hem Müslüman hem de Batılı geleneksel araştırmalarda Kur’an’ın genellikle çok daha lokal bir bağlama konumlandırılmış olmasıdır. Buna göre Kur’an, temelde çok tanrılı bir yapıya sahip olan Hicaz’da, Mekke ve Medine’de vahyedilmiştir. Değerlendirmeler bu sınırlı zaman ve mekân temelinde yapılmaktadır. Oysa Kur’an’ı daha geniş bir bağlamda anlamak gerektiği fikri, Hicaz’la sınırlandırılmış bir okuma biçiminin yetersizliğini ima etmektedir. Mesela, bildiğimiz gibi, Kur’an siyasi meselelerle çok yakından ilgili görünmektedir ki bu aslında geleneksel bakış açısıyla da tezat teşkil etmemektedir çünkü bildiğimiz gibi Hz. Peygamber Medine’deyken aynı zamanda siyasi bir lider olarak görev yapmıştır. Dolayısıyla Kur’an’ın sadece dinî otoriteden değil, siyasi otoritelerden de bahsetmesi şaşırtıcı değildir. Ama Kur’an’ın yer yer atıfta bulunduğu siyasi bağlamın daha doğru okunabilmesi, metnin daha geniş bir bağlamda yani Geç Antik dönem bağlamında incelenmesine bağlıdır. Kur’an’ı bu geniş bağlam ışığında okumak, vahiylerin doğru anlaşılmasına önemli katkılar sunma potansiyeli taşımaktadır. Örneğin bu dönemde sosyal hayatta dindarlık önemli bir yer tutmakta olup Geç Antik dönemde kıyamet gününün yakın olduğu fikri oldukça yaygındır. Bu tür bir fikir Kur’an’da da oldukça yaygındır: Hesap günü yaklaşmaktadır ve bu nedenle Kur’an muhataplarını, yaşamlarında dindar olmaya teşvik etmektedir. Kur’an’da “iman edenler ve salih amel işleyenler” gibi Allah’a inanmak ile dindar yaşamak arasında bağlantı kuran pasajlarla karşılaşılacaktır. Yani Kur’an’ı Geç Antik dönem bağlamında okumanın, onun bazı hususları öne çıkarmasındaki arka planı daha doğru anlamamıza yardımcı olabileceği kanaatindeyim. Özetle bu analiz önerisi, gerek Kur’an’ın nüzul ortamının zannedildiği kadar izole bir yer olmadığını anlaşılması gerekse vahiylerin daha geniş bağlamlarını tespit etme perspektifi sunması bakımından kayda değer görünmektedir.

Kabakcı: Öyle görünüyor ki Kur’an’ı Geç Antik bağlam içine yerleştirmek şeklinde özellikle Angelika Neuwirth gibi araştırmacılar tarafından öne çıkarılan bu bakış açısı, teorik olarak düşündüğümüzde işlevsel ve yeni perspektifler sunma potansiyeline sahip. Ancak bildiğimiz üzere Kur’an’ı tarihsel bağlamında okumak söz konusu olduğunda Batılı akademisyenlerin geçmişi okumakla ilgili bazı temel soruları var.

Söz gelimi, “kaynakların güvenilirliği” konusunda bazı soru işaretleri ortaya atılmaktadır. Şüphesiz Kur’an’ı Geç Antik dönem bağlamında okumayı önermek ilgi çekici ama hangi güvenilir tarihsel veriler eşliğinde bu okumanın yapılacağı gibi sorular ortaya çıktığını düşünüyor musun?

Sirry: Evet, “güvenilir” kaynak sorusu her zaman zor bir sorudur. Yani Kur’an’ın nazil olduğu ortamı doğru okuyabilmek adına ne tür kanıtlara sahibiz? Mesela geçmişte bazı Batılı akademisyenler, Kur’an’ın konumlandırıldığı Hicaz ortamının politeist yapıya sahip olduğu şeklindeki geleneksel düşünce ile Kur’an’daki monoteist içerik arasında bir gerilim bulunduğunu fark etmiş ve Kur’an’ın Hicaz dışında ilan edilmiş olabileceğini öne sürmüşlerdir. Bu nedenle bazı akademisyenler Kur’an’ın Mezopotamya’da ortaya çıkmış olabileceğini düşünmüşler, elimizdeki veri eksikliğinden dolayı Kur’an’ı Suriye, Petra ve benzeri şehirlere konumlandırmayı uygun görmüşlerdir. Ancak son zamanlarda yapılan çalışmalarda, Hicaz’ın düşündüğümüz kadar izole bir yer olmadığını gösteren yeterli kanıtlar ortaya konulmuştur. Örneğin yakın zamanda Ahmad al-Jallad ve Hythem Sidky, Suudi Arabistan’da Kur’an’ın başlangıcı olan “bismillahirrahmanirrahim”e benzer bazı ifadelerin o dönemde tedavülde olduğunu ortaya koyan yazıtlar keşfetmişlerdir. Buna göre “Bismillah”, Bismi rabbî” gibi ifadeler Arabistan’da oldukça yaygındı. Jallad ve Sidky, Taif’te bulunan yazıttan hareketle Kuran’da kullanılan bu ifadenin benzersiz olmadığını ve bunun Hicaz’ın sanıldığı kadar izole olmadığına kanıt teşkil ettiğini iddia etmiştir. Bu ise Kuran’ın “Geç Antik” bağlam içinde incelenmesi tekliflerini daha çok teşvik eden yaklaşımların haklılığının bir örneğini teşkil etmektedir.

Kabakcı: Kur’an ve Geç Antik dönem ilişkisine dikkat çeken bu yaklaşım ilerleyen dönemde Batılı Kur’an araştırmalarında etkisini muhafaza edecek gibi görünüyor.

Sirry: Evet, ben de aynı kanaatteyim. Bu yaklaşım, son dönem Kur’an araştırmalarında belki de en önemli gelişme olarak zikredilebilir. Ben de şahsen Kur’an’ın nazil olduğu Hicaz ortamının ilkel, putlara tapan insanlardan müteşekkil bir çevreden ziyade farklı dinlerin (monoteist dinler dâhil) etkilerinin görüldüğü, çok daha medeni ve sofistike bir atmosferi ifade ettiği düşüncesindeyim. Bu hipotezden hareket eden çalışmaların, ilerleyen dönemde ortaya çıkması muhtemel somut veri ve bulgularla daha heyecan verici bir noktaya doğru ilerleyeceğini düşünüyorum.

Kabakcı: Peki, bu yaklaşım biçiminin yalnızca akademisyenler için değil, “inanlar” için de işlevsel olduğu söylenebilir mi?

Sirry: Bence kesinlikle öyle. İslam’ın temel ilkesi olan tevhid inancının Kur’an’ın teşekkül ettiği ortamdaki tezahürlerine dair bulgular, metne yalnızca ilmî araştırma saikiyle yaklaşanlar için değil bir inanç nesnesi olarak yaklaşanlar açısından da önemli olsa gerektir. Evet, inananlar açısından Kur’an, vahyedilmiş Allah kelimidir ama ilk vahiy değildir, önceki geleneklerle bir biçimde ilişkisi vardır. Nitekim Kur’an,

Hız Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu olduğunu hatırlatır ve tüm peygamberlerin özünde aynı mesajı getirdiğini söyler. Dolayısıyla Kur'an'a bu geniş perspektiften bakarsak söz konusu sürekliliği bulabiliriz.

Kabakcı: Teşekkür ederim sayın Sirry. Son bir soru yöneltmek istiyorum. Batılı Kur'an araştırmalarında tefsir geleneğinin ve literatürünün daha fazla dikkate alındığı, "Batılı tefsir araştırmaları" (Western tafsir studies) olarak adlandırılabilir bir tür yeni eğilime tanık oluyoruz. Bu konuda neler söylemek istersiniz?

Sirry: Evet, ifade ettiğiniz üzere henüz başlangıç aşamasında sayılabilecek böyle bir araştırma alanının varlığı dikkat çekmektedir. Batılı akademisyenler Müslümanlar tarafından ortaya konulan tefsir çalışmalarını çeşitli nedenlerle genellikle göz ardı edegelmişlerdir. Bunun bir nedeni, ilgili literatürün daha çok müminlerin bakış açısını yansıtan verileri ifade etmesidir. Yani bunlar, ilmî bakış açısını yansıtmayan, inanca dayalı ve akademik yönü zayıf veriler olarak görülmüştür. Oysa son dönemlere kadar Batı'da Kur'an'ın inananları tarafından nasıl anlaşıldığından ziyade kendisinin esasen ne söylediğine odaklanmak daha bilimsel kabul edilmiştir. Bununla birlikte, son yıllarda Batılı akademisyenler arasında tefsir çalışmalarının önemli ölçüde arttığı görülmektedir ki bu durum son birkaç yılda gördüğümüz yayınlardan da anlaşılmaktadır. Bazı Batılı akademisyenler geçmişe kıyasla daha kapsamlı tefsir araştırmaları ortaya koymaktadırlar. Ayrıca tefsir geleneklerinin tartışıldığı sempozyum ve konferanslar düzenlenmektedir. Batılı araştırmalardaki bu temayül, gerçekten ilginç bir gelişmedir. Şüphesiz geçmişte bu konuya hiç ilgili duyulmadığı anlamına gelmiyor. Örneğin Andrew Rippin, Claude Gilliot gibi araştırmacıların ilgili konuda yayınları mevcuttur. Ancak son yıllarda yükselişe geçen bu araştırma alanı, çok enerjik ve heyecan verici bir gelişme olarak karşımızda durmakta olup memnuniyetle karşılanmalıdır çünkü Batılı akademisyenler açısından Müslümanların kutsal kitapları hakkında nasıl düşündüklerini, Kur'an'ın Müslümanlar tarafından nasıl algılandığını öğrenmek çok önemlidir. Bu bağlamda Batı'daki tefsir çalışmalarındaki önemli bir gelişme, Müslümanların tarih boyunca tek bir bilgi bütünü üretmediğinin anlaşılmasıdır. Kur'an, Müslümanlar tarafından sadece farklı zamanlarda değil, aynı zaman diliminde, aynı düşünce ekolünde bile farklı şekillerde yorumlanmıştır. Müslümanların görüşlerinin çeşitliliğine dair bu tür bir anlayış ve bunun tefsirlerin çeşitliliği şeklinde literatüre yansması, Batılı akademisyenler tarafından son zamanlarda daha açık bir şekilde fark edilmiş ve bu da Batı'daki tefsir çalışmalarının daha canlı, daha dinamik hâle gelmesine katkı sunmuştur. Böylece Batılı araştırmacılar, ilgili literatürün daha önce söylenenlerin kuru bir tekrarı olmadığına yakından şahit olmaktadır. Bu da tefsir literatürünün teşekkül ettiği bağlamdan hareketle daha doğru anlaşılması gerektiği şeklinde heyecan verici ve dinamik bir araştırma alanını doğurmuştur. Son tahlilde Batılı akademisyenlerin Müslümanların kutsal metninin alımlanma tarihine daha çok ilgi göstermeye başlaması memnuniyet verici bir gelişmedir.

Kabakcı: Teşekkür ederim sayın Sirry. Gerçekten çok zengin, çeşitli ve bilgilendirici bir söyleşi oldu. Çalışmalarınızda kolaylıklar dilerim.

Sirry: Ben de bu güzel söyleşi için size teşekkür ederim.

RELIGION & PHILOSOPHICAL
RESEARCH

DECEMBER 2017 • VOLUME 7 • NUMBER 2