



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

ISSN: 2147-2521

2012/1, CİLT 1, SAYI 1 | 2012/1, VOLUME 1, ISSUE 1

ÇANAKKALE ÖNSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ÖNSEKİZ MART UNIVERSITY

ISSN : 2147-2521 2012/1, CİLT 1, SAYI 1 | 2012/1, VOLUME 1, ISSUE 1

Çanakkale Önselik Mart Üniversitesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Sedat LAÇİNER
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Prof. Dr. Abdurrahman KURT
Dekan / Dean

Editör / Editor

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Fatih ÖĞUZAY • Arş. Gör. Muhammed BEDİRHAN • Yrd. Doç. Dr. Necmettin KIZILKAYA

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ • Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Prof. Dr. Tevhit AYENGİN • Doç. Dr. Şevket YAVUZ
Doç. Dr. Ramazan DEMİR • Yrd. Doç. Dr. Nimetullah AKIN • Yrd. Doç. Dr. Osman Murat DENİZ

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HACKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Sileyman Demirel Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜNER, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet ATALAN, Fırat Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erciyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Önselik Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veyssel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi

Kapak ve Sayfa Düzeni / Cover and Page-Setting

Osman DURMAZ

Basım / Printing

Dergi basımını yapan yayınevi adı
Yayınevine ait telefon mail internet adresi gibi bilgiler

İletişim / Corresponding Address

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, Editör,
Çanakkale Önselik Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Terzioğlu Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE

Tel: 0286-2180018 (Çhat: 1520) Faks: 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr İnternet: ifdgersisi.comu.edu.tr

Sayı Hakemleri / Referee Board of This Issue

Prof. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet KOÇ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, İsparta Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN, Kastamonu Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Hamit ER, Çanakkale Önselik Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Hidayet İŞİK, Çanakkale Önselik Mart Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet ATALAN, Fırat Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN, Marmara Üniversitesi • Doç. Dr. Mirza TOKPUNAR, Çanakkale Önselik Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, Çanakkale Önselik Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Doç. Dr. Recep ALPYAĞIL, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Doç. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Önselik Mart Üniversitesi

Çanakkale Önselik Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayım hakkı Çanakkale Önselik Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayımı, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.
Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 159. sayfada yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER

- Prof. Dr. Hidayet IŞIK
“Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil’de Hz. Muhammed” 5
“The Prophet Muhammed in the Torah and the Gospels According to Muslim Scholars”
- Yrd. Doç. Dr. Hamit ARBAŞ
“Çanakkale Arkeoloji Müzesi’nde Bulunan Kavuklu Osmanlı Şâhideleri” 27
“The Ottoman Turbaned-Gravestones: The Exemplar of Canakkale Archaeological Museum”
- Yrd. Doç. Dr. Fatih ÖZGÖKMAN
“Evrim Teorisi Tanrı İnancını Dışlar mı?” 41
“Does the Theory of Evolution Excludes the Belief in God?”
- Dr. Merdan GÜNEŞ
“Gazali’nin Batı Dünyasına Etkisi” 61
“Ghazali’s Influence on the Western World”
- Yrd. Doç. Dr. Fatih ÖZGÖKMAN
“Antropik Prensiptir” 87
“The Anthropic Principle”

ÇEVİRİ

- Yrd. Doç. Dr. Nimetullah AKIN
Muhammed Avvâme, “Günümüzde Müslümanın Hadis ile İlişkisi Nasıl Olmalı?” 113

KİTAP TANITIMLARI

- Yrd. Doç. Dr. Osman Murat DENİZ
Hanifi ÖZCAN, *Matürîdî’de Dini Çoğulculuk* 131
- Yrd. Doç. Dr. Nurten KIMTER
Hüsâmettin ERDEM, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* 139
- Arş. Gör. Halil EFE
Hakan ERTİN, *Tıp ve Fetva: Tıbbî Konularda Fetva Verirken Bilgi Edinme Usulleri* 149
- Ubeydullah TAŞ
Osman Murat DENİZ, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm* 155

İlk Sayımız Üzerine

Bizi ve tüm evreni yaratan ve kalemle yazmayı öğreten Rabbimizin adıyla...

Fakültemizin kuruluşunun on sekizinci yılında akademik dergimizin gecikerek de olsa yayın hayatına başlamasından büyük heyecan ve mutluluk duymaktayız. Akademik bir derginin yayın hayatına girmesi, fakültelerin kabuklarını kırarak dışa açılmasında ve sosyalleşmesinde önemli kilometre taşlarından bir tanesidir. Akademik avantajlarının yanında, inanıyorum ki Çanakkale kamuoyuna Fakültemizin tanıtımında dergimiz önemli bir rol üstlenecek; bizim kendimizi ve faaliyetlerimizi yansıtan bir ayna işlevi görecektir.

Temel kaynakları açısından İslam medeniyetinin belirgin niteliği, sanılanın aksine, sözlü olmaktan daha çok yazılı bir geleneğe sahip oluşudur, denilebilir. Hafızalarda ezberlenmesine ilâveten Kur'an ayetlerinin her nazil oluşunda yazılı olarak kayda geçirilmesi ve ilk asırlardan itibaren ortaya çıkan hadis ve tefsir külliyatının otantik haliyle günümüze kadar ulaşması bunun bir kanıtıdır. Beyan ve sözde "sır" vardır ama "söz uçar, yazı kalır".

Kur'an'ın 114 suresinden birisinin de adı olan "kalem" ve müştemilâtı, İslam kültüründe önemli bir değer ifade eder. Diğer araçlar gibi kalem, gerçeği örtbas etmede kullanılabileceği gibi hakikati ortaya çıkarmada etkin bir araçtır. Okumanın ve yazmanın önemine dikkat çeken Alak suresinde geçtiği üzere kalem, Rabb'in adıyla yola çıktığında yarar sağlayacak ve bir anlam ifade edecektir. Bu yüzden olsa gerektir ki, kimi İslami literatürde "âlimin mürekkebi" ile "şehidin kanı" birlikte zikredilir. Sanatkârın ruh dünyasını yansıtan ve harflere şekil veren "hat sanatı" aynı yazı geleneğinin bir ürünü değil midir?

Dergimiz, yayın aşamasına gelinceye kadar, heyecanlarını yüreklerinde hisseden özverili ve gayretli akademisyenlerin mahir ellerinde şekillendi. Dergimizin ortaya çıkmasında bize destek sağlayan başta Üniversite Rektörümüz Sayın Prof. Dr. Sedat LAÇİNER'e ve Derginin editörlüğünü üstlenen Fakültemiz Öğretim Üyesi Sayın Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ ve yayın kurulu ekibine en içten teşekkürlerimi arz etmek isterim.

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

Dekan

Editörden Takdim...

Allah'ın selâmı, bağışlaması ve bereketi üzerinize olsun.

Her işin başı ve sonu âlemlerin Rabbi Cenab-ı Hak'ka (c. c.) hamdden ibarettir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni elinizdeki ilk sayı ile siz değerli okuyucularımızın, yazarlarımızın, velhasıl bilim dünyasının hizmetine sunuyoruz. Ortaya çıkan eserin, derin bilimsel araştırmalar için yeni bir yayın aracı bulmasına, Fakültemizin "okullaşmasına" ve gelenekleşmesine katkı vermesi gibi çeşitli yararları olabilecektir. Yılda iki kez yayımlanacak ulusal hakemli bir dergi olmakla birlikte, belli başlı Batı dillerinde ve Arapça yazıların yayınlanması için altyapı çalışmaları hazırlanmıştır. Zaman içinde kazanılan tecrübeler sonucunda dergiyi nitelikli bir uluslararası yayına dönüştürmek amaçlarımızdan biridir. Bu doğrultuda, siz değerli okuyucularımızın, yazarlarımızın ve hakemlerimizin kıymetli katkılarıyla, öncelikle ULAKBİM, daha sonra da önemli uluslararası indeksler tarafından taranan kalitede bir dergi olmak da hedeflerimiz arasındadır. Bu duygu ve düşüncelerle, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* diğer İlahiyat Fakültesi Dergileri arasındaki yerini almaktadır.

1992 Yılında Üniversitemiz ile birlikte kuruluş kararı alınmış olan, 1995 yılından itibaren öğretim faaliyetini sürdüren Fakültemizin geçmişte birçok kez dergi çıkarma girişimi olmuş, ancak pek çoğu elde olmayan harici nedenlerle bugüne kadar gerçekleştirilememiştir. Dekanımız Sayın Prof. Dr. Abdurrahman KURT'un fakülte dergisi çıkarılması yönündeki iradesi, öğretim elemanı arkadaşların destekleri ile Dergimizin yayın çalışmaları 2012 yılında başlamıştır. Çeşitli uğraşlardan sonra başta Rektörümüz Sayın Prof. Dr. Sedat LAÇİNER olmak üzere birçok kişi ve kurumun destek ve katkıları sayesinde elinizdeki ilk sayı ile *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* yayın hayatına başlamış bulunmaktadır.

İlk sayımızda, her biri kendi alanında kıymetli beş telif, bir çeviri ve dört kitap tanıtımı yazısı yer almaktadır. İlk makale, Prof. Dr. Hidayet IŞIK tarafından kaleme alınmış olan "Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed" başlıklı çalışmadır. Yazarın 2012 yılı Kutlu Doğum Haftası programındaki konuşmasından makale haline getirdiği bu yazı, Hz. Peygamberin Tevrat ve İncil'de yer alan belli başlı işaretlerini ve özelliklerini, Müslüman âlimlerin bunlar hakkında öne çıkan yorumlarını konu edinmektedir. İkinci makale, Yrd. Doç. Dr. Hamit ARBAŞ'ın "Kavuklu Osmanlı Şâhideleri: Çanakkale Arkeoloji Müzesi Örneği" başlığını taşıyan yazısıdır. Yazar bu çalışmasında, Çanakkale'de yer alan Osmanlı mezar taşları ile ilgili araştırmasının bir parçası olarak Çanakkale Arkeoloji Müzesi'nde yer alan on altı şâhide hakkında bilgi vermekte, kitabelerinin fotoğrafı ile birlikte orijinal metnine

ve transkripsiyonuna yer vermektedir. Üçüncü makale, Yrd. Doç. Dr. Fatih ÖZGÖKMAN'ın modern din felsefesi açısından evrim teorisini ele aldığı "Evrım Teorisi Tanrı İnancını Dışlar Mı?" başlıklı yazısıdır. Yazar burada, evrim teorisinin Tanrı'nın varlığını reddettiği iddiası ile yaratılış inancı savunusunu incelemekte; evrim teorisinin deney ve gözlem olanağı vermeyen metafizik karakterde bir çıkarım olduğunu, bunun da ötesinde bu teorinin Tanrı'nın varlığı inancına karşı bir kanıt olamayacağını ileri sürmektedir. Dördüncü makale, Dr. Merdan GÜNEŞ'in "Gazzâlî'nin Batı Dünyasına Etkisi" başlıklı çalışmasıdır. Yazar, vefatından kısa bir süre sonra Gazalî'nin belli başlı eserlerinin İbrance, Latince, İspanyolca gibi farklı dillere yapılan tercümelerini, bunlar aracılığıyla etkilediği Batılı düşünürleri ve onlar üzerinde etkili olan belli başlı görüşlerini ele almaktadır. Beşinci makale, Yrd. Doç. Dr. Fatih ÖZGÖKMAN'ın "Antropik Prensip" başlığını taşıyan çalışmasıdır. Burada yazar, daha önceki çalışmasında olduğu gibi modern din felsefesinin önemli bir konusu olan teizmin de önemli dayanaklarından kabul edilen teleolojik delil bağlamında antropik prensibi incelemekte; insan hayatının yeryüzünde şans eseri mümkün olamayacağını, ancak yüksek bir aklın iradesi ile ortaya çıkabileceğini ileri sürmektedir.

Telif makaleleri, el-Cezire televizyonu muhabirinin Muhaddis Prof. Dr. Muhammed Avvâme ile yaptığı "Günümüzde Müslümanın Hadis ile İlişkisi Nasıl Olmalı?" konulu Arapça röportajın Yrd. Doç. Dr. Nimetullah AKIN tarafından Arapça'dan Türkçe'ye yapılan çevirisi izlemektedir. Daha sonra dört kitap tanıtımı yazısı bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Osman Murat DENİZ'in kaleme aldığı Hanifi ÖZCAN'ın *Mâtürîdî'de Dîni Çoğulculuk* başlıklı kitabının tanıtımıdır. İkincisi, Nurten KIMTER'in hazırladığı Hüsameddin ERDEM'in *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* başlıklı kitabının tanıtım yazısıdır. Üçüncüsü, Hakan ERTİN'in hazırladığı *Tıp ve Fetva, Tıbbî Konularda Fetva Verirken Bilgi Edinme Usulleri* başlıklı derleme kitabın Halil EFE tarafından yapılan tanıtımıdır. Son kitap yazısı ise, Ubeydullah TAŞ'ın Osman Murat DENİZ'in yazdığı *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm* başlıklı kitabına aittir.

Bu yazılardan sonra, Dergi Hakkında başlığı altında, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*ni tanıtan, yayın ve yazım ilkeleri hakkında bilgi veren bir bölüm yer almaktadır. Telif, çeviri her türlü çalışmasını Dergimizde yayınlamak isteyen yazarlara ve bu yazıları değerlendirecek hakemlere bu bilgilerin yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Kula teşekkür etmeyenin Allah'a (c. c.) şükranının eksik olacağı şuuruyla, çalışmaların bu safhaya gelmesinde kıymetli katkılar veren Fakültemiz idari ve akademik personeline, editör yardımcılara, yayın kurulunun değerli üyelerine, yazıları ile katkıda bulunan yazarlara, bunları herhangi bir beklentide bulunmadan

zaman ayırarak titizlikle değerlendirme lütfunda bulunan sayı hakemlerine şükranlarımı sunarım. Ayrıca Dergimizin kapak ve içerik düzenlemesini yaparak bizlere önemli katkıda bulunan mezunlarımızdan Sayın Osman DURMAZ'a teşekkür ederim. Elinizdeki sayının ortaya çıkmasında herbirinin çok büyük emekleri olduğunun bilinmesi isterim.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin hayata geçirilmesi önerisini yapan, bu iradesinin gerçekleşmesi için her türlü teşviki ve katkıyı biz yayın ekibine sağlayan Fakültemizin Dekanı Sayın Prof. Dr. Abdurrahman KURT'a teşekkür ederim.

İlahiyat Fakültesinin bilimsel hakemli bir dergi çıkarma talebini uygun gören, teşvik eden, destekleyen ve Derginin Üniversitemiz yayını olarak çıkarılmasını sağlayan Üniversitemiz Rektörü Sayın Prof. Dr. Sedat LAÇİNER'e Dergimiz adına en derin şükranlarımı sunarım.

Her işin başı ve sonu âlemlerin Rabbi Cenab-ı Hak'ka (c. c.) hamdden ibarettir.

Tevfik Allah'tandır (c.c.).

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ
Editör

MAKALELER

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2012/1, Cilt 1, Sayı 1

Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil’de Hz. Muhammed*

Hidayet İŞİK**

Özet

Hz. Muhammed’in kutsal kitaplarda işaretlerinin ve özelliklerinin zikredilmesi anlamındaki “beşâret/tebşirât/müjde” problemi Müslüman bilginlerin ilk devirlerden beri dikkatini çekmiş bir konudur. Bu bilginler Kur’an ve Hadis ile Yahudi ve Hıristiyan mühtedilerin yönlendirmesinden hareketle Hz. Muhammed’in Tevrat ve İncil’de işaretlerinin ve özelliklerinin yazılı olduğuna kani olmuşlardır. Bu çalışmamızda biz, bu özelliklerden Tevrat ve İncil’de zikredilen ikişer örnek üzerinde durarak İslam bilginlerinin bunlar üzerindeki yorumlarını ortaya koymaya çalıştık. Tevrat’taki bu örnekler, Yasanın Tekrarı 18. babında zikredilen “Musa gibi olan” ve 33. babında zikredilen “Paran bölgesinde doğan” peygamberdir. İncil’deki örnekler ise Yuhanna’nın 14. ve 16. bablarında zikredilen “Paraklit” ile 1. babında zikredilen “beklenen peygamber”dir. Çalışmamız bunlar üzerinde Müslüman bilginlerin yorumlarından yola çıkarak Hz. Peygamber’in Tevrat ve İncil’de müjdelendiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tevrat, İncil, Hz. Muhammed, Paraklit, müjde, beşâret, tebşirât

The Prophet Muhammed In the Torah and the Gospels According to Muslim Scholars

Abstract

Of the most noteworthy subjects in the history of religions since earliest times among Muslim scholars the issue of “glad news / joyful tidings / harbinger / evangel” that connotes the attributions and features of the Prophet Muhammad (PBUH) has come to the fore. And these scholars have convinced that the features and signs of the Prophet can be detected within the inscriptions of the Torah and the Gospels in congruent with the implications within the texts of the Qur’ân and hadîth as well as through the acts of inducement by Jewish and Christian converts to Islam. Thence, this work aims at concentrating on two examples regarding the “coming of harbinger”, i.e. the Prophet, as mentioned in the Torah and the Gospels, which is followed by interpretations of Muslim scholars on these samples. These examples are: “the one who like Moses” as mentioned in the 18th Chapter of Deuteronomy, and “the one who was born in the Paran (region)” as cited in the 33rd Chapter of the same book. As for the examples taken from the Gospels, these are: The term Paraklêtos in the 14th and 16th chapters of the Gospel John; the expression of “expected prophet” in the 1st chapter of the same Gospel. Moving from the

* Bu yazı, Kutlu Doğum Haftası dolayısıyla 03.04.2012 tarihinde Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi’nde düzenlenen “Kutsal Kitaplarda Hz. Muhammed” konulu panelde yapılan konuşmanın makale haline getirilmiş şeklidir.

** Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Öğretim Üyesi, isikhidayet@hotmail.com, 0538.6809540.

general evaluations of Muslim scholars on these examples, the study tries to prove the heralded aspects of the Prophet of Islam in accordance with the textual matrix of the Torah and the Gospels; and with a hermeneutical visitation as done by Muslim scholars.

Keywords: the Torah, the Gospels, the Prophet Muhammad (PBUH), Paraklêtos, Evangel, Harbinger, Glad Tiding, Heralding

Giriş

Bugün dünya üzerinde, hakkında birçok bilimsel çalışma yapılmış, kişiliği ve mesajı en ince ayrıntısına kadar incelenmiş şahsiyetlerden birisi Hz. Muhammed'dir. Bu çerçevede İslam'dan önceki kutsal kitaplarda O'nun şahsiyetinin ve özelliklerinin aranması yoluna da gidilmiştir.

Hz. Muhammed'in Tevrat ve İncil başta olmak üzere kutsal kitaplarda işaretlerinin, özelliklerinin ve hatta isminin söz edilmesinin bilimsel literatürdeki adı "beşâret" veya "tebşîrât", yani "müjde" problemidir. Bu konu Hıristiyanlık ve Yahudilik ile İslam arasındaki tartışma konularından bir tanesidir. İslam bilginleri bu dinlere karşı yazdıkları reddiyelerinde ve konu hakkındaki müstakil eserlerinde beşâret meselesi üzerinde ayrıntılı şekilde durmuşlardır.

Müslüman bilginler Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'e işaret eden yerleri araştırırken önlerinde duran iki örnekten hareket etmişlerdir. Bunlardan birincisi kutsal kitabımız Kur'an ve Hz. Peygamber'in bazı hadis-i şerifleridir. Nitekim Kur'an'da, Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarında Hz. Muhammed'in vasıflarının ve işaretlerinin açıkça zikredildiğini gösteren ayetler bulunmaktadır:

"Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, O'nu (Hz. Muhammed'i) kendi öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Fakat kendilerini zarara sokanlar iman etmezler". (En'am 6/20).

"Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmi peygambere uyanlar (var ya), işte O peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder. Onlara temiz şeyleri helal, pis şeyleri haram kılar ve üzerlerindeki ağırlıkları, sırtlarındaki zincirleri atar. O peygambere inanıp O'na saygı gösteren, yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte onlar kurtuluşa erenlerdir". (A'raf 7/157).

"Meryem oğlu İsa da; 'Ey İsrail oğulları, ben size gönderilen Allah'ın elçisiyim, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici olarak gönderildim', dedi". (Saf 61/6).

Görüldüğü gibi Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın, Hz. Muhammed'i kendi öz evlatlarını tanıdıkları gibi tanıdıkları belirtilmiş, O'nun isminin ve özelliklerinin Tevrat ve İncil'de yazılı olduğu bildirilmiş, dahası Hz. İsa'nın bizzat O'nun adını vererek kendisini müjdelediği açıkça zikredilmiştir. Buradan hareketle İslam bilginleri Tevrat ve İncil başta olmak üzere kutsal kitaplarda O'nun isminin, vasıflarının ve işaretlerinin belirlenmesine çalışmışlardır. Onlar bu noktada, bu

kitapların aslı değiştirildiği halde yine de değişmeyen kısımların kaldığı ve bu kısımlarda Hz. Peygamber'e işaret eden yerlerin bulunduğu yaklaşımdan hareket etmişlerdir. Söz gelimi Fahreddin Razi (ö. 606/1209), Tevrat ve İncil'deki tahrifattan söz ederken, Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarında Hz. Muhammed'in nübüvvetine delalet eden yerlerin bulunduğunu, ancak onların bunları gizlediklerini belirtir.¹ Ancak en azından ilgili yerler üzerinde olan bu makalemizden hareketle bile olsa bu kısımlardan bazılarının bugün de mevcut olduklarını söylememiz gereklidir. Gerçekten de bugünkü Tevrat, İncil ve Zebur'da/Mezmurlar'da Hz. Muhammed'den bahseden birçok yer bulunmaktadır.² Bazı bilginler bununla da kalmayarak İran/Pers, Hindu ve Budist kutsal metinlerinde de Hz. Muhammed'i müjdeleyen kısımların bulunduğu kanaatini ileri sürmektedirler.³

Kur'an ayetleri yanında, Hz. Muhammed'in kutsal kitaplardaki vasıflarına dair hadislerin de bulunduğunu söylemiştik. Bu çerçevede Buhari'deki bir hadis O'nun Kur'an'da zikredilen bazı özelliklerinin Tevrat'ta da bulunduğunu ifade etmektedir:

"Ata b. Yesar anlatıyor: Abdullah b. Amr'a rastladım ve 'Rasulullah (s.a.v.)in Tevrat'ta zikredilen vasıflarını bana söyle' dedim. Bunun üzerine hemen 'Pekâlâ' dedi ve şöyle devam etti: 'O Kur'an'da geçen bazı sıfatlarıyla Tevrat'ta da vasıflanmıştır: Ey peygamber, biz seni insanlara şahit, müjdeleyici ve korkutucu ve ümmiler için de koruyucu olarak gönderdik. Sen benim kulum ve elçimsin. Ben seni Mütevekkil diye isimlendirdim. O ne katı kalpli, ne kaba biridir. Çarşı pazarda rastgele bağırıp çağırılmaz. Kötülüğü kötülükle kaldırmaz, aksine affeder, bağışlar. Allah bozulmuş dini tam olarak onunla ikame etmeden, onunla kör gözleri, sağır kulakları, paslanmış kalpleri açmadan onun ruhunu almaz'" (Buhari, Büyü' 50, Tefsir, Feth 3).⁴

Müslüman bilginlerin kutsal kitaplarda ve öncelikle Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'e işaret eden yerleri araştırırken önlerinde duran ikinci örnek bizzat bu dinlerden İslam'a geçiş Müslüman olan mühtedilerdir. Bu bilginler kendileri Müslüman olmakla kalmamış, eski dindaşlarının da İslam Dini'ne girmeleri için bir yandan eski dinlerine reddiyeler yazmışlar, diğer yandan da eserlerinde Hz. Muhammed'in geleceğine dair yine eski kitaplarındaki yerleri ortaya koyma gayreti içinde olmuşlardır. Çünkü bu kişiler genelde ruhban sınıfından geldikleri ve okumuş eğitimli kesimden oldukları için önceki kutsal kitaplarını en iyi bilen kimselerdir.

¹ Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir*, Çev. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara, 1991, c. XII, s. 472.

² Bkz. Cemaeddin Aytemür, *Kutsal Kitaplarda Hz. Muhammed*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2004.

³ Bkz. A. H. Vidyarthi, U. Ali, *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz Muhammed*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.

⁴ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995, c. XV, s. 376- 377.

Tarihte, Ali b. Rabben et-Taberi (ö. 240/855) ve Samuel b. Yahya el-Mağribi (ö. 570/1174) gibi bilginler bunlara örnek verilebilirken günümüzde bu mühtedilerin örnekleri⁵ sayılamayacak kadar çoktur.

Biz bu çalışmamızda, kutsal kitaplarda Hz. Muhammed'e işaret eden yerlere dair, yalnızca Tevrat ve İncil'den, makale hacmini aşmamak için sadece ikişer örnek vermekle yetineceğiz ve önde gelen Müslüman bilginlerin bu örnek yerler üzerindeki değerlendirmelerini ortaya koymaya çalışacağız.

Tevrat'ta Hz. Muhammed

Tevrat'ta, Hz. Peygamber'in geleceğine ve özelliklerine dair, Müslüman ve mühtedi bilginlerin hemen hepsinin üzerinde durduğu çok çarpıcı bazı ayetler⁶ bulunmaktadır. Bunlardan, Tevrat'ın Yasa'nın Tekrarı (Tesniye) kitabının 18: 18-19. ayetlerinde Yüce Allah Hz. Musa'ya şöyle hitap etmektedir:

"Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım. Sözlerimi onun ağzından işiteceksiniz. Kendisine buyurduklarımın tümünü onlara bildirecek. Adıma konuşan peygamberin ilettiği sözleri dinlemeyeni ben cezalandıracağım".

Aynı şekilde Tevrat'ta Yasanın Tekrarı 18: 15. ayetinde şöyle denilir:

"Tanrınız Rab size aranızdan, kendi kardeşlerinizden benim gibi bir peygamber çıkaracak, onu dinleyin".

Samuel b. Yahya el-Mağribi, Abdullah Tercüman (Anselmo Turmedo) (ö. 832/1442) gibi Müslüman mühtediler ve Bîrûnî (ö. 441/1049), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Rahmetullah el-Hindî (ö. 1306/1888) gibi Müslüman bilginler buradaki "İsrail oğullarının kardeşleri arasından" gelecek olan bu peygamberin Yahudilerden olmadığına, fakat Yahudilerin kardeşlerinden olduğuna fikir birliğindedirler.⁷

Durum bu merkezde olunca burada Yahudilerin kardeşlerinin kimler olduğuna bakmamız gerekmektedir. Bu noktada İsrail oğullarının kardeşlerinin İsmail oğulları yani Araplar olduğunu görüyoruz. Çünkü Yahudiler Hz. İbrahim'in Saré'den olma küçük oğlu Hz. İshak'ın soyundan gelirken Araplar Hacer'den olma büyük oğlu Hz. İsmail'in soyundan gelmektedirler. Yani Hz. İsmail ile Hz. İshak kardeş iken onların soyundan gelen Araplar ve Yahudiler de kardeş çocuklarıdır, yani yine kardeşlerdir. Eğer bu peygamber İsrail oğullarından olsa idi Tevrat O'ndan bahsederken "kardeşlerinden" değil de "kendilerinden" ifadesini kullanırdı. Nitekim aynı Tevrat, Arapların atası olan Hz. İsmail'den bahsederken "O, şehrinin kardeşlerinin

⁵ Bkz. Defne Bayrak (Haz.), *İslam'la Şereflenen Papazların Hikayeleri- Neden Müslüman Oldular?*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

⁶ Çalışmamızda "ayet" terimi, teolojik anlamıyla değil de literal anlamıyla, bir dinin kutsal kitabındaki bir bölüm/ifade/cümle anlamında kullanılmıştır.

⁷ Hidayet Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 198.

şehrinin şarkına kuracaktır" (Yaradılış 16: 12) demektedir. Hz. İsmail'in şehrinin Mekke olduğu bilinmektedir. Böylece Tevrat, İsrail oğullarına "kendi kardeşlerinden bir peygamber gönderileceğini" söylerken Araplardan İsrail oğullarının kardeşleri olarak söz etmiştir. Yine "Hz. İsmail'in, şehri kardeşlerinin şehrinin şarkına kuracağını" söylerken de Hz. İsmail vasıtasıyla Araplarla İsrail oğullarının kardeş olduklarını beyan etmiştir.⁸

Büyük İslam bilgini ve filozof kelimacı Ebu'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) aslında birbirleriyle bu şekilde kardeş olan Araplar ile Yahudiler arasındaki başka bir benzerliğe dikkat çekmektedir: "İshak oğulları arasındaki Musa'nın durumu, İsmail oğulları arasındaki Muhammed'in durumuna benzer. İshak oğulları Mısır'da dağılmışlardı. Orada firavunların köleleri idiler. Büyük bir birlikleri, bir araya gelen toplulukları yoktu. Sonra Allah, onları bu durumdan kurtardı ve Kur'an'da işaret ettiği şu kimseler yaptı: 'Hor görülüp ezilmekte olan milleti de, içini bereketlerle donattığımız yerin doğularına ve batılarına mirasçı kıldık'. (A'raf 7/137). İslam'dan önce Arapların hali de böyleydi. Allah onlara Hz.Muhammed'i gönderdi. Onlara yeryüzünün doğusunu ve batısını verdi. Hatta iki din arasındaki aşırı benzerlik sebebiyle, Kureyşliler İslam şeriatına bakınca, 'Bu yenilenmiş Yahudilik' demişlerdi".⁹

Müslüman bilginlere göre ilgili Tevrat ayetlerinde Musa'ya hitaben "Senin gibi" lafzı da hiç bir şüpheye yer bırakmayacak şekilde Hz. Muhammed'i göstermektedir. Çünkü bizzat Tevrat'ın kendisi Hz. Musa'dan sonra İsrail'de Musa gibi bir peygamber çıkmadığını söylemiştir: "O gündün bu yana İsrail'de Musa gibi rabbin yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı". (Yasanın Tekrarı 34: 10). Bu yüzden bu peygamberin İsrail oğullarından olan Yuşa b. Nun, Samuel veya İsa olması mümkün görülmemektedir. Bu durum da söz konusu peygamberin Yahudilerin arasından olmamasını, yukarıda belirtildiği gibi kardeşlerinden olmasını gerektirir ki o da Hz. Muhammed'dir.¹⁰

⁸ Samuel b.Yahya el- Mağribî, *İfthâmü'l-Yehûd*, Tah. ve Neşr. M.Abdullah eş-Şarkâvî, Dâru'l-Hidâye, Kahire 1406/1986, s. 111-112; Abdullah Tercüman, *Tuhfetu'l-Erîb fi'r-Reddi alâ Ehli's-Salîb*, Tahk. Ömer Vefîk ed-Dâûk, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1408/1988, s. 260-264; Ebû Reyhan el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiyye anî'l-Kurûni'l-Hâliyye*, Neşr. E. Sachau, Leipzig, 1923, s. 19; Kurtubî, *el-İ'lâm bimâ fi Dîni'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve lzhâru Mehâsini Dîni'l-İslam ve İsbâtu Nübüvveti Nebiyynâ Muhammed Aleyhi's-Salâtu ve's-Selâm*, Tahk. A. Hicâzî es-Sekkâ, Dâru't-Türâsî'l-Arabî, Kahire, 1398/1978, III, 263-264; Hidayet Işık, "Kurtubi ve el-İ'lâm Adlı Eserine Göre Kitap-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed", *MEB Din Öğretimi Dergisi*, Sayı: 40, Mayıs Haziren, Ankara, 1993, s. 42-43; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-Hayârâ fi Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*, Tahk. A. Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'd-Deyyân li't-Türâs, Kahire, 1399/1979, s. 116-117; Rahmetullah b. Halilirrahman el-Hindî, *lzhâru'l-Hak*, el-Matbaatu'l-Âmire, Kahire, 1317, s. 654; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 198.

⁹ Âmirî, *el-İ'lâm bi Menâkıb'l-İslam*, s. 204- 205; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 196- 197.

¹⁰ Mütetabbib, *en-Nasîhatu'l-İmâniyye*, s. 145; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hiyârâ*, s. 111- 112; Mağribî, *İfthâmü'l-Yehûd*, s. 112, s. 63; Hindî, *lzhâru'l-Hak*, II, 131; Kurtubî, *el-İ'lâm*, III, 264; Işık, "Kurtubi ve el-İ'lâm Adlı Eserine Göre Kitap-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed", s. 42; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 198-199.

Çağdaş yazarlardan Ahmed Deedat (ö. 2005) ve Cemal Bedevî, ayrıntılı olarak, burada işaret edilen peygamberin “Hz. İsa” olmadığını, çünkü onun “Hz. Musa gibi” tanımlamasına uymadığını, bu tanıma uyan peygamberin ancak “Hz. Muhammed” olduğunu uzun uzun delillendirmişlerdir.¹¹ Biz Âmirî üzerindeki çalışmamızda bu delilleri şu şekilde ifade etmiştik:

a. Hem Hıristiyanların hem de Müslümanların inandığı şekilde Hz. İsa'nın doğumu, babasız olarak ve Kutsal Ruh vasıtasıyla dünyaya gelmesi sebebiyle mucizevidir. Oysa Hz. Muhammed, Hz. Musa gibi normal doğumla dünyaya gelmiştir.

b. Hz. İsa hayatı boyunca bekar kalmıştır. Oysa Hz. Muhammed Hz. Musa gibi evlenmiştir ve her ikisinin de çocukları olmuştur.

c. Hz. İsa, Hıristiyanlara göre çarmıhta acı çekerek ölmüştür. Oysa Hz. Muhammed Hz. Musa gibi doğal ölümle vefat etmiştir.

d. Hz. Musa ve Hz. Muhammed hem peygamber, hem de rûhânî ve cismânî lider idiler. Oysa Hz. İsa “*Benim krallığım bu dünyaya ait değil*” (Yuhanna 18: 36) diyerek yalnızca rûhânî liderlik iddiasında bulunmuştur.

e. Hz. İsa hayatı boyunca seyahat etmiştir. Ancak bu, bir yerden diğer bir yere hicret/göç şeklinde değildir. Oysa Hz. Musa Medyen'e, Hz. Muhammed de Medine'ye göç etmişlerdir.

f. Hz. İsa düşmanlarına karşı zafer kazanamamış ve Hıristiyan ve Yahudilere göre çarmıha gerilmiştir. Oysa Hz. Musa Firavun ordusuna, Hz. Muhammed de Putperestlere karşı zafer kazanmıştır.

g. Hz. İsa'nın mesajı kendisinden en erken yaklaşık 30 yıl sonra kaleme alınmıştır. Oysa Hz. Musa'nın mesajı yazılı olarak kendisine verilmiş, Hz. Muhammed'in mesajı da kendi hayatında yazıya geçirilmiştir.

h. Hz. İsa yeni bir kanun, yeni bir şeriat getirmemiştir. Bizzat kendisi İncil'de “*Sanmayın ki ben Şeriatı yahut peygamberleri yıkmaya geldim, ben yıkmaya değil, bilakis tamamlamaya geldim*” (Matta 5: 17) buyurmuştur. Oysa hem Hz. Musa hem de Hz. Muhammed yeni birer şeriat ve hukuki kurallar bütünü getirmişlerdir”.¹²

İşte bütün bu sebeplerden dolayı, “Hz. Musa gibi” olmadığı için, söz konusu peygamber, adı geçen Müslüman bilginlere göre Hz. İsa değildir. Yukarıda ayrıntıları verilen özellikleri dolayısıyla “Hz. Musa gibi” olan peygamber ancak Hz.

¹¹ Ahmed Deedat, *Mâzâ Yekûlu'l-Kitâbu'l-Mukaddes an Muhammed*; Çev. ve Tahk. İ. Halil Ahmed (Philips), Dâru'l-Menâr, Kahire 1409/1989, s. 19-33; Deedat, *Eski ve Yeni Ahid'de Hz. Muhammed*, Çev. Şinasi Siber, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1972, s. 24-26; Jamal A. Badawî, *Muhammad in the Bible*, al-Falah Foundation, Cairo, 1426/2005, s. 26-30.

¹² Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 199-200.

Muhammed'dir. Bu yüzden *Tevrat*'ın yukarıda söz ettiğimiz ayetlerinde adı geçen peygamber odur.

Tevrat'ta, üzerinde durmak istediğimiz, Hz. Peygambere işaret eden ikinci örnek Yasanın Tekrarı'ndaki (33: 2) şu ayetlerdir: "Rab Sînâ dağından geldi, halkına Seir'den doğdu. Ve Paran dağından parladı. On binlerce kutsaliyla birlikte geldi. Sağ elinde halkı için alev alev yanan ateş vardı".

İslam bilginlerine göre, burada Sina ile kastedilenin Hz. Musa'nın vahiy aldığı Sina çölündeki Tur dağı olduğu çok açıktır. Seir/Sâir ise el-Mütetabbib ve Abdullah Tercüman'a göre Şam bölgesindeki bir dağın adıdır. İbn Kayyim'e göre Seir, Mesih'in doğduğu Nâsıra'nın diğer bir adıdır ve yakınında Seir dağı bulunur. el-Mağribi Seir'in, Hz. İsa'ya iman eden Esav oğullarının ülkesindeki, üzerinde Hz. İsa'nın makamının da bulunduğu eş-Şerrât dağı olduğunu söyler. İ. Halil Ahmed ise Seir'in, Hz. İsa'nın doğup yaşadığı bölge olduğunu belirtir.¹³

Paran/Fârân ise konu üzerinde çalışan bütün Müslüman bilginlerin ittifakıyla Hicaz bölgesi ve daha özelde Mekke şehridir. Söz gelimi Âmirî Fârân ile ilgili şunları söylemektedir: "Fârân her ne kadar Şam ve Arap çölü arasındaki dağın adı ise de, bu isim özellikle Hicaz bölgesine mahsustur. Bunun delili *Tevrat*'ta bulunan İsmail kıssasıdır. Çünkü *Tevrat*'a göre İsmail, Fârân çölünde ok atmayı öğrenmiştir: "Çocuk büyürken Tanrı onunlaydı, çocuk çölde yaşadı ve okçu oldu. Paran (Fârân) çölünde yaşarken annesi ona Mısır'lı bir kadın aldı". (Yaradılış 21: 20-21). Hz. İsmail'in yetişmesinin yalnızca Hicaz bölgesinde olduğu bilinmektedir".¹⁴ el-Mütetabbib ve Abdullah Tercüman'ın verdiği bilgilere göre ise, Fârân Amalika'nın yedi kabilesinden birisidir. Amalika, buldukları bölgeyi yedi kabileye bölmüştü ve Hicaz bölgesi Fârân kabilesine düşmüştü. Fârân işte bu Amalika meliklerinden, Hicaz bölgesi kendi hissesine düşen melikin adıdır.¹⁵ Üstelik zikri geçen *Tevrat* ayetinde Fârân'ın Hacer ve İsmail'in yaşadığı yer olduğu açıkça belirtilmiştir. Böyle olunca Hz. Peygamber'in Hz. İsmail'in soyundan olması dolayısıyla Fârân ile Hz. Peygambere işaret edildiği de açıkça belirtilmiş olmaktadır.

Bütün bunlardan sonra şunları söylememiz gereklidir: Rabb'in Sina'dan gelmesi, Tur dağında Hz. Musa ile konuşması ve kendisine *Tevrat*'ı vahyetmesidir. Seir'den doğması Seir dağında Hz. İsa'ya İncil'i vahyetmesidir. Fârân'dan doğması da Hz. İsmail'in yetiştiği Hicaz bölgesinden Hz. Muhammed'in zuhur etmesi ve

¹³ Nasr b. Yahya el-Mütetabbib, *en-Nasîhatu'l-İmâniyye fî Fadîhati'l-Milleti'n-Nasrâniyye*, Tahk. ve Neşr, M. Abdullah eş-Şarkâvî, Dâru's-Sahve, Kahire, 1406/1986, s. 144; Tercüman, *Tuhfetu'l-Erib*, s. 265; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, s. 144; el-Mağribî, *İfhamu'l-Yehûd*, s. 118; İbrahim Halil Ahmed (Philips), *Muhammed fi't-Tevrat ve'l-İncil ve'l-Kur'an*, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1409/1989, s. 66; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 201.

¹⁴ Âmirî, *el-İlâm bi Menâkibi'l-İslam*, s. 205; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 197.

¹⁵ Mütetabbib, *en-Nasîhatu'l-İmâniyye*, s. 144; Tercüman, *Tuhfetu'l-Erib* s. 265; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 201-202.

kendisine Mekke'de Hira dağında Kur'an'ın vahyedilmesidir. Böylelikle peygamberlik Hz. Musa'ya Tur, Hz. İsa'ya Sâir ve Hz. Muhammed'e de Fârân dağından doğmuş olmaktadır.¹⁶ İbn Kayyim ve İ. H. Ahmed ise, Tevrat'taki Paran ile ilgili Yaradılış 21: 20-21. ayetlerinin, Kur'an'daki Tin suresi 95/1-3. ayetlerinin karşılığı olduğu kanaatindedirler. Böylece Tin suresindeki incir ve zeytin, Hz. İsa'nın yaşadığı bölgeye, Sina dağı Hz. Musa'nın vahiy aldığı yere, emin belde de Fârân bölgesine, yani Mekke'ye karşılık gelmektedir.¹⁷

İncil'de Hz. Muhammed

İncil'den ilk örnek olarak Yuhanna İncili'ndeki ifadelere göz atmak istiyoruz. Müslüman bilginlere göre İncil'in birçok yerinde Hz. Muhammed'e işaret olduğu gibi, özellikle Paraklit (İslam kaynaklarında Fâraklît) kelimesi ile O'na çok açık bir işaret vardır. Paraklit, İnciller içerisinde yalnızca Yuhanna İncili'nde geçmektedir ve adı geçen İncil'de Paraklit'ten söz eden birçok ayet vardır. Paraklit kelimesinin geçtiği ayetler şunlardır:

"Beni seviyorsanız, buyruklarımı yerine getiriniz. Ben de Baba'dan dileyeceğim. O sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye size başka bir Yardımcı, Gerçeğin Ruhu'nu (Paraklit'i) verecek. Dünya onu kabul edemez. Çünkü onu ne görür, ne de tanır. Siz onu tanıyorsunuz. Çünkü o aranızda yaşıyor ve içinizde olacak". (14: 15-17).

"Ama Baba'mın benim adımla göndereceği Yardımcı, Kutsal Ruh (Paraklit) size her şeyi öğretecek". (14: 26).

"Baba'dan size göndereceğim Yardımcı, yani Baba'dan çıkan Gerçeğin Ruhu (Paraklit) geldiği zaman bana tanıklık edecek". (15: 26).

"Size gerçeği söylüyorum. Benim gidişim sizin yararınızaadır. Gitmezsem Yardımcı (Paraklit) size gelmez. Ama gidersem onu size gönderirim. O gelince günah, doğruluk ve gelecek yargı konusunda dünyayı suçlu olduğuna ikna edecektir". (16: 7-8).

"Size daha çok söyleyeceklerim var, ama şimdi bunlara dayanamazsınız. Ne var ki O, yani Gerçeğin Ruhu (Paraklit) gelince, sizi tüm gerçeğe yöneltecek. Çünkü kendiliğinden konuşmayacak, yalnız duyduklarını söyleyecek ve gelecekte olacakları size bildirecek". (16: 12-13).

Kitab-ı Mukaddes'in 2001 yılı tercümesinden aldığımız yukarıdaki İncil ayetlerinde Paraklit kelimesinin, Yardımcı, Gerçeğin Ruhu ve Kutsal Ruh kelimeleriyle karşılandığı görülmektedir. Hristiyan bilginlere göre Paraklit kelimesi ile kastedilen Kutsal Ruh'tur. Müslüman bilginler ise ittifakla bu kelime ile

¹⁶ Mağribî, *İfthâmu'l-Yehûd*, s. 118-120; Mütetabbib, *en-Nasihatu'l-îmâniyye*, s. 144; Tercüman, *Tuhfetu'l-Erib*, s. 265-267; Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bakiyye*, s. 19; Kurtubî, *el-lâm*, c. III. s. 264-265; Hindi, *Izhâru'l-Hak*, c. II. s. 133; Âmirî, *el-lâm bi Menâkibi'l-İslam*, s. 205; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 197.

¹⁷ Ahmed, *Muhammed fi'l-Tevrat ve'l-İncil ve'l-Kur'an*, s. 66; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, s. 119; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 202.

kastedilenin Hz. Muhammed olduğunu belirtmişlerdir. Anselmo Turmedo (Abdullah Tercüman) gibi bazı mühtedî bilginlerin Müslüman oluş gerekçesi de Paraklit kelimesinin Hz. Muhammed'e işaret ettiğini görmüş olmalarıdır.

Beşaret problemine dair bilinen ilk kitap olan "ed-Din ve'd-Devle" adlı eserin yazarı Nestûrî Hıristiyan mühtedî Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 240/855), eserinde Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delillerini uzun uzun açıklarken O'nun, Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarındaki işaretlerini de ayrıntılı olarak açıklamış ve Paraklit kelimesi ile zikrolunan kişinin kesinlikle Hz. Muhammed olduğunu belirtmiştir. Taberî, daha da ileriye giderek Paraklit kelimesinin anlamını dikkatlice incelediğinde çok şaşırtıcı bir sırla karşılaştığını söylemektedir. Ona göre ebced hesabı açısından Fâraklit kelimesinin sayısal değeri "Muhammed b. Abdillâh en-Nebiyyü'l-Hâdî" ifadesindeki harflerin sayısal değerine denk düşmektedir. Yine "Muhammedun Rasûlun Habîbun Tayyibun" ifadesindeki harfler de Fâraklit kelimesinin karşılığıdır.¹⁸

Klasik Müslüman bilginler arasında Paraklit meselesini en ayrıntılı inceleyenlerden birisi, *Hidâyetü'l-Hayârâ* adlı eseriyle İbn Kayyim el-Cevziyye'dir. İbn Kayyim'e göre Hıristiyanlar Paraklit kelimesi üzerinde tahrifat yaparak onu gerçek manasının dışına hamletmişlerdir. Böylelikle onun, Pentekost günü Havarilerin üzerine inen Kutsal Ruh veya çarımhta öldükten sonra geri gelen İsa olduğu şeklinde fikirler ileri sürülürken onun manasının tam olarak bilinemeyeceği şeklinde görüşler de ortaya atılmıştır. İbn Kayyim'e göre bu görüşlerin hepsi yanlıştır ve Paraklit kelimesinin Kutsal Ruh olarak yorumlanmasına imkân yoktur. Zira Kutsal Ruh'un gelmesi için "İsa'nın gitmesine" (Yuhanna 16: 7-8) gerek yoktur. Çünkü Hıristiyanlığa göre Kutsal Ruh, Hz. İsa'dan önce de sonra da ve her zaman peygamberler ve inananlarla birlikte. Bunun yanında Paraklit'in, Yuhanna'da zikredilen "onlara her şeyi öğretmesi" (14: 26), "İsa'nın söylediklerini haber vermesi" (15: 26), "dünyayı suçlu olduğuna ikna etmesi" (16: 7-8) gibi özellikleri de onun, insanlarla birlikte yaşayan, insanların kendisini gördüğü ve sözünü işittiği bir insan ve peygamber olmasını gerektirir. Bunları insanların göremediği soyut/mücerred bir ruhun yapmasına imkân yoktur. İbn Kayyim, Hz. Muhammed'in burada söylenenlerin hepsini gerçekleştirdiğini, hiçbir şeyi eksik bırakmayarak insanlara Mesih'in öğretmediği şeyleri öğrettiğini, bu çerçevede Allah'ın sıfatlarından, melekler âleminden, ahiret gününden, Cennet ve Cehennem'den bütün ayrıntıları ile söz ettiğini belirtir. İbn Kayyim'e göre Paraklit'in, "İsa'ya tanıklık edecek olması" (15: 26) da onun Hz. Muhammed olduğunun göstergesidir. Nitekim Hz. Muhammed, Mesih'in risaletini

¹⁸ Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-Devle, Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarındaki Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Delilleri*, Çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 212-214.

tasdik ederek onu gerçek yönleriyle insanlara tanıtmıştır. Dahası, “Mesih’in bildirmedeği şeyleri bildirecek ve her şeyden haber verecek olması” (16: 12-13, 14: 26) da Paraklit’in Hz. Muhammed olduğunu ortaya koyar. Zira İncil’de ve Tevrat’ta Allah’ın sıfatları, kıyamet ahvali gibi meseleler ayrıntılı değildir. Hz. Muhammed ise bu ve benzeri meseleleri ayrıntılı olarak bildirmiş, kıyametten, Cennet ve Cehennem’den, hesap gününden yine ayrıntılı olarak bahsetmiştir.¹⁹

Çağdaş mühtedî bilgin Maurice Bucaille de Paraklit’in “kendiliğinden söylemeyecek, işittiğini söyleyecek ve gelecek şeyleri bildirecek olmasının” (16: 13-14) onun Kutsal Ruh olmasını imkansız kıldığını belirtmiştir. Çünkü bu durumda Ruh’a konuşma ve işittiğini söyleme yetisini vermek gerekecektir ki bu aklen imkânsızdır. Öyleyse mantıksal bir sonuç olarak Paraklit’in, Hz. İsa gibi işitme ve konuşma melekesine sahip olan bir insan ve peygamber olduğunu kabul etmek gereklidir. Bu durumda İsa, kendisinden sonra, Allah’ın yeryüzüne bir başka peygamber göndereceğini haber vermiştir. Öyleyse Bucaille’e göre, Paraklit ile ilgili ayetlerin Kutsal Ruh şeklinde çevirisi, Hz. İsa’dan sonra bir peygamberin geleceğini haber veren kısımların ilk anlamını değiştirmek gayesiyle yapılan tamamen kastî bir ilavedir.²⁰

Müslüman bilginler Paraklit’in Hz. Peygamber’i işaret ettiğini belirtmekle kalmamışlar, onun kelime olarak Arapça karşılığının Ahmed veya Muhammed ismine tekabül ettiğini söylemişlerdir. Mühtedî bilgin Abdullah Tercüman, Yunanca olan bu kelimenin Arapça karşılığının “Ahmed” olduğunu söylemiş, İslam dinini tercih etmesine de bu kelimenin sebep olduğunu belirterek ihtidâ hikâyesini Tuhfetü'l-Erib adlı eserinde anlatmıştır.²¹ Kurtubi de Yunanca Paraklit kelimesinin Süryanicesinin “Minhamnâ” olduğunu, bunun da Arapça “Muhammed” kelimesine karşılık geldiğini söylemiştir. Rahmetullah el-Hindî de ilgili kelimenin Arapça karşılığının “Ahmed” veya “Muhammed” olduğuna işaret ederek, bunun Hz.

¹⁹ İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, s. 127-131; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 207-208.

²⁰ Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, Çev. Suat Yıldırım, TÜV Yayınları, İzmir, trz., ss. 158-161; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 208.

²¹ Burada anlatıldığı üzere, Katolik İspanyol olan Anselmo Turmedo Akdeniz'deki Mayorka adasında ikamet eden önde gelen bir rahibin yanına ilahiyat öğrenimi için gelir. Kısa zamanda zekası ve çalışkanlığıyla hocasına en yakın öğrencisi olur. Bir gün hocası hasta olduğu için derse gelemez. O gün öğrenciler kendi aralarında İncil'deki bazı teolojik meseleleri tartışırlar. Ertesi gün hocası derse gelmediği zaman ne yaptıklarını sorar. O da bazı konuları tartıştıklarını ve bu arada Yuhanna İncili'nde geçen Paraklit üzerinde fikir yürüttüklerini söyleyince hocası ilgiyle hangi kanata vardıklarını sorar. Anselmo herkesin görüşünü aktarır. Hocası hiç birinin isabet edemediğini, ancak kendisinin biraz yaklaştığını söyler. Bunun üzerine Anselmo, hocasına bu kelimenin anlamını ve kimi işaret ettiğini sorar. Uzun ısrarlar sonucu hocası bunun Müslümanların peygamberi Hz. Muhammed olduğunu söyler. Anselmo şaşkınlıkla niçin Müslümanlığını ilan etmediğini ve bir İslam ülkesine gitmediğini sorar. Hocası ah ederek Yüce Allah'ın bu hakikati kendisine çok ileri bir yaşta açtığını, artık bir yere gidemediğini ve Müslümanlığını da açıklamadığını söyler. Anselmo hocasının tavsiyesiyle adadan ayrılır ve Tunus'a gider, Müslüman olarak Abdullah adını alır. Hayatını Tunus hükümdarına tercümanlık yaparak devam ettirir. Bkz. A. Tercüman, *Tuhfetü'l-Erib*, ss. 61-76.

İsa'dan sonra gelecek olan bir peygamber olduğunun ilk Hıristiyanlar tarafından bilindiğini söylemiştir. Günümüz mühtedî bilginlerinden İbrahim Halil Ahmed (Philips) de Yunanca olan bu kelimenin Arapça "Mahmud" veya "Muhammed" isminin karşılığı olarak başkalarının hakkını savunan, insanlara karşı şefkatli ve merhametli olan anlamına geldiğini ifade etmiştir. Böylece adı geçen kelimenin anlamlarının, "Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" (Enbiya 21/107), "İnanıp yararlı iş yapanları karanlıktan aydınlığa çıkarısın" (Talak 65/11) ve "Andolsun içinizden size öyle bir elçi geldi ki, sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size düşkün, müminlere şefkatli, merhametlidir" (Tevbe 9/128) ayetlerinde ifadesini bulduğunu belirtir.²²

Keldânî mühtedî Abdülehad Davud'a (ö. 1930'lar) göre ise adı geçen kelime "Paraklit" değildir. Aksine "Ahmed" isminin tam karşılığı olan ve "en çok hamd eden, şanı en yüce ve en meşhur olan kişi" anlamındaki "Periklit"tir. Yine ona göre bu kelimenin Ârâmice karşılığı "Mhamada" yahut "Hamida" şeklindedir ve Arapça'daki "Muhammed", "Ahmed" ve Grekçe'deki "Periqlyte" kelimelerine tekabül etmektedir. Bu kelimenin bazı çevirilerde "tesellici" şeklinde tercüme edilmesi, Periklyte isminin sözlükteki tesellici anlamına işaret etmeyip, ilk Hıristiyanları teselli etmek için O'nun geleceği ümit ve inancını ifade etmektedir. Davud, Hz. İsa'nın Yuhanna İncili'ndeki "Ben de Baba'dan dileyeceğim, O sonsuza kadar sizinle birlikte olsun diye size başka bir yardımcı, Gerçeğin Ruhu'nu (Periqlytos) verecek" (14: 16) ifadelerinde tutarsızlık olduğu görüşündedir. Çünkü bu ifadelerle bakılırsa geçmişte birkaç Periqlytos vardır ve bu "başka bir Periqlytos" Hz. İsa'nın ricası üzerine gelecektir. Bilginimize göre bu ifadelerde bir tahrifat açıkça kendisini göstermektedir ve ona göre bu ayet şu şekilde olmalıdır: "Ben Baba'ya gideceğim ve O size, sizinle devamlı kalacak olan Periqlytos adındaki başka bir resul gönderecektir". Bu şekilde hem Hz. İsa'nın alçak gönüllülüğüne, hem de Periklit'in misyonuna ve şahsiyetine uygun bir ibare elde edilmiş olunacaktır.²³

Burada son olarak çağdaş bilginlerden Ahmed Deeda'tın Yuhanna İncili'nde zikredilen Paraklit'in Kutsal Ruh değil de Hz. Muhammed olduğuna dair ileri sürdüğü delillerini serdetmek faydalı olacaktır. Bunlar, yukarıda söz konusu ettiğimiz Müslüman âlimlerin ve mühtedî bilginlerin görüşlerini de içermektedir:

1. Yuhanna İncili'nin yukarıda söz edilen ayetinde "Ben gitmezsem tesellici size gelmez" (16: 7) denmiştir. Yani Paraklit Kutsal Ruh ise onun gelmesi Hz. İsa'nın

²² Kurtubi, *el-İ'lâm*, c. III, ss. 268-269; Işık, "Kurtubi ve el-İ'lam Adlı Eserine Göre Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed", s. 48; Hindî, *Izhârü'l-Hak*, s. 677- 678; Ahmed, *Muhammed fi't-Tevrat ve'l-İncil ve'l-Kur'an*, s. 50-51; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 206-207.

²³ Abdulahad Davud, *Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed*, Çev. Nusret Çam, Nil Yayınları, İzmir, 1988, s. 269-270, 282-283, 287-288; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 208-209.

gitmesine bağlıdır. Oysa böyle bir şey asla söz konusu değildir. Çünkü Kutsal Ruh daima İsa ve öğrencileriyle birlikte dir.

2. Yuhanna'da Gerçeğin Ruhı şeklinde tercüme edilen kısımlardaki Gerçeğin Ruhuna işaret eden zamirlerin hepsi erildir. Oysa Ruh eril değildir. Nitekim Yunancada kullanılan zamirler eril, dişil, cansız ve cinsiyetsizdir. Bu durumda burada işaret edilen Kutsal Ruh olsaydı cinsiyetsiz zamirin kullanılması gerekirdi. Eril zamirin kullanılması O'nun eril bir şahsa işaret etmesi demektir ki O da Hz. Muhammed'dir.

3. İsa'nın, "size her şeyi öğretecek" (14: 26)" sözü de Hz. Muhammed'e işaretir. Zira İsa'nın mesajı olan İncil insan hayatının bütününi kuşatmamakta, dünya ve ahirete ait bütün sorunlara çözüm getirmemekte, yani her şeyi öğretmemektedir. Oysa Hz. Muhammed'in mesajı olan Kur'an insan ve toplum hayatının bütün ihtiyaçlarına cevap vermektedir. Kur'an'daki "Bugün dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım ve din olarak İslam'ı seçtim" (Maide 4) ayeti de İslam dininin bütüncül olduğunu, yani her hakikati gösterdiğini ortaya koymaktadır. Böylelikle Kur'an ve Hz. Muhammed insanlara her şeyi, her hakikati öğretmiştir.

4. Yuhanna'daki aynı ayetlerde "Kendiliğinden konuşmayacak, yalnız duyduklarını söyleyecek" (16: 12-13) denilmektedir. Bu ifadelerin anlamı da Kutsal Ruh için uygun değildir. Çünkü Hıristiyanlığa göre Kutsal Ruh Tanrı'nın kendisi olduğu için kendiliğinden söylememesi ve başkasından/Tanrı'dan işiterek söylemesi söz konusu olamaz. Bu durumda bu ifadeler yalnızca Allah'tan duyduklarını insanlara tebliğ eden, kendi heva ve hevesinden konuşmayan Hz. Muhammed'e uygundur.

5. Yine Yuhanna'daki "Gelecekte olacakları size bildirecek" (16: 13) sözü de Kutsal Ruh'a değil Hz. Muhammed'e işaretir. Çünkü Ruh'un gelecekte haber vermesi mümkün değildir. Bu durumda bu ifadeler Hz. Muhammed'in gaybî mucizelerine aittir.

6. Aynı şekilde Yuhanna'daki "Gerçeğin Ruhı (Paraklit) geldiği zaman bana tanıklık edecek" (15: 26) ifadesi de Hz. Peygamber'e işaretir. Çünkü Hz. Muhammed Hz. İsa'yı gerçek yönleriyle tanıtarak ona tanıklık etmiştir. Ruh'un ise böyle bir tanıklıkta bulunması mümkün değildir.²⁴

Bütün bu açıklamalardan, Deedat'a göre Hz. İsa'dan sonra gelecek olan Paraklit'in mücerred bir Ruh değil, etiyile kaniyla Hz. İsa gibi bir insan olması gerektiği anlaşılmaktadır ki O da son peygamber Hz. Muhammed'dir.

İncil'de bulunan Hz. Muhammed'e dair açık işaretlerden ikincisi de yine Yuhanna İncili'ndeki "beklediğimiz peygamber" ifadesidir. Söz konusu ifade, Yahudilerin Hz. İlyas ve Hz. Mesih'ten ayrı bir peygamber beklediklerini

²⁴ Deedat, *Eski ve Yeni Ahid'de Hz. Muhammed*, s. 15-23.

göstermektedir. Bu durum Yahudi yetkililer ile Hz. Yahya arasında geçen şu konuşmada görülmektedir:

“Yahudiler Yahya'ya, ‘Sen kimsin?’ diye sormak üzere Kudüs'ten kâhinlerle Levilileri gönderdikleri zaman Yahya'nın tanıklığı şöyle oldu -açıkça konuştu, inkâr etmedi- ‘Ben Mesih değilim’ diye açıkça konuştu. Onlar da kendisine, ‘Öyleyse sen kimsin? İlyas mısın?’ diye sordular. O da, ‘Değilim’ dedi. ‘Sen beklediğimiz peygamber misin?’ sorusuna, ‘Hayır’ cevabını verdi. O zaman ona, ‘Kimsin, söyle de bizi gönderenlere bir cevap verelim’ dediler. ‘Kendin için ne diyorsun?’ Yahya, ‘Yeşaya peygamberin dediği gibi, Rabbin yolunu düzleyin diye çölde yükselen sesim ben’ dedi. Yahya'ya gönderilen bazı Ferisiler ona, ‘Sen Mesih, İlyas ya da beklediğimiz peygamber değilsen, niye vaftiz ediyorsun?’ diye sordular. Yahya onlara şöyle cevap verdi: ‘Ben suyla vaftiz ediyorum, ama aranızda tanımadığımız biri duruyor. Benden sonra gelen O'dur. Ben O'nun çarığının bağına çözmeye bile layık değilim’. Bütün bunlar Şeria nehrinin ötesinde bulunan Beytanya'da, Yahya'nın vaftiz ettiği yerde oldu”. (1: 19- 28).

Ahmed Deedat, üçüncü soru olan *“Sen beklediğimiz peygamber misin?”* ifadesinin açıkça Yahudilerin Mesih ve İlyas'tan sonra başka bir peygamberin geleceğine inandıklarını gösterdiğini, bu peygamberin de Yasanın Tekrarı 18: 18 ayetinde gösterilen *“Musa gibi”* olan peygamber olduğunu belirtir²⁵ ki biz, Müslüman bilginlere göre bu peygamberin Hz. Muhammed olduğunu yukarıda açık bir şekilde ortaya koymuştuk.

Sonuç

Yukarıda belirttiğimiz üzere Kur'an, Ehl-i kitabın ellerindeki kutsal kitaplarda Hz. Muhammed'e işaret edildiğini söylemekte ve bu yüzden Yahudi ve Hıristiyanların Hz. Peygamber'i kendi evlatlarından daha iyi tanıdıklarını belirtmektedir. Örnekleme yaptığımız ikişer adet Tevrat ve İncil ayetleri üzerinde yorumlamalar yapan Müslüman bilginler de bütün bu ayetlerdeki beklenen peygamberin Hz. Muhammed olduğunu hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıklamışlardır.

Bu durumda yukarıda açıklamasını verdiğimiz şekilde Tevrat'taki *“Musa gibi olan”* peygamber, *“tanrısal ışığın Faran dağından”* ortaya çıkması, İsa'dan sonra gelecek olan *“Paraklit”* ve Yahudilerin Mesih ve İlyas'ın dışında *“bekledikleri peygamber”*, üzerinde hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde Hz. Muhammed'e işaret etmektedir. Bunlar bu kısa makale hacminde üzerinde durduğumuz yerlerdir. Bunun dışında Kitab-ı Mukaddes'in çeşitli yerlerinde Hz. Peygamber'e işaret eden daha birçok ayet bulunmaktadır.

²⁵ Deedat, *Mâzâ Yekülu'l-Kitâbu'l-Mukaddes an Muhammed*, s. 48-49; Deedat, *Eski ve Yeni Ahid'de Hz. Muhammed*, s. 22-23.

Bu ayetlerdeki işaretlerden hareket ederek, Rahib Bahira, Hıristiyan bilgin Varaka b. Nevfel ve Yahudi âlimi Abdullah b. Selam Hz. Muhammed'i görünce onun beklenen peygamber olduğunu söylemişlerdir. Yine günümüzde Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu kabul ederek İslam Dini'ni tercih edenlerin birçoğu yine bu işaretlerden hareket etmişlerdir.

Kaynakça

Ahmed (Philips), İbrahim Halil, *Muhammed fi't-Tevrat ve'l-İncil ve'l-Kur'an*, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1409/1989.

el-Âmirî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf, *el-İ'lâm bi Menâkıb'l-İslam*, Tahk. ve Neşr. Ahmed Abdulhamid Ğurâb, Dâru'l-Asâle li's-Sikâfe ve'n-Neşr ve'l-İ'lâm, Riyad, 1408/1988.

Aytemür, Cemaleddin, *Kutsal Kitaplarda Hz. Muhammed*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2004.

Badawî, Jamal A., *Muhammad in the Bible*, al-Falah Foundation, Cairo, 1426/2005.

Bayrak, Defne (Haz.), *İslam'la Şereflenen Papazların Hikayeleri- Neden Müslüman Oldular?*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

el-Bîrûnî, Ebû Reyhan, *el-Âsârü'l-Bâkıyye ani'l-Kurûni'l-Hâliyye*, Neşr. E. Sachau, Leipzig, 1923.

Bucaille, Maurice, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, Çev. Suat Yıldırım, TÜV Yayınları, İzmir, t.y.

Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995.

el-Cevziyye, İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ fi Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*, Tah. A.Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'd-Deyyân li't-Türâs, Kahire, 1399/1979.

Davud, Abdulahad, *Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed*, Çev. Nusret Çam, Nil Yayınları, İzmir, 1988.

Deedat, Ahmed, *Eski ve Yeni Ahid'de Hz. Muhammed*, Çev. Şinasi Siber, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1972.

Deedat, Ahmed, *Mâzâ Yekûlu'l-Kitâbu'l-Mukaddes an Muhammed*; Çev. ve Tahk. İ. Halil Ahmed (Philips), Dâru'l-Menâr, Kahire, 1409/1989.

el-Hindî, Rahmetullah b. Halilirrahman, *Izhâru'l-Hak*, el-Matbaatu'l-Âmire, Kahire, 1317.

Işık, Hidayet, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Işık, Hidayet, "Kurtubi ve el-İ'lam Adlı Eserine Göre Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed", *MEB Din Öğretimi Dergisi*, Sayı: 40, Mayıs-Haziran, Ankara, 1993.

el-Kurtubî, *el-İ'lâm bimâ fî Dîni'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve Izhâru Mehâsini Dîni'l-İslam ve İsbâtu Nübüvveti Nebiyinâ Muhammed Aleyhi's-Salâtu ve's-Selâm*, Tahk. A.Hicâzî es-Sekkâ, Dâru't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, 1398/1978.

el-Mağribî, Samuel b.Yahya, *İfhâmu'l-Yehûd*, Tahk. ve Neşr. M. Abdullah eş-Şarkâvî, Dâru'l-Hidâye, Kahire, 1406/1986.

el-Mütetabbib, Nasr b.Yahya, *en-Nasîhatu'l-Îmâniyye fî Fadîhati'l-Milleti'n-Nasrâniyye*, Tahk. ve Neşr, M. Abdullah eş-Şarkâvî, Dâru's-Sahve, Kahire, 1406/1986.

er-Razi, Fahreddin, *Tefsir-i Kebir*, Çev. S. Yıldırım-L. Cebeci- S. Kılıç- S. Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara, 1991.

et-Taberi, Ali b. Rabben, *ed-Din ve'd-Devle, Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarındaki Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Delilleri*, Çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012.

Tercüman, Abdullah (Turmedo, Anselmo), *Tuhfetu'l-Erîb fî'r-Reddi alâ Ehli's-Salîb*, Tahk. Ömer Vefik ed-Dâûk, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1408/1988.

Vidyarthi, A. H., Ali, U., *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz Muhammed, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.*

Kavuklu Osmanlı Şâhideleri: Çanakkale Arkeoloji Müzesi Örneği

Hamit ARBAŞ*

Özet

Çanakkale ve çevresinde çok sayıda mezar taşı mevcuttur. Bunların büyük bir bölümü cami hazirelerinde bulunmaktadır. Bu eserlerle ilgili ilmi çalışmalara 1998 yılında başladık ve ilk olarak Çanakkale Yalı Camii Haziresi Mezar Taşları adlı makaleyi yayına hazırladık. Ancak bu şâhidelerin bir kısmı Arkeoloji Müzesinde, gözlerden uzak ve unutulmuş bir durumdaydı. Bu makalede Arkeoloji müzesinde bulunan on altı şâhideyi ele aldık. Çanakkale Osmanlı Mezar taşları ile ilgili araştırmalarımız devam ederek Çanakkale cami hazireleri ve kabristanlarında ayakta kalan taşların büyük bir kısmını kapsayacaktır ve bu incelemelerin sonunda genel değerlendirmelerin daha sağlıklı yapılacağı sağlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kavuklu Osmanlı Şahideleri, Çanakkale, Arkeoloji Müzesi, Mezar taşı

The Ottoman Turbaned-Gravestones: The Exemplar Of Canakkale Archaeological Museum

Abstract

In plain expression, there are myriad gravestones in and around Canakkale, Turkey. Most of them are located within the girdle of mosque sepulchers. The first attempts pertinent to this work was made in the year 1998; out of which, a scholarly article, entitled "Çanakkale Yalı Camii Haziresi Mezar Taşları"/"The Gravestones in the Mosque Sepulchers of Canakkale Yalı Mosque", was published thenceforth. Nonetheless, some of these gravestones – especially the Ottoman turbaned-gravestones – was out of side and somehow fell into oblivion in terms of their connection with the mosque sepulcher of the mosque mentioned above. Thence, this article tries to bring light on the general panorama of sixteen Ottoman turbaned-gravestones. Not to mention, the overall project regarding the Ottoman Gravestones in Canakkale that has been conducted for several years would, to a great extent, cover a great amount of gravestones and epitaphs that have been in situ for centuries situated within the girdles of mosque sepulchers and graveyard in and around Canakkale. Thus, upon the completion of this work, a well-planned and sound evaluation could be carried out.

Keywords: The Ottoman turbaned-gravestones, Canakkale, Archeological Museum, gravestone

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.

Giriş: Genel Çerçeve, Sınırlar ve Kategoriler

Mehmet Önder, Çanakkale ve çevresinden derlenen arkeolojik eserlerin 1911 yılında Çanakkale Ortaokulunda depolanıp daha sonra 1932 yılında bir kilisenin onarılmasıyla buraya taşındığını, 1984 yılında ise şimdiki yeni binasına taşındığını yazar.¹ Müze görevlileri ise 1936 yılında bölgede bulunan eserlerin toplanması ve Çanakkale Fevzi Paşa Mahallesinde bulunan eski kilisenin onarılarak müzeye dönüştürüldüğünü beyan ediyorlar. 1959 yılında ise Dardanos tümülüsünün kazılması ile ortaya çıkan önemli eserler nedeni ile yeni müze binasının yapılmasına karar verilmiş, Barbaros Mahallesinde bulunan bugünkü binası yapılarak 1984 yılında yeni binasına taşınmıştır. Müzede M.Ö. 4000 yılından günümüze kadar Çanakkale bölgesinde bulunan kültür varlıkları sergilenmekte ve korunmaktadır.² Biz burada müze bahçesinde bulunan Kavuklu Osmanlı Şahidelerini ele alarak tanıtmaya çalışacağız. Bu taşlar Çanakkale Maarif müdürü Latif Bey vasıtasıyla Çanakkale Orta Mektebi karşısındaki park haline konulan mezarlıktan getirilmiştir.

Şahideleri dört gruba ayırdık bunlar: A tipi veya kâtibi (10 taş) , B tipi (3 taş), C tipi (2 taş) , D tipi veya Derviş Kavukları (taçları) (1 adet).

Araştırmamıza konu olan örnekler kronolojik bir sırayla aşağıda sunulmaktadır.

Tarihsel Gelişim

1- Kal'a Kethüdâsı³ el- Hâcî Muhammed Ağâ'nın Mezar Taşı (A tipi veya Kâtibi)

Halen Çanakkale Arkeoloji müzesinin arka bahçesinde duran mezar taşı 379 envanter numarası ile kayıtlıdır. Baş taşı dikdörtgen biçiminde mermerden yapılmıştır. Şahidenin kitabeli göve kısmı 96×24×14 cm. ölçülerinde olup, boyun kısmı üzerinde 91/61 cm. (genişlik) × 28 cm. yüksekliğinde bir kavuk vardır. Baklava biçiminde dikilmiş olan kavuğu üzerindeki sarığın üst kısmı V biçiminde bir boşluk oluşturacak gibi sarılırken, alın bölümü de ters U oluşturarak, baş aşağı çevrilmiş yürek görüntüsü verecek biçimde iki yana doğru genişler. Bu bölümün altında 9 satır yazı vardır. Manzum kitabe ikişer satır halinde dikdörtgen çerçevelere alınmıştır. Kitabenin yazıları paralel silmelerle birbirinden ayrılmaktadır. (Res. 1). Kitabe şöyledir:

¹ Mehmet Önder, *Türkiye Müzeleri*, Ankara, 1992, s. 78-79.

² Müze görevlilerine, özellikle Musa Tombul'a bu konudaki bilgi ve yardımlarından dolayı teşekkür ederim.

³ Kethüda hakkında daha fazla bilgi için Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1993, c. II, s. 252.

Transkripsiyonu:

Ziyâretten murâd
olan du'âdır.
Bugün bana ise yarın
sanadır merhûm
ve mağfûr kal'a kethüdâsı
el- Hâcî Muhammed Ağânın
rûhîçûn fâtîha
sene
H. 1150/M. 1737

زیارتدن مراد
اولان دعادیر
بوکویکائیسه یارین
سکادیر مرحوم
ومغفور قلعه کتخداسی
الحاجی محمد اغانک
روحیچون فاتحه
سنه
۱۱۵۰



Kitabenin en üstünde temel unsurlarından biri olan yakarış ögesi yoktur. Yani Allahın el-bâkî (ebedi) , el-hayy (diri) v.s sıfatları kullanılabilirdi. En sık görülen el-bakî gibi Hüve'l- bakî v.d de yaygındır ama burada kullanılmamıştır. Üçüncü satırda da imla hatası vardır (günün, n'si unutulmuştur).

2- Kal'â-i Sultaniye Dizdârı⁴ el- Hâcî Ahmed Ağâ'nın Mezar Taşı (A tipi)

380 numaralı Şâhidenin kitabeli gövde kısmı 146×34×15 cm. ölçülerinde olup başlığın yüksekliği 84 cm.dir. Bu başlıkta bir önceki örneğe benzemekte ancak serpuşun dikilmiş olan kısmının baklava biçimleri daha iridir. Başlığın altındaki bölümde 8 satırlık celi sülüs yazı paralel silmelerle birbirinden ayrılmıştır. (Res. 2). Kitabe şöyledir:

⁴ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 144. Burada "kale dizdârı", kale muhafızı hakkında kullanılan bir tabirdir. Sonraları bunun yerine "kale muhafızı" denilmiştir.

Transkripsiyonu:

Huve'l-Hayyu'l-Bâkî

Kal'a-i Sultaniye

dizdârı merhûm

ve mağfûr el- Hâcî

Ahmed Ağâ rûhuna

el-fâtîha

sene

H. 1165/M. 1751

هو الحى الباقي

قلعه سلطانيه

دزداری مرحوم

ومغفور الحاجي

احمد اغاروحنه

الفاتحه

سنه

١١٦٥



3- Hâcî Osmân'ın Mezar Taşı (B tipi)

381 envanter numaralı mermer Şâhidenin kitabeli gövde kısmı 86×16×9 cm.dir. Başlığın yüksekliği 13 cm.dir. Baştaşının sade kavuğu, etrafına sarılan sarık nedeniyle görünmemektedir. Burada basit bir serpuşun üzerine enli bir sarık sarılmıştır. Bu bölümden sonra boyun ve kitabe kısmına geçilmektedir. Kitabedeki 6 satırlık yazı paralel şeritlerle birbirinden ayrılmıştır. (Res. 3). Kitabe şöyledir:

Transkripsiyonu:

Dâr-ı fenâdan bekâya

rihlet eden merhûm

Hâcî Osmân rû

huna fâtîha

sene

H. 1165/M. 1751

دارفنادن بقايه

رحلت ايدين مرحوم

حاجي عثمان رو

حنه فاتحه

سنه

١١٦٥



Burada da birinci örnekte olduğu gibi yakarış ögesi yoktur.

4- Hâfız Monlâ İbrâhîm'in Mezar Taşı (A tipi)

Mezar taşı 382 envanter numarası ile kayıtlıdır. Baştaşının ölçüleri 83×23×12 cm. olup, başlığın yüksekliği 22 cm.dir. Boyun kısmı üzerindeki kavuk ve sarığı birinci ve ikinci örnek tipindedir. Tepelikden boyun kısmına, daha sonra da kitabeye geçilmektedir. 8 satırlık celi yazının iki satırlık tarih bölümü bir kartuş içine alınmıştır. Diğer satırlar çerçevelerle birbirinden ayrılmıştır. (Res. 4). Kitabe şöyledir:

Transkripsiyonu:

Ziyaretden murâd olan
du'âdır

Bugün bana ise yarın sanadır
hâzâ kabru'ş-şehîd el-mağfûr
el-hâfız Monlâ İbrâhîm

İbn-el hâc Tâhir ed Dâğıştanî
rûhuna el- fâtîha

sene

H. 1171/M. 1757

زيارتدن مراد اولان دعادر

بوكون بكاليسه يارين سكاذر

هذاقبر الشهيدالمغفور

الحافظ منلابراهيم

ابن الحاج طاهر الداغستاني

روحنه الفاتحه

سنه

١١٧١



5- Kal'a Kethüdâsı el-Hâc Hasan Ağâ'nın Mezar Taşı (A tipi)

Mermer Şâhidenin envanter numarası 383'dür. Kitabeli gövde kısmının ölçüleri 100×29×13 cm. olan baş taşının kavuğunun yüksekliği 25 cm.dir. Kavuğun altındaki 7 satırlık celî sülüs yazı paralel şeritlerle birbirinden ayrılmıştır. (Res. 5).
Kitabe şöyledir:

Transkripsiyonu:

Huve'l-Hallaku'l-Bâkî

fahru'l-a'yan ve'l-eşbah

merhûm ve mağfûr

kal'a kethüdâsı el-Hâc

Hasan Ağâ rûhuna fâtîha

sene

H. 1173/M. 1759

هو الخلاق الباقي

فخر الاعيان والاشباه

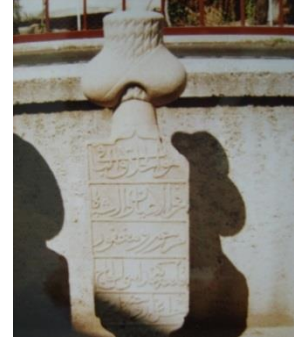
مرحوم ومغفور

قلعه كتخداسي الحاج

حسن اغاروحنه فاتحه

سنه

١١٧٣



6- Kadızâde eş-Şeyh Hüseyin Efendi'nin Mezar Taşı (D tipi, Derviş kavukları veya taçları)

Baş taşı mermerden yapılmış olup envanter numarası 384'tür. Ölçüleri 100×26×12 cm.dir. Başlığın yüksekliği ise 20 cm.dir.

Taşın boynu üzerinde görülen dilimli taç onbir terklidir. Bu bölüm düzgün bir oval şeklinde olup alt tarafının üçte ikilik bölümüne yassı bir sarık sarılmıştır. 8 satırlık celî sülüs kitabe'nin 6 satırı paralel şeritlerle birbirinden ayrılmıştır. İki satırlık tarih bölümü bir kartuş içindedir. Taşta Esseyyid Şeyh Hüseyin Efendi'nin hangi tarikata bağlı olduğu belirtilmemektedir. (Res. 6).

Kitabe şöyledir:

Transkripsiyonu:

'Ukbâya rihlet eyledi
rahmetle mağfiret ede Hudâ
menzilin Hak ede firdevs-i na'îm
ola kabri nûr-ı cennetle ziyâ
Halebî Kadızâde eş-Şeyh
Hüseyn efendi rûhuna
fatiha
sene
H. 1175/M. 1761

عقبایه رحلت ایلدی
رحمتله مغفرت ایده خدا
منزلین حق ایده فردوس نعیم
اوله قبری نورجنتله ضیا
حلبی قاضی زاده الشیخ
حسین افندی روحنه
فاتحه
سنه
۱۱۷۵

**7- Muhammed Sadık Efendi'nin Mezar Taşı (A tipi)**

Baş taşı dikdörtgen biçimde mermerden yapılmış olup 385 envanter numaralıdır. Şâhidenin kitabeli gövde kısmı 127×33×11 cm.dir. Boyun kısmı üzerinde 27 cm. yüksekliğinde bir kavuk vardır.

Yüksek ve yukarıya doğru genişleyen üzeri düz, dikey dilimli serpuşun üzerindeki sarık, kavuğun alt kısmını sararken, alın bölümünde ters U (yay biçimi) oluşturarak, baş aşağı çevrilmiş biçimde iki yana doğru hafifçe genişler. Bu serpuşun dikey dikişleri onu 1, 2, 4 ve beşinci örneklerden ayırmaktadır. 7 satırlık celî sülüs kitabe 2 satırlık tarih bölümüyle son bulmaktadır. (Res. 7) Kitabe şöyledir:

Transkripsiyonu:

Huve'l Hallâku'l-Bâkî
sadr-ı esbak
Moldevânî Ali
Paşa hazretlerinin
hazine kâtibi merhûm
ve mağfûr Muhammed Sadık
Efendi rûhiçûn el-fâtîha
sene
H. 1184/M. 1770

هو الخلاق الباقي
صدر اسبق
مولده وانی علی
پاشا حاضر تالرینک
خزینہ کاتبی مرحوم
ومغفور محمد صادق
افندی روحیچون الفاتحه
سنه
۱۱۸۴

**8- İbrâhîm Ağâ'nın Mezar Taşı (A tipi)**

Baş taşı mermerden yapılmıştır. Şâhidenin ölçüleri 128×31×14 cm., başlığın yüksekliği 28 cm.dir. 386 envanter numaralı taşın başlığı 385 envanter numaralı ile aynı tiptedir. Kavuğun sağ tarafı ve kitabenin sol üst köşesi kırıktır. Kitabe 8 satır celî

sülüs yazıdan oluşmaktadır. Yazılar dikdörtgen çerçevelerle birbirinden ayrılmıştır. (Res. 8).

Kitabe şöyledir:

Transkripsiyonu:

Huve'l-Bâkî
beni kıl mağfiret ey Rabb-i Yezdân
bi hakkı arş-ı a'zam nur-ı Kur'an
gelüb kabrim ziyâret eden ihvân
ede rûhuma bir fâtiha ihsân
Zindâncı oğlu merhûm
İbrâhîm Ağa rûhiçün
el-fâtiha Muharrem sene H. 1203/M.
1788

هوالباقى
بنى قيل مغفرت اى رب يزدان
بحق عرش اعظم نورقران
كلوب قبرم زيارت ايدين اخوان
ايده روحيمه برفاتحه احسان
زندانجى اوغلومرحوم
ابراهيم اغاروحيچون
الفاتحه سنه م ١٢٠٣ ١١٨٤



9- Hâcî İbrâhîm'in Mezar Taşı (B tipi)

Baş taşı mermerden ve 80×20×13 cm. ölçüsündedir. Başlığın yüksekliği ise 19 cm.dir. Dokuz satırlık kitabe kabartma olarak yazılmıştır. Kitabenin son satırında 1210 tarihi zorlukla okunuyor. Taşın envanter numarası da yoktur. (Res. 9).

Kitabe şöyledir:

Transkripsiyonu:

Huve'l-Bâkî
ziyaretden murâd bir du'âdır
bugün bana ise yarın
sanadır merhûm ve mağfûr
ilâ rahmeti Rabbihi'l-gafûr
Hâcî Eyyûboğlu
Hâcî İbrâhîm
rûhiçün fâtiha
sene H. 1210/M. 1795

هوالباقى
زيارتدن مرادبردعادر
بوكون بكاليسه يارين
سكادر مرحوم ومغفور
الى رحمة ربه الغفور
حاجى ايوب اوغلى
حاجى ابراهيم
روحىچون فاتحه
سنه ١٢١٠



10- Hüseyin Efendi'nin Mezar Taşı (A tipi)

388 envanter numaralı Şâhide mermerden yapılmış olup ölçüleri 109×31×13 cm.dir. Başlığın yüksekliği ise 22 cm.dir. Serpuş da yıldızlar bulunurken tepelik boyun kısmı üzerine oturtulmuştur. Bu bölümün altında alın kısmında yay biçiminde bir boşluk vardır. 8 satırlık celi sülüs yazı görülmektedir. Silmelerle bölünen mısraların tarih bölümü bir kartuş içine alınmıştır. (Res. 10).

Kitabe şöyledir:

Transkripsiyonu:

Huve'l-Bâkî
beni kıl mağfiret ey Rabbi yezdân
bi hakkı arş-ı a'zam nur-u Kur'an
gelüb kabrim ziyâret eden ihvân
ede rûhuma bir fâtiha ihsân
merhûm ve mağfûr 'attâr
Hüseyin Efendi rûhiçün
fâtiha sene H. 1213/M. 1798

هوالباقى

بنی قبل مغفرت ای ربّ یزدان
بحقّ عرش اعظم نورقران
کلوب قبرم زیارت ایدن اخوان
ایده روحمه برفاتحه احسان
مرحوم و مغفور عطار
حسین افندی روحیچون
فاتحه سنه ۱۲۱۳

**11- Seyyid Ahmed'in Mezar Taşı (C tipi)**

389 envanter nolu mezar taşı dikdörtgen prizması biçiminde olup ölçüleri 101×28×14 cm.dir. Taşın başlığının yüksekliği 20 cm.olup altında 8 satır celi sülüs kitabe 2 satırlık tarihle son bulmaktadır. (Res. 11). Satır araları birbirine paralel silmelerle ayrılmıştır. Taşın serpuşu bu zatın bahriyeli olduğunu göstermektedir.⁵ Kitabe şöyledir:

⁵ İ. Kayabalci, C. Arslanoğlu, "Osmanlı Tersaneleri", *Türk Kültürü*, Sayı: 117, Ankara, 1972, s. 789. Ayrıca daha fazla bilgi için Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, levhalar bölümü.

Transkripsiyonu:

Huve'l-Bâkî
hâlâ kapudân-ı deryâ devletlû
Hüseyin Paşa Efendimizin
hıdmetlerinden kalyoncû
neferâtından merhûm
ve mağfûr ıla rahmet-i
Rabbihî'l-ğafûr demirci
Seyyid Ahmed rûhuna
el-fâtiha fî Recep sene. H. 1214/M.
1799

هوالباقى
حالاقيودان دريادولتلو
حسين پاشاافنديمرك
خدمت لرنندن قليونجى
نفراتندن مرحوم
ومغفورالى رحمت
ربه الغفور تيمورجى
سيداحمدروحه
القاتحه فى ب سنه ١٢١٤



12- Halil Çavuş Ağâ'nın Mezar Taşı (B tipi)

Şâhîde 397 envanter numaralı olup ebadı 105×29×13 cm.dir. Başlığın yüksekliği ise 19 cm.dir. Baş taşının sade kavuğu, etrafına sarık sarıldığından görünmemektedir. Sarıklı serpuştan sonra boyun kısmına ve daha sonra kitabe bölümüne geçilir. Kitabe bölümü altı satır celî sülûs hattıyla yazılmış olup iki satır tarih bölümüyle sona ermiştir. Yazılar dikdörtgen panolara yerleştirilmiştir. Tarih bölümü de bir kartuş içine alınmıştır. (Res. 12).

Kitabe şöyledir:

Transkripsiyonu:

Okuyalar fâtiha rahmeten lil âlemîn
durâğı cennet ola fî makâmü âminin
divânihâne çavuşlarından
Kayseriyeli çalık
Merhûm Halil çavuş
Ağâ rûhiçûn el- fâtiha
Fî 23 Safer sene
H. 1222/M. 1807

اوقيالرفاتحة رحمة للعالمين
دراغى جنت اوله فى مقام امنين
ديوانخانه چاوشلرندن
قيصريه لى چالق
مرحوم خليل چاوش
اغاروحيچون الفاتحه
فى ٢٣ ص
سنه ١٢٢٢



13- Zâim Hidâyet Ağâ'nın Mezar Taşı (A tipi)

Baş taşı dikdörtgen biçiminde mermerden yapılmış olup 390 envanter numaralıdır. Şâhidenin ölçüleri 106×26×13 cm.dir. Boyun kısmı üzerinde 23 cm. yüksekliğinde bir serpuş vardır.

Yüksek ve yukarıya doğru genişleyip üzeri dümdüz olan dikey dikişli kavuğun üzerindeki sarık, başlığın alt kısmını sararken, alın bölümünde ters U oluşturarak, baş aşağı çevrilmiş biçimde iki yana doğru hafifçe genişler. Bu serpuş 7 ve 8 nolu örneklerle aynı gruba dahil edilebilir. 5 satırlık celî sülüs kitabe 2 satırlık tarih bölümüyle son bulmaktadır. Yazılar dikdörtgen panolara yerleştirilmiştir. Vefat tarihini gösteren bölüm ise bir kartuş içine alınmıştır. Taşın alt kısmında bir daralma müşahede edilir. (Res. 13). Kitabe şöyledir:

Transkripsiyonu:

Merhûm ve mağfûr
el muhtâc ila rahmet-i
Rabbihî'l-ğafûr
Zâim Hidâyet Ağâ
rûhuna fâtiha
Fî Şevvâl sene H. 1222/M. 1807

مرحوم ومغفور
المحتاج الى رحمة
ربه الغفور
زاعيم هدايت اغا
روحنه فاتحه
فى شوال سنة ١٢٢٢



14- Hâfız Ahmed Efendi'nin Mezar Taşı (A tipi)

Şâhide mermerden yapılmış olup ölçüleri 104x30x14 cm.dir. Tepelik boyun kısmı üzerine oturtulmuştur. Serpuşun yüksekliği ise 23 cm.dir. Başlıkta yıldızlar bulunurken alın kısmında yay biçiminde bir boşluk vardır. Sekiz satırlık celî sülüs kitabenin yedi satırı dikdörtgen çerçevelerle sınırlandırılmıştır. Tarih bölümü ise bir kartuş içine alınmıştır. Bu taş on numaralı taşla aynı gruptadır. (Res. 14). Kitabe şöyledir:

Transkripsiyonu:

Huve'l-Bâkî
fenâdan bekâya eyledi rihlet
ede kabrini Hak revza-i cennet
Sultanhisari ka'lası
Hatibi Hâfız Muhammed Efendi
Zâde merhûm Hâfız Ahmed Efendi
rûhiçûn el-fâtîha
sene H. 1228/M. 1813

هوالباقى

فنادن بقايه ايلدى رحلت
ايدە قيرينى حق روضه جنت
سلطانحصارى قلعه سى
خطيبى حافظ محمدافندى
زاده مرحوم حافظ احمدافندى
روحىچون الفاتحه
سنه ۱۲۲۸



15- Seyyid Osman'ın Mezar Taşı (C tipi)

393 envanter numaralı Şâhîde, mermerden yapılmış olup ölçüleri 98×24×13 cm.dir. Tepesinde 14 cm. yüksekliğinde bir serpuş, onun altında 10 satır celî sülûs yazı görülmektedir. İlk satır ve tarih bölümünü oluşturan kısım kartuşlar içine alınmıştır. Diğer satırlar birbirine paralel silmelerle birbirinden ayrılmıştır. (Res. 15).
Kitabe şöyledir:

Transkripsiyonu:

El-Bâkî
âh ile zâr kılarak tâzeliğime
doymadım çün ecel peymânesi
dolmuş murâdım almadım hasretâ
fâni cihânda tûl-ı ömr sürmedim
fırkatâ takdîr bu imiş tâ ezel
bilmedim
İzmirli Seyyid Halîl Ağânın oğlu
merhûm Seyyid Osmân rûhuna
fâtîha
fî Ramazan sene H. 1237/M. 1822

الباقى

اه ايله زارقيله رق تازلكمه
طويمدم چون اجل پيمانه سى
طولمش مرادم حسرتا
فانى جهانده طول عمر سورمدم
فرقتاتقدير بو ايمش تاازل بلمدم
از ميرلى سيدخليل اغانك اوغلى
مرحوم سيد عثمان روحنه فاتحه
فى ن سنه ۱۲۳۷



16- El- Hâc Ahmed Ağâ'nın Mezar Taşı (A tipi)

Dikdörtgen biçimindeki mermer Şâhîdenin envanter numarası yoktur. Baştaşının ölçüleri 146×33×16 cm.dir. Boyun kısmı üzerinde 24 cm. yüksekliğinde bir kavuk vardır. Yüksek ve yukarıya doğru genişleyip üzeri dümdüz olan dikey dikişli kavuğun üzerindeki sarık, başlığın büyük bir bölümünü sararken, alın bölümünde

ters U oluşturarak, baş aşağı çevrilmiş biçimde iki yana doğru hafifçe genişler. Bu başlık (7, 8, 9) nolu örneklerle aynı gruba dahil edilebilir ancak sarığı kavuğun üst bölümüne kadar devam etmekte ve bu özelliğiyle diğerlerinden farklıdır. 9 satırlık celi sülüs yazının başlangıç ve tarih bölümü kartuşlar içine alınmıştır. Yazının geri kalan bölümü dikdörtgen çerçevelerle sınırlandırılmıştır. (Res. 16). Kitabe şöyledir:

Transkripsiyonu:

Huve'l-Bâkî
 ecel geldi ana olmaz amân
 cürmünü affeyle ya Rabbü'l-mennân
 mağfîret kıl olmaya hali yamân
 mazhar-ı nûr-ı şefâa't kıl her zamân
 Adanalı Abdulcelîl zâde
 merhûm ve mağfûr el- hâc
 Ahmed Ağânın rûhuna
 fâtîha sene H. 1238/M. 1822

هوالباقى
 اجل كلدى اكاوالمزمان
 جرمنى عفوايله يارب المنان
 مغفرت قيل اولميه حالى يمان
 مظهر نور شفاعت قيل هر زمان
 اظنه لى عبدالجليل زاده
 مرحوم ومغفور الحاج
 احمد اغانك روحنه
 فاتحه سنه ١٢٣٨



Sonuç

Çanakkale Arkeoloji Müzesinde bulunan Kavuklu Osmanlı Şâhideleri adıyla sunduğumuz bu araştırma, daha önce Çanakkale Yalı Camii Haziresi Mezar Taşları⁶ adlı incelemenin devamı mahiyetindedir. Şimdiye kadar Çanakkale Arkeoloji Müzesindeki mezar taşlarının farklı biçimlerini, sosyal ve meslek gruplarına göre tasnife yönelik bir çalışma yapılmamıştır.

Çanakkale Arkeoloji Müzesinde toplam 16 mezar taşını inceledik. Bunların hepsi erkeklere aittir. Çalışmamızdaki örnekler 18. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasına tarihlenir ve hiç birinde taş ustasının ismi zikredilmemiştir. Sanatçıların imzalarına da rastlamıyoruz. Bu taşları incelerken on altı sülaleye rastladık. Mezar taşlarının hepsi mermerden yapılmıştır. Taşların hepsi dikdörtgen prizması şeklindedir. Bunlarda yazı dışında, taşlarda gördüğümüz süs unsurlarına rastlanmaz belki de bazılarının ayak taşlarında bitkisel motifler ve ya diğer süs unsurlarına rastlamak mümkündür ama burada sadece baş taşları mevcuttur dolayısıyla kesin bir sonuca varıp belirli hükümler vermemiz mümkün değildir. Taşların incelenmesi sonucu 2 kale kethüdası, 1 kale dizdarı, bir monla / molla, bir şeyh, bir hazine katibi, bir attâr

⁶ Hamit Arbaş, "Çanakkale Yalı Camii Haziresi Mezar Taşları", *Sanat Tarihi Dergisi*, Sayı: XII, İzmir, 2003, ss. 1-23.

ve kalyoncu neferlerinde bir demirci, bir çavuş ve bir hafıza rastlıyoruz. Diğerlerinin mesleği hakkında kesin bir hüküm veremiyoruz. Bazı taşların tarihi aynıdır mesela 2 ve 3 nolu taş(H. 1165/M. 1751) 12 ve 13 numaralı taşlar (H. 1222/M. 1807). Kitabeler genellikle celif sülüs hatla yazılmıştır. Bazı kitabelerin metni manzûm (Res. 1, 4, 6, 8, 9, 10, 12, 14,15, 16) diğerleri mensurdur. Bazı taşlarda vefat eden zatın memleketini bulabiliyoruz. (Res. 6, 12, 15, 16) (Kayseri, Halep, Adana gibi).

Kavukları 4 gruba ayırmak mümkündür. A tipi veya kâtibi; bu grupta toplam 10 taş vardır. Bunlar dikişleri ve sarıkların sarılış biçimine göre birbirinden ayrılır. Bu türün ait olduğu sosyal grup, kavuğun biçimine göre değil, daha çok renge göre belirleniyor olmalıdır. Ama taşların renkli olmayışından dolayı bu konuda görsel malzeme daha çok önem arz etmektedir. (Res. 1, 2, 4, 5, 7, 8, 13, 16, 10, 14) . B tipi; bu grupta toplam 3 taş vardır. (Res. 3, 9, 12), C tipi; bu grupta toplam 2 taş vardır. (Res. 11, 15). D tipi; Derviş kavukları (taçları) bu grupta sadece bir taş vardır. (Res. 6). Çanakkale Osmanlı Mezar Taşları ile ilgili araştırmalarımız devam ederek Çanakkale kabristanlarında ayakta kalan taşların büyük bir kısmını kapsayacaktır ve bu incelemelerin sonunda genel değerlendirmenin daha sağlıklı yapılması sağlanacaktır.

Kaynakça

Arbaş, H., “Çanakkale Yalı Camii Haziresi Mezar Taşları”, *Sanat Tarihi Dergisi*, Sayı: XII, ss. 1-23, İzmir, 2003.

Kayabalı, İ., Arslanoğlu, C., “Osmanlı Tersaneleri”, *Türk Kültürü*, Sayı: 117, s. 789, Ankara, 1972.

Önder, Mehmet, *Türkiye Müzeleri*, Türkiye İş Bankası, Ankara, 1992.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı, c. II, İstanbul, 1993.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1984.

Evrim Teorisi Tanrı İnancını Dışlar Mı?

Fatih ÖZGÖKMAN*

Özet

Charles Darwin tarafından ileri sürüldüğü şekliyle evrim teorisi, pek çok insan için günümüzde ateizm ile eş tutulur hale gelmiştir. Özellikle Richard Dawkins gibi natüralist evrimciler, evrim teorisinin bilimsel olarak Tanrı'nın var olmadığına bir kanıt olduğunu ileri sürerken, Behe gibi yaratılışçılar da evrimin hiç gerçekleşmediğine dair iddiayı savunmaktadırlar. Bununla birlikte evrim teorisinin bilimsel olarak gözlem ve deney sınırları ötesinde nasıl metafizik bir çıkarımda bulunduğu tartışmaya açıktır. Makalemiz tüm bu yaklaşımları tartışmakta ve evrim teorisinin Tanrı inancını dışlamadığını ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Evrim, Tanrı, Yaratılışçılık, Naturalizm, Teizm, Ateizm

Does the Theory of Evolution Excludes the Belief in God?

Abstract

Theory of evolution put forward by Charles Darwin is considered today by many people to be atheism. While naturalist evolutionists like especially Richard Dawkins assert that theory of evolution is scientifically an argument of non-existence of God, creationists like Michael Behe defend the claim that evolution has never been. However, it is open to debate how theory of evolution could bring out scientifically a metaphysic conclusion beyond of boundaries of observation and experiment. Our article discusses all of those approaches and suggests that theory of evolution does not exclude belief in God.

Keywords: Evolution, God, Creationism, Naturalism, Theism, Atheism

1- Giriş: Teleolojik Delil

Tarihin en erken dönemlerinden beri felsefe ve din, evrenin sahip olduğu gözle görülen düzen ile bu düzenin yöneldiği canlı hayatın varlığında kendini gösteren gayeye dikkat çekmiş ve bunu Tanrı'nın varlığı için en önemli delil olarak kullanagelmiştir. Çünkü insan aklı ne düzen ne de gayenin kendi kendine ortaya çıkabileceğini kabul eder. Öyle ise bu evrensel düzen ve gaye, ancak Tanrı'nın yaratma eyleminin bir sonucu olarak düşünülebilir. Ancak Darwin tarafından ileri sürülen evrim teorisi, canlıların Tanrı tarafından bu gün oldukları gibi bağımsız türler olarak yaratılmadığını aksine belki de ortak bir atadan doğal seçilimle

* Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

evrimleşerek gördüğümüz türler haline geldiğini iddia eder. Bu teori, biyolojik evrende görülen düzeni, canlıların hayatta kalma mücadelesinden başarılı çıkmak için çevreye uyum çabalarıyla ortaya çıkan bir değişim olarak açıklar. Ayrıca böyle bir değişimin de gerçekleştirmeye çalıştığı bir gaye veya kendisine doğru ilerlediği bir amaç da söz konusu değildir. Bu nedenle evrim teorisi teleolojik delilin öngördüğü yaratılış ve dolayısıyla yaratıcı fikrine karşı ciddi bir problem teşkil etmeye başlar. Darwin sonrasında evrim teorisi ateist ve materyalist felsefelerin temel dayanağı haline getirilir.

Bununla birlikte teleoloji fikri, sağduyulu her insanın kolay yadsıyamayacağı şekilde gözlemlenen olguların gözlemci için taşıdığı anlamın bir ifadesidir. Zira gökyüzünden başlayarak yeryüzünün mevsimler ve aylar gibi zaman dilimlerinde en açık şekilde görülen düzeni Platon, "*Yasalar*" kitabında, tanrıların varlığını göstermek için anlaşılması çok kolay bir kanıt sayar.¹ "*Gökyüzü üzerine*" kitabında Aristo, gökyüzündeki cisimlerin hareketinin düzenliliğini bizzat yıldız gözlemlerine dayandırır.² "*Metafizik*"te bir düzen koyucu olmadan düzenin kendi başına ortaya çıkamayacağını, ordu düzeninden sorumlu bir komutanın var olmasının gerekliliği ile açıklar.³ Aynı şekilde sadece düzen de kendisinden herhangi bir gaye beklenmeksizin var olmak için eksik bir durumda kalır. Bu nedenle düzenin hizmet ettiği bir gayenin bulunması gerekir ki, işte bu gaye canlıların ve özellikle insan varlığının ortaya çıkması ve korunarak sürdürülmesidir. Dolayısıyla düzenin görüldüğü fizik ve gayenin yöneldiği biyolojik âlem, yaratılmış olma niteliği sergiler. Bu noktada yaratılmış olmak, - Platon ve Aristo'nun kastettiği şekliyle- âleme düzensizlik ve gayesizlikten sonra bir düzen ve gaye verilmesi anlamındadır. Teistik dini gelenekler -Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam- ise âlemin düzenini ve insana hizmet gayesini Tanrı'nın yoktan yaratma eylemi olarak daha açık söyler. Yahudi-Hıristiyan geleneğinin Kutsal Kitabı, Tanrı'nın evreni gökler ve yer başta olmak üzere altı günlük bir süreçte yaratmasını anlatarak başlar. Yeryüzündeki bitkisel ve hayvansal canlı hayatın tüm tür ve cinsleri ile birlikte yaratılışını ve insanın hizmetine verilmişliğini ilan eder. Kur'an-ı Kerim'de benzer şekilde Tanrı'nın gökleri ve yeri yedi kat ve altı zaman dilimi içinde, her canlı varlığı sudan ve özellikle insanı

¹ Platon, *Yasalar*, Çev. Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998, c. 2, paragraf, 886 b, s. 119.

² Aristotle, *De Caelo*, Çev. J. L. Stocks, Clarendon Press, Oxford, 1930, E7v, E8r.

³ Aristotle, *Metaphysica*, Çev. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1928, L kitabı, S2r.

su, toprak, balçık ve sperma gibi çeşitli merhalelerde yaratışını açıklar. Ayrıca âlemin gösterdiği bu mükemmel düzeni tek bir Tanrı'nın varlığı için en önemli kanıt olarak ortaya koyar. Birden fazla tanrının var olmasının düşünülmesi durumunda âlemin şu an sahip olduğu tek düzenin yerine bir kaosun var olması gerektiğini; ancak gözlenecek durumun bunun aksi olduğunu yani kaos yerine bir düzenin bulunduğunu belirtir. Kur'an'ın kaynaklık ettiği İslam düşüncesinde de Eşari Okulu âlemin yoktan yaratılmışlığını, Farabi-İbn Sina okulu âlemin mümkün oluşunu İbn Rüşd ise evrendeki insana odaklanan inayeti ve tüm varlıkların bu inayet planı çerçevesinde yaratılmışlığını (ihtira) Tanrı'nın varlığı için kanıt olarak kullanmayı seçer.⁴ O'nun inayet ve ihtirayı göstermek üzere doğal dünyanın gözlemlenmesine dayanması oldukça dikkat çekicidir. Ona göre güneş ve ay gibi gök cisimlerinin varlığı ve konumları dünya üzerindeki yaşama kaynaklık eder. Gece-gündüz olgusu ile mevsimler zaman dilimleri oluşturduğu kadar yaşam için döngüler meydana getirir. Yeryüzündeki dağlar, denizler rüzgârlar ve yağmurlar yaşamın vazgeçilmez unsurlarıdır. Bütün bu özelliklerin canlılar ve özellikle insan için yaşamsal değerini düşündüğümüzde üzerinde yaşadığımız dünyanın bizim için yaratılmış olduğunu çıkarsamamız yanlış olmaz. Kur'an'ın da birçok ayetle bu özelliklere vurgu yapması boşuna değildir. Örneğin Kur'an yeryüzünün yaşam alanı olarak düzenlendiğinden, üzerindeki dağların sarsılmayı önleyici birer kazık gibi iş gördüğüne, gündüzün çalışmak için aydınlık gecenin dinlenmek için karanlık kılınmasından ve hatta yıldızlarla insanın estetik duygusuna hitap eder bir süslenmesinden bahseder. Bu yönüyle Kur'an, eğitimsiz bile olsa her insan aklının anlayabileceği kadar basit bir delil olan teleolojiyi kullanır. Dolayısıyla İbn Rüşd teleolojik delili doğal gözleme dayanması bakımından basit hem de Kur'an'a dayanması bakımından dinî bulur. Büyük ölçüde İslam felsefesinden etkilenen Orta Çağ Batı düşüncesi de Tanrı'nın varlığı hakkında benzer argümanları kullanmayı benimser. Aquinas evrenin sahip olduğu düzen ve gayeyi Tanrı'nın varlığı için kullanır onun bu argümanı "beşinci yol" olarak bilinir.⁵ Düzen ve gayenin varlığını kanıtlamak için Aristo'nun formel nedenine dikkat çeker. Ona göre bir cismin formu,

⁴ Ebu'l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahij-il Edille fi Akaid-il Mille*, Haz. Dr. Muhammed Abid el-Cabiri, Merkez-üd Dirasat-il Vedde-l Arabiye, Beyrut, 1998, s. 161.

⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Çev. Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bross. Edition, 1947, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>, "Treatise on the one God, Question 2: The Existence of God", s. 16.

kendisi için yapıldığı gayeyi gösterir. Örneğin bir testerenin formu onun kesmek için bir usta tarafından yapıldığını söyler. Bu mantık ile doğaya bakıldığında ise tüm doğanın sergilediği formun kendi gayesine göre Tanrı tarafından yaratıldığının kanıtı sayılır.

Felsefi ve dini düşüncede düzen ve gaye fikrinin hâkimiyeti 18.yüzyıla kadar sarsılmadan sürer. Ancak hem epistemolojik hem de bir metot olarak deneycilik, felsefi ve bilimsel alanda popülaritesini artırmakla birlikte dini düşünce alanını da etkilemeye başlar. İleriye götürdüğü deneyci epistemolojinin sonuçlarını teolojiye sıkı bir şekilde uygulayan Hume, özellikle düzen ve gaye kanıtını hedef alır. Bu kanıtın arka planda dayandığı bir benzetmenin varlığını gösterir.⁶ Bu benzetme insanın kendi ürünleri için kullandığı düzen ve gaye fikrini doğaya atfederek düzen ve gaye koyucu bir Tanrı'ya ulaşmasında ortaya çıkmaktadır. Aslında varlığa gelişine asla şahit olmadığımız ve bilgimizin de ulaşamayacağı evrenin yaratılışından sorumlu bir Tanrı'nın varlığı için yapımına şahit olduğumuz nesnelere hareketle elde ettiğimiz bir ürün ve tasarımcı arasındaki nedensellik ilişkisini kullanmaktayız. Fakat bu benzetme bize kesin olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yetmez. Ayrıca nasıl insan yapımı nesnelere birden çok ustanın bir araya gelerek çalışmasından söz etmek mümkünse evrendeki düzenden de birden çok tanrının sorumlu olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre teleolojik kanıtın kullandığı benzetme tek bir Tanrı'nın varlığını çıkarsayacak kadar güçlü değildir. Hatta evrende bir düzen ve gayeden ziyade bir düzensizlik ve kötülük bulunduğu da söylenebilir. Hume'un deneyciliğinin ve şüpheciliğinin etkisinde kalan Kant ise evrende gözlemlenecek derecede açık bir düzen ve gaye bulunduğunu kabul ederek buradan bir Tanrı'ya ulaşma fikrini saygıya değer görür.⁷ Bununla birlikte kanıtlamanın arkasında yatan doğa ürünleri ile insan sanatının ürünleri arasında kurulan benzetmenin sonuçlarını doğru bir biçimde çıkarsamaya çalışır. Ona göre kanıtlamanın öngördüğü sonuç bir evren-mimarı olabilir, yoksa evren-yaratıcı değildir. Çünkü evrendeki düzen ve gaye, maddi şeylerin formlarına dair bir niteliktir ve bu nedenle düzenin ve gayenin yaratıldığını gösterir ama asla maddenin kendisinin yoktan yaratıldığına dair bir kanıt oluşturmaz. Yoktan yaratmaya dair bir kanıtlama için maddenin kadim olması durumunda bu düzen ve gayeden tamamen

⁶ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, London, 1779, s. 72.

⁷ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Çev. J. M. D. Meiklejohn, Henry G. Bohn, London, 1855, s. 383.

yoksun olacağıın gösterilmesi gerekir ki, bunu insan sanatının ürünleri ile kurulan bir benzetmeden sağlamak imkânsızdır. Çünkü insan sanatı, var olan bir madde üzerinde çalışmaya dayalıdır. Bu nedenle teleolojik düşünce, yoktan yaratıcı olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamamaktadır.⁸ Sonuçta Hume'un ve Kant'ın teleolojik kanıtlamaya yönelik söz konusu eleştirileri, bu benzetmenin sonucun doğruluğunu garanti etmeye yetmediği yönündedir. Çünkü gözlemlenen olgulardan kurulan bir benzetme ile gözlemlenemeyen yani deney ötesi bir varlığa ulaşılmaya çalışılmaktadır. Bu durumda kanıtlama, deneyci epistemoloji açısından bilgi değil, inanç kategorisi altında onaylanmayı gerektirir.

2- Türlerin Sabitliği Doktrini

Bu eleştiriler gücünü oldukça sarsmış olsa da 19.yüzyılda Paley, teleolojik kanıtta eski gücünü yeniden kazandırmaya çalışır. Paley doğal bir nesnede görülmeyen insan ürünlerinin karmaşıklığının verdiği tasarım fikrini tüm doğaya uygular. Örneğin bir çalılıkta yürürken insanın ayağına çarpan bir kaya parçasının nereden geldiğini sormak, hiçbir açıklama gerektirmeyebilir. Fakat ayağına çarpanın bir saat olduğunu varsayarsak, bir usta tarafından birçok parça düzenli bir şekilde bir araya getirilerek oluşturulan saatin sahip olduğu karmaşıklık, saatin nasıl olup da oraya geldiğine dair bir açıklama yapılmadan terk edilmesine izin vermez. Bu açıdan saatin olduğu özellik gibi doğadaki birçok yapı da bir açıklama yapılmadan kendi haline terk edilemez. Dahası doğada, bir saatin sahip olduğundan çok daha fazla bir karmaşıklık ve tasarım belirtileri sergileyen yapılar vardır.⁹ Paley'in bu doğrultuda kullandığı en meşhur örnek insan gözüdür. Bugün modern araştırma teknikleri ile çok daha iyi bilinir hale gelen insan gözü, iris, mercek, retina, kornea, sinirler ve kaslar olmak üzere birçok parçadan meydana gelmiştir. Bu parçalardan her hangi birinin bulunmaması veya işlevini görmemesi, tam anlamıyla bir gözden söz edilmesini imkânsız kılar. Dolayısıyla gözdeki bu derece karmaşık bir tasarım, bir açıklama gerektirir. Göz de bir saat gibi benzer karmaşıklığa sahiptir ve saatteki bu derece karmaşıklık kendi kendine meydana gelmeyip bir usta tarafından yapılmışsa aynı şekilde gözdeki karmaşıklık da Tanrı tarafından yaratılmış olmayı gerektirir.

⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 386.

⁹ William Paley, *Natural Theology*, Late Archdeacon of Carlisle, The Twelfth Edition, London, 1809, s. 3.

Paley'in karmaşıklık için saati seçmesinin nedeni, Descartes'ten beri gelen doğanın mekanik işleyişinin tam bir resmini sergilemesidir. Newton yasalarıyla da ifade edilen bu mekanik doğa resminde her şey birbiriyle karşılıklı ilişki içinde belirlenmiş veya daha doğrusu kurulmuştur. Doğanın sahip olduğu bu kurulmuş yapı bilim tarafından mekanik yasalarıyla ifade edilebilir bir özelliكتedir. Dolayısıyla doğa bir kaos değil kozmos olarak bir düzen ortaya koyar. Fakat doğadaki bu düzen, tıpkı bir saatte olduğu gibi durağan ve değişemeyen bir düzendir. Mekanik olan bu düzen, çalışması için her zaman aynı parçalarla aynı ilişkiler ağı içerisinde olmayı ifade eder. Paley'in Tanrı'nın varlığı ve yaratıcılığını kanıtlamak için saat gibi mekanik makineler ile göz gibi biyolojik yapılar arasında kurduğu bu analogi, aynı zamanda makinelerdeki mekanik durağan düzen anlayışının biyolojik yapılara da yüklenmesi sonucuna yol açmıştır. Kısaca söylemek gerekirse, göz gibi canlı yapılardaki düzen ile saat gibi makinelerdeki düzen birbirine eş kılınmıştır. Buna göre, nasıl saatteki hiçbir parça yerinden edilemez ve bir başka parça ile değiştirilemez ise gözde de hiçbir canlı parça çıkarılamaz ve değişmez. Bu anlayış biyoloji dünyasına hâkim olmuş ve "türlerin sabitliği doktrini" olarak adlandırılmıştır. Dahası dini metinlerde ifade edilen yaratılış kavramı, türlerin sabitliği doktrini ile birlikte yorumlanmış ve böylece bu doktrin dinleşmiştir. Buna göre Tanrı'nın bir canlının görmesi için gözünü yaratması bugünkü haliyle tüm parçalarının ve birbirleriyle ilişkilerinin aynı olacak biçimde sabit ve değişmez olarak yaratmış olması şeklinde anlaşılmıştır. Aynı şekilde Tekvin'de anlatıldığı üzere tüm canlı türlerinin de Tanrı tarafından bugünkü oldukları biçimleriyle sabit olarak yaratılmış olduğu inancı kabul edilmiştir. Böylece dini bir kavram olan yaratma, biyolojik düzen örnekleri olan canlıların sabit olduğu ve değişim geçirmediği inancını ifade eder hale gelmiştir.

3- Türlerin Evrimi

Ancak 1859'da Darwin, canlılarda görülen karmaşık tasarıma özel bir yaratılış eylemi olarak bakmayan bir açıklama getirir. Ona göre canlılar, bütün türler, bir anda, bu gün oldukları gibi bağımsız yaratılmayıp aksine milyonlarca yıllık bir süreçte belki tek bir basit canlı formdan doğal seçim ile evrimleşerek gördüğümüz halini alır. Zira canlılar, her çoğalan nesil ile birlikte değişime uğrar ve canlıların

hayatta kalmalarına yardım eden her yararlı değişim, ne kadar küçük olursa olsun, uzun süreçler boyunca, gen havuzunda birikerek başlangıçtan çok daha karmaşık tasarımı şekillendirir. Besin, iklim ve çevre gibi şartların destekleyebileceğinden çok daha fazla çoğalan canlılar, yaşayabilmek için birbirleriyle amansız bir hayat mücadelesine girerler. Bu mücadele sonucunda doğal ortamda yaşamak için en uygun olanlar seçilirken, diğerleri yok olur ve böylece yararlı değişimler korunurken zararlı değişimler de elenmiş olur.¹⁰ Dolayısıyla sahibine yararlı olan her değişimin kalıtımla birikmesi sayesinde görmeyi sağlayan en basit formdan göz gibi karmaşık tasarım örneği muhteşem bir organ ortaya çıkabilir. Doğada yumuşakçalar ve eklem bacaklılar başta olmak üzere omurgalılara gelinceye kadar birçok canlı türünde var olan göz yapıları basitten karmaşığa doğru bir tasarımı gösterir. Tasarımdaki karmaşıklığın artmasıyla birlikte gözün görme niteliği de artar. Örneğin en basit tasarım olan pigment kap göz, ışığa duyarlı hücre guruplarının oluşturduğu bir yarım küre olarak, sadece ışığın geldiği yönü belirleyebilir. En karmaşık tasarım olan kamera göz ise, insan gözü, dış dünyanın görüntüsünü retina üzerinde ters olarak yeniden resmeder. Ayrıca en karmaşık tasarım olan kamera göz tipinde bile her hangi bir parçanın eksik veya hasarlı olması onu göz olmaktan çıkarmaz. Nice göz kusurlarında ve hastalıklarında tam bir görme halinden körlüğe doğru giden bir merhaleler zinciri vardır. Görmeye yaklaşan her merhale uzaklaşan her merhaleden daha çok sahibine yarar sağlar ve doğal seçim ile korunur ve biriktirilir. Ayrıca tespit edilen kusurlar ve görme kayıpları gözün merhale merhale gelişmiş bir tasarım olduğunu düşünmek için bir delil sayılır.¹¹ Dolayısıyla tasarımındaki karmaşıklık, fonksiyonu açısından tam bir görme sağlayan haliyle olduğu gibi, bir anda yaratılmasını gerektirmez. Buna göre eğer canlı yapılar tamamen doğal seçim tarafından şekillendiriliyor ise bu, onların önceden belirli bir fonksiyonu sağlamaları için tasarlanmadıklarını ifade eder. Çünkü merhale merhale değişen bir organ veya yapı için şimdiki durumda bulunduğu form ve sahip olduğu fonksiyon onun son durumu değildir. Aksine birçok noktadan meydana gelen zincirdeki her hangi bir yeridir. Muhakkak ileride meydana gelecek değişimlerle tasarımı da değişecek ve belki bu, onun önceki fonksiyonunun da değişmesini tetikleyebilecektir. Örneğin

¹⁰ Charles Darwin, *On The Origin Of Species By Means Of Natural Selection Or The Preservation Of Favoured Races In The Struggle For Life*, John Murray, London, 1859, s. 81.

¹¹ Darwin, *On The Origin Of Species*, ss. 186-189.

balıklardaki hava kesesinin önceden yüzme işine yarararken daha sonra solunum için kullanılan bir akciğere veya solungaca dönüştüğünü düşünmektedir Darwin.¹² Bu durumda canlının kullanma sıklığı, alışkanlığı, iklimle uyum, besin ve organların karşılıklı ilişkisi gibi şartlar, yapıların değişmesinin nedenlerini oluşturur. Canlının sık kullandığı bir organ onun hayatta kalmasında da aynı derecede önemli bir konum işgal ettiği için gittikçe güçlü veya işlevsel olmaya doğru değişimin içindedir. Kullanılmayan organlar ise ya körleşerek ortadan kalkma ya da başka bir işe yarayan yapıya dönüşme sürecindedir. Yine bir yapının farklı işlere kullanılmasının sıklığı onun değişiminde etkili olabilir. Örneğin yerde beslenen ve tehlike dışında uçmayan kuşlarda kanatlar körleşirken deve kuşunda kanatlar neredeyse ortadan kalkmış bunun yerine kaçmak için çok kullanılan ayaklar gelişmiştir. Yaşadıkları iklimin değişmesi ile canlılarda da iklimin şartlarına uyum sağlamak için bazı değişiklikler görülmektedir. Örneğin kutuplara doğru yaklaşıldıkça köpek, kurt ve ayı cinsleri için kürk renginin beyazlaşması, bu hayvanların kar örtüsü ile aynı renk kamufleje sahip olmanın avlanmayı kolaylaştırması ve bunun da hayatta kalma mücadelesinden seçilerek aktarılmasının bir sonucudur. Aynı şekilde canlının birçok yapısı ve organı arasındaki ilişki de onların değişmesinin nedeni olabilir.¹³ Örneğin leğen kemiğinin yapısı böbrek gibi iç organların şeklinin de nedeni olduğu gibi plasenta içindeki bebeğin kafatasının şeklinin de nedeni olabilir. Tek tek organlarda görülen bu değişimin bir bütün olarak canlı bünyesinde yer aldığını hatırlarsak o halde toplu halde değişen bir varlıktan bahsediyor olduğumuzu anlarız. Ancak değişimin tüm organizmada hız bakımından çok yavaş ve zaman bakımından çok milyonlarca yıl ile ifade edilecek kadar uzun olduğunu unutmamak gerekir. Bu nedenle değişim tek bir canlı üzerinde çalışmaktan ziyade birbirini takip eden nesiller halindeki tüm canlı tür ve çeşitleri üzerinde çalışır. Her nesilde bireylerinin değişikliklerinin doğada seçtiği türler de böylece değişir. Bu noktada tür kavramı benzerlikler sebebiyle canlıları sınıflandırma sisteminde birbirleriyle birçok temel özellik bakımından benzeşen ve çoğalmayı gerçekleştirebilenlerin oluşturduğu en temel birimi ifade eder.¹⁴ Darwin aynı tür hayvanların yabanileri ile evcilleştirilmişleri arasındaki farklılıklara dikkat çekerek türlerde meydana gelen değişimleri göstermeye çalışır.

¹² Darwin, *On The Origin Of Species*, s. 190.

¹³ Darwin, *On The Origin Of Species*, ss. 134-143.

¹⁴ Darwin, *On The Origin Of Species*, ss. 44-49.

Bu değişimler, evcilleştirilen ve evcil olarak üretilen hayvan ve bitkilerde insan merkezli özelliklerle ortaya çıkar. Örneğin yarış atlarının sahip olduğu hızlı koşma, koyunların fazlaca yün verme ve çiftlik tavuklarının çok sıklıkla yumurtlama özellikleri, canlılardaki insana yararlı olan değişimlerin yine insan eliyle seçilmesi ile gerçekleşir. Zira her nesilde arzu edilen özellikleri taşıyan bireyler damızlık olarak korunarak çoğaltılır ve böylece eldeki evcil tür geliştirilir. Bu durum ise değişikliklerin insan eliyle seçilişinin gücünü gösterir. Öyle ise eğer insan eliyle türlerde istenilen değişiklikler gerçekleştirilebiliyorsa niçin doğada hayatta kalma mücadelesinin yön verdiği bir seçim ile türlerin değişimi beklenmesin? Elbette beklenebilir. Eğer yapay seçim doğadaki türleri insan merkezli olarak değiştirebiliyorsa doğanın değişen çevre şartlarının da türleri değiştirebileceği kabul edilmelidir.¹⁵

Darwin türlerin değişimindeki doğal seçilimin etkisinin yanında bir de seksüel seçimden bahseder.¹⁶ Seksüel seçim, canlıların birbirleriyle girdikleri üreme mücadelesinin bir sonucudur. Dişiler yavru yapacakları erkekleri seçer ve erkekler de kendi yavrularını doğuracak dişilere sahip olmak için hemcinsleriyle savaşır. Bu seçim ve mücadele kazananların genetik özelliklerinin gelecek nesillere aktarılmasını ve böylece şekillendirilmesini sağlar. Rakip erkek adayları mağlup eden bireyin galip gelmesinde etkili olan ve dişilerin eşleşmeyi seçtikleri tüm genetik özellikler ve değişimler üreme yoluyla doğacak yeni bireylerde korunurken mağlup ve dişiler tarafından seçilmeyen erkeklerin genetik özellikleri elenir. Dahası bu durum sürdükçe genetik havuzdan atılır. Tavus kuşunun gördüğümüz o muhteşem tüyleri seksüel seçilimin bir ürünüdür. Daha gösterişli ve daha parlak renkli olmasını sağlayan değişiklikler ait olduğu canlının diğer rakip hemcinsleri karşısında dişiler tarafından eş seçilmesinde şansını artırmış ve çoğalmayı başardığı için korunmuştur. Aynı şey, aslanların yeleleri veya geyiklerin devasa büyüklükteki boynuzları için de geçerlidir. Doğada seksüel seçim, dişiler eliyle, erkek cinsi üzerinde çalıştığı için ikincil üreme özellikleri erkek cinsten gelişmiş iken seçimi gerçekleştiren dişi cinsi ise sadeliğini korumuştur.

Darwin türlerin değişiminin gösterilebildiğinde bugünkü türlerin kökenlerinin de gösterilebileceğini ileri sürer. Göstermek istediği bir köken de

¹⁵ Darwin, *On The Origin Of Species*, s. 29-43.

¹⁶ Charles Darwin, *Seksüel Seçim*, Çev. Öner Ünalın, Onur Yay., Ankara, 1977, ss. 29-34.

insanın kökeni olur.¹⁷ Bunun için öncelikle insanın fiziksel ve zihinsel yapısının diğer türlerle ilişkisi incelenir ve benzerliklerden hareketle bir değişimin izleri araştırılır. Embriyo şekilleri, anatomik özellikleri, körleşmiş organlar, taşınan parazit ve hastalıklar olmak üzere benzer tüm noktalar insanın da omurgalılar sınıfında bir tür olarak yer aldığı işaretleridir. Zihinsel yönden her ne kadar en vahşi insan ile en üst seviyedeki maymun arasındaki fark kapatılması imkânsız bir uçurum niteliği taşısa da bu, onun bir alt formdan geldiğine dair izleri silmez. Zira insan ile diğer alt formlar arasında zihinsel yeteneklerin benzerlikleri vardır. Örneğin kendini koruma, cinsellik, annelik gibi temel içgüdüler, kıskançlık, fedakârlık, utanma ve intikam gibi kimi duygular insanlar ile diğer hayvanlar arasındaki benzerliklerin yalnızca bir kısmıdır. Öyle ki hafızaya sahip olma, hayal gücünü kullanma ve mantıklı hareket etme gibi yalnızca insana has sanılan yetenekleri de sergileyen hayvanlar bulunmaktadır. Buna göre insan, maymun gibi türlerle kardeştir ve onlarla birlikte ortak ata olan alt bir türden evrilmiştir.

Tarihi iki milyon yıl öncesine kadar giden insan benzeri iskelet parçaları da bugünkü insanın ataları olarak değerlendirilmiştir. 1856'da Almanya'da Neander vadisinde bir mağarada göz yuvaları ileri çıkık, tepesi düz ve arkası şişkin bir kafatası bulunur ve bunu 1886'da Belçika, Cava, Heidelberg ve Pekin'de bulunanlar takip eder. Bu kanıtlara göre bugünkü insan evrimin bir sonucudur ve gelecekte de evirmeye devam edecektir. Darwin'in insanın kökeni ile ilgili bu düşünceleri "*Türlerin Kökeni*" adlı eserinden çok daha büyük bir tartışmaya neden olmuş, dini çevreler tarafından Tanrı'nın kendi suretinde yarattığını bildirdiği insanın maymun ile akraba olduğu iddiasıyla aşağılandığı ileri sürülmüştür.

4- Yaratılışçılık

Böylece dini ve felsefi düşüncede teleoloji fikri ve onunla ilgili yaratma anlayışına karşılık bilimsel düşüncede evrim teorisinin ortaya çıkışı büyük bir sorun olarak görülmüş ve çözümüne yönelik çeşitli eleştiriler ve çözüm önerileri geliştirilmiştir. Bunlardan ilki belki dini çevrelerden yöneltilen genel olarak yaratılışçılık olarak adlandırılan bu eleştiri, yaratmayı geleneksel durağan düzen anlayışında kabul etmekten hareketle evrimin Tanrı'nın varlığını yadsımayı

¹⁷ Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, Çev. Orhan Tuncay, Gün Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 35.

gerektirdiğini ileri sürer. Henry Morris ve John C. Withcomb tarafından savunulan gençdünya yaratılışçılığına göre Tanrı, Kutsal Kitap'ta söylediği gibi tüm canlı türlerini birbirlerinden farklı ve değişmez olarak altı günde yaratmıştır.¹⁸ Kutsal Kitap'ı lafzi olarak kelimesi kelimesine alan ve hiçbir yoruma izin vermeyen bu yaklaşım, türlerin yaratılmışlığının çürütülmesini Tanrı'nın sözünün yanlışlanması ve dolayısıyla Tanrı'nın inkârı olarak anlar. Buna göre dünyanın yaşı Kutsal Kitap'ta söylendiği gibi altı gün yani yaklaşık olarak altı binyıl olmalıdır. Bu süre Darwin'in öngördüğü şekilde bir evrime izin veremeyecek kadar kısadır. Dahası fosil kayıtlarındaki boşluklar da evrimin de asla gerçekleşmediğinin kanıtı sayılır. Fakat dünyanın yaşı ile ilgili bilimsel veriler gençdünya yaratılışçılığına karşı ciddi bir sorun oluşturduğu için yeni yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu yorumlara göre "altı gün" ifadesi dünyadaki yirmi dört saatten oluşan gün ile değil de Tanrı'nın kendi katındaki gün ile ölçülür. Veya aralarında milyarlarca yıl olan altı gün olarak yahut yaratılış hikâyesinin Musa'ya vahiy edildiği süre olan altı gün olarak yorumlanır. Ya da eski görünümle dünyanın yakın bir zamanda yaratılmış olduğu şeklinde bir yoruma da başvurulur. Tüm bu yorumların temel özelliği bilimin verilerine karşı direnmeleri olarak görülebilir. Bilimsel sonuçları kabul eden yaşlıdünya yaratılışçılığı ise altı günü altı jeolojik devir olarak yorumlar. Hatta bu yorumun önde gelen temsilcisi Hugh Ross, evrimi tür içinde değişim ve çeşitlenme mekanizması olarak kabul eder.¹⁹ Fakat yaratılışçılığın bilimi en çok kullanan formu akıllı tasarım hareketidir. Michael Behe²⁰ ve William Dembski²¹ tarafından savunulan akıllı tasarım, evrimin canlıların çevreye uyumunu sağlayan bazı büyük ölçekteki yapıların meydana gelişini açıklamadaki gücünü kabul eder. Fakat mikroskobik ölçek söz konusu olduğunda hücre ve hücre içi canlı yapılardaki karmaşıklığa dikkat çeker ve evrimle oluşamayacak kadar indirgenemez olduklarını ileri sürer. Zaten Darwin de evrimle aşamalı olarak oluşamayacak kadar karmaşık bir canlı yapı gösterilebilirse kendi kuramının çökeceğini kabul etmiştir. Fakat Darwin'in kendi çağındaki bilinmeyen bu karmaşıklık moleküler düzeydeki canlı yapıların keşfi ile

¹⁸ John Withcomb, "The History and Impact of the Book, The Genesis Flood", *Impact*, May, El-Cajon, 2006, s. iii.

¹⁹ Hugh Ross, *Creation and Time: A Biblical and Scientific Perspective on the Creation-Date Controversy*, Navpress Publishing Group, Colorado, 1994, ss. 155-159.

²⁰ Michael J. Behe, *Darwin's Black Box*, Free Pres., New York, 2006, s. 4, 5.

²¹ A. William Dembski, *Expert Witness Report: The Scientific Status of Intelligent Design*, 2005, b.y.y, s. 10.

ortaya çıkarılmıştır. Örneğin bakteri ve hücrelerde hareketi sağlayan kamçı gibi yapılar yahut kandaki pıhtılaşma sistemi veya Darwin'in de acizliğini itiraf ettiği gibi gözdeki mikroskopik düzeydeki moleküler parçaların hiç birisi çıkarılmayacak veya değiştirilemeyecek yahut sonradan eklenemeyecek kadar karmaşıktır. Sadece gözde görmenin gerçekleşmesi için birçok protein türüne, aralarında sıradüzenli ilişkilerine ve hücreler arası elektro-kimyasal olayların yenilenmesi ve her an sürekli olarak tekrar etmesine ihtiyaç vardır.²² Yaralanma durumlarında çalışmaya başlayan kandaki pıhtılaşma ise yine birçok proteinin bir şelale oluşturacak biçimde birbirini aktive eden ve gerekli noktada durduran bir sistemdir. Eğer pıhtılaşma sistemi ya hiç başlamayan ya da hiç durdurulamayan bir süreç olsa canlının ölümüne neden olacaktır. Fakat sistemin nerede çalışmaya başlayacağı ve nerede duracağı karmaşık bir protein zincirinin ilişkisiyle belirlenir.²³ Bakterilerin kamçılarını hareket ettiren moleküler motor yapıları ise yine birçok proteinin dizilimi ile çalışır. Birbirini destekleyen mikro tüp moleküller ve onların bir odak etrafında sıralanmasıyla elektro-kimyasal ilişkilerden üretilen itilim bakterinin hareketini sağlar. Tüm bu moleküler düzeydeki canlı yapılarda proteinlerden birisi çıkarılsa veya değiştirilse sistem derhal bozulur ve eski işlevini yerine getiremez hale gelir.²⁴ Bu nedenle biyokimyasal bu sistemler kendinden daha ilkel bir yapıdan evrimleşmiş olmayacak kadar tam ve karmaşıktır. Dolayısıyla bu yapılar ve sistemler, evrim teorisi ile açıklamaktan uzaktır. Dahası hiçbir şekilde bilimsel yani doğa sınırları içinde kalan bir teori tarafından açıklanmaları imkânsızdır. Ancak metafizik bir yaratıcı fikrine başvurarak açıklanmaları kabul edilebilir. Bu durum modern bir tasarım kanıtı olarak görülür ve -her ne kadar akıllı tasarımcılar açıktan söylemeseler de- bir Tanrı inancı kurmak için kullanılır.

5- Natüralist Evrim

Evrimin Tanrı'nın varlığını yadsımayı gerektirdiği konusunda yaratılışçılıkla aynı fikirde olan diğer bir akım ise natüralizmdir. Naturalizim, genel olarak, bilimsel açıdan evreni ve içindekileri doğal nedenlerle açıklama çabasında olan ve doğaüstüne başvuruyu reddeden yöntem olarak tanımlamak mümkündür. Bu

²² Behe, *Darwin's Black Box*, s. 18-21.

²³ Behe, *Darwin's Black Box*, s. 79-87.

²⁴ Behe, *Darwin's Black Box*, s. 59-65.

doğrultuda natüralist bilimciler evrim teorisinin doğadaki canlıların nasıl çeşitlendiğini ve karmaşıklaştığını açıklayabilmekteki başarısından hareketle bir Tanrı'ya başvuran yaratma inancına gereksinimin kalmadığını ileri sürerler. Buna göre eğer evrim gerçekleşmişse canlıları yaratan bir Tanrı yok anlamına gelmektedir. Darwin'den önce, Alman materyalist filozof Büchner *Madde ve Kuvvet* adlı eserinde - her ne kadar doğal seçilime dayanan mekanizmasını açıklamaktan uzak olsa da- canlı türlerinin çevreyle ilişkilerine bağlı olarak değişim geçirdiklerini iddia etmiş ve bundan ateizm çıkararak ilk isim olmuştur.²⁵ Büchner ayrıca canlılar dünyasındaki acı çekme sorununa dikkat çekmiş ve bu doğrultuda evrimle kötülük problemini temellendirmiştir. Bu natüralist ve materyalist düşünce tarzı, bilim çevrelerinde evrim teorisini ateizm için dayanak haline getirmiştir. Günümüzde ise Richard Dawkins, evrim teorisi ile ateizmin neredeyse aş anlamlı görülürcesine birlikte anılması için elinden geleni yapmaya çalışmaktadır. Dawkins evrenin varlığa gelişini ve düzenlenişini, Demokritosçu atom teorisini Darwin'in evrim teorisiiyle birleştirerek yeniden yorumlar. Fiziko-kimyasal yasalarla belirlendiği üzere maddenin parçacık düzeyinde, meydana gelmesi açıklama gerektirmeyecek kadar şans eseri basit eşleyiciler ortaya çıkmış ve daha sonra kararsız olanların yıkıldığı ve kararlı olanların kendini kopyalamaya devam ettiği bir doğal seçim süreci sonucunda karmaşıklık artarak evreni meydana getirmiştir. Yine doğal seçim süreci içerisinde eşleyici moleküler yapılar, RNA gibi canlı yapıların temel taşlarını ortaya çıkarmış ve yaşam evrimleşmeye başlamıştır. Biyolojik dünyada görüldüğü üzere tüm canlı yapılar ve türler de bu evrimin bir ürünüdür. Peki bu nasıl mümkündür? İşte bunu Dawkins, evrimin tasarımı biriktiren seçim prensibi ile açıklar. En basit fiziksel veya biyolojik yapılar, hiçbir şekilde tek basamaklı bir seçim ile yani bir anda şans eseri asla meydana gelemeyecek kadar karmaşıktır. Bu karmaşıklığı "Bence bir gelinciğe benziyor" gibi basit bir cümle olarak düşünürsek yirmi dokuz harfli bir klavye ile bir anda şans eseri yazılması ihtimali, "10 milyar kere milyon kere milyon kere milyon kere milyon kere milyon keredede 1" gibi bir rakama yani imkânsızlığa karşılık gelir. Hâlbuki hedef cümleyi her nesilde doğruları saklayan ve biriktirerek ilerleyen bir seçim ile yazmak üzere basit bir bilgisayar programı kullanarak hesaplırsak yarım saatten 11 sn gibi değişen sürelerde elde edilebilir hale

²⁵ L. Büchner, *Force and Matter*, ed. J. Frederick Collingwood, Trübner Co., London, 1864, s. 65.

gelir.²⁶ Bir sonraki adımda Dawkins biyomorf adını verdiği basit bir çizgiden başlayarak çeşitli yönlerde ve çeşitli açılarla dallanmasını önceden belirlediği bilgisayar programları ile kendisinin uyguladığı bir seçime göre öngörülemeyen çeşitlilikte değişik şekillerin evrimini sağlar. Bu biyomorf arasında canlılar dünyasından çok çeşitli bitki ve hayvan şekilleri kadar insan ürünü teknik makineler de vardır. Bütün bunlar birikimli seçilimin işe yaramasını ve karmaşıklığı açıklamaktaki gücünü gösterir. Aynı şekilde birikimli seçilimle çalışan evrim de canlı yapıların her nesilde kendini mutasyonlar içeren yeni yavrularla çoğaltması, çevreye uyum sağlayamayanların elenmesi, sağlayanların özelliklerinin biriktirilmesi ile karmaşıklığın ortaya çıkışını açıklar.²⁷ Yaratılışçıların örnek verdiği ve Darwin'in de kendisinin karmaşıklığı karşısında hayranlığını gizlemekten çekinmediği göz gibi bir organın da evrimi açıklanabilir. Çünkü doğada birçok canlı türünde birbirinden pek çok bakımdan farklı ve özellikte göz formları mevcuttur ve bu göz formları en ilkelinden en gelişmişine doğru sıralanabilir. Örneğin bazı göz formlarında mercekle bazı formlarında da retina tabakası ya yoktur veya gelişmiş değildir. Yani insandaki gibi kamera göz olmadan da diğer formlarda bir görme fonksiyonu ortaya çıkmaktadır. Her hücrenin ışığa duyarlı bir özelliği olduğunu da düşünürsek gözün tüm bu formlar dizisince bir evrimini reddetmeye gerek yoktur. Dolayısıyla yaratılışçıların iddia ettiği gibi gözün bir parçasının eksik veya değişik olması durumunda görmenin gerçekleşmeyeceği derecede karmaşık olduğu ve bu nedenle evriminin imkânsızlığı iddiası geçersizdir. İnsana tanıdık olan görme kusurlarındaki derecelendirmenin varlığı da biraz daha iyi olan bir görmenin sahibine sağladığı hayatta kalma avantajı ile sonraki nesillere aktarılmasının sonucu olarak evrimini destekler.²⁸ Bunun aksine yaratılışçılığın iddiası olan göz gibi bir karmaşıklığın birden bire sıçrama ile meydana gelmesi çok daha farklı sorunlar içerir. Çünkü Fred Hoyle'un benzetmesi ile nasıl bir uçağın tüm parçalarının bulunduğu bir hangardan bir fırtına sonrası bir anda bir Boeing 747 oluşması beklenemez ise, aynı şekilde göz gibi bir karmaşıklığın da bir anda ortaya çıkması beklenemez.²⁹ Bu doğrultuda yaratılışçılık karmaşıklığı açıklamak için kendinden daha karmaşık bir tasarımcıya başvurur ve bu tasarımcı nihayetinde Tanrı'dır. Bununla birlikte kendi kendine

²⁶ Dawkins, *The Blind Watchmaker*, W. W. Norton & Company, New York, 1996, s. 46-50.

²⁷ Dawkins, *The Blind Watchmaker*, s. 52-61.

²⁸ Dawkins, *The Blind Watchmaker*, s. 81.

²⁹ Dawkins, *The Blind Watchmaker*, s. 234.

meydana gelmesi olanaksız bulunan her karmaşık varlığı açıklamak için başvurulan tasarımcının kendisi ise çok daha karmaşık olduğundan dolayı çok daha fazla olanak dışıdır. Bu yöntemle karmaşıklığın açıklanması ortadan kalkar ve bu durum yaratılışçılığın başvurduğu anlamdaki Tanrı'nın varlığını yadsımayı gerektirir.³⁰

6- Yaratılışçılık ve Natüralizm'in Eleştirisi

Peki bütün bunlar karşısında bir üçüncü yol, yani, hem evrim teorisinin geçerliliğini hem de Tanrı inancını kabul edebilmek mümkün değil midir? Hem yaratılışçılık hem de natüralizm dikkat edilirse eğer evrim teorisi doğru ise, Tanrı'ya inanmanın imkansız olduğunda anlaşmaktadır. Onları bu tutuma sevk eden prensip, temel olarak, bilimin veya bilimsel teorinin metafizik inançlar hakkında olumlayıcı veya olumsuzlayıcı yargı verici bir konumda görülmesi anlamına gelen pozitivist felsefedir. Buna göre, özelde evrimin ve genelde bilimin doğada her şeyi açıklaması karşısında Tanrı'ya başvuracak epistemolojik boşluklar ortadan kalkmakta ve böylece Tanrı inancı gereksiz hale gelmektedir. Bu yaklaşımı kabul eden yaratılışçılık evrimin veya bilimin doğa açıklamasındaki boşluklara sarılmakta ve boşluklar üzerine savunmacı bir yaklaşım geliştirmektedir. Bununla birlikte her geçen gün bilimdeki epistemolojik boşluklar dolmakta yani doğanın bilimsel açıklaması tamamlanmaktadır. Yaratılışçılığın bakış açısına göre her geçen gün artan bilimsel keşifler Tanrı'nın varlığına ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır. Evrim açısından ise paleontolojik bulgular fosil kayıtlar arasındaki zincirin tüm parçalarını bazı türlerde neredeyse birleştirmeyi başarmıştır. Fillere ait buluntular fosil kayıtlar arasındaki boşlukları doldurmuştur. Yine balinalara ait fosiller de kesintisiz olarak bulunmuş durumdadır.³¹ Fosil kayıtlarında tüm canlı türlerinin bulunuşu Cambrien patlamadan günümüze doğru zamansal bir sıralama gösterir. İlk çok hücreliler 700 milyon yıl öncesine gider. İlk deniz canlıları olan mercanlar ve kabukluları 550 milyon yıllıktır. İlk balıklar 480 milyon yıla, ilk amfibiyenler 380 milyon yıla, ilk sürüngenler ise 340 milyon yıla tarihlenir. İlk dinazor fosilleri 260 milyon yıl ve ilk memeli fosilleri 210 milyon yıl ve ilk kuş fosilleri de 155 milyon yıl öncesine aittir. Bu durum evrimin tek bir ortak ataya dayanan canlılığı türleşme mekanizmaları ile nasıl

³⁰ Dawkins, *The Blind Watchmaker*, s. 316.

³¹ Kenneth R. Miller, *Finding Darwin's God*, Harper Perennial, USA, 2002, s. 264.

çeşitlendirdiğinin fosil kayıtlarındaki resmini oluşturur.³² Akıllı tasarımın iddiası olan indirgenemez karmaşıklıkta mikroskobik yapılar ve sistemlerin de evrimini gösteren daha alt yapılar ve sistemler keşfedilmiştir. Amerikalı önde gelen hücre biyoloğu Kenneth Miller, hücre kamçıları ve tüycüklerinin hareket etmesini sağlayan motor yapılarının şeritli sineklerde çevrede dokuz merkezde yedi mikrotüple, sivrisineklerde merkezde sadece tek mikrotüple, yılanbalıklarında merkezde hiç mikrotüp olmadan çalıştığını ortaya koyar. Bu durum -Behe'nin iddia ettiğinin aksine- kamçı ve tüycüklerinin moleküler parçalarının hiçbirinin çıkarılamayacak veya eklenemeyecek derecede karmaşık olmadığını, dahası en basitten karmaşığa doğru evrimleştiğini gösterir.³³ Yine Miller pıhtılaşma sisteminin aynı fonksiyonu pıhtılaşma kullanmadan gerçekleştiren sistemlerle basitten karmaşığa doğru ilişkisini tespit eder. Dahası pıhtılaşma sistemindeki proteinlerin aralarındaki benzerliklere dikkat çeker ve genleri iki katına çıkaran mutasyonların benzer yapıları çoğaltması yoluyla basamak basamak evrimleşme ağacının gösterileceğine inanır.³⁴ Miller, ayrıca, Behe'nin iddia ettiği üzere bu karmaşık sistemlerin dünyanın başlangıcında yaratılmasından itibaren yaklaşık 4 milyar yıl boyunca hücrelerin içinde saklanması durumunda meydana gelecek mutasyonlarla asıl işlevinden uzaklaşacak derecelerde değişim geçirmeden kalmasının bir çelişki ortaya çıkaracağını belirtir. Bütün bunlara dayanarak Miller, Behe'nin moleküler indirgenemez karmaşıklık örneklerinin basitten nasıl evrimleştikleri açık bir şekilde ortaya koyar.³⁵ Buna göre biyolojik dünyada ortak bir ilk atadan genetik değişimlerin doğal seçim yoluyla elenmesi ve saklanması sürecinde canlıların çeşitlendiği bir evrim söz konusudur.

Eğer evrim gerçekleşmişse bu bir Tanrı'nın olmadığı anlamına mı gelir? Evrim teorisi her bilimsel teori gibi doğaya dair bir açıklama olarak canlı çeşitliliğinin nasıl meydana geldiğini açıklamayı hedef edinir. Yani evrim teorisi, apaçık bir şekilde gözle görünen fizik dünyaya ait bir söylemdir. Hâlbuki Tanrı'nın varlığı gözle görünen dünyanın ötesinde tamamen metafizik bir alana ait bir söylemdir. Hiçbir teist Tanrı'nın gözle görünen bir dünyada fizik olarak var olduğunu kabul etmez. Bununla birlikte fizik dünyaya ait bir söylemin nasıl olup da metafizik bir söylemi yanlışladığı sorgulanmayı gerektirir. Diğer bir deyişle gözümüzle gördüklerimizden

³² Miller *Finding Darwin's God*, ss. 38-40.

³³ Miller, *Finding Darwin's God*, s. 142.

³⁴ Miller, *Finding Darwin's God*, s. 158.

³⁵ Miller, *Finding Darwin's God*, s. 163.

hareketle görmediklerimizin yokluğunu sonuçlamaya ne kadar hakkımız olabilir! Bilim, deneysel ve gözlemsel yöntemlerle ve ilgilendiği alan bakımından fizik dünya ile sınırlı bir alanda geçerlidir. Bilimsel teoriler de bu yöntemlerine ve alan içerisinde doğrulanmaları veya yanlışlanmaları bakımından test edilebilirliğe sahip olmalıdır. Bu yöntemleri ve bu alanı aşan her iddia bilimsellik sınırlarının ötesine geçmiş kendisi bir metafizik halini almış olur. Bununla birlikte Elliot Sober tarafından gösterildiği gibi, her bilimsel teori metafizik öğeleri kullanmaktan mahrum olamaz. Bunun en açık örneği, fizikten genetiğe bilimin matematiği bir ölçme ve hesaplama aracı olarak kullanmasıdır. Öyle ki günümüz fiziği neredeyse matematikleşmiş ve matematikten ayrılmaz hale gelmiştir. Matematiğin nesnelere olan sayılar ise tamamen soyut ve metafizik varlıklardır. Hiç kimse örneğin 5 sayısının uzay ve zaman sınırları içinde duyulur bir varlık olduğunu düşünmez. Bununla birlikte deneysel olarak yanlışlanan bir fizik teoriden hareketle içerdiği matematiğin nesnelere de yanlışlandığı çıkarsanmaz.³⁶ Aynı şekilde doğrulanan bir fizik teori içerdiği matematiğin nesnelere doğrulamaz. Doğrulan veya yanlışlanan şey bilimin sınırları içine giren önemler olur, bilimin sınırları dışında kalan metafizik iddialar doğrulanmaktan veya yanlışlanmaktan muaftır. Buna göre hem yaratılışçılığın hem de natüralizmin “Tanrı tüm canlı türlerini sabit olarak yarattı” – yaratılışçılık ve natüralizm yaratmayı en baştan *sabit* olarak var kılmak şeklinde anlamaktadır- önermesinden, türlerin “sabit olarak” yaratıldığı iddiası, evrim tarafından yanlışlandığında Tanrı’nın varlığının da yanlışlandığını çıkarsamaları kabul edilemez. Tanrı’nın varlığı anlamlı metafizik bir iddiadır ve türlerin yaratılmasının sabit değil de evrimsel olmasının keşfedilmesi ile yanlışlanmış olmaz. Burada yanlışlanan şey, türlerin sabitliği doktrindir. Bu doğrultuda yaratmanın türlerin sabitliği doktrini üzere anlaşılması da yanlışlanmış olur. Aksine biyolojik dünyada türlerin evriminin keşfi, yaratmanın yeni ve doğru bir anlamının keşfi demektir. Buna göre, evrimi yaratmanın anlamı içinde düşünmek gerekir. Yaratma sabit olarak değil de evrimsel olarak gerçekleşmişse bundan Tanrı’nın var olmadığını çıkarsamak mümkün değildir.

³⁶ Elliot Sober, “Evolution Without Naturalism”, *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. J. Kvanvig, Oxford University Press, Oxford, t.y, s. 24-27.

7- Sonuç: Teistik Evrim

Bu noktada eğer yaratılışçılığın ve natüralizmin iddiaları reddedilirse, hem evrim teorisini bilimin yöntemi ve sınırları içinde kabul etmek hem de Tanrı'nın evrim ile yarattığına inanmak aynı anda nasıl mümkündür? Bu soruyu cevaplandırmak için teistik bakış açısına odaklanmak gerekir. Çünkü teist bu dünyayı ve içindekileri bir Tanrı'nın yarattığına inanmakla birlikte kendisine bu dünyanın doğru bir şekilde açıklanmasının yani biliminin elde edilmesi görevinin verildiğine inanır. Bilim yapmayı, Tanrı'nın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olarak yaratıcılığının büyüklüğünü anlamının bir yolu görür. Bu noktada özellikle İslam'ın Kutsal Kitabı Kur'an'ın inanandan göklerin yaratılışı başta olmak üzere diğer canlılara ve insanın kendi yaratılışına bakmasını ve üzerinde düşünmesini istediğini hatırlatmak yerinde olur. Bu nedenle teist için bilimsel keşifler ne kadar artarsa artsın bu durum Tanrı'nın varlığına ihtiyacı azaltacağı veya ortadan kaldıracacağı anlamına gelmez. Aksine bilimsel bilgi üretmek ve artırmak hatta artan bu bilgiyi öğrenmek bile dindarlığın bir boyutudur. Modern bilimin kökenlerindeki teistik dinlerin yaptığı katkılar da bunun sonucudur. Buna göre eğer bilim, türlerin çeşitliliğinin açıklanmasına dair bir teori ortaya koyarsa bunu teist, Tanrı'nın yaratıcılığının bir tarafını daha anlamak olarak görmeye hazırdır. Çünkü teist için olguların nedensel ilişkilerinin bilim tarafından ortaya konan açıklamalarının arkasında her zaman doğrudan etken olarak Tanrı'nın yaratıcılığı vardır.

Örneğin yere düşen cisimlerden tüm gök cisimlerinin uzaydaki dağılımına değin tüm evreni bir bütün olarak açıklayan Newton'un kütle çekim teorisi de karşılaştığı ilk tepkilerden sonra teistik düşünce tarafından Tanrı'nın yaratıcılığının bir ifadesi olarak görülmüştür. Fiziksel ve kozmolojik açıklamalara karşı teistik bu tutum aynı şekilde evrim teorisi için de geçerlidir. Teist, Tanrı'nın evrimi doğal seçilimin belirleyicisi olan çevre şartları ile doğal seçilimin üzerinde çalıştığı değişimlerin nedeni olan rastgele mutasyonların biriktirilmesi ve elenmesine yol açarak yönlendirdiğine inanabilir. Bergson tarafından dikkat çekildiği gibi ışık, çevrenin görülmesi amacı için gözün evriminin yönlendirilmesindeki çevresel bir etkidir.³⁷ Bu ve benzeri çevresel etkiler yaşamın ortaya çıkmasındaki ince ayarlanmış fiziko-kozmolojik özellikler ve sabitlere dek geriye doğru götürülebilir. Evrim teorisi

³⁷ Henry Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. Mustafa Şekip, Devlet Matbaası, İstanbul, 1986, s. 99.

olmadan biyolojide hiçbir şeyin anlamının olmadığını söyleyen Dobzhansky, türleşmenin çok karmaşık çevresel koşullara bağlı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Türleşme, dağlardan nehirlerle coğrafi engellere ve her bir yerleşim alanının sahip olduğu canlı çeşitliliğine dahası bunların içinde beslenmeyi belirleyen av-avcı hayvanların türleri ve bitki örtüsüne, birçok coğrafi etkenin çalışması ile canlı topluluklarının genetik yapısının biçimlendirilmesi demektir. Bütün bunların sonunda evrimleşen zekâ yani insan hiçbir şekilde şans eseri olarak açıklanamaz.³⁸ Dahası canlı topluluklarının türleşmesinin genetik mekanizması hakkında Sewall Wright, ince dengenin var olduğunu ortaya çıkarmıştır. Ona göre evrim topluluğun boyutu, mutasyon oranı, iç çiftleşme ve çaprazlama gibi genetik faktörlerin karşılıklı ince dengesi olduğunda meydana gelir. Örneğin çok sayıda mutasyon bozukluğa yol açar. Mutasyonların genetik havuzda değişimi meydana getirebilmesi de topluluğun boyutuna bağlıdır. Topluluk çok küçük olursa iç çiftleşme türü yok oluşa götürür. Ayrıca çaprazlama da çok fazla olmadıkça gereklidir.³⁹ Bu genetik ince denge evrimin de bir teleoloji içerdiğinin kanıtı olarak kabul edilebilir.

Bütün bunlara dayanarak diyebiliriz ki, evrim teorisi hiçbir şekilde Tanrı incancına karşı bilimsel bir argüman olarak kullanılamaz. Aksine iyi anlaşıldığında evrimi Tanrı'nın bir yaratma yöntemi olarak görmek mümkündür. Bu doğrultuda evrimin temelindeki genetik işleyişten türleşme olayına kadar tüm sürecin ince bir denge içerdiği ve bunun arka planda yönlendirici bir akıllı varlığı gerektirdiği kabul edilebilir. Bu anlamda bilimsel bir teorinin metafizik olarak teizm lehine yorumlanmaya açık olduğu sonucuna varabiliriz.

Kaynakça

Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, Çev. Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bross. Edition, 1947:

<http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>.

Aristotle, *De Caelo*, Çev. J. L. Stocks, Clarendon Press, Oxford, 1930.

Aristotle, *Metaphysica*, Çev. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1928.

Behe, Michael J., *Darwin's Black Box*, Free Pres., New York, 2006.

³⁸ T. Dobzhansky, "Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution", *The American Biology Teacher*, March, 1973, c. XXXV, s. 259-260.

³⁹ Sewall Wright, *The Roles of Mutation, Inbreeding, Crossbreeding and Selection in Evolution*, Reprinted from *Proceedings of The Sixth International Congress of Genetics*, c. 1, 1932, s. 10-11.

Bergson, Henry, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. Mustafa Şekip, Devlet Matbaası, İstanbul, 1986.

Büchner, L., *Force and Matter*, Ed. J. Frederick Collingwood, Trübner Co., London, 1864.

Darwin, Charles, *İnsanın Türeyişi*, Çev. Orhan Tuncay, Gün Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Darwin, Charles, *On The Origin Of Species By Means Of Natural Selection Or The Preservation Of Favoured Races In The Struggle For Life*, John Murray, London, 1859.

Darwin, Charles, *Seksüel Seçilim*, Çev. Öner Ünalın, Onur Yay., Ankara, 1977.

Dawkins, Richard, *The Blind Watchmaker*, W. W. Norton & Company, New York, 1996.

Dembski, A. William, *Expert Witness Report: The Scientific Status of Intelligent Design*, 2005, Bsm Yr. Belirsiz.

Dobzhansky, T., "Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution", *The American Biology Teacher*, March, 1973, c. XXXV.

Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, London, 1779.

İbn Rüşd, Ebu l-Velid Muhammed, *El-Keşf an Menahij-il Edille fı Akaid-il Mille*, Haz. Dr. Muhammed Abid el-Cabiri, Merkez-üd Dirasat-il Vedde-l Arabiye, Beyrut, 1998.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Çev. J. M. D. Meiklejohn, Henry G. Bohn, London, 1855.

Miller, Kenneth R., *Finding Darwin's God*, Harper Perennial, USA, 2002.

Paley, William, *Natural Theology, Late Archdeacon of Carlisle*, The Twelfth Edition, London, 1809.

Platon, *Yasalar*, Çev. Saffet Babür, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 1998, c. 2.

Ross, Hugh, *Creation and Time: A Biblical and Scientific Perspective on the Creation-Date Controversy*, Navpress Publishing Group, Colorado, 1994.

Sober, Elliot, "Evolution Without Naturalism", *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, (ed. J. Kvanvig), Oxford University Press, Oxford, t.y.

Withcomb, John, "The History and Impact of the Book, The Genesis Flood", *Impact*, May, El-Cajon, 2006.

Wright, Sewall, *The Roles of Mutation, Inbreeding, Crossbreeding and Selection in Evolution*, Reprinted from Proceedings of The Sixth International Congress of Genetics, c. I, 1932.

Gazzâlî'nin Batı Dünyasına Etkisi

Merdan Güneş*

Özet

Gazzâlî'nin tesiri sadece İslam coğrafyasıyla sınırlı kalmamış, eserleri ölümünden yaklaşık bir asır sonra, İbranice ve Latince'ye tercüme edilmeye başlanmıştır. Gazzâlî'yi farklı kılan, kendinden önceki birikimleri, kendinden sonrakiler için de, vazgeçilmez derinlikte, mükemmel bir üslub ve sistematik içinde sunmasıdır. Gazzâlî'ye ilk ilgi duyanlar Yahudi âlimleriydi. Batı dillerine önce Makâsidü'l-felâsife, Mizânü'l-amel ve Mişkâtü'l-envâr kazandırılmıştır. Daha sonra Tehâfütü'l-felâsife ve el-Kıstâsu'l-müstakîm gibi eserler de tercüme edilmiştir. Bu tercüme, Thomas von Aquin, Descartes, Pascal, Montaigne, Hume gibi pek çok Batılıya ilham kaynağı olmuştur. Bu makalenin konusu da, Orta Çağın hakim medeniyeti olan İslam'ın, Batı'ya tesirini Gazzâlî bağlamında ortaya koymaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî'nin etkisi, İbranice ve Latince, Batılı düşünürler Descartes, Pascal

Ghazali's Influence on the Western World

Abstract

Ghazali's influence was not just limited to the Islamic geographies. His works were translated into Hebraic and Latin about a century after his death. What makes Ghazali different is the fact that he offers the knowledge of the scholars before his time, in such a deep going way, in such brilliant style and systematics, that it makes him indispensable for the scholars who were to come after him. The first to find an interest in Ghazali were Jewish scholars. At first, Makâsidü'l-felâsife, Mizânü'l-amel and Mişkâtü'l-envâr were translated into European languages, and later on works like Tehâfütü'l-felâsife or el-Kıstâsu'l-mustakîm. These translations inspired many western thinkers, like Thomas Aquinas, Descartes, Pascal, Montaigne or Hume. The subject of this paper is to show the effect of the Islamic civilization on Western societies, as far as it concerns Ghazali.

Keywords: Ghazali's influence, Hebraic and Latin, western thinkers, Descartes, Pascal

Giriş

Kültür ve medeniyetlerin oluşum ve gelişimi, diğer kültür ve medeniyetlerden bağımsız olamayacağı müsellem bir gerçektir. Başka bir ifadeyle, hiçbir medeniyet, çağdaşı olan diğer medeniyetlerin ve bulunduğu coğrafyanın birikimlerinden müstağni olamaz. İslam medeniyeti de kendinden önceki antik Yunan, Doğu Hind, Sasani İnan ve Mısır kültürlerinin müktesebatından

* Dr., Frankfurt Goethe Üniversitesi, İslami İlimler Öğretim Görevlisi.

yararlanmıştır. Bu farklı birikimleri, kendi dünya ve medeniyet anlayışı içerisinde yoğunlaşarak kendine has bir unsur haline getirmiştir. Bu, diğer medeniyetler için olduğu kadar İslam medeniyeti için de kaçınılmaz tabii bir gelişmedir. Yani, yeni bir medeniyet doğarken büyük ölçüde kendinden önceki tarihi birikimi de içinde barındırır.¹

İslam medeniyeti için söz konusu olan bu sürecin, Batı medeniyeti için de geçerli olması kaçınılmazdı. O da kendinden önceki miras üzerine kurulmuş ve birçok tarihci ve müsteşrikin de kabul ettiği gibi o çağın hâkim ve yaygın medeniyeti olan İslam'dan oldukça istifade etmiştir.² Bu makalenin konusu da, bu geçişlerden birini Gazzâlî bağlamında ortaya koymaya çalışmaktır.

Gazzâlî'nin İslam dünyasına etkisi çok güçlü, dolayısıyla da kalıcı olmuştur.³ Yaşadığı dönemde bile ünü tüm İslam coğrafyasına yayılmıştır.⁴ Gazzâlî'yi zamanın büyük düşünürü ve devlet adamı Nizamül Mülk keşfetmiş ve bir müddet Selçuklu Sultanının Ordugâhı'nda engin bilgisinden istifade ettikten sonra onu Bağdat Nizamiyye Medresesi'ne baş müderris olarak atanmıştır.⁵ Ölümünden sonra birçok kitabı şerh ve telhislerle ilmin hizmetine sunulmuştur. Gazzâlî'nin önemli eleştirmenlerinden biri olan İbn Rüşd⁶ *Tehâfüt'e Tehâfüt'* üyle⁷ reddiye yazdığı halde onun kıyas hakkındaki bir kitabını telhis etmiş,⁸ İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Ferec ise

¹ Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, Küre Yayınları, İstanbul, 2001, s. 28.

² Çağfer Karadaş, *Gazzâlî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 111-112; Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 310.

³ Muhammed Abid Câbirî, "Mükvevânât fikri'l-Gazzâlî", *Abu Hamid el-Gazzâlî* içerisinde, manşûrât kulliyeti'l-âdâb ve'l-ülûme'l-insânîyya, Ribat, 1988, s. 55; Ahmed Emin, *Zuhrü'l-İslam*, Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 128; M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 155, 221; Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989, s. 19; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007, s. 337; Gazali, *Das Elixier der Glückseligkeit*, Eugen Diederichs Verlag, München, 1996, s. 9. Schimmel bu kitabın önsözünde, Gazzâlî'nin ve yazdığı eserlerin İslam âlemi üzerindeki büyük etkisine dikkat çeker.

⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Tahk. Mahmud Beycû, Dâru't-Takvâ, Dimeşk, 2006, s. 5; Abdü'l'emir el-E'sam, *el-Feylesüfü'l-Gazzâlî*, dârü'l-Endelüs, Beyrut, 1981, s. 12, 52.

⁵ Karadaş, *Gazzâlî*, s. 38; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 158; Orman, "Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri", *Gazzâlî Özel Sayısı*, Ankara 2000, c. XIII, s. 238; Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 259; Michael E. Marmura, "Gazzâlî", *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Editörler: Peter Adamson ve Richard C. Taylor, Trc: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2008, s. 152; Kaya, s. 337; Campanini, "Al-Ghazzâlî", *History of Islamic Philosophy* içerisinde, Part I, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Arayeh Cultural Ins., Tehran, t.y., s. 260; el-E'sam, *el-Feylesüfü'l-Gazzâlî*, s. 35.

⁶ Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 222 vd.; Marmura, "Gazzâlî", s. 159; Thérèse-Anne Druart, "Metafizik", *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Editörler: Peter Adamson ve Richard C. Taylor, s. 375 vd.; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007, s. 464; İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-makâl el Keş an minhâci'l-edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985, s. 50.

⁷ Bak. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)* bazı bölümleri İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içerisinde, Kaya, Mahmut, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Tahk. Mahmud Beycû, s. 8.

⁸ İbn Rüşd, *ad-Darûrî fi Usûlil-Fîqh ev Muhtasaru'l-Mustasfâ*, Tahk. Cemâlüddini'l-Alawî, Dârü'l-Ğarbî'l-İslâmî, Beyrut, 1994.

İhyâ' sını özetlemiştir. *İhyâ'* yı tasavvufi yönüyle eleştirdiği halde içerik ve sistematığı İbnü'l-Cevzî'yi derinden etkilemiş ve bu eseri *Minhâcü'l-kâsîdîn*⁹ adıyla telhis etmiştir. Pek çok bilinen meşhur eser, *İhyâ'* dan esinlenerek kaleme alınmıştır. Razi'nin *Kitabü'n-nefs ve'r-rûh* kitabı, Tûsî'nin *Ahlâk-ı nâsırî*'si,¹⁰ İbn Haldun'un *Mukaddime*'si ya da Birgivi'nin *Tarikat-i Muhammediye*'si, *İhyâ'* nın etkisi altında yazılmış kitaplara birer örnektir.¹¹

İhyâ' pek çok kez farklı âlimler tarafından özetlenmiştir.¹² Bu telhislerin belki de en önemlisi, Gazzâlî'nin kardeşi Ahmet al-Gazzâlî tarafından yapılan *Lûbabü'l-ihyâ'* dır.¹³

Günümüz bazı Gazzâlî uzmanları İbn Tufeyl'in meşhur felsefi romanı Hay b. Yakzan'ın da *İhyâ'* nın tesiri altında yazılmış olabileceği iddiasındadır.¹⁴ Yine Gazzâlî'nin Mevlana Celaluddin Rumi ve İbn Arabi üzerindeki etkisi, pek çok araştırmacının ortak kanaatini ifade eder.¹⁵

Gazzâlî'nin pek çok destekçisi ve seveni olduğu gibi onu özellikle tasavvufi ve kelâmî görüşlerinden dolayı tenkit ve tekfir edenler,¹⁶ hatta fetva ile Endülüste kitaplarını toplatıp yakıtacak kadar düşmanlıkta ileri gidenler olmuştur.¹⁷

⁹ İbn Kudâme el-Makdisi de İbnü'l-Cevzî'nin *Minhâc*'ını özetledi. Bak. Muhtasarın Minhâcî'l-Kâsîdîn, tahrir: Abdullah el-Leysî el-Ensârî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s. 6; Bedevî, *Muellefâtü'l-Gazâlî*, Kuveyt, 1977, s. 114; *Muhtasar İhyâ' 'ulûmî'd-Dîn*, dabbatah wa sahhahah Mahmûd Bayrûtî, Dârü'l-Bayrûtî, Dimaşk, 2004, s. 22; el-E'sam, *el-Feylesüfü'l-Gazzâlî*, s. 88.

¹⁰ Bkz. Hamid Dabashi, "Khvajah Nasir al-Din al-Tusi: the philosopher/vizier and the intellectual climate of his times", *History of Islamic Philosophy* içerisinde, Part I, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, s. 562 vd.

¹¹ Bkz. Çınar, *Klasik Tasavvuf Kaynakları I*. Sûf Yayınları 1, Ankara, 2003, s. 152.

¹² Bedevî, *Gazzâlî'nin eserleri üzerine yazdığı kitapta 26 tane farklı İhyâ' özetinden bahseder*. s. 114 vd.; el-E'sam, *el-Feylesüfü'l-Gazzâlî*, s. 87 vd.

¹³ Margaret Smith, *al-Ghazâlî - The Mystic, A Study of the Life and Personality of Abû Hâmid Muhammad b. Muhammad al-Gazâlî, together with an account of his Mystical Teaching and an estimate of his place in the History of Islamic Mysticism*, Hijra International Publishers Mian Chambers, Lahore / Pakistan, 1983, s. 202; Çınar, I, s. 139; Bedevî, *Muellefâtü'l-Gazâlî*, s. 114.

¹⁴ Smith, *al-Ghazâlî*, s. 202f., 203; Lenn E. Goodman, "İbn Tufeyl", *History of Islamic Philosophy* içerisinde, Part I, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, s. 315; İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964, s. 107; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 223; Josef Puig Montada ve Ahmed Emin gibi araştırmacılara göre ise daha çok İbni Sina'nın tesirinde kalarak yazılmıştır. Öyleki kullanılan kahraman isimleri bile ondan ödünç alınmıştır. Bak. "Endülüste Felsefe: İbni Bâce ve İbn Tufeyl", *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Editörler: Peter Adamson ve Richard C. Taylor, s. 184 vd.; Emin, *Zuhru'l-İslam*, s. 176; Mahmut Kaya ise her ne kadar İbni Sina'nın da aynı ismi taşıyan bir eseri olmakla birlikte içerik ve üslup bakımından aralarında hayli fark olduğunu söyler. Bak. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 436;

¹⁵ Bkz. Smith, *al-Ghazâlî*, s. 211-213; Annemarie Schimmel, *Rumi-Von Allem und Vom Einen*, Diederichs Gelbe Reihe, Kreuzlingen/München, 2008, s. 19; Yaşar Nuri Öztürk, *Rumi und die islamische Mystik - Über das Menschenbild im Islam*, Türkçeden Almanca'ya Çev.: Nevfel Cumart, Grupello Verlag, Düsseldorf, 2002, s. 64-65, 85-86, 106-111, 126-127; Umarudîn, "Al-Ghazzâlî's Conception of Love with Special Reference to The Love of God", *Abû Hâmid al-Gazâlî fi'z-zikrâ' l-mi'yya't-tâsî'a li milâduh* içerisinde, al-Maclis al-a'lâ li riâyat'l-funûn wa'l-âdâb wa'l-'ulûm'1-ictimâ'îyya, Mihricân al-Gazâlî fi Dimaşk, 1961, s. 252.

¹⁶ Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 222; Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 26; el-E'sam, *el-Feylesüfü'l-Gazzâlî*, s. 88 vd.

¹⁷ Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 222; Bkz. Nûmânî Şibli, *Gazâlî*, Çev. Yusuf Karaca, Kayhan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 75; Dominique Urvoy, "İbn Rushd", *History of Islamic Philosophy* içerisinde, Part I, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, s. 331; el-E'sam, *el-Feylesüfü'l-Gazzâlî*, s. 90 vd.

Gazzâlî'nin, özellikle tasavvufun İslam coğrafyasında ehl-i sünnet âlimleri tarafından kabullenilmesindeki rolü, İslam düşünce tarihi açısından belki de en önemli dönüm noktasıdır.¹⁸ Bu kabul, tasavvufun tarikatlar şeklinde müesseseseleşmesine zemin hazırlamış ve böylece tarikatların toplumun en temel yapıtaşlarından biri olma özelliğini kazanmasını sağlamıştır.¹⁹

Biz bu makalemizde Gazzâlî'nin İslam âleminde, İslami tefekkür ve ilim dünyasına yaptığı katkıdan çok, Batı dünyasındaki fikirdaşlarını ve etkisini ele almak istiyoruz.²⁰ Watt'ın da ifade ettiği gibi, İslam'ın Batı Hıristiyanlığı üzerine etkisi genel olarak kabul edilenden çok daha büyüktür.²¹ Gazzâlî'nin tesiri sadece İslam coğrafyasıyla sınırlı kalmamış, eserleri ölümünden en geç bir asır sonra Batı dillerine tercüme edilmiş, büyük bir ilgi ve alaka uyandırmıştır.²²

1- Batılı Düşünürlerin Gazzâlî İlgisi Ve Eserlerinin Tercümesi

Gazzâlî'ye ilk ilgi duyanlar Yahudi âlimlerdi. Yahudiler Arap-İslam felsefesi ve bilimlerinin Hıristiyan Batıya aktarılmasında etkin bir rol oynamıştır.²³ Sadece Gazzâlî'yi değil, İbn Sina, İbn Rüşd ve diğerlerini de ilk defa tercüme edenler genellikle Yahudi ilim adamlarıydı.²⁴ Özellikle Gazzâlî'nin ahlâk felsefesi Yahudi ahlâk anlayışına pek de uzak değildi. Bu yüzden Yahudi âlimler Gazzâlî'nin eserlerini büyük bir dikkat ve titizlikle inceledi. Bunların başında Maymonides (1135-1204) geliyordu.²⁵ Onun, Gazzâlî'nin sadece felsefi eserlerini değil, tasavvufi

¹⁸ Câbirî, "Mükevvenât fikri'l-Gazâlî", s. 63; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 155; Campanini, "Al-Ghazzâlî", s. 264; el-E'sam, *el-Feylesüf'l-Gazzâlî*, s. 103; Emin, *Zuhru'l- İslam*, s. 128; İbrahim Beyyûmi Medkûr, "al-Gazâlî al-Feylesûf", *Abû Hâmid al-Gazâlî fî'z-zikrâ' l-mi'yya't-tâsi' a li mülâduh* içerisinde, s. 212.

¹⁹ Bkz. Smith, *al-Ghazâlî*, s. 204 vd.

²⁰ Bkz. Medkûr, "al-Gazâlî al-Feylesûf", s. 211.

²¹ Watt, *İslam'ın Avrupa'ya Tesiri*, Çev.: Hulusi Yavuz, İstanbul, 1986, s. 89.

²² Bkz. Ahmed Şahlan, "al-Gazâlî fî Manzûme'l-Fikri'l-Yahûdî", *Abû Hamid el-Gazâlî, Dirâsât fî Fikrihî ve Asrihî ve Ta'srihî içerisinde*, *Manşûrât Kulliyeti'l- Âdâb ve'l-Ulûme'l-İnsâniyya*, Ribat, 1988, s. 196. Şahlan bu makalesinde Gazalî'nin tercüme edilen diğer eserlerini liste halinde verir; Eleonore Bock, *Meine Augen haben dich geschaut - Mystik in den Religionen der Welt*, Benziger Verlag AG Zürich, 1991, s. 307; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 223; Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 263; Medkûr, "al-Gazâlî al-Feylesûf", s. 211.

²³ Gotthard Strohmaier, *Avicenna*, Verlag C.H. Beck oHG, München, 2006, s. 135; Charles Burnett, Arapçadan Latinceye: "Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, s. 421; Arthur Hyman, "Jewish Philosophy In The Islamic World", *History of Islamic Philosophy* içerisinde, Part I, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, s. 678; Emin, *Zuhru'l- İslam*, s. 129.

²⁴ Strohmaier, *Avicenna*, s. 135f. Strohmaier'a göre, İbn Sina önce İbranice "Aven Zina"ya oradan da Batı dillerinde "Avicenna"ya dönüşmüş olması açıkça Yahudi etkisini göstermektedir; Richard C. Taylor, "İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefî Düşünce", *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, s. 216; Harvey, Steven, "İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Editörler: Peter Adamson ve Richard C. Taylor, s. 387; Burnett, "Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", s. 421 vd.

²⁵ Paul B. Fenton, "Judaism und Sufism", *History of Islamic Philosophy* içerisinde, Part I, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, s. 760.

eserlerini de okuduğu anlaşılmaktadır.²⁶ Ölümünden yüzyıl gibi kısa bir süre sonra Gazzâlî'nin eserleri İbranice ve Latince'ye tercüme edilmiştir.²⁷ Felsefi eserleri Avendeath Johannes Hispanus²⁸ (1090-1165),²⁹ ve Dominicus Gundissalinus³⁰ (Segovia başpiskoposu) tarafından Latince'ye çevrilmiştir.³¹ Gundissalinus'un 12. yüzyılda çevirdiği *Makâsidü'l-felâsife*, 1506 yılında *Logica et Philosophia Algazelis Arabi* adıyla Venedik'te³² yayınlanmıştır.³³ 13. yüzyılda Barcelona'da Abraham ben Samuel (ha-Levi) ibn Chasdai, 1235 veya 1240'larda, Gazzâlî'nin *Mizânü'l-amel*'ini tercüme etmiş ve bu tercüme Goldenthal tarafından 1836 yılında Leipzig ve Paris'te yayınlanmıştır.³⁴ Chasdai, Gazzâlî'nin pek çok eserini Arapça'dan İbranice'ye aktardı. Isaac b. Josef Alfasi³⁵ tarafından tercüme edilen *Mişkâtü'l-envâr* da o günkü Yahudi âlimlerinin büyük ilgisine mazhar oldu. Moses İbn Habîb'in 16. yüzyılda bu tercümenin belli bölümlerinden istifade ettiği bilinmektedir.

Gazzâlî'nin yukarıda sözü edilen eseri *Makâsid*, farklı kişiler tarafından pek çok defa tercüme edilmiştir.³⁶ Bu tercümelerin birincisi İshaq al-Balag³⁷; diğeri Yahuda Nathan³⁸ tarafından, hem de iki defa (Steinschneider'e göre 1352 ve 1358,³⁹ Renan'a göre ise 1340 yıllarında) yapılmıştır. Mütercimi bilinmeyen diğer bir

²⁶ Muammed Aziz al-Habbâbi, "Gazali'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", *Abû Hamid el-Gazâlî, dirâsât fî fikrihî ve asrihî ve ta'sirihi* içerisinde, Manşûrât Kuliyeti'l- Âdâb ve'l-Ulûme'l-İnsâniyya, Ribat, 1988, s. 218.

²⁷ Şahlan, "al-Gazâlî fî Manzûme'l-Fikrî'l-Yahûdî", ss. 195-213; Emin, *Zuhrû'l- İslam*, s. 129; Medkûr, "al-Gazâlî al-Feylesûf", s. 211.

²⁸ Avendeath (Avendear) oder Johannes Hispanus, 13. Yüzyılda Hıristiyanlığa geçmiş İbni Sina, Gazzâlî, Aristoteles başta olmak üzere özellikle Arapçadan tercüme yapmış İspanyol bir Yahudi. Eisler, Rudolf, *Philosophen-Lexikon*, Berlin, 1912, s. 37.

²⁹ Strohmaier, *Avicenna*, s. 143; Burnett, "Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", s. 416; Hyman, "Jewish Philosophy In The Islamic World", s. 686.

³⁰ Strohmaier, *Avicenna*, s. 144; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 175.

³¹ Karadaş, *Gazzâlî*, s. 114-115; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 164; Burnett, "Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", s. 409; Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera, İstanbul, 2004. s. 434: Karlığa bu eserin üç kez İbranice'ye ve bir kez de İspanyolca'ya çevrildiğini söylerken ayrıca İbranice çevrisine de 7 kez şerh yapıldığını kaydeder. Bu kitabın tercümeleri ve farklı el yazmalar için Karlığa detaylı bir liste verir: s. 435 vd.

³² Karadaş, *Gazzâlî*, s. 113; Şibli, *Gazâlî*, s. 76.

³³ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 106; Karadaş, *Gazzâlî*, s. 113; Şibli, *Gazâlî*, s. 76; Marmura, "Gazâlî", s. 153; Medkûr, "al-Gazâlî al-Feylesûf", s. 214.

³⁴ Moritz Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz 1956, s. 195; Şahlan, "al-Gazâlî fî Manzûme'l-Fikrî'l-Yahûdî", s. 198; Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 443; Şibli, *Gazâlî*, s. 77; Harvey, s. 399.

³⁵ Şahlan, "al-Gazâlî fî Manzûme'l-Fikrî'l-Yahûdî", s. 200; Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 445.

³⁶ Şahlan, "al-Gazâlî fî Manzûme'l-Fikrî'l-Yahûdî", s. 196; Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 434 vd.

³⁷ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 107; Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 437; Hyman, "Jewish Philosophy In The Islamic World", s. 691.

³⁸ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 437; Şahlan, "al-Gazâlî fî Manzûme'l-Fikrî'l-Yahûdî", s. 196.

³⁹ Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, s. 306.

nüshanın ise 1306 veya 1340 yıllarında tercüme edildiği tahmin edilmektedir.⁴⁰ Aynı eserin bazı bölümlerinin İspanyolca tercümesinin de halen Madrid Milli Kütüphanesi'nde mevcut olduğu bazı araştırmacıların tespitleri arasındadır.⁴¹ Bu tercüme haricinde, *Makâsid*'in İbranice tercümesine yaklaşık 7 ayrı şerh daha yapılmıştır.⁴² *Tehâfüt* ise 1486'da, Sarhaya Haliyfi b. İshaq tarafından bir defa, *Tehâfüt*'ün bazı bölümleri ise pek çok kere, özellikle de İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'üyle birlikte en az üç defa tercüme edildiği bilinmektedir.⁴³ *el-Kıstâsu'l-müstakim* ise İbranice'ye Yakub ben Machir ibn Tibbon tarafından kazandırılmış,⁴⁴ Leopold Duker tarafından da 10. ve 12. bölümleri *al-Kenzü'l-bahic* içerisinde yayınlanmıştır.⁴⁵

13. yüzyıl Yahudi mistisizminin önemli bir eseri olan *Zohar*, farklı kaynaklardan istifade edilerek oluşturulmuştur. Bu kitaptaki ışık teorisi ve özellikle semâvî ışıkların kaynağının tek olması, Gazzâlî'nin ışık teorisine benzemektedir. Kabbala'daki 10'lu Sefirat Sistemi,⁴⁶ Gazzâlî'nin Kozmolojisindeki üçlü âlem teorisiyle (*Mülk, Melekût, Ceberût*),⁴⁷ *Zohar*'daki ruh teorisi ise Gazzâlî'nin ruh teorisiyle benzerlik göstermektedir.⁴⁸

Gazzâlî'nin görüş ve fikirlerine ilgi duyanlar sadece Yahudi mütefekkirler değildi. Schimmel'in de söylediği gibi, "Orta Çağ düşünürlerinden Gazzâlî kadar Avrupalıların dikkatini çeken başka bir âlim yoktur".⁴⁹

Gazzâlî'nin hem İslam dünyasında hem de Batıda böyle bir ilgiye mazhar olmasının önemli bir nedeni, onun Kelâm, Fıkıh, Felsefe ve Tasavvuf gibi tüm İslamî ilimlerde vazgeçilmez eserler bırakmış olmasıdır.⁵⁰ Bu sahalarla ilgili gerek Doğuda gerek Batıda neredeyse hiçbir çalışma yoktur ki Gazzâlî'ye atıfta bulunulmuş olmasın.⁵¹

Yakubilerden Hristiyan bir Mistik olan ve Gregorius olarak bilinen Yuhanna Ebu al-Farag Barhebraeus (1226-1286), Gazzâlî'nin eserlerini ilk inceleyenlerden biri olup kendi mistik görüşünü de Gazzâlî'nin anlayışı üzerine inşa etmiştir. Malatya'da

⁴⁰ Şahlan, "al-Gazâlî fi Manzûme'l-Fikri'l-Yahûdi", s. 196; Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 437.

⁴¹ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 438.

⁴² Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 434 vd.

⁴³ Şahlan, "al-Gazâlî fi Manzûme'l-Fikri'l-Yahûdi", s. 197; Karlığa, s. 441; Şibli, *Gazâlî*, s. 76.

⁴⁴ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 445.

⁴⁵ Şahlan, "al-Gazâlî fi Manzûme'l-Fikri'l-Yahûdi", s. 198.

⁴⁶ Paul B. Fenton, "Judaism und Sufism", *History of Islamic Philosophy* içerisinde, Part I, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, s. 765.

⁴⁷ el-E'sam, *el-Feylesüfü'l-Gazzâlî*, s. 54.

⁴⁸ Smith, *al-Ghazâlî*, s. 217-218; el-E'sam, *el-Feylesüfü'l-Gazzâlî*, s. 55.

⁴⁹ Schimmel, *Mystische Dimension des Islam- Die Geschichte des Sufismus*, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig, 1995, s. 146; Julian Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus al-Ghazâlîs*, Wilhelm Brauchmüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung GmbH, Wien und Leipzig, 1921, s. 1; William Montgomery Watt, *Muslim Intellectual - Study of al-Ghazali*, The Edinburgh University Press, Edinburgh, 1963, s. 173.

⁵⁰ Bkz. Öztürk, *Rumi*, s. 52.

⁵¹ el-E'sam, *el-Feylesüfü'l-Gazzâlî*, s. 12; Medkûr, "al-Gazâlî al-Feylesüf", s. 211.

doğduğu bilinen Yuhanna'nın büyük bir ihtimalle Tripoli'de Müslüman âlimlerden ilim tahsil ettiği kabul edilmektedir.⁵² Onun çok güzel Arapça bilgisi yanında Farsça'ya da hâkim olduğu bilinmektedir. Yuhanna'nın, Gazzâlî'nin eserleriyle Bağdat'ta ikamet ettiği sırada tanıştığı anlaşılmaktadır. Yuhanna'nın, Gazzâlî'nin tesirinde kalarak yazdığı kitaplardan biri, *The Book of the Dove*'dır (*Kethabha dhe-Ithiqon*). Bu kitaplar, araştırmacıların dikkatinden kaçmayarak titizlikle incelenmiştir. Yuhanna'nın bu kitaplarda ele aldığı konulara bakıldığında, bir kısmının *İhyâ'*dan alıntı olduğu anlaşılmaktadır. Onun, Gazzâlî'nin *Mizânü'l-amel*, *ar-Risâletü'l-ledunniyye* ve *Kimyâ-i saâdet* adlı kitaplarını tanıdığı da anlaşılmaktadır.⁵³

Gazzâlî'nin sadece Doğulu Hıristiyan mistikler üzerinde değil, Hıristiyan ve Müslümanların yakın ilişkide olduğu, Batıda da etkili olduğu açıkça gözlenmektedir.⁵⁴ Haçlı Seferleri, Batı ilim dünyasının İslam kültür ve medeniyetiyle daha da yakından tanışmasına vesile olmuştur. Müslüman mütefekkirlerin düşünceleri 12. yüzyıldan itibaren Batı üniversitelerinde yer almaya başlamıştır.⁵⁵

II. Friedrich von Hohenstaufen'nin (1194-1250) kurduğu yeni üniversitede Yahudi ve Arap ilim adamlarını istihdam ettiği bilinmektedir.⁵⁶ Hıristiyan ilim adamları nezdinde Latince ve Yunanca'nın yanında Arapça da önemliydi. Pek çok ilim adamı bu Arapça eserlerin tercümesiyle iştigal etti.⁵⁷ Toledo, 1085'te tekrar Hıristiyan egemenliğine girmesine rağmen İslamî eğitim merkezi olma özelliğini devam ettirmiştir.⁵⁸ Başpiskopos Raymond'un (1130-1150) kurduğu okulda, Arapça'dan Latince'ye tercüme çalışmaları yapılmaktaydı. 1250'de Toledo'da oryantalist okulu kurulmuştur.⁵⁹ Arapça, sadece güney Avrupa'da değil, kuzey Avrupa'da da öğretilmekteydi. Skolâstiğin ve Hıristiyan mistisizminin oluşmasında Gazzâlî'nin eserlerinin oynadığı rolü inkâr etmek mümkün gözükmemektedir.⁶⁰

Dominik Raymond Martin, Gazzâlî'nin eserlerinden istifade edenler arasında yer alır. Onun eserleri olan *Exploratio Symboli* ve *Pugio Fidei*'dede Gazzâlî'nin *Makâsidü'l-felâsife*, *Tehâfüt*, *İhyâ'*, *el-Munkiz mine'd-dalâl* ve *Mizânü'l-amel*'inden

⁵² Smith, *al-Ghazâlî*, s. 219.

⁵³ Smith, *al-Ghazâlî*, s. 219.

⁵⁴ Bkz., Medkûr, *al-Gazâlî al-Feylesûf*, s. 211.

⁵⁵ Smith, *al-Ghazâlî*, s. 219.

⁵⁶ Smith, *al-Ghazâlî*, s. 144; Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 311; Burnett, "Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", s. 405, 417.

⁵⁷ Burnett, "Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", s. 405 vd.

⁵⁸ Burnett, "Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", s. 408 vd.

⁵⁹ Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 311 vd.; Burnett, "Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", s. 409 vd.

⁶⁰ Smith, *al-Ghazâlî*, s. 220; Burnett, "Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", s. 422.

alıntılara rastlanmaktadır.⁶¹ Manevî lezzetin en büyük arzu, Allah'ı bilme ve O'nu seyretmenin en büyük mutluluk olduğu, ifadeleri arasında yer almaktadır.

Gazzâlî'den etkilendiği varsayılan diğer bir Batılı Hıristiyan yazar da Dante Alighieri'dir (1265-1321).⁶² Dante; Müslüman düşünürlerden açıkça ve şükranla bahsederken Gazzâlî de kaynakları arasında yer almaktadır. Peygamber'in miracı *Göttliche Komödie* (İlahî Komedia)'nin de ilham kaynağıdır.⁶³ "İyilik (hayır) sevgiyi doğurur. İyilik arttıkça sevgi de artar" ifadeleri, sanki Gazzâlî'den ödünç alınmış gibidir. Doğrudan Gazzâlî'den olmasa bile dolaylı olarak Thomas von Aquin aracılığıyla alınmış olabileceği düşünülebilir.⁶⁴

Gosche'nin 1858 yılında Gazzâlî üzerine yaptığı çalışmada ifade ettiğine göre, Berlin Kraliyet Kütüphanesi, son yıllarda Wetzstein, Petermann ve Sprenger gibi Oryantalistlerin şarkla ilgili koleksiyonlarını bünyesine katarak olağanüstü bir zenginliğe kavuşmuştur. Böylece Gazzâlî'nin *İhyâ'*'sına daha yakından göz atma imkânı oluşmuştur. Yine Gosche'nin İngiliz kütüphaneleri yanında, Leiden ve Paris Kütüphaneleri'nde de Gazzâlî'nin diğer eserleriyle karşılaştığı anlaşılmaktadır.⁶⁵

Batılı mistik çevreler, Gazzâlî'nin ve İbn Arabî'nin eserlerini titizlikle incelediklerinde, Batı'da temel teşkil ettiği dile getirilen birçok sözde modern düşünce sisteminin ne kadar sığ ve yetersiz olduğunu farkederek.⁶⁶ Gazzâlî, Orta Çağ'da olduğu gibi, hem Doğu'da, hem Batı'da güncelliğini hâlâ korumaktadır.⁶⁷ Gibran'ın tespitine göre, "Şarkiyatçılar ve Batılı bilim adamları nezdinde, Gazzâlî de, Doğu felsefesinin en önemli temsilcileri İbn Sina ve İbn Rüşd gibi önemli bir yere sahiptir.⁶⁸ Bilhassa sosyal bilimciler Gazzâlî'nin görüş ve yaklaşımlarını, İslam'daki en dikkat çekici, en derin ve en köklü fikirler olarak kabul eder.⁶⁹ Florenz'deki bir kilisenin 15. yüzyıla ait duvar portresinde Gazzâlî'nin de resmi bulunmaktadır. Birçok filozof, din büyüğü ve ruhani gibi Gazzâlî de Orta Çağ kilisesinin temelini oluşturan manevî tapınağın en önemli dayanaklarından biridir.⁷⁰ Öte yandan Skolâstik dönem İspanyası'nın fanatikleri, 1106 ve 1143 yılları arasında, Gazzâlî'nin

⁶¹ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 107; Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 436, 441; Burnett, "Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", s. 418.

⁶² Smith, *al-Ghazâlî*, s. 223.

⁶³ Smith, *al-Ghazâlî*, ss. 223-224.

⁶⁴ Smith, *al-Ghazâlî*, s. 224.

⁶⁵ Richard Gosche, *Ghazzâlîs Leben und Werke*, aus den Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1858, s. 243.

⁶⁶ Idries Shah, *Die Sufis - Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier*, Diederichs Gelbe Reihe, München, 2002, ss. 53-54

⁶⁷ Schimmel, *Mystische Dimension des Islam*, s. 146; Medkür, "al-Gazâlî al-Feylesûf", s. 211.

⁶⁸ Khalil Gibran, *Erde und Seele - Ungewöhnliche Weisheiten*, aus dem Arabischen übertragen von Yussuf und Ursula Assaf, Walter Verlag, Zürich und Düsseldorf, 1997, s. 73; Medkür, "al-Gazâlî al-Feylesûf", s. 211.

⁶⁹ Gibran, *Erde und Seele*, s. 73.

⁷⁰ Gibran, *Erde und Seele*, s. 73; Raif Georges Khoury, *Politik und Religion im Islam und die Probleme der Entwicklung des arabisch-islamischen Welt in der modernen Zeit - Der Beitrag der Reformen*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2007, s. 51.

kitaplarını açıktan yaktırırken,⁷¹ aynı dönemin bazı sufileri de onu “gerçek şeytan, hakikat düşmanı” ilan etmiştir.

Hristiyanlar, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün gerçek niyetini bilmeksizin, her ikisinin de yazdıklarından hareketle -kimi Gazzâlî'nin, kimi de İbn Rüşd'ün Aristocu görüşünü destekleyerek- Hristiyanlık içerisinde farklı iki mistik damarın oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁷² İbn Rüşd' cülük (*Averroismus*) 12. yüzyıl sonlarında başlayıp 16. yüzyılın sonuna kadar süren, yaklaşık 400 yıllık Batı-Hristiyan Skolâstiğine damgasını vurmuştur.

İnsanlık tarihinin en büyük düşünürlerinden biri olan ve Orta Çağın mucize çocuğu olarak da adlandırılan Roger Bacon (1214-1294), tecrübe ederek bilgi edinme metodunun ilk habercisi olmasıyla meşhurdur. Ancak, Gazzâlî, Bacon'dan yüzyıl önce bu metodu tarif etmiş ve uygulamıştır.⁷³ Bu Hristiyan keşişin bu yöntemi İsraki Okulu sufilerinden öğrendiği anlaşılmaktadır. Bilgi toplamakla, eşyanın aslını bizatihi tecrübe ederek öğrenmek arasında büyük bir fark vardır.⁷⁴ Bu sufilere ait öğrenme metodu, Batı'da “induktif öğrenme metodu” olarak bilinmektedir.⁷⁵

Çubukçu'ya göre, Gazzâlî ile Hume arasındaki en önemli ortak nokta, her iki düşünürün de sebep sonuç ilişkisinde hiçbir zorunlu bağ görmemesidir.⁷⁶ Sebep ve sonucun daima birbiri ardına gelmesi, bizde ikisi arasında böyle zorunlu bir bağın olduğu izlenimini uyandırır.⁷⁷ Bu nedensellik kuramının ispatlanması imkânsızdır ama buna inanılması hayatın idamesi ve güveni açısından gereklidir.⁷⁸ Bu fikirler sanki kelimesi kelimesine Gazzâlî'den alınmıştır.⁷⁹

Muhammed İktbal gibi pek çok bilim adamı Kant'la Gazzâlî arasında da bazı benzerlikler olduğunu dile getirmiştir.⁸⁰ Her ikisi de kendi üsluplarıyla “saf aklı” *Kritik der reinen Vernunft*, benzer gerekçelerle eleştirmiştir.⁸¹

⁷¹ Bouman, *Glaubenskrise und Glaubensgewissheit im Christentum und im Islam*, Band II: *Die Theologie al-Ghazalis und Augustinus im Vergleich*, Brunnen Verlag, Giessen / Basel, 1990, s. 5.

⁷² Shah, *Die Sufis*, s. 44.

⁷³ Shah, *Die Sufis*, s. 44; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 164; Medkür, “al-Gazâlî al-Feylesûf”, s. 211.

⁷⁴ Shah, *Die Sufis*, s. 44.

⁷⁵ Shah, *Die Sufis*, s. 44.

⁷⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı), Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, s. 159; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Tahk.: Mahmud Beycû, s. 154; Bkz. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 187; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 180; A. Kamil Cihan, *İbni Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998 s. 129; Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 131; Marmura, “Gazâlî”, s. 156; Campanini, “Al-Ghazzâlî”, s. 263; Muhammed al-Hâşimî, “al-'illiyyetü ve'l-ittifâk fi ra'yi'l-imâm al-Gazâlî”, *Abû Hâmid al-Gazâlî fî'z-zikrâ'l-mi'yya't-tâsi'a li milâduh* içerisinde, s. 291 vd.

⁷⁷ Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 167, 169; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 180; Cihan, *İbni Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, s. 17; Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, s. 284; Marmura, “Gazâlî”, s. 156; Campanini, “Al-Ghazzâlî”, s. 263.

⁷⁸ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 105 vd.

⁷⁹ Bkz. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 167; Şerif, Hume'de olduğu gibi Schleiermacher (öl. 1834) ve Ritsch (öl. 1889) yanında diğer günümüz mantıkcı pozitivistlere de öncülük yaptığı kanaatinde.

⁸⁰ Bkz. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 166.

İkbal, Kant'a şu konuda ise muhalefet eder: "İç tecrübe, ruhi keşf" dış duyularla elde edilen bilgilerin tümünden bağımsız bir bilgi kaynağıdır. O; bir sufinin mistik tecrübe esnasında, Allah'a yaklaşırken, son hakikate ulaşırken, peygamberlerinkine yakın bir yola (yönteme) sahip olduğuna inanır.⁸² Dolayısıyla, onun kafasında tasavvur ettiği din, tüm bilimsel teori ve spekülasyonlardan bağımsız bir dindir.⁸³ İkbal'in buradaki Kant eleştirisi Gazzâlî'nin yaklaşımıyla paralellik arz eder.

2- Gazzâlî'nin Batıdaki Bazı Fikirdeş ve Takipçileri

2.1. Thomas von Aquin (1225-1274)

Gazzâlî'den etkilenmiş en önemli Hıristiyan düşünür belki de Thomas von Aquin'dir.⁸⁴ Thomas, Arap düşünürlere çok şey borçlu olduğunu açıkça ifade eder. Belki de, onun Neapal Üniversitesi'nde aldığı en önemli derslerden birini Arap literatürü ve kültürü oluşturur.

Thomas da Gazzâlî gibi Tanrı'nın görünmezliğini, güpegündüz güneş aydınlığına rağmen görmeyen yarasa misaliyle açıklar. Normal şartlarda görme sebebi olan ışık, bu durumda görmeye engel teşkil eder. Yine, mutluluğun maddî zenginlikle değil, manevî durumla alakalı olduğunu neredeyse Gazzâlî'nin ifadelerini kullanarak izah eder.

Yine Thomas'ın, Gazzâlî'nin *İhyâ'* ve *Hikme fi mahlûkâtillah'*ından oldukça etkilendiği, onun "sevginin tek kaynağının Allah olduğu" ifadesinden anlaşılmaktadır. Thomas, Allah'ı tanımak için akıldan daha mükemmel bir yol vardır, derken yine Gazzâlî'yi örnek alır.⁸⁵ Gazzâlî, buna Kur'an tabiriyle *ilm-i ledünnî* der.⁸⁶ Bu durumu Thomas da, Gazzâlî gibi kalpte Allah'ın yaktığı bir ışık ve aydınlanma olarak açıklar.⁸⁷

O, manevî lezzet mutluluğunun, duyularla elde edilen maddî zevklerden daha güçlü olduğunu da söyler. Ona göre Allah sevgisi, bütün aşklardan daha üstündür. Allah'ı müşahede edecek olanlar ancak Allah'ı hakkıyla seven ve

⁸¹ al-Habbâbî, "Gazâlî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", s. 234; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 168, 171, 173, 203; Cihan, *İbni Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, s. 29, 166; Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 15.

⁸² Wolfgang Koehler (Hrsg.), *Muhammad Iqbal und die drei Reiche des Geistes*, Band 3 der Schriftenreihe des Deutsch-Pakistanischen Forum e.V., Hamburg, 1977, ss. 78-84; Gazâlî, *Lichter*, s. XVIII; Campanini, "Al-Ghazzâlî", s. 264 vd.

⁸³ Koehler, *Muhammad Iqbal und die drei Reiche des Geistes*, s. 84.

⁸⁴ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 107; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 164; Medkâr, "al-Gazâlî al-Feylesüf", s. 211.

⁸⁵ Smith, *al-Ghazâlî*, s. 220; el-E'sam, *el-Feylesüfî'l-Gazzâlî*, s. 70; Emin, *Zuhru'l- İslam*, s. 129.

⁸⁶ Kehf 18/65.

⁸⁷ Smith, *al-Ghazâlî*, s. 221.

bilenlerdir. Dolayısıyla, cennetteki mutluluk, insanın Allah sevgisiyle doğru orantılıdır. Allah'ı çok sevenler, cennette daha mutlu olacaktır.

Thomas'a göre Allah sevgisi Allah'ı bilmekle doğru orantılıdır. Dolayısıyla, kişi Allah'ı sevdiği oranda tanır ve bilir. Allah'ı seyretmek ise, zevk ve mutlulukların en yücesidir. Bütün bu fikir ve ifadeleri, aynı şekilde, *İhyâ'* başta olmak üzere, Gazzâlî'nin tasavvufla ilgili diğer eserlerinde de görmek mümkündür.⁸⁸

2.2. Montaigne (1533-1592)

Çubukçu, Montaigne'nin Gazzâlî'den haberdar olma ihtimalinin yüksek olduğunu ifade etmektedir. Bunu da, Montaigne'nin *Denemeler'*inde İslam kültürüne ait bilgiler olmasına, dolayısıyla onun İslam kültürünü tanımasını, Gazzâlî'yi de tanıma ihtimaline dayandırmaktadır. Yine onun Gazzâlî'yi tanımasını, Endülüslü Müslüman filozoflar ve Arapça'dan yapılan tercümelere bağlamaktadır.⁸⁹

Çubukçu, Montaigne'nin Gazzâlî'ye benzer yönleri ve fikirleriyle alakalı da şu tespitlerde bulunmaktadır:⁹⁰ Montaigne, *Denemeler'*inde insanın özünü ele almış ve başlıca konu olarak da insanı tanımaya ele almıştır. İnsanı makrokozmetik âlemin mikrokozmozmu olarak gören Gazzâlî gibi o da "insanda, tabiatta olan hallerin hepsi vardır." diyerek, insanı tanımakla tabiatın daha da iyi anlaşılacağı tezini savunmuştur. Bunu yaparken de doğruyu bulmak için şüphe etmek gerekir, düsturundan hareket etmektedir.

İkisi arasındaki diğer bir ortak nokta, her ikisinin de insanların baba ya da atalarından tevarüs ettikleri inanç ve düşünceleri körü körüne taklit etmelerinden duydukları rahatsızlıktır.

Yine duyularla, hatta akılla elde edilen bilgilerin doğruluğundan şüphe etmeleri, diğer bir ortak noktalarıdır.

Başka diğer önemli bir benzerlik noktaları, rüyanın uyanıklığa nisbetle aldatıcı olabilme ihtimalinin uyanıklık hali için de geçerli olduğunu iddia etmeleridir.

"İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar."⁹¹ hadisinden hareket eden Gazzâlî'ye karşılık Montaigne benzer bir ifadeyle "Ölüm, başka bir hayatın kaynağıdır" der.⁹²

⁸⁸ Smith, *al-Ghazâlî*, s. 222-223; *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn* (Çev.: Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975, s. 538.

⁸⁹ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphencilik*, s. 101.

⁹⁰ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphencilik*, s. 100 vd.

⁹¹ Gazali, *Das Elixier*, s. 14; Aclûni, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafa ve müzilü'l-ilbas amma iştehere mine'l-ehâdis ala elsineti'n-nas*, Tahk.: A. Hindavi, el-mektebetü'l-asriyye 2000, II, s. 378. Hn.: 2795: Peygambere nisbet edilen bu sözün aslında Hz. Ali'ye ait olduğunu Aclûni tesbit etmiştir; Bak. Mehmet Ayman, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 101.

⁹² Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphencilik*, s. 99 vd.

2.3. Descartes (1596-1650)

Augustinus,⁹³ beşeri varlık sebebini de, kendisinden ve Tanrı'dan şüphe etmesini de sadece Allah'a bağlarken, Descartes bunu subjektif (indî) Tanrı tasavvuruyla alakalı görür⁹⁴ (*idea Dei*). Eflatun ve Augustinus, farklı tarih ve kültürlerin hâkim olduğu ayrı dünyaların insanlarıdır. 800 yıllık zaman farkı yanında, beslenen manevî kaynaklar da farklıdır. Descartes'ı, Eflatun ve Augustinus'tan ayıran zaman dilimi daha büyüktür. Her şeyden önce tamamen yeni yakîniyyat (kesin bilgiler) arayan⁹⁵ Descartes'ın Augustinus'u okuyup okumadığı belli değildir. Ama Gazzâlî'yi bildiği ve okuduğu yönünde ciddi ipuçlarından bahsetmek mümkündür.⁹⁶ “Kesin bilgi ve tüm bilgilerin hakikati yalnızca gerçek Tanrı'yı bilmeye bağlıdır”,⁹⁷ ifadesi, Descartes'ı derin düşüncelere daldırmıştır. Descartes'a göre, “Tanrı'nın varlığından şüphe ettiğinizde bile Tanrı'yla ilgili bir Tanrı tasavvuru ve fikrine sahipsiniz demektir. Sebebin, senin dışında bir şey olması gerekir. Ama bu Tanrı fikri bile senden kaynaklanmış olamaz. Bunun tabii neticesi şudur: Senin düşünen bir varlık olarak, sonsuz olan bir varlık tasavvurunun ne ilk nedeni, ne de onu meydana getiren herhangi bir amil olamayacağın gayet açıktır.”⁹⁸ O, insanın varlığından emin olmasını ise sadece Allah'ın varlığına bağlar.⁹⁹ Düşünen bir varlığın olması, Tanrı'nın varlığını zorunlu kılar. Bu, kaçınılmaz bir zarurettir.¹⁰⁰

Yine Descartes bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder: “Sen, deruni bir tefekkürle kendinin fani ve sonlu bir varlık olduğunu kesin bir şekilde kavrarsın, bu yüzden de kendi kendini var etmiş olamazsın. Bunu anlayınca da otomatik olarak sonsuz ve baki olan hakkında bir fikir sahibi olduğun ortaya çıkar. Ama sen bu acziyetinle, tefekkür yoluyla Tanrı'yı kuşatamazsın.”¹⁰¹ Gazzâlî ise, aynı konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “Bir kimse gözünü kapatsa, kendi bedenini

⁹³ Gibran'ın ifadesiyle Gazzâlî ile Augustinus arasında manevi bir yakınlık, ruhi bir akrabalık vardır. (Gibran, s. 72.); Bu konuda yapılmış en önemli çalışma: Frick, Heinrich, *al-Ghazâlî's Selbstbiographie – Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1919.

⁹⁴ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 102.

⁹⁵ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 102; al-Habbâbi, “Gazâlî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?”, s. 219; Cihan, *İbni Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, s. 25.

⁹⁶ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 446; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 160; Ayman, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, s. 116; Cihan, *İbni Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, s. 166.

⁹⁷ Cihan, *İbni Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, s. 26.

⁹⁸ René Descartes, *Selected Writings from Discourse on Method/Meditations on the First Philosophy/The Principles of Philosophy*, The Collector's Library of Essential Thinkers, London, 2004, s. 55; Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 102-103.

⁹⁹ Descartes, *Discourse on Method*, Bölüm: 4, Selected Writings içinde, s. 55: “Varlığım kendimden olsaydı, o zaman kendimden şüphelenmez, hiç bir arzum da olmazdı, hiç bir eksikliğim de ve kendime her türlü kemali bahşederdim. O zaman ben Tanrı olurum”, der Descartes; Bak. Wolfgang G. Esser, *Philosophische Gottsuche – Von der Antike bis heute*, Kösel-Verlag GmbH & Co., München, 2002, s. 181; Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 103; Cihan, *İbni Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, s. 26.

¹⁰⁰ Descartes, *Meditation Three: Of God, that He Exists*, Selected Writings içinde, s. 138; Esser, *Philosophische Gottsuche*, s. 181-182; Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 102; Cihan, *İbni Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, s. 26.

¹⁰¹ Esser, *Philosophische Gottsuche*, s. 179-182; Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 102, 104.

unutsa ve âlemde gördüğü her şeyi gözünden silse, kendi varlığını zorunlu olarak tanır ve kendinden haberdar olur." Çubukçu'ya göre Gazzâlî'nin bu ifadeleri "Düşünüyorum, o halde varım." önermesinin başka bir versiyonudur.¹⁰²

Descartes gibi Gazzâlî de daha önce gerçek hakikat diye tanıdığı şeyler hakkında şüpheye düşmüştür.¹⁰³ Elde edilen bilgileri ve bu bilgilerin mesnetlerini köklü bir imtihandan geçirme eğilimi her iki müfekkiri de ortak noktasıdır.¹⁰⁴ Bu, Gazzâlî'de çok genç yaşta kendini gösteren bir özelliktir.¹⁰⁵ Her iki düşünürün de takip ettiği yol birbirine benzer. Her ikisi de öncelikli olarak duyu organlarıyla elde ettikleri bilgiler hususunda şüpheye düştü.¹⁰⁶ Gazzâlî'nin rüyaya yaptığı vurgunun aynısı Descartes'ta da mevcuttur.¹⁰⁷ Rüyalardan hareket ederek, "uyanıklık halinin de bir hayal olma ihtimali", her iki filozofun da ortak yaklaşımıdır.¹⁰⁸ Öyle ki, duyularla ilgili tecrübe, aklın mutlak doğruluk tezine de itirazı beraberinde getirir.

İkisi arasındaki asıl fark, Gazzâlî'nin Descartes'a nisbetle işi biraz daha ileriye götürmüş olmasıdır.¹⁰⁹ Gazzâlî akıl yoluyla elde edilen ve bizi yanlışla düşmekten alıkoyan bilginin kesinliğinden şüpheye düştü. Descartes ise, işi bu kadar ileriye götürmedi.¹¹⁰ Descartes'ın sonuç olarak vardığı meşhur kanaat: "Ben benim, ben varım, bu kesindir. Bu ne kadar uzun süreli geçerlidir? Ben düşündüğüm sürece geçerlidir. (*cogito ergo sum*)"¹¹¹ Burada şöyle bir soru akla gelebilir: "Her iki düşünür de ortak verilerden hareket ettikleri halde, Gazzâlî neden aynı sonuca varmamıştır.

¹⁰² Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, s. 104.

¹⁰³ Gazali, *Der Erreter aus dem Irrtum al-Munqid min ad-dalâl*, aus dem Arabischen Übersetzt und Herausgegeben von 'Abd-ElSamad 'Abd-Elhamid Elschazli, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1988, s. 31. *Munkiz*'de Gazzâlî, gençliğinde, nasıl doğru bildiğini zannettiklerinin daha sonra yanlış olduğunu anladığını anlattığı gibi Descartes de aynı itirafta bulunur; Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, s. 102; Marmura, "Gazâlî", s. 152; Medkûr, "al-Gazâlî al-Feylesûf", s. 215.

¹⁰⁴ Gazzâlî, "Dalâletten Kurtuluş", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, s. 342; Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, s. 103; al-Habbâbî, "Gazalî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", s. 221; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 161; Taylan, *Gazzalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 269; Marmura, "Gazâlî", s. 152; Campanini, "Al-Ghazzâlî", s. 263; Medkûr, "al-Gazâlî al-Feylesûf", s. 215.

¹⁰⁵ Gazali, *Der Erreter*, s. 5, 31; Oberman, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus al-Ghazâlîs*, s. 25; Watt, *Faith and Practice of al-Ghazali*, George Allen & Unwin Ltd., (Printed from 1953 Edition), England, December 1963, s. 21; Marmura, "Gazâlî", s. 152 vd; Gazzâlî, "Dalâletten Kurtuluş", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, s. 342.

¹⁰⁶ Gazzâlî, "Dalâletten Kurtuluş", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, s. 343 vd.; el-E'sam, *el-Feylesûfî'l-Gazzâlî*, s. 76; Medkûr, "al-Gazâlî al-Feylesûf", s. 215.

¹⁰⁷ Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, s. 103; al-Habbâbî, "Gazalî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", s. 222.

¹⁰⁸ İleride bahsedileceği gibi Montaigne de rüya ile aynı varsayımlardan hareket etmiştir. Dolayısıyla da sanki bu rüya delili, pek çok şüpheci filozofun ortak delilidir. Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, ss. 100-103; al-Habbâbî, "Gazalî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", s. 221.

¹⁰⁹ al-Habbâbî, "Gazalî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", s. 220 vd.

¹¹⁰ Çubukçu bu noktada al-Habbâbî'nin aksine şöyle bir değerlendirmede bulunur: "Sonuç olarak ikisi de şüphelerini en uzak sınırlara kadar yayıp her şeyden şüphe etmişlerdir. Ancak Descartes'ın şüpheden kurtulma delilleri daha açık ve sistemlidir." Bak. Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, s. 103.

¹¹¹ Descartes, *Discourse on Method, Bölüm: 4, Selected Writings* içinde, s. 54; Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, s. 102; Şahlan, "al-Gazâlî fi Manzûme'l-Fikrî'l-Yahûdî", s. 220; Cihan, *İbni Sina ve Gazalî'de Bilgi Problemi*, s. 26.

Kant, Descartes'in bu yargısına şerh düşerek cevap vermiştir: "Saf aklın eleştirisi" (*Kritik der reinen Vernunft*) adlı kitabında Descartes'in vardığı yargının zorunluluğu noktasında şüphe izhar etmiştir. O, Descartes'in cümlesi *cogito ergo sum*'un geçerliliğinin sürekli olamayacağını farkındaydı. Zira, fenomenler dünyasında, aşkın olan benin objektifliği sorgulanmalıydı. Kant, Descartes'in yaptığı gibi, sadece düşünme yoluyla kendi dışımızdaki bir varlık hakkında çıkarsamada bulunmayı doğru görmüyordu.¹¹² Descartes'in görüşü Kant için ruhun varlığının ispatlanamaz olduğu görüşünü delillendirmek adına kullandığı bir fikir jimnastiğinden ibarettir. Bu, çok yanıltıcı bir girişimdir. C. F. Weizsäcker haklı olarak şu soruyu sorar: "Descartes, gerçekten yeterince şüpheyeye düştü mü?" Ve bu soruya, "görünen o ki hayır" diye cevap verir. "Descartes düşüncenin bir 'cevher' olduğunu nerden biliyor?", diye sorgulamaya devam eder.¹¹³ Görünen o ki, Gazzâlî, Descartes'tan daha derin (köklü) şüphelenmiştir. Bu sebeple kendi varlığını düşünce vasıtasıyla onaylamamıştır.¹¹⁴

Düşünmek, şüphelenmek ve mutlak olanı aramak, Descartes'a göre daha yüce bir varlığın yardımını ummak için yeterli bir sebeptir. Şüphelenen, aynı zamanda arayan demektir. İnsan şüphelendiği şeyde hakikati, yani gerçeği arıyor demektir. Binaenaleyh, kişi hem şüphelenen hem de çözümü kendinde olan olamaz.¹¹⁵ Bu sebeple Gazzâlî, hidayeti (kurtuluşu) kendi dışındaki daha büyük bir makamdan, yani Allah'tan umuyordu.¹¹⁶ Gazzâlî'nin düştüğü şüphe krizi, Descartes'tan daha güçlü ve derinlerdeydi.¹¹⁷ Gazzâlî'ye göre düşünmek, varlığı için yeterli bir delil değildi. Dolayısıyla Gazzâlî asırlar sonrası Descartes ile ifade bulan "düşünüyorum, öyleyse varım" kanaatini, büyük bir ihtimalle çok daha önceden tespit ettiği halde bu kanaatle yetinmeyip daha ötesini araması, Gazzâlî'nin şüphesinin daha köklü ve derin olmasının bir nedeni olarak düşünülebilir.¹¹⁸ Bu çerçevede Gazzâlî gözlerini bir hakikat araştırmacısı olarak daha ötelere çevirmiştir.

2.4. Pascal (1623-1662)

Gazzâlî'nin tesirinde kaldığı düşünülen diğer Batılı Hıristiyan bir düşünür de Pascal'dır.¹¹⁹ Pascal *Pensée*'sini kaleme aldığı sıralarda İslam mistiğini Raymon

¹¹² Umaruddin, s. 239. Gazali, *Der Erreter*, s. 33.

¹¹³ Gazali, *Der Erreter*, s. 33; Karim Azkoul, *Glaube und Vernunft im Mohammedanismus, dargestellt nach dem größten Denker des Islam al-Ghazali*, Hansdruckerei, München, 1938, s. 39.

¹¹⁴ al-Habbâbi, "Gazalî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", s. 220 vd.

¹¹⁵ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 102.

¹¹⁶ Campanini, "Al-Ghazzâlî", s. 270.

¹¹⁷ al-Habbâbi, "Gazalî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", s. 220-221.

¹¹⁸ Gazali, *Der Erreter*, s. 31-34; Gazali, *Mizanü'l-Amel*, tahkik: Mahmud Biycü, Dâru't-Takvâ, Dimeşk, 2008, s. 165; Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, s. 238; Bedevî, "al-Gazâlî ve masâdiruhü'l-yunâniyye", *Abû Hâmid al-Gazâlî fi'z-zikrâ'l-mi'iyya't-tâsi'a li milâduh* içerisinde, s. 221 vd.

¹¹⁹ Çubukçu Gazzâlî'nin şüphecilği yönüyle Augustinus, Montaigne, Pascal, Descartes ve Hume ile karşılaştırıldığından bahsederken, Heinrich Frick'in Augustinus'la, Hilmi Ziya Ülken'in (*İslam Felsefesi*

Martin'nin *Pugro Fidei*'sinin Fransızca tercümesinden öğreniyordu. Martin Latince kaleme aldığı eserinde açıkça Arap yazarlardan, kitaplarında isimlerini vererek alıntılar yapıyordu.¹²⁰

Descartes rasyonel metotlarla kesin (yakîni) bilgiye ulaşmak istiyordu.¹²¹ Pascal ise kesin bilgiye sadece akli yöntemlerle ulaşılabilceği fikrine katılmıyordu.¹²² O, kalbin de kendine has bir mantığının olduğunu ve Tanrı'yı hissedecek (algılayacak) olanın akıl değil, kalp olduğunu söylüyordu. Ona göre hakikat, sadece akılla değil, kalp yoluyla da bulunabilirdi.¹²³ Bütün bu yaklaşımlar, Gazzâlî düşünce dünyasına yabancı olmayan nitelikte olup hatta Gazzâlî'yi anlatıyor gibidir.¹²⁴

Pascal hayatının sonbaharını "insanı tanımaya", insanı araştırmaya adanmıştı. İnsanların "insana ait olan" hakkında kendilerini sorgulamadan ve tanımadan hayatlarını sürdürüyor olmaları Pascal'a "olağanüstü bir körlük" olarak görünüyordu.¹²⁵

Çevremizde olan biten her şey, insanları öz benliklerinden uzaklaştırıp, manevî ihtiyaçları görmemezlikten gelmeye sevk ediyor. Bütün bu engellere rağmen insanoğlu yalnızlık ve derbederliğini fark edecek, gönlünün hakikati aradığını anlayacak donanımdadır. Dolayısıyla, insanın düşünmekten kaçması, çekinmesi Pascal'a göre anlaşılabilir bir durumdur. Zira, düşünmek, "kendini sonsuzlukta kaybetme" tehlikesini içinde barındırır. Evet, böyle olmakla birlikte Pascal'a göre tespit şudur: "İnsanın saygınlık ve şerefının tümü düşünemesindedir. Evren beni mekânla kuşatırken, ben düşünme yoluyla onu kavrarım".¹²⁶

İnsan hep tezatlarla iç içedir. "O, büyük olmak ister ama kendini küçük görür, mutlu olmak ister, kendini acılar içinde bulur, mükemmel olmak ister ama kendisinin ne kadar aciz ve eksik olduğunu fark eder." Pascal'a göre de akıl ve mantık bu noktada kendi sınırlarına dayanır ve hakikati başka bir yolla, yani kalp yoluyla da bulabileceğini fark eder. Bu, aklın tamamen köşeye itilip âtıl bırakılması

Tarihî, s. 377-387.) ise Pascal'la çok güzel bir karşılaştırma yaptıklarından dem vurarak kendisi bu ikisinin dışındakilerle bir mukayese yapmayı tercih eder. Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 100.

¹²⁰ Smith, *al-Ghazâlî*, s. 225.

¹²¹ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 101; Descartes, s. 10.

¹²² Esser, *Philosophische Gottsuche*, s. 185; Ayman, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, s. 116.

¹²³ Blaise Pascal, (Hrsg. Wasmuth, Ewald), *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensees)*, Verlag Lambert Schneider GmbH, 10. Auflage, Gerlingen, 2001, s. 141; Esser, *Philosophische Gottsuche*, s. 185, 189; al-Habbâbi, "Gazalî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", s. 227.

¹²⁴ Gazalî, *Das Elixier*, s. 37 vd.; al-Habbâbi, "Gazalî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", s. 227; Cihan, *İbni Sina ve Gazalî'de Bilgi Problemi*, s. 165; Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 62 vd., 175; el-E'sam, *el-Feylesüfü'l-Gazzâlî*, s. 70, 110; Medkûr, "al-Gazâlî al-Feylesüf", s. 215.

¹²⁵ Pascal şöyle diyordu: "İnsanın tüm mutsuzluğu bir odada yalnız başına sessiz kalamamasındandır. Tam bir sessizlik halinde arzusuz, günlük meşguliyetlerden uzak, vazifesiz ve kendi dikkatini dağıtacak her şeyin dışında olmak kadar katlanılması daha zor bir durum insan için düşünülemez. İşte o zaman insan hiçliğini, kaybolmuşluğunu, bağımlılığını ve boşlukta oluşunu hisseder." Pascal, s. 77-81; Bak. Esser, *Philosophische Gottsuche*, s. 187.

¹²⁶ Esser, *Philosophische Gottsuche*, s. 188.

anlamına gelmez. Kalple tanımak demek, asla mantıksızlık, ya da tamamen akıl dışılık demek değildir.¹²⁷

Descartes'in yalnızca gerçek Tanrı bilgisine bağlı olan, tüm bilgilerin hakikatine ve kesin bilgiye götüren felsefi yolu, Pascal için yeterli bir yaklaşım değildir.¹²⁸ Pascal, kesin ve net olanı seviyor, Saint-Cyan keşişinin yazılarında derdine deva arıyordu. Bu keşişin yazdıkları arasında Pascal'ı en çok ikna ve tatmin eden cümle şudur: "Hıristiyan dini bizden yalnızca Tanrı'ya hizmet etmeyi ve ondan başka hiçbir şeyi sevmemeyi istiyor." Burada Pascal "bilim adamları ve felsefecilerin" kesin olmayan değil, tam aksine, Hıristiyan dininin kendinden bizatihi vahiy yoluyla haber veren Tanrı'sıyla karşılaşmıştır.¹²⁹ "Tanrı'yı hisseden kalptir, akıl değil. İnanç da işte budur. Tanrı, ancak kalbin algılayabileceğidir, aklın değil." İnsan kalbiyle böyle bir şura erince, artık kendini Allah'tan alıkoacak, onu tefekkürden menedebilecek herhangi bir iş ya da meşguliyet aramasına ihtiyaç kalmaz.¹³⁰

Pascal'a göre imana götüren üç yol vardır: Akıl, alışkanlıklar ve ilham (*Intuition*).¹³¹ Pascal'ın ilhama verdiği değer Gazzâlî'nin keşfe yüklediği değerle aynıdır. Gazzâlî'ye göre de keşf akıldan üstündür.¹³² Pascal da Gazzâlî gibi ilham yoluyla elde edilen bilgiyi yakînî bir bilgi olarak kabul eder.¹³³ Pascal'ın Allah'ın varlığını inkâr eden bir mülhidle yaptığı münazara, Gazzâlî'nin de kullandığı tartışma argümanlarının birebir kopyası gibidir. Gazzâlî ve Pascal'ın ileri sürdüğü argüman özetle şöyledir: "Bir kimse Allah'ın varlığına inansa, ama aslında Tanrı diye de bir şey olmasa, insan bu inancıyla hiçbir şey kaybetmiş olmaz. Ama inanmayan insan, Allah'ın gerçekten var olduğu ortaya çıktığında her şeyi kaybetmiş olur".¹³⁴

Pascal, sevginin önemine de vurgu yapar ve hakikate ancak sevgi yoluyla ulaşılabileceğine işaret eder. Gazzâlî de *İhyâ'* ve *Kimyâ-i saâdet*'te sevgiden bahsederken Allah dostlarının ve sufilerin yolunun sevgi yolu olduğunu ve

¹²⁷ al-Habbâbî, "Gazalî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", s. 228; Cihan, *İbni Sina ve Gazalî'de Bilgi Problemi*, s. 132; Taylan, s. 283; Campanini, "Al-Ghazzâlî", s. 259, 266.

¹²⁸ "Descartes soyut ilimleri araştırmaktan vazgeçmişti. Felsefede sonsuzlukta kaybolmuş olan Allah'ı bulmak için tekrar "soyut" olan ve insanda bir "idee" olarak var olan Tanrı "tasavvurunu", insan kendiyile alakalı hiçbir zaman kesinlik elde edemeyecek olsa da, bulmaya çalışıyordu", diyor Pascal. Esser, *Philosophische Gottsuche*, s. 189; Pascal, s. 53; al-Habbâbî, "Gazalî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", s. 227.

¹²⁹ Esser, *Philosophische Gottsuche*, s. 190; al-Habbâbî, "Gazalî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", s. 226.

¹³⁰ Esser, *Philosophische Gottsuche*, s. 185-192; Pascal, s. 53, 77, 87-88, 141, 168.

¹³¹ Pascal, s. 132; Smith, *al-Ghazâlî*, s. 225.

¹³² el-E'sam, *el-Feylesüfü'l-Gazzâlî*, s. 112 vd., 137.

¹³³ Smith, *al-Ghazâlî*, s. 225; Campanini, "Al-Ghazzâlî", s. 259.

¹³⁴ Smith, *al-Ghazâlî*, s. 225; Pascal, s. 122-126; Umaruddîn, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, s. 98; Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, s. 97; al-Habbâbî, "Gazalî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?", s. 228 vd.

hakikatin de ancak sevgiyle elde edilebileceğini söyler.¹³⁵ Gerçek mutluluğun ancak ölümlle başlayacağı, nefsin arzu ve isteklerinin farkında olup da bunlara karşı mücadele etmeyenlerin kör olduğu her ikisinin de ortak kanaatidir.¹³⁶

3- Gazzâlî'yi Çağa Taşıma ve Güncel Değerini Yeniden Hatırlama

Şimdiye kadar tartışılanlardan da anlaşılacağı gibi, Gazzâlî birçok yönüyle hem Doğu hem de Batıyı etkilemiş nadir mütefekkirlerden biridir. Ölümünün üzerinden geçen dokuz asra rağmen hâlâ güncelliğini korumaktadır. Eserleri kadar renkli kişiliği ve yaşadığı dönem de birçok araştırmaya konu olmuştur.¹³⁷

“Gazzâlî kimdir?” sorusu, henüz tam olarak cevabını bulmuş da değildir. Kimine göre İslam düşüncesini donduran, durduran adam,¹³⁸ kimine göre de sadece yaşadığı asrın müceddidi olmakla kalmayıp bugün de lazım olan araştırmacı ruhun müşahhas timsalidir.¹³⁹ Pek çok Batılı bilim ve fikir adamıyla Gazzâlî hakkında mukayeseli araştırmalar yapılmış ve hâlâ da yapılmaktadır.¹⁴⁰ Spinoza'nın ahlâk felsefesi,¹⁴¹ Erich Fromm'un din anlayışı ve sevgi felsefesi,¹⁴² Montaigne¹⁴³ ve Hume'nin,¹⁴⁴ özellikle şüphecilikleri ele alınarak, onunla farklı açılardan karşılaştırılması buna örnek teşkil eder.

İzafiyet Kuramı ve Kuantum teorisinin fen bilimleri ve fiziğin temel aldığı bilimsel paradigmayı altüst etmesiyle birlikte şimdiye kadar doğru kabul edilen bilimsel varsayımların geçersizliği ortaya çıkmıştır. Araştırma yapılacak bu yeni alan, sağlıklı insan aklının kavrayabileceği alanın dışında, anlatılabilir olanın ötesinde bir alandır. İşte bu noktada, mistisizmin bildiği bir sorun, tabii bilimler alanında da ortaya çıkmıştır. Bu yeni kuramlar genel geçer kabul edilen o kuralları tekrar tartışılır hale getirmiştir. Bu aynı zamanda şimdiye kadar bilginin (irfanın) temeli kabul

¹³⁵ Gazali, *İhyâ*, IV, s. 538 vd.; Gazali, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 736; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 219 vd.; Smith, *al-Ghazâlî*, s. 226; Pascal, s. 239; Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 173; Umaruddin, M. “Al-Ghazzali's Conception of Love with Special Reference to The Love of God”, *Abû Hâmid al-Gazâlî Fî ad-dîkrâ al-mî'yya at-tâsî'a li milâduh al-Mağlis al-a'lâ li riâyat al-funûn wa al-âdâb wa al-'ulûm al-iğtimâ'îyya* içerisinde, Mîhrîğan al-Gazâlî fî Dimasq, 1961. s. 241 vd.; Campanini, “Al-Ghazzâlî”, s. 265; el-E'sam, *el-Feylesûfî'l-Gazzâlî*, s. 113.

¹³⁶ Gazali, *Das Elixier*, s. 36, 45 vd.; Pascal, s. 211; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 209; Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 152; el-E'sam, *el-Feylesûfî'l-Gazzâlî*, s. 114.

¹³⁷ Orhan, s. 237.

¹³⁸ Süleyman Uludağ, *Bir Düşünür Olarak Gazâlî*, s. 253; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 206; Ayman, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, s. 116; Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 168.

¹³⁹ Ayman, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, s. 116; Campanini, “Al-Ghazzâlî”, s. 271.

¹⁴⁰ al-Habbâbi, “Gazâlî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?”, s. 239.

¹⁴¹ Güneş, Merdan, *al-Gazali und Sufismus*, Harrosowitz Verlag, Wiesbaden 2011, s. 230; Umaruddin, “Al-Ghazzâlî's Conception of Love with Special Reference to The Love of God”, s. 250.

¹⁴² Güneş, *al-Gazali und Sufismus*, s. 232.

¹⁴³ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 100; Ayman, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, s. 116.

¹⁴⁴ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 105; Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 167; Ayman, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, s. 116.

edilen subje-obje-ilişkisini de (*unio-mystika; fenâ fillah*) ilgilendiren bir durumdur.¹⁴⁵ Doğru olan, varlık alanını sadece gözün görebildiği ve aklın kavrayabildiğiyle sınırlandırmamaktır. Zira böyle bir sınırlandırma, insanın fitraten sahip olduğu diğer imkanları kullanamaması, dolayısıyla da ruhunu huzura kavuşturacak, madde ile mana arasındaki dengeyi kuracak fırsattan mahrum edilmesi demektir. Günümüz insanının belki de yaşadığı en büyük çıkmaz, varlığı bütüncül bir bakış açısıyla kuşatmaktan uzak oluşudur. Bu bakış açısı, profan ve kutsal arasındaki ikilemi kaldıracak, insanı varoluş sancılarından kurtarıp huzura kavuşturacak bir formüldür. Yani, dünyayı îmar ederken âhireti, âhireti kazanırken ise dünyayı ihmal etmemek. Eşyaya hükmedilecek bir varlık olarak bakmaksızın ondan istifade etmek ve bu esnada gelecek nesillerin, tabiatı paylaştığımız diğer varlıkların hukukuna da riayet edecek bir hassasiyetle onu korumak ve kollamak. Nasr da zaten, tabiat, insanların sömüreceği bir nesne değil, Allah'ın aynasıdır, derken İslam'ın tabiata bakışını dillendirir.¹⁴⁶

Gelişmiş pek çok teolojik akım, insan ve insanlık tarihiyle meşgul olmuştur. Bunu yaparken de, genellikle bireyin kurtuluşunu, her şeyin kurtuluşu sorunundan bağımsız olarak ele almışlardır. Onlara göre, tabiatın insana, Allah adına öğreteceği hiçbir şey yoktur. Bu yüzden, tabiat, ne ilahiyatın ne de maneviyatın ilgi sahasına girer, diye düşündüler.¹⁴⁷ Eğer insanın tabiatla karşılaşması büyük bir felakete dönüşün istenmiyorsa, manevî öğreti yeniden canlandırılmalıdır. Akıl ve manevî değerlere dayanan yeni bir tabiat tasarısı, doğa bilimlerinin dinden bağımsız olarak yüceltikleri uygulama sahalarını nötürleştirebilir ve bu bilim dalına yeni, evrensel bir perspektif kazandırabilir.¹⁴⁸ Bu bağlamda Gazzâlî'nin insan ve evren konsepti yeni bir çözüm imkânı sunabilir.¹⁴⁹ Çünkü o, tüm çözüm önerilerinde insan merkezli düşünmüş ve bu perspektifle problemleri ele almıştır.¹⁵⁰

Gazzâlî'ye göre insan iki farklı unsurdan meydana gelir: Birincisi, kabuk vazifesi gören bedendir ki, bunun gören organı gözdür.¹⁵¹ İkincisi ise, manevî, iç âlemlerle alakalı olandır ve kalp gözüyle görür. Bu manevî bilinç bazen kalp, bazen akıl, bazen ruh adını alır.¹⁵² İç dönmük manevî bilinç insanın gerçek varlığıdır, diğer

¹⁴⁵ Hans Dieter Zimmermann (Hrsg.), *Geheimnisse der Schöpfung – Über die Mystik und Rationalität*, Insel Verlag, 1. Auflage, Frankfurt am Main und Leipzig, 1999, s. 17.

¹⁴⁶ Güneş, *al-Gazali und Sufismus*, s. 219.

¹⁴⁷ Güneş, *al-Gazali und Sufismus*, s. 219.

¹⁴⁸ Nasr, Seyyed Hossein, *Man and Nature – The Spiritual Crisis of Modern Man*, ABC International Group, Inc, Distributed by KAZI Publications, Chicago, 1997, s. 31, 105.

¹⁴⁹ Medkûr, "al-Gazâlî al-Feylesûf", s. 211; Jabre, Ferid, "Ma'a'l-Gazâlî fi samimi tefkîrihi", *Abû Hâmîd al-Gazâlî fi'z-zikrâ' l-mi'yya't-tâsi'a li mlâduh* içerisinde, s. 382.

¹⁵⁰ Jabre, "Ma'a'l-Gazâlî fi samimi tefkîrihi", s. 382.

¹⁵¹ Gazali, *Das Elixir der Glückseligkeit*, s. 37.

¹⁵² Gazali, *Das Elixir der Glückseligkeit*, s. 37; Oberman, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus al-Ghazâlîs*, s. 34-35; Mohammad Umaruddîn, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, Publisher Malik Faiz Bukhsh,

organların tümü birer ordu ve hizmetçi hükmündedir.¹⁵³ Öyleyse, insanı insan yapan, gerçek kemale erdiren ve onu biricik kılan manevî bilinçtir.¹⁵⁴

Kemale ermiş yüce ruhlar, işe genellikle hiçbir rasyonel dünya görüşünün önünde duramayacağı, her şeyi tek tek elementlerine ayıran bir eleştiriyle başlar. İnsanın arzu edilen denge ve huzura kavuşabilmesi, dini inancın akıl ötesi, manevî bir tecrübeyle elde edilmesine ve bu inancın herhangi rasyonel bir eleştiriyle sarsılmayacak kadar sağlam bir temele oturmasına bağlıdır.¹⁵⁵ Gazzâlî, manevî güç ve tecrübelerin arzu ve hülyalarla mecz olduğu bir çerçevenin peşindeydi.

Gazzâlî, aklın ulaşabileceğinin ötesinde bir âlem olan bu varlık alanını bizatihi var olanın kendisi, türev olmayan, olarak görür. Onun temel yapı taşı ve özü, bizatihi tecrübe edilendir. Bilimsel olan, sınırlarına ulaştığında geriye kalan sadece imandır.¹⁵⁶ Gazzâlî, bir lütuf olan “kalp itmi'nanının”, sükûn ve huzurun ancak Allah'ta olduğuna ve bu son hedefe götüren yolun da zikirten geçtiğine inanıyordu.¹⁵⁷ Tam bu noktada Gazzâlî, kendi çağdaşları olan skolâstik ve filozofların rasyonalizmini, dinin irade tanımıyla ikna olarak aşmıştır. Bu bağlamda Gazzâlî bir sufi olarak “*volo, ergo sum*”¹⁵⁸ (irade ediyorum, o halde varım)'ı şiar edinirken, Descartes adeta Gazzâlî'nin çağdaşlarının takipçisi şeklinde ısrarla, “*coğito, ergo sum*” (düşünüyorum, o halde varım) demeyi tercih etmiştir. Gazzâlî'nin mistik anlayışı, iradî gerilim (metafizik gerilim) yoludur.

Bu yol, ruhu, samimi bir niyetle, öğrenilmiş teknik ve metotlarla arzu edilen belli bir hedefe odaklamaktır. Ancak son noktada, merdivenin en son basamağında bu iradî gerilim yerini “teslimiyete” bırakır.¹⁵⁹ Gazzâlî'de mistik, gaye değil, Allah'a ve ebedi mutluluğa götüren bir vesiledir.

Sonuç

Gazzâlî ile Batı'yı bir şekilde fikir ve görüşleriyle etkilemiş ilim adamları arasındaki benzerlikler¹⁶⁰ ve bunların birbirini ne derece ve hangi kanallarla etkilediği, özellikle de Doğu-Batı ilişkileri açısından, araştırılması son derece gerekli bir sahadır. Bazı bilim adamları Doğu-Batı, İslam-Batı arasındaki bu köklü ve inkâr

Secretary: Institute of Islamic Culture, Combine Printers, Lahore, Pakistan, 1988, s. 59; el-E'sam, *el-Feylesüfü'l-Gazzâlî*, s. 55.

¹⁵³ Gazali, *Das Elixir*, s. 37; Oberman, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus al-Ghazâlîs*, s. 111.

¹⁵⁴ Gazali, *Das Elixir*, s. 50; Oberman, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus al-Ghazâlîs*, s. 117.

¹⁵⁵ a.g.e. s. 22.

¹⁵⁶ Bouman, *Glaubenskrisse und Glaubensgewissheit im Christentum und im Islam*, s. 349.

¹⁵⁷ Ra'd 13/28.

¹⁵⁸ Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 205.

¹⁵⁹ Frick, *al-Ghazâlîs Selbstbiographie*, s. 64; el-E'sam, *el-Feylesüfü'l-Gazzâlî*, s. 109.

¹⁶⁰ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphencilik*, s. 106.

edilemez ilişki ve etkileşimi yok saysa da, bu tarihî irtibat ve zihinsel bütünlük, birçok Oryantalist ve doğu bilimcinin kabul ettiği, müsellemler bir olgudur.

Böyle bir çalışma esnasında, iki düşünür, iki din ya da iki farklı kültür mukayese edilirken çok dikkatli olunmalıdır. Farklı iki düşünür, din veya kültürün aynı kavramları kullanıyor olması aynı şeyi kastettikleri anlamına gelmeyebilir.¹⁶¹ Bu kavramların aynı anlama geldiği kabul edilse bile, taşıdıkları içeriğin farklı bağlamlarda, birbirinden farklı anlamlara gelebileceği göz ardı edilmemelidir.¹⁶²

Karl Bartu hakkında yapılan bir araştırma üzerine Hans Uns von Balthasar şöyle der: “İnsan, teolojik bir konu hakkında karşılıklı bilgi alışverişinde bulunmak istediğinde, kullanılan dilin zahirî ve batınî anlamlarında bir bütünlük olmasına özen göstermelidir. Dil, zahirî ya da batınî, kendi başına bir hakikat değil, olsa olsa hakikati ifade etmenin bir yolu olabilir. Farklı diller konuşan iki ilim adamını mukayese ya da tercüme ederken önce konunun künhüne vakıf olunmalıdır.”¹⁶³

Balthasar’ın ifade etmeye çalıştığı bu gerçek, özellikle Gazzâlî ve Batılı düşünürler mukayese edilirken kendini gösterir. Çünkü konuşulan dil ve yaşanan zaman dilimi birbirinden farklıdır. Dolayısıyla, yapılan karşılaştırmaların elbette konuyla ilgili söylenecek son söz olmadığı aşikardır.

Doğu-Batı arasındaki tarihî, zihnî irtibat, entegrasyon, etkileşim, iletişim kanal ve bağları bilimsel, objektif metodlarla ortaya konulmaya çalışılmalıdır. Gerçi, gerek Gazzâlî, gerek başka birçok ilim adamı üzerine sayısız önemli çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada konuyla alakalı eserlerden istifade edilmenin yanında yapılabilecek yeni araştırmalara önayak olma fikri de göz önünde tutulmuştur. Bu konuda yapılanlar, yapılması gerekenlerin boyutunu da haber vermektedir. Burada ele alınan ve bazı yönleriyle Gazzâlî’yle karşılaştırılmaya çalışılan her şahıs, her konu, pek çok ciddi araştırmanın başlı başına içeriğini oluşturmuş ve oluşturmaya da devam edecek niteliktedir. Yukarıda söz konusu edilen sahalarda bu minval üzere yapılan çalışmalar arttıkça, tarihte, Doğu-Batı arasında medeniyetler kuran, kültür havzaları inşa eden bu alışveriş daha sağlıklı bir dinamizm ve yön kazanmış olacaktır.

Kaynakça

Aclûnî, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafa ve Müzîlül-İlbas amma İštehere mine'l-Ehâdîs ala Elsineti'n-Nas*, Tahk. A. Hindavi, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.

¹⁶¹ Bouman, *Glaubenskrise und Glaubensgewissheit im Christentum und im Islam*, s. 225, Frick, *al-Ghazâlîs Selbstbiographie*, s. 3.

¹⁶² Frick, *al-Ghazâlîs Selbstbiographie*, s. 3. Bouman, *Glaubenskrise und Glaubensgewissheit im Christentum und im Islam*, s. 225.

¹⁶³ Güneş, *al-Gazali und Sufismus*, s. 221.

Azkoul, Karim, *Glaube und Vernunft im Mohammedanismus, Dargestellt Nach dem Größten Denker des Islam al-Ghazali*, Hansdruckerei, München, 1938.

Ayman, Mehmet, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüph*e, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Bedevî, Abdurrahman, *Muellefâtü'l-Gazâlî*, Kuveyt, 1977.

Bedevî, Abdurrahman, "al-Gazâlî ve Masâdiruhû'l-Yunâniyye" *Abû Hâmid al-Gazâlî fi'z-Zikrâ'l-Mi'yya't-Tâsi'a li Milâduh* içerisinde, al-Maclis al-a'lâ li Riâyatî'l-Funûn wa'l-Âdâb wa'l-ulûm'l-İctimâ'iyya, Mihricân al-Gazâlî fi Dimeşk, 1961.

Bock, Eleonore, *Meine Augen haben dich geschaut - Mystik in den Religionen der Welt*, Benziger Verlag, AG Zürich, 1991.

Bouman, Johan, *Glaubenskrisis und Glaubensgewissheit im Christentum und im Islam, Band II: Die Theologie al-Ghazalis und Augustinus im Vergleich*, Brunnen Verlag, Giessen/Basel, 1990.

Burnett, Charles, Arapça'dan Latince'ye: "Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2008.

Câbirî, Muhammed Abid, "Mükevvenât fikri'l-Gazâlî", *Abû Hamid el-Gazâlî, Dirâsât fi Fikrihî ve Asrihî ve Ta'sirihî*, Manşûrât Kulliyyeti'l-Âdâb ve'l-ulûme'l-İnsâniyya, Ribat, 1988.

Campanini, Massimo, "Al-Ghazzâlî", *History of Islamic Philosophy* içerisinde, Part I, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Arayeh Cultural Ins., Tehran, t.y..

Cihan, A. Kamil, *İbni Sina ve Gazalî'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.

Çınar, Ali, *Klâsik Tasavvuf Kaynakları I*, Sûf Yayınları 1, Ankara, 2003.

Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Gazzâlî ve Şüph*ecilik, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964.

Dabashi, Hamid, "Khwâjah Nasîr al-Dîn al-Tûsî: the philosopher/vizier and the intellectual climate of his times", *History of Islamic Philosophy* içerisinde, Part I, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Arayeh Cultural Ins., Tehran, t.y.

Descartes, René, *Selected Writings from Discourse on Method/Meditations on the First Philosophy/The Principles of Philosophy*, The Collector's Library of Essential Thinkers, London, 2004.

Druart, Thérèse-Anne, "Metafizik", *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2008.

Emin, Ahmed, *Zuhru'l- İslam, Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye*, Beyrut, 2004.

el-E'sam, Abdü'lemîr, *el-Feylesûfü'l-Gazzâlî*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1981.

Esser, Wolfgang G., *Philosophische Gottsuche - Von der Antike bis Heute*, Kösel-Verlag GmbH & Co., München, 2002.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1987.

Fenton, Paul B. "Judaism und Sufism", *History of Islamic Philosophy* içerisinde, Part I, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Arayeh Cultural Ins., Tehran, t.y..

Frick, Heinrich, *al-Ghazâlîs Selbstbiographie – Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, J. C. Hinrichs' sche Buchhandlung, Leipzig, 1919.

al-Gazâlî, Abû Hâmid Muhammad b. Muhammad al-Gazâlî, *Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min ad-dalâl)*, aus dem Arabischen Übersetzt, mit Einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices Herausgegeben Von 'Abd-Elsamad 'Abd-Elhamid Elschazli, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1988.

al-Gazâlî, *Die Nische der Lichter (Mişkât al-anwâr)*, aus dem Arabischen Übersetzt, mit Einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices Herausgegeben von 'Abd-Elsamad 'Abd-Elhamid Elschazli, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1987.

al-Gazâlî, *Das Elixier der Glückseligkeit*, aus dem Persischen und Arabischen Übertragen von Helmut Ritter, Eugen Diederichs Verlag, München, 1996.

al-Gazâlî, *Ihyâ'u 'Ulûm ad-Dîn*, Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyya, Beirut, Libanon, 2004.

Gazâlî, *Ihyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975.

Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, Çev. A. Fâruk Meyân, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1981.

al-Gazâlî, *Mîzanü'l-Amel*, Tahk. Mahmud Biycû, Dâru't-Takvâ, Dimeşk, 2008.

al-Gazâlî, *Muhtasar İhyâ' 'Ulûmi'd-Dîn*, Dabbatah wa Sahhahah Mahmûd Bayrûtî, Dâru'l-Bayrûtî, Dimaşk, 2004.

al-Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Tahk. Mahmud Biycû, Dâru't-Takvâ, Dimeşk, 2006.

Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Gazâlî Özel Sayısı, *İslamî Araştırmalar (Journal of Islamic Research)*, V. 13, No. 3-4, Ankara, 2000.

Gibran, Khalil, *Erde und Seele – Ungewöhnliche Weisheiten*, aus dem Arabischen Übertragen von Yussuf und Ursula Assaf, Walter Verlag, Zürich und Düsseldorf, 1997.

Goodman, Lenn E. "Ibn Tufayl", *History of Islamic Philosophy* içerisinde, Part I, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Arayeh Cultural Ins. Tehran, t.y..

Gosche, Richard, *Ghazzâlîs Leben und Werke*, aus den Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1858.

Güneş, Merdan, *al-Gazâlî und der Sufismus*, Harrosowitz Verlag, Wiesbaden, 2011.

al-Habbâbî, Muammed Aziz, "Gazalî'nin Avrupa Düşüncesine Etkisi Ne Ölçüde Olmuştur?" *Abû Hamid el-Gazâlî, Dirâsât fî Fikrihî ve Asrihî ve Ta'sîrihî* içerisinde, Manşûrât kulliyeti'l- Âdâb ve'l-ulûme'l-İnsâniyya, Ribat, 1988.

Harvey, Steven, "İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi" *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2008.

Hyman, Arthur, "Jewish Philosophy In The Islamic World", *History of Islamic Philosophy* içerisinde, Part I, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Arayeh Cultural Ins., Tehran, t.y..

İbn Ruşd, *ad-Darûrî fî Usûlil'-Fîqh ev Muhtasaru'l-Mustasfâ*, Tahk. Cemâlüddînî'l-Alawî, Dârü'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut, 1994.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)* bazı Bölümleri İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içerisinde, Kaya, Mahmut, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007.

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el Kesf an Minhâci'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985.

Jabre, Ferid, "Ma'a'l-Gazâlî fî samîmi tefkîrihi", *Abû Hâmid al-Gazâlî fî'z-Zikrâ' l-Mi`iyya't-Tâsi'a li Milâduh* içerisinde, al-Maclis al-a'lâ li Riâyat'l-Funûn wa'l-Âdâb wa'l-'ulûm'l-İctimâ'îyya, Mihricân al-Gazâlî fî Dimeşk, 1961.

Karadaş, Cağfer, *Gazzâlî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.

Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera, İstanbul, 2004.

Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007.

Khoury, Raif Georges, *Politik und Religion im Islam und die Probleme der Entwicklung des arabisch-islamischen Welt in der modernen Zeit-Der Beitrag der Reformen*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2007.

Koehler, Wolfgang (Hrsg.), *Muhammad Iqbal und die drei Reiche des Geistes*, Band 3 der Schriftenreihe des Deutsch-Pakistanischen Forum e.V., Hamburg, 1977.

İbn Kudame al-Makdisi, İmam Ahmet ibn Abdrrahman, *Muhtasaru Minhâci'l-Kâsûdîn*; tahrîc: Abdullah el-Leysî el-Ensârî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987/1408.

Marmura, Michael E., "Gazâlî", *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2008.

Medkûr, İbrahim Beyyûmî, "al-Gazâlî al-Feylesûf", *Abû Hâmid al-Gazâlî fî'z-Zikrâ' l-Mi`iyya't-Tâsi'a li Milâduh* içerisinde, al-Maclis al-A'lâ li Riâyat'l-Funûn wa'l-Âdâb wa'l-'ulûm'l-İctimâ'îyya, Mihricân al-Gazâlî fî Dimeşk, 1961.

Montada, Josef Puig, "Endülüs'te Felsefe: İbni Bâcce ve İbn Tufeyl", *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, Trc: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2008.

Nasr, Seyyed Hossein, *Man and Nature - The Spiritual Crisis of Modern Man*, ABC International Group, Inc, Distributed by KAZI Publications, Chicago, 1997.

Obermann, Julian, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus al-Ghazâlîs*, Wilhelm Brauchmüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung GmbH, Wien und Leipzig, 1921.

Orman, Sabri, *İktisat, Tarih ve Toplum*, Küre Yayınları, İstanbul, 2001.

Orman, Sabri, *Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri, İslamî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı*, XIII/3-4, Ankara, 2000.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Rumi und die islamische Mystik - Über das Menschenbild im Islam*, aus dem Türkischen Übertragen und mit Anmerkung versehen von Nevfel Cumart, Grupello Verlag, Düsseldorf, 2002.

Pascal, Blaise (Hrsg. Wasmuth, Ewald),- *Über die Religion und Über Einige Andere Gegenstände (Pensees)*, Verlag Lambert Schneider GmbH, 10. Auflage, Gerlingen, 2001.

Schimmel, Annemarie, *Mystische Dimension des Islam - Die Geschichte des Sufismus*, Insel Verlag, 2. Auflage, Frankfurt am Main und Leipzig, 1995.

Schimmel, Annemarie, *Rumi – Ich bin Wind und du bist Feuer – Leben und Werk des großen Mystikers*, Heinrich Hugendubel Verlag, Kreuzlingen / München, 2003.

Schimmel, Annemarie, *Rumi – Von Allem und Vom Einem*, Diederichs Gelbe Reihe, Kreuzlingen/München, 2008.

Shah, Idries, *Die Sufis – Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier*, Diederichs Gelbe Reihe, 2. Auflage, München, 2002.

Smith, Margaret, *al-Ghazâlî – The Mystic, A Study of the Life and Personality of Abû Hâmid Muhammad b. Muhammad al-Gazâlî, Together with an Account of his Mystical Teaching and an Estimate of his Place in the History of Islamic Mysticism*, Hijra International Publishers Mian Chambers, 3-Temple Road, Lahore / Pakistan, 1983.

Steinschneider, Moritz, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Graz, 1956.

Strohmeier, Gotthard, *Avicenna*, Verlag C.H. Beck oHG, 2. Überarbeitete Auflage, München, 2006.

Şahlan, Ahmed, “al-Gazâlî fi manzûme'l-fikri'l-yahûdî”, *Abû Hamid el-Gazâlî, Dirâsât fi Fikrihî ve Asrihî ve Ta'sîrihî* içerisinde, Manşûrât Kulliyeti'l-Âdâb ve'l-ulûme'l-İnsâniyya, Ribat, 1988.

Şerif, M. M. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Şibli, Nûmânî, *Gazâlî*, Çev. Yusuf Karaca, Kayihan Yayınları, İstanbul, 2008.

Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.

Taylan, Necip, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989.

Taylor, Richard C., “İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce”, *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, Trc: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2008.

Uludağ, Süleyman, *Bir Düşünür Olarak Gazâlî, İslamî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı*, XIII/3-4, Ankara, 2000.

Umaruddîn, Mohammad, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, Publisher Malik Faiz Bukhsh, Secretary: Institute of Islamic Culture, 2-Club Road, Combine Printers, Second Edition, Lahore, Pakistan, 1988.

Umaruddîn, Mohammad, “Al-Ghazzali's Conception of Love with Special Reference to The Love of God”, *Abû Hâmid al-Gazâlî fi'z-Zikrâ' l-Mi`iyya't-Tâsi'a li Milâduh* içerisinde, al-Maqlis al-A'lâ li Riâyat'l-Funûn wa'l-Âdâb wa'l-'ulûm'l-İctimâ'iyya, Mihricân al-Gazâlî fi Dimeşk, 1961.

Urvoy, Dominique, “Ibn Rushd”, *History of Islamic Philosophy* içerisinde, Part I, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Arayeh Cultural Ins., Tehran, t.y..

Watt, William Montgomery, *Muslim Intellectual - Study of al-Ghazali*, The Edinburgh University Press, Edinburgh, 1963.

Watt, William Montgomery, *Faith and Practice of al-Ghazali*, George Allen & Unwin Ltd., (Printed from 1953 Edition), England, December 1963.

Watt, William Montgomery, *İslam`ın Avrupa`ya Tesiri*, Çev. Hulusi Yavuz, İstanbul, 1986.

Zimmermann, Hans Dieter (Hrsg.), *Geheimnisse der Schöpfung – Über die Mystik und Rationalität*, Insel Verlag, 1. Auflage, Frankfurt am Main und Leipzig, 1999.

Antropik Prensip

Fatih ÖZGÖKMAN*

Özet

Fizik ve kozmolojide “fiziksel sabitler” olarak kabul edilen bazı sayısal değerlerin ve aralarındaki uygunlukların, evrenin insan yaşamına izin vermesi açısından hayati olduğu keşfedilmiştir. Evrenin insan yaşamına izin veren özelliği, kozmolojide antropik prensip olarak adlandırılmış ve din felsefesi açısından modern teleolojik delil olarak görülmeye başlanmıştır. Bu makale, antropik prensibi birincil kaynaklarından hareketle tartışmakta ve modern teleolojik delil bağlamında değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Antropik prensip, modern teleolojik delil, teizm

The Anthropic Principle

Abstract

In physics and cosmology, some numerical values accepted as “physical constants” and coincidences between them was discovered to be vital for allowing of the universe the human to live. Feature of the universe which allows the human to live, has been called as anthropic principle in cosmology and in philosophy of religion began to be seen as modern teleological argument. The article discusses anthropic principle based on its primary sources and evaluates it in the context of the modern teleological argument.

Keywords: Anthropic principle, modern teleological argument, theism.

Giriş

Antropik prensibin doğuşu, son elli yıl içerisinde, fizik ve kozmolojide yasaların ifade edildiği matematiksel formüller içine kendine yer bulan veya deneyle ölçülen kimi sayısal değerlerin değişmezliği ile başlar. Bu değişmez sayısal değerler “sabitler” olarak adlandırılır. Daha sonra bu temel sabitler arasındaki ilişkilerin, evrenin insan varlığına sahip olması için tam da bulunmaları gereken değerlerde oldukları keşfedilir. Buna binaen bilimin matematik, fizik ve kozmoloji gibi dallarında, daha başka insan varlığına izin veren nitelikleri açıklayan çalışmalar ortaya çıkar.

Bu çalışmaların ilki 1955’te matematikçi G. J. Withrow’dan gelir. Withrow, *British Journal for the Philosophy of Science*’ta, evrenimizin üç boyutlu özelliğine dikkat çeker. Ona göre boyut, evrenin bize görüldüğü biçimiyle maddi olarak varoluşunun

* Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

matematiksel bir şarttır. Fizik ve kimya yasaları bu şarta göre iş görür. Üç boyutluluğun sonuçları değerlendirildiğinde, yaşam için gerekli olan temel fiziksel ve kimyasal ilişkilerin, evrenin ancak üç boyutlu olmasına bağlı olduğu anlaşılabilir. Bu nedenle, eğer evren üç boyutlu olmasaydı biz burada olmazdık. Bununla birlikte 1957'de fizikçi Robert Dicke, *Reviews of Modern Physics*'te antropik prensibi açık biçimde tartışan ilk kişi olur.¹ Dicke, Dirac ve Eddington'ın kozmolojik sabitlerin değişebilirliği iddialarına karşı yaşamın varolması için olduklarından farklı değerler almamaları gerektiğini savunur.² 1973 yılında Stephen Hawking ve Barry Collins evrenin izotropik özeliğini açıklamak için antropik prensibi kullanmayı tercih ederler. İzotropik bir evrenin içinde galaksiler, yıldızlar ve gezegenlerin şekillenmesi açısından taşıdığı değer dikkate alındığında yaşamın içinde gelişebileceği bir evren için ihmalî mümkün olmayan bir özellik olduğu anlaşılabilir. Buna göre, kendimizi izotropik bir evrende buluyorsak bu, ancak böyle bir evrende yaşamın olabilmesinin mümkün olmasına bağlıdır. Yine Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi* adlı eserinde, antropik prensibi konu edinir ve bu doğrultuda evrenin bir takım özelliklerinin niçin öyle olduklarına dikkat çeker ve cevabın kendi varlığımız için taşıdığı önemi antropik prensip olarak kabul eder.³

1973'de İngiliz kozmolog Brandon Carter, "*Antropik prensip*" kavramını bilimsel literatürde ilk kez kullanır.⁴ Kopernik'in 500. doğum yıl dönümünü kutlama için düzenlenen ve ünlü fizikçilerin de katıldığı bilimsel bir sempozyumda Carter, "*Large Number Coincidences and the Antropik Principle in Cosmology*" adlı bir deneme sunar. Bu denemesiyle kozmolojik sabitler arasında ilginç tesadüf veya uygunluklar olarak adlandırılabilir ilişkilerin varlığını gösterir ve bu verileri insan merkezli bir yorum için Kopernik prensibinin karşısına koyar.⁵ Carter'e göre, her ne kadar Kopernik, insanlığa kendilerinin evrende hiç de merkezi bir konumda olmadıklarını göstermeyi başarmış olsa da bu düşünce artık neredeyse sorgulanmayan bir "dogma" haline gelmiş durumdadır. Hâlbuki Kopernik'ten sonra gelişen bilimin ortaya koyduğu sonuçlar, örneğin, insanın varoluşu için gerekli ön şartlar, evrenin evrilmesi ve homojen bir yapı sergilemesi, "bu dogmanın açıkça savunulamaz" olduğunu göstermektedir. Zira her ne kadar insanın varlığı evrende zorunlu olarak merkezi bir konum değilse de bazı bakımlardan kaçınılmaz olarak ayrıcalıklıdır. Öyle ki, kozmolojik "büyük sayısal uygunluklar", geleneksel fizik ve kozmoloji bilimlerinde, prensipte, insanlara gözlemlerinin ilerisindeki her şeyi tahmin

¹ H. R. Pagels, "A Cosy Universe", *Modern Cosmology and Philosophy*, Ed. John Leslie, Prometheus Books, New York, 1998, s. 182.

² R. H. Dicke, "Dirac's Cosmology and Mach's Principle", *Nature*, sayı: 192, 1961, s. 440.

³ Stephen, W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, Doğan Kitap, İstanbul, t.y., s. 135.

⁴ Pagels, "A Cosy Universe", s. 182.

⁵ Patrick Glynn, *God: Evidence*, An Imprint of Prima Pub., California, 1997, s. 21.

edebilmeyi sağlamıştır. Bu tahminler ise antropik olarak adlandırılabilir olan bir prensibi kullanmayı gerektirmektedir. “Antropik prensip, bizim gözlemlemeyi umabileceğimiz şeyler, gözlemciler olarak varlığımız için gerekli şartlar tarafından sınırlandırılmalıdır”⁶ demektir. Bu prensip basit biçimde evrenin insan için olduğunun yeniden farkına vararak bilim yapmanın temeli olabilir.

B. J. Carr ve M. J. Rees 1979 yılında *Nature* dergisinde yayınladıkları “*The Anthropic Principle And The Structure Of The Physical World*” başlıklı makaleleriyle tüm fiziksel sabitlerin aralarındaki uygunluk ilişkilerini ortaya koyarlar. Onlara göre, evrende yaşamın ortaya çıkması, fiziğin temel sabitleri arasındaki bu uygunluklar tarafından önemli bir biçimde belirlenmektedir.⁷

J. Barrow ve astrofizikçi J. Silk’in birlikte yazdıkları “*The Left Hand of Creation*”⁸ adlı kitap antropik prensibin fizikçilerce ne denli popülerlik kazandığını gösterir. Yine antropik prensibin kendi başına konu edildiği “*Anthropic Cosmological Principle*”⁹ adlı eseri 1986’da Barrow ve yine bir fizikçi olan F. J. Tipler birlikte kaleme alırlar.

Antropik prensip, kendisi üzerinde çalışan fizikçilerin düşüncelerini eklemeleriyle gelişmiş, “zayıf” ve “güçlü” yorumlar halinde tasnif edilmeye başlanmıştır. Ardından Wheeler tarafından “katılımcı” yorumu ve Barrow ve Tipler tarafından da “nihai” yorum ortaya konmuştur.

Her ne kadar antropik prensibi ilk geliştiren fizikçiler ona bilimsel amaçlar öngörmüşlerse de antropik prensibin önce bilim takiben felsefi ve dini alana yansımaları gecikmeden ortaya çıkar. Felsefi açıdan antropik prensip evrene insan merkezli bakışı ve teleolojik açıklamaları yeniden gündeme getirir. Din felsefesi açısından ise, evrenin insana uygunluğu bir Tanrı’nın varlığı için önemli bir delil olarak değerlendirilmesine yol açar. Çünkü eğer evrenin insan yaşamına uygunluğu birçok bakımdan ince dengeler üzerine kurulu ise bu ancak ve ancak bunu yaratabilecek bir Tanrı’nın işi olarak açıklanmayı gerektirir. Böylece din felsefesinde antropik prensip modern bir teleolojik delil olarak değer kazanmış ve literatürde kendine yer bulmuştur.

⁶ Brandon Carter, “Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology”, *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data; Proceedings of the Symposium*, Krakow, Poland, September, 1973, s. 292.

⁷ B. J. Carr ve M. J. Rees, “The Anthropic Principle And The Structure Of The Physical World”, *Nature*, Sayı: 278, 1979, s. 605.

⁸ John Barrow ve Joseph Silk, *The Left Hand of Creation*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1983.

⁹ John Barrow ve Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

Zayıf Antropik Prensiptir

Dicke, tartışmasında, fizik ve kozmolojinin temel sabitlerinin insanın varlığı için gerekli değerlerde bulunduğunu iddia etti. Bu amaçla boyutsuz kütle çekimsel sabitinin $Gm_p^2/hc \sim 5 \times 10^{-39}$ değeri ile proton gibi bazı parçacıkların kütle değerleri arasında dikkat çekici sayısal dengeleri açıklamaya çalıştı. Bu doğrultuda Eddington'un bu tür ilişkileri basit matematiksel denklemler olarak değerlendiren ve Dirac'ın kısıtlı alan içinde geçerli gören yaklaşımlarına karşı çıktı. Dirac'a göre, fiziğin ve kozmolojinin boyutsuz sabitleri, 10^{40} sayısının (eksi veya artı) entegral kuvvetlerine eşit olarak bulunur. Temel sabitlerin aralarındaki belirli bağıntılarla bir takım kat sayılara dayanan düzen sergilemeleri tamamen rastlantısal bir sonuçtur. Örneğin, $T_{mp}c/h \sim 10^{42}$ sabitinin, Hubble yaşını ifade eden T' 'nin değerine göre değişmesi gerekir. Çünkü evrenin büyük patlamadan sonra geçen zaman içerisinde genişleme hızının yavaşlamasına bağlı olarak evrenin yaşı da değişir. Dolayısıyla diğer tüm sabitler, zamanla, değişen T^n kadar $(10^{40})^n$ kuvvetinde sayılara eşit olarak değişiklik gösterir. Bu doğrultuda evrendeki madde miktarının protonun kütlesine oranını ifade eden sabit de $M/m_p \sim 10^{80} = (10^{40})^2$ biçiminde değişmiş olacaktır. Bununla birlikte Dicke, üç sabit arasındaki oranı rastlantısallığa atfetmenin sonuçlarını değerlendirir. Zira T' 'nin içinde bulunduğumuz zamanı gösteren değerinin büyük patlamadan beri devam eden devasa sürecin bir anını gösterdiğini düşünürsek, bunun çok küçük bir ihtimale sahip olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak bu kadar küçük ihtimale sahip T' 'nin değeri ile diğer sabitlerin arasında böyle ilginç bir oranın ortaya çıkması ihtimal dışıdır. Bu durum içinde bulunduğumuz zamanın, T' 'nin değeri olarak, diğer sabitlerle ilişkisi düşünüldüğünde özel olduğuna işaret eder. Yani tüm sabitler, içinde insanın bulunduğu zamanda aralarındaki söz konusu ilişkiyi verir. Öyle ki, genişleyen bir evren anlayışında T' 'nin değeri, tüm zamanlar içinde herhangi bir anı ifade edebilecek biçimde rast gelelik göstermez. Aksine insanın zamanına denk gelecek biçimde biyolojik gereklilikler tarafından belirlenmiştir.¹⁰

Dicke'e göre, insan varlığı için biyolojik gerekliliklerin başında evrenin içinde hidrojenden daha ağır elementleri buldurması gelir. Karbon gibi hidrojenden daha ağır elementlerin var olması için ise evrenin yeteri kadar zamanı tüketmesi gerekir. Önceki bölümde gösterildiği gibi, dünyadaki yaşam özellikle DNA'nın yapım maddesi olarak karbon elementi üzerine kuruludur. Yine yaşam için vazgeçilmez olan suyun varlığı, diğer bir ağır element olan oksijene dayanır. Bu tür ağır elementler, birinci kuşak yıldızların nükleer reaksiyonlarda hidrojenlerini yakmalarıyla oluşur. Ancak birinci kuşak yıldızların kendilerini meydana getiren

¹⁰ Dicke, "Dirac's Cosmology and Mach's Principle", s. 127-8.

tüm hidrojeni yakarak ağır elementleri ortaya çıkarmaları milyarlarca yılı alan bir süreçtir ve yaşama kaynaklık eden karbonun ortaya çıkması için uzun kozmolojik sürecin geçmesine gerek vardır. Dicke'e göre, "insanın varlığı için en üst sınır ise parlayan bir yıldızın çevresinde dönen gezegenlerin şekillenmesiyle konuksever bir ortama sahip olmasıdır."¹¹ Bu, birinci kuşak yıldızların aksine ikinci veya üçüncü kuşak yani daha genç yıldızların ortaya çıkışları için gereken zamanı ifade eder. Bu zaman bir yıldız kütleinin ışık ve ısı yayılımı gibi nükleer reaksiyonlarla kendini tüketme süresine bağlı olarak hesaplanabilir. Bu hesaplar ise diğer sabitler açısından evrenin yaşının "T, çok geniş mümkün seçimler sırasından gelişi güzel bir seçime karşılık gelmek yerine tamamen içinde insanın varlığı için gerekli şartlarla sınırlandırılmış"¹² olduğunu gösterir. Buna göre, kozmolojik sabitlerde, en küçük değişiklik olursa evren yokluğa mahkûm olur. Böyle bir evreni gözlemleyecek hiçbir bilinçli canlı olmayacağı için kozmolojik değerlerin değiştiği bir evrenin varlığını öngörmek doğru olmaz. Aksine evrenden bahsedebilmek için kozmolojik değerlerin ve süreçlerin şimdi olduğu gibi olması gereklidir. Bu ise evrenin, -büyük patlamadan beri geçen zaman boyunca içinde insanın var olacağı şartları taşıyacak biçimde geliştiğini söyler.

Dicke'in yolundan giden Carter da antropik prensibin zayıf yorumuna izin veren bir uygunluk örneği olarak "Hubble'ın genişleme hızının evrendeki hidrojene oranı alındığında 10'un birkaç kuvveti içinde aynı büyük sayıya eşitliğini"¹³ seçer. Evrenin yaşını, ağır elementlerin miktarını, asal dizi yıldızlarının yaşını ve genişleme hızını hesaplamada kesinliğe yakın tahmin sağlar. Zira ağır elementler, hidrojenin yıldızlardaki nükleer reaksiyonlarda yanması sonucu uzun zaman içinde ortaya çıkar. Buna binaen büyük patlamadan itibaren evreni meydana getiren toplam hidrojenin ağır elementlere dönüşerek kaybettiği miktar, aynı zamanda geçen süreyi yani evrenin yaşını ve dolayısıyla genişleme hızını verecektir. Asal dizi yıldızlarının oluşumundan içerdikleri hidrojenin ağır elementlere dönüştürülmesine kadar geçen süre canlı varlığının ortaya çıkması için gerekli şartları oluşturur. Buna binaen Carter zayıf antropik prensibi şöyle tanımlar: "Zayıf antropik prensip, gözlemciler olarak varlığımızla uyumlu şartların gelişmesini gerektirmesi açısından, evrendeki yerimizin zorunlu olarak ayrıcalıklı olmasıdır."¹⁴

Astrofizikçi B. J. Carr ise karbon üzerine kurulu yaşamın ortaya çıkması için kozmolojik sabitler arasındaki ilişkileri yeniden ele alır. Işık hızı (c)¹⁵, Planck sabiti

¹¹ Dicke, "Dirac's Cosmology and Mach's Principle", s. 128.

¹² Dicke, "Dirac's Cosmology and Mach's Principle", s. 129.

¹³ Carter, "Large Number Coincidences and the Antropik Principle in Cosmology", s. 133.

¹⁴ Carter, aynı yer.

¹⁵ Işık hızı sabiti, ışığın bir saniyede kat ettiği mesafe 299729 km'dir.

(h)¹⁶, kütle çekim sabiti (G)¹⁷, elektronun elektrik yükü (e)¹⁸ ve proton (m_p) ile elektronun (m_e)¹⁹ kütlesi gibi nicelikleri ifade eden sabitlerin arasındaki ilişkileri değerlendirir.

Planck sabitinin protonun kütlesi ve ışık hızı ile çarpımı, $h/2\pi m_p c$, yaklaşık 10^{13} cm olan protonun büyüklüğünü verir. Yine Planck sabitinin karesi elektronun kütlesi ve elektrik yükünün karesi ile çarpımı, $h^2/4\pi^2 m_e e^2$, ise atomun yaklaşık 10^{-8} cm olan büyüklüğünü gösterir. Hatta bu sabitler arasında kurulan bir diğer matematiksel denklem, başka bir sabiti ortaya çıkarır. Elektronun elektrik yükünün karesinin Planck sabiti ve ışık hızına bölümü, $\alpha=2\pi e^2/hc$, yaklaşık olarak 10^{-2} veya $1/137,036$ 'ya karşılık gelir. Bu sayısal değer, atom fiziğinde ve kuantum elektrodinamiğinde önemli bir yeri bulunan "ince yapı sabiti"²⁰ olarak kabul edilir. İnce yapı sabiti denkleminde, kütle çekim sabiti ve protonun kütlesinin karesini de eklediğimizde, $\alpha_G=2\pi G m_p^2/hc$, sayısal değeri yaklaşık 10^{-38} olan "kütle çekim ince yapı sabiti"ni elde etmiş oluruz. Önceki sabit, elektromanyetik kuvvetin etki ettiği alanda en küçüklerin meydana getireceği maddesel yapılanmaları belirlerken ikinci sabit, kütle çekimin etki ettiği alandaki büyük cisimlerin maddi yapısını belirler. Dolayısıyla bu iki sabit birlikte evrendeki atomdan yıldızlara değin her cismin kütle ve büyüklüğünü hesaplamak mümkündür. Örneğin, tüm yıldızlar, protonun kütlesinden yaklaşık olarak $\alpha_G^{-3/2}$ kez büyük bir kütleyle sahip olacaktır. Normal bir galaksinin de protonun kütlesinin $\alpha^4 \alpha_G^{-2}$ kez büyük bir kütleyle sahip olması beklenir. Hatta bu sabitlere göre, bir insanın kütlesi protondan $(\alpha/\alpha_G)^{3/4}$ kez büyük olarak hesaplanabilir. Yine bu iki sabitin ilişkisi bir yıldızın ve dolayısıyla evrenin yaşını hesaplamaya izin verir. Zira "bir yıldızın ömrü, protonun $h/2\pi m_p c^2$ ile ilişkili mikro fizik zaman ölçeğinin kabaca α_G^{-1} kez" büyüklüğüne denk gelir.²¹

İçinde insan gibi gözlemcilerin varlığının temel taşı olan karbonun meydana gelmesi için evrenin sahip olması gereken büyüklük ve geçirmesi gereken zamanı fiziksel sabitler açısından ortaya koyan yaklaşım Carr'a göre, antropik prensibin "zayıf" bir yorumudur ve bu zayıf yorum, fizik yasalarının kendileri ve temel sabitlerin uygunluğu hakkında hiçbir şey söylemez. Zira öncelikle Carr'a göre "ince yapı sabiti ve kütle çekim, ince yapı sabitinin üzerine bina edilen bağlantılar uygunluk olarak görülemez. Aksine onlar geleneksel fiziğin mantıksal ve zorunlu bir

¹⁶ Planck sabiti, $6,625 \times 10^{-27}$ erg. sn'ye eşittir ve kuantum fiziğinde belirlenemezlik yasaları çerçevesinde "bir parçacığın konumunu ölçmedeki belirsizlik ile parçacığın hız çarpı kütledeki belirsizliğin çarpımı Planck sabiti olarak bilinen en küçük niceliği" ifade eder. Bkz. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 67.

¹⁷ Kütle çekim sabiti ise $6,67 \times 10^{-8}$ cm³/g.s²'dir.

¹⁸ Elektronun elektrik yükü $1,60219 \times 10^{-19}$ C ile gösterilir.

¹⁹ Protonun kütlesi ise $1,67265 \times 10^{-27}$ kg ve elektronun kütlesi $9,10953 \times 10^{-31}$ kg'dır. Bkz. Steven Weinberg, *Atomaltı Parçacıklar*, Çev. Zekeriya Aydın, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2005, s. 249.

²⁰ Steven Weinberg, *İlk Üç Dakika*, Çev. Zekeriya Aydın, Zeki Aslan, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2005, s. 150.

²¹ Carr, "The Anthropic Principle And The Structure Of The Physical World", s. 153.

sonucudurlar.”²² Dahası fizik yasalarında kullanılan temel sabitlerin sayısal değerlerinin birbirlerine göre mutlak olduklarını iddia etmenin doğruluğu sorgulanabilir. Bir temel sabitin değişmesi durumunda geri kalan sabitlerin de değişmesi gerekeceği açıkça görülebilir. Eğer kütle çekimsel kuvvet sabiti G , milyonda bir büyürse elbette ona bağlı olarak α_G de büyür ve gezegenler ile yıldızların kütleleri, $\alpha_G^{-3/2}$, bir milyar kez daha küçük olur. Ağır elementlerin ortaya çıkması için gereken zaman oldukça azalır. Böyle bir evrende meydana gelecek gözlemciler de kendi varlıkları için gerekli kozmolojik zamanı ve büyüklüğü hesapladıklarında bizim kendimiz için hesapladığımızdan çok farklı değerlerde bulurlar. Örneğin, böyle bir evrende gözlemci kendisini varlığı için gereken zamanı 10.000 yıl olarak ve evreni de bizimkinden 10^{12} kez daha küçük olarak ölçer. Bu rakamlar, Dirac’ın iddia ettiği gibi sabitlerin kendi aralarındaki oranlarına göre hesaplanmıştır. Yani sabitler değişse de aralarındaki oran değişmeden kaldığında evren yine bir gözlemciye sahip olur ve o gözlemci kendisinin varlığı için gereken şartları farklı ölçer. Bunun tersine sabitlerin birinin sayısal değerinin korunduğu ve bir diğerinin değiştiği bir evrenin de gözlemci içermeyeceğini öngörmek doğru değildir.

Hawking ise, antropik prensibi insanın bilimin henüz yanıtlayamadığı ancak kendi varoluşu için önemli olan olgulara dair sorularıyla ilgili olarak ortaya koyar. Örneğin evren hakkındaki şu sorular insanın varoluşu ile doğrudan ilgilidir: “Evren başlangıcında niçin öylesine sıcaktı?” veya “Evren büyük ölçekte niye o kadar düzgün?” Bu gerçekliği doğrulayan bir kanıt olarak kozmik arka fon radyasyonu evrenin her yerine eşit olarak ölçülmektedir. Yine “evren niçin çöken modellerle sonsuza dek genişleyen modelleri ayıran kritik hıza çok yakın bir hızla genişlemeye başladı ve öyle ki şimdi on milyar yıl sonra bile hala kritik hıza yakın bir hızla genişlemekte?” Son olarak evren büyük ölçekte düzgün olmasına karşın galaksiler ve yıldız kümeleri gibi yerel düzensizlikler var. Tüm bunların nedeni nedir?

Tüm bu soruların cevaplanması evrenin en başından beri işleyen belirli bir prensibin varlığını ortaya koyar. Çünkü kişi, böyle bir soru sorduğunda ve cevabın kendi varlığı için taşıdığı anlamı fark ettiğinde bu durum, onun evrene bakış açısını biçimlendirir. Bilimin bu durumu açıklayabilmesi hâlihazırda da mümkün görünmemektedir. Çünkü büyük patlamaya geri giden durumu betimleyebilmek bilimin sınırlarını aşar. Bununla birlikte bilim evrenin bugünkü durumuna dair yaptığı keşiflerle başlangıç durumuna dair bir fikir vermektedir. Buna göre, başlangıç koşullarından itibaren çok iyi ayarlanan bir evren tablosuna bakmaktayız. Öyle ki, bu başlangıç koşulları tamamen bu evrendeki varlığımızı belirleyen bir

²² Carr, “The Anthropic Principle And The Structure Of The Physical World”, s. 154.

nitelik taşımaktadır. Bizim içinde bulunduğumuz koşulların niçin böyle olduklarına “kendi varlığımızı” yanıt gösteren bir cevap verilebilir. Hawking’e göre, işte böyle bir cevap antropik prensip olarak kabul edilir.²³

Hawking antropik prensibin zayıf yorumunu, basit bir benzetme ile şöyle açıklar: “bir zengin, yoksul mahallesinde yoksul gördüğünde şaşırmaz.”²⁴ Çünkü mahalle ile sakinleri birbirleri içindir. Bunun gibi, evrendeki gözlemciler de evreni kendilerine uygun olarak bulacaklardır. Farklı bir evren bulmalarını beklemeleri kendi varlıkları açısından çelişkili olurdu. Bu bakımdan zayıf antropik prensip büyük patlamanın on milyar yıl geriye giden zamanlaması ve birinci kuşak yıldızlarda ağır elementlerin oluşması ve süpernova patlamalarıyla uzaya yayılmaları ve güneş sistemini oluşturmalarına kadar geçen süreç içinde evrimleşen bir evreni açıklar. Hawking’e göre zayıf antropik prensibin sunduğu bu açıklama makuldür ve geçerliliğini sorgulayanlar da azdır.

Güçlü Antropik Prensip

Antropik prensibin güçlü yorumunda öne çıkan fikir, kozmolojik sabitler arasında daha belirli ve kesin ilişkilerin ortaya çıkarılmasıdır. Bunun için Carter, büyük patlama teorisi ile iki temel kozmolojik sabit (n ve k) arasındaki uygunluğu güçlü antropik prensip için kullanır. Bu iki sabit, siyah cisim ışıması (T), baryon sayısı (n) uzayın homojen bölümlerinin eğiklik ölçeği (K) ile birlikte şu şekilde ifade edilir.

$$n=n/ T3 \quad \text{ve} \quad k= K/T2$$

Evrenin tüm ömründe radyasyona sahip olmadığı var sayılırsa, bu iki sabit, protonun kütlesi ile birlikte hesaplandığında evrenin toplam ömrü çıkarılır. Friedmann eşitliği de dikkate alındığında, K negatif olmadıkça evrenin ömrü sonsuz olarak çıkar. Ancak evrenin tüm ömründe radyasyona sahip olduğu düşünülürse, bir başlangıcı olduğu sonucu çıkar. Böylece içinde yaşamın ortaya çıktığı zamana kadar gereken şartların yerine geldiği bir evrenle karşı karşıya gelinir. Bu uygunluk ise, “evrenin tam da belirli bir zamanda içinde gözlemcilerin yaratılmasını kabul edecek şekilde olması gerektiğini”²⁵ ifade eden güçlü antropik prensibi ortaya koyar. Buna göre, evrenin başlangıç şartları öyle seçilmiş veya belirlenmiş olmalıdır ki, içinde insan varlığı oluşsun.

Carter, antropik prensibin zayıf yorumunu kabul edilebilir bulmakla birlikte kendisinin önerdiği güçlü antropik prensip için bir fizikçinin bakış açısından

²³ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 135.

²⁴ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 136.

²⁵ Carter, “Large Number Coincidences and the Antropik Principle in Cosmology”, s. 135.

“tamamen doyurucu” olmama yorumunu yapar. Ona göre, sabitler arasındaki uygunlukları açıklayan daha derin bir teorinin bulunması mümkündür.

Dicke’in tartışmasında Dirac’a hak vererek zayıf antropik prensibi daha rastlantısal bulduğunu açıklayan Carr ise, onun yerine güçlü antropik prensibin kullanımını önerir ve bu amaç için fiziğin temel sabitlerini kullanır. Fakat karbon temelli yaklaşım yerine, Carter tarafından güçlü antropik prensip olarak önerilen, “yıldızların ısısal denge durumunu” (*convective*) esas alır.²⁶ Önceki bölümde bahsedildiği gibi, yıldızlar, merkezdeki nükleer patlamaların etkisiyle genişleme ve kütle çekim etkisi ile büzülme hareketleri arasında denge durumuna ulaşması ile doğmuş sayılır. Kütlece daha büyük yıldızlar nükleer reaksiyonları daha hızlı yaşayacağı için kısa zamanda kırmızı dev, beyaz cüce ve süpernova gibi merhaleleri geçirerek ömrünü tüketir. Küçük kütleli yıldızlar ise nükleer reaksiyonları ve buna bağlı olarak bu merhaleleri daha yavaş yaşar. Denge durumundan sonra yıldızın ömrünü ve geçireceği merhaleleri tamamen başlangıçtaki kütlesi belirler. Carr, bir yıldızın başlangıçtaki kritik kütlelerini belirlemede ince yapı sabiti α ve kütleli ince yapı sabitinin α_G arasındaki orana dikkat çeker. Öyle ki, “ α_G , yaklaşık olarak α^{12} ’ye eşittir.” Eğer kütleli ince yapı sabiti α_G olduğundan daha büyük olursa bütün yıldızlar büyük kütleli olur. Kütleli ince yapı sabiti α_G olduğundan daha küçük olursa bütün yıldızlar küçük kütleli olurlar. Küçük kütleli yıldızlar çevrelerinde bir gezegen sistemine sahip tek yıldız tipini temsil ederler ve yaşam, yalnızca gezegenler üzerinde ortaya çıkabilir. Bu durumda yıldızın kütlelerinin büyük ve küçük olmasında etken, “ α_G ’nin α^{20} ’den daha büyük olmaması” gerektiğini ifade eder. Diğer taraftan eğer α_G ’nin değeri α^{20} ’den daha küçük olursa tüm yıldızlar küçük kütleli olur. Ancak küçük kütleli yıldızların çevrelerindeki hiçbir gezegen ağır elemente sahip olamaz. Çünkü ağır elementleri süpernova patlamalarıyla uzaya yayan büyük kütleli yıldızların varlığı için gerekli sabitsel denge sağlanmamıştır. Bu durum, ağır elementlerin varlığı için bir yandan bazı yıldızların büyük kütleli ve gezegenlerin meydana gelebilmesi için de bazılarının da küçük kütleli olması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla yaşam, her iki sabitin aralarındaki söz konusu büyük uygunluk üzerine kurulu olarak ortaya çıkmalıdır. Ayrıca bu uygunluk, her iki sabitten sadece birisi verildiğinde diğerinin de bilinmesine imkân verir. Öyle ki, ince yapı sabitinin sayısal değerinin 10^{-2} olması gerektiği hesaplandığında kütleli ince yapı sabitini de yaklaşık 10^{-40} olması gerekir. Kuantum fiziğinin sonuçları bir araya getirildiğinde her iki sabitin de birbiriyle ilişkisinin rastgelelik arz etmekten ziyade büyük bir uygunluk

²⁶ Carr, “The Anthropic Principle And The Structure Of The Physical World”, s. 156.

üzere olduğuna işaret eder. “Bu ise evrenimizin sadece belirlendiğinin değil, dahası büyük ölçüde bizim varlığımız için belirlendiğini öngörür.”²⁷

Carr, astronomik ölçekten sonra atom altı dünyada da güçlü antropik prensibin kullanımına işaret eder. Atom altı parçacıkların kendileri arasında ve onları yöneten nükleer güçlü ve zayıf kuvvetlerle elektromanyetik kuvvet arasında dikkat çekici büyük uygunluklar vardır. Kütleli çekim kuvvetinde olduğu gibi nükleer kuvvetler ve elektromanyetik kuvvetin ince yapı sabitlerine göre değerleri hesaplandığında bu uygunluklar görülür hale gelir. Örneğin güçlü ince yapı sabitinin elektromanyetik ince yapı sabitine oranı, protonun kütesinin elektronun kütesine oranına yakındır. Yine nötron ile proton kütlelerinin arasındaki farklılık da yaklaşık iki elektron kütesine eşittir. Carr, bu noktada “etkileyici olanın bu nükleer uygunlukların yaşam için gerekli görüldüğünü çünkü aksi durumda varlığımız için gerekli kimyasal element türlerinin ortaya çıkamayacağını”²⁸ söyler. Zira atom altı parçacık dünyasında geçerli olan bu uygunluklar aynı zamanda farklı elementlerin ortaya çıkmasında etkili olur. Öyle ki, zayıf iyi yapı sabiti α_w , (10^{-10}) yaklaşık olarak kütleli ince yapı sabitinin α_G (yaklaşık 10^{-40}) dördte biri kadar değere sabittir ve iki sabit arasındaki bu denge, zayıf nükleer kuvvetle evrenin genişleme hızı ve kütle çekim kuvveti arasındaki ilişkiyi ifade eder. Zira büyük patlamadan sonra parçacık düzeyinde uzaya dağılan maddeye atom uzaklığı içinde zayıf nükleer kuvvetin etki edebilmesi için evrenin genişleme hızına karşı kütle çekim kuvvetinin etki etmesi gerekir. Genişleme hızına karşı etki edebilecek bir kütle çekim kuvveti var olduğunda ancak atom ölçeğinde nükleer zayıf kuvvet, radyoaktivite yoluyla hidrojen ağırlı olan helyum elementinin üretilmesini sağlar. Gerektiği kadar helyum elementinin üretilmesi ise daha ağırlı elementlerin de üretilmesi ve yeni elementlerin hidrojen ve helyum ile bileşik oluşturabilmesi için gereklidir. “Eğer α_w , -olduğundan- açık biçimde daha küçük olursa tüm evren yanarak helyuma dönüşür aksine eğer α_w , daha büyük olursa bu seferde hiç helyum bulunmaz.” Tamamen helyumdan oluşan veya içinde hiç helyumun bulunmadığı bir evrenin de bildiğimiz yaşam dolu evrene izin vermesi mümkün olmaz. Çünkü tamamen helyumla dolu bir evrende daha ağırlı organik elementlerin bulunması muhtemel olsa da onların bileşik kurabileceği hidrojen elementi olmadan canlılığın temeli olan kimyayı oluşturamaz. Hiç helyum bulunmayan evren ise tamamen hidrojen halindeki büyük patlamayı takip eden kısa süreçteki duruma karşılık gelir. Fakat evrenin bu safhasının da yaşamı barındırmadığı bilinmektedir.

²⁷ Carr, “The Anthropic Principle And The Structure Of The Physical World”, s. 156.

²⁸ Carr, “The Anthropic Principle And The Structure Of The Physical World”, s. 156.

Hawking ise, güçlü antropik prensibi, fizik yasalarının birbirinden farklı olduğu çok sayıda evrenden veya bir evrenin birbirinden farklı yerlerinden birinde uygun koşulların ortaya çıkması üzerine zeki yaşamın gelişmesi ve bu zeki yaşamın kendi varoluşları için gerekli şartları keşfettiklerinde başka koşullar altında kendilerinin varolamayacağını düşünmeleri olarak anlar. Birçok fizik bilgisi zeki varlıkları böyle düşünmeye sevk edebilir. Örneğin, elektronun elektrik yükünün değerinin olduğundan biraz farklı olması durumunda yıldızlar, hidrojen ve helyumu yakamayacaklar ve daha ağır elementleri ortaya çıkarıp patlayamayacaklardır. Bu bakımdan temel sabitler tamamen evrende zeki bir varlığın ortaya çıkması için gerekli olan sınırlar arasındaki değerlerdir. Dolayısıyla temel sabitlerin gösterdiği bu incelik, “yaratılıştaki ve bilim yasalarının seçiminde tanrısal bir ereğin tanıtı olarak ya da güçlü antropik prensibin desteği olarak görülebilir.”²⁹

Zayıf ve güçlü yorumlarıyla antropik prensip ortaya konduktan sonra her iki yorum arasında anlam bakımından ciddi bir farklılık olup olmadığını da belirlemek gerekebilir. Zira Carter, zayıf antropik prensipte bizim varlığımız açısından evrenin durumunu “zorunlu olarak ayrıcalıklı” (*necessarily privileged*) ve güçlü antropik prensipte ise “olduğu gibi olması gerekli” (*must be such as*) diye tavsif eder. Birincisi, açık bir şekilde, evrenin aksi bir şekilde olabileceği anlamında ihtimal içerirken, ikincisi her şeyin tam da böyle olması gerektiği anlamında zorunluluk gösterdiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Leslie, bu anlamı çıkarmamıza hak vermekle birlikte, Carter’in böyle bir felsefi ayırım yapma amacı taşımadığını belirtir. Zayıf antropik prensip, bize içinde bulunduğumuz yerin ve zamanın, gözlemcilerin içinde bulunabileceği yer ve zaman olması gerektiğini hatırlatırken; öte yandan güçlü antropik prensip de evrenimizin bizim içinde olduğumuz gibi olması gerektiğini bildirir. Her iki ifade de kullanılan gerekliliğin (*must*) anlamını Leslie, “fotoğraf bir kadını gösteriyor çünkü bir kadın olmalı” cümlesindeki gereklilik benzeri olarak açıklar. Dahası zayıf veya güçlü versiyonları birbirinden ayırmak için kullanılan terimler üzerinde durulmuştur. Zayıf versiyon için “tam da bu yer ve bu zaman” terimlerinin kullanıldığı, güçlü versiyon için de daha geniş olan “evren veya dünya” kavramlarının kullanıldığı belirtilmiştir. Leslie’ye göre, her iki versiyonu ayırt etmek için önerilen bu kavramlar, kozmolojik açıdan farklı anlamlar taşımazlar. Bu nedenle, antropik prensibin güçlü ve zayıf olarak ayırımı tamamen sözel bir ayırımdır. Anlam bakımından farklılık yaratacak bir değer de değildir.³⁰

Ancak her ne kadar Leslie, antropik prensibin iki yorumu arasında fark görmese de lafzın ima ettiği ve fizikçilerin iki yorumdan birini tercih etmelerine veya

²⁹ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 137.

³⁰ John Leslie, “Anthropic Principle Today”, *Modern Cosmology and Philosophy*, Ed. John Leslie, Prometheus Books, New York, 1998, s. 296.

diğerini eleştirmelerine bakarak zayıf ve güçlü yorum şeklinde aralarında bir farkın bulunduğunu düşünmek daha doğru olur kanaatindeyiz.

Katılımcı Antropik Prensi

Katılımcı antropik prensip, Wheeler tarafından, bilimin son yıllarda keşfettiği üç önemli paradoksla evrenin sonluluğu ve bu sona doğru giderken içindeki insanın evrendeki konumu üzerine geliştirilen son derece ilgi çekici bir yorumdur. Bunun için Wheeler, fiziğin evrenin sonunu nasıl öngördüğünü ortaya koymakla işe başlar. İlk olarak Einstein'ın denklemlerinin kapalı olması durumunda kütle çekim kuvvetinin etkisiyle evrenin kendi içine çökeceği öngörüsüne dikkat çeker.³¹ Zira Einstein'ın genel görelilik teorisine göre, büyük patlama ile başlayan ve genişleyen evrenin kapalı yani artı eğrilikli uzay olarak tanımlanan geometrisine sahip olduğu düşünüldüğünde sonsuza dek genişlemesini sürdürmesi beklenemez.³² Genişleme en son sınırına ulaştıktan sonra, evrendeki madde miktarının belirlediği kütle çekim kuvvetinin etkisinde, tersine çöküş başlayacak ve evren hızla kendi içine kapanarak başlangıç halindeki tekillik noktasına geri dönecektir. En azından bu, eğer teorik fizik gerçeği doğru betimliyorsa, evrenin bir sonu olduğu anlamına gelir. İkinci olarak Wheeler, maddenin kendisi üzerine yapılan çalışmalarda atomun parçalanabilir olduğunu keşfinden sonra kendi içine çökebileceğinin anlaşılmasına dikkat çeker. Atom, pozitif yüklü çekirdek ile negatif yüklü elektronlardan oluşur ve buna göre maddenin, en azından atom düzeyinde sabit olduğu kabul edilir. Bununla birlikte, maddenin dayanabileceği bir enerji sınırı olduğu keşfedilir. Yeteri kadar enerji verildiğinde madde kendisini oluşturan daha küçük parçacıklara ayrılabilir. Bu durumu maddenin de atom düzeyinde sonsuza dek var olmayacağı anlamında kabul etmek gerekir. Son olarak Wheeler, kara deliklerin gözlemlenmesinden hareketle maddenin ve evrenin küçük bir yok oluş örneğinin ortaya çıktığına vurgu yapar. İlk kez 1738'te John Michell, tanecikli yapıda olduğu varsayılan ışığın, her cisim gibi, kütle çekim kuvvetinin etkisinde kalacağına binaen, yüzeyinden ışığın kurtulmasına izin vermeyecek denli güçlü çekim kuvvetine neden olabilecek kadar yoğun kütleli yıldızların var olabileceğini öne sürer. 1969'ta Wheeler, böyle yıldızlar için ilk kez "kara delik" tanımlamasını kullanır.³³ Güneşimiz büyüklüğünde bir yıldız, kırmızı dev, beyaz cüce ve nötron yıldızı gibi merhalelerden geçerek kütlelerinin kendi içine çökmesi sonucu kara delik haline gelir. Kara delikte madde en yoğun haline büründüğü için çekim kuvveti son derece artar ve ışığı ve çevresindeki

³¹ C. W. Misner, Kips S. Thorne ve J. A. Wheeler, *Gravitation*, W. H Freeman and Company, San Francisco, 1970, s. 1196.

³² Roger Penrose, *Us Nerede?*, Çev. Tekin Dereli, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 1999, s. 29.

³³ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 93. Ayrıca bkz. Penrose, *Us Nerede?*, s. 35.

maddeyi kendine doğru çekerek yutar. Öyle ki, galaksilerin böyle büyük çekim kuvvetine sahip kara deliklerin çevresinde döndükleri düşünülmektedir. Dolayısıyla bir kara delik, evrenin yok oluşunun deneysel olarak gözlemlenmesi anlamına gelir. Ancak kara delik ile evrenin yok olması arasında bir farklılık vardır. Bu farklılık, gözlemcinin isterse güvenli bir uzaklıktan, bir kara deliğin dışarıdan gözlemlenebilecek kadarki sürecini takip edebilecek kadar olabilir. Fakat olay ufku olarak adlandırılan ışığın kurtulma sınırından içeride neler olup bittiğini görmesi imkânsız kalır. Veya isterse kara deliğin içine girebilir ve kendisini kuşatan uzay-zaman ve maddenin çöküşüne çok kısa bir süreliğine tanıklık edebilir. Çünkü kendisinin bedeni de çekim gücüne karşı koyamayarak hemen atomlarına ayrılarak çöken maddeye katılacaktır.

Bütün bunlar göstermektedir ki, ister atom ister evren boyutlarında olsun madde, sonlu olup kendi içine çökecektir. Bu çöküş, uzay-zaman tekilliğinde yani tek bir noktada son bulacaktır. Fizikçiler bu son noktayı "kara kutu" olarak ifade ederler. Kara kutu aynı zamanda evrenin büyük patlama ile içinden çıktığı ilk başlangıç noktasıdır. Başlangıcının ve sonunun aynı yerde noktalanmasından, evrenin büyük patlamalar arasında salınım yapan yani doğan ve tekrar doğduğu yere geri dönen bir süreci tekrarladığı sonucuna ulaşılabilir. Kuantum fiziği ve genel görelilik teorileri de salınım yapan bir evren modeline işaret ediyor olarak yorumlanabilir.³⁴ Bununla birlikte böyle bir yoruma izin verecek deneysel verilere gerek vardır. İşte bu deneysel veriler için en iyi kaynak fiziktir. Jeolojinin kayalardan dünyanın geçmişini okuması gibi, bu teorilerin ışığında deneysel fizik de çöken ve yeniden doğan bir evrenin belirtilerini söyleyebilir.

Modern fiziğe göre, bir yıldızın veya galaksinin kara delik haline çökmesinde, kütle, yük ve açısal momentum hariç tüm fiziksel yasalar işlemez hale gelir. Böyle çöken bir sistemde, baryon ve lepton sayısını koruyan yasalar ortadan kalkar. Fakat kapalı bir evrenin kendi içine çökmesi söz konusu olduğunda yük, kütle ve açısal momentum gibi sabitler de geçersiz olur. Toplam yük sıfıra eşitlenir. Toplam kütle ve toplam açısal momentumun çökmekte olan kapalı bir evrende anlamı kalmaz. Hâlbuki bu sayılanlar, fiziğin tüm prensipleri olarak, en katı korunan fizik yasalarıdır. Ancak kütle çekimin neden olduğu çöküş, tüm bu korunum yasalarının da çöküşünü gerektirir ve bu olduğunda tüm evren bir düğüm deliği içine sığacak hale gelir. Böyle bir durumda önceki evrenin kalıntıları ortadan kalkar ve yeni bir salınıştaki yeni bir evren ortaya çıkar. Fakat jeolojinin nasıl her kaya tabakasının geçmişini takip edebildiği fosil kanıtları olduğu gibi, fiziğin de fosil kalıntılara ihtiyacı vardır. Wheeler evrenin her salınışında aynı kalabilecek fosil olarak elektronu aday gösterir. Elektronun fosil değeri kazandıran özellik ise onun her

³⁴ Wheeler, *Gravitation*, s. 1214.

yerde ve her zaman aynı kütleyle sahip olmasıdır. Buna binaen eğer elektron evrenin başlangıcından sonuna kadar her yerinde kütlece değişmeden aynı kalabiliyorsa her salınan evrende de aynı kaldığını kabul etmek gerekir. Diğer bir deyişle, evrenin en temel parçacıkları her yerde aynı ise bu parçacıkların meydana getireceği evrenler de aynı olacaktır. Wheeler bir diğer fosil olarak fiziğin temel sabitlerini görür.³⁵ Ona göre, bu sabitler, içinde bulunduğumuz evrenin varlık şartlarındandır. Bu anlamda temel sabitler, fizik yasalarının sonucu değil, aksine fizik yasalarının kendileri gibi evrenin başlangıcından itibaren geçerli olan değerlerdir. Bu sabitlerin olduğundan farklı değerlere sahip olan bir evrenin varlığından bahsetmek mümkün olmaz. Örneğin, Carter tarafından da gösterildiği gibi, Planck sabitinde yüzde bir veya daha çok oranda değişiklik söz konusu olsa, tüm yıldızlar ya mavi yıldızlar ya da kırmızı yıldızlar olarak adlandırılan kategorilerdeki büyüklüklerde biçimlenir ve hiçbir şekilde çevresinde gezegenlerin bulunabileceği bir güneş büyüklüğünde bir yıldız oluşamaz. Dolayısıyla her salınıştta ortaya çıkan evrenlerin aynı değerdeki fiziksel sabitler üzerine kurulu olması gerekir. Yani fiziksel sabitler, salınan bir evrenden başka bir evrene değişmez. Fiziksel sabitlerin salınan evrenler için önemi yanında bir diğer önemi de içinde gözlemcilerin varlığına izin vermesi için taşıdıkları değişmez değerler olmasıdır. Eğer fiziksel sabitler oldukları değerlerde olmazsa, bu fiili evrenin biz insanların yaşamına izin vermesi düşünülmez. Dicke tarafından gösterildiği gibi, canlılığın ve insanın yapı maddesi olarak ağır elementlerin ortaya çıkması için birinci kuşak yıldızlarda hidrojenin nükleer reaksiyonlarla dönüştürüleceği uzun zamana ve büyük uzaya gerek vardır. İnsan varlığı açısından evrende zaman ve uzay israfı söz konusu değildir. Bu bakımdan fiziğin temel sabitlerinin yüklendikleri bu fonksiyon, Dicke ve Carter tarafından, biyolojik varlıkların seçilmesi olarak kabul edilmiştir. Wheeler, “seçim” kavramını, seçilebilecek değerler arasından temel sabitlerin, biyolojik varlıkların ve özellikle insanın varlığı için en önemli şart olarak düşünür. Bu durumda fiziğin temel sabitleri için birbirinden ayrı düşünülemez iki önemli fonksiyon tespit edilebilir: Birincisi, temel sabitler, bilindik değerlerinde olmadan evren var olamaz. İkincisi, yine temel sabitler bilindik değerlerinde olmadan evrende insan varlığı olamaz. Öyleyse her salınan evren, aynı temel sabitlerle var olabileceğine göre, her evrende canlıların ve insanın varlığı olacaktır. Tersinden söylemek gerekirse, içinde insanın bulunmadığı bir evren olmayacaktır. İnsanın içinde bulunmak zorunda olduğu bir evrendeki konumuna gelince bunu Wheeler, “katılımcı” olarak belirler.³⁶

³⁵ Wheeler, *Gravitation*, s. 1215.

³⁶ Wheeler, *Gravitation*, s. 1217.

Wheeler, evrenin katılımcı olmadan var olamayacağına, kuantum fiziğinin belirsizlik prensibini bir kanıt olarak yorumlar. Belirsizlik prensibi, elektronun gözlemlenmesinden kaynaklanan bir problemin ifadesi olarak Heisenberg tarafından ileri sürülmüştür. Belirsizlik prensibi, bir elektronun yerini gözlemlemeye çalıştığımızda kendisine gönderdiğimiz ışık fotonlarının elektronu saptırması nedeniyle konumunu tespit edemeyişimizi söyler. Bu, atom altı parçacık dünyasının deneye katılanın etkisinden uzak gözlemlenemeyeceği anlamına gelir. Katılımcı olmadan deneyin kendi başına hiçbir önemi yoktur. Katılımcının varlığından ise deney katılımcının varlığına göre sonuç verir. Bu noktada deneyi yapanı saf bir gözlemci olarak kabul edemeyiz. Çünkü deneyi etkileyen olarak o, saf bir gözlemci değil, deneye katılındır. Bu bakımdan Wheeler, kuantum fiziğinin belirsizlik prensibiyle desteklediği “katılımcı prensibi”nin antropik prensibin önceki yorumlarında kullanılan “gözlemci” anlayışını da yıktığını ileri sürer. Dolayısıyla kuantum fiziğine göre, katılmadan kenarında durarak veya uzağından gözlemci olarak bakarak hiçbir şeyi seyredemezsiniz. Aynı şekilde evren de insanın saf gözlemci olarak seyredebileceği bir olgular yığını değildir. Dahası evreni, anlamını katılımcılarından alan bir ilişkiler bütünü olarak düşünmek gerekir. Bu ilişkiler bütününde katılımcıları olmadan evrenin var olacağını düşünmek yanlış olacaktır.

Nihai Antropik Prensiptir

Barrow ve Tipler tarafından ileri sürülen nihai antropik prensiptir ise, Wheeler’in katılımcı yorumu üzerine kuruludur. Wheeler’in maddenin yapısının ve temel sabitlerin, her salınan evren ve içindeki insan yaşamı için şart olarak görmesinden hareketle, evrenin ve katılımcının karşılıklı olarak birbirleri için varlık koşulu olarak yorumlanmasını ifade eder. Diğer bir deyişle, eğer evren ve katılımcı var olmak için aynı şartlar tarafından belirleniyorlarsa, her ikisi (yani evren ve katılımcı) birbiri için de varlık şartı olarak belirlenebilir. Bu durumda eğer evren varsa içinde bir katılımcıya sahip olmalı, eğer katılımcı olacaksa bir evren onu önceleyen bir biçimde var olmalıdır. Dolayısıyla evren bir kez ortaya çıktığında katılımcı da ortaya çıkacaktır ve evren var oldukça içindeki katılımcı da var olmayı sürdürecektir. Dahası evrenin kaderini içindeki katılımcı belirleyebilir. Diğer bir deyişle, evrenin içerdiği akıllı varlıklar ancak evrenin varlığını sürdürmesini sağlayabilir.

Buna göre nihai antropik prensiptir, Barrow ve Tipler tarafından şöyle tanımlanır: “Akıllı bilgi-işlemcisi evrende varlığın meydana gelmesi için gereklidir ve bir kere ortaya çıktıktan sonra asla yok olmayacaktır.”³⁷ Onlara göre nihai

³⁷ Barrow ve Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 23.

antropik prensip evrenin ve temel parçacıkların kesin birçok özelliğe sahip olması gerektiğini gösterir. Bu nedenle, tamamen bir fizik teoridir. Etik veya ahlâki bir içeriğe sahip değildir. Bununla birlikte, ahlâki değerlerle yakından ilişkilidir. Çünkü nihai antropik prensibin geçerliliği, ahlâki değerlerin evrende bir kez doğması sonra ise varlığını sürdürmesinin fiziksel ön şartı olarak düşünülebilir.

Evren ile içindeki akıllı yaşam arasındaki ilişki düşünüldüğünde insanın bu büyüklükte bir evrenin içinde bir önemini olup olmadığı her zaman tartışıla gelmiştir. İnsan milyarlarca galaksi içinden sadece birindeki yine milyarlarca yıldız yörüngesindeki küçük bir gezegenin üzerindedir. Yaşam bu gezegende doğmuş ve Darwin tarafından da gösterildiği üzere insanın bu yaşamın içinde evrimleşmiştir. Bu durum evren için insanın konumunu önemsizleştiriyor olarak görülmüştür. Bununla birlikte nasıl yaşamın başlangıçta en basit formdan evrimle zenginleştiği ve çeşitlenerek dünyanın her yerini kapladığı gerçeğiyle karşı karşıyaysak aynı durumun insan için tüm evrende de gerçekleşebileceği imkânıyla karşı karşıyayız. İnsanın evrimi, gelecek formlarını akıllı-bilgi işlemcileri olarak evrende çoğaltacaktır.³⁸

Çünkü Barrow ve Tipler'e göre insan ya da genel olarak canlı varlık bir bilgisayara benzetilebilir. İnsan varlığının özü olarak görebileğimiz şey, beden değil tam aksine bedeni kontrol eden program yani dini anlamda ifade edilirse ruhtur. DNA tarafından kodlanan bilgi bir program, onun bedeni ise programın çalıştığı donanım olarak iş görür ve program, donanım sayesinde çoğalır ve varlığını sürdürür. Bilginin kitaplar, diskler ve RAM'de saklandığı gibi prensip olarak zeki bir program da bedenden başka donanımlar üzerinde saklanabilir ve dahası çalışabilir. Biyolojik bir varlık olan insan türü yok olsa bile ki evrim teorisi bunu öngörür, zeki bilgi-işlemci, Friedmann tarafından önerilen salınan evrenlerde birinden diğerine, elektronlar, pozitronlar ya da radyasyon olarak varlığını koruyabilir ve yok olmaz.³⁹ Çünkü antropik prensibin ortaya koyduğu teleolojik sonuç, evrenin yaşamı ortaya çıkaran özelliklere geçici olarak değil ebedi olarak sahip olduğunu göstermektedir. Bu anlamda yaşam ve insanın gelecekteki formu olan zeki-bilgi işlemci evrene içkindir diyebiliriz.

Bu insan-bilgisayar benzetmesinde amaç, insanı sadece bir bilgisayar gibi ele almak değildir. Aksine ulaşılmak istenen sonuç, insanın bir bilgisayara benzetilmesi yoluyla, insanın bilgisayarı geliştiren yeteneğiyle, evrenin de insanı ortaya çıkaran yeteneğinin benzerliğini ortaya koymaktır. Bu amaç başarılı olduğunda evrenin insanı ortaya çıkaran temel sabitlerini anlamak mümkün olur. Çünkü nasıl bilgisayarı

³⁸ Barrow ve Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 615.

³⁹ Barrow ve Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 659.

meydana getiren prensipler insanda mevcut ise insanı meydana getiren şartlar da evrende mevcuttur. Bu nedenle nihai antropik prensibe göre, insanın varlığına izin veren fiziksel özellikler, evrenin kendisinde içkindir. Eğer evren var olmayı başarırsa içindeki zeki bilgi işlemci de var olmayı başaracaktır.

Nihai antropik prensip, nihai (*final*) kavramının da ima ettiği gibi, bir akıllı bilgi işlemcisinin evrendeki varlığının sürdürülmesi veya korunmasının koşullarıyla ilgilidir. Barrow ve Tipler yaşamın ya da bilgi işlemcisinin sonsuza dek sürmesi için üç şart ileri sürerler.

Evrenin zamanın sonuna kadar yani zamanda sınırsız olması

İşlenen bilgi miktarının şimdi ve evrenin sınırlarında sonsuz olması

Saklanan bilgi miktarının uzay-zamanın gelecek sınırlarına ulaşan filizlenme yapıları gibi ayrışması

Bu şartların yerine geldiği durumu tüm evrenin insan beyni gibi bilgi işlemcisi haline dönüşmesi olarak anlamak mümkündür. Bilgi işlemcileri evrenin her yerine dağılarak veya evrenin başka yerlerinde yeni bilgi işlemcileri ortaya çıkarak birbirleriyle iletişim kurabilecek olduklarında tüm evren bir beyin halini alacaktır. Evrenin uzay ve zamanda sonsuz olduğunu düşünersek, bu bilgi işlemcilerinin sonsuz bilgi işlemeleri anlamına gelir. Burada bilgi ile kast edilen düşünceden çok daha fazla bir şeydir. Öyle ki üretilen bilim, teknoloji ve sanatı da içine alır. Dünyanın ekonomisinin de bu yönden bir bilgi işlemcisi olarak geliştiği düşünülebilir. Her alınan veya satılan ürün aslında bir bilgi içerir ve yeni bilgi üretmek için kullanılır. Dolayısıyla insanın akıllı varlık olarak yaptığı her şey bilgi işlemektir. Buna göre madde ve enerjinin daha çok bilgi haline dönüştürüldüğünü de söyleyebiliriz. Bu bağlamda madde ve enerjiyi belirleyen yasalar aynı zamanda bilgi işlemeyi de belirler.⁴⁰

Sonsuz bilgi işlemenin gerçekleşmesi ve evrene yayılması için evrenin sınırlarının olmaması yani açık olması gerekir. Çünkü sınırlar farklı gözlemciler arasındaki iletişimi engeller.⁴¹ Örneğin kapalı bir evrende birbirlerine göre hareket eden gözlemciler birbirlerine ışık sinyalinin iletemezler. Çünkü her bir sinyal çıktığı yere geri döner. Evren içindeki sonsuz bilginin erişiminin ve saklanması ise madde, radyasyon ve kara deliklerin üzerinden sağlanması gerekir. Katı madde ortadan kalktığına bile radyasyon bilgiyi taşıyabildiği kadar saklayabilir de. Yine kara delikler, bilginin saklanmasına hizmet edebilir olarak düşünülebilir. Çünkü kara delikler çok büyük miktarda madde ve enerji kaynağıdır. Fakat sonunda patlayarak yok olmaları da mümkündür. Maddeye gelince, diğerlerine göre bir bilgi saklama

⁴⁰ Barrow ve Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 660.

⁴¹ Barrow ve Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 668.

aracı olarak daha uygun görünmektedir. Çünkü maddenin, örneğin, serbest parçacık plazması ve pozitronyumun karışımı olarak elektron ve pozitronlar gibi uzak gelecekte ayakta kalabilecek formlara sahip olduğu bilinmektedir. Böyle bir ortamda yaşamın ayakta kalabileceği ilk olarak Dyson tarafından ileri sürülmüştür. Dahası bir pozitronyum atomunda bilgi saklamak kesin olarak mümkündür.⁴² Dolayısıyla maddenin özellikleri bilgi işlemcisi olarak sonsuzca var olmaya aday gösterilebilir.

Buna göre Barrow ve Tipler doğanın teleolojik bir yorumunun kabul edilmesi ile karşı karşıya geldiğimizi hatırlatırlar. Çünkü madde bu özelliklere sadece şimdiki yaşama gerekli olduğu için değil, dahası uzak gelecekte yaşamın varlığı için temel olması nedeniyle sahiptir. Eğer güçlü antropik prensip doğru ise maddenin bu teleolojik özelliklere sahip bulunduğunu varsayabiliriz. Buna göre yaşam bu evren için temel yani içkindir. Bu doğrultuda akıllı varlıkların evrende gördükleri fonksiyon açısından düşünürsek “sonsuz olarak yaşam, evreni kendi içine çökmekten kurtarabilecek kadar var olmaya devam edecektir.” Yani, evrenin son anlamda varlığını sürdürmesi içinde barındırdığı akıllı yaşamla mümkündür. Evrenin bu yolculuğunun ulaşacağı yer ise “omega noktası” olacaktır.⁴³ “Omega noktasına ulaşıldığında yaşam, tüm madde ve kuvvetlerin kontrolünü tek bir evrende değil mantıksal olarak mümkün tüm evrenlerde elde edecek, mantıksal olarak mümkün tüm evrenlerdeki tüm uzay bölgelerine yayılacak ve mantıksal olarak bilinmesi mümkün tüm bilgiyi içerecektir. Bu ise son olacaktır.”⁴⁴ Pierre Teilhard De Chardin tarafından öne sürülen omega noktası, evren-insanın Tanrı ile birleşmesi olarak kabul edilir.⁴⁵ Bu doğrultuda nihai antropik prensibin evrenin kendisinin tüm bir akıllı bilgi işlemcisi olarak Tanrı ile bütünleşmesi halinde son bulacağını öngördüğünü çıkarmak da mümkündür.

Sonuç olarak antropik prensibin önceki yorumlarıyla vurgulamak istediği anlam, içinde yaşadığımız evrenin açık bir şekilde insanın ortaya çıkması gayesine yöneldiğidir. Bu noktadan devam eden nihai yorum, öyleyse evren var oldukça içindeki akıllı yaşamın ya da akıllı yaşam var oldukça evrenin de var olmaya devam edeceği sonucuna ulaşır.

Tartışmalar ve Değerlendirme

Buraya kadar çeşitli yorumlarıyla sunmaya çalıştığımız antropik prensibe bilimsel ve felsefi açıdan eleştiriler yöneltilmekte ve konu bilim adamlarının yanı sıra

⁴² Barrow ve Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 669.

⁴³ Barrow ve Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 675.

⁴⁴ Barrow ve Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 677.

⁴⁵ Pierre Teilhard De Chardin, *İnsanın Tabiiattaki Yeri*, Çev. H. Hüsrev Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990, s. 105.

felsefeciler tarafından da tartişılmaktadır. Bu eleştirileri ve kendilerine verilen cevapları yoğunlaştıkları başlıca problemlere göre şöyle sıralayabiliriz:

İlk eleştiri, antropik prensibin karşısına aldığı Kopernik prensibinin kendisidir. Zira antropik prensip, Kopernik prensibinin devrim niteliğiyle ortaya koyduğu bakış açısını kökten değiştiren ve Kopernik öncesine geri dönüşü yeni bilimsel verilerle destekleyen bir anlayıştır. Bu eleştiryi Hawking, güçlü antropik prensibin öncelikle bilim tarihinin seyrine aykırı olması olarak ifade eder.⁴⁶ Ona göre, Batlamyusçu kozmolojiden Kopernik'e değin gelen bilim tarihinin seyri, bize, antropik prensibin söylediğinin aksini söylemektedir. Zira Kopernik'ten önce dünyanın evrenin merkezinde olduğu şeklindeki kozmolojik anlayış, aynı zamanda insanın da evreni temel gayesi olduğunu öne süren felsefi düşünceye neden olmuştur. Fakat Kopernik tarafından dünyanın güneşin etrafında döndüğü keşfi, dünya merkezli evren anlayışını yıkarken aynı zamanda insan merkezli düşünceyi de yıkmıştır. Gökyüzünün keşfinden teleskopun da kullanılmasıyla dünyanın milyarlarca galaksiden birinde milyarlarca yıldızdan birinin etrafından dönen küçük bir gezegen olduğu ortaya çıkmış ve onun üzerindeki canlı olarak insanın devasa büyüklüğüyle evrende hiç de önemli bir konumda olmadığı anlaşılmıştır. Bu gelişmeler karşısında insanın tüm evrenin kendisi için var olduğunu düşünmesi anlamına gelen güçlü antropik prensip, inandırıcı olamaz. Bununla birlikte Hawking'in modern bilimin insanın varoluşu için gerekliliğini keşfettiği olguların farkında olduğunu tespit etmek gerekir. Bu olguların başında yaşamın bir gezegende ortaya çıkabilmesi için bir güneş sisteminin varlığı gerekir. Yine bir güneş sisteminin ortaya çıkabilmesi için galaksilerin oluşması gerekir. Buna bezer biçimde birbirine şartlar, insanın ortaya çıkışı için, uzun bir zaman ve büyük bir uzayın varlığını öngörür. Bununla birlikte Hawking, evrenin bu kadar büyük bir uzay ve uzun zamana ihtiyaç duyan ince ayarlanmış olmasına gerek olmadığı biçiminde bir itiraza ihtimal vermeden edemez. Aksi takdirde güçlü antropik prensibin her şeyi insanın varoluşu için ayarlayan bir Tanrı'nın varlığı için en ciddi delil olacağının kabul edilmesi ile karşı karşıya kalınacağını belirtir. Hawking'in tutumundan anlaşıldığına göre, böyle bir seçeneği açıklamaya dâhil etmek bilimsellik sınırlarını aşacağı için değerlendirme dışında kalmaya mahkûm edilmektedir.

Bu eleştiryeye yine bilim tarihinin kendisiyle cevap vermek mümkündür. Çünkü bilim tarihi, doğruluğundan artık şüphe edilmeyen dogmaların yine bilim tarafından yıkılışının nekleriyle yazılmıştır. En açık rneği de Kopernik devrimidir. Ondan nce Batlamyusçu kozmoloji, uzun yıllar kabul görmesine ve kilisece savunulmasına bağlı olarak artık sorgulanmayan bir dogma haline gelmiş ve aksi

⁴⁶ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 137.

kanıtlar ortaya konduğu halde kabul edilmesi oldukça zor olmuştur. Bu durum bilimde kesinlik olmadığını her bilginin yanlışlığı gösterilinceye kadar doğru olduğu anlayışını doğurmuştur. Daha önce yüzyılları aşan bir süre insan aklının yanılmış olduğunun farkına varması sonrasında da yanılmadığını veya artık yanılmayacağını kanıtlayacak olarak görülemez. Antropik prensibi Hawking'in yaptığı gibi, bilim tarihi ile yargılamak bilim tarihinin kendisine aykırı düşer.

Hawking ve Pagels tarafından, antropik prensibe yöneltilen bir diğer eleştiri ise, "şişen evren teorisi"nin fizik ve kozmolojinin temel sabitler arasındaki uygunlukları açıklayabilme imkânıdır.⁴⁷ Şişen evren teorisi ilk olarak Alan Guth tarafından ileri sürülmüştür. Şişen evren teorisinde evren, büyük patlamadan sonra çok büyük bir hızla şişme gösterir. Şişme durumunda şimdi olduğu gibi azalan bir hızla değil aksine artan bir hızla genişleme sergiler. Bütün kuvvetler tek bir kuvvet halindedir ve evren oldukça yüksek bir düzensizlik içerisinde bulunmaktadır. Suyun donmadan donma derecesinin altına inecek şekilde süper soğutmanın mümkün olduğu gibi evren de hızlı genişleme sürecinde iken bir faz değişimi geçirecek yüksek ısıyı kaybeder. Nükleer kuvvetler birbirinden ayrılır ve evren sahip olduğu yüksek enerji ile kararsız bir halde kalır. Bu fazladan enerji karşı çekim etkisi yaratarak evrenin genişleme hızını artırır. Şişmenin etkisinde evrendeki düzensizlikler de kumaşın gerildiğinde kırışıklıklarının kaybolması gibi, ortadan kalkar. Bu teoriye göre evren, başlangıçta oldukça düzensiz bir halden bugünkü düzenli ve yaşama izin veren yapısına ulaşmış olarak kabul edilir. Dolayısıyla güçlü antropik prensibin iddia ettiği gibi başından itibaren içinde yaşamın ortaya çıkması için belirlenmiş bir evren öngörmez. Ayrıca kütleçekim kuvvetinin genişleme hızı üzerindeki frenleme etkisiyle ışık evrenin her yerine eşit bir şekilde ulaşır. Bu durum, kozmik arka fon radyasyonunun evrenin her yerinde aynı ölçülmesini açıklar. Böyle bir evrende genişleme hızı, evrenin yoğunluğu ile karşılıklı etkileşim içinde olacağından kritik hızda seyredecektir. Bu, evrenin genişleme hızının başlangıçtan itibaren kritik değerde dikkatlice seçildiği fikrini ortadan kaldırır. Dahası şişen evren teorisi evrendeki maddenin nereden geldiğini de açıklayabilir. Çünkü parçacıklar enerjiden parçacık ve karşı parçacık çiftleri halinde meydana gelir. Hawking'e göre, şişen evren teorileri üzerinde yapılan daha başka çalışmalar da evrenin bugünkü fiziksel durumuna çok sayıda farklı ilk durumlardan ulaşılabileceğini ortaya koyabilir ve insan varlığı için seçilmiş bir evren anlayışını yıkabilir.⁴⁸

Pagels ise, evrenin izotropik görünmesini antropik prensibe dayandırmanın şişen evren modeliyle çürütüldüğünü iddia etmekle birlikte ayrıca fizik ve

⁴⁷ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 138; Pagels, "A Cosy Universe", s. 183.

⁴⁸ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 144.

kozmozolojinin temel sabitlerinin de şişen evren modeli ve birleşik alan teorileri ile açıklanabileceğini iddia eder. Güçlü antropik prensibin kullandığı kütle çekim sabiti, proton ve elektron gibi parçacıkların kütleleri arasındaki oran ve evrenin genişleme hızı gibi sabitler fiziğin matematiksel ifadeleridir. Bu sabitleri evrenin fiziksel özelliklerini seçen veya belirleyen bir prensibin sonuçları olarak görmek yerine doğa yasalarının bir sonucu olarak değerlendirmek gerekir.⁴⁹ Doğa yasalarının başka türlü olduğu bir evrende temel sabitlerin de başka sayısal değerlere sahip olması kaçınılmaz olur.

Şişme modelinin evrenin yaşam için başlangıçtan itibaren iyi ayarlandığı ve temel sabitlerin uygun olduğu tezini ortadan kaldırdığını düşünmek acelecilik olarak değerlendirilebilir. Collins'in işaret ettiği gibi, şişme teorisi evrenin enerji-kütlesinin ve fizik yasalarının nereden geldiğini açıklamamaktadır.⁵⁰ Ancak şişme modelinin öngördüğü şişme olgusu, birtakım yasaların varlığına ve bir takım temel sabitlerin işlevine başvurmadan açıklanamaz. Bir fizik teorisi, bilimsel açıdan fizik yasalarını ve fiziğin temel sayısal değerlerini kullanmak zorundadır. Bu durum ise, ister istemez şişme modelinin de kendinden önceki bir yasa veya sabit tarafından belirlendiğine işaret eder ve bu, teorinin kendisi tarafından da açıklanmayı gerektirir. Açıklamadan teoriyi böyle bir kabul üzerine kurmak ise bilimsellik taşımaz. Dolayısıyla evrenin başlangıçtaki düzensiz bir durumdan düzenli hale geldiğini söylemek de bir düzenin varlığını kabul etmek anlamını taşır. Aynı şekilde çok farklı ilk durumdan içinde insanın bulunduğu bir evrenin ortaya çıkabileceğini iddia etmek de bunu öngören teorinin kendisinin dayandığı nedenlerin ve sabitlerin sonuçta yaşama izin veren bir evrenle ilgili olması bakımından açıklamasız noktalar içermesini gerektirir. Çünkü evrenin başlangıcını açıklamayı üstlenen her teori, evrenin bugünkü halini açıklamayı da üstlenmek zorundadır. Ve başlangıç durumundan itibaren evrenin içinde insanı bulduran bugünkü durumuna ulaşan bir açıklama, nihai olarak antropik prensibe başvurmayı gerekli kılar. Leslie'ye göre dahası şişme teorisini antropik prensibini yanlışlamaktan ziyade doğrulamak üzere yorumlamak mümkündür. Öyle ki, şişme teorisi de evrenin insan yaşamını olanaklı kılan ince ayarları kullanabilir ve antropik prensip bunları açıklamakta yardım edebilir.⁵¹

Pagels'in dile getirdiği bir diğer itiraz noktası da antropik prensibin dayandığı kozmozolojik sabitlerin sayısal değerlerinin keyfilidir.⁵² Kozmozolojik

⁴⁹ Pagels, "A Cosy Universe", s. 184.

⁵⁰ R. Collins, "Design and Many-Worlds Hypothesis", *Philosophy of Religion*, Ed. W. L. Craig, Rutgers University Press, New Brunswick, 2002, s. 137.

⁵¹ Leslie, "Anthropic Principle Today", s. 302.

⁵² Pagels, "A Cosy Universe", s. 184.

sabitlerin sayısal değerleri, kendilerini belirleyen kesin değerlere sahip olmamaları açısından keyfilik gösterir. Dahası, Carr'ın naklettiği gibi, antropik prensip, sabitlere kesin sayısal değerler verilmesini sağlayamaz. Sadece onların birbirlerine göre büyüklük kat sayılarını söyler.⁵³ Fizikçi Stenger de sabitlerin keyfilikliğini bir örnekle açıklar. Vakumdaki ışık hızı (c) sabiti, değeri fiziksel nicelikleri ölçülürken kullanılan keyfi bir sayıdır. Uzaklık metre ve zamanın saniye olarak alındığı işlemlerde (c), 3×10^8 olarak kullanılır. Bunun gibi, kütle çekim kuvveti (G) ve Planck (h) sabitleri de keyfi olarak belirlenir. İstenirse her iki değeri de 1 olarak almak mümkündür. Dolayısıyla daha önce Dicke, Carter ve Carr tarafından karbonun ortaya çıkması için gerekli birinci kuşak yıldızların yaşam sürelerinin hesaplanması, sabitlerin keyfilikliğine bağlı olarak değişebilir. Stenger, bir yıldızın yaşam ömrünün protonun kütlesi (m_p), elektronun kütlesi (m_e) ve ince yapı sabiti (α) gibi temel sabitlere bağlı olduğunu belirttikten sonra m_p ve m_e 'nin keyfi olarak seçildiğinde istenen α değerinin bulunabileceğini söyler. Bu durumda ağır elementlerin ortaya çıkması ve buna bağlı olarak içinde yaşamın ortaya çıkabilmesi için evrenin geçirmesi gereken sürenin belirlenmesi için hiçbir şekilde sabitlerin uygunluğuna ihtiyaç duyulmaz.⁵⁴

Ayrıca Pagels tarafından bilimde antropik prensibin kendisine yüklenen fonksiyonu yerine getirmemiş olduğu eleştirisi de yapılmaktadır. Bu eleştiriye göre antropik prensip, şimdiye kadar hiç bir yeni bilimsel bilginin örneğin bir kozmolojik sabitin önceden keşfedilmesini sağlamamış veya keşfine yardımcı olmamıştır. Bilimsel bir iddianın en azından deneysel bir iddiada bulunması gerekir. Deneysel olarak bir iddiada bulunan önerme, kendisinin hangi şartlar altında doğrulanabileceği veya yanlışlanabileceğini bildirir. Bu özellik onun test edilebilirliğini ifade eder. Test edilebilirliği olmayan bir önermenin bilimselliğinden söz edilemez. Bu bakımdan antropik prensip, bilimsel olmayan bir düşüncedir. Çünkü test edilebilir değildir. Bu nedenle Carr ve Rees, antropik prensibi “*tamamen post hoc*” olarak değerlendirmişlerdir. Örneğin antropik prensip, evrende nelerin gözlemlenebileceğini belirlerken iddiasını kozmolojik sabitlerin veya fiziksel yasaların başka türlü olduğu evrenlerde insan yaşamının imkânsız olduğu fikrine dayandırır. Fakat insan varlığı bu evrene hapis olmuş bir konumdadır. Bu nedenle başka fiziksel şartlarda veya başka evrenlerde insanın var olamayacağı iddiasını test etmek mümkün değildir. Test edilemeyen bir iddia hem doğrulanamaz hem yanlışlanamaz olacağından bilimsel olarak kabul edilemez.⁵⁵

⁵³ Carr, “The Anthropic Principle And The Structure Of The Physical World”, s. 157.

⁵⁴ Victor Stenger, *Bilim Tanrı'yı Buldu Mu?*, Çev. Orhan Düz, Güncel Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 373.

⁵⁵ Carr, “The Anthropic Principle And The Structure Of The Physical World”, s. 157; Pagels, “A Cosy Universe”, s. 183.

Leslie, bu eleştiriyi antropik prensibin bilimsel olarak nelerin gözlemlenebileceğini önceden tahmin etmeye çalışırken kullandığının örneklerini ve kullanılabilirlik imkânlarını göstererek cevaplamaya çalışır. Örneğin, Carter ve Dicke tarafından Dirac ve Eddington'un kozmolojik sabitlerin aralarında büyük bir orantının aynı kalması şartıyla değişebilirliği iddialarında yanıldıklarının ortaya çıkarılması, antropik prensibin kullanılmasına bağlıdır. Öyle ki, Leslie'ye göre, antropik prensibin farkında olan bir bilim adamı, kendisine Nobel ödülü kazandıracak bir buluşu tahmin etmekte kalmaz dahası olası tüm evrenlerin varlık şartlarını ortaya koyacak buluşları yapabilir.

Evrenin insan yaşamı için taşıdığı kesin dengeler ve ilişkilerin anlamı her şeyin açık biçimde böyle olmak zorunda olduğunu çünkü içinde insanın bulunduğunu ifade eder. Güçlü antropik prensip, zayıf antropik prensipten farklı olarak, tespit edilen kozmolojik ve fiziksel uygunlukların hiçbir biçimde rastgelelik veya şans ihtimali göstermesine izin vermez. Bilimin ortaya çıkardığı insanın varoluşunu hazırlayan birçok keşif, ince ayarlanmış bir evrenin varlığını tespit ederken antropik prensibi destekler. Buna göre antropik prensip, evren araştırmalarında nelerin keşfedebileceğini önceden belirleyebilir. Zira içindeki gözlemcilerin varlığını ortadan kaldıran bir mekanizmanın uzun bir bilim serüveni biçiminde gözlemcilerce keşfedilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bilinenlerin taşıdığı nitelikler üzerine kurulan antropik prensip, bilimin bilinmeyenleri keşfetme çabasında gözlem ve deneyleri yönlendirebilir.

Felsefi açıdan antropik prensibe getirilen önemli bir itiraz da onun bir totoloji olduğu şeklindedir. Totoloji, anlamca bir çözümleme önermesi olup dış dünyaya dair olgusal bir gerçeklik iddiası taşımaz. "Tüm bekârlar evlenmemiş insanlardır" örneğinde olduğu gibi, yüklem konuyu daha açık hale getirmeye yarar. Antropik prensibin totoloji olduğu iddiası da önermesel açıdan konu ve yüklemi arasında aynı ilişkinin varlığını söyler. "Görebileceğimiz şeyler gördüklerimizle sınırlıdır" şeklinde ifade edildiğinde antropik prensipteki totoloji daha açık görülebilir.

Bu itiraza Leslie, totolojilerin kendi anlamlarından başka bir şey açıklamadıkları gerçeğini kabul etmekle birlikte, diğer açıklamalarda kullanılabilirliği cevabını verir.⁵⁶ Antropik prensip, bir totoloji olarak, görebileceğimiz şeylerin gördüklerimizle sınırlı olduğunu söylerken, diğer taraftan örneğin güneşin merkezini veya bir karadeliğin içini niçin göremeyeceğimizi de söyler. Çünkü varlığımızı ortadan kaldıran şartları, o şartlar altında gözlemleyebilmek imkânsız olacaktır. Ayrıca totolojilerin dış dünyaya dair olgusal bir iddia taşımadıkları itirazına bunun da genel kabul görmekten uzak olduğu

⁵⁶ Leslie, "Anthropic Principle Today", s. 295.

biçiminde cevap da verilebilir. Zira tüm bilginin tecrübeye dayandığını ileri süren epistemolojilerce totolojik önermeler de dış dünyaya dair bildirimde bulunur olarak görülmektedir.

Aynı şekilde Hawking gibi Pagels tarafından da dile getirilen şişme modelinin antropik prensibin geçerliliğini iptal edeceği iddiası, aslında antropik prensibin kendisini bilimsel olarak destekleme anlamına gelir. Çünkü deneysel olarak bir veri tarafından yanlışlanabilir olması, teorinin bilimsel olarak dış dünyaya dair olgusal bir doğruluk iddiasında bulunduğunu gösterir. Diğer bir deyişle deneysel bir kanıt ile yanlışlanabilen bir hipotez, deneysel olarak test edilebilir ve hatta doğrulanabilir olan bir önerme demektir.

Bir eleştiri ise antropik prensibin evren insan ilişkisini açıklamada neden-sonuç ilişkisini değiştirdiği şeklindedir.⁵⁷ Eleştiriye göre, antropik prensipte bizim varlığımız neden ve evrenin bahsi geçen özelliklere sahip olması ise sonuç olarak konuyor. Hâlbuki bu ilişkide neden evrenin böyle özelliklere sahip olması ve sonuç ise bizim varlığımız biçiminde olmalıdır.

Bu eleştiriye Leslie'nin ağ-balık uygunluğu örneğinden hareketle şöyle cevaplandırabiliriz: Bir ağ ile yakalanan tüm balıkların belirli bir büyüklükte olduğu görülür. Bu durumu açıklamada, ağın gözeneklerinin belirli bir büyüklükte olması neden, yakalanan balıkların ağa uygun olması ise sonuç olarak ortaya konabilir. Bununla birlikte, balıkların belirli bir büyüklükte olmalarının nedeni ağın özelliği değildir. Çünkü göl veya denizde çok daha farklı büyüklükte birçok balık vardır. Öyleyse yakalanan belirli büyüklükte balıkları, gerçekte ağın bu büyüklükteki balıkları yakalamak üzere ayarlanmasını nedeni olarak ve ağın büyüklük özelliğini de sonuç olarak belirlemek de mümkün hale gelir. Aynı şekilde evrenin çok daha farklı özelliklerde olması muhtemel iken insan yaşamına izin verecek şekilde olmasının açıklamasında da insanın varlığını neden ve evrenin böyle olmasını sonuç olarak anlamak yanlış olmaz.

Sonuç

Sonuç olarak, antropik prensibi tüm yorumları ile birlikte din felsefesi açısından değerlendirmek gerekirse açık bir şekilde onun modern bir teleolojik delil olarak görülmeyi hak ettiğine kanaat getirebiliriz. Çünkü antropik, prensip evren-insan ilişkisinin ne kadar ince ve birbirinden ayrılmaz derecede yakın ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu tarzda ince ve yakın bir ilişkinin olması evren ve insanın tam da birbirine göre olması demektir. Buna göre antropik prensip, evrendeki varlığımızın bir şans meselesi olmadığı lehinde güçlü bir kanıt sağlar.

⁵⁷ Leslie, "Anthropic Principle Today", s. 296.

Çünkü eğer sırf bir şans eseri olsa idi zamanda evrenin başlangıcından bize kadar ve tüm uzayı dolduran en uzak galaksilerin varlığına kadar her şeyin evrendeki varlığımızla yakından ilişkili olduğunu görmemek gerekirdi. Bu bakımdan ne büyük patlamadan yaşamın doğuşuna kadar geçen uzun zaman ne de sonsuz derecede büyük bir uzay, bizim var olmamız için gereksiz değildir. Dolayısıyla bu durum evren ve insanın birbiri için yaratılmışlığını akla getirir ve şans ihtimalini ortadan kaldırır. O halde böyle bir evreni insan varlığı için seçen veya belirleyen bir akıllı varlığı felsefi olarak çıkarsamak yanlış olmaz. Diğer bir deyişle, bir kimse için antropik prensipten hareketle, evrenin yaratıcısı olan bir Tanrı'ya inanmak makuldür.

Kaynakça

Barrow, John ve Silk, Joseph, *The Left Hand of Creation*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1983.

Barrow, John ve Tipler, Frank, *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

Carr, B. J. ve Rees, M. J., "The Anthropic Principle And The Structure Of The Physical World", *Nature*, Sayı: 278, 1979.

Carter, Brandon, "Large Number Coincidences and the Antropik Principle in Cosmology", *Confrontation of Cosmological Theories with Observational data; Proceedings of the Symposium*, Krakow, Poland, September, 1973.

Collins, R., "Design and Many-Worlds Hypothesis", *Philosophy of Religion*, Ed. W. L. Craig, Rutgers University Press, New Brunswick, 2002.

De Chardin, Pierre Teilhard, *İnsanın Tabiattaki Yeri*, Çev. H. Hüsrev Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990.

Dicke, R. H., "Dirac's Cosmology and Mach's Principle", *Nature*, Sayı: 192, 1961.

Glynn, Patrick, *God: Evidence*, An Imprint of Pima Pub., California, 1997.

Hawking, Stephen W., *Zamanın Kısa Tarihi*, Doğan Kitap, İstanbul, t.y.

Leslie, John, "Anthropic Principle Today", *Modern Cosmology and Philosophy*, Ed. John Leslie, Prometheus Books, New York, 1998.

Misner, C. W., Thorne, Kips S. ve Wheeler, J. A., *Gravitation*, W. H. Freeman and Company, San Francisco, 1970.

Pagels, H. R., "A Cosy Universe", *Modern Cosmology and Philosophy*, Ed. John Leslie, Prometheus Books, New York, 1998.

Penrose, Roger, *Us Nerede?*, Çev. Tekin Dereli, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 1999.

Stenger, Victor, *Bilim Tanrı'yı Buldu Mu?*, Çev. Orhan Düz, Güncel Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Veinberg, Steven, *Atomaltı Parçacıklar*, Çev. Zekeriya Aydın, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2005.

Veinberg, Steven, *İlk Üç Dakika*, Çev. Zekeriya Aydın, Zeki Aslan, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2005.

ÇEVİRİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2012/1, Cilt 1, Sayı 1

Günümüzde Müslümanın Hadis İle İlişkisi Nasıl Olmalı?*

Prof. Dr. Muhammed Avvâme

Çev. Nimetullah AKIN**

El-Cezîre: Değerli izleyenlerimiz, Doha'dan canlı olarak yayınlanan "Şeriat ve Hayat" programının yeni bölümüne hoş geldiniz. Yüce Allah değerli kitabında "Ey inananlar! Allah ve Peygamber, sizi, hayat verecek şeye çağırdığı zaman ona uyun." (8/Enfal, 24) buyurmaktadır. Vefatından sonra Nebi Aleyhisselam'ın çağrısına uymanın bir türü de onun sözlü ya da fiili sünnetine uymaktır. Sahih bir senedle bize kadar ulaşan hadisler bu sünnet içerisinde yer almaktadır. Ancak biz hadislerin sıhhatini nasıl bileceğiz? Burada sahih olanı sahih olmayandan ayırmamızı sağlayacak genel kriterler var mıdır? Âlimlerin sahih olarak kabul ettiği ancak Kur'an'a, ilme ya da akla ters düşen hadisler karşısında Müslümanın tavrı nasıl olacak? "Şeriat ve Hayat" programının bugünkü oturumunda Muhaddis Prof. Dr. Muhammed Avvâme ile günümüzde Müslümanın hadis ile ilişkisinin nasıl olacağını konuşacağız. Merhaba değerli hocam!

Muhammed Avvâme: Allah'ın selamı üzerinize olsun.

El-Cezîre: Kıymetli Hocam, sohbetin detaylarına girmeden önce müsaade ederseniz Müslüman'ın hadisle ilişkisinin yargısal durumunu belirleyen bir çerçeve çizelim. Bu yargı hadisin hükmüne icabet etmekten ibaret midir? "Ey inananlar! Allah'ın ve Peygamberin öne geçmeyin" (49/Hucurat, 1) ayeti nerede durmaktadır?

Avvâme: Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla. Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'a, selatu selam efendimiz Muhammed, ailesi ve ashabı üzerine olsun. Allah (c.c.) "Ey inananlar! Allah ve Peygamber, sizi, hayat verecek şeye çağırdığı zaman ona uyun" buyurmaktadır. Bu çağrı her Müslüman'a kalbi aklı ve gidişatı ile Allah'ın ve O'nun elçisinin sahih olan emrine uymayı gerekli kılar. Allah'ın uymamızı emrettiği bu icabetin değişik şekilleri vardır. Aynı şekilde "hayat verecek şeye" ifadesindeki hayatın da farklı veçheleri vardır. Bu farklı yönlerden -bugünkü oturumdaki konumuzla da uygunluk gösteren- bir tanesi de: Akıyla sadece maddiyat önünde

* Muhammed Avvame ile yapılan bu söyleşi el-Cezîre televizyonunda canlı olarak yayınlanan "eş-Şeria ve l-Hayât" isimli programın 08.06.2008 tarihli oturumunda Osman Osman tarafından gerçekleştirilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

takılıp kalmasın diye Allah'ın biz Müslümanları maddiyat önünde dikilip kalmaktan alıp gayb ve maneviyatın önüne götürmesidir. Allah (c.c.) aktardığı bu gaybi bilgilerle bizi maddiyat âleminin ötesinde yeni bir hayata diriltmek istemiştir. Bu ayetin “*Ey inananlar! Allah'ın ve Peygamberin önüne geçmeyin, Allah'tan sakının, şüphesiz Allah her şeyi bilen ve işitendir*” (49/Hucurat,1) ayeti ile çok sağlam bir bağı vardır. Bilindiği üzere Hucûrat Suresinin başında nazil olan bu ayet diğer ayetlerle birlikte hicretin dokuzuncu senesinde elçiler senesinde inmiştir. Rabbimiz bize sözlerimizi, eylemlerimizi, girişimlerimizi, örf ve adetlerimizi ve hükmettiğimiz ne varsa hepsini “*Allah'ın ve Peygamberin önüne geçmeyin*” ayeti uyarınca Allah ve Resulünün sözünden sonraya koymamızı emretmektedir. Bu hicretin dokuzuncu senesinde, elçiler yılında idi. Sahabenin konumu bu ayeti tam anlamıyla uygulamak şeklinde ortaya çıktı. Ne zaman? Tam bir yıl sonra veda haccında. Hz. Nebi'nin Zilhicce Ayının dokuzuncu günü Arafat'ta yani Mekke muhitinde vakfe yaptığı zaman. İmam Ebû Zur'a en-Nevevî'nin ifadesi ile 120 bin sahabinin bulunduğu bu büyük topluluğa “*bu şehriniz hangi şehir, bu gününüz hangi gün?*” diye sorduğunda ravinin tabiri ile sahabe şöyle demiştir: “*biz suskun kaldık ve zannettik ki Hz. Nebi bu mekânları başka bir isim ile isimlendirecek.*” Şimdi sahabenin Zilhicce ayının dokuzuncu günü Mekke-i Mükerrreme'de Arafat'ta, belde-i haram, yevm-i haram ya da şehir-i haramda bulduklarını bilmemeleri mümkün mü? Hayır bilmemeleri mümkün değil.

El-Cezîre: O halde kastedilen şey nedir?

Avvâme: Kastedilen şey onların akıllarını ve bilgilerini bedihi bilgilerden uzak tutarak Hz. Nebi'nin sözünün arkasında durmalarınıdır. Küçük çocuk bu şehrin haram beldesi ve günün haram günü ya da haram ayı olduğunu bilmez ki. Bilmeyen kimse yoktur.

El-Cezîre: Ama efendim, bu oturumun tartışma konusu Hz. Peygamber'in sözlerinin reddi değil. Konumuz hadislerin Peygambere nispetinin sıhhati ve ona nispetinin sabit olup olmadığıdır. Bunu söyledi mi söylemedi mi?

Avvâme: Doğrudur. Ancak ben önce bir temel kaide koymak istiyorum. Sahabenin dindeki icabetine gelince bildiğimiz üzere sahabe bu dinin uygulayıcılarıdır. Aynı şekilde onlar “öne geçmeyin” ayetine uyararak zihinlerini ilk bedihi bilgilerinden arındırma konumunda olmuşlardır. Sonra şeriat bize rivayetler aracılığı ile makul, açık ve tamamen yepyeni olan emirler yoluyla gelmiş olan kitap ve sünnet metinleridir. Burada sorun onun bize yeni gelmesinden dolayı bazen bizim onu muhalif ve çelişkili olarak görebiliyor olmamızdır. Ama böyle değil. Allah (c.c.) Kitabında “*bu kitapta şüphe yoktur*” (2/Bakara, 2) ve “*Bu kitabı indiren O'dur. Onda muhkem ayetler vardır. Onlar ümmü'l-kitâb diğerleri ise müteşabihdir*” (Al-i İmrân 7)

buyurmaktadır. Bu müteşabih karşısında nasıl konumda olduğumuzu ve müteşabih ayetler konusunda muhkem ayetlere müracaat etmemiz gerektiğini bilmekteyiz. Çünkü muhkem ayetler “ümmü'l-kitâb” olarak isimlendirilmişlerdir. “ümm (anne)” ifadesinin işaret ettiği bir nokta vardır. Nasıl küçük bir çocuk ilk korktuğunda annesine sığınırsa aynı şekilde müteşabih ayetler konusunda da muhkemata müracaat etmemiz gerekir. O zaman sorunlar sona ermiş olur.

El-Cezîre: Değerli Hocam, siz Hz. Peygamberin veda haccında vakfe yaptığı esnada, dini esasları temellendirdiği o uzun hutbesini verdiğinde sahabenin de onunla birlikte olduğundan bahsettiniz. Yani Hz. Peygamberin Müslümanlar arasında bulunduğu bir zamandan bahsettiniz. Ancak şimdi Nebi Aleyhisselam aramızda yok. Bu durumda ilişki nasıl olacak?

Avvâme: Bu gerçekten önemli ve usul ulemasının dikkat çektiği bir konu. Ben Hz. Peygamberin önünde iken o bana bir emir veya bir yasak koyduğunda ya da bir eylemle sorumlu tuttuğunda burada artık başka bir tercih söz konusu olmayıp usul ulemasının da dediği üzere, bu emir ve yasak (kati) kesindir. Ancak bu emir ve yasağı bir ya da daha fazla aracından işittiğimde ise söz konusu emir ve yasak kesinlik ifade etmez (zannîdir). Bu durumda başka şeylere, metinlere, kavramlara ve sözlere müracaat ederim. Burada sorgulamaya imkan vardır. Ama kesinlik arz eden bir konumda böyle bir beklentiye imkân yoktur.

El-Cezîre: Değerli Hocam, bu çerçevede bazıları sorun ve ihtilafların büyük çoğunluğunun nebevî sünnetten kaynaklandığı görüşündeler. Bunu nasıl yorumluyorsunuz.

Avvâme: Bu bir dereceye kadar doğru. Ancak sorunların kaynağı daha çok Kur'an metinlerinin anlaşılmasında yatmaktadır. Kur'an'ın demiyorum onun metninin anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı Hz. Ömer Efendimiz bize der ki: “bidat ve heva ehlini sünnet ile sorgulayınız. Çünkü Kur'an'ın birçok yorumu vardır.” Kur'an metni çok yönlü anlaşılabilir, ancak sünnet daha açık ve nettir. Tabii ki sünnette bazı sorunların var olduğunu inkar edecek değilim, ancak sünnete “O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahy iledir” (53/Necm, 3-4) ayeti ışığında yaklaşmamız gerekir. Sure ile münasebetini kurarak anladığımız takdirde bu ayetin inşi gerçekten çok önemlidir. Ayet Necm suresinin başında nazil olmuştur. Necm suresi de bilindiği üzere mirac ve isra mucizesinden bahsetmektedir. (...) Şöyle ki sadece Mekke'den Beyt'ül-makdis'e olan isra yolculuğu bile Kureş'i ayağa kaldırmıştı. Göklere ve oradaki âlemlere, arşa, sidre-i müntehaya olan mirac yolculuğu siz düşünün. Bu âlemlerde Hz. Peygamber cenneti, cehennemi, onların ehlini gördü ve gelip bize bu olağanüstü şeyleri anlattı. Allah (c.c.) bu ayetleri haberlere bir giriş yaptı ve şöyle buyurdu: O, kendiliğinden

konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahy iledir. Muhammed Aleyhisselâm hangi olağanüstü ve garip haberi verirse versin o vahiyle konuşmaktadır. Size düşen ise tasdiktir.

El-Cezîre: Bu vahiy... Muhterem Hocam, bu vahiy bize aktarılmıştır. Ama burada bazıları nakledilen bazı şeylerin sıhhatinden şüphe duymaktadır.

Avvâme: Vasıtalar açısından evet. O zaman bu durum bizim teenni ile hareket etmemizi gerektirir. İlimin en önemli hususlarından biri de teenni ile sorunları ölçüp tartarak hareket etmektir. Bazı kardeşlerime söylediğim bir sözü tekrarlayayım. İlim hakimin varlığına ihtiyaç duyar, sultanın değil. Bu ifadeyi İbn Hazm rahimehullah ile kafayı bozmuş ve bana bazı sorunları iletip, soran bir ilim talebesine söyledim. Dedim ki: ilim, geniş düşünceli, iki hasmı da karşısına alıp sorgulayan, söylediklerini yorumlayan, karşılık veren, şahitleri ve teziyecileri çağırıp dinleyen ve daha sonra uzun süre düşünüp seneler sonra senin lehine ya da aleyhine hüküm veren bir hakimin varlığına ihtiyaç duyar. Ama sultan öfkelendiği bir anda harp ilan eder.

El-Cezîre: Bu örneği hadis konusuna nasıl indirgeyeceğiz?

Avvâme: Hadis-i nebevi de çeşitli ilimlerde birikimli olmaya gereksinim duyar. Sonra sorunlar üzerine gider ve onları teenni ile hareket eden hakim üslubuyla araştırırım.

El-Cezîre: Değerli Hocam, bazıları hadis tenkidi yöntemlerinin etkili olmadığını düşünüyorlar. Bu yöntemlerin etkin olmadığı konusunda gerçekten bir sorun görüyor musunuz?

Avvâme: Asla. Bu ifade doğru değil. Bu oryantalistlerin dillendirdiği bir husustur. Bizim ulemamız bu konuyu araştırıp kaidelerini oluşturduklar ve bu kaideleri uygulayarak bize özü ve sonucu sundular. Ancak biz ya araştırma yapmıyoruz ya da alelacele yapıyoruz. Bir ilim talibi veya bir sorunu araştıran kimse İmam İbn Hacer'in Buhârî'ye yazdığı Fethu'l-Bârî şerhine baktığında, orada her bir iddia sahibinin kabul ya da reddettiği görüşünün, delilinin, yorum tarzının, delilinin çürütülmesinin ne kadar uzun uzadıya araştırıldığını görecektir. Daha sonra ikinci ve üçüncü görüşü aynı şekilde ele alır. Âlimlerimizin, şarihlerin ve müfessirlerin yöntemleri budur. Bütün bu şeyler onlar nezdinde gayet açıktır. Ancak biz olayları hızlı bir şekilde ele alıyor ve teenni ile hareket etmiyoruz. Böylece âlimlerimizle yöntem birliğimiz olmuyor.

El-Cezîre: Ancak bu kaidelerin bir kısmını alıp şerh etmemizde ve sağlamlaştırılmamızda bir sorun olmasa gerek. Mesela İbn el-Cevzi'nin "akla aykırı ve usule ters bir hadis gördüğümde bilirim ki o uydurmadır" ifadesi gibi. Ve yine el-Hatîb el-Bagdâdî, İbn Kayyim el-Cevzîyye gibi alimlerin bir hadisin Kur'an'a,

mütevahir sünnete, açık akla ve vakaya aykırı düşmesinin o hadisi reddetmenin işareti olarak görmeleri gibi. Bu kaidelerin tamamlanması niçin ihmal ediliyor?

Avvâme: Bu söz doğru, ancak doğru uygulamaya ihtiyaç var

El-Cezîre: Doğru uygulama nasıl olacak?

Avvâme: İbn el-Cevzî rahimahullah “akla ters düşerse” diyor. Hangi akla? Benim öğrenci kardeşlerime tekrarladığım bir ifadem vardır. Ben kitap ve sünnetten müteşekkil dini metinleri saf su kaynağına benzetiyorum. Buradan bembeyaz saf su çıkıyor, ancak bu saf su kırmızı toprak üzerinden geçerse kırmızı, siyah toprak üzerinden geçerse siyah, tatlı zeminden geçerse tatlı, tuzlu zeminden geçerse tuzlu oluyor. O zaman dini metin olan kitap ve sünnet saf kalpten ve sağlam akıldan geçerse sağlam olarak kalır. Ama bulanık bir akıldan geçerse bu bulanıklık metnin değil aklın bulanıklığıdır. Metinde bir şey yoktur.

El-Cezîre: Bu ifadeniz Yemen’den bize ileti gönderen Şeyh Ebû Abdullatif ez-Zeyle’î’nin ifadeleri ile uyumluluk arz ediyor. Diyor ki: “gerçekte sahih sünnette sahih akla ve açık gerçeğe ters düşen bir şey yoktur. Görünüşte bize çelişkili gelen yerde hiç tereddütsüz sahih sünnetin doğru olduğunu biliriz. Akıl ise er ya da geç bunu kavrayacaktır.

Avvâme: Gerçekten çok doğru ve güzel bir söz.

El-Cezîre: Bu ifade üzerine değerli Hocam, Buhârî ve Müslim’in sahihinde yer alan hadislerin tamamının sahih ve Hz. Peygamber’den sabit olduğu söylenebilir mi?

Avvâme: Hiç şüphesiz. Sahihayn’de bulunan her şey sahihtir. Bazı ilim erbabının meseleleri tartışırken ifade ettiği gibi geçmiş ulema bu sorunları ve şüpheleri tek tek inceleyerek ortadan kaldırmıştır. Ben geçmiş ulemanın duraksadığı bazı noktaların olduğunu inkar etmiyorum ama geçmişteki tenkitçiler ile günümüzdeki tenkitçiler arasında çok büyük bir fark var. Geçmiş ulema mümin ruhuyla, kalbi mutmain olarak araştırma yapar ve sorunları o şekilde ortaya koyardı. Çağdaş hadis eleştirmenlerinin bazıları da gerçekten temiz bir ruhla Nebi kelamı yoluyla imanları artırma isteği içinde çalışıyor ama bir kısmı da -ki bunlar günümüzde çoğunluğu teşkil etmektedir- hakkı araştıran biri olarak değil de sünnette şüphe uyandırmak için sorunları ele alıp eleştirmekte ve bu minvalde konuşmaktadır. Hakkı arayan onu âlimlerin kitaplarında apaçık olarak bulur. Ancak kalbi hasta olanlar için söyleyecek sözümüz yok.

El-Cezîre: Değerli hocam, bu çerçevede konuşmamıza döneceğim ama müsaade ederseniz İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesinin eski hadis hocalarından Prof. Dr. Mahmûd el-Mîre’nin bir katılımı olacak onu alalım. Merhaba efendim! Beni duyuyor musunuz?

Mahmûd el-Mîre: Evet, evet

El-Cezîre: Biz hocamızla hadiste metin tenkidi kurallarının ihmal edilip edilmediğini konuşuyorduk. Sizin bu konudaki görüşünüz nedir efendim? Buyurun.

El-Mîre: Bu gerçekten çok faydalı programınız için teşekkür ederim. Konuyla ilgili net açıklamaları için de kardeşim Muhammed Avvâme'ye teşekkür ederim.

El-Cezîre: Hocam televizyonun sesini biraz kısmanızı rica etsem... Buyurun.

El-Mîre: Kardeşim Muhammed Avvâme'nin sözlerine katkıda bulunmak istiyorum.

El-Cezîre: Buyurun efendim.

El-Mîre: Kur'an'da insanlara sorunlu gelen ayetler olduğu gibi Hz. Peygamberimizden bazı hadisler de aynı şekilde sorunlu gelebilir. Bunların içinde sahabenin önde gelenlerinin ve onlardan rivayet eden sağlam ravilerin rivayetleri olabilir. Metnin sorunlu olması onun yanlış olmasını gerektirmez. Zahiren sorunlu gözükken metinlerin varlığı rastgele bir olay değildir. Bu Allah'ın insanların nefislerinde ve kalplerinde olanı denemek ve ilmi ile amil âlimlerimizin derecelerini yükseltecek cihad kapısını kolaylaştırmak üzere dinen hedeflenmiş bir şeydir. Metinleri sorunlu gören ya da sünnette sabit olmuş bazı metinleri itham edenlerin delili bu metinlerin akıl ile çatıştığı iddiasıdır. Onlar bazı ilkelerden yola çıkıyorlar. Birincisi bu kimseler sünneti nebevinin güvenilirliğini muhafaza etme arzusu içinde olduklarını iddia ediyorlar. İkinci olarak da sünnete karşı bu hamleyi yapanlar onu itimada şayan bulmamaktadırlar. Bu yolla dünyevi kurallar bizim inancımıza, dinimize ve toplumumuza sızmaktadır.

El-Cezîre: Evet efendim, müsaade ederseniz size bazılarının sorunlu gördüğü iki hadisi sorayım. Birinci hadis Buhârî'de de yer aldığı üzere Ebu Hureyre'den gelmektedir: *Eğer Havva olmasaydı kadınlar eşlerine ebediyen ihanet etmezlerdi*. Şimdi bazıları soruyor? Bu hadis nasıl doğru olabilir.

El-Mîre: Aslında bu hadis; şeytan vesvesesinden sonra Havva'nın Adem'i yasağa meylettirdiği temeline dayanmaktadır. Şeytan başlangıçta Adem ve Havva'yı birlikte iğfal edemedi. Allah'ın (c.c.) şu ifadeleri buna işaret etmektedir: *"Şeytan oradan ikisinin de ayağını kaydırttı"* (2/Bakara, 36) *"Şeytan onlara fısıldadı"* (7/Araf, 20) *"Şeytan ona fısıldadı"* (20/Taha, 120) Şeytan onları cennette ebedi kalmak ve diğer melekler gibi olmak va'di ile ayarttı. Söylemek istediğim şey şeytanın her ikisini birden kandıramadığı, Havva vasıtası ile bu işi başardığı ve Havva'nın Adem'e ağaçtan yemeyi süslü gösterdiği, böylece hataya düştükleridir. Bu ihanetten kasıt namus ihaneti değildir. Bu ihanet Havva'nın İblis'in süslü gösterdiği şeyi kabul etmesi ve Âdem'e de güzel göstermesidir.

El-Cezîre: O zaman niçin suç sadece Havva'nın üzerine atılıyor?

El-Mîre: Evet. İşin doğrusu bu hadis hakiki anlamıyla zahiri anlamını uzlaştırmamızdan önce de güzeldi. Şu hususa işaret etmemiz de güzel olur. Bu hadiste hanımları ile aralarındaki sorunlarda, o sorunların anneleri Havva'dan geldiğine işaretle erkeklere bir teselli vardır. Bu, hanımların yapılarında olan bir şey olduğu için erkek, kasıt olmaksızın, arada bir onlardan sadır olan şeyleri kınamada aşırıya kaçmasın. Hanımların da bu tarz bir rahatlığa sığınmak yerine nefislerini kontrol altına almaları ve arzuları ile mücadele etmeleri gerekir...

El-Cezîre: Ama Değerli Hocam!.. «Rabbimiz! Kendimize yazık ettik; bizi başışlamaz ve bize merhamet etmezsen biz kaybedenlerden oluruz» (7/Araf, 23) ayetinde olduğu gibi Kur'an-ı Kerim sorumluluğu bazen Adem'in ve eşinin omuzlarına birlikte yüklüyor... Neyse teşekkür ederim Prof. Mîre. İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi Hadis İlimleri emekli öğretim üyesi. Vaktimiz dar olduğu için ikinci hadisi soramıyorum, özür dilerim. Hocam, hızlı bir şekilde eklemek istediğiniz bir şey var mı?

Avvâme: Bu hadis ile ilgili mi?

El-Cezîre: Evet. Prof. Dr. Mîre'nin açıklamaları ile ilgili

Avvâme: Çok sayıda yöntem ve araştırma detayları vardır. Bir, iki ya da on hadis için cevabım olsa da 20, 30 hadis için cevap bulamam. Ben...

El-Cezîre: Ama özetle bu tarz hadisler için ...

Avvâme: Âlimlerin ifadelerine müracaat ettikten sonra hadis veya Kur'an ile ilgili bir cevaba müdahale etmeyi sevmiyorum. Lafız burada. Allah en iyi bilendir. Ben derim ki. Bu hadis "kim bir güzel bir çığır açarsa... ve kim kötü bir çığır açarsa.." ve "Ademoğlu öldüğünde ameli kesilir. Ancak üç şey hariç" hadisleri ile birlikte ele alınır. Bu bir hayırdır, onu şer takip eder. Annemiz Havvâ'nın bu fiili işlemiş olması ve Hz. Peygamberin bunu ona yüklemesi bu olayla sınırlıdır. Bu hadisi ve anlamını her ihanete genelleştirmemiz ve kadının yaptığı her şeyi Havva'ya yüklememiz caiz değildir. Hayır. Olay sadece bu detayla sınırlıdır.

El-Cezîre: Değerli Hocam, Hz. Peygamber'den gelen ve Buhârî ve Müslim'de yer alan ve onların sahih dedikleri bazı hadisleri sahabeden reddedenler var. Bu nasıl oluyor? Mesela Hz. Aişe'nin "Namaz kılanın önünden kadın, eşek ve köpek geçerse namaz bozulur" hadisini ele alalım. Yine Hz. Ömer, Fâtıma binti Kays'ın hadisini reddetmiş ve "rabbimizin kitabını ve nebimizin sünnetini, ezberlediğini ya da unuttuğunu bilmediğimiz bir kadın için terk edemeyiz" demiştir. Buhârî ve Müslim sahabenin reddettiği hadisleri nasıl sahih kabul edebiliyor?

Avvâme: İş kolay inşallah, iş kolay. Ancak biz metnin aslına başvurmamız ve şartları göz önüne almamız gerekir. O zaman iş kolay olur. Hz. Aişe'nin hadisinde Hz. Aişe'ye Efendimiz Aleyhisselam'ın "Namaz kılanın önünden kadın, eşek ve

köpek geçerse namaz bozulur” ifadesi aktarılmış o da “bizi köpeklere mi benzetiyorsunuz, yemin ederim ki Hz. Peygamber kibleye yönelmişken ben onun önünde uzanmış yatıyordum” demiştir. Hz. Aişe gece namazını kastediyor. Bilindiği üzere mekân Hz. Peygamber’in hücrelerinden birisiydi ve dardı. Hz. Peygamber gece namaza kalktığında Aişe Annemiz uzanmış ve ayakları da Nebi Aleyhisselamın önünde idi. O da kibleye yönelmiş bir durumda idi. O halde Hz. Aişe namaz kılanın önünden kadının geçmesi ile namazın bozulacağı rivayetine nasıl onay verebilir ki. Kendisi bizzat hikayenin ve hadisin sahibi olarak namaz kılan Hz. Peygamberin önüne uzanmış. Namaz kılanın önünden kadının geçmesi ile namazın bozulacağı rivayetini Hz. Aişe’den aktaran kişinin rivayeti nasıl kabul edilebilir ki?

El-Cezîre: Ancak soru iki imamın da bu hadisi nasıl sahih kabul ettikleridir?

Avvâme: Hz. Aişe bu metinle çelişmektedir. Metinle çeliştiği noktada Hz. Aişe iki alternatifle karşı karşıyadır. Ya başkasının sözünü kabul edecek ya da kendi sözünü ve gördüğünü. Buhârî ve Müslim’e ve bu hadisi rivayet eden diğer âlimlere göre burada sorun yoktur. Çünkü Hz. Aişe doğrudan olarak Hz. Peygamberden aktarmaktadır. Az önce ben dedim ki usul âlimleri şu noktaya dikkat çekmişlerdir. Doğrudan Hz. Peygamberden işiten kimsenin tercih hakkı yoktur. Ancak bir aracı yolu ile işiten kimsenin rivayet edilen şeyin çerçevesinden dışarı çıkmamak kaydıyla tercih hakkı vardır. Aynı şekilde Hz. Aişe bizzat şahit olduğu şeyin aksine bir durum ile karşılaşmış ve itirazını ortaya koymuştur. Ancak âlimler bunu nasıl rivayet ettiler? Gayet tabii sahabe ve tabiinden selef alimleri iki şey arasında ihtilaf ettiler. Gerçekten kadın namazı bozar mı yoksa bu hadis namaz kılan Hz. Peygamber’in önünde uzanıp yatan Hz. Aişe’nin hadisi ile mensuh mudur? Bir kısmı bir görüşü diğer bir kısmı da bir görüşü tercih etmiştir.

El-Cezîre: Yani hadis bazen mensuh mu olur?

Avvâme: Bazen olur. Örnek olması açısından söyleyeyim. İmam Müslim yanımızdan bir cenaze geçtiği zaman ayağa kalkılması ile ilgili hadisi rivayet etmiştir. Kalkıyor muyuz?. Cenaze için ayağa kalkma hadisini rivayet ettikten sonra arkasından kalkılmaması ile ilgili hadisi getirmiştir. Her hadisle amel etmemiz gerekir diye bir koşul yok. Fetva vermek ve hadisi anlamak başka bir şey, onun sıhhati başka bir şeydir. Bu mensuktur sahihtir. Öteki sahihtir ve nasihtir. İmam Müslim hadisleri arz sırasına göre cenazede ayağa kalkılmayacağını ifade eden hadisin nasih olduğu görüşündedir.

El-Cezîre: Hadisleri reddetme konusunda bir Müslüman Hz. Aişe’yi, Hz. Ömer’i ve İbn Abbâs’ı taklid etmek isterse ne olur? Bu mümkün müdür?

Avvâme: Bu gerçekten çok tehlikeli bir iş bunu sadece büyük imamlar yapabilir. Bir hadis konusunu araştırmak İmam Tirmizî’nin de ifade ettiği gibi çok

kolay bir iş değildir. Hadislerin sıhhatini reddetmenin çağdaş bir Müslüman için mümkün olduğunu söyleyemeyiz. Biz günümüz Müslümanının sorunları anlaması için çabalarız. Bazen ortam bize yardım eder ama bazı zaman da yardım etmez. İmkan olur biz onu çözüme yaklaştırırız, öğretiriz, anlaşılır kılarız ve onu yüksek ilmi seviyeden basite indiririz ama donanım olmayınca olmaz. Sıhhati reddetme ancak ehline caizdir. Mesela Hz. Aişe bu itirazı dile getirmiş, Hz. Ömer, Fâtıma binti Kays'ı itirazını dile getirmiş ve İbn Abbâs Ebû Hureyre'ye itiraz etmiştir. Hangi birimiz Ömer, Aişe ve İbn Abbâs gibi olabiliriz ki?

El-Cezîre: Hayır. Bu onları takip ettikleri yöntemde taklit etmektir.

Avvâme: Hayır taklit değildir. Bu iki farklı şeyi birbirine eş tutmak gibidir. Ben de itiraz edeyim ama benim ehliyetim Ömer'in ehliyeti gibi mi? Hayır.

El-Cezîre: Değerli Hocam, Sahihayn'de bulunan her hadisin sahih olduğunu söylediniz. Ancak Sahihayn'de bulunan her şey ile amel edilebilir mi?

Avvâme: Bu, işi fakihle bağlantılı hale getiren başka bir husustur. Sıhhat başka bir şey amel etmek başka bir şeydir. Aksi takdirde biz Sahihayn'de bulunan her şey sahih ve onunla amel etmek vaciptir derdik. O zaman ben derim ki bunun manası bütün Müslümaların Buhariyyûn ve Kuşeyriyyûn olmaları yani İmam Buhârî ve İmam Müslim'in mezhebine mensup olmaları gerekirdi. Böyle bir şey olmaz. Sahihayn ve diğer hadis kitapları başım gözüm üstüne ancak içtihat için ihtisas ve düşünce gerekir.

El-Cezîre: Değerli Hocam, uygulama alanına dönecek olursak, Kur'an'a ters düşen bazı hadisler söz konusu. Mesela Allah toprağı cumartesi günü yarattı. Bu Allah'ın "...altı günde yarattı..." (7/Araf, 54) ifadesine ters düşmektedir. Ayet ile hadisi nasıl uzlaştıracamız?

Avvâme: Bu çok yönlü bir soru cidden. Ben bu hadise cevap vermek istiyorum ve ilmi bir hususa da işaret etmek istiyorum. Her zaman temel oluşturmayı arzu ederim. Teferruat ve detayların çok uzun bir iştir. Mühim olan genel kural ve kaidelerdir.

El-Cezîre: Bu gibi oturumlarda bize temel kaideler de yeter.

Avvâme: İnşallah. Bu konudaki ilk kaide; hadis alimlerinin bu hadis hakkında iki görüşe sahip olmalarıdır. İlimde bir dağ mesabesinde olan Ali b. El-Medîni, ve yine kendisi gibi ilimde bir dağ mesabesinde olan öğrencisi el-Buhârî, Dârekutnî, Beyhakî ve diğer büyük alimler bu rivayette hadisin ravisini itham etmişler ve şöyle demişlerdir. Ravi hadisi Ebu Hureyre - Ka'b el- Ahbâr kanalıyla almıştır. Hadis "Allah toprağı cumartesi, dağları Pazar, ağacı Pazartesi, mekruhu Salı günü, nuru

Çarşamba günü, ağaçları¹ Perşembe Ademi de cuma günü ikindiden sonra yarattı” şeklindedir.

El-Cezîre: 7 gün

Avvâme: 7 gün. Bu rivayeti Ebu Hureyre’ye Ka’b el-Ahbâr rivayet etmiştir. Ebu Hureyre de daha sonrakilere aktarmış. Ancak hadisin ravisi “an Ebu Hureyre an ka’b el-Ahbâr” diyecek yerde vehim sonucu “an Ebu Hureyre ani’n-Nebiyi” demiştir. Yukarıda sayılan büyük âlimler bu görüştedirler. İmam Müslim’in Sahîh’inde, Kutubi Sitte imamlarından Nesâi Sünen’inde ve Ahmed b. Hanbel de Müsned’inde bu hadisi rivayet ettiğinde, bu büyük alimler Hz. Peygamberden Kur’an’a muhalif bir hadis rivayet etmeyi düşünmemişlerdir. O zaman burada mühim olan anlama, üzerinde durarak düşünme, teenni ile hareket etmedir ve benim alelacele araştırma olarak isimlendirdiğim şeyden sakınmaktır. Son dönem âlimlerinin bir çoğu İbn el-Medîni, el-Buhârî, ed-Dârekutnî ve el-Beyhâki gibi büyük alimlerin “bu ravinin bir vehmidir” görüşünü alıp araştırmadan kabul etmiştir. Ancak teenni ile hareket edip işi anlarsaydık burada semavatın zikri söz konusu mu diye düşünenecektik. Bu hadis Kur’an’da zikredilen semavatın yaratılışından bahsetmiyor. Kur’an ayetleri bu yaratılıştan icmali olarak bahsediyor, Hadis ise detaylı olarak bahsediyor.

El-Cezîre: “إن الميت..” hadisi hakkında ne düşünüyorsunuz? İlk hadis ile ilgili sözünüzü mü tamamlayacaksınız, buyurun.

Avvâme: Usul kitaplarının müselsel hadisin faydaları bölümünde muhaddislerin müselsel hadisin zapt açısından daha güçlü ve daha sağlam olduğuna dair ifadeleri yer almaktadır. Yani zatı aliniz: ben falan âlimi falan mekânda gördüm ve ona şu konuyu sordum o da bana şöyle cevap verdi diyorsunuz. Bu detaylar ortaya konduğu zaman senin, rivayetinde daha güçlü ve daha sağlam olduğuna işaret eder. İstisnasız bütün hadis alimleri bunun böyle olduğunu onaylar. Müslim, Nesâi ve Ahmed b. Hanbel’de yer alan üç rivayette Ebû Hureyre bu hadisin başında: “Resulullah şu hareketle ya da şu söz ile elimden tuttu” demiştir. Bu hareket, bu söz ve bu detaylara dikkat çekilmesi Ebû Hureyre’nin bu hadiste bir vehim içinde olmadığı ve zaptında güçlü olduğuna işaret etmektedir. Bu garip bir iddiadır. Ancak ben zatı alinize bu hükmün hızlıca düşünmeden verilmiş olduğunu ifade etmiştim. Her zaman alelacele hüküm vermekten sakınılmasını salık veririm. Teenni ile hareket etmek ve anlamaya çalışmak gerekir.

El-Cezîre: aynı şekilde şu hadis hakkında...

Avvâme: Sonra müsaade ederseniz son bir sözüm daha var. Adem Aleyhisselam Cuma günü yaratılmıştır. Kur’an-ı Kerim’de yer alan altı gün içinde

¹ Rivayette Perşembe günü hayvanlar (devabb) geçmektedir. Bkz. Muslim, Sıfatu'l-Münafikin ve Ahkâmihim, 27.

onun yaratılışından bahsedilmemektedir. Bu ekstra bir bilgidir, Hadis yaratılıştan değil, yaratılışın detayından bahsetmektedir. Çünkü göklerin yaratılmasından bahsetmemektedir.

El-Cezîre: "Ailesinin arkasından ağlamasından dolayı cenaze azap görür" hadisini Hz. Aişe "kimse başkasının günahını üstlenmez" (7/Enam, 164) ayetinden dolayı reddetmiştir.

Avvâme: Evet sadece bu ayetten dolayı değil aynı zamanda ravinin hadisin baş tarafını iştirmediğini de gerekçe göstererek reddetmiştir. Hz. Aişe rivayeti bir başka rivayeti gerekçe göstererek reddetmiştir. Ancak asla iştirmediği hadisi reddetmiş değildir. Bu adam içeri girdiğinde Nebi Aleyhisselamı bu sözü söylerken iştirmediği ancak gerçekte Hz. Aişe'nin ifadesine göre Hz. Peygamber Yahudilerin ölünün arkasından ağlandığı takdirde azap göreceği iddiasını dile getiriyordu. Hz. Aişe rivayeti rivayetle, hadisi hadisle reddetmiştir akıl ile değil.

El-Cezîre: Müslim'in Sahîh'inde Hz. Peygamber'in bazı kişilere hakaret ve lanet ettiğini ifade eden, meşhur sünnet ile çatışan meşhur iki hadis daha yer almaktadır. Hadislerde bildirilen bu fiiller "*şüphesiz sen yüce bir ahlâk sahibisin*" (Kalem, 4) ayeti, "*mümin lanet ve hakaret etmez*" ve "*onun ahlâkı Kur'an'dı*" hadisleri ile de çelişmektedir.

Avvâme: Çok güzel. Sahîh-i Müslim'de Hz. Peygamber'in lanet ve hakaret ettiğine dair rivayetler yer almaktadır. Ancak biz rivayetlerin geçtiği yere baktığımızda İmam Müslim'in bu konudaki rivayetleri sunarken gerçekten çok titiz olduğunu görmekteyiz. Önce hakaret ve lanet var sonra da detaylı bir kısra anlatıyor: Hz. Peygamberimiz Ümmü Süleym'in yetim kızı olan küçük bir cariyeyi gördü ve ona "sen tanıdığım falan kimse misin?" diye sordu ve "büyümeysin, yaşın artmasın" dedi. Hz. Peygamber'in vahiyle desteklendiğini bilen bu küçük kızcağız onun kendisi için büyümeysin diye beddua ettiğini duyunca korktu ve ağlayarak evine, Ümmü Süleym'in evine döndü. "*Ben artık büyümeyeceğim, Hz. Peygamber bana büyümeiyim*" diye beddua etti dedi. Ümmü Süleym süratle evden çıktı ve Hz. Peygamber'i gördü. Allah Resulü "*ne oldu?*" diye sorunca o da "*şöyle şöyle oldu*" diye kızın anlattıklarını haber verdi. Hz. Peygamber ona "*ben rabbime birisine beddua ettiğimde o bedduanın onun için rahmet, arınma ve yakınlaşmasına vesile olmasını şart koştum*" dedi. Onun bedduası ve hakareti rahmettir. Bu yüzden İmam Müslim rivayetlerin sonundaki bu rivayetin peşine İbn Abbas 'a söylediği "git benim için çağır ..." hadisini getirdi.

El-Cezîre: Ben hala lanet ve hakaretin nasıl rahmet olduğunu anlayabilmiş değilim?

Avvâme: O Rabbinden “herhangi bir kişiye beddua ettiğimde benim bedduamı onun için rahmet kıl” şeklinde talepte bulundu. Hz. Peygamber, İbn Abbas'a -ki İbn Abbas Hz. Peygamber vefat ettiğinde buluş çağına yakın bir çocuktu- “git, Muâviye’yi buraya çağır” dedi. İbn Abbas gittiğinde onu yemek yerken buldu ve Resulullah'ın yanına döndüğünde “o şu anda yemek yiyor” dedi. Hz. Peygamber ona ikinci defa “git ve Muaviye’yi çağır” dedi. Üçüncü defa da aynı şeyi söylediğinde Hz. Peygamber “Allah onun karnını doyurmasın” dedi. Bazı insanlar bu hadisin Hz. Muaviye için beddua ve noksanlık olduğu anlayışındadırlar. Hayır, İmam Muslim bu hadisi rahmet, arınma ve yakınlık anlamına geldiğini ifade için bu bağlamda zikretti.

El-Cezîre: Aynı şekilde çelişki bağlamında da muhterem Hocam, yani...

Avvâme: Son bir mülâhaza daha kaldı. Siz “hiç şüphesiz sen yüce bir ahlâk üzeresin” ayetini zikrettiniz. Bu da çok önemli bir husustur. İnsanlardan birçoğu bu ayeti Hz. Peygamber’in müsamahasına, gönlünün genişliğine, yumuşak huyluluğuna ve bağışlamasına vs. delil olarak kullanıyorlar. Bu doğrudur. Ancak yüce ahlâk kerimliği ve daha fazlasını içerir. Cevabı özetliyorum. Siyer kitaplarında Bedir ve Uhud günü geçen bir kıssa yer alıyor. Kureyş’ten bir şair olan Ebû İzze el-Cumahî Hz. Peygamberi hicvederdi. Bedir günü esir düştü ve Peygambere getirildi. Hz. Peygamber boynunun vurulmasını emretti. O da fakirlikten ve ailesinde, kızlarının çokluğundan bahsedince onu affetti ve bir daha hiciv yapmamasını şart koştu. Ebû İzze bu şartı kabul edip Mekke’ye döndü ama hicive ve Hz. Peygamber’e sözlü eziyete devam etti. Bu şahıs Uhud gününde yine esir düştü. Yine fakirlikten, ailesinden ve kızlarının çokluğundan yakınıp af dileyince Hz. Peygamber “hayır” dedi. “Ben seni Mekke vadilerine tekrar salmam. Gidip oralarda Muhammedi ikinci defa aldattım diyesin” dedi ve boynunu vurdurttu. İlk defasında keremi ile onu affetti ikinci defasında ise yüce ahlâkı ile onu cezalandırdı. Güzel ahlâk her şeyi yerli yerine koymaktır.

El-Cezîre: İbn Mesud’un Hz. Peygamber’den rivayet ettiği “diri diri toprağa gömülen kız çocuğu da onu gömen de ateştedir” hadisi de “gömülen kıza çocuğuna hangi suçtan dolayı öldürüldüğü sorulduğu zaman” (81/et-Tekvîr, 8-9) ayeti ile çelişmektedir.

Avvâme: Az önce söylediğimi yine söyleyeceğim. Detay olayların bir kısmına cevap verebilirim bir kısmına cevabım yoktur. Bu da cevabını bilmediğim bir konudur. Ama bu, söz konusu hadisin sahih olmadığı anlamına gelmez. Her zaman alimlerimizin görüşlerine başvurmamız gerekir. Şüphelerin çoğu yeterli araştırma yapmaktan kaynaklanmaktadır. Birisi bana siyer kitaplarında, siretin başlangıcında Hz. Nebî’ye ilk vahyin gelişini anlatan kıssayı sordu. Bu bed’i-l-vahy

hadisi olarak bilinen uzun bir hadistir. Buhârî, Sahih'inin başlangıcında, Kitâbu't-ta'bir bölümünde ve diğer yerlerde bu hadise yer vermiştir. Hadisin sonunda Buhârî şöyle diyor: İbn Şihâb der ki: Bana ulaşan bilgilere göre Nebi Aleyhisselam dağın zirvesine çıkıp kendini aşağı atmak istemişti. Bunun üzerine Cibril Aleyhisselam kendisine gözükmüş, Allah Resulü de bu işten vazgeçmiş ve nefsi huzur bulmuş, kalbi yatışmıştır. İnsanların bir kısmı kişinin kendisini zirveden aşağı atmasını, intihar yoluyla hayatını tehlikeye atmasını sorunlu görmüşlerdir. Bu bütün dinlerde caiz görülmeyen bir husustur. O zaman cevap ne olacaktır? Soruyu sorana dedim ki müsaade et kaynaklara bakayım ve iyice araştırayım. Buhârî'deki hadise bakınca orada kitabın başlangıcındaki gibi hadisin tamamının rivayetinden sonra şu ibareyi gördüm. "İbn Şihâb der ki, bana ulaştı ki Nebi Aleyhisselam..." âlimler ve muhaddisler İbn Şihâb'ın mürsellerinin zayıf olduğunu ifade etmektedirler. Bu detay bilgi her ne kadar Buhârî'nin içinde yer alsada da zayıftır. Ancak hükmü Buhârî'nin talikleri hükmündedir. Bilindiği üzere bu konuda Usulü Hadis kitaplarında ayrıntılı bilgi vardır.

El-Cezîre: Muhterem Hocam, önümüzde 3 dakika civarında bir zaman kaldı. Cevap verilmesi mutlaka gereken iki soru var. Birinci soru: Bir hadisin senedi sahih olduğunda hadis sahih olarak mı kabul edilir?

Avvâme: Bu konu usulü hadis kitaplarında ders olarak yer almıştır. Sahih hadis kişilik ve mesleki kusuru bulunmayan bir ravinin aynı kendisi gibi bir raviden rivayet ettiği ve senedinde kopukluk olmaksızın şazz ve yaralayıcı bir kusuru bulunmayan hadistir. Senedin görünüşü sahih olabilir ama sened ve metinde şazlık ya da illet olabilir. Bazen hadis zahiren sahih gözüktür ama onda illet bulunabilir. O zaman biz senedi sahih olan her hadisin metni de sahihtir diyemeyiz. Terside aynıdır. Âlimler metni sahih olan bir hadisin sened açısından da sahih olması gerekmez derler. Bazen de sened zayıf, metin sahih olur ve âlimler tarafından kabul görebilir.

El-Cezîre: Muhterem Hocam, müsaade ederseniz seyircilerimizden birisinin bir itirazını aktarayım. Der ki: biz Buhârî ve Müslim'deki hadislerle amel ettiğimiz zaman Buhâriyyun'den olduk demeyiz. Ancak kendimizin Müslüman olduğunu ve elimizden geldiği kadar sünnet-i nebi ile amel ettiğimizi söyleriz.

Avvâme: Bu gerçekten çok tekrarlanan bir husustur. Bir noktaya yoğunlaşmamız gerekiyor. Metin ayrı bir şey o metni anlamamız ise başka bir şeydir. Bu kardeşimiz bu noktada şöyle bir değerlendirme yapıyor: sanki muhaddislerin katında onların anlayışına göre sahih olan her hadisle, onların anlayışı doğrultusunda, amel etmemiz gerekiyor ve onların anlayışına karşı gelen kişi hadise karşı gelmiş oluyor. Asla böyle bir şey yok. Ayet-i Kerime, Kur'an-ı azim Hadis

değildir. Bu ayetin sübutu katidir. Bu imam şu şekilde öteki imam bu şekilde anlar. Bu metni iptal etmek ya da reddetmek değildir. Bu noktada biz hata ediyoruz. Metin başka bir şey onu anlamak başka bir şeydir. Bazı kardeşlerimiz bizim metni anlamamızı metin gibi kabul ediyorlar. Bu gerekli değil. Abdullah b. Ömer'in secdede yaptığı dua gibi bir dua ile Allah'tan isteyelim: " اللهم لك سجد سوادى وبك آمن " (Allah'ım bütün varlığım sana secde ediyor, kalbim sana inanıyor. Beni yararlı ilimle ve yücelten amel ile rızıklandır.)

El-Cezîre: Amin. Muhaddis Muhammed Avvâme, değerli hocam, Bizimle bu oturuma katılımınızdan ve aydınlatıcı bilgilerinizden dolayı teşekkür ederim.

KİTAP TANITIMLARI

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2012/1, Cilt 1, Sayı 1

Mâtürîdî’de Dînî Çoğulculuk

Hanifi ÖZCAN, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, 140 sayfa.

Osman Murat DENİZ*

Hanifi ÖZCAN, *Mâtürîdî’de Dini Çoğulculuk* başlıklı eserinde din felsefesinin önemli problemlerinden olan dini çoğulculuk konusunu ele alıyor. Konuya klasik monoteizm açısından yaklaşarak, araştırmanın merkezinde yer alan büyük din âlimi İmam Mâtürîdî’nin görüşlerine yer veriyor. Deskriptif yönetime bağlı kalarak dini çoğulculuğun sadece felsefi ve itikadi temelleri üzerinde duruyor. Eserin hayli uzun ve doyurucu olan giriş bölümünde dini çoğulculuk meselesi ile ilgili temel kavramların açıklandığı ve değerlendirildiği görülüyor. Diğer bölümler ise sırasıyla, Dinin Anlamı ve Tanımı, Hak Din, Din-Şeriat İlişkisi, Din-Şeriat Ayrımının Epistemolojik Temeli, Dinde Tekelci Tutum, Ehl-i Kitab’ın İman Durumu ve Kur’an’ın Diğer Semavi Kitapları Tasdiki şeklindeki ana başlıklardan ve bunlara ait kapsamlı alt başlıklardan oluşuyor.

Dini çoğulculuk tabiri ile anlatılmak istenen nedir? Özcan, John Hick’e referansla dini çoğulculuğu şöyle tanımlıyor: “Fenomenolojik açıdan bakıldığında, bu söz, geleneklerin ve her bir gelenek içerisindeki çeşitliliklerin çokluğunu ifade eder. Felsefede ise, 'dini çoğulculuk', birbirleriyle rekabet eden farklı '*dini gelenekler*', yani şeriatlar, arasındaki ilişkiyi dile getiren şu teoriyi ifade eder. Büyük dünya dinleri, '*tek bir tane olan nihai ve ilahi Hakikat*'in çeşitli şekillerde tasavvur edilip farklı kavramlarla dile getirilmesinin ve O’nun karşısında neler yapılabileceğinin birer ifadesi ve birer örneğidir” (s. 11).

Yazarın tespitine göre, dini çoğulculuğu savunanlar, teist olsun olmasın tüm Tanrı tasavvurlarının temelinde bulunan ve hiçbir niteliğe sahip olmayan basit bir nihai ve ilahi hakikat kavramına atıfta bulunarak, hiçbir dinin tam olarak kavrayıp temsil edemediği bir üst noktaya/kavrama dikkat çekmektedirler. Bunun sebebi de, doğru olan yegâne anlayış ve kavrayış benimkidir diyememeleridir. Bu üst nokta, eşit düzeyde doğruluk ve haklılığa sahip olan *Nihai Hakikat*'tir. Bu teoride öne çıkan ulûhiyet kavramından hareketle, vahiyli vahiylessiz tüm dinler aynı düzeye getirilmeye çalışılmaktadır. Bu yüzden, dinleri birbirinden ayıran Allah, Jesus, Brahman,

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Nirvana gibi isimler bir kenara bırakılarak, hepsinin yerine geçtiği düşünülen *Nihai Hakikat* gibi bir terimde birleşmesi önerilmektedir. Böylece özellikle ilahi dinlerde şeriatların ayırıcı özelliğinin etkisinden kurtulmaya çalışılmaktadır. Yazar, haklı olarak Hick'in benimsediği anlamıyla dini çoğulculuğun sunduğu ulûhiyet kavramının ulaştıracağı sonuçlara değiniyor: En önemlisi, *Nihai Hakikat* fikri bizi, kaçınılmaz olarak dinin Tanrı'sının vahiyle belirlenen sıfatlarından soyutlanması sonucuna götürmektedir. Ancak böyle bir ulûhiyet anlayışı, sıfatlarından soyutlanmış bir Tanrı'nın dinlerdeki mistik eğilimlere uygun olduğu izlenimini de verebilir. Örneğin, İslam dinindeki *Hak* kavramı ile Yahudilikteki *Soph* kavramının *Nihai Hakikat*'i çağrıştırdığı söylenebilir (s. 11-13).

İslami literatürde yer alan Hak teriminin dini çoğulculuğun ulûhiyet konusundaki yaklaşımını haklı çıkaramayacağını savunan yazar, önemli bir hatırlatmada bulunuyor: "Vahiy, dolayısıyla dini gelenek, zihnin dini tecrübeye ve hatta mistik tecrübeye hazır hale getirilmesinde küçümsenemeyecek bir fonksiyona sahiptir" (s. 13). Ayrıca, İslam söz konusu olduğunda Allah'ın soyut ve rasyonel bir tecrübe dışında tecrübe edilebileceğini söylemek yanlıştır. İslam'daki Hak kavramı, dini tecrübe ile kavranan, sıfatlarından soyutlanmış, bir fikir/anlam olarak görülen ulûhiyeti ifade etmek için kullanılmamaktadır. Çünkü İslamiyet'te dini tecrübe dâhil, bütün zihin faaliyeti vahyin sıkı bir kontrolüne ve yönlendirmesine tâbidir. Hak kavramı teolojik açıdan tümüyle ulûhiyet kavramı ile birlikte ele alınmakta ve bu konuda ulûhiyete hangi sıfatların yükleneceğini vahiy bildirmektedir. Benzer durumun diğer dinler için de geçerli olduğu dikkate alınırsa dini çoğulculuktaki *Nihai Hakikat* kavramının içini doldurmak hayli güçleşecektir. Bu bağlamda yazarın da ifade ettiği gibi, dini çoğulculukta bir ulûhiyet problemi vardır (s. 14-15).

Yazarın vurguladığı gibi, dini çoğulculuğun öngördüğü ulûhiyet anlayışı, dinlerin yerleşmiş inanç sistemlerini dikkate almamakta ve onlarla uygun düşmemektedir. Çünkü her dinin ulûhiyet anlayışı birikimsel geleneğin temel bir unsurudur ve nesilden nesile aktararak onların itikadî ve ameli bütün hayatına yön vermektedir. Sıfatlarından soyutlanmış bir Tanrı anlayışını özellikle İslam gibi ilahi dinlerin kabullenmesi mümkün değildir. Dahası, her dini gelenek, *Nihai Hakikat*'i tam olarak tecrübe ve temsil etmediği, başkalarının anlayışının da en az kendisinininki kadar geçerli olduğu fikrini benimsemeye yatkın değildir. Dini çoğulculuğun bu probleme tutarlı bir çözüm yolu bulması mümkün gözükmemektedir (s. 15-16). Burada akla gelen soru, Mâtüridî'nin bu probleme ilişkin bir açılım getirip getirmediğidir. Yazarın ulûhiyet ekseninde dini çoğulculuğa yönelttiği eleştirilerden anlaşılacağı üzere, eserlerinde önemle işlediği tevhîd ilkesine tavizsiz bağlılığı ile

bilinen Mâtüridî'yi, Hick'in formüle ettiği metafizik dini çoğulculuk ile ilişkilendirmenin mümkün olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Zira Özcan'a göre, Mâtüridî, Allah'a nelerin isim ve sıfat olarak verilebileceği konusunda, akli ve hissi delillerle desteklenen bir nakli delilin bulunmasını mutlak şart koşmaktadır. Onun bu yaklaşımı İslam'da ulûhiyet kavramının vahiyle olan sıkı bağlantısının zorunlu bir sonucudur (s. 14-15). Şunu da ifade etmek gerekir ki, metafizik çoğulculuk anlayışında, özel bilgi kaynağı olarak vahyin dindeki yeri tartışmalı hâle getirildiğinden ve din ahlâka indirgendiğinden dolayı Mâtüridî'nin böyle bir çoğulculuk anlayışına mesafeli duracağını söylemeye gerek bile yoktur. Ancak yine de yazarın bu noktayı vurgulaması konunun yabancıları olan okuyucular açısından yararlı bir bilgi olabilirdi.

Yazar, söz konusu ulûhiyet probleminin yanında bir başka probleme dikkat çekiyor: Dinlerin inanç önermelerinin eşit doğruluk düzeyinde değerlendirilmesinin sevkedeceği istikamet dini rölativizm olacaktır. Dinin birleştirici işlevine zarar veren böyle bir rölativizm aynı zamanda insanları genel bir şüpheliğe götürecektir. Özcan, bu konudaki eleştirileri haklı bularak naklediyor ve Hick'in savunduğu ve kozmolojideki Kopernik sistemine benzetilen dini çoğulculuğun başarılı olma imkânının bulunmadığı fikrine katılıyor (s. 18).

Hakikat değeri açısından bütün dinleri eşit sayan dini çoğulculuğun muhalefet ettiği anlayış olan "tekelci anlayışa", yani dini dışlayıcılığa (eksklusivizm) değinen yazar, bu tutumun her din için belli ölçüde geçerli olduğunun altını çiziyor. Dışlayıcılık, dinlerin çokluğu karşısında bütün dinlerde bir takım doğruların bulunabileceğini kabul etmekle birlikte, ebedi kurtuluşu sadece tek bir dinin sağlayacağını savunmaktadır. Zaten din mensupları da alternatiflere karşı duyarsız kalıp kendi hakikat anlayışları üzerinde ısrar etmektedirler. Özcan bu bağlamda Hıristiyanlığın tarih içinde geçirmiş olduğu bazı değişimleri ve Hıristiyan teologu Karl Rahner'in görüşlerini naklediyor (s. 17).

Dini çoğulculuğun karşı karşıya olduğu teolojik ve felsefi güçlüklerden birisi de hiç kuşkusuz, ilâhi olmayan dinlerin, ilâhi dinlerle birlikte aynı ulûhiyet anlayışı çatısı altında birleştirilmeye çalışılmasıdır. Özcan'a göre, bu sorunun bertarafı için atılması gereken ilk adım, ilâhi olmayan dinleri dışarıda bırakarak, dini çoğulculuğu "İbrahîmî" diye nitelendirilen ve temelinde vahiy bulunan dinlerle sınırlı tutmaktır. "Tabir yerindeyse bir 'kısmî çoğulculuğu' gündeme getirmektir." Bu bağlamda yazar, Mâtüridî'nin doğruluk ve meşruluk kapsamına sadece semavi dinleri alacak nitelikteki "kapsayıcı tutumunu" (inkluzivizmini), "kısmî çoğulculuğun" tipik bir örneği olarak görüyor (s. 19). Esere başlığını veren konunun dayandığı çerçeveyi ise yazar şöyle açıklıyor: "Mâtüridî'nin dini çoğulculuğunun temeli, 'Din' ve 'Şeriat'

kavramlarının tahliline ve bu tahlile bağlı olarak ortaya çıkan problemlerin tartışılıp açıklığa kavuşturulmasına dayanmaktadır” (s. 20). Bu husus eserin omurgasını oluşturan Din-Şeriat İlişkisi başlıklı bölümde titizlikle işleniyor (s. 54-77).

Özcan’a göre, dinlerin çokluğu problemine karşı kapsayıcı bir tutum sergileyen Mâtürîdî, sadece vahiy kökenli dinleri dikkate aldığı için birleştirici bir ulûhiyet kavramının beraberinde getirdiği sorunlarla karşı karşıya değildir. Onun meseleye bakışı teolojik bir zorunluluktan, yani Mâtürîdî’nin “*değişmeyen din, fitri din, hak din, İbrahim dini ve Tevhit dini*” olarak adlandırdığı tek bir dinden neşet eden ilahi dinleri birbirlerinin devamı şeklinde değerlendirme gereğinden kaynaklanmaktadır (s. 19-20).

Yazarın aktardığı gibi, Mâtürîdî’nin din ve şeriat arasında yaptığı kavramsal analiz, “*din tektir; çok olan şeriatlardır*” demeyi gerekli kılmaktadır (s. 22). İslami perspektiften bakıldığında, Mâtürîdî’nin hakikat içeren bu ifadesini yazarın, onun kapsayıcı tutumunun bir göstergesi olarak değerlendirdiği açıktır. Özcan, görüşlerini incelediği Mâtürîdî’nin dinlerin çokluğu problemine yaklaşımının dışlayıcı olmadığı kabulünden hareketle dini çoğulculuk ile dini dışlayıcılık arasında konumlanan dini kapsayıcılığı, Mâtürîdî’yi “*kısmî pluralizme*” götüren sağlam bir adım olarak nitelendiriyor. Çünkü yazara göre, “kapsayıcı bir tutum ortaya konmadan çoğulcu olmak mümkün değildir” (s. 23). Böylelikle yazar, dini çoğulculuk ile dini kapsayıcılık arasında ara bir form olarak kısmî çoğulculuğu ihdas etmeyi öneriyor gibidir. Hâl böyleyse ve Mâtürîdî’nin probleme yaklaşımı açısından bir ara form ihdas edilecekse, bunun dini dışlayıcılık ile dini kapsayıcılık arasında olması gerektiği de düşünülebilir. Dini kapsayıcılığın tanımı göz önüne alınırsa, ihdas edilecek bir ara formun kısmî dışlayıcılık olarak nitelendirilmesi de mümkün olabilir. Zira dini kapsayıcılık, kurtuluşu tek bir dine hasretmemekle birlikte, hak dinin tek olduğunu dile getiren görüştür ve kanımca dini dışlayıcılığa dini çoğulculuğa nazaran daha yakın bir mesafededir. Dahası, Mâtürîdî’nin “*tevhide imanı*” (s. 53) kurtuluş için mutlak ve muteber bir şart olarak görmesi kapsayıcılığın sınırlarını hayli daraltmaktadır. Ayrıca, yazar kapsayıcılığın bulunduğu yerde çoğulculuğun da bulunmasının zorunluluğuna işaret etmektedir ki, bu husus açıklanmaya muhtaç gözüküyor.

Eserin ikinci bölümünde ileriki bölümlerde işlenecek konulara temel teşkil etmesi bakımından “Dinin Anlam ve Tanımı” üzerinde duruluyor. Mâtürîdî’nin ele aldığı yönüyle, din ile ilgili kavramlar (Ma’rife, Tevhîd, Hudû’, İtikâd, Mezhep, Yol) tanımlanıyor (s. 36-45). Bu bölümün devamı ve pekiştiricisi niteliğindeki üçüncü bölüm ise başlı başına “Hak Din” kavramını tahlil ediyor. Mâtürîdî’ye göre, “*hak-din*” demek; doğru, gerçek, makul, sağlam, güvenilir, geçerli ve yeterli olan; *değişmeyen ve*

değişmeden kalacak olan din, yani "Tevhîd-dini" demektir (s. 46). Yazar hak din tanımını hak edecek tevhid dininin özelliklerini açıkladıktan sonra din-ulûhiyet ilişkisi üzerinde duruyor. Özcan'a göre, din ve ulûhiyet kavramlarını ayrılmaz bir ilişki çerçevesinde ele alan Mâtüridî, hak dini ulûhiyete layık yegâne Varlık olan Allah'ın belirlediği bir din olarak görmektedir. Bu din, doğuştan verilen mizaç ve tabiata uygun olduğundan, tevhid esasına ve de delile dayandığından sağlam din/hanif dini olarak isimlendirilmeye lâyıktır. Bu din için gerekli görülen iman tevhidin aklen ve kalben tasdikinden ibarettir. Bu, henüz şeriatla genişletilmemiş bir iman olup şeriatların tesis edeceği imanların ortak özlerini oluşturma özelliğini taşımaktadır (s. 49-53).

"Din-Şeriat İlişkisi" başlıklı dördüncü bölüm, esas itibarıyla Mâtüridî'nin din ve şeriat arasında yaptığı ayrımı ve bu ayrımın içerimleri ile farklılığın doğurduğu sonuçları konu ediniyor. Bölümün temel dinamiğini Mâtüridî'nin "din öncedir, şeriat sonradır" ve "şeriat ayrıdır, din birleştiricidir" şeklindeki anlayışı oluşturuyor. Yazara göre, peygamberlerin gönderilişindeki hikmet bu öncelik sonralık ilişkisine uygundur. Şeriatların farklı olmasında etkili olan unsurları ele alan yazar, kavim, dil ve kültür faktörlerine değiniyor. Bütün peygamberlerin ve şeriatların amacı yeryüzünde tevhid dinini egemen kılmaksa şayet, nesih dinde değil, şeriatlardadır. Mâtüridî'nin "din-şeriat" ilişkisi konusunda vardığı bu sonucu yazar şöyle değerlendiriyor: Mâtüridî, "şeriatları 'tevhid-dini' gibi bir 'öz'de ve vahyin yönlendirdiği mistik duygu gibi ortak bir noktada birleştirmektedir" (s. 54-64).

Bir düşünürün görüşlerini daha iyi anlamak için onun bilgi teorisine müracaat etmek önemlidir. Özcan da haklı olarak, eserin beşinci bölümünü Mâtüridî'nin epistemolojisine tahsis ediyor. Böylelikle önceki bölümde etraflıca açıklanan din-şeriat ayrımının epistemolojik temellerine inilerek, Mâtüridî'de dini çoğulculuk meselesi din-şeriat farklılığını ilgilendiren yönüyle ikmal ediliyor (s. 77-89). Yazarın bölüm boyunca yaptığı tahlillere göre, Mâtüridî'nin din ile şeriat arasında yaptığı ayrım, tevhid dininin her dönemde korunduğu, şeriatın ise her peygamber geldikçe değiştiği, hatta her şeriatın kendi içinde bile farklı şekillerde yorumlanabildiği esasına dayanmaktadır (s. 92). Bölümün önemli bir yanı da din felsefesinin problemlerinden olan akıl-iman ilişkisi ve akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde Mâtüridî'nin görüşlerini tüm berraklığı ile gösterme başarısına sahip olmasıdır. Yazar, "akıl dindeki rolü ve önemi", "kalb'in dindeki rolü ve önemi", "delilin dindeki rolü ve önemi", "ahlâkî bilgi" ve "ameli bilgi" alt başlıkları altında araştırmacılara yol gösterici bilgilendirmelerde bulunuyor.

Yazara göre, Mâtüridî dinlerin, daha doğrusu şeriatların birbirlerine bakışında kapsayıcı değil dışlayıcı bir tutum sergilemelerini doğru bulmamaktadır

(s. 98). “Dinde Tekelci Tutum” başlıklı altıncı bölüm, temeli taklide dayanan bu “*dini-tutumun*” nedenleri ile “*tevhid-dini*” açısından anlam ve değeri üzerinde durduktan sonra, şeriatların tarihi seyrine ve ulaştığı son noktaya bağlı olarak ortaya çıkan sonuçları ele alıyor. Yazarın bu bölümdeki aktarım ve açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla, Mâtüridî’nin dini tekelciliğe bakışı şu şekilde özetlenebilir: Tek ve tam olan İbrahim-dininin, yani tevhid-dininin son temsilcisi İslam şeriatıdır. Fakat birleştirici ve bütünleştirici olma özelliği yönüyle tekelci tutuma yabancıdır. Esasen Yahudi ve Hıristiyanlar, tevhid dininde birleşme davetini reddederek dinde tekelci bir tutum sergilemektedir. Dini tutumlarını akla ve delile dayandıranlar tevhid dininin artık nesh edilmeyecek olan İslam şeriatı ile özdeşleşmiş olduğunu bilirler (s. 93-111). Eserin bu bölümünde anlatılanlar, yazarın da ifade ettiği gibi, Mâtüridî’nin Ehl-i Kitab’a ilişkin görüşlerinin daha ayrıntılı bir incelemesini gerektirdiğinden son iki bölüm İslam’ın iman esasları karşısında Ehl-i Kitab’ın durumunu ortaya koyuyor. Kur’an’ın İncil ve Tevrat’ı tasdik edişinin anlam ve değerini ele alıyor. Böylelikle, Mâtüridî’nin dinler-arası diyalog ve dini çoğulculuğa dair görüşleri hakkında okuyucuya daha net bir fikir verilmeye çalışılıyor.

Yazar, Mâtüridî’nin penceresinden Ehl-i Kitab’ın iman durumunu anlattığı yedinci bölümde, Mâtüridî’nin onları “Ehl-i İnâd” diye isimlendirdiğini naklediyor ve onlara yönelik tenkitlerine yer veriyor. Ehl-i Kitab, Hz. Muhammed’in peygamberliği, Kur’an’ın hak ve gerçek bir kitap oluşu, Allah’ın birliği ve Ahiret hakkındaki tevhid-dinine aykırı inançları sebebiyle küfre düşmüşlerdir (s. 112-118). Çünkü Mâtüridî’ye göre, iman bir bütündür. İnanılması gereken şeylerden birine bile inanmamak imanı geçersiz kılar. (s. 113). Bununla birlikte, Ehl-i Kitab’a karşı ılımlı bir yaklaşım sergileyen Mâtüridî, onlarla diyalog kurulması gereğine işaret eder. Böylelikle insanlar hak dine yöneltilecekler ve İslam’a yönelişlerin artmasıyla din birliği sağlanmış olacaktır (s. 122).

Özcan eserinde sonuç bölümüne yer vermiyor. Fakat yazarın Kur’an ile diğer ilahi kitaplar arasındaki ilişkiyi ele aldığı son bölümün son paragrafı kısa ama öz bir sonuç olarak okunabilir: “Buraya kadar olan, bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, Mâtüridî, *bütün dinlerin özünü* oluşturan ‘*tevhid-inancı*’nın hiçbir dönemde *değişmediğini ve değişmeden kalacağını; şeriatların, birbirini nesh etse bile, yine de birbiri içinde devam ettiğini ve yaşadığını* söylemek suretiyle; semâvi dinlerin, *sanki hiç gelmemiş gibi, yok sayılacak ölçüde ve anlamda, nesh edilmediğini* ortaya koyarak, onlar karşısında *ılımlı ve toleranslı* bir tutum içerisinde bulunulması gerektiğini dile getirmiş olmaktadır” (s. 132).

Büyük bir emeğin ve birikimin eseri olduğu anlaşılan Özcan’ın bu çalışması, Mâtüridî’nin dini çoğulculuğa ilişkin yaklaşımını başarıyla aktarmakta ve bilhassa

kültürel dini çoğulculuk problemine İslami bakış açısı kazandırmak suretiyle her türlü övgüyü hak etmektedir. Konusunu dini çoğulculuk teşkil etmesine rağmen, eserin önemli bir yanı da Mâtüridî'nin felsefi ve itikadi görüşlerine nüfuz etmek isteyen kitapseverlere önemli ölçüde bilgi sunmasıdır.

Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk

Hüsameddin ERDEM, DEM Yayınları, İstanbul, 2006, 317 sayfa.

Nurten KIMTER*

Özellikle son birkaç asırdır dünyada meydana gelen bilimsel ve teknolojik gelişmelere ve ekonomik refaha rağmen dinî, insanî ve ahlâkî değerlerdeki zayıflama ve dejenerasyon çağdaş insanın mutsuzluğunu ve geleceğe olan ümidini azalmaktadır. Zira bilimde ve teknikte meydana gelen gelişmelerin ve ekonomik hayattaki iyileşmelerin insanlığa barış, huzur, mutluluk ve geleceğe yönelik ümit sağlayacağı beklenirken dünyada başta savaş ve çatışmalar olmak üzere, şiddetin her türlü doruk noktaya çıkmış, sosyal-ekonomik adaletsizlik, başta AIDS olmak üzere ahlâkî bozulmadan kaynaklanan hastalıklar, içki, uyuşturucu ve zararlı madde kullanımları, intiharlar vs. tüm dünya ülkelerinde gün geçtikçe artarak hat safhaya ulaşmıştır. Günümüz insanı tüm dinlerin telkin ettiği sevgi, şefkat, hoşgörü, iffet, affedicilik, alçakgönüllülük, yardımlaşma vb. gibi ahlâkî değerleri neredeyse unutmuş, yine tüm dinlerin yasak ettiği adaletsizliği, haksız kazancı, sahtekarlığı, vefasızlığı, şiddeti, bencilliği vs. yaşamının âdeta bir parçası haline getirmiştir. Daha da ilginç ve üzücü olan husus, günümüzdeki bu ahlâkî sorunlar, sadece bireysel ve toplumsal niteliklerle sınırlı kalmamış artık tüm dünyayı tehdit eder hale gelmiştir.

Tüm bu gelişmeler neticesinde bütün dinlerin, kültürlerin ve toplumların özündeki ortak ahlâkî, insanî değerleri yeniden gün yüzüne çıkarma ve hayata geçirebilme noktasında harekete geçmek elzem hale gelmiştir. Bu hususla ilgili olarak çeşitli kurum ve kuruluşlar tarafından değişik ülkelerdeki pek çok fikir ve düşünce adamı, akademisyen ve eğitimcilerin katılımı ile sık sık sempozyum, kongre, panel vs. düzenlendiği ve küresel ahlâk sorunlarına çözüm yolları arandığı gibi yerli yabancı pek çok yazar tarafından da konu ile ilgili çok sayıda eser kaleme alınmaktadır.

Bu bağlamda ülkemizde de son zamanlarda bölgesel ve küresel ahlâk sorunlarına kayıtsız kalınmaması dinî, ahlâkî değerler ve bu değerlerin eğitimi hususunun sık sık konuşulup tartışılması ve konu ile ilgili kaleme alınan eserlerin sayısının her geçen gün artması son derece memnuniyet vericidir.

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

İşte özetini ve tanıtımını yapmaya çalıştığımız eser, Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Öğretim üyesi olan Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM Bey tarafından kaleme alınmış olup Tanzimat'tan Cumhuriyet Dönemine kadar son devir Osmanlı toplumunda ve düşünce sisteminde ahlâk konusunu ele almaktadır. Eserin genel olarak ahlâk konusuna ve ahlâkî değerlere yer vermesinin yanında son devir Osmanlı toplumunda ve düşünce sisteminde ahlâk konusunu ve ahlâkî yapıyı gözler önüne seriyor olması onu bilhassa ilgi çekici hale getirmektedir. Zira son zamanlarda gerek televizyon filmlerinde ve dizilerinde gerekse basın yayında ecdadımıza ve onların ahlâkî yaşantılarına ilişkin tarihî ve bilimsel gerçeklerle pek çok yönden örtüşmeyen bir takım ithamların ve iftiraların sergileniyor, yazılıp çiziliyor olması pek çok insanı “acaba konunun bilimsel ve tarihî gerçekliği nedir, nasıldır?” sorusuna cevap aramaya ve araştırmaya sevk etmektedir. Dolayısıyla söz konusu eser sadece ahlâk konusunu değil son devir Osmanlı toplumunda ve düşünce sistemindeki ahlâk anlayışını ve ahlâkî yapıyı da tarihî ve bilimsel bir perspektifle ortaya koyması açısından ayrıca bir önem arz etmektedir.

Dört ana bölümden oluşan eserin önsözünde yazar niçin böyle bir eseri kaleme aldığını açıkça belirtir. Kitabı kaleme alma gerekçesinin, öteden beri bireysel ve toplumsal hayatımızın temelinde iyi veya kötü şeklinde var olan ve bizi çepeçevre kuşatıp şekillendiren ahlâk konusuna ilgi duyması ve böyle bir ahlâkın dünyada yaklaşık altı yüz yıl kadar üç kıtaya hâkim olmuş Osmanlı imparatorluğunda nasıl bir fonksiyon icra ettiğini, özellikle de son devirde (XVIII. asırdan Cumhuriyete kadar olan zaman içinde) ahlâkın ne durumda olduğunu- ahlâkın değişip değişmediğini, değişiklik varsa bunun toplum üzerinde ne gibi tesirleri olduğunu vs.- ortaya koymak olduğunu ifade eder (s. 10).

Eserin giriş bölümünde ise yazar, her ferдин, her toplumun hatta her çağın bir ahlâkî olduğunu ve Osmanlı ahlâkının da bir “İslam Ahlâkî” görünümünde olduğunu, zira İslam ahlâkının Osmanlı Türk'ünün siyaseti, ekonomisi, ilmi, fenni, kültürü, örf ve âdetleri ile birleşip bütünleşerek yepyeni bir “Türk İslam Ahlâkî” haline geldiğini ifade eder. Ayrıca XVIII. asra gelinceye kadar Osmanlı toplumunda Türk İslam Ahlâkının bütün canlılığı ile yöneten ve yönetilen, aydın ve halkıyla ilgili her kesimde uygulanıp yaşandığını, ancak XVIII. asırdan sonra ise bu canlılığın yavaş yavaş kaybolması ile bazı ahlâkî çözümlerin baş gösterdiğini fakat yine de söz konusu ahlâkın eskisi gibi olmasa da I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı halkı arasında yaşandığını belirtir (s. 17).Yine giriş bölümünde yazar Osmanlı ahlâkının zeminini teşkil eden İslam ahlâkından bahseder (s. 18-19).

Giriş bölümünün ilerleyen sayfelerinde müellif İslam'da ahlâk ilminin doğuşu ve gelişmesinden söz eder. İslam'ın ilk geldiği ve onu takip eden yıllarda

ortaya çıkan problemlerin ilk elden çözüme kavuşturulması nedeniyle henüz bir ahlâk sistemine ve tedvin edilmiş bir takım eserlere rastlanmadığını belirten yazar, İslam ahlâkının sistemleştirilmesi fikrinin daha ziyade İslam dışındaki kültürler tarafından teşvik edildiğini ve ahlâkın bir ilim olarak Hicrî III. asırda tedvin edilmeye başladığını ifade eder (s.24).Söz konusu tarihte ahlâka dair eserlerin yazarlarının muhaddis, mutasavvıf, filozof, şair vb. gibi çeşitli mesleklerden olmasına rağmen bunların yine de Gelenekçi veya Kur'an Ahlâkını benimseyenler, Tasavvufi Ahlâkı benimseyenler ve Felsefi Ahlâkı benimseyenler şeklinde üç ana grupta toplanabileceğini ifade eden yazar, daha sonra III.-XI. asırdan XVIII. asra kadar yazılmış belli başlı ahlâk kitaplarından söz eder. İbn-i Miskeveyh, İmam Gazâlî, Nasreddin-i Tûsi ve Kınalızâde Ali Efendi gibi başlıca İslam ahlâkçılarının eserlerinin özelliklerinden ve içeriklerinden kısaca söz eden yazar ahlâka dair eserlerin büyük çoğunluğunda ahlâkın, genel olarak nazârî ahlâk, amelî ahlâk şeklinde iki ana kısımda incelendiğini ve daha sonra amelî ahlâkın da ferdî ve ictimâî ahlâk, ictimâî ahlâkın da aile ahlâkı, cemiyet ahlâkı ve devlet ahlâkı şeklinde üç kısma ayrıldığını ifade eder (s. 25-33). Eserin giriş kısmında son olarak, son devir Osmanlı ahlâkına tesir eden faktörlerden söz edilir. Bu devirde Osmanlı'nın siyasi durumunun ahlâk üzerine etki ettiğini, zira bu dönemde Orta Çağ karanlığından yeni yeni kurtulmaya çalışan Avrupa'nın esas hedefinin Osmanlı Türklerini İslamiyet'ten uzaklaştırıp halifeyi kovmak, İslam dünyasını başsız bırakmak ve Türkleri ebediyen dünya üzerinden kaldırmak olduğunu ifade eder. Yazar Avrupalıların Osmanlıyı ortadan kaldırma işini gerçekleştirmek için de dıştan çeşitli savaş ve istilâlar, içten de azınlıkları ayaklandırmak suretiyle ve çeşitli gizli teşkilâtlarla çökertme planları yaptıklarını ve bunun neticesinde kısa zamanda iç isyan ve ihtilâllerin baş gösterdiğini, saray ve devlet adamlarının çoğunun değerlerini yitirdiğini belirtir (s. 33-36).

Son devir Osmanlı ahlâkına etki eden bir diğer faktör olan ilmî durumundan bahsedilirken de İslam âleminde VIII.-XII. asırlar arasındaki zengin ilim, teknik, sanat ve felsefe faaliyetlerinin yerini son dönemde duraklama, tekrarcılık ve kopyacılıktan pek ileri gidemeyen dar bir skolastik düşüncenin almaya başladığını dolayısıyla bunun neticesinde XIV. asırdan XVIII. asrın sonuna kadar yaklaşık beş asır içinde Osmanlı'nın ilmî ve fikir yönünden biraz daha gerilediği ifade edilir. İki asrı aşkın süren yenileşme faaliyetlerinin de aslında pek işe yaramadığını belirten yazar, bunlar neticesinde Osmanlı'nın ne millileşebildiğini, ne dinileşebildiğini ne de batılılaşabildiğini belirtir. Sonuç olarak, bu ilmî geriliğin toplumsal yaşayış ve ahlâk üzerinde de bir takım olumsuz etkilerinin olduğunu belirten yazar, ilim ile ahlâk

arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu, medeniyet ve kültürün gelişmesinin ilme, irfana ve marifete bağlı olduğunu ifade eder (s. 37-39).

Giriş bölümünde son olarak, son devir Osmanlı ahlâkına etki eden faktörlerin sonuncusundan, Osmanlı'nın sosyal ve ahlâkî durumundan söz edilir. Müellif, Osmanlı cemiyetinde ilk sosyal ve ahlâkî bozulmanın –siyasi bozulmada olduğu gibi- devlet adamları ve askerlerde görülmeye başladığını, zira idare eden sınıfın bozularak parçalanmaya başlamasının ordu ve askeri de başındakilere benzemeye özendirilmiş olduğunu dolayısıyla devletin yöneticisi, memuru ve ileri gelenleri bozulunca, halkın da bunlara ayak uydurmasının kaçınılmaz olduğunu belirtir. Toplumsal yapıda halk bazındaki bozulmaların özellikle gençler arasında yaygın olduğunu belirten yazar, XIX. ve XX. asırda Osmanlı toplumunda okullara ahlâk dersinin konulmasının ve en çok ahlâk kitabının da Osmanlı'nın son döneminde yazılmasının ahlâkî bozulmaya karşı düşünülmüş bir hal çaresi olabileceğini ifade eder.

Son devir Osmanlı toplumunda halk bazındaki bozulmaların çeşitli nedenlerinin olduğunu belirten yazar, bu noktada XIX. asrın ikinci yarısındaki İstanbul'un durumunun Ahmet Yücekök'ün yapmış olduğu tasvirde çok güzel bir şekilde ortaya koyulduğunu ifade eder. Ahmet Yücekök bu devirde İstanbul'u “paltosuyla İngiliz, şapkasıyla Fransız, birahaneleriyle Alman, müziği ile İtalyan, meyhaneleri ile Rum ve hamallarıyla Türk İstanbul” şeklinde tasvir eder (s. 40-41).

Giriş bölümünün ilerleyen sayfelerinde yazar, Batı hayranı aydınların şark usulü idare ve hayat tarzı iflas ettiği halde, bunun halen Osmanlı'da devam ettirilmesinin, geri kalmanın başlıca nedenini teşkil ettiğini savunduklarını, bu düşüncenin hâkim olduğu XX. asrın Osmanlı toplumu için Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşının da açtığı yaralarla birlikte tam bir yıkım olduğunu belirtir. XIX. asırda ve XX. asırda Osmanlı toplumunda meydana gelen bozulmaların yansımalarının kadınlar ve aile hayatı, iktisâdi hayat ve azınlıklar üzerinde açık bir şekilde gözlendiğini belirtir (s. 43).

Giriş bölümünün son kısmında, Osmanlı'nın son döneminde sosyal hayattaki bozulmaların kadın ve aileye bakan yüzünden kısaca bahsedildikten sonra iktisâdi hayata ve azınlıklara yansıyan yüzüne de değinilir. Müellife göre Osmanlı'nın son dönemindeki fakirlik ve ekonominin bozulması, hem devlet hem de halk ahlâkının bozulmasını hızlandırmış, iktisâdi durum bozuldukça ahlâk da gerilemiş ve devlet zayıflamıştır. Sosyal hayattaki bozulmanın azınlıklara yansıyan yönünden bahsedilirken, Osmanlı toplumunda ahlâkî bozulmaların ilk önce azınlıklardan başlayıp bazı devlet adamlarıyla sürdürüldüğü, Avrupa ve Hristiyan dünyasının da azınlıklara bu konuda büyük destek verdiği ifade edilir (s. 43-44).

Kısacası yazar giriş bölümünde son devir Osmanlı toplumundaki ahlâkı ana hatlarıyla ele alıp değerlendirdikten sonra meseleyi Osmanlı ahlâkçılarının nasıl alıp değerlendirdiklerine kitabın ilerleyen bölümlerinde yer verir.

Kitabın birinci bölümünde yazar Osmanlı ahlâkçılarının genel olarak ahlâka yaklaşımlarından kavram olarak ve ilim olarak ahlâkı nasıl ele aldıklarından ve çeşitli tarif denemelerinden bahseder, devamında ahlâkın konusunu ve metodunu ele alır ve Osmanlı ahlâkçılarının konuya dair görüşlerine yer verir (s. 51-60).

Daha sonra ahlâkın lüzumu ve gayesinden söz eden yazar, devamında nefsin kuvvetleri meselesinden bahsederken birçok İslam ahlâkçısının İbn Miskeveyh'in tesirinde kalarak nefsin kuvvetlerini kuvve-i fikriye (nutuk, kuvve-i ilmiye), kuvve-i gazabiye ve kuvve-i şehviye şeklinde üç ana gruba ayırdıklarını belirtir, sonra da bu kuvvetlerin nelerden ibaret olduğunu, bunların ifrat ve tefritlerinden ne gibi davranış ve fiillerin meydana geldiğini ortaya koymaya çalışır (s. 61-66).

Birinci bölümün son kısmında yazar, "bir davranışı ahlâkî yapan şeyin ne olduğunu", "hangi davranışın iyi veya kötü olduğunu, iyi ve kötü değerlendirmesinde ölçütün ne olduğunu son devir Osmanlı ahlâkçılarının görüşlerine de yer vererek açıklamaya çalışır. Daha sonra iyi ahlâk ve fazilete ulaşma yollarından, ahlâkî faziletleri koruma yolları ve kötü ahlâkı yok etme yollarından da bahsederek ahlâk ve ahlâk ilmi ile ilgili genel bilgiler veren kitabın birinci bölümüne son verir (s. 67-71).

Kitabın ikinci bölümünde, iki ana bölümde ele alınan ahlâkın ilk bölümünü teşkil eden "Nazarî Ahlâk" (Ahlâk Felsefesi) meselesine yer verilir. Son devir Osmanlı düşünürlerinin nazarî ahlâka dair farklı yorumlarından hareketle nazarî ahlâkın meselelerini ve getirilen çözüm önerilerini ele alan yazar, bu bölümde öncelikle "din ile ahlâk arasında bir ilişki var mıdır?" sorusunu tartışır. Bu bağlamda ahlâkın kaynağının din olduğunu, zira dine dayanmayan ahlâkın metot ve kaidelerinin ne kadar korunmuş olursa olsun köksüz bir ağaç gibi feyizden mahrum kalacağını son devir Osmanlı ahlâkçılarının görüşlerine de yer vererek ortaya koymaya çalışır (s. 74-81).

Daha sonra ahlâkın değişme ve gelişme imkanını ele alan yazar ikinci bölümün ilerleyen sayfelerinde nazarî ahlâkta hayır ve şer meselesine, ahlâkta niyetin bir rolünün olup olmadığı meselesine, ihtiyar (hürriyet) ve irade meselesine de değinir (s. 81-98). Devamında ahlâkın vazgeçilmez esaslarından birisi olan mesuliyetten ve ahlâkî hükümden ne kastedildiği üzerinde durulmakta ve konu ile ilgili İslam ahlâkçılarının ve son devir Osmanlı ahlâkçılarının görüşlerine yer verilmektedir (s. 101-104).

İkinci bölümün devamında yazar, vazife anlayışı, vazifenin özellikleri, vazife çeşitleri, vazifenin gayesi, vazifenin ayırıcı vasıfları ve kısımları, vazifenin müeyyideleri (yaptırımları), ahlâkî kavram olan “Hak” kavramı, ahlâkî vicdan, bu vicdanın değeri ve onu etkileyen faktörleri değişik Osmanlı ahlâkçılarının görüşlerine de yer vererek ele alır (s. 104-113). Yazar, kitabın ikinci bölümünde son olarak vicdanı hataya götüren cehalet, eğilimler ve duygular gibi belli başlı sebeplerden, vicdan azabı ve vicdan sevincinin de ne olduğundan kısaca bahsettikten sonra nazarî ahlâkın ele aldığı meseleleri bitirir (s. 113-119).

Kitabın üçüncü bölümünde nazarî ahlâkın ortaya koyduğu konu ve kanunların uygulamaya konulmasından ve bunların fert ve cemiyet tarafından tatbik edilme şekillerinden bahseden “Amelî Ahlâk” yer verilir. Nazarî ahlâk ile amelî ahlâkî birbirinden kesin olarak ayırmanın pek mümkün olmadığını ifade eden yazar, son devir Osmanlı ahlâkçılarında amelî ahlâkın, önceki ahlâkçılarda olduğu gibi bir vazifeler sistemi ve vazifelerin uygulanışı olarak ele alındığını ve bu vazifeler ilmi olan amelî ahlâkın da genellikle üç ana kısma ayrıldığını belirtir. Müellif, son devir Osmanlı ahlâkçılarının geleneğine uyarak kendisinin de amelî ahlâkî, ferdî ahlâk, ictimâî ahlâk (sosyal ahlâk) ve devlet ahlâkî şeklinde üç ana gruba ayırarak incelemeye çalıştığını, aile ahlâkî, cemiyet ahlâkî gibi devlet ahlâkının da aslında ictimâî ahlâk içinde ele alınabilmesine rağmen devlet, cemiyetin teşekkül ettirdiği bir kurum olmakla birlikte cemiyetin üstünde ayrı bir kurum olarak karşımıza çıktığı için devlet ahlâkını ayrı bir bölümde incelemeye çalıştığını ifade eder. Ferdin hem kendisine hem de başkalarına karşı saygıdeğer olması için kendisini olgunlaştırması ve nefsini temizlemesi gerektiğini belirten yazar, ferdî ahlâkî, ferdin kendi iç dünyasıyla olan münasebetlerinden doğan ahlâkî davranışlar ve ferdin Allah'ı ile olan münasebetlerinden doğan ahlâkî davranışlar şeklinde iki kısma ayırarak ele almaya çalışır. Ferdin kendi iç dünyasıyla olan münasebetlerinden doğan ahlâkî davranışların son devir Osmanlı ahlâkçılarında nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışırken ferdi fazilet yönünden yükseltecek hasletlerden ve nefsi bozacak kötü şeylerin tehlikelerinden söz eder. İnsanın kendi iç dünyası ile olan münasebetlerinde ferdi fazilet yönünden yükseltecek hasletlerin ve nefsi bozacak kötü şeylerin başında canı ve sağlığı koruma ve intihardan kaçınmanın geldiğini belirten yazar daha sonra umumi terbiye, terbiyenin konusu, gayesi ve terbiye çeşitlerinden bahseder. Yazar, ferdi ahlâk kapsamında insanın nefsinde karşı vazifelerinin devamında, iffet ve haya, kaçınılması gereken fuhuş ve zina, hevâ ve hevese hakim olmak, iyi ve temiz hayat yaşama, öfkeyi yenme, maddi ve manevi pisliklerden, içki ve kötü alışkanlıklardan kaçınmanın önemine değinir. Daha sonra iyi niyet (ihlaslı olma), iyi örnekleri benimseme, riya ve münafıklıktan uzak durma, tevazu ve vakar, itidal, sabır ve

sebat, sabrın çeşitleri, sabırsızlık ve sebatsızlıktan kurtulma çareleri, haset ve tamahtan kaçınma, hasedin sebepleri ve tedavi yolları, cimrilik ve israftan kaçınma vb. gibi son devir Osmanlı ahlâkçılarının da üzerine önemle durduğu ahlâkî faziletlerden bahsettikten sonra ferdi ahlâkın ikinci kısmını teşkil eden dinî ahlâktan yani ferdin Allah'la olan münasebetlerinden doğan ahlâkî davranışlardan söz eder (s. 123-161).

Ferdî ahlâkın birinci kısmı olan, insanın kendi nefesine karşı vazifelerinden hemen sonra ikincisinin Allah'a karşı vazifeleri olduğunu söyleyen müellif, bu başlık altında ferdin Yaratan'ının nezdinde makbul bir kul haline gelebilmesi için yapması gereken hususlardan bahseder. Bu hususların başında da Allah'a imanın ve sonrasında ibadet etmenin geldiğini belirtir (s. 163-164).

Allah'a karşı olan vazifelerimizden diğerlerinin ise, Allah ve Rasülü'nü sevmek, Allah'ın sonsuz ve sınırsız nimetleri karşısında şükür ve kanaat etmek, tevekkül ve kazaya rıza göstermek, korku ve ümitle Allah'a yalvarmak ve bağlanmak olduğunu belirten yazar, tevekkülün bazı dar görüşlüler tarafından yanlış yorumlandığına dikkat çekmiştir. Zira tevekkülün hiçbir zaman tembellik ve miskinlik, meskenet ve ruhanlık olmadığını tam tersine tevekkülde teşebbüs, ciddiyet ve gayret olduğunu ifade eden yazar, düşüncesizleri kolayca tembellik ve miskinliğe götüren tevekkül duygusunun Osmanlıya XVI. asrın sonlarına doğru yerleşmeye başladığını, XVII. asrın sonlarında ise gerçek bir milli tehlike olabilecek boyutlara ulaştığını ifade eder (s. 163-174).

Kitabın üçüncü bölümünün devamında amelî ahlâkın birinci kısmını teşkil eden "Ferdî Ahlâktan" sonra ikinci kısmını oluşturan "İctimaî Ahlâk" ele alınır. Ferdin cemiyet ile münasebetlerinden doğan ahlâkî fiiller başlığı altında ele alınan İctimaî Ahlâk, Aile Ahlâkı, Komşu Ahlâkı ve Toplumsal Ahlâk olmak üzere üç alt başlık altında incelenir. Birçok son devir Osmanlı ahlâkçısının toplumsal ahlâkı, "insanın hemcinsine karşı yapmakla mükellef olduğu vazifeler" şeklinde tanımladığını ifade eden yazar, Osmanlı ahlâkçalarına göre insanın toplumsal vazifelerinin en başta geleninin ailesine karşı olan vazifeleri olduğunu belirtir ve "Aile Ahlâkı" başlığı altında öncelikle aile ve evlilikten ne anlaşıldığına dair ahlâkçaların değişik görüşlerine yer verir. Ahlâkçılara göre yaşamak nasıl bir hak ise evlenip nesli devam ettirmek de bir vazifedir. Nesli devam ettirme işi ise sadece aile ile mümkündür. Son devir Osmanlı ahlâkçalarına göre ailenin en büyük ve en önemli fonksiyonu ahlâkiliğidir, aile tamir edilince millet de kendiliğinden düzelir, aile üyelerinin her birine ait olan bir takım özel vazife, kaide ve şartlar vardır ve bunlar sırasıyla, karı-kocanın birbirlerine karşı vazifeleri, ana-babanın çocuklara karşı

vazifeleri, çocukların ana-babaya karşı vazifeleri, çocukların kendi aralarındaki vazifeleri ve akrabalara karşı olan vazifeleridir.

XIX. ve XX. Asırlarda Osmanlı toplumunda toplum yapısının bozulmuş olduğunu, dolayısıyla buna paralel olarak aile yapısında da bazı çözümler meydana geldiğini ve söz konusu vazifelere pek dikkat edilmediğini ifade eden yazar, aile ahlâkı başlığı altında çok kadınlı evlilik ve bunun ahlâkî neticelerine de değinir (s. 174-195). Aile ahlâkı ile ilgili konunun devamında boşanmanın ahlâkî değerinden söz eden yazar, İslam dininde olduğu gibi bütün son devir Osmanlı ahlâkçılarında da boşanmanın hoş karşılanmadığını ifade eder. XIX. ve XX. asırda Osmanlı toplumunda boşanmanın oldukça yaygın ve aynı zamanda kötüye kullanıldığını ve bu uygulamaya İstanbul başta olmak üzere daha ziyade büyük şehirlerde rastlandığını ifade eden yazar, boşanmanın böylesine sorumsuzca kullanılmasının bu asırdaki Osmanlı toplumunun huzursuzluk ve hastalığının oldukça artmış olduğunun bir göstergesi olduğunu belirtir (s. 196-200).

Yazar, toplumsal ahlâk kapsamında aile ahlâkından bahsettikten sonra kısaca komşuluk ahlâkından da bahseder ve konu ile ilgili olarak son devir Osmanlı ahlâkçılarının görüş ve düşüncelerine yer verir (s. 209-210). Daha sonra toplumsal ahlâkın bir diğer ana başlığı olan cemiyet ahlâkından söz eden yazar, cemiyet ahlâkı başlığı altında ilk olarak insan hayatına saygı ve adam öldürmemenin gerekliliğine yer verir ve son devir Osmanlı ahlâkçılarına göre insan hayatının korunmasının hem aklen, hem şer'an ve kanunen hem de ahlâken zarurî olduğunu belirtir (s. 211-214).

Yazar son devir Osmanlı ahlâkçıları içinde ilim tahsilini nefsi vazifelerden sayanların olmasına rağmen kendisinin bu hususa sosyal vazifeler içerisinde yer vermeyi uygun bulduğunu, insanın diğer toplumsal vazifelerinin de insanlara sevgi, şefkat, affedicilik ve merhamet göstermek, âdil olmak ve zulümden kaçınmak, çalışmak, iyi ve faydalı işler yapmak ve tembellikten kaçınmak, iyilikte yardımlaşmak, kötülükten kaçınmak, kötülüğe iyilikle karşılık vermek olduğunu belirtir. Devamında insanlara zarar vermemek, meşru yollarla kazanç elde etmek, emanete riayet, ahde vefa göstermek, yalancı şahitlikten kaçınmak, sır saklamak ve insanların ayıplarını örtmek, dile hakim olmak, dostluk ve arkadaşlık kurmak, İslam ve insan kardeşliği oluşturmak ve toplumdaki diğer Müslümanlara karşı yerine getirmemiz gereken vazifelere riayet etmek gibi pek çok toplumsal vazifelerimiz olduğundan söz eder ve bu vazifeleri son devir Osmanlı ahlâkçılarının görüşlerine de yer vererek temellendirmeye çalışır (s. 216-252).

Kitabın dördüncü ve son bölümünde ferdin devleti ile münasebetlerinden doğan ahlâkî davranışlara yani "Devlet Ahlâkına" yer verilmiştir. Yazar, bu bölümde öncelikle "devlet veya hükümet nedir?" sorusunun cevabını, devlet ile hükümetin

aynı şey olup olmadığını, devletin belli başlı unsurlarının neler olduğunu, XVIII., XIX. ve XX. asırlarda Osmanlı toplumunda hakim olan devlet şekillerinin hangileri olduğunu ortaya koymaya çalışır ve daha sonra devletin ahlâken lüzum ve önemine değinir.

Dördüncü bölümün ilerleyen sahifelerine yazar, hilafetin daha sonra nasıl saltanata dönüştürüldüğünden ve bunun Osmanlı yönetim şekline de tesir ettiğinden bahseder. Sonrasında devlet başkanının halk üzerindeki hakları ve halka karşı vazifelerini son devir Osmanlı ahlâkçılarının görüşlerine de yer vererek açıklamaya çalışır (s. 225-266).

Daha sonra son devir Osmanlı ahlâkçılara göre devlet ve halk münasebetleri başlığı altında devletin kişiye ve halka karşı vazifelerinden ve halkın da devlete karşı vazifelerinden bahseden yazar dış politika meselesine yani “milletlerarası ahlâk” konusuna ve ferdin eşya ve diğer varlıklarla olan münasebetlerinden doğan ahlâkî vazifelerini açıklayarak kitabın dördüncü ve son bölümünü bitirir (s. 255-299).

Özetini ve tanıtımını yapmaya çalıştığımız kitap son devir Osmanlı ahlâkçılarının eserlerinden hareketle sistematize edilmiş olup genel ahlâk ve ahlâk ilmi, nazarı ahlâkın (ahlâk felsefesi) meseleleri ve amelî ahlâk ile ilgili hususları, son devir Osmanlı ahlâkçılarının ahlâkla ilgili görüşlerini esas alarak ele alması ve açıklaması bakımından önemlidir. Bunun yanında (XVIII. asırdan Cumhuriyete kadar olan dönemde) ahlâkın ne durumda olduğunu ve önceki duruma göre ahlâkta ve ahlâkî yapıda ne gibi değişiklikler olduğunu ve bu değişikliklerin cemiyet üzerinde ne gibi tesirleri olduğunu ortaya koyması açısından da son derece değerli bir çalışmadır. Bu anlamda hem Ahlâk Felsefesi alanında çalışanlara hem de Din ve Ahlâk Eğitimi alanında çalışanlara faydalı olduğu ve olacağı düşünülmele birlikte son devir Osmanlı toplumundaki siyasi, ekonomik, sosyal ve ahlâkî yapıya dair değerli bilgileri içermesi bakımından da tarih alanında çalışanlar ve “Osmanlı Toplumunda Ahlâk” konusuna ilgi duyanlar için de önemli bir başvuru kaynağı olduğu ve olacağı inancını taşıyoruz. Böylesine çok yönlü bir eseri ilim dünyasına kazandırdığı için Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM Bey'e şükranlarımızı sunuyoruz.

Tıp ve Fetva, Tıbbî Konularda Fetva Verirken Bilgi Edinme Usulleri

Haz. Hakan ERTİN, İSAR Yayınları, İstanbul, 2012, 216 Sayfa

Halil EFE*

Organ nakli, beyin ölümü, kök hücre çalışmaları, yoğun bakım tedavisi, tüp bebek ve daha pek çok tıbbî meselenin dinî açıdan meşruiyeti/cevazı ile ilgili olarak fakihler ve fetva kurulları başta olmak üzere, dinî ilimlerde ihtisas sahibi âlimlerin bazen birbirine zıt veya vakiaya uymayan değerlendirmeleri ve fetvaları ile karşılaşabiliyoruz. Aynı konuda farklı fetvaların olması, fetvaya esas teşkil eden tıbbî bilgilerin doğruluk ve kesinlik bakımından niteliği, kuvvet derecesi, fakih tarafından yorumlanması gibi çeşitli sebeplerden kaynaklanabilmektedir. Bilhassa tıbbî bilgilerin yorumlanıp değerlendirilmesi aşamasında, fakihlerin farklı birikim ve anlayışlara sahip olmaları, kaçınılmaz olarak hüküm itibarıyla da farklılaşan fetvalara kapı aralamaktadır. Bu noktada, fakihlerin tıbbî bilgilerini nasıl edindikleri ve hangi esaslar çerçevesinde yorumladıkları önemli bir soru olarak kendini göstermektedir. Yakın bir geçmişte İstanbul'da yukarıda kısaca temas edilen meseleleri irdeleyen bir toplantı düzenlendi. İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı'nın (İSAR) bünyesinde yer alan Tıp ve Ahlâk Çalışma Grubu'nun, 5 Haziran 2010 tarihinde düzenlediği "İslam Âlimlerinin Tıbbî Konularda Fetva Verirken Bilgi Edinme Usulleri" isimli bu atölye çalışması, özellikle ülkemizde tıbbî konularda verilen fetvaların nasıl bir bilgi edinme ve değerlendirme sürecinin ürünü olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Elimizdeki *Tıp ve Fetva* kitabı, bu toplantının bant çözümlerinden oluşmaktadır. "Tıptaki Yeni Gelişmeler ve Tıbbî Etik Alanındaki Problemler" ve "Tıptaki Yeni Gelişmeler Işığında Fetva Usulündeki Değişmeler" şeklinde iki oturum halinde gerçekleştirilen toplantının her oturumunda üçer tebliğ sunulmuştur. Kitapta, bu sunumların yanında soru-cevap faslı da yer almaktadır. Aşağıda toplantının içeriğini yansıtmaya bakımdan tebliğler hakkında kısa bir bilgi verilecektir.

* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Yrd. Doç. Dr. Hakan Ertin: Tıp Etikçilerinin Karar Verme Konusundaki Sorunları-Modern Tıpta Etik Kararlar, Perspektifler, Sorunlar

Tıp etiği ile din arasındaki irtibatın bilim ve düşünce dünyasında oldukça ilgi gördüğünü ifade eden Ertin, fıkıh- tıp etiği münasebetinin daha güçlü olması gerektiğini vurgulayarak, İslam'ın ahlâk ilkeleri ile birlikte fıkıhın, tıp etiğine katkıda bulunmasının önemine dikkat çekmektedir. Bu husus, temelde insan ile meşgul olmakla birlikte "insan"ı ihmal eden, kendine mahsus ve farklı disiplinlere kapalı teknik yapısı dolayısıyla din ve ahlâk gibi üst değerlere, dinî ve ahlâkî mülahazalara uzak kalan veya bunları doğru bir şekilde yorumlayıp değerlendiremeyen tıp bilimi ve eğitiminin söz konusu değerlerle tanışması bakımından da önemlidir. Teknolojik gelişmelerin neticesi olarak ortaya çıkan yeni tedavi usulleri ve tıbbî müdahale yöntemlerinin beraberinde getirdiği dinî ve ahlâkî tartışmalar, esasen fıkıhın temel değerleri ve yaklaşımlarının tıp dünyası için ne denli önem arzettiğini açıkça göstermektedir.

Tıp ile ilgili etik kavramların fıkıhta bir karşılığının olup olmadığı sorusunu gündeme getiren Ertin, güncel tıbbî meseleler için, dönemlerinin şartları ve elde mevcut bilgiler çerçevesinde yazılmış fıkıh kitapları yerine, -varsa- fıkıhın çağdaş etik ve ahlâk kuralları bakımından da kabul edilebilir kavramlarının bir hareket noktası teşkil edebilme imkânını sorgulamaktadır.

Diğer taraftan Ertin, beyni ölmüş olmakla birlikte kalbi atan ve cihaza bağlı olarak hayatiyetini sürdüren hastanın durumu gibi, fıkıh ile tıbbın her birini yakından ilgilendiren tıbbî problemleri nazara vererek, bu tür meselelerde yegâne karar mercii olarak hekimin kabul edilmesinin önemli bir sorun olacağını, konunun tıp ve hekim kadar fıkıhî ve fakihi de alakadar ettiğini vurgulamaktadır. Fakihlerin tabipler ile yakın bir ilişkiye içerisinde olması, tıp dünyasının da dinî ve ahlâkî değerleri tanıyarak onları göz ardı etmemesi, tebliğin özünü oluşturmaktadır.

Prof. Dr. Serdar Bedii Omay, Tıpta Bilgi Nasıl Oluşur? Kanıta Dayalı Tıp

Tıpta bilginin oluşumunu, diğer bir ifadeyle tıp epistemolojisinin nasıl meydana geldiği meselesini konu edinen sunumunda Omay, tedavide dikkate alınacak tıbbî veriler ve kanıtların, bilimsel kuvveti ve derecesi bakımından yapılan çeşitli tasnifler ve bunların özellikleri hakkında bilgi vermektedir. Söz konusu tasniflerde klinik örnek ve tecrübeler, tecrübe edilmiş veya edilmemiş çalışmalar, tecrübe edilmiş farklı çalışmalar arasında yapılan karşılaştırmalar zayıftan kuvvetliye doğru bir derecelendirme ile A, B, C, D... veya 1A, 1B, 2A, 2B... şeklinde gruplandırılmaktadır. Omay, tıbbî problemlere dair verilerin, bu tasniflerin öngördüğü derecelendirme dikkate alınarak değerlendirilmesi ve ilgili meselede bir

kanaate varacak olan fakihin buna göre bilgilendirilmesi gereğine işaret etmektedir. Buna göre, beşinci derece veya E grubu bir tıbbî verinin, fikhî hükmü belirleyici olması uygun olmayacaktır.

Doç. Dr. İlhan İlkılıç, Rasyonel Tıp ve Tıp Etiği Kararlarındaki Meseleler

Tıbbî bilginin oluşumunu, bilgi felsefesinde “bilginin oluşumu” problemini izah eden yaklaşımlar (rasyonalist, ampirik/deneysel metod vs.) paralelinde inceleyen İlkılıç, kanıta dayalı tıbbin temel bilgi edinme metodu olarak deneysel yöntem ve bu yöntemin kesinlik iddiası üzerinde ayrıca durmaktadır. Ampirik yaklaşıma göre, bilgi deney öncesinde mümkündür, zorunlu ve mutlak değildir. Bu mümkün bilgi, ancak deney sonrasında kesinlik kazanacaktır. Deney değişkenlerinin belirlenebildiği alanlarda kesin sonuca ulaşmak mümkün olmakla birlikte, deney konusu insan olduğunda insan sayısınca farklı değişken, dolayısıyla da farklı sonuç söz konusu olacaktır. Söz gelimi aynı uygulama ve tedaviler, farklı kişilerde farklı sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Bu durumda ise, ampirik yöntemin iddia ettiğinin aksine, bir kesinlikten söz edilemeyeceği açıktır. Kesin ve doğru bir tıbbî bilgiye ulaşmayı engelleyen diğer faktörlere (maddî kaynak ve altyapı yetersizliği, manipülasyon vs.) de değinen İlkılıç, deneye elverişli/ tecrübî nitelikte olsa dahi tıbbin belli alanlarında hala belirsiz ve kapalı noktaların bulunduğunu hatırlatarak fikhî ve ahlâkî değerlendirmelerde tıbbî bilginin bu keyfiyetinin göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamaktadır.

Tıptaki bazı meselelerin, fıkıh ve etik gibi farklı disiplinleri de ilgilendirdiğini belirten İlkılıç, disiplinlerarası çalışmanın ve farklı disiplinlerin katkıları ile teşkil edilmesi gereken ortak bir fikhî dil ve terminolojinin önemi üzerinde durarak tebliğini bitirmektedir.

Prof. Dr. Hamza Aktan: Fetva Dili ve Türkiye’de Sağlık Alanındaki Fetva Uygulaması

Ülkemizde fetva alanında önemli bir boşluğu dolduran Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Din İşleri Yüksek Kurulu’nun bir dönem başkanlığını da yapan Aktan, kurulun yapısı ve işleyişi, iç denetimi, fetvalarda dikkate aldığı genel ilkeler hakkında bilgi vermektedir. Aktan, doğru fetva verme ve verdiği fetva ile bilimsel nitelikteki çalışma ve gelişmelerin önünü tıkamama şeklinde iki temel sorumluluğu olan kurulun, özellikle tıp gibi özel ihtisas gerektiren sahalarda ilgili meselelerde konunun uzmanlarına danışarak hareket ettiğini belirtmektedir. Dinin korunmasını murad ettiği can, akıl, din, nesil ve mal şeklindeki beş temel değeri (*zarûrât-ı dîniyye*) koruyup gözeten değerlendirmeler yanında makâsıd-ı şerîa ile

istisna niteliğindeki durumlarda zaruret ilkesinin de göz önünde bulundurulduğunu ifade etmektedir. Bir kanaate varılamayan konularda kurulun hemen fetva vermediğini söyleyen Aktan, bu gibi durumlarda, her şeyin insanın menfaatine olması (“eşyada aslolan mubahlıktır”) ve şüpheli şeylerden sakınma şeklindeki iki fikhî kâidenin kendilerine yol gösterdiğini açıklamaktadır.

Dr. Ekrem Keleş: Sağlık Alanında Dünyadaki Fetva Uygulamaları

Aynı zamanda Din İşleri Yüksek Kurulu üyesi olan Keleş, dünyadaki önemli fetva kurulları, bunların işleyişleri ve yapıları hakkında genel bir bilgi verdiği tebliğinde söz konusu kurulların fetva verirken dikkate aldıkları ilke ve esasları kısaca özetlemektedir. Başta fıkıh olmak üzere dinî ilimlerde uzmanlaşmış âlimlerden oluşan fetva kurulları, kendilerine yöneltilen sorularla ilgili olarak konunun uzmanlarına da danışarak bir kanaat oluşturmaya çalışmaktadırlar. Bu süreçte, Kur’an’ın genel ilkeleri ile Hz. Peygamber ve ashabının söz ve uygulamaları yanında fıkıh usûlünün istihsan, maslahat, sedd-i zerîa, örf gibi delilleri ise fetva kurullarının başlıca kaynaklarını oluşturmaktadır. Ayrıca kat’î nasslara ve icmâa aykırı düşmeme, *zarûrât-ı dîniyyenin* muhafazası, fitratın, tabii dengenin ve insan haysiyetinin korunması, toplumun genel yararının gözetilmesi de fetva kurullarına yol gösteren ilkeler arasındadır. Keleş ayrıca, dünya üzerinde Müslüman hekimler ile fıkıh âlimlerini buluşturan cemiyet ve platformların, bilgi ve tecrübenin paylaşılması bakımından önemine dikkat çekmektedir.

İrfan İnce: Önerilen Fikhî Çözümlerin Getirdiği Sorunlar

Gündemi meşgul eden bazı tıbbî meseleler hakkındaki fetvalardan hareketle, güncel meseleler karşısında fıkıhın durumunu ve fakihlerin yaklaşımını ele alan İnce, bu bağlamda iki temel soruna işaret etmektedir: Kuşatıcı bir referans çerçevesinin eksikliği ve fakihin referans çerçevesine bakışındaki değişme.

Tıbbî sorunların çözüm mercii olarak görülen fıkıhın, meseleci karakteristiğinin bir sonucu olan parçacı zihin yapısı ve anlayışı ile meselelere sistematik ve tutarlı çözümler üretmeye elverişli olup olmadığı sorusunu gündeme getiren İnce, fetvaların genel bir sorunu olarak geniş bir perspektif ve referans çerçevesinin eksikliğine dikkat çekmektedir. Fikhî düşünme/tefakkuh tarzının diğer bir problemi ise, fakihin dinî referanslara yaklaşımında gözlemlenen değişikliklerdir. Gelişen tıp ve ulaşılan yeni tıbbî bilgiler karşısında fukaha, referanslarına farklı bir gözle bakmaya başlamıştır. Sözelimi tıbbî bilgilerin, nasslardaki kimi ifadelerden farklı olması karşısında, nasstaki bilginin kesin ve açık değil, müteşabih olduğu gerekçesiyle fikhî düşünme süreçlerinde dikkate alınmaz hale gelmesi, aşkın bir

referansın kaybedilmesi ile sonuçlanmakta, neticede fakihin biyolojik verilerden norm çıkarmaya çalıştığı bir noktaya varılmaktadır. İnce'ye göre, ancak sahil bir zeminde kuşatıcı bir yaklaşımla incelendiği takdirde tıbbî meselelerin hükmü hakkında tutarsız fikhî çözümlere düşme riski asgariye indirilmiş olacaktır.

Son olarak kitabın dili ile ilgili bazı hususlara işaret etmek faydalı olacaktır. Eser genel olarak, irticâli tarzda sunulmuş tebliğlerin çözümlerinden oluşmuş bir metin. Ancak konuşmalar metne aktarılırken, metne bağlı olmamanın bir sonucu olan dil ve düşünce hatalarının, editör himmeti ile düzeltilmesi uygun olurdu. "Bu toplantının da bir amacı da bu" (s. 88) cümlesinde olduğu üzere anlatım bozukluğu içeren ifadelerle kitapta sıkça karşılaşırız. "Fıkıhta edinilen bilginin doğruluğunun test edildiğini, laboratuarda doğrulanabildiğini..." şeklinde devam eden cümlede ise, sürç-i lisan ile "tıp" kelimesi yerine "fıkıh" kullanılmıştır. Kitabın fıkıh tarihi ve terminolojisine aşina bir editör tarafından da gözden geçirilmesi, az olmakla birlikte özellikle fikhî terim (selam akdi, s. 109, 170) ve isim (Kayyim el-Cevzi, s. 174) yazımlarındaki yanlışlara mahal bırakmazdı. Her şeye rağmen, aslında hiç de birbirinden kopuk olmayan iki alanın mütehasıs isimlerinin tecrübe ve değerlendirmelerini bir araya getiren eser, fıkıh ve tıbbın, dahili meseleleri yanında, kesiştikleri noktanın genel bir manzarasını tasvir etmesi bakımından kayda değer bir çalışma.

Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm

Osman Murat DENİZ, Emin, Bursa, 2012, 305 sayfa.

Ubeydullah TAŞ*

Din Felsefesi denildiğinde birçok konu akla gelebilir. Fideizm de bu konular arasında önemli bir yere sahip olması açısından ayrıca önem arz etmektedir. Hıristiyan dünyasının temel iman konularından birisi de fideizmdir. Fideizmin akıl ile iman arasında bir gidiş geliş mi, bir uzlaşma mı yoksa imanın akli saf dışı bıraktığı bir konu mu olduğunu anlama açısından bu eser alanındaki boşluğu doldurma hususunda katkı yapması bakımından önemli bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Genel olarak sosyal bilimlerde, özel olarak da din felsefesine dair konularda fikir beyan ederken kesinlik bildiren ifadelerden daha çok olasılık bildiren ifadelerin tercih edilmesi, hem hitap edeceğimiz kitle açısından bütünsel, hem de felsefi konularda yapacağımız sosyolojik tespitlerde daha genel ve kapsayıcı bir tavır olacaktır. Akıl ve iman konusunda da bunu en güzel şekilde tatbik edebiliriz. Hal böyle iken, yeryüzünde ne kadar çok insan var ise o kadar farklı inanç şekilleri olacağı düşünülebilir. Bundan dolayıdır ki inanç şekilleri ve kişinin nasıl inandığına dair birçok fikir ve teori ortaya atılmıştır. Ve bu fikir ve teoriler belli başlıklar altında toplanmış olsalar bile kendi içlerinde dahi belli ayrışmaları ve görüş ayrılıklarını barındırmışlardır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bunlardan bir tanesi de daha çok Hıristiyan dünyasında rastladığımız fideizmdir.

Osman Murat Deniz'in *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm* başlığıyla kaleme aldığı bu kitap ilk olarak yazarın doktora tezi olarak kaleme almış olduğu bir çalışmadır.

Kitabın asıl amacının "akıl-iman ilişkisi çerçevesinde fideizmi felsefi eleştiriye tâbi tutmaya çalışmak" olduğu yazar tarafından belirtilmektedir. Devamında ise, "Soren Kierkegaard ve Blaise Pascal, fideizmin iki önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden konu, daha çok onların ortaya koyduğu fideizm anlayışı ekseninde irdelenmektedir." ayrıntısı üzerinden konunun ele alınacağı söylenmektedir.

* *Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.*

Öncelikle içeriği (s. 5) incelediğimiz zaman kitapta, başlığın aksine “Akıl-İman İlişkisi”nden daha çok “Fideizm Nedir?” konu başlığına yer verildiği görülmektedir (s. 23-153). Bu durum aklımızda ufak da olsa kitabın amacının fideizmi akıl-iman açısından değerlendirmek mi yoksa fideizmin ne olduğuna dair bir çalışma yapmak mı olduğu konusunda soru işaretlerinin belirmesine sebep olmaktadır.

Fideizm nedir başlığının altında büyük dinlerin fideizm çerçevesinde değerlendirilmemesi de eserin önemli bir eksikliği olarak ifade edilebilir. Yazar aslında bu durumu giriş bölümünün sonunda tek cümleyle açıklamaktadır (s. 22); lâkin bu açıklama giriş mahiyetinde de olsa fideizme genel bir perspektif kazandırılması açısından konunun başka açılardan ele alınmamasını meşrulaştırmaz. Fideizm terim olarak Batı literatürüne ve hassaten Hıristiyanlığa ait bir mefhum olsa da (s. 23-24) kitabın sonuç kısmında da belirtildiği üzere (s. 281) örneğin İslam’da İmam Mâtürîdî’de de ele alınabilecek bir konu olabilir. İslam’da, fideizm başlığı altında bir şeylerin olmaması, fideizm üzerinden yorumlanacak konuların olmadığını da göstermemektedir.

Din felsefesi denilince akla gelen birçok ismin bu konu hakkındaki görüşlerine genel bir bakış açısını sunan Giriş (s. 11-22) bölümü bu kişiler nazarında fideizm konusu hakkında genel bir bilgi almak açısından yeterli görünmektedir.

Kitabın ilk bölümü olan “Fideizm Nedir?” sorusu yukarıda da belirttiğimiz gibi sanki kitabın asıl sorunsalı gibi gözükmektedir. Hıristiyanlık üzerinden anlatılmaya çalışılan fideizmdeki tanım sorununun (s. 27) ayrıntılı bir şekilde ele alınması konu hakkında bize yeterince bilgi vermiş olsa bile başka dinlerde de bu konuya nasıl yaklaşıldığının incelenmesi eserden istifadeyi arttıracak bir husus olacaktır.

Kitabın ikinci bölümünde ise “Fideizm ve İman” arasında ilişki irade ve öznellik kavramları adı altında anlatılmaya çalışılmıştır. Bir önceki bölüm olan girişte göze çarpan Kierkegaard vurgusu burada bariz bir şekilde göze çarpmaktadır. Fideizm denilince ilk akla gelenlerden olan Kierkegaard “İmanın Doğası ve Fideizm” alt başlığının temelini oluşturmaktadır. İkinci bölümün ikinci konusu olan “İman ve İrade” mevzuunda ise genel olarak Kierkegaard olmak üzere, Pascal (s. 195), Creel (s. 197), Swinburne (s. 200) gibi din felsefecilerinin görüşleri ele alınıp ve iradenin imanda ne tür bir rol oynadığından bahsedilmektedir.

Üçüncü bölümün ikinci konusu olan “Akıl-Kalp Düalizmi”nde (s. 227) Pascal ve Descartes’in fikirlerine öncelik tanıyarak konu bu iki kişinin fikirleri üzerinden değerlendirilmektedir. Kitabın son konusu olan “Doğal Teoloji ve Kanıtın Reddi” konusunda da yine bir Kierkegaard üstünlüğü görünmektedir. Sonuç (s. 277)

bölümünde ise genel bir özet yaparak ilk başta ele aldığı tanımların yetersizliğine (s. 27) vurgu yaparak (s. 227) aslında tam manasıyla bir sonuca varılamayacağını ifade eden yazar Giriş'te de olduğu gibi bazı din felsefecilerinden örnekler sunarak nokta koymaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, kitapta fideizmin on iki farklı tanımına (s. 30) yer verilmesi fideizmi tanımlamada zorlanıldığını göstermektedir. Fakat tanımlamada karşılaşılan farklılık, konunun farklı açılardan değerlendirilmesinde bir avantaj olarak değerlendirilebilir. Günümüzde birçok kavram tam manasıyla izaha kavuşmamaktadır. Ya tarihte yüklendiği anlam günümüzde kullanılmamakta, ya da günümüz koşulları kelimelere farklı anlamlar yüklemektedir. İkinci bir husus ise kitap başlığında sınırlandırılmayan konunun kitabın iç kısımlarında sınırlandırılması ilk bakışta okuyucuda farklı çağrışımlar oluşturacağından naçizane tavsiyemiz kitabın ön yüzüne "Kierkegaard ve Pascal Örneği" gibi bir notun koyulması, belli bir ön kabul oluşturacağından, bu konuda farklı yaklaşımları görmek isteyenlerin beklentilerinin bir nebze önüne geçecektir.

DERGİ HAKKINDA

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

Dergi’de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi’nin* ana amacını oluşturmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), Türkçe’nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

Eser Gönderilmesi

*Dergi'*de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası <http://ifdergisi.comu.edu.tr> üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

*Dergi'*de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer almaması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi'*de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan

yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), üç hakeme gönderilir;

İki ya da üç hakem "yayımlanamaz" raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki ya da üç hakem "yayımlanabilir" raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerin çoğunluğunun "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerin çoğunluğunun "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayımlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Basım Tarihleri:

30 Mart ve 30 Eylül

Makale Kabul Tarihleri:

Mart Sayısı için: 31 Aralık'a kadar

Eylül Sayısı için: 30 Haziran'a kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri:

Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi: 25 Ocak

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi: 25 Temmuz

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

YAZIM İLKELERİ

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır:

Yazar Bilgileri:

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler:

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kitap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri, tarihi (Örnek Yayınları, İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sure adı, sure no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

TELİF HAKKI NOTU

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.