



Khaju Köprüsü İsfahan

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Recep İhsan Eliaçık, **İslâm'ın Üç Çağı**,
Çıra Yayınları, İstanbul, 2004, 320 s.

İslâm'ın Üç Çağı, yazarın din, modernleşme ve reform üzerine düşüncelerinin yer aldığı en önemli eserlerinden birisidir. Çeşitli mevkutelerdeki yazılarıyla tanınan Eliaçık'ın bu alana ilişkin çok sayıda kitap, makale ve konferansı mevcut. Kitapta, giriş yerine yazılan makalede, İslâm'ın üç çağına; ibda, ihya ve inşa çağına ilişkin görüşler dile getirilerek bu çağların tipolojik analizleri yapılmaktadır. İbda çağı, yazar tarafından ilk vahyin nüzülü ile başlayıp Hz. Peygamber'in irtihaline kadar devam eden süreci ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu çağda İslâm toplumunun "Allah ne dedi" sorusuna cevap aradığını belirten Eliaçık, ibda çağında vahyin açıklanma tarzını "tebyin" olarak niteler. İndirilen her hükmün sorgulanmaksızın ve üzerinde akıl yürütülmeksizin, anında tatbik edildiği ibda çağında, yazara göre İslâm dünyası, henüz donuklaşma ve akıl tutulması yaşamamaktaydı.

Hız. Peygamber'in vefatını müteakip başlayan ihya çağında ise Kuran'ın yanında sünnet, icmâ ve kıyasın temel referans kaynakları haline getirildiği dile getirilmektedir. Bu dönemde sorulan soru daha çok "Allah ne demek istedi" olmuştur. İhya çağının dini açıklama tarzının tefsir olduğunu belirten yazara göre, bu dönemde

İslâmi düşüncede sistematikleşmenin ardından donuklaşma ve tıkanma meydana gelmiştir. Özellikle Kuran'ın -ibda çağındaki saflığıyla anlaşılacak yerine- "en saçma tefsirleri" geliştirilmiştir (s. 23). Zira artık Kuran'ın işaret ettiği yöne (insan, tabiat, hayat) bakmak yerine parmağın kendisine (vahiy, nass) bakılması usul haline getirilmiştir. Bu noktada "ibda çağının canlı vahyinin, vicdanı boğan katı bir nass dogmatizmine dönüştüğünü" söyleyen Eliaçık, ihyacı mantığı "kafasını Kuran'dan kaldırıp bir türlü tabiata, insana ve hayata dönememek" ile suçlamaktadır. Yazarın ibda çağı hakkındaki görüşlerine kısmen katılmak mümkün olsa da bu çağa dair tespitlerini kabullenmek pek mümkün görünmemektedir. Her şeyden önce, İslâm düşüncesinin en verimli dönemini teşkil eden, birçok ilmi disiplinin ilkelerinin belirlendiği; ilim, irfan ve hikmete dair sayısız klasiğin tedvin edildiği bir çağ nasıl olur da "vicdanı boğan katı bir nass dogmatizmiyle" irtibatlandırılabilir? Kafasını bir türlü Kuran'dan kaldırıp tabiata ve insana bakmayan bir toplum, hangi başarısına binaen dönemin cârî tüm medeniyetlerine -yazarın da kabul ettiği üzere (s. 216)- ilham kaynağı olabilmıştır?

İnşa çağında ise modern dönemle birlikte yıkıldığı kabul edilen "İslâm evinin" yeniden bina edilmesine işaret edilmektedir. Ancak eski haline sadece ev olmak bakımından benzeyen yeni İslâm evi, "Allah ne derdi" sorusu referans alınıp "te'vil" yöntemiyle açıklanan Kuran'dan ilham alınarak yeniden yapılacaktır.

Yazar ilk olarak yeni ilahiyat söylemlerine eğilmektedir. Yeni ilahiyat söylemlerinin oluş merkezli olması, yani "metafizik spekülasyonlarla hayatı yüzleştirme çabasında olması" gerektiğini belirten yazara göre "antropolojik ilahiyat" ve "özgürlük ilahiyatı" olarak nitelendirilebilecek bu ilahiyatın amacı, Allah ile canlı bir ilişki kurmak olacaktır (s. 32). Bu çerçevede dil ve hakikat ilişkisine de değinen Eliaçık'a göre "Yunan teorikçi mantığının" kullanılması ile bütün İslâmi ilimler kelime inhisarına hapsedilmiştir. Bu statik mantığın neticesi olarak Tanrı da statik kabul edilmiş ve muharrik-i evvel olarak kalmıştır (s. 51). Ne var ki yazarın bu tespiti

doğru gibi görünmemektedir. Her şeyden önce mantığın donduru-cu ve hapsedici olarak işlev gördüğünü söylemenin makul bir gerekçesi yoktur. Zira mantık, ancak düşünceyi sistematize etmek ve hatadan korumak üzere kullanılmaktadır; düşünce inşa etmek üzere değil. Dolayısıyla mantık, var olan ontoloji ve epistemolojiye tâbidir; onları aşmamaktadır. Ayrıca İslâmi ilimlerdeki Tanrı anlayışının muharrik-i evvel olduğu düşüncesi, ne felsefe ne tasavvuf, ne de kelim göz önüne alındığında gerekçelendirilebilir.

Yeni ilahiyat söylemleri kapsamında gündeme gelen bir diğer husus “sivil din anlayışı”dır. Son büyük reform dini olarak İslâm’ın, bizatihi özgürleştirme vazifesi ifa ettiğini belirten yazara göre din; devletlerin, sultaların ve din adamlarının elinden kurtarılması gereken bir kurumdur. Devletin âlimi olmayı reddeden Ebu Hanife’nin “sivil İslâm”ı, onun reddettiği makama talebesi Ebu Yusuf geçirilerek “resmi İslâm”a dönüştürülmüştür (s. 66). Ne var ki yazarın yaptığı sivil İslâm-resmî İslâm ayrımı ciddi bir anakronizm tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bu ayrımın modern döneme has olduğu göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir ayrımı İslâm’ın ilk çağlarına kadar götürmenin anlamsız olacağı ortadadır. Keza devletin din ile ve din adamlarıyla girdiği her türlü etki-leşimi tasallut olarak anlamanın hikmeti nerededir? Sosyal hayatın en önemli aktörlerinden biri olan devletin, söz konusu dönemde sosyal hayatı düzenleyen dinden nasıl uzak tutulacağı ise merak konusudur.

Eliaçık’ın üzerinde durduğu diğer bir husus, İslâm tarihi boyunca oluşan kırılmalar ve değişimlerdir. Yazar bu kırılmalara dikkat çekerek üzerinde yeniden düşünülmesini önermektedir. İslâm tarihi boyunca üç büyük kriz olduğunu söyleyen yazara göre bunlardan ilki Hz. Ali ile Muaviye arasındaki çatışmasıdır. Ardından Muaviye, hilafeti saltanata çevirerek ikinci krizi başlatmıştır. Bundan sonra bir iktidar (sünnî saltanat ideolojisi) ve bir de muhalefet (şîi imamet mitolojisi) oluşmuştur. Muaviye’nin saltanatı meşrû hale getirmesiyle doğan sünnî saltanat ideolojisi, Hz. Peygamberin tesis ettiği beş ilkeye (adalet, emanet, ehliyet, meşveret,

maslahat) dayanan “adalet devleti”nin yok olmasına sebep olmuş, böylelikle İslâm “Ortodokslaştırılmış ve Katolikleştirilmiştir” (s. 92). Yazara göre bu durum başlıca iki sebepten, siyasi olarak Roma’nın köhnemiş kurumlarına, zihnî olarak ise Yunan ve Mecusî düşüncelerine kendimizi kaptırmaktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla İslâm, doğduğu yıllarda siyasi ve felsefi olarak iki büyük uygarlığın, Roma ve Sâsânîler’in etkisinde kalarak kendisini tam inkişaf ettirememiş ve özü itibariyle yarım kalmıştır. Bu süreçte ulema da siyasi iradeye destek çıkararak onların konumlarını meşrûlaştırmıştır. Mâverdi, Gazali ve İbn Teymiyye sipariş üzerine yazdıkları eserlerle “makam için sultana yanaşma” tarzının tipik örneklerini vermişlerdir (s. 107). Adı geçen ve geçmeyen âlimler dönemin siyasi ortamını (istikrar, dirlik, düzen ihtiyacı) bahane ederek meşveret, emanet, ehliyet ve adalet gibi ilkeleri ihlal ederek adeta “din diktatörlüğünün” oluşmasına katkıda bulunmuşlardır (ss. 110, 113). Ancak belirtmek gerekir ki yazarın ilim adamlarına yönelik ithamları anakroniktir. Her şeyden önce dönemin şartları (Haçlı seferleri, Moğol istilası ve siyasi fetret) göz önünde bulundurulduğunda, birlik çağrısında bulunmak kendi içinde tutarlı bir davranış gibi görünmektedir. Keza siyasi işleyiş için sınırlı bir meşvereti yeterli buldukları için âlimleri kıyasıya eleştiren Eliaçık’ın bunun yerine tam olarak neyi -örneğin 13. asırda halkın önüne sandık konmasını mı- önerdiği açıklık kazanmamıştır. Kaldı ki âlimlerin sultana körü körüne ve her şart altında itaati meşrû kıldıklarını söylemek doğru olmayacaktır. Aksine, İbn Teymiyye’nin yazar tarafından aktarılan (s. 112) ifadeleri bu hakikati teyit etmektedir: “Allah’a isyan konusunda ise yöneticilere itaat yoktur. Yöneticilere yalnızca Allah’a itaat konusunda itaat edilir.”

Eliaçık’a göre modern çağa geçilmesiyle birlikte İslâm’ın üçüncü krizi sökün etmiştir. Bu çerçevede Hasan el-Benna, Seyyit Kutub, Mevdudî Humeynî ve Mutahharî’nin görüşleri ele alınarak yazar tarafından krize dair çözümleri analiz edilmiştir. Yazar devamla, Yeni İslâmcı akımları ele alarak başlıca temsilcileri olan Fazlur-Rahman, Hasan et-Turâbî, Raşid el-Gannuşî, Abdulvehhab

el-Efendi, Muhammed Amarra, Hasan Hanefî ve Abid el-Câbirî'nin konumlarını tartışmaktadır.

Yazar eserinde Cumhuriyet dönemi Türkiye'si'nin yeni İslâmcı akımlarına da yer vermektedir. Eliaçık, yeni İslâmcıların, Mutezile tarafından savunulan ancak saltanat yılları boyunca terk edilen "dâhili damarı" yeniden keşfederek adalet, meşveret ve özgür irade gibi değerleri yeniden İslâm düşüncesinin gündemine soktuklarını iddia etmektedir. Bu noktada akıllara gelen sorulardan ilki, neden İslâm düşüncesinin neredeyse tüm özgünlüğünün Mutezile'ye atfedildiğidir. Örneğin adalet ve özgür irade söz konusu edildiğinde Maturidî mezhebine kıyasla Mutezile'yi üstün kılan husus nedir? Ehl-i sünnet mezhepleriyle girdiği etkileşim olmaksızın Mutezile'nin hâl-i hazırdaki durumuna gelebileceğini varsaymak mümkün müdür? Adalet, meşveret ve tevhit ancak modern bir yönetim biçimi -söz gelimi demokrasi- ile mi kaim olabilir?

Yazar modernite ile beraber ortaya çıkan iki farklı din-devlet ilişki modelini ele alarak özgün bir üçüncü yolun imkânını sorgular. Din ve devletin bir birinden ayrılmasını savunan "laiklik" ve din ile devletin birlikteliğini savunan "din devleti" algılarının her ikisinin de sakıncalı ve yetersiz olduğunu belirten yazara göre bu bağlamda en makul çözüm, din ile devletin diyalogu olmalıdır. Dinin itikâdi, ibâdi, ahlâki ve hukuki hükümlerden oluştuğunu ifade eden yazar, bunlardan itikâdi ve ibâdi olanların tamamen topluma bırakılması, ahlâki hükümlerin devletin manevi temeli olması, hukukî hükümlerin ise zamanla değişmesi esasına dayanan din-devlet diyalogunu bir model olarak önermektedir. Böylelikle dindar-laik çatışmasının da ortadan kaldırılacağını savunan Eliaçık, devletin, çağın başında ortaya çıkan İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımları arasında adaletle hükmetmesi gerektiğini belirtir. Böylelikle devlet, her üç akımın mesajını doğru okuyarak birinin devleti ele geçirip diğerlerini tasfiye edilmesine engel olacaktır. Hemen ifade etmek gerekir ki din-devlet diyalogu olarak takdim edilen modelin bazı sorulara cevap bulması zaruridir. İlkın, devletin evrensel olduğu iddia edilen ahlâki değerleri nasıl manevi

temel olarak alacağı belirsizdir. Söz konusu evrensel değerlerin tespiti ise başka bir sorundur. İslâm için vazgeçilmez olan ahlâki bir ilke –örneğin zinanın yanlışlığı- modern değerlerin hâkim olduğu seküler dünyada nasıl evrensel olarak sunulabilir? Diğer yandan hukuki hükümlerin değişimi ile kastedilen husus açık değildir. Söz gelimi, modern bir olgu olan kapitalizmin vazgeçilmezi olarak faiz, meşrû bir uygulama olarak mı kabul edilecektir? Yoksa değiştirilemez bir hüküm olarak faizin gayr-ı meşrû olduğu mu ilan edilecektir? Devlet ibadet alanından “elini çektiğine” göre ibadet-ahkâm alanının kesişme noktasında bulunan ilkelerin –örneğin zekatın- uygulanması nasıl mümkün olacaktır? Din ve devletin bir birinden ayrı kabul edildiği laik toplumlarda din ile devletin diyalog halinde olduğu söylenemez mi? Örneğin kilisenin Batı toplumlarında vergi toplamaya kadar varan rolü göz önünde bulundurulduğunda, din-devlet diyalogunun Anglo-Sakson laikliğinden ayrıldığı noktalar nelerdir? Nihayet, siyasi akımlar arasında hakem tayin edilen devlet tam olarak nedir? Devletin milletten ayrıldığı varsayıldığında devlet, hükmeden canlı bir organizma olarak mı yoksa sadece hizmet veren kurumlar bütünü olarak mı kabul edilecektir? Hâkim/hakem devlet figürü dini alanda bile “sivil” arayışlar öneren yazarın düşünceleriyle nasıl bağdaştırılabilir?

Yazar'ın dikkate değer söylemlerinden bir de tecdid hareketi üzerinedir. Eliaçık, dinde yapılacak tecdid hareketinin önemine ve İslâm toplumunun dışında kalan dünyanın bu konuya atfettiği değere dikkat çekmektedir. Amerika başta olmak üzere küresel güçlerin İslâm dünyasındaki tecdid hareketlerine yönelik ilgilerinin jeopolitik kaygılardan kaynaklandığını belirten yazar, tecdid hareketinin manipülasyonu yoluyla güçlü bir dip dalgasının engellenmek istendiğine dikkat çekmektedir (s. 269).

Tarih boyunca dinde tecdid anlayışının art niyetler besleyen odaklar tarafından desteklenmesi, ilk elde tecdid ve reform düşüncesine karşı şüpheyle yaklaşılmasına sebep olmuştur (s. 272). Ancak yazara göre bugün Müslümanların kendi problemleriyle yüz-

leşmelerinin bir sonucu olarak böyle bir korkuya mahal kalmamıştır. Geçmişte devlet kurtarma/kurma ideolojisi olarak anlaşılan İslâm(cılık) (s. 280), Müslüman halklar için milletleşme, ümmetleşme, insanlığın ortak yürüyüşüne katılma motivasyonu ve tezahürü olarak anlaşılmalıdır (s. 280). Bu bağlamda yazar, İslâm'ın dünyadaki yürüyüşünü sürdürme iradesi olarak yeni İslâmcılığın başladığı ve Yeni İslâmcılığın reformun yükünü sırtlamak gayretinde olduğu kanaatindedir. Yeni İslâmcılığın klasik İslâmcılıktan ayrıldığı nokta ise “din devleti” değil adalet ve meşveret devleti peşinde olmaktır (s. 286). Eliaçık'a göre Yeni İslâmcılığın temel esin kaynakları “adalet, emanet, ehliyet, meşveret ve maslahat” kavramları çerçevesinde Kur'an, Hilfu'l Fudul, Medine sözleşmesi ve Veda Hutbesi çerçevesinde sünnet, Hz. Ömer'in adalet ve devlet anlayışı ile İslâm kültürünün tarih boyunca adalete yaptığı olağanüstü vurgudur. Böylelikle ortaya çıkacak Yeni İslâmcılık, anti-empyrist karakterde ve fakat Müslümanların birbirleri arasındaki karşılıklı sevgi ve merhameti (İlimli İslâmcılık) esas alır niteликte olacaktır (ss. 285-287).

Eserinin tamamı boyunca Eliaçık'ın uzun soluklu özgün düşünceler ürettiğini söylemek mümkün olmasa da birçok konuda ilginç fikirler öne sürdüğü söylenebilir. Ancak bu fikirlerde göze çarpan iki eksiklik söz konusu önerilerin değerini ve işlevselliğini önemli ölçüde zedelemektedir. Her şeyden önce Eliaçık'ın tahlil ve tenkitleri büyük oranda anakronizmle maluldür. Öyle ki yazar, Modern kavram ve kurumların geleneksel bir toplumda izdüşümlerini aramak itiyadındadır. Eserde dikkate değer bir diğer boşluk ise ortaya atılan yeni teori ve söylemlerin yeterince açık ve insicamlı bir biçimde bir araya getirilmemiş olmasıdır. Bu durum, daha çok kavram ve terimlerin bağlamından koparılarak kullanılmalarına rağmen yeninden özgün olarak tanımlanmamalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Mehmet Fatih ASLAN



Birgit Schaebler, Leif Stenberg (ed.) **Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity**, Syracuse University Press, New York, 2004, 266 s.

Günümüzde küreselleşme fenomeni, Batıya özgü bir kavram olmaktan çıkmış, tüm dünyanın gündemini meşgul eder olmuştur. Sosyal bilimlerin çeşitli dallarında, bir taraftan küreselleşmeyle ilgili teorik tartışmalar devam ederken, diğer taraftan da küreselleşmenin toplumsal ve yerel sonuçları üzerine değerlendirmeler her geçen gün artarak devam etmektedir. Özellikle, 11 Eylül tecrübesi ve sonrasındaki gelişmeler hem akademik hem de kamusal ilginin İslâm dünyası üzerine yoğunlaşmasını sağlamıştır. Küreselleşme ve Müslüman dünya üst başlığında kültür, din ve modernlik konularının tartışıldığı elimizdeki bu çok yazarlı kitap da yukarıda anılan ilginin akademik versiyonlarından biridir. Kitapta, genel olarak 'küresel sistem' ile 'Müslüman dünya' arasındaki karşılıklı etkileşim, özellikle de küreselleşme sürecinin Müslüman dünyadaki sonuçlarıyla ilgili spesifik değerlendirmeler, farklı perspektiflerden ele alınmaktadır.

On bir özgün makaleden oluşan kitabın içeriği, genel olarak iki çerçevede tasnif edilebilir: Birincisi, çalışmada yer alan ilk beş makale, küreselleşmenin mahiyeti, Batı'daki İslâm ve modernlik arasındaki ilişki ve yerelleşme hareketinin etkileri gibi daha çok kuramsal bir çerçeveye sahiptir. İkincisi, kitaptaki diğer altı makale bağlamında Sudan'daki göç ve kimlik, Malezya'nın internet deneyimi, Türkiye'deki İslâmi kadın organizasyonları ve Müslüman Arapların diğer dinlere yönelik yorumları gibi daha çok pratik deneyimler incelemektedir.

"Diğerlerini Medenileştirmek" (*Civilizing Others*) isimli makalesinde Birgit Schaebler, küreselleşmeyi "medenî" ve "diğer" arasındaki çatışmalar üzerine odaklanan bir kavram olarak ele alır.

Ona göre, 19. yüzyılın sömürgeci uygarlığının misyonu, 18. yüzyıl boyunca kendi doğruluğunu kanıtlama girişimlerini daha fazla yerelleştirmeye çalışanların köklerine sahiptir. Bu nedenle, Fransa, İngiltere ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki güçlü sınıf, kendi misyonlarını diğer topraklara yayma girişiminden önce, o bölgelerdeki güçsüz sınıfları uygarlaştırmaya çalışmışlardır (ss.3-29). Schaebler çalışmasında, küreselleşmenin özel bir zamanın akımından daha çok uzamsal boyutta anlaşılabilceğini vurgulamaktadır. Schaebler'in bu yaklaşımı, genel olarak küreselleşme fenomeninin hem tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğunu hem de toplumsal sistemlerle ilişkiselliğini tanımayı kolaylaştıracaktır. Böyle bir bakış açısı, küreselleşme süreçlerini tarihsel bir kaçınılmazlık olarak gören aşırı küreselleşmeciler ile bu süreçleri tarihselliklerinden soyutlayarak emperyalizmin yeni görüntüsü olarak algılayan ve bu süreçlere şüpheyle yaklaşan küreselleşme karşıtlarının indirgemeci ve kutuplaşmacı yaklaşımlarının dışında bir alanda, küreselleşmeyi eleştirel bir tarzda tartışmayı ve onun toplumsal/kültürel fenomenlerle (ekonomi, siyaset, kültür, din, hukuk) olan ilişkisini açıklığa kavuşturmayı mümkün kılacaktır.

Küreselleşmeyi teknolojik gelişmelerle ilişkilendiren Toby E. Huff'un kaleme aldığı "Küreselleşme ve İnternet: Malezya Deneyimi" (*Globalization and Internet: The Malaysian Experience*) isimli makalede, Malezyalıların iletişim teknolojileriyle olan ilişkisinin, bir taraftan ülkenin çağdaşlaşmasını sağladığı, diğer taraftan da küresel pazarla etkileşiminin hızlandığı vurgulanmaktadır. Küresel pazara özgürce girişin sosyal ve politik etkileri hakkında Malezya hükümetinin bir takım kaygılar duymasına karşılık, Malezyalıların bu etkileşimde bazı ekonomik fırsatlar yakaladığı görülmüştür (ss.138-152). Jakob Skovgaard-Petersen "*Küresel Müftü*" (*The Global Mufti*) isimli çalışmasında ise, modern seküler dünyanın problemleri karşısında çözüm arayan Müslümanların kitle iletişim araçları vasıtasıyla din bilginlerinin açıklamalarına rahatça ulaşabildikleri, dolayısıyla kitle iletişim araçlarının (özellikle televizyon) bir eğlence aracı olmaktan daha çok eğitim işlevi gördüğü ve küresel 'ümme't anlayışının gelişimine daha fazla imkân sağla-

diği vurgulanmaktadır (ss.153-165). Bu iki çalışma daha çok küreselleşmenin insanlığa sunduğu imkânlar ve bunun yerel sonuçları üzerinde yoğunlaşmaktadır.

“Küreselleşme Nerde Yer Alır?” (Where Does Globalization Take Place?) isimli makalesinde Catharina Raudvere, Türkiye’deki Müslüman kadınların oluşturdukları sivil organizasyonların modern ve geleneksel hayat arasındaki ikilemleri üzerinde durmaktadır. Sivil toplum kuruluşlarındaki kadınlar kendi topluluklarının bilgilerini iletişim teknolojisinin sunduğu imkânlar sayesinde dünyanın her yerine yaymayı başarmışlardır. Öte yandan, bu çok sesli kadın organizasyonları Türkiye’de demokrasinin gelişmesine de katkı sağlamıştır. (ss.166-187) Bu çalışmada küreselleşmenin genel olarak insanların günlük yaşamları ve aktiviteleri üzerinde görülen sonuçları vurgulanmaktadır.

“Post-modernizmden Küre-yerelciliğe” (From Postmodernism to “Glocalism”) isimli makalesinde ise Partice C. Brodeur, küreselleşme teriminin küre-yerelleşmeyle (glocalization) yer değiştirdiğini iddia etmektedir. Bu kavram, kendimizi ve diğerlerine yönelik tanımlamalarımızı sürekli değiştiren küresel ve yerel güçler arasındaki karmaşık ilişkilerin önemini vurgulamaktadır. Küreselleşme, homojenlik ve heterojenik süreçlerinin eş-zamanlılığı ve ilişkiselliği bağlamında işleyen bir süreçtir. Bir taraftan hâkim küresel güçler dünya ölçeğinde kendi siyasi ve kültürel söylemlerini küresel hale getirirken, diğer taraftan da yerel/alt kültürler söylemler (özellikle Batı dışı oluşumlar) mevcut istem içerisinde farklılıklarını ve kimliklerini tanıma ve tanımlama imkânı bulmaktadırlar. Bu nedenle, Brodeur, küre-yerelleşme (glocalization) kavramının, Batılı olmayan perspektiften hareketle dünyayı daha iyi anlamada akademisyenlere yardım edebileceğini savunmaktadır (ss. 188-205). Bu anlamda, Brodeur’in makalesinde ısrarla vurguladığı küre-yerelleşme kavramsallaştırması, hem yaşadığımız dünyanın bugünkü durumunun objektif bir biçimde tespit edilebilmesinde hem de karşı karşıya kalınan sorunların gerçek anlamda saptanabilmesinde ve sağlıklı bir biçimde çözümlenebilmesinde önemli bir

açılım sağlayacaktır.

Sonuç olarak, editörlüğünü Birgit Schaebler ve Leif Stenberg'in yaptığı bu çalışma küreselleşme ve onun İslâm dünyası üzerindeki spesifik sonuçlarına yönelik tartışmalara katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Yakup ÇOŞTU

(Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniv. SBE)



B. A. Roberson (ed.) **Shaping the Current Islamic Reformation**,
Frank Cass, London, 2003, 262 s.

Çağımızda “İslâm reformu”, Müslümanlar kadar Batılı düşünce ve siyaset çevreleri için de çok önemli bir beklentiyi ifade etmektedir. Konu edindiğimiz kitap, bu paradigmaları savunanlardan bir kısmının yazılarını içeren çok yazarlı bir çalışmadır. Editör B. A. Roberson, kitabın adını taşıyan giriş yazısında, Batı düşüncesindeki İslâm reformu tanımlarının içerdiği temel güçlüklerle açık ifadelerle işaret etmektedir. Roberson yazısına, özellikle son dönemlerde İslâm ve terör ilişkisi bağlamında dikkat çekildiği şekliyle günümüzün Orta Doğu bölgesindeki siyasal İslâm ve selefi düşüncenin gelişiminin izahının Batı düşüncesi için kolay olmadığını söyleyerek başlamaktadır. İslâm toplumu içinde ortaya çıkan “güncel” reform söylemlerinin de aynı karmaşıklık içinde olduğunu dile getirmektedir. Roberson bu konudaki güçlüğü, sürecin tek düze bir kontrol altında olmamasının yanı sıra pek çok reformist hareketinin doğru tahlilini İslâm, Kur’an ve şeriat gibi kavramların sadece yerel düzeyde değil küresel açıdan da ne anlam ifade ettiğinin anlaşılmasına bağlamaktadır. Bu kavramlara dönük küresel yaklaşım ile, örneğin İslâm reformu beklentilerinin gerekçesi olan dinin siyasallaştığı yargısının test edilmesi sağlanmış olacaktır.

Roberson bu güçlüğe, Batı toplumu içindeki akademik ve medyatik yanlış değerlendirmelerin etkisini de eklemektedir. Ardından, her ne kadar akademik düzeyde nesnel çalışmalar ortaya çıksa da bu çalışmaların politik ve medyatik etkilerin altındaki Batı toplumuna yeterince ulaştırılmadığını dile getirmektedir. Halk üzerinde baskı oluşturan bu söylemlerin de İslâm'a ilişkin mitolojik anlatılar, kavram ve değerlere ilişkin bilgi yetersizliği ve ideolojik yaklaşımın bu süreci daha da güçleştirdiği ifade edilmektedir. Nitekim editör, bu kitabın akademi ile medya içindeki zıt kutuplar arasında orta yolun keşfini hedeflediğine dikkat çekmektedir.

Esasen Roberson'un işaret ettiği klasik Batılı tanım sorununun özellikle İslâmi kavramların neredeyse zorla siyasal anlamlandırılmasına ilişkin olduğu aşikârdır. Bunun bir örneği olarak Fred Halliday'in "The Politics of the Umma: States and Community in Islamic Movements" adlı makalesinde, ümmet teriminin Kur'an'da ilk kullanımındaki anlamı değiştirilerek siyasi İslâmcı eğilimlerin elinde semantik bir dönüştürmeye maruz kaldığı dile getirilmektedir. Halliday, terimin Kur'ani kullanımının Müslümanlar nezdindeki inananlar topluluğu ile birlikte farklı inançlara sahip olanları da içerdiğini hatırlatmaktadır. Fakat modern çağlarda bu terimin seküler Arap milliyetçiler tarafından hatta seküler ve İslâm karşıtı Arap rejimleri tarafından da kullanıldığına dair örnekler dikkat çekilmektedir (ss. 28-30). Modern politik hareketlerin halk tabakasına etki edecek araçlara sahip olduğunu ve bunları güncel amaçlarına uygun olan her yerde kullanıldığını savunan yazara göre İslâmi terminolojide yer alan ümmet gibi kelimelerin semantik anlamı, modern politikaların gereklerini karşılamak için oldukça kullanışlıdır. Zira bu kavramlar zaman içinde politik emellerin meşrulaştırılmasında önemli bir enstrümana dönüşmektedir (ss. 38). Böylece Halliday, İslâm'ın siyasallaşma sürecinin en temel işareti olan cihat kavramına, Müslümanların politik topluluğunu ifade ettiğini düşündüğü ümmet kavramını da eklemektedir.

Siyasal İslâm terminolojisi olarak tanımlanan İslâmi kavramların işlevselleştirilmesi suçundan Müslüman toplumların idarecileri de payını almaktadır. "Islamic Law as a Core for the Political

Law: The Withering on an Islamist Illusion” adlı makalesinde Ann Elizabeth Mayer, şeriatın uygulanması sorununu İslâmcı hareketler ve halk tabanından geldiğini fakat bu çabanın başarısızlığını ileri sürmektedir. Yazara göre, Müslüman toplumlarının “İslâmizasyonu”nu savunanların niyetinin, Batı hukuk normları temelinde var olan sistemin yerine ideal toplumu yeniden oluşturma ve kültürel kimliği onarma olduğu vurgulanmaktadır. Hükümetlerin ise bu halk baskısına direnemedikleri ve sosyal ve politik açıdan kötü yönetimin etkilerini tedavi etmek kastıyla var olan hukukun yerine şeriatın çeşitli veçhelerini kabul etme eğilimlerinde oldukları ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu hukuksal dönüşüm, ihtiyaç duyulan değişimlerden uzak durarak idari elitlerin amaçları doğrultusunda politik bir ölçüte dönüşmektedir. Bu çerçevede, özellikle Orta Doğu ülkelerinin sorunlarının çözümü olarak gösterilen İslâmizasyon eğiliminin idari elitlere önemli bir fırsat verdiği düşünülmektedir (s. 136).

Rudolph Peters ise Mayer’den daha farklı olarak devlet kontrolündeki dini hukuk anlayışından umutludur. “From Jurist’ Law to Statute Law or What Happens When the Shari’a is Codified” adlı makalesinde Ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren dini hukuk Batı hukuk anlayışı çerçevesinde büyük ölçüde değiştirildiğini ifade etmektedir. Bu değişim, şeriat üzerine söz söyleyen ulemanın etkisini de azaltmıştır. Dini eğitim almayan Müslümanların da şer’i konular üzerinde artık konuşabildiklerine dikkat çekilmektedir. Öte yandan dini hukukun bazı unsurları kanunlaştırılarak milli hukuk sisteminin bir parçası haline getirilmiştir. Bu sistem de aynı şekilde ulemanın değil devletin kontrolü altındadır ve bu suretle bu hukukun devlet eliyle politize edilmesi mümkündür. Fakat hukuk üzerindeki kontrolün ulemada değil devlette olması bu kuralların politize edilmesi kadar demokratikleştirilmesi imkânını da taşımaktadır. Ancak din eğitimi ile sınırlanmamış Müslüman entelektüellerin özgür düşünce ve tartışma ortamının sağlanıp politik baskı altında kalmamalarının devlet tarafından sağlanması istenmektedir. Bu şekilde şer’i hukukun demokrasi anlayışı çerçevesinde dönüşümünün sağlanacağı umulmaktadır (ss. 94-95)

Müslümanların Batı'yı tehdit edici şekliyle İslâmi kavramları siyasallaştırdıkları ve Müslüman elitlerin bu süreci destekledikleri endişesinin yanı sıra özellikle Batı ülkelerinde ortaya çıkan apolitik İslâmi yaklaşımların müjdesi de verilmektedir. Jørgen S. Nielsen "New Centers and Peripheries in European Islam?" adlı makalesinde, Avrupa'daki Müslümanlar arasında oluşan İslâm anlayışının geleneksel merkez-çevre ilişkisini değiştiren bir etki oluşturduğunu ele almaktadır. Modern teknoloji ve küreselleşmenin etkisiyle İslâm'ın tarihsel sınırlarının ötesine geçtiği ve özellikle göçlerle batı toplumu içinde etkin bir konum edinen Müslüman nüfusun beraberinde İslâm'a ilişkin bir merkez-çevre ilişkisini yeniden tanımlamaya başladığı ifade edilmektedir. Geleneksel olarak merkezi ifade eden Müslüman düşüncesinin batı sömürgeciliğine karşı teolojik ve hatta ideolojik bir karşı koyma sürecinde olurken Batı'da yaşayan Müslümanların, kendileri etrafında şekillenen "merkez"i oluşturma gayretinde oldukları vurgulanmaktadır (s.67). Tarık Ramazan gibi düşünürler nezdinde batı kültürel zemininde geliştirilmeye çalışılan yeni fıkıh usulü çalışmalarının yanı sıra yazar, yeni bir entegrasyon süreci olarak Batı'da yaşayan genç Müslümanlar arasında sûfi eğilimden övgüyle söz etmektedir. Yazarın İslâm sûfi eğilimini farklı kültürel ortamlara uyum imkânıyla emsalsiz topluluklar olarak görmektedir (s. 76). Avrupa'daki Müslümanların durumunu genellikle entegrasyon yaklaşımıyla ele alan yazarın, genç kuşak Müslümanların, önceki kuşaklar gibi kurumsal bir merkeze bağlanmaktan çok daha yerel ve dinin bağlamsal yönüyle ilgilendiklerini duyurmaktadır. Bu yaklaşıma göre artık tek bir İslâm yorumu değil çok farklı İslâmi yaklaşımlar söz konusu olabilecektir. Bunun sonucunda da İslâm'a ilişkin merkez-çevre ilişkisinde artık coğrafi, kurumsal ve ideolojik bağlılık yerine, metnin otoriterliği, manevi modeller ve entelektüel metotların geçerli olduğu bir düşünce oluşumunun müjdesi verilmektedir (s.81).

Hakan OLGUN

(Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniv. İF)



Rahim Acar, **Talking about God and Talking about Creation
Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions**

Leiden: Brill, 2005, 250 s.

Tanrı ve yaratma kavramları, düşünce tarihi boyunca her zaman tartışılan kavramların başında gelmektedir. Pek çok büyük düşünür bu kavramlarla alakalı fikir yürütmüş ve eserler ortaya koymuştur. İslâm dünyasından İbn Sina ile Batı dünyasından Thomas Aquinas'ı bu düşünürler arasında saymak gerekir. Tanıtımını yaptığımız eser de İbn Sina ile Thomas Aquinas'ın Tanrı ve yaratma kavramları hakkındaki görüşlerinin bir karşılaştırmasını konu edinmektedir. Eser, aslında müellifin 2002 yılında Harvard Üniversitesi'nde tamamlamış olduğu "Creation: A Comparative Study between Avicenna's and Aquina's Positions" başlıklı tezinin gözden geçirilip geliştirilmiş şeklidir.

Eserin yazılma amacı; İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın Tanrı tasavvurları ve teolojik dil konusundaki görüşlerine dayanarak yaratma ve âlemin başlangıcına dair görüşlerinin karşılaştırılmasıdır (s. 1). Bu amaca binaen eser iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda "Tanrı Hakkında Konuşmak" başlığı altında Tanrı kavramı ve teolojik dil düşüncesi ve ilahi sıfatların bunlara olan etkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. İkinci kısımda ise "Yaratma Hakkında Konuşmak" başlığı altında ilahi yaratma fiilinin tabiatı ve âlemin zamansal bir başlangıcının olup olmadığı meseleleri ele alınmıştır.

Tanrı ve yaratma kavramlarına dair sorular İbn Sina ve Aquinas'tan önce de pek çok keskin zihni meşgul etmiştir. Aslında her iki düşünür de konu ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken ken-

dinden önceki geleneği bir şekilde takip etmektedirler. Bu bağlamda her iki düşünür için antik ve helenistik felsefenin zirve şahsiyetleri olan Aristo, Platon, Plotinus ve Proclus gibi düşünürler önemli birer kaynak durumundadır. Ayrıca bunların dışında İbn Sina için erken dönem kelimacılar ve Fârâbî de önemli bir kaynak durumundadır. Aquinas için de Augustine, Yuhanna ed-Dîmeşkî ve Pseudo Dionysius gibi Hıristiyan düşünürler ile büyük Yahudi kelimacısı Maymonides de kaynaklık yapmaktadır. Hatta müellife göre Aquinas'ın kaynakları arasında İbn Sina da sayılmalıdır. Zira Aquinas'ın yaşadığı sırada Batı dünyasında İbn Sina'nın eserleri bilinmekte ve görüşleri dikkatle incelenmekteydi. Aquinas'ın yaratma ile ilgili görüşlerinin oluşmasında İbn Sina'nın fikirlerinin etkili olduğu söylenebilir. Aquinas, İbn Sina'nın sudur ve âlemin zorunluluğu gibi görüşlerini eleştirse de, Tanrı ve âlem arasındaki ilişki konusunda İbn Sina'nın görüşlerini önemli ölçüde paylaşır.

Eserde Tanrı ve yaratma kavramları iki kısım ve dört bölüm altında incelenmektedir. Birinci kısım; "Teolojik dil ve felsefi değerlendirme" ve "Tanrı kavramı ve teolojik dil" bölümlerinden oluşmaktadır. İkinci kısım ise; "Yaratıcı fiilin tabiatı" ve "Âlemin başlangıcı" bölümlerinden oluşmaktadır.

Birinci kısmın ilk bölümünde Tanrı hakkında insani terimlerle konuşmanın mahiyeti ve felsefi değeri tartışılır. İbn Sina'ya göre bizatihi bilemediğimiz Tanrı, ancak mahlûkat aracılığı ile bilinebilir. İnsan, düşüncesindeki ve ifade tarzındaki acizlikten dolayı onu sıfatlarla tanımlamaya çalışır ancak bu sıfatlar hiçbir zaman bizatihi onu ifade etmez. Teleolojik dil hususunda İbn Sina'dan farklılaşan Aquinas'a göre de Tanrı'ya dair bilgimiz mahlûkat aracılığı ile gerçekleşir. İbn Sina'da kemal sıfatlar teşvik kaidesine göre işlerken, Aquinas'ta Tanrı'ya ve yaratılmışlara analogik olarak yüklenmektedir. Zira Aquinas'a göre aynı terimleri Tanrı ve yaratılmışlara atfedebilmemizin ve Tanrı hakkında anlamlı olarak konuşabilmemizin meşruiyeti burada yatmaktadır (ss. 76-77).

Teolojik dil bağlamında hemen herkes İbn Sina'nın görüşlerinin felsefi bir değerlendirmeye tâbi tutulacağını kabul ederken,

Aquinas'ın din adamı yönüne vurgu yaparak böyle bir değerlendirilmenin doğru olup olmayacağı hususu tartışmalıdır. Zira Tanrı hakkında konuşurken yargıların mantıksallığını aramanın ve katı felsefi tahlillere girmenin dini içeriğe sahip olan görüşlerinin yanlış anlaşılmasına sebep olabileceği söylenmektedir. Fakat müellife göre böyle bir değerlendirme ve ayırım doğru değildir. Zira her iki düşünür de farklılıkları bir yana teolojik dil hususunda benzer değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Şayet İbn Sina'nın görüşleri felsefi değerlendirmeye tâbi ise ve felsefi bir değeri var ise aynı şekilde Aquinas'ın görüşleri de felsefi değerlendirmeye uygundur.

“Tanrı kavramı ve teolojik dil” başlığı altında ikinci bölümde Tanrı'ya dair ilahi formel sıfatlar ve ilahi bilgi kavramlarına değinilmektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın basitliği, değişmezliği, ezeliği gibi ilahi formel sıfatlar teolojik dil bağlamında tartışılmaktadır (ss. 81, 86, 89, 93, 101, 105, 108) Müellife göre her iki düşünür de Tanrı'nın basitliği, zorunluluğu, değişmezliği, ezeliği ve ilahi bilginin mahiyeti hususunda benzer tasavvurlara sahiptirler. Ancak ilahi formel sıfatların ifadesi olan teolojik dil de farklılaşmaktadır. İbn Sina, ilahi kemal sıfatları her zaman formel sıfatlarla tadil edilmiş olarak dikkate alır. Dolayısıyla İbn Sina'nın Tanrı ile ilgili görüşleri, ona attığı veya ondan nefyettiği özellikler veya fiiller bu hususa dikkat edilerek anlaşılmalıdır. Aquinas ise ilahi kemal sıfatları hem ilahi formel sıfatlarla tadil ederek, hem de onların insani tecrübedeki anlamlarıyla, yani ilâhi formel sıfatlarla tadil edilmemiş olarak dikkate alır.

Eserin üçüncü bölümünde “Yaratıcı fiilin tabiatı” başlığı altında yaratmanın mahiyeti ve âlemin zorunluluğu meseleleri tartışılmaktadır. İbn Sina'ya göre yaratma hem iradi hem de zorunludur. İbn Sina, insani tecrübedeki iradenin zorunsuzluğunun Tanrı'ya uygun olmadığı kanaatindedir. İlâhi irade basit, değişmez ve ezeli olmakla insan iradesinden farklılaşmaktadır. Tanrı'nın varlığı ve iyiliği bu âlemin varoluşuna dayanmamakla birlikte bu âlem bilen ve irade eden Tanrı'nın özünü takip etmektedir. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre Tanrı âlemi hem özgürce hem de zorunlu olarak ya-

ratmıştır (s. 132). Müellif, Thomas Aquinas'ın bu konuda İbn Sina'dan farklı düşündüğü noktalar olmakla birlikte, temelde İbn Sina'nın görüşlerine benzer görüşleri savunduğu kanaatindedir. Thomas Aquinas, yaratma fiilinin iradeden kaynaklanan fiillere benzediğini ve tabiatın kaynaklanan fiillerden zorunsuz olmak bakımından farklılaştığının altını çizer. İradesi basit olan Tanrı, öncelikle ve zâti olarak kendini irade etmektedir. O kendini irade ederken aynı zamanda, iyiliğine bağlı olarak diğer varlıkları da irade etmektedir. Fakat Tanrı'nın varlığı, irade etmesi ve iyiliği diğer hiçbir şeyin varlığına dayanmamaktadır. Aquinas'a göre Tanrı bu âlemi özgürce irade ettiği için yaratmakta ya da yaratmamakta özgürdür. Onu aksini yapmaya zorlayacak herhangi bir şey bulunmamaktadır. Tanrı'nın iradesi ve iyiliği mutlak zorunludur ancak Tanrı'nın şeyler hakkındaki iradesi zorunlu değildir. Bu sebeple Tanrı özgür iradeyle yaratmaktadır. Tanrı yaratıp yaratmamakta özgür olduğu gibi, neyi yaratacağında da özgürdür (s. 150).

Eserin dördüncü ve son bölümü "Âlemin başlangıcı" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm eserin en yoğun belki de en önemli bölümüdür. Zira bu bölümde diğer bölümlerde tartışılan teolojik dil, Tanrı ve yaratma kavramlarının sonucu olarak âlemin başlangıcı meselesine değinilmektedir. Bu bağlamda üçüncü bölümde değinilen yaratma fiilinin ne şekilde gerçekleştiği, bir neden-eser ilişkisi olarak Tanrı-âlem ilişkisi ve bir bütün olarak âlemin zaman mı yoksa dehre mi tâbi olarak görüleceği meseleleri ele alınmaktadır.

İbn Sina'ya göre yaratma mutlak anlamda varlık vermektir ve varlık vermek hareket vermektен kesinlikle farklıdır. Tanrı'nın şeylere mutlak anlamda varlık vermesini ifade için İbn Sina ibda kelimesini kullanmaktadır. İbn Sina'ya göre yaratma, yaratan ve yaratılan arasındaki ilişki Tanrı ile âlem arasındaki bir ilişkidir. İbn Sina'ya göre bahsi geçen ilişki, âlemdaki herhangi iki şeyin ilişkisinden farklılıklar göstermekle birlikte, Tanrı ve yaratılmışlar arasındaki yaratma ilişkisi etki-edilgi (fiil-infial) türünden bir ilişkidir. Tanrı âlemin fail ve nihai nedenidir. Tanrı âlemin metafiziksel fail

nedenidir. Bu sebeple neden-etki arasındaki ilişki şartları Tanrı-âlem ilişkisi için de geçerlidir. İbn Sina neden-etki arasında şu dört ilişkiden bahsetmektedir: (i) Nedenler etkilerini zorunlu kılar. (ii) Nedenler etkileriyle birlikte vardılar. (iii) Nedenlerin etkilerini öncelemesi zaman açısından değil varlık açısındandır. (iv) Nedenler etkilerinin varlığının nedenidir, yokluğunun değil. Tanrı ve âlem arasındaki ilişki fail neden ile etkisi arasındaki ilişki gibi olduğuna göre, Tanrı âlemi zorunlu kılmaktadır. Tanrı ve âlem birlikte vardılar ama birbirine eş değildirlere. Çünkü fail neden olan Tanrı'nın varlığı kendisindedir. Fakat mahlûkat varlığını Tanrı'ya borçludur. Tanrı âlemin varlığının nedenidir yokluğunun değil. Müellif, İbn Sina'nın fail neden ve etkisi arasında varsaydığı bu ilkelere dayanarak, hâdis olmadığı tezini savunduğunu belirtir (ss. 170-171).

Müellife göre âlemin hâdis olmadığı iddiasını desteklemek için İbn Sina'nın tanzim ettiği argümanlardan birisi, âlemdeki her şeyin zamana ve zamansal başlangıca uygun olmadığıdır. İbn Sina'ya göre âlemdeki şeylerin bir kısmı var olabilmek için maddi bir dayanağa ihtiyaç duyarken bir kısmı duymamaktadır. Yani âlemdeki bir kısım şeyler oluş ve bozuluşa tâbi iken diğer bir kısım tâbi değildir. Göksel akıllar, göksel ruhlar ve göksel cisimler, hareket ve zaman oluş ve bozuluşa tâbi olmayan varlıklar ilk gruba girmektedir. İbn Sina şeyleri süre açısından üçe ayırmaktadır. Bu ayrıma göre varlıklar; ezeli, dehre tâbi olan ve zamana tâbi olan diye üç farklı kategoriye ayrılır. Tanrı varlığının kendinden olması bakımından gerçek anlamda ezeli olandır. Varlık hiyerarşisinin diğer ucunda oluş ve bozuluşa konu olan şeyler bulunur. Bunlar zamana tâbi olan mahiyeti gereği sonradan meydana gelen şeylerdir. Tanrı ve ay altı âlem arasında bulunan şeyler dehre tâbidir. Bu şeyler mahiyetleri gereği zamandan bağımsızdır ve zamansal olarak yokluktan sonra var olmazlar. Dolayısıyla bir bütün olarak âlem bu kategoriye girmektedir. Âlemde dehre tâbi varlıklar olduğuna göre, bir bütün olarak âlem, zamanı kuştan bir süre olan dehre tâbi olmak durumundadır (s. 186).

İbn Sina'nın ikinci argümanı, âlemin hâdis olması Tanrı'nın değişmezliğine ve ezelliğine uygun değildir, şeklinde ifade edilmektedir. Belirtildiği gibi nedenler ve etkiler birlikte vardılar. Tanrı bu âlemin fail nedeni, âlem de onun eseri olduğuna ve ilahi iradede bir değişme mümkün olmadığına göre, âlem sonradan meydana gelmiş olamaz. İbn Sina'ya göre Tanrı evvela fiilde bulunmamayı ve sonra da fiilde bulunmayı irade edemez. Aksi takdirde Tanrı'nın önce âlemin bilkuvve fail nedeni olması ve sonradan da bilfiil fail neden olması gerekirdi. Böyle bir şey ise kabul edilemez. Zira bu durum Tanrı'nın değişebilir olmasını, Tanrı'nın kâmal sıfatlarının mahlûkata benzemesini gerektirir (ss. 188-189).

Müellife göre, İbn Sina âlemin zamansal bir başlangıcının olmayacağı argümanını abese irca metodunu kullanarak da desteklemektedir. İbn Sina, âlemin zamansal olarak sonradan olduğunu kabul etmemiz durumunda çözülmesi çok güç problemlerle karşılaşacağımızı savunmaktadır. Ona göre Tanrı'nın âleme olan öncelliği zaman bakımından değil varlık bakımındadır. Zira aksini düşünüp Tanrı'nın hem özsel hem de zaman bakımından âlemi öncelediği düşünülürse, Tanrı'nın var olduğu ama âlemin var olmadığı bir zaman dilimi varsayılmış olur. Bu ise bir çelişkidir; zira zamana tâbi varlıklardan bağımsız bir şekilde zaman yoktur.

Eserde daha sonra yaratma, Tanrı-âlem, neden-etki ve âlemin dehre tâbi olup olmaması meseleleriyle ilgili olarak Aquinas'ın görüşleri ele alınmaktadır. Aquinas'a göre de yaratma Tanrı ile âlem arasında bir ilişkidir. Bu ilişki fail-meful ilişkisine benzetilebilir. Tanrı ve âlem arasındaki ilişki mahlûkatın kendi arasındaki gibi değildir. Yaratıklar Tanrı'yla gerçekten ilişkilidir, fakat Tanrı'nın yaratıklarla olan ilişkisi sadece aklîdir, kavramsaldır. Aquinas'a göre Tanrı-âlem arasındaki ilişkiden oluşan yaratma ne hareket ne de bir valıktan diğerine olan bir değişimdir (s. 197).

Aquinas, âlemin başlangıcı hususunda İbn Sina'dan farklı olarak agnostik bir tavır takınmaktadır. Ona göre biz, âlemin ne zamansal olarak sonradan meydana geldiğini ne de İbn Sina'da olduğu gibi başlangıçsız olduğunu ispat edebiliriz. Her iki durum da

felsefi açıdan kanıtlanması mümkün olmayan şeylerdir. Mesele imkân açısından ele alındığında, Aquinas'a göre âlemin sürekli var olması mümkündür. Fakat âlemin sürekli var olması zorunlu değildir. Şayet bu âlemin varlığı zorunlu olsaydı bu durumda bu zorunluluk ya kendinden ya da başkasından kaynaklanacaktı. Şayet âlem bizatihi zorunlu ise bu durumda ona varlık veren fail bir nedene ihtiyaç olmazdı. Âlem bizatihi zorunlu olmadığı için harici bir nedene ihtiyaç duyar. Aquinas'a göre, bu neden Tanrı'dır ve mutlak anlamda Tanrı sadece kendini zorunlu olarak irade eder. Âlemin varlığını irade etmek zorunda değildir. Âlem, Tanrı onu irade ettiği müddetçe vardır. Bu yüzden âlemin sürekli var olduğunu kabul etmek için geçerli bir gerekçe yoktur (ss. 210-211).

Müellif, Aquinas'ın ve İbn Sina'nın yaratma teorileri bakımından birbirine benzer görüşler ortaya koydukları kanaatindedir. Her ikisine göre de yaratma, Tanrı ile âlem arasında bir ilişkidir. Yaratma, mahlûkatın yaratıcıya olan varoluşsal bağımlılığını ifade etmektedir. Yaratma, değişim veya hareket verme değildir ve onlara göre Tanrı'dan gayri hiçbir şey Tanrı'nın yaratmasının dışında kalmaz. Ancak âlemin zamansal bir başlangıcının olup olmaması konusunda, İbn Sina ve Aquinas farklı düşünmektedirler. İbn Sina şeylerin zamana tâbi olup olmaması hususunda katı bir tutum takınarak, her şeyin zamana uygunluğunu reddetmektedir. İbn Sina'ya göre dehre tâbi şeylerin varlığı, âlemin dehre tâbi olduğunu söylemek için yeterlidir. Aquinas ise âlemin zamansal bir başlangıcının olup olmasının felsefi bir düzlemde belirlenemeyeceğini iddia eder. Aquinas'a göre İbn Sina'nın iddia ettiği gibi âlemin zamansal bir başlangıcının olmaması, mantıksal bir kesinlikle kanıtlanamaz. Müellife göre, İbn Sina'nın âlemin zamansal başlangıcı olamaz, şeklindeki görüşü, her iki düşünürün de kabul ettikleri öncüllerle daha tutarlıdır. Bu öncüllerden bir tanesine göre, varlıkları ezeli, dehre tâbi ve zamana tâbi olmak üzere üçe bölen Yeniplatoncu görüştür; ikincisi de zamanı hareketin ölçüsü sayan Aristocu zaman anlayışıdır.

Tanıtımını yapmaya çalıştığımız bu eserde konu edilen Tanrı ve yaratma kavramlarının İbn Sina ve Aquinas açısından ele alınması, başta felsefeciler olmak üzere hem Hıristiyan kelamcılar hem de İslâm kelamcıları için önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Eserdeki içerik zenginliği, karşılaştırmalı bir çalışmada müellifin kullandığı yöntem ve dil de bu çalışmanın önemini artıran diğer bir unsurdur. Dolayısıyla eserin, bu ve buna benzer konularda çalışan araştırmacılara oldukça faydalı olacağı kanaatindeyim.

Ahmet Erhan ŞEKERCİ

(Arş. Gör., Marmara Ün. SBE)



Mehmet Bayraktar, **Bir Hıristiyan Dogması: Teslis**

Elis Yayınları, Ankara, 2007, 286 s

Din merkezli birçok teori, program ve projenin yürürlükte olduğu günümüzde farklı din mensuplarının diğer dinlerin ana metinlerini, teolojik öğretilerini ve tarihsel gelişimlerini yeni perspektiflerle akademik olarak araştırma, karşılaştırma ve yeniden okumaya tâbi tutmaları, bu alanda önemli bir literatürün oluşmasına imkân verebilecek bir düzeyde ivme kazanarak devam etmektedir. Bunun bir göstergesi olarak hâlihazırda uluslararası siyasal platformlarda, teoloji muhitlerinde, sivil toplum oluşumlarında özellikle semavi dinlerin ortak öğeleri, kökenleri ve tarihsel gelişimine dair birçok proje geliştirilmekte, araştırmalar yapılmakta ve karşılıklı söylem yapılandırılmalarına gidilmektedir. Bu çerçevede Mehmet Bayraktar tarafından hazırlanan elimizdeki kitap, Hıristiyan teolojisinin merkezi unsuru olarak teslis konusunu ele almakta ve önceki cümlede ifade ettiğimiz yaygın olgu açısından sıra dışı ve önemli bir nitelik

taşımaktadır. Önemli bir nitelik taşımaktadır çünkü farklılıklara en az ortak öğeler kadar yoğunlaşmak ve mesai harcamak asgari olarak, bir arada yaşama kültürünün yerleşmesi ve insani ilişkilerin daha sağlıklı, somut ve kalıcı olabilmesi için zorunluluk arz etmektedir.

Müellifin çalışma boyunca birçok Batı dilinin yanında Latince kaynaklara da atıflar yapması, ayrıca İslâm felsefesi, din felsefesi ve Batı felsefesi alanlarında uzman veya bu alanlara aşina olması teslis konusuna dinler tarihi literatürü ve sınırlarının ötesinde bir bakış açısı sergilemesine sebep olmakta, böylelikle problemin mantık, felsefe ve teoloji açısından sorgulanmasına imkân vermektedir.

Teslis, İslâm tarihi boyunca Hıristiyanlığa yönelik polemik literatürünün en önemli konusunu oluşturmaktadır. Fakat Türkçe’de teslisi, bizzat Hıristiyan kaynaklardan, ilk Hıristiyan teologlardan, ilk Hıristiyan mezheplerden ve apokaliptik literatürden yola çıkarak, ayrıca odak noktalarda, başta Kur’an olmak üzere İslâm kaynakları ile karşılaştırarak konu edinen eser sayısı yok denecek kadar azdır. Bu nedenle tanıtımını yapacağımız kitap, Türkçe literatürde kapsamlı bir şekilde teslis konusuna hasredilmiş müstakil bir eser olması bakımından bir ilki oluşturmaktadır.

Kitabın hemen başında yazar, eserde geçen dini terminolojinin kullanımıyla ilgili dilbilgisi açısından okura bazı uyarılarda bulunmuş; buna göre teslis dogmasının tanrısı söz konusu olduğunda *Tanrı* kelimesinin baş harfinin küçük harfle yazıldığını, keza İslâm’a göre söz konusu olduğunda *Hz. İsa*, Hıristiyanlığa göre söz konusu olduğunda *İsa* terimlerinin kullanıldığını vurgulamıştır. Böylece müellif, benzeri türdeki bazı telif ve çevirilerde görülen karmaşıklığa düşmemiş, başlangıçta kitabın dini terminolojiye yönelik dili ve üslubu konusunda yol göstericilik yapmıştır. Kitap, önsözden sonra genel başlık olarak iki kısma ayrılmış, birinci kısım dört bölümden oluşmuştur. Sonuç bölümünden sonra ise problemle ilişkili güncel konuların irdelendiği iki adet ek yer almıştır.

Yazar, birisi akademik diğeri de halka yönelik olmak üzere iki

tür kitleyi hedef aldığını, bu nedenle kitabın birinci kısmında konunun akademik/bilimsel metot ve ölçütlerle tetkik edildiğini, ikinci kısımda verilen bu bilgilerin soru-cevap şeklinde sade bir dil ve üslupla özetlendiğini ifade etmiştir. Ancak bu sade dil ve üslup kullanımının kaynaklar ve akademik ölçüt açısından bir yüzeysellik, duygusallık ve popülerliliğe yol açmadığı ifade edilmelidir. Ne var ki, yazarın Hıristiyanlık tarihinin her hangi bir zaman dilimindeki mezhep ve şahıslar üzerine yoğunlaşmaması sebebiyle, doğal olarak eserin bazı bölümlerinin akademik derinlik açısından son noktaya kadar gittiği söylenemez.

Hıristiyanlıkta tevhit ve teslis mücadelesinin ele alındığı birinci kısımda, Hz. İsa'nın ve havarilerin öğretilerinde teslis inancının olmadığı, Batı Hıristiyanlığının, bir havari olarak kabul edilmeyen Pavlus'un anlayış ve yorumlarını esas alarak Roma-Yunan putperest inancı ve Yunan felsefesinin tesiri ile teslis inancını oluşturduğu savunulmuştur (s. 13). Bu minval üzere ilk bölümde havari İncillerinde, ilk Hıristiyan akaid eserlerinde, ilk Hıristiyan cemaatlerinde ve apokaliptik edebiyatta yer alan tevhit inancı incelenmiştir. Buna göre Romalı Clement'in, kendisine atfedilen diğer metinlere göre en sahih olarak kabul edilen Korintlilere gönderdiği iki mektupta teslisle ilgili herhangi bir unsurun bulunmadığı, keza Clement'in Hz. İsa'yı Allah'ın kulu bir beşer ve bir peygamber olarak kabul ettiği vurgulanmıştır (s. 28). Irenaeus'un, bir yandan gnostik unsurların Hıristiyanlığa sokulması ile mücadele ettiği, diğer yandan dört İncil'deki "Baba", "Oğul" ve "Kutsal Ruh" gibi ifadelerden üç ayrı şahıs ve üç ayrı tanrının çıkarılamayacağını savunduğu, böylelikle Tanrı'nın birliği ve tekliğini önemseydiği ifade edilmiştir (s. 29). 1. ve 2. yüzyıldaki ilk Hıristiyan cemaatler olan Ebionitler, Elkasaytlar ve Hysistarianların teslisi ve Allah'a "Baba" demeyi reddettikleri, Hz. İsa'yı bir insan ve peygamber olarak kabul ettikleri vurgulanmıştır (ss. 31-33). Ayrıca "Baruch", "Apocalypse of Abraham" ve "Sibylline Oracles" gibi apokaliptik edebiyat metinlerinin tevhidi konu edindikleri ve teslisi reddettikleri savunulmuştur (s. 34). Böylelikle ilk Hıristiyanların metinleri ve mezheplerine göre Hıristiyanlığın esas ve asli iman öğretisinin

teslis değil tevhit olduğu savunulmuştur.

İkinci bölümde, öncelikle *teslis* ve *dogma* terimlerinin etimolojik kökenleri ve tarihsel anlamı aktarılmış, teslisin genel tanımı, teslisçi ve havariler amentüsündeki tanımı, ayrıca Gregory Thaumaturgus ve Athanasius'un yaptıkları özel tanımlar irdelenmiştir. Ayrıca teslisin İznik ve Kadıköy konsillerindeki tanımı ile Papa IV. Paul'un tanımı müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Nihayetinde üç, bazı yorumlara göre de dört unsuruyla (Baba, Oğul, Kutsal Ruh ve Tanrılık) Tanrı'dan üç olarak bahsetmenin geçmişte olduğu gibi bugün de problematik bir alan olduğuna işaret edilmiştir. Bu çerçevede Hıristiyan kaynaklarda teslis konusunda ortak bir tanımın bulunmadığı tespit edilerek konu üzerindeki farklı anlayışlara geçilmiştir (s. 46). Bu noktada teslis anlayışı bizzat teslisi savunan teologların görüşlerine göre etüt edilmiş, bu minval üzere "Teslis Kalkanı" (*Scutum Fidet*), Yunanlı kilise babalarının birde üçlük anlayışı ve Latin kilise babalarının üçte birlik teslis anlayışları aktarılmış, söz konusu teslis teorileri mantıksal ve matematiksel olarak sorgulanmış ve ilgili teorilerin hem kendi içinde hem de diğerlerine göre çelişik olduğu ve sistematik bir bütünlük oluşturmadığı savunulmuştur (ss. 48-53). Dolayısıyla teslisi savunanların hem kendi içlerinde hem de birbirleriyle kıyaslanmalarında içerik olarak ortak bir teslis tariflerinin olmadığı, fakat teslis inancı konusunda Ortodoksluk, Katoliklik ve Protestanlığın birbirlerinden farklı olmadıkları beyan edilmiştir (s. 53). Çalışmanın bu aşamasında teslisin temel unsurları olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh konusunda Yunan ve Latin kilise babalarının farklı görüşleri tetkik edilmiş, bu farklılıklar Tanrı'nın ve tanrıların fiillerine yansımaları boyutu ile ele alınmıştır. Ayrıca konuyla ilişkili olarak logos, cevher, şahıs, tabiat, tanrılık kavramları analiz edilerek bu terimlere yönelik farklı yorumlamalara değinilmiş, Yunan felsefesinden ödünç alınan bu tür kavramların teslis yorumlarına daha karmaşık bir boyut kattığı işaret edilmiştir (s. 96). Bilahere teslis unsurları arasındaki ilişkilere değinilmiş, nihayetinde mevzu teslis temsilcileri ve çeşitli kilise babaları tarafından temayüz eden tartışma, ihtilaf ve görüşler etrafında tetkik edilmiştir.

“Teslisin Oluşumu ve Yabancı Kaynaklar” başlığı altında öncelikle milattan sonra 1. ve 2. yüzyılda teslisi savunan ve reddeden teologların görüşleri aktarılmış, A. von Harnack ve Paul Tillich gibi bazı modern dinler tarihi uzmanları ve din felsefecilerinin konuya ilişkin görüşlerine de referans verilerek teslis inancının, kutsal metinlerden ziyade Yunan felsefesi, Gnostisizm, Yeni-Eflatunculuk ve Putperestlik gibi yabancı kaynakların etkileri ile Hıristiyan teolojisine girdiği ve oluşturulduğu savunulmuştur. Bilahare Baba, Oğul ve Kutsal Ruh unsurlarının ayrı ayrı etimolojik, felsefi ve dini kökenleri analiz edilmiştir (ss. 71-94). Başlığın son teması ise teslisin sır olmasına tahsis edilmiştir. Bu noktada teslisi savunanların, teslisin üç unsuru olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un hem ayrı şahıs ve varlıklar olduğu hem de tek bir cevher olduğu, yani hem üç hem de bir olmasının tutarsız bir öğreti ve mantıksal bir çelişki olduğunun farkında oldukları ifade edilmiştir. Teslise yönelik getirilen eleştirileri aşmak için 1868-1870 yılları arasında düzenlenen I. Vatikan Konsili’nde, sır kavramını da yeniden tanımlayarak, teslisin akıl ve mantık konusu değil, bir iman konusu olarak sır olduğuna karar verdiği işaret edilmiş, konuya ilişkin modern din felsefecilerinin görüşleri de ayrıntılı şekilde aktarılmıştır (ss. 88-94).

Üçüncü bölümde Hıristiyanlıkta teslisin tenkidi ve reddi konusu irdelenmiş, teslisin reddi, muğlak teslisçilik, insicamlı teslisçilik, nominal teslisçilik veya bulanık tevhitçilik, teslis tenkidi olarak tarihi İsa arayışı ve teslis tenkidi olarak inanç sembolizmi alt başlıkları etrafında ele alınmıştır. “Muğlak Teslisçilik” tanrıların kimliği, neliği, doğası ve işlevleri konusunda Roma Kilisesi’nin görüşlerini benimsemeyenlerin teslis öğretisi olarak, “İnsicamlı Teslisçilik” Roma Kilisesinin belirlediği unsurları kabul etmekle beraber unsurların tabiatı ve aralarındaki ilişkiler bakımından Roma Kilisesinden ayrılan mezheplerin teslis anlayışı olarak, “Nominal Teslisçilik veya Bulanık Tevhitçilik” adlandırma olarak teslisten bahsetmekle beraber teslisin unsurlarının tabiatına ilişkin söylemlerinde bulanık bir tevhit görüntüsü veren Hıristiyan mezheplerinin öğretisi olarak tanımlanmıştır. “Teslis Tenkidi Olarak Tarihi İsa

Arayışı" başlığı ile de Kant'la başlayıp E. Renan, A. von Harnack, Wilhelm Herrman, Rudolf Bultman ve John H. Hick gibi dinler tarihçileri ve din felsefecilerinin, ayrıca F. C. Baur ve F. Strauss gibi Protestanların konuya ilişkin savundukları görüşler ve akademik çalışmaların kastedildiği ifade edilmiştir. "Teslis Tenkidi Olarak İnanç Sembolizmi" başlığı ile de modernizmin farklı türevleri olan liberalizm ve sembolizmin Jacob Burchard, Franz Overbeck ve M. Weber gibi temsilcileri vasıtasıyla teslis doktrinine getirdikleri yeni yorumların kastedildiği açıklanmıştır (ss. 95-114). Örneğin M. Weber ile beraber teslisin ikinci tanrısı olan İsa'nın bir üretim aracı gibi düşünülerek, kapitalizmin menşeinin Hıristiyanlıkla açıklandığı beyan edilmiştir (s. 114). İlk üç başlık ancak dinler tarihi araştırmacılarının aşına olduğu 5. yüzyıla değin konuyla ilgili görüşleri savunan teolog ve dini akımların öğretileri etrafında ele alınmış, sonraki başlıklar ise modern dönemde bazı dinler tarihçileri, din felsefecileri ve sosyologların savundukları öğretiler etrafında tetkik edilmiştir. Hıristiyanlıkta teslisin karşıtı ve reddi konusu da aynı şekilde Helenistik dönemde temayüz eden Hıristiyan teolog ve dini ekollerin görüşleri etrafında alınmış ve akabinde modern dönemde teslisi reddeden filozof ve düşünürlerin öğretilerine geçilmiştir. Bu başlık altında ise Spinoza, Nietzsche ve Tolstoy'un konuya ilişkin görüşleri aktarılmıştır.

Dördüncü bölüm teslis dogmasının çelişkilerine hasredilmiştir. Burada öncelikle Yeni Ahit, Eski Ahit ve Musevilikte teslisin lehinden çok teslisin aleyhine ifade ve öğretilerin bulunduğu dikkat çekilerek teslis unsurlarının Hıristiyanların kabul ettiği bütün kutsal metinlerde bulunmadığı savunulmuştur. Bu çerçevede söz konusu metinler teslis unsurları açısından okunmaya tâbi tutulmuş ve karşılaştırmalı bir şekilde metinlerdeki çelişkiler işaret edilmiştir. İkincil olarak da teslisçilerin öğretilerindeki çelişkileri irdelenmiş, bilahare akıl ve mantık ilkeleri ile matematiksel, fiziksel, ontolojik ve teolojik açıdan teslis öğretisi sorgulanarak tespit edilen çelişkiler ifade edilmiştir.

Kitabın ikinci kısmı teslis öğretisinin basit bir dille anlatımına

tahsis edilmiştir. Bu kısımda teslis ile sorulması muhtemel sorular üretilerek birinci kısımda akademik olarak işlenen problemler ve yapılan tespitler cevaplar olarak verilmiştir. Bu kısımda sıradan bir okura yönelik olarak basit ve öğretici bir anlatımı esas almıştır (ss. 203-218). Soru-cevap ilişkisi sıradan bir okuru teslis konusunda en ince ayrıntısına kadar aydınlatacak mahiyettedir.

Sonuç bölümünde ise araştırma boyunca yapılan tespitler, bulgular ve değerlendirmeler özetlenmiştir. Kitabın ana fikri teslis inancının Hıristiyanlığın ana kaynaklarında, Hıristiyanlığın ilk temsilci ve mezheplerinde bulunmadığı, bu inancın Hıristiyanlığa yabancı kaynaklardan sokularak sorgulanamaz bir dogma haline getirildiği yönündedir. Keza Hıristiyanlığın başlangıcından günümüze değin teslis konusunda tutarlı ve sistematik bir teolojik anlatı oluşturulmadığı, kavramın teoloji, matematik, fizik, felsefe ve mantık açısından çelişkili olduğu kanaatine varılmıştır.

Kitabın sonunda iki adet ek yer almaktadır. Ek-1 de Hıristiyanların Kur'an'ın teslis dogmasını reddine yönelik itirazları ve bu itirazlara ilişkin Hıristiyanlıktan gelen cevaplar irdelenmiştir. Kur'an açısından teslis dogmasının küfür olarak nitelendirilmesi, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmemesi, İncil'in tahrif ve tebdili gibi başlıklar altında konu tetkik edilmiştir. Ek-2 de ise Kur'an'ın Hıristiyanlık hakkındaki beyanının yanlış anlamlandırılması ve ilgili ayetlerin yanlış yorumlanması konusu analiz edilmiş, peygamberlik, vahiy, kitap, ehl-i kitap gibi konulara yönelik yanlış meal ve güncel yorumlara yer verilmiştir. Kutsal kitapların tahrif edilmesi konusu ele alınarak bu olguya yönelik serdedilen farklı görüşler ve yapılan yöntem hataları tahlil edilmiştir. Ayrıca bu bölümde dinler arası diyalog, İbrahimi dinler, misyonerlik, dini çoğulculuk ve dinlerin aşkın birliği konuları başta Kur'an olmak üzere İslâm ilahiyatı açısından değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.

Başlangıçta da değindiğimiz gibi, din merkezli akademik çalışmaların, ortak projelerin ve farklı din mensuplarının iştirakçisi olduğu platformların hâl-i hazırda yürürlükte olduğu ve gün geçtikçe ivme kazandığı bir dönemde, farklı din mensuplarının birbir-

lerinin ana kaynaklarını, inanç esaslarını ve temel öğretilerini karşılaştırmalı olarak analiz eden akademik çalışmalar yapmasını gerekli kılmaktadır. Teslis konusu Müslüman polemikçilerin Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerinde en başta gelen bir unsur olmasına rağmen bu konuda akademik çalışma açısından önemli bir boşluk olduğu aşikârdır. Bu kitap söz konusu boşluğu doldurmaya yönelik önemli bir eksikliği giderecek nitelikte ayrıca hem metot hem de değindiği alanlar bakımından konuyla ilgili daha spesifik akademik çalışmalara da rehberlik edecek mahiyettedir.

Şenol KORKUT

(Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı)



Asiye Tıgılı, Zerdüş: Hayatı ve Öğretisi

Beyan Yayınları, İstanbul, 2004, 224 s.

Yanı başımızda tarih boyu birçok medeniyete beşiklik eden bir İran coğrafyası ve buradan neşet edip civardaki dinsel gelenekleri etkileyen kadim bir dini geleneğe -Mecusiliğe- sahipken, Türkiye’de bu coğrafyanın ve tarihin araştırmalara yeterince konu olmaması hayli ilginçtir. Dinler Tarihi zaviyesinden bakıldığında, Mecusilik ya da Batılı bir terminolojiyle Zerdüştilik (Zoroastrianism) hakkında Türkiye’de neredeyse yok denecek kadar az bilimsel çalışmayla karşılaşılıyor. Hâlbuki Batı’da -her ne saikle olursa olsun- İran ve özellikle Zerdüştilik hakkında 19. yüzyıldan bu yana sayısız denebilecek kadar çok çalışma gerçekleştirilmiştir. Günümüzde dünyanın farklı coğrafyalarında hayatlarını sürdüren Zerdüştiler ya da Parsiler kendilerini ilk monoteist gelenek, Zerdüş’tü kendisinden önceki dinsel geleneği (Aryan)

ıslah eden bir reformatörden çok bir peygamber olarak addetmektedirler. Bunun ötesinde birçok araştırmacı Mecusiliğin Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gelenekleri üzerinde etkili olduğu kanaatini taşımaktadır. Peygamber olup olmamasından öte Zerdüş'tün getirdiği öğretinin ne şekilde bir dönüşüm ve değişim geçirdiği bu noktada önem arz etmektedir. Zira bozulma sürecinin temel dini referans Avesta'ya kadar dayandırıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda Türkiye'deki araştırmacıların da bu komşusu oldukları kadim kültür hakkında diyecek bir şeyleri olması elzem görünmektedir. İşte bu gayeyle yola çıkan Asiye Tıǧlı'nın Beyan yayınları tarafından basılan Zerdüş: Hayatı ve Öğretisi adlı çalışması, Zerdüş hakkında okuyucuya ilk elden bilgileri vermeye çalışmaktadır.

Eserin girişinde dini kaynaklar başlığı altında Mecusi kutsal metin literatürünü veren Tıǧlı, öte yandan klasik eserler bağlamında Grek, Müslüman ve Hıristiyan tarihçilerin (Herodot, Xenophon, Bîrûnî, Dîmeşkî vb.) metinlerine atıflarda bulunmaktadır. Burada Mecusi kutsal metni Avesta ve bölümlerinin yanı sıra daha sonra kaleme alınan ve ikincil seviyede kutsal metin literatürü kabul edilen Pehlevi Metinleri (Dadistan-i Dinik, Bundahişn, Dinkart) tanıtılmaktadır. Zerdüş öncesi Aryanların İran'a göçleri ve Ari ırkının sahip olduğu dinsel geleneği aktaran birinci bölümde özellikle tanrılar kısmında anlatılanlar, Aryanların tanrı algısını vererek okuyucuyu Zerdüş'tün öğretileri bölümüne hazırlar niteliktedir. İkinci bölüm, Zerdüş'tün hayatını peygamberliğine kadar önemli başlıklar halinde işlemektedir. Son olarak üçüncü bölümde ise "Zerdüş Öğretisi" üst başlığıyla tanrı Ahura Mazda, ilahi varlıklar Ameşa Spentalar, iyilik ve kötülük meselesi ve dünyanın sonu konuları incelenmektedir. Burada Zerdüş ve hemen sonrasındaki algılamalara yer verilmektedir.

Giriş bölümünde Pehlevi Metinler bağlamında verilen eserlere baktığımızda ritüellere dair gereksinimler ve dini şartlardan bahseden Şayest ne Şayest, yine Zerdüş fetva literatürü diyebileceğimiz Dadistan-i Dinik adlı metnin yazarı Menuçehr'in mektubu

Namagiha ile ilgili bir bilgiye rastlayamıyoruz. Ayrıca Mecusiler tarafından Avesta'nın bölümleri olduğu iddia edilen dini eğitim ve rahiplik kitabı mesabesindeki Herbedestan ve ritüel kitabı konumundaki Nerangestan metinlerine, cennet, ceennem ve âraftan bahseden, Sâsânî dönemine ait materyali içeren ve 9. yüzyılda yazıya geçirilen Arda Wiraz Namag bahsi geçmeyen metinler arasında sayılabilir. Buna karşın yazarın Avesta'nın bölümleriyle ilgili olarak verdiği bilgiler, konuyla ilk defa muhatap olanları tatmin edecek niteliktedir.

Yazar, Zerdüş't öncesi İran'daki dini, sosyal ve ekonomik durumdan ve Kafkasya'da ve Aral Gölü civarında yaşayan Aryanların İran'a göçlerini ve oraya yerleşmelerinden bahseder. Beraberinde getirdikleri geleneğin, daha doğrusu dinsel geleneğin Zerdüş't öncesi dinsel yapılanmayı gösterdiğini belirten Tığlı, bu çerçevede Aryanların tanrılarında (Ahura, Asura, Daeva, Mitra vb.), kötücül varlıklarında (divler, cadılar, yatular), mitolojik kahramanlarından (zümrüt-ü anka kuşu, cemsid), ayinlerinden, kozmoloji ve eskatolojilerinden detaylı olarak bahseder. Ancak eser, Aryanların göç ettiği topraklarda karşılaştıkları geleneklerle etkileşimlerinin olup olmadığı dair suskunluğunu korur. Aryanların mezkûr öğretileri, Avesta, Pehlevi Metinler ve Avesta'yla çağdaş addedilen Hint kutsal metin edebiyatı Vedalar çerçevesinde yapılan karşılaştırmalarla aktarılır. Bunun yanı sıra Zerdüş'tilik öncesi dini geleneğin tanrılarında sitayişle dolu olan Avesta'nın Yeş'tler bölümünden alıntılarla konu ele alınır.

Zerdüş't'ün hayatını ikinci bölümde işleyen eser, onun doğum tarihi, vatanı ve ismiyle ilgili tartışmaların sunumuyla başlamaktadır. Burada Avesta'nın Zerdüş't'e ait olduğunu ileri süren Gathalar bölümü ile Pehlevi Metinlerdeki tarihlendirmeler arası farklılıklara ve bu durumun klasik tarihçilerin metinlerine yansımalarına değinilmektedir. Dolayısıyla metinlerin vermiş olduğu tarihler arasında bin yılı aşkın bir farklılığın olmasına karşın filolojik ve tarihsel bulguların daha çok Zerdüş't'ün M.Ö. 1000'den daha eski bir tarihte yaşadığını gösterdiği dile getirilmektedir (s. 98).

Eserde, mitoslaştırılan bir hayat hikâyesine sahip Zerdüş'tün rahip olabileceği, daha iyimser bir tavırla dini bir eğitim aldığı, zira Gathalar'da ona atfen kullanılan Zaota sıfatının daha çok dini, ruhani işlerle uğraşanlara verildiği zikredilmektedir (ss. 108-109).

Tıgılı, eserin son bölümünde Zerdüş'tün öğretisini, temel olarak Gathalar bölümünden hareketle anlatacağını ileri sürmesine karşın burada Gathalar kadar Avesta'nın diğer bölümlerine de yer vermektedir (s.120). Bu nedenle Ahura Mazda, Ameşa Spentalar (Kutsal Ölümsüzler), Angra Mainyu (Kötü Ruh) ve Spenta Mainyu (İyi Ruh) hakkında kafa karışıklığına götürecek imalara ve ifadelere rastlanmaktadır. Örneğin metinde geçen ezeli iki ruh meselesinin Zerdüş'tün ilahileri sayılan Gathalar mı yoksa ondan sonra kaleme alınan Gathalar ile Avesta'nın öteki bölümleri arasında geçiş noktasında Haft Hat Gatha diye bilinen metinden mi olduğu tam olarak açığa kavuşmamış görünmektedir (ss. 163-175). Zira eğer Ahura Mazda hakkında onun her şeyin yaratıcısı olduğu savı Gathik (Yasna/Gatha 44/1-7) dayanakla savunuluyor ise kötülüğün kaynağının ne olduğu (Ahura Mazda mı yoksa Angra Mainyu/kötü ruh mu?) açıkça zikredilmeliydi (s.195, ss. 127-130). Yine varlığı yaratanın Ahura Mazda olduğu, ancak ölümü yaratmadığı iddia edilmekteyken (s.125), aynı bölümde tek tanrıya özgü nitelikler (yegâne yaratıcı) Gathalar'dan alıntılarla Ahura Mazda için de söz konusu olmaktadır. (ss. 137-139). Dolayısıyla Ahura Mazda'nın Zerdüş dönemi ve sonrasında bu dinin mensuplarınca algılanışındaki değişikliklerin ve kötülük ve iyilik ilişkisine dair ontolojik ve etik algılamaların tarihsel seyrinin açıkça verilmesi gerekirdi.

Ameşa Spentalar meselesine gelince, eserde Ahura Mazda ile bu ilahi varlıklar arasındaki ilişkiyi aktarırken bazen onların Ahura'nın sıfatları olabileceğinden bazen Zerdüş sonrası yarı-ilahi varlıklar mesabesinde görüldüğünden hatta bazen insanların sıfatları için kullanıldığından bahsedilir (ss.141, 156-157). Ama ne bu ilişkinin ne'liğine dair metinsel bir tarihlendirmeye ne de okuyucunun zihninde oluşan karışıklığı giderecek net ve anlaşılır ifade-

lere yer verilmektedir. Bu noktada eser, referans gösterdiği kaynakların yoğunluğu altında olduğu imasını güçlendirmektedir. Ayrıca Ameşa Spentalar hakkında verilen tanımlamaların teolojik sistemde tam olarak nereye oturduğunun sarıh olmayışı, daha açık bir ifadeyle Ameşa Spentalar'ın melek, ilahi varlık, dünyanın düzeninin sağlanmasında ilke ya da Ahura'nın ondan ayrılmış sıfatlar konusu ayrı bir soru işaretidir.

İyilik ve kötülük başlığı altında iki ezeli ruh diyerek Spenta Mainyu ve Angra Mainyu'nun konumlarını tartışan Tıĝlı, Gathik metinlerde geçen "başlangıçta o ikiz ruh" ifadesinin ontolojik bir düalite olmadığını referanslarıyla savunarak, bunun Sâsânî döneme ait düalist bir yaklaşımın tezahürü olduğuna değinir. Metnin ilerleyen bölümlerinde, bu iki ezeli ruhun Ahura Mazda'nın yaratımları olduğunu, bu iki ruhun daha çok Ahura Mazda'nın iyiyi seçmesi gibi irade meselesinde insana örnek olduğunu zikreder. Daha sonra bu iki çiftin ezelden beri çatışma içinde oldukları ve taraftar kazanmak için çalıştıklarını ifade ederek kötü ruhun ezelden beri var olduğu imasını yineler. (ss. 170-171). Ancak eser bize kötülük ile bu ikiz ruh arasındaki ilişkinin çerçevesini tam olarak vermez. Spenta Mainyu'nun, iyi ruhun, Ahura Mazda'yla bir olmadığından ya da sonraları öyle görüldüğünden bahsedilir. Dahası kötülüğün ya da kötücül güçlerin ezellilik veya muhdeslik durumları açıkça zikredilmez ve bu noktada okurun zihninde bir soru işareti bırakır.

Yazar, dünyanın sonu ve ahiret konusunda, mitolojik Bundahişn metninde geçen âlemin sonuna dair anlatıyı ve Gathalar'da kurtarıcı olarak vasıflanan Saoşyans'ın yeryüzündeki kurtarıcılığını anlatır. İnsanların yeryüzünde işledikleri iyi ve kötü ameller bağlamında erimiş madenle imtihan edileceğini ve Cinvat Köprüsü'nden geçirileceğini nakleder. Tıĝlı burada da Zerdüşt öncesi Aryan kozmolojisinin etkisinden bahsederek kayda değer örnekler verir(181-193).

Tıĝlı'nın bu eseri, faydalandığı kaynakları konusunda bazı soruları akla getirmektedir. Örneğin bazen Batılı ya da Müslüman bir

müellifin kendi eserinden değil de Farsça çevirisinden (Mary Boyce, Bîrûnî, Mesûdî) kaynak göstermektedir. Bunun yanı sıra yazar, İran'a gittiğini ve orada araştırmalarda bulunduğunu belirtmesine rağmen, bazı kaynaklara temas etmediği anlaşılmaktadır. Mesela Mahyar Navabi, Kaykhusraw Jamaspasa, Mahmud Tavusi'nin adı şimdilerde Şiraz Üniversitesi olan Pehlevi Üniversitesi yayınlarından çıkan Mecusi kutsal metin literatürünün tamamının tıpkıbasımlarıyla çevirilerinden oluşan külliyatı eserin kaynakları arasında görülmemektedir.

Bununla birlikte İran'a gitmiş olması ve yazarın Farsça bilmesi eserinin niteliğine katkı sağlamaktadır. Dahası eserinin son kısmına bir lügatçe konularak kavramların daha kolay anlaşılması sağlanmıştır. Bununla da yetinmeyen Tıgılı'nın eserinin sonuna ek olarak Mecusi tapınağı olan Ateşgede'lerin fotoğraflarını, Avesta alfabesi sayılan Dini Debiri alfabesini koyması, Avesta ve çivi yazısı örneklerine yer vermesi, harita ve tasvirlerle desteklemesi, çalışmanın önemini hatırı sayılır seviyede arttırmıştır. Sonuç olarak Tıgılı'nın eserinin, Zerdüş'tü merak edenlerin ya da bu alanda çalışan araştırmacıların masalarında bulunması gerektiği kanaatindeyiz.

Mehmet ALICI

(Arş. Gör., İstanbul Üniv. İF)



**Antony Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış:
Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi?**

Çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2008, 240 s.

Son çeyreğini hariç tutacak olursak, 20. yüzyıl felsefesini karakterize eden temel felsefi geleneklerin, Realizm, Mantıksal Atomculuk, Mantıksal Pozitivizm, Linguistik ve Kavramsal Analiz gibi ekoller

olduğunu ve bunların da temel vurguları itibariyle din ve hatta teizm karşıtı olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Sözüünü ettiğimiz bu ekollerin etkisiyle, geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısına girilirken teizm, felsefecilerin ilgi alanına bile girmez hale gelmişti. Konuya ilişkin olarak, 1988’de yazdığı eserinde Roger Trigg, bir kuşak önce Oxford’da Ayer’in öğrencisi olduğu dönemlerde dinin statüsünü tartışmaya girişmenin alay konusu edildiğini ve o dönemlerde en azından İngiltere’de din felsefesinin ciddi bir felsefe branşı olarak bile sayılmadığını söylemektedir. [Roger Trigg, *Rationality and Religion: Does Faith Need Reason*, Oxford: Blackwell, 1988, s. 5.] Bertrand Russell, Alfred Jules Ayer, Paul Edwards, Kai Nielsen, Michael Martin, John Mackie ve Antony Flew gibi analitik filozoflar geride bıraktığımız yüzyılın felsefesini karakterize eden din ve metafizik karşıtı bu felsefi tavırlar topluluğunun mimarları arasında sayılabilir.

Saydığımız bu isimler arasında Antony Flew’nun 9 Aralık 2004 tarihli bir Associated Press haberine konu olması ve artık “büyük ölçüde bilimsel kanıtlara dayanarak Tanrı’ya inandığını” söylemesi dini inanç ve din felsefesi açısından üzerinde durulması ve düşünülmesi gereken bir haberdir. Çünkü Flew, yarım yüzyıldan fazla bir süredir ateizmin önde gelen felsefi savunucularından ve otuzdan fazla felsefi çalışmaya imza atan ateistik felsefenin duayenlerindendi. Hatta 20. yüzyılda ateizmi felsefi açıdan savunan ve Flew’ya gönderme yapılmayan neredeyse hiçbir ciddi çalışma olmadığını söylersek yanlış olmayız. Haber, her ne kadar Türkiye’de hak ettiği ilgiyi görmemiş olsa da, Batı akademi dünyasında ve medyasında büyük yankılar uyandırdı. Hakkında çok şey söylendi, çok şey yazıldı... İşte ele aldığımız kitap da, Batılı felsefe çevrelerinde şok etkisi yaratan ve dünyada büyük bir şaşkınlık ve hayretle karşılanan Flew’nun bu değişim ve dönüşümünün ilgi çekici hikâyesidir. Kimileri tarafından, ömrünün son demlerinde ortaya çıkan ölüm ve ahiret korkusu gibi psikolojik ve hatta patolojik yorumlarla çözümlenmeye çalışılsa da, Flew’daki bu dönüşüm, din felsefesi, sistematik teoloji ve kelam gibi felsefi ve teolojik disiplinlerle uğraşanlar için üzerinde durulması ve düşünülmesi

gereken bir değişimdir. Hıristiyan metodist vaizi bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen, özel bir Hıristiyan okulunda eğitim hayatına başlayan ama 15 yaşında ateizmi seçerek 1950'li yıllara kadar Britanya'nın solcu hareketi İşçi Partisi'nde çok faal bir sol kanat sosyalisti ve hatta komünisti olan, ancak 2004'de 81 yaşında iken kanıtların kendisini yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını kabul etmeye yönelttiğini söyleyerek ateizmden deizme geçen 20. yüzyılın bu büyük felsefecisinin hayat hikâyesi, sanırım en azından felsefeye ilgi duyan hiç kimsenin kayıtsız kalamayacağı bir değişim öyküsüdür.

Orijinal ismi, How the World's Most Notorius Atheist Changed His Mind olan ve Antony Flew ile Roy Abraham Varghese'nin birlikte kaleme aldığı ve Flew'nun "son arzum ve vasiyetim niteliğinde" diye tanımlayarak "Artık bir Tanrı olduğuna inanıyorum!" (s. 19) diye samimi bir itirafta bulunduğu elimizdeki kitabı giriş ve ekler hariç iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, daha çok bilim felsefesinde kullanılan ama daha sonraları onun tarafından Mantıkçı pozitivizmin 'doğrulama ilkesi'ne alternatif olarak din felsefesine uyarlanan 'yanlışlama ilkesi', kötülük problemi, teistik delillerin yetersiz ve iknadan uzak oluşu ve evrenin ve insanın oluşumuna ilişkin ileri sürülen naturalistik iddiaların doyuruculuğu gibi iddialarla ateizmin felsefi olarak savunuculuğunu yaptığı yarım asrı geçen felsefe tarihini kendi özyaşam öyküsü ile ilişkilendirerek anlatmaktadır. İkinci bölümde ise, 'kanıtın kendisini götürdüğü yere gitmesini' söyleyen Sokratik ilkeye bağlı olarak, kozmolojik ve teleolojik delillerin başarısına ve dolaısıyla Tanrı'nın varlığına inanmaya başlamasının, teizme değilse bile ateizmden deizme nasıl geçtiğinin ilginç hikâyesini okuyucuya sunmaktadır.

Eklerin ilkinde, Richard Dawkins ve diğerlerinin yeni ateizm olarak isimlendirdikleri görüşe dair Roy Abraham Varghese'nin analizi ve ikincisinde ise, insanlık tarihinde ilahi bir vahyin gerçekleşip gerçekleşmediğine ilişkin dini inanç sahiplerinin ilgisini çekebilecek olan açık uçlu bir diyalog mevcuttur.

Felsefe tarihinde genel kabul gören şekliyle, Hume ve özellikle Kant gibi filozofların eleştirileri ile Tanrı'nın varlığının klasik delilleri olan ontolojik, kozmolojik, teleolojik vb. deliller büyük oranda itibar kaybetmiş ve sonraki felsefeciler Tanrı'nın varlığına ilişkin dini tecrübe ve ahlak delili gibi daha öznel yorumları ve psikolojik vurguları içeren delillere müracaat etmek durumunda kalmışlardı. Aslında Flew'nun delillerden hareketle Tanrı'nın varlığına ulaştığını söylemesini, Cafer Sadık Yaran'ın çok yerinde tespiti ile "Tanrı'nın varlığının [klasik] delillerine tam dört yüz yıl sonra gelen iade-i itibar" (Cafer Sadık Yaran, Antony Flew Olayı: Tanrı'nın Varlığına Tam Dört Yüz Yıl Sonra Gelen İade-i İtibar, <http://www.dinlertarihi.com/dosyalar/yazilar/flew.htm>) olarak yorumlamak da mümkündür.

Flew'nun ateizmi terk edişinde inancın ya da tarihsel dinlerin bir etkinliğinin olmadığını, bu anlamda klasik bir teistik görüşü benimsemediğinin altının çizilmesi gerekir. Onun tanrısı hâlâ delillerin tanrısıdır. Kendi ifadesiyle, "Tanrı'yı keşfimin doğaüstü fenomenlerden hiç bahsetmeden tamamen doğal bir düzeyde geliştiğinin altını çizmeliyim. Geleneksel olarak doğal teoloji denen bir uygulamaydı. Bilinen dinlerin hiç birisiyle bir bağlantısı olmadı... Kısacası, Tanrı'yı keşfedişim inancın değil, muhakemenin bir yolculuğudur" (s. 93). Yani, bütün bu radikal değişim ve dönüşüme rağmen Flew'nun tanrısı, İsa'nın, Musa'nın ya da Muhammed'in değil, Aritoteles'in tanrısıdır. Republic adlı eserinde Platon'un Sokrates için yazdığı "İddianın götürdüğü yere gitmeliyiz" ilkesine sadık kalan (s. 90) Flew, evrende ve canlılarda mevcut olan düzen, tasarım ve erek gibi (teleolojik), Big Bang, Entropi ve Termodinamiğin II. Yasası gibi (kozmojik) deliller üzerinde derin ve sıkı düşünmesi sonucunda artık "Tanrı yoktur" demenin hiçbir anlamı olmadığını söylemektedir. Evrendeki tasarım ve bu tasarımı şekillendiren doğa yasaları ile ilişkili olarak, "Tanrı'nın Aklı'na işaret eden bilim adamları, ortaya sırf bir dizi argüman veya Aristocu bir muhakeme süreci koyamazlar. Aksine gerçekliğin, modern bilimin kalbinden doğan ve mantıktan faydalanan bir görüşünü ortaya koyarlar. Bu, benim için şahsen sağlam ve reddedilemez bir

görüştür” (s. 108) diyerek kozmik bir tasarımcı fikrini onaylamaktadır. Ayrıca, özel izafiyet teorisi, kuantum, elektromanyetizm gibi evrensel yasalar ve bu yasalaradaki ince ayarlanmışlıklardan hareketle, bu yasaların kaynağı konusunda “... bunun için geçerli sayılabilecek tek açıklama İlahi Akıl’dır” (s. 115) diyerek, kozmik tasarımcının ancak teistik bir perspektifte anlamlandırılabilceğini ileri sürmektedir. Yine, yeryüzünde gördüğümüz ‘kendisini çoğaltabilen’ yaşamın kaynağına ilişkin sunulan naturalistik ve materyalistik izahların tatmin edicilikten uzak olduğunu ve “yaşamın kaynağı için yapılabilecek yegâne tatmin edici açıklama[nın] sonsuz zekâya sahip bir Aklın varlığı” olduğunu söylemesi ve yokluğu varlığından daha muhtemel olan bir evrenin, neden ve nasıl varlık sahnesine geldiği sorusuna yanıt olarak, Richard Swinburne’nün kozmolojik argümana kazandırdığı yeni versiyonun “oldukça umut verici [ve] muhtemelen de doğru bir açıklama sunduğunu” (s. 135) itiraf etmesi de evrenin ve evrendeki canlı yaşamın kaynağına ve nedenine ilişkin ateistik iddialarından ne kadar güçlü bir şekilde vazgeçtiğini gözler önüne serer niteliktedir.

Yazımızın başında da ifade ettiğimiz gibi, 20. yüzyıl felsefesinin özellikle ilk yarısını ciddi anlamda teizm karşıtı katı pozitivistik ve hatta materyalistik felsefelerin şekillendirdiği bilinen bir tarihsel gerçekliktir. Ancak her ne kadar kimileri, “can sıkıcı ve talihsiz bir geri dönüş olarak nitelendirse” de birçok felsefeciye göre, geride bıraktığımız yüzyılın ikinci yarısında, başını Alvin Plantinga, Richard Swinburne, William Alston ve Basil Mitchell gibi bir grup Hıristiyan din felsefecisinin çabalarıyla Anglo-Amerikan bağlamdaki din felsefesi ciddi bir teistik değişim ve dönüşüm yaşamıştır. 1980 yazında Time dergisinde çıkan bir yazıda bu değişim ve dönüşüme şu ifadelerle yer verilmektedir: “Daha birkaç dönem öncesine kadar Tanrı’nın geri geleceğine ilişkin bir öngöründe bulunmaya kimsenin cesaret edemediği felsefe ve düşünce dünyasında büyük bir devrim yaşanmıştır. Enteresan bir şekilde bu devrim teologlar ve sıradan dindarlar arasında değil, Tanrı’yı sürgüne gönderen akademik filozofların da dâhil olduğu aydınlar ve entelektüeller arasında gerçekleşmiştir.” (“Moderniz-

ing the Case for God”, Time, no: 14, 07.04.1980) İşte, kanımızca Flew’daki bu değişim ve dönüşümü de, “Tanrı’yı sürgüne gönderen akademik filozofların da dâhil olduğu aydınlar ve entelektüeller arasında gerçekleşen” bu teistik devrimin bir ürünü ve başarısı olarak yorumlamak mümkündür.

Sonuç olarak, 20 yüzyılın en büyük aktivist ve ateist filozoflarından Flew’daki bu dönüşüm, ateizmden deizme yapılan bir dönüşümdür. Her ne kadar tanrısal bir vahyin olabilirliğine ve tarihsel dinlerin doğruluğuna açık olduğunu ima etse de (ss. 171-194) Flew’un tanrısı, felsefenin ve delillerin tanrısıdır. Ama yine de bu nokta bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Bu münasebetle, Flew ve Flew’daki değişiklikler dikkatle izlenmesi ve üzerinde düşünülmesi gereken şeylerdir. Bu açıdan ele aldığımız bu çalışma, hem bir değişim ve dönüşümün hikâyesi olarak, hem de 80 küsur yıllık bir hayatın öz yaşam öyküsü olarak, sadece meslekten felsefeciler için değil, felsefeye ilgi duyan sıradan okuyucular için bile ilginç ve ilgi çekici olabilir.

Ferhat AKDEMİR

(Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniv. Eğt. Fak.)

