

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I



HAZİRAN 2019 • CİLT 2 • SAYI 3

•— Religion and Philosophical Research —•

Din ve Felsefe
Araştırmaları



Religion and Philosophical
Research

Haziran 2019
Cilt:1 | Sayı:3

June 2019
Volume:2 | Number:3

Din ve Felsefe Araştırmaları

Haziran 2019 | Cilt 2 • Sayı 3

Religion and Philosophical Research

June 2019 | Volume 2 • Number 3

Din Felsefesi Derneği Adına Sahibi

**Owner on Behalf of
Society for Philosophy of
Religion**

Rahim ACAR, Prof. Dr.

Baş Editör | Editor in Chief
Nebi MEHDİYEYEV, Prof. Dr.

Yardımcı Editörler | Assistant Editors

Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.

Uluslararası Editör | International Editor

Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board

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

Danışma Kurulu | Advisory Board

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

İlhan KUTLUER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Jeffrey J. JORDAN, Prof. Dr.
University of Delaware – USA
Mehmet Cüneyt KAYA, Doç. 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 TASLAMAM, 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, Doç. Dr.
Akdeniz Üniversitesi – TR
Selahaddin Halilov, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi – AZ
Sergey Anatolyevich MALENKO, Prof.
Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State
University - RU
Tahsin GÖRGÜN, Prof. Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi - TR
Tim O'CONNOR, Prof. Dr.
Indiana University - USA
Tuba Işık, Doç. Dr.
University of Paderborn - DE
Turan KOÇ, Prof. Dr.
Erciyes Üniversitesi - TR
Zeki ÖZCAN, Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi - TR
Zeynep GEMUHLUOĞLU, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Zikri YAVUZ, Dr. Öğr. Üyesi
Ankara 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. Yazılar dergi yönetiminden izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

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. Without getting permission of the journal, the articles cannot be published partially or totally on other media.

Adres | Address

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

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Makaleler | Articles

KIERKEGAARD'DA AHLAKIN ÖZNELLİĞİ PROBLEMİ

The Problem of Subjective Ethic in Kierkegaard

Zeynep BAKTEMUR | Rahim ACAR.....5-18

ALVIN PLANTINGA VE ONTOLOJİK KANIT

Alvin Plantinga and Ontological Argument

Abdulkadir TANIŞ.....19-31

DUNS SCOTUS'TA ADALET EĞİLİMİ İLE KANT'TA EN YÜKSEK İYİ ÜZERİNE BİR KARŞILAŞTIRMA

A Comparison Between John Duns Scotus' Affectio Iustitiae and Kant's Summum Bonum

Nesim ASLANTATAR.....32-42

I. YÜZYIL YAHUDİ TOPLUMUNUN BAKİRELİK VE MESİH İNANCI BAĞLAMINDA TARİHSEL İSA ÜZERİNE DİNİ PRAGMATİK BİR YAKLAŞIM

A Religiously Pragmatic Approach to Historical Jesus in the Context of the 1th Century Beliefs of the Jews on Virginity and Messiah

Dücan DEMİRTAŞ.....43-61

Kitâbiyat | Book Reviews

KAYIP AYDINLANMA: ARAP FETİHLERİNDEN TİMUR'A ORTA ASYA'NIN ALTIN ÇAĞI

Muammer İSKENDEROĞLU63-67

DİN FELSEFESİ

Elçem İÇÖZ68-73

HEKİMİN FİLOZOF HÂLİ

Ali Sertan BEŞER74-80

MAKALELER



ARTICLES

KIERKEGAARD'DA AHLAKIN ÖZNELLİĞİ PROBLEMİ

Zeynep BAKTEMUR*

Rahim ACAR**

ÖZ

Varoluşçuluğun kurucularından biri sayılan Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard, iman-akıl ilişkisini iman lehine yorumlayan fideist düşüncenin en önemli isimlerinden biridir. Dindar bir Hristiyan olan Kierkegaard iman konusundaki duruşunu hem hakikat anlayışı hem de ahlak görüşüyle desteklemiş, felsefesinde genel olarak nesnel yerine öznel, tümel yerine tekili, toplum yerine bireyi öne çıkarmıştır. Kierkegaard, evrensel bir ahlakın olduğu düşüncesine karşı iman ve hakikat anlayışıyla yakından ilişkili olan öznel bir ahlak anlayışı öne sürmüştür. Buna göre kişi iman yoluyla Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurmakta, bu ilişki kişiye daha yüce bir amaç için evrensel ahlakı askıya alma izni vermektedir. Kierkegaard'ın, varoluşçuluk ve fideizmi birleştirerek ortaya koyduğu ahlak anlayışı, öznelin evrensel olandan üstün olduğu düşüncesine dayanmakta, Tanrı ile doğrudan kurulacak öznel ve varoluşsal bir ilişki evrensel ahlaki ilkelerin üzerine çıkarılmaktadır. Kierkegaard'ın ahlak anlayışı, felsefe çevrelerinde önemli tartışmalara neden olmuştur. Bu makalede Kierkegaard'ın İbrahim hikâyesi üzerinden ortaya koyduğu öznel ahlak düşüncesi temelleri, gerekçeleri ve sonuçları bakımından incelenip değerlendirilmekte, onun bu konudaki düşüncelerinin varoluşçuluğunun, Hegel karşıtlığının ve Aydınlanma Çağı'nda hâkim olan rasyonalizme yönelik eleştirisinin bir sonucu olduğu savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Søren Kierkegaard, Öznel Ahlak, Hegel, Varoluşçuluk.

GİRİŞ

Ahlakın kaynağının ne olduğu ve evrensel olup olmadığı, felsefe çevrelerinde sıkça tartışılan bir konu olagelmıştır. Felsefi sistemi içerisinde varoluşçuluk ve fideizmi birleştiren Søren Kierkegaard (1813-1855), ahlak konusundaki yaklaşımıyla ses getirmiş, onun bu konudaki düşünceleri etrafında önemli ahlak tartışmaları yaşanmıştır. Bu makalede Kierkegaard'ın özellikle nesnellik ve evrenselliği merkezine alan Hegel'in sistemine karşı öne sürdüğü öznel ahlak düşüncesi; temelleri, gerekçeleri ve sonuçları bakımından ele alınarak değerlendirilecek, Kierkegaard'ın öznel ahlak anlayışının onun pratik yaşama dönük varoluşçuluğunun, Aydınlanma döneminde öne çıkan aşırı rasyonalizme karşı tepkisinin ve Hegel karşıtlığının bir yansıması olduğu savunulacaktır.

1. KIERKEGAARD'IN ÖZNEL AHLAK DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ

1.1. Hegel Karşıtlığı

Kierkegaard'ın öznel hakikat ve öznel ahlak düşüncesinin temelinde, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770-1831) felsefesine bir karşı koyuş olduğu görülmektedir. Hegel, Aydınlanma rasyonalizminin geleneksel ahlak ve dinin hakikat iddialarına karşı düşmanca tavır almasının önüne geçmek için bu hakikat iddialarını rasyonel ve sağlam temeller üzerine oturtmaya çalışmış, hakikatin nesnel ve bütüncül bir şekilde sistematik olarak ortaya konabileceğini düşünmüştür. Hegel için akıl

ile iman arasında esasında bir karşıtlık yoktur, akıl da iman da ilahi bir ruhun ürünü olmaları nedeniyle uyum içindedir. Ona göre akıl ve iman arasındaki karşıtlık felsefenin kendi doktrinini yıkmasından korkan Kilise tarafından yaratılmıştır.¹ Hegel, akıl ve mantığı kullanarak dini inançlar da dahil her şeyi tek bir rasyonel sistem içerisinde açıklayabileceğini düşünmüş, akıl ve imanın, inancın akıl için kabul edilebilir olduğunun ortaya çıkarılması suretiyle uzlaştırılabileceğini savunmuştur.² Kierkegaard ise akıl ile imanın uzlaştırılması fikrine şiddetle karşı çıkmış, Hegel'in din anlayışının rasyonalizm karşısında çok fazla taviz verdiğini düşünmüştür. Kierkegaard, dinin hakikatlerinin teorik ve entelektüel bir dünyanın parçası haline getirilmesi girişiminin bu hakikatlerin tahrif edilmesiyle sonuçlanacağına inanmaktadır. Çünkü ona göre din öznel varoluş alanına ait olduğundan teorik bilginin soyut kategorileriyle anlaşılamaz. Kierkegaard'ın Hegel ve taraftarlarına karşı duruşu onu bazı provokatif olarak nitelendirilebilecek söylemlerde bulunmaya, kendi felsefesini sivri bir şekilde ortaya koymaya itmiştir. Bu açıdan bakıldığında, onun imanın paradoksalılığı ve absürtlüğüne bu denli vurgu yapmasının, Hegel ve taraftarlarına tepkisinden kaynaklı olduğu söylenebilir.³

Kierkegaard, hakikatin bütün değil parça parça olduğunu, dahası bütün bilgi iddialarının öznel olduğunu göstermeye çalışarak, toplum yerine bireyi, tümel yerine tekili ön plana çıkarmış,⁴ aynı zamanda korku, umutsuzluk ve kaygı kavramlarını epistemolojik sürece dahil ederek⁵ daha içsel ve varoluşçu bir çizgi benimsemiştir. Onun temel hedefi din ve felsefeyi salt teorik bir çaba olmaktan kurtararak insan yaşamının anlam ve amacını merkez haline getirmektir.⁶ Kierkegaard için dinin rasyonalize edilerek birtakım tarihsel verilere dayanan doktrin haline getirilmesi doğru değildir. Ona göre gerçek bir Hristiyan, Hegel'in sunduğu objektif, doktrinel ve rasyonel inancı benimseyen değil, endişe, risk ve hastalığı göze alarak kendisini Hristiyanlık için tehlikeye atma cesareti gösteren kişidir.⁷

Kierkegaard'ın mutlak hakikate ulaşamayacağı düşüncesinin analitik felsefecilerle benzerliği ve David Hume'un (1711-1776) tümevarımla elde edilen bilginin mutlak doğru olamayacağı şeklindeki düşüncesine yakınlığı dikkate alındığında,⁸ onun Hegel'in rasyonalizmine karşı tepkisinin bir akıl düşmanlığı değil, yaşadığı dönemde revaçta olan aşırı rasyonalizm ve entelektüalizme karşı bir tepki olduğunu düşünmek mümkündür.⁹ Bu anlamda Kierkegaard'ın fideizminin meşruiyet

¹ G. W. F. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 21.

² Tamer Yıldırım, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi," *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 17-18.

³ Kierkegaard'ın Hegel karşıtlığına dair daha geniş bilgiler için bkz. C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus* (New York: Humanity Books, 1999), 18-19; David West, *Kita Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci ve Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2016), 197-198; Ahmet Cevizci, *Etik: Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 338-339; Osman Altaş, "Søren Kierkegaard'da Öznellik Problemi," *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2016, 62; Yıldırım, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi," 10; Muharrem Şahiner, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş," *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017), 299.

⁴ Yıldırım, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi," 16-17; Steve Wilkens (Ed.), *Faith and Reason: Three Views* (Downer Grove: InterVarsity Press, 2014), 52-53.

⁵ Mustafa Taşdelen, "Epistemolojik Açıdan Kierkegaard'da Hakikatin Özneliği Sorunu," *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Erciyes Üniversitesi, 2015, 63.

⁶ Taşdelen, "Epistemolojik Açıdan Kierkegaard'da Hakikatin Özneliği Sorunu," 87.

⁷ Ahmet Bayındır, "Kierkegaard'da İman'ın Paradoks Oluşu Meselesi," *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Uludağ Üniversitesi, 2006, 28-29.

⁸ Recep Alpyağılı, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak* (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 79.

⁹ Alpyağılı, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 125; Faruk Manav ve Gökhan Gürdal,

zeminini Hegelci aklın eleştirisine dayanan bir şüphecilikten aldığı söylenebilir.¹⁰

1.2. Öznel Hakikat ve İman-Akıl İlişkisi

Kierkegaard'a göre inançlar akıl yoluyla gerekçelendirilemezler. Çünkü nesnel ve genel-geçer bir hakikat alanı yoktur, hakikat özneliktir.¹¹ Kişi, kendi var oluş süreci içerisinde, hakikatleri bizzat yaratır ve bu kaçınılmazdır. Bu açıdan bakıldığında, yalnızca dini değil, bütün inançlar rasyonel bir şekilde temellendirilme imkânından uzaktır, her biri dayanakları itibarıyla irrasyoneldir ve bir tür sıçramaya dayanır.¹² Burada Kierkegaard, akıl ile imanın tamamen bağımsız olduğunu iddia etmemektedir. O, aklın önemini teslim etmekle birlikte, aklın sınırlılığına karşı bir farkındalık yaratarak Aydınlanma filozoflarının akla karşı duydukları mutlak güveni sarsmaya çalışmaktadır.¹³

Hegel'de diyalektik sürecinde çatışma durumu, bir senteze ulaşılmasıyla sonuçlanırken, Kierkegaard'da bu süreç, bir uzlaşma ifade eden sentezle değil, karşıtlıkların birlikteliğini ifade eden paradoksla sonuçlanmaktadır. Hakikatin paradoksal bir imanın konusu olduğunu savunan Kierkegaard'a göre iman, sonlu birey ile sonsuz Tanrı'nın karşı karşıya gelmesini ifade etmektedir.¹⁴ Birey ile Tanrı, sonlu ile sonsuzun meydana getirdiği bu paradoks, akli, daha ötesine gidemeyeceği bir sınıra götürmektedir.¹⁵ Akli ve bilimsel sayılan hakikat iddiaları da varsayımlara dayandıklarına ve sıçramalar içerdiklerine göre bunların iman konusu olan bilgilere epistemolojik olarak bir üstünlüklerinden söz edilemez.¹⁶ Dolayısıyla akıl her zaman tez ile antitez arasında bir senteze ulaşma becerisi gösterememektedir.

Kierkegaard, imanı akılla temellendirme girişimlerinin başarısız olmasının kaçınılmaz olduğunu savunur. Ona göre Hristiyanlık tarihsel bir doktrin olarak görüldüğü ve incelendiği takdirde bu araştırmadan elde edilebilecek sonuç en iyi ihtimalle tahmini bir yargı olacaktır. Nesnel bir araştırma sonucunda elde edilen tahmini yargı ise iman ve ebedi mutluluğu temellendirmek için yeterli değildir. Kierkegaard'a göre iman kesin olmalıdır.¹⁷ Bu kesinliğin nesnel bir akli araştırma sonucunda elde edilemeyeceği açıktır. Kişinin kendisi ile iman konuları arasındaki varoluşsal boşluğu rasyonel akılla kapatamadığı böyle bir durumda bir iman sıçraması gerçekleştirmesi ve böylece iman için gerekli olan öznel bir kesinliği bizzat elde etmesi gerekir.

Kierkegaard, imanı akılla temellendirmenin dini açıdan pek de arzu edilir bir durum

Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 10-11; Hüsnü Aydeniz, "Teist Varoluşçularda İman-Ahlak ilişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)," *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Atatürk Üniversitesi, 2010, 53; Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş* (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 215; Barry Stocker, "Ethical Life in Kierkegaard and Williams," *Kilikya Felsefe Dergisi* 3 (2015): 69.

¹⁰ Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 121.

¹¹ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, ed. ve çev. David Swenson (Princeton: Princeton University Press, 1941), 134, 182; Nebi Mehdiyev, *Dinî Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği* (Ankara: İSAM Yayınları, 2014), 111.

¹² Ferit Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi ilişkisi," *Din Felsefesi El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 41.

¹³ Aydeniz, "Teist Varoluşçularda İman-Ahlak ilişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)", 44.

¹⁴ Søren Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 38; Taşdelen, "Epistemolojik Açıdan Kierkegaard'da Hakikatin Özneliği Sorunu," 64.

¹⁵ Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 59; Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 113.

¹⁶ Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 103-104.

¹⁷ Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 75-77.

olmadığını savunur. Kierkegaard'a göre imanı akılla temellendirmek isteyen kişilerin bu yöndeki çabaları, dini inançları teorik meseleler olarak ele almaları nedeniyle bazı problemlere neden olur. Ona göre akli temellendirme ve değerlendirmeyi içeren "entelektüel yaklaşma süreci" hiçbir zaman tamamlanamaz. Çünkü her zaman için okunacak bir kitap ya da makale mutlaka vardır. Bu ise Tanrı'ya iman etme konusunda alınması gereken kararı ertelemek anlamına gelir. Diğer yandan bu konu üzerinde düşünen ve araştırma yapan biri için Tanrı varoluşsal bir hakikat, içsel ve öznel bir gerçeklik değil, tabiri caizse yolculuk sırasında yanına alması gereken bir şeyden ibarettir.¹⁸

Kierkegaard'a göre risk, imanın en önemli unsurlarından biridir. Ona göre nesnel kesinliğe sahip bir doğrulama, imanı iman olmaktan çıkarır. Bu nedenle iman, ancak öznel olarak kesinleştirilebilecek bir risk içermektedir. Böyle bakıldığında nesnel kesinsizlik de iman için gerekli bir unsur olmaktadır.¹⁹ Kierkegaard dindarların her çağda dinin kendilerine getireceği rahatlığı istediklerini düşünmektedir. Ona göre gerçek bir dindar, güven ve huzurla sırtını dayamasına ve öznel karar verme sorumluluğundan kaçmasına imkân veren rasyonel ve evrensel bir iman aramak yerine, birey olarak kendi özgün yolunu yaratmak için risk almalı, imanı uğruna acı çekecek kadar cesur olmalıdır.²⁰

Kierkegaard hakikate iman etme ile hakikati bilmenin sıralamasını değiştirerek hakikate iman etmeyi epistemolojik olarak incelemektedir. Çünkü Kierkegaard'a göre akli bir kanıtlama varlığa doğru değil, ancak varlıktan hareketle yapılabilir. Örneğin, kişi bir taşın varlığını değil, var olan bir şeyin taş olduğunu kanıtlayabilir.²¹ Bu noktada devreye asli varsayımlar ve iman sıçraması kavramları girmektedir. Görünen odur ki bütün akıl yürütmeler başka akıl yürütmelere dayanmaktadır. Bu sürecin ise sonsuza gitmeyeceği açıktır. Bir noktada başka akıl yürütmelerle desteklenemeyecek kadar asli varsayımlar devreye girecektir. Her bilgi iddiasında böyle bir varsayıma ulaşmak mümkündür. Bu varsayımlar esasen aklın sınırlılıklarından kaynaklanmaktadır. Kierkegaard bu sınırlılıkları kabul etmekte ve hakikati bütünüyle bilme çabalarını sonuca ulaştırmayacak çabalar olarak görmektedir. Dolayısıyla burada bir akıl düşmanlığından ziyade aslında bir akıl eleştirisi, yaşamın pratik yönünü öne çıkararak insanı varoluşsal bir çizgide anlama ve anlamlandırma girişimi olduğu söylenebilir.

1.3. Varoluşçuluk ve iman

Şüphe ve imanın epistemolojik kategoriler olarak değerlendirilmelerini doğru bulmayarak bu iki kavramı ahlaki kategoriler olarak kabul eden Kierkegaard,²² ahlak ve iman kavramlarını varoluşçu bir çizgide ele almaktadır. Bu nedenle onun bireyin varoluşunu tamamlamak için geçtiğini iddia ettiği üç aşamadan bahsetmek gerekmektedir. Bu aşamaların ilki, bireyin sosyal rol ve yükümlülüklerden

¹⁸ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 177-179; Michael Peterson ve diğerleri, *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 58; Abdüllatif Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 25; Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, 104-105; Susan Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, çev. Gökhan Gürdal (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 54.

¹⁹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 182; Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 69-71; West, *Kita Avrupası Felsefesine Giriş*, 200.

²⁰ Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 41-44.

²¹ Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 82; Manav ve Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, 106; Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, 99; Mehdiyev, *Dini Epistemolojiye Giriş*, 63.

²² Maia Neto, "The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Blaise Pascal, Søren Kierkegaard and Lev Shestov," *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Washington University, 1991, 172.

uzak durduğu, sadece hazların peşinden gittiği ve tamamen kendi için yaşadığı estetik aşamadır. Estetik aşamadaki birey hazları elde etmekten çok onun peşinden koşmakla ilgilenir. Çünkü haz elde edildikten sonra ortadan kalkmakta, bu nedenle birey yeni hazların peşine düşmektedir.²³ Kierkegaard için bu aşamanın temsilcisi Don Juan'dır. Estetik aşamada bireyin maneviyatı zayıftır, onu bir sonraki aşamaya taşıyacak ve varoluşunu tamamlayacak olan en önemli unsurlar olan umutsuzluk ve endişe ortaya çıkmamıştır ve birey iradi bir karar vererek kendi sorumluluğunu üzerine alamadığı için özgür değildir, tutkularının esiridir. Bu aşamada olan kişi, hazlar yerlerinde daha büyük boşluklar bıraktıkları için bir süre sonra Kierkegaard'ın ölümcül hastalık olarak nitelediği umutsuzluğa ve endişeye kapılır.²⁴

Varoluşun ikinci basamağı, ahlaki aşamadır. Umutsuzluktan kurtulmak isteyen birey, kendi olabilmek için bir adım atarak ahlaki aşamaya geçer. Bu aşamada kişi evrensel ahlaki ilkelerle dünyayı kurtarabileceğine inanır ve kendi için yaşadığı aşamadan “kendi tekliğini evrensel olmak için silen” birey konumuna yükselir.²⁵ Estetik aşamada kişinin hazları merkezdeyken, ahlaki aşamada ahlaki ve toplumsal görevler önceliklidir. Estetik alanda gizlilik esastır, ahlaki alanda açıklık söz konusudur. Kişi görevlerini yerine getirirken topluma karşı şeffaflığı ilke edinir.²⁶ Bu aşamanın başlıca temsilcisi Sokrates'tir. Sokrates, evrensel olarak doğru olanın peşine düşmüştür. Bu uğurda idamdan kurtulma şansı olduğu halde yolundan dönmemiş, böylece evrensel için kendisini feda eden “trajik kahraman” seviyesine yükselmiştir.²⁷ Kierkegaard, Sokrates'in “Kendini bil” şeklindeki prensibini “Kendini seç” olarak dönüştürür. Bu aşamada bireyin kendisini seçmesi ödev ve sorumluluklarını yerine getirmesiyle ilgilidir.²⁸

Kierkegaard için ahlaki aşama Hegel'in rasyonel ve evrensel ahlak anlayışına uygun bir aşamayı ifade eder. Birey bu aşamada zevk merkezlikten prensip merkezliğe geçmiş, toplumun beklentilerine uyarak kendisine uyumlu, güvenli ve huzurlu bir yer edinmiştir. Kendisini toplumsal konumuna göre tanımlamış, varoluşunu evrenselin kontrolüne bırakmıştır.²⁹ Kierkegaard için evrensel ahlaka teslim olan birey, evrensel olandan öznel ve içsel olana geçmeye hazır olduğunda üçüncü ve en önemli varoluş aşaması olan dinsel aşamaya geçer.

Dinsel aşamada birey, bireyselliğini tamamen bir kenara bırakarak Tanrı'ya teslim olur. Bu aşamada evrensel ahlaki ilkeler artık geçerli değildir. Çünkü birey, Tanrı'yla özel bir ilişki içine girerek evrensel olanı aşar, dolayısıyla burada birey-Tanrı ilişkisi ön plandadır. Kierkegaard'a göre esas olan Tanrı-birey ilişkisidir. Çünkü ona göre bireyin asıl benliği ve sonsuz yanı Tanrı'yla ilişkisinde açığa çıkar. Estetik aşamadan ahlaki aşamaya geçiş akıl aracılığıyla gerçekleşirken, ahlaki aşamadan dini

²³ Vedat Çelebi, “S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması,” *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Pamukkale Üniversitesi, 2008, 8-9.

²⁴ Søren Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Araf Yayınları, 2013), 68-70; Manav ve Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, 69-80.

²⁵ Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 178; Kamuran Gödelek, “Kierkegaard'ın İnsan Görüşü,” *The Journal of International Social Research* 1/5 (2008), 364-367; Manav ve Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, 80-92.

²⁶ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, 185-186; Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2011), 13; Manav ve Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, 81-85.

²⁷ Taşdelen, “Epistemolojik Açıdan Kierkegaard'da Hakikatin Öznelliği Sorunu,” 54.

²⁸ Çelebi, “S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması,” 12; Taşdelen, “Epistemolojik Açıdan Kierkegaard'da Hakikatin Öznelliği Sorunu,” 86.

²⁹ Bayındır, “Kierkegaard'da İman'ın Paradoks Oluşu Meselesi,” 41-43.

aşamaya geçiş varoluşsal bir iman sıçraması ile olmaktadır.³⁰ Bu sıçrama dogmatik bir göz kapama değil, öznel iradeye dayanan özgür bir karar neticesinde gerçekleşir.³¹ Bu aşamanın temsilcisi Tanrı'nın, biricik oğlunu kendisi için kurban etmesini istediği İbrahim'dir. İbrahim Kierkegaard için, Tanrı'yı başka her şeyin önüne koyan ve ona karşı tam bir teslimiyet, acı, tutku, sevgi ve bağlılık içerisinde yaşayan bir iman şövalyesidir.³²

2. KIERKEGAARD'IN ÖZNEL AHLAK DÜŞÜNCESİ: İBRAHİM ÖRNEĞİ

Kierkegaard'a göre varoluşun ahlaki aşamasında evrensel olanın hakimiyeti mevcuttur.³³ Fakat Kierkegaard için evrenselin gücü her şeyi açıklamaya yetmemekte, her zaman ve herkes için geçerli ahlaki ilkeler, insan yaşamının bütün yönlerine hâkim olamamaktadır. Evrensel ahlaki ilkeler de başka her şey gibi, daha ötesine geçemediği bir sınıra muhakkak dayanmaktadır. Bu sınırı geçince evrensele ast olan birey, evrenselden yüce hale gelmekte, bu ise birey ve onun varoluşunun toplum ve onun çıkarlarından daha değerli olduğu bir paradoksa neden olmaktadır. Kierkegaard, dinsel olarak nitelendirdiği bu aşamanın en büyük temsilcisi olarak gördüğü İbrahim'in, -Kutsal Kitap'ta yer aldığı şekliyle- oğlu İshak'ı kurban etme hikâyesini iman ve akıl ilişkisine yönelik düşüncelerini ortaya koymak ve din kavramının Hegel'in akılcı ve bütüncül sistemine sığmadığını göstermek amacıyla ele almaktadır.³⁴

Kierkegaard için İbrahim, bir insan olarak gücü ve güçsüzlüğü, aptallık ve bilgeliği, delilik ile umudu, nefret ve aşkı kendisinde bir araya getirerek yücelen bir paradoksu ifade eder. O yücedir, çünkü Tanrı'yı seven ve Tanrı için çabalayan kimse herkesten daha yüce hale gelir.³⁵ Ömrü boyunca Tanrı'ya iman eden İbrahim'e, yeryüzündeki bütün ulusların onun tohumuyla kutsanacağı vaat edilmesine rağmen o, yıllarca çocuk sahibi olamaz. Fakat o yine de hem Sara'nın hem de kendisinin ilerlemiş yaşına rağmen, Tanrı'nın vaadini gerçekleştireceğine inanmaya devam eder. Tanrı ona İshak'ı bağışladıktan sonra, İbrahim'den, yaşamı boyunca doğmasını beklediği biricik oğlunu kendisi için kurban etmesini ister. İbrahim oğlunu alarak Moriah Dağı'na doğru yola çıkar ve üç günlük bir yolculuktan sonra oraya vardığında, tam oğlunu kurban etmek üzere bıçağı çıkarmışken Tanrı bir oğlak göndererek ondan oğlu yerine oğlağı kurban etmesini ister. Böylece İbrahim, tam bir bağlılık ve teslimiyetle bağlı olduğu Tanrı'nın sözünden çıkmayarak O'na olan sevgi ve imanını ispatlar.³⁶

Kierkegaard, İbrahim hikâyesini ele alırken, İbrahim'in İshak'ı kurban etme girişiminin başarılı olup olmadığı ya da bu girişimin sonuçlarının ne olduğu sorularından ziyade, İbrahim'in Tanrı tarafından bir mucize olarak verilen, çok sevdiği oğlunu kurban etme görevine hazırlanma süreci ve Moriah Dağı'na yaptığı üç günlük yolculuğun nasıl geçmiş olabileceği üzerinde durmaktadır.³⁷ Çünkü bu hikayenin sonuç kısmına odaklanan dindarların konformizmine karşı olan Kierkegaard'a göre imanı ispatlamak için gerçekleştirilecek olan fiile hazırlık süreci, o fiilden daha önemlidir. Çünkü

³⁰ Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 92-93.

³¹ Anderson, Kierkegaard Üzerine, 72; Uslu, Felsefi Açidan İmanı Temellendirme, 97.

³² Gödelek, "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü," 368.

³³ Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 82.

³⁴ Clare Carlisle, "Korku ve Titreme: Aklın Ötesinde İnanç," Kierkegaard içinde. ed. Kamuran Gödelek (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 141; Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 107.

³⁵ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 58-59.

³⁶ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 59-66.

³⁷ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 98.

hazırlık süreci, insanların bilmek istemedikleri korku, ıstırap ve paradoksu, dolayısıyla asıl iman testini içermektedir.³⁸

Kierkegaard, İbrahim'in hikâyesini üç problem çerçevesinde ele almaktadır. Bunlardan ilki, ahlakın daha yüce bir *telos* (erek, amaç) için askıya alınıp alınamayacağıdır.³⁹ İkinci problem Tanrı'ya karşı mutlak bir görev olup olamayacağıdır.⁴⁰ Üçüncüsü ise İbrahim'in kendisine Tanrı tarafından verilen bu görevi herkesten gizlemesinin ahlaki olarak savunulabilir olup olmadığıdır.⁴¹ Kierkegaard'ın bu problemlere sunduğu çözümler ayrı başlıklar altında ele alınacaktır.

2.1. Ahlak Daha Yüce Bir Telos İçin Askıya Alınabilir Mi?

Kierkegaard'a göre evrensel ahlakın askıya alınması ve ahlakın öznel hale gelmesi, Tanrı'ya karşı mutlak bir görev olup olmadığıyla ilgilidir. Çünkü iman evrensel ahlakın kalıplarına sığamaz. İbrahim Tanrı'ya karşı yerine getirmesi gereken mutlak görevi nedeniyle evrensel ahlaki askıya almıştır ve yine bu görevinden ötürü bir katil olmaktan kurtulmuştur. Bu açıdan İbrahim'in durumunu evrensel ahlak açısından yargılamak onun yaşadığı acı ve içine düştüğü paradoksu anlaşılabilir hale getirir.⁴²

Kierkegaard'a göre, ahlaki aşamada evrensel olan, bireye üstündür. Fakat imanın her şeyden önce geldiği dini aşamada birey evrensele üstün gelir.⁴³ Bireyin evrensele üstünlüğü absürttür, fakat Kierkegaard'a göre bu tam da İbrahim'e İshak'ı geri kazandıran şeydir. Eğer bu paradoks çözülebilseydi İbrahim İshak'ı kurban etmez, etseydi bile pişmanlık içinde evrensel olana trajik bir kahraman olarak geri dönerdi. Böyle bir durumda İbrahim bir iman şövalyesi değil, bir katil olurdu.⁴⁴ Bu noktada Kierkegaard için iman şövalyesini katilden ayıran iki şey vardır. Bunlardan birincisi iman şövalyesinin Tanrı'ya karşı mutlak görevinden ötürü imandaki bu paradoksa, imkansızın absürtlüğüne sonsuz bir şekilde teslim olmasıdır.⁴⁵ Kierkegaard'a göre absürt kavramı görecelidir, çünkü kişi absürt olana bir kere teslim olup iman ettikten sonra o şey iman tarafından dönüştürülerek absürt olmaktan çıkar.⁴⁶ Yine burada absürt kavramı, akla karşıtlığı değil, akıl ve insan bilgisini erişemediği bir aşkınlığı ifade etmektedir.⁴⁷ Kierkegaard için iman şövalyesini katilden ayıran diğer şey ise bireyin esasında öldürme fiilini istememesidir. İman şövalyesi ahlaki olarak doğru olanı yapmak isterken, katilin böyle bir isteği yoktur. Böyle bir durumda öldürme fiili gerçekleştikten sonra kişinin katil mi iman şövalyesi mi olduğuna hangi ölçüye göre karar verilebileceği sorulabilir. Bu soruya Kierkegaard'ın cevabı, bireyin kim olduğuna bizzat karar vermesi gerektiğidir.⁴⁸

³⁸ Anderson, Kierkegaard Üzerine, 74; Alpyağıl, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, 114.

³⁹ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 99.

⁴⁰ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 115.

⁴¹ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 131.

⁴² Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 109; Cevizci, Etik: Ahlak Felsefesi, 350-351; Çelebi, "S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması", 16.

⁴³ Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 82.

⁴⁴ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 103; Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 105.

⁴⁵ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 98; Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 109; Çelebi, "S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması," 17.

⁴⁶ Alpyağıl, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, 103-104.

⁴⁷ Aydeniz, "Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)", 59.

⁴⁸ Anderson, Kierkegaard Üzerine, 82-83.

Evrensel ahlaka teslim olan birey kendi varoluş sürecinde Tanrı'dan gelen göreve mutlak bir itaat göstererek evrensel ahlaki askıya almaktadır. İbrahim kendisine verilen görevi, -görev canından çok sevdiği oğlunu öldürmek olsa dahi- sorgulama, itiraz etme ya da verilen görevi yerine getirmede tereddüt etme hakkına sahip değildir. O, acı ve korku içinde geçen üç günlük yolculuk boyunca büyük bir sabır göstermiş, oğlunun boğazına bıçak dayayarak ise Tanrı'ya karşı görevini yerine getirmiş, imanını trajik bir kahraman olarak ispatlamıştır. Görevi tamamladıktan sonra ise askıya aldığı evrensel ahlaki yeniden kucaklamıştır.⁴⁹

İbrahim, evrensel ahlaki daha yüce bir *telos* için terk etmiştir. Onun amacı herhangi bir ulusu kurtarmak ya da kızgın bir Tanrı'yı sakinleştirmek değildir. Bilakis o, İsrail soyunun geleceğini tehlikeye atmaktadır. Trajik kahraman evrensel ahlaka uygun davrandığı sürece yüceyken İbrahim tamamen kişisel bir fiilinden ötürü yücelmektedir. Tekil olanın evrenselden yüce hale gelmesi ise burada bir ayartma olduğuna işaret etmektedir.⁵⁰ Tanrı İbrahim'in imanını sınamakta ve onun verilen görevi yerine getirmesini beklemektedir. İbrahim bunu Tanrı için yapmaktadır, çünkü Tanrı bunu onun imanının ispatı olarak istemektedir. İbrahim bunu kendisi için yapmaktadır, çünkü Tanrı'ya bu ispatı sağlamak istemektedir.⁵¹

Bu noktada Kierkegaard için paradoks, en basit haliyle, birbirine karşıt şeylerin aynı anda bir aradalığını ifade etmektedir. Bu bir aradalık karşıt şeyler arasında daimî bir gerilim yaşanmasına neden olmaktadır. Masum insanları öldürmeyi yasaklayan Tanrı'nın bizzat kendisinin bu yasağa uymayan bir emir vererek İbrahim'den masum bir çocuğu öldürmesini istemesi Kierkegaard için paradoksaldir. Masum cana kıymama genel bir ahlaki ilkedir, fakat bu ilke, mesela nefsi müdafaa durumunda, o bağlama özel olarak geçerliliğini yitirebilir. Böyle bakıldığında bu durum, paradoksal bir durum ifade etmemektedir. Kierkegaard'ın bu hikâyede paradoksal bulduğu şey ise böyle bir emri veren ile İbrahim'den oğlunu öldürmesini isteyen aynı ilahi irade olmasıdır. Tanrı her iki emri verirken de aynı sıfatlara sahip aynı Tanrı'dır.

Bu hikâyede Kierkegaard'ın Hegel karşıtlığının izini sürmek mümkündür. Hegel akıl ve mantığı kullanarak her şeyi açıklayabileceğini düşünmüştür. Kierkegaard'a göre ise her şey akılla açıklanamaz. Özellikle iman söz konusu olduğunda akıl ve mantık birtakım paradoksları çözmekten aciz kalır. Ona göre akıl imanın paradoksunu çözemez, çünkü iman tam da aklın bittiği yerde başlar. Kaldı ki bireysel varoluşla çok yakın ilişki içerisinde olan din, teorik hale getirilmemelidir.⁵² Söz gelimi Kierkegaard'a göre Hegel'in sistemi, İbrahim'in durumunu açıklayamamakta, onun sırrına nüfuz edememektedir. İbrahim'in oğlunu hiç tereddüt etmeden kurban etmeye hazır oluşu ve "öldürmeyeceksin" emrini veren bir Tanrı'nın, İbrahim'den masum oğlunu öldürmesini istemesindeki varoluşsal ve ahlaki paradoksları açıklama konusunda eksik kalmaktadır. Çünkü Kierkegaard'a göre düşüncelerin bir sistemi olsa dahi, yaşananların bir sistemi olamaz.⁵³

⁴⁹ Ahmet Bayındır, "Kierkegaard'da İman'ın Paradoks Oluşu Meselesi," 60.

⁵⁰ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 101-102; Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 120.

⁵¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 105-106; Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 119.

⁵² Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, çev. David Swenson (Princeton: Princeton University Press, 1962), 32; Yıldırım, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi," 17-18.

⁵³ Yıldırım, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi," 19.

2.2. Tanrı'ya Karşı Mutlak Bir Görev Var Mıdır?

Kierkegaard için evrensel düzlemde bütün görevler, önce Tanrı içindir. Bu ise Tanrı'ya karşı bütün görevlerin evrensel olanı aşabileceği anlamına gelir.⁵⁴ Bir kimse görevini yerine getirirken Tanrı'yla değil, başka kişilerle iletişim halindedir. Kişi komşusunu Tanrı için sever, fakat bu durum kişinin Tanrı'yla değil komşusuyla ilişki kurmasını gerektirir. Evrensel ahlak, bu görevlerin evrensel ve öznenen bağımsız dışsal bir kural koyucu tarafından belirlenmesini gerektirir. Evrensel ahlak açısından bakıldığında içsellik kişi için bir günah kaynağıdır. Fakat iman devreye girdiğinde paradoksal bir biçimde içsellik dışsallıktan yüce hale gelmektedir. Bundan ötürü tekil birey Tanrı'ya karşı mutlak bir görevi olduğunda, evrenselden üstündür. Kierkegaard'a göre bireyin evrenselle ilişkisi Tanrı ile ilişkisine göre belirlenmelidir.⁵⁵

Kierkegaard Tanrı'ya karşı mutlak bir görev olduğunu, bu görevin O'na sonsuz bir teslimiyetle bağlanmak ve evrensel ahlakla ilişkiyi Tanrı'ya göre belirlemek olduğunu savunmaktadır. İbrahim, oğlunu seven bir baba olduğu halde, Tanrı'ya karşı olan görevini kendi duygularına öncelemiş, bu ise içsel bir paradoks yaşamasına neden olmuştur. Tanrı'yla kurulan böylesi bir ilişkinin dışarıdan bakanlarca anlaşılması çok zordur. Çünkü bu hikâyede evrensel ahlak askıya alınarak ahlak göreceli ve öznel hale gelmiştir. Kişiyi böyle bir durumda en iyi anlayacak olan yine kendisidir.⁵⁶ Tanrı'yla bireysel ilişkisi açısından çok sevdiği oğlunu Tanrı'ya karşı mutlak görevini yerine getirmek için feda edebilen bir *kahraman* olan İbrahim, evrensel ahlak açısından bir *katildir* ve öyle kalacaktır.⁵⁷

2.3. İbrahim'in *Telosunu* Sara, Eleazar ve İshak'tan Gizlemesi Ahlaki Midir?

Kierkegaard, evrensel ahlak açısından gizliliğin gayri ahlaki sayıldığını, bu nedenle evrensel aşamada bireyin üzerindeki örtüyü atarak kendisini evrenselde ifşa etmesinin beklendiğini ifade etmektedir. Gizlemek kötüdür ve estetik aşamaya aittir. İyi olan, herkesin gözü önünde olmalıdır, evrensel ahlak açısından ahlakiliğin ölçülerinden biri budur. Örneğin evliliği ahlaki yapan şey, onun topluma açık törensel yanındır. Bu açıdan bakıldığında İbrahim'in Tanrı'ya karşı mutlak görevini herkesten gizlemesi ahlaki değildir. İbrahim, İshak'ı kurban edeceğini hem İshak'tan hem de karısından gizleyerek ahlaki olanı görmezden gelmiştir. Ancak onun bu noktada sığındığı gizlilik estetik aşamadaki gizlilikten farklıdır. Çünkü Don Juan bir şeyi gizlediğinde evrensel ahlaka karşı gelmektedir. Oysa İbrahim'in durumunda evrensel ahlak askıya alınmıştır, bu nedenle onun *telosunu* gizlemesi çirkin değildir.⁵⁸ Kierkegaard için dini aşamada birey evrenselden üstündür ve Tanrı'ya karşı mutlak bir görev söz konusu olduğunda gizlilik ile suskunluk bireyi yücelten şeylerdir.⁵⁹

İbrahim görevini ne Sara'ya ne Eleazar ne de İshak'a açıklamıştır. Çünkü onun için evrensel ahlak Tanrı'ya karşı görevden ve aile yaşamından daha önemli değildir. Kierkegaard için İbrahim bu anlamda anlaşılabilir değil, ancak hayran olunabilecek bir duruş sergilemiştir. İbrahim içinde bulunduğu durumun evrensel ahlakın penceresinden bakan insanlar için anlaşılabilir olduğunu,

54 Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 83; Anderson, Kierkegaard Üzerine, 66.

55 Kierkegaard, Korku ve Titreme, 115-117; Alpyağıl, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, 121-122.

56 Kierkegaard, Korku ve Titreme, 117-119; Alpyağıl, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, 123.

57 Kierkegaard, Korku ve Titreme, 122.

58 Kierkegaard, Korku ve Titreme, 131; Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 84.

59 Kierkegaard, Korku ve Titreme, 138.

anlattığı takdirde insanların onu katil olarak göreceğinin bilincindedir. Çünkü iman sadece iman edenler tarafından anlaşılabilecek bir paradokstur. İbrahim bu nedenle susmuş ve içinde kendi kendine çekişmenin cehennemini yaşamıştır.⁶⁰

3. KIERKEGAARD'IN ÖZNEL AHLAK ANLAYIŞINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Kierkegaard'ın öznel ahlak düşüncesi ve İbrahim hikâyesine bakış açısı birçok eleştiriye beraberinde getirmiştir. Bu eleştirilerden ilki şudur: İbrahim hikâyesinin evrensel ahlakı aşmaya ve öznelliğe vurgusu hem birey hem de toplum açısından bir çeşit kaosa yol açmaktadır.⁶¹ Bireyin yaşamında ve toplumda dirlik ve düzenin tesis edilebilmesi için insanların yalnızca öznellik barındıran dar bir alanda geçerli hakikatten daha fazlasına ihtiyaçları vardır. Elbette bu eleştirinin bütünüyle haksız olduğu söylenemez. Fakat kanaatimizce Kierkegaard'ın bireyi toplumun üzerine bu kadar çıkarması, yaşadığı dönemde hem akademi hem de kilisede ses getiren ve bireyi görmezden gelen aşırı rasyonalizme gösterdiği tepkiyle yakından ilgilidir.

İbrahim hikâyesiyle ilgili Kierkegaard'a yöneltilen bir başka eleştiri şudur: Kierkegaard, İbrahim'i, Tanrı öyle istediği için çok sevdiği oğlunu öldürme konusunda kararlılık ve cesaret göstermesinden ötürü yüceltmektedir. Fakat İbrahim'in böyle bir iman testi için masum bir çocuğun canına kast etmesi, onu bir iman şövalyesinden ziyade bir katil yapmakta değil midir? Kierkegaard'a göre iman şövalyesini katilden ayıran iki şey vardır. Bunlardan birincisi iman şövalyesinin imanındaki paradoksağa tam bir teslimiyetle bağlanmasıdır, diğeri ise iman şövalyesinin öldürme fiilini aslında istemiyor olmasıdır. Nitekim Kierkegaard'ın İbrahim'de hayran kaldığı şey, yıllarca doğmasını beklediği, sonradan mucizevi bir şekilde kavuştuğu ve her şeyden çok sevdiği oğlunu, hiçbir şekilde öldürmek istemediği halde, yine de onu Tanrı için kurban edebilecek kadar fedakâr davranabilmiş olmasıdır. Peki öldürme fiilinin gerçekleştiği farz edildiğinde, fiilin sonucu itibarıyla bir iman şövalyesiyle bir katil arasında bir fark kalacak mıdır? Kierkegaard, burada kişinin niyetine bakılması gerektiğini düşünmektedir. Tanrı'ya karşı mutlak bir görev söz konusu ise öznelliği evrenselliğin üzerinde gören Kierkegaard için kişinin bir iman şövalyesi mi yoksa bir katil mi olduğuna karar verecek olan yine kişinin kendisidir.⁶²

Kierkegaard'ın eleştirilen bir başka yönü, onun, bizzat koyduğu “öldürmeyeceksin” ilkesine aykırı bir şekilde peygamberinden masum çocuğunu öldürmesini isteyebilecek bir Tanrı anlayışına sahip olmasıdır. Bu Tanrı kadiri mutlak, fakat tamamen canının istediği gibi davranan, hiçbir ahlaki sınır ya da mantık tanımayan bir Tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶³ Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur: Kierkegaard, bireyi hiçe sayan Hegelci evrensel ahlakı birey-Tanrı ilişkisinden soyutlamaya, birey ile Tanrı arasında dolaysız ve özel bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Bu, Kierkegaard açısından birey-Tanrı ilişkisinin kötü bir ahlak ya da irrasyonelizm zemini üzerinde kurulduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis ilişki ona göre hem ahlak hem de aklın üzerine çıkacak kadar özel bir ilişkidir. Kierkegaard'a göre bireyin, özellikle imanla ilgili konularda yapacağı tercihlerinin ölçütü akıldan ziyade tutkudur. Fakat bu tutku tümüyle irrasyonel ve kontrolsüz bir

⁶⁰ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 164-166; Manav ve Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, 110; Çelebi, “S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması”, 19.

⁶¹ Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 128; Şahiner, “Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş”, 302.

⁶² Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 82-83.

⁶³ Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 126-127.

arzuyu ifade etmez. Bu tutku, öz bilgi, ihtiyatlı davranışı, akıl ve iyi kabul edilen bir amacın varsayımını da içerir.⁶⁴

SONUÇ

Fideizm ve varoluşçuluğun önde gelen temsilcilerinden olan Kierkegaard'ın, akli ve evrenseli tamamen reddedip ahlak alanında öznelliğin ve absürt ile paradoksal olan tarafından tamamen ele geçirilmiş bir kaosun propagandasını yaptığını söylemek, Kierkegaard hakkında kanaatimizce yanlış ve peşin bir hüküm vermek demektir. O, akli süreçleri tamamen dışarıda bırakarak körü körüne bir iman fanatizmi propagandası yapmamaktadır. Kierkegaard'ın yazıları yakından incelendiğinde onun Hume ve bilim filozoflarının akıl ve bilim eleştirilerine benzer eleştirilerde bulunarak aklın güvenilirliğini sorguladığını ve nesnel kesinlik iddialarının mümkün olmadığını savunduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Kierkegaard'ın felsefesinin Hegelci hakikat ve din anlayışına bir karşı koyuş olması itibarıyla absürtlük ve öznelliği fazlasıyla vurguladığı, bu açıdan bakıldığında bazı sivri ve provokatif söylemler içerdiği bir gerçektir. Fakat Kierkegaard, aslında bir akıl düşmanlığı değil, bir akıl eleştirisi yapmakta, akla karşı mutlak bir güven duyan Aydınlanma düşünürlerine tepki göstermektedir. Yine o, bir varoluşçu olarak insan yaşamının dinamik bir insan faktörü içermesinden dolayı aklın açıklamayacağı, evrensel ahlaki ilkelerin iş göremeyeceği karmaşık yönlerinin bulunabileceğinin farkına vardırıma, evrensellik ve nesnelliği merkeze alan Hegelci rasyonalizmin ihmal ettiği bireyin evrensel içinde kaybolmasını engellemeye çalışmaktadır. Kierkegaard hem iman hem ahlak konularında öne çıkardığı öznellikle aslında birey ile Tanrı arasında doğrudan ve özel bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Bu onun birey ile Tanrı ilişkisini gayri ahlaki ve irrasyonel bir zemin üzerinde kurduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü ona göre bu ilişki hem ahlaki hem de rasyonel olanın üzerine çıkabilecek kadar özel bir ilişkidir.

⁶⁴ Aydeniz, "Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)", 49.

KAYNAKÇA

- Alpyağıl, Recep. *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Altaş, Osman. "Soren Kierkegaard'da Öznellik Problemi." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2016.
- Anderson, Susan Leigh. *Kierkegaard Üzerine*. çev. Gökhan Gürdal. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Aydeniz, Hüsnü. "Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)." Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2010.
- Bayındır, Ahmet. "Kierkegaard'da İman'ın Paradoks Oluşu Meselesi." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2006.
- Carlisle, Clare. "Korku ve Titreme: Aklın Ötesinde İnanç," Kierkegaard içinde. ed. Kamuran Gödelek. 141-166. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Çelebi, Vedat. "S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2008.
- Evans, C. Stephen. *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. New York: Humanity Books, 1999.
- Gödelek, Kamuran. "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü," *The Journal of International Social Research* 1/5, (2008): 357-371.
- Hegel, G. W. F. *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*. ed. ve çev. David Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1941.
- Kierkegaard, Søren. *Kahkaha Benden Yana*. çev. Nedim Çatlı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Araf Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2011.
- Kierkegaard, Søren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments*. çev. David Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- Manav, Faruk ve Gökhan Gürdal. *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Mehdiyev, Nebi. *Dinî Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği*. Ankara: İSAM Yayınları, 2014.
- Neto, Maia. "The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Blaise Pascal, Søren Kierkegaard and Lev Shestov." Yayınlanmamış Doktora Tezi, Washington University, 1991.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger. *Aklın ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Stocker, Barry. "Ethical Life in Kierkegaard and Williams." *Kilikya Felsefe Dergisi* 3 (2015): 68-82.
- Şahiner, Muharrem. "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş," *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017): 291-304.
- Taşdelen, Mustafa. "Epistemolojik Açından Kierkegaard'da Hakikatin Özneliği Sorunu." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi, 2015.
- Taşdelen, Vefa. *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Tüzer, Abdüllatif. *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Uslu, Ferit. Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Uslu, Ferit. “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi,” Din Felsefesi El Kitabı içinde. ed. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber. 31-56. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

West, David. Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev. Ahmet Cevizci ve Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2016.

Wilkens, Steve (Ed.). Faith and Reason: Three Views. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.

Yıldırım, Tamer. “Kierkegaard’ın Hegel ve Kilise Eleştirisi,” Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/3 (2011): 9-28.

ABSTRACT**The Problem of Subjective Ethic in Kierkegaard**

Søren Kierkegaard is one of the founders of existentialism and an important advocate of fideism that interprets faith and reason in favor of faith. Kierkegaard, a devout Christian, supports his stance on faith with both his conception of truth and ethics. He put forward subjective rather than objective, singular rather than universal, individual rather than social. Kierkegaard suggests an understanding of subjective ethics that is closely related to his notion of faith and truth, against the idea of Hegelian universal ethics. According to this, one establishes a direct relationship with God through faith and this relationship allows the person to suspend universal ethical rules for a higher purpose. Kierkegaard's understanding of ethic, which he combined with existentialism and fideism is based on the idea that the subjective is superior to that of the universal. So a subjective and existential relationship that is built directly with God outdoes universal ethical rules. Kierkegaard's understanding of ethic has caused considerable debates in the philosophical circles. In this article, Kierkegaard's thought of subjective ethic based on the story of Abraham is examined and evaluated in terms of its justifications and conclusions, and it is argued that his thoughts about ethic is the result of his existentialism and opposition of Hegel.

Key Words: Søren Kierkegaard, Subjective Ethics, Hegel, Existentialism

ALVIN PLANTINGA VE ONTOLOJİK KANIT

Abdulkadir TANIŞ*

Öz

Tanrı'nın varlığını gösterebilmek amacıyla ortaya konulmuş teistik kanıtların en önemlilerinden biri, ilk defa Aziz Anselm tarafından ileri sürüldüğü kabul edilen ontolojik kanıttır. Bu kanıt, Tanrı kavramının a priori bir analizinden yola çıkmaktadır. Kanıt, Kant'ın eleştirilerinden dolayı popülerliğini yitirmiş olsa da teistik kanıtlarla ilgili çalışmalarda önemini devam ettirmektedir. Ontolojik kanıt günümüz felsefesinde de bazı düşünürlerce müzakere edilmiş ve tekrar formüle edilmiştir. Ontolojik kanıt yeniden formüle eden günümüz düşünürlerinden biri Alvin Plantinga'dır. O, kanıtının içerisinde maksimum büyüklük ve maksimum mükemmellik niteliklerini kullanmış, bu niteliklerin gerçekleşmesinden yola çıkarak mümkün dünyalar düşüncesi çerçevesinde kendine özgü bir kanıt oluşturmuştur. Bu çalışmada, Plantinga'nın, çağdaş mantıktaki gelişmelerden yararlanarak ortaya koyduğu ontolojik kanıt versiyonunu ele alarak eleştirel bir şekilde sunmaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı'nın Varlığı, Ontolojik Kanıt, Aziz Anselm, Alvin Plantinga.

Giriş

Alvin Plantinga (1932-) teistik kanıtlar hakkındaki düşüncelerini reformist epistemoloji (reformed epistemology) bağlamında ortaya koymuştur. Reformist epistemoloji, temel olarak delilcilik (evidentialism) ve onun özünü oluşturan klasik temelselcilik (classical foundationalism) düşüncesine bir reddiye olarak ileri sürülmüştür. Delilcilğe göre, bir inancın rasyonel olabilmesi için mutlaka kanıtlar tarafından desteklenmiş olması gerekmektedir. Kanıtlar tarafından desteklenmeyen bir inancın rasyonelliği yoktur. W. K. Clifford'ın (1845-1879) belirttiği gibi, yeterli bir kanıta dayanmadan bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır.¹ Delilcilğe göre, Tanrı inancı gibi bir inanca sahip olmak için mutlaka kanıtlar tarafından destekleniyor olmamız gerekmektedir. Kanıtlar olmaksızın Tanrı'ya inanmak yanlış bir tutumdur. Delilciliğin bu düşüncelerinin temelinde klasik temelselciliğin savları vardır. Temelselcilik düşüncesi, inançlarımızı temel ve türetilmiş olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre, bir inanç sisteminde bazı inançlar, diğer inançların üzerine dayandığı, temel statüsündedir. Bu tür inançlar temel oldukları için bunların çıkarımsal bir yolla doğrulanmasına gerek yoktur. Diğer bütün inançlar ise bu temel inançlardan türetilir. Temelselcilğe göre, eğer temel inançlar kabul edilmezse, sahip olduğumuz her inancın çıkarımsal bir yoldan doğrulanması gerekecek, bu durumda sonsuz bir tekrara ve kısır döngüye düşülecektir.² Bu yüzden, bazı inançları temel olarak kabul etmek zorundayız. Peki, hangi inançlar temel olarak kabul edilmektedir? Bir inancın temel olma statüsünü kazanması için hangi özelliklere sahip olması gerekmektedir?

¹ William K. Clifford, "İnanç Ahlâkı", çev. Ferit Uslu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006): 135.

² Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 54.

Klasik temelselciliğe göre, bir inanç/önerme ancak ve ancak (i) kendiliğinden apaçık (*self-evident*), (ii) değiştirilemez (*incorrigible*) veya (iii) duyulara açık (*evident to the senses*) ise o temel bir inançtır.³ Bu ölçüt, bir temel inancın taşıması gereken özellikleri ifade etmektedir. Buna göre, “2+1=3” şeklindeki kendiliğinden apaçık önermeler, “Önümde bir masa var” şeklindeki duyulara açık/algısal önermeler ve “Önümde bir masa görünüyor” şeklindeki değiştirilemez önermeler temel olarak kabul edilen önermelerdir. Ancak Tanrı inancını ele aldığımızda, bu inanç söz konusu şartlardan hiçbirini taşımadığı için temel bir inanç değildir.⁴ Bu durumda, Tanrı inancının rasyonel olduğunun gösterilebilmesi için etkili kanıtların oluşturulması yani çıkarımsal bir yoldan bu inancın doğrulanması gerekmektedir. Aksi durumda, Tanrı inancı rasyonel bir inanç olamayacaktır.

Öncelikli olarak Plantinga, eleştirilerini klasik temelselciliğin temel inançlar için ileri sürdüğü ölçüte yöneltmektedir. Ona göre bu ölçüt, çok dar ve sınırlı olduğu için temel olduğu halde bazı inançlarımızı dışarıda bırakmaktadır. Örneğin hafıza veya başka kişilerin varlığı ile ilgili bazı inançlarımız dışarıda kalmaktadır. Ancak bu tür inançlar başka bir inanca dayanmadığı için temel inançlardır. Dolayısıyla, temelselciliğin bu ölçütü çok dar ve sınırlı kalmaktadır. Bunun yanında, klasik temelselciliğin temel inançlar için getirdiği ölçütün kendisi temel bir inanç değildir. Dolayısıyla ölçütün kendisi kendisine referansla tutarsızdır.⁵ Sonuç olarak, klasik temelselciliğin ölçütü temel inançlar konusunda yetersiz kalmaktadır.

Plantinga bu eleştirilerden sonra kendi düşüncesini ortaya koymaktadır. Onun en önemli iddiası, Tanrı inancının da temel bir inanç olabileceğidir.⁶ Buna göre, bizde, evreni seyrettiğimizde, “Bu evren Tanrı tarafından yaratılmıştır” veya bir suç işlediğimizde “Tanrı bu yaptığımı hoş görmez” şeklinde bir eğilim ortaya çıkmaktadır. Bunlar Tanrı inancının temelsiz olmadığını göstermektedir. Bu durumda, “Ben bir ağaç görüyorum” önermesi nasıl ki temel bir inanç olarak “Ağaçlar vardır” önermesini gerektiriyorsa, aynı şekilde yukarıda Tanrı ile ilgili söylediklerimiz “Tanrı vardır” önermesini gerektirmektedir. O halde, Tanrı inancının da temel bir inanç olduğunu söyleyebiliriz.⁷ Diğer bir ifadeyle, Tanrı inancı inananlar açısından tam anlamıyla temel bir inanç statüsündedir. Peki, Tanrı inancının temel bir inanç olması ne anlama gelmektedir? Plantinga’ya göre, Tanrı inancı temel bir inanç olduğundan, inananlar Tanrı’nın varlığı için herhangi bir kanıtı sahip olmasalar dahi O’na rasyonel olarak inanma hakkı içerisindedirler. Tanrı inancının temel olması, herhangi bir kanıt olmadan da rasyonel olarak Tanrı’ya inanmamızı mümkün kılmaktadır.⁸ Dolayısıyla Plantinga’ya göre, Tanrı inancı temel bir inanç olduğundan bu inanca sahip olabilmek için kanıt getirmek zorunlu değildir.

Tanrı inancına rasyonel olarak sahip olabilmek için kanıtların zorunlu olmadığını söyleyen

³ Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God,” *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* içinde, ed. Alvin Plantinga ve Nicholas Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), 59.

⁴ Plantinga, “Reason and Belief in God,” 48.

⁵ Plantinga, “Reason and Belief in God,” 60.

⁶ Bu konu çok ayrıntılı olduğu için bu çalışmada Plantinga’nın düşünceleri özet bir şekilde sunulacaktır. Konu hakkında Türkçe yapılmış daha kapsamlı çalışmalar için bkz. Mehmet Sait Reçber, “Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği,” *Felsefe Dünyası* 1/39 (2004): 20-41; Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*; Kemal Batak, *Tanrı’yı Bilmek: Alvin Plantinga’nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008).

⁷ Plantinga, “Reason and Belief in God,” 81-82.

⁸ Alvin Plantinga, “Is Belief in God Properly Basic?,” *Faith and Reason* içinde, ed. Paul Helm (Oxford: Oxford University Press, 1999), 347.

Plantinga, acaba teistik kanıtlar hakkında ne düşünmektedir? Ona göre, Tanrı inancı temel bir inanç olduğu ve herhangi bir kanıtı ihtiyaç duymadığı için bu kanıtlar gereksiz midir? Plantinga, Tanrı inancının rasyonelliği için kanıtlara sahip olmamızın zorunlu olmadığını ancak buna karşın, etkili teistik kanıtların olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre, teistik inançları haklı çıkaran etkili kanıtlar oluşturulabilir.⁹ Plantinga'nın çalışmalarına baktığımızda, birçok yazısında bu kanıtları müzakere ettiğini görmekteyiz. Davis'e göre Plantinga, kanıtları bütün olarak reddetmez. Ayrıca o, kanıtlar tarafından güçlendirilmiş "Tanrı vardır" inancına ikna olmuş inananların düşüncesinde de bir sorun görmez. Onun eleştirdiği temel nokta, Tanrı inancının kanıt temeline dayanması gerektiğini iddia eden delilciliğin tezleridir.¹⁰ Dolayısıyla Plantinga, geliştirilen kanıtlara karşı olumsuz bir tutum içerisinde değildir. Ona göre, geliştirilen kanıtların bütün insanları ikna edebilecek bir düzeyde olmadığı ve bir kanıtın sağlam olabilmesi için bir ölçüt sunmanın zor olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Ancak yine de geliştirilen kanıtların, (i) teizmin rasyonel olduğu, (ii) insanların teizme yaklaştırılması, (iii) inananların inançlarının güçlendirilmesi konusunda birçok yararı vardır.¹¹ Özetlemek gerekirse Plantinga, Tanrı inancı için kanıtlar olmasa dahi, bu inanca rasyonel olarak sahip olabileceğimizi belirtmektedir. Bu inanç temel bir inanç olduğu için, bunun kanıtlarla desteklenmesi zorunlu değildir. Ancak bu düşünce, kanıtların gereksiz olduğunu ima etmez ve geliştirilen teistik kanıtların birçok yararı vardır. Örneğin teistik kanıtlar, insanlara teizmin rasyonel ve tercih edilebilir bir seçenek olduğunun gösterilmesinde, inananların inançlarının güçlendirilmesinde birçok yarar sağlamaktadır. Onun için etkili teistik kanıtların ortaya konulması önem arz etmektedir.

1. PLANTINGA'NIN ONTOLOJİK KANITI

Plantinga ortaya koyduğu ontolojik kanıt formülasyonunu yukarıdaki düşünceler çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre bu formülasyon, Tanrı'nın varlığını ispatlayıp ortaya koyan bir kanıt olmayıp, sadece Tanrı'ya inanmanın *rasyonel olarak* kabul edilebilirliğini ortaya koymakta ve bu yönüyle de başarılı olmaktadır.¹² O, "Benim bu kanıt için iddia ettiğim şey, bu kanıtın teizmin doğruluğunu ortaya koymadığı, fakat onun rasyonel açıdan kabul edilebilir olduğunu ortaya koyduğudur"¹³ diyerek kanıtının iddiasını dile getirmektedir. Dolayısıyla onun formüle ettiği bu kanıtın amacı, Tanrı inancının doğruluğunu ortaya koymak değil, sadece rasyonel açıdan kabul edilebilir olduğunu göstermektir.

Plantinga, ontolojik kanıtın ilk defa Aziz Anselm (1033-1109) tarafından ifade edilmesinden bu yana birçok filozofun ilgisini çektiğini belirtmektedir. O, bu kanıtın hiç kimseyi Tanrı inancına ulaştırmadığına ve imanının doğrulanması noktasında önemli bir rolünün olmadığına inandığını ifade etmektedir. Peki, bu kanıtın filozofların ilgisini sürekli olarak çekmesinin sebebi nedir? Plantinga'ya göre, ontolojik kanıtın bu kadar ilgi çekmesinin iki sebebi vardır. Birincisi, ontolojik kanıt, felsefenin birçok önemli problemini içerisinde barındırmaktadır. "Varlık bir nitelik midir, var oluşsal önermeler zorunlu olarak doğru olabilir mi, gerçekte var olmayan mümkün nesneler var olabilir mi?" gibi birçok

⁹ Alvin Plantinga, "Appendix: Two Dozen (Or So) Theistic Arguments," *Alvin Plantinga* içinde, ed. Deane-Peter Barker, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 203.

¹⁰ Stephan T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1997), 86.

¹¹ Plantinga, "Appendix: Two Dozen (Or So) Theistic Arguments," 203-209.

¹² Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974), 221.

¹³ Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1977), 112.

önemli felsefi problem bu kanıtın içerisinde mevcuttur. Kanıt gösterilen ilginin diğer bir sebebi ise, kanıtın sağlam olmadığı iddia edilmesine rağmen kanıtta yanlış olan şeyin ne olduğunun gösterilmesi konusunda net bir yanlışlamanın yapılamamış olmasıdır. Birçok filozof, kanıtı “Kavramsal alandan gerçek dünyaya köprü oluşturulamaz” veya “Varlık bir yüklem değildir” şeklinde çeşitli eleştiriler yöneltmiş olmasına rağmen kanıt tam anlamıyla çürütülemediği için Bundan dolayı, ontolojik kanıt, felsefenin birçok önemli problemini barındırdığı ve tam olarak bir yanlışlaması yapılamadığı için sürekli olarak filozofların ilgisini çekmiştir.

Plantinga, ontolojik kanıtı değerlendirirken, günümüz felsefesinde kullanılan mümkün dünyalar düşüncesi temelinde bunu yapmış ve kendi versiyonunu da bu çerçevede inşa etmiştir. O, Anselm’in kanıtını yorumlayarak farklı kanıtlar formüle etmiş ve en sonunda kendi formülasyonunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla, Plantinga’nın ontolojik kanıt versiyonu Anselm’in kanıtının yeniden ifade edilmiş halidir.¹⁵

Plantinga, ontolojik kanıtın *mümkün dünyalar* kavramı çerçevesinde değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılacağını ve daha sağlam bir versiyonunun oluşturulabileceğini düşündüğü için kanıtın değerlendirmesini mümkün dünyalar temelinde yapmaktadır.¹⁶ Mümkün dünyalar kavramı, şeylerin olabileceği bütün ihtimalleri içeren bir mümkünlüğü içermektedir. Bizim dünyamız da mümkün olan bir dünyadır.¹⁷ Plantinga’nın kanıtında ileri sürdüğü mümkün dünyalar kavramı, “ciddi aktüalizm” (*serious actualism*) olarak adlandırılan düşünce temelinde ortaya konulmuştur. Ciddi aktüalizme göre, nesneler yalnız var oldukları dünyalarda belirli nitelikler taşırlar. Diğer bir ifadeyle bu görüş, gerçek nesnelerin taşıdıkları nitelikleri kabul eder. Örneğin, “Kaf Dağı’nın, α ’da* p niteliğini taşıması doğrudur” şeklinde bir önerme ciddi aktüalizm bağlamında kabul edilemez. Çünkü Kaf Dağı’nın özü her mümkün dünyada var olsa bile, o, α ’da yani gerçek dünyada gerçekleşmemiştir/yoktur. Bu yüzden söz konusu önerme yanlıştır. Kısacası ciddi aktüalizme göre, bir dünyadaki herhangi bir nesnenin niteliği, o dünyada söz konusu edilen nesnenin varlığını gerektirir. Plantinga bu tür nitelikleri “dünya-endeksli” (*world-indexed*)¹⁸ nitelikler olarak adlandırmaktadır. Örneğin, “Plantinga α ’da bir filozoftur” önermesi Plantinga’nın α ’da var olmasını gerektirir.¹⁹ Özetle ifade etmek gerekirse, Plantinga bir niteliğin anlam ifade edebilmesi için, o niteliğin gerçekleşmiş olmasını yani söz konusu niteliğe sahip nesnenin varlığını gerekli görmektedir. Ona göre, mümkün ama gerçek olmayan varlıklar düşüncesi doğru değildir. Dolayısıyla, gerçek olmayan bir mümkünlük yoktur.

Plantinga’ya göre, önceki ontolojik kanıt versiyonlarının başarısız olmasının nedeni, yukarıda sunulan bakış açısına sahip olmamalarından kaynaklanmaktadır. Buna göre, birçok ontolojik kanıt versiyonu herhangi bir derecede mümkün olan belirli bir varlığın (en büyük mümkün varlık) var olduğu iddiasıyla başlamaktadır. Plantinga, “en büyük mümkün varlık” veya “kendisinden daha büyüğü mümkün olmayan varlık” şeklindeki ifadelerin bir karışıklığa dayandığını belirtmektedir.

¹⁴ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 196-197; *God, Freedom and Evil*, 85-86.

¹⁵ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 213.

¹⁶ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 197.

¹⁷ Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011), 76.

* α : Gerçek/aktüel dünya.

¹⁸ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 62-65.

¹⁹ James F. Sennett, *Modality, Probability and Rationality: A Critical Examination of Alvin Plantinga’s Philosophy* (New York: Peter Lang, 1992), 19-20.

Çünkü bu şekildeki nitelemelerin, gerçekte ya da bazı dünyalarda maksimum büyüklüğe sahip bir Tanrı'yı gösterip göstermediği açık değildir. Bu şekilde oluşturulan ontolojik kanıt versiyonları, *eğer bu varlık varsa, onun bu şekilde var olduğu* iddiasına dayanmaktadır. Böyle bir varlığın var olduğu bilinmedikçe, kanıtın bu versiyonlarının iddialarını tutarlı olarak savunamayız.²⁰ Plantinga'ya göre, ontolojik kanıtın önceki versiyonları bu şekilde *mümkün fakat var olmayan* varlıklar düşüncesini kabul etmektedir. Ona göre, eğer mümkün fakat var olmayan varlıklar düşüncesini reddedersek kanıttaki bu karışıklıklar ortadan kalkacaktır. O bu bağlamda, önceki kanıt versiyonlarından bazılarını ayrıntılı bir şekilde eleştirmektedir.²¹

Plantinga, kendi ontolojik kanıt versiyonunda bu karışıklığın üstesinden gelebilmek amacıyla, *mükemmellik* ve *büyüklik* nitelikleri arasında bir ayrım yaparak “maksimum mükemmellik” (*maximal excellence*) ve “maksimum/aşılamaz* büyüklik” (*maximal/unsurpassable greatness*) şeklinde iki kavram kullanmaktadır.²² Mükemmellik ve büyüklik kavramları önceki versiyonlarda da sıkça kullanılmıştır. Ancak Plantinga, bunları kendine özgü bir tarzda, mümkün dünyalar düşüncesi çerçevesinde yeniden yorumlamıştır. Peki, maksimum büyüklik ve maksimum mükemmellik neyi ifade etmektedir?

Maksimum mükemmellik kavramı, bir *S* varlığının bir *W* dünyasında, kendisini mükemmel yapan niteliklerin en üstün derecelerine sahip olmasını sağlamaktadır. Bu nitelikler temel olarak, geleneksel teistik düşüncede Tanrı'nın sahip olduğu düşünülen niteliklerdir. Bunlar başka herhangi bir varlığın aşamayacağı şekilde tasavvur edilmektedir. Bunun için örneğin, “Tanrı temel olarak bilgilidir” diyemeyiz. Bunun yerine, “Tanrı âlim-i mutlak” dememiz gerekmektedir.²³ Plantinga, Tanrı'nın maksimum mükemmelliği için “âlim-i mutlak, kâdir-i mutlak ve ahlaken mükemmel” olma şeklinde üç nitelik saymaktadır. Sayılan bu nitelikler maksimum mükemmelliği sağlamaktadır. Maksimum büyüklik ise, *her mümkün dünyada* maksimum mükemmelliği taşıyan varlığın niteliği olmaktadır. Buna göre, bir *S* varlığı herhangi bir *W₁* dünyasında maksimum mükemmel olabilir, fakat diğer herhangi bir *W₂* dünyasında var olmasına rağmen maksimum mükemmel olmayabilir ve herhangi bir *W₃* dünyasında var olmayabilir. Bu söylenenler temelinde, söz konusu *S* varlığı eğer *W₁* dünyasında maksimum büyüklüğe sahipse, o her mümkün dünyada maksimum mükemmelliğe sahip olacaktır. O zaman, bir *S* varlığı eğer her dünyada maksimum mükemmelliğe sahipse, *S* varlığı her mümkün dünyada maksimum büyük olacaktır.²⁴ Plantinga'ya göre, *W* dünyasındaki bir varlığın mükemmelliği, sadece o varlığın *W* dünyasındaki niteliklerine bağlıken, bu varlığın büyüklüğü sadece onun *W* dünyasında sahip olduğu mükemmelliklere bağlı değildir. Söz konusu varlığın büyüklüğü, diğer bütün dünyalardaki mükemmelliklerine de bağlıdır.²⁵ Dolayısıyla maksimum büyüklik, bir varlığın bütün dünyalardaki üstünlük derecesini sağlamaktadır.

²⁰ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 211-212.

²¹ Plantinga'nın bazı ontolojik kanıt versiyonları hakkında yaptığı değerlendirmeler ve bunlara getirdiği eleştiriler için bkz. *The Nature of Necessity*, 198-213; *God, Freedom and Evil*, 98-108.

* Plantinga, Tanrı'nın büyüklüğü için bazen *maksimum* bazen de *aşılamaz* niteliklerini kullanmaktadır.

²² Plantinga, *The Nature of Necessity*, 214; *God, Freedom and Evil*, 108.

²³ Alvin Plantinga, *Does God Have A Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), 141-142.

²⁴ John L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments For and Against The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 56; Sennett, *Modality, Probability and Rationality*, 19.

²⁵ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 214; *God, Freedom and Evil*, 108.

Plantinga, bu açıklamaların içinde var olmanın bir mükemmellik olarak varsayılmadığına dikkat çekmektedir.²⁶ Çünkü bir varlık, var olmadığı bir dünyada onu mükemmel-kılan (*excellent-making*) hiçbir niteliğe de sahip olmayacaktır. Ona göre, *var olma ve zorunlu var olma bizatihi mükemmellik değildir ancak mükemmelliğin zorunlu şartlarıdır*.²⁷ Bu açıklamalardan sonra Plantinga, kendi ontolojik kanıt versiyonunu şu şekilde ortaya koymaktadır:

- 1- Maksimum büyüklüğe sahip olma niteliği, her mümkün dünyada maksimum mükemmelliğe sahip olma niteliğini gerektirir,
- 2- Maksimum mükemmellik, âlim-i mutlak, kâdir-i mutlak ve ahlaken mükemmel olmayı gerektirir,
- 3- Maksimum büyüklük mümkün olarak gerçekleşmiştir/örneklenmiştir (*exemplified*).²⁸

Plantinga, kanıtın içerisinde önceki versiyonlardaki gibi mümkün varlıkların farklı dünyalarda var olup olmadığının söz konusu edilmediğini belirtmektedir. Kanıtın bu versiyonu, *örneklenen* veya *örneklenmeyen* nitelikleri ve dünyaları kabul etmektedir. Dolayısıyla Plantinga, gerçekleşmemiş nitelikleri konuşmak yerine gerçekleşen/örneklenen nitelikleri konuştuğumuzu ifade etmektedir.²⁹ O, bu düşünceler bağlamında kanıtın daha basit bir formunu vermektedir. Bu forma göre:

- 4- Aşılabilir büyüklüğün gerçekleştiği mümkün bir dünya vardır,
- 5- “Bir şey, ancak ve ancak her mümkün dünyada maksimum mükemmelliğe sahipse, o şey aşılabilir büyüklüğe sahiptir” önermesi zorunlu doğrudur,
- 6- “Maksimum mükemmelliğe sahip varlık, âlim-i mutlak, kâdir-i mutlak ve ahlaken mükemmeldir” önermesi zorunlu doğrudur.³⁰

Plantinga S5 modal mantık sistemini kabul ettiği için kanıtın 5. ve 6. önermeleri bir zorunluluğa işaret etmektedir. Çünkü bu mantık sisteminde, zorunluluk, mümkünlük ve imkansızlık dünyadan dünyaya değişmez. Bir dünyada zorunlu olan şey bütün dünyalarda zorunludur.³¹ Görüldüğü kadarıyla kanıtın en tartışmalı öncülü, maksimum/aşılabilir büyüklüğün gerçekleştiğini/örneklendiğini söyleyen 4. öncüdür. Dünya-endeksli nitelikler düşüncesi kabul edildiği için, gerçekleşen maksimum büyüklüğün diğer bütün mümkün dünyalarda da gerçekleştiği kabul edilmektedir. Çünkü dünya-endeksli nitelikler, gerçekleşen bir niteliği diğer mümkün dünyalara bağlamaktadır.

Plantinga, kanıtına yapılması olası bazı eleştirileri ele alarak kanıtın bir değerlendirmesini yapmaktadır. Ona göre, kanıtı yapılabilecek eleştirilerin başında onun savını kanıtlamış kabul ettiğidir. Bu eleştiriyi anlayabilmek için, şu şekilde savını kanıtlamış kabul eden bir örnek ele alalım:

- 7- Ya Tanrı vardır ya da $7+5=13$,

²⁶ Bazı ontolojik kanıt versiyonları “var olmayı” bir mükemmellik olarak ele almaktadır. Örneğin, Descartes’ın versiyonunda var olmanın doğrudan bir mükemmellik olarak değerlendirildiği kabul edilmektedir. Bkz. René Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1998), 188-228. Varlığın bir mükemmellik olarak kabul edilip edilmemesinin önemli olması, Kant’ın “Var olma bir yüklem/mükemmellik değildir” şeklindeki eleştirisinden kaynaklanmaktadır.

²⁷ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 214.

²⁸ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 214.

²⁹ Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 110.

³⁰ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 216; *God, Freedom and Evil*, 111.

³¹ Sennett, *Modality, Probability and Rationality*, 20.

8- 7+5≠13,

O halde,

9- Tanrı vardır.³²

Bu kanıtlamada, sonucu kabul eder ve bu yüzden öncülün doğru olduğuna inanırsak, bu kanıtın sağlam ve doğru olduğunu söyleyebiliriz. Buna rağmen, kanıt yetersizdir. Çünkü bir kişi, 9. önermeye inanmadığı sürece 7. önermeye de inanmayacaktır. Bu kanıt, savını kanıtlamış kabul eden bir kanıt olduğu için insanların geneli tarafından kabul görmeyecektir. Plantinga'nın yukarıda formüle etmiş olduğu ontolojik kanıt versiyonu, acaba bu şekilde oluşturulmuş bir kanıtlama örneği midir? Plantinga, buna "hayır" diye cevap vermektedir. Ona göre kendi kanıtı, sonuçtan ana öncül çıktığı için kabul edilen ve yukarıda örneği verilen savını kanıtlamış kabul eden türden bir kanıt değildir. Ayrıca bu kanıt, savını kanıtlamış kabul eden kanıtlamaya göre kesinlikle yetersiz de değildir.³³

Kanıtı yapılabilecek diğer bir eleştiri, maksimum büyüklükle uyumlu olmayan birçok niteliğin olabileceğidir. Buna göre, maksimum büyük olmayan bir varlığın niteliği olarak "maksimum olmama" (*no-maximality*) niteliğini ele alalım. Bu şekilde düşünülen bir nitelik mümkün olursa, o zaman maksimum büyüklük niteliği mümkün olmayacaktır. Diğer bir ifadeyle, maksimum büyük olma ile maksimum olmama nitelikleri birlikte doğru olmayacakları için bunlardan biri yanlıştır. Plantinga'ya göre, bu iki nitelikten birinin doğru diğerinin yanlış olduğuna dikkat etmeliyiz. O, maksimum olmama ile uyumlu örneklerin verilebileceğini belirtmektedir. Örneğin, "Socrates olma" maksimum büyük olmama ile uyumlu bir nitelikler. Çünkü Socrates gerçekleşmiştir ve maksimum büyük bir varlık değildir. Dolayısıyla, maksimum büyük olmama ile ilgili gerçekleşen birçok nitelik örnek verilebilir. Ancak Plantinga'ya göre, maksimum büyük olma ile ilgili de gerçekleşen birçok nitelik vardır. Örneğin, "Socrates'in maksimum büyük yaratıcısı olma" maksimum büyüklükle uyumlu bir nitelikler.³⁴ Sonuç olarak, maksimum büyüklüğün mümkünlüğü ile ilgili olarak birçok örnek getirilebilir. Bu durumda, maksimum büyüklüğün örneklendiğini ifade eden kanıtımız tutarlı ve makul olacaktır.

Peki, ontolojik kanıtın bu versiyonu doğal teolojinin başarılı bir parçası mıdır? Plantinga'ya göre, bu kanıtın doğal teolojinin başarılı bir parçası olmadığı kabul edilmesi gerekir. Ona göre, kanıtın ana öncülü (4. öncül) rasyonel olan herkesin kabul edebileceği bir öncül değildir. Ancak bu öncülü kabul etmede de irrasyonel olan bir şey yoktur. Felsefenin geneline göz attığımızda, onun bu şekildeki tartışılabilir öncüllerden/düşüncelerden oluştuğunu görürüz. Eğer tartışmasız öncüllerden oluşan bir felsefe oluşturmaya kalkarsak, kendimizi çok zayıf ve sıkıcı bir felsefenin içinde buluruz.³⁵ Bu durum, kanıtın ana öncülü için de geçerlidir. Kanıtın ana öncülü tartışmalı da olsa, onu kabul etmede akla aykırı bir durum söz konusu değildir. Bu öncülü kabul etmek rasyonel olduğuna göre, onun sonucunu da kabul etmek rasyonel bir tutum olacaktır. Ontolojik kanıtın Plantinga versiyonunun en tartışmalı tarafı, "Aşılamaz/maksimum büyüklüğün gerçekleştiği mümkün bir

³² Plantinga, *The Nature of Necessity*, 217.

³³ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 217-218.

³⁴ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 219.

³⁵ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 219-221.

dünya vardır” şeklindeki ana öncülüdür. Plantinga, bu öncülün doğru olduğunu ve kanıtın ikna edici olduğunu düşündüğünü belirtmektedir.³⁶

2. KANITA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Plantinga’nın geliştirdiği ontolojik kanıt versiyonuna birçok eleştiri yapılmıştır. Bu kanıt versiyonunu eleştiren Michael Martin’e göre, söz konusu versiyon birçok problem barındırmaktadır. O, kanıtta teknik sorunlar olmasına rağmen, bunlardan daha önemli bazı temel sorunlar bulunduğunu ve bu yüzden öncelikli olarak bu temel sorunları değerlendirdiğini belirtmektedir. Ona göre, Plantinga kanıtın ana öncülünün irrasyonel olmadığı konusunda yanılmıştır. Tanrı için düşünülen sıfatların (âlim-i mutlak, kâdir-i mutlak ve ahlaken mükemmel) tutarsız olduğu gösterilebilirse, bu durumda maksimum büyüklük kavramı tutarsız olacaktır.³⁷ Örneğin, yukarıda Tanrı için sayılan sıfatlarla dünyada kötülüğün var olması birbiriyle tutarsızdır. Ahlaken mükemmel ve iyi olan Tanrı’nın var olmasıyla dünyada acı ve kötülüğün var olması bağdaşmamaktadır.³⁸ Kısacası, Tanrı için sayılan nitelikler tutarlı olmadığı için, maksimum büyüklük kavramı da tutarlı değildir. Ancak Martin’in bu eleştirisine, yapılan teodise ve savunmalar bağlamında kolaylıkla cevap verilebilir. Plantinga’nın özgür irade savunusu buna güzel bir örnektir.³⁹

Yine, Martin, ontolojik kanıtın bu versiyonunun -Anselm’in versiyonunda olduğu gibi- periler, hayaletler ve her türlü varlığın kabul edilebilirliğini göstermek için kullanılabileceğini iddia etmektedir. Örneğin, özel bir perinin varlığını, “her mümkün dünyada peri varlığını gerektiren bir varlık” ve peri olma niteliğini, “her mümkün dünyada büyümlü güçleriyle küçük orman yarattığı niteliğinde bir peri varlığını gerektiren nitelik” olarak tanımlayalım. Bu durumda:

- 1- Özel bir peri olma niteliğinin gerçekleştiği mümkün bir dünya vardır,
- 1a- Özel bir perinin var olduğu mümkün bir dünya vardır (1. adımdan),
- 2- Zorunlu olarak, özel bir peri olan varlık her mümkün dünyada peridir (tanıma göre),
- 3- Zorunlu olarak, her mümkün dünyada peri olan varlık, her mümkün dünyada büyümlü güçleriyle küçük bir orman yarattığıdır (tanıma göre),
- 4- O halde, bizim dünyamızda ve her dünyada büyümlü güçleriyle küçük bir orman yarattığı vardır.⁴⁰

Bu örnekten anlaşılacağı üzere, Plantinga’nın ortaya koymuş olduğu ontolojik kanıtın bu yeni formuyla, istediğimiz herhangi bir varlığı rasyonel açıdan kabul edilebilir bir tarzda ortaya koyabiliriz. Bu eleştiri, Gaunilo’nun Anselm’in kanıtına getirdiği ada eleştirisine benzer bir eleştiridir.⁴¹

Martin’in bu eleştirisine karşılık Plantinga’nın, diğer varlıklar için sayılan niteliklerin özsel olmadığı şeklinde cevap verebileceğini söyleyebiliriz. Çünkü Plantinga’ya göre, Tanrı için sayılan bilgi, güç gibi nitelikler özsel niteliklerdir. Ancak diğer varlıklarda bu şekilde değildir. Örneğin, Gaunilo’nun verdiği ada örneğinde, adanın büyüklüğünü/mükemmelliğini sağlayan ağaç sayısı, meyvelerin

³⁶ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 216.

³⁷ Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), 93-94.

³⁸ Chad Meister, *Introducing Philosophy of Religion* (New York: Routledge, 2009), 120.

³⁹ Bkz. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 29-34.

⁴⁰ Martin, *Atheism*, 94.

⁴¹ Bkz. Gaunilo, “In Behalf of The Fool,” *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* içinde, ed. Alvin Plantinga (New York: Doubleday Anchor, 1965), 9-11.

kalitesi gibi nitelikler adanın özsel nitelikleri değildir.⁴² Buna karşılık, bilgi, güç, ahlaki mükemmellik Tanrı için büyüklüğü sağlayan özsel niteliklerdir.

Plantinga'nın geliştirdiği ontolojik kanıt versiyonuna etkili eleştirilerden biri de John L. Mackie tarafından yapılmıştır. Mackie eleştirisini, kanıtın içerisinde mümkün dünyalar sisteminin bir özelliği olan dünya-endeksli niteliklerin kullanımına ve maksimum büyüklüğün gerçekleştiğini iddia eden ana öncüle yöneltmektedir. O ilk olarak, ana öncülü kabul etmek için Plantinga'nın ileri sürdüğü düşünceleri irdelemekte ve bu öncülü kabul veya reddetmek için ne tür sebeplerimizin olabileceğini sorgulamaktadır. Ona göre, ana öncülü kabul etmek için, maksimum büyüklükle ilgili olarak açık veya gizli bir çelişkinin olmaması sebep olarak ileri sürülebilir. Yani, içsel olarak çelişkili olmayan şey mantıksal olarak mümkündür. Fakat Plantinga, maksimum büyüklüğün yanında maksimum büyüklüğün olmaması şeklinde bir nitelik de ortaya koyar. Bu nitelik, maksimum büyük bir varlığın olmadığını ifade eder. Bu niteliğe göre, maksimum büyüklüğün olmadığı mümkün bir dünyanın var olduğu ileri sürülebilir. Ancak maksimum olmama gerçekleşmişse, o zaman maksimum büyüklüğün gerçekleşmiş olması mümkün değildir. Çünkü her iki niteliğin aynı anda doğru olması mümkün değildir. Bu noktada Mackie, kanıtın ana öncülünü kabul etmek için ileri sürülen çelişikliğin olmaması düşüncesini, karşı kanıtın öncülünü kabul etmek için de ileri sürebileceğimizi iddia etmektedir. Çünkü maksimum büyüklüğün olmaması niteliğinde açık veya gizli herhangi bir çelişki görünmemektedir. Sonuç olarak, Mackie'ye göre geleneksel teizmin doğruluğuna ikna olmamış birinin, maksimum büyüklüğün gerçekleştiğini iddia eden ana öncülü kabul etmek için başka bir sebebi yoktur.⁴³

Mackie'ye göre, Plantinga'nın iddialarının temelinde, çelişik olmamasından ötürü bazı mümkün durumlar ve bu paralelde bazı mümkün dünyaların kabul edilmesi düşüncesi yatmaktadır. Plantinga'nın yaptığı hamle, dünya-endeksli nitelikleri kanıtın içerisine dahil etmesidir. Dünya-endeksli nitelikler, herhangi bir dünyada bir varlığın sahip olduğu bir niteliğe, bu varlığın var olduğu her dünyada o niteliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde Plantinga, diğer bütün mümkün dünyaların niteliklerinin bir kısmını, bir dünyanın niteliklerine bağlı yapmaktadır. Örneğin, Plantinga'nın düşüncesine göre, Socrates bilge bir insansa, Socrates var olduğu her mümkün dünyada bu niteliğe sahip olacaktır. Çünkü diğer bütün mümkün dünyalar, bir dünyada gerçekleşen bu niteliğe sahip olacaktır. Mackie'ye göre, Plantinga'nın bu düşüncesi yanlıştır. Çünkü Plantinga, dünya-endeksli nitelikleri kabul ettiği için, onun bu sistemi içerisindeki mümkün dünyalar mantıksal mümkünlüklerin bütün çeşitleriyle örtüşmez. Plantinga'nın, çelişikliğin olmamasından dolayı mümkünlüğü ve birbirine bağlı sınırlı mümkünlüklere sahip mümkün dünyalar sistemini öngören dünya-endeksli nitelikleri kabul etmesi, sınırlı bir mümkün dünyalar sistemi ortaya çıkarmaktadır.⁴⁴ O halde, mümkün dünyaların bütün mümkünlükleriyle örtüşmeyen bu şekildeki sınırlı bir sistem kabul edilemez.

Mackie, dünya-endeksli niteliklerin, kanıtın temelini çürüttüğünü iddia ederek eleştirilerine devam etmektedir. Ona göre, Plantinga bu eleştirilere şu şekilde bir cevap verebilir: Maksimum büyüklüğün gerçekleştiğini söyleyen öncül ile maksimum büyük olmamanın gerçekleştiğini söyleyen

⁴² Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 91.

⁴³ Mackie, *The Miracle of Theism*, 57.

⁴⁴ Mackie, *The Miracle of Theism*, 60.

öncülden biri doğru olmalıdır. Çünkü bu ikisi birlikte doğru olamayacaktır. Bu durumda, seçimimiz bir şans işi olmayacak mıdır? Mackie'ye göre, Plantinga'nın ontolojik kanıtı versiyonunda bu öncülden birini seçmek için bir sebebimiz yoktur. O halde, Plantinga'nın kanıtı şu anlama gelecektir: Sebebimiz olmaksızın/bir şans işi olarak, teizmi kabul etmek reddetmekten daha rasyoneldir. Mackie'ye göre, hiçbir sebep olmadan maksimum büyüklüğün gerçekleştiğini kabul etmenin rasyonel olduğunu iddia etmek kabul edilemez. Çünkü iki öncülü de kabul etmemek şeklinde üçüncü bir seçenek söz konusu olabilir. Ayrıca iki öncülden biri mutlaka kabul edilecekse, aşırı ve katı olan öncül yerine daha makul ve ılımlı olan öncülün seçilmesi gerekir. Mackie, iki öncül karşılaştırıldığında, maksimum büyüklüğün gerçekleştiğini iddia eden öncülün daha katı ve aşırı olduğunu iddia eder. Çünkü bu öncül, her mümkün dünyada var olması gereken maksimum mükemmel ve büyük bir varlığın gerekliliğini ileri sürer. Buna karşılık, maksimum olmamanın gerçekleştiğini iddia eden öncül daha makul ve ılımlıdır. Bu öncül, bazı mümkün dünyalarda maksimum olmamanın gerçekleştiğine ve bununla birlikte, diğer bazı mümkün dünyalarda maksimum büyüklüğün de gerçekleşebileceğine olanak tanımaktadır. O halde, maksimum olmamanın gerçekleşmesi daha az sınırlayıcı olmaktadır.⁴⁵ Bu durum, mümkün dünyalar düşüncesi açısından daha kabul edilebilirdir. Çünkü maksimum olmamanın gerçekleştiğini iddia eden öncül, mantıksal mümkünlükler açısından daha çok mümkünlüğe/seçeneğe izin vermektedir. Bu yüzden, maksimum olmamanın gerçekleştiğini iddia eden öncül daha tercih edilebilirdir.

Mackie, Plantinga'nın kanıtını kabul etmemiz için herhangi bir sebebin olmadığını ve bu kanıtın Tanrı'nın var olduğu inancının rasyonel olduğunu gösterme konusunda başarılı olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, kanıtın bu versiyonu Anselm'in kanıtından daha başarısızdır.⁴⁶ Onun eleştirilerinin özünde, Plantinga'nın, sistemine dünya-endeksli nitelikleri dahil ederek mantıksal mümkünlüklerde bir sınırlamaya gittiği ve mantıksal mümkünlüklerden teizme uygun olanları tercih ettiği düşüncesi yatmaktadır.

Plantinga, Mackie'ye verdiği cevapta, oluşturduğu ontolojik kanıt versiyonunun bazı sorunları olduğunu kabul ettiğini fakat bu sorunlardan herhangi birini göstermede Mackie'nin başarılı olmadığını belirtmektedir. Mackie, mümkün dünyalar sisteminde ileri sürebileceğimiz tutarlı önermeleri sınırladığı için dünya-endeksli nitelikleri reddetmemiz gerektiğini iddia etmektedir. Plantinga bu eleştiriye "Niçin dünya-endeksli nitelikleri kabul etmeyelim?" diye karşılık vermektedir. Çünkü bir p önermesi ve W dünyası için, p önermesi W dünyasında ya doğrudur ya da yanlıştır. Ancak her iki durumda da p önermesi dünya-endeksli bir nitelik olmuş olacaktır. "Socrates" ile "bilgelik" kavramlarını ve bu iki kavramın birlikte var olduğu bir dünya varsayalım. Bu durumda, ya "Socrates W dünyasında bilgedir" önermesi ya da "Socrates W dünyasında bilge değildir" önermesi doğrudur. Bu şekilde, Socrates W dünyasında dünya-endeksli "bilge olma" veya W dünyasında dünya-endeksli "bilge olmama" niteliğine sahip olacaktır. Sonuçta her iki durumda da, dünya-endeksli bir niteliğe sahip olmuş olacaktır. Dolayısıyla mümkün dünyalar, bir dünyada doğru olan şeyi diğer dünyalara bağlamaktadır.⁴⁷

Mackie'nin, kanıtın maksimum büyüklüğün gerçekleştiğini iddia eden ana öncülünü seçmek

⁴⁵ Mackie, *The Miracle of Theism*, 61.

⁴⁶ Mackie, *The Miracle of Theism*, 62.

⁴⁷ Plantinga, "Is Theism Really A Miracle?," *Faith and Philosophy* 3/2 (1986): 118.

için herhangi bir sebebimizin olmadığı ve bu öncülü seçmenin aşırı ve katı olduğu şeklindeki eleştirisine nasıl cevap verilebilir? Plantinga, “mümkün olarak p ” ve “mümkün olmayan p ” şeklindeki önermelerle ilgilendiğimizde, bunlardan hangisinin daha makul ve ılımlı olduğunu göstermenin zor olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, “Temel olarak âlim-i mutlak olan zorunlu bir varlığın var olmasının mümkün olduğu” önermesi ile bu önermenin inkârını düşünelim. İlk önerme, bu şekildeki bir varlığın var olduğu önermesine eşittir. İkinci önerme ise, böyle bir varlığın var olmadığı önermesine eşittir. O halde, bu önermelerden hangisi daha makul ve ılımlıdır? Plantinga’ya göre, varoluşsal önerme en azından böyle bir varlığın var olduğunu ve “Bu türden var olan kaç tane varlık vardır?” sorusuna verilebilecek mümkün cevaplardan birini, olumsuz cevap ise, bir cevap hariç (varlığın olmadığı) bütün cevapları saf dışı bırakmaktadır. Bu durumda, böyle bir varlığın var olduğunu söyleyen önerme, var olmadığını söyleyen önermeye göre niçin daha az makul olsun?⁴⁸ Dolayısıyla, varlığı olumlayan önerme en azından karşıtı kadar makul ve tercih edilebilirdir.

SONUÇ

Plantinga’nın ortaya koyduğu ontolojik kanıt versiyonu, aşılamaz/maksimum büyüklüğün her mümkün dünyada maksimum mükemmelliği gerektirdiği ve mümkün olarak aşılamaz büyüklüğün gerçekleştiği iddiasına dayanmaktadır. Kanıtı yapılan eleştiriler genel olarak, (i) kanıtın bu formuyla başka varlıkların da varlığının ortaya konulabileceği ve (ii) ana öncülü kabul etmek için herhangi bir sebebimizin olmadığı şeklinde iki noktada toplanmaktadır. İlk eleştiriye Tanrı’nın varlığının diğer varlıklardan farklı olduğu şeklinde cevap verilse de, ikinci eleştiriye cevap vermek o kadar kolay görünmemektedir. Kanıtın aşılamaz büyüklüğün gerçekleştiğini iddia eden ana öncülü, kavramsal alandan varlık alanına geçişin nasıl olacağı şeklindeki ontolojik kanıtın klasik eleştirisine maruz kalacaktır. Geldiğimiz bu noktada, Mackie’nin ifade ettiği gibi, sadece teizmin doğruluğuna ikna olmuş biri bu öncülü kabul edecektir. Ayrıca, Plantinga’nın önceki ontolojik kanıt formlarına yönelttiği eleştirilerin aynısını kendi kanıt formuna yöneltebiliriz. Çünkü o, önceki kanıtların “eğer böyle bir varlık varsa, onun bu şekilde olacağı” düşüncesine dayandıklarını, bu yüzden Tanrı’nın herhangi bir şekildeki mümkünlüğünden daha fazlasını ortaya koymadıklarını belirtmektedir. Kanaatimizce, Plantinga’nın ontolojik kanıtında bundan daha fazlasının başarıldığını söylemek zor görünmektedir. Bunun sebebi, onun, aşılamaz büyüklüğün gerçekleştiğini sadece mümkünlüğe dayandırması ve bu öncül için ikna edici bir sebep sunamamasıdır. Onun kanıtı, “Eğer aşılamaz büyüklük gerçekleşmişse, her mümkün dünyada maksimum mükemmelliğe sahip bir varlık vardır” şeklinde olacaktır. Dolayısıyla, bu kanıtın önceki versiyonlardan daha başarılı olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir. Ancak kanıtın bu versiyonu, dünya-endeksli nitelikleri, mümkün dünyalar semantiğini, modal mantığı nasıl kullanabileceğimiz konusunda bize yol gösterici olmuştur. Plantinga’nın ontolojik kanıt versiyonunun önceki versiyonlardan daha başarılı olduğunu söylemek zor görünse de, kanıtın günümüz felsefesindeki gelişmeler çerçevesinde nasıl savunulabileceği konusunda din felsefesine önemli bir açılım sağladığı ifade edilebilir.

⁴⁸ Plantinga, “Is Theism Really A Miracle?,” 119.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Ferhat. *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Batak, Kemal. *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Clifford, William K. "İnanç Ahlâkı", çev. Ferit Uslu. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006): 125-136.
- Davies, Brian. *Din Felsefesine Giriş*. çev. Fatih Taştan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.
- Davis, Stephan T. *God, Reason and Theistic Proofs*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1997.
- Descartes, René. *Metafizik Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1998.
- Gaunilo. "In Behalf of The Fool." *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* içinde. ed. Alvin Plantinga. New York: Doubleday Anchor, 1965.
- Mackie, John L. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Martin, Michael. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- Meister, Chad. *Introducing Philosophy of Religion*. New York: Routledge, 2009.
- Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1977.
- Plantinga, Alvin. *Does God Have A Nature?*. Milwaukee: Marquette University Press, 1980.
- Plantinga, Alvin. "Is Theism Really A Miracle?." *Faith and Philosophy* 3/2 (1986): 109-134.
- Plantinga, Alvin. "Reason and Belief in God." *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* içinde, ed. Alvin Plantinga ve Nicholas Wolterstorff, 16-93. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- Plantinga, Alvin. "Is Belief in God Properly Basic?." *Faith and Reason* içinde, ed. Paul Helm, 346-355. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Plantinga, Alvin. "Appendix: Two Dozen (Or So) Theistic Arguments." *Alvin Plantinga* içinde, ed. Deane-Peter Barker, 203-227. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Reçber, Mehmet Sait. "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği." *Felsefe Dünyası* 1/39 (2004): 20-41.
- Sennett, James F. *Modality, Probability and Rationality: A Critical Examination of Alvin Plantinga's Philosophy*. New York: Peter Lang, 1992.

ABSTRACT**Alvin Plantinga and Ontological Argument**

One of the most important theistic arguments to show that God exists is the ontological argument that was first put forward by Saint Anselm. The ontological argument is based on an a priori analysis the concept of God. Although the argument has lost its popularity due to Kant's criticisms, it maintains its significance in studies on the theistic arguments. The ontological argument has also been discussed and reformulated by some thinkers in contemporary philosophy. Alvin Plantinga is one of the contemporary thinkers who have reformulated the argument. He has used maximal excellence and maximal greatness properties in his argument and based on the exemplification of these properties, he has created a distinctive argument within the framework of possible worlds. In this paper, I will try critically to present Plantinga's ontological argument version, which is based on the developments in contemporary logic.

Keywords: Philosophy of Religion, The Existence of God, Ontological Argument, Saint Anselm, Alvin Plantinga.

DUNS SCOTUS'TA ADALET EĞİLİMİ İLE KANT'TA EN YÜKSEK İYİ ÜZERİNE BİR KARŞILAŞTIRMA

Nesim ASLANTATAR*

Öz

Ortaçağ Skolastik düşüncesinin önde gelen düşünürlerinden John Duns Scotus'un kendinden sonra gelen birçok düşünürü incelikli felsefi düşüncesi ile etkilediğini söylemek ileri bir iddia olmayacaktır. Ancak Scotus'un, Kant'ın ahlak düşüncesi ve onun felsefesi açısından kilit öneme sahip *summum bonum* kavramı üzerinde doğrudan etkili olduğunu söylemek radikal bir iddia olabilir. Bunun yerine, Scotus'un Kant'ı Francisco Suarez (1548-1617), Christian Wolff (1679-1754) ve Christian August Crusius (1715-1775) üzerinden etkilediğini söylemek daha doğru ve ayakları yere basan bir iddia olacaktır. John Duns Scotus ve Immanuel Kant farklı dönem ve dünyalara ait düşünürler olsalar da bu iki düşünürün ahlak anlayışlarında birtakım benzerlikler olduğu düşünülebilir. Bu benzerlikler, Scotus'un adalet-menfaat eğilimleri ve inayet anlayışı ile Kant'ın en yüksek iyi, asli günah ve inayet anlayışları bağlamında ortaya çıkmaktadır. Her iki düşünür de insan doğasında iki temel yatkınlık ya da eğilim olduğunu varsaymaktadır. Scotus'un *adalet ve menfaate eğilim* olarak adlandırdığı bu yatkınlıklar, Kant felsefesinde *iyi ve kötüye eğilim* olarak karşımıza çıkmaktadır. Hem Scotus hem de Kant, insanın ahlakın konusu olması gerektiğini düşünür ve insana sahip olduğu akıl ve özgür iradede dolayı sorumluluk yüklerler. Kişiler, özgür iradelerini kullanarak, kötü ve menfaat içerenin ne olduğunun farkına varabilirler. Böylece ilahi inayete layık hale gelirler. Bu makalede, Scotus'un *adalet eğilimi* ve Kant'ın *en yüksek iyisi* arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde durulacak, adalet eğiliminden saptıran bir güç olarak menfaat eğilimiyle Kant'ın asli günah anlayışı karşılaştırılacak ve her iki düşünürün, kendinde iyi olana ulaşabilmek için inayet anlayışına hangi noktalarda başvurdukları netleştirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Duns Scotus, İradenin İki Eğilimi, Summum Bonum, İnayet, Asli Günah

GİRİŞ

Ortaçağ Hristiyan dünyasının önde gelen düşünürlerinden biri olan John Duns Scotus (1266-1308?), eklektik düşüncesiyle William Ockham'dan Martin Heidegger'e kadar birçok isim üzerinde etkili olmuştur. Immanuel Kant (1724-1804) ise 18. yüzyıl Alman felsefesinin kurucu isimlerinden biri olup kendisinden sonraki dönemi felsefi düşüncesiyle belirleyici olarak etkilemiştir. Farklı dönem ve dünyalara ait olsalar da bu iki düşünürün ahlak anlayışlarında birtakım benzerlikler olduğu düşünülebilir. Bu benzerlikler, Scotus'un adalet-menfaat eğilimleri ve inayet anlayışı ile Kant'ın en yüksek iyi, asli günah ve inayet anlayışları bağlamında ortaya çıkmaktadır. Her iki düşünür de insan doğasında iki temel yatkınlık ya da eğilim olduğunu varsaymaktadır. Scotus'un *adalet ve menfaate eğilim* olarak adlandırdığı bu yatkınlıklar, Kant felsefesinde *iyi ve kötüye eğilim* olarak karşımıza çıkmaktadır.

1. SCOTUS: İRADENİN İKİ EĞİLİMİ

Scotus, Anselm'in¹ iki temel eğilim olarak ortaya koymuş olduğu *affectio iustitiae*²/*iustitiae*³ ve *affectio commodi/beatitudinis* yani adalet ve menfaate yönelik eğilimlere, iradenin iki eğilimi⁴ (*two affections of the will*⁵) adını vermektedir. İnsanın bu eğilimlere sahip olduğu tezi, insanın özgür iradeye sahip olduğu savunusuyla paralellik arz eder. Scotus, iyiyi, sahip olduğu iyiliği kullanımından alan iyiler (*bonum utile*) ve değer iyileri (*bonum honestum*) olmak üzere iki başlık altında ele almaktadır. Ahlaki değerini kullanımından alan iyiler, faydalı oldukları ölçüde iyidirler. Değer iyileri ise kendinde ya da içsel bir iyiliğe sahip olan iyilerdir. Söz konusu eğilimlerden adalet eğilimi (*affectio iustitiae*), değer iyilerine yönelirken; menfaat eğilimi (*affectio commodi*), fayda iyilerine yönelir.⁶

Menfaat eğilimi, doğal bir eğilim olup, insanın kendi kusursuzluk ya da mutluluğuna yönelir. Scotus'a göre, her fail, kendi potansiyelini gerçekleştirmek üzere eylemde bulunur. Akıllı bir fail, dolayısıyla, kendinde bulunan akli ya da bir başka deyişle entelektüel tabiatı ortaya çıkarmaya, gerçekleştirmeye çalışır. Scotus, söz konusu bu potansiyelin tatmininin *mutlulukla* sonuçlanacağını düşünür.⁷ Menfaat eğilimi zihnimiz tarafından yönlendirilen, faydacı ve mutluluk veren rasyonel bir yönelimdir. Scotus tarafından akli bir eğilim olarak tasvir edilen bu yönelimi doğal irade olarak da isimlendirebiliriz. Bu, belirli bir irade eyleminin doğasına vurgu yapmaktan çok, irademizin bir doğası olduğuna vurgu yapar. Menfaate yönelik bu eğilim, insanların duysal iştiağının temelini oluşturur.

Bunun yanında, eğilimlerimizin tamamının kendi menfaatimize yöneldiği de söylenemez. İnsanın kendi nefsine uyarak, kötü eylemler işlemesinin önüne geçen ve insanları yücelterek onları Tanrı'nın aşkına yönlendiren ve iyi birer insan olarak kutsanmalarının yolunu açan adalet eğilimidir. Adalet olan bu eğilim, kişisel menfaat, iyilik ya da mutluluk ve irade edenin iradesinden ayrı bir şekilde (*bonum sibi*), kendinde iyi olana (*bonum in se*) yönelik bir eğilimdir.⁸ Adalet eğilimi, iradeyi, -şahsi mutluluk ya da menfaatten bağımsız olarak- ahlak yasasıyla uygun

¹ Anselm of Canterbury, *The Major Works* (içinde "On the Fall of the Devil" ve "De Concordia", ed. Brian Davies ve G.R. Evans, Oxford University Press, 1998), 216-231; 468-473.

² John Boler, "Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXVIII, No: 1, (1993): 109. Mary Beth Ingham ve Mechthild Dreyer, *The Philosophical Vision Of John Duns Scotus* (Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2004), 151.

³ Thomas Williams, "How Scotus Separates Morality from Happiness", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXIX, no. 3, (1995): 426; Mary Beth Ingham, "Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams" *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXXIV, No. 2, (2000): 183; Richard Cross, *Great Medieval Thinkers: Duns Scotus* (New York: Oxford University Press, 1999), 87.

⁴ Fehrullah Terkan, John E. Hare'ın "İlahi Buyruk Teorisi" makalesine ait tercümesinde *two affections of the will* ifadesi için 'iradenin iki temayülü' kavramını; *affectio iustitiae* ve *affectio commodi* kavramları için ise sırasıyla 'adaletle yönelik temayül' ve 'faydaya yönelik temayül' ifadelerini uygun görmüştür. Bkz: John E. Hare, "İlahi Buyruk Teorisi" çev. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53:2, (2012): 199-210.

⁵ Cross, *Duns Scotus*, 87.

⁶ John Duns Scotus, *On The Will and Morality*, çev. ve ed., Allan B. Wolter; William A. Frank (Washington: The Catholic University of America Press, 1997), 11-12; Scotus, *God and Creatures; The Quodlibetal Questions*, çev. ve ed., Felix Alluntis; Allan B. Wolter (Princeton University Press, 1975), 369-370; Mary Beth Ingham & Mechthild Dreyer, *The Philosophical Vision Of John Duns Scotus*, 177; Boler, "Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will", 109.

⁷ Boler, "Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will", 110.

⁸ Scotus, *On The Will and Morality*, 11-12.

hareket etmesi için yönlendiren güçtür.⁹ Akliselim (*right reason*) tarafından yönlendirilen bu eğilimle irade, insanı kendinde iyi olana çağırır; bu şekilde insan, gayesel olarak iyiye eğilim gösterir. Adalet eğilimi, şahsi olmaktan ve kıskançlıktan uzaktır. Bizler, böylesi iradi bir yönelim tecrübesini, kendinde iyiye yönelerek gerçekleştiririz. Böylece kendi benliğimizden sıyrılırız.¹⁰ Adalet eğilimi, iradenin kendimize doğru yönelmeyen tarafıdır ve bu bizim menfaate düşkün olan yönümüzü dizginleyerek en yüce iyyinin aşkına bizi yönlendirme görevine sahiptir. Adalet eğilimi, bize kendi iyimizin akılsızca bir kovalamacasından uzak durma kabiliyeti vermiştir, dolayısıyla bu bize özgürlük ve mesuliyet yükler.

Scotus'a göre, bu iki eğilimin insanda aynı anda bulunması, irade özgürlüğü için olmazsa olmaz şarttır. İrademizin sadece menfaat eğilimine sahip olduğu bir durumda, aklımız irademize hem mutluluk, menfaat hem de adil ve hakkaniyetli birçok durumu sunacaktır. Ancak böyle bir durumda irademiz, sadece menfaatimize yönelecek, adalete yönelik istekleri *gerçekleştiremeyecektir*. Çünkü irademiz, böyle bir durumda, diğer doğal varlıklar gibi sadece mutluluğunu gerçekleştirme konusunda zorunluluğa konu olmuştur.¹¹

Scotus, bu eğilimler ile özgür irade arasındaki bağlantıyı netleştirmek için Anselm'in bir meleğin menfaat eğilimine sahip olduğu fakat adalet eğilimine sahip olmadığına dair bir düşünce deneyini aktarır. Bu melek, ne Scotus ne de Anselm'e göre, özgür değildir. Çünkü kaçınılmaz şekilde yararına olana yani şahsi mutluluğuna (*affectio commodi*) eğilim duyacak ve her şeyden fazla onu arzu edecektir. Ancak bu meleğin, sadece bir eğilime sahip olduğu için, özgür bir şekilde tercihte bulunduğu söylenemez. Bu durumda melek, iradi bir varlıktan ziyade belirlenimin konusu olmuş bir varlıktır. Akli, entelektüel tabiatını gerçekleştirmek için bir iştihaya sahiptir ancak özgür bir iştihaya yani iradeye sahip değildir.¹² Dolayısıyla bu iki eğilimden herhangi birinin olmadığı bir durumda eylemler doğal yollarla belirlenmiş olacağından herhangi bir özgür iradede bahsedilemeyecektir. Bu durumda, söz konusu meleğin ya da asıl işaret edilmek istenen haliyle herhangi bir failin eylemi, bir özgür irade eylemi olmadığı için ona günah (ya da sevap) isnat edilememektedir.¹³

Görüldüğü gibi, insanların eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için menfaat eğiliminin yanında adalet eğilimine de sahip olmaları gerekir çünkü adalet eğilimi menfaat eğilimi üzerindeki ilk dizgindir ve bize menfaatimiz için iyi olana karşı koyma ya da en azından onu her

⁹ Thomas Williams, "How Scotus Separates Morality from Happiness", 436-38.

¹⁰ Nesim Aslantatar, *John Duns Scotus'ta Tanrı ve Ahlak İlişkisi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2015), 84.

¹¹ Sukjae Lee, "Scotus on the Will: The Rational Power and the Two Affections" *Vivarium*, 36, (1998): 40-54. Ayrıca bkz: Fatih Özkan, *Duns Scotus'da İradecilik* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2008).

¹² Scotus, *Quodlibetal Questiones*, 384 (16. 43); Boler, "Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will", 114.

¹³ *Affectio iustitiae*'nin açıklayıcı bir okunuşu belki şu şekilde olabilir: (i) Özgürlük olmaksızın ahlaktan söz edilemez, (ii) özgürlük, alternatif imkânların varlığını gerektirir, (iii) ve eğer iradenin doğası bazen alternatif imkânların varlığını gerektiriyorsa, o zaman alternatif imkânların her zaman var olması gerekir. Başka bir deyişle, ahlaki özgürlük -*affectio iustitiae*'ye sahip olmak- metafiziksel özgürlüğü de gerektirir. Paradoksal gözükse de, bu halde, *affectio iustitiae*'nin varlığı insanın günah işleyebilmesinin önünü açar. Ancak Scotus bu şekilde bir açıklama ya da formülasyona hiçbir eserinde yer vermemiştir. Thomas Williams, "From Metaethics to Action Theory", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (Ed. Thomas Williams), (Cambridge University Press, Cambridge 2003), 349.

şeyden çok istememe gücünü verir.¹⁴ İnsan iradesi, zıtlar arasında tercihte bulunabilme gücüne sahiptir ve bu, özgür failin menfaate mi yoksa adalete mi eğilimli olduğunu belirler. Tanrı dahi iradenin zıtlar için olan gücünü ortadan kaldıramaz, sadece onun yerine getirilememesi için bir engel yaratabilir.¹⁵ Yani hiçbir irade, bu iki eğilimden biriyle zorunlu olarak belirlenmemiştir. Fakat insan tercih edebilme gücüne sadece adalet eğilimine sahip olduğu için sahiptir. Eğer insan sadece menfaat eğilimine sahip olsaydı, buna özgür bir şekilde değil doğası gereği sahip olurdu.

Her insan adalet ve menfaat eğilimlerine sahip olarak doğar ve bu eğilimlere –özellikle menfaat eğilimine- sahip olmanın herhangi bir yanlış ya da kınanacak tarafı yoktur. Scotus’a göre, “cennetteki kutsanmış ruhlar bile menfaat eğilimine sahiptir.”¹⁶ Bu iki eğilim her insanda vardır fakat bunların sıralanışı her insanda doğru olmayabilir. İradenin bu düzensiz şekilde sıralanışı günah doludur, dolayısıyla tersine çevrilmelidir.¹⁷ Doğru sıralama, menfaat eğilimini adalet eğiliminin izin verdiği ölçüde ve çizdiği sınır çerçevesinde takip etmektir. Yani doğru bir sıralama, adalet eğiliminin menfaat eğilimine üstün olduğu bir sıralamadır.¹⁸ Fakat *düşüşten* sonra insanoğlunda adalet eğilimi ile menfaat eğilimi arasında yanlış bir sıralama ortaya çıkmış ve insanoğlu bu yanlış sıralamadan dolayı genellikle menfaate eğilimli hale gelmiştir. Bu görüş, öyle görünüyor ki, Martin Luther (1483-1546) ve Christian August Crusius (1715-75) gibi Lutheryan düşünürler aracılığıyla, Kant’ın, en yüce ahlak ilkesi olduğunu düşündüğü şeyin yani *kategorik imperatif* ifadesinin kaynağı haline gelmiştir.¹⁹

Scotus bu eğilimlerin nasıl sıralandığını ve hatalı sıralamaların nelere mal olabileceğini, *Düşüş* üzerinden anlatır. Scotus bu kıssayla, ilk insan Âdem ve Tanrı’ya çok sıkı bir kulluk bağıyla bağlı olan şeytanın sahip oldukları menfaat eğilimi dolayısıyla nasıl hataya sürüklendiklerini göstermek ister. Buna göre, şeytan, sahip olduğu menfaat eğilimi dolayısıyla mutluluğu orantısız bir şekilde istemiştir; Tanrı’yı sevme eylemini, eylem kendisinde iyi olduğu için yapmaya başlamış fakat daha sonra eylem onu kendi iyiliği için akılsız bir sevmeye dönüşmüştür. Âdem ile Havva kıssasında da, Tanrı tarafından yasaklanmış olan bir olay, menfaate olan eğilimin yönlendirmesi sebebiyle bir felakete yol açmıştır. Herkes doğuştan bu iki eğilime sahip olduğundan önemli olan bu eğilimlerin nasıl sıralandığıdır.²⁰

Scotus’un *Düşüş* üzerinden ortaya koyduğu tartışma şunu açıkça ortaya koymaktadır ki, *iradenin iki eğilimi*, yanlış eylemde bulunma problemi konusunda Scotus’un, Aristocu çözümden oldukça farklı bir anlayış sunmasına olanak sağlar. Aristo’ya göre, cehalet birçok yanlış eylemin sebebi/sorumlusudur. Ancak insan, ne yapacağını/yapması gerektiğinin tam olarak farkında olduğu zaman bile günah işleyebilir.²¹ Scotus’a göre, bu durumun sebebi, adalete olan eğilimin, kişinin kendi

¹⁴ John E. Hare, *God and Morality: A Philosophical History* (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 93.

¹⁵ Thomas Williams, “From Metaethics to Action Theory”, 348.

¹⁶ Hare, *God and Morality*, 92.

¹⁷ John E. Hare, *God’s Call: Moral Realism, God’s Command and Human Autonomy* (Michigan: Wm. Eerdmans Publishing Co., 2001), 57.

¹⁸ Hare, *God’s Call*, 55-56; Hare, *God and Morality*, 91.

¹⁹ John E. Hare, “İlâhî Buyruk Teorisi”, çev. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53:2, (2012): 201.

²⁰ Hare, *God and Morality*, 92-93.

²¹ Scotus, insanların tüm tercihlerinde salt mutluluğu arzu ettiği görüşüne karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkış geleneksel

yararına uygun olanla karşılaşınca, menfaat eğilimini dizginleyememesidir. Böyle bir durumda, kişisel çıkar, her ne kadar rasyonel bir tercih olsa da, ahlaken yanlıştır. Çünkü her ne kadar mutluluk, insan varoluşunun doğal gayesi olsa da irade edilme tarzı uygun değildir. Scotus'a göre, bu tarz ahlaken yanlış bir eylem, doğru bir tercihte bulunabilmek için tüm yeterliliklere sahip bir fail tarafından bile gerçekleştirilebilir.²²

Scotus'a göre, yanlış sıralanmış eğilimlerimiz ancak Tanrı'nın inayetiyle tersine döndürülebilir. Peki, insan Tanrı'nın inayetine nasıl ulaşabilir? Scotus'a göre, insan özgür bir varlıktır ve iradesini tercih ettiği herhangi bir yönde kullanabilir. İnsan özgür iradesiyle eğer Tanrı'yı kendisi için nihai gaye olarak belirlerse adalet eğilimine içsel bir yönelim duyacak, menfaat eğiliminden uzaklaştıkça sahip olduğu mükâfat yani sevaplar artacak bu da kişiyi Tanrı'nın eş-aşığı (*condiligents, co-lovers*)²³ haline getirecektir. Böylece insan Tanrı'nın inayetine sahip olabilecektir.

2. KANT: EN YÜKSEK İYİ VE İNSAN DOĞASI

Kant'ın ahlak felsefesinin belirleyici kavramlarının başında 'en yüksek iyi' (*summum bonum*) kavramı gelmektedir. Kant'a göre, ahlak yasası öyle bir karaktere sahiptir ki en kötü insan dahi, maksimleri ne olursa olsun, isyankâr bir davranışla ahlak yasasına karşı çıkamaz. Ahlaki fail, sahip olduğu ahlaki yatkınlık sebebiyle, en yüksek iyunin gerçekleştirilmesi gerektiğini bilir. Buna göre, kategorik buyruğun bizi istemeye zorladığı en yüksek iyunin bizim için mümkün olması gerekir. O halde, en yüksek iyiyi geliştirmek bizim ödevimizdir. Fakat kişi, her ne kadar en yüksek iyunin gerçekleştirilmesi gerektiğini ve bunun belli derecede kendi gücü dâhilinde olduğunu bilse de, insanın bu hedefi gerçekleştirebilmesi için önünde belli engeller vardır. Bunların başında, insan doğasıyla ilgili olan ve irade özgürlüğünün bir neticesi olarak ortaya çıkan engeller yer alır. Bu noktada Kant'ın inayet anlayışı devreye girmekte ve insan ile en yüksek iyi arasındaki boşluk ilahi yardımla kapatılmaktadır.

Kant felsefesinde, en yüksek iyi, herhangi bir şeyle kayıtlanmamış en yüksek iyi manasına gelir. Kant, bu kavramı, mutlu olmaya layık olma ile ahlaklılığın birleşmesi olarak tanımlayıp erdem (veya mutluluğa layık olma) ve mutluluğu, ahlaklılığın iki ana ögesi olarak sunmaktadır. En yüksek iyi, bu kavramların bir sentezidir.²⁴ Fakat bu sentezi ifade eden önerme, Kant'ın tabiriyle, *sentetik a priori* bir önermedir. Kant'a göre, sadece tecrübeden hareketle, mutluluk ile erdemin bir arada bulunması gerektiğine ulaşamayız; bunların bir arada bulundukları durumlar birer tesadüften ibarettir. O zaman, bu durumda bir antinomi ile karşı karşıyayız. Kant,

eudaemonist ahlâk anlayışının taşıdığı bir eksiklikten dolayıdır. Scotus'a göre bu eksiklik, Aristocu ahlâk anlayışının adalet eğilimini yok sayıp, insanların sadece menfaate eğilimli olduğunu varsaymasıdır. Bu karşı çıkışla o, sadece Aquinas'a değil, kökleri Platon ve Aristoteles'e kadar dayanan uzun bir eudaemonist ahlâk anlayışı geleneğine de karşı çıkmıştır. Scotus, insanların mutluluklarını (Scotus'ta buna menfaat demek daha doğru olur) arzu ettiği yönündeki görüşün (*affectio commodi*) doğruluğunun yanında adalete olan eğilimi (*affectio iustitiae*) de varsayar. Adalet olan doğal eğilim, bu manada, bizim kendi refahımız bakımında sonucu ne olursa olsun ahlâk yasasına uyma eğilimi demektir. Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy: Medieval Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2010), 272; Aslantatar, *John Duns Scotus'ta Tanrı ve Ahlak İlişkisi*, 122.

²² Cross, *Duns Scotus*, 87-89.

²³ Hare, "İlâhî Buyruk Teorisi", 202.

²⁴ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 46-47.

bu problemin çözümünde, ruhun ölümsüzlüğü postülasına müracaat eder. Yani Kant'a göre, ruhun ölümsüzlüğünü inkâr eden, ahlak yasasını da inkâr etmiş olacaktır. En yüksek iyyin gerçekleştirilmesi için, ruhun ölümsüzlüğünü şart koşan ahlak yasası, erdem ile mutluluk arasındaki bağı şartı olarak Tanrı'nın varlığını postüla olarak koyar. Kant'a göre mutluluk, insanın yarımsız bir şekilde gerçekleştirebileceği ya da ulaşabileceği bir şey değildir. Çünkü duyular dünyasında yaşayan insan, bu dünyanın herhangi bir şekilde sebebi olmadığı gibi erdem ile mutluluk arasında kurulacak bir bağı tesis edecek güçte de değildir. Bu durumda, bu bağlantıyı kuracak varlık sadece Tanrı olabilir. Yani Tanrı'nın varlığı varsayılmaksızın, en yüksek iyyin gerçekleşme imkânı yoktur.²⁵

Kant, en yüksek iyyin imkânı için ölümsüzlük ve Tanrı'nın varlığını gerekli görse de yeterli görmez. En yüksek iyyin gerçekleşmesi için bunların yanında inayet kavramına da ihtiyaç duyar. Çünkü en yüksek iyyin gerçekleşmesi, insanın asli kötülükle münasebeti sebebiyle, sadece insanın kendi çabasıyla gerçekleştirebileceği bir şey değildir.

Tıpkı Scotus'ta olduğu gibi Kant'ta da, insan, doğasında hem iyiliğe hem de kötülüğe bir eğilimle dünyaya gelmektedir. İnsan doğasında, doğuştan (*innate*) olduğu için sabit ve bütünyle yok edilemeyen bir kötülük eğilimi vardır. Bu eğilim, zaman ve mekândan bağımsız olup, ahlak yasasına aykırı olan her türlü eylemin formel zemindir, bunun yanında insanın, bir de empirik ve duysal bir kötülük eğilimi daha vardır ve bu eğilim asli kötülük eğiliminin, bir nevi, fiili boyuta taşınmasıdır. Bu eğilimlerden asli olandan kaçınmak, inayet olmaksızın, mümkün değilken, empirik kötülükten kaçınılabilir.²⁶

Kant'a göre, bir insanın doğası itibariyle iyi ya da kötü olması, kişinin iyi/kötü maksimlerin gerçekleştirilmesi ya da uygulanması için kendinde bir zemine sahip olması demektir ve bu zemine tüm insanlar, sırf insan oldukları için, sahiptirler. Bu zemin özgür bir seçim gücüne dayanır ve dolayısıyla her insanda farklılıklar sergileyebilir. Yani bir insan bu zemine iyi maksimleri yerleştirip davranışlarını ona göre gerçekleştirirken, bir başkası tamamen asli kötülüğün pençesinde kalmayı tercih edebilir.²⁷

Kant'a göre ahlak yasası, her insanın sahip olduğu ahlak yasasına olan yatkınlık sebebiyle, kendini, karşı konulamayacak şekilde kabul ettirir ve eğer kişinin maksiminde yasaya karşı çıkan herhangi bir dürtü iş başında değilse, kişi bunu kendi en yüksek maksiminin bünyesine özgür tercihinin bir seçimi olarak dâhil eder ve yaptığı bu doğru tercihten dolayı ahlaki olarak iyi bir eylemde bulunmuş olur. Fakat maksimlere dâhil edilen şeyler sadece yasaya uygun ilkelerle sınırlı kalmaz; kişiler, ayrıca, doğal eğilimleri dolayısıyla kendi hissi doğalarının dürtülerine de bağlı olup bunları da kendi maksimlerine dâhil edebilirler. Eğer kişi bunları, seçme gücünün belirlenimi için *sanki kendilerinde yeterliymiş gibi* –ahlak yasasını dikkate almadan- maksimine dâhil ederse ahlaki olarak kötü olur. Bu yüzden, insanın iyi mi kötü mü olduğu noktasındaki

²⁵ Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 46-49; Mehmet S. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlâk İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 29-32.

²⁶ Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, ing. çev. Allan Wood ve George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 54-55 (6:31-32); Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Bare Reason*, ing. çev. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2009), 33-35 (31-32).

²⁷ Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 49 (6:24).

farklılık, kişinin maksiminin kapsamına aldığı güdüler arasında değil, maksimin *üstünlüğündedir*. Buradan çıkan sonuca göre, en iyi insan bile sadece ahlaki düzeninin dürtülerini maksimlerinin kapsamına alma noktasında sırayı tersine çevirdiği için kötüdür.²⁸

Eğer insan doğasında bu tarz bir terse dönme varsa, o zaman insanda kötülüğe doğal bir eğilim ortaya çıkar ve bu eğilimin kendisi de ahlaki olarak kötüdür. Bu kötülük, Kant'a göre, *aslidir*, çünkü bu kötülük tüm maksimlerin zeminini bozar; doğal bir eğilim olarak insan gücünden tamamen yok edilemez, çünkü bu sadece iyi maksimlerle gerçekleştirilebilir ve bu tüm maksimlerin öznel yüce zemininin bozulduğu varsayıldığında meydana gelemeyecek bir şeydir. Fakat bu kötülüğün üstesinden gelebilmek de eşit ölçüde mümkün olmalıdır. Çünkü bu, insanda, özgür şekilde eylemde bulunabilmesi bakımından bulunur.²⁹

Bu sebepten dolayı insan doğasının günahkârlığı, eğer kelimeyi tam manasıyla yani kötü olarak kötüyü (kötünün farkında olarak, isteyerek) bir dürtü olarak kişinin maksimine yerleştirme eğilimi olarak ele alacak olursak, fesada uğramış olarak adlandırılmamalıdır, daha ziyade kalbin yoldan sapması olarak adlandırılmalıdır ve bu kalp de ortaya çıkan sonuçtan dolayı kötü olarak nitelendirilmelidir. Kalbin kötüye dönmesi, insan doğasının benimsenmiş olan ilkelerle uyum içinde olma konusunda yeterince güçlü olmaması noktasındaki zaafından kaynaklanmaktadır.³⁰

Kant'a göre, kötü eylemlerin rasyonel zeminleri araştırılırken, insanoğlunu, bu kötülüklerin içine sanki doğrudan bir masumiyet durumundan düşmüş gibi ele almalıyız. Çünkü kişiyi etkisi altına alan doğal sebepler ne olursa olsun, kişinin eylemleri hala özgürdür ve herhangi bir şey tarafından belirlenmemiştir, dolayısıyla meydana getirilen eylemler kişinin özgür tercih gücünün icrası olarak değerlendirilmelidir. Kişi, içinde bulunduğu zamansal koşullar ya da engeller ne olursa olsun bu eylemi yapmaktan kaçınabilirdi de, bunun temel sebebi, dünyadaki hiçbir sebep aracılığıyla kişinin, özgür bir fail olma niteliğinin sona erdirilemez olmasıdır.³¹ Düşüşe rağmen, daha iyi insanlar olmamız gerektiğine yönelik buyruk hala dinmek bilmez bir şekilde ruhumuzda yankılanmaktadır. Dolayısıyla, bunun bir gereği olarak, her ne kadar yapacağımız şeyler kendinde yetersiz olsalar da, bu iyiliği gerçekleştirme kabiliyetine sahip olmalıyız. Ancak bu sayede bizler için gizemli olan yüce bir desteğe kendimizi açabiliriz.³² Bu noktada, kabul edilmelidir ki, kişinin iyi ya da daha iyi olması için doğaüstü bir işbirliğine de ihtiyaç vardır. Bu işbirliği, kişinin iyiye giden yolda önüne çıkan engellerin azalması ya da buna benzer pozitif bir katkı olarak meydana gelebilir. Fakat bunun meydana gelebilmesi için öncelikle kişinin kendini bu yardım ya da işbirliğine hazır ve layık kılması gerekmektedir. Bu işbirliğini ya da yardımı almaya hak kazanabilmek için insanoğlu öncelikle, ahlak yasasına uygun olmayan her türlü arzuyu maksimlerinden çıkarmalıdır. Kişi, ancak bu yardımı kabul ederek yani bu pozitif güç artışını kendi maksimine dâhil ederek daha iyi bir insan haline gelebilir.³³

²⁸ Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 58-59 (6:36).

²⁹ Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 60-61 (6:38).

³⁰ Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 60-61 (6:38).

³¹ Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 62-63 (6:41).

³² Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 66-67 (6:45).

³³ Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, 65 (6:44-45).

SONUÇ

Scotus, iradede değer iyilerine yönelen adalet ve fayda iyilerine yönelen menfaat eğilimi olmak üzere iki eğilim olduğunu ifade eder. Bunlardan, menfaat eğilimi, insanın kendi mutluluğuna yönelirken, adalet eğilimi kendinde iyi olana yönelik bir eğilimdir. Scotus'a göre, faillere özgürlüklerini veren, iradenin sahip olduğu bu iki eğilimdir. Eğer insan doğuştan bu iki eğilime sahip olmasaydı gerçekleştirdiği her eylem doğal olarak belirlenmiş olacaktı. Scotus, adalete olan eğilimin insanın doğuştan getirdiği bir özelliği olduğunu öne sürer. Ona göre insan iradesi eğer iyi bir düzene sahipse onda öncelikli olarak iyiye yönelik bir sevgi eğilimi belirir ve insan iradesi adalete olan eğilime uygun bir hal alır. Eğilimleri arasında adalete eğilimi ön plana çıkan bir kişi bu şekilde kendi mükemmelliğiyle en çok uygunluk arz eden sevgiyi irade eder. Bu sevgiyi irade etmesi ise onu mutluluğa götürür. İradenin kendinde iyi olana yönelik (*bonum honestum*) eğilimi olan adalet eğilimi, akliselim (*right reason*) tarafından yönlendirilen eğilimdir ve bu eğilimle irade, insanı kendinde iyi olana çağırır. Bu şekilde insan, gayesel olarak iyiye eğilim gösterir. Adalet eğilimi, şahsi olmaktan ve kıskançlıktan uzaktır. Bizler böylesi iradi bir yönelim tecrübesini kendinde iynin bulunduğu yere yönelerek gerçekleştiririz. Böylece kendi benliğimizden sıyrılırız. Her ne kadar Scotus'un sunmuş olduğu tasvire göre, adalet eğilimi menfaat eğilimine göre daha arzu edilir gözükse de, Scotus menfaat eğilimini kötülemez. O, bu iki eğilim sıralamasında, adalet eğiliminin daha ön planda olması gerektiğine vurgu yapar. Bu da ancak Tanrı'nın inayetiyle başarılabilir.

Kant'a göre ise insan, tamamen doğal eğilimlerden kaynaklanan herhangi bir iyilik ya da kötülük mefhumu ile nitelenemez. Çünkü bu durumda, söz konusu fiiller, insanın kaçınamayacağı fiiller olur ve bu da ahlak yasasını anlamsız kılar. İnsan özgürdür ve hiçbir sebep insanın özgür bir şekilde eylemde bulunmaktan alıkoyamaz; fakat insan kendi özgür iradesinin bir sonucu olarak asli bir kötülük mefhumu ile karşı karşıyadır. Bu kötülük, aksi halde insan ahlaki bir varlık olamayacağı ya da özgür olmayacağı için, alt edilebilir bir karaktere sahip olmalıdır. Ancak söz konusu bu kötülüğün insan üzerinde meydana getirdiği baskı ve yoldan sapma, insanın *en yüksek iyi*ye meydana getirmesinin önünde büyük bir engel oluşturmaktadır. Bu engel, insanın kendi çaba ve adanmışlığıyla kapatılamayacak kadar büyüktür ve bu noktada ilahi bir inayete ihtiyaç vardır.

Görüldüğü üzere, hem Scotus hem de Kant, insanın doğasında iki temel yatkınlık ya da eğilim olduğunu varsaymaktadır. Scotus'un *adalet ve menfaate eğilim* olarak adlandırdığı bu yatkınlıklar, Kant felsefesinde *iyi ve kötüye eğilim* olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki düşünür de, insanın ahlakın konusu olması gerektiğini düşünür ve insana sahip olduğu akıl ve özgür iradede dolayı sorumluluk yüklerler. Fakat bu noktada, her iki düşünür için de bir sorun ortaya çıkmaktadır. Scotus'a göre, insanın iradesinde bulunan adalet ve menfaat eğilimleri, *Düşüşün* bir sonucu olarak tersine dönmüştür. Bundan dolayı insan, kendinde iyi olanı ya da Kant'ın deyimiyle ahlak yasasına uygun olanı istemek yerine sırf menfaati için olanı istemeye başlamış ve bu da onu ahlakilikten günbegün daha da uzaklaştırmıştır. Scotus'a göre insan, asli günah sebebiyle, eğilimlerin yanlış bir sıralamasıyla doğar. Doğru sıralama adalet eğiliminin menfaate olan eğilimlere üstün olduğu bir sıralamadır. Fakat bu, menfaat eğiliminin kötü olduğu ya da hiçbir koşulda insanın bu eğilimini takip etmemesi gerektiği manasına gelmez. Daha ziyade insanın, menfaat eğilimini adalet eğiliminin izin verdiği ölçüde takip etmesi gerektiği manasına

gelir. Kant da aynı şekilde, insanın doğasında bir kötülük nüvesi olduğunu ama bunun insanın iyiliğe olan yatkınlığı ortadan kaldırmadığını, ilahi işbirliği ya da inayetle, kişilerin kötüye olan eğilimlerini, maksimlerine aldıkları ahlak yasasına uygun olmayan öğeleri terk ederek tekrar özlenen iyiliklerine kavuşabileceklerini düşünür. Hem Kant hem de Scotus'ta, kötü ve menfaate olan eğilim, iyi ya da adalete olan eğilime sahip olma noktasında kişilerin önünde, ilahi yardım olmaksızın aşılmaz bir engel olarak durmaktadır. Kişiler, özgür iradelerini kullanarak, kötü ve menfaat içerenin ne olduğunun farkına varabilirler. Çünkü ahlaki olarak sorumlu olabilmek her iki düşünürde de bunu gerektirir. Kant'a göre, kötünün ne olduğunun farkına varan özgür fail, kusursuz iyiliğe ilahi yardım olmaksızın sahip olamayacağını anlayıp, maksimlerinin zemini haline getirdiği kötü eğilimlerden uzaklaşıp ahlak yasasının gerekliliklerine tutundukça iyi bir insan olmaya başlayacak ve ilahi inayete matuf olacaktır. Scotus da aynı şekilde, kişinin kendinde iyi olan adalet eğilimine yönelip, sadece kendi menfaati için olandan uzaklaştıkça Tanrı'nın yardımının konusu olabileceğini düşünür. Görüldüğü üzere, her iki düşünür için de ilahi yardım ancak ve ancak, kişi kendini ilahi işbirliğine layık kılmak için harekete geçtiği an meydana gelmektedir.

KAYNAKÇA

- Anselm of Canterbury, *The Major Works*, içinde “On the Fall of the Devil” ve “De Concordia”, Ed. Brian Davies ve G.R. Evans, Oxford University Press, 1998.
- Aslantatar, Nesim, *John Duns Scotus’ta Tanrı ve Ahlak İlişkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015.
- Aydın, Mehmet S., *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlâk İlişkisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Boler, John, “Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXVIII, No: 1, (1993).
- Cross, Richard, *Great Medieval Thinkers: Duns Scotus*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Hare, John E., “Divine Command”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012).
- Hare, John E., “İlahi Buyruk Teorisi”, çev. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012).
- Hare, John E., *God and Morality: A Philosophical History*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Hare, John E., *God’s Call: Moral Realism, God’s Command and Human Autonomy*, Michigan: Wm. Eerdmans Publishing Co., 2001.
- Ingham, Mary Beth, “Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXXIV, No. 2, (2000).
- Ingham, Mary Beth; Mecthild Dreyer, *The Philosophical Vision Of John Duns Scotus*, Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2004.
- Kant, Immanuel, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, çev. Allan Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel, *Religion within the Boundaries of Bare Reason*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2009.
- Kenny, Anthony, *A New History of Western Philosophy: Medieval Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2010.
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Lee, Sukjae, “Scotus on the Will: The Rational Power and the Two Affections,” *Vivarium*, 36 (1998).
- Scotus, J. Duns, *On The Will and Morality*, çev. Allan B. Wolter; William A. Frank, Washington: The Catholic University of America Press, 1997.
- Scotus, J. Duns, *God and Creatures; The Quodlibetal Questions*, çev. ve ed. Felix Alluntis; Allan B. Wolter, Princeton University Press, 1975.
- Williams, Thomas, “How Scotus Separates Morality from Happiness”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXIX, no.3, (1995).
- Williams, Thomas, “From Metaethics to Action Theory”, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (Ed.Thomas Williams), Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ABSTRACT**A Comparison Between John Duns Scotus' *Affectio Iustitiae* and Kant's *Summum Bonum***

Although it would not be a hyperbolic claim to say that John Duns Scotus, one of the leading philosophers of medieval scholastic thought, influenced many of the successor thinkers with his subtle philosophical thinking, asserting that Scotus had a direct impact on Kant's moral philosophy and *summum bonum* which is the key concept to his philosophy can be a radical claim. Instead, it would be more accurate to say that Scotus influenced Kant through Francisco Suarez (1548-1617), Christian Wolff (1679-1754) and Christian August Crusius (1715-1775). In spite of the fact that John Duns Scotus and Immanuel Kant are philosophers of different periods and intellectual worlds, it can be thought that there are some similarities between the ethical thoughts of these two thinkers. These similarities emerge in the context of Kant's *summum bonum*, original sin and divine providence with Scotus's two inclinations, namely, inclination to justice (*affectio iustitiae*) and self interest (*affectio commodi*). Both thinkers assume that there are two basic tendencies of/in human nature. These tendencies, which Scotus describes as a tendency to justice and to interest, emerge as good and bad tendency in Kant's philosophy. Both Scotus and Kant think that human beings must be the subject of morality, and they also assume responsibility for the reason and free will that man is thought to have. By using their free will, human beings can realize what is bad and which includes interests. Thus they become worthy of divine dignity. This article will focus on and try to clarify the similarities and differences between Scotus's *affectio iustitiae* and Kant's *summum bonum*; *affectio commodi* as a power deviating human beings from the inclination for justice and compare all these with Kant's notion of original sin.

Keywords: Kant, Duns Scotus, Two Inclinations of the Will, Summum Bonum, Original Sin, Divine Providence.

I. YÜZYIL YAHUDİ TOPLUMUNUN BAKİRELİK VE MESİH İNANCI BAĞLAMINDA TARİHSEL İSA ÜZERİNE DİNİ PRAGMATİK BİR YAKLAŞIM

Dücan DEMİRTAŞ*

Öz

Hız. İsa'nın tarihsel kişiliği ve mesajının içeriği farklı teoloji ve inanç kaideleri içerisinde yorumcuların ilgi ve çağdaş kaygılarının bir ürünü olarak hatırlana gelmiştir. Bu ilgi bağı, erken dönem Hristiyan kiliseleri arasındaki teolojik aforizmaların bir parçası iken modern dönemlerde teist din adamları için inanca dair argümanların bilimsel bir tevil vasıtası olmuştur. Belki de bunun en net örneği yakın zamanda sıkça karşılaşılan Hız. Meryem'in bakire kalışı ve Hız. İsa'nın babasız doğumu gibi konuların çağdaş Kuran ve İncil yorumlarında makul, bilimsel izahat arayışlarıdır. Halbuki böylesi bir yaklaşım sadece ele alınan kişinin tarihselliğini çağdaş bir kaygıyla bağdaştırmakla kalmaz aynı zamanda Eski Ahit ve Roma kültür-inanç havzası etrafında Hız. İsa'nın kişiliği üzerinde toplanan mitsel karakterini göz ardı etmemize de sebebiyet verir. Öyle görülüyor ki Hız. İsa'nın tarihsel kişiliği ve mesajının içeriği Eski Ahit eskatolojisi, 1. yüzyıl Yahuda topraklarında şiddetlenen isyan hareketleri ve Helen kültürünün popüler Yahudi inançları üzerindeki tesirinden bağımsız anlaşılamaz. Bu çalışma boyunca bakirelik fenomeninin farklı toplumlardaki muadillerini kısaca sıralayarak işlevlerini ortaya koymaya çalıştık. Yine babasız doğum ve bakire anne motifinin 1. yüzyıl Yahudi eskatolojisiyle ne denli iç içe geçtiğini ve kurtarıcı kral Mesih inancının bir parçasına dönüştüğünü göstermeyi hedefledik. Nihayetindeyse Hız. İsa'nın tarihsel karakterinin açık bir maksatlılık güdülerek bu mitsel kimlikle bağdaştığını örnekleriyle sunduktan sonra Kuran'da geçen Hız. Meryem ve Hız. İsa pasajlarına dair dini pragmatik bir yorumda bulunduk.

Anahtar Kelimeler: Tarihsel İsa, Mesih, Bakirelik, Ana Tanrıça, Yahudi Toplumu.

Giriş

Aynı anda birden fazla dini geleneğin içerisinde yer etmesi sebebiyle Hız. İsa'nın tarihsel yaşantısı ve 1. yüzyıl Yahudi toplumunun durumu ihtilafli bir konu başlığı olagelmıştır. Zira bahsi konu olan kişi ve serüveni, tarihsel gerçeklikten ziyade farklı dinlerin teolojilerinin içerisinde spekülasyon ve inanç ve kültür kaideleriyle belirli bir maksatlılık güdülerek gündemde tutulmuştur. Bu maksatlılık umduğumuzdan çok daha geniş bir literatürü kapsar ve her teolojinin içerisinde kendisine zamanın koşullarına göre meşru bir yer bulur; yani İsa'nın nasıl hatırlandığı her zaman niçin hatırlandığı sorusuyla beraber anılagelmıştır. Bu yüzden Arius'un 4. yüzyılda "Oğul yaratılmış bir varlıktır" (poiema) doktrini ile söz gelimi Hız. İsa'nın bilimsel olarak dünyaya gelmesini Hız. Meryem'in "hermafrodit" doğasıyla ilişkilendiren modern İncil ve Kuran yorumları¹ benzer bir noktada

¹ Zeki Bayraktar, "Potential Autofertility in True Hermaphrodites," *The Journal of Maternal-Fetal and Neonatal Medicine* 31/4 (2018):542-547; Giuseppe Benagiano, Bruno Dallapiccola, "Can modern Biology Interpret the Mystery of the Birth of Christ?," *The Journal of Maternal-Fetal and Neonatal Medicine* 28/2 (2014):240-244; M. Kemal Irmak, "Theoretical Postulation of the Embryological Basis of the Virgin Birth and Role of Embryonic Stem Cells Localized Out of the Embryo," ed. Niranjana Bhattacharya and Phillip G. Stubblefield, *Human Fetal Growth and Development* içerisinde, (Cham:

birleşirler. Bu nokta, ele alınan kişi ve metin kadar onu ele alan kişilerin anlama çabalarının da tarihsel bir fenomen olduğu ve bu fenomenin de yegâne bir unsura, çağdaş bağlamda muhatapların ilgi bağlarına dayandığı gerçeğidir.² Hz. İsa'nın tarihsel kişiliği ve doğası hakkında birbirleriyle içerik ve kapsam ilişkisi olmayan farklı zaman ve mekandaki yorumları bu şekilde tek bir kategoriye, inanç tasnifine dahil edebiliriz. Böylece ilk dönem Hristiyan mezhepleri arasındaki siyasi çekişme kadar modern çağda dini konu içeriklerini rasyonel izahat ve teville koyulma çabasının da arka planını görmüş oluruz. Her halükârda ele alınan kişi, Hz. İsa, yorumcunun gerçekliğinden ve ihtiyaçlarından bağımsız şekilde nesnel değerlendirilmediği gibi çağdaş konu içeriklerine de kayıtsız değildir. Bu makalede Hz. İsa'nın tarihsel gerçekliğini teolojinin ilgi alanı dışında inceledik; bu sayede 1. yüzyıl Yahuda'sının kültürel coğrafyasını kendi dinamikleri, özellikle tam da bu dönemde şiddetlenen Eski Ahit merkezli Yahudi eskatolojisi ile "mesih kral" beklentisi ve yine Roma dini kültür geleneğinin bir parçası olan "bakire ana tanrıça kültü"nün çağdaş Yahudi toplumu üzerindeki nüfuzu ile ele aldık. Bütün bu çabanın yegâne sebebi, doğumundan ölümüne değin Hz. İsa'nın şahsında toplanan alametlerin kendi tarihselliğindeki değerini ortaya koymak; ama daha da önemlisi dini metinlerde geçen mitsel karakterini modernist yorumların iptidailik ithamından ve köken merkezli dini araştırmaların sığılığında bağımsız ele almaktır.

Makale birbirini tamamlayan üç bölümden oluşmaktadır: Bakirelik ve Mesih inancı, 1.yüzyıl Yahuda topraklarının tarihsel bağlamı ve her ikisinin arasındaki ilişki üzerine dini pragmatik bir maksatlılığı güden yorumumuz. Elbette ilk iki konu başlığı çok geniş bir muhtevaya sahip; bu yüzden bu konu başlıklarını belirgin kılmak için okuyucunun ilgi bağını canlı tutacak örnekleri ön plana çıkarmaya çalıştık. Bakirelik ve mesih inancının fenomenolojik açıklamasından sonra farklı toplumlarda işlevleri benzer görülen inanç muadillerini sıralamaya çalıştık. Bunun ardından inancın kendi çağdaşları için tarihsel değer ve heyecanını ortaya koyabilmek adına 1. yüzyıl Yahudi toplumunun toplumsal, siyasi ve dini bağlamını kısaca göz önünde bulundurduk. Nihayetinde ise okuyucuya, farklı din veya mezheplerin çeşitlenen teolojik çıkarımlarında sürgit değişse de tarihsel İsa'nın karakter, kişilik ve alametleri vasıtasıyla mesajının kendi toplumunun kültürel bağlamından bağımsız ele alınamayacağını ortaya koymak istedik.

1. BAKİRELİK VE MESİH

Kadının üreticiliğinin ön plana çıktığı ana figürü, bereket ve bolluk olgularının insan zihninde yer etmeye başladığı toprak ile ilişkiye girilen yeni bir dönemin ürünüdür; çünkü tarım çalışması, cinsel birleşmeyle özdeşleştirilmiştir.³ Toprağın gök tarafından döllenip nihayetinde içindeki tohumu filizlendirerek ürün vermesi veya daha çok bitkilerin özelinde tabiatın her baharda yeniden canlanması ve ardından ölmesi sırf kadının rahminde görülen bir döngüye dair benzetmeyi insan zihninde makul kılmıştır. Bu benzetme toprak/tabiat ile kadın arasında kurulan ana olma yani doğurganlığı ve üreticiliği ifade etme ilişkisidir.⁴ Tabiat ve verimlik ilişkisi üzerinden kadın, hayatın

Springer, 2016) 223-229; M. Kemal Irmak, "Embryological Basis of the Virgin Birth of Jesus," *Journal of Experimental and Integrative Medicine* 2/4 (2014): 143-146.

² Wilfred Cantwell Smith, "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an," *International Journal of Middle East Studies* 11/4 (1980): 502.

³ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, çev: Ali Berktaş (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2003), 58.

⁴ Maksude Kurt Fidan, "Ana Tanrıçalardan Bakire Meryem'e Kadının Mitolojik Öyküsü," *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı IV*, 927-928.

yaratıcısı ve yok edicisi konumuna sahip olmuştur.⁵ Bu yüzden analık biyolojik gerçekliğin yanı sıra toplumsal bir arketipi de ifade eder. Kadın artık sürülmüş/sürülmemiş tarladır,⁶ kadın cinselliği ise tarım vasıtasıyla elde edilen kutsal bir statüye dönüşmüştür.⁷

Kadın rahmi, insanların varlıklarını devam ettirebilmeleri için içerisinde ürünün kök salması sonrasındaysa mahsulün bitmesi gereken toprak ile bir görüldüğü için, toprağın/tabiatın analık figürünü sıkça karşımıza çıkarmaktadır. Toprak/tabiat dışı bir karakterde, çevre tarafından döllen, edilgen bir doğaya sahip olarak görülür. Bu yüzden bereket ve bolluğun insanın somut düşünme biçimini yansıtan her formdaki karşılığı kadının genital bölgeleriyle sembolize edilmiştir.⁸ Gelgit olayı ve tohum ekme zamanı kadınların ay başı haliyle ilişkili görülmüş; yağmur ve hayvanların verimliliği Ay'ın sembollerine dönüşmüştür.⁹ Bu, ana tanrıça, toprak/tabiat ana ve bereket tanrıçalarının toplumun hayatında sıkça yer etmeye başladığı; tohumun filiz vermesi, ürünün olgunlaşması, yağmurun yağması, hayvanların besili olması vb. daha birçok unsurun artık insanın varlığını sürdürebilmesi için hayati olduğu bir dönemin başlangıcıyla ilişkilidir.¹⁰

Doğurganlığının, toplumun varlığını devam ettirebilmesi için sahibi olduğu öneme nispetle kadın, saygınlık ve otorite elde etmiştir.¹¹ Ana tanrıçanın rolü ise sırf üretimin sebep olduğu doğurganlık ve bereket karakteriyle sınırlı kalmayacaktır. Çoğu kez tanrılar panteonundaki karmaşık ilişkilerde bir şehrin koruyucu ilahı rolüne, cezalandırıcı veya mükafatlandırıcı bir karaktere sahip olarak bir tür kozmik analığa bürünecektir. Ay ile sembolize edilen *Bakire Artemis* yaşayan tüm şeylerin koruyucusudur. Hikmet ve sanatın tanrıçası *Athena* ise hem kahramanların hem de kendi ismiyle adlandırılan şehrin gözetleyicisidir.¹² Sümer-Akad mitolojisinde *İnanna* ve *İştär*, Ugarit'de ise *Anat* savaşçı ana tanrıçalardır.¹³

Kadının sırf cinsel yanıyla ortaya çıkartılan bu kimliği, ona toplum içinde yeni bir statü sağlamıştır. Üzerinde ekin ekilmemiş, mahsul biçilmemiş toprak, daha önce hiçbir cinsel ilişkiye girmemiş bekaretini koruyan kadınla özdeşleştirilir. Bakirelik, toprağın özelinde el değmemiş ve sürülmemişliği açığa çıkarmanın yanı sıra toplum nezdinde daha da fazlasıyla temizlik, saflık ve sadakati ifade edecektir. Kadın bekaretinin hem tarım öncesi hem de tarım ve toprak dışı birçok form ve işlevini bulmak mümkündür. Fakat burada bizim dikkat çekmek istediğimiz husus, tarımın yaygınlaşmasıyla ön plana çıkan ana tanrıça rolünün bakirelik üzerinden elde edeceği dini fonksiyon türüdür.

Bakirelik ilahi bir alamet olarak görülür. Cinsel kimliğini açığa çıkaracak olgunlaşma evresinden sonra evliliğe değin geçen süreçte doğal olarak addedilen bu bekaret durumu hiçbir

⁵ Jean Shinoda Bolen, *Goddesses in Everywoman: Powerful Archetypes in Women's Lives* (HarperCollins e-books), 20.

⁶ Mircea Eliade, *Dinler Tarihi: İbadet ve İnançların Morfolojisi* (Konya: Serhat Kitabevi, 2005), 307.

⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 58-59.

⁸ Bir Fin atasözü şöyle der: "Bakire kızların tarlaları, bedenleridir." Bkz Eliade, *Dinler Tarihi: inançlar ve ibadetlerin morfolojisi*, 307-9.

⁹ Eliade, *Dinler Tarihi: inançlar ve ibadetlerin morfolojisi*, 188.

¹⁰ Fidan, "Ana Tanrıçalardan Bakire Meryem'e Kadının Mitolojik Öyküsü," 927.

¹¹ Mehmet Ali Yolcu, "Babasız Gebelik Mitleri Bağlamında Türk Mitolojisinde Gök-Yer Dikotomisi ve Ana Tanrıça Kültünün İzleri," *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2014): 73.

¹² Bolen, *Goddesses in Everywoman: Powerful Archetypes in Women's Lives*, 16.

¹³ Rosemary Radford Ruether, *Goddess and the Divine Feminine* (London: University of California Press, 2005), 56.

zaman bitirilmiyorsa yani bir kadın evlilik yoluyla veya gayrimeşru bir cinsel ilişkiyle aynı zamanda hayat fonksiyonlarından biri olan cinselliğe karşı tepkisiz kalıyorsa bu ancak ilahi bir alametle izah edilebilir. Çünkü bu bir yönüyle kadının salt kendisiyle tanımlandığı cinsel kimliğin inkarıdır; başka bir yönüyle de kendi arzu ve isteklerine karşı zayıf bir kişiliğe sahip baştan çıkarıcı, ayartıcı kadın karakterinin zıddıdır. Toplumun beklenti ve normlarının ötesinde kadın, sadece kendi kendisine borçlu olduğu bir kişilik elde etmiş, diğer insanlardan bağımsız bir dünya var etmiştir.¹⁴

Bakireliğe yönelik ilahilik sıfatı gayritabii bir unsurla, koşulsuz iffet, namus ve sadakat ile tanımlanmıştır. Bakire bir kadın cinsel ilişkiye girmeyi reddetmekle sadece toplumun kendisine biçtiği kirli bir cinsel kimliği yadsımakla kalmıyor aynı zamanda kendisi için toplumda yeni bir statü yaratıyor demektir. Bu, kutsal bir otonomi ve özgürlük sembolüdür. İlahi nesebin sırf el değmemiş bedeni sebebiyle kendisinden soylanacağı kutsal ana statüsüdür. İlahi olanın meşruiyetini elde edecek her kimse, nesebini bekaretinden yani ilahi saflık, temizlik ve adanmışlığından herkesin emin olduğu bu kutsal ana'ya dayandırmalıdır. Zira, ancak hiç kimsenin el sürmediği bu iffetini adanmış kadın figürünün rahminde tutunacak kimse tanrıların soyundan gelebilir.¹⁵ Bu yüzden kutsal doğum için bakirelik önemli bir gerekliliktir.

Aslında mitolojilerde sıklıkla karşımıza çıkan bakire ana tanrıçalar çoğu hikayenin özne rolünü teşkil etmekten uzaktırlar. Onları anlatı içerisinde etkili yapan en önemli unsur bekaretlerini korudukları halde gerçekleştirdikleri kutsal doğumlardır. Burada özne, doğacak olan kahraman çocuktur. *Danae'nin, Zeus'un gönderdiği bir altın yağmurdan hamile kalması gibi*¹⁶ bakireyi dölleyecek ilahi güç her yerdedir: bir yaprak, yemiş yahut alınan nefes bile rahmi döllemek için yeterli görülür.¹⁷ Sürülmemiş bir toprak ve el değmemiş bir tabiatın evladı yani kirletici olarak görülecek cinsel münasebetten bağımsız olarak dünyaya gelen çocuk, bahşedilmiş bir kurtarıcı ve lider olarak tanımlanır.

Bakire ana tanrıçanın kutsal çocuğu, toplum içinde çok önemli bir rol üstlenir. Bu kutsal çocuk, insanların tattıkları acı ve kederi tıpkı onlar gibi hissederek çile ile büyür. İnsanların kurtuluşu için ölümü, tıpkı onların tecrübe ettiği gibi, eziyetli bir şekilde tecrübe eder ve yeniden dirilerek göğe, göksel babaya, yükselir.¹⁸ Bu kutsal çocuğun ölümü, kadim bir yanlışın, yozlaşmanın bir kefaleti olarak görülür. Yani ölümüyle yaşayan insanların kirinden toplumu arındırmış ve insanlığın yararına ölüm ritüelini paylaşan bir kral sıfatına bürünmüştür.¹⁹ Bu yüzden kurtarıcı beklentisi olan toplumlarda bakire bir kadından bir çocuğun doğması, esenlik ve mutluluğu barındıran yeni bir çağın başlangıcı olarak görülür.²⁰

*Dionysos, Osiris ve Aleion'u sürekli olarak göksel babalarına dua ederken görürüz.*²¹ Her biri tekrar dirilme süresince insanlardan uzaklaşsa da göğe yakınlaşmak için insanlığın kefaletini

¹⁴ Jennifer Larson, *Greek and Roman Sexualities: A Source Book* (London: Bloomsbury, 2012), 183.

¹⁵ Kürşat Haldun Akalın, "Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması," *İLTED* 45 (2016): 98-99.

¹⁶ Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi: Tanrının Maskeleri* (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 112.

¹⁷ Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 288-289.

¹⁸ Eliade, *Dinler Tarihi: inançlar ve ibadetlerin morfolojisi*, 134-135.

¹⁹ Marguerite Rigoglioso, *The Cult of Divine Birth in Ancient Greece* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 50.

²⁰ Yolcu, "Babasız Gebelik Mitleri Bağlamında Türk Mitolojisinde Gök-Yer Dikotomisi ve Ana Tanrıça Kültünün İzleri," 76.

²¹ Eliade, *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, 134-135.

ölümleriyle öderler.²² Tıpkı kurban olarak ölüp, yer altı dünyasına inen ve sonrasında yeniden dirilen *İştar*'ın oğlu gibi.²³ *Horus*'un bakire annesi tanrıça *İsis*, çoğu kez küçük oğlunu emziren kederli ana şeklinde tasvir edilir.²⁴ Oğlu için ağlayan benzer kederli tanrıça portrelerini *Kybele* ve *Attis*, *Inanna* ve *Dumizi*, *İştar* ve *Temmuz* arasında görmek mümkündür.²⁵

Fakat daha da ziyadesiyle, insanlığın acısını tadararak onlar gibi ölen bu kutsal çocuk (*mesih*), gök tanrının insanlardan soyutlanan karakteri karşısında somuta duyulan özlemi, tanrının insana yaklaştırılması rolünü oynar.²⁶ Bu, *dei otiosi*'in yerini *dei pluviosi*'ye bırakmasına, yani göğün ötelenen karakteri yerine insanla doğrudan ilgili birçok tanrının veya tanrıçanın ortaya çıkmasına yönelik arzudur. En önemli kişilik ise ana tanrıça ve ölüp yeniden dirilecek olan oğluna aittir.²⁷ Mecusi mitlerinde bu oğul, sevgiden yoksun göksel babanın hükmettiği bozuk düzene nüfuz eder; libidosu olmayandır, aydınlığı ve ilgiyi temsil eder.²⁸ Hristiyan teolojisinde de İsa, Tanrı adına gönderilen sevgili oğul olarak, Tanrı'nın insanlığı terk etmediği düşüncesini telkin eder. Bu yüzden İsa'ya iman, Tanrı'yla yeniden buluşmak anlamına gelir.²⁹

Bakire ana tanrıça, tanrılar panteonu içerisinde sürekli zaaf ve zayıflıkla tanımlanıp, cinsel ve fiziksel istismara uğrayan tanrıçalardan kendisini ayırt eden birçok özelliğe sahiptir. Asla kör oluncasına âşık olmaz; duygusal zaaf barındırmaz; istismara uğramaz ve kendi dünyasını oluşturur.³⁰ Cinsel olarak baştan çıkarılıp aşağılanamazlar çünkü güçlü ve dokunulmazlardır.³¹ Güzellik ve aşk tanrıçası *Aphrodit* ile onun Roma'daki muadili *Venüs*, çoğu kez tanrıların cinsel ve fiziksel saldırısına maruz kalır; aynı şekilde *Hera*, *Demeter* ve *Persephone* da benzer kaderleri paylaşırlar.³² Fakat bakire *Artemis*, *Athena* ve *Hestia* böylesi muamelelere maruz kalmazlar.³³

Ana tanrıçanın bekâretinin taklidinin ya da başka bir tanımla yeryüzüne indirilip somutlaştırılan kutsal bakireliğin kurumsallaştığı mekân ise mabetlerdir. Henüz çocuk yaşta mabede adanan kızlar, ömürlerinin sonuna değin tanrı ve tanrıçalarına yönelik sadakatlerinin bir ifadesi olarak her türlü cinsellikten uzak bir yaşantı sürerler. *Naditu*, inançları nedeniyle evlenmemeye yemin edip mabede adanan "ekilmemiş", ailenin en büyük bakire kızına antik Sümer'de verilen addı. Her bir bakire kız, şehirlerin koruyucusu olan erkek tanrılara adanır ve mabetlerin yanı başındaki dehlizlerde yaşarlardı.³⁴ Antik Yunan'da mabede adanan bakire kızlar şehrin koruyucusu ve kente adını veren bakire ana tanrıça *Athene*'e kendilerini sunarlardı. Yine antik Yunan'da evlenmeme ve bakirelik, mabette rahibelik ve tanrılarla nişanlanmak için vazgeçilmez bir gereklilikti.³⁵ Bu

²² Eliade, *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, 134-135.

²³ Fidan, "Ana Tanrıçalardan Bakire Meryem'e Kadının Mitolojik Öyküsü", 935.

²⁴ Akalın, "Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması", 94.

²⁵ Fidan, "Ana Tanrıçalardan Bakire Meryem'e Kadının Mitolojik Öyküsü", 935.

²⁶ Eliade, *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, 135.

²⁷ Eliade, *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, 127.

²⁸ George Frankl, *Batı Uygarlığı: Ütopya ve Trajedi*, çev: Yusuf Kaplan (İstanbul: Açılım Kitap, 2003), 97.

²⁹ Frankl, *Batı Uygarlığı: Ütopya ve Trajedi*, 96.

³⁰ Bolen, *Goddesses in Everywoman: Powerful Archetypes in Women's Lives*, 16.

³¹ Bolen, *Goddesses in Everywoman: Powerful Archetypes in Women's Lives*, 36.

³² Bolen, *Goddesses in Everywoman: Powerful Archetypes in Women's Lives*, 16-17.

³³ Bolen, *Goddesses in Everywoman: Powerful Archetypes in Women's Lives*, 16.

³⁴ Stephanie Lynn Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 23; Ruether, *Goddess and the Divine Feminine*, 44.

³⁵ Rigoglioso, *The Cult of Divine Birth in Ancient Greece*, 43.

dönemdeki rahibeler henüz ergenlik çağındaki kızlardan oluşurdu.³⁶ Roma'daki muadilleri ise 6 ila 10 yaşları arasındaki kızlardan seçilir, bakire ana tanrıça *Vesta*'ya adanır ve eğer bekaretlerini bozarlarsa ölümle cezalandırılırlardı.³⁷ Çünkü *Vesta*, iffet ve namusun simgesi olarak münzevi bir tapınak hayatını telkin ederdi.³⁸ Belki de istisna olarak Yahudi geleneğini görebiliriz: Yahudiler yalnızca erkek çocuklarını tanrıya adayabilirlerdi, kadının dini adağı ve yemini ise kısıtlandırılmıştı.³⁹ Daha çok Yunan ve Roma kültürünü yansıtan kadın, mabet ve rahipler arasındaki bu ilişki, Yahudi dini geleneğinde rastlanan bir tecrübe değildi.

2. I.YÜZYIL YAHUDA'SININ TARİHSEL ARKA PLANI

1.Yüzyıl ortalarına doğru Yahuda topraklarına baktığımızda dünyanın sonunun geldiği ve artık Davut krallığının yeniden tesis edileceği düşüncesinin Yahudilerin ekseriyeti tarafından paylaşıldığını görürüz. Her ne kadar siyasi ve ekonomik olarak farklı kesimlere ayrılmış olsalar da bu dönemde tüm Yahudilerin hayalini kurduğu şey, putperest Roma idaresinden kurtulmak ve Tanrı'nın vaat ettiği mukaddes beldeleri yeniden elde etmektir. Ayrıca kırsal kesimde yaşayan köylüler kadar şehirli tacirler, kahinler ve aristokratlar da *Selevkit* ve Roma idaresinin sebep olduğu ekonomik mahrumiyetin altında eziliyor; kutsalları kirletiliyor, dinleri aşağılanıyordu. MÖ. 2. yüzyılda *Selevkit* hakimiyetindeyken Kudüs, helenleştirilmeye çalışılmış; şehirde Grek oyunları oynatılmış ve bazı yarışlarda kasıtlı olarak çıplak atletler bulundurulmuştu. *IV. Antiyok* döneminde Süleyman Mabedi kapatılmış, sünnet olmak, Şabat kurallarına uymak ve Tora okumak yasaklanmış; kutsal mabet Zeus'a adanmış ve Greklerin ibadet törenlerine ayrılmıştı.⁴⁰ Yaklaşık 150 yıl sonra ise Roma himayesindeki *Herod'*un ani ölümüyle ortaya çıkan kargaşa ve isyanları bastırmak için iki lejyon birliği, Suriye valisi *Varus* önderliğinde bazı Yahudi kentlerini yok edip ahalisini köleleştirmiş, Süleyman tapınağında çıkan çatışmada sayısız Yahudi öldürmüştü ve mabedi ateşe vermişti.⁴¹

Roma yönetiminin koyduğu ağır vergilerin üzerine Yahudi dinini hor gören böylesi politikalar da eklenince Kudüs ve diğer Yahudi kentlerinin kırsal kesimlerinde bağımsızlık yanlısı birçok hareket ortaya çıkmıştı. Bunlar, kurulması an meselesi olan Davut krallığının müdavimleri, *Yehova'*nın dışında *Sezar* da dahil hiç kimseye efendi dememeye ant içmiş *zelot* denen direnişçi gruplardı.⁴² Ticaret yollarını, şehirden kırsala uzanan rotaları tutuyor, Romalı askerlere baskın yapıyor, suikastlar tertipliyor ve taşradaki ahaliyi Roma idaresine karşı direniş için örgütüyorlardı. Özellikle birçok üst düzey Romalı bürokrat ve işbirlikçilikle suçladıkları kahinleri öldüren *sicarii* adındaki suikastçıların namı yaygındı.⁴³ Fakat bu gruplar homojen bir yapıya sahip değildi; herhangi bir birlik ve kurumsallıktan da yoksundular.

³⁶ Rigoglioso, *The Cult of Divine Birth in Ancient Greece*, 46.

³⁷ Ariadne Staples, *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion* (London: Routledge, 1998), 132.

³⁸ Akalın, "Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması," 96.

³⁹ Miklós Köszeghy, "The Female Body in Israel and Judah before the Exile," *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments* içerisinde, ed. Géza G. Xeravits (Berlin: De Gruyter, 2015), 44.

⁴⁰ Dan and Lavinia Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, çev: Bilal Baş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 54.

⁴¹ Helen K. Bond, *The Historical Jesus* (London: T & T Clark, 2012), 60.

⁴² Josephus'un tasviri için bkz. Marc Borg, "The Currency of The Term 'Zealot'," *The Journal of Theological Studies* 22/2 (1971): 504-505.

⁴³ P. W. Barnett, "The Jewish Sign Prophets," ed. James D. G. Dunn ve Scot McKnight, *The Historical Jesus in Recent Research* içerisinde (Indiana: Eisenbrauns, 2005), 449.; Reza Aslan, *Zelot Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, çev: Nalan Tümay (İstanbul: Okuyan, 2014), 94-95.

Elbette ki böylesi anonim bir direnişin tek bir dayanağı vardı: Yahudilerin yeniden tesis edecekleri dünyevi saltanat ve özgürlük, sıkı sıkıya dini bir kurtuluş öğretisiyle ilişkiliydi. Bu öğretinin müdavimleri ise birbiriyle çekişmeli birçok Yahudi mezhebiydi. Yahudi dininin şariat ve ritüellerine bağlı kalan Ferisiler ve toplumdan uzaklaşmış şekilde şehir dışlarında kendi habitatlarını kurarak sıkı ahlaki öğretilerle örgütlenen Esseniler pasif dini direnişi temsil ediyorlardı. Siyasi mağlubiyetin toplumun ahlaki ve dini yozlaşmasından kaynaklandığını düşünen bu iki kesim, Kudüs mabedinin hizmetini ellerinde bulunduran ve Roma yönetimiyle iyi ilişkiler kurmuş Sadukiler'e muhaliftiler. Ferisiler, Tora'ya ve Yahudi dininin ritüellerine sıkı sıkıya bağlı olarak helenleşmeye karşı bir nevi milli bir Yahudi muhafazakarlığını temsil ediyorlardı. Bu yüzyılın Yahuda'sında neredeyse her köyde Ferisilerin halka Tevrat okudukları bir sinagog mevcuttu. Roma'nın ağırlığını daha da fazlasıyla hissettiklerinde kutsal kral Mesih'in devletinin özlemi içerisindeydiler. Esseniler ise dünyanın sonu olan bu karanlık çağda yıkım, mağlubiyet ve hor görülmenin yegane sebebinin toplumun ahlaki yozlaşmasına bağlıyor; bu yüzden kendilerini şehirli insanların dünyevileşmiş ve günaha batmış yaşantılarından korumak için dağlarda veya kırsal kesimlerde katı ahlaki kaidelerle örgütlenen münzevi bir yaşam alanı oluşturuyorlardı.

Bu pasif dini direnişlerin yanı sıra Roma idaresinin vergi ağırlığı altında ezilmiş ve daha şiddetli kurtuluş arzusuyla dolup taşan birçok grup da vardı. Fakat kurulmak istenen yeni düzen, Davut Krallığı, doğrudan dini bir temanın içeriği olduğu için silahlı direniş hareketleri, isyanlarını meşru zemine oturtacak dini grupların dillendirdiği çağdaş eskatolojik anlatıları ziyadesiyle kullanmışlardır. Bu yüzden, 1. yüzyıl Yahuda'sı peygamberlik, vaizlik ve mesihlik iddiasında bulunanların bölgesiydi.⁴⁴

İbrani dilinde Mesih, *yağ ile meshedilmiş* demektir. Bu dini tanım, tamamen dünyevi kurtarıcı olan bir kral, baş kahin veya peygamberi tasvir eder.⁴⁵ *Harun, Talut, Davut, Süleyman, Yehu, Yeşaya* ve *Elişa* gibi peygamber ve krallar yağ ile meshedilmiş, yani yönetme konusunda kendilerine ilahi bir görev tevdi edilmiştir.⁴⁶ Yeniden bu görevi üstlenecek kişi, ilahi alametleri kendisi üzerinde ispat etmesi gerekirdi. Beklenen Mesih'in alametleri konusunda ise her grubun kendi görüşleri vardı. Aslına bakılırsa hangi alameti tercih ettiğiniz nasıl bir mesih istediğinize bağlı olarak değişmekteydi.⁴⁷

En çok öne çıkan beklenti, Mesih'in bakire bir anneden olması ya da *Davut*'un soyundan gelmesiydi. Muhtemelen her iki alamet de çağdaş bir sorunun parçasıydılar; yani Roma ve yakın doğu inançlarındaki bakire ana tanrıça ve oğlu kültü, Yahudilerin kurtarıcı mesihiyle birleşmişti. Zira, yukarıda özetlendiği üzere bakire ana tanrıçanın oğlu, insanların zulüm ve işkence gördükleri bir vakitte onların acısını onlar gibi eziyet çekip öterek tecrübe eder ve kurtuluşu takdim için yeniden dirilir. Aynı zamanda bu oğul, yarattıklarına karşı ilgisiz olan *dei otiosi*'n, göksel babanın, ilgisini çekmenin bir ifadesiydi. Böylece el değmemiş, kutsal bir bakirenin karnından doğan Göğ'ün oğlu, unutilan insanlığa geri dönmüş; onların kurtuluş hissiyatını onlar gibi acı çekip öterek paylaşmıştır.

⁴⁴ Bond, *The Historical Jesus*, 66.; Aslan, *Zelot Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 29.

⁴⁵ Bond, *The Historical Jesus*, 62.

⁴⁶ Samuel 16/12-13; Samuel 9/16; Samuel 10/1; Samuel 5/3; Levililer 6/20; Krallar 1/45; Krallar 9/6; Mısır'dan Çıkış 29/6-7; Yeşaya 61/1-3; Krallar 19/15-16.

⁴⁷ Aslan, *Zelot Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 74.; Eski Ahit ve erken dönem Yahudiliğin Mesih tasvirleri açık şekilde birbirlerinden farklıydı. Bkz. Peter Stuhlmacher, "The Messianic Son of Man: Jesus' Claim to Deity," *The Historical Jesus in Recent Research* içerisinde, ed. James D. G. Dunn ve Scot McKnight (Indiana: Eisenbrauns, 2005), 330.

Bu kutsal ana ve oğul figürü, o dönemde yakın coğrafyalarda birçok örneği olan bir inançtı.⁴⁸ Yahudilerin dünyevi saltanatlarını yeniden tesis edecek beklenen Mesih krallarının bu kütten bağımsız olduğunu söyleyebilir miyiz? Pek tabi ki hayır. *Yehova*, halkından yüz çevirmiştir; çünkü,

Günah üstüne günah işlediler, Reddettiler yasamı, Kurallarına uymadılar, Yalancı putlar saptırdı onları, Atalarının da izlediği putlar.⁴⁹

İşte beklenen mesih, *Yehova* ile seçilmiş halkı arasında kopan bu bağı yeniden tesis edecektir.

Bu dönemde Yahudiler nezdinde eskatoloji, Kudüs ile tanımlanır. Kudüs'ün düşüşü, tanrının insanların, *İsrail'in*, düşüşüdür.⁵⁰ Bu yüzden Mesih'ten umulan tek ve en büyük icra, Tanrı'nın krallığını kurarak Kudüs'ü işgalden, Yahudileri esaretten kurtarmaktır; yani teoloji pratiğe döküldüğünde bu tek bir manaya geliyordu: Roma ile doğrudan savaşmak. Bu yüzden 1.yüzyılda "bu adam Mesih'tir!" ifadesinin karşılığı Roma yönetimi tarafından çarmıha gerilmektir.⁵¹ Bu dönemde yaftasına *titulus* takılan ve "*Yahudilerin kralı*" sıfatıyla idam edilen Mesih iddiasındaki birçok kişiye şahit olmak mümkündür. Örneğin, *Tevdas* adında peygamberlik iddiasında bulunan bir kişi, dört yüz müridiyle birlikte Ürdün nehrinin önünde suların yarılmasını umarken Roma askerleri tarafından öldürülmüş ve kellesi kurtarıcı beklentisi içindeki Kudüs ahalisine sergilenmişti.⁵² Nehrin önündeki bu bekleyiş muhtemelen Tanrı'nın Musa ve İsrailoğullarını Firavun'un elinden kurtarmasını canlandıran eskatolojik bir ümitti.⁵³ Mısır'dan gelen Mesihlik iddiasındaki bir Yahudi, *Yuşa'nın Yeriha* şehrinin duvarlarını yerle bir etmesi mucizesini taklit ederek *Zeytin Dağı'na* çıktı ve Kudüs'ün duvarlarını yok eden mucizesinde halkın kendisine eşlik etmesini istedi. Roma idarecisi *Felix* hızlı davranarak bu adamı ve rivayete göre kırk bin takipçisini bertaraf etti.⁵⁴ MÖ. 4 yılında *Athronges* adındaki yaşlı bir çoban başına bir taç geçirip kendisini beklenen Yahudi kralı olarak ilan ettiği için takipçileriyle birlikte öldürülmüştü. Yine *Samiriyeli* lakaplı biri kurtarıcılık iddiasından dolayı çarmıha gerilmişti. *Hezekiah*, *Peraealı Simun*, *Kokhba* oğlu *Simun* ve birçokları mesihlik söylemleri sebebiyle öldürülecektir. Benzer şekilde *Yahya*, bir *Esseni* ritüeli olan suya batırıp çıkarma ile,⁵⁵ insanları bu son çağın karanlığında günahlarından arındırıyor ve *kendisinden daha yüce olanın* gelişini müjdeliyordu.⁵⁶ Bu dahi Roma için yeterli bir tehditti ve *Herod'un* emriyle başı kesildi. Yine insanlara kurtuluş vaat eden bir vaizin, tıpkı Musa ve İsrailoğulları'nın *Sina* tecrübesinde olduğu gibi müritlerini

⁴⁸ Bir *Vesta* bakiresi olan *Rhea*, savaş tanrısı *Mars'tan* gebe kalacak ve diğer insanlardan üstün olan iki güzel oğlan çocuğu, *Romulus* ve *Remus'u*, dünyaya getirecekti. Tanrı baba ve insan anneden olma çocuk örneklerini arttırabiliriz: *Asclepius*, tanrı *Apollo* ve ölümlü *Coronis'in* çocuklarıydı; *Herkül*, tanrı *Zeus* ve insan *Alcmene'nin*; *Perseus*, yine *Zeus* ve ölümlü *Danae'nin*, *Aristaeus* ise tanrı *Apollo* ve *Cyrene'nin* evladıydı. Bkz. Charles H. Talbert, "Miraculous Conceptions and Births in Mediterranean Antiquity," *The Historical Jesus in Context* içerisinde, ed. Amy-Jill Levine (Princeton: Princeton University Press, 2006), 80-81.

⁴⁹ Amos, 2/4-5.

⁵⁰ Tıpkı Babil istilası sonrası "*Kemiklerimiz kurudu, umudumuz yok oldu, bittik*" (Hezeikel 37/11) denmesi gibi. Bkz. Donald E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament* (London: T & T Clark, 2006), 24.

⁵¹ Aslan, *Zelot Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 61, 69.

⁵² Bond, *The Historical Jesus*, 65.; Crag A. Evans, "Josephus on John the Baptist and Other Jewish Prophets of Deliverance," ed. Amy-Jill Levine, *The Historical Jesus in Context* içerisinde (Princeton: Princeton University Press, 2004), 58.

⁵³ Bond, *The Historical Jesus*, 66.

⁵⁴ Barnett, "The Jewish Sign Prophets", 450.; Aslan, *Zelot Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 96.

⁵⁵ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 341.; Aslan, *Zelot Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 129.

⁵⁶ Evans, "Josephus on John the Baptist and Other Jewish Prophets of Deliverance", 56.

bir çölde topladığı haberinin ardından *Porcius Festus*, büyük bir kitleye dönüşen bu topluluğu bertaraf etmek için üzerlerine bir ordu gönderecekti.⁵⁷ Kendisine inananlarla birlikte ıssız bir çöle çekilmek ve orada Tanrı'nın mucizesini beklemek bu yüzyılda Mesihlik iddiasında bulunanların sıkça tekrarladığı bir yöntemdi. Zira çöl, Yahudiler için sembolik bir anlamı barındırıyordu. İsrailoğulları çölde sınanmış, cezalandırılmış ve *Yehova* tarafından yeniden seçilmişlerdi.⁵⁸ Tanrı'nın krallığını kurma girişiminde bulunan bu insanlar Romalılar tarafından *Iestai*, haydut, diye adlandırılrsa da takipçileri tarafından kutsal kitaptaki peygamber ve krallarla birlikte anımsanmışlardı.

Bu tarihsel arka planı dikkate aldığımızda Meryem (as)'ın *bakireliği* ve İsa (as)'ın *mesihliği* çok şeyi ifade etmektedir. Yahudilerin ekseriyeti bir kurtarıcı beklentisi içerisindeydi. Peki sahte olanı gerçek olandan ayırt eden bir faktör var mıydı? Yahut aslında bu tür beklentilerin tümü mü sahteydi? Bakire bir kutsal anadan doğacak ve üzerinde tüm eski nebilerin sürekli bahsettiği belirtileri taşıyan beklenen mesih düşüncesinin çağdaş toplumu için hiçbir doğrulama ya da yanlışlama kriteri olmadığını hatırlayalım. Zira söz konusu olan şey ihtiyaca binaen var olan bir inançtır. Böylesine bir beklentiye hurafe, sapkınlık veya ilkelikle tanımlamak ise kaba bir modern önyargıdır ya da çağdaş normlarımızı geçmişi yargılamak için mutlak olarak addettiğimiz karşılık bulmayacak bir ithamdan ibarettir. Sahici olarak 'bir inancın' gerçekliğini anlamak istiyorsak, 'bir insanın' gerçekliğini göz önünde bulundurmalıyız; çünkü ancak kendi varlığına temas ettiğinde insan için bir inanç, hakikat haline gelir.

1. yüzyıl Yahuda'sında *mesih* inancının ciddi şekilde karşılık bulması, Yahudilerin birkaç yüzyıldır içlerinde bulundukları siyasi mağlubiyet, ekonomik mahrumiyet ve toplumsal istikrarsızlık gibi sürekli hale gelmiş olumsuz faktörlerle doğrudan ilişkili olmalıdır. Yaklaşık iki yüz yıldır bu topraklardaki tek gündem, Tanrı'nın krallığını yeniden tesis edecek bir kurtarıcıdır. Bu kurtarıcı aynı zamanda *Yehova*'nın, halkına yönelik bir ilgisidir; tıpkı Grek ve antik Mezopotamya kültürlerindeki bakireden olma oğulun, yarattıklarına karşı ilgisiz kalan Göksel babanın dikkatini çekmesi gibi. Bütün bunların, bahsi geçen tarihsel bağlam içerisinde herhangi birinin sözünü ve davranışını insanlar nezdinde tesirli kılan, sırf inanca ait birer önkoşul olduklarını varsayalım. O halde siyasi veya ekonomik sebeplerle mevcut Roma idaresine baş kaldıran her hareket aynı meşruiyet temeline ihtiyaç duyacaktır: bahsi geçen alametleri temin etmek ve insanların bu alametleri tasdik etmesini sağlamak. Yukarıda aktarıldığı gibi bu çağda Mesihlik iddiasında bulunanların çoğu *Musa*, *Harun*, *Yuşa*, *Davut*, *Süleyman* ve diğer nebilerin ya tecrübelerini taklit etmiş ya da aynı ilhamı taşıdıklarına dair kehanetleri öne sürmüşlerdir.

Peki İsa (as)'ın mesajını diğerlerinden ayırt eden ve çok daha tesirli yapan şey neydi? En önemli faktör, İsa (as)'ın henüz hiçbir söylemde bulunmadan hatta varlığı dahi ortada yokken muhatabının dikkatini çekecek ve ilgisizliğini inançsızlıkla bağdaştıracak önkoşulları şahsında toplamasıdır. İlk ön koşul İsa (as)'ın annesi Meryem (as)'dır.

Meryem, *Miriam*'dan gelme bir isimdi; Musa'nın kız kardeşi anlamına geliyor ve o dönemde çokça kullanılıyordu.⁵⁹ Meryem (as)'ın, İsa (as)'a hamileliğinden önceki yaşantısına dair kanonik

⁵⁷ Evans, "Josephus on John the Baptist and Other Jewish Prophets of Deliverance," 59.

⁵⁸ Ben F. Meyer, "The Judgment and Salvation of Israel," ed. James D. G. Dunn and Scot McKnight, *The Historical Jesus in Recent Research* içerisinde (Indiana: Eisenbrauns, 2005), 427.

⁵⁹ Craig A. Evans, *Encyclopedia of the Historical Jesus* (London: Routledge, 2008), 394.

addedilen İncillerde hakkında pek az şeye rastlanır ve tuhaf denilebilecek kadar Hristiyan geleneği içerisinde tarihsel kişiliği göz ardı edilmiştir. Fakat apokrif metinlerden bilgi sahibi olduğumuz kadarıyla Meryem (as), çocuk sahibi olamayan *Anna* ve *Yohakim*'in müjdelenmiş evladıdır. Babası, İbrahim'e yaşlılığında İshak'ın lütfedildiği gibi, kendisine de bir evlat vermesi için çöle çekilerek kırk gün boyunca Allah'a dua eder. Yine annesi de ihtiyarlığında Sara'nın rahmini bereketli kıldığı gibi, Allah'ın kendisine bir evlat lütfettiği takdirde onu mabede adayacağını söyler. Bir melek gelerek Allah'ın, duasını kabul ettiğini "senin soyun bütün dünyada anılacak" diyerek bildirir. Bu Eski Ahit'te geçtiği üzere İbrahim (as) anlatısının bir benzeridir: beklenen oğul *İshak*'ın Allah'a kurban edilmesi gibi beklenen *Meryem* de Allah'a adanmış ve henüz çocukluğunda mabede verilmiştir. Burada bir istisna söz konusudur. Zira yukarıda bahsedildiği üzere Yahudiler yalnız erkek çocuklarını Tanrı'ya adayabilir/mabede verebilirlerdi.⁶⁰ Muhtemelen Kuran'da aktarılan

Onu doğurunca- Allah onun ne doğurduğunu bilip dururken- şöyle dedi: 'Rabbim onu kız doğurdum; erkek kız gibi değildir. Ona Meryem adını veriyorum ve soyunu kovulmuş şeytanın şerrinden sana emanet ediyorum'⁶¹

ifadesi de Yahudiler tarafından paylaşılan ve Kuran'ın muhatapları tarafından da yabancı karşılanmayacak bu tarihsel tecrübeye atıf yapıyor olmalıdır.

Meryem (as)'ın mabette yetişmesi o dönemin insanları için iki anlama birden geliyor olabilir. Birincisi, Allah'ın bir lütfu olarak mucizevi şekilde ebeveynlerinin ihtiyarlığında dünyaya gelmiş bir kızın, toplumundaki kadınların hiçbir zaman elde edemeyeceği mukaddes bir mevki ile, Allah'ın mabedinde din hususunda bilgi sahibi olmakla şereflenmesidir. Diğer ise kamunun gözü önünde yetiştirildiği için iffet ve namusu konusunda hiç kimsenin kendisine dil uzatamayacak olmasıdır.⁶²

Rabbi de [mabede hizmet hususunda] Meryem'e hüsnükabul gösterdi; onu nadide bir çiçek gibi yetiştirdi. Zekeriya peygamberi de ona bakmakla görevlendirdi.⁶³

ayeti bu durumu özetlemektedir denilebilir.

İman zaviyesinden bakıldığında Allah'ın Meryem (as)'ı özel bir görev için hususi olarak seçip yetiştirdiği aşıkardır:

Vaktiyle melekler Meryem'e de şöyle demişlerdi: 'Ey Meryem! Allah seni seçkin kıldı; her türlü gınahtan uzak tuttu ve böylelikle diğer bütün kadınlardan üstün bir konuma yükseltti'.⁶⁴

Diğer yandan Meryem (as)'ın, toplumu içerisinde bakirelik vasıtasıyla elde ettiği alamet de ortadadır. Bu alamet, çağdaşı Yahudilerin gayet iyi bildikleri, eskatolojik söylemleriyle tanınmış İsraili nebilerin müjdeleri idi:

Dinleyin ey Davut'un torunları! ... Rabbin kendisi size bir belirti verecek: İşte kız gebe kalıp bir

⁶⁰ Köszeghy, "The Female Body in Israel and Judah before the Exile," 44.

⁶¹ Al-i İmran 3/36.

⁶² Ahmet Topkaya, *Tarihin Sonbaharı: Kültürden Dine Meryem ve İsa* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016), 156.

⁶³ Al-i İmran, 3/37.

⁶⁴ Al-i İmran, 3/42.

oğul doğuracak; adını İmmanuel koyacak.⁶⁵

O halde İsa (as)'ın doğumuna kadar geçen süre zarfında Meryem (as)'ın şahsında önemli işaretlerin toplandığını ve bütün bu belirtilerin toplumunun dini/kültürel ön koşullarını ziyadesiyle temin ettiğini söyleyebiliriz. İsa (as)'ın doğumunun Yahudiler nezdinde aşırı heyecan ve şevk veya kat'i inkar, küçümseme ve iftira ile karşılanması bu durumla ilgili olmalıdır. Zira beklenen kurtarıcı, eğer gerçekten Yahudi toplumunun peşinden gitmek için kuşaklardır dillendirdikleri alametler doğruysa, gelmiştir.

Eski Ahit'e göre İsrail'in koyunlarını toplayacak hikmet ve güzel ahlak sahibi Mesih, halkını günah ve kirden arındıracak; dünyevi esaretlerine son vererek hakkaniyetli bir krallık tesis edecektir. İsa (as) ise bu beklentiye karşılayan, Eski Ahit kadar çağdaşı Yahudilerin eskatolojik ümitlerini, davranış ve sözleriyle tatmin eden bir karakterdi.⁶⁶ Yeni bir din söyleminde bulunmuyor; eski nebilerin sözlerini tekrarlıyordu.⁶⁷ Mabede girip para bozucuların tezgahlarını dağıttıktan sonra tıpkı *Yeremya'nın* haykırdığı gibi haykırmıştı:

(Tevrat'ta) benim evime tüm insanların dua evi denecek diye yazılmamış mıydı? Ama siz burayı haydut inine çevirdiniz!.⁶⁸

Buradaki “dua evi” ifadesi *İşaya'*ya, “haydutlar ini” ifadesi ise *Yeremya'*ya aitti.⁶⁹ Bu tür pasajları okuyarak İsa (as) hem aynı vahiy geleneğine ait olduğunu gösteriyor hem de Yahudilerin ekseriyetinin paylaştığı kurtuluş özlemini şahsı üzerinde kişiselleştiriyordu. Fakat bütün bunlar İsa (as)'ın mesih olduğuna dair herkes için kesin deliller olarak görülmedi ya da yukarıda da ifade edildiği üzere hangi alametleri tercih ettiğiniz nasıl bir mesih beklediğiniz ile ilişkiliydi:

Bayramın son ve en önemli günü İsa ayağa kalktı, yüksek sesle şöyle dedi: ‘Bir kimse susamışsa bana gelsin, içsin. Daha önceki vahiylerde dendiği gibi, bana iman edenin ‘içinden diri su ırmakları akacaktır’. Halktan bazıları bu sözleri işitince, ‘Gerçekten beklediğimiz peygamber budur’ dediler. Bazıları da, ‘Bu Mesih'tir’ diyorlardı. Başkaları ise, ‘Olamaz! Mesih Celile'den mi gelecek?’ dediler. ‘Kutsal Yazı'da, ‘Mesih, Davut'un soyundan, Davut'un yaşadığı Beytlehem Kenti'nden gelecek’ denmemiş midir?’ Böylece İsa'dan dolayı halk arasında ayrılık doğdu”.⁷⁰

İsa (as)'ın şahsında ise birçokları için bir muammadan daha da fazlası vardı. 12 havarisi İsrail'in 12 boyunu temsil ediyor;⁷¹ *Esseniler* ise Meryem (as)'ın da ait olduğu Harun soyundan kahin bir mesihin gelişini bekliyorlardı.⁷² Halk nezdindeki en büyük belirti ise İsa (as)'ın, Yahudilerin Fısıh bayramında Kudüs'e giriş sahnesiydi. Fısıh bayramı, Mısır'dan çıkışı Süleyman mabedinde kutlayan

⁶⁵ İşaya, 17/3.

⁶⁶ Eski Ahit'teki peygamberlerin eskatolojik söylemleriyle İsa (as)'ın bazı karakter ve davranışlarının karşılaştırmaları için bkz. Stuhlmacher, “The Messianic Son of Man: Jesus' Claim to Deity”, 328.

⁶⁷ Caird, “Jesus and Jewish Nation,” ed. James D. G. Dunn ve Scot McKnight, *The Historical Jesus in Recent Research* içerisinde (Indiana: Eisenbrauns, 2005) 283.

⁶⁸ Markos, 11/17.

⁶⁹ Mahmut Aydın, “İsa'ya Ne Oldu?,” *Milel ve Nihal* 7/2 (2004): 56.

⁷⁰ Yuhanna, 7/37-43.

⁷¹ Caird, “Jesus and Jewish Nation,” 283.

⁷² Bond, *The Historical Jesus*, 63-64.

Yahudilerin en önemli günlerinden biriydi⁷³; ve böylesi vakitlerde kırsal kesimdeki ahalinin kurban ibadetlerini ve diğer ritüellerini tapınakta geçirmek için Kudüs'e gelmesiyle şehrin nüfusu bir milyona ulaşılıyordu. Aynı zamanda bu vakitler Yahudiler arasında birlik ve beraberlik hissiyatının Roma idaresine karşı ciddi tehdit oluşturduğu nadide ortamlardan biridir de; zira takriben 150 yıl önce bu bayramlarda 4 büyük isyan çıkmıştı.⁷⁴ Bu yüzden İsa (as)'ın şehre giriş zamanlaması manidardır.

İsa (as) böylesi bir vakitte kendisini kral nidalarıyla karşılayan yığınlar içinden geçerek eşeği üzerinde muzaffer bir kumandan gibi Kudüs'e girer. İnsanlar, "Hossana, Rabbin adına gelen kutludur! Atamız Davut'un gelen krallığı kutludur!" nidaları arasında onu karşılar.⁷⁵ Eşek ile şehre girmek ise Eski Ahit'te Mesih'ten beklenen bir davranıştır:

Ey Siyon kızı, sevinçle coş! Sevinç çığlıkları at, ey Yeruselam'ın kızı! İşte Kral'ın! O adil kurtarıcı ve alçakgönüllüdür. Eşeğe, evet sıpaya binmiş vaziyette sana geliyor!⁷⁶

Yine halk, üzerinden geçmesi için cübbelerini İsa (as)'ın önüne seriyordu. Bu da Yahudi geleneğinde krallara yapılan bir uygulamaydı.⁷⁷ İsa (as)'ın bu karşılamayı umduğu aşıkardı, zira şehre girmeden önce havarilerinden üzerine bineceği bir sıpa bulmalarını istemişti.⁷⁸ Hatta şehre girerken bir *Ferisi*, sevinç çığlıklarını bastırmasını istediğinde şöyle diyecektir: "Size şunu söyleyeyim, bunlar susacak olsa, taşlar bağıracaktır!"⁷⁹ Bütün bunlar açıkça İsa (as)'ın Mesihlik alamet ve belirtilerini kasıtlı şekilde üzerinde toplamasının bir gayesi olduğunu gösteriyordu:

Bu arada öğrencileri O'na, 'Öğretmenim, yemek ye!' diye rica ediyorlardı. Ama İsa, 'Benim, sizin bilmediğiniz bir yiyeceğim var' dedi. Öğrenciler birbirlerine, 'Acaba biri O'na yiyecek mi getirdi?' diye sordular. İsa, 'Benim yemeğim, beni gönderenin isteğini yerine getirmek ve O'nun işini tamamlamaktır' dedi.⁸⁰

İsa (as) bu davranışlarıyla Roma idaresinin olduğu kadar Yahudi din adamları *Sadukiler* ve *Ferisiler*'in de dikkatini çekmişti. İlk sınanma konusu Yahudi dini ve şeriatı hakkındaki yetkinliği idi:

Onların tartışmalarını dinleyen ve İsa'nın onlara güzel yanıt verdiğini gören bir din bilgini yaklaşıp O'na, 'Buyrukların en önemlisi hangisidir?' diye sordu. İsa şöyle karşılık verdi: 'En önemlisi şudur: 'Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dir.' Bunun üzerine o din bilgini 'Doğru söyledin öğretmenim' dedi, 'Tanrı tektir ve O'ndan başkası yoktur'.⁸¹

İsa (as) çocukları için hayret uyandıracak kadar Eski Ahit ve Yahudi şeriatı konusunda bilgindi; fakat din adamlarına dahil olmadığı gibi özellikle *Ferisileri* dinin özünden sapmakla suçluyor, ibadet ve ritüelleri kusursuz yerine getirmelerine karşın ahlak ve erdem yoksunu olmalarını yeriordu. Bir keresinde *Ferisiler* neden havarilerinin Yahudi töresine uygunsuz bir davranışta bulunduklarını

⁷³ Aydın, "İsa'ya Ne Oldu?," 51.

⁷⁴ Aydın, "İsa'ya Ne Oldu?," 66.

⁷⁵ Aydın, "İsa'ya Ne Oldu?," 49-51.

⁷⁶ Aydın, "İsa'ya Ne Oldu?," 56.

⁷⁷ Aslan, *Zelot Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 118.

⁷⁸ Luka, 19/29-30.

⁷⁹ Luka, 19/40.

⁸⁰ Yuhanna, 4/25-34.

⁸¹ Markos, 12/28-29.

sorduklarında İsa (as) şöyle cevap vermiştir:

Ya siz, neden töreniz uğruna Allah'ın buyruğunu çiğniyorsunuz?... Ey ikiyüzlüler! Yeşaya'nın sizinle ilgili şu peygamberlik sözü ne kadar yerindedir: 'Bu halk dudaklarıyla beni sayar, Ama yürekleri benden uzak. Bana boşuna taparlar. Çünkü öğrettikleri, sadece insan buyruklarıdır'. Kendi törenizi sürdürmek için Allah'ın buyruğunu bir kenara itmeyi ne de güzel beceriyorsunuz!⁸²

Diğer yandan bu iki mezhebin din adamlarının hem mabede hizmet hem de toplumu irşat vazifeleri sebebiyle hak iddia ettikleri ekonomik ve toplumsal ayrıcalıklar ve paraya yönelik tamahkarlıkları İsa (as) tarafından şiddetle yeriliyordu:

Hiçbir uşak iki efendiye kulluk edemez. Ya birinden nefret edip öbürünü sever, ya da birine bağlanıp öbürünü hor görür. Siz hem Allah'a, hem paraya kulluk edemezsiniz.⁸³

Ferisiler ve Sadukiler ise İsa (as)'dan halkın kendisi hakkındaki iddiasını ispat etmesini talep ediyorlardı:

Ferisiler'le Sadukiler İsa'nın yanına geldiler. O'nu denemek amacıyla kendilerine gökten bir belirti göstermesini istediler. İsa içten bir ah çekerek: 'Akşam, 'Gökyüzü kızıl olduğuna göre hava iyi olacak' dersiniz. Sabah, 'Bugün gök kızıl ve bulutlu, hava bozacak' dersiniz. Sizi ikiyüzlüler! Yeryüzünün ve gökyüzünün görünümünden bir anlam çıkarabiliyorsunuz da, şimdiki zamanın anlamını nasıl oluyor da çıkaramıyorsunuz? Kötü ve vefasız kuşak bir belirti istiyor! Ama ona Yunus'un belirtisinden başka bir belirti gösterilmeyecek.' Sonra İsa onları bırakıp gitti.⁸⁴

Bu diyalog, Yahudilerin mesih kralının alametlerini şahsında toplamasına rağmen İsa (as)'ın, kendisine inanmayanlara karşı sitemini ima ediyor gibi gözükmetedir. Fakat bu sitem başka ortamlarda daha şiddetli bir hal alıyordu. Çünkü Yahudi dini geleneğini temsil ettiğini söyleyen tarafların, *Ferisi ve Sadukilerin*, kurtarıcı, din adamı, peygamberlik ve vaizliğe dair ortaya attıkları dini önkoşullar İsa (as) tarafından da bizzat temin ediliyordu; o halde ya İsa (as) ya da diğerleri ortadan kalkmalıydı. Bir keresinde cinli bir hastayı iyileştirmiş ve halk "acaba bu Davut'un oğlu olabilir mi?" diye sorduğu sırada *Ferisiler*, İsa (as)'ı cinleri, cinlerin başı olan *Baalzevul* adındaki şeytan ile iş birliği yaparak kovmakla suçlamışlardı. İsa (as)'ın verdiği cevap ise çok önemlidir:

Eğer ben cinleri Baalzevul'un gücüyle kovuyorsam, sizin adamlarınız kimin gücüyle kovuyor?⁸⁵

Tıpkı Yahya (as)'ın *Ferisi ve Sadukilere* engerek soyu diye hitap etmesi gibi,⁸⁶ İsa (as) da öğrencilerine sık sık "Dikkatli olun, Ferisiler'in ve Sadukiler'in mayasından (öğretisinden) kaçının!"⁸⁷ diye telkinde bulunuyor ve onlara aynı sıfatı yakıştırıyordu. Birçok kez *Ferisiler*'in sadece ritüel ve şeriattan ibaret dindarlık yargılarını yeriyordu:

⁸² Matta, 15/3, 7-10.

⁸³ Luka, 16/13.

⁸⁴ Matta, 16/1-4; Markos, 8/11; Luka, 12/55-56.

⁸⁵ Matta, 12/27.

⁸⁶ Matta, 3/7.

⁸⁷ Markos, 8/14-21.

Din bilginleri ve Ferisiler Musa'nın kürsüsünde otururlar. Ağır ve taşınması güç yükleri bağlayıp başkalarının sırtına yüklerler, kendileriye bu yükleri taşımak için parmaklarını bile oynatmak istemezler. Yaptıklarının tümünü gösteriş için yaparlar. Örneğin, hamailerini büyük, giysilerinin püsküllerini uzun yaparlar. Şölenlerde başköşeye, havralarda en seçkin yerlere kurulmaya bayılırlar. Meydanlarda selamlanmaktan ve insanların kendilerini 'Rabbî' (hoca) diye çağırmasından zevk duyarlar. Kimse sizi 'Rabbî' diye çağırmasın. Çünkü sizin tek öğretmeniniz var ve hepiniz kardeşsiniz. Kimse sizi 'Önder' diye çağırmasın. Çünkü tek önderiniz var, O da Mesih'tir. Aranızda en üstün olan, ötekilerin hizmetkârı olsun. Kendini yücelten alçaltılacak, kendini alçaltan yüceltilecektir. Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Tek bir kişiyi dininize döndürmek için denizleri, kıtaları dolaşırsınız. Dininize döneni de kendinizden iki kat cehennemlik yaparsınız. Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Siz nanenin, dereotunun ve kimyonun ondalığını verirsiniz de, Kutsal Yasa'nın daha önemli konularını -adaleti, merhameti, sadakati- ihmal edersiniz. Ondalık vermeyi ihmal etmeden asıl bunları yerine getirmeniz gerekirdi. Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Bardağın ve çanağın dışını temizlersiniz, oysa bunların içi açgözlülük ve taşkınlıkla doludur. Ey kör Ferisi! Sen önce bardağın ve çanağın içini temizle ki, dıştan da temiz olsunlar. Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Siz dıştan güzel görünen, ama içi ölü kemikleri ve her türlü pislikle dolu badanalı mezarlara benzersiniz. Dıştan insanlara doğru görünürsünüz, ama içte ikiyüzlülük ve kötülükle dolusunuz. Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Peygamberlerin mezarlarını yapar, doğru kişilerin anıtlarını donatırsınız. 'Atalarımızın yaşadığı günlerde yaşasaydık, onlarla birlikte peygamberlerin kanına girmedik' diyorsunuz. Böylece, peygamberleri öldürenlerin torunları olduğunuza kendiniz tanıklık ediyorsunuz. Haydi, atalarınızın başlattığı işi bitirin! Sizi yılanlar, engerekler soyu! Cehennem cezasından nasıl kaçacaksınız?⁸⁸

İsa (as), kendisini bir kategoriye dahil edip bertaraf etmek isteyenlerin kasıtlı sorularını ya karşılıksız bırakıyor ya da bekledikleri cevabı vermiyordu. Örneğin bir *Ferisi* tarafından kendisine, *Sezar'a* verilen verginin hükmü hakkında sorulan soru üzerine "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin" diye karşılık vermişti:

Bunun üzerine Ferisiler çıkıp gittiler. İsa'yı, kendi söyleyeceği sözlerle tuzağa düşürmek amacıyla düzen kurdular. Hirodes yanlılarıyla birlikte gönderdikleri kendi öğrencileri İsa'ya gelip, 'Öğretmenimiz' dediler, 'Senin dürüst biri olduğunu, Allah yolunu dürüstçe öğrettiğini, kimseyi kayırmadığını biliyoruz. Çünkü insanlar arasında ayırım yapmazsın. Peki, söyle bize, sence Sezar'a vergi vermek Kutsal Yasa'ya uygun mu, değil mi? İsa onların kötü niyetlerini bildiğinden, 'Ey ikiyüzlüler!' dedi. 'Beni neden deniyorsunuz?'.⁸⁹

Bu soru açıkça İsa (as)'ın o dönemde yaygın olan kırsal *zelot* direnişinin bir parçası olup olmadığına yönelik bir imayı barındırıyordu. Zira, *zelotların* en katı kaideleri Roma'ya vergi vermemeleriydi.⁹⁰ Bu sözünü, İsa (as)'ın silahlı bir direnişe sıcak bakmadığını yahut *zelotların* Roma'yı *Yahuda'dan* kovmalarına yönelik gayelerini paylaştığı imasını çıkarmak mümkündür. Fakat her iki yorumda da ortak olan nokta, İsa (as)'ın, kişiliği üzerinden aktarılan mesajının muhataplarına ulaşabilmesi için açıkça kendisini bu dönemde sıkça yapılan siyasi kategorilerden ayrı tuttuğudur.

⁸⁸ Matta, 23/1-33.

⁸⁹ Matta, 22/15-18.

⁹⁰ Aslan, *Zelot Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 120.

Mesih'in kuracağı krallığın alametlerini herkesin tasdik edeceği şekilde şahsında açığa çıkarmak zaten kafi derecede siyasi bir tutum olmalıdır. Bu yüzden İsa (as)'a yönelik yapılan yegane suçlama, Mesihlik, aslında bir itiraftan başka bir şey değildir.

İsa (as)'ın, Kudüs'ün insanla dolup taşıdığı mukaddes bayram gününde 12 havarisiyle birlikte şehre girmesi ve Süleyman mabedini temizlemesi Yahudi haham ve din adamları tarafından da bilinen peygambervari bir davranıştı. Zira İsa (as), mabedin kutsallığını tanıyor fakat amacından saptırıldığını söyleyerek hakiki işlevi hakkında beyanlarda bulunuyordu. Bu, yağ ve kurban yardımlarıyla zenginleşen ve bayramlarda kurban alım satım ve para çevirme işinden ziyadesiyle gelir elde eden din adamlarının tahammül edemeyeceği bir durumdu. Bunun yanı sıra birçok din adamı İsa (as)'a iman etmiş fakat havra dışı kalma korkusuyla inançlarını gizliyorlardı.⁹¹ Bu yüzden İsa (as) ilk önce hahamlar daha sonra Roma idaresi tarafından siyasi gerekçelerle mahkûm edilecektir.

SONUÇ

İsa (as)'ın karakter, kişilik ve misyonunu kendi tarihselliğinden bağımsız ele alabilir miyiz? Eğer bu soruya verilecek cevap pek tabi ki hayır ise o halde 1. yüzyıl *Yahuda*'sında beklenen kurtarıcı Mesih alametlerini taşıdığı doğumu, yaşantısı ve ölümü hakkındaki tüm bilgileri kasıtlı bir muamma içerisinde bırakmak zorunda olduğumuzu kabul etmeliyiz. Gerçekte Meryem (as)'ın bakireliğini koruduğu halde bir mucize olarak İsa (as)'ı dünyaya getirip getiremeyeceği veyahut Allah'ın böyle bir mucizeyi gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceğine dair sorular tamamen konu ve maksat dışı olmalıdır. Meryem (as)'a koca, İsa (as)'a ise baba bulma gayreti, yukarıda bahsi geçen tarihsellikte hiçbir kıymeti olmayan, ancak çağdaş bilimsel yargıların eleştiri konusu olduğunda hatırlanan bir içeriktir. Eğer böylesi bir tutumda ısrarlı olacaksak yani İsa (as)'ın Mesih kişiliğini 1. yüzyıl *Yahuda*'sının bağlamından bağımsız ele alacaksak, doğumu ve ölümü hakkındaki modern değerlendirmeler yerine klasik olarak ifade edilen Allah'ın akıl sır ermez takdiri ve mucizesi şeklindeki yorumları kabul etmek daha gerçekçi olacaktır. Zira, Meryem (as)'ın İsa (as)'ı dünyaya getirişini makul bir temele oturtmak için ortaya atılan varsayımların yegâne gayesi, onun kendi tarihselliğinde muhatapları için çok şey ifade eden mitsel kişiliğini bilimsel olarak meşru addedilecek rasyonel bir zemine dayandırma girişimi gibi gözükmemektedir. Bunun yerine denilebilir ki İsa (as), çağdaş olan toplumunun bir kurtarıcıya dair sahip olduğu tüm inanç ön koşullarını yerine getirecek olağanüstü bir kişiliğe kasıtlı şekilde bürünmüş vaziyettedir. Zira, bu yüzyılda Yahudi toplumunun mesihe dair inancı, sahici bir ihtiyaca yöneliktir ve inancın otantiklik/gerçeklik/ orijinallik/ilahilik kriteri onu var olmaya zorlayan işlev ve gereklilikten bağımsız değerlendirilmemelidir. Hz. İsa'nın doğumundan ölümüne değin sır kalan doğası hem çağdaş Yahudilerin hem de kendisinden sonra bütün bir Roma kültürel coğrafyasının hazır bulunmuşlukla sahip oldukları inanç kodlarına doğrudan hitap etmektedir. Eğer Yahudi toplumunun mesihe dair beklentisi gerçek ise, onun farklı gruplar tarafından tarif ve tasvir edilen karakterine uygun olan kişi, İsa (as), gelmiştir. Annesi, Meryem (as), Yahudi dini geleneğinin katı tutumuna rağmen istisnai olarak mukaddes Süleyman Mabedi'ne adanmış ve iffetinden herkesin emin olduğu şekilde kamuoyu önünde büyümüştür. Hz. Meryem'in, İsa (as)'ı dünyaya getirip toplumunun önüne çıktığında susma orucu tutması da benzer bir noktaya işaret ediyor olmalıdır: doğacak olan çocuğun olağanüstü/ilahi mesih karakterinin temin edilmesi. Biyolojik olarak böyle bir doğumun olup olmayacağı inancın kapsam ve ilgisinin dışında

⁹¹ Yuhanna 12/42.

değerlendirilmelidir; zira bahsi geçen durumdaki ilahilik ve kutsallık ölçütü pozitif ispat ve rasyonel izahlar değil, hakikilik değeri muhataba göre kıymetlenen hazır bulunmuşluklardır. Bu inançları ilkel, komik ve gülünç olarak görmek kabaca bir anakronizm olmalıdır. Bu yüzden İsa (as)'ın mitsel muamma kişiliği, kendisinden sonra farklı Hristiyan mezhepleri ve dinlerde teolojinin konu başlığı içerisinde spekülâtif şekilde yorumlansa da çağdaşları için gayet ciddi toplumsal bir beklentiye hitap eder ve büyük bir heyecanı barındırır.

KAYNAKÇA

- Akalın, Kürşat Haldun. "Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması". *İLTED* 45 (2016): 81-107.
- Aslan, Reza. *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*. Çeviren Nalan Tümay. İstanbul: Okuyan, 2014.
- Aydın, Mahmut. "İsa'ya Ne Oldu?". *Milel ve Nihal* 7/2 (2004): 95-125.
- Barnett, P. W. "The Jewish Sign Prophets". *The Historical Jesus in Recent Research* içinde, ed. James D. G. Dunn ve Scot McKnight, 444-462. Indiana: Eisenbrauns, 2005.
- Bayraktar, Zeki. "Potential Autofertility in True Hermaphrodites". *The Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine* 31/4 (2018): 542-547.
- Benagiano, Giuseppe ve Bruno Dallapiccola. "Can Modern Biology Interpret the Mystery of the Birth of Christ?". *The Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine* 28/2 (2014): 240-244.
- Bolen, Jean Shinoda. *Goddesses in Everywoman: Powerful Archetypes in Woman's Lives*. HarperCollinsebooks, e-book.
- Bond, Helen K. *The Historical Jesus*. London: T and T Clark, 2012.
- Borg, Marc. "The Currency of The Term 'Zealot'". *The Journal of Theological Studies* 22/2 (1971): 504-512.
- Budin, Stephanie Lynn. *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Campbell, Joseph. *Batı Mitolojisi: Tanrının Maskeleri*. Çeviren Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- . *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Cohn-Sherbok, Dan ve Lavinia. *Yahudiliğin Kısa Tarihi*. Çeviren Bilal Baş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi: inançlar ve ibadetlerin morfolojisi*. Çeviren Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi, 2005.
- . *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. İstanbul: Kabaalçı, 2003.
- Evans, Craig A. *Encyclopedia of the Historical Jesus*. London: Routledge, 2008.
- Evans, Craig A. "Josephus on John the Baptist and Other Jewish Prophets of Deliverance". *The Historical Jesus in Context* içinde, ed. Amy-Jill Levine, 55-63. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Fidan, Maksude Kurt. "Ana Tanrıçalardan Bakire Meryem'e Kadının Mitolojik Öyküsü". *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı IV* 927-944.
- Frankl, George. *Batı Uygarlığı: Ütopya ve Trajedi*. Çeviren Yusuf Kaplan. İstanbul: Açılım Kitap, 2003.
- Gowan, Donald E. *Eschatology in the Old Testament*. London: T & T Clark, 2006.
- Irmak, M. Kemal. "Embryological basis of the virgin birth of Jesus." *Journal of Experimental and Integrative Medicine* 2/4 (2014): 143-146.
- Irmak, M. Kemal. "Theoretical Postulation of the Embryological Basis of the Virgin Birth and Role of Embryonic Stem Cells Localized Out of the Embryo." *Human Fetal Growth and Development* içinde, ed. Niranjana Bhattacharya ve Phillip G. Stubblefield, 223-229. Cham: Springer, 2016.
- Larson, Jennifer. *Greek and Roman Sexualities: A Source Book*. London: Bloomsbury, 2012.
- Meyer, Ben F. "The Judgment and Salvation of Israel." *The Historical Jesus in Recent Research* içinde, ed. James D. G. Dunn ve Scot McKnight, 426-444. Indiana: Eisenbrauns, 2005.
- Miklós Kószegehy, "The Female Body in Israel and Judah before the Exile." *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments* içinde, ed. Géza G. Xeravits, 43-54. Berlin: De Gruyter, 2015.

Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Rigoglioso, Marguerite. *The Cult of Divine Birth in Ancient Greece*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Ruether, Rosemary Radford. *Goddess and the Divine Feminine*. London: University of California Press, 2005.

Smith, Wilfred Cantwell. "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation." *International Journal of Middle East Studies* 11/4 (1980): 487-505.

Staples, Ariadne. *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion*. London: Routledge, 1998.

Stuhlmacher, Peter. "The Messianic Son of Man: Jesus' Claim to Deity." *The Historical Jesus in Recent Research* içinde, ed. James D. G. Dunn ve Scot McKnight, 325-347. Indiana: Eisenbrauns, 2005.

Talbert, Charles H. "Miraculous Conceptions and Births in Mediterranean Antiquity." *The Historical Jesus in Context* içinde, ed. Amy-Jill Levine, 161-170. Princeton: Princeton University Press, 2004.

Topkaya, Ahmet. *Tarihin Sonbaharı: Kültürden Dine Meryem ve İsa*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016.

Yolcu, Mehmet Ali. "Babasız Gebelik Mitleri Bağlamında Türk Mitolojisinde Gök-Yer Dikotomisi ve Ana Tanrıça Kültürünün İzleri." *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2014): 70-92.

ABSTRACT**A Religiously Pragmatic Approach to Historical Jesus in the Context of the 1th Century Beliefs of the Jews on Virginity and Messiah**

Historical Jesus and his mythical character are the controversial issues, which is because the topics have been considered by the contemporary concerns of the interpreters. The political conflicts among the early Christian churches on the nature of him, which were directed by the state making processes in the medieval Europe and the Roman Empire, affected the content of the debate and the issue of how to approach his mythical character and his miraculous life in order to truly understand his message. The latter depends on the more relevant argumentation of the scientific religion of the 20th century, aiming to discredit the idea of the groundless contradiction between religion and natural sciences, which led them to provide strong interpretation on his mythical character that began with his birth through the scientific explanations. It can be possible to find the several examples among the Christian and Muslim theologians that make systematic considerations of such an explanation through the passages of the Holy books, Quran and the Bible. However, looking at the two approaches mainly based on the contemporary concerns of the interpreters, the historical context of Jesus in the first century cultural geography of the region seems to be ignored. We assume that, without the eschatology of the Old Testament and the religious syncretism in the eastern part of the Roman Empire, understanding the myth of virgin birth and miraculous character of the expected Jewish King, the Messiah, is problematic as well as directed by the out of contextual materials. The Seleucid and the following Roman rule over the region led the Jewish population to have militarily mobilized identity, basing the idea of the resurrection of the kingdom of David, about which the ongoing prophecies of the prophets in the recent centuries had been very popular in the Jewish society. The idea disclosed the very fundamental requirement of fighting against the Roman rule in order to realize the word of the God for his chosen people in the earth, and was experienced by the several failed attempts that caused the very harsh reactions of the empire. Such a mobilized identity of the Jews, scattered in the countryside and inflamed through the different sectarian groups, led the radicalization of the belief on the expected Jewish king, the Messiah, which was later combined with the beliefs on the virgin goddess and her savior baby, the son of the Heaven. Eschatological narratives of the Old Testament, described mostly with the fall of the Jerusalem, and such a religious syncretism were the main components shaping the political activities of different groups, which also provided them with the public legitimation, especially in the countryside. Jesus, gathering mostly the essential parts of the prophecies upon himself, appeared as a political figure in the Jewish society with his character. His miraculous birth and portents that the Jewish society in the first century wondered proves his religiously legitimated mission. In this short paper, we try to approach to historical Jesus, without depending our contemporary concerns, by interpreting his mythical character in the first century cultural geography of the region. By doing so, considered the phenomenological function of the virgin birth, showing the same experiences in the different religions and societies, we focus on the social effects of parallel mythical conceptions on the Jewish religious mind, Therefore, hoping to take a chance to contextualize an actual value of a popular belief in the process of political mobilization.

Keywords: Historical Jesus, Messiah, Virginity, Goddess, Jewish Society.

KİTÂBİYAT



BOOK REVIEWS

S. FREDERİCK STARR, KAYIP AYDINLANMA: ARAP FETİHLERİNDEN TİMUR'A ORTA ASYA'NIN ALTIN ÇAĞI, ÇEV. YUSUF SELMAN İNANÇ, İSTANBUL - KRONİK KİTAP 2019

Muammer İSKENDEROĞLU*

İnsanlık tarihinin değişik dönemlerinde dünyanın diğer coğrafyalarıyla kıyaslandığında bazen bir coğrafyanın bilim, kültür ve sanat alanlarında bariz bir şekilde öne çıkmış olduğunu görebiliriz. Bu coğrafyaların hangi şartlar altında yükselip çöktüklerini öğrenmenin, gelecek adına hangi coğrafyaların umut verici olduğuna dair sağlıklı bir öngöründe bulunmak açısından kıymeti aşîkârdır. Bir coğrafyanın bütün yönleriyle yükselişi ve çöküşü nasıl anlatılabilir? S. Frederick Starr, her ne kadar kitabının girişinde mütevazilik gösterse de Büyük Orta Asya'nın parlak asırlarını geçmişine ve Avrupa'nın aynı asırlardaki durumuna da atıflarla büyük bir başarıyla anlatıyor. Bu tarz bir yaklaşım benzer coğrafyalar ile ilgili eser yazmayı düşünenler için iyi bir model sunuyor.

On beş bölümden oluşan eserin her bir bölümünde Starr, aslında müstakil bir kitapta ele alınmaya değer bir konuyu inceliyor. İlk üç bölümde Orta Asya coğrafyasının merkezi konumunu, fiziksel, dinsel ve kültürel arka planını veren yazar, dördüncü bölümde Arap fetihleriyle Orta Asya'nın tarihinin yeni dönemine giriş yapıyor. Takip eden bölümlerde ise Orta Asya kültürünün gerek Abbasilerin merkezi Bağdat'ta gerekse Abbasilerin zayıflaması sonrası bölgeye hâkim olan devletler döneminde diğer kültür merkezlerindeki serüvenini akıcı bir üslupla tasvir ediyor. Bu yazımda bütün bu bölümlerle ilgili detaylı bir tasvir ve değerlendirme imkânım olmadığından özellikle dikkatimi çeken hususları paylaşmakla yetineceğim.

Eserinin önsözünde Starr bazı çevrelerin iki asırdır Doğu ve İslam üzerine çalışma yapan Batı ve Rus araştırmacıları 'Oryantalist' olmakla suçladıklarına dikkat çekerek şu gerçeğe vurgu yapıyor: Bu araştırmacıların özverili çalışmaları olmasaydı, Müslüman Doğu'daki entelektüel coşkunluğun hikayesi dünyaya anlatılamayacaktı. Yazarın bu eseri de Batılıları suçlayanlara güzel bir cevap olarak görülebilir. Bugün kültürel başarıları ile değil de doğal kaynakları ile dünya gündemine gelen Büyük Orta Asya, yani bugünkü Orta Asya'ya ilaveten Batı Çin, Kuzey Hindistan, Afganistan ve kuzey doğu İran coğrafyasının bin yıl önce insanlık bilim, kültür ve sanatına yaptıkları büyük katkıların en güzel sunumunu Starr'ın bu eserinde buluyoruz.

Starr kitabının ilk bölümüne yirmi sekiz yaşındaki Biruni ile on sekiz yaşındaki İbn Sina arasındaki bilimsel ve felsefi yazışmaların analizi ile başlıyor. Aslında sadece bu olay bile kayıp aydınlanmanın derinliğini göstermek için yeterlidir. Günümüzde değil bu bölgede, belki de İslam dünyasının hiçbir bölgesinde, Antik dönemden modern döneme kadar olmasa da Rönesans'a kadar gelmiş geçmiş en büyük iki büyük entelektüeli arasında gerçekleşen bu tartışmaya benzer bir tartışma ile karşılaşmak hayâl bile edilemiyor. Yazar bu tartışmaya kitabının sonunda tekrar dönüyor. Hayatın en önemli sorularına cevap arayan ve bu cevabı bulmak için gerekli bütün araçlara sahip olduklarını düşünen bu entelektüellerin, böylesine cesur çıkışlarına, onlardan üç nesil sonra gelen

Gazali karşı çıkacak ve bir gün açıkça İbn Sina'yı sapkınlıkla suçlayacaktır. Orta Asya aydınlanmasının niçin kaybolduğuna tek bir neden sunulamaz, ama hiç şüphesiz bu dar bakış açısı da önemli nedenlerden biridir.

Yazara göre Orta Asyalılar Yunanlıların aktarıcıları olmanın ötesinde birçok alanda kendi keşiflerini gerçekleştirmiş ve bilim üretme sürecine büyük katkılar sağlamışlardır. Bu noktada yazar şu soruyu soruyor: Bu enerji nereden geliyor? Yazar Orta Asya'nın İslam öncesi kültürel hayatına dair çok az bilgi olduğuna işaret ediyor; ancak kısıtlı bilgilerin bu bölgenin hem seküler hem de dini alanda büyük bir bilgi birikimiyle altın çağına girdiğini gösterdiğine vurgu yapıyor. Bu altın çağın Moğol istilasıyla son bulduğu genel olarak kabul edilse de, yazara göre bu bir açıdan çok erken, bir açıdan ise çok geç görünüyor.

Orta Asya halklarının bu başarısı karşısında Starr, bu insanların kim olduğunun cevabını arıyor ve şu bulgulara ulaşıyor: İslam'ın altın çağında yaşayan bilim ve düşünce insanların üçte birinin Orta Asyalı, diğer üçte biri de Pers asıllı olduğu ifade edilmektedir. Bilim, matematik ve felsefede Orta Asyalılar yüzde doksan hakimiyete sahiptiler. Bu insanlar ağırlıklı olarak Farsçanın değişik versiyonlarını konuşan İranî kökenli insanlar olup, ayrıca aralarında artan oranda Türki asıllı insanlar da bulunmaktaydı. Bu etnik köken sorusunun ardından yazar bu insanların altın çağda neyi başardıklarına, bu başarının gerçekleşmesinin nedenlerine ve bu zengin düşünce akımlarının doğurduğu sonuçlara cevap arıyor.

İkinci bölümde Orta Asya'nın yerleşik şehir hayatının tarihi süreci tasvir ediliyor. Starr'a göre Orta Asya medeniyeti su kıtlığının hâkim olduğu bir coğrafyada iyi bir sulama sistemine dayalı tarımsal üretim ve kaliteli mal üretilip uzak bölgelere kadar ihraç etmeye dayalı ticaretten kaynaklanan zenginlik üretmiştir. Bu durum bölge şehirlerinin zengin ticaret merkezleri olarak öne çıkmalarına, bu şehirlerde girişimci bir sınıfın oluşmasına ve bu sınıfın kaliteli mallar üreterek bu malları çok uzak bölgelere kadar pazarlayacak bir ticaret ağı kurmalarına katkı sağlamıştır. Yazara göre bu ticaret ağı Çin'i de içine alsa da, kendi bölgeleri dışına çıkmaktan hoşlanmayan Çinli tüccarların kervan ticaretindeki rolleri önemsizdir.

Yazar'a göre Avrasya'nın merkezinde olmaları, Hint, Çin ve Ortadoğu medeniyetleri ile çevrili olmaları nedeniyle Orta Asyalılar sürekli iş yapmanın yeni yolları ve yeni fikirlerle karşılaşıyorlardı. Asırlar boyunca karşılaştıkları şeylerin hangisinin faydalı, hangisinin faydasız olduğunu bulmanın ustası olduklarından, faydalı gördüklerini kolaylıkla kendi ortamlarına uyarlamada büyük tecrübe kazanmışlardı. Bu durum fikir alanında da böyle idi.

Starr, Orta Asyalıların farklı düşünce ve inançları bir potada nasıl erittikleri konusunu üçüncü bölümde ele alıyor. Yazar, Arap fetihleri sırasında yaşanan büyük bir kitap ve belge kıyımı nedeniyle harici kaynaklardan edinilen kısıtlı bilgiye göre, Orta Asya'da İslam öncesi dönemde yüksek bir eğitim seviyesi olduğuna dikkat çekiyor. Çin kaynaklarına göre Soğdlar, İslam öncesinde detaylı bir yazılı kanun külliyyatına sahip olup bunları mabetlerde saklıyorlardı. Orta Asyalıların matematik ve tıp bilimlerinde de benzer külliyyata sahip olmaları doğaldı. Starr İslam öncesi Orta Asya'da tedavülde bol ve zengin kitap olduğunu destekleyen yeterince bulgu olduğunu ifade ediyor ve bir asır önce Türkmenistan'da bir mağarada bulunan çeviri ve telif değişik dillerde on beş bin cilt civarındaki külliyyatı delil gösteriyor. Ayrıca yaklaşık iki asır boyunca Yunancanın bu bölgede ortak dil olduğuna

dikkat çekiyor.

Orta Asya'nın Zerdüştlük ve Budizm'in önemli merkezleri olduğunu söylemek okuyucuya şaşırtıcı gelebilir. Büyük İskender'in doğu seferiyle bu çeşitliliğe Yunan dinlerini de eklemek gerekiyor. Daha sonra Helenistik kültürün en önemli taşıyıcısı olarak bu bölgede Hristiyanlığı da görmekteyiz. Burada Starr'ın dikkat çektiği önemli bir husus Orta Asyalıların bu dini geleneklerin pasif takipçisi olmaktan öte aktif inşacıları olmalarıdır. Örneğin Orta Asyalı Budist keşişler, Budist metinlerin editör ve çevirmenleridirler. Ayrıca bu metinler üzerinde kısa veya uzun şerhler yazarak metinlerdeki zahiri çelişkileri de gidermeye çalışmışlardır. İslam öncesi dönemde Yunan, Süryani, Hint ve Çin metinlerini eski Farsçaya çevireler ağırlıklı olarak Orta Asyalılardır. Daha sonra Yunanca eserler Arapçaya çevrilmeye başlandığında bu süreçte aktif rol oynayanlar ağırlıklı olarak yine Orta Asyalılar olmuştur. Arap fatihler Orta Asya'da cami yapımını emrettiklerinde yerli mimarlar asırlardır Zerdüştler için inşa ettikleri mabedin aynısını inşa etmişlerdi. Orta Asyalıların önceki dini geleneklerdeki kurucu rolleri göz önünde bulundurulduğunda, İslam geleneğinde de başta hadis kitaplarının çoğu olmak üzere İslam'ın temel metinlerinin inşacıları olarak oynadıkları roller gayet anlaşılır olmaktadır.

Starr'a göre İslam öncesi Orta Asyalıların en önemli özelliklerinden biri, sorgulayıcı bir zihne sahip olmalarıdır. Oldukça eğitilmiş olan bu insanlar sanat, müzik veya astronomi, matematik, felsefe gibi daha teorik-entelektüel çabalara zaman ayırmışlardır. İslam öncesi en az beş farklı dinle karşılaşan Orta Asyalılar, bu dinler arasında karşılaştırmaya yönelmişler ve dinler arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Bu çaba onları epistemoloji problemine götürmüştür. Buradan çıkarılacak sonuç, Orta Asya'nın dini/felsefi tarihini Zerdüştlük, Budizm, Helenizm, Hristiyanlık, Maniheizm ve İslam tarihi olarak ayırmak mümkün olmayıp bu süreç gelişim gösteren tek bir süreçtir. Yazarın buna verdiği bir örnek, babası Zerdüştlükten İslam'a dönen Bayezid-i Bistami'nin Budist keşişin kendisine öğrettiği mistik eğitim ve yoga ile İslam anlayışını zenginleştirmesidir.

Starr dördüncü bölümde Arapların Orta Asya'yı askeri olarak nasıl fethettiğini, beşinci bölümde de Orta Asyalıların Bağdat'ı kültürel olarak nasıl fethettiğini tasvir ediyor. Özetle, Orta Asya tarihinde birçok işgal görmüştü fakat her işgalin ardından da siyasi, dini ve kültürel otonomluğunu kazanmıştı. Arapların Orta Asya'ya saldırısı şiddetli bir direnişe neden oldu. Bu direniş Arapları birbirine düşürdü ve bölgeye hakimiyet kurmalarını geciktirdi. Bununla birlikte Arap saldırıları uzun vadede bölgede iki önemli değişikliğe neden oldu: Resmi ve entelektüel kullanım dili olarak Arapça ve yeni din olarak İslam. Kültürlü Orta Asya toplumu nezdinde Araplar vahşi insanlardı ve bu imajı pekiştirmek için çokça örnek vaka sunuyorlardı. Bu bağlamda onlar kitapların ve dini literatürün yakılması, kültüre ve medeniyete savaş açılmasının çokça örneğini sundular.

Emevilerle Abbasiler arasındaki çekişmede Orta Asyalıların askeri desteğinin belirleyici olduğu söylenebilir. Starr'a göre nihayetinde Abbasilerin iktidara gelmesi sonrasında Yunan medeniyetinin Roma'ya hâkim olması gibi Orta Asya medeniyeti de Bağdat'a hâkim oldu. Abbasi halifeleri çoğunlukla Araplardan oluşan şair ve müzisyenlere patronluk yaparken, Orta Asya kökenli ve Budizm'den İslam'a dönme Bermekiler felsefe, tıp, matematik, astronomi ve insan bilimleri gibi alanlarda liderliği üstlendiler. Bu son grup çoğunlukla İranlı ve Türki asıllı Orta Asyalı bilim ve düşünce insanlarını desteklediler. Yunancadan Arapçaya çevirinin asıl destekçileri de Bermekilerdi. Çevrilen

kitaplara olan talebi karşılamak üzere kâğıt fabrikası kurup kitap ticaretini geliştirenler de onlardı. Ancak Me'mun'un halife olmasıyla bu durum değişti ve yeni halife bizzat kültür patronluğunu üstlendi. Me'mun'un Merv'den tanıdığı Musa Oğulları Muhammed, Ahmet ve Hasan'ın çalışmaları onun entelektüel faaliyetlere desteğinin en dikkate değer ürünüdür. Yazar burada Orta Asya kökenlilerin aydınlanmaya katkılarını ifade etmenin Arapların rolünü azaltmadığına da dikkat çekiyor.

Starr'a göre Abbasi başkentinde entelektüel faaliyetlere olan desteğin kesilmesi bu faaliyetlerin doğuya ve özellikle de Orta Asya'ya kaymasına neden olmuştur. Yazar sonraki bölümlerde her bir yerel hanedanla entelektüel hayatta öne çıkan merkezleri ve bu merkezlerin bilim, kültür ve sanata katkılarını ayrıntılı bir şekilde tasvir ediyor. Yazar ilk olarak Nişabur merkezli Horasan'ın yıldızının nasıl parladığını tasvir ediyor. Ona göre Horasan daha Ortodoks ve gelenekçi alimler yetiştirdiği gibi payına düşen orandan fazla şüpheli ve serbest fikirli insanlar yetiştirmiştir. Burada yetişen birçok düşünür yenilikçi ruha sahip olup sınırları aşip yeni ufuklarda dolaşmaya istekliydiler.

Samanilerin bölgede hakimiyet kurmalarıyla birlikte, her ne kadar her bir şehrin kendine göre ekonomik ve kültürel zenginliği olsa da, İslam öncesinde Zerdüştlük ve Budizm'in önemli merkezi olan Buhara siyasi ve entelektüel merkez olarak ön plana çıkmıştır. Buhara'da yazılı kültür o kadar zengindi ki pazar yerini dolduran kitapçılarda değişik dilde her çeşit kitabı bulmak mümkündü. Dahası kitapçılar satış yapabilmek için indirim yarışına girmekteydiler. Starr'a göre Buhara elitleri özgür düşünceye ve İsmaililiğe meyilli olsalar da şehir geleneksel Sünniliğin kalesiydi ve Buhara uleması kendini Sünniliğin koruyucusu olarak görüyordu. Buhari ve diğer hadis bilginlerinin çoğunun bu bölgeden olmaları ve sözlü hadis kültürünü yazıya geçmeleri bölge insanının daha önce diğer dini geleneklerde yaptıkları derleme, tasnif ve çeviri faaliyetlerinin bir devamıdır. Starr'a göre hadislerin derlenmesi zahiri bir din anlayışının ön plana çıkmasına neden olmuş, buna karşı gösterilen tepki de Sufiliğin yaygınlaşmasına neden olmuştur.

Arapların saldırısında en büyük kültürel yıkıma uğrayan Harezm bölgesi, Harzemşahlar hanedanından Ebu Ali Memun döneminde yeniden kültürel bir merkez olarak öne çıktı. Memun'un akademisi değişik din ve mezheplere mensup birçok meşhur bilgini bir araya getirmişti. Sonrasında bu merkezdeki bilginleri kendi sarayına isteyen Gazneli Mahmut'un talebine Biruni olumlu cevap verirken, İbn Sina bu teklifi kabul etmediğinden yıllarca Mahmut'un ölüm tehdidi altında yaşamak zorunda kalmıştı. Diğer taraftan Biruni'nin tercihi ona yeni bir dünya açmış, Mahmut'un Hint seferleri sayesinde Hindistan'ı yakından tanıma fırsatı bulmuş ve diğer çalışmaları yanında karşılaştırmalı dinler ve kültür tarihi çalışmalarında iz bırakan bir bilgin olarak tarihe geçmiştir.

Starr'ın Selçuklu veziri Nizamülmülk ile ilgili tasvir ve değerlendirmeleri özellikle dikkat çekici: Şehname yazarı Firdevsi'nin eserinde tasvir ettiği eski İran devlet geleneğine hayranlık duymuş olması muhtemel vezirin muhtemelen etkilendiği diğer bir modelin Gazneli Mahmut olduğunu dile getiren yazar, Nizamülmülk'ün Makyavelli 'den asırlar önce İslam dünyasının siyaset felsefesinin Makyavelizm kitabını yazdığını ifade ediyor. Bu vezirin ismiyle müsemma medreselerin en önemli üç özelliğini de yazar şöyle ifade ediyor: İlk olarak bu medreseler eğitimi ucu açık bir hakikat sorgulaması değil, Sünni ideolojiyi hâkim kılma amaçlı tasarlamışlardır. İkinci olarak bu medreseler aklın kullanımını büyük ölçüde sınırlandırmışlardır. Üçüncü olarak devlet için ideoloji önem arz

edince, devlet kurumu olan medreseler Sultanın hizmetinde işlev görmüşlerdir. Yazar'a göre bu medreseler bu şekilde işlev gördüğü dönemlerde Batı'da modern üniversiteler kurulmaktaydı ve medreselerin dar bakış açıları karşısında çok daha geniş ufuklu bir eğitim vizyonu sunuyorlardı. Starr Nizamülmülk'ün ideolojik eğitim programında önemli rol üstlenen Gazzali'nin son dönemde inzivaya çekilmesini de hamisinin öldürülmesi sonrası yeni hami ve muktedirlerin ona iltifat etmemesi sonucu zorunlu bir 'yeni hayat' olarak yorumluyor.

Moğol istilasının Orta Asya ticaret ve kültür hayatında büyük bir yıkıma neden olduğunda hiç şüphe yoktur. Fakat Starr'a göre bu bölgedeki kültürel çöküş çok önceden başlamıştır ve bunun birçok nedeni vardır. Orta Asyalıların kendi aralarındaki iç mücadeleleri ticareti zayıflatmış, ticaretle gelen zenginlikle beslenen kültürel hayat da tabi olarak bundan etkilenmiştir. Moğolların gelişinin öncesinde bölgede şekilci ve kuralcı din anlayışı hâkim olmuş, aklın kullanımı sınırlandırılmış ve toplumsal huzuru sağlama adına farklı öğretiler yok edilmeye çalışılmıştır. Bu karmaşa döneminde halkın bir sığınak olarak Sufizme yönelmesi yazarın dikkat çektiği hususlardan birisidir.

Moğolların başlangıçtaki kültürel yıkım siyaseti sonrasında belki de entelektüel canlanmanın önünü de açmıştır. Hülagu'nun patronluğunda Tusi, Meraga Rasathanesi'ni; sonrasında Uluğ Bey, Semerkant Rasathanesi'ni kurmuş ve bu kurumlar doğa ve matematik bilimlerinin öğretildiği önemli merkezler olarak bilim tarihine geçmişlerdir. Bu kurumların ulema eliyle yok edildiği de Starr'ın vurguladığı dikkat çeken hususlardan birisidir.

Starr'ın eseriyle ilgili dikkat çekici diğer hususlar için okuyucuyu kitabı dikkatlice okumaya davet ediyorum. Okuyucunun, bugün belki de dünyanın en geri kalmış bir bölgesinin bir zamanlar tarım, ticaret ve bilim-kültür alanında asırlarca dünyanın en gelişmiş bölgesi olduğunun hikayesini akıcı bir üslupla okurken bu yükseliş ve çöküşün nedenleri üzerinde düşünmeli, buradan bugünün entelektüel merkezlerinin ve kendi coğrafyasının geleceği ile ilgili dersler çıkarmalıdır.

LATİF TOKAT (ED), DİN FELSEFESİ. ANKARA - BİLİMSEL ARAŞTIRMA YAYINLARI 2018

Elzem İÇÖZ*

Latif Tokat'ın editörlüğünde telif edilen *Din Felsefesi* kitabı önsöz ve on altı bölümden oluşmaktadır. Alanında uzman akademisyenler tarafından kaleme alınmış olan çalışma, din felsefesinin temel problemlerini ele alma ve ilgili sorulara cevaplar sunma amacıyla hazırlanmıştır. Bu çalışma sadece bir ders kitabı olarak öğrencilere değil aynı zamanda din felsefesinin temel problemlerine ilgi duyan okuyuculara da hitap etme iddiası taşımaktadır. Kitabın editörü önsözde kitabın içerik, üslup, konuları ele alış tarzı ve yazımı itibarıyla benzer din felsefesi kitaplarından farklı olduğunu vurgulamaktadır. Tokat bu farklılığı her bölümde felsefe ve dinin varoluşsal boyutunu yansıtan fenomenolojik değerlendirmelere yer verilmesi olarak ifade etmiştir. Kitabın Türkiye'de din felsefesi çalışan akademisyenlerin, çağdaş din felsefesindeki meseleleri İslam düşüncesinin mirası ile de ilişkilendirerek farklı bir bakış açısıyla ele alma çabası takdire şayan bir çaba olarak görünmektedir.

Böylesine geniş kapsamlı bir eserin ayrıntılı bir müzakeresini yapmak oldukça hacimli bir yazıyı gerektirecektir. Bu nedenle kitabın genel yapısı itibarıyla hâlihazırda Türkçe literatürdeki din felsefesi ders malzemelerine katkı olarak görülebilecek boyutlarına ve okuyucunun daha iyi istifade edebilmesi için üzerinde düşünülmesi gereken noktalara ana hatlarıyla değinmek yerindedir. Kitap, önsöz ve on altı bölümden oluşmaktadır. Her bir bölüm din felsefesinde tartışılan bir soruya yoğunlaşmaktadır. Bu bölümler şunlardır: "Din Felsefesi Nedir?", "Akıl ve İnanç", "Tanrı ve Nihai Gerçeklik Tasavvurları", "Tanrı'nın Varlığının Delilleri", "Tanrı'nın Sıfatları", "Ateizm", "Dinî Tecrübe, İbadet ve Dua", "Vahiy ve Mucize", "Din Dili", "Kötülük Problemi", "Tanrı, Özgürlük ve Kader", "Ölüm ve Ölümsüzlük İnancı", "Din ve Bilim", "Din ve Ahlak", "Din, Estetik ve Sanat", "Dinî Çeşitlilik." Kitap bölümlerin oluşturulması, din felsefesi ders kitaplarında genel olarak bulduğumuz yapıdan kısmen farklılık göstermektedir. Ateizmin ayrı bir başlık altında tartışılması, "Tanrı, Özgürlük ve Kader" başlıklı bir bölüm açılması ve dini tecrübenin ibadet ve dua ile birlikte tartışılması bu farklılıklar arasında sayılabilir. Bu farklılıkları, editörün önsözdeki ifadesinin göstergesi sayabiliriz, zira editör, bu kitabın dinin varoluşsal boyutunu yansıtan soruları da dikkate aldığını belirtmektedir. Yine de bu farklılıkların kitabı gerçekten okuyucuyu daha bilgilendirici olma veya okuyucunun meselelere daha farklı bakmasını temin edip etmediği üzerinde durulması gereken bir husustur.

Latif Tokat "Din felsefesi nedir" başlıklı birinci bölümde din felsefesinin ne olduğunu ve kelam disiplini ile ilişkisini açıklığa kavuşturmuştur. Tokat, felsefe ve din kavramlarını değerlendirir, insanın dünyadaki bilgisinin sınırlılığı anlamında, "metafizik belirsizlik"ten, yani yaşadığımız hayatta varlık, bilgi, ahlak, din alanlarında mutlak kesinliğe ulaşmanın imkân dâhilinde olmamasından, hareketle felsefe ve dinin aynı sorulara cevap arayan farklı iki disiplin olduğunu belirtir. Metafizik belirsizlikle ilgili sistem felsefesi ve süreç felsefesi arasında değerlendirme sunan yazar, sistem felsefesinin mutlak kesinlik iddiası ile determinist bir varlık yapısı sunduğunu, buna karşılık süreç felsefesinin imkanı ve değişimi öne çıkardığını vurgular. Yazar daha sonra din felsefesi ile kelam arasındaki

benzerlik ve farklılıklar ele alır ve ikisi arasındaki farkı din filozofunun objektif bilgi peşinde olduğu, kelamcının ise varoluşsal bir perspektife sahip olduğu şeklinde ifade eder. “Akıl ve İnanç” başlıklı ikinci bölüm Aydın Topaloğlu tarafından kaleme alınmıştır ve bir anlamda, birinci bölümdeki felsefe ve din ilişkisine dair tartışmalarla ilişkilendirilebilir. Yazar akli düşünce ve inanç ilişkisini nispeten deneme tarzında ele almıştır. Akıl ve iman ilişkisi tartışılırken ders kitaplarında çoğunlukla karşılaştığımız, fideizm, katı akılcılık ve ılımlı akılcılık gibi kavramların pek dikkate alınmadığı görülmektedir.

Kitabın üçüncü bölümü genel anlamda Tanrı tasavvuru, dördüncü bölümü monoteist dinlerde öğretilen Tanrı’nın varlığının ispatına ve beşinci bölümü de monoteist dinlerdeki Tanrı tasavvuruna, yani Tanrı’ya atfedilen sıfatların izahına ayrılmıştır. Mehmet Ata Az’ın kaleme aldığı “Tanrı ve Nihai Gerçeklik Tasavvurları,” başlıklı üçüncü bölümde “nicelik bakımından nihai gerçeklik tasavvurları”, “inanç biçimi bakımından nihai gerçeklik tasavvurları” başlıkları ile muhtelif nihâî gerçeklik veya Tanrı tasavvurları ele alınmıştır. Nicelik bakımından nihâî gerçeklik tasavvurları adı altında, monoteizm, politeizm ve henoteizm kavramlarına açıklık getirilmiştir. İnanç bakımından nihâî gerçeklik tasavvurları başlığında ise, teizm, deizm, panteizm, panenteizm ele alınmıştır. Her bir Tanrı tasavvurunun genel özelliklerini anlaşılır bir dille açıklayan yazar, teizm haricindeki diğer Tanrı tasavvurlarının eleştirildiği hususlara yer vermiştir. Dördüncü bölüm “Tanrı’nın Varlığının Delilleri” başlığı ile Engin Erdem tarafından kaleme alınmıştır. Diğer din felsefesi kitaplarından farklı olarak yazar konuya delilleri sınıflandırarak başlar. Erdem’e göre klasik tasnifin (metafizik delil-fizik delil) belirmesinde İbn Sinacı anlayış etkili olmuştur. Erdem İbn Sina’nın varlık kavramını dikkate alan delilini ontolojik argüman sayılmasına karşı çıkmaktadır. Erdem, Varlık kavramından hareket eden ve ontolojik delil denilebilecek delinin dışında, fizik deliller olarak ise hareket, hudus, inayet ve ihtira delillerini sayar. Erdem Tanrı’nın varlığına dair, apriori deliller ve aposteriori deliller şeklindeki modern tasnifin belirmesinde ise Kant’ın etkili olduğunu belirtmiştir. Erdem modern tasnif içerisinde saydığı ontolojik delili, Anselm ve Descartes üzerinden ele almış, bu delile Kant tarafından getirilen eleştirilere yer vermiş fakat Spinoza, Plantinga, Norman Malcolm gibi çağdaş filozofların bu meseledeki görüşlerini değerlendirmemiştir. Erdem “Tanrı’nın varlığını Tanrı kavramından hareketle kanıtlamaya çalışmak felsefi açıdan ne ölçüde tutarlıdır?” sorusu ile ontolojik delilin mantık hataları içeren bir delil olduğunu söyler. Bu delille ilgili “ontolojik delil Tanrı’da varlık-mahiyet ayrımını varsayar. Tanrı’nın mahiyetine delalet ettiği düşünülen büyüklük, yücelik ve mükemmellik gibi mefhumlardan yola çıkarak Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya çalışır” tespiti dikkat çeken bir başka husustur.

Tanrı’nın varlığının delilleri ile bütünlük arzeden “Tanrı’nın sıfatları” konusu beşinci bölümde ele alınmıştır. Mehmet Ata Az Tanrı tasavvurunu belirleyen sıfatlar konusunda sıfatların Tanrı’nın zatı ile özdeş olup olmadığı, Tanrı’nın zatına birden fazla sıfatın atfedilip atfedilemeyeceği gibi soruları sorar. Sıfatların gerçekliği ile ilgili realist ve nominalist sıfat anlayışlarını kısaca izah eder. Felsefi ve dini düzlemde ele alınan basitlik, birlik, ezellik-ebedilik, ilim, irade, kudret, yaratma, zorunluluk, aşkınlık-içkinlik sıfatlarını açıklar. Bu bölümde monoteist dinlerde Tanrı’ya atfedilen belli başlı kemal sıfatları hakkında okuyucuya derli toplu bilgi verildiği görülmektedir.

Kitabın altıncı bölümünde, Aydın Topaloğlu “Ateizm”i ele almış, ateizmi var olanı anlama çabasında insanın karşısına çıkan seçeneklerden birisi olarak değerlendirmiştir. Bu bölümde kötülük

problemi bağlamında geliştirilen ateist tepkiler ve bu tepkilere verilebilecek muhtemel cevaplar bağlamında bir değerlendirmeye gidilmediğini görüyoruz. Bölümün girişinde her ne kadar ateizmin geleneksel değerlere karşı bir tepki olmadığı bilakis karmaşık ve ciddiye alınması gereken bir süreç olduğu ifade edilse de ateizmin çeşitleri ele alınırken ateizmin inanca karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı ve çeşitlendiği değerlendirilmesi dikkat çekmektedir. Din felsefesi kitaplarında genelde görüldüğü üzere ateizmin önemli bir desteği âlemde kötülüğün varlığı olarak görülmektedir. Yine Aydın Topaloğlu tarafından kaleme alınan “Kötülük Problemi” kitabın onuncu bölümüdür. Topaloğlu girişte kötülüğün ne olup ne olmadığını sorgular kötülüğün kaynağı ile ilgili çeşitli görüşlere değinir. Fakat bu görüşlerin daha sistemli bir şekilde sunulması, okuyucuya daha yararlı olabilirdi. Topaloğlu, tarihçe kısmında Epikuros ve Hume’un görüşleri üzerinden kötülüğün varlığı ile Tanrı inancı arasındaki çelişkiyi vurgular. Teistlerin kötülük problemine yaklaşımında teselli, tevekkül, yaşamın karışıklıklar üzerine kurulu olması, dünyanın muhtemel dünyalar arasında en iyisi olması gibi argümanlarını sıralar.

“Dini Tecrübe, İbadet ve Dua” konusu kitabın yedinci bölümünü oluşturur. Abdüllatif Tüzer, dini -mistik tecrübenin sosyolojik, psikolojik ve teolojik açıdan niçin önemli olduğuna dair argümanlarla konuya giriş yapar. Dini-mistik tecrübenin evrensel bir tanımının olup olmadığı, “birlik tecrübesine” dayanan, “teistik tecrübeye” dayanan tanım ve bağlamsalcı dini tecrübe tanımlarını inceler. Tüzer, bağlamsalcı yaklaşımın evrensellik iddiası taşımasına ve çoğulculuğa imkân sağlamasına dayanarak dini-mistik tecrübe konusunda bağlamsalcı yaklaşımı daha isabetli bulmaktadır. Tüzer dini tecrübe ve mistik tecrübe ifadelerinin birbirinin müradifi olup olmadığına ve dini tecrübenin bilgi değerine ve nesnelliğine dair sorulara cevap aramaktadır. Bu bölümün diğer bir odak noktası da ibadet ve duanın önemidir. Tüzer bu meseleleri farklı Tanrı tasavvurları bağlamında değerlendirmiştir.

Sekizinci bölümde Aydın Işık “Vahiy ve Mucize” konusunu ele almıştır. Işık, Tanrı tasavvurunun vahiy anlayışını belirlediğini söyler. Vahiy teologlar ve filozoflar için önemli kılan ise vahyin bilgi ile ilişkili olmasıdır. Vahyin bize bilgi verip vermediği ise din felsefesinin en önemli sorularındandır. Vahiy çeşitlerine açıklık getiren yazar, İslam ve Hristiyan geleneğinde var olan vahiy anlayışları ile ilgili bilgi vermiş ve temel unsurlarını tartışmıştır. Ayrıca bu bölümde Eşari âlimlerine ve Thomas Aquinas’a atıfla ortaçağdaki mucize kavramını ve mucizenin akliliği başlığında da modern dönemdeki mucize kavramını tanıtmıştır.

Dokuzuncu bölümde, “Din Dili” başlığı altında Latif Tokat öncelikle, dinlerdeki metafizik alanla ilgili ifadelerin lafzi olarak anlaşılıp anlaşılamayacağını sorgular din dili ile ilgili problemin çerçevesini çizer. Din felsefesinde din dilinin daha dar anlamda özellikle Tanrı hakkında konuşmaya atıfta bulunduğunu belirtir. Bu başlık altında yazarın ortaçağ İslam düşüncesindeki, mesela Kur’an’ın yaratılmış olup olmadığı ile ilgili tartışmaları değerlendirmesi oldukça önemlidir. Bu tartışma esas olarak Tanrı’nın kelamının nasıl anlaşılacağı problemi ile ilgilidir. Tokat din diline dair A. J. Ayer’in pozitivist yorumuna, L. Wittgenstein’in yaşam formu yorumuna, tek anlamlı dil anlayışına (lafızcı), çok anlamlı dil anlayışına, Aquinas’ın analojik dil yorumuna ve indirgemeci dil yorumuna yer verir. Tokat, din dilinin sembolik olduğu tezi bağlamında, filozof ve peygamber tarafından aynı hakikatin ifade edildiğini söyleyen Farabi ve İbn Sina ile Protestan teolog Paul Tillich’in görüşlerine yer verir.

On birinci bölümde, “Tanrı, Özgürlük ve Kader” başlığı altında, Abdüllatif Tüzer, insanın ahlaki

fail olması ile özgür olmasının ilişkisini ele alır. Akılcı ve akılcı olmayan, içe dönük ve dışa dönük olmak üzere ikiye ayrılır. Özgürlük telakkisinden bahseder. Rasyonel özgürlük düşüncesinde klasik felsefede yer alan aklın öfke ve arzu gücünü kontrol edebilmesi olarak açıklanan özgürlük anlayışına yer verir. İrrasyonel özgürlük başlığında ise J. J. Rousseau, Popper ve Nietzsche'ye referansla özgürlüğün akılda değil duygularda arandığını, aklın insanın doğasıyla olan bütünlüğü bozduğunu ifade eder. Tüzer, "Bir müminin kendi varoluşunun ve kaderinin efendisi olmasının" imkânını sorgulayarak özgürlük-din ilişkisini ele alır. Bu bağlamda dini metinlerin farklı yorumlara açık görülmesinin önemini vurgular.

"Ölüm ve Ölümsüzlük İnancı" başlıklı on ikinci bölümde, Aydın Topaloğlu Epikuros ve Sokrates'e atıfla ölüm ve sonrası ile ilgili karşıt görüşleri anlatmıştır. Topaloğlu'nun müzakeresine göre, Epikuros'un çözümü, ölümlerle birlikte her şeyin son bulacağı, dolayısıyla ölüm sonrası için kaygılanmanın gereği olmadığı şeklindedir. Buna karşılık Sokrates ise ölümsüzlüğün esas olduğunu söyler. Ona göre ölüm bir son değildir. Beden görünen ve değişendir, ruh ise görünmeyen ve değişmeyendir. Eski Yunan felsefesindeki ölümlerle ilgili tartışmalara ek olarak, Topaloğlu monoteist dinlerde, modern dönemde ve İslam dininde meseleye nasıl yaklaşıldığını ele alır.

On üçüncü bölümde Zikri Yavuz "Din ve Bilim" ilişkisini ele almıştır. Yavuz I. Barbour'un din ve bilim arasında olduğunu iddia ettiği dört tür ilişkiyi esas alarak bunları değerlendirmiştir. Din ve bilimin çatışmasında evrim teorisi etrafındaki tartışmaları incelemiş, evrimin aslında çatışmayı gerektirmeyeceğini ve teoloji ile evrimin bir arada olabileceğini savunan R. Swinburne'nin "klavuzlu evrim" anlayışını tartışmıştır. Yavuz, din ile bilimin bağımsız alanlar olduğu görüşü ile ilgili olarak L. Wittgenstein'in "dil oyunları" teorisini ve entegrasyon yaklaşımı ile ilgili olarak da A. N. Whitehead'ın ileri sürmüş olduğu "süreç felsefesini" ele almıştır.

On dördüncü bölüm "Din ve Ahlak" konusuna ayrılmıştır. Abdülatif Tüzer bu bölümde toplumsal düzen oluşturma iddiasında olan değerler sisteminin beraberinde paradoksları da getirdiğini belirtir. Bu bağlamda Tüzer, muhtelif ahlâk teorilerini takdim eder, din-ahlak ilişkisinde rasyonalist filozoflardan Kant, ateistlerden Clifford ve fideistlerden Kierkegaard'ın din-ahlak ilişkisine dair görüşlerine yer verir. Din-ahlak ilişkisinde aklın rolünü sorgulayan yazar farklı inançlara sahip insanların bir arada yaşadığı toplumda, erdem, hoşgörü, hesap verilebilirlik gibi özellikleri bireye kazandırmayı din-ahlak ilişkisinde aklın rolü olarak görür. Yazar bu bölümde insanın bir araç olarak mı yoksa amaç olarak mı görülmesi gerektiği meselesini ve son olarak da dinsiz ahlakın veya Tanrısız ahlakın olup olamayacağı sorularını ele alır.

"Din, Estetik ve Sanat" başlığı altında on beşinci bölümde Latif Tokat insanın niçin güzel olanı tercih ettiği ve doğadaki ve sanattaki güzelin kaynağının ne olduğu sorularına cevap arar. Tokat'a göre dini, ahlaki ve estetik değerler insanın anlam arayışına cevap içerir. Güzelin tanrısal bir boyutu vardır. Dini ve dini olmayan sanat şeklide bir ayrım mümkün değildir. Tokat, kelamdaki, felsefedeki ve tasavvuftaki tanrı tasavvurlarının güzel ile olan ilgisini sorgular, Kant'tan ve Gazali'den yola çıkarak güzelin varlığı Tanrı'nın varlığı için bir kanıttır der ve Tanrı ve estetik arasındaki kopmaz bağdan bahseder. İlahiyat ve sanat arasındaki gerilim yazara göre geride kalmıştır. Sanatçı dini küçümsememeli, ilahiyatçı da sanat anlayışını sadece dini sanat eserleri ile sınırlandırmamalıdır.

On altıncı bölüm "Dini Çeşitlilik" konusuna ayrılmıştır. Bölüm yazarı Latif Tokat dinlerin

çeşitliliği karşısında ateist, dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu olmak üzere dört tutum sergilendiğini söyler. Tokat, ilk üç tutuma dair herhangi bir açıklamaya yer vermeksizin dini çoğulculuğu savunanların ve reddedenlerin temel argümanlarını sıralar. Yazarın bu argümanlar üzerinden dini çoğulculuğu izah etmek için belirlediği başlıklar (sosyolojik açıdan dini çeşitlilik, dinin amacı ve sonuçları açısından dini çeşitlilik gibi) okuyucuyu dini çeşitlilik ve dini çoğulculuk kavramlarını birbirinin müradifi olarak kullandığı izlenimi uyandırmaktadır.

Her bölümüne dair ana hatlarıyla bilgi vermekle yetindiğimiz, Latif Tokat'ın editörlüğünü yaptığı *Din Felsefesi* kitabı gerek üslup ve gerekse felsefi düşünce yapısı olarak diğer din felsefesi kitaplarından farklılık arz etmektedir. Bu farklılığın belirtileri arasında dinin varoluşsal boyutunu yansıtan fenomenolojik değerlendirmelere yer verilmesi, dinin değer ve ritüel boyutu ile ilgili başlıklar açılması, varoluşçu filozoflara referanslarla birlikte özgürlük, bireysellik, çoğulculuk vurgusunun olması sayılabilir. Üslup bakımından elimizdeki çalışmayı değerlendirdiğimizde ise “akıl ve inanç,” “ateizm”, ve “kötülük problemi” gibi bazı bölümlerin edebi üsluba daha yakın bir tarzda kaleme alındığı düşünülebilir. Dolayısıyla dinin değer ve ritüel boyutlarının varoluşsal din felsefesi yaklaşımıyla ele alınmasının ve daha edebi bir üslupla konuların tartışılmasının alana farklı ve olumlu bir katkı olduğu söylenebilir.

Editörün önsözde belirttiği üzere bu eser bir ders kitabı olma iddiası taşımaktadır. Dolayısıyla kitabın, dinin varoluşsal boyutunu yansıtan fenomenolojik değerlendirmeleri içermesi, üslup açısından okuyucuyla daha yakın bağ kurmaya çalışması yanında, din felsefesi alanındaki temel meseleleri ve izahları öğretici ve felsefi bakış tarzıyla ele alıp almadığını sorabiliriz. Kitaptaki farklı bölümlerin farklı yazarları olması hasebiyle bu noktadaki değerlendirmelerin sınırlı olacağı açıktır. Ders kitabı olarak kaleme alınmış bir din felsefesi giriş kitabında alanla ilgili meselelerin felsefi bakış tarzı ile yani kapsamlı, tutarlı ve objektif bir şekilde ele alınmış olması ve ele alınan meselelerle ilgili temel kavram, teori ve yaklaşımlar hakkında bilgi verici olması beklenir. Elimizdeki çalışma yukarıda belirttiğimiz özellikleri genel olarak taşıyor olsa da kapsamlılık açısından bazı bölümlerde meseleye dair yaklaşımların bütünüyle verilmediğini söyleyebiliriz. Mesela akıl ve iman ilişkileri tartışılırken (katı akılcılık ve imancılık gibi) belli başlı yaklaşımlar daha sistemli bir şekilde sunulabilirdi. Başka bir örnek olarak dini çeşitlilik ile ilgili tartışmaların önemli ölçüde dini çoğulculuk tartışmaları etrafında dönmesi gösterilebilir. Bu noktada dini dışlayıcılık ve kapsayıcılık gibi alternatiflerin de yeterince tanıtılması ilgili meseledeki temel seçenekler hakkında öğrenciye yeterince bilgi verilmesi daha iyi olabilirdi.

Bu çalışmanın bir ders kitabı olması ile bağdaşması güç olan bir başka husus ise bazen tartışılan mesele ile ilgili temel bilgilerin nispeten sınırlı tutulup, yazarın belli bir görüşü müdafaaya yoğunlaşmasıdır. Bir ders kitabında, tercih edilen görüşün savunulmasından çok belli başlı görüşlerin, onları desteklemek üzere sunulan argümanlar da dikkate alınarak tahlil edilmesi beklenir. Bu noktada elimizdeki eserin bazı bölümlerinde, okuyucuda belli bir görüşü savunmacı bir tutum olduğu izlenimi uyanmaktadır. Mesela İbn Sina'nın varlık kavramından hareketle Tanrı'nın varlığını göstermek üzere ortaya attığı delilin ontolojik delil sayılıp sayılamayacağı nispeten üst düzey bir tartışma gibi görünmektedir.

Kitabın bazı bölümlerinin düzenlenmesi okuyucunun, ilgili tartışmalardaki bağlantıları daha iyi görmesini sağlayacak şekilde yapılabilirdi. Mesela Kitabın dördüncü ve beşinci bölümlerinin

sıralaması daha farklı düşünülebilirdi. Eğer üçüncü bölümü genel anlamda nihâî gerçeklik veya Tanrı tasavvurlarının tasnifi sayarsak, daha özel anlamda monoteist dinlerdeki Tanrı tasavvuru, yani Tanrı'ya atfedilen sıfatlarla ilgili bölümün, üçüncü bölümün hemen peşinden gelmesi daha uygun olabilirdi. Daha sonra de bu sıfatlara sahip bir Tanrı'nın varlığının ispatı gündeme getirilebilirdi. Benzer şekilde kitapta ateizme ayrılmış başlı başına bir bölüm var ve ayrıca bir de kötülük problemine yoğunlaşan bir bölüm bulunmaktadır. Ateizmin dayandığı en önemli delillerden birisi olarak kötülüğün varlığı ateizm bölümü içinde ele alınabilirdi. Ayrı ayrı alınması düşünülmüşse en azından bu bölümler art arda konulabilirdi.

Latif Tokat'ın editörlüğünü yaptığı *Din Felsefesi* kitabının daha sonraki baskılarda iyileştirilebilecek yönleri olmakla birlikte, bu alandaki çalışmalara olumlu bir katkı olduğunu, tartışmalara farklı bir bakış sunmaya çalıştığını teslim etmek gerekir. Kitabın bölümleri, sahanın uzmanı olup Türkiye'deki muhtelif üniversitelerde bu sahada çalışan hocalar tarafından kaleme alınmıştır. Dolayısıyla bu eser, alanın uzmanlarının birikimini yansıtan ve ilgili literatürü zenginleştirecek bir çalışmadır.

M. BİLGİN SAYDAM, HAKAN KIZILTAN (ED), HEKİMİN FİLOZOF HÂLİ, İSTANBUL - İTHAKİ YAYINLARI 2018

Ali Sertan BEŞER*

“Hekimin Filozof Hâli” adlı incelemeye çalışacağımız söz konusu eserin tıp ve felsefe arasındaki ilişkiyi ele alan farklı yazıları ele alması bakımından dikkat çekici bir çalışmadır. “Tıp ve felsefe arasındaki tarihi ilişki nedir?”, “Tıp, felsefeye ihtiyaç duyar mı?” gibi soruları odak noktasına alan eser, tıp ve felsefe arasındaki ilişkinin doğasına yönelik önemli tespitleri içermektedir.

Eser, M. Bilgin Saydam’ın “Tıbbın Felsefe ile İmtihani” adlı yazısıyla başlamaktadır. Bu yazısında Saydam, İstanbul Üniversitesi’nde Tıp Fakültesi Dekanı olarak görev yaptığını da vurgulayarak, tıp eğitiminin teknik birçok dersi içermesine karşın, hekimin ‘insan ve dünya’ tanımlaması içindeki yerinin pek sorgulanmadığına dikkat çekmektedir. Dahası, Düccane Cündioğlu’nun, tıbbın bir felsefesi olmadığına dair yorumlarına da dikkat çekerek, doğrudan insan ve yaşamla ilgili olan tıbbın, teknik bilginin ötesine geçmesinin, felsefesi olmasının önemine işaret etmektedir. Bölümün sonlarına doğru bazı ideolojik yaklaşımların hekimlerin bakış açısını da etkilediğine değinen Saydam, felsefenin ise kuşkuyla beraber aslında hiçbir yerden bakmayarak, tıp biliminin ihtiyaç duyduğu düşünsel esnekliği sağlayabileceğine vurgu yapmaktadır ki kendisi de bir hekim olarak felsefenin genel olarak bilimden ve özelde tıp biliminden ayrı tutulamayacağına yönelik vurgusu çok önemlidir. Özellikle hekimlerin bakış açısının, diğer birçok bilim dalında olduğu gibi, ihtiyaç duyduğu düşüncedeki esnekliğe dair yorumu da önemlidir. Tıp eğitiminin daha çok teknik bilgilere yer verdiğine yönelik yorumu da onun bir sonraki bölümdeki diğer yazısında daha ayrıntılı ele alınmaktadır.

Saydam’ın, “Hekimin Filozof Hâli” adlı eserle aynı adı taşıyan diğer yazısı, ünlü filozof Friedrich Nietzsche’nin “Yaptığınız işin felsefesini bilmezseniz/yapmazsanız, yalnızca teknisyen olarak kalırsınız” sözüyle başlamaktadır. Yazısının başlarında Saydam, varlık kavramının anlamı üzerine özellikle varoluşçu filozof kabul edilen Heidegger üzerinden açıklamalar yapmaktadır. Varlık, yokluk, hiçlik, tamlik, eksiklik gibi kavramlarla felsefenin anlamını da ortaya koyan Saydam, hiçlikten, eksiklikten kaçmaya çalışan insanın bilim ve özelde tıp bilimi ve felsefeye başvurduğunun altını çizmektedir. Hiçlikten ya da ölümden kaçmak isteyen insan için bu anlamda tıp ve felsefenin kardeş olduğuna vurgu yapmaktadır. Tıbbın yaşama değmesi gibi felsefenin de yaşama değmesi gerektiğine yönelik düşünceye işaret etmesi ve bu düşünceyi varoluşçu felsefe aracılığıyla desteklemesi, Saydam’ın tıp ve felsefe arasındaki ilişkinin göz önüne serilmesi bakımından önem arz etmektedir. Gerçekten de filozofların, Antik dönemden beri insan yaşamı ve ölümü üzerine konuşmalarını da dikkate alırsak, yaşam-ölüm ya da varoluş-hiçlik karşıtlığında, tıp ve felsefenin nasıl rol aldıklarını anlamak önemlidir. Saydam’ın bu yazısı buna yönelik olarak başlatılan güzel bir girişimdir.

Diğer yazı, Hakan Kızıltan ve Rainer Brömer’in “Tıp Felsefesinin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği” adını taşımaktadır. Bu yazının başında “felsefi Tıp” döneminin Hipokrat’a kadar sürdüğünün

dolayısıyla tıbbın büyük oranda felsefi bir bakış açısıyla ele alındığına değinilmektedir. Hipokrat ile birlikte tıpta “gözlem” meselesinin öne çıkıp tıp biliminin spekülatif bir bilim olmaktan kurtularak özerkleşmeye başladığı, Orta Çağ Avrupa’sında ruhani bir kimliğe bürünürken, İslam dünyasında nispi bir özerkliğinin olduğuna vurgu yapılmaktadır. Ancak yine de felsefe ve tıp yakın bir birliktelik içindedir ki İbn Sina’nın tıp ve felsefe arasında sadece mahiyet farkı bulunduğuna yönelik yorumu da hatırlatılmaktadır. 17. yüzyıla beraber diğer bilimlerle birlikte dinin boyunduruğundan kurtulan tıp ve felsefe arasındaki ayrılığın başladığı, ilişkinin artık sadece metot araştırması gündeminde kaldığı vurgulanmaktadır. Yazının içinde ayrı bir başlık olarak verilen “Tıp Felsefesi” son zamanlarda tıp ve felsefenin yeniden yakınlaştığını göstermeye çalışmaktadır. Özellikle “Tıp Etiği” alanının bu yakınlaşmayı sağlayan bir alan olduğuna yönelik vurgu bizce yerindedir. Tıp felsefesinin, tıbbın açıklayıcı ve tedavi gücünü arttırabileceği, yeni imkanlar ve ufuklar açabileceğine yönelik çalışmaların Avrupa, Kuzey Amerika ve İsrail örnekleri çerçevesinde bilim literatüründe ele alındığının altı çizilmektedir. Bölümün sonunda Aristoteles’in etik eğitiminde vurguladığı “pratik akıl/bilgelik” (*phronesis*) becerisinin de son zamanlarda tartışıldığı, normalde uzun bir deneyim sonunda kazanılan bu becerinin, tıp felsefesiyle kısaltılabileceği hususu dile getirilmektedir. Bu bölüm, “Tıp ve felsefe arasında bir ilişki var mıdır ve varsa ne tür bir ilişki vardır?” sorusuna önce tarihsel daha sonra da günümüz açısından ilgi çekici bir şekilde cevap vermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu yazıyla tarihin ilk dönemlerinde sıkı bir ilişki içinde bulunan tıp ve felsefenin, uzun bir aradan sonra yeniden yakın bir ilişki içerisine girdiğini göstermesi bakımından başarılıdır.

Diğer yazı, Saffet Murat Tura’nın, “Tıp Niçin Felsefeye Gereksinim Duyar? -Hekim Adaylarına Dair Konuşma” başlıklı yazısıdır. Tura, yazısına felsefenin ve tıp bilimin anlamı ve bizim bunlara yönelik anlamlandırmamızla başlayıp ayrıntılı ve yararlı bir bilim tarihi özeti vererek devam etmektedir. Tura’nın bu faydalı bilim tarihi özetinin okuyucuya gösterdiği en önemli husus, tüm bilimsel ilerlemelere rağmen, termodinamiğin ikinci yasasına da dayanarak, ölümün insan için kaçınılmaz bir gerçek olduğu, ölümden ya da hiçlikten kaçmak isteyen insanın ancak zaman kazanabileceği ancak kurtulamayacağına yönelik vurgusu dikkat çekicidir. Varoluşçu felsefenin kavramlarından da zaman zaman faydalanan Tura, özellikle Albert Camus’nün, hayatın saçma olduğuna dair söylemini hatırlatarak, varlığı anlamlandırmak için tıbbın felsefeye ihtiyacı olduğuna işaret etmektedir. Özellikle ölüm meselesinin kaçınılmazlığını bilimsel olarak tatmin edici bir şekilde ortaya koyup bu meseleyi varoluşçu filozoflar açısından ele alarak, tıp ve felsefe arasındaki ilişkiyi başarılı bir şekilde gösterdiğini söylemeliyiz.

Bir sonraki bölüm, “Modern Söylemden Postmodern Söyleme Bir Tıp Felsefesinin İmkanı” adlı Mahmut Gürkan’ın yazısıdır. Gürkan, okuyucuya yeterli bir bilgi sağlayacak ölçüde, modern düşüncenin gelişimini özellikle özne kavramıyla ele alarak ortaya koymaktadır. Descartes ile başlayan özne kavramının anlamının etik bir düzlemi olduğunu belirten Gürkan, Descartes ile birlikte artık “nasıl?” sorusunun yani yöntem meselesinin önem kazandığının altını çizmektedir. Mutlak bilginin yitirilişi ve öznenin iptalinin tıp uygulamalarındaki somut karşılığının alternatif tıp uygulamaları olduğunu düşünmektedir. Postmodern günümüz dünyasında sağlıklı olmanın araç olmaktan çıkıp küresel tıp sektörü tarafından hayatın amacı haline getirildiğine de vurgu yapmaktadır. Gürkan’a göre dar bir çevrede tartışılan güncel tıbbıya yönelik modern ve postmodern görüşlerin tıp felsefesi açısından tartışılması kaçınılmazdır. Bize göre tıbbın postmodern dünyada karşılaştığı etik meseleler sebebiyle felsefeyle yeniden ilişki kurmak zorunda oluşu bu bölümün

başarılı bir şekilde altını çizdiği önemli bir meseledir.

M. Bilgin Saydam ve Hakan Kızıltan'ın kaleme aldığı bir sonraki başlık, "Ölüm, Varoluş ve Tıp" adını taşımaktadır. Bölüm, insanoğlunun kaçınılmaz olarak ölüme doğru gidişine dolayısıyla buna yönelik endişesine ve mümkün olduğunca bunu geciktirmeye çalışmasına işaret ederek başlamaktadır. Bu konuların da bölüm içinde bilgilendirici bir yolla ele alındığı da görülmektedir. Örneğin, ölüm, ölümler, mezarlık kavramlarının 18. yüzyıldan itibaren yaşamdan uzak tutulmaya çalışılıp unutturulmaya çalışılarak ölüm endişesinin azaltılmaya çalışıldığına yerinde tespitlerle değinilmektedir. Ölümden kaçış fikrinin insanlığı ölümsüzlüğü arayışa yönlendirdiğini bunun ise bir tür yanılsama olduğuna değinilen bölümün sonlarına doğru bu yanılsamaya tıp endüstrisinin baskısıyla tıbbın da katıldığı, insanın ölüm endişesi, varlığından memnuniyetsizliği gibi varoluşsal sorunlarının madde ve beden düzeyinde çözülebileceği fikrinin pazarlanmakta olduğu vurgulanmaktadır. Bölüm, insanın ölümlü bir varlık olduğu gerçeğinin kabulüyle, tinsel ile tensel olanı ayırt edebilen yanılsamalara prim vermeyen bilge bir tıp anlayışına olan ihtiyacı belirterek sonlanmaktadır. Özellikle ölüm, ölümsüzlük, yaşam ve varoluş ile ilgili çok önemli psikolojik, sosyolojik ve kültürel noktalara ve tespitlere değinen, farklı alt başlıklarla okuyucuyu bilgilendiren bu önemli bölümün, başlığında böyle bir amacı olmasa da kitabın adının amacına uygun olarak, bilge bir tıp bilimine yönelik felsefenin olası katkılarına yönelik kısmı eksik kalmış gözükmemektedir.

"Ölüm, Tıp ve Ramakta Olmak" adlı diğer bölüm, Kaan H. Ökten tarafından kaleme alınmıştır. Ölüm ve tıp olmak üzere iki bölümde yazılan makale özellikle "ramak" kavramıyla okuyucusunun karşısına çıkmaktadır. Ölümden önceki son an anlamına gelen Arapça kökenli sözcük ramak, Ökten'in işaret ettiği üzere aslında genel olarak hayatın kendisini de ifade etmektedir. Ökten'e göre ramak, insani varoluşu açması bakımından aynı zamanda özgürlüktür ve ölüme doğru varlığın kavramıdır. Ölümün ise "yer-siz" olduğunu ifade eden Ökten, ölümün tıbbın ne açıdan konusu olduğunu sorgulamaktadır. "Hekim kimdir?", "Tıp nedir?", "Felsefe nedir veya filozof kimdir?" gibi sorularla tıp ve felsefe arasındaki ilişkiye yönelik tartışma başlatmaktadır. Tıbbın hastalıkları teşhis ve tedavi eden bir çeşit zanaat olduğuna işaret eden Ökten, yalnızca teknik bilgilerle donanmış bir uzmanlık olması durumunda birçok etik problemin göz ardı edileceğini söyleyerek insana yaklaşımın felsefi, sosyo-politik ve etik yönleriyle beraber bütünlükçü bir bakış açısına sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Lütfi Telci, "Ölmeden Önce Ölüm" başlıklı yazısıyla sıradaki yazı olarak karşımıza çıkmaktadır. Telci, bu bölümde, özellikle okuyucuya faydalı olacak olan ölüm kavramının tarihsel süreçteki değişiminden bahsederek ölümü öngörme isteği, iyi ölüm, kötü ölüm gibi kavramlardan bahsetmektedir. Ölümü öngörme isteğinin, bilimsel gelişmelerin önünü açtığına dair yorumun altını çizen Telci, bedeninin insanın anlamına dâhil olmadığını söyleyen İbn Sina'yı işaret ederek, beyin ölümü kararı alan doktorların, kanun yapıcıların, organ bağışı konusunda toplumu bilgilendirenlerin onu dikkate almaları gerektiğini belirtmektedir. Konuyu böylece etik meselelere de bağlayan Telci, özellikle beyin ölümü kavramının tıpta yaygınlaşmasıyla felsefi tartışmaları da güçlendirecek deneysel çalışmalara geçildiğini ifade etmektedir. Bunun yanında, Telci, organ nakli konusunda elde edilen başarılarla "ölüm felsefesinin" güçlü ve kalıcı bir şekilde tıp dünyasına girdiğini de belirtip organ naklinin tedavi sürecinde olumlu sonuçlar sağlamasıyla bu konunun değerlendirilmesinde felsefi ve etik eğitimin gerekliliğine de dikkat çekmektedir. Bölüm oldukça bilgilendirici olup felsefe

ve tıp ilişkisinin etik alanda birlikteliğinin kaçınılmaz olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

“Suların Çekildiği Zaman” adlı diğer başlıklı bölüm, Yavuz Dizdar tarafından kaleme alınmış olup bu bölümde insan ceninin nasıl geliştiği ayrıntılı olarak açıklanmaktadır. Bu konuda okuyucuya iyi bir bilgilendirme yapılan bölümde felsefe ve tıp ilişkisine dair pek bir şey bulunmamaktadır. Keza bir sonraki bölümün yazarı Hasan Fehmi Yazıcıoğlu da felsefe ile ilgili fazla bir okumasının olmadığını daha çok kendi uzmanlığının vaktini yoğun olarak aldığını ifade etmektedir. Diğer taraftan, edindiği tecrübeler aracılığıyla ortaya koyduğu bazı sorulardan okuyucunun anlam çıkarabileceğini belirtmektedir. Mesela ultrason yardımıyla bebeğin doktor, anne ve babası tarafından haberi olmadan izlendiğini ve durumuyla ilgili bazı problemlere müdahale edilip bebeğin kaderinin etkilenebildiğine işaret eden Yazıcıoğlu, bunun varoluşsal açıdan değerlendirilmesini okuyucuya bırakmaktadır.

Faik Çelik’in yazdığı “Bir Cerrahın Filozof Halleri: Tanrı Hekimden Standart Hekime” isimli bölüm felsefe-tıp ilişkisi bakımından konuya açık bir dönüştür. Çelik, yazısına hekimin özelleşen ilk insan olduğunu ve onun doğum, ölüm gibi farklı hallerini gözlediğini, felsefenin ise bu farklı halleri sorguladığını hatırlatarak başlamaktadır. Hekimlerin “cerrahlar” ve “diğerleri” şeklinde bir ayrımla kategorilendirildiğine işaret eden Çelik, cerrahların büyük çoğunluğunun narsistik kişilik özelliklerine sahip olduklarını düşünmektedir. Cerrahların başarılarından dolayı bir çeşit Tanrı hekim olarak görüldüklerinin de altını çizen Çelik, tanrılara atfedilen bir özellik olan hekimliğin Sokrates’in etkisiyle Hipokrat tarafından göklerden yeryüzüne indirildiğini ifade etmektedir. Tıpta teori ve pratiğin birlikte olması gerektiğini de belirten Çelik, hekimin yeniliklere açık bir kişiliğe sahip olması gerektiğinin de altını çizmektedir. Buna karşın cerrahların hekimler arasında “dogmaya” en yakın kesim olduğunu çünkü onlar için bilgide kesinliğe dolayısıyla eylemlerde kesinliğe inancın önemli olduğunu ifade etmektedir. Bu bölüm özellikle cerrahların felsefi ve psikolojik hallerini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Diğer bölüm, “Sıfır Mortalite: Ne Pahasına? Daha İyi Gemiler Yapmalıyız” başlığıyla İlgin Özden tarafından kaleme alınmıştır. Bu bölümde Özden, ölümle sonuçlanmayan operasyonların gerçekten bir başarı olup olmadıklarını sorgulamaktadır. İlk bakışta ölümle sonuçlanma sayısı sıfır olan operasyonların daha başarılı görülebileceği ancak sadece bu istatistik veriyle bu operasyonların başarılı olduğunun söylenemeyeceğini belirtmektedir. Diğer taraftan, Özden, ABD, Almanya, Japonya gibi bazı gelişmiş ülkelerde pratikte sıfır ölümün başarıldığı, bunu yapan kurumların deneyimli kurum kültürüne ve ekibe sahip, hesap verebilir ve devamlı olarak geliştiklerini saptadığını belirtmektedir ki başarılı kurumların bu özelliklerini ayrı başlıklar halinde de ele almaktadır. Özden’in yazısının en önemli vurgusu da hekimin sahip olması gereken “sorumluluk felsefesi” ifadesidir. Sorumluluk illa ki bir suç anlamında olmayıp hekimin üzerine düşeni en iyi şekilde yapması anlamındadır. Bu sorumluluğun en önemli yanının ise mevcut protokol yani kurallara uymak şeklinde yorumlayan Özden, bunun körü körüne bir uygulama olmayıp problemler karşısında farklı davranabilmeyi de içerdiğini açıklamaktadır. Bölümün sonlarına doğru bir etik hatırlatmayı da görmekteyiz; bir operasyonun kritik anında işin uzmanının devreye girmesi dolayısıyla bütün işin asistana bırakılmaması gerektiğidir. Günümüzdeki tıpta bu konuda artan etik ihlalleri göz önüne aldığımızda Özden’in bu hatırlatması oldukça isabetlidir.

“Bilmediğimizi Bildiklerimiz ve Bilmediğimizi Bile Bilmediklerimiz” başlıklı yazı İsmet Birkan

tarafından kaleme alınmıştır. Birkan, başlıkta da geçen bilmediklerimizi bildiklerimizi azaltmak dolayısıyla bilmediğimizi bile bilmediklerimizin alanını daraltmak için hekimlerin diğer bilim adamlarından farklı olarak diğer hekimlerle yardımlaşıp birbirlerinden çok şey öğrenebildiklerinin altını çizmektedir. Tıbbın özellikle bilim felsefesine ihtiyacı olduğunu ve tıp felsefesinin tıbbın ilerlemesi için gerekli olduğunu vurgulayan Birkan önemli bir duruma da işaret etmektedir ki o da felsefenin bir kriz içinde olduğudur. Birkan, günümüz felsefecilerinin fizik bilimine uzak oluşunu bu sebeple çağdaş bilimle ilgili yorum yapamaz hale geldiğine yönelik yorumları okuyucuya hatırlatmaktadır. Ayrıca kök hücre araştırmalarındaki gelişmelere, protein yapılarının çözülüyor oluşuna ve nörolojik araştırmalardaki ilerlemelere felsefenin uzaktan bakamayacağını belirterek bölümü noktalamaktadır. Birkan'ın felsefenin bilimin kimi konularına uzmanlık alanlarına sıkışma nedeniyle yorum yapamayışına yönelik işareti bizce çok yerindedir. Fizikteki veya tıptaki müthiş ilerlemeler ışığında bilim adamları felsefenin yardımcı olmalarını beklerlerken, felsefecilerin bu konulara yeterince katkı sağlayamaması biz felsefecilerin sorgulaması gereken bir meseledir.

Önemli bir soru olan “Kişi Bedenin Sahibi Midir?”, bir başlık olarak Arın Namal tarafından yazılmıştır. Namal, insanın bu dünyadaki varoluşunun bedenli bir varoluş olduğunu, kişinin bedenini yok sayamayacağını altını çizmektedir. Ancak son yıllarda teknolojide yaşanan gelişmeler, taşıyıcı annelik, estetik ameliyatlar gibi olanakların ortaya çıkmasıyla kişinin bedeniyle kendisi arasına bir mesafe koymasına, onu bir nesne gibi görmesine sebep olduğunu vurgulamaktadır. Husserl, Sartre, Heidegger gibi düşünörlere atıf yapan Namal, insanın bedenini nesne gibi göremeyeceğini belirtmektedir. Özellikle yaşlanma karşıtı yapılan operasyonlarla günümüz insanının bedenini bir nesne gibi görüp onun yaşlanmasını kabullenemediğini, kendi bedeniyle bir yerde kavgalı hale geldiğine işaret etmektedir. Namal, “Bedenimize sahip miyiz?” sorusuna sahip olmanın ne demek olduğunu açıklayarak başlar. Ona göre “sahip olmak”, hak etmek ya da armağan kabul etmek yoluyla olur ki bizim bedenimiz için ikisi de söz konusu değildir. Namal, “bedene sahipliğin sınırlarını” alt bir başlık olarak ele almaktadır. Bu bölüme de bedenin gelişigüzel kullanılacak bir alet ya da oyuncak olmadığını, saygı ve özenle yaklaşılması gereken bir varlık olduğunu belirtmektedir. Bedene gösterilmesi gereken bu saygının bölümün sonlarına doğru organ bağıışı ve bedeni değıştirme gibi meseleler açısından tıp etiğı ile ilişkili olarak ele alındığını görmekteyiz. Namal'ın bedenin sahipliğine yönelik tartışmaların çok farklı boyutları olup okuyucuları bu konu üzerine düşöndürmesi bakımından önemlidir.

Diğer bölüm, İlhan İlkılıç'ın kaleme aldığı, “Genetik Eksepsiyonalizmin Felsefi ve Etik Sorunlarına Eleştirel Yaklaşımlar” başlığını taşımaktadır. İlkılıç, genetik bilginin tıptaki diğer bilgilerlerden farklı olduğundan sağlık sistemindeki kullanımının özel düzenlemelere bağılı olması gerektiğini belirterek yazısına başlamaktadır. Yazının amacı, genetik eksepsiyonalizm tartışmalarında kullanılan argümanları ortaya koyup bunların zayıf yönlerini ve sınırlarını göstererek etik, epistemolojik ve tarihsel boyutu içermek üzere üç başlıkta ele almaktır. Bu başlıklarda, insan genetiğinin birey düzeyindeki kendine has özelliğı ve buna dair bilginin tıbbın diğer alanlardaki bilgidenden farkı tartışılmakta olup göze çarpan en önemli meselelerden biri de günümüz tıbbının birey ve akrabaları üzerinde tespit ettiğı potansiyel hastalıkların bireyin psikolojisini doğrudan etkilediğıdir. Bu sebeple insanların sağlıklı hasta (*healthy ill*) ya da semptomsuz hasta (*symptomless patient*) haline geldiğine işaret etmektedir ki bu durumun korku ve depresyon yaratabileceğini belirtmektedir. Bölüm aslında tıptaki gelişmelerin ortaya çıkardığı etik ve bilgi boyutunun yanı sıra

söz konusu gelişmelerin birey tarafından nasıl algılandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Bir sonraki bölüm, “Marksist Bir Perspektiften Tababetin Özüne Yabancılaşması” adıyla Hakan Ertin tarafından kaleme alınmıştır. Bu bölümde, Ertin, etik kurallara ve bir yemine bağlı olan hekimlerin ve hastanelerden bazı örneklerin hem hastaya hem de kendilerine yabancılaşarak bir çeşit şirket haline geldiğini hastalarınsa müşteri kategorisine alındığına işaret etmektedir. Ertin’e göre tababet hastaları iyileştirmekten ziyade para kazanmak, şöhret kazanmak, nüfuz kazanmak ve daha çok para kazanmayı amaç edinir hale gelmiştir. Ertin’in yazısında Marx’ın işçi-fabrika-iş veren için geliştirdiği yorumu başarılı bir şekilde hasta-doktor-hastane modeline uygun olarak yorumladığını görmekteyiz. Ertin’in vurguladığı önemli husus, hastalıkların ticarileştirildiği, gereksiz yere röntgen, tahlil ve benzeri uygulamaların hastaya fatura edilmesiyle ortaya çıkan etik sorundur. Normallikle hastalık durumu arasındaki sınırın giderek silikleştiğine de vurgu yapan Ertin, daha fazla ilaç satmak için, müdahale için belirlenen sınırların aşağıya çekildiğine işaret etmektedir. Ertin’in yazısının aklımıza getirdiği soru ise tıptaki bu denli ticarileşmenin birey açısından sorgulanmasıyla oluşabilecek güvensizlik boyutunun ne dereceye geleceğidir.

Diğer bölüm, “İç Dünya ve Dış Gerçeklik Bağlamında Psikanalitik Çalışma: Etik ve Epistemolojik Sorunsallar” başlığıyla Yavuz Erten’e aittir. Erten, iç dünya-dış gerçeklik karşıtlığını ele aldığını, iç gerçeklikle kastettiğinin psikanalitik çerçeve içindeki olgular olduğunu belirterek yazısına başlamaktadır. Psikanalitik biliminin iç gerçekliği ile dış dünyanın gerçekliğinin çatışmasını Erten, üç etkili anekdotla okuyucuya anlatmaktadır. Anekdotlarda göze çarpan husus, psikanalist, kendi olgusal gerçekliğinden belli durumları yorumlar ancak dış dünyayla temasında çatışma riski yüksektir. Çünkü psikanalist kendi çerçevesinden olgular belirtildiğinde dış dünyadaki bireyin bunu ne derece ve hangi açıdan anlayacağı gibi bir sorunla karşılaşmaktadır. Ertin’in altını çizdiği husus, psikanalistin iç dünya-dış gerçeklik arasında bir çerçeve çizmesinin zorunlu olduğunu, bu çevre ile kendi iç dünyasını sınırlarken, dış dünya ile iletişimi mümkün kılacağıdır. Psikanalizin gelişmesinin “psikanalitik çerçeve”-içi uygulamalara bağlı olmakla birlikte yalnızca iç alanıyla sınırlı kalamayacağını da belirten Ertin, yaşadığı kültürle etkileşimi yakın dışsal çemberdeki varlığına bağlı olduğunu da eklemektedir. Ertin’in de belirttiği üzere, psikanalist yaşadığı ülkenin vatandaşı, kültürün üyesi ve dünyanın insanıdır. Bunun da bizi Uzak dışa ki bunun en ötesi küresel boyuttur, götürdüğünü belirtmektedir. Böylece Ertin’in analizinde, iç-dış kavramlarının yakın-uzak kavramlarıyla da ayrıntılı bir hale getirildiğini görmekteyiz. Ertin’in bu son derece etkili yazısının özü, analistin çalıştığı kavramsal iç dünyasının dış dünyayla etkileşiminin kaçınılmaz olduğu ve bunun zaman zaman çatışma riskiyle karşı karşıya olduğudur.

“İdeoloji, Özne, Benlik” başlıklı yazı, Özgür Öğütçen tarafından bir sonraki bölümde yazılmıştır. Oldukça uzun ancak bir o kadar da içeriği dolu bir bölüm kaleme almış olan Öğütçen, yazısına Lacan’ın “Psikanaliz bir işe yarıyor mu?” sorusuyla başlarken kendisi buna olumlu yanıt verdiğini söyleyerek bölüm boyunca Lacan yaklaşımını göz önüne alacağını belirtmektedir. Burada özellikle iki meselenin altı çizilmektedir: öznenin ne durumda olduğu ve psikiyatriyi derinden etkileyen DSM (*The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) karşısında nasıl bir tutum takınılacağıdır. Dahası tıptaki gelişmelerin politik boyutlarının da göz önüne alınması gerektiğini düşünen Öğütçen’in, psikanalizin öznesi ile farklılıkları bulunmasına rağmen, tarihteki öznenin de göz önüne alınarak bugünkü öznenin durumu hakkında bir analize giriştiğini görmekteyiz. Bireyin ya

da öznenin kendi yaşadıklarının mı onu belirlediği yoksa tarihsel olguların mı onun üzerinde etkili olduğu, haz-hazsızlık, yas, beden, Öteki kavramları açısından ele alınmaktadır. Çağımızdaki kapitalist sistemin yasa yoluyla toplumsallaşmak için iç güdülerimizi sınırlaması sebebiyle kayıp ve yas kavramlarını gündeme getirerek psikanalizin de bu kavramlarla ilgilenmesini zorunlu kıldığını düşünen Öğütçen, kapitalist sistemin bu kaybı metalarla telafi ettirmeye çalışarak bir “tersine toplumsallaşma” meydana getirdiğinin altını çizmektedir. Kısaca, Öğütçen’e göre nesneler ya da metalar denizinde, karşı toplumsallaşma süreçleri içinde öznel görülmekte ve bireyler hazsızlık ve uyarımsızlık sorunlarıyla karşı karşıyadır. Dolayısıyla, o, haz, tüketim, hazsızlık, seçim ve politika arasında bir şeyler döndüğünü düşünmektedir. Öğütçen, bölüm boyunca bu meseleleri, çağımızda “mutlu yaşam yolları” önerilerinden, bedenle ilgili müdahalelere, yas tutmaktan kaçınmanın sonuçları açısından etkileyici bir şekilde ele almakta ve dönemimizi çok yerinde bir analizle okuyucuya sunup bahsi geçen meseleler hakkında düşünmeyi ve sorgulamayı teşvik ettiğini düşünmekteyiz.

Son bölüm, “Yoku Mireba” başlığıyla Yağız Üresin tarafından yazılmıştır. Yazıya başlamasının ardından uzun süre geçmesine değinerek bölüme başlayan Üresin, yazının özetini “klinik araştırmada amacımız yararlılıktır” şeklinde ifade ederek Helsinki Bildirgesi’ne dayanan bazı ön kabullere işaret etmektedir. Üresin’in yazısının değindiği önemli bir konu da kavramların, bilginin, bakış açısının çevrimi, tercümesinin hayati önem taşıdığıdır. Üretilen bilginin tercümesi ve bu bilgi için uygun bir dil geliştirilmesi gerektiği Üresin’in altını çizdiği bir husustur. Araştırma-geliştirme, klinik etiğe yönelik meseleleri de tartışan Üresin’in kendine has üslubu okuyucuyu kendinden önceki bölümlerde karşılaşılmayan bir tarzla sunmaktadır. Zaman zaman nüktedan, bazen aşırı eleştirel bazen gereğinden fazla samimi olan bu yazının akademik olduğunu söylememiz zor. Zaten kendisi de bunu amaçlamış gibi görünmüyor. Kitabın diğer bölümleriyle karşılaştırıldığında bariz fark kendini göstermektedir.

Genel olarak yorumlamak gerekirse, “Hekim Olarak Filozof” kitabı tıp alanındaki uzmanların tıbbın felsefe ve özellikle etik alanıyla ilişkisini hem tarihsel açıdan hem de günümüz açısından okuyucuyla paylaşımlarının ortaya içeriği çok zengin yazılar çıkmasını sağladığını söylemeliyiz. Kitapta tıp ve felsefenin bir dönem birbirlerinden kopması ancak günümüzde yeniden birlikte çalışabileceklerini göstermesi bakımından hem tıpçılara hem de felsefecilere faydalı olabilecek yazılar bulunmaktadır. Kitabın dili açık ve anlaşılırdır. Bu tarz kitapların artmasını temenni ederek bu eserin yayınlanmasında emeği geçenlere teşekkür etmek gerekmektedir.

RELIGION & PHILOSOPHICAL RESEARCH



JUNE 2019 • VOLUME 2 • NUMBER 3