

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

e-ISSN: 2667-6583

HAZİRAN 2020 • CİLT 3 • SAYI 5

— Religion and Philosophical Research —

Din ve Felsefe
Araştırmaları



Religion and Philosophical
Research

e-ISSN 2667-6583

Haziran 2020
Cilt: 3 | Sayı: 5

June 2020
Volume: 3 | Number: 5

Din ve Felsefe Araştırmaları

e-ISSN 2667-6583
Haziran 2020 | Cilt 3 • Sayı 5

Religion and Philosophical Research

e-ISSN 2667-6583
June 2020 | Volume 3 • Number 5

Din Felsefesi Derneği Adına Sahibi
Owner on Behalf of
Society for Philosophy of Religion
Rahim ACAR, Prof. Dr.

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

Yardımcı Editörler | Assistant Editors
Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.
Eyübcan YAVUZ, Arş. Gör.
Nesim ASLANTATAR, Arş. Gör.
Zeynep BAKTEMUR, Arş. Gör.

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

Uluslararası Editör | International Editor
Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board
Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Hitit Üniversitesi - TR
Ahmet Erhan ŞEKERCİ, Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.
TR
Engin ERDEM, Doç. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi - TR
Kemal BATAK, Prof. Dr.
Sakarya Üniversitesi - TR
Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Muammer İSKENDERÖĞLU, Prof. Dr.
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi - TR
Nebi MEHDİYEV, Prof. Dr.
Trakya Üniversitesi - TR

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

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

İlhan KUTLUER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Jeffrey J. JORDAN, Prof. Dr.
University of Delaware - USA
Mehmet Cüneyt KAYA, Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Mehmet S. AYDIN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - TR
Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr.
Dokuz Eylül Üniversitesi - TR
Muhsin AKBAŞ, Prof. Dr.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - TR
Necip TAYLAN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - TR
Osman Caner TASLAMAN, Prof. Dr.
Yıldız Teknik Üniversitesi - TR
Ömer TÜRKER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Philip GOODCHILD, Prof. Dr.
University of Nottingham - UK
Recep ALPYAĞIL, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Rifat ATAY, Doç. Dr.
Akdeniz Üniversitesi - TR
Selahaddin Halilov, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - AZ
Sergey Anatolyevič MALENKO, Prof. Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State University - RU
Tahsin GÖRGÜN, Prof. Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi - TR
Tim O'CONNOR, Prof. Dr.
Indiana University - USA
Tuba Işık, Doç. Dr.
University of Paderborn - DE
Turan KOÇ, Prof. Dr.
Erciyes Üniversitesi - TR
Zeki ÖZCAN, Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi - TR
Zeynep GEMUHLUOĞLU, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Zikri YAVUZ, Dr. Öğr. Üyesi
Ankara Üniversitesi - TR

Din ve Felsefe Araştırmaları, Din Felsefesi Derneği tarafından yayınlanan uluslararası hakemli elektronik dergidir. Dergi her yıl Haziran ve Aralık aylarında iki defa yayınlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup derneğin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Bu sayının yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uydıklarını kabul eder. Yazılar dergi yönetiminden izin alınmadan kısmen veya tamamen başka yerde yayımlanamaz.

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

Adres | Address

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

İletişim | Contact

dfa@dfd.org.tr

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

BAYLE, SPINOZA VE PANTEİZM MESELESİ

Bayle, Spinoza and the Question of Pantheism

Mehmet Sait REÇBER

5-27

FOUNDATION OF RELIGION: AN APPRAISAL OF AL-FĀRĀBĪ'S AND IBN SĪNĀ'S POSITIONS

Dinin Temeli: Fârâbî ve İbn Sinâ'nın Pozisyonları Üzerine Bir Değerlendirme

Rahim ACAR

28-43

A BRIEF HISTORICAL BACKGROUND OF SATI TRADITION IN INDIA

Hindistan'daki Sati Geleneğinin Kısa bir Tarihsel Arka Planı

Mohammed SHAMSUDDİN

44-63

HRİSTİYAN ESKATOLOJİSİNDEKİ DİRİLİŞ İNANCININ DİN FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of the Resurrection Faith in Christian Eschatology in Terms of the Philosophy of Religion

Musa YANIK

64-94

EVİRİM TEORİSİ İLE DİNİ ÖĞRETİLERİN BÜTÜNLEŞTİRİLMESİ: TEILHARD DE CHARDIN'İN EVRENSEL TEKÂMÜL ANLAYIŞI

Integration of Religious Teachings with the Theory of Evolution: Teilhard De Chardin's Understanding of Universal Evolution

Yasin BAYAR

95-120

Kitâbiyat | Book Reviews

MÜPHEMLİK KÜLTÜRÜ VE İSLÂM: FARKLI BİR İSLÂM TARİHİ OKUMASI

Muammer İSKENDEROĞLU

122-126

ALLAH'SIZ AHLÂK MÜMKÜN MÜ?: ÇAĞDAŞ BİR AHLAK ARGÜMANI SAVUNUSU

Hümeyra ÖZTURAN

127-132

MAKALELER



ARTICLES

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 5

BAYLE, SPINOZA VE PANTEİZM MESELESİ

Bayle, Spinoza and the Question of Pantheism

Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ankara University Faculty of Divinity
msreçber@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4438-8209>

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

Başyuru Tarihi | Date Received: 19.05.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 25.06.2020

Atıf | Cite As

REÇBER, M. S. "Bayle, Spinoza ve Panteizm Meselesi". Din ve Felsefe Araştırmaları 3 (2020): 5-27

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.



BAYLE, SPINOZA VE PANTEİZM MESELESİ

Mehmet Sait REÇBER

ÖZ

Bu makale panteizm meselesini Bayle'in Spinoza'nın cevher monizmine yaptığı eleştiri çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bayle'in Spinozacı bu metafiziksel yaklaşıma yönelttiği eleştirilerin temelinde Tanrı ile Tabiat'ı ontolojik olarak özdeşleştirmenin tutarsızlıklar içerdiği, bunun Tanrı'ya birbiriyle çelişen nitelikler atfetmek noktasında bir takım saçma sonuçlar doğurduğu iddiası bulunmaktadır. Yine, Bayle'e göre, Spinoza'nın yaklaşımı Tanrı'ya eksiklikler (mükemmellikle bağdaşmayan nitelikler) atfetmek noktasında da İlâhî mükemmellikle ilgili temel sezgilerimize ters düşmektedir. Bayle'in eleştirisini Spinoza'nın metafiziğine dair günümüz tartışmaları bağlamında ele alan makale, Bayle'in yönelttiği itirazların bir kısmının yanıtlanabileceği düşünülse de eleştirisinin temelde, Spinoza'nın Tanrı ile âlem arasında temel bir ontolojik ayırım yapmamasından dolayı önemini koruduğu sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bayle, Spinoza, Tanrı, Cevher, Nitelik, Âlem, Panteizm, Ateizm, Aşkınlık, İçkinlik.

I

Spinoza'nın metafiziğinin anlaşılmasında hayatî bir öneme sahip görünen "*Var olan her şey Tanrı'dadır*"¹ iddiasının tam olarak ne anlama geldiği, nasıl bir Tanrı-âlem ilişkisini öngördüğü farklı yorumlara konu olmuştur. Bunun başlıca sebebi herhalde onun tek cevher olarak gördüğü Tanrı'yı aynı zamanda Tabiat'la (âlem'le) özdeşirmesi, bütün varlıkları Tanrı'nın sonsuz doğasının sonuçları/açılımları olarak görmüş olmasıdır. Böyle bir özdeşleştirmenin sonuçta âlemden ayrı bir Tanrı veya Tanrı'dan ayrı bir âlem tasavvur etmeye imkân verip vermediği, Tanrı'nın kendi başına bağımsız varlığından söz edilip edilemeyeceği gibi sorular bu düşüncenin panteist, panenteist, materyalist veya ateist gibi farklı şekillerde yorumlanmasına sebebiyet vermiştir.² Öyle ki Spinoza'nın bu düşüncesini panteizm, hatta ateizm ya da ateizmin bir formu olarak yorumlayanlar kadar onu gerçek bir Tanrı tasavvurunun, tanrısal ihtişamın en güzel ifadesi olarak görenler de olmuştur. Öyle ki Alman şair Novalis, bu yaklaşımın mistik boyutunu vurgulamak için Spinoza'yı 'Tanrı'yla sarhoş olmuş adam' olarak tasvir ederken; Spinoza'nın felsefesiyle tanıştığında heyecanını gizlemeyen Nietzsche kendi düşüncesiyle

¹ Benedict de Spinoza, *Ethics*, ed. M. J. Kisner, İng. çev. M. Silverthorne & M. J. Kisner (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), I, Proposition 15.

² Bu konuda bir değerlendirme için bkz. M. Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 157-168.



benzerliği bağlamında özgür iradenin reddi, evrende teleolojik ve ahlâkî bir düzenliliğin ve amaçsallığın bulunmadığı gibi ortak noktalara dikkat çekmiştir.³

Spinoza (1632-1677)'yla aynı dönemde yaşamış olan Pierre Bayle (1647-1706) *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük (Dictionnaire Historique et Critique)* adlı eserinde Spinoza'ya uzunca bir yer verip, onun felsefesini -antik ve modern, Batı ve Doğu dayanakları olsa da- bütünüyle yeni bir yöntemle ortaya konulan sistematik bir ateizm olarak görmüştür.⁴ Bu yazımızda Bayle'in Spinoza eleştirisiyle başlattığı tartışma bağlamında Spinozacı Tanrı-âlem anlayışının temel dinamikleri ile panteizm meselesini süregiden tartışmalar çerçevesinde irdelemeye çalışacağız. Bayle'in Spinoza felsefesini eleştirisi sadece erken dönemde kaleme alınmış olması nedeniyle değil, aynı zamanda ayrıntılı bir değerlendirme olarak bu konudaki temel yaklaşımlardan birini temsil etmesi açısından önemli görünmektedir.

Panteizm tartışmalarında muhtemelen en sık karşılaşılan sorunların başında bu yöndeki bir iddianın nasıl anlaşılacağı ya da doğru anlaşılıp anlaşılmadığı şeklindeki bir zorluğun geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bayle'in de Spinoza eleştirisindeki endişesi, yönelttiği eleştirilerin onun felsefesini doğru anlamadığı şeklindeki gibi bir iddiayla karşılaşabileceği ve böylece hedefini bulamayabileceği düşüncesi olmuştur. Böyle bir muhtemel itirazı bertaraf etmek için Bayle eleştirisinde Spinoza'nın başka türlü nasıl anlaşılabilir seçeneklerini devre dışı bırakmak için ciddi bir çaba göstermiştir. Bayle'e göre Spinoza'nın öğretisi "(1) âlemde sadece bir cevherin var olduğu; (2) bu cevherin Tanrı olduğu ve (3) maddi uzama sahip bütün tikel varlıkların -güneş, ay, bitkiler, hayvanlar, insanlar, onların hareketleri, fikirleri, hayalleri, arzularının- Tanrı'nın modifikasyonları olduğu"⁵ şeklinde üç temel iddiaya dayanmaktadır.

Spinoza'nın öğretisinin bu üç iddiayı gerektirmediği şeklindeki bir itiraza Bayle'in yanıtı onun, felsefesinin birçok kimse tarafından böyle anlaşılmasına neden mahal verdiği, şayet herkesin kullandığı sözcüklere yeni anlamlar yüklemişse bunu neden belirtmediği şeklindedir. Bu bağlamda Bayle, evvela 'cevher' kavramıyla Spinoza'dan farklı bir şey anlamadığını, yani 'cevher'le ezeli, zorunlu, varlığı kendinden olan, varlığı için hiçbir nedene bağlı olmayan bir şeyi kastettiğini belirttikten sonra bu tek cevherin ancak Tanrı olabileceği görüşünü yanlış anladığına dair bir gerekçenin olamayacağını altını çizer. Cevher kavramından ziyade Spinoza'nın 'modlar', 'modaliteler' veya 'modifikasyonlar'la farklı şeyler kastetmiş olabileceği akla gelse de, Bayle'e göre, bu noktada aksini belirtmediği için Spinoza'nın bu terimlerle olağan anlamlarının dışında başka şeyler öngördüğünü düşünmek için bir neden yoktur. Filozofların bu bağlamdaki genel düşüncesi varlığın cevher ve araz şeklinde ikiye ayrıldığı, bunlardan ilkinin

³ Spinoza'nın felsefesine dair bu farklı değerlendirmeler için bkz. Edwin Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), vii-viii.

⁴ Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, İng. çev. R. H. Popkin (Indianapolis: Bobbs-Merill Co., 1965), ("Spinoza" Maddesi), 288.

⁵ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark DD, 330.



kendinde (ya da bağımsız) varlık, ikincisinin ise başkasında (ya da bağımlı) varlık olduğu şeklindedir. Kartezyen anlayışa referansla da Bayle, cevherin öncelikle 'yaratılmamış' ve 'yaratılmış' şeklinde ikiye ayrıldığına, yaratılmış cevherin de ruh ve madde olarak iki başlık altında tasavvur edildiğine dikkat çeker.⁶

Spinoza'nın da Kartezyen geleneğin bir düşünürü olarak bilindiğini hatırlatan Bayle'e göre, onun bu terimleri Descartes'ın 'mod' dediği şeyle aynı anlamda kullanmış olduğu düşünüldüğünde, 'modifikasyon' terimiyle de bir cevherle ilişkili bir var olma biçimini anladığı sonucuna varılacaktır. Maddenin bir yerde bulunması, sükûn veya hareket halinde olması ilişkisi veya insan ruhunun (zihninin) sevgi, acı ya da (bir şeyi) tasdik etme ilişkisi gibi. Böylece burada Aristoteles'in 'araz' terimine atfettiği, öznenin (konunun) bir parçası olmadıkları halde ondan ayrı var olamayan, ancak öznenin varlığının onların yokluğundan etkilenmediği şeklindeki anlama bağlı kaldığı söylenebilir. Evvela, Bayle'e göre, Spinoza'nın kastettiği anlamda âlemde bir tek cevherin bulunduğu ve bu cevher tanımına da sadece Tanrı'nın uygun düştüğü düşüncesine her geleneksel dindar katılacaktır. Ontolojisini 'cevher' ve 'cevherin modifikasyonları' şeklindeki bir ayrıma dayandırdığı (yani Descartes'tan farklı olarak ruh ve maddeye cevher demediği) dikkate alındığında Spinoza'nın, maddeyi ve insan ruhunu cevherin sadece modifikasyonları olarak gördüğü sonucuna varılacaktır. Dolayısıyla 'cevherin modifikasyonları' ile Kartezyen düşünürlerin 'modlar' dedikleri şeyler örtüşmekle birlikte burada Spinoza'nın 'yaratılan cevher'e atfedilen mahiyet ve nitelikleri kastetmediği düşünülebilir. Esasen, Bayle'e göre, Spinoza'nın 'modifikasyonlar'a ontolojik bağımlılıklarından dolayı cevher demekten imtina ettiği düşünüldüğünde onun bu düşünürlerle olan anlaşmazlığının sadece dilsel (lafzî) olduğu çıkarımında bulunmak da mümkündür. Bayle bu bağlamda Spinoza'nın 'cevher' kavramını Descartes'tan daha dikkatli bir şekilde kullandığını düşünmenin, yani 'yaratılmış cevherler' şeklindeki hiçbir modun/ şeyin Tanrısız var olmayacağı düşüncesinin memnuniyet verici bir sonuç doğuracağını ifade etse de böyle bir yorumun doğru olabileceği kanaatinde değildir.⁷

Bayle'e göre, Spinoza'nın tek cevhere atfettiği bu modifikasyonlar arasında gerçek bir ayrımı gözetmediği, birinin diğerinden ayrıldığı, dolayısıyla birisi için doğru olan bir hükmün diğeri için yanlış olduğu düşünüldüğünde karşı karşıya kalınan sorun birbiriyle çelişen iki şeyin aynı özne (cevher) için aynı anda nasıl doğru olabileceği sorusu olacaktır.⁸ Ancak, öncelikle maddeye dair bir modifikasyonun sergilediği gerçek bir özelliğin Tanrı'yla ilişkisinin ne olduğu net olarak yanıtlanmalıdır. Bir şeyin Tanrı tarafından kuşatılması, ona nüfuz edilmesi, Tanrı'dan dolayı var olması veya onsuz var olamaması, Bayle'e göre, onun Tanrı'nın bir modifikasyonu olduğunu göstermek için yeterli değildir. Böyle bir modifikasyonun tıpkı bir cisimdeki hareket, bir ruhtaki (zihindeki) düşünce gibi olması gerekir. Şayet

⁶ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark DD, 330-331.

⁷ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark DD, 332-334.

⁸ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark DD, 334.



'Tanrı'nın cevheri', Spinoza'ya göre, uzama ait hareketin veya beşeri düşüncelerin mahalli *değilse* itiraz edilecek bir husus olmayacaktır. Ancak 'Tanrı'nın cevheri' maddenin, her tür uzamın ve düşüncenin (tıpkı Descartes'ta olduğu gibi uzam hareketin, ruh da duyum ve düşüncelerin) mahalli ise bu konuda yapılan itirazlar kaçınılmaz olacaktır. Bayle, Spinoza'nın savunduğu görüşün bu ikincisi olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla Spinoza'nın düşüncesinde 'modifikasyon' teriminin karşılığı Descartes'in 'yaratılmış cevher' olarak adlandırdığı şey değildir. Ya değilse, Spinoza'nın diğer varlıklar (*mahlûkat*) ile Tanrısal cevher arasında bir ayrıma giderek, bu varlıkların Tanrı'dan gayri olan bir şeyden veya yoktan var edildikleri şeklindeki bir düşünceyi benimsemesi gerekirdi. Ne var ki, Bayle'e göre, Spinoza'nın metinlerinde ona böyle bir görüşü atfetmenin herhangi bir temeli olmadığı gibi, tam tersine uzamın Tanrı'nın özsel bir sıfatı olduğu sonucunu çıkarmak için pek çok neden bulunmaktadır. Tanrı böyle bir uzam sıfatına ezeli ve zorunlu olarak sahip olduğundan (onun) varlığından ayrı düşünülemez. Bunun doğal bir sonucu olarak ay, güneş, dünya, insanların ve hayvanların bedenleri gibi cisimler Tanrı'nın bu uzam sıfatının belirlenimlerinden başka şeyler değildir. Spinoza bu varlıkların Tanrı'nın söz konusu uzam sıfatından müteşekkil olmadıklarını düşünmüş olsaydı, yer kaplayan bu varlıkların yoktan var edildiklerini söylerdi; yaratmayı reddetmezdi. Bu durumda Spinoza, Tanrı'nın bu cisimsel varlıkların maddi nedeni olduğunu, ondan gayri olmadıklarını kabul etmek durumundadır.⁹ Sonuçta, Bayle'e göre, Spinoza'nın Tanrı'sı kendisini ay, dünya, güneş, ağaç vb. varlıklar şeklinde değiştirebilen/ dönüştürebilen bir varlık olduğu için bu varlıkların Tanrı veya Tanrı'nın bu varlıklar olduğu gibi bir sonuç kaçınılmaz olacaktır. Bir başka deyişle, Spinoza'nın Tanrı anlayışında, Tanrı ile bu varlıklar arasında bir özdeşlik söz konusudur; cisimlerin hareketleri ve insanların düşünceleri *Tanrı'da* gerçekleşen şeylerdir. Zaten, Bayle'e göre, geleneksel anlamda yaratma fikrini kabul etmeyen Spinoza için başka bir seçenek de bulunmamaktadır. Halbuki bu cisimlerin Tanrı'nın akletmesinin uzanımları olduğunu düşünmek bile yaratma fikriyle çelişmeyecektir, çünkü bu durumda Tanrı'da olduğu düşünülen şey üç boyutlu maddi varlıklar değil, (onların) birer fikri olacaktır.¹⁰

Görüldüğü gibi, Bayle'in Spinoza'ya yönelttiği temel eleştirilerin başında onun Tanrı ve uzamı birbiriyle özdeşleştirdiği (aynı şey olarak gördüğü), bunun da saçma/ kabul edilemez sonuçlar doğurduğu gelmektedir. Oysa, Bayle'e göre, âlemin bir tek cevher olması düşünülemez, çünkü uzamsal (yer kaplayan) her şey bileşik, yani parçalardan oluştuğu için bizzat uzamın cevher olması söz konusu olamaz, ancak uzamın her bir parçası diğer parçalardan bağımsız bir şekilde cevher olabilir. Böyle bir düşünce, yani uzamın her bir parçasının cevher olduğu düşüncesinin ise Spinoza'nın düşüncesini temelinden yıkacağı açıktır. Diğer taraftan Spinoza için genel olarak uzam tek cevherin bir sıfatı olup, ondan ayrı düşünülmemeyeceği için uzamın da cevher olması (onunla bir şekilde özdeş olması)

⁹ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark DD, 335.

¹⁰ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark DD, 336-337.



kaçınılmazdır. Yani Spinoza uzamın Tanrı'dan başka bir şey olduğunu da söyleyemez, çünkü bu durumda cevherin bizatihi uzamsal olmadığı sonucu doğacaktır. Cevherin bizatihi uzamsal olmadığı düşünülürken ise, üç boyutlu maddeyi *yaratma*yla açıklamaktan başka bir seçenek kalmayacaktır, başka türlü – yaratma dışında- uzamsal-olan bir şeyin uzamsal-olmayan bir şeyden çıkması düşünülemez. Bir başka ifadeyle, uzamsal-olmayan bir cevherin üç boyutlu maddi varlıkların *mahalli* olması söz konusu olamaz. Ama bu durumda da bir mahalden (öznenen/ konudan) bağımsız bir şekilde var olacakları için Tanrı '*uzamsal-olmayan varlık*' ve '*uzam*' olmak üzere birbirinden bağımsız iki cevherden oluşmuş olacaktır. Bu düşünce, Bayle'e göre, Spinoza'yı Tanrı ile uzamı aynı şey olarak görmeye, evrende bir tek cevherin var olduğu ve uzamın da matematiksel noktalar gibi bileşik-olmayan basit bir şey olduğu sonucuna götürmek durumundadır. Fakat bu kabul edilemez bir şeydir, çünkü uzam denilen şey her biri farklı cevherlerden oluşan bileşik bir şeydir. Nitekim, Bayle'e göre, Skolastik düşünürlerin yerinde işaret ettikleri gibi, x için doğru olan bir p yargısı, y için doğru değilse x ve y birbirlerinden ayrı varlıklardır. Bu düşünce Spinoza'nın da teslim etmesi gereken fevkalade açık bir hakikattir, çünkü Spinoza'nın kendisine bıçakla saldıran Yahudi'yle aynı olduğunu veya yatağı ile odasının her yönden aynı olduğunu söylemesi delilikten başka bir şey olmayacaktır.¹¹

Tanrı ile uzamın doğasının –yani tanımı gereği yer kaplayan maddenin- birbiriyle bağdaşmamasının bir başka gerekçesi de, Bayle'e göre, Tanrı'dan farklı olarak uzamın/maddenin bileşik olması, parçalara bölünebilmesidir. Tanrı'nın uzamsal olduğunu düşünmek onu sonsuz parçalardan müteşekkil olan, antik düşünürlerin en düşük varlık olarak yokluğun hemen üstüne yerleştirdikleri maddeye indirgemek gibi bir sonuca götürecektir ki bu, Tanrı'nın değişmez doğasıyla bağdaştırılabilecek bir şey değildir. Burada uzamın herhangi bir bölümlenmeye konu olmadığı, maddenin de bölünebilmesi için bir kısmının diğerinden gerçekleşmesi mümkün görülmeyen uzamsal bir boşlukla ayrılması gerektiği şeklindeki bir düşünce ise, Bayle'e göre, 'bölüm/ bölümlenme' kavramının kötü bir şekilde tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Oysa a ile b 'yi birbirinden ayıran şeyin ikisi arasında yer alan c olduğu açıktır. Bir kimseyi arkadaşlarından ayıran böyle bir mesafenin başkalarınca işgal edilmiş olmasıdır. Uzamın ve maddenin bu bileşikliğine ve değişkenliğine karşın Tanrısal değişmezliğin anlamı ise bellidir: değişmezlik niteliğine sahip bir varlık ne yeni bir şeye nail olabilir ne de sahip olduğu bir şeyi kaybedebilir; dolayısıyla her yönüyle aynı kalan varlıktır.¹²

Uzam ile düşünceyi bir tek cevherde toplamanın kendi başına büyük bir sorun olduğunu belirten Bayle, bunun metalik bir alaşım veya su ile şarabın karışımı şeklinde anlaşılamayacağına dikkat çeker. Çünkü burada bir araya getirilmekten farklı olarak düşünce ile uzam bir özdeşlik ilişkisi içinde, aynı cevherin iki niteliği olmak açısından özdeşleştirilmiştir. Yine, insanların Tanrı'nın 'modaliteler'i

¹¹ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark N, 302-306.

¹² Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark N, 307.



olduğunu düşünmek daha da içinden çıkılmaz sonuçlar doğurmaktadır. Bütün insanların düşüncelerinden ortaya çıkan şeyler Tanrı'ya izafe edildiğinde aynı şeyleri aynı zamanda hem tasdik eden hem tasdik etmeyen, hem seven hem de nefret eden aynı varlık, yani Tanrı olacaktır. Aynı şeyi istemek ve istememek şeklindeki bir şey farklı insanlara ait olmasına karşın Spinoza'nın sisteminde birbiriyle çelişen bu iki durum tek ve bölünmez cevher için geçerli olmak durumundadır. Bu ise, Bayle için, metafiziğin en temel ilkelerini reddetmekle eşdeğerdir. Dolayısıyla Tanrı'nın birbirine zıt olan beşerî düşüncelerin mahalli olduğu söylenemez; insanların düşüncelerinin biteviye değişkenliği ile Tanrısal değişmezliğin birbiriyle bağdaşmayacağı açıktır. Daha da önemlisi, insanların sahip olduğu yanlış ve kötü düşünceleri Tanrı'ya atfetmek nasıl doğru olabilir? Tanrı'nın bütün katliamların ve sefaletlerin hem öznesi hem de kurbanı olduğunu düşünmek nasıl mümkün olabilir? Spinoza'nın iddia ettiği gibi, Bayle'e göre, eğer insanlar Tanrı'nın modifikasyonlarından başka şeyler değilse, bir savaşta kendisini karşıt cephelerde savaşan fertlerde ortaya koyan/ dönüştüren Tanrı olacaktır. Böyle bir düşünce sisteminde bir savaşta ölen de öldürülen de Tanrı'nın bu yolla kendisini dönüştürmesinden, ölenlerin kılığındaki Tanrı'nın öldürenlerin kılığındaki Tanrı tarafından öldürüldüğünü söylemekten başka bir seçenek kalmayacaktır. Sonuçta, kendi kendisinden nefret eden, kendi kendisini yiyen ve kendi kendisini öldüren bir Tanrı tasavvuruyla baş başa kalmaktayız.¹³ Bütün bu beşerî eksikliklere ve ızdıraplara konu bir varlığın, varlığı kendinden (ontolojik anlamda bağımsız), sonsuz mükemmelliklere sahip olması beklenemez.¹⁴

Dahası, Bayle'e göre, Spinoza'nın düşüncesini bir an kabul edecek olursak onun yaptıklarına, başkalarını eleştirmesine de bir anlam veremeyiz: "Evela, onun bazı doktrinleri reddedip, başkalarını ileri sürerken neyi amaçladığını bilmek isterim. Hakikatleri öğretmek niyetini mi taşıyor? Yanlışlıkları çürütmeyi mi arzuluyor? Sıradan filozofların düşünceleri, Yahudilerinki ve Hıristiyanlarınkı de onun *Etik*'indekiler kadar sonsuz varlığın modları değil midir? Onlar da onun bütün spekülasyonları gibi evrenin mükemmelleşmesi için zorunlu olan gerçeklikler değil midir? Öyleyse düzeltilecek bir şeylerin olduğunu söylemeye nasıl cüret edebilir?"¹⁵

II

Spinoza'nın '*Var olan her şey Tanrı'dadır*' düşüncesinin Bayle'ci yorumu 'Tanrı'da var olma/ bulunma (*inherence*)' şeklindeki yorum olarak bilinmektedir. Kartezyen cevher-mod ilişkisine dayalı bu yoruma göre, Nadler'in özetlediği gibi, modlar cevherde bulunan şeyler olduklarından modların cevhere yüklem olmaları

¹³ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark N, 308-312. Bayle'in bu düşüncesini çağırıştırarak tarzda Spinoza'nın düşünce sisteminin âlemi tek cevher temelinde parçalarıyla zorunlu bir bütün oluşturan, 'mantıksal monizm' olarak adlandırılabilirliğini düşünen Russell, bu durumda her önermenin (ve yüklem) tek bir konusu olacağından, öngörülen ayrımların, ilişkilerin ve çokluğun bir yanlısamadan başka bir şey olmadığını düşünmenin kaçınılmaz olacağını dile getirir. Bkz. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Routledge, 2001), 559-560.

¹⁴ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark N, 313.

¹⁵ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark N, 313-314.



söz konusudur. Nasıl ki hareket, hareket eden cisme bağlı ise, hareket eden cisim de Tanrı'nın bir modu/ niteliği; onun sonsuz uzam(sal) sıfatında varlığa gelen bir hadisedir. Yine, nasıl ki bir düşünce varlığını bir zihinde buluyorsa, böyle bir zihnin kendisi de Tanrı'nın sonsuz olan düşünce sıfatında gerçekleşen bir şeydir. Dolayısıyla düşünen bir zihin ve hareket eden bir cisim Tanrı'nın sonsuz doğasının sonucu varlığa gelen modlarından başka şeyler değildir.¹⁶

Bu yoruma karşın, Spinoza'nın felsefesinin önde gelen günümüz yorumcularından olan Curley'e göre, Bayle'in Spinoza'ya yönelttiği eleştiriler temelde yanlış bir anlamadan kaynaklanmaktadır. Spinoza'nın düşüncesindeki modların cevherle ilişkisini Descartes'in cevher-mod ilişkisine referansla anlamanın yanlışlığına değinen Curley, Descartes'in anlayışından farklı olarak Spinoza'nın modlarının birer nitelik değil, tikel varlıklar olduğunu ileri sürer. Ya değilse, Spinoza'nın bile Bayle'in çıkarsadığı sonuçların saçmalığına katılacağını düşünür. Aslında modları Descartes gibi (nitelikler olarak) cevher için yüklemeler şeklinde yorumlamanın anlaşılır bir düşünce olduğunu teslim eden Curley, buna karşın modların cevherde tikel varlıklar olarak var olmaları/ bulunmaları şeklinde yorumlamanın doğuracağı zorlukların da farkındadır.¹⁷ Ancak Spinoza'nın cevher-mod arasında öngördüğü ilişki, Curley'e göre, modların cevherde bulunduğu, dolayısıyla tikel varlıkların Tanrı'da bulunduğu şeklinde değil, Tanrı'nın bu varlıkların *nedeni* olduğu, yani ondan ortaya çıktıkları şeklinde anlaşılmalıdır. Bu varlıklar (modlar), bir başka ifadeyle, Tanrı'yla özdeş olan sıfatları tarafından belirlenen ve varlığa çıkan şeyler olup, ona *nedensel* olarak bağımlı olan şeylerdir.¹⁸

Tikel varlıkları ifade eden modların Tanrı'yla özdeş olan *düşünce* ve *uzam* sıfatlarıyla ilişkisine, yani bu varlıkların söz konusu tanrısal sıfatlardan nasıl ortaya çıktığı sorusuna gelince Curley, böyle bir ilişkinin zamansal olamayacağını, hem sıfatların hem de modların ezeli olduğu kanaatinde. Böyle bir ilişki mantıksal da olamaz, çünkü mantıksal gerektirme varlıksal değil, önermesel düzlemde gerçekleşen bir şeydir. Curley'e göre, böyle bir ilişki varlıksal düzlemde genel olgular arasında gerçekleşen nedensel olarak bağımlı olmak ile (bunun bir *karşılığı* olan) düşünsel (ya da önermesel) düzlemdeki mantıksal bir gerektirme şeklinde yorumlanabilir. Böyle yorumlandığında Spinoza'nın bütün sonsuz ve ezeli modların uzam sıfatıyla ilişkisi onların uzam sıfatından veya uzamın doğasından doğrudan (zorunlu olarak) ortaya çıkması şeklinde anlaşılabilir. Bu da yer kaplayan bütün varlıkların, onlara (yer kaplayan varlıklara) ilişkin temel yasalardan doğdukları şeklindeki bilimsel bir iddia şeklinde anlaşılabilir.¹⁹ Curley'in bu yorumuna göre, Nadler'in de işaret ettiği gibi, Spinoza Tanrı'nın doğası (dolayısıyla kudreti) *ile* bütün bu varlıkları idare eden en temel (bilimsel) yasalar arasında bir

¹⁶ Steven Nadler, "“Whatever is, is in God”: Substance and things in Spinoza's Metaphysics," *Interpreting Spinoza: Critical Essays* içinde, ed. Charlie Huenemann (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 58-59.

¹⁷ Curley, *Spinoza's Metaphysics*, 18.

¹⁸ Curley, *Spinoza's Metaphysics*, 19.

¹⁹ Curley, *Spinoza's Metaphysics*, 59.



özdeşleştirmeye gitmekte, bu varlıkların 'Tanrı'da' olmalarını veya onun 'doğasından doğmaları'nı ise onların bu yasalar tarafından *nedense* olarak belirlenmiş, anlaşılır kılınmış olmaları şeklinde anlamaktadır. Tanrı böylece sonsuz modların yakın nedeni olduğu gibi, sonlu modların da uzak nedeni olduğu için sonlu modlar Tanrı'yla özdeş olmayıp, onda bulunmamaktadır. Dolayısıyla, onların Tanrı'yla ilişkisi onun sonsuz sıfatlarını ifade eden (oluşturan) yüksek basamaklı Tabiat yasalarınca belirlenmiş olmaları şeklinde anlaşılmalıdır.²⁰

Curley'in Spinoza'nın düşüncesini bu şekilde yorumlaması doğruysa, Bayle'in yorumunun bir takım yanlış anlamalar içerdiği sonucuna varılacaktır. Hatırlanacağı üzere Bayle'in temel iddialarından biri, Spinoza'nın Kartezyen bir düşünür olarak cevher-mod ilişkisini cevher-nitelik şeklinde kullandığı, başka bir anlamda kullandığına dair bir ifadesinin/ iddiasının bulunmadığı teziydi. Buna karşılık Curley modları nitelikler olarak değil, tikel varlıklar olarak yorumlamaktadır. Ne var ki Curley'in Spinoza'nın düşüncesine dair bu yorumu Bayle'in yorumundan daha kapalı ve tartışmalı görünmektedir. Her şeyden önce, Curley'in kendisi de, tikel varlıklar olarak yorumlandığında modların 'cevherde bulunmaları'nın tam olarak ne anlama geleceği, nasıl anlaşılacağı noktasındaki zorlukların farkındadır. Her bir tikel varlığın yüklemlemelere konu olan bir özne ya da cevher (!) olduğu düşünüldüğünde böyle bir varlığın yeniden tek cevher olan Tanrı'ya ya da Tabiat'a nispetinin nasıl anlaşılacağı temel bir sorun olarak durmaktadır. Dahası, Curley'in bu yorumu Spinoza'nın 'Var olan her şey Tanrı'dadır' şeklinde açıkça ifade edilen, Tanrı'da bulunmayan bir varlığın olamayacağı teziyle de çelişiyor gibi görünmektedir.

Curley'in bu yorumu kabul edildiğinde, Melamed'in de belirttiği gibi, her şeyin Tanrı'nın birer modu olduğunu söylemek Tanrı'nın her şeyin nedeni olduğunu söylemek anlamına geleceğinden, bu durumda, Spinoza'nın Tanrı anlayışının teistik anlayıştan ayrıldığı söylenemeyecektir. Çünkü buna göre, Tanrı ile modlar arasında asimetric bir ilişki olacak; modlar Tanrı'ya (sıfatlarına) dayandıkları halde (Tanrı'nın) kendisi onlardan ontolojik olarak bağımsız olacaktır. Böylece diğer varlıklar *Tanrı'da* olmayıp, sadece nedensel olarak ona bağlı olacağından Spinoza'nın panteist olduğu iddiasının bir geçerliliği kalmayacaktır.²¹ Bir başka deyişle, Curley'in yorumuna göre, Tanrı ile Tabiat arasında bir özdeşlik olmayacak, Tanrı sadece tabiatın etkin, nedenleyici yönü olan *natura naturans*'la özdeş olacaktır. Böylece Tanrı sadece cevher ve sıfatlarıyla özdeş olacak, Tabiat'ın edilgin, nedenlenen yönü olan modların nedeni olacağından *natura naturata* ile özdeş olmayacaktır. Ne var ki böyle bir yorum Spinoza'nın Tanrı'yı Tabiat'la özdeşleştiren, onu Tabiat'tan ayrı görmediği için de hiçbir şeyin Tanrı'nın dışında var olmadığı şeklindeki açık düşüncesiyle çelişmektedir. Çünkü Spinoza'ya göre, Tanrı sadece kendinde 'özgür bir neden' şeklinde olan *natura naturans*'la değil, aynı zamanda sonlu modlarla

²⁰ Nadler, "Whatever is, is in God," 58-59.

²¹ Yitzhak Y. Melamed, *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought* (New York: Oxford University Press, 2013), 9-10.



(yani sonlu varlıklar şeklindeki modifikasyonlarla) da özdeş olduğundan aynı zamanda *natura naturata*'dır.²²

Bu noktada Curley'in bu yorumunun Spinoza'nın 'Tanrı'yı bütün her şeyin *içkin* nedeni' olarak görmesine nasıl bir açıklama getireceği önemli olacaktır. Spinoza açık bir şekilde "Tanrı her şeyin geçici nedeni değil, *içkin* nedenidir"²³ derken bununla "Tanrı kendisinde olan şeylerin nedenidir"²⁴ anladığını ifade eder. Buna göre, *x* *içkin* neden olduğunda nedenlediği *y*, *x*'in içinde iken, *x* geçişli neden olduğunda nedenlediği *y*, *x*'in dışındadır, denilebilir.²⁵ Spinoza'nın Tanrı'yı geçişli (*transitive*) neden değil, *içkin* bir neden olarak gördüğünün altını çizen Nadler'e göre, *içkin* bir nedenin nedenlediği sonuçlar bir varlığın kendi içinde (bir zihnin düşüncelerinin nedeni olması gibi) gerçekleşen şeylerdir. Buna karşılık geçişli/geçici neden için böyle bir şey söz konusu değildir; nedenlenen sonuçlar nedenden ontolojik açıdan bağımsızdır (güneşin karı eritmesi gibi). Dolayısıyla, Tanrı'yı bütün her şeyin *içkin* nedeni olarak görebilmemiz için nedenlediği şeylerin Tanrı'sal durumlar olması kaçınılmaz görünmektedir. *içkin* nedenselliğin tanımlayıcı bir niteliği neden ile sonucun birbirinden ayrılmaz olmasıdır; nedenin sürekliliği olmaksızın sonucun var olması düşünülemez. Ortaçağ felsefesinde 'varlık açısından nedensellik (*causalitas secundum esse*)' olarak adlandırılan nedenselliğin Spinoza tarafından da varsayıldığını düşünen Nadler'e göre, Tanrı her şeye sadece başlangıç veren neden değil, aynı zamanda onları koruyan, yani varlıkta tutan nedendir. Ancak böyle bir nedensellik, Nadler'e göre, her şeyin Tanrı'da olduğunu veya Tanrı'nın her şeyin *içkin* nedeni olduğunu açıklamak için yeterli görünmemektedir. Öyle ki Descartes Tanrı ile insan ruhu arasında böyle bir nedenselliğin (*causalitas secundum esse*) olduğunu düşünmekle beraber Tanrı'yı *içkin* değil, geçişli neden olarak görmüştür. Yine, Nadler *içkin* nedenselliğin mantıksal bir içerim/ gerektirim şeklinde (sonucun öncüller tarafından içerilmesi veya gerektirilmesi gibi) yorumlanmasının Spinoza'nın her şeyin Tanrı'da olması şeklindeki *ontolojik* iddiasının *içkinlik* vurgusunu ifade etmek için yeterli olmadığı kanaatindedir; çünkü böyle bir ilişki de dışsal karakterli görünmektedir.²⁶

Görüldüğü gibi, Bayle'in Spinoza'ya yönelttiği eleştirilerin ne ölçüde haklı oldukları önemli ölçüde Tanrı ile Tabiat özdeşleştirilmesinde öngörülen ilişkinin karakterine bağlı kalmaktadır. Spinoza'nın Tanrı ile Tabiat'ı özdeşleştirmekle birlikte *natura naturans* ile *natura naturata* arasında bir ayrıma gitmesi farklı bir takım yorumlara kapı aralamıştır. *Natura naturans* ile kendinde ve (sadece)

²² Bu konuda ayrıntılı bir irdeleme ve temellendirme için bkz. Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 17-30.

²³ Spinoza, *Ethics*, I, Proposition 18.

²⁴ Spinoza, *Ethics*, I, Proposition 18, (Proof).

²⁵ Bkz. Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 26.

²⁶ Nadler, "Whatever is, is in God," 61-64. Ortaçağ filozoflarınca yapılan 'varlık açısından nedensellik (*causalitas secundum esse*)' ile 'oluş (varlığa getiriş) açısından nedensellik (*causalitas secundum fieri*)' ayrımına göre, birincisinden farklı olarak, ikinci türden nedensellikte sonucun varlığını sürdürmesi nedeninin süregiden desteğine bağlı değildir. Bir kez inşa edildikten sonra bir evin mimarının desteğine ihtiyaç duymamasında olduğu gibi. Bkz. Nadler, "Whatever is, is in God," 62.



kendisiyle kavranan cevherin ezeli ve sonsuz sıfatlarını, yani özgür bir neden olarak Tanrı'yı kastettiğini ifade eden Spinoza, *natura naturata* kavramıyla da Tanrı'nın doğasından veya sıfatlarından zorunlu olarak ortaya çıkan bütün modları anladığını dile getirir. Bu modların Tanrı olmaksızın ne var olabileceklerini ne de düşünölebileceğini ekleyerek onların Tanrı'da olduklarının altını çizerek.²⁷

Tanrı ya da Tabiat (*Deus sive Natura*) ile 'Var olan her şey Tanrı'dadır' düşüncelerinin birlikte değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeken Nadler'e göre, Spinoza'nın *natura naturans* ile *natura naturata* arasındaki ayrım yoluyla Tabiat'ın etkin ve edilgin yönlerini birbirinden ayırdığı doğru olsa da bu, onun Tanrı'yı sadece Tabiat'ın etkin, yani nedenleyici yönü olan *natura naturans*'la tanımladığı anlamına gelmez.²⁸ Çünkü Spinoza'nın *Tanrı ya da Tabiat* derken kullandığı 'ya da (*sive*)' bir özdeşleştirme ifadesi olup, bu da onun Tanrı ile Tabiat'ı birbirinden ayırmayıp, 'aynı' gördüğünü açıkça göstermektedir. Esasen Bayle'in yorumu ile Curley'in yorumunu da temelde birbirinden ayıran Tanrı'nın Tabiat'ın hepsi (toplamı) mi yoksa sadece onun ezeli, değişmeyen evrensel yönü mü olduğu sorusudur. Curley'in nedensel yorumuna göre, Tanrı ile tikel varlıklar arasındaki ilişki dışsal olduğundan Tanrı, Tabiat'ın sadece görünmez olan ezeli, değişmeyen ve evrensel yönüyle özdeştir. Dolayısıyla Tanrı tikel olan şeylerle değil, cevher ve sıfatlarıyla; deyim yerindeyse, bu tek tek varlıkların arkasındaki evrensel özler ve yasalarla (yani onları idare eden nedensel ilkelerle) özdeştir. Böylece tikel varlıklar Tanrı tarafından nedenlenen sonuçlar olduğundan gerçek anlamda 'Tanrı'da' oldukları veya onunla özdeş oldukları söylenemez. Dolayısıyla, Nadler'e göre, Curley için Spinoza'nın Tanrı'sı sadece *natura naturans* ile özdeş olmasına karşın Bayle için hem *natura naturans* hem de *natura naturata* ile özdeştir. Nadler, Curley'in bu nedensel yorumunu 'düzenli ve komplike' bulsa da Spinoza'nın Tanrı'yı Tabiat'ın bütünüyle, yani sadece *natura naturans*'la değil, aynı zamanda ve *natura naturata*'yla da özdeşleştirdiğini; dolayısıyla onu Tabiat'ın etkin ve edilgin, görünen ve görünmeyen yönleriyle bir bütün olarak özdeşleştirdiğini düşünmenin daha isabetli olduğu kanaatindedir. Sonuçta Curley'in nedensel yorumunun Tanrı'nın sonlu varlıklarla ilişkisi açısından Spinoza'nın metafiziğindeki temel unsurlara doğru muamele yaptığı söylenemez.²⁹

Modu bir nitelik, yani örneksenen bir nitelik olarak kullanmanın Descartes başta olmak üzere onyedinci yüzyıl düşünürleri için müsellemler bir şey olduğuna

²⁷ Spinoza, *Ethics*, I, Proposition 29 (Scholium).

²⁸ Nadler, "Whatever is, is in God," 65-66. Krş. Mehmet Bayrakdar, "Spinoza'nın "Natura Naturans" ve "Natura Naturata" Kavramlarının İslâmî Kökenleri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Prof. Dr. Necati Öner Armağanı* 40 (1999), 296. Spinoza'nın felsefesinde anahtar işleve sahip olan bu (*natura naturans* ve *natura naturata*) kavramların tarihsel arkaplanı ve İslam düşüncesindeki karşılığı için yine bkz. Bayrakdar, "Spinoza'nın "Natura Naturans" ve "Natura Naturata" Kavramlarının İslâmî Kökenleri," 291-299.

²⁹ Bkz. Nadler, "Whatever is, is in God," 64-66. Nadler'in bu yaklaşımı Bayle'in temel sezgisiyle örtüşse de o, Bayle'in yönelttiği eleştirilerin en azından bazılarında katılmamaktadır. Bkz. Nadler, "Whatever is, is in God," 60.



dikkat çeken Bennett'e göre³⁰, Spinoza'nın 'mod'u 'nitelik' anlamında kullandığını düşünmek isabetli olacaktır. Ancak Spinoza'nın sonsuz modların Tanrı'nın sıfatlarına *dayandığı* veya ondan (bir tür zorunlulukla) *çıktığı* ifadelerini *nedensellik* olarak, yani uzam sıfatının *nedenselliği* şeklinde yorumlamanın ne ölçüde anlaşılır/doğru olacağı açık olmaktan uzaktır.³¹ Della Rocca'ya göre de, Descartes'ın modları sadece nitelikler (tümeller) olarak değil, nitelik örnekleri ya da tikelleşmiş nitelikler (yani, 'yuvarlaklık' değil, 'belli bir masanın yuvarlaklığı') olarak da gördüğü söylenebilir. Fakat, Curley'in dediğinin aksine, Spinoza'nın da modları Descartes gibi cevherde bulunan, yani cevherin durumları olarak gördüğüne dair güçlü deliller bulunmaktadır. Böylece hem düşüncenin modlarını hem de uzamın modlarını cevherin durumları olarak düşünmenin 'Spinoza'nın natüralizmi' için gerekli olduğunu düşünen Della Rocca'ya göre, Spinoza için cisimler Tanrı'nın kendilerine bölünebileceği parçalar olmamakla beraber onun uzamsal belirlenimlerini ifade ederler.³²

Sıfatların Tanrı'nın doğasından çıkan şeyler değil, Tanrı'nın bizzat doğasıyla (*natura naturans*) özdeş olan şeyler olduğunu, buna karşılık Tanrı'dan zorunlu olarak ortaya çıkan şeylerin ise modlar (*natura naturata*) olduğunu dikkate almak bu noktada bir açılım sağlayabilir mi? Böylece modlar nitelik olarak yorumlansa da Tanrı'nın tanımlayıcı nitelikleri olmayacaktır.³³ Peki, bu durumda, modlar Tanrı'nın *tanımlayıcı* nitelikleri olmasa da Spinoza'nın onları *Tanrı'da* görmesi onların Tanrı'sal nitelikler olduğu sonucunu doğurmuyor mu? Kaldı ki modları, yani tikel varlıkları nitelikler (bir şekilde Tanrı'ya atfedilen nitelikler) şeklinde anlamak ne derece mümkündür? Spinoza'nın bu noktada bir 'kategorik hata' yapmadığını düşünen Melamed'e göre, Spinoza'nın tikel varlıkları Tanrı'nın nitelikleri (*propria*) olarak görmesi sezgilerimize ters düşse de felsefi açıdan 'cesur, yenilikçi' olabilir. Spinoza'nın burada kategorik bir hata yaptığını düşünmemiz için 'şeyler' ile 'nitelikler'in ontolojik açıdan birbirlerine indirgenemez olduklarını düşünmemiz gerekir. Bu konunun hem modern hem de günümüz felsefesinde tartışmalı olduğuna dikkat çeken Melamed, bu bağlamda Hume'un niteliklerin toplamı (demeti) olan cevher fikri ile benzer bir görüşü dile getiren B. Russell'a göndermede bulunur. Spinoza'da birden fazla cevher olmadığı için bütün yüklemlemelerin nihaî öznesi (konusu) Tanrı olacaktır, bu da bu niteliklerin tekrarlanmayan türden nitelikler olduğu anlamına gelecektir. Dolayısıyla bir mod birden fazla varlık (cevher) tarafından sahip olunan bir nitelik olmayacaktır. Böylece, Melamed'e göre, Spinoza'nın modu hem 'şey' hem de 'nitelik' anlamında kullanmasının aslında bu ikisi arasında öngörülen ontolojik ayrımı çürütmeye yönelik olabileceği düşünüldüğünde modları bir elmanın kırmızılığı, bir masanın

³⁰ Jonathan Bennett, "Spinoza's Metaphysics," *The Cambridge Companion to Spinoza* içinde, ed. Don Garrett (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 67-68.

³¹ Bu konuda bkz. Jonathan Bennett, "Spinoza's Monism: A Reply to Curley," *God and Nature: Spinoza's Metaphysics* içinde, ed. Yirmiyahu Yovel (Leiden: E. J. Brill, 1991), 58-59.

³² Bkz. Michael Della Rocca, *Spinoza* (London: Routledge, 2008), 61-63.

³³ Bkz. Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 50-51.



yuvarlaklığı gibi nitelik-örnekleri (*tropes*)³⁴ şeklinde yorumlamak mümkün olacaktır. Buna göre herhangi bir fiziksel olay veya varlık zamana yayılmış uzamsal niteliklerin bir dizgesi olarak görülebilir. Böylece modlar olarak ifade edilen bu sonlu varlıklar hem Tanrı'da var olacaklar hem de onun nitelikleri olacaklardır.³⁵

Spinoza'nın düşüncesinde modları bu şekilde yorumlamak ilginç bir açılım sağlayabilir, ancak burada yanıtlanması gereken iki soru bulunmaktadır. Birincisi, bir varlığı niteliklerinin ya da nitelik-örneklerinin toplamına indirgemenin ontolojik açıdan ne derece mümkün olduğu, yani bu yolla bir varlığın veya her varlığın bireyleşim (*individuation*) koşullarının sağlanıp, sağlanamayacağı sorusudur. İkincisi ise böyle bir görüşün Spinoza'nın temel ontolojik sezgileriyle ne ölçüde bağdaştırılabileceğidir ki, Melamed'in kendisinin de işaret ettiği gibi³⁶, Spinoza'nın, bölünmeyen cevheri niteliklerinin ya da nitelik-örneklerinin toplamı olarak görmediği/ göremeyeceği açıktır.

Şimdiye kadar olan tartışmamızdan Spinoza'nın (bir tür panteizm olarak ifade edilebilecek) düşüncesinde Tanrı ile Tabiat'ı özdeşleştirip, sonsuz sıfatlarının birer sonlu modu olarak gördüğü zihinsel ve fiziksel türden tikel varlıkları Tanrı'da görmekle beraber bunları onun parçaları şeklinde anlamadığı gibi bir sonuca varmak mümkündür. Ancak Tanrı'nın bölünmezliğinin bir gereği, modlar olarak sonlu varlıkları onun parçaları şeklinde anlamamanın gerekli olmadığı kabul edilse de bu varlıkların, Spinoza'ya göre, Tanrı'da olduklarına/ bulduklarına dair bir kuşku bulunmamaktadır. Bir tek cevherin bulunduğu ve bunun da ancak Tanrı olduğu dikkate alındığında, Spinoza'nın Tanrı'sı Bayle'in işaret ettiği çelişkili bir takım niteliklerin yüklemlediği özne/ konu olmayacak mıdır? Yani, Spinoza'nın düşüncesine göre, Tanrı'nın hem *F* hem de değil-*F* gibi çelişkili niteliklere konu olmaması düşünülebilir mi? Spinoza'nın çelişmezlik ilkesinin ihlaliyle en temel mantıksal/ metafiziksel ilkelere aykırı bir düşünce ileri sürdüğü en azından tartışmalı görünmektedir. Yaygın bir akıl yürütmeye göre, Spinoza'nın böyle bir ilkeyi ihlal ettiğini düşünmek için bir gerekçe yoktur, dolayısıyla buradan Tanrı'nın birbirleriyle çelişen niteliklere aynı bakımdan sahip olduğu sonucuna varılamaz. Çünkü Tanrı *x*'i oluşturmak noktasında *F* niteliğine, *y*'yi oluşturmak noktasında değil-*F* niteliğine sahip olabilir.³⁷

Bayle'in eleştirisindeki iddialarından biri Spinoza'nın düşüncesinin sistematik bir ateizmden farklı olmadığı; *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eserinin de ateizmin bütün tohumlarını ihtiva ettiğidir.³⁸ Teizm, panteizm ve ateizm ilişkisi

³⁴ Günümüz ontolojisinde nitelik örnekleri olarak Türkçe'ye aktarabileceğimiz '*property-instance*' ya da '*trope*' bir varlığın sadece kendisinde örneksenen somut (bu masanın kendi yuvarlaklığı ve beyazlığı gibi) nitelikler kast edilmektedir.

³⁵ Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 60.

³⁶ Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 56-57.

³⁷ Bu konuda bkz. Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett Pub., 1984), 94, (§ 26, 3); Della Rocca, *Spinoza*, 280-281; Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 35; Nadler, "Whatever is, is in God," 60.

³⁸ Bkz. Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, 293.



açısından bakıldığında, Spinoza'nın Tanrı ile bütün gerçekliği özdeşleştirmek noktasında panteist olduğunu düşünen Bennett'e göre, böyle bir anlayış temelde Tanrı-olan ve Tanrı-olmayan arasında bir ayrıma gitmediği için ateizme uyumludur. Her ne kadar panteist 'her şey Tanrı'dır', ateist de 'hiçbir şey Tanrı değildir' demek noktasında birbirleriyle çatışan iddialarda bulunuyor gibi görünse de aralarında temel bir ayrışmadan söz edilemez. Bununla birlikte, Bennett'e göre, Spinoza'nın gerçekte bir teist mi yoksa ateist mi olduğu sorusu önemli ölçüde onun 'Tanrı' sözcüğüyle neyi kastettiğine bağlıdır. Spinoza'nın 'Tanrı' sözcüğünü olağan/geleneksel anlamda kullanmadığı, onun bu sözcüğü Tabiat için de kullanmasından hareketle ateist olduğu gibi bir sonuca varılabilir. Bir panteist, Bennett'e göre, Tanrı'dan başka bir gerçekliğin olmadığını, yani Tanrı-olmayan şeylerin esasen bir yanılısına olduğunu söyleyerek fevkalade bir teist de olabilir, ancak böyle bir yaklaşım panteizmin yaygın anlamı olmadığı gibi, Spinoza'nın öngördüğü düşünce de bu değildir. Çünkü Spinoza gündelik gerçekliği yadsımak bir yana, tam tersine böyle bir gerçekliği (yani Tabiatı) 'Tanrı' olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla, Spinoza'nın dünyanın gerçekliğini yadsıyan bir mistik olmadığı halde 'Tanrı' sözcüğünü kullanmasının nedeni Tabiat'ın bir bütün olarak tasavvurunun kendinden, zorunlu ve ezeli gibi bir takım geleneksel ilâhî sıfatlara uygun düştüğünü düşünmesidir. Daha doğrusu, Spinoza'ya göre, Tanrı tasavvuruna uygun düşen teizmin öngördüğü anlamda zatî/ kişisel niteliklere sahip bir varlıktan ziyade Tabiat/ âlemdir. Nitekim bu sebeple yaşadığı dönemde dinsiz ve ateist olarak yorumlanmıştır. Bir bütün olarak Tabiat'ın 'Tanrı' olarak adlandırılmasının bir başka nedeni de Spinoza'nın Tabiat'ı sevgi, saygı ve huşû duyulması gereken bir varlık olarak görmesidir. Tabiat'ın böyle bir sevgiye karşılık vermeyeceği doğru olsa da zorunlu yasalara bağlı olarak sergilediği fiziksel ve zihinsel olgular, düzen ve ihtişamıyla huşû uyandıran bir şeydir. Bu düşüncelerden hareketle Bennett, Spinoza'nın düşüncesinin ateizmden ziyade bir tür teizm (yani, *panteizm*) olarak yorumlanmasının daha uygun olacağı kanaatinde. Dolayısıyla kendisini bir ateist olarak görmeyen ve panteizmin de bir tür din olduğunu düşünen Spinoza'nın zihnini meşgul eden soru Tanrı'nın yokluğu değil, Tanrı'nın keşfi ile Tanrı'nın tabiatının insanla olan ilişkisi olmuştur.³⁹ Spinoza'nın sonuçta teist bir arka plana sahip olduğu dikkate alındığında, Bennett'in bu düşüncelerine bir ölçüde hak vermek mümkün görünmekle beraber burada asıl önemli olan nokta onun Tanrı'yı âlemlerle özdeşleştirmesinin veya Tabiat'a da 'Tanrı' demesinin, ona tanrısal nitelikler yüklemesinin felsefî ve dinî anlamda neye karşılık geldiği sorusudur.

Panteizm genel olarak Tanrı'yı bir şekilde âlemlerle özdeşleştiren, onun âlemlerden bağımsız bir şekilde var olduğunu reddeden görüş olarak bilinmektedir. Teizmden farklı olarak Tanrı'nın bir zât (kişi) olduğunu kabul etmeyen bu yaklaşıma göre ontolojik ve epistemolojik bakımdan Tanrı'nın dünyadan farklı yönleri olsa da bu onun dünyadan ayrı bir şekilde var olduğu anlamına gelmez.⁴⁰

³⁹ Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, 32-35, (§ 9, 1-3).

⁴⁰ Bkz. Nadler, "Whatever is, is in God," 66-67.



Bu bağlamda panteizmi 'indirgeyici panteizm' ile 'içkinci panteizm' olarak ikiye ayıran Nadler'e göre, bunlardan ilki Tanrı'nın dünya ve içerikleriyle özdeşleştirildiğini, onun her şeyle özdeş olduğunu savunan görüş; ikincisi ise Tanrı'nın dünya ve içeriklerinden ayrı olduğunu öngörmekle beraber dünyaya 'içkin' olduğunu, yani Tanrı'nın her şeyde olduğunu savunan görüştür. Bu ayrım çerçevesinde, Nadler'e göre, Tanrı'yı Tabiat'la özdeşleştiren Spinoza'nın içkinci panteist olduğu söylenemez, çünkü Tabiat'ın ötesinde, onun sıfatlarını ve modlarını aşan bir varlık yoktur. Kaldı ki Spinoza'nın yapmak istediği şey tam da Tabiat'ı aşan bir gerçekliğin olmadığını ortaya koymaktır. Ancak Spinoza'nın panteist olduğu yönündeki yaygın kanaat onun Tanrı'yı Tabiat'ın bütünü veya bir kısmıyla (yönüyle) özdeşleştirdiği düşüncesidir. Dolayısıyla Spinoza'nın panteist olup olmadığı tartışması bir kez daha onun Tanrı'yı doğasıyla özdeşleştirirken sonlu modlarıyla da özdeşleştirip özdeşleştirmedeği noktasında düğümlenmektedir. Spinoza'nın panteist olmadığını savunanlar onun Tanrı'yı sadece cevher ve sıfatlarıyla özdeşleştirdiğini (dolayısıyla sonlu modlarla özdeşleştirmedeğini) söylerken, panteist olduğunu savunanlar onun Tanrı'yı Tabiat'ın bütünüyle (dolayısıyla sonlu modlarla da) özdeşleştirdiği kanaatindedir. Bu yüzden, Nadler'e göre, Spinoza'nın Tanrı'yı Tabiat'ın sadece etkin kısmıyla, yani evrensel olan nedensel ilkeleriyle (yani *natura naturans*'la) özdeşleştirdiğini savunan Curley onun bir panteist olmadığını düşünürken, Bennett onun Tanrı'yı Tabiat'ın bütünüyle özdeşleştirdiğini düşündüğü için panteist olduğu kanaatindedir.⁴¹

Spinoza'nın panteist olduğunu düşünmenin bir gerekçesi de, Melamed'in işaret ettiği gibi, onun Tanrı'nın sonsuzluğuna dair tasavvurudur. Tanrı'nın mutlak anlamda sınırsız ve uzamın da onun sonsuz sıfatı olduğunu göz önüne aldığımızda (Tanrı'nın) hem *natura naturans* hem de *natura naturata*'yla özdeş olması gerektiği sonucuna varılacaktır. Tanrı'nın sadece *natura naturans* olması onu *natura naturata*'yla sınırlayacaktır ki bu onun sonsuzluğuyla çelişecektir. Bu durumda Tanrı'nın sonlu varlıklarla ilişkisinin nasıl anlaşılacağı sorusunun da ayrıca yanıtlanması gerekir. Melamed'e göre, böyle bir ilişki bir 'bütün-parça' ilişkisi şeklindeki bir panteizm olarak anlaşılabilir, çünkü geleneksel bir 'bütün-parça' anlayışına sahip olan Spinoza için parçalar ontolojik açıdan bütüne öncelik teşkil ederler. Bu ontolojik sezgi ile Tanrı'nın sonlu varlıklara önceliğini birlikte düşündüğümüzde sonlu varlıkların Tanrı'nın parçaları şeklinde anlaşılması mümkün olmayacaktır. Bu durumda panteist olması açısından Spinoza'ya göre sonlu varlıkların hem Tanrı'da olmaları gerekir hem de Tanrı'nın parçaları olmamaları gerekir. Melamed'e göre, felsefe tarihinde böyle bir ilişkinin, yani *x*'de bulunmak fakat *x*'in bir parçası olmamak şeklindeki bir anlayış örneğin, Aristoteles'in bir arazi özünde (konu veya cevherde) görmekle birlikte parçaları olarak görmemesi böyle bir ilişkidir. Gramer'in bilgisinin ruhta bulunmakla birlikte ruhun (zihninin) bir parçası olmaması gibi. Böyle bir yaklaşım Spinoza'nın panteizmini sonlu varlıkların Tanrı'da bulunması fakat birer parçası olmamaları şeklindeki cevher-mod ilişkisiyle

⁴¹ Nadler, "Whatever is, is in God," 67-68.



açıklayabilir ki, buna göre, sonlu varlıklar Tanrı'nın parçaları değil, modları olacaktır ki, Melamed'e göre, Spinoza'nın 'parça' ile 'modifikasyon' arasında temel bir ayrım yapmak iddiasında olduğunu ilk dile getiren de Bayle olmuştur.⁴² Melamed'in bu yaklaşımı bir açılım sağlayabilir, ancak burada Spinoza'nın (Aristoteles'in) 'araz' kavramı ile 'mod' kavramı arasında gözettiği farklılığı da dikkate almak gerekir. Spinoza modu arazdan daha gerçek şey olarak anlamaktadır. Örneğin, Spinoza'ya göre, bir üçgenin hareket ettirildiğini söylediğimizde -araz sadece zihinde bulunan bir şey olarak anlaşıldığı halde- burada hareket ettirilmek üçgenin değil, bir cismin modu olması açısından gerçek bir varlıktır. Dolayısıyla, hareket üçgene izafetle bir araz iken bir cisme nispetle gerçek bir varlık, yani bir moddur. Çünkü üçgen olmaksızın hareket tasavvur edilebildiği halde, bir cisim olmaksızın hareket düşünülemez.⁴³

Yaşadığı dönemden itibaren Spinoza'nın savunduğu görüşlerin ateizmi içerip içermediği hep tartışmalı olagelmıştır. Bunun başlıca nedeni Spinoza'nın felsefesinin temelinde yer alan cevhere '*Tanrı ya da Tabiat*' denilebileceği ve yine '*Var olan her şey Tanrı'dadır*' şeklindeki iddialarıdır. Görüldüğü gibi, Spinoza'nın Tanrı ile Tabiat özdeşleştirmesinin ötesinde tikel varlıkların 'Tanrı'da' var olmaları/ bulunmaları düşüncesinin nasıl anlaşılacağı, bu varlıkların tek cevher olan Tanrı'ya nasıl yüklem olabilecekleri onun felsefesinde anlaşılması zor görünen en tartışmalı noktaların başında gelmektedir. Şimdiye kadar üzerinde durduğumuz tartışmalardan da anlaşılacağı üzere Spinoza'nın ontolojisinde Tanrı'yı mı yoksa Tabiat'ı mı ön plana çıkardığı önemli bir ayrışma noktasıdır. Tanrı ile Tabiat'ı (âlemi/ dünya'yı) birbirinden ayırmamak noktasında Spinoza'nın felsefesinin 'ateizm' olarak değerlendirilmesinin bir açıdan haklı olabileceğini düşünmesine rağmen onun ontolojik açıdan Tabiat'a değil, Tanrı'ya dikkat çektiğini düşünenlerden biri Hegel'dir. Yani, Spinozacılık Tanrı ile sonlu olan şeyleri birbirinden ayırmamak noktasında ateizm olarak görülebilir, ancak sırf bu nedenden dolayı, yani Spinozacılığın Tanrı'yı dünyadan (tabiattan) ayırmamasından dolayı ateizm olarak adlandırılmasının yine de doğru olmayabileceğini düşünen Hegel'e göre, onun felsefesini 'akozmizm' olarak adlandırmak daha uygundur. Çünkü Spinoza bütün gerçekliği (Tabiat'taki bütün her şeyi) Tanrı'nın modifikasyonları olarak görmek noktasında tek gerçekliğin Tanrı olduğunu, dünyanın Tanrı'dan gayri bir gerçekliğinin olmadığını vurgulamıştır. Böylece Spinoza'nın sonlu şeyleri Tanrı'dan ayırmayıp, böylece tek 'bir Özdeşliğin uçurumu'na atmasının bir izahı olmadığını düşünen Hegel için Spinozacılığa olağan anlamda 'ateizm' demek doğru olmasa da onun Tanrı'yı bir ruh (*spirit*) olarak görmemesi pekâlâ 'ateizm' olarak adlandırılabilir.⁴⁴

⁴² Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 46-48.

⁴³ Bkz. Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, C. I (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934), 71-72.

⁴⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, vol. III (Medieval and Modern Philosophy), ed. Robert F. Brown, İng. çev. R. F. Brown, J. M. Stewart (Berkeley: Los Angeles University Press, 1990), 162.



Ne var ki, Della Rocca'nın haklı olarak işaret ettiği gibi, Hegel'in Spinoza'ya atfettiği 'akozmizm' iddiası pek doğru görünmemektedir. Spinoza'nın sonlu şeylerin (modların) varlığını kabul etmediği şeklindeki Hegelci çıkarım küçük bir hakikat payına sahip olsa da son tahlilde yanlıştır, çünkü Spinoza pasif haldeki sonlu bir modun tam olarak var olmadığını söylese de aktif olduğu ölçüde ya da bütünüyle var olan Tanrı'nın bir durumu olmak açısından bir varlığa sahiptir.⁴⁵ Ancak, Hegel'in Spinoza'nın düşünce sistemini 'akozmizm' olarak tanımlaması doğru görünmese de onun (Spinoza'nın) düşüncesinin idealistik boyutlarının veya unsurlarının olup olmadığı tartışılmaya değer görünmektedir. Örneğin, Wolfson'a göre Spinoza bir mistik ya da maddi nesnelere gerçek olarak görmeyen bir tür idealist değildir.⁴⁶

Spinoza'nın panteist olup olmadığı tartışmasında önemli olan, Nadler'e göre, onun Tanrı'yı Tabiat'ın *bütünüyle* mi yoksa bir *kısmıyla* mı özdeşleştirdiği sorusu olmamalıdır. Her halükarda gözden kaçırılmaması gereken nokta onun Tanrı'yı Tabiat'la (*bütünüyle* veya bir *kısmıyla* olsun) özdeş gördüğüdür. Bu noktada Spinoza'nın düşüncesinin indirgeyici panteizmle bir ilişkisi kurulsa bile böyle bir yaklaşımın, yani Tanrı'nın Tabiat'tan başka bir şey olmadığı düşüncesinin bir ateist tarafından da rahatlıkla benimsenebileceği dikkatten kaçırılmamalıdır. Öyle ki bu noktada indirgemeci bir panteistin ontolojisi ile ateistin ontolojisi (en azından kaplamsal olarak) örtüşmektedir. Bu sebeple, Nadler'e göre, panteizmin teizmle ilişkisi göz önüne alındığı sürece Spinoza'ya 'panteist' demek doğru olmayacaktır, çünkü bu yönüyle bir panteist teizmin öngördüğü dinî tutumu reddetmemekte, Tanrı'nın varlığını veya Tabiat'taki varlığını kabul etmektedir. Oysa böyle bir şey Spinoza'nın felsefesinden uzak olup, o, ne Tabiat'a bir kutsallık atfetmiştir ne de ona göre Tabiat dinî bir huşu veya tecrübenin konusudur. Dolayısıyla, Spinoza için Tanrı'yı bulmanın ve tecrübe etmenin yolu huşu ve ibadetten değil, bilimden, bilim felsefesinden, yani Tabiat'ın temelde dayandığı yüksek yasaların bilgisine erişmekten geçer. Sonuç olarak, Nadler'e göre, Spinoza zaman zaman 'Tanrı sevgisi' veya ezeli oluşumuza ilişkin ifadeler kullansa da bunlar geleneksel dinî anlamda değil, natüralist ve rasyonalist bir entelektüalizm açısından yorumlanmalıdır. Kaldı ki Spinoza Tabiat'a dinî açıdan huşu ve hayretle yaklaşmak yerine, tabiattaki şeyleri öğrenme arzusunu yüceltmıştır. Bu düşüncelerden hareketle Nadler, panteizmin ateizm olmadığını kabul etse de Spinoza'nın ateizminden bir kuşku duymamaktadır. Çünkü Spinoza Tabiat'ı ilahlaştırmak yerine -geleneksel Tanrı tasavvurlarına karşı- Tanrı'yı tabiatlaştırmıştır. Onun 'Tabiat'a 'Tanrı' demesi de geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen 'ezelilik, zorunluluk, sonsuzluk' gibi sıfatların onun 'Cevher veya Tabiat' dediği şeyin özellikleriyle örtüşmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁷ Benzer şekilde, Donagan'a göre, Spinoza tabiat-üstü bir Tanrı/ yaratıcı anlayışını bir kenara bırakıp, 'natüralize edilmiş bir teoloji' yoluyla tabii âlemin, varlığı için 'üstünde ve ötesinde' bir nedene sahip

⁴⁵ Della Rocca, *Spinoza*, 290.

⁴⁶ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 74.

⁴⁷ Nadler, "Whatever is, is in God," 68-70.



olmadığını düşünse de bu teolojisini önemli ölçüde karşı çıktığı ‘tabiat-üstücü’ bir yolla açıklama yoluna gitmiştir.⁴⁸

III

Spinoza’nın bu konudaki düşüncesi sadece geleneksel ‘tabiat-üstücü’ bir dil olmasıyla mı sınırlıdır yoksa gerçekten ‘aşkın’ diyebileceğimiz bir boyuttan söz edebilir miyiz? Onun düşüncesinde ‘tabiat-üstü’ ya da ‘aşkın’ bir boyut veya unsurun olup olmadığı Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi nasıl kurguladığını anlamak noktasında önemlidir. Spinoza’nın düşünce sistemindeki kimi aşkın unsurlara dikkate çeken Whittaker’e göre onun öğretisi natüralist boyutundan ayrı olarak idealist bir eğilime sahiptir. O, bu bağlamda, Spinoza’nın zihnin (ruhun) ezeliği, bedeninin tümüyle yok edilmesiyle zihnin yok olmayacağı ve geriye ezeli/ebedî bir şeyin kalacağı gibi düşüncelerini zikreder. Öyle ki elde edilmesi mümkün olan bu ezellik bilgisiyle zihin bedeninin yok olmasıyla yok olmamaktadır, bu yönüyle zihnin ‘entelektüel Tanrı sevgisi (*amor Dei intellectualis*)’ de ezeldir. Tanrı’nın kendi kendisini sevmesiyle özdeşleştiren sonsuz entelektüel sevginin bir parçasıdır ki bu insan zihninin/ ruhunun bir tür ezeli/ ebedî mutluluğu anlamına gelmektedir.⁴⁹ Burada şu noktanın altını çizmekte yarar olabilir: Spinoza “Zihnin en yüksek erdemi Tanrı’yı bilmektir”⁵⁰ demekle beraber zihnin Tanrı’ya olan bu entelektüel sevgisi ile Tanrı’nın insana olan sevgisini ‘bir ve aynı şey’ olarak görmektedir. Dolayısıyla, Tanrı’nın insanı sevmesi esasen kendi kendisini sevmesi olarak anlaşılmalıdır.⁵¹

Şimdi Spinoza’nın zihin ve bedeni Descartes’tan farklı olarak ontolojik açıdan birbirinden bağımsız iki cevher olarak görmemekle birlikte aynı cevherin birbirinden farklı nitelikleri olarak gördüğü açıktır. Peki, onun bu bağlamda zihnin bedene bir şekilde indirgenemeyeceğini düşünmüş olması bir tür aşkınlığa kapı aralar mı? Benzer bir şekilde, bu bizi Tanrı’nın da Tabiat’a/ âleme bir anlamda aşkın olduğu gibi bir sonuca götürebilir mi? Böyleyse şayet, Spinoza’nın yukarıda ele aldığımız Tanrı’nın Tabiat’a içkin olduğu düşüncesini veya Tanrı ile Tabiatı özdeşleştirmesini nasıl anlayacağız?

Wolfson’a göre, bu hususta açık olan şey Spinoza’nın Tanrı’yı tabiatla özdeşleştirirken hareketsiz maddeyle değil, bütün sonsuz sıfatlarıyla özdeşleştirdiğidir. Ama “Var olan her şey Tanrı’dadır” düşüncesi hâlâ madde de dâhil her şeyin Tanrı’da olduğunu ifade etmektedir. Şimdi, Spinoza Tanrı ile âlem arasında bir özdeşleştirmeye açıkça gittiğine göre burada yanıtlanması gereken soru Tanrı’nın tikel varlıkların toplamıyla mı özdeş olduğu ya da bu toplamı aşıp

⁴⁸ Alan Donagan, “Spinoza’s theology,” *The Cambridge Companion to Spinoza* içinde, ed. Don Garrett (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 343.

⁴⁹ Thomas Whittaker, “Transcendence in Spinoza,” *Mind* (New Series) 38, sy. 151 (1929), 305-309. Yine bkz. Spinoza, *Ethics*, V, Proposition 27 vd. Spinoza’nın insan ruhunun (zihninin) bu ezeli (zamansız) bilgisine dair düşüncesi ile ruhun ezellik bakışıyla (*sub specie aeternitatis*) kavraması sezgisi iç içedir. Öyle ki zihin ezeli olması bakımından Tanrı bilgisine sahiptir. Bkz. Spinoza, *Ethics*, V, Proposition 31 (Proof). Yine bkz. Whittaker, “Transcendence in Spinoza,” 304.

⁵⁰ Spinoza, *Ethics*, V, Proposition 27 (Proof).

⁵¹ Spinoza, *Ethics*, V, Proposition 36 (Corollary).



aşmadığı sorusudur.⁵² Tanrı'nın her şeyin için nedeni olduğunu, geçici nedeni olmadığını söylerken, Wolfson'a göre, Spinoza'nın Tanrı'nın bütün bu varlıkların dışında, uzamsal olarak ayrı ya da bu varlıkların maddi-olmayan, onların dışında ayrı bir nedeni olarak görmediği açıktır. O, aynı şekilde, Tanrı'nın bu varlıkların için nedeni olmasını Aristoteles'in ruhun bedende bulunması şeklinde de anlamamaktadır, çünkü bu şeylerin Tanrı'daki varlığını parçaların bütündeki varlığı olarak düşünmektedir. Bu durumda, Wolfson'a göre, Tanrı'nın bu şeylerin için nedeni olması parçanın bütün içinde olması ya da 'daha az genel (tümel) olanın daha çok genel (tümel) içinde olması' şeklinde anlaşılmalıdır ki bu da Tanrı'yı bu şeylerin 'aşkın için' nedeni gibi bir sonuca götürebilir. Dolayısıyla, Spinoza Tanrı'nın bütün bu şeylerin için nedeni olduğunu söylerken asıl amacı onun bu varlıkların ayrı, haricî ve gayri-maddi nedeni olduğu şeklindeki bir düşünceyi reddetmektir. Ya değilse Tanrı'nın bu varlıkların toplamı olduğunu söylemek değildir. Bu durumda Spinoza 'Her şey Tanrı'dadır' derken kastettiği şey, diyor Wolfson, tıpkı türün cinste bulunması gibi insanın canlı (cinsi) içinde bulunmasıdır. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın için neden oluşu parça-bütün ilişkisi çerçevesinde insan ve hayvanın canlı cinsinde bulunması; cinsin türlerin ya da bütünün parçaların için nedeni olması şeklinde anlaşılmalıdır. Burada konumuz açısından gözden kaçırılmaması gereken nokta tikellerden bağımsız bir varlığa sahip olmayan tümelin yine de tikellerin toplamıyla özdeş olmadığıdır. Böylece Tanrı ile bu modların toplamı arasında kavramsal bir ayırım yapıldığından, Tanrı bu modların dışında (onlardan ayrı) olmamasına rağmen mantıksal olarak onlarla özdeş değildir, onun mantıksal olarak ayrı olması da onlara 'aşkın' olduğunu ifade eder. Böylece Tanrı bütün bu varlıkların (modların) için nedeni olmakla birlikte onlarla değil, kendi kendisiyle özdeştir. Tanrı'nın varlığının bir nedeninin olmaması (*causa sui* olması) ile diğer varlıkların 'içkin nedeni' olması bu yolla anlaşılabilir. Bu durumda, Tanrı'yı sadece zihinde var olan bir tümelden ayıran bir şey olabilir mi? Spinoza'ya göre 'bütün'ün ve 'tümel'in sadece zihinsel bir gerçekliği olan şeyler (*entia rationis*) olduğunu belirten Wolfson, Tanrı'nın da bir tümel veya bütün gibi olduğunu ancak, bir onlardan farklı olarak, gerçek bir varlık (*ens reale*) olduğunu belirtir. Bunun da nedeni Tanrı'nın, varlığının ontolojik kanıt yoluyla ispatına istinaden, bir 'somut (*concrete*)' veya 'gerçek tümel' olduğu sonucuna götürmesidir.⁵³

Wolfson'ın bu yaklaşımının Spinoza'nın anlayışını yansıttığını düşünecek olursak geride yanıtlanmayı bekleyen bir takım önemli sorular kalacaktır. Tahmin edilebileceği gibi, böyle bir yorumun değeri önemli ölçüde burada ifade edilen 'somut (*concrete*)' veya 'gerçek tümel' ile ne anlaşılacağına bağlıdır. Kuşkusuz Tanrı'nın böyle 'somut (*concrete*)' veya 'gerçek tümel' olduğunu düşünmek elbette onun (Tabiat'tan ayrı) ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu anlamına gelmez. Bu yolla öngörülen aşkınlık, Tanrı'nın âlemden *mantıksal* olarak ayrı olup, modların toplamıyla özdeşleştirilemeyeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla burada Tanrı ile

⁵² Bkz. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 299-302.

⁵³ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 322-328.



bu varlıklar arasında düşünölen ayrılık kavramsal olup, ontolojik değildir. Zaten aksini düşünmek, yani Tanrı'nın ontolojik olarak aşkın olduğunu düşünmek -ki teizmin temel aşkınlık öngörüsüdür- Spinoza'nın düşünceyle bütünöyle çelişecektir. Ancak, burada Tanrı'yı bir 'tümel' veya 'bütün' gibi düşündüğümüzde de, yani böyle bir varlığın tikellerin veya parçaların (dolayısıyla modların) toplamına indirgemeyeceğini düşündüğümüzde bile söz konusu farklılığın sadece mantıksal veya kavramsal olması Tanrı'nın bu varlıkların toplamına ilişkin bir soyutlamanın ötesinde bir gerçekliğe sahip olmadığı anlamına gelmez mi?

Spinoza'nın 'Her şey Tanrı'dadır' derken kastettiği şey, Wolfson'ın önerdiği gibi, türün cinste bulunması anlamındaki parça-bütün ilişkisi olarak düşünölecek olursa elbette daha genel olanın daha az genel olana indirgenmesi söz konusu olmayacaktır. Böylece Tanrı eğer modlara için fakat onların toplamına indirgenmeyecek bir bütünü ifade ediyorsa onun indirgenemez bir tümel veya bütünü ifade ettiği sonucuna varabiliriz. Dolayısıyla bütünün parçalarına önceliği ve indirgenemezliği çerçevesinde Tanrı'nın da modlara olan önceliği ve indirgenemezliği kabul edilecektir. Böyle bir yaklaşım kuşkusuz Tanrı'nın (bölünmez bir bütün olarak) herhangi bir modla özdeşleştirilmesini mantıksal bir yanlışlık olarak göreceğinden Bayle'in dile getirdiği bir takım itirazları bertaraf edebilir. Ancak, böyle bir kavramsal indirgenemezliğe rağmen, bu varlıkların hem Tanrı'da olduğu hem de Tanrı'nın onların için nedeni olduğu dikkate alındığında Tanrı ile bu varlıkların toplamı arasında hâlâ bir tür ontolojik özdeşliğin olması kaçınılmaz görünmektedir. Bir başka ifadeyle, Tanrı ile bu varlıkların toplamı arasında *iclemsel* bir ayrımın olduğu düşünölse bile aralarında *kaplamsal* bir özdeşlik, yani zorunlu bir *bir-aradalık* söz konusu olacaktır. Öyle görünöyor ki Tanrı'nın soyut bir tümel değil de, Wolfson'ın önerdiği gibi, somut veya gerçek tümel olması da aslında böyle bir (ontolojik) kapsamsal özdeşlikten ayrı düşünölemez. Bu bağlamda, Spinoza'nın Tanrı ile Tabiat'ı özdeşleştirmesinin (yukarıda Nadler'in dile getirdiği anlamda) bir 'indirgeyici panteizm'den başka bir şey olup olamayacağı dikkate değer bir soru olacaktır.

Sonuç olarak, şimdiye kadar yaptığımız tartışmadan da anlaşılacağı üzere Spinoza'nın Tanrı ve aynı gerekçeyle Tabiat metafiziği, dolayısıyla Tanrı-âlem düşünceyi oldukça farklı sezgi ve değerlendirmelere konu olmuştur. Bunun belki de en önemli nedeni Spinoza'nın kapalı, anlaşılması ve uzlaştırılması zor kimi tezleri birlikte savunmuş olmasıdır. Bu konuda yapılan değerlendirmelerden her birinin Spinoza'nın söz konusu düşünceyi bir boyutunu ön plana çıkarmak noktasında bir gerçeği dile getirmekle beraber indirgeyici olduğu akla gelebilir. Bu bağlamda Bayle'in Spinoza eleştirisinin de indirgemeci ve hatta yargılayıcı olduğu düşünölebilir, ancak onun bu çerçevede dile getirdiği itirazların bir kısmının hâlâ tam olarak yanıtlanmamış (tartışmalı) olması eleştirisinin temelde önemini ortaya koymaktadır. Spinoza'nın Tanrı ve Tabiatı özdeşleştirmesi ve 'Her var olan şeyi Tanrı'da' görmesinin ilk bakışta *bir tür panteizmi* gerektirdiği önemli ölçüde doğru olsa da böyle bir panteizmin tam olarak neye karşılık geldiği tartışmaya açık



görülmektedir. Ancak Spinoza'nın tek cevher anlayışına dayanan Tanrı ile Tabiat arasında bir ontolojik ayrıma gitmediği, tek tek varlıkları Tanrı'yla birebir özdeşleştirmese de, toplamıyla ontolojik bir tür özdeşleştirmeye gittiği yeterince açıktır. Tanrı ile diğer varlıklar arasında yapılan mantıksal/ kavramsal bir ayrımın ötesinde 'Tanrı'nın âlemden başka, kendi başına temel bir gerçekliğe referansta bulunduğunu tasavvur etmek zor görünmektedir.



KAYNAKÇA

Arıcan, M. Kazım. *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Bayle, Pierre. *Historical and Critical Dictionary: Selections*. İng. çev. R. H. Popkin. Indianapolis: Bobbs-Merill Co., 1965.

Bayrakdar, Mehmet. "Spinoza'nın "Natura Naturans" ve "Natura Naturata" Kavramlarının İslâmî Kökenleri." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Prof. Dr. Necati Öner Armağanı* 40 (1999): 291-299.

Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Pub., 1984.

Bennett, Jonathan. "Spinoza's Monism: A Reply to Curley." *God and Nature: Spinoza's Metaphysics* içinde, ed. Yirmiyahu Yovel, 53-60. Leiden: E. J. Brill, 1991.

Bennett, Jonathan. "Spinoza's Metaphysics." *The Cambridge Companion to Spinoza* içinde, ed. Don Garrett, 61-88. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Curley, Edwin. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.

Della Rocca, Michael. *Spinoza*. London: Routledge, 2008.

Donagan, Alan. "Spinoza's Theology." *The Cambridge Companion to Spinoza* içinde, ed. Don Garrett, 343-382. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy*, vol. III (Medieval and Modern Philosophy). ed. Robert F. Brown, İng. çev. R. F. Brown, J. M. Stewart. Berkeley: Los Angeles University Press, 1990.

Melamed, Yitzhak Y. *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*. New York: Oxford University Press, 2013.

Nadler, Steven. "“Whatever is, is in God”: Substance and things in Spinoza's Metaphysics," *Interpreting Spinoza: Critical Essays* içinde, ed. Charlie Huenemann, 53-70. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge, 2001.

Spinoza, Benedict de. *Ethics*. ed. M. J. Kisner, İng. çev. M. Silverthorne & M. J. Kisner, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Whittaker, Thomas. "Transcendence in Spinoza." *Mind* (New Series) 38, sy. 151 (1929): 293-311.

Wolfson, Harry A. *The Philosophy of Spinoza*, vol. I. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934.



ABSTRACT

Bayle, Spinoza and the Question of Pantheism

The article aims to discuss the question of pantheism by reference to Bayle's criticism of Spinoza's substance monism. Essential to Bayle's interpretation and criticism is the contention that Spinoza's ontological identification of God and Nature has some inconsistencies and leads to certain absurdities in terms of predicating God of contradictory properties. Bayle also argues that Spinoza's approach does not make justice to our basic intuitions about God inasmuch as it attributes imperfections to him. Considering Bayle's criticism within the context of the contemporary debate on Spinoza's metaphysics, it is argued that although some of the objections raised by Bayle can be sidestepped, his basic criticism seems to endure basically due to Spinoza's failure to make a substantial distinction between God and the World.

Keywords: Bayle, Spinoza, God, the World, Substance, Property, Pantheism, Atheism, Transcendence, Immanence.

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 5

FOUNDATION OF RELIGION: AN APPRAISAL OF AL-FĀRĀBĪ'S AND IBN SĪNĀ'S POSITIONS

Dinin Temeli: Fârâbî ve İbn Sinâ'nın Pozisyonları Üzerine Bir
Değerlendirme

Rahim ACAR, Prof. Dr.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Marmara University Faculty of Divinity

rahim.acar@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0913-0608>

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 23.05.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 30.05.2020

Atıf | Cite As

ACAR, R. "Foundation of Religion: An Appraisal of Al-Fârâbî's and Ibn Sînâ's Positions". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3 (2020): 28-43

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uydıklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.



FOUNDATION OF RELIGION: AN APPRAISAL OF AL-FĀRĀBĪ'S AND IBN SĪNĀ'S POSITIONS

Rahim ACAR

ABSTRACT

It is a matter of debate how to explain religion and how to relate it to philosophy and various scientific disciplines, which are based on the natural sources of human knowledge. Ancient and medieval scholars heavily discussed relations between philosophy and religion. Modern discussions on the relations between religion and science, between reason and faith, are reflections of the same discussion. In this paper, I tried to examine the position of al-Fārābī and Ibn Sīnā, two well-known medieval Muslim philosophers, on the relation between religion and philosophy. These two philosophers defended a similar position on the major problems in this issue, even though there are points where they have different explanations. They seem to agree that philosophical theories and religious teachings are two different expressions of one and the same truth. While philosophical theories consist of judgements that are literally true, judgments that indicate the reality as it is, religious teachings consist of metaphorical, or symbolic, expressions of literally true philosophical theories, so that masses can understand and reach happiness. Having examined their position, I argued that their position implies a pluralistic response to the fact of religious diversity; and their position shows some similarities to modern defenses of religious pluralism. However, I also argued, conceiving the relations between philosophical theories and religious teachings in this way relegates religious teachings to a secondary position. And assigning a secondary position to religious teachings may not be appealing to sincere followers of religions. Affirming that religious teachings do not contain judgments that are literally true and informative about the reality seems to remove the foundation that justifies one's commitment to religious teachings.

Keywords: al-Fārābī, Ibn Sīnā, Religious Language, Religious Diversity, Realism.

I

The question of how one may explain religion on rational grounds has been an important question for philosophers and intellectuals. This is true for the best known figures in modern times, for the giant philosophical figures of medieval times as well as for the ancient Greek figures of the western philosophy. The fact that it was a hot topic in the medieval period, when we see major monotheistic religions dominating the whole culture, is shown through a rich literature in which



philosophers and theologians discussed their relationship.¹ In modern times, i.e., starting with the enlightenment philosophers, one may trace the sharp dichotomy between reason and commitment, religion and philosophy, knowing and believing, natural world and supernatural things. Although each philosopher displays his/her peculiarities when relating philosophy and religion, reason and religious belief, dominant position in modern western philosophy up until the second part of the 20th century portrayed an animosity between the two sides.

Among medieval philosophers and theologians one may trace a general trend which portrays a friendly relationship between religion(s) and philosophy, believing in religious teachings and organizing one's life according to religious prescriptions without being irrational. Within this general conception of friendly relationship between philosophy and religion, one may distinguish two broader approaches: (1) the one that gives a higher status to religion and religious teachings, the position of ultimate authority, let's say, and (2) the one that gives philosophy a higher status with regard to religion.

Al-Fārābī's and Ibn Sīnā's positions, which I shall try to expose, regarding the relationship between philosophy and religion falls, in general, under the second approach. To explore their position, I am going to focus more on what al-Fārābī says and append discussion of Ibn Sīnā's views to it. This is mainly because, al-Fārābī wrote extensively on the issue of the relationship between philosophy and religion, while Ibn Sīnā seems to have been brief on this matter. However, it seems that on major issues Ibn Sīnā is in agreement with al-Fārābī. Of course one may discern important differences between their writings. For example, al-Fārābī's writings do not give specific examples. He does not refer to the cultural-religious elements of the environment where he lived. In contrast, one finds in Ibn Sīnā's writings clear references to Islamic teachings, political-religious debates or institutions. He even wrote epistles commenting on various verses of the Qur'an and explaining certain Islamic teachings.² In this paper, I am rather concerned with the major points on which they agreed. These points of agreement making a common ground between them can be traced in issues such as (1) the origin of religious knowledge, (2) the function of religion and (3) the character of religious teachings. Based on this agreement one is justified to treat them together.

Two major reasons may be cited, among others, to indicate the importance of al-Fārābī's and Ibn Sīnā's approach to the relationship between philosophy and religion. First, their approach may be attractive in our time, because their

¹ Ibn Rushd's *Decisive Treatise* and the question I of Thomas Aquinas' *Summa Theologiae* might be cited as two well-known examples regarding these discussions. Averroes, *The Book of the Decisive Treatise*, trans. C. E. Butterworth (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2001); and Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, vol. 1 (ST Ia.1) *Christian Theology*, Latin Text and English trans. Thomas Gilby (Blackfriars: 1964).

² See for example, Ibn Sīnā's commentary on certain Qur'anic chapters. Ibn Sīnā, *al-Tafsīr al-Qur'ānī wa al-Lughā al-Sūfiyyah fī Falsafa Ibn Sīnā*, ed. Ḥasan 'Āṣī (Beirut: al-Mu'assasa al-Jāmi'iyya li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1983).



conception of the relationship between philosophy and religion may look familiar to modern outlook. As far as the relationship between philosophy and religion is concerned, the position that assigns a higher position to religion up against philosophy and rational endeavors lost its credibility in general among intellectuals since the enlightenment period. Even though the process may have become initiated within the modern European culture, for reasons that we need not go in, it would not be an exaggeration if we call it the dominant position all over the world concerning the relationship between faith and reason, religion and philosophy. And in today's global world—in which diverse religions and religious communities assert themselves—it sounds difficult to assign a higher position to religion in relation to philosophy and rational activity, in order to maintain and justify a friendly relationship between philosophy and religion as well as among various religions and religious communities. Reason, being the common natural basis of all human beings and being the source of all philosophical activity, seems to be pulling people back to earth even though religious commitments are ultimate for believers. Assigning the privileged position to reason may sound more credible not only insofar as inter-community communication is concerned, but also insofar as inner-community communication is concerned. Hence a position assigning a higher position to philosophy vis à vis religion, but at the same time friendly to religion, sounds more promising to lead convincing and realistic explanations.

Secondly, their conception of the nature of religious teachings may help to build up pluralistic approaches to religious diversity, without reducing religion to socio-cultural conditions or individual-psychological aspirations. They acknowledge the divine origin of religion. Indeed, for them not only religious knowledge but also philosophical rational knowledge has supernatural origin. Moreover, rational philosophical knowledge serves as the foundation on which religion—with its theoretical teachings and practical rules, concerning morals as well as acts of worship—is based.

In the following I am going to have a look at al-Fārābī's and Ibn Sīnā's conception of religion and religious knowledge; highlight how their conception upholds the integrity of human knowledge, by examining their position concerning the origin of religion and its relation to philosophy. I am going to state how their conception of religion allows a pluralistic approach to the fact of religious diversity. I am going to raise questions concerning the strength of their position. I am going to ask whether their conception of religion (1) is acceptable to followers of religions, and whether it (2) is reasonable from a philosophical point of view.

II

It seems better to highlight my assumptions about the terminology before all else, because al-Fārābī (d.950) and Ibn Sīnā (d.1037) lived in a cultural environment quite different from the modern western one. I am going to assume that their conceptual paradigm and examples reflect Islamic religious teachings whether it is acknowledged or not. Thus basic terms such as *milla*, revelation, prophetic



knowledge should be understood in this manner. For example, the term *milla*, used by al-Fārābī to indicate religion, seems to correspond to the non-technical sense of the Arabic term “*al-dīn*,” which is rendered in English as “religion.” The term *milla* may refer to something broader than religion in the modern technical sense. It may include ideologies, like Marxism, or world-views with practical rules in general as well as the world-views including belief and commitment to some supernatural being. This may be religion in the broader non-technical sense.³ Technical terms such as revelation and prophetic knowledge should be understood in this manner as well. For these philosophers, revelation is based on conjunction with a supernatural agent, the cosmic intellect, which may also be identified as the angel Gabriel. The people who have such powerful conjunction with the supernatural agent are prophets and leaders of their socio-religious community.

For both al-Fārābī and Ibn Sīnā, religious teachings are valuable and must be respected, because, just as it is the case with philosophical knowledge, religious teachings are traced back to a divine origin. In order to identify (1) the epistemological status of philosophical knowledge and religious teachings and (2) their relationship, we need to have a closer look at the sources of human knowledge. Roughly speaking, there seems to be two sources out of which human rational knowledge springs forth. In the formation of the true human knowledge, supernatural causes have a share and the human rational soul has its own share. However, one should keep in mind that al-Fārābī and Ibn Sīnā assign different lots to each of these two factors. And the roles, or lots, assigned to these two factors may not be smoothly integrated all the time. Having these general remarks in mind, let's have a look at the functions of these two factors in attainment of knowledge.⁴

Without going into details, I should give a general outline of their theory of knowledge. For al-Fārābī and Ibn Sīnā, the human rational knowledge is ultimately traced to the active intellect, which is the last heavenly intellect in the cosmological hierarchy. The emergence of the human being as an organism is explained by the interaction between heavenly and earthly forces. However, this organism is in a

³ For a discussion of the meaning of the term *milla*, see Muhsin Mahdi, “Remarks on Alfarabi’s Book of Religion,” in *Perspectives arabes et medievals sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, ed. Ahmad Hasnawi et alii (Leuven: Peeters, 1997). See also, Abdullah Selman Nur, “Fārābī’nin Mille Teorisi,” (al-Fārābī’s Theory of *Milla*), MA Thesis, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011) and Fatih Toktaş, “Fārābī’nin Kitâbü’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi,” *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, (2002/1): 254-255.

⁴ For the sake of brevity, I cannot go into details of their explanations concerning the function of active intellect and the role they assign to the human rational soul. Obviously al-Fārābī and Ibn Sīnā have diverging accounts in this regard. Their accounts diverge not only from one another but also we may see that each philosopher has divergent accounts in his different works. I am going to try to keep in mind major agreements and major disagreements between their positions. For a substantial analysis of delicate points in their positions, tracing their relationship as well as locating them in their historical context, see Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), chapter III & IV. This work will be referred as *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*.



state of potency regarding rational, intellectual, knowledge, and its perfection requires actualization of the human potential intellect, or rational power, which makes human beings differ from other animals.⁵ Human perfection by actualization of the human intellect takes place by the providential activity of the active intellect which is the last member of the cosmic chain of intellects. Al-Fārābī identifies three stages of the human rational soul with regard to actualization, or possession of rational knowledge. (1) the level of material intellect (or potential intellect) that indicates a “natural disposition,” (2) the level of actual intellect, that indicates the stage where the natural disposition becomes actualized by its conjunction with the active intellect and (3) the final stage is called acquired intellect that indicates a state of possession of certain body of knowledge.⁶ By reaching this level of acquired intellect a person seems to become a philosopher, by knowing all humanly knowable things. Ibn Sīnā explains major stages of actualization of the human rational power in four stages, (1) potential intellect, (2) habitual intellect, (3) actual passive intellect, and (4) acquired intellect denoting the actual situation when the human soul is in conjunction with the active intellect.⁷

Now the question to be answered is to identify, what exactly does the providential activity of the active intellect consist of? What does the active intellect provide for the human rational soul so that it is actualized and it reaches its perfection? Al-Fārābī and Ibn Sīnā seem to agree that the active intellect provides the human rational soul with the basic principles of thought. The emission (*fayḍ*) from the active intellect acts upon the human material intellect and the sense perceptual images stored in the imaginative faculty turn into intelligible thoughts. Thus “the first intelligible thoughts common to all men” emerge by the emission of the light of the active intellect.⁸ For both thinkers, primary intelligibles are impressed by the active intellect into the human rational power.

As far as the secondary intelligibles are concerned, while for Ibn Sīnā it is clear that they are also known by the conjunction with the active intellect,⁹ the scope of the intelligibles provided by the active intellect and common to all men is not clear in al-Fārābī’s case. Certainly they include the so-called principles of thought, primary logical truths, like the whole is greater than the part. But for al-Fārābī, they also seem to contain principles of all major areas of knowledge. “The emission from the active intellect transforms perceptions stored in the imaginative faculty into the principles

⁵ R. Walzer (ed. and tr.) *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi’s Mabadi’ Ara’ Ahl al-Madīna al-Fādila* (New York: Oxford University Press, 1985), 198-201. From now on this will be referred as *al-Madīna al-Fādila*.

⁶ *Al-Madīna al-Fādila*, 242-45.

⁷ For Ibn Sīnā’s discussion of the levels of human intellect, see. Ibn Sīnā, *Avicenna’s De Anima (Arabic Text), being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā’*, ed. F. Rahman (London: Oxford University Press, 1959), 48-50; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt fī al-Ḥikma al-Mantiqiyya wa-al-Ṭabī’iyya wa-al-Ilāhiyya*, ed. Majid Fakhry (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1985), 203-205.

⁸ *Al-Madīna al-Fādila*, 199-203.

⁹ See footnote 7.



of mathematical science, the principles of ethics or practical reason, and the principles of physics and metaphysics.”¹⁰ By using the principles received from the active intellect an individual human being “can discover whatever can be known by discovery in a given genus [of science].”¹¹ However, al-Fārābī leaves it unclear where the boundaries lie between the role of the active intellect and the efforts of the human intellect. This is because people differ in their inborn ability to receive the emission from the active intellect. Unlike al-Fārābī, for Ibn Sīnā all intellectual knowledge may be reached by conjunction with the active intellect. Human effort provides an occasion to establish conjunction with the active intellect. All intelligibles are found in the active intellect. Human beings do not work the intelligibles out, or produce it on their own.¹² But they can only discover and know them via their conjunction with the active intellect. Al-Fārābī, however, seems to assign a stronger role to the human mind in claiming rational knowledge.

For al-Fārābī and Ibn Sīnā, prophecy is associated with the imaginative power of the human soul. The emanation coming from the active intellect may be received, not only by the rational power, but also by the imaginative faculty of the human soul. Having received the influence of the active intellect, [and with the help of heavenly souls in Ibn Sīnā’s case] the imaginative faculty produces the prophecy in the broader sense as well as the prophecy and reception of revelation in the more religious-technical sense. Imagination (*mutakhayyila*), stores sense perception, it manipulates them, combines new images, or dissects a sense-perceptual image into pieces. And when it becomes free enough from being occupied by sense-perceptual images, it may also create new images. Dreams are included among such images.¹³ Prophecy is explained as a result of the fact that human imaginative faculty receives the emanation from the active intellect. Although the faculty of imagination plays the key role in receiving revelation from the active intellect, it seems that the emanation from the active intellect reaches to the imaginative faculty only via the rational power of the human soul. If the person who receives the emanation from the active intellect has a powerful imaginative faculty, the emanation from the active intellect influences not only his rational power but also his imaginative power. This person is a philosopher inasmuch as he receives emanation from the active intellect by his rational power, and he is a prophet inasmuch as he receives emanation from the active intellect by his imaginative power. Thus the person with a powerful imaginative faculty receiving the emanation of the active intellect becomes not only a philosopher but also a prophet. In this sense, a prophet may be considered as a philosopher with a powerful imaginative faculty.¹⁴ Every prophet must be a philosopher but not vice versa.

¹⁰ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 51-52.

¹¹ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 53.

¹² Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 85; Ibn Sīnā, *Avicenna’s De Anima*, 48-50.

¹³ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 58-59.

¹⁴ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 58-61.



For al-Fārābī and Ibn Sīnā, religion has a divine origin, just as philosophical knowledge does. But it is secondary to philosophical knowledge.¹⁵ We must highlight the function of imaginative faculty in order to have a better grasp of the relationship between philosophy and religion. The characteristic feature of imaginative faculty is to create representations, or imitations. This may work either as making images out of sense perceptual data, or creating images and representations of abstract ideas, in a sense recasting abstract ideas, or truths, into concrete symbols and images located in a time-space context. This latter aspect of the activity of imaginative power plays the key role in prophecy. A prophet, who is at the level of acquired intellect, knows the truth as it is, thanks to his rational power. At the same time, he is able to translate these rational philosophical truths into symbols and images thanks to his powerful imaginative faculty.¹⁶ Thus these latter make up the body of religious teachings, consisting of beliefs and rules to guide human life. The revelation of theoretical and practical truths that make up religion may be in three ways. Either all knowledge pertaining to theoretical and practical issues is given to the prophet as it is. Or the prophet himself discovers all knowledge by a power (*quwwa*) revealed to him, or he reaches knowledge partly in the first way and partly in the second way.¹⁷ In all cases, religious knowledge is considered as the result of divine revelation.

In order to gain more insight into the nature of religious knowledge I must highlight their conception of the character of philosophical theories. Al-Fārābī and Ibn Sīnā acknowledge certainty to human knowledge and assign a broad scope, but they discriminate among philosophical knowledge claims. We may describe Al-Fārābī and Ibn Sīnā, as epistemological realists, in the sense that for them reality can be truly known. Or the demonstrative philosophical knowledge that we have corresponds to reality as it is. A certain body of knowledge gives us true structure of everything at the intellectual level. The divine origin of rational knowledge seems to be the guaranty. They also assign a broad scope to human knowledge of reality. For both al-Fārābī and Ibn Sīnā, some human beings—at least prophets—know either all or almost all of the intellectual knowledge possessed by the active intellect. It seems clear, especially for al-Fārābī, philosophical knowledge is a body of knowledge already acquired and expressed. The philosophical heritage of Aristotle seems to constitute the body of knowledge that can ever and always be reached by demonstrative reasoning.¹⁸

¹⁵ Al-Fārābī, *Kitāb al-Ḥurūf*, in *Medieval Islamic Philosophical Writings*, ed. Muhammad Ali Khalidi (Cambridge University Press, 2005), 1-2 (prg.108-109); Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā', al-Ilāhiyyāt*, ed. George C. Anawati et alii. (Cairo: Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1960), 442-443; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 339-340.

¹⁶ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 61-62.

¹⁷ Al-Fārābī, *Book of Religion (Kitāb al-Milla)*, in *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, trans. C. E. Butterworth (Ithaca, New York & London: Cornell University Press, 2001), 94 (prg.1).

¹⁸ Al-Fārābī, *Kitāb al-Ḥurūf*, 19 (prg.143).



Although al-Fārābī and Ibn Sīnā defend that reality can be known as it is, they also indicate that not all philosophical knowledge claims are acceptable or true. In this regard, al-Fārābī divides three kinds of alleged philosophical, rational, knowledge: (1) demonstrative philosophy, (2) dialectical philosophy and (3) sophistical philosophy, or sophistry. There is only one demonstrative philosophy and it is the true philosophy. Dialectical philosophy and sophistical philosophy are not philosophy in the true sense, they are uncertain and dubious, are supposed to be philosophy, but in fact they are not. They are discriminated on the basis of their methodologies and the kinds of premises they start with.

Since religious teachings are the figurative images, and similes substituted for rational-philosophical abstract truths, and since philosophical knowledge claims are subject to discrimination, religions may also be subject to discrimination. That is why we have virtuous religions and corrupt religions. Assuming that prophetic knowledge, that which a prophet declares and enacts, initiates the establishment of religion, it seems that for both al-Fārābī and Ibn Sīnā, some religious beliefs and rules to guide the organization of life are as valuable and trustable, or veritable as rational philosophical knowledge. These are virtuous religions. But since religion consists of figurative images and symbolic expression of abstract intelligibles, dialectical and sophistical philosophy might also be cast into religion, and these are considered corrupt religions.

Although our formal criterion to judge a religion as a virtuous, or a corrupt one, concerns the kind of philosophy on which they depend, al-Fārābī wants to discriminate them on the basis of their conception of happiness, or on the basis of the means they advise to reach happiness. As a result of the fact that religion is an expression of philosophical truth through symbols and images, religious sphere reflects the competing claims of philosophy. But they are in fact evaluated on the basis of the conception of happiness towards which they urge people. Just as dialectical and sophistical kinds of philosophy provide only a dubious—supposed but not real—truth, a corrupt religion based on them may offer to society only an uncertain, supposed but not real happiness. It may encourage false means to reach happiness.¹⁹ Wealth, fame and power may be good examples of false means. The true conception of happiness, which is the criterion to distinguish between the virtuous and corrupt religions, concerns immateriality. That is, if a religion directs people towards freedom from matter and material conditions, then such a religion may be a virtuous religion. Immateriality and purification from matter seem to be a necessary condition for perfection and happiness. It is not clear, but one inclines to interpret purification from matter not only as a necessary condition but also the sufficient condition for discriminating between virtuous and corrupt religions.

¹⁹ Al-Fārābī, *Book of Religion*, 102-104 (prg.14)



To have better grasp of al-Fārābī's and Ibn Sīnā's conception of religion and religious teachings, it may be a good idea to compare philosophy and religion with regard to (1) their origin, (2) their aim or purpose, (3) their audience, or target, (4) their expression of truth and (5) demonstration of their claims. In all these five areas, that which is associated with philosophy seems to have the primary, or essential, status, while that which is associated with religion seems to have the secondary, or accidental status.

This is quite visible regarding issues of origin and purpose. As far as the issue of origin is concerned, philosophy and religion both are based on the conjunction with the active intellect. But one is the result of the conjunction of the human rational power with the active intellect, the other is the result of the conjunction of the imaginative power with the active intellect. But the conjunction of the imaginative power seems to be via the rational power. Thus the conjunction of the imaginative power is an extension of the conjunction of the rational power. As far as their aim or purpose is concerned, they both serve to reach perfection and happiness. But they differ insofar as their audience is concerned. While philosophy provides perfection for talented individual souls, religion is intended for the happiness of masses. As such religion is a derivation from the rational fundamental truth. It is devised for the happiness of masses, by recasting the philosophical truth to satisfy the need of less-talented masses.

Probably, the most crucial issue regarding the relationship between philosophy and religion is the expression of truth. While philosophy expresses truth as it is, religious beliefs are all or mostly symbolic expressions. While philosophical statements are literally true, religious teachings are symbolic expressions, the literal meaning of which can be identified by philosophers.²⁰ Furthermore, al-Fārābī also confirms that philosophical knowledge consists of universal truths, religious teachings are their particular expressions. These universal truths might be legitimately expressed through diverse symbols and figurative depictions. Thus, one philosophical truth, or judgement, is related to definite religious teachings, in the way a universal concept or judgment is related to particular cases. A universal truth is exemplified, symbolically expressed, by many particulars depending on specific ethnic and geographical conditions.²¹ Indeed for al-Fārābī, since religion concerns masses, every religion must take into account specific social and cultural conditions relevant to the people, to whom it addresses. As statements or commands taking specific social and cultural conditions into account, religious teachings cannot be on a par with the universally applicable philosophical statements.

Religion, or religious teachings, are not opposite to philosophy as such; but rather they may be an adaptation of philosophical truth for masses and an implementation of it for the happiness of society. It contains ideas and rules

²⁰ Al-Fārābī, *al-Siyāsa al-Madaniyya*, F. M. Najjar (ed.), (Beirut: Imprimerie Catholique, 1964), 85.

²¹ Al-Fārābī, *al-Siyāsa al-Madaniyya*, 86.



governing individual and social life.²² These correspond to theoretical and practical parts of philosophy. Religion is a necessary means for maintenance of society. Maintenance of society is in turn necessary for the survival, well-being and happiness of individuals and their realization of virtues.²³ Just as reaching the acquired intellect level by conjunction with the active intellect is required for the perfection and thus for the happiness of talented individuals, religion is required for the maintenance of the society and for the happiness of masses.

Their conception of religious beliefs is similar to modern pluralistic approaches to religious diversity, insofar as they seem to imply a non-realistic account of religious beliefs. One may identify similarities between their explanation of religion and modern pluralistic approaches to religious diversity, with regard to (1) the nature of religious teachings, (2) the nature of criterion by which religions may be evaluated. As I tried to state, al-Fārābī and Ibn Sīnā argued that religious teachings are symbolic expressions of truth, particular cases that can be classified under a universal proposition. This allows that there may be many virtuous religions with different teachings. Even though there may be different and conflicting beliefs taught by different religions, they may all be true at the same time. This is, because they are not literally true, but only symbolic expressions of literally true philosophical propositions. And one literally true proposition may be translated into many, and perhaps apparently contradicting, symbolically true propositions.

This interpretation of religious teachings may be related to John Hick's position—who was a well-known defender of religious pluralism in the 20th century—assigning religious teachings the status of mythological truth, instead of literal truth. Hick argued that religious teachings are not literally true but they are mythologically true.²⁴ Some belief, or truth-claim, may be mythologically true, if that belief motivates the person who takes it to be true. It does not need to correspond to reality. The only condition it must satisfy is that it motivates and governs the behavior of the person who endorses that belief. Thus religious beliefs are true not because they depict reality, and they give reliable information about reality. But they are considered to be true, because they help people to adopt certain behaviors, and organize their life style in a certain way.

Their conception of religious beliefs as symbolic expressions of rational philosophical truth also shows similarity to the traditionalist perspective argued by Frithjof Schuon. Although Schuon does not give much credit to philosophical-rational knowledge, he would agree with al-Fārābī and Ibn Sīnā in that religious teachings may not literally indicate reality. They must not be taken literally. For Schuon, religion is a form that symbolically manifests the universal reality, or God,

²² Al-Fārābī, *Book of Religion*, 94 (prg.1).

²³ Al-Fārābī, *al-Siyāsa al-Madaniyya*, 74-78; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā'*, *al-Ilāhiyyāt*, 441-442; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 338-339.

²⁴ John Hick, *An Interpretation of Religion* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), 247-248.



according to specific human socio-cultural conditions.²⁵ It is a “saving mirage” (*upaya*) that include divine strategies to orient common people to God.²⁶ It is a form that expresses the truth in a symbolic manner. As a form it can never indicate the truth to exclusion other forms.²⁷ One and the same truth may manifest itself with so many divergent forms. Schuon distinguishes between two ways of interpreting religious beliefs: dogmatic-literal interpretation and speculative-symbolic interpretation.²⁸ He argues that taking religious teachings to be literally true—depicting reality as it is—eliminates their “inherent truth.”²⁹ Obviously there is a dichotomy between dogmatic-literal interpretation and speculative-symbolic interpretation of religious teachings. Dogmatic-literal interpretation of religious teachings is to misunderstand them, because religious teachings are forms of one truth that manifests itself in so many divergent forms. The proper interpretation of religious teaching must take this into account. This means that no religion, or set of religious teachings, may indicate reality to the exclusion, or elimination, of any other religion, or set of religious teachings. Schuon’s dichotomy between dogmatic-literal interpretation and speculative-symbolic interpretation of religious teachings may be related to the dichotomy between the philosophical expression of truth and religious expression of truth in this context. One may think that Schuon’s position is similar to that of al-Fārābī and Ibn Sīnā insofar as they argued that religious teachings are symbolic expressions and they cannot be literally true. For al-Fārābī and Ibn Sīnā philosophical theories and judgments are supposed to be literally true, religious teachings are symbolic expressions of those rational-philosophical truths. Schuon’s position may also be similar to that of al-Fārābī and Ibn Sīnā insofar as they accept that there may be many equally valid religious teachings. This is, because religious teachings are symbolic expressions, and one single rational truth may have multiple symbolic expressions.

One may also find similarities between al-Fārābī’s criterion to determine if a religion is a virtuous one or a corrupt one and the criterion of John Hick. Al-Fārābī’s criterion to judge between religions concerns whether they teach and guide to true happiness. And true happiness is reached by orienting oneself towards freedom from matter and material conditions. It does not refer to any definite belief or act of ritual but a certain orientation of life. It requires one to control one’s selfish desires, which may be reduced to have more material possession and better material

²⁵ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton, IL: The Theosophical Publishing House, 1993), 104. For a detailed discussion of Schuon’s conception of the religious teachings and the way they are related to reality, see, Rahim Acar, “Mutlak Hakikat” in Tecellisi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schuon’un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış,” *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54, no. 1 (2013): 11-29.

²⁶ Frithjof Schuon, *Christianity/ Islam: Perspectives on Esoteric Ecumenism: a New translation with Selected Letters*, ed. James S. Cutsinger, and trans. Mark Perry, Jean-Pierre Lafouge, and James S. Cutsinger (Bloomington, IN: World Wisdom, 2008), 63, 65-72 and ff.

²⁷ Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, 18-21

²⁸ Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, 2-10.

²⁹ Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, 2.



conditions. Granting all the differences between them, still one may find similarities to John Hick's criterion of the truth of religions. His criterion is transformation of individuals from self-centeredness to Reality-centeredness. If a religion transforms people from self-centeredness towards Reality-centeredness, then such a religion is true.³⁰ This transformation may be interpreted as adopting morally acceptable behaviors,³¹ a kind of altruism. This may be taken to conform, more or less, to al-Fārābī's conception of the way to true happiness: moving away from matter and material conditions.

III

al-Fārābī's and Ibn Sīnā's explanation of religion may sound acceptable to followers of religions, since it grants the supernatural origin of religious teachings. Roughly speaking, modern explanations regarding religion and religious teachings tend to reduce it to socio-cultural and material conditions of human beings, instead of acknowledging the divine origin.³² However, acknowledging the divine origin of religious teachings and commands concerning morals and acts of worship are essential for followers of religions. Al-Fārābī's and Ibn Sīnā's explanation of the origin of religion grants that religious teachings have a supernatural origin. For them, religious teachings are veritable, because they are produced by the emission received from the active intellect, they are not simply produced by individual minds or by the interaction of various socio-cultural and material conditions.

Their conception of religious teachings as symbolic expression of rational philosophical truths may also be attractive, at first sight, for us who live in multi-religious societies. The conception of the relationship between philosophical and religious knowledge defended by al-Fārābī and Ibn Sīnā seems to maintain both the reliability of human knowledge and multiplicity of religions. Their position taking religious teachings as the symbolic, figurative, expression of one and only demonstrative philosophical knowledge is important. While it acknowledges the truth of philosophical knowledge in metaphysical issues, it also grants a reliable status to diverse religions. Since they are symbolic expressions of the rational truth, since some literally true propositions can be expressed in many symbolic, figurative images, religious plurality does not deprive the truth of religious teachings. Furthermore, taking religious teachings as figurative expressions may also discourage debates among followers of religions regarding the true religious beliefs. Thus it may contribute to the formation of peaceful multi-religious societies.

³⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 300-303.

³¹ Herald A. Netland, "Professor Hick on Religious Pluralism," *Religious Studies* 22 (1986): 257.

³² Of course there are theories of religion, that acknowledge the divine origin of religions and religious teachings. However, it would not be wrong to say that the general tendency among intellectuals, in modern times, is to trace religion not to a divine origin. For useful surveys on this issue, see Daniel Pals, *Nine Theories of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2015) and James Thrower, *Religion: The Classical Theories* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).



However, one may look at the issue from a different viewpoint and say that the epistemic status assigned to religious teachings by al-Fārābī and Ibn Sīnā lacks explanatory power, hence credibility. First of all, taking religious beliefs as symbolic expressions indicates a non-realistic conception of religious teachings. Accordingly, religious teachings do not correspond to reality, and they do not tell us what really there is and what really happened. Secondly, it is difficult to match between a literal truth and its figurative depictions. A literal truth can be symbolically expressed in so many ways that even contradicting statements can be taken as the symbolic expression of the same truth. Thus taking religious teachings as symbolic expressions seems to eliminate the epistemic value of their specific claims about divinity, life on earth, life after death etc. Probably it was one of the reasons why their conception of religious teachings did not find wider acceptance among Muslim intellectuals, in the medieval period. Unlike the time period, when al-Fārābī and Ibn Sīnā lived, in modern times, many philosophers reject the correspondence theory of truth. However, one may still ask if one can coherently and totally get rid of the assumption that what one believes corresponds to reality. Thus claiming that religious beliefs do not—somehow—correspond to reality, but only a symbolic expression of propositions that correspond to reality, seems to be quite difficult to accept by many sincere followers of religions.

One may also raise questions concerning their conception of philosophy which served as the foundation of religion. They were realists insofar as philosophical theories are concerned. And they can be treated as non-realists as far as religion and religious beliefs are concerned. The question—before us, as people living in the 21st century—is this: is there anything left from the foundation of religion? That is, their idea that reality can be truly known and fully or almost fully knowable by true philosophical activity does not have much credibility in the modern intellectual environment. The foundation that they granted to insure the viability of religion seems to have disappeared. Thus if one takes their conception religious teachings that are supposed to be figurative, symbolic, expressions of literally true demonstrative philosophical teachings, for granted, it is quite difficult to accept religious teachings. This is, because religious teachings seem to have lost their foundation, in our time.



BIBLIOGRAPHY

Averroes. *The Book of the Decisive Treatise*. trans. C. E. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2001.

Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Vol. 1 (ST Ia.1) *Christian Theology*. Latin Text and English trans. Thomas Gilby. Blackfriars: 1964.

Ibn Sīnā. *al-Tafsīr al-Qur'ānī wa al-Lughā al-Sūfiyyah fī Falsafa Ibn Sīnā*. Ed. Ḥasan 'Āṣī. Beirut: al-Mu'assasa al-Jāmi'iyya li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1983.

Mahdi, Muhsin. "Remarks on Alfarabi's Book of Religion." *Perspectives arabes et medievales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. ed. Ahmad Hasnawi et alii. Leuven: Peeters, 1997.

Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.

Walzer, R. (ed. and tr.). *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl al-Madina al-Fadila*. New York: Oxford University Press, 1985.

Ibn Sīnā. *Avicenna's De Anima (Arabic Text), being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*. ed. F. Rahman. London: Oxford University Press, 1959.

Ibn Sīnā. *Kitāb al-Najāt fī al-Ḥikma al-Mantiqiyya wa-al-Ṭabī'iyya wa-al-Ilāhiyya*. ed. Majid Fakhry. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1985.

Al-Fārābī. *Kitāb al-Ḥurūf*, in *Medieval Islamic Philosophical Writings*. ed. Muhammad Ali Khalidi. Cambridge University Press, 2005.

Al-Fārābī. *Book of Religion (Kitāb al-Milla)*, in *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*. trans. C. E. Butterworth. Ithaca, New York & London: Cornell University Press, 2001.

Al-Fārābī. *Al-Siyāsa al-Madaniyya*. ed. F. M. Najjar. Beirut: Imprimerie Catholique, 1964.

Netland, Herald A. "Professor Hick on Religious Pluralism." *Religious Studies* 22 (1986): 249-261.

Nur, Abdullah Selman. "Fārābī'nin Mille Teorisi," (al-Fārābī's Theory of *Milla*), MA Thesis. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Toktaş, Fatih. "Fārābī'nin Kitābü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi." *Dîvân: İlmî Araştırmalar* (2002/1): 247-273.

Pals, Daniel. *Nine Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Thrower, James. *Religion: The Classical Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

Schunon, Frithjof. *Christianity/ Islam: Perspectives on Esoteric Ecumenism: a New translation with Selected Letters*. ed. James S. Cutsinger, and trans. Mark Perry, Jean-Pierre Lafouge and James S. Cutsinger. Bloomington, IN: World Wisdom, 2008.

Schunon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton, IL: The Theosophical Publishing House, 1993.

Acar, Rahim. "Mutlak Hakikat" in Tecellisi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schunon'un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış." *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54, no. 1 (2013): 1-34.

Hick, John. *An Interpretation of Religion*. New Haven, CT: Yale University Press, 1989.



ÖZ

Dinin Temeli: Fârâbî ve İbn Sinâ'nın Pozisyonları Üzerine Bir Değerlendirme

Dinin nasıl izah edileceği ve insanoğlunun felsefe ve bilim gibi tabii olarak sahip olduğu bilgi kaynaklarına dayanan disiplinlerle ilişkisinin nasıl kurulacağı önemli bir tartışma alanıdır. Ortaçağda ve eski çağlarda din ve felsefe ilişkisine dair tartışmaların günümüzde de din ve bilim ilişkisi ve akıl ve iman ilişkisi şeklinde devam ettiği açıktır. Bu makalede ortaçağ İslam dünyasında din ve felsefe ilişkisinin nasıl olduğuna veya nasıl görülmesi gerektiğine dair Fârâbî ve İbn Sinâ'nın yaklaşımlarını incelemeye çalıştım. Bu iki filozofun, tam tamına aynı olmasa da, din ve felsefe ilişkisini benzer bir şekilde anladıkları görülmektedir. Buna göre felsefî teoriler ve dinî öğretiler tek bir doğrunun iki farklı ifadesi gibidir. Felsefî teoriler gerçekliği olduğu gibi anlatan ve hakikî anlamda doğru olan hükümlerden oluşurken, dini öğretiler hakiki anlamda doğru olan felsefi hükümlerin, kitlelerin anlayıp mutluluğa erişebilmesi için mecazi veya sembolik olarak ifade edilmiş çeşididir. Fârâbî ve İbn Sinâ'nın dini öğretilerin hususiyetine dair bu açıklamalarını inceleyerek, onların görüşlerinin dinî çeşitlilik vakası karşısında çoğulcu bir mevziyi tazammun ettiğini ve bunun da günümüzdeki bazı dinî çoğulculuk teorileri ile benzeştiğini göstermeye çalıştım. Ancak felsefi teoriler ile dinî öğretiler arasındaki ilişkiyi bu şekilde kurmanın, yani dinî öğretileri felsefi teorilere nispetle ikincil konuma yerleştirmenin dindar kimselerce pek de kabul edilebilir olmayacağını iddia ettim. Dinî öğretilerin gerçekliğe dair hakiki anlamda doğru bilgi vermediğini söylemek, dinî öğretileri kabul etmeyi sağlayacak güvenilir bir zemin bırakmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, İbn Sinâ, Din Dili, Dinî Çeşitlilik, Gerçekçilik.

A BRIEF HISTORICAL BACKGROUND OF SATI TRADITION IN INDIA

Hindistan'daki Sati Geleneğinin Kısa bir Tarihsel Arka Planı

Mohammed SHAMSUDDİN, Yüksek Lisans Öğrencisi | MA Student

İbn Haldun Üniversitesi | Ibn Haldun University

mohdshamash1@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2115-4696>

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 06.03.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 25.06.2020

Atıf | Cite As

SHAMSUDDİN, M. "A Brief Historical Background of Sati Tradition in India". Din ve Felsefe Araştırmaları 3 (2020): 44-63

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.



A BRIEF HISTORICAL BACKGROUND OF SATI TRADITION IN INDIA

Mohammed SHAMSUDDİN

ABSTRACT

Hinduism, being the oldest religion, has many sacraments in it. Sati (also known as "suttee"), burning a woman alive with her husband's dead body, is the most influential and controversial sacrament. A woman dies alongside her husband because she believes it as her duty. When and how sati originated is a controversial topic among scholars because of conflicting data about it. However, Hindus regard it as a sacred tradition because many religious texts of Hindus have either directly or indirectly mentioned Sati practice and its afterlife benefits.

Some scholars believe that the first woman to burn herself was Goddess Sati. The word "sati" is derived from the name of the Goddess Sati, since she was the first woman to immolate herself. Mass suicide known as *Jauhar* is another form of Sati, it was performed by Rajput Hindu women at the end of the battle to prevent themselves from falling in the hands of enemy troop. In some Indian kingdoms, when a king died his court officers, and his servants were used to be accompanied him to his death. This tradition had been followed since ancient times in India. Sati was considered as a dignified sacrifice, a glory and a way to clean the sins of the spouse and his family but some consider it as a private matter of spouses who follow his/her loved one into death and with time it became public and society being a male dominant restricted it only to a woman. Globetrotters such as Al Biruni (973-1048 CE), and Ibn Battuta (b. 1304 CE) and many others who travelled to India have mentioned in their travel books about sati being performed openly and publicly. Some scholars claim that sati was an obligatory duty of a woman and she had to die alongside her husband's body to ensure that all the sins of them and their family were cleaned and also to prevent from bringing disgrace to herself and her family. Sometimes when woman denied performing sati, many people forced her to immolate herself, and many even tried to throw her into the fire forcefully. But other scholars say otherwise that the sati was an optional and a voluntary act and not a compulsory one. They believed that a Hindu widow was given some time to think about sati whether she wanted to die alongside her husband's body or continue with her life.

"Sati" became common after the 13th century in India it was because of the religious texts of Hindus such as Puranas, Mahabharata which talk about sati. Some religious texts of Hindus talk about sati in a clear way, but some don't. In Indian history, some Hindu scholars and poets have condemned the sati tradition. The first one who tried to put a stop to this inhuman tradition were Muslims rulers of India,



namely Mughals and Nizams. But when the Muslim rulers tried to end this tradition, they were criticized by many people, and the attempts made by them were proven unsuccessful. However, in the 19th century, during the British rule in India, Sati was abolished by the governor of India at that time, William Bentick. Practicing Sati was being continued despite being banned and prohibited time and again by Muslim rulers, Britishers who invaded India and the Indian constitution and Indian law. Some women still practice sati in some rural and remote places in India. This was because many Hindu women consider fire as a sacred thing and Sati as their duty. Their religious texts promise them an afterlife in Heaven with their husbands. Thus, they continue practicing Sati, believing that fire will not harm them, and they will be with their husband's even after death. Many people idolize and deify the woman who performs sati. The people and the family member of the dead construct a temple of the woman who performed sati. Many studies state that religious beliefs, social pressure and lack of education play a big role in this barbaric tradition. Today in India, almost every Indian citizen believe that sati was not a religious tradition even if it was mentioned in their sacred texts, and they interpret those texts differently in a more moral and human way. This paper will focus on the historical background of the Sati tradition.

Keywords: Sati, Self-Immolation, Hinduism, Widow, Fire, India.

INTRODUCTION

Hinduism is one of the biggest and oldest religions in the world and had been continued for an extended period in the Indian sub-continent. Hinduism is a lifestyle bounded with Indian history and culture. The word "Hindu" is derived from the "Indus" and was taken from the Indus valley civilization. Hinduism has many religious texts.

Many Hindu believes in the term *Samskara*¹ which is taken from the Hindu religious texts. In Hinduism, the word *Samskara* is used to describe the essential traditions and rituals performed by Hindus. It also means to clean and purge oneself physically and spiritually from the evil. There are many rituals in Hinduism like when a woman is pregnant, a ritual called *Garbhadhana* is performed for having healthy children, and a ritual called *Jatkarma* is for the birth ceremony of the new-born baby. *Namkarana* is the naming ceremony of the baby, *Vidyarambha* ritual is performed when the child is initiated into the study. *Vivaha* ritual is for the lavish nuptial ceremony. *Antyeshthi* is the final rites of passage or Hindu corpse rites that is performed after death. The *Sati* is part of the last ritual called *Antyeshthi*. In *Sati* tradition, it is believed that the women clean theirs, their husband's sins and misdeeds, by entering the burning funeral pyre along with her husband's body.

¹ In Indian philosophy and Indian religions, *samskaras* or *sanskaras* (Sanskrit: संस्कार) are mental impressions, recollections, or psychological imprints.



Though India has developed and the Indian society has been progressed and moved forward, the act of sati continues even today in the 21st century. For a long period, the practice of sati had been a part of Indian society. Sati is an illegal act and is condemned in Indian society. Sati was declared as illegal in 1829 but even today we see women committing it, which might be voluntarily or forcefully. If it was a voluntary act, then it was considered to be the greatest form of devotion of a wife towards her dead husband. As time passed sati became a forced practice. Women who did not wish to do die like this and end their marriage were forced to do so in different ways like she was asked to shave her head, she was asked to sleep on the ground, she was asked to do hard work, wear plain saree and was asked to remove her jewelry, etc.² The people who defend the sati ritual says that it glorifies the widow into a goddess, and in this way it is recognition of women power. Sati gives an opportunity for women to fulfill themselves magnificently in a society.³ In ancient Hindu law, *stridharma*, where dharma signifies women's duty, responsibility, or moral responsibility, is the duty that is the dharma of women. *Stridharma* for women implies devotion to one's husband, a woman's husband is a sort of God and, in fact, the Sanskrit word for "husband" - "*Swami*" - literally means "Lord and Master". He is essentially her "lord" for the very meaning of the word husband (*Pati*) means both husband and lord. Sati was and even today is considered praiseworthy by Hindus.⁴ Devotion to husband means *pativrata* and after his death, she dies with him this is her devotion to her husband after death and is called as *sativarata*. This devotion and perfection thus transcends her to the higher platform making her goddess worth of worship. The question here remains that is sati a good wife because her devotion transforms her into a sati goddess. Is she a goddess worthy of worship? or is it all just about material benefit for family and village?

This paper tries to uphold the human values especially women in the social contexts. This is not just narrative but too informative, to awake the sleeping senses of all rational minds. It is said "man is the crown of creations" is not just a saying, but every individual in the society need to live with understanding, brotherhood and behave patiently with all religious codes, taboos and practices, so as to live healthy and happy.

This paper deals with the history of *Sati* tradition and its religious beliefs among Hindus living in India. Why women sacrifice themselves on their husband's funeral pyre? Are they forced to sacrifice or are doing so voluntarily? Is it still carried on by Indian people? Answers to these questions will be the main topic of this article. We will answer these questions with references to Hindu religious texts. Besides, we will also see the views and opinions of Indians and Britishers on *Sati*. Later on, I will

² Nehaluddin Ahmad, "Sati Tradition - Widow Burning in India: A Socio-Legal Examination," *Web J Curr Legal* 29 (2009): 5.

³ Francis Jarman, "Sati: From Exotic Custom to Relativist Controversy," *Culture Scan* 2, no. 5 (2002): 12.

⁴ Ahmad, "Sati Tradition - Widow Burning in India: A Socio-Legal Examination," 6.



try to explain the historical background of the *Sati* tradition by exploring different empires and dynasties that emerged in both North and South India. Finally, I will try to answer the cultural and religious influence that drives women to sacrifice themselves.

I chose this topic because in Turkey, very few works and studies have been done on Hinduism as compared to works on religions like Judaism and Christianity. The people of Turkey mostly don't know much about Hinduism. Also, I selected this topic due to the salient, intriguing, and horrifying *Sati* traditional practice followed by Hindus. Beside to satisfy my curiosity, and to enlighten the people about this tradition. I believe that this paper will be helpful for people who are interested in this topic. These traditions and rituals are usually hinted in their religious text and are still practiced by Hindus in some rural villages in India.

Firstly, I will discuss how and when the system came into existence. Then I will give the reference from Hindu religious texts like *Vedas, Puranas, Mahabharata*, later on, I will talk about how it developed, spread and expanded in different parts of India throughout history.

1. STATUS OF WOMEN IN SOCIETY

Women in South Asian society are usually treated badly. Cases like infanticide, child brides, the rape of low caste women, honor killings, dowry murders and temple prostitution (Devadasi's) are widely common in the society. In India this is because of some Hindu sacred texts which consider women as low castes, dogs and crows embody untruth, sin, and darkness", and says that they "have the hearts of hyenas". And proverbs like "The drum, the village fool, the low-caste, animals and women - all these are fit to be beaten" are the main reasons women are treated inhumanely. Woman has no existence in society without the context of men thus the sati ritual was considered logical to them. Many families were afraid that after the death of her husband the woman may go astray thus sati was the solution for them.⁵ Women in India as history enlists were mere objects to be used by men. They had no right of freedom as widows or in education and child marriage was prevalent and through feudalism, women were more and more exploited by religion and society and thus they were excluded from all important social and economic parts of life.⁶ She was treated as if she was a burden on the society. Social pressure was very strong in certain parts of India. In some regions, even today wife is treated as appendages to their husband and they must follow their husband to death or remain chaste throughout her life. A widow was not allowed to remarry whereas the widower was allowed to marry as many times he liked. Widow remarriage is a restricted practice even today and it's not easy for a widow to remarry irrespective of her age. Sati, Violence against women and Sexual and Gender-Based Violence are

⁵ Jarman, "Sati: From Exotic Custom to Relativist Controversy," 11.

⁶ Sophie M. Tharakan and Michael Tharakan, "Status of Women in India: A Historical Perspective," *Social Scientist* 4, no. 4/5 (1975): 120.



the violent acts the victims of which are primarily or exclusively women or girls. Such Violence is considered as a form of 'Hate crimes' which are committed against women or girls just because they are female and can't take any forms. Such Violence arises from a sense of entitlement, superiority or misogyny or similar attitudes in the perpetrator or because of the violent nature of man against women. The position of women in modern India has changed considerably. Her position in modern Indian society is equal to that of men, socially, economically, educationally, politically and legally. To some extent sati, child marriage, and the institution of temple prostitution no longer exist to the same degree as earlier. The changing status of women in the context of the changing face of society when most people are yet to come to terms with changes taking place in all spheres of life. In the fast-changing Indian society, the old institution of joint family is facing a crisis and the number of single women including widows, divorcees or separated women, in both urban and rural areas is increasing. Even though women in today's generation are treated as equal to men but they don't seek such rights. Such kind of rights that "Women are equal to Men" is only printed in the books.

2. HISTORICAL BACKGROUND

The exact origin of the *Sati* is unknown, but scholars say that it emerged for two reasons first, for the upper-class funerals; it added more grandeur to their funerals, and the idea of cremating the items of the deceased with him is applied here, as his wife is considered one of his possessions. Second to keep the women safe from the enemy invading their territory, for example, Mughals invading the Rajput territory. It is said that when a soldier of the Rajput army was killed in the battle, his wife would immolate herself on his funeral pyre to prevent herself from falling into the hands of Mughals.⁷ In India, only the people of Rajput caste living in Rajasthan perform mass suicide called *Jauhar* when defeated in battles. For example, Queen Padmini and her womenfolk committed mass suicide to prevent the Muslim sultan of Delhi Alauddin Khilji from capturing them. Because of this incident, many believe that *Sati* came into existence just to avoid women from being captured by Muslims who invaded India. Among princes and the people of the higher caste, widow burning was regarded as a collective act. For example, in 1724, sixty-six women were burned alive at the funeral of Ajit Singh of Marwar Jodhpur, and eighty-four women were sacrificed at the funeral of Budh Singh, a king of Bundi. There is a resemblance in *Sati* and *Jauhar*, and the only difference is *Jauhar* was done by Rajput widows at the end of a defeated battle, while *Sati* by a normal Hindu widow in a religious context.⁸ A widow gains dignity and power if she decides to die alongside her husband, and by doing that, she brings honour to her husband's family. Therefore, by her dignified sacrifice, the widow can avert being despised and procure glory for herself and her family.

⁷ Jennifer M. Bushaw, "Suicide or Sacrifice? An Examination of the Sati Ritual in India," *The University of Chicago* (2007): 5.

⁸ Jarman, "Sati: From Exotic Custom to Relativist Controversy," 3.



Jörg Fisch, in his book *Journal of world history*, gives a different reason for the origin of *Sati*. He says "Only where either some kind of classes, estates, castes, or other social strata or a clear-cut division of labour with matching differences of power between the sexes, age groups, or races exist can custom of following into death develop." In this way, he concludes that we should not look too far back in history for the origin of *Sati*. He says it was a private matter where lovers or spouses either die together or follow each other into death disregarding man or woman. He further adds that when society became aware of this custom, it tried to control or limit it by incorporating it into a public ceremony, and prescribed who can die and who cannot.⁹ Both Jörg and Dorothy say that this custom was not only practised in India but also in different parts of the world such as the Greeks, Egyptians, Chinese, Finns, and some American Indians used to practice it.¹⁰

Greek visitors who visited north India while travelling the world, states that *Sati* was practiced in 4th-century B.C¹¹ but others say that this tradition has been practiced since 510 AD, and there are hints in religious texts that indicates it was present even before 510 AD and practiced by only certain tribes.¹² In the 8th century, the practice was not followed by many people. It was just a starting point that actively encouraged women to perform *Sati*. However, in the 13th century, it became a common practice.¹³ We can conclude two things from this, first the conflict between scholars about the origin of *Sati*. Second, if we consider the first *Sati* was performed by goddess *Sati*, we don't know when was the second act was performed. If we accept that *Sati* was originated in 4th-century B.C then how do we explain the gap from 4th-century B.C to 5th century A.D. After that up to 1000 A.D, *Sati* incidents were rare, we can even say that *Sati* spread all over India by the religious text after 13th century and became a common practice and spread all over India.

Sati was so famous that even the travelers who came to India were familiar with *Sati*. One such example is Al Biruni (973-1048 CE). He mentions *Sati* in his book. At the same time, he was writing about Hindu culture and customs.¹⁴ Another example is of Ibn Battuta (b. 1304 CE), who wrote about *Sati* in his book and gives detail information on how several widows were burned to death for this *Sati* ritual.¹⁵

The religion played a vital role in developing and evolving and spreading *Sati* through examples and instructions which were given by the Brahmin priest. *Sati*, the Hindu goddess and the wife of God Shiva, is the best example of the *Sati* ritual. The father of goddess *Sati* didn't like *Sati* and her husband Lord Shiva, thus didn't invite

⁹ Jörg Fisch, "Dying for the Dead: Sati in Universal Context," *Journal of World History* 16, no. 3 (2005): 318.

¹⁰ Dorothy K. Stein, "Women to Burn: Suttee as a Normative Institution," *Signs* 4, no. 2 (1978): 253.

¹¹ Stein, "Women to Burn: Suttee as a Normative Institution," 253.

¹² Jarman, "Sati: From Exotic Custom to Relativist Controversy," 3.

¹³ Tharakan and Tharakan, "Status of Women in India: A Historical Perspective," 120.

¹⁴ Bushaw, "Suicide or Sacrifice? An Examination of the Sati Ritual in India," 8.

¹⁵ Ahmad, "Sati Tradition - Widow Burning in India: A Socio-Legal Examination," 7.



them to an important ceremony. Goddess *Sati* went to confront her father about this matter but insulted her husband then she became furious and angry with her father. She could not accept this disgrace and dishonour of her husband and, in her fury, burned herself alive. Although she was not a widow or died alongside her husband, this became an example and initiation for the future *Sati* ritual. Marriage in Hinduism is an inseparable bond, and dying with the husband was like joining him in the afterlife and continuing being a couple. In Hinduism, they have a reincarnation system, which means they believe that after death, a soul enters a new body and continues to live in that body in the form of new life. Thus according to the vow taken by the bride, she has to be with her husband for seven lives. It was considered essential for another reason because this *Sati* ritual was believed to be the cleansing ritual of their sins and their family's sins.¹⁶

Sati is all about a woman dying alongside her husband. Some scholars say that *Sati* tradition was obligatory, but some say that after the death of their husbands, the wives were given a day to decide about *Sati*, and if she chose to die alongside her husband, then she can lie beside her husband's dead body, or jump in the fire or sit in a cross-legged position with the head of her husband on her lap and burn in the fire with him. After the *Sati* ritual, all the family members and all her community would worship and deify her and build a temple of her in the place where she was immolated. People from neighboring villages and cities would visit this temple in a pilgrimage to worship *Sati*. Many people oppose this *Sati* ritual and say this practice is ancient and outdated. Many argue that *Sati* is not mentioned in Hindu religious texts, and there is no evidence of *Sati* in these Hindu religious and sacred texts. Therefore, it is illogical and against human nature. But contrary to their argument and beliefs, *Sati* is mentioned in the Hindu sacred text, which I will cite below.

3. SATI IN RELIGIOUS TEXTS

The *Vedas* don't give the details about *Sati*; just it provides us with a hint and explains what should a woman do when her husband dies. For instance, *Rig Veda* doesn't indicate the burning of wife: "Let these unwidowed dames with noble husbands adorn themselves with fragrant balm and unguent. Decked with fair jewels, tearless, free from sorrow, first let the dames go up to where he lieth."¹⁷ This *shloka*(verse) talks about the widow and says the widow should wear good perfume and apply creams to her body, should not grief or cry, should be free from sorrow and go up to the place where her husband lies. This verse doesn't say much about burning in the fire, but it just gives the hint of a woman being present in her husband's funeral pyre.

However, *Atharvaveda* a religious text which is also a part of *Vedas* says, a wife is advised to join the dead husband in the afterlife in the next world. So she

¹⁶ Bushaw, "Suicide or Sacrifice? An Examination of the Sati Ritual in India," 10.

¹⁷ Rigveda, 10.18:7.



must die in the funeral pyre of her husband: "Choosing her husband's world, O man, this woman lays herself down beside thy lifeless body. Preserving the ancient custom faithfully. Bestow upon her both wealth and offspring."¹⁸

In addition to this, *Purana*, another religious text which is considered sacred by Hindus, has a clear verse that indicates *Sati* practice, this verse says that women have to immolate themselves after their husband's death: "It is the highest duty of the woman to burn herself after her husband."¹⁹

There is another religious text called "*Daksa Smruti*" that explains the situation of a woman who died with her husband on the funeral pyre, in this verse, *Sati* was described as a woman who enjoys an eternal bliss in heaven if she dies alongside her husband on his funeral pyre: "A *Sati* who dies on the funeral pyre of her husband enjoys an eternal bliss in heaven"²⁰ *Agni Purana* is a religious text of Hindus, and it talks about the widows who can self-restraint themselves and immolate themselves, they can enter heaven: "...The widow who practices self-control and austerities after the death of her husband goes to heaven...the widow who burns herself on the same funeral pyre with her husband also goes to heaven."²¹ Another religious text named *Garuda Purana* says that if the dead person has hair on his body, his wife will live in heaven as many years as the count of his hair: "A Wife who dies in the company of her husband shall remain in heaven as many years as there are hairs on his person."²² This text also says that the fire cannot kill the soul of a woman performing *Sati*: "When a woman burns her body with her husband's, the fire burns her limbs only but does not afflict her soul."²³

Another sacred text named *Mahabharata* depicts the *Sati* of a woman who is the daughter of the king, and the wife of Pandu, as she entered the funeral pyre of her husband: "Vaisampayana continued, 'Having said this, the daughter of the king of Madras, the wedded wife of Pandu, ascended the funeral pyre of her lord, that bull among men."²⁴ Then another verse from the same text continues explaining the upper verse; we see how his wife entered the fire and sacrificed her life: "His wife Madri, beholding him placed in the funeral pyre and about to be consumed, herself ascended the same pyre, and sacrificing her life thus, hath gone with her lord to the region reserved for chaste wives."²⁵

There is another verse from the same text that also talks about the Pandu, how he died, and then his wife Madri ascended her husband's funeral pyre: "And (one day) Pandu, beholding Madri decked with ornaments, had his desire kindled.

¹⁸ Atharvaveda, 18.3:1.

¹⁹ Brahma Purana, 80:75.

²⁰ Daksa Smruti, 4:18-19.

²¹ Agni Purana, 222:19-23.

²² Garuda Purana, 1.107:29.

²³ Garuda Purana, 10:42.

²⁴ Mahabharata, Adi Parva, 1:125.

²⁵ Mahabharata, Adi Parva, 1:126.



And, as soon as he touched her, he died. Madri ascended the funeral pyre with her Lord."²⁶ A verse from the different religious text called *Devi Bhagavatam* also describes the Pandu's death when he touched Madri and how Madri went into the fire and died: "...Once Madri, full of youth and beauty, was staying alone in a solitary place, and Pandu seeing her embraced her and due to the curse, died. When the funeral pyre was ablaze, the chaste Madri entered into the fire and died a *Sati*..."²⁷. Then the text continues and explains that before the woman entered the fire, she handed her two sons to Kunti: "...Then those Munis, practising great vows, knew that Pandu was dead and performed duly, on the banks of the Ganges, the ceremony of burning the dead. At that time, Madri gave over to Kunti the charge of her two sons and followed the *Sati* practise along with her husband to go to Satyaloka..."²⁸

In *Mahabharata*, we can also see other stories of *Sati* such as the *Sati* of the four wives of Sura when he died; all her wives escalated into their husband's funeral pyre. The son of Pandu used different scents and wood when he burned the body of his uncle along with his four wives: "The four wives of that heroic son of Sura ascended the funeral pyre and were consumed with the body of their Lord. All of them attained to those regions of felicity which were his. The son of Pandu burnt the body of his uncle together with those four wives of his, using diverse kinds of scents and perfumed wood. As the funeral pyre blazed up, a loud sound was heard of the burning wood and other combustible materials, along with the plainchant of Samans and the wailing of the citizens and others who witnessed the rite."²⁹

"*Kurma Purana*" is a religious text in which a verse says that a woman who ascends the fire of her husband's funeral pyre, can forgive and pardon the sins committed by her husband: "A woman who enters the funeral pyre along with her husband shall uplift him even if it is a Brahmana-slayer, an ungrateful fellow or one defiled by great sins. learned men know this to be the greatest expiation for women."³⁰

Of many religious texts, there is a text called "*Vishnu Purana*" that narrates about the wives of Krishna, who immolated themselves with their husband. "The eight queens of Krishna, who have been named, with Rukmini as their head, embraced the body of Hari and entered the funeral fire. Revati, also embracing the corpse of Rama, entered the blazing pile, which was cool to her, happy in contact with her Lord. Hearing these events, Ugrasena and Anakadundubhi, with Devaki and Rohini, committed themselves to the flames."³¹

²⁶ Mahabharata, Adi Parva, 1:95.

²⁷ Devi Bhagavatam, 6.25:35-50.

²⁸ Devi Bhagavatam, 2.6:53-71.

²⁹ Mahabharata, Mausala Parva, 16:7.

³⁰ Kurma Purana, 2.34:108b-109.

³¹ Vishnu Purana, 5:38.



In "*Shiva Purana*", there is a verse that talks about a Brahmin lady entering the fire with her husband "The Brahmin lady desirous of entering the pyre to follow her husband cursed the Raksasa king. The chaste lady entered fire..."³²

But there is verse in "*Brihaspati Smriti*" that gives woman a choice, either she can die alongside her husband, or she can continue living a virtuous life: "A wife is considered half the body (of her husband), equally sharing the result of his good or wicked deeds; whether she ascends the pile after him, or chooses to survive him leading a virtuous life, she promotes the welfare of her husband."³³

Even though there are many direct indications of *Sati* practice in Hindu religious texts, many people still do not believe in *Sati* and say that the verses are misinterpreted. Some people interpret these verses as a voluntary act performed by widows and not an obligatory one. Today many believe that *Sati* just came into existence because of the invaders who invaded India and took the women hostages. Therefore, *Sati* originated to protect these women from the invaders.

4. SATI IN MEDIEVAL INDIA

In the 7th century, a Sanskrit poet condemns this act as it was a common practice among upper Hindu classes. Many cases of *Sati* were reported in south India between 1057 AD to 1070 AD. *Sati* in the kakatiya domain was mentioned in *Nidubrolu* inscriptions. Between 1200 AD and 1700 AD *Sati* existed in all the south Indian kingdoms. When a south Indian king dies, his palace servants, his ministers, and his wives would also accompany him to the afterlife. Here *Sati* was not a voluntary act; once a woman says "yes," it was impossible to change that. Compared to Bengal, Bombay and Madras had less number of *Sati* practice. It was mostly seen during the rule of the Kakatiyas, Yadavas, Hoyasalas, Nayaks of Musunur, Padma Nayaks and the Reddy kingdom.³⁴

Sati mostly prevailed in the Vijayanagar empire. *Sati* was more prevalent in the 14th century than any other period of the Vijayanagar empire. Many scholars like Nuniz, Caesar Frederick, and Barradas mention in their work that the 15th and 16 centuries also had many examples of *Sati* practices. In the 14th century, this was performed by the warriors, *Goudas*, and *Gayakas* classes of Hindus.³⁵ In 1688 young king of Madura died due to smallpox; his wife tried to commit *Sati*, but her mother in law dissuaded her, but in sheer despair, she killed herself. Another incident of *Sati* took place when Pandyan king Kalavan died, and his 47 wives immolated themselves on his funeral pyre. All of them covered with jewellery from head to toe as they said, there is nothing left in this world for them when their husband is dead. In medieval times many cases of *Sati* have been reported, such as Rani Yasomathi

³² Shiva Purana, KotiRudra Samhita, 4.10: 23-24.

³³ Brihaspati Smriti, 24:11.

³⁴ V Lalitha, "Sati in the Deccan," *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 51 (1990): 510-511.

³⁵ Sarojini Devi, "Sati in Vijayanagara [Summary]," *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 24 (1961): 180.



performing *Sati* when her husband died. In Ranganatha Ramayanam, Sulochana, the wife of Indrajit, committed *Sati*. The wife of Alaraju para Devi and the wife of Balachandra Ayamangi also performed *Sati* when their husbands died. Many literary sources of medieval Andhra Desa gave evidence of *Sati*. In 1822 in the Nellore district of south India, the wife of Papireddy, Brudavolu Narayanamma, performed *Sati* after his death.³⁶

In 1847 Nizam of Hyderabad prohibited *Sati*, but it was not sufficient because a woman performed *Sati* after her husband's death. This was because the Nizam government had an agreement with Hindus and would not interfere in their religious customs. But the Nizam reissued the judgment stating that no Hindu woman shall immolate herself with her dead husband's body if the relatives think that the widow will practice this forbidden act they have to prevent her from doing it. If she doesn't go along with the relatives or disobeys them, they have to report this to the government officers of that area. After hearing this, it was the duty of the officers to prevent her by any means from performing *Sati*. If this practice is to be performed after prohibiting it, first the relatives then the officers of that area will be held responsible and will be punished accordingly. This judgment was passed to different parts of Hyderabad but with no effect, because even after the prohibition, there were cases of *Sati* performed in various parts of Hyderabad.³⁷

Sati was present in Telangana (present Hyderabad) and was prevalent in Indur Elgandar, Medak Sirpur, Tandur, Aurangabad, and in the Bid Perbani dynasty. The revenue minister of Nizam ul Mulk of the Asaf Jahi dynasty banned *Sati* in south India. There were steps taken by the collectors of these areas to ban *Sati* and described it as a crime on women. The Nawab Salarjung banned *Sati* in 1876 and stated that if any incident of *Sati* is to be reported, the officials of those areas would be punished accordingly. In south India, during the medieval period, *Sati* was mainly performed by royal families, nobles, and peasant from the lower caste. Still, in north India, the upper class of Hindus such as Brahmins practised it.³⁸

Even before the British, the Christian missionaries resisted the *Sati* practice in the name of humanitarianism. The Bombay government banned *Sati* and warned the rulers of Gujarat such as Devgadhi Baria (1840), Baroda (1840), Lunawada (1840), Rajpipla (1840), Mahikantha (1843) and Palanpur (1848) on performing the *Sati* act. But many of them violated the law and were punished accordingly.³⁹

Sati was a social institution during the Mughal period in India. *Sati* was a normal thing both for Muslims and Hindu, but it caught the eyes of many foreign

³⁶ Lalitha, "Sati in the Deccan," 511-514.

³⁷ Nani Gopal Chaudhuri, "The Sati in Hyderabad," *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 16 (1953): 342-243.

³⁸ Lalitha, "Sati in the Deccan," 512-514.

³⁹ GD Shukla, "British Attitude Towards the Practice of Sati in Gujarat in the 19th Century," *Proceedings of the Indian History Congress* 48 (1987): 481-482.



travellers of this period. *Sati* was practised in almost all parts of Mughal India, the main focus areas were, the Ganges Valley, the Punjab and Rajputana in the North, and Madura and Vijaynagar in South India. In the 12th century, Bengal was the most common area for *Sati* practice. Della Valle says that *Sati* was practised voluntary, but at some other places, he says that it was forced upon the women by their relatives. But other scholars like Ibn Batuta, Terry, and Pelsaert say that it was a voluntary act and not an obligation. Sidi Ali Reis says in Muslim areas; women were not forced to practice *Sati*.⁴⁰

Still, *Akbarnama* mentions that *Sati* is an ancient custom of Indian in which a woman immolates herself; however, unwilling she may be. Even Biruni says that the king's wives were immolated with or without their consent. We can conclude that *Sati* was compulsory in some parts of India and voluntary in others. Delhi sultans, when they first entered India, they did not interfere with the Indian customs and specially *Sati* practice. However, Mohammed bin Tughlak was the first Muslim king who opposed *Sati* and raised his voice against it. He made it compulsory to obtain a license to burn the widow, and this was to discourage *Sati* and put a stop to forcefully immolating a widow. But he didn't go beyond this to completely stop the *Sati* practice. After him, Mughal emperor Humayun was the one who took the big step and tried to end it altogether. He prohibited this practice even if a woman is willing to perform it. The Hindus did not oppose this law; however, the god-fearing king retracted his orders because he feared that the wrath of God would bring his kingdom down. But the system of obtaining license continued to prevent effective *Sati* practices. After him, Akbar stopped forceful *Sati* practice in his kingdom and said that if a Hindu woman wished to perform *Sati*, they should stop her but not force her against her will. He even appointed many men to stop this practice if performed forcefully. In some of the cases, he intervened personally to stop a woman from performing *Sati*.⁴¹

After him, Jahangir officially prohibited *Sati* and infanticide. But some say that the prohibition was only in the paper and not very strictly enforced. After him, Shah Jahan stopped women with children to practice *Sati* and allowed the children of widows to get an education. The people should get permission from the governor if they want to practice *Sati*, but the governor would not give it easily. After him, Aurangzeb banned the practice of *Sati* in his empire. But could do not abolish it permanently; there were cases reported where *Sati* was performed even after its prohibition. One can say that by different means, many Muslim emperors tried to save the widow and have succeeded in many of their attempts, if not all, thus many widows were saved by them.⁴²

⁴⁰ Susil Chaudhuri, "Sati as Social Institution and the Mughals," *Proceedings of the Indian History Congress* 37 (1976): 218-29.

⁴¹ Chaudhuri, "Sati as Social Institution and the Mughals," 219-221.

⁴² Chaudhuri, "Sati as Social Institution and the Mughals," 220-222.



5. SATI IN MODERN INDIA

Sati came to an end in the 19th century when India was under British rule. In 1829 a British man William Bentick prohibited *Sati* and by 1862 British forced the princes of India to put an end to the *Sati* practice.⁴³ Today *Sati* is regarded as a crime according to the Indian penal code and one who performs *Sati* will be given a punishment of mandatory life sentence.⁴⁴ However, the practice continued, and there are a lot of unreported cases every year. This is because the society and some important sects or caste of Hindu religion encourage *Sati* even after its prohibition. When the state banned *Sati* the society demands it; therefore, this creates a conflict between them. Nevertheless, *Sati* is still being practised in India. Here are some examples of *Sati* practices even after its abolition.

On September 4, 1987, Roop Kanwar entered the funeral pyre of her husband and died. This incident was prevalent and a controversial one. Roop Kanwar was only eighteen and married to a man from the northern Indian village of Deorala. Her husband died while he was being treated at a hospital. While her in-laws were preparing for the funeral, she knew that she would be burned along with her husband's dead body, thus tried to escape. Unfortunately, her husband's family found her and forcefully dragged her to the funeral pyre, and she was thrown into the fire to die alongside her husband. She screamed and tried to run away, but the men surrounding the funeral pyre stopped her and threw her back into the fire to die, on that day around 1.30 pm. After all, she was burned to death by her in-laws.⁴⁵ In Roop Kanwar's incident, the people who forced her to die were arrested, but Roop Kanwar became a deity, and a temple was built for her.⁴⁶

There is another version of this story, which was narrated by her husband's family and the village members. According to this version, the wife upon hearing her husband's death calmly performed her prayer and showed her intention to sacrifice herself on her husband's funeral pyre. The witnesses claim that she was blessed with supernatural power, in Hinduism the power was called *sat*, and this power is only given to the chosen widows. Some relatives tried to prevent her from sacrificing herself, and some calmly respected her decision. She wore her wedding dress and sat on her husband's funeral pyre with her husband's head in her lap. The eyewitnesses claim that when she raised her hand, the fire lit itself because of her newly acquired supernatural power, which is *Sat*. She had a peaceful look on her face when the fire slowly covered her body. Some witnesses even claimed that their diseases were cured just because they were in the same area near the funeral and by witnessing this supernatural power. Both of these stories are of entirely different

⁴³ Fisch, "Dying for the Dead: Sati in Universal Context," 294.

⁴⁴ Jörg Fisch, "Sati and the Task of the Historian," *Journal of World History* 18, No. 3 (2007): 361.

⁴⁵ Bushaw, "Suicide or Sacrifice? An Examination of the Sati Ritual in India," 1.

⁴⁶ Ahmad, "Sati Tradition - Widow Burning in India: A Socio-Legal Examination," 4.



incidents, but the only difference is the way incidents were approached, and the fact remains that life was sacrificed.⁴⁷

Recently in 2008, a seventy-one-year-old woman sacrificed herself by performing the act of *Sati* in Chhattisgarh India. The witness claims that she wore a new dress and attended her husband's funeral. When the husband's body had been almost burnt, and the villagers were ready to leave, she jumped into her husband's funeral pyre and sacrificed herself by dying alongside her husband. This act dismayed many people because it was performed in the 21st century despite being illegal and forbidden by the Indian law. This incident is an example that shows us how these kinds of unfortunate happenings can occur in rural India. This was just a reported incident, and many unreported *Sati* incidents happen all over India, which we are unaware of, even in this 21st century.⁴⁸ Another incident was the case of Kuttu Bai (65) in 2002 in the state of Madhya Pradesh, Vidyawati (35) in 2006 in Uttar Pradesh, Janakrani (40) in 2006 in Madhya Pradesh.⁴⁹

If we talk about classical Hindu culture, widows are not allowed to use jewellery, colours, flowers, or henna, and they have to shave their heads, sleep on the ground, do degrading and disgraceful work, fast and Pray for their dead husbands. The women from lower caste or an untouchable woman are exempted from the things mentioned above. In Rajput's caste, a widow has to sleep in the corner of a small room while atoning for a year, and she may be despised and exploited for sexual abuse by the relatives. Marwari caste describes a widow by saying, "The wedding bed just made, and she's already a whore." There is no other choice left for the widow except to beg or becoming a prostitute.⁵⁰

There is a city in North India in Uttar Pradesh called "The City of Widows," and many widows are sent there to spend the rest of their life, and they earn money by chanting *Mantras* to Lord Krishna. Even in the shrine, they were exploited and used as sex slaves or sold off to the brothels. Varanasi is a city of pilgrims for Hindus in India; there are around sixty thousand widows living in this holy city. In many South Indian languages such as Kannada, Tamil, and Telugu, the term widow is an abusive word. For instance, "widow" and "prostitute" are very similar words, and they are abusive words. To escape from the torture and abuse, most of the widows would consider burning themselves alongside their husbands.⁵¹

6. IMPACT OF SATI ON SOCIETY

Sati affects the people of society both materially and spiritually. For example, if a woman performs sati then she brings honor and prestige to the family and village. Then the family or the village become sacred and advertised place. They

⁴⁷ Bushaw, "Suicide or Sacrifice? An Examination of the Sati Ritual in India," 1-2.

⁴⁸ Ahmad, "Sati Tradition - Widow Burning In India: A Socio-Legal Examination," 3.

⁴⁹ Ahmad, "Sati Tradition - Widow Burning In India: A Socio-Legal Examination," 4.

⁵⁰ Jarman, "Sati: From Exotic Custom to Relativist Controversy," 2.

⁵¹ Jarman, "Sati: From Exotic Custom to Relativist Controversy," 3-4.



gain power or a better position in the society. Many consider sati as a way to increase their profits in business. Such as Brahmin priests gain prestige and wealth due to this holy event. The immediate family, local shopkeepers and transport companies can make huge profits out of the crowds coming to visit the sati site. The visitors buy refreshments, incense and coconuts as offerings, and commemorative items like photographs. Then in annual fairs and festivals, people collect money as offerings. The traders and priests may benefit financially more than the family. The village in which sati is performed it benefits form trade, the inflow of money, employment for laborers. The temple and family may get donations from the visitors and many donate to construct the temple of sati who has now become goddess worthy of worship due to her devotion towards her husband. Then after the temple is built it becomes a pilgrim place to visit annually. It starts with monthly fairs, feasts and festivals are then becoming annual events and many people benefit from it. In today's society, sati is not seen common in society but once a year is enough to sustain this ideology. By this woman can be controlled socially and people can benefit from the this materially.⁵² Legally society the society would response by saying that arrest the people who carried the corpse and the priest for abetment of suicide or sati abolition act. But due to the lack of evidence, the cases would get dropped even though sati was witnessed by many people. The law was never practiced accordingly thus because of this in-action by the government sati was kind of tolerated in the society. Politically when many women ministers opposed the sati there was no response from the society and government. Many members of political parties go to the temples erected in honor of sati. Many government officials are supporters of sati and visits sati sites and even made donations there. But all this can be overcome if the state officials and the government takes these matters seriously. But on the contrary, they exploit and abuse their power to protect their police and administrative officials. The police and officials do not take serious and strict actions against them because sati is a religious matter and they do not want to upset the gods and higher priests of the religion.

CONCLUSION

In other religions like Christianity and Islam we can see incidents such as a person is burnt in fire for the sake of love exist. It seems that the original basis of sati is very similar to the story from the Bible known as the Fiery Furnace. When three young men refuse to bow to a different God other than theirs, they are put into a furnace to be burned alive. The strength of their faith protects them and they leave the fire unscathed. As we can see how this is a story that illustrates the power of faith and trust and love for their God. Similarly, the story of Abraham, known as Ibrahim recognized as a prophet and messenger, a huge pit was dug up and a large quantity of wood was piled up. Then the biggest fire people ever witnessed was lit

⁵² Jarman, "Sati: From Exotic Custom to Relativist Controversy," 13.



and Ibrahim was thrown into the fire but Ibrahim came out from fire without any scratch on him.

As we have seen above, Sati began as a story illustrating the intense power of overwhelming love. But when people praised that act of love, it became an instruction manual for how everyone should be! It seemed an ideal goal to love that deeply. Thus the practice took hold in some communities and became solidified into a code. But with time Indian women, either physically forced by society or physiologically coerced by the religion, embrace the cult of sati. It also negates the cult of sati as a purely religious activity that reflects women's loyalty and devotion to their husbands and religion.

Sati tradition despite being banned by many Muslim rulers of India, by Britishers and recently by the Indian government, it remained in practice till today. Many factors such as holy rituals, religious beliefs, social pressure and lack of education are the main reasons which are why we cannot eradicate it.

We cannot find any clear information about exactly when and where *Sati* first came into existence. Religious texts such as *Vedas*, *Puranas*, *Mahabharata* helped *Sati* to spread vastly into Indian culture; during British rule, *Sati* increasingly widespread in India. By performing *Sati*, one woman can forgive her sins and her husband's as well. Another thing is according to religious texts if she performs *Sati*, she shall live in heaven in the afterlife. People idolize the women who performed *Sati* and make a temple of her on the place she immolated herself. *Sati* is still being practiced- even though rarely- by many Indians despite the severe laws imposed by the British and by the Indian government. Why don't people oppose it? The answer is very simple; first, they think of it as a religious practice; second, it has been so much blended into Indian society that it has become a normal practice for them. Nobody finds it odd, and the widow accepts it as a way of her life. It is not out of love for her husband but as tradition engraved in her heart by the Indian society.

Violence against women is a global problem. Violence against women manifests itself as rape, molestation, stripping, kidnapping and abduction, domestic violence including wife battery, dowry harassment, dowry death, cruelty to women driving them to commit suicide or other forms of murder like female feticides and sati. We can say that in other civilized societies or countries sati is considered as a murder but in India, the murdering of widows is still considered as a traditional ritual. Instead of outlawing sati, the Government should try and bring about a social transformation so that people abhor such acts. There is a need for more and more consciousness in this regard if we want to save the lives of innocent females at least in the coming age.

But, gone were the days, wherein some women, had no chance of survival after once she loses her husband, though capable of living. It is rather inauspicious or a crooked, in-human practice prevailed then and it is vanished now to a greater



extent. In the present social situations intolerance is growing rich day by day, due to which we witness many women immolations, it is not for one reason but many.

Sati tradition is difficult to comprehend because of its coercion and voluntary attributes. According to some scholars, it is a voluntary act, but some scholars consider it as obligatory. For I can say if it is a voluntary act, it is none other than suicide, and if it is obligatory, then it is murder. What happened to Roop Kanwar on the day she died is still a mystery. Normally any country would call it murder, but India calls it a traditional ritual. Indian males have prominently used religion as a weapon to dominate women. Social awakening is much needed now more than ever. We need to teach and enlighten people and make them aware of what is right and what is wrong regardless of what religion says. Obviously humanity lives at the highest point and level. The religion that one practices, need to have patience, tolerance and peace to promote humanity. Thus, a religion without mercy, love and compassion is like an empty vessel on a voyage. Lastly I hope this article will awaken the sleeping senses of the future readers. Hope this article makes many readers to shed their flowery tears to those innocent women who died for no reason, but victimized by the rituals.



REFERENCES

- Adiga, Malini. "Sati and Suicide in Early Medieval Karnataka." *Proceedings of the Indian History Congress* 68 (2007): 218-28.
- Ahmad, Nehaluddin. "Sati Tradition - Widow Burning In India: A Socio-Legal Examination." *Web J Curr Legal* no. 29 (2009).
- Bushaw, J.M. "Suicide or Sacrifice? An Examination of the Sati Ritual in India" *The University of Chicago* (2007).
- Chaudhuri, Susil. "Sati as Social Institution and the Mughals." *Proceedings of the Indian History Congress* 37 (1976): 218-23.
- Chaudhuri, Susil. "A Note on "Sati" in Medieval India." *Proceedings of the Indian History Congress* 26 (1964): 75-83.
- Chaudhuri, Nani Gopal. "The Sati in Hyderabad." *Proceedings of the Indian History Congress* 16 (1953): 341-43.
- Devi, Sarojini. "Sati in Vijayanagara [Summary]." *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 24 (1961): 180.
- Fisch, Jörg. "Dying for the Dead: Sati in Universal Context." *Journal of World History* 16, no. 3 (2005): 294-325.
- Fisch, Jörg. "Sati and the Task of the Historian." *Journal of World History* 18, no. 3 (2007): 361-68.
- Jarman, Francis. "Sati: From Exotic Custom to Relativist Controversy." *Culture Scan* 2, no. 5 (2002): 1-18.
- Kanwar, R. S., Syed Hussain, and Shaheed Soherwordi. "The Sati-a Matter of High Caste Hindus or a General Hindu Culture: A Case Study of Roop Kanwar." (2011).
- Lalitha, V. "Sati in the Deccan." *Proceedings of the Indian History Congress* 51 (1990): 510-516.
- Pachauri, SK, and RNC. Hamilton. "Sati Problem— Past and Present." *Proceedings of the Indian History Congress* 63 (2002): 898-908.
- Rao, Sakuntala. "Suttee." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 14, no. 3/4 (1932): 219-40.
- Singh, Bhajan. "The Present Status of "Sati" Memorials of Medieval Rajasthan." *Proceedings of the Indian History Congress* 72 (2011): 1263-272.
- Singh, Bhajan. "Institution of Sati in Medieval India with Special Reference to Pre-Pre-Colonial Punjab. " *Proceedings of the Indian History Congress* 71 (2010): 256-65.
- Shukla, GD. "British Attitude Towards the Practice of Sati in Gujarat in the 19th Century." *Proceedings of the Indian History Congress* 48 (1987): 480-82.
- Stein, Dorothy K. "Women to Burn: Suttee as a Normative Institution." *Signs* 4, no. 2 (1978): 253-68.
- Sutherland, Sally J. "Suttee, Sati, and Sahagamana: An Epic Misunderstanding?" *Economic and Political Weekly* 29, no. 26 (1994): 1595-1605.
- Teays, Wanda. "The Burning Bride: The Dowry Problem in India." *Journal of Feminist Studies in Religion* 7, no. 2 (1991): 29-52.
- Tharakan, Sophie M. and Michael Tharakan. "Status of Women in India: A Historical Perspective." *Social Scientist* 4, no. 4/5 (1975): 115-23.



ÖZ

Hindistan'daki Sati Geleneğinin Kısa bir Tarihsel Arka Planı

Hinduizm, en eski din olup içinde birçok ayin bulunmaktadır. Sati, bir kadını kocasının cesediyle beraber canlı yakmak demektir ve günümüzde bu tartışmalı bir konudur. Bir kadının kocasıyla beraber ölmesinin bir görev olduğuna inanılmaktadır. Sati'nin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı akademisyenler arasında tartışmalı bir konudur, zira Sati uygulaması hakkında çelişkili veriler bulunmaktadır. Sati kelimesi Tanrıça Sati isminden türemiştir. Bazı bilginlere göre ona bu isim tarihte ilk defa kendini yakan kadın olması sebebiyle verilmiştir. Bununla birlikte, Hindular bunu kutsal bir gelenek olarak görmektedir, çünkü Hinduların birçok dini metninde Sati pratiği doğrudan ya da dolaylı olarak zikredilmiştir.

Sati, Hindistan'da 13. yüzyıldan sonra yaygınlaştı, bunun nedeni Sati hakkında içeriklere sahip Puranas, Mahabharata gibi Hinduların dini metinlerinden kaynaklanmaktadır. Hinduların bazı dini metinlerinde Sati uygulaması hakkında net bir şekilde bilgi bulunurken, bazılarında ise bulunmamaktadır. Hint tarihinde, bazı Hindu bilim adamları ve şairler Sati geleneğini kınamışlardır. Bu insanlık dışı geleneği durdurmaya çalışan ilk kişi, Hindistan'ın Müslüman yöneticileri olan Moğollar ve Nizamlık idi. Ancak Müslüman yöneticiler bu geleneği sona erdirmeye çalıştıklarında birçok kişi tarafından eleştirilmişler ve yaptıkları girişimler başarısız olmuştur. Fakat 19. yüzyılda, Hindistan'daki İngiliz yönetimi sırasında Sati, Hindistan valisi William Bentick tarafından kaldırılmıştır. Müslüman hükümdarlar, Hindistan'ı işgal eden İngilizler, Hint anayasası ve Hint yasaları tarafından defalarca yasaklanmasına rağmen Sati uygulaması bugüne değin devam etmiştir. Bazı kadınlar hala Hindistan'ın bazı kırsal ve uzak yerlerinde Sati uygulamasını tatbik etmektedirler. Çünkü birçok Hindu kadın, ateşi kutsal ve Sati uygulamasını da bir görev olarak görmektedir. Hindu dini metinleri, kocalarıyla birlikte onlara bir ahiret hayatı vaat etmektedir. Böylece, ateşin onlara zarar vermeyeceğine ve ölümden sonra bile kocalarının yanlarında olacaklarına inanarak Sati'yi uygulamaya devam etmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Sati, Kendini Yakma, Hinduizm, Dul, Ateş, Hindistan.

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 5

HRİSTİYAN ESKATOLOJİSİNDEKİ DİRİLİŞ İNANCININ DİN FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of the Resurrection Faith in Christian
Eschatology in Terms of the Philosophy of Religion

Musa YANIK, Doktora Öğrencisi | PhD Candidate

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity

musayanik52@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4155-933X>

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 23.04.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 25.06.2020

Atıf | Cite As

YANIK, M. "Hristiyan Eskatolojisindeki Diriliş İnançının Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi". Din ve Felsefe Araştırmaları 3 (2020): 64-94

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.



HRİSTİYAN ESKATOLOJİSİNDEKİ DİRİLİŞ İNANCININ DİN FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Musa YANIK

ÖZ

Hristiyan inancı içerisinde merkezi konuma sahip olan mevzulardan birisi de, İsa'nın ölümünden üç gün sonra diriltildiğine yönelik inançtır. Hristiyan eskatolojisinin de dayanak noktasını oluşturan bu mevzu, dinler tarihi ya da teoloji gibi disiplinlerin içerisinde tartışıldığı gibi, çeşitli Hristiyan düşünürlerce, din felsefesi disiplini içerisinde de tartışılmıştır. Din felsefesi açısından bakıldığında, konunun merkezi konumda olması, bu mevzunun rasyonel bir zeminde tartışılıp tartışılmayacağını da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, özellikle din felsefesi içerisinde birçok Hristiyan düşünür tarafından konu ele alınmış ve farklı çevrelerce de mevzuya yönelik karşı itirazlar dile getirilmiştir. Biz de bu makalemizde, İsa'nın ölümünden sonra dirilişinin rasyonel bir şekilde izahının nasıl olabileceği sorusunu merkeze alıp, konuyu Hristiyan düşünürlerin bakış açısından değerlendirmeye çalıştık. Bu noktada İslam gibi farklı dinlerde ve farklı anlatılarda karşımıza çıkan Hz. İsa figürünü konumuzun dışında tuttuğumuzu ayrıca belirtelim. Çünkü bizim yazımızın konusunu oluşturan kişi Hristiyan inancındaki İsa ve bu din içerisinde önem taşıyan kutsal metinler ve bu metinlerde geçen anlatılar oldu. Bu açıdan bakıldığında yazımız içerisinde konuya ilişkin doğrudan bir teoloji ya da dinler tarihi çerçevesinde değerlendirme yapmaktan çok, din felsefesi içerisinde bize sunulan tartışmalardan yola çıkarak eleştirilerimizi ve tahlillerimizi dile getirmeye çalıştığımızı ifade edebiliriz.

Anahtar Kelimeler: İsa, Ölüm, Diriliş, Mucize, Eskatoloji.

GİRİŞ

Eskatoloji, dünyanın sonuna ilişkin olayların öğretisidir. Yunanca “son şeyler” anlamına gelen “eskhatō” kelimesinden türeyen eskatoloji, içinde bulunduğumuz dünyanın sonunun ve yıkılışının öğretisidir.¹ Özellikle on dokuzuncu yüzyılla birlikte teolojinin içerisine dahil olan eskatoloji, diriliş, hesap günü, cennet ve cehennem gibi konuları içerisinde barındırır.² Eskatoloji, zamanın sonu ile ilgilidir, karar anı ile ilgili değildir. Her son bir karar anıdır, ancak her karar anı bir son değildir. Nitekim Cullmann'da eskatoloji kavramının mevcut anı değil, gelecekte son kez olacak son an için kullanılmasının daha doğru olacağını belirtmektedir.³

¹ Rudolf Bultmann, *Tarih ve Eskatoloji*, çev. Emir Kuşçu (Ankara: Elis Yayınları, 2006), 29.

² Madleine Miller, “Eschatology,” *Harper's Bible Dictionary* (New York: Harper & Row Publishers, 1961), 171.

³ Oscar Cullmann, *Salvation in History* (London: SCM Press Ltd., 1967), 78.



İnsanlık tarihi içerisinde çeşitli mitler ve dinler vasıtasıyla dünyanın sonuna ilişkin birçok doktrin ya da öğretisi ortaya konmuştur. Bunlardan birisi de Hristiyan eskatolojisinde önemli bir yeri olan İsa'nın ölümünden üç gün sonra dirilmesi mevzusudur. Hristiyanlara göre İsa, dönemin Roma Valisi tarafından yargılanıp çarmıha gerilmiş ve idam edildikten üç gün sonra dirilip havarilerine görünmüştür. Burada Hristiyanlıktaki diriliş düşüncesinin eskatoloji ile ilgisini biraz daha açmak da yarar görüyoruz. İsa öldükten üç gün sonra havarilerine görünmüştür, ancak daha sonra göğe yükselmiştir. Öte yandan buradaki yükseliş bir son değildir. Nitekim Hristiyan inancına göre İsa, dünyanın sonuna doğru tekrar yeryüzüne gelecek ve ona iman edenlerle birlikte bin yıl sürecek Tanrısal bir krallık kuracaktır. İsa'nın, Tanrı'nın Krallığı'nda yaşayacak kişilerle ilgili mesajları da,⁴ “büyük oranda ahlaki içerikli ve genel apokaliptik temaların bir kısmından yoksun olmakla birlikte özellikle Yeni Ahit'in Vahiy bölümü apokaliptik temaların sürekli canlı kalmasına, Hristiyan tarihinde Montanizm⁵ gibi binyılcı bazı hareketlerin ortaya çıkmasına da neden olmuştur.”⁶ Açıkçası Irenaeus, Justin Martyr, Tertullian, Methodius, Lactantius gibi birçok ilk dönem kilise babalarının da eskatolojik binyılcı düşünceye sıcak baktığını söyleyebiliriz.⁷ Bu inanışın genel olarak beklentisine göre iyi kötüyü; sevapta günahı mağlup edecek ve son günlerde ortaya çıkacak Mesih'le birlikte sonsuz adalet tesis edilecektir. Binyılcılar inananlara kurtuluşu vadetmekle birlikte, acıların ve bekleyişin bir gün sonlanacağını ve kurtarıcının geleceğini de müjdelemektedir.⁸ Ancak görüldüğü gibi daha sonra Hristiyanlık tarihi içerisinde ortaya çıkan böyle birçok hareket, kilise tarafından dışlanmış, birçok görüşte heretik ilan edilmiştir.⁹

Latince “tekrar görünmek” manasına gelen dirilme kelimesi (*resurrection*), ölümden sonra hayata tekrar dönüştür. Hristiyan inancı açısından, M.S. 30 yılında İsa'nın dirilip taraftarlarına görünmesi ile kıyamet ya da hesap gününde ölümlerin dirilmeleri arasında ayrı bir problem bulunmaktadır. “Çünkü bu, cismani olan kimselerin ruh ve bedenle yeni bir hayata başlamalarını göstermektedir. Burada

⁴ Matta, 19: 16-19; 19: 20-21.

⁵ Montanizm akımı, Hristiyan tarihinde kıyamet senaryoları üzerine kurulmuş ilk harekettir. Montanistler İsa'nın dönüşünün ve bin yıllık dünyevi Tanrı Krallığı'nın kuruluşunun Yeni Kudüs Nesli ile birlikte Frikya'da gerçekleşmek üzere olduğunu, dünyanın çok yakında sona ereceğini ileri sürmüşlerdir. Mustafa Bıyık, “Hristiyan Eskatolojisinde Dünyanın Sonu Kehanetleri,” *Marife Dergisi* 2, sy. 2 (2007): 170.

⁶ Cengiz Batuk, “Kıyameti Beklerken: Hristiyanlık'ta Kıyamet Beklentileri ve Rus Ortodoks Kilisesindeki Yansımaları,” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 14 (2008): 8.

⁷ Batuk, “Kıyameti Beklerken: Hristiyanlık'ta Kıyamet Beklentileri Ve Rus Ortodoks Kilisesindeki Yansımaları,” 9-11.

⁸ Şule Akbulut Albayrak, *Hristiyan Fundamentalizmi* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007): 36.

⁹ Eskatolojik açıdan Hristiyanlığın ilk döneminden itibaren Ortodoks ve Heterodoks gelenekten birçok kehanetin ortaya çıkmasının nedenlerinden birisi de İsa'nın İncillerde geçen kısa biyografisidir. Nitekim bu biyografinin teolojik ve psikolojik zeminin eksik olması, yani Tanrı İnsan'ın vaatleri açısından taraftarlarını tatmin edememesi hem İncillerde İsa ile ilgili imalı söylemlerin doğmasına yol açmış, hem de geleceğe dönük kehanetlerle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Bıyık, “Hristiyan Eskatolojisinde Dünyanın Sonu Kehanetleri”, s. 164.



İsa'nın dirilmesine imanın, Hristiyanlığın esasını teşkil ettiğini ifade etmek gerekir."¹⁰ Nitekim ölümlerin dirilmesi mevzusunun Hristiyan eskatolojisi içerisinde önemli bir yerinin olmasını, vaftizin uygulanış amaçlarında da açıkça görmekteyiz. Çünkü iman açısından önemli bir yere sahip olan bu uygulamanın, diriliş ve ruhun ölümsüzlüğü gibi konularla da yakından ilgisi bulunmaktadır. Ayrıca, "Hristiyanlık tarihinin Hz. İsa'dan sonra en büyük şahsiyeti olan Pavlus'un, bazı topluluklara yazmış olduğu Mektupları'nda bu konuya dikkat çekecek şekilde fazlaca"¹¹ yer vermesi de bunun en bariz örneğidir.

Tarih boyunca, Hristiyanlık içerisinde, ölümden sonra ne olacağı sorusu üzerinden çokça tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar içerisinde İsa'nın "Sadukilerden değil de dirilişi savunan Ferisilerin yanında durması, bu konuda önemli bir işarettir."¹² Nitekim İsa Matta İncilinde, ölümden sonra dirilişe inanmayan Sadukilere şu yanıtı vermiştir; "Ölümlerin dirilmesi konusuna gelince, Tanrı'nın size bildirdiği şu sözü okumadınız mı? Ben İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı ve Yakup'un Tanrısıyım diyor. Tanrı ölümlerin değil, dirilerin Tanrısıdır."¹³ Ayrıca Yeni Ahit'de bulunan Birinci Korintliler kısmında, İsa'nın yeniden dirilişi ve ölümlerin diriltilmesine ilişkin şu pasaj da önem taşımaktadır: "Eğer Mesih'in ölümden dirildiği duyuruluyorsa, nasıl oluyor da aranızda bazıları ölümler dirilmez diyor? Ölümler dirilmezse, Mesih de dirilmemiştir. Mesih dirilmemişse, bildirimiz de imanımız da boştur."¹⁴ Hristiyan inancı içerisindeki Katolik Kilisesinin, Ortodoks ve Protestan kiliselerinin genellikle kabul ettiği bu inancın son hali ise Apostol Kredosu'nda şekillenmektedir.¹⁵ Bu noktada, bir ön bilgi mahiyetinde olmak üzere, Hristiyan kaynaklarında geçen dirilişle ilgili bazı önemli tanıklıkları sıralamaya çalışalım:

İsa'nın Kişilere Görünmesi: Petrus (Pavlus ve Luka), Mecdeli Meryem (Matta, Yuhanna 20), Kardeşi Yakup (Pavlus, İbranilere Mektup), Pavlus (Pavlus ve Elçilerin İşleri).

İsa'nın Grup halinde İnsanlara Görünmesi: On bir havari (on bir havari, Luka, Yuhanna 20), On iki havari (Pavlus), Tüm elçilere/havarilere (Pavlus, Elçilerin İşleri), Tiberya Sahilinde sekiz havariye (Yuhanna 21), Aynı anda 500 kişiye (Pavlus).

İsa'nın Görüldüğü Diğer Kişiler: (Emmanus yolunda iki kişiye (Luka), Kimliği belli olmayan Meryem dışında başka bir Meryem'e (Matta), İki asker, bir yüzbaşı ve

¹⁰ Ali Erbaş, "Pavlus'a Göre Diriliş ve Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi," Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.3 (2001): 7-8.

¹¹ Erbaş, "Pavlus'a Göre Diriliş ve Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi," 8.

¹² Recep Kılıç ve M. Sait Reçber (ed), *Din Felsefesi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 331.

¹³ Matta, 22: 31, 32.

¹⁴ Birinci Korintliler, 15: 12, 13, 14.

¹⁵ Kılıç ve Reçber, *Din Felsefesi El Kitabı*, 331.



bazı önde gelen yaşlı Yahudilere (Petrus), isimleri belli olmayan tanıklara (Elçilerin İşleri).¹⁶

İsa'nın idam edildikten üç gün sonra dirilmesi mevzusu, her ne kadar doğrudan dinler tarihinin konusunu oluştursa da, son dönem din felsefesi çalışmalarında da bu hususa yer verilmeye başlanmıştır. Öte yandan bu hususun sadece felsefi ya da teolojik diyebileceğimiz boyutlarının yanında, bilimsel açıdan bazı teorilerle de yakından bir ilgisi de bulunmaktadır. Nitekim din ve bilim alanlarında yakın dönemde yapılan çalışmalar, hem insanlar hem de evren için ölümden sonra yaşama dair geçerli bir umutlarının olup olmadığını sorarak, eskatoloji konularına ilgiyle yaklaşmaya başlamışlardır.¹⁷ Bu doğrultuda; evrenin ve yaşamın başlangıcı, Büyük Patlama Teorisi, termodinamiğin ikinci yasası, yani Entropi İlkesi, Çoklu Evrenler Teorisi gibi çeşitli konularla eskatoloji açısından bağlantılar kurulmaya çalışılmış ve diriliş mevzusu hem bilimsel camiadan hem de dini kanattan geçersiz kılınmaya ya da ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu konuların yanında Tanrı'nın inayeti, Tanrı'nın yeniden yaratma fiili, kişinin sürekliliği ya da süreksizliği, dirilişe inanmanın rasyonalitesi vb. gibi konularla da din felsefesi bu mevzu hakkında tartışmalara katılmıştır.

Burada adını anmaya çalıştığımız bilimsel teorilerin dirilişe bağlantısını biraz daha açıklamaya çalışalım. Bilindiği üzere Büyük Patlama Teorisi evrenin başlangıcı için ortaya atılmış bir teoridir. Her ne kadar din felsefesi içerisinde yaratılış düşüncesiyle bir ilgisi olduğu için ele alınsa da, bu teorinin diriliş konusuyla da dolaylı olarak bir bağlantısı bulunmaktadır. Çünkü evrenin bir başlangıcının olması, evrenin bir sonunun da olmasını gerektirmektedir. Din açısından bakıldığında evrenin sonunun olması eskatoloji düşüncesini akla getirmektedir. Dolayısıyla evrenin sonuna dair din noktasında açıklama getirmeye çalışmak, Tanrı'nın yarattığı insanlara dair planının ne olacağı sorusunu da akıllara getirmektedir. Bu noktada dirilişin Büyük Patlama ile yani evrenin başlangıcı ile bağlantısını bu şekilde ifade edebiliriz. Termodinamiğin ikinci yasası olarak bilinen Entropi İlkesi'ne göre evrende düzensizlik, sürekli olarak ve tek taraflı bir şekilde artış göstermektedir. Bu tek taraflı artış bize evrenin sonunun olacağı düşüncesini getirir ve sonlu bir evrenin olduğunu da işaret eder. Bu açıdan bakıldığında Entropi, Büyük Patlama Teorisinin güçlü bir dayanak noktasını oluşturur ve alternatifleri de geçersiz kılar.¹⁸ İşte buradaki son, dini inanç noktasında eskatoloji ile yakından ilintili bir husustur. Açıkçası Entropi yasasının diriliş mevzusuyla ilgisi de bu eskatoloji bağlantısıyla ortaya çıkmaktadır. Bilindiği üzere Çoklu Evrenler Teorisi, Büyük Patlama Teorisine alternatif olarak geliştirilmiş bir düşüncedir. Ancak şu ana kadar Büyük Patlama kadar gözleme dayanan bir düşünce olmaktan çok varsayımda kalmış bir

¹⁶ Mahmut Aydın, "İsa Mesih'in Ölümünden Dirilmesi Hakikat mi Mitoloji mi?," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24, sy. 25 (2007): 103.

¹⁷ John Polkinghorne, *The God Hope and The End of The World* (New Haven: Yale University Press, 2002), 17.

¹⁸ Caner Taslaman, "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30, sy. 1 (2006): 102.



düşüncedir.¹⁹ Çoklu Evren Teorisinin en ilgi çekici yanı, sonlu bir evrenden çok sonsuz sayıda ve birden çok evrenden bahsedilmesidir. Bu açıdan bakıldığında evrenin bir sonunun olmadığı düşüncesi de eskatoloji ile bağlantılı bir konudur.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi İsa'nın dirilişine inanmak Hristiyan inancının kilit noktalarından birisini oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Hristiyanlığın temel iman öğelerinden olan dirilişin rasyonel bir yönünün olup olmadığı belli bir takım problemleri de beraberinde getirmektedir. Söz gelimi, eğer dirilişe inanmak rasyonel değilse, Hristiyan inancının rasyonelitesi üzerinde de ciddi soru işaretleri ortaya çıkacaktır. Bu açıdan bakıldığında din felsefesi içerisinde dirilişle ilgili birçok soru da gündeme getirilebilir: Dini olduğu kadar tarihsel bir şahsiyet de olan İsa'nın dirilişini rasyonel bir şekilde izah edebilir miyiz? Bir insanın ölümünden sonra dirildiğine inanmak rasyonel midir? Tanrı'nın diriltme faaliyetini sonlu hayat içerisinde yerine getirmesi, onun ebedi hayat planıyla çelişir mi? Tanrı'nın inayeti özgür iradeye müdahale etmeyi gerektirir mi?

İlgili sorular bağlamında din felsefesi içerisinde İsa'nın dirilişi mevzusu, yakın dönem içerisinde birçok tartışmaya şahit olmuştur. Bu noktada kimi düşünürler mucizenin tanımlanması hususu üzerinden İsa'nın dirilişi mevzusunda tartışmaya katılmış, kimi düşünürler ise konuyu natüralist ve doğa-üstücü dünya görüşü üzerinden değerlendirmeye çalışmışlardır. Bizde bu makalemizde Stephen Davis, Michael Martin, Richard Swinburne, William Lane Craig, Anthony Flew, Peter van Inwagen ve J. L. Mackie gibi isimlerin görüşlerine müracaat ederek, konuyu hem teist hem de ateist kanattan düşünürlerin görüşleriyle farklı perspektiflerden değerlendirip, İsa'nın dirilişi mevzusunu değerlendirmeye çalışacağız. Burada isimlerini andığımız düşünürlerin İsa'nın ölmüş, gömülmüş ve yeniden dirilerek hayata dönmüş olabileceğini kabul etmelerine rağmen, aralarındaki ihtilafın ise genel olarak tarihsel delillerin güçlülüğü ve bunların rasyonelitesi üzerine olduğunu söyleyebiliriz. Açıkçası, aralarındaki ihtilafa rağmen İsa'nın dirilişine ilişkin yaygın argüman şu öncüllerle ifade edilmektedir:

- (1) İsa yaşamıştır, çarmıha gerilmiştir ve ölmüştür.
- (2) Havarileri, İsa'nın defin yerindeki mezarının boş olduğunu iddia etmiştir.
- (3) Daha sonra onun bazı taraftarları onunla karşılaşarak deneyimde bulunmuştur.
- (4) Yaşadıkları bu deneyimler onlara İsa'nın dirildiğine inanmalarına neden olmuştur.
- (5) Yaşadıkları bu deneyim, Hristiyanlar için önemli bir inanç noktasını oluşturmuştur.²⁰

¹⁹ Burada çoklu evrenler kuramına yapılan en ciddi itirazın farklı evrenlerin gözlemlenememesi noktasında olduğunu açıkça ifade edebiliriz. Ayrıca Paul Davies'e göre çoklu evrenler kuramı bilimsel bir teori olmaktan çok bir inanç gibi durmaktadır. Nitekim Davies'in de ifade ettiği gibi; "sonsuz bir yaratıcıdansa, sonsuz evrenlere inanmak ateistler için daha kolay bir düşüncedir." Neil A. Manson, *God and Design* (London: Routledge, 2003), 18; Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik* (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2013), 229.



Öte yandan teoloji ve dinler tarihi ile yakından ilgili olan bu mevzunun, eskatoloji bağlantısını burada derinlemesine ele alamayacağımızı da ayrıca belirtelim. Çünkü bu husus ayrı bir çalışmaya konu olacak kadar kapsamlı bir tartışmadır. Dolayısıyla bizim için çalışmamızı ilgilendiren en önemli şey, İsa'nın dirilmesi noktasında, insanların dirilişe inanmasının rasyonel bir yönünün olup olmadığıdır. Bu husus din felsefesini de ilgilendirdiği için, hem çıkış noktamızı oluşturacak hem de yazımızın muhtevasını da belirleyecektir.

1. MUCİZE KAVRAMI VE DİRİLİŞ

Mucize kavramı üzerinden, İsa'nın ölümden dirilişine yönelik yapılan tartışmalar önem arz etmektedir. Nitekim "İsa'nın ölümden dirilişi mucizevi bir hadise midir" sorusuna vereceğimiz cevap, doğrudan din felsefesinin konusunu da oluşturmaktadır. Bu bağlamda Amerikalı felsefeci Stephen T. Davis, öncelikle mucizenin gerçekten doğa yasalarının ihlaliyle tanımlanıp tanımlanamayacağını sorgulamaktadır. Bu bağlamda yanıtlanması gereken en önemli sorulardan birisi de doğa yasalarının çiğnendiğine şahit olduğumuz bir vakada peşinen bunun mucize olduğunu kabul edip etmememizin doğruluğudur? Yani bir hadisenin mucize olarak değerlendirilebilmesi için en temel gerekçemiz olayın sebep-sonuç ilişkisi bağlamında doğa yasalarının ihlal edilebilirliği midir? Davis'e göre ilk bakışta burada karmaşık bir durum söz konusudur. Öncelikle ona göre doğa yasaları insanların bulgularıyla ortaya çıkarıldığı için, "eğer gerçekten bir doğa yasası (olduğunu düşündüğümüz şeyin) çiğnendiğini fark edersek bunun bir mucize olduğunu ilan etmemeli, bunun yerine söz konusu doğa yasasına ilişkin anlayışımızı tadil etmeliyiz, hatta gerekirse onu reddetmeliyiz."²¹ Açıkçası Davis açısından mucize söz konusu olduğunda doğa yasalarının ihlal edilmesi söz konusu değildir. Nitekim bir önceki satırda paylaştığımız alıntı da, bunun en geçerli kanıtıdır. Doğa yasalarını insanların keşfetmesi ve henüz keşfedemediğimiz sayısız doğa yasası olabileceği ihtimalini de aklımızın bir köşesinde tutarsak bu gayet uygun bir gerekçedir. Ancak doğa yasalarının indeterminist olduğu kadar determinist bir yapısı da söz konusudur. Bir yasa diğerini geçersiz kıldığında burada indeterminizm dolaylı olarak bulunmaktadır. Öte yandan bazı doğa yasaları ise sebep-sonuç ilişkisine sıkı sıkıya bağlı olduğu için determinizm de söz konusudur. Görebildiğimiz kadarıyla Davis, doğa yasalarının insan bulgusu olmasını gerekçe göstererek bu yasaların ihlal edilebilirliğini hatta hatalı olduklarını öne sürerek mevzuyu savunmaya çalışmıştır.

Davis, mantıksal bir akıl yürütme neticesinde hiçbir doğa yasasının ihlal edilmediği ya da hiçbir mucizenin aslında gerçekleşmediği, bunun yerine bazı doğa yasalarının henüz doğrulanmamış olması ortaya çıkarılırsa, "Hristiyanların buna bir

²⁰ Gary Habermas ve Anthony Flew, *Did Jesus Rise from the Dead?* (San Fransisco: Harper and Row Press, 1987), 21-24.

²¹ Stephen T. Davis, "İsa'nın Öldükten Sonra Dirildiğini Bilmek Mümkün mü?," ed. Michael Peterson vd. *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 574; Stephen T. Davis, "Is It Possible, Know That Jesus Was Raised From The Dead," *Faith and Philosophy: Journal of The Society of Christian Philosophers* 4, sy. 1 (1984): 147.



itirazı olmayacaktır” demektedir.²² Söz gelimi, İsa’nın öldükten sonra dirilmesi gibi hadiseler doğru olduğu sürece, doğa yasalarının ihlal edilmesi çok da önemli bir mevzu değildir. Öte yandan burada Tanrı’nın bir fiili söz konusudur ve Davis bunun farkındadır. İşte burada mevzuyu tekrar mucize kavramına getiren Davis’e göre “İsa’nın yeniden dirilmesini, eğer gerçekleştiyse, Tanrı olmaksızın izah etmek mümkün değildir, dolayısıyla (eğer gerçekleştiyse) bu bir mucizedir.”²³ Davis’e göre bu noktada mucizeler ve doğal olaylar arasında bir fark vardır ve bu izah edilmelidir. Mesela bir kişinin ciddi bir hastalıktan sonra iyileşip sağlığına kavuşması noktasında natüralistler ve doğa-üstücüler birbiriyle çelişkiye düşmezler ve her ikisi de bu olayın gerçekliğini kabul ederler. Öte yandan İsa’nın dirilmesi gibi bir vaka söz konusu olunca, her iki kanatta vakanın nedeni ve anlamı konusunda ayrı düşeceklerdir. Yani, bu hadisede tam olarak neyin meydana geldiğini açıklama konusunda birbirleriyle çelişeceklerdir. Davis burada bizden mucize kavramı üzerinden ağır ve hafif apolojetik yaklaşım olmak üzere ikili bir ayrıma gitmemizi ve konuyu bu bağlamda değerlendirmemizi ister.²⁴ Davis, öncelikle natüralistlerin gerçekleştiğini kabul ettikleri ancak sebebi ve anlamı noktasında doğa-üstücülerle çelişkiye düşecekleri mucizeyi *hafif mucize* olarak tanımlar ve buna örnek olarak da kanser olan X’in dua ettikten sonra iyileşmesi örneğini verir. Ona göre doğa-üstücüler bu hadiseyi Tanrı üzerinden açıklayacaklar, ancak natüralistler ise vakanın doğruluğunu kabul etmekle beraber hadisenin sebebinin Tanrı olduğunu reddedeceklerdir. *Ağır mucize* gibi bir hadise söz konusu olduğunda ise natüralistler, vakanın doğruluğunun doğal yollarla açıklanmasının mümkün olmadığını öne sürecekler ve hadisenin gerçekleştiğini reddedeceklerdir. Bu bağlamda İsa’nın dirilişi gibi bir örnek ağır mucizedir ve natüralistlerin kutsal kitapta yazdığı şekliyle bu hadisenin doğruluğunu kabul etmeleri mümkün gözükmemektedir. Ayrıca Davis’e göre tutarlı bir natüralistin bunu reddetmesi gayet makuldür.²⁵

John Polkinghorne’a göre ise mucize söz konusu olduğunda doğa yasalarının çiğnenmesi hatta bu tarz olayları açıklarken bilimin suistimal edilmesi hatalıdır. “Hiç kimse bir insanın ölümünden sonra dirilip sonsuzca ihtişamlı bir hayata kavuşmasının, kuantumdaki ve kaos teorisindeki tahmin edilemezliklerin zekice istismar edilmesiyle meydana geldiğini iddia etmeye kalkışamaz.”²⁶ Polkinghorne’a göre diriliş hadisesinde Tanrı’nın doğrudan bir müdahalesi söz konusudur. Ayrıca bilim olan şeylerle ilgilendiği için tarihte böyle emsalsiz olayların olması da buna engel değildir. Polkinghorne açısından ilahi iradenin tutarlı bir müdahalesiyle şartlar sağlanmış, İsa’nın dirilmesi mucizevi şekilde vuku

²² Davis, “İsa’nın Öldükten Sonra Dirildiğini Bilmek Mümkün mü?,” 574.

²³ Davis, “İsa’nın Öldükten Sonra Dirildiğini Bilmek Mümkün mü?,” 574.

²⁴ Davis, “Is It Possible, Know That Jesus Was Raised From The Dead,” 148; Davis, “İsa’nın Öldükten Sonra Dirildiğini Bilmek Mümkün mü?,” 575.

²⁵ Davis, “Is It Possible, Know That Jesus Was Raised From The Dead,” 151; Davis, “İsa’nın Öldükten Sonra Dirildiğini Bilmek Mümkün mü?,” 575.

²⁶ John Polkinghorne, “Yaratma Olarak Alem,” ed. Michael Peterson vd. *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 725.



bulmuştur.²⁷ Bir fizikçi olduğu kadar Hristiyan dinine sıkı sıkıya bağlı bir dindar olan Polkinghorne'un, mucize kavramını doğa yasalarının ihlali şeklinde açıklamanın yanlış ve hatalı olacağını belirtmektedir. O hadiseyi yorumlama konusunda Davis gibi düşünmemektedir. Çünkü mucize gibi bir kavram söz konusu olduğunda, doğa yasalarının ihmal edildiği, hatalı olduğu ya da henüz keşfedilmemiş yasaların olduğu gibi bir açıklamaya ihtiyaç yoktur. Sadece Tanrı'nın ilahi bir müdahalesi söz konusudur.

J. L. Mackie'ye göre ise mucizeyi açıklamak için kullandığımız doğa kanunlarının ihlal edilmesi tanımlaması doğru ve uygun bir tanımlamadır. Ancak ona göre "geçici bir ihlal, müstakil olarak tespit edilen bir işleyiş kanununu, zorunlu olarak bizatihi alaşağı"²⁸ etmemektedir. Mackie'ye göre determinizm söz konusu olduğunda, doğa yasalarında bir ihlalin olması mümkün değildir. Nitekim dünyayı ve ona uygun olarak işleyen doğa yasalarını düşündüğümüz de kapalı bir sistem söz konusudur. Ona göre böyle bir ihlalin olmasını doğa yasalarının düzgün işlemediği ve sistemin kapalı olmadığı bir dünya tasavvuruna sahip olduğumuzda anlaşılabilir bulabiliriz. Mackie'ye göre doğanın temel işleyiş kanunları istatistiksel ya da olasılıklı olsa bile doğa yasalarının çiğnenmesi kesin değildir.²⁹ Çünkü bu tarz kanunlar bazen imkansız olabilecek hadiselerin bile vuku bulabileceğini bize göstermektedir. Ancak kapalı bir sistem söz konusu olduğunda böyle bir olasılık bile doğa yasalarının ihlal edilemez olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bu bilgiler ışığında mucizenin tutarlı bir tanımının vermeye çalışan Mackie, bu tanımlamayı şöyle yapmaktadır: "Mucizenin tutarlı bir tanımını, doğa yasaları ister determinist olsun ister istatistiksel olsun, doğa yasalarına uygun olarak çalışan normalde kapalı bir sisteme doğaüstü bir müdahale şeklinde yapabiliriz." Ayrıca o, burada ifade ettiği doğaya müdahale ifadesinin bir amaca yönelik olması gerektiği hususunda da uyarı da bulunur. "Mucize bir Tanrı'nın veya doğaüstü başka bir varlığın amacını gerçekleştirmelidir."³⁰ Mackie açısından bu tanımlama içerisinde en can alıcı nokta doğaüstü bir varlığın ya da Tanrı'nın müdahalesidir. Nitekim bu doğaüstü güç "amaçlarını fiziksel bir araç olmaksızın doğrudan gerçekleştiren bir gücü varsaymaktadır ki bu da son derece şüphe götürür. Dolayısıyla mucizeye ilişkin bu gereksinimi kanıtlamak özellikle zor olacaktır."³¹

Mackie bize bu tanımlamayı verdikten sonra mucize kavramını Hume'un tanıklık argümanı üzerinden değerlendirmeye çalışmaktadır.³² Ancak Mackie açısından bu argümanın geliştirilmesi gerekmektedir. Çünkü ona göre bu argümanda; "bir tanık p derse, bunun açıklaması şu olabilir: Olay p'dir, tanık onu gözlemlemiştir,

²⁷ Polkinghorne, "Yaratma Olarak Alem," 725.

²⁸ J. L. Mackie, "Mucizeler ve Tanıklık," ed. Michael Peterson vd., *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 591.

²⁹ Mackie, "Mucizeler ve Tanıklık," 591.

³⁰ Mackie, "Mucizeler ve Tanıklık," 592.

³¹ Mackie, "Mucizeler ve Tanıklık," 592.

³² J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 13.



unutmamıştır ve şimdi de dürüst bir şekilde anlatmaktadır.”³³ Mackie’ye göre burada tek bir tanık üzerinden, başka bir şey gözlemleyip onu p şeklinde yanlış anlama, gördüğü şeyi yanlış hatırlama veya yalan söyleme gibi pek çok farklı açıklama pekâlâ yapılabilmektedir.³⁴ Ancak buraya ilave edilecek ikinci bir tanık, olayın p olmadığına dair pek çok farklı açıklamayı geçersiz kılacaktır. Yani, olayın p olduğunu birbirinden bağımsız iki tanık birden söylerse, bu olayın yanlışlığını ve tanıkların alternatif açıklamalarının tutarsız olabileceğini bir ölçüde bertaraf edecektir. Nitekim “tek bir yalancının bile düzmece bir hikayeyi tutarlı bir şekilde anlatmaya devam etmesi kolay değil iken iki veya daha çok yalancının bunu yapması oldukça zordur.”³⁵

Bu açıdan bakıldığında Mackie’ye göre “sözde bir mucizenin vukuuna dair makul bir tanıklığın olduğu yerde, olayın mucize olduğunu kabul eden kişiler hem bir olayın meydana geldiğini hem de bunun doğa yasalarını çiğnediğini kanıtlama külfeti altındadır.”³⁶ Çünkü Mackie açısından bakıldığında eğer bu olay gerçekten doğa yasalarının ihlaliyse, olayın doğrudan bu sebeple gelişmiş olabileceği olasılık dışıdır. Ayrıca, buradaki mucize fiilini inkar edenlerin elindeyse, bunu reddedebilecek iki alternatif savunma hattı vardır. İlk olarak olayın henüz bizim bilmediğimiz doğa yasalarıyla bir ilişkisinin olduğunu söylemek. İkinci olarak ise, olayın gerçekten bir doğa yasasını ihlal ettiği, ancak sadece bu özelliğinden dolayı hadisenin meydana geldiğine inanmamak.³⁷ Dolayısıyla Mackie’ye göre burada herhangi bir tanıklığın olayın doğruluğunu göstermesi oldukça imkansız gibi durmaktadır. Son tahlilde Mackie’ye göre birinci savunma; sözde mucizevi şifalar için olası bir açıklamayken, öldükten sonra dirilmek gibi hadiseler içinse ikinci açıklama; oldukça yeterli olacak ve her iki açıklama yöntemi bütünüyle bakıldığında mucizenin gerçekliğine dair en güçlü yanıt olacaktır.³⁸

Şimdi, Richard Swinburne’ün mucize kavramı hakkında değerlendirmelerine bakalım. Öncelikle mucizelerin Swinburne’ün din felsefesi içerisinde önemli bir yeri olduğu aşıkardır. Açıkçası onun için mucizeler, Tanrı’nın varlığı için iyi bir delil de sunmaktadır. “Çünkü ona göre, tarihteki özel olaylardan ve doğa yasalarının maksatlı ihlallerinden (mucizelerden) delil getirilen kanıtların da, Tanrı’nın varlığı için birikimsel bir kanıt oluşturmada dikkate değer bir yeri vardır.”³⁹ Swinburne belli bir dua tecrübesinden sonra hastaların şifa bulması, daha spesifik bir örnek olarak da, İsa’nın öldükten sonra dirilişi gibi konuları örnek göstererek, bu olayların doğa yasalarını ihlal eden hadiseler olduğunu belirtir ve buna dair en iyi açıklamanın da Tanrı üzerinden yapılabileceğini savunur. Ancak son tahlilde Swinburne, “mucizeye dayalı bir delili fazla güçlü bulmaz; hatta bunun teistik

³³ Mackie, “Mucizeler ve Tanıklık,” 594.

³⁴ Mackie, *The Miracle of Theism*, 19; Mackie, “Mucizeler ve Tanıklık,” 594.

³⁵ Mackie, “Mucizeler ve Tanıklık,” 594.

³⁶ Mackie, “Mucizeler ve Tanıklık,” 595.

³⁷ Mackie, “Mucizeler ve Tanıklık,” 595; Mackie, *The Miracle of Theism*, 220.

³⁸ Mackie, “Mucizeler ve Tanıklık,” 595; Mackie, *The Miracle of Theism*, 228.

³⁹ Cafer Sadık Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 142.



sonucu desteklemekle birlikte, onun bu sonuca katkısının “zayıf” bir katkı olduğunu söyler.”⁴⁰

Swinburne’e göre geçmişte vuku bulmuş bir hadise için dört çeşit kanıtımız bulunmaktadır: Geçmiş deneyimlerimize ilişkin hafızamız, başkalarının geçmiş deneyimleriyle ilgili tanıklıkları, fiziksel ipuçları ve hangi şeylerin fiziksel olarak imkansız olduğuna dair mevcut kanaatimiz. Burada Swinburne açısından en hassas nokta, bir kanıtın diğeriyle çelişmediği sürece geçmişte meydana geldiğine dair inancımıza zemin oluşturmasıdır.⁴¹ En temel ilke ise çok sayıda kanıtın kabul edilmesinin zorunluluğu ya da gerekliliğidir. Nitekim “bir tanık bir şey diyor ve beş tanık bundan farklı bir şey diyorsa ve (onların güvenilir olmadıklarına ilişkin) başka da bir delil yoksa beş tanığın tanıklıkları kabul edilir.”⁴² Swinburne’e göre burada dikkate almamız gereken bazı tali ilkeler de mevcuttur. Bunlar; farklı türdeki delillere farklı ağırlık verilmesi gerektiği, farklı açılardan güvenilirliklerine ilişkin deneysel kanıtlar bulunan delillere farklı ağırlık verilmesi gerektiği ve yalan söylemesi imkansız olan bir topluluğun öne sürdüğü şeyi, herhangi bir açıklama getirmeden reddetmememizin gerekliliğidir.⁴³ Birinci tali ilke için bir kişinin kendi hafızasına ilişkin çıkarımı, başka birinin tanıklığından daha önemlidir. Nitekim genellikle başka biri bir tanıklıkta bulunurken yalan söyleyebileceği olasılığını her zaman göz önünde bulundururuz ancak kendimiz hatırladığımız bir olayı anlatırken kendi kendimize yalan söyleme olasılığımız oldukça düşüktür. İkinci tali ilkede ise, delillerin çatışması söz konusu olduğunda, yani, X’in tanıklığı Y’nin tanıklığı ile çelişiyorsa, yapmamız gereken genel olarak tanıkların değerini değil, X’in veya Y’nin tanıklığının değerini sorgulamamız gerektiğidir. Üçüncü tali ilke içinse, söz gelimi beş tanığın birden aynı şeyi söylediği bir durum söz konusu ise ve biz bu delili reddetmek istiyorsak, neden aynı şeyi söylediklerini izah edemediğimiz sürece bunu yapmaya hakkımızın olmadığıdır. Swinburne’e göre bahsetmeye çalıştığımız bu tali ilkeler, kanıtın üstünlüğünü kabul etmemize dair anlayışımızın temel prensipleridir ve bunlar tarihi inceleyenlerin kullandıkları standart yöntemlerdir.⁴⁴

Swinburne bu noktada mucizeyi, Anthony Flew’e atıfla değerlendirmeye çalışmaktadır. Ona göre Flew, bilimsel olan delillerin, tarihsel olan delillere göre daha öncelikli olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Flew’ün bu noktada gerekçesi şudur: Bilimsel deliller herkes tarafından günümüzde test edilebilirdir, ancak, tarihsel deliller geçmiş olaylara dayandığı için böyle bir durum söz konusu değildir.⁴⁵ Burada Flew’ün konu hakkında görüşlerini biraz daha ifade etmeye

⁴⁰ Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği*, s. 143.

⁴¹ Richard Swinburne, *Mucize Kavramı*, çev. Aydın Işık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 42; Richard Swinburne, “Mucizeler ve Tarihsel Delil,” ed. Michael Peterson vd. *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 598.

⁴² Swinburne, “Mucizeler ve Tarihsel Delil,” 598.

⁴³ Swinburne, “Mucizeler ve Tarihsel Delil,” 598-599.

⁴⁴ Swinburne, “Mucizeler ve Tarihsel Delil,” 599.

⁴⁵ Swinburne, “Mucizeler ve Tarihsel Delil,” 600.



çalışalım. Flew'e göre doğa kanunlarına aykırı hadiselerin vuku bulması olasıdır. Ancak konuyu kanıt temelli değerlendirdiğimizde ve buradaki problemi iyi bir şekilde izah edip çözebilmemiz mümkündür. Mevcut anlayışımız içerisinde doğa yasaları bize, ölü insanların ölü kalacağını, suyun şaraba dönüşmeyeceğini, felçli bir insanın aniden iyileşmeyeceğini söylemektedir.⁴⁶ Açıkçası bu yasalar bize, bu örneklerin doğruluğuna inanmamaya sevk etmektedir. Nitekim "bu tip kanunlar, ulaşılamaz bilimsel araştırmaların veya günü geçmiş tarihi söylentilerin ürünü değildir. Bu tip kanunlar her gün test edilebilir ve test edilmekte ve teyit edilmektedir. Ölü, ölü kalır, işlenmemiş su, su kalır ve felçli bacak kötürüm olmuştur."⁴⁷ Bu açıdan bakıldığında Flew'e göre doğa yasalarını ihlal eden örnekler sadece kişisel tanıklıklara dayanmaktadır. Ayrıca olaya tanıklık edenlerin kanaatleri öznelidir. Öte yandan söz konusu doğa yasalarını güçlendiren deliller ise nesnelidir ve birçok insan tarafından kabul edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında Flew, "tekrar edemeyen ve mevcut kanunlarımıza aykırı olan bir örneğe ilişkin rivayeti – örneğin İsa'nın öldükten sonra dirildiği iddiasını- kabul etmek için onu yanlış diye reddetmekten daha iyi sebeplerimizin asla olamayacağı sonucunu çıkarmaktadır."⁴⁸ Nitekim Flew açısından bakıldığında böyle bir olay tekrar edilseydi onu ciddiye almamız gerekirdi. Dolayısıyla, tekrar edilemeyen böyle aykırı örnekleri, hem tarihin birer söylentileri oldukları için hem de kanıtlanmadıkları için reddetmek durumundayız. Açıkçası Flew burada tarihsel kanıtlar üzerinden nasıl bir sonuç çıkarabileceğimize ilişkin bir değerlendirmede bulunmaktadır. Nitekim Flew, bazı istisnai olayların tarihselliğinin Tanrı'nın vahyi gibi doğa dışı bir nedene bağlanmasını reddetmeye çalışmamaktadır. O, teistlerin dini inançlarını temellendirmek için mucizeleri kullandıklarını, bu sebeple bu hadiselerin doğal ve nesnel gerekçelerinin olması gerektiğini belirtmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla, bu gereklilik sağlanırsa, mucizeler teizme iyi bir dayanak sağlayacak ve haklı bir şekilde savunulacaktır.

Swinburne, Flew'ün buradaki bilimsel delil ve tarihsel delil üzerinden yaptığı değerlendirmeyi yanlış ve hatalı bulmaktadır. Ona göre bilimsel delil de olduğu gibi tarihsel delillerde de bir sınır yoktur ve o da herkes tarafından test edilebilir niteliktedir. Ayrıca bilimsel deliller de olduğu gibi tarihsel delillerde de tikel olaylara dair tikel deneyimlerimiz ya da testlerimiz, söz konusu olaya ilişkin sadece sınırlı bir destek sunmaktadır.⁵⁰ Dolayısıyla Swinburne'e göre; "Y'nin bir doğa yasası olduğu iddiası ile hafıza, tanıklık ve belli ipuçlarının güvenilir olduğu iddiası neticede benzer şekilde inşa edilen iddialardır ve benzer nedenlerden ötürü güçlü ya da zayıf olacaktırlar ve hiçbirisi diğerine otomatik üstünlük hakkı elde etmemelidir."⁵¹ Sonuç olarak Swinburne açısından Y gibi bir formülün doğa yasası olduğu iddiası

⁴⁶ M. Peterson vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 329.

⁴⁷ Peterson vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 329.

⁴⁸ Peterson vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 329.

⁴⁹ Peterson vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 330.

⁵⁰ Swinburne, "Mucizeler ve Tarihsel Delil," 600; Swinburne, *Mucize Kavramı*, 45-47.

⁵¹ Swinburne, "Mucizeler ve Tarihsel Delil," 600.



ile tanıklığın güvenilirliği birbiriyle çelişmeyen ve tutarlı bir şekilde birbiriyle uyumlu hale getirilerek kanıtlanabilir şeylerdir. Elbette çeşitli yasaların sağlamlığının niceliksel olarak ölçülmesi zordur. Ancak bir olayın meydana geldiğine yönelik, kanıtlanmış bir doğa yasasını ya da tanıklığı bir delil olarak göstermek, bir sağlamlık ve güvenilirlik meselesidir. Bu açıdan bakıldığında Flew'ün öne sürdüğü şeyler, delile, olağan yaklaşımımızdan farklı bir tavır sergilememizi istemesi bakımından reddedilmelidir. Ayrıca onlara farklı bir muamele uygulamamız gerektiğini düşünmek, mevcut delilleri değerlendirirken mevzuya *ad hoc* prosedür ilave etmek anlamına geldiği için hatalıdır.⁵²

2. İSA'NIN DİRİLİŞİ İLE İLGİLİ DİN FELSEFESİ İÇERİSİNDE GEÇEN BAZI TARTIŞMALAR

Swinburne'ün yalnızca Tanrı gibi bir varlığın neden olduğu olayları, doğa yasalarının ihlalini de bir açıdan gerektirdiği için mucize olarak nitelediğini yukarıda ifade etmiştik. Swinburne'e göre İsa'nın ölümünden sonra ilk Paskalya Günü'nde dirilişi de mucizevi bir hadisedir. Ona göre doğa yasaları hakkında yeterince bilgiye sahip olmasak da, İsa'nın mucizevi dirilişinin doğa yasalarının ihlali olduğu hakkında yeterince bilgiye sahibizdir ve bu sebeple de Tanrı tarafından gerçekleştiğini söyleyebileceğimiz bu hadise bir mucizedir.⁵³ Swinburne, buradan yola çıkarak İsa'nın dirilişi hakkında; İsa olduğunu söyleyen biriyle konuşan tanıklar ve boş mezar olmak üzere iki tür kanıtın olduğunu söylemektedir. Swinburne'e göre İnciller'de İsa'ya görünen kişilerin tanıklığı güvenilirdir. Ayrıca kabaca listelenen isimler üzerinde ihtilaf ve İncil'ler arasında çelişki olsa bile, buradaki isimlerin bir kandırmaca ya da kurmaca olması da muhtemel gözükmemektedir. Çünkü bu kişilerin İsa'nın onlara görüldüğünü, kendileriyle konuştuğunu söylemeleri bir halüsinasyon olsa bile, bazı tanıkların birkaç kişiyle beraber İsa ile sohbet etmesi bunu imkansız kılmaktadır. Öte yandan bu kadar ayrıntılı bir şekilde izah edilen vakalarda ortak bir halüsinasyonun olabilmesi de büyük olasılıkla imkansızdır.⁵⁴ Görebildiğimiz kadarıyla Swinburne burada, hem halüsinasyon teorisine hem de tanıkların güvenilirliğine yöneltelen eleştirileri geçersiz kılmaya çalışmaktadır.

Boş mezara ilişkin yaptığı değerlendirmelerinde Swinburne, öncelikle Korintliler gibi daha eski İncil kaynaklarında bu hadiseye yer verilmediğinin altını çizerek başlamaktadır. Ona göre boş mezar anlatısı, "daha sonraları sadece İsa'nın görüşlerine dayanan dirilişe olan inançlarına daha fazla destek vermek için İncil yazarlarının icatları olmalıdır."⁵⁵ Ancak ona göre İncil yazarlarının böyle bir ihtiyacı hissetmelerinin nedeni ise, İsa'nın bedenlenmiş dirilişinin, onun bir hayaletinin görüşlerinden daha değerli olduğunu hissettikleri içindir. "Luka'nın İsa'nın hayalet olmadığını göstermesi için önlerinde balık yediğini iddia etmesi (Luka, 24:

⁵² Swinburne, "Mucizeler ve Tarihsel Delil," 600-602.

⁵³ Richard Swinburne, *Was Jesus God* (New York: Oxford University Press, 2008), 114.

⁵⁴ Swinburne, *Was Jesus God*, 118.

⁵⁵ Swinburne, *Was Jesus God*, 118; Richard Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate* (New York: Oxford University Press, 2003), 161-165.



37-43), bedenlenmiş İsa'nın diriliş sevincini daha iyi göstermektedir.”⁵⁶ Ayrıca Swinburne, dirilişi ifade edebilmek için erken dönem Hristiyanların boş mezar anlatsının en iyi açıklama olacağını düşünmelerinin olası olduğunu ifade etmekle beraber, kilise içinde veya dışında İsa'nın hala mezarda olduğuna dair bir inancın devam etmesi durumunda bile onların dirilişe dair inançlarında hiçbir değişikliğin olmayacağını da ifade etmektedir.⁵⁷ Swinburne, bu duruma örnek olarak, Pavlus'un İsa'nın gömüldüğünü iddia etmeden onun yükseltilmiş olabileceğini bildiğini, bu sonuca, dönemin geleneğinin bir parçası olduğu için ulaşabileceğini, ayrıca Yahudilerin de İsa'nın mezarının boş olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir.⁵⁸

İsa'nın dirilişinin önsel olasılığı hakkında Swinburne, öncelikle şöyle bir yorumda bulunur; “Tanrı'nın olmadığını eğer bilseydik, doğa yasalarının olup bitenlerin nihai belirleyicileri olduğunu önceden bilmiş olurduk ve böylece bir doğa yasasının ihlali olamaz ve İsa'nın dirilişi de gerçekleşemezdi.”⁵⁹ Ona göre en azından ılımlı bir olasılıkla da olsa Tanrı var olduğu için, doğa yasalarının zaman zaman diriliş gibi hadiseleri gerçekleştirmek için ihlal edilebilirliği mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı'nın öğretisi ve yaşamı düzgün olan bir peygamberin hayatına imza atacak bir olayın olacağına dair bir olasılıkta pekala mümkündür.⁶⁰ Swinburne'e göre buradan çıkan sonuç bize; “dirilişin tarihsel kanıtlarına bakmadan önce, Tanrı'nın İsa'nın çalışmalarına imzasını atmasını ve diriliş gibi bir olayın meydana gelmesini beklediği yönünde sebep sunmaktadır.”⁶¹ Kanaatimizce Swinburne burada, Tanrı'nın varlığına dair önsel bilgilerimizden yola çıkarak doğru bir peygamberin, (İsa'nın) olasılık dahilinde olduğuna, buradan da onun imzasını atmasını beklediği ya da Tanrı'nın ilahi tasarım planı diyebileceğimiz bir olaya sebep olacağına (diriliş) elimizde tarihsel kanıtlar (tanıklıklar) olmasa bile, önsel olarak sahip olabileceğimizi söylemektedir. “Dirilişin gerçekleşebileceğinin muhtemel olmasını sağlamak için (çeşitli tanık ifadeleri) tarihsel kanıtlara ihtiyacımız olsa da, bu hadiseye önsel olarak inanabilmemiz için yeterince ihtiyacımız bulunmamaktadır.”⁶²

Davis'e göre ise Hristiyan inancına sahip insanların İsa'nın dirilişine inanmaları rasyoneldir. Ayrıca ona göre bu inanç makul bir şekilde ifade edilebilir.

⁵⁶ Swinburne, *Was Jesus God*, 118.

⁵⁷ Swinburne, *Was Jesus God*, 118.

⁵⁸ Swinburne'e göre Pavlus, Elçilerin İşleri'nde (2: 29-31) İsa'nın (Mesih'in) dirilişine ilişkin, Davut peygamber vasıtasıyla aktarılan bir bilgiden yola çıkarak önceden bu hadiseden haberinin olduğunu, dolayısıyla boş mezar olmasa hatta İsa gömülme bile onun dirilişine inandığını ifade etmektedir. Swinburne, *Was Jesus God*, 119. Swinburne ayrıca Yahudilerin İsa'nın mezarının boş olduğunu kabul ettiklerine yönelik Matta İncili'ne (28: 15) gönderme yapmaktadır. Bilindiği üzere bu pasajda başkahnlar, askerlere, İsa'nın cesedinin alındığı dedikodularını yaymaları için rüşvet vermişlerdir. Swinburne'e göre Yahudilerin böyle bir yol izlemelerinin nedeni; İsa'nın mezarının boş olduğuna gerçekten inanmalarıdır. Swinburne, *Was Jesus God*, 119.

⁵⁹ Swinburne, *Was Jesus God*, 126

⁶⁰ Swinburne, *Was Jesus God*, 126; Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate*, 146- 155.

⁶¹ Swinburne, *Was Jesus God*, 126.

⁶² Swinburne, *Was Jesus God*, 126.



Davis öncelikle bu iddianın doğruluğunu göstermek için bir önerme öne sürmektedir:

R: İsa öldü ve ölümünden bir süre sonra Tanrı İsa'yı diriltti.

Bu ifadeyi gerçek anlamıyla düşünmemizi isteyen Davis, bu argümanın herhangi bir sembolik yönünün olmadığını da belirtir. Yani İsa, gerçekten ölmüş ve Tanrı tarafından diriltiştir. Burada İsa'nın etkisinin halen devam ettiği gibi sembolik bir anlam da bulunmamaktadır. Ayrıca İsa'nın dirilişinde, günümüz klinik vakalarında gözlemlendiği gibi (kalp durması vb.) bir ölümden dönme vakası da söz konusu değildir. Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Davis'e göre; "İsa sahiden ölmüş idi ve bir daha ölmek üzere diriltildi."⁶³ R argümanı bize oldukça sıra dışı hatta mucizeden de öte olan bir bilginin doğruluğunu teklif etmektedir. Bu argümanın doğruluğuna dair güçlü bir kanıt ileri sürülmedikçe bunu reddetmemiz gayet olağandır. Hatta diyebiliriz ki, inançsız olanları bir tarafa bıraksak bile, Tanrı inancına mensup kişiler bile bu olayla ilgili sağlam bir kanıt olmadıkça, vakanın doğruluğuna şüpheyile yaklaşacaklardır.

Burada Davis, R'nin doğruluğuna inanıp inanmamızın çözümünün dünyaya bakış açımızda, yani, kendi tecrübelerimizden yola çıkarak yaptığımız felsefi yorumlarda olduğunu belirtir. Çünkü Davis'e göre R'ye inanlarla inanmayanların birbirinden bütünüyle farklı metafizik dünya görüşleri bulunmaktadır ve bu görüşleri hesaba katmak vakanın doğruluğuna inanıp inanmama hususunda belirleyici olacaktır. "İnanmayanların yaklaşımının inanmayanlara ikna edici gelmesinin öncelikli sebebi deliller ve argümanlar değildir, bunun yerine kabul ettikleri dünya görüşleridir."⁶⁴ Bu noktada inanmayanların bakış açısının daha çok natüralist ve deist yapıda bir dünya görüşü olduğunu ifade eden Davis, inananların dünya görüşünün ise doğa-üstücü bir yapıda olduğunu belirtir. Natüralistlerin belli bir takım dünya görüşlerinden, söz gelimi doğanın yaratılmamış olduğuna ve her şeyin doğa içinde bir açıklamasının olduğuna dair hususları aklımızda tutmamızı isteyen Davis, doğa-üstücülerin de tam karşı konumda bulunan doğanın Tanrı tarafından yaratıldığı ve Tanrı'nın doğanın işleyişine dair ilahi müdahalelerinin olduğu hususlarını da ayrıca zikreder.⁶⁵ Öte yandan burada deistleri de işin içerisinde katmasının en büyük nedeni, elbette Tanrı'nın ilahi müdahalesinin olmadığına dair inançlarıdır. Son tahlilde buradan yola çıkarak bir tespitte bulunan Davis, R'ye inanç noktasında natüralistlerin söz konusu mevzunun doğruluğunu

⁶³ Stephen T. Davis, "Seeing The Risen Jesus," *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on The Resurrection of Jesus* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 127-145; Stephen T. Davis, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir," ed. Michael L. Peterson ve Raymond J. Vanarragon, *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar*, çev. Ferhat Akdemir (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 204; Stephen T. Davis, "The Rationality of Resurrection for Christians: A Rejoinder," *Philo* 3, sy. 1 (2000): 41-51; Stephen T. Davis, "Is Belief in The Resurrection Rational?: A Response to Michael Martin," *Philo* 2, sy. 1 (1999): 51-61.

⁶⁴ Davis, "İsa'nın Öldükten Sonra Dirildiğini Bilmek Mümkün mü?," 577.

⁶⁵ Davis, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir," 204; Davis, "The Rationality of Resurrection for Christians: A Rejoinder," 49.



önemsiz olarak değerlendireceklerini ve kesin olarak reddedeceklerini, R'ye inanç noktasında eğer bir doğa-üstücü dünya görüşüne sahipseniz buna inanmaya meyilli olacağımızı belirtir. Ancak Davis, R'ye inanma noktasında bütün doğa-üstücülerin aynı kanaatte olmayacağını, nitekim diğer teistik dinlerin R'nin doğruluğuna şüpheyle yaklaştıklarını hatta reddettiklerini ayrıca açıklamaktadır.⁶⁶

Swinburne ise burada konuya Tanrı'nın ilahi planı, kötülük problemi, özgür irade gibi kavramlarla açıklık getirmeye çalışmaktadır.⁶⁷ Nitekim bilindiği gibi ona göre özgür iradenin olduğu bir dünya, herkesin iyi olduğu ama özgür seçimlerin olmadığı bir dünyadan daha iyidir. Ancak burada özgür iradenin içerisine Tanrı'nın ilahi planı çerçevesinde enkarnasyon olmuş ve ölümden dirilmiş bir Mesih fikrini de ilave eden Swinburne, yine aynı şekilde, Tanrı'nın insanların günahları için kefarete sunduğu Mesih fikrinin, herkesin günahkar olarak yaşadığı bir dünyadan daha iyi olabileceğinin mümkün olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁸ Elbette Swinburne'ün burada iddia ettiği şey, Davis'in R argümanı için ileri sürdüğü, yani bir Hristiyan doğa-üstücünün inanmaya meyilli olduğu görüşle benzerlik taşımaktadır. Swinburne'e göre burada üzerinde durulması gereken en hassas nokta, acı çekmenin kötü bir şey olmasıdır. Hristiyanların dünyaya bakış açısının bu acı çekme fiili için sunduğu çözüm önerisi Swinburne'e göre Tanrı'nın ilahi fiiliyle de uyumaktadır. Buna binaen Swinburne'e göre; "Tanrı'nın iyi bir amaca hizmet etmesi için kefarete ve enkarnasyonun yeterli hatta Tanrı açısından memnun edici bir hadise olması olasıdır."⁶⁹

Davis'e göre ise boş mezar delili, dört İncilin dördünde de bulunur ve İsa'nın dirilişine ilişkin en güçlü delillerden birisidir. Davis'e göre burada üzerinde hassasiyetle durmamız gereken en önemli mevzu, o dönem içerisindeki defin geleneğine duyduğumuz güven ve ona ilişkin inancımızdır. Nitekim Luka İncili'nde İsa'nın defin yeri bilinmektedir: "İsa ile birlikte Celile'den gelen kadınlarda, Yusuf'un ardından giderek mezarı ve İsa'nın cesedinin oraya nasıl konulduğunu gördüler."⁷⁰ Davis'e göre defin anlatısı, basit ve olgusal olması, her türlü mitolojik süslemelerden uzak olması bakımından güvenilirdir.⁷¹ Ayrıca ona göre Pavlus'un, Korintlilere Birinci Mektubu'nda (15: 35, 38) İsa'nın defnedildiğine ilişkin erken dönem Hristiyan düşüncesine gönderme yapması, bu konuya ilişkin kabulün Hristiyan inancının daha erken bir döneminde yaygınlık kazandığını bizlere göstermektedir.⁷² Öte yandan Davis'e göre boş mezar anlayışının savunmacı bir amaçla sonradan ortaya çıkması söz konusu değildir. Eğer böyle bir şey söz konusu olsaydı, bütün İncillerde geçen bu mevzuya kuşkuyla yaklaşıldı ve tartışmaya açık

⁶⁶ Davis, "The Rationality of Resurrection for Christians: A Rejoinder," 46; Davis, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir," 204-205.

⁶⁷ Richard Swinburne, *Christian God* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 217.

⁶⁸ Swinburne, *Christian God*, 218.

⁶⁹ Swinburne, *Christian God*, 220.

⁷⁰ Luka, 23: 55.

⁷¹ Davis, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir," 208; Davis, "Seeing the Risen Jesus," 134.

⁷² Davis, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir," 208; Davis, "The Rationality of Resurrection for Christians: A Rejoinder," 50.



bir mevzu olarak yorumlanırdı.⁷³ Bu bağlamda boş mezar hadisesi Luka İncili'nde açık bir şekilde anlatılmaktadır: “Dahası var, bu olaylar olalı üç gün oldu ve aramızdan bazı kadınlar bizi şaşkına çevirdiler. Bu sabah erkenden mezara gittiklerinde, O'nun cesedini bulamamışlar. Bizimle birlikte olanlardan bazıları mezara gitmiş ve durumu, tam kadınların anlatmış olduğu gibi bulmuşlar. Ama O'nu görmemişler.⁷⁴ Burada Davis'e göre ayrıca yeniden dirilişe yönelik Yahudi itirazının boş mezarı reddetmemesi, işaret edilmesi gereken önemli mevzulardan birisidir. Nitekim Matta'da geçen mezardaki nöbetçilere iftira atıldığı yönündeki beyanın, ortak kabul olmadan anlamsız olabilmesi gibi bir durum söz konusudur. “Ansızın büyük bir deprem oldu. Rab'bin meleği bir meleği gökten indi ve mezara gidip taşı bir yana yuvarlayarak üzerine oturdu. Görünüşü şimşek gibi, giysileri ise kar gibi bembeyazdı. Nöbetçiler korkudan titremeye başladılar, sonra ölü gibi yere yıkıldılar.”⁷⁵ Ayrıca Markos İncili'nde geçen bu ifadelerin yanında, kadınların Paskalya sabahı mezarın başında olduklarına ilişkin bir açıklama da söz konusudur: “Şabat Günü'nü izleyen haftanın ilk günü, tan yeri ağarırken, Mecdelli Meryem ile öbür Meryem mezarı görmeye gittiler.”⁷⁶ Açıklamada geçen nöbetçilerin bayılması hadisesiyle, kadınların aynı anda orada oldukları da bilinmektedir. Dolayısıyla boş mezar, ayrıca, kadınların şaşkınlıkla korkmasına ve kaçmasına da neden olmuştur. “Melek kadınlara şöyle seslendi: Korkmayın! Çarmıha gerilen İsa'yı aradığınızı biliyorum. O burada yok; söylemiş olduğu gibi dirildi. Gelin, O'nun yattığı yeri görün.”⁷⁷ Öte yandan Davis'e göre boş mezar anlatısının zayıf bir yönü de bulunmaktadır. Burada savunmacılar açısından en zayıf nokta ise, iddiaların o dönem içerisinde Yahudi mahkemeleri tarafından kabul görülmemeyen kadınların beyanlarına dayanmasıdır.⁷⁸

Michael Martin bu noktada, boş mezar anlatılarının dört İncil'in hepsinde geçtiğini söyleyen Davis'e, Yeni Ahit uzmanlarının konuya dair tespitleriyle cevaplar vermeye çalışmaktadır. Martin, çarmıh hakkındaki Katolik kabullerden yola çıkarsak, İsa'nın hiç defnedilmemiş olacağını, İsa'nın defniyle ilgili geleneksel defin anlatısının tarihsel gerçeklikten öte, uygun bir defin arzusunun ürünü olacağını ifade etmektedir.⁷⁹ Ayrıca havarilerin İsa'nın gömüldüğü yeri bilmediğini, nitekim o dönemdeki azizlerin mezarlarına verilen değer dikkate alındığında, erken dönem Hristiyanlarda böyle bir durumun olmadığını da belirtmektedir.⁸⁰ Yasal tanık mevzusuna yönelik olarak ise Martin, Yahudi toplumunda hiçbir erkek tanığa ulaşılamadığı durumlarda, kadınların da tanık olarak kabul edildiğini, hatta

⁷³ Davis, “Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir,” 208; Davis, “Seeing the Risen Jesus,” 138-141.

⁷⁴ Luka, 24: 22, 23, 24.

⁷⁵ Markos, 28: 2, 3, 4.

⁷⁶ Markos, 28: 1.

⁷⁷ Markos, 28: 5, 6.

⁷⁸ Davis, “Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir,” 208.

⁷⁹ Michael Martin, “Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyonel Değildir,” ed. Michael L. Peterson ve Raymond J. Vanarragon, *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar*, çev. Ferhat Akdemir (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 220.

⁸⁰ Martin, “Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyonel Değildir,” 220-221.



cesetlerin bakım ve yıkanma gibi işlevleriyle kadınların ilgilendiğini, bu nedenle de anlatıların ilgili yazarlarca İsa'nın cesedini aramaya gidenleri kadınlar olarak tasvir edebileceğini de öne sürmektedir.⁸¹

Ancak Davis'e göre boş mezara ilişkin inancımızı kuvvetlendirecek deliller Yeni Ahit'te de bulunmaktadır ve bu açıdan bakıldığında, büyük bir desteğe de sahiptir. Açıkçası Davis'e göre bu mevzuya Yeni Ahit'te de yer verilmesi, genel itibarıyla bakıldığında, boş mezar anlatısının, sadece erken dönem Hristiyanların üretmiş olduğu bir hikaye olması gibi bir itiraza yönelik verilebilecek en iyi cevaptır. Bu noktada İsa'nın dirilişine ilişkin Yeni Ahit'te geçen özellikle iki anlatı önem taşımaktadır. Bunlar; Elçilerin İşleri kısmında geçen; "Tanrı İsa'yı ölümden diriltti ve biz hepimiz bunun tanıklarımız"⁸² ve Birinci Korintliler'de ifade edilen; "Mesih günahlarımıza karşılık öldü, gömüldü ve Kutsal Yazılar uyarınca üçüncü gün ölümden dirildi"⁸³ anlatıdır. Boş mezar anlatısına ilişkin Yeni Ahit'te birbirinden farklı ve ilişkisiz çok sayıda yorum da bulunmaktadır. Davis'e göre de Yeni Ahit'te bu konu hakkında çelişkiler bulunmaktadır. Ancak Davis, boş mezar karşıtlarının ya da eleştirmenlerinin Hristiyanların İsa'nın dirilişine inandıkları ama boş mezar anlatılarına inanmadıkları yönünde bir belgelerinin olmadıklarını hatta bunu tespit dahi edemediklerini belirtmektedir.⁸⁴ Ayrıca ona göre buradaki çelişkiler bir şekilde bertaraf da edilebilmektedir. Nitekim Matta, Markos, Luka gibi sinoptiklerle birlikte Yuhanna arasında şu mevzuların içerisinde en azından biri hakkında bir uzlaşma vardır: "Kadınlar Petrus'a ve/veya buldukları diğer havarilere bilgi verdiler; Petrus mezara gitti ve onu boş buldu; dirilmiş İsa kadınlara göründü ve o kadınlara havarileri için tavsiyelerde bulundu."⁸⁵ Sonuç olarak bakıldığında Davis'e göre "erken dönem Hristiyan beyanı boş mezar hakkında güvenilir bir kanıt olmaksızın psikolojik ve apolojetik olarak imkansızdır." Ayrıca ilk dönem Hristiyanların İsa'nın cesedinin mezarda olup olmamasıyla ilgilenmemeleri gibi bir durum söz konusu olsaydı, İsa'nın dirilişine ilişkin bunca vaazı da yapmamaları gerekirdi. Dolayısıyla Davis açısından boş mezar inancı güvenilir bir inanç olarak görülmektedir ve bu inanç R'nin doğruluğuna ilişkin de güçlü bir kanıt oluşturmaktadır.⁸⁶

Craig'e göre de Boş Mezar delili güvenilirdir. Nitekim İsa'nın mezarının taraftarları tarafından bulunması, boş mezar kanıtını desteklemektedir. Ayrıca mezarın Yahudi muhalifler tarafından bulunması gibi bir durum söz konusu olsaydı, işgal altındaki duruma işaret ederek, herhangi bir kişinin cesedini İsa'nın cesediymiş gibi öne sürüp, Hristiyanları umutsuzluğa da sürükleyebilirlerdi. "Diriliş inancının ceset içeren bir mezar karşısında hayatta kalması kesinlikle imkansız olurdu. Bu

⁸¹ Martin, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyonel Değildir," 221.

⁸² Elçilerin İşleri, 2: 32.

⁸³ Birinci Korintliler, 15: 4.

⁸⁴ Davis, "Is Belief in the Resurrection Rational?: A Response to Michael Martin," 53; Davis, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir," 209.

⁸⁵ Davis, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir," 209; Davis, "Seeing the Risen Jesus," 143.

⁸⁶ Davis, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir," 209; Davis, "Is Belief in the Resurrection Rational?: A Response to Michael Martin," 57.



durumda öğrenciler dirilişe bağlı kalmaz; onlardan başka kimseyi de bu duruma inandıramazlardı.”⁸⁷ Ona göre mezar öyküsünün tarihselliğini kanıtlamak için ölü gömme öyküsü, tarihsel olarak güvenilir bir anlatı olarak tanınmaktadır. Bu durumda Pavlus’un ifadesi, İsa’nın gömülmesinin tarihselliği için de erken bir kanıt sağlamaktadır. Nitekim Birinci Korintliler’de İsa’nın gömüldüğü ifade edilmektedir; “Aldığım bilgiyi size öncelikle ilettim: Kutsal Yazılar uyarınca Mesih günahlarımıza karşılık öldü, gömüldü ve Kutsal Yazılar uyarınca üçüncü gün ölümden dirildi.”⁸⁸ Craig’e göre burada olayların Ölüm-Diriliş-Tanıklıklar şeklinde sırayla anlatılmasına dair müthiş bir uyum vardır ve İncil anlatıcılarının anlattıklarıyla da İsa’nın ölü olması muhtemeldir. Öte yandan bu delilde mezar ifadesinin kullanılmasının yegâne gerekçesi İsa’nın ölümünün altını çizmek değil, ayrıca, onun mezara konulduğunu da ifade etmektir.⁸⁹

Craig için boş mezara ilişkin Hristiyan doğa-üstücülerin bu açıklamalarının yanında natüralistlerin yapabilecekleri en iyi açıklama, İsa’nın cesedinin üçüncü el kişiler tarafından çalınması önerisidir. Yahudi polemiklerinde böyle bir olguya yer verilmemesi hatta böyle bir geleneklerinin olmaması, İncil anlatılarında ise çalınma hadisesinin olmadığına ilişkin güvenilir tanıklık göze alındığında yapabilecek en iyi açıklama bu olarak gözükmektedir. Buna ilişkin mezar soygunlarının birinci yüzyılda Filistin’de yaygın bir gelenek olduğunu ifade eden Craig, bu dönemde siyasi olarak zıt bir tutuma sahip olan Zealot⁹⁰ isimli grubun böyle bir hadiseye karışacağına ilişkin itirazlara da karşı çıkmaktadır.⁹¹ Ona göre adı geçen bu grubun İsa’nın cesedinin çalınmasıyla ya da ortadan kaldırılmasıyla elde edebilecekleri hiçbir siyasi kazanç olmayacağı gibi, İsa’nın vücudunun ortadan kaldırılmasıyla grubun ilerleyeceğine ilişkin bağlantıda temelsiz bir itirazmış gibi gözükmektedir.⁹² Nitekim mezar yerinden Aramatyalı Yusuf ve adı geçen kadınlardan başka kimsenin haberdar olmamasını ve bazı İnciller’de anlatılan mezar yerindeki asker faktörünü göz önünde bulundurduğumuzda, üçüncü kişilerin mezar yerini bilmesi ve cesedi çalması gibi bir itirazın temeli oldukça zayıf hatta imkansız gözükmektedir.

Ayrıca Craig’e göre, İsa’nın gömülmesi ve dirilmesi anlatısının efsane olabilmesi ve tarih dışı olarak kabul edilmesi için yeterli bir zaman da olmamıştır.

⁸⁷ William Lane Craig, *Assessing The New Testament Evidence For The Historicity of The Resurrection of Jesus* (New York: The Edwin Mellen Press, 1989), 352.

⁸⁸ Birinci Korintliler, 15: 3, 4.

⁸⁹ Craig, *Assessing The New Testament Evidence For The Historicity of The Resurrection of Jesus*, 353.

⁹⁰ Ferisiler’e yakın olan Zelotlar, geleneksel kurallara uymaları, dine bağlılıkları, Mesih beklentileri ve milliyetçilikleri ile Ferisiler’le benzerlik taşırlar. Ancak Zelotlar, Ferisiler gibi düşünmekle beraber Tanrı’dan başka hiçbir yöneticiyi tanımamaları, birinin hükmü altına girmemeyi ölümle eş tutarlar. Bu sebeple özellikle Roma idaresine başkaldırdığı dönemde büyük rol oynamışlar ve Roma yanlılarını katletmekten de çekinmemişlerdir. <http://www.hermetics.org/isa.html> (Erişim Tarihi: 01.04. 2020).

⁹¹ Craig, *Assessing The New Testament Evidence For The Historicity of The Resurrection of Jesus*, 376.

⁹² Craig, *Assessing The New Testament Evidence For The Historicity of The Resurrection of Jesus*, 377.



Nitekim M.S. 30-36 gibi bir aralık, bunun oluşmasına olanak sağlayacak kadar geniş bir zaman aralığını ifade etmemektedir. Ayrıca kadınların mezar yerine ilişkin ısrarlı tanıklıkları ve varlıkları da bunu geçersiz kılmaktadır.⁹³ Craig'e göre bu noktada mezar hikayesinin temel unsurları, bu hadisenin tarihselliğini garanti etmektedir. "Hikayenin kendisi basit ve anlaşılabilir, hikayenin temel unsurlarında hiçbir teolojik ve mitolojik yansıma öğeleri bulunmamaktadır."⁹⁴ Ona göre Aramatyalı Yusuf da, hikayenin tarihselliğini kanıtlayan kişilerdendir. Craig, bu vakaya şüpheyle yaklaşan kişilerin bile Yusuf'un, Hristiyanların hikayeye eklendiği bir isim olmadığı konusunda görüş birliğindedir. Buna ilişkin olarak Yusuf'un İncillerde isminin zikredilmesi, konumundan ve zengin biri olmasından muhtelif mezar yerinin ona ait olması gibi detaylar, en azından İsa'nın sempatzanı olmasından bağımsız olarak değerlendirildiğinde bunun en büyük kanıtını oluşturmaktadır.⁹⁵ Ayrıca bu tür tezgah şeklindeki mezarların, İsa'nın zamanında önemli kişiler tarafından kullanılması, arkeolojik verilerle de uyusmaktadır.

Öte yandan Craig'e göre, İsa'nın cesedinin gece geç vakitlerde gömülmesi de en muhtemel açıklamaymış gibi görünmektedir. "İdam suçlularının ve ölü gömme prosedürlerinin ele alınmasına ilişkin Yahudi düzenlemeleri hakkında ekstra İncil kaynaklarından bildiklerimizi göz önüne alacak olursak, İsa'nın Cuma akşamı, yıldızlar ortaya çıkmadan önce gömüldüğünü söyleyebiliriz."⁹⁶ Craig'e göre mezar yerine ilişkin kadınların tanıklıklarının değil de, doğrudan İsa'nın havarilerinin tanıklıklarının olmaması, buradaki en açıklanamaz olgu olarak göze çarpmaktadır. Ancak kadınların mezar ve boş mezara ilişkin hikayelerdeki rolleri, karşılıklı olarak doğrulayıcı olmuş, dolayısıyla da onların tanıklıklarını da tarihsel kılmıştır.⁹⁷

Craig'e göre başka bir defin geleneğinin olmaması da, İsa'nın gömülmediğine yönelik alternatif açıklamaları da geçersiz kılmaktadır. Efsane itirazına verilecek en net yanıt da bu gömülme hikayesidir. Nitekim eğer iddia edildiği gibi İsa'nın Aramatyalı Yusuf'un mezar yerine defnedildiği efsanevi olsaydı, Yahudi polemiklerinde de bu durumdan bahsedilmesi gerekirdi. Bu açıdan bakıldığında hikayeye ilgili İncil anlatılarını bir tarafa bırakacak olursak, hiçbir çelişkili anlatının olmaması da, hikayeyi kabul edilebilir kılmaktadır.⁹⁸ Craig'e göre bu döneme ilişkin Yahudilikte ki kutsal kişilerin mezarlarının dikkatle korunması ve Yahudi şehitlerinin mezarlarına olağanüstü saygı ve ilgi gösterilmesi gibi bir

⁹³ Craig, *Assessing The New Testament Evidence For The Historicity of The Resurrection of Jesus*, 353.

⁹⁴ Craig, *Assessing The New Testament Evidence For The Historicity of The Resurrection of Jesus*, 354.

⁹⁵ Craig, *Assessing The New Testament Evidence For The Historicity of The Resurrection of Jesus*, 354.

⁹⁶ Craig, *Assessing The New Testament Evidence For The Historicity of The Resurrection of Jesus*, 355.

⁹⁷ Craig, *Assessing The New Testament Evidence For The Historicity of The Resurrection of Jesus*, 355.

⁹⁸ Craig, *Assessing The New Testament Evidence For The Historicity of The Resurrection of Jesus*, 356.



durumda söz konusudur. Bu noktada İsa'nın mezarının da böyle kutsal bir yer haline geleceği göz önüne alınırsa, Yahudilerin bu detayı gözden kaçırmayacakları ve İsa'nın gömülmesine izin vermeyecekleri gibi bir durumda, aklımızda tutmamız gereken bir diğer önemli olgudur.⁹⁹ Sonuç olarak bakıldığında Craig'e göre İsa'nın gömülmesinin tarihsel güvenilirliği oldukça yüksek görünmektedir. Ona göre buradaki ayrıntıların hepsini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, en azından İsa'nın cesedinin nerede olduğuna ilişkin güçlü bir kanıtımız bulunmaktadır. En başta boş mezar hadisesinin bir efsane olabilmesi için yeterince zamanın ve birikimin olmaması, Pavlus'un dönemin mezar geleneğini önceden bilmesi ve bunu mektuplarında güvenilir bir gelenek olduğuna inandığı için ifade etmesi gibi birçok etmende bu hadisenin güvenilirliğini yüksek kılan en önemli gerekçelerdir.¹⁰⁰

Davis'e göre de bu görgü tanıklarının ve onların anlattıklarının efsane olması gibi bir durum söz konusu değildir. Açıkçası Davis açısından bu hadisenin efsane olamamasının birinci gerekçesi; efsane olabilmesi için bu olayın üzerinden yeterince zamanın geçmemesidir.¹⁰¹ Bu noktadan itibaren Davis, bir takım düşünürlerden yaptığı alıntılarla, "hatırladıklarımızı gerçeğin yerine ikame eden mitsel birikim için iki jenerasyon bile"¹⁰² yeterli olmadığını iddia etmektedir. İkinci olarak görünme hadisesinin, erken dönem Hristiyanların ve Yahudilerin o dönemdeki yaygın bir kültürü olarak geçerli olduğunu ve bunun doğruluğunu onayladıklarını belirtmektedir.¹⁰³ Son olarak ise İsa'nın öldükten sonra Tanrı tarafından diriltildiği ve insanlara görüldüğü noktasında, Pavlus öncesi Hristiyanların arasında bir karşıtlığın olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁴

Davis ayrıca görünme hadisesine getirilen, bu olayın bir halüsinasyon olup olmadığı eleştirisine de yanıtlar vermektedir. Halüsinasyonların istisnai olduğuna vurgu yapan Davis, İsa'nın farklı zaman dilimlerinde farklı insan topluluklarına görüldüğü için bu olayın bir halüsinasyon olamayacağını, yeniden dirilişin basit bir görünmeden çok içerisinde konuşma, dokunma gibi çok sayıda maddi öge olduğunu, İsa'nın çarmıha gerildikten sonra havarilerin umutlarının kırıldığını ve görünme sayesinde tekrar motive olduklarını ve bu hadiseyi kararlı bir şekilde vaaz ettiklerini belirterek, halüsinasyon itirazının yanlış olduğunu iddia etmektedir.¹⁰⁵

Bu noktada hem Pavlus için hem de vakanın efsane olup olmamasıyla ilgili söylentiler için ayrı bir parantez açma ihtiyacı görüyoruz. Bilindiği üzere İsa'yı

⁹⁹ Craig, *Assessing The New Testament Evidence For The Historicity of The Resurrection of Jesus*, 356.

¹⁰⁰ Craig, *Assessing The New Testament Evidence For The Historicity of The Resurrection of Jesus*, 359.

¹⁰¹ Stephen T. Davis, "Craig on The Resurrection: A Defense," *Sherm 2*, sy. 2 (2020): 28-35; Davis, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir," 210.

¹⁰² Davis, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir," 210.

¹⁰³ Davis, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir," 210; Davis, "Craig on the Resurrection: A Defense," 31.

¹⁰⁴ Davis, "Craig on the Resurrection: A Defense," 33; Davis, "Is Belief in the Resurrection Rational?: A Response to Michael Martin," 59; Davis, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir," 210.

¹⁰⁵ Davis, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir," 210; Davis, "Seeing the Risen Jesus," 145.



dünyadayken görmenin Hristiyanlar için önemli bir yeri vardır. Nitekim bu önemi, özellikle havari olmanın şartlarından birisini oluşturması açısından değerlendirdiğimizde daha iyi anlıyoruz. Pavlus, yaşarken İsa'yı görmediği gibi, ölümünden yıllar sonra ancak İsa'dan haberdar olmuş ve bu eksikliği giderebilmek için dirilen İsa'yı Şam vizyonu¹⁰⁶ denilen bir olay esnasında tecrübe ettiğini ileri sürmüştür.¹⁰⁷ Ancak bu tecrübe, beraberinde birçok şüpheyi ve tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Özellikle Pavlus'un dirilişe olan bu yakın ilgisinin o dönemde ki Yahudi-Hristiyanlar nezdinde sürekli gündemde tutulması ve tartışılması bunun en bariz örneği olarak durmaktadır.¹⁰⁸ Pavlus'un havari olabilmek için dünyevi İsa'yı görmenin gerekli olmadığını, kendine görünen İsa'nın Tanrı-Rabb İsa olduğunu ileri sürmesi,¹⁰⁹ İsa tecrübesinin ilk havarilerden farklı olması, yani, diriliş meselesi hakkında farklı bir yerde durması bu tartışmaların merkezini oluşturmuştur. Ayrıca bu tartışmaların ne denli etkili olduğunu, onun birkaç defa İsa'nın kardeşi olarak bilenen Yakup'un öncülük ettiği, merkezi Kudüs'te bulunan Yahudi-Hristiyan cemaatinin huzuruna çağrılmasından daha iyi anlamaktayız.¹¹⁰ Öte yandan Pavlus'un bağlı olduğu Yahudi-Hristiyan geleneğinin, Kudüs cemaatinden daha farklı bir özelliği olmasına da dikkat çekmek durumundayız. Pavlus, öncelikle bir Roma vatandaşı olmakla birlikte, ayrıca Helenist bir Yahudi'dir.¹¹¹ Bu durumun ne kadar önemli olduğunu, onun oluşturmaya çalıştığı İsa figüründen çıkarmak mümkündür. Onun fikirleri, sadece Yahudiler için değil, İsa'nın takipçileri olan Yahudi-Hristiyanlar için bile radikaldir. İsa'nın öğretisinde Musa Yasası'nın az-çok bir önemi ve değeri vardır, nitekim kendisi bu yasanın tamamlayıcısı olduğunu¹¹² ifade etmiştir, ancak Pavlus'un İsa'sı bu yasaların bile üzerinde hatta daha üst konumdadır.¹¹³ Bu açıdan bakıldığında diriliş noktasında izah edilen iki farklı İsa ile karşılaştığımız gibi, din felsefesi içerisinde argümanlar dahilinde dile getirilen diriliş hususunda da iki farklı tutumun olması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla bu konuya dahil değerlendirmelerin içerisinde bu durum açıkça belirtilmemektedir. Hristiyan din felsefecileri, tarih içerisinde dirilen İsa ile Pavlus'un bahsettiği İsa arasında sanki bir fark yokmuş gibi, hatta tarihin İsa'sını Pavlus'un İsa'sının içerisinde eriterek sunmaktadırlar.¹¹⁴ Bu noktada bizim

¹⁰⁶ Elçilerin İşleri, 9: 3-6.

¹⁰⁷ Aydın, *Pavlus Hristiyanlığına Giriş*, 157-158.

¹⁰⁸ N. T. Wright, *The Resurrection of The Son of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 401-404.

¹⁰⁹ Elçilerin İşleri kısmında bulunan Şam Vizyonu ile Korintliler'e İkinci Mektubu değerlendirdiğimizde, Pavlus'un tecrübe ettiği İsa'nın farklı bir İsa, Tarihsel olan tarih içinde yaşamış olan İsa değil, Tanrı'nın sağında oturan Tanrı-Rabb İsa olduğunu daha iyi anlamaktayız. (5: 15-17.)

¹¹⁰ Reza Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi* (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2014), 233-251.

¹¹¹ Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 218-219; William Wrede, *Paul* (London: Philip Green, 1907), 142.

¹¹² Matta, 5: 13-20.

¹¹³ Wright, *The Resurrection Of The Son Of God*, 723-728; Wrede, *Paul*, 84-142.

¹¹⁴ Bu noktada bazı Hristiyan tarihçilerinde farklı tutumlara sahip olduklarını belirtebiliriz. Nitekim İncil metinleri üzerine araştırmalar yapan tarihçiler arasında da bu metinlerin içeriğinin tarihsel bir tarafının olup olmaması, evanjelist görüşlere göre şekillenmesi ya da şekillenmemesi, İncillerin içeriğinde bir takım efsanevi öğeler bulunduğundan bu metinlerin tarihsel dayanağının olup olmaması gibi birçok husus tartışılmaktadır. Gary R. Habermas, *The Historical Jesus: Ancient Evidence for The Life of Christ* (Missouri: College Press Publishing Company, 1996), 239-245;



açımızdan Pavlus'un tanıklığı ya da onun gördüğünü söylediği İsa ile erken dönem Yahudi-Hristiyanların ve havarilerin tecrübe ettiği, ölümden dirilen İsa arasında fark olması, ve bunun argüman dahilinde aynı mevzuymuş gibi sunulması problemlili bir mevzuymuş gibi durmaktadır. Son tahlilde Craig'in Pavlus'un mezar geleneği ve Yahudilerde yaygın olduğunu söylediği ölümden dirilme/görünme vakalarının yaygın olduğunu söylemesi de izaha muhtaç bir başka konudur. Nitekim biraz önce ifade ettiğimiz gibi Pavlus'un Yahudi olmasını aklımızda tutsak bile, Helenist bir geleneğe mensup olması bu itirazımı daha haklı kılmaktadır. Ayrıca, Yahudilerde ölümden dirilme ve görünme hadiselerinin yaygın olduğunun ya da bilinmesinin söylenmesi de bir hayli şaşırtıcı durmaktadır. Çünkü Yahudilerin Ahiret'e ilişkin görüşleri ile görünme hadiselerini bildiklerini ya da kabul ettiklerini söylemek hiçbir bakımdan bağdaşmadığı gibi, Yahudi kutsal metinlerinde bu duruma ilişkin yok denecek kadar az bilginin olması da şüphelerimizi haklı kılmaktadır.¹¹⁵

Buraya kadar bahsi geçen tartışmalarda, mevzunun bir mit halini alabilmesi için yeterli zamanın olmaması ya da bir anlatının efsaneye dönüşmesi için en az iki jenerasyonun geçmesi gerektiğine ilişkin farklı itirazlarda da bulunabilir. Öncelikle iki jenerasyon fikri sağlam bir fikirmiş gibi dursa da, bunun için böyle bir zorunluk yoktur. Kaldı ki İncil yazarları, İsa'nın ölümünden sonra geçen süre hesaplandığında, bu jenerasyona zaten uymaktadır. Bu anlatıların ortaya çıktığı dönemi, ya da yazılış tarihçesini hesaba kattığımızda, metinlerin içerisine bunun eklenmesi ihtimal dahilinde olmakla birlikte, yeterli zamanın olmaması itirazı da şüpheli bir yorum olarak durmaktadır.¹¹⁶ Nitekim Pavlus'un Şam vizyonu denilen durumu değerlendirdiğimizde ise bambaşka bir olguyla karşı karşıya kalmaktayız. Pavlus'un öğretilerinin içeriğine baktığımızda; İsa'yı, Tanrı-Rabb olarak değerlendirmesi, onun öğretilerinin ve mektuplarının -ondan daha sonra- öğrencisi Luka eliyle yazılmış olması ve son olarak Helenistik geçmişini de hesaba kattığımızda, pekala dirilişin mit halini alması gibi bir duruma da, bahsi geçen süreye de ulaşabilmekteyiz.¹¹⁷

Dominic Crossan, *The Historical Jesus Context* (New Jersey: Princeton University Press, 2006), 40-55; Michael R. Licona, *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach* (Illionis: Intervarsity Press, 2011), 148-155; Pagan kaynaklar üzerinden yapılmış tarihsel bir İsa araştırması için ayrıca bk. Zafer Duygu, "İlk İki Yüzyılın Pagan Kaynaklarında Nasıralı İsa," *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3, sy. 2 (2017): 57-81; Arthur Darby Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background* (New York: Harper&Row Publishers, 1964), 109-124.

¹¹⁵ Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik* (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), 119-125; Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019), 147-192; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 325-363; Merve Yetim, *Kutsal Kitap Eleştirisi: Julius Wellhausen Örneğinde* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019), 73-89.

¹¹⁶ Aydın, "İsa Mesih'in Ölümden Dirilmesi Hakikat mi Mitoloji mi?," 113-114; Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, çev. Koray Akten (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 17-22; Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Merkez Kitapçılık, 2005), 7-15.

¹¹⁷ Albert Schweitzer, *The Quest of The Historical Jesus* (England: A & C Black Ltd., 1910), 68-78; David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus: Critically Examined* (London: Swan Sonnenchein & Co Ltd., 1902), 52-69; Aslan, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, 234.



Bu hususla ilgili olarak M. Martin'de dinlerin çoğu zaman efsane üretmekte en uç noktalara ulaşabileceğini söylemektedir. "İnsanlar, çağlar boyunca tuhaf ve akıl almaz şeylere delile rağmen içtenlikle inanmışlardır. Onların inançları, içinde efsane ürettikleri, beslendikleri, gerçeğe benzettikleri vehimlerine ve hüsn-ü kuruntularına dayalıdır."¹¹⁸ Burada efsane üretme noktasında Sabetay Sevi örneğini veren Martin; "efsane üretmenin zihin açıcı bir örneği, on yedinci yüzyılda Mesihlik iddiasında bulunan ve en sonunda İslam'a giren Yahudi Sabetay Sevi'ye bağlı bir harekettir. Din değiştirmesi nedeniyle Sevi'ye bağlı hareket bir gerileme yaşadı; ancak şaşırtıcıdır ki, hareket yok olmadı. Doğrusu, onun halka görüldüğü haftalarda bir mucizevi efsaneler dizisi de tezahür etti."¹¹⁹ Martin, bu örnekten yola çıkarak, nihai noktada bir dinin taraftarlarının isteyerek yanlıya düşmediklerini ancak bu inançlarının gerçeklikle de bir ilgisinin olmayacağını ifade etmektedir. Martin, Yeni Ahit'de bulunan birçok çelişkiye rağmen, İsa'nın ölümü ve yeniden dirilişi hususunda bir uzlaşma ya da ittifak olduğunu öne süren Davis'in bu görüşlerinin de yanlış olduğunu öne sürmektedir. Ona göre bu anlatının, Hristiyan kilisesi tarafından kasıtlı olarak uydurulmuş olduğunu varsaymak zorunlu değildir ve efsaneler doğru olmamalarına rağmen kasıtlı bir şekilde de üretilmemişlerdir.¹²⁰ Ayrıca, aynı efsanenin değişik anlatıları temel noktalarda birbirleriyle ittifak halinde olabilirken, ayrıntılar noktasında ise ihtilafa düşebilirler. Dolayısıyla, "onların farklılaşmaları, uzlaştıkları noktaların tarihsel doğruluklarını dolaylı yoldan tasdik etmez; bunun yerine, efsanelerin parçalar halinde ve tedricen geliştiğini tasdik eder."¹²¹

Son olarak diriliş mevzusunu daha çok felsefi bir problem olarak ele alan Peter van Inwagen'in bu konu hakkında tespitlerini de kısaca değerlendirmeye çalışalım. Inwagen'e göre, diriliş hakkındaki en büyük felsefi problem, İsa'nın son gününe ilişkin olarak; ölümden dirilen kişinin gerçekten yaşamış olan İsa'nın kendisi olup olmadığına yönelik elimizde belirleyeceğimiz bir kriterin olup olmaması sorunudur.¹²² Inwagen bahsettiği problem hakkında, İsa'nın son gününde yaşananlara ilişkin analogi yoluyla bir açıklama yapmaya çalışmaktadır:

"Varsayalım ki belirli bir manastırın elinde Augustine tarafından yazılmış bir el yazması olduğu iddia ediliyor. Ve diyelim ki bu manastırın rahipleri, bu el yazmasının 457 yılında Ariens tarafından yakıldığı iddia ediliyor. Şimdi bu manastırın rahiplerine; dokunduğum bu el yazmasının 457'de yakılmış olan el yazmasının kendisi mi olduğunu soralım? Bu soruya verecekleri cevaba da; "Tanrı'nın 458'de Augustine'nin el yazmasını mucizevi bir şekilde yeniden yaratmıştır" şeklinde bir tahminle ulaşalım. Bizim açımızdan her şeye gücü yeten bir Tanrı için bu imkan dahilinde olsa da, başa

¹¹⁸ Martin, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyonel Değildir," 222.

¹¹⁹ Martin, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyonel Değildir," 222.

¹²⁰ Martin, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyonel Değildir," 223.

¹²¹ Martin, "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyonel Değildir," 223.

¹²² Peter van Inwagen, *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics* (Oxford: Westview Press, 1998), 45.



bir açıklama şekli, konuya daha fazla açıklık getirebilir. Tanrı, orijinal el yazmasının mükemmel bir kopyasını çok önceden de yaratmış olabilirdi ama bunu yapmadı. Bu kopyayı yaratmak için en uygun an Augustine'in ölümünden sonraki an olacaktı. En etkili olabilecek anda da bunu gerçekleştirdi."¹²³

Inwagen'e göre Tanrı, bu el yazmasını yeniden yarattığında ya da onu restore ettiğinde, ona ürettiği ilk kitabın bütün özelliklerini de katmak suretiyle, inançlı kişilerin kaybolan inancını; içerisinde bir takım gizemler barındırır da yapabildiğini, bizim kavrayışımızın ise bu durumu aşmak için yeterli olmadığını ayrıca ifade etmektedir.¹²⁴ Öte yandan Inwagen, bu hikayenin kusurlu bir tarafının olduğuna da, rahiplerden birinin Aristotelesçi olduğunu düşündüğümüzde ulaşabileceğimizi vurgulamaktadır. Bu düşünceye göre de el yazmasının radikal bir şekilde deforme olacağı pekala öne sürülebilecektir. Inwagen'e göre bu durumda "Tanrı onu yeniden yaratmak için, bir zamanlar onu oluşturan maddeyi toplamalı, aynı kimyasal ilişkileri yeniden kurmalıdır."¹²⁵ Bu açıdan bakıldığında, hikâyedeki en büyük kusurda burada ortaya çıkmaktadır. Nitekim Inwagen'e göre bu el yazması, yangında tahrip olan ya da yok olan el yazması olmayacaktır. Çünkü el yazmasının yüzeyinde bulunan mürekkeplerdeki atomlar bile farklı olacaktır.¹²⁶ Inwagen'e göre buradaki problemle diriliş doktrini içerisinde ortaya çıkan problem birbiriyle yakından bağlantılıdır. Nitekim bir insanın öldükten sonra cesedindeki atomların dağılmaya başlaması, cesedinin deforme olması hatta çürümesi gibi durumlar söz konusudur. Ancak Aristotelesçi hikaye son tahlilde açıklayıcıda olsa eksik tarafları da bulunmaktadır. Çünkü Inwagen'e göre, bir insanın cesedinin çürümesi uzun zamanlar alabilir ve bu süreçte atomları veya atom altı evrendeki molekülleri hemen ayırmayabilir. İşte bu noktada Tanrı devreye girip ilahi fiilini gerçekleştirmek için henüz dağılmaya başlamamış ya da deforme olmamış insan bedenini yeniden diriltebilir. Son tahlilde Inwagen'e göre, Tanrı'nın böyle bir durumda devreye girmesi oldukça olağandır ve bu olgu durumu, Hristiyan doğaüstücüler içinde oldukça makul bir açıklamadır.¹²⁷

SONUÇ

Hristiyan düşünürlerce İsa'nın dirilişi ile ilgili din felsefesi açısından yapılan araştırmaların içeriğine baktığımızda, özellikle öne sürmüş oldukları iki delil dikkat çekmektedir. Bunlar; (1) Boş Mezar Delili ve (2) İncillerde Geçen Tanıklıkların Güvenilirliğidir. Hristiyan düşünürler göre boş mezardan çıkan sonuç, İsa'nın ölümünden dirilişine ilişkin önemli bir kanıt sunmaktadır. Ancak düşünce tarihi içerisinde bu kanıtla ilişkin birçok karşı itirazda farklı çevrelerden getirilmiştir. Ayrıca boş mezar kanıtının, dolaylı olarak mucize dediğimiz şeyle de bir ilgisi bulunmaktadır. Burada bu kanıtla ilişkin yaptığımız değerlendirmeler neticesinde iki

¹²³ Inwagen, *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, 45.

¹²⁴ Inwagen, *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, 46.

¹²⁵ Inwagen, *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, 46.

¹²⁶ Inwagen, *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, 46.

¹²⁷ Inwagen, *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, 47-51.



önemli soru ve olguyla karşı karşıya kalmaktayız. (1) İsa'nın mezarının boş olması, onun ölümden diriltildiği sonucunu bize doğrudan vermekte midir? Açıkçası mezar yerine ilişkin yapılan açıklamalar arasında bu kadar çok farklı izahın olması ve ayrıca tarihin bize vermiş olduğu dolaylı bilgilere bakıldığında bu sonucun zorunlu olarak çıkartılması mümkün değilmiş gibi gözükmektedir. Bilindiği gibi İsa'nın Golgota tepesinde çarmıha gerilmesi önemli bir ayrıntıdır. Ayrıca İsa, siyasi bir suçlu olarak yargılanmıştır. En başta defin geleneğini ve İsa'nın taraftarlarının hayal ettiği bir mezar anlatısını bir tarafa bırakacak olursak, Roma'luların, İsa'yı diğer suçlular gibi ölümden sonra Golgota tepesinin hemen yakınında bulunan Gehennimo çukuruna atmamalarını gerektirecek bir durum yokmuş gibi gözükmektedir. Öte yandan İsa'nın yargılanmasını ve ölüm cezasına çarptırılmasını isteyen kalabalık bir Yahudi grubunun olduğu olgusunu da göz ardı etmemek durumundayız. Nitekim Başhahamların ve Başkahinlerin o dönemki otoritesini, gerek kanonik İncil'lerde, gerekse apokrif metinlerde de görmekteyiz. Bütün bunlar bir yana, Hristiyan savunmacıların, boş mezardan dirilişe giden sonuca ulaşma bağlamında, Yahudilerin içerisinde de ısrarla böyle bir inancın olduğunu savunmaları da oldukça şaşırtıcıdır. Yazımız içerisinde ifade ettiğimiz gibi, Tanah ve Tevrat gibi en eski geleneksel Yahudi kaynaklarında bile dirilişe, ahirete ve ölümden sonra yaşama ilişkin birkaç atfın dışında net bir bilgi bulunmamaktadır. (2) Boş mezar anlatısının tarihi izahlarını bir tarafa bırakacak olsak bile, bu anlatıda ifade edilen durumun mucize ve efsane gibi kavramlarla ilişkisini nasıl açıklayacağız? Yazımız içerisinde muhtelif düşünürlerin mucize kavramı üzerinden dirilişe ilişkin beyanlarını ifade etmeye çalışmıştık. Ancak sonuç olarak bakıldığında hem teist hem de ateist çevrelerde bir uzlaşının olmadığını doğal olarak gözlemlemiştik. Ayrıca Hristiyan düşünürler içerisinde bile mucize kavramı üzerinden konunun değerlendirilmesine ilişkin bir uzlaşının olmadığını da pekala söyleyebilmekteyiz. Burada mucizenin doğa yasalarının ihlali olup olmamasına ilişkin tartışmalara tekrar girme gereği duymuyoruz. Bize göre mucize, bazen doğa yasalarını ihlal ettiği gibi, bazen de doğa yasalarıyla örtüşen bir durumda pekala olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı'nın ilahi fiilini sadece olağanüstü durumların izahına bağlamak yanlış bir düşünceymiş gibi gözükmektedir. Tanrı'yı doğal yaşamın içerisinde şaşırtıcı eylemlerde bulunan ama bunun dışında, günlük yaşamımızda sıradan ve şaşırtıcı eylemlerimizin dışarısında tutulan bir varlık olarak izah etmek, Tanrı'nın sonsuz kudreti, ilahi hikmeti gibi özellikleriyle çeliştiği gibi, mucize kavramını da oldukça dar bir tanımlamanın içerisine hapsetmektedir.

Kanaatimizce Hristiyan düşünürler, efsane itirazlarına da mucize kavramı üzerinden cevaplar vermektedir. Ancak bu olguyu kabul etsek bile, tarih içerisindeki birçok efsaneyi mucize olarak değerlendirme gibi bir sonuca ulaşmamız elbette mümkün değildir. Çünkü İsa isimli bir kişinin en azından doğduğu, yaşadığı ve öldüğüne ilişkin elimizde muhtelif kaynaklar mevcuttur. Bu durumda boş mezar anlatısını, mucize değil de, efsane yapan şey nedir sorusunu gündeme getirebiliriz. Birçok Hristiyan din felsefecisinin dünyaya yönelik algımızın, dünyayı anlama da bize ipuçları sunduğunu yazımızın muhtelif yerlerinde ifade



etmiştik. Söz gelimi bu düşünörlere göre, natöralist bir bakış açısıyla mucize fiilini reddedeceğimiz gibi bu filleri efsane olarak değerlendirmemiz de mümkündür. Açıkçası onlar için Hristiyan doğa-üstöcülerin mucize fiilini kabul etmesi de son derece olasılık dahilindedir. Ama bu noktada dünyaya ilişkin iki farklı anlam dünyasından bahsetmek, iki farklı cevabı doğru kılmadığı gibi her iki cevabın içerisinde de birçok farklı izahı da mümkün kılmaktadır. Nitekim dünya üzerinde sadece Hristiyan doğa-üstöcüler olmadığı gibi, natöralizmin tek bir standart ekölü de bulunmamaktadır. Açıkça ifade edecek olursak, Spagetti (Pastafaryanizm) ya da Star Wars (Yıldız Savaşları) filminden ortaya çıkan Jedi dinine mensup kişilerin, doğa-üstöcü dünya algılarını, diğer doğa-üstöcülerden daha doğru ya da makul kılan şeyin kesin bir ölçütü elimizde bulunmamaktadır. Dünyaya ilişkin algılarımız, dünyaya ilişkin tecrübe ettiğimiz ya da öğrendiğimiz bilgileri doğru kılıyorsa, böyle spesifik bir inanca mensup insanların inandığı şeyleri doğru olarak görmeleri pekala mümkündür. Öte yandan boş mezar anlatısının efsane özelliğine ilişkin mucize fiilini dışarda tutsak bile, bu anlatıda geçen mitsel unsurların, farklı uygarlıkların mitolojik dünyasıyla benzerlik taşıdığını da söyleyebilmekteyiz. Nitekim bu sonuca da, Pavlus'un hayatı ve yetiştiği gelenek üzerinden ulaşmaktayız. Yazımız içerisinde ifade ettiğimiz gibi, Pavlus'un Helenistik bir Roma vatandaşı olması, bu anlatının efsane olabilme sonucuna bizi dolaylı da olsa götürülebilmektedir.

İsa'nın dirilişi ile ilgili Hristiyan din felsefecilerinin öne sürdüğü bir diğer önemli kanıtın, tanıkların güvenilirliği olduğunu söylemiştik. Açıkçası konunun burada tarihi yönü biraz daha ön plana çıkmakla birlikte, o dönemdeki günlük yaşama ilişkin yapılan değerlendirmelerde, bu tanıklıkların güvenilirliğini belirlemektedir. Yazımız içerisinde, kanonik İncil'lerde İsa'nın mezar yerini ziyaret esnasında vuku bulan diriliş hadisesini tanıklık edenlerin sayıları ve isimleri hakkında kesin bir konsensüs olmadığını belirtmiştik. Ayrıca apokrif metinleri de işin içerisine kattığımızda hangi tanığın bu deneyimi yaşadığı mevzuyu iyice karmaşık hale getirmektedir. Bize göre bu hadiseyi tanıklık edenlerin sayısının fazla ya da az olması, hadiseyi doğrudan doğru kılmadığı gibi, mevzunun doğru olabilme ihtimalini de tartışmalı hale getirmektedir. Nitekim tanıklıklara ilişkin bilgilerimiz, öncelikli olarak Hristiyanlar için bile tartışmalı olan metinler vasıtasıyla bize ulaşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sonuç olarak, Hristiyan inancı açısından merkezi konumda olan İsa'nın dirilişi mevzuunun, herkesin ulaşabileceği, üzerinde mutabık kalabileceği rasyonel bir zeminin olabilmesi için farklı kaynaklardan yapılan değerlendirilmelerinde ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.



KAYNAKÇA

- Akbulut Albayrak, Şule. *Hristiyan Fundamentalizmi*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.
- Armstrong, Karen. *Mitlerin Kısa Tarihi*. İstanbul: Merkez Kitapçılık, 2005.
- Aslan, Reza. *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2014.
- Aydın, Fuat. *Pavlus Hristiyanlığına Giriş*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2011.
- Aydın, Mahmut. "İsa Mesih'in Ölümünden Dirilmesi Hakikat Mi Mitoloji Mi?" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24, sy. 25 (2007): 90-18.
- Aykut, Dursun Ali. *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019.
- Batuk, Cengiz. "Kıyameti Beklerken: Hristiyanlık'ta Kıyamet Beklentileri ve Rus Ortodoks Kilisesindeki Yansımaları." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 14 (2008): 5-36.
- Bıyık, Mustafa. "Hristiyan Eskatolojisinde Dünyanın Sonu Kehanetleri." *Marife Dergisi* 2, sy. 2 (2007): 163-187.
- Bultmann, Rudolf. *Tarih ve Eskatoloji*. Çev. Emir Kuşçu, Ankara: Elis Yayınları, 2006.
- Craig, William Lane. *Assessing The New Testament Evidence For The Historicity of The Resurrection of Jesus*. New York: The Edwin Mellen Press, 1989.
- Crossan, Dominic John. *The Historical Jesus Context*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.
- Cullmann, Oscar. *Salvation in History*. London: SCM Press Ltd, 1967.
- Davies, Paul. *Tanrı ve Yeni Fizik*. Çev. Barış Gönülşen, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014.
- Davis, Stephen T. "Is It Possible Know Jesus Was Raised From The Dead." *Faith and Philosophy: Journal of The Society of Christian Philosophers* 4, sy. 1 (1984): 147-159.
- Davis, Stephen T. "Seeing The Risen Jesus." In *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on The Resurrection of Jesus*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Davis, Stephen T. "Is Belief in The Resurrection Rational?: A Response to Michael Martin." *Philo* 2, sy. 1 (1999): 51-61.
- Davis, Stephen T. "The Rationality of Resurrection for Christians: A Rejonder." *Philo* 3, sy. 1 (2000): 41-51.
- Davis, Stephen T. "İsa'nın Öldükten Sonra Dirildiğini Bilmek Mümkün Mü?" *Din Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, editör Michael Peterson, Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Davis, Stephen T. "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyoneldir." *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar* içinde, editör Michael Peterson, R. J. Vanarragon, çev. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Davis, Stephen. T. "Craig on The Resurrection: A Defense." *Sherm* 2, sy. 2 (2020): 28-35
- Duygu, Zafer. "İlk İki Yüzyılın Pagan Kaynaklarında Nasıralı İsa." *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3, sy. 2 (2017): 57-81.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. Çev. Ali Berktaş, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Erbaş, Ali. "Pavlus'a Göre Diriliş ve Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.3 (2001): 7-22.



- Gürkan, Salime Leyla. *Anahatlarıyla Yahudilik*. Ankara: İsam Yayınları, 2016.
- Habermas, Gary. *The Historical Jesus: Ancient Evidence for The Life of Christ*. Missouri: College Press Publishing Company, 1996.
- Habermas, Gary and Flew, Anthony. *Did Jesus Rise from Dead?*. San Fransisco: Harper and Row Press, 1987.
- Inwagen, Peter van. *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*. Oxford: Westview Press, 1998.
- Işık, Halim. "İncillere Göre Çarmıh." *Dini Araştırmalar Dergisi* 10, sy. 29 (2007): 41-77.
- "İsa'nın Doğumuna Yakın Zamanlarda Yahudi Dini." Erişim 1 Nisan 2020. <http://www.hermetics.org/isa.html>
- Kılıç, Recep ve Reçber, Mehmet Sait. *Din Felsefesi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019.
- Licona, Michael R. *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach*. Illionis: Intervarsity Press, 2011.
- Mackie, John Leslie. *Miracle of Theism*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Mackie, John Leslie. "Mucizeler ve Tanıklık." *Din Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, editör Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Manson, Neil A. *God and Design*. London: Routledge, 2003.
- Martin, Michael. "Yeniden Dirilişe İnanmak Rasyonel Değildir." *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar* içinde, editör Michael Peterson, R. J. Vanarragon, çev. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Miller, Lane. "Eschatology." *Harper's Bible Eschatology*. New York: Harper & Row Publishers, 1961.
- Nock, Arthur Darby. *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*. New York: Harper&Row Publishers, 1964.
- Peterson, Michael, vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. Çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Polkinghorne, John. *The God Hope and The End of The World*. New Haven: Yale University Press, 2002.
- Polkinghorne, John. "Yaratma Olarak Alem." *Din Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, editör Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Rosenberg, Donna. *Dünya Mitolojisi*. Çev. Koray Akten. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.
- Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus*. England: A & C Black Ltd, 1910.
- Strauss, David Friedrich. *The Life of Jesus: Critically Examined*. London: Swan Sonnenchein & Co Ltd, 1902.
- Swinburne, Richard. *Christian God*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Swinburne, Richard. *The Resurrection of God Incarnate*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Swinburne, Richard. *Was Jesus God*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Swinburne, Richard. *Mucize Kavramı*. Çev. Aydın Işık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.



Swinburne, Richard. "Mucizeler ve Tarihsel Delil." *Din Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, editör Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Taslaman, Caner. "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 30, (2006): 89-111.

Wright, Nicholas Thomas. *The Resurrection of The Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

Yaran, Cafer Sadık. *Tanrı İnançının Akliliği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Yetim, Merve. *Kutsal Kitap Eleştirisi: Julius Wellhausen Örneğinde*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019.

**ABSTRACT****Evaluation of the Resurrection Faith in Christian Eschatology in Terms of the Philosophy of Religion**

One of the subjects that has a central position within the Christian faith is the belief that Jesus was resurrected three days after his death. This subject, which is the basis of Christian eschatology, has been discussed within the discipline of philosophy of religion, as it has been discussed within disciplines such as history of religions or theology. From the point of view of philosophy of religion, the central position of the subject brings with it whether this subject can be discussed on a rational basis. In this context, the subject has been dealt with by many Christian thinkers, especially in the philosophy of religion, and objections to the subject have been raised by different circles. In this article, we centered the question of how the rational explanation of the resurrection after Jesus' death could be centered and try to evaluate the issue from the point of view of Christian thinkers. At this point, the Prophet who appeared in different religions and narratives such as Islam. Let us also mention that we exclude the Jesus figure from our subject. Because the subject of our article was the Jesus of Christian faith and the sacred texts and narratives in these religions. From this point of view, we can state that we try to express our criticisms and analyzes based on the discussions presented to us in the philosophy of religion, rather than evaluating the subject directly within the framework of a theology or the history of religions.

Keywords: Jesus, Death, Resurrection, Miracle, Eschatology.

**EVİRİM TEORİSİ İLE DİNİ ÖĞRETİLERİN
BÜTÜNLEŞTİRİLMESİ: TEILHARD DE CHARDIN'IN
EVRENSEL TEKÂMÜL ANLAYIŞI**

Integration of Religious Teachings with the Theory of
Evolution: Teilhard De Chardin's Understanding of Universal
Evolution

Yasin BAYAR, Doktora Öğrencisi | PhD Candidate

yasbayar@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7361-2871>

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 06.05.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 25.06.2020

Atıf | Cite As

BAYAR, Y. "EvrİM Teorisi ile Dini Öğretilerin Bütünleştirilmesi: Teilhard De Chardin'in Evrensel Tekâmül Anlayışı". Din ve Felsefe Araştırmaları 3 (2020): 95-120

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.



EVİRİM TEORİSİ İLE DİNİ ÖĞRETİLERİN BÜTÜNLEŞTİRİLMESİ: TEILHARD DE CHARDIN'IN EVRENSEL TEKÂMÜL ANLAYIŞI*

Yasin BAYAR

ÖZ

İnsanın ve kâinatın var oluşu yüzyıllarca düşünürlerin zihnini meşgul etmiştir. Kâinatın kökeni, başlangıcı, kâinat içinde insanın konumu, nitelikleri, ayırt edici özellikleri evreni ve insanı anlamada ön plana çıkan unsurlar olarak karşımızda durmakta ve kâinatın ve insanın kökenini izah etmek isteyen bir takım düşünürlerin ve bilim adamlarının dikkatini evrim fikrine yöneltmektedir. Düşünce tarihinde Teilhard'ın başını çektiği teist evrim fikri, kâinatın ve insanın kökenini izah etme konusunda, evrim fikri ile yaratılışçılık fikrinin bir sentezi sayılabilecek evrimsel yaratma düşüncesini savunmaktadır. Bu makalede Teilhard'ın bilim adamı kimliği çerçevesinde ortaya koymuş olduğu Evrensel Tekâmül anlayışının yerleşik bilimsel paradigmalardan bakıldığında nasıl değerlendirilebileceği ve kendi içyapısı içerisinde tutarlı olup olmadığını inceleyeceğiz. Bu makalenin amacı Teilhard'ın Evrensel Tekâmül sisteminin bilimsel bir teori olarak kabul edilemeyeceği fikrini ortaya koymaktır. İleri sürdüğü Evrensel Tekâmül düşüncesi bilimsel, dini ve metafizik yargıların birbirine harmanlanması sonucu oluşmaktadır. Bununla beraber, mevcut bilimsel paradigmalardan bakıldığında, bilimin temel bazı kavramları Teilhard'ın bu düşünce sistemi içerisinde gözardı edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Evrimsel Yaratma, Bütünsellik, İçsellik, Radyal Enerji, Kompleksite Kanunu.

GİRİŞ

Pierre Teilhard de Chardin 1881 yılında Fransa'nın Auvergne bölgesinde dünyaya gelmiş ve 26 Mart 1902 tarihinde Cizvit topluluğunda ilk yeminini etmiştir. 1905 yılında ise stajyerlik öğretimi vermek için Mısır'ın Kahire şehrindeki St. Francis kolejine gönderilmiştir. Mısır'daki üç yılın ardından İngiltere'deki Hastings Cizvit okuluna teolojik çalışmalar yapmak üzere dönmüştür. Burada ünlü Britanyalı paleontolog Charles Dawson ile tanışmış ve Kahire yıllarında tarih öncesi yaşama ve fosillere karşı gittikçe artan bir ilgi duymaya başlamıştır. Dawson ile olan kısa arkadaşlığı esnasında, kazılar sırasında keşfettiği fosil diş sayesinde bilim çevrelerinde tanınan bir kişi haline gelmiştir. Böylece Teilhard, "Piltdown Adamı (Eoanthropus Dawsoni)" olarak bulunan ve 18 Aralık 1912'de Londra'daki "Burlington House"da resmi olarak ilan edilen fosili Charles Dawson ile bulan kâşif olarak da tarihe geçmiştir.¹ 1908-1912 yılları boyunca meydana gelen üç farklı fakat birbiriyle ilişkili gelişme onun gelecekteki yaşamına derinden etki etmiştir ki bunlar

* Bu makale, "Pierre Teilhard de Chardin'in Evrensel Tekamül ve Tanrı Anlayışı" başlıklı doktora tezinin 47-110 arasında yer alan kısmının (2. Bölüm) gözden geçirilerek makaleleştirilmiş halidir.

¹ J. Francis Thackeray, "On Piltdown: The Possible Roles of Teilhard de Chardin, Martin Hinton and Charles Dawson," *Transactions of the Royal Society of South Africa* 66, sy. 1 (February 2011): 9-13.



Henri Bergson'un *Yaratıcı Tekâmül* adlı kitabıyla tanışması, modernizm karşıtı Papa X. Pius'un kendisine olan tepkisi ve Hastings bölgesindeki fosil dişleri keşfidir. 1912-1915 yılları arasında çalışmalarını paleontoloji biliminde yoğunlaştırmış ve Eosen (Eocene) periyodunun jeolojisi konusunda ihtisas yaparak 1922 yılında doktora unvanını elde etmiştir. 1920 yılının sonbaharında Teilhard Katolik enstitüsündeki jeoloji bölümünde öğrencilere ve dinleyicilere kendisini evrimsel düşüncenin faal bir destekçisi olarak takdim ettiği derslerle birlikte kendisine bir yer edinmiştir. Evrime olan inancı Hastings'de geçirdiği dönem içerisinde gelişmiş ve enstitüde evrimi müdafaa etmesi onu diğer Cizvit rahipleri ile karşı karşıya getirmiştir.

Teilhard'ın en bilinen eseri Çin'deki sürgünde geçen son yıllarında (1939-1946) yazdığı "The Phenomenon of Man/İnsan Fenomeni" adlı kitabıdır. "İnsan Fenomeni" evrimsel sürecin dörtlü dizilişini sunmada (sırasıyla galaksinin, dünyanın, yaşamın ve bilinçliliğin evrimi) yeni bir edebi tarzı da tesis etmiştir. Teilhard yaşamının son yıllarında Paris'te kitaplarını yayınlamak istemiş ancak Katolik kilisesi ve Cizvit tarikatı onay vermediği için yayınlamamıştır. 1955 yılında vefat etmesinin ardından Teilhard'ın kitapları ancak 1965 yılından itibaren serbestçe konuşulur ve kabul edilir hale gelmiştir.

Teilhard'ın "Evrensel Tekâmül Nazariyesi" bir evrim düşüncesidir. Teilhard Evrensel Tekâmül ile aslında kâinatın sonunda ne olacaktır sorusu ile ilgilenmektedir. Yani Evrensel Tekâmül nazariyesinin kalkış noktası bu düşüncedir. Teilhard insanın tinsel bir birliğe ve bütünselliğe doğru giden zihinsel toplumsal bir evrim sürecinde olduğunu ileri sürer. Ona göre evren sürekli bir evrim ile oluşuyor. Evrenin bir başlangıcı yoktur. Evrim merdiven gibi basamak basamak oluşuyor ve artık geriye dönme imkânı da yoktur. Bu merdiven tek yönlüdür ve sürekli olarak ileriye doğru gider. İleriye doğru gidiş tıpkı kuark-proton-atom-molekül sıralamasında olduğu gibi gittikçe kompleks hale gelmektedir. Bu süreç daha yüksek atom yapılarına, moleküllere, hücrelere, organizmalara ve nihayetinde de ahlaki sorumluluk, öz farkındalık ve reflektif düşünce gibi sofistike hale gelmiş bir sinir sistemiyle evrilen insan bedenine kadar devam eder. Söz konusu süreçler Teilhard'ın Evrensel Tekâmül sistemi içerisinde dört merhale içerisinde sınıflandırılır. Bunlar sırasıyla Geosfer (Maddenin evrimi), Biyogenesis (Biyolojik yaşamın evrimi), Noogenesis (Düşüncenin evrimi), Kristogenesis'tir (İnsanlığın evrimsel aşamasının fiziksel dünyayı aşması ve Omega noktasıyla birleşip kaynaşması). Bu kapsamda insanın oluşumu da ilahi bir şekilde değil maddenin geçirdiği evreler sonucu gerçekleşmiştir. Kâinatın evrimi tamamlanmamış bir süreçtir, bugün bile devam etmektedir. Nasıl ve ne zaman biteceği bilinmemektedir ancak mükemmele doğru bir gidiş vardır.

"Pierre Teilhard de Chardin'in Evrensel Tekâmül ve Tanrı Anlayışı" başlıklı doktora tezime dayanan bu makalede Teilhard'ın bilim adamı kimliği çerçevesinde ortaya koymuş olduğu Evrensel Tekâmül sisteminin yerleşik bilimsel paradigmalardan açısından bakıldığında nasıl değerlendirilebileceğini ve kendi içyapısı içerisinde tutarlı olup olmadığını inceleyeceğiz. Bu bağlamda Teilhard'ın kendi sistemi



içerisinde tutarlı olduğunu ancak mevcut bilimsel paradigmlar açısından bakıldığında ortaya koymuş olduğu Evrensel Tekâmül sistemi, bilimsel, teistik ve metafizik yargıların birbirine harmanlanması sonucu oluştuğu için bu sistemin bilimsel bir teori olarak kabul edilemeyeceğini göstermeye çalışacağız.

Dünyanın işleyişi ve insanın dünyadaki konumuna dair Teilhard'ın Evrensel Tekâmül teorisinin açıklama gücünü değerlendirmek için iki konuya odaklanacağız. Öncelikli olarak; Evrensel Tekâmül düşüncesinin iki temel bileşeni olan madde ve enerji kavramlarına Teilhard ne gibi açıklamalar getirdiğini, madde ve enerji tasavvurunu ve ortaya koyduğu bu tasavvurlarının bilim paradigmaları içerisindeki yeri üzerinde duracağız. Bu bölümde ilk olarak Teilhard'ın madde tasavvurunu inceledikten sonra maddenin birlik, çokluk ve enerji kavramları şemsiyesi içindeki anlamına işaret ettikten sonra enerji tasavvuru içinde yer alan Tanjant enerji ve özellikle de Radyal enerji kavramları üzerinde ayrıntılı bir şekilde durup son olarak da Radyal enerji bağlamında nedensellik ilkesi ile ilgili görüşlerini ele alacağız.

İkinci olarak ise Teilhard'ın Evrensel Tekâmül'ün ne gibi merhalelerden geçmekte ve nereye doğru gitmekte olduğu, yani kâinatın nereye doğru, nasıl ve hangi aşamalar içerisinde geçerek evrilmekte olduğu gibi sorulara verdiği cevaplar üzerinde duracağız. Teilhard'ın Evrensel Tekâmül anlayışını sözkonusu başlıklar altında inceledikten sonra bu paradigmanın dayanaklarının bilimsel, felsefi anlamını ve tutarlılığını tartışacağız.

1. TEILHARD'IN MADDE VE ENERJİ TASAVVURU

Teilhard'ın Evrensel Tekâmül düşüncesini ve kozmik varlık görüşünü anlamada yardımcı olacak en temel yapıtaşının madde ve enerji ile ilgili tasavvuru olduğunu söylemek mümkündür. Teilhard'ın madde ve enerji tasavvuru, bir yandan kozmolojisinin kurucu fikirlerinin fonksiyonuna vurgu yapar öte yandan kozmogenezis tasavvurunun “katagoriler”i olarak da değerlendirilebilir. Çünkü Teilhard madde ve enerji tasavvurunu tüm kozmik gerçekliğin anlaşılmasında ve açıklanmasında kullanır.

Modern bilimde madde, uzayda yer kaplayan (hacim) ve kütlesi olan tanecikli yapılar olarak görülmektedir. Beş duyu organı ile algılayabildiğimiz canlı ve cansız varlıklar maddi varlıklardır. Maddenin en küçük yapı birimi atomlardır. Atomlar maddeyi meydana getirirler. Yani modern anlamda maddenin bir takım ortak özellikleri vardır ve bunlar kütle, hacim, ağırlık, eylemsizlik ve tanecikli yapıdır.²

Teilhard modern anlamdaki madde kavramına bir “tinsellik” ilave eder. Onun düşünce sisteminde modern anlamdaki “madde” terimi yerine “Weltstoff”³ yani

² Anthony Carpi, “Early Ideas about Matter: From Democritus to Dalton,” <http://www.visionlearning.com/en/library/Chemistry/1/Early-Ideas-about-Matter/49> (Erişim tarihi 04.08.2019).

³ “Weltstoff” kavramını tez boyunca “kâinatın hammaddesi” olarak kullanmayı tercih ettik. Bu kavramın başka dillerde doğrudan bir karşılığı mevcut değildir. Ancak anlam itibari ile bu kavrama



“kâinatın hammaddesi” kavramı kullanılmaktadır. Teilhard “kâinatın hammaddesi” kavramıyla kâinatın hem madde hem de ruhsal olan kurucu ve yapılandırıcı özelliklerini kasteder. Teilhard’a göre “kâinatın hammaddesi”ni kâinatın her tarafında saçılmış bir şekilde bulunan küçük parçacıklar oluşturur. Teilhard “çokluk” kelimesini bu küçük parçacıkları tasvir etmek için kullanır ve bu küçük parçacıkların kâinat boyunca çok yoğun bir şekilde çoğalmasında anlamında bu kelimeyi kullanmayı tercih eder. Teilhard bu partiküllerin hepsinin özdeş olduğunu ve bu partiküller milyonlarca ışık yılı uzaktan gelmiş olsaydı bile bu durumun değişmeyeceğini de belirtmektedir.⁴

“Kâinatın hammaddesi”nin temel niteliği “eşyadaki birlik” fikridir. Bu bağlamda Teilhard’ın düşünce sisteminin temel konularından birisi de çokluk ile birlik arasındaki ilişkidir. Teilhard, farklılıkların, çeşitliliklerin, çokluğun kısacası her şeyin altında yatan bir “birlik” ve “bütünlük” olduğu düşüncesine sahiptir. Ona göre her şey farklı ve çeşitli merhalelerde ilerlemek zorunda olsa da aslında bir birliğe ve bütünselliğe doğru hareket eder, aynı zamanda hem maddenin hem de enerjinin altında asli bir birlik vardır.⁵ Yukarıda zikrettiğimiz partiküller kâinatın temelini oluşturan birbirinin aynı ve özdeş formlar olsa da aynı zamanda bir birlik formuna da sahiptirler. Şurada bulunan bir partikülü başka bir yerde bulunan diğer bir partikülden tamamen izole etmek mümkün değildir. Bir parçanın etkileme alanı diğer bir parçadan büyük olabilse de tüm evrene aynı düzeyde yayılmıştır.⁶

Teilhard’a göre kâinat elemental birimler üzerine inşa olmuştur ve bu birimler gittikçe daha kompleks organik yapılara dönüşen bir mesajı içinde barındırır. Teilhard’a göre madde, fiziksel evrenin olduğu gibi tinsel bloğun da inşa edicisidir. Maddenin yükselişi ve evrimine bakacak olursak buradaki temel noktanın, evrelerinden her biri aynı merhale içerisinde farklı elementlerin birliği olan diyalektik hareket olduğunu görürüz. Bu diyalektik hareket atom altı parçalardan atomlara doğru, karbon, hidrojen ve oksijen atomlarının diziliminden binlerce çeşit farklı moleküllere kadar devam eder. İki safhanın birleşmesi sonucunda kendi kurucu elementlerinden hem daha merkezi hemde daha kompleks yeni varlıklar meydana gelir. İşte bu, Teilhard’ın kompleksite-merkezlilik ya da kompleksite bilinçlilik kanunu olarak adlandırdığı durumdur.⁷

Kompleksite/Bilinçlilik Kanunu varsayım olarak karmaşıklığın basitlikten daha iyi olduğu fikri üzerine kurulmuştur. Bilim, kainattaki her şeyin zaman ilerledikçe daha kompleks hale gelme eğiliminde olduğunu söyler. Evrimsel skalada

“kâinatın gerçekliği” olarak bir anlam yükleyebiliriz. Ancak burada şu nüansa da dikkat çekelim; bu “gerçeklik” kâinatı şekillendiren somut bir gerçekliktir ancak sadece fiziksel bir gerçeklik de değildir. Çünkü içinde hem bir “içkinlik” ve “bilinç” hem de maddenin “dışsallığı”ni barındırır. (Sion Cowell, *The Teilhard Lexicon* (Brighton: Sussex Academic Press, 2001), 212.)

⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, trans. B. Wall (New York: Harper & Row Publishers, 1959), 41.

⁵ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 66.

⁶ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 41.

⁷ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 48-61.



her adım daha yüksek bir kompleksite derecesine eşlik eder. Mesela bir atom evrenin temel hammaddesi olan kompleks bir diziliştir. Moleküller atomların kompleks yapısından daha yüksek bir yapıya sahiptir. Hücreler de moleküllerden daha yüksek bir yapıya sahiptir. Bir balık terliksi bir hayvandan daha komplekstir. Bir primat da bir balıktan daha komplekstir. Bunun yanında Teilhard'ın kozmolojisinde kompleksite, maddenin zaman içinde daha kompleks hale geldikçe aynı zamanda daha da çok bilinç kazanacağı anlamına gelmektedir. Her zaman ve her yerde madde, dünya evrim tarihinde gözlemlendiği üzere kendisini daha kompleks bir yapıya ulaştırmaya çalışır. İnorganik maddeden bitkisel, hayvansal ve insani yaşama doğru bir evrim söz konusudur. Evrim geosferden başlayarak biosfere ve noosfere doğru yükselir. Madde hem bilinç hem de kompleksitenin sürekli artışına doğru evrilir.⁸

Kompleksite\Bilinçlilik kanunu aynı zamanda Teilhard'ın “kozmozgenesis” hakkındaki şumüllü açıklamasıdır. Yani kompleksite kanunu sadece kozmik düzenin ileri merhaleleri için değil aynı zamanda kozmik maddenin en ilkel merhaleleri için de geçerlidir. Bu yüzden bu kanundan hareketle kozmik varlığın özü daimi olarak daha organize olmaya doğru ilerler ve böylece kendi içselliğini daha yukarılara taşıyarak tezahür eder. Teilhard'a göre bu anlamda kozmik varlığa ilişkin söylenebilecek en temel ifade ve açıklama onun bilinçlilik ve organik kompleksite arasındaki bağ oluşudur.⁹ Buna göre “kâinatın hammaddesi”, daha düzensiz “çokluk (multitude)”ların merhalelerinden daha birleşik “kat (multiple)”lara doğru ilerler.¹⁰ Yani Teilhard düşünce sistemi içerisinde kompleksite kanunu ile evrimsel sürecin bu “çokluk”lardan “makro-organik birlik” formlarına doğru konsolide olduğunu ve birleşip bütünselleştiğini göstermeye çalışır.

Teilhard'ın madde tasavvurunu inceledikten sonra şimdi de enerji tasavvuru üzerinde durmak istiyoruz. Teilhard enerjiyi, evrendeki partikülleri bir arada tutan ve onlara interaktif bir potansiyel kazandıran kâinattaki maddelerin en primitif formu olarak tanımlar ve enerjinin “kâinatın hammaddesi”nin indirgenemez (azaltılamaz) bir formu olduğunu söyler.¹¹ Teilhard standart bilimsel tasavvurun enerjiyi maddenin elemental formu olarak ele alması ve enerjiyi güç ya da eylem ile özdeş görmesi fikriyle paralel düşünür, bu bağlamda enerjinin bilimsel tanımını kabul eder. Bunun yanında enerjinin dönüştürme gücüne de vurgu yaparak enerjinin, kendi transformasyonu süreci içerisinde bir atomdan diğer atoma geçme ölçüsü olduğunu savunur.¹²

Teilhard'a göre enerjinin bu yapısal dönüşümü hem “kâinatın hammaddesi”nin kompleksleşmesini ve hem de *ayrışma (decomposition)*

⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *The Appearance of Man*, trans. J. M. Cohen (New York: Harper & Row Publishers, 1951), 139.

⁹ Pierre Teilhard de Chardin, *Activation of Energy*, trans. Rene Hague (New York: A Helen and Kurt Wolff Book, 1971), 155.

¹⁰ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 61.

¹¹ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 42.

¹² Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 42.



süreçlerini içinde barındırır. Maddenin dönüşen yapısı nihai olarak entropiye doğru ilerler. Çünkü mevcut kompleks enerji sonunda birliğin *çözülmesi* (*dis-association*) sürecinin dönüşümünün başlamasıyla kendisine bağlı olan gücü kaybeder. Bu noktada Teilhard *yeniden yapılandırılmış* (*reconstructed*) enerji¹³ kavramını ortaya koyar.

Teilhard'a göre iki tür enerji mevcuttur. Bunlardan birincisi olan Tanjant enerji bilim adamlarının daha çok fiziksel enerji olarak nitelendirdikleri enerji çeşididir. Bu enerji bir tür dışsal ya da harici enerjidir. Diğer enerji çeşidi ise radyal enerjidir. Radyal enerji bir tür tinsel enerjidir ve kâinatı kuşatan her partikülde mevcuttur. Teilhard'a göre fiziksel enerji düşünceye doğru evrilir.¹⁴ Ancak Teilhard'ın tanjant ve radyal enerji arasında yapmış olduğu ayırımdan hareketle şunu akıldan çıkartmamak gerekir ki Teilhard iki enerjiden bahsetmez, tek bir enerjinin çift katmanlı tezahüründen bahseder.¹⁵

Enerjinin bu ikili ayrımı hususunda Teilhard niçin bu şekilde bir ayırma yöneldiği sorusu akla gelebilir. Bu noktada şunu belirtmeliyiz ki Teilhard kozmik tarihin sonucu hakkında kötümserdir. Çünkü fiziksel enerji gibi doğrudan tecrübe ettiğimiz diğer enerji türünün varlığını göz ardı edersek ve dünyaya sadece harici (*without*)¹⁶ yönden bakarsak bu bizi zorluklarla karşı karşıya bırakacaktır. Teilhard bu noktada canlı organizmaların psişik enerjisini örnek olarak verir.¹⁷

Teilhard kendi hiper-fizik tasavvuru içinde tanjant enerji kavramını oluştururken ilk olarak fiziki bilimlerde yer işgal eden maddeye göre bu anlamı inşa eder ve organik bileşenlerin dünyasına uygun olarak tanjant enerjiyi “yoğunluk” olarak tanımlar. Teilhard sonraki aşamada yoğunluk kavramına yeni bir anlam yükler ve bu noktada tanjant enerji Teilhard'ın “polimerizasyon” adını verdiği “kristalleşme” vasıtasıyla ilerlemeci bir şekilde dönüşüm geçirir.¹⁸ Burada tanjant enerjinin dönüşümü, yükselen yoğunluğun birimlerine doğru maddi bir füzyonu ve aynı zamanda aktivitenin daha büyük moleküllere doğru kompleks hale gelmesi olarak da adlandırılabilir.¹⁹ Füzyon sürecinin ortaya çıkması hem yükselen moleküler yapının şekillenmesinin hem de kozmik tekâmülün ardışık bölgelerinin oluşmasının sebebidir. Teilhard son olarak tanjant enerjinin entropik bir karaktere sahip olduğunu ve Termodinamiğin temel kanunlarına göre “kâinatın hammaddesi”nin enerji yitimine meyilli olduğunu belirtir ve bunu “ölüme doğru giden yolda maddenin çöküşü” olarak isimlendirir.²⁰

Tanjant enerjinin tahlilinden sonra şimdi de enerjinin diğer bir tezahürü olan

¹³ Teilhard, *Activation of Energy*, 332.

¹⁴ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 42.

¹⁵ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 258.

¹⁶ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 52.

¹⁷ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 62.

¹⁸ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 68-70.

¹⁹ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 70.

²⁰ Pierre Teilhard de Chardin, *The Vision of the Past*, trans. J. M. Cohen (New York: Harper & Row Publishers, 1951), 149.



ve Teilhard'ın Evrensel Tekâmül sisteminde adeta bir katalizör vazifesi gören radyal enerji kavramını incelemeye geçebiliriz. Teilhard “kâinatın hammaddesi”nin kendisini iki katman halinde ortaya koyduğunu söyler. Bunların birincisi fiziksel enerjinin yapısallaşması ile birlikte ortaya çıkan mekanik katman, diğeri ise teleolojik sürecin ve yaşamın sonucunda ortaya çıkan biyolojik katmandır.²¹ Bu noktada daha önce de belirttiğimiz üzere hiper-fiziğin amacı, kozmik varlığın tutarlı ve kapsamlı bir açıklamasını yapmaktır. Bunu da başlangıçta kendi mevcudiyetini ve işlevlerini sergilerken, bu iki katmanı birbirinden ayırt ederek yapar. Ona göre “kâinatın hammaddesi” kendisini mekanik olarak “Tanjant enerji”, biyo-teleolojik olarak ta “Bilinç” ve “İçsellik” biçiminde ortaya koyar.²²

Teilhard'ın radyal enerji tasavvuru, “birliğe” doğru ilerleyen ve gittikçe yükselen bir kompleksleşme gösteren kozmik maddenin psişik ve spiritüel karakteridir. Teilhard'ın bakış açısında madde ve tin eşanlımlıdır, yani bir anlamda bu ikisi herhangi bir güç ile karşı karşıya gelen birbirine karşıt ya da heterojen şeyler değildir.²³ Daha doğrusu bu ikisi kozmik maddenin tek köklü formunun “iki değişkeni”dir.²⁴ Buna göre madde çokluk fenomenini açıklarken tin ise bütünselleşme fenomenini açıklar. Bu yüzden Teilhard'a göre enerjinin kâinattaki hâkim formu fiziğin savunduğu gibi madde değil tindir.

İnsanın öz-bilinç tecrübesi ve özgür karar verme yetisi Teilhard'ın “eşyadaki içsellik” üzerine olan düşüncelerinde merkez noktasıdır. İşte bu stratejik noktadan hareketle eğer burada fiziksel aktivitenin ilk tezahürleri mevcutsa bunu keşfetmek için alt insan türlerine bir bakış gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur. Teilhard “mikro organizmalardan” başlayarak her ardışık bölgenin komplike bir yapı ve canlılığa doğru yükselerek ortaya çıktığı makro organizmalara doğru yaşamın gelişimini izlemiştir.²⁵ Ona göre yaşam enerjisi makro organizmaların köklü bileşenlerinde ve mikro molekülden mega-moleküle ve nihayetinde hücreye şeklinde adlandırdığı süreçten neşet eden “orthogenesis”te bulunur. “Orthogenesis” süreci çoğalan bir yapıya ve düzensiz hareketlerle de olsa durmaksızın ilerleyen sabit bir yöne doğru giden bir harekettir.²⁶

Teilhard'a göre radyal enerji gücünün doğurduğu bir takım sonuçlar vardır. Radyal enerji sonucu ortaya çıkan ve daimî olarak ilerleyen “mega-sentez”in hareketleri ve faaliyetleri gelişen organizmalara ve yapılara istikrar, çeşitlilik ve birlik kazandırır. Ona göre ilerleyen bir kompleksleşme ile birlikte ortaya çıkan şuurlu faaliyetin neticesinde bu kompleksleşmenin temel olarak radyal enerjinin öncülüğünde birliğe doğru ilerlediğini söyleyebiliriz. Bu anlamda radyal enerji, kâinattaki baskın/hâkim güçtür ve maddi yapının fenomenlerinin de sebebidir.

²¹ John Homlish, “God and The Cosmos According To Teilhard de Chardin and Alfred North Whitehead,” (PhD diss., McMaster University, 1975), 30.

²² Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 56-58; Teilhard, *Activation of Energy*, 133.

²³ Teilhard, *Activation of Energy*, 124.

²⁴ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 208, 307.

²⁵ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 84.

²⁶ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 148.



Kozmik maddenin parçalarının dönüşümü sistemleşme sürecinde çeşitlenen ve farklılaşan organizmaların da artmasını sağlar ve aynı zamanda bunu da daha büyük bir birliğe doğru giden bir model sergileyerek gerçekleştirir. Teilhard'a göre ilk baştaki stabil dönüşümün sonuçları fiziksel ve biyolojik kanunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu kanunlar öngörülebilir bir şekilde kozmik aktivitenin yükselmesini sağlamışlardır.²⁷ O, bu kanunları yani determinizmi "epifenomen" olarak ve "temel oluşumların ikincil etkileşimleri" olarak değerlendirmiştir. Teilhard'ın düşüncesinde fiziksel-biyolojik kanunlar "kâinatın hammaddesi"nin "merkezilik" ve "kompleksleşme" temayülüne doğru ilerleyen yaklaşımlardır.²⁸

Teilhard'ın radyal enerji ile nedensellik ilkesinin ilişkisi bağlamında nedenselliğin, fiziki ve biyolojik determinizmin kompleksitenin epifenomenleri olduğunu söyler ve bunu bir "üst determinizm"e (üst kuvvet) dayandırır.²⁹ Bu "üst determinizm"e de Omega adını verir.³⁰

Teilhard, "kâinattaki derin yaratıcı gücü" *araştırmış*³¹ ve bu yaratıcı gücün hareketinin "kâinatın hammaddesi"nin yapısallaşan kompleksitesini de izah ettiğini savunmuştur. Bu minvalde "centrogenesis" (kâinatın tinselleşme süreci) psişik ve yapısal birliği gerçekleştiren süreci de tasvir eder. Yani, "centrogenesis" süreçsel bir dürtü kaynağından iletilen ve bir arada tutulan bir itilimdir.³² Omega geçici bir öncül olsa da ontolojik olarak kozmogenezisin nihai sebebidir. Yani kozmik gelişmenin seyri Omega etkisine dayanır.³³ Bundan dolayı görünürdeki doğrudan sebeplerin etkisi yani tanjant enerjinin nedenselliği sistematik bir öneme sahip değildir. Kozmogenezis'in baskın sebebi radyal enerji olarak psişik enerjinin merkezi durumundaki Omegadır. Aynı şekilde Omega, birleşmenin ve merkeziliğin de başlıca sebebidir.³⁴ Yani buradan hareketle söyleyebiliriz ki Teilhard'ın düşünce sisteminde omega, radyal enerji bir "gâye neden" veya bir "fâil neden" olarak görülebilir.

2. EVRENSEL TEKÂMÜLÜN İŞLEYİŞİ VE AŞAMALARI

Teilhard'ın evrensel tekâmülün kurucu fikirlerini ve madde ile enerji hakkındaki tasavvurunu gördükten sonra şimdi de sırası ile Teilhard'ın evrim düşüncesini yukarıda zikrettiğimiz silsile içerisinde söz konusu üç aşamaya tekabül eden madde, akıl ve insanın evrimini, Noogenesis ve Kristogenezisin ortaya çıkış sürecini nasıl ortaya koyduğunu incelemeye geçebiliriz.

İlk olarak şunu belirtmeliyiz ki Teilhard, kâinatın evrimi içerisinde

²⁷ Pierre Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, trans. N. Denny (New York: Harper & Row Publishers, 1964), 188.

²⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *Human Energy*, trans. J. M. Cohen (Newyork: A Helen and Kurt Wolff Book, 1969), 120.

²⁹ Teilhard, *The Future of Man*, 133.

³⁰ Teilhard, *The Future of Man*, 207.

³¹ Teilhard, *The Vision of the Past*, 73.

³² Teilhard, *Activation of Energy*, 112-113.

³³ Teilhard, *Activation of Energy*, 321.

³⁴ Teilhard, *Activation of Energy*, 126.



insanoğlunun evrimi ile biyolojik evrim arasındaki bağlantıları incelemiş ve evrimin mekanizmasını sorgulamak suretiyle bir yöne doğru devinme fikrine ulaşmıştır. Onun, kozmik akışın eksenini incelediği ve kâinatı anlamının bir anahtarı kabul edilebilecek görüşlerinin temeli şudur: Bu dünyanın hammaddesi gittikçe yükselen bir kompleksite ve bilinç kanununa göre noosferin ve insanın ortaya çıkışına (antropogenesis) kadar gelişir ve ilerler (kozmozogenesis) , hiper-sosyalizasyon süreci içerisinde Omega noktasına doğru yakınsar (kristogenesis).³⁵

2.1. Geosfer (Maddenin Ortaya Çıkışı)

Teilhard'ın deyişiyle “herhangi bir şeyi geçmişe doğru götürmek onu en temel bileşenlerine indirgemek ile eşdeğerdir”.³⁶ Bu noktada Teilhard madde ve enerjinin en ilkel durumunu, bilimin algılayabildiği ve birbirinin benzeri olan partiküllerin şekilsiz ve nitelik kazanmamış gaz halindeki durumuna en yakın hal olarak görür. Aynı zamanda bu, bilimin bilgi alanı içine dâhil edilebilen ilk yaratma eylemi anlamında kâinatımızın da ilk tasvir edilebilir durumunu teşkil eder.³⁷ Teilhard'da maddenin ortaya çıkışını inceleyen Murray'a göre bir sonraki aşama, madde ölü yıldızlar ile bir araya geldiğinde ve güneşten gezegenlere doğru fırladığında gerçekleşmiştir. Murray'a göre yeni sentez süreci on binlerce bileşim şekillendiğinde ve tüm gezegen kendi bünyesinde barisfer (Dünyanın iç çekirdeği), litosfer (yer kabuğu), hidrosfer (su küre) ve atmosfere (hava küre) doğru ilerlediğinde vuku bulur. Kıtaların oluşumu ve hassas kimyasal bileşenlerin şekillenmesi, yaşamın oluşması için gerekli ekolojik dengenin ortaya çıkması için on milyarlarca yıl gereklidir. Burada gezegenlere ait maddenin sonsuz küçük bir parçası, yaşamın ön koşulu olan yapılara dönüşür. O ana kadar değil ama sonrasında madde enerjisinin ultra kompleks yapıdan bir sonraki merhaleye geçmesi ve değişken mega moleküllerin kendini idâme ettiren, kendi kendine üreyen tek hücreli organizmalara dönüşmesi mümkün hale gelir.³⁸

2.2. Biogenesis (Canlılığın Ortaya Çıkışı) ve İnsanlaşma Süreci

Teilhard'ın felsefesinde buradan sonraki yeni aşama biyosferdir. H. Murray'ın özetlediği üzere bu merhalede yaşamla birlikte daha gelişmiş virüsler, kan dokuları ve bağlayıcı dokular ortaya çıkar. Burada yaşamın üç kolu mevcuttur. Bunlar bitki, böcek ve omurgalı hayvanlardır. Burada özellikle omurgalılara yoğunlaşmakta yarar var. Çünkü insan buradan gelmektedir. Burada ilk gelişme balıkların dünyasında olur. Belli bir zaman sonra ince dünya kabuğunun hareketlenmesi ve volkanların patlaması ile birlikte kuru toprak ortaya çıkar. Akciğer ve yüzgeç gibi uzuvlarının çıkmasıyla kendi olağan çevrelerinin dışında yaşama kapasitesini kazanan balık, permion periyodunun amfibi (suda ve karada yaşayabilen) hayvanlarına dönüşür.³⁹ Teilhard'a göre böceklerin anatomik bağlamda gelişimleri

³⁵ E. L. Bone, “Pierre Teilhard de Chardin, *New Catholic Encyclopedia Volume XIII* (The Catholic University of America Press, 1967): 977-978.

³⁶ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 39.

³⁷ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 39.

³⁸ Michael H. Murray, *The Thought of Teilhard de Chardin* (Newyork: The Seabury Press, 1964), 11.

³⁹ Doran McCarty, *Makers of the Modern Theological Mind: Teilhard de Chardin* (Texas: Wordbooks



bitmiştir. Teilhard böceklerdeki bu durumu beynin gelişimini engelleyen bir dış “zırh” ile açıklar. Evrimleşmeye devam eden yaşamın diğer kolu kendi gelişimini artık anatomik bir çizgide değil de akıl ve ruh olarak devam ettiren insandır. “İnsan Fenomeni” adlı kitabının önsözünde de belirttiği gibi Teilhard’a göre insan, “dünyanın statik bir merkezi” değil, evrimi sürükleyen ve yönlendiren eksendir.⁴⁰

Akıl ve reflektif düşüncenin nasıl ortaya çıktığı sorusunun cevabını aradığımızda ise, Evrensel tekamül sistemi içerisinde reflektif düşüncenin doğuşundaki ön koşullara baktığımızda bunlardan en önemlisinin düşüncenin yoğunlaştığı yerin yani kafatasının gelişimi olduğunu söylemek mümkündür. Teilhard’a göre insan öncesi ilk dönem türlerinde kafatasının kapasitesi daha küçüktü. Bu, ağır ağız yapısının kafanın en üst bölümündeki çene kemiğine ait kasların daha kalın olmasını gerektirdiği içindir. Neandertal adamın ağız yapısı dikey olarak daha bağımsızdı, serbestti ve bu da ona frontal lobun gelişmesi için gerekli olan kafatasının o bölümün kapasitesinin daha büyük olmasına imkân vermiştir. Kro-magnon adama ise tam kapasiteli kafatasına sahip gerçek insan protitipi de denilebilir. Kafatasının kapasitesinin artması düşünce yoğunluğunun artmasına da izin verdi. Bu şekilde merkezilik ile kollara ve şubelere ayrılma da gerçekleşmiş oldu. İnsan öncesi türlerin tarih boyunca beynin sahip olduğu motor aktivitelerin işlediği bölümde çok az değişiklik olmuştur. Bu bölgedeki kafatasının gelişimi ise reflektif düşüncüyü ortaya çıkarmıştır. Kompleksite-Bilinçlilik kanunu işte burada önemli bir rol oynar. Beyin daha kompleks hale geldikçe dünya tarihinin bir sonraki adımları ard arda gelmiştir ve yeni türler – insan- reflektif düşüncenin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu, maddeye harici bir etki şeklinde değil de, gerçekliğin içkinliği sayesinde olmuştur. Teilhard’a göre tertiary çağının sonlanmasıyla hücrenel dünya daki fiziksel sıcaklık 500 milyon yılda ulaştığından daha fazlasına ulaşmıştır. İhtiyaç duyulan tanjant enerjinin yükselip, radyal enerjinin çekilerek sonsuz bir atılımın ve sıçramanın ortaya çıkma zamanı gelmiştir. Uzuvlarda ve organlarda görünürde hiçbir değişiklik olmamıştır. Fakat derinlerde büyük bir devrim gerçekleşmiş, bilinç sıçrama yapmış, algılar ve ilişkiler evreni kaynamaya başlamıştır. Yine eşzamanlı olarak bilinç, kendisini algılama kapasitesine ulaşmıştır.⁴¹

Teilhard’a göre evrimin büyüyen ucunda insanın gelişme kaydetmesiyle beraber fiziksel aktivitenin istatistikî olasılıkların etkisiyle şu ana kadar sadece körü körüne işleyen “içsellik” şu anda sürecin bilinçsel kontrolünü ele geçirmeye başlamıştır. Teilhard bu noktada en az son otuz bin yıldan beri insanın morfolojik olarak tamamen geliştiğine dair bir kanıt olmadığını belirtir. Ona göre bedensel ve beyinsel düzeydeki evrim, bireysellik arttıkça kendi yapısal sınırlarına ulaşmış gözüküyor.⁴² Öyleyse homosapiens evrimin en üstün ve nihai sonucu mudur? Evrim sona ermiş midir? Açıklamış olduğumuz ilkeler ışığında Teilhard kesin bir

Publisher, 1976), 67.

⁴⁰ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 36.

⁴¹ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 168.

⁴² Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 202.



olumsuzluk tavrı içerisinde bu soruyu cevaplar: Evrim henüz sona ermemiştir. Bilakis yeni bir merhaleye geçerek hızlanmıştır. Teilhard'ın tekâmül sistemi içerisinde her merhale kompleksitenin bir sınırına ulaşmaktadır.⁴³

2.3. Noogenesis (Düşüncü'nin Ortaya Çıkışı)

Teilhard'ın Evrensel Tekâmül aşamalarındaki en önemli katman noosferdir diyebiliriz. İnsan davranışları, insan-insan ilişkileri, insan iradesi ve emeğinin ürünü olarak gerek cansız doğada, gerek canlı doğada yapılan değişiklikler, yaratılan yenilikler noosfer içine konmaktadır. Örneğin bir kaya parçası jeosfer içindedir. Ama insan onu alıp kaldırım taşına, yontuya dönüştürmüşse, noosfere taşımış demektir. Teilhard'a göre Noosfer dilin ve reflektif düşüncenin ortaya çıkışının bir sonucudur. Noosfer ve reflektif düşünce arasındaki ilişki şu şekilde gelişmektedir: İnsanda dil ve reflektif düşünce ortaya çıkınca bunun bir sonucu olarak insan toplumlarının kültüründe açıkça etkinliği görülen sonradan kazanılmış özelliklerin aktarımı da ortaya çıkmaya başlamıştır. Teilhard bireysel anlamda morfolojik evrim tamamlanmış olsa da- keşifleri, insani birikimleri, kabiliyet ve bilginin bir kuşaktan diğerine aktarımını, araçların mükemmelliğini ve iletişim vasıtalarını hem keyfiyet hem kemmiyet açısından zihnin külli ifade şekilleri olarak görür. Buna göre insanoğlunun günümüzdeki kolektif bilgi ve teknik birikiminin hiç şüphesiz kalımsal gelen bir özelliği vardır. Kalıtım sanki tek bir plazmadan kolektif bir katmana doğru giden yaratıcı aktiviteden iletilmiştir.⁴⁴ Dos Santos'un Teilhard'dan aktardığı üzere noosfer, bizi saran ve parlak bir yıldızın yüzeyindeki bir film şeridi gibi gerilip uzatılmış canlı zardır. Kendi bireyselliğini gerçekleştiren ve aydınlık bir atmosfere benzeyen mutlak bir örtüye benzer. Bu örtü sadece bir bilinç değil aynı zamanda düşüncedir ve dünyanın ruhudur.⁴⁵

Noosferin oluşmasında ve genişlemesinde iletişim faktörünün önemli bir yeri vardır. Kolektif olarak iletişimin ilerlemesi, endüstrileşen dünyanın ve teknolojik gelişme ile birlikte araştırmaların çoğalması insan aklının beyinselleşmesini (cerebralization), insanoğlunun ilerlemesini ve bilim, kültür, sanat vb. insan tinselleşmesinin artmasını sağlar. Bu sürecin gerçekleşmesi esnasında bireysel olandan sosyal olana ve çokluktan birliğe doğru bir bilinçlilik hareketi ortaya çıkar. Duygu ve düşünce ağı ile tinsellik yoğun bir enerji ağı ile dünyayı örter. Dünya sadece sayısız düşünce taneciği ile değil aynı zamanda yıldız skalası içindeki geniş düşünce taneciği tarafından çevrelenmiştir.⁴⁶ Teilhard kolektif olarak düşünceyi kolektif akla sahip olmak anlamında tanımlar ve insanın geleceğinin büyük oranda kolektif olarak beynin potansiyelinin keşfedilmesine bağlı olduğuna inanır. Teknolojik gelişmelerin daimi olarak hızlanması ile birlikte insanoğlunun küresel bir düşünce ağı içerisinde yaşayacağını savunan Teilhard'a göre insanlar zamanın ve

⁴³ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 152.

⁴⁴ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 224.

⁴⁵ Gildasio Mendes dos Santos, *Living Real Experience in Virtual Network Environments in Pierre Teilhard de Chardin*, Pro Quest Dissertations and Theses (Michigan: Michigan State University (UMI Number: 1399616), 2000), 262.

⁴⁶ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 251.



uzayın boyutlarının farkında olmadan dünyada yaşamışlardı. Şu anda ise yeni bir realizasyon ortaya çıkmaktadır; uzay ve zaman organik olarak kainatın hammaddesi ile birlikte tekrar bir araya gelecektir.⁴⁷

Dos Santos'ın yorumuna göre aynı fiziksel temelden kaynaklanmış bu yoğunlaşmış ağ, sonunda tüm dünya üzerindeki insani meşguliyetlerin, kültürlerin, kuralların ve bilginin çoklu ve yakınsayan ağı haline gelecek ve artan nüfus ile birlikte birbirine benzeyen dünyadaki gelişmeler sonucunda elektronik makineler ve radyo vb. araçlar ile elektronik iletişimin meydana gelmesi zorunlu hale gelecektir. Hümanizasyon, fiziksel olarak bir arada olmayı sağlayan elektronik makinelerin yapılmasıyla birlikte iletişim açısından başarıyla gerçekleşecek, yüz yüze görüşme insanoğlunun bulunduğu her yere yayılacaktır.⁴⁸

Bu noktada noosferin sözkonusu psişik enerjiyi nasıl ortaya çıkardığına bakacak olursak, Teilhard milenyum çağına yaklaştıkça uzayın ve zamanın yeni bir konfigürasyonuna işaret eder ve organize olmuş doğanın fiziksel alanı ile insani oluşumların yapay alanı arasında bir bağlantı kurarak uzay ve zaman vasıtasıyla yükselen yeni evrimsel eksenin temellerini tesis eden öz bilinçliliğin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını tartışır.⁴⁹ İşte tüm bu çabalar noosfere yönelen bir psişik enerji yaratır. Teilhard'ın ifadesiyle maddi ve somut olarak etrafımızdaki her şey, dünyanın düşünce örtüsü (noosfer), kendi tasarladığı lifleri (fibres) toplar ve kendi iletişim ağlarını ve şebekeyi sıklaştırır. Böylece dâhili sıcaklığı yükselir ve ortaya psişik bir potansiyel çıkar.⁵⁰

Noosfer sosyal bilgi kavramı ile de yakından ilişkilidir. Noosfer kavramını sosyal bilgi kavramı ile ilişkisi bağlamında inceleyen John Gowan, Teilhard'ın noosfer kavramının sosyal bilginin ilerlemesi olarak da düşünülebileceğini ve sosyal bilgi kavramını anlayabilmek için tür olarak insan ile kunduz arasındaki bilgi farkını koyan bir örnek verir. Buna göre kunduzlar kendi kulübelerini inşa etmede çok iyidirler. Bir kulübenin inşa edilmesinin teknik bilgisi her yetişkin kunduz tarafından bilinmektedir. Aslında her bireysel kunduz ve tüm bir kunduz türünün taşıdığı bilgi arasında birebir ilişki vardır. Her bireysel kunduz tüm bir kunduz türünün yapabildiği gibi bir kulübe inşa etmeyle ilgili teknik bilgiye sahiptir. Gowan'a göre bununla birlikte herhangi bir bireysel insanın sahip olduğu bireysel bilgiyle insan türünün sahip olduğu teknik ya da başka tür bilgi arasında muazzam bir kopukluk vardır. İnsan türü bir Boing-747 uçağının nasıl yapılacağını, bir atom bombasını, uzaya gidecek bir roketi, hidroelektrik jeneratörleri, televizyonları, radyoları, telefonları, radarları, nükleer denizaltıları vb. nasıl yapılacağını bilir. Ancak tekil anlamda birey olarak insan bunları bilemeyebilir. Hiçbir birey türümüzün şu anda taşıdığı sosyal bilginin tümünden daha fazla bir bilgiye sahip olmayı ümit edemez.

⁴⁷ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 218.

⁴⁸ Dos Santos, *Living Real Experience in Virtual Network Environments in Pierre Teilhard de Chardin*, 8-9.

⁴⁹ Teilhard, *The Future of Man*, 131.

⁵⁰ Teilhard, *The Future of Man*, 132.



Yeni bilgilerin ortaya çıkıp gündün güne gelişmesiyle birlikte bu boşluk gittikçe daha da büyümektedir.⁵¹

Teilhard'ın noosfer tasavvuru içinde ortaya çıkan ve günümüzde internet ağları için kullanılan "World Wide Web" kavramına da değinmek istiyoruz. 1955 yılında vefat etmiş olan Teilhard'ın ortaya koyduğu bu kavramın ölümünden yıllar sonra kendi teorisine uygun bir biçimde internet ağlarının bir sembolü haline gelmesi de hayli ilginç bir durum arz etmektedir. Teilhard'ın sisteminde Noosfer'in insanlığın zihni ve tinsel durumunun toplamını eşitleyen dünyayı çevrelemiş görünmez bir düşünce tabakası olarak tasvir edilebileceğini ve insan evriminin son noktası olduğunu belirtmiştik. Noosfer bütün kültürleri, sevgiyi ve bilgiyi, tinsel ve zihinsel durumları kapsayacak şekilde içinde barındırır. Bunu, insanlığın daha da ileri bir öz-reflektif düşüncesinin evrimi takip eder ve Omega noktasında bu süreç tamamlanır. Noosfer kavramını "World Wide Web" kavramı bağlamında inceleyen J. S. Buckeridge, Teilhard'ın bütün bireysellikleri dünyadaki evrim süreci içerisinde vital bir role sahip olma şeklinde gördüğünü, böylece işbirliğine dayalı bir çabayla her bireyin Omega noktasını gerçekleştirmek süreci içinde kendi bireysel görevinin bilincinde olduğunu söyler ve buradan hareketle de Teilhard'ın küresel ağ (Global Web) öngörüsünün umulandan daha kısa bir zaman içerisinde "World Wide Web" şeklinde gerçekleştiği yorumunu yapar. Bununla birlikte Buckeridge'ye göre bu ağın (Web) büyüklüğü ve genişliği muhtemelen Teilhard'ın beklentisinin üstünde değildir. Ona göre Teilhard'ın tasavvur ettiği "World Wide Web" bireylerin kendi potansiyellerini tam olarak gerçekleştirebildiği ve insanlığın birikiminin yükselen derecesini ortaya koyan bir çevre oluşturur ve Teilhard "World Wide Web"i noosferin tamama ermesi şeklinde görür.⁵²

Bu yorum ışığında şunu söyleyebiliriz ki "World Wide Web", iletişimin dünya çapında küresel olarak gelişmiş şeklidir. Bireyler birbirleriyle dünyanın neresinde olursa olsun anlık olarak iletişim kurabilmekte ve çevre de sosyal bağlantıları çoğaltmakta ve daha kompleks ilişkileri geliştirmektedir. Bu bağlamda Teilhard'ın *yakınsama (konverjans)* kavramının da hareketle şu soruyu da sormak mümkündür: Noosfer şu an itibarıyla tamamlanmış mıdır? Şu andaki mevcut dünyamızın çatışma dolu ve fikir birliğinden uzak olan dünyasında gerçekte noosferin merkezinin bu şekilde bir dönüşüme uğraması hakkında bir veri mevcut mudur? Teilhard noosferin tamamlanması konusunda insanlığın da bir takım sorumlulukları bulunduğunu belirtir ve bu sorumlulukları hatırlatır. Teilhard evrenin esasen tek olduğunu ve ancak bugüne kadar birbiriyle ilişkili olmakla birlikte çatışma içerisinde olan heterojen bir varlık çeşitliliği ürettiğini ifade eder.⁵³ Teilhard'a göre yakın zamana kadar evrim kendiliğinden yükselen bir seyir izlemiştir. Fakat reflektif düşünce ve bireysel özgürlüğün neşet etmesiyle birlikte

⁵¹ John A. Gowan, *Teilhard de Chardin-Prophet of Information Age*

<http://www.webcitation.org/5eiYkyw2n> (Erişim Tarihi 02.05.2017).

⁵² J. S. Buckeridge, "The Ongoing Evolution of Humanness Perspectives from Darwin to de Chardin," *South African Journal of Science* 105, sy. 11-12 (November-December 2009): 430.

⁵³ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 251.



insan kendi geleceğinin imarından da sorumlu hale gelmiştir. Biyolojik kuvvetler sona ermesine de insan şu anda hem bu güçlere başkaldırmada ve engel olmada hem de zaruri bir işbirliği içerisine girmedi özgürdür. İnsan seçmek ve sorumlu bir varlık olmak zorundadır.⁵⁴

Teilhard'a göre tinsel bilinçliliğin yüksek mertebelerini takviye eden merkezi bütünsellik ve artan kompleksite ilkesi gereğince dünyanın topyekûn birleşmesi ve bütünselleşmesi kendi potansiyel ruhunun tamamını özgürlüğüne kavuşturacaktır. Evrim, maddeyi ters yüz ederek –yani bir bakıma fiziksel kısmının tamamını spirüel enerjiye dönüştürerek- ve kendi yapısal nizamını şahsiyet olarak adlandırdığımız psişik işlevler ağına çevirmek suretiyle başarılı olacaktır. Bu kozmik tarihin gayesi ve amacıdır ve bize “maddenin tinsel değeri”ni sunar.⁵⁵

2.4. Kristogenesis (Omegan'ın Ortaya Çıkışı)

Omega kavramı, yunan alfabesinin ilk ve son harfleri olan “alpha” ve “Omega”nın, İncil sembolizmi içerisinde (Vahiyler: 1:8 ve 21:6) yer alan ve Teilhard'ın muhtemelen buradan ilham alarak kullandığı bir ifadedir. Omega terimi yunan alfabesinin son harfini göstermek üzere seçilmiştir ve apokaliptik (Dünyanın sonu) anlama da işaret eder. Teilhard hem bilimsel hem de kutsal metne ait olan bu terimi kendi öğretisinin özeti durumundaki iki farklı karakterinin bir sembolü olarak kullanmıştır.⁵⁶

McCarty, Omega noktasını Aristotelesçi teleolojide var olan her şeyin nihai bir duruma doğru hareket ettiği anlamında *gâye* (*goal*) kavramına benzetir. Ona göre Omega noktası tüm tinselliği, maddeyi, enerjiyi ve sevgiyi nihayetinde Tanrı olan bir *üst-bütünselleşme* (*super-totalization*) ve *üst-kişileşmeye* (*super-personalization*) dönüştürecek olan yakınsama güçlerinin zirvesinin işaretidir. McCarty, Teilhard'ın “Tanrı” kavramını şimdiki zaman kalıbında kullandığını, gelecekteki bir yakınsamayı ifade etmek üzere ise Omega noktası tabirini tercih ettiğini ifade eder. Ona göre Teilhard Omega noktası ile önceden gelenleri içine çeken ve tüketen şeklindeki bir anlamı kastetmez. Çünkü Omega noktasını her şeyin bir sentez haline geleceği kritik bir eşik olarak düşünür.⁵⁷

Omega'nın evrimsel tekâmül içerisindeki bir diğer işlevi, evrimin gerçekleşmesi için bir enerji sağlamasıdır. Teilhard'a göre evrimin bir gayeye sahip olduğu ve bu uğurda şu ana kadar önüne çıkan tüm engelleri ortadan kaldırdığını kabul ediyorsak, bu gayenin evrimin kendisini gerçekleştirmek için zaruri olan enerjiyi ve imkânları da sağladığını da söylemek zorundayız. İşte bu noktada Teilhard “Omega”nın bazı özelliklere sahip olması gerektiğini ifade eder. Buna göre Omega kendi ideal gayesine ulaşabilmek için tesirli ve etkin olmak zorundadır.

⁵⁴ Teilhard, *The Future of Man*, 57; 331.

⁵⁵ Teilhard, *The Future of Man*, 65.

⁵⁶ David H. Lane, *The Phenomenon of Teilhard: Prophet for a New Age* (Georgia: Mercer University Press, 1996), 47.

⁵⁷ McCarty, *Makers of the Modern Theological Mind: Teilhard de Chardin*, 60.



İnsanın umutlarını cezp etmek, gayretlerini güdülemek ve kendi ben merkezli bireyselliğinden feragat etmesi noktasında ilham vermek için “Omega” sadece bizâtihi varlık değil, seven ve sevilen bir varlık da olmak zorundadır. Bununda ötesinde “Omega”nın cezp edici gücü bilfiil mevcut olmalı, sadece sanal ve gelecek tasavvuru olmamalıdır. Nihai olarak da “Omega” ile bütünleşme ferdî şahsiyetin baskılanmasını değil bilakis açılımını ve gerçekleşmesini icap ettirir. “Omega” Teilhard’ın deyişle damlaların kendi kimliklerini kaybettiği varlık okyanusu değil “merkezlerin merkezi”dir. Bu merkez ferdî merkezler içerisinde yeni bir bütünlük oluşturan bir odaktır ve sadece tutan ve muhafaza eden değil, kendi şahsiyetleriyle en yüce ve yüksek merkeziyle hususi râbita kuran, diğerleriyle bir sevgi ilişkisi içerisinde genişleyendir.⁵⁸

Evrimin yüksek derecedeki ilerlemesi gösteriyor ki “Omega” hali hazırdaki insan düşüncesi daha küçük bir ölçek içinde yol alırken zamanı ve mekânı aşarak elementleri daha mükemmel bir bütünlüğe doğru çekerek ve gerekli sevgi enerjisini saçarak zaten eylem içerisinde ve hareket halindedir. Evrim kendi sınırlarına ulaştığında ve tinselliğe doğru dönüşüm kapasitesine sahip her şey merkezi bir bütüne doğru bir araya geldiğinde mutlak değişim mertebesi vuku bulacak ve dünyanın sonu nihayetinde akli kendi maddi kalıbından çıkararak bundan böyle kendi nüfuzunu “Tanrı-Omega”ya aktaracaktır.⁵⁹

Teilhard’ın evrensel tekâmülün aşamaları adını verdiğimiz bu bölümde Evrensel Tekâmül sisteminin nasıl işlediğini ve hangi merhalelerden geçerek Omega noktasına ulaştığını açıklamaya çalıştık. Teilhard’ın sözkonusu Evrensel Tekâmül sistemini kendi sistemi içerisinde ve bilim felsefesi açısından değerlendirmeden önce şunu belirtmeliyiz ki Teilhardın Evrensel Tekâmül sistemi ister maddeden bilinçliliğe geçiş isterse bilinçten noosfer tabakasına ve oradan da Omegaya geçiş anlamında olsun *yakınsama (konverjans)* kavramı üzerine oturmaktadır. Bu da yakınsayan bir kâinat düşüncesine dayanmaktadır. *Yakınsama (konverjans)* tabiriyle Teilhard’ın kastettiği şey tek bir noktada birleşmek ve bütünselleşmektir.

3. TEILHARDIN EVRENSEL TEKÂMÜL SİSTEMİNİN BİLİM FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Teilhard’ın Evrensel Tekâmül sisteminin kurucu fikirleri adını verdiğimiz içsellik, tinsellik, merkezilik, ortogenesis vb. kavramlar aslında Teilhard’ın tek bir yasaının etrafında gelişmektedir. Bu yasa da kompleksite-bilinçlilik yasasıdır. Peki, bu yasa bilimsel paradigmalardan açısından tutarlı mıdır? Bilim adamları arasında yaygın olan “yasa” tasavvuruna ne kadar uygundur? İşte bu sorular merkezinde bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

Bu değerlendirmeye geçmeden önce de ilk olarak bilim felsefesi bağlamında bilimsel yasa, bilimsel süreç, bilimsel açıklamanın ne anlama geldiği sorusunun

⁵⁸ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 267, 261.

⁵⁹ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 287.



cevabı üzerinde durmakta fayda mülâhaza ediyoruz. Bilim felsefesi temelde bilginin kaynağı problemine dayanmaktadır. Bilginin kaynağı, doğruluğu ve sınırlarının ne olduğu sorusuna felsefe tarihinde verilen cevaplar iki başlık veya ekol altında toplanabilir: Empirizim ve rasyonalizm. Rasyonalistler daima akli *a priori* bir bilgi kaynağı olarak gördüler. Buna karşın empiristler bilgide duyusal ve gözlenebilir olana öncelik verdiler. Böylece bir yandan empirik bilgi ve olgusal doğruluktan; öbür yandan rasyonel bilgi ve akılsal doğruluktan söz ederiz.⁶⁰

Bilimsel süreçte bir sonraki aşama iki boyutludur. Bunlardan biri *eylemsele* diğer ise *zihinsel* niteliktedir. İlki ‘olguya gitme’ olarak ifade edilebilirken; ikincisi “bilimsel açıklama” adıyla karşımıza çıkmaktadır. *Olgu*, evrende mevcut olan ve olup biten her şeydir veya olgu gözlemlenebilen şeylerdir. Ancak evrende gözlemleyemediğimiz şeyler de olup bitmektedir. Bu yüzden bilimsel çaba olguyu sadece gözlemlenebilen olarak değil gözlemleyemesek de gözlemleyebildiğimiz olaylardan hareketle telkin olunan şeyler olarak kabul etmektedir. Sözelimi ‘elektronlar’ doğrudan gözlemlenebilen şeyler değildirler. Fakat bilim, farklı maddeler üzerinde yaptığımız gözlemler sonucunda dolaylı yoldan ulaştığımız şeylerdir. Bu açıdan bakıldığında bilimsel çabada iki tür olgudan söz edilmektedir: “Algısal olgular” ve “çıkarımsal olgular”. Bu ikincisine “hipotetik olgular” da denebilmektedir.⁶¹

İster birinci ister ikinci tür olgulara gitme olsun, “olguya gitme” sürecinde “gözlem” ve “deney” olmak üzere birbirini tamamlayan iki yolun olduğu görülmektedir. *Gözlem*, empirist tavra göre, “olgu toplama” işlemi ya da süreci olarak anlaşılmaktadır. Fakat gözlemi sadece bir olgu toplama süreci değil daha çok hipotezi doğrulama için olgular arama süreci olarak anlamak bilimsel süreç için daha doğru bir yaklaşımdır. “Deneyleme” ise bir gözlem biçimidir. Deneylemede olguları araştırmak için yapay bir ortam hazırlanır ve bu yapay ortam bize olguları tekrar tekrar gözleme olanağı sağlamaktadır. Deneyleme ve gözlem vasıtasıyla elde edilen verileri sayısal değerleriyle ifade etmeye ise *ölçme* denir.⁶²

Bilimsel ölçme, modern bilimin en ikna edici ve ayırt edici özelliklerinden bir tanesidir. Ancak ölçmenin tam olarak neye tekabül ettiğini söylemek de kolay değildir. Filozoflar genellikle ölçmeyi fiziksel değişkenlere doğru olan sayıların atanması olarak tanımlarlar. Bu noktada ölçmenin nasıl doğru bir şekilde yapılabileceği ve bunu bizim nasıl bilebileceğimiz hususunda birçok zor felsefi ve pratik meseleler ortaya çıkmıştır. Birçok felsefi görüş bu meselelere farklı bakış açıları getirmiştir.⁶³

Bilim, olguları araştırmak ister. Örneğin, bilim insanı bilinçli ya da

⁶⁰ Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi Ders Notları* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2003), 42.

⁶¹ Özlem, *Bilim Felsefesi Ders Notları*, 52-53.

⁶² Özlem, *Bilim Felsefesi Ders Notları*, 56.

⁶³ Hasok Chang and Nancy Cartwright, “Measurement,” in *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, ed. S. Psillos and M. Curd (USA and Canada: Routledge Taylor&Francis Group, 2008), 367.



muhtemelen sezgisel bir kavrayışla bir olguya dikkat kesilir. Fenomenal dünyada yani gözlemleyebildiğimiz evrende bir şey vuku bulmaktadır (olay, hadise) ve bu olan şey gerekli ve yeterli durumlar meydana geldikçe kendini yinelemektedir. İşte bu (sürekli tekrardan olay) “olgu”dur ve bilim veya bilim insanı bu olgunun hangi şartlar altında yeniden ortaya çıktığını, kısaca “nedeni”ni araştırıp bulmaya çalışır. Bilimsel süreçte bu evreye “bilimsel açıklama” yani “olguların nedenini açıklama” aşaması denmektedir.⁶⁴

İnsanlar günlük hayatta karşılaştıkları bir olayı, bir problemi veya kavramı ilgilerini çektiği ölçüde kendi ifadeleriyle açıklamaya çalışırlar ya da açıklanmasını isterler. Örneğin, haberlerde bir uçak kazasının nasıl meydana geldiğine yönelik bazı açıklamalar yapılmaktadır veya bir siyasi lider partisinin gelecekteki planlarına dair bir açıklamada bulunabilmektedir. Bilim insanları açıklama yaparlarken hangi durumlarda ve nasıl gibi soruları da neden sonuç ilişkisi içerisinde açıklamaya çalışmaktadır.⁶⁵ Bilim alanında olguların bilimsel bazı yöntemlere göre açıklanmasına bilimsel açıklama denir.⁶⁶ Bazı bilim adamları açıklamayı, herhangi bir şeyi açık, anlaşılır ve kavranabilir hale getirmeyi amaçlayan bir detaylandırma süreci olarak görse de bilimsel açıklamanın tek bir tanımı yoktur. Literatürde bazı kavramların bilimsel açıklama ile karıştırıldığı görülmektedir. Örneğin, bir olgunun gözlenebilen özelliklerini tanımlamak (tasvir etmek ve betimlemek) ile bu olgunun bilimsel açıklamasını yapmak farklı şeydir. Örneğin, bir bardak soğuk suyu düşünelim. Bu bardağın dışında meydana gelen yoğunlaşmayı tanımlamakla bu buğunun nasıl oluştuğunu bilimsel olarak açıklamak farklıdır. Bardaktaki suyun sıcaklığı düşüktür ve bardağın dışından su zerreciklerinden oluşan bir katman vardır şeklindeki gözlenen özelliklere vurgu yapmak bir tanımlama iken bu yoğunlaşmanın sebebinin moleküllerin hareketi, enerji gibi görünmeyen işlemleri içeren bir takım önemli teorilerin kullanılarak açıklanması ise bir bilimsel açıklamadır.⁶⁷

Bilimsel açıklamanın olguların nedenini açıklama çabasının amacı aynı türden bütün olgular için geçerli olacak “yasalara varma”dır. Zaten oluş evreninde vuku bulan olguların nedenlerini ortaya koymak demek *genellemeye* gitmek demektir. Örneğin Ateş’in yanmasını ele alalım. Ateş belli ve yeterli şartlar yerine geldiğinde hep yanmaktadır. İşte bu şartlar onun “nedeni” ya da ateşin yanma “ilkesi”dir. Sonuç olarak bu ilkeleri bilimsel süreç bünyesinde ortaya koyan bilim insanı aslında ateşle ilgili bir tümel ya da genel önerme ortaya koymuş olur. İşte bu genelleme yargı cümlesi “bilimsel yasa”dır. Örneğin, su yüz derecede kaynar. Buradaki olgu “suyun kaynaması”dır. Tabii ki su ilk defa kaynamıyor. İnsanlık

⁶⁴ Özlem, *Bilim Felsefesi Ders Notları*, 57.

⁶⁵ J. L. Stewart Rudolph, “Evolution and the Nature of Science: On the Historical Discord and Its implications For Education,” *Journal of Research in Science Teaching* 35, sy. 10 (1998): 1069-1089.

⁶⁶ Teo Grunberg ve David Grunberg, *Bilim Felsefesi*, ed. İ. Taşdelen (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2011), 52-84.

⁶⁷ M. Braaten and M. Windschill, “Working toward a Stronger Conceptualization of Scientific Explanation For Science Education,” *Science Education* 95, sy. 4 (2011): 639-669.



tarihinden daha önce de su kaynamaktaydı. Fakat buradaki bilimsel zihniyetin ayırt edici özelliği, kişinin suyun kaynamasını görmesi değil (herkes bunu rahatlıkla görüyor sonuçta); bir kişinin bunun nedenini merak etmesi ve araştırmasıdır. Bu araştırma sonucunda şöyle bir sonuca varıldığında, “Su deniz seviyesinde, kapalı kaplarda, yüz derecede kaynar”, işte bu yasa haline gelir.⁶⁸

Yani özetle şu andaki bilim adamları arasında yaygın olan bilim tasavvuruna göre bilimsel yasa, bilimsel genellemelerin yeterince doğrulanmış olanlarına denir. Doğa açıklamalarında tesadüf ve metafizik açıklamalara karşı, doğa olayları arasındaki değişmez ilişkileri bir sebep-sonuç bağlantısı şeklinde açıklamaya doğa yasası denmiştir. Doğa yasalarının bazıları mekanik, bazıları fiziko-kimyasal, bazıları biyolojiktir. Bilimsel yasanın özellikleri olarak şunlar sayılabilir: Bilimsel yasa, tümel, basit, determinist ve matematik dille ifade edilebilir ilişkilerdir. Bilimsel yasa olgusal içerikli ve şimdiye kadar yapılan tüm gözlem ve deney sonuçlarıyla doğrulanmış olmalıdır.

Şimdi bu bağlamda Teilhard’ın evrimsel tekâmül sistemini bu bakış açısı içerisinde değerlendirelim. Teilhard’a göre evrim, maddeden tinselliğe doğru ilerleyen yönlendirilmiş bir süreçtir. Buradaki temel fikir şudur; varolan herşey tinselleşen maddedir. Ancak buradaki dikkat çekilmesi gereken nokta bunun nasıl olduğu ile ilgilidir. Yani maddi partiküller nasıl oluyor da yaşam, bilinçlilik ve zekâ haline gelmeyi başarabiliyor ve netice itibarıyla kompleksleşme kavramı karşımıza çıkabiliyor sorusuna Teilhard özetle şöyle cevap veriyor: İlk olarak dağınık partiküller vardı. Sonra bunlar atomlara sonra moleküllere sonra hücrelere sonra basit hücreli organizmalara dönüştü ve bu şekilde evrimsel bir hat üzerinde devam etti. Böylece madde ilerleyen kompleksleşme vasıtasıyla yaşam, bilinçlilik, düşünce ve bir anlamda tin haline dönüşmektedir. Kompleksleşme Teilhard’ın da ifade ettiği üzere yükselen içselleşme ile deneysel olarak bağlantılıdır.⁶⁹ Öyle ki bilinçlilik bu noktada adeta kompleksitenin spesifik etkisi olarak deneysel anlamda tanımlanmaktadır.

Zikredilen husus Teilhard’ın sisteminin en hayati noktasını teşkil eden meşhur kompleksite/bilinçlilik kanunudur. Bu kanun Teilhard’ın iddiasına göre “kendini sınırlandırdığı fenomenal bakış açısı”⁷⁰ üzerinden ortaya konulmuş ve empirik olarak doğrulanabilir bir iddia olduğu öne sürülmüştür.

Peki, söz konusu kanun gerçekten Teilhard’ın ileri sürdüğü bir mahiyete sahip midir? Burada ilk olarak şunu belirtmek gerekir ki “bilinçlilik” tamamen gözlemlenebilir bir olgu değildir. Bilinçliliği sadece kendi iç dünyamızda subjektif olarak deneyimleriz. Her birimiz muhtemelen etrafımızdaki dünyayı algılıyoruz ve derin düşünce vasıtasıyla algıladığımız olguların farkına varıyoruz. Böylece dış dünyanın bilincinde oluyoruz. Aynı zamanda bilinçliliğin de bilincinde oluyoruz.

⁶⁸ Özlem, *Bilim Felsefesi Ders Notları*, 58.

⁶⁹ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 30.

⁷⁰ Teilhard, *The Phenomenon of Man*, 308.



Ancak burada asıl nokta şu ki; başka birinin bilinçliliği üzerine bilinç sahibi değiliz. Yani bu bizim için “gözlemlenebilir bir durum“ değildir. Bizim normal şartlar altında gözlemediğimiz şey, davranışlardır. Bu noktada empati yoluyla bir diğerinin bilinçliliğini ya da düşüncesini ancak tahmin edebiliriz. Tabii burada ne bilimsel anlamıyla bir gözlem ne de yanılmazlık söz konusudur. Bundan dolayı insanı ne kadar inceleysek inceleyelim onun bilinçliliğinin gözlemlenebilir olduğunu söyleyemeyiz. Hele Teilhard'ın iddia ettiği gibi atom ve molekül düzeyinde bilinçliliği gözlemek hiç mümkün görünmemektedir.

Eğer bilinçlilik gözlemlenemezse o zaman bilinçlilik/kompleksitenin spesifik etkisi deneysel anlamda nasıl tanımlanabilir? Bunun yanında gerçekliğin gözlemlenebilen kısmının bir bölümünü postulat olarak kabul edersek bilimsel bir kanundan nasıl söz edebiliriz? Bu noktada denklemin ikinci kısmının içi boşaltılmış oluyor ve buradaki orantısallık bozulduğu için Teilhard'ın kompleksite kavramı doğru tanımlanmış bir tez olmaktan çıkıyor. Yani her ne şekilde olursa olsun bilimsel olarak anlamlı bir şekilde fiziksel bir mevcudiyetin kompleks oluşu nasıl tanımlanabilir ki? Çok sayıdaki atomu ya da partikülleri aynı pota içerisinde değerlendirmek ne kadar doğru olur? Örneğin, Teilhard'ın yaptığı gibi, bir amipin bir çakıl taşından daha kompleks olmasıyla ilgili bir kıyaslama yapılabilir mi? Bu soruların tatmin edici bir cevabını Teilhard'ın sisteminde göremiyoruz.

Burada başka bir problem daha karşımıza çıkmaktadır. Diyelim ki kompleksite ilkesi tam olarak tanımlanabiliyor. Bunun yanında canlılardaki bilinçlilik de bir şekilde gözlemlenebiliyor ve makul bir skala içerisinde doğrulanabiliyor. Bu durumda Teilhard'ın tezi tam anlamıyla doğrulanabilir mi? Buna olumsuz cevap vermek durumundayız. Onun tezinin daha çok negatif terimlerle formüle edilmek zorunda olması yani kendi onayını bir inkâr diliyle ortaya koymasına dayanmaktadır. Teilhard'ın öğretisi aslında tin kavramına izin vermez. Tin sadece maddi bir tabandan tahriç edilebilir ve üretilebilir bir şeydir. Maddenin öncelenmesine dayalı bu kabul önemli bir nokta ve belirleyici bir postülat olarak karşımızda durmaktadır. Teilhard'ın bu aksiyomu her türlü şüphenin üstünde bir konumda yer almakta ve tartışılabilir gözükmemektedir. Çünkü Teilhard daha baştan madde ve tin ayrımına dayalı dualizmi reddetmek suretiyle kendisine bir başlangıç noktası tayin etmektedir.

Peki, Teilhard'ın sürekli eleştirdiği bağlamda madde-tin dualizminde tam olarak yanlış olarak gördüğü nokta nedir? Ona göre bu düşünceden niçin kaçınılmak zorundadır? Teilhard'ın madde-tin dualizminin bilim karşıtı olduğuna dair tezi bağlamında meseleye bakacak olursak bilim felsefesindeki görüşler içerisinde bilimin bu tür konular üzerinde hiçbir şey söylemediğini görürüz. Çünkü sözkonusu dualizm metafizik ilkelere referansta bulunurken bilim ise fenomen ile ilgilenir. Bu noktada madde-tin ayrımını kabul eden modelden ziyade sadece maddeyi esas alan modelin vakıayı daha iyi açıkladığını düşünmek daha doğru olacaktır.



Teilhard'ın düşünce sistemindeki gibi kendi koşullarını oluşturan bir yasa bir truva atı olarak da karşımıza çıkabilir. Çünkü Teilhard'ın söylemlerinde sıkça gördüğümüz kendisini sistematik olarak sınırladığı fenomenal bakış açısı vb. söylemler kendi içinde şüphe duyulmayan ve kamufle olmuş bir takım ilkeleri de barındırabilmektedir. Bu şekilde bilim adına bir takım metafizik ilkeler de arka kapıdan içeri girebilmektedir.

Teilhard yaşamın ve bilinçliliğin temel olarak partiküllerin biraraya gelmesi yoluyla ilerlediği düşüncesine sıcak bakmamaktadır. Ona göre maddenin doğası parçacık olarak daha yüksek kompleksite derecelerine yükseldiğinde merkezleşmiş ve içselleşmiş hale gelir. Yani ilk olarak sadece partiküller vardı. Sonra birden bire yeterli derecede kompleksite kazanacak bir dereceye geldi ve böylece bilinçlilik bir mizansen olarak belirginleşti. Ancak Teilhard'ın sistemine baktığımızda problemin bu kadar basit bir şekilde ortaya konulmadığı noktaları da görüyoruz. Yani bilinçliliğin başlama noktasıyla alakalı bir belirsizlik karşımıza çıkıyor. Bu noktada Teilhard bu başlangıç noktasını mantıksal olarak bir ön kabul şeklinde benimsememiz gerektiğini söylemektedir. Ona göre her bir parçacığın bir tür pisişizm ihtiva eden ilkel formlarındaki varoluşun kompleksitesi daha alt seviyelere inildiğinde pisişizm bakımından algılanamaz hale gelecektir.

Peki, Teilhard niçin bu şekilde düşünmektedir? Eğer maddenin doğası yüksek bir kompleksite derecesini elde ettiğinde bilinçlilik kazanıyorsa o zaman niçin parçacıkların en küçüğünde bile varolan bir tür ilkel bilinçlilik düşüncesi varsayılmak zorundadır. Birçok fenomenin örneğin, şok dalgalarının sadece kritik bir eşik aşıldığında meydana geldiği bilinmektedir. O halde bilinçlilik durumunda neler olduğundan emin olabilir miyiz? Bilinçliliğin niçin bir gazda değilde bir elektronda varolduğunu var sayıyoruz? Eğer bilinçlilik yeterli olarak parçacıkların yüksek bir kompleksite derecesine bağlı ise niçin tamamiyle organize olmamış bir kompleksite içerisinde bilinçliliğin varolduğunu mantıksal anlamda kabul etmeye mecburuz? Bu problemleri Teilhard'ın Evrensel Tekâmül sistemi içerisinde düşündüğümüzde (kâinatın her bir parçasında bir pisişizmin mevcut olduğu) şeklindeki postulatı kabullenmeye mecbur olduğumuzu görüyoruz.

Aslında bu noktada tartışılabilir bir diğer görüş de sonsuz olarak yayılmış bir içsellik ya da bilinçlilik fikrinin mantıklı görünüyorsa olmasıdır. Bilinçlilik kendi doğası itibariyle bir güçtür. Teilhard'ın bilinçliliğin sonsuz bir şekilde yayılmış olduğuna dair görüşü herhangi bir yönelimselliğe sahip olan bir taşıyıcı anlamına gelmez daha doğrusu bilinçlilik bu şekilde bir taşıyıcılık değildir. Peki, Teilhard niçin şiddetle bunu bir postüla olarak ortaya koymaktadır? Aslında Teilhard'ın yapmak istediği geleneksel düalizmin tamamiyle ortadan kaldırılması idi. Ortaya koymuş olduğu bu sözde kompleksite bilinçlilik kanunu tamamiyle bu temel üzere bina edilmişti. Teilhard'ın kozmolojisine baktığımızda bazen bilinçliliğin sanki partiküllerin tesadüfi birleşmesinin doğrudan sonucu olarak aniden varoluş kazandığını ya da tespit edilemeyen ilkel bir takım formlar içerisinde varlıktan önce bir varoluşa sahip olduğunu müşahade edebiliriz. Her halükarda Teilhard bu



noktada kararsız bir tutum takınarak bocalamaktadır. Ama her iki durumda da geleneksel düalizmi reddetmektedir. Bu noktada herşeyi kimya ve fizik yoluyla açıklamaktan haz duyduğunu da söyleyebiliriz. Böylece o bir tür tinsel madde düşüncesine dayalı monizim ve panpisişizm sistemi kurmaya çalışmaktadır.

Teilhard'ın bu iddiaları görünüşte bilimsel bir bakış açısına dayanan makul fikirler gibi gözükse de radyal enerji bağlamında ortaya koyduğu tinsellik fikri biyolojik bir bağlam içerisinde ele alındığında Teilhard'ın radyal enerji kavramıyla anlatmak istediği şeyin bir çeşit "gözlemlenemeyen nefes" türü bir şey olduğu ve biyoloji biliminin içinde yer alan gözlemlenebilir etkiler vasıtasıyla sorgunandığında anlaşılabilir ve bilimsel açıdan güvenilir olmayan bir nitelikte olduğunu söylemek mümkündür. Teilhard savunduğu bu düşünceyle bilimsel söylemin alanından ayrılmaktadır.

Teilhard'ın bilimsel olma amacındaki çok sayıdaki açıklaması asıl olarak onun meşhur kompleksite bilinçlilik kanununda ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda kompleksite-biliçlilik kanunu üzerine de birkaç değerlendirmede bulunmakta yarar görüyoruz. İçselleşmenin ve kompleksleşmenin süreci açıkçası Teilhard'ın düşüncesinde maddenin tam yüreğine ait olan henüz keşfedilmemiş ve adı konmamış bir gücün tezahürü olarak algılanmaktadır. Tabi bu noktada bir takım zorluklarda göze çarpmaktadır. Örneğin maddenin kalbindeki bu keşfedilmemiş olarak kalan "güç" evrensel tekamül sistemi içerisinde kompleks olandan basit olana şeklinde ters bir istikamette evrensel bir yönelime sahip olması şeklinde öngörülmemiştir. Bilindiği üzere entropiyle ilgili olan termodinamik kanun fiziksel güçlerin hareketi altındaki parçacıklar sisteminin homojen bir duruma yani düzenden düzensizliğe doğru bir eğilim içerisinde olacağını öngörmektedir. Bunun yanında bu kanunun bir şekilde yaşayan bir organizma içerisinde iptal olduğuna dair bir düşüncenin bilimsel bir temeli de yoktur. Tabi ki şu da bir gerçektir ki yaşayan organizmalar kendi yaşam döngülerinin artan eğrisi boyunca kompleksleşmeye doğru bir eğilim içerisindeydir. Ancak kendi çevrelerinden enerjide tüketmektedirler. Örneğin yemek ve nefes alma ihtiyacımız için sürekli bir şekilde enerji tüketmek durumundayız. Bu sistemin devam süreci içerisinde organizma kaçınılmaz olarak çevrede düzensizliğe neden olmaktadır. Bundan dolayı şuna inanmak zorundayız: Entropiyle alakalı olan termodinamik kanun hiçbir suretle ihmal edilemez yani maddenin evrensel temayülü aslında Teilhard'ın ileri sürdüğü gibi bir kompleksiteye değil bir düzensizliğe doğrudur ve yaşam fenomeni de bu olgudan bağımsız değildir.

Bunun yanında Teilhard evrensel yakınsama teorisinin bilimsel bulgularla tam olarak örtüşmediği hususunda da bir kanaate sahiptir. Ancak ona göre burada kusurlu olan kendi teorisi değil mevcut bilimsel anlayıştır. Teilharda göre bilim evrimsel yörüngenin sadece belli bir kısmıyla ilgilenmektedir. Bilimi takip ederek biz ancak gerçekliğin en geniş ölçekteki sınırlarından çok uzağında kalan yerlere gidebiliriz. Daha da vahimi bilim yanlış bir düzlemde olaylara bakmaktadır. Ona göre bizim şu anda yapmakta olduğumuz şey herşeyin birbirinden kopmakta ve



bütünsellikten uzaklaşmakta olduğu bir düzlem içerisinde gelişmeye ve ilerlemeye çalışmaktır. Kanaatimizce Teilhard'ın bu argümanı da tutarsızlık içermektedir. Çünkü en başta bilimi birliğe doğru giden yolda bir amaçlılık konsepti içerisine sokup kategorik bir sınırlandırmaya tabi tutmak yanlıştır. Zaten bir fizik kanunu bir denklem formu içerisinde ifade edilen kesin bir "birlik" ve "bütünlük doğrulaması"ndan başka nedir ki? Kaldı ki bilim -Teilhard'ın öne sürdüğü şekilde- daha yüksek birlik ve bütünlüğü kavramada nasıl yetersiz ve aciz kalabilir ki? Yani bilim herşeyin en yüksek birliği olarak Omega noktasının tanınması ve kabul edilmesi noktasında bilimsel bir desteği nasıl verebilir ki? İşte bu noktalar Teilhard'ın sisteminde karanlık kalan ve bilimsel yöntem açısından açık ve eksik bırakılmış noktalar olarak durmaktadır.

SONUÇ

Teilhard'ın Evrensel Tekâmül nazariyesi 20.yüzyıl düşünce tarihinde teist evrim düşüncesi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Teilhard ortaya koyduğu nazariyeyi bilimsel bir fenomenoloji çalışması olarak sunsa da bu nazariye bilimsel yöntem açısından bir takım problemler taşımaktadır. Varsayımlar ve hipotezler bilimsel olarak doğrulanabilir nitelikte değildir. Evrensel tekâmülü Alfa ile başlatmakta ve Omega ile bitirmektedir. Bu iki kavram da Hristiyan teolojisi içerisinde İsa'ya tekabül eden inanca dayalı ön kabullerdir. Bunun yanında Evrensel Tekâmül sürecinin kurucu fikirleri olan merkezilik, içsellik, kompleksite-bilinçlilik yasası, orthogenesis kavramları da bilimsel açıdan gözlemlenebilir ve doğrulanabilir nitelikte değildir. Teilhard bilimsel fenomenoloji diye bir yöntem geliştirmiş, bu yöntemin sınırlarını ve kurallarını kendisi belirlemiştir. Bununla birlikte ortaya koyduğu nazariyenin bir metafiziksel düşünce sistemi olmadığını iddia etmiştir. Ancak onun bu nazariyesi kendi döneminde olduğu gibi günümüzde de bilimsel çevrelerde kabul görmemektedir. Bununla birlikte Pierre Teilhard de Chardin'in bu düşünce sistemiyle günümüzdeki teist evrim düşüncesine yeni açılımlar getirmiş, kompleksite-bilinçlilik kanunu, içsellik, orthogenesis, noogenesis, radyal enerji vb. kavramları düşünce tarihine armağan etmiştir.



KAYNAKÇA

Braaten, M. and M. Windschill. "Working toward a stronger conceptualization of Scientific Explanation For Science Education." *Science Education* 95, sy. 4 (2011): 639-669.

Bone, E. L. "Pierre Teilhard de Chardin." *New Catholic Encyclopedia Volume XIII*, 977-978. The Catholic University of America Press, 1967.

Buckeridge, J. S. "The Ongoing Evolution of Humanness Perspectives from Darwin to de Chardin." *South African Journal of Science* 105, sy. 11-12 (November-December 2009): 427-431.

Carpi, Anthony, "Early Ideas about Matter: From Democritus to Dalton." <http://www.visionlearning.com/en/library/Chemistry/1/Early-Ideas-about-Matter/49> (Erişim Tarihi 04.08.2019).

Chang Hasok and Nancy Cartwright, "Measurement." In *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, edited by. Stathis Psillos and Martin Curd, 367-375. Simultaneously published USA and Canada: Routledge Taylor&Francis Group, 2008.

Cowell, Sion. *The Teilhard Lexicon*. Brighton: Sussex Academic Press, 2001.

Dos Santos, Gildasio Mendes, *Living Real Experience in Virtual Network Environments in Pierre Teilhard de Chardin*. Pro Quest Dissertations and Theses, Michigan State University (UMI Number: 1399616), 2000.

Grunberg, Teo ve David Grunberg. *Bilim Felsefesi*, editör İ. Taşdelen, 52-84. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2011.

Gowan, John A. "Teilhard de Chardin-Prophet of Information Age." <http://www.webcitation.org/5eiYkyw2n>. (Erişim Tarihi 02.05.2017)

Homlish, John. "God and The Cosmos According To Teilhard de Chardin and Alfred North Whitehead." PhD diss. McMaster University, 1975.

Lane, David H. *The Phenomenon of Teilhard: Prophet for a New Age*. Georgia: Mercer University Press, 1996.

McCarty, Doran. *Makers of the Modern Theological Mind: Teilhard de Chardin*. Texas: Word Books Publisher, 1976.

Murray, Michael H. *The Thought of Teilhard de Chardin*. Newyork: The Seabury Press, 1964.

Özlem, Doğan. *Bilim Felsefesi Ders Notları*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2003.

Rudolph, J. L. Stewart. "Evolution and the Nature of Science: On the Historical Discord and its implications For Education." *Journal of Research in Science Teaching* 35, sy. 10 (1998): 1069-1089.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Activation of Energy*, translated by. Rene Hague. New York: A Helen and Kurt Wolff Book, 1971.

Teilhard de Chardin, Pierre. *The Appearance of Man*, translated by. J. M. Cohen. New York: Harper &Row Publishers, 1951.

Teilhard de Chardin, Pierre. *The Future of Man*, translated by. Norman Denny. New York: Harper &Row Publishers, 1964.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Human Energy*, translated by. J. M. Cohen. Newyork: A Helen and Kurt Wolff Book, 1969.

Teilhard de Chardin, Pierre. *The Phenomenon of Man*, translated by. B.Wall. New York: Harper &Row Publishers, 1959.

Teilhard de Chardin, Pierre. *The Vision of the Past*, translated by. J.M.Cohen. New York: Harper &Row Publishers, 1966.

Thackeray, J. Francis. "On Piltdown: The Possible Roles of Teilhard de Chardin, Martin Hinton and Charles Dawson." *Transactions of the Royal Society of*



South Africa 66, sy. 1 (February 2011): 9-13.



ABSTRACT

Integration of Religious Teachings with the Theory of Evolution: Teilhard De Chardin's Understanding of Universal Evolution

The existence of man and the universe has occupied the minds of thinkers for centuries. The origin, beginning, position of man, qualities, distinctive characteristics of the universe, the concept of the universe and human beings stand before us. It turns the attention of some thinkers and scientists who want to explain the origins of the universe and man to the idea of evolution. The idea of the theistic evolution, led by Teilhard in the history of thought, advocates the idea of evolutionary creation, which can be considered a synthesis of the idea of evolution and creationism, in explaining the origins of the universe and man. In this article, we will examine how Teilhard's universal evolution concept, which he has put forward within the framework of his identity as a scientist, can be evaluated from a point of view of established scientific paradigms and whether it is consistent within its internal structure. The purpose of this article is to lay out the idea that Teilhard's universal evolution system cannot be considered a scientific theory. The universal evolution thought it presents is the result of the blending of scientific, religious and metaphysical judgments. However, from the point of view of the current scientific paradigms, some basic concepts of science are ignored within this Teilhard's thought system.

Keywords: Evolutionary Creation, Union, The "Within", Radial Energy, Law of Complexity.

KITÂBIYAT



BOOK REVIEWS

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 5

THOMAS BAUER, *MÜPHEMLİK KÜLTÜRÜ VE İSLÂM: FARKLI BİR İSLÂM TARİHİ OKUMASI*, ÇEV. TANIL BORA, İLETİŞİM YAYINLARI, 2019

Muammer İSKENDEROĞLU, Prof. Dr.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Divinity

iskenderoglumuammer@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1857-9826>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başvuru Tarihi | Date Received: 10.06.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 19.06.2020

Atıf | Cite As

İSKENDEROĞLU, M. "Thomas Bauer, Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2019". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3 (2020): 122-126

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.



**THOMAS BAUER, MÜPHEMLİK KÜLTÜRÜ VE İSLÂM: FARKLI
BİR İSLÂM TARİHİ OKUMASI, ÇEV. TANIL BORA, İLETİŞİM
YAYINLARI, 2019**

Muammer İSKENDEROĞLU

On beş asırlık tarihi boyunca İslâm, kendi bilginleri tarafından nasıl anlaşılmış ve anlatılmıştır? İslâm toplumu bu anlatılanı nasıl karşılamıştır? Hazm edip bir ufka dönüştürebilmiş midir? Bütün bu olup bitenler İslâm'ın dışındaki dünyada ne oranda ve nasıl yankı bulmuştur? İçinde bulunduğu dünyayı belli bir mesafeden gözlemlemeyi başaramayanlar için dış dünyadan gözlem yapanların izlenimleri faydalı olabilir. Bu bağlamda Thomas Bauer, İslâm geleneğinde birçok konunun tarihsel süreç içinde nasıl ele alındığının dışardan nasıl görüldüğüne ayna tutuyor. Yazar tarih boyunca İslâm geleneği içindeki çeşitliliğe dikkat çekerek modern dönemde bu çeşitliliğin nasıl görmezden gelindiğini örneklerle gösteriyor.

Bauer'in eseri giriş bölümünü takiben "Kültürel Müphemlik", "Tanrı Çeşitlemeli Konuşur mu?", "Tanrı Çokanlamlı Konuşur mu?", "Rahmet Olarak Görüş Farklılıkları", "İslâm'ın İslâmileştirilmesi", "Sözün Ciddiyeti ve Söz Oyunu", "Zevkin Müphemliği", "Dünyaya Sakin Bakış" ve "Kesinliği Ararken" başlıklarını taşıyan bölümlerden oluşuyor. Bu bölümlerde işlenen bütün konulara burada değinme imkânım yok. Bu nedenle kitabın genel fikrini yansıtan belli örneklerle yetineceğim.

Bauer'in giriş bölümüne başladığı Max Born'dan alıntı, sadece İslâm toplumu için değil, bütün toplumlar için geçerli bir soruna dikkat çekmesi açısından burada alıntılanmaya değer: "Mutlak doğruluk, mutlak kesinlik, nihâî hakikat vb. fikirlerin, hiçbir bilime sokulmaması gereken kuruntular olduğuna inanıyorum. (...) Düşüncedeki esneme, günümüz biliminin bize getirdiği en büyük nimet gibi görünüyor bana. Değil mi ki, tek bir hakikatin varlığına ve onun sahibi olduğuna inanmak, dünyadaki bütün kötülüklerin en derindeki köküdür." (s. 11). Yazar sonraki bölümlerde İslâm kültüründeki çok anlamlılık ve çoğulculuğun modern dönemlerde yerini tek anlamlılığa ve tek hakikatçiliğe ve neticede de hoşgörüsüzlüğe doğru nasıl bir değişim geçirdiğini örneklerle göstermeye çalışıyor.

Bauer'e göre müphemlik çok anlamlılık üretilen veya çok anlamlılıkla karşı karşıya kalınan her duruma teşmil edilebilir ve bu bağlamda kültürel müphemlikten de bahsedilebilir. Yazar "Kültürel Müphemlik" adlı ikinci bölümde değişik alanlarda müphemlik kavramını tasvir ettikten sonra İslâm'da kültürel müphemlik görünümlerinin belirgin olduğu bazı sahalara dikkat çekiyor. Ona göre, klasik İslâm geleneği söylemlerin çoğulluğunu kabul eder; farklı yorumları kabul eder; metinlerin, eylemlerin ve yerlerin müphemliğini kabul eder; müphemlik üzerine tefekkürü kabul eder. Fakat 20. yüzyılda "yeniden İslâmlaştırma" bağlamında bu durum değişmiştir.



Yazara göre “Bütün ideolojiler gibi İslâmcılık da hoşgörüsüz, müphemliğe düşman ve totaliterdir. Onun temsilcileri Kur’an’daki her yerin tam anlamını bilirler, hangi hadislerin geçerli hangilerinin geçersiz olduğundan emindirler, tek doğru olan yegâne yoruma onlar varırlar.” (s. 48). İçgüdüsel, radikal ve tavizsiz bir müphemlik nefreti gerçekte klasik İslâm geleneği ile ne kadar örtüşmektedir?

Metinlerin çok anlamlılığına dikkat çeken Bauer eserinin üçüncü bölümünde Kur’an metninin ve Kur’an okuma tarzlarının (kıraatların) klasik dönemdeki müphemliğini ve modern dönemlerde bu müphemliğin nasıl ortadan kaldırılmaya çalışıldığını tasvir ediyor. Bu durum 17. yüzyıldan beri Batılı entelektüellerin müphemliğe karşı sürdürdükleri mücadelenin İslâm dünyasındaki yansıması olarak değerlendirilebilir. Yazar konuyu her biri belli bir konumu temsil eden yazarlara atıfla tasvir ediyor. İlk olarak klasik dönem Kıraat bilgini İbn Cezerî’nin (ö. 1429) *Kitâbu’-neşr fil-kırâ’ati’l-‘aşr* adlı eserini inceleyen Bauer, onun Kur’an metninin öncelikle sözsöz geleneğe dayandığını vurguladığını; onun Kur’an metninin değişik malzemeler üzerine yazıldığına dair rivayetler üzerinde durmadığını, bunun yerine sahabenin Kur’an’ı ezberlemesine vurgu yaptığını belirtiyor. İkinci olarak Modern dönemde Vehâbî yazar İbn Useymin’in *el-Usûl fi’t-Tefsîr* adlı eserini inceleyen Bauer, onun eserinin bir bölümünü Kur’an’ın derlenmesi ve yazıya geçirilmesine ayırdığına dikkat çekiyor. Bauer’e göre İbn Useymin’de sözlü gelenek artık bir rol oynamaz; o Halife Osman’ın telif çalışmasını da sanki faklı metinlerden tek bir metin çıkarma işlemi gibi sunar ve buna bağlı olarak değişik okuma tarzlarının mevcudiyetini gözden saklar. Dışardan bakan bir gözle Bauer “Aynı malzemeden ne kadar farklı hikâyeler kurgulanabiliyor?” (s. 67) deyip bu iki metin arasındaki zıtlığı, onların neyi dışarıda bıraktıklarına bakarak detaylıca gözler önüne seriyor.

Kur’an’ın farklı kıraatlara sahip olması yazının kusurluluğundan mı kaynaklanmaktadır? Bauer’e göre birçok modern yazar böyle düşünse de, Batı dillerinde birçok eser çok daha gelişmiş yazı sistemleriyle aktarılmış olmalarına rağmen, Kur’an’dan çok daha fazla çeşitlemelere imkân sunar. Buna karşılık İslâm öncesi Arap şiiri uzun süre sözlü aktarılmasına rağmen yine de hayli güvenilir bir şekilde yazılı kültüre geçirilen bir edebiyatın örneğidir (s. 72).

Kur’an’ın değişik okunuşlarının süreç içerisinde otorite kabul edilmesi sürecini detaylıca tasvir eden Bauer’e göre modern dönemde Kur’an’ın değişik tarzda okunduğu anlayışına hücumlar başladı. Bu farklı kıraat anlayışlarını ilk eleştirenlerden birisi de liberal sekülerist Taha Hüseyin’dir. Sözlü geleneği değersiz bulan Taha Hüseyin İslâm öncesi Arap şiirinin sonraki dönemlerde üretilmiş sahte bir şey olduğunu iddia ederken aslında, Vehhâbî İbn Useymin ile aynı modern zihniyeti paylaştığını gösteriyordu. Bauer’e göre İbn Useymin ile benzer bir yaklaşımı da siyasal İslâmcılığın önemli düşünürü Mevdudî tefsirinin girişinde gösteriyor. Bauer, onun Kur’an metni ve kıraati ile ilgili bir alıntısını verdikten sonra “Ancak kıra’at diye bir disiplinin varlığını şimdiye kadar hiç işitmemiş birisi böyle şeyler yazabilir...” der (s. 97). Bauer, bu üç şahsın ideolojik olarak farklı konumlarının onların kıraat



konusuna yaklaşımlarının benzer olmasına bir engel oluşturmadığını; bunun nedeninin de Batılı modernite olduğunu vurguluyor.

Tanrı çokanlamlı konuşur mu? Bauer'e göre İslâm'ın klasik bilginleri Kur'an metninin bol çeşitlemeli olmasını Tanrı'nın istemiş olduğundan emindiler; hatta onlar bunu Tanrı'nın rahmetinin özel bir işareti olarak görüyorlardı. Kur'an ancak anlam çoğulluğu sayesinde geleceğe açık olabilirdi ve bu yorum genişliği peygamberliğin bütün zamanlar için ikamesi mahiyetindedir. Yazar'a göre "Kur'an'ın her sözünün bütün zamanlar için geçerli tek bir anlamının olduğunda ısrar etmek, İslâm'ın *modernleşmesinin* bir sonucudur." (s. 115). Yazar, Suyutî ve Maverdî'den çok anlamlılığa dair örnekler veriyor ve ardından zamanlarının epistemolojik kabullerini paylaştıklarını düşündüğü bu düşünörlere göre "her tefsir kesinlikle değil ancak muhtemelen doğru olma iddiasında bulunabilir ve bir tefsirin muhtemel doğruluğu başka bir tefsirin doğru olma ihtimalini ortadan kaldırmaz." der (s. 119). Modern dönemde ise bu anlayış değişmiştir: Artık en iyisi tek bir yoruma sahip olmak gibi görünüyor ve İbn Useymin gibiler tek bir yorumu tanıyorlar.

Kur'an metninin yoruma açıklığı, bu bağlamda Kur'an'ın başka dile tam olarak çevrilememesi tartışmalarından Bauer'in çıkardığı sonuç dikkate değerdir: "Demek, metnin yoruma açıklığı ancak özgün metinde korunmuştur. İslâm dünyasında hiçbir rejimin, Kur'an'ın "yetkili" bir çevirisini yukarıdan aşağıya dayatmayı başaramamış olması, manidardır – oysa dini böylelikle devlet hizmetine almak muhakkak çok cazip görünürdü. Dinin bu şekilde politikaya tabi kılınmasını önlemiş olmak, İslâm dünyası orta sınıfının küçümsenemeyecek bir başarısıdır." (s. 136).

Bauer eserinin beşinci bölümünde Klasik İslâm'da özellikle fıkhi bağlamda görüş farklılıklarının rahmet olarak görülürken bu anlayışın modern dönemde nasıl değiştiğini örneklerle tasvir ediyor. Bu süreçle ilgili değerlendirmesinde yazar "İslâm hukukunun kodifikasyonu, onun özüne tamamen aykırıdır. *Mecelle*'nin İslâm hukuku bakımından nasıl bir yozlaşmayı temsil ettiğini, bununla İslâm dünyasında ilk defa Yahudilerin ve Hıristiyanların da İslâmî medeni hukuk hükümlerine tabi kılınmış olmasına bakarak görebiliriz." der (s. 174).

İslâm'ın İslâmîleştirilmesi bölümünde Bauer, İslâm ile ilgili en tahripkâr önyargılardan biri olarak İslâm'da dinsel ile seküler alan ayrımı olmadığı yargısını görür. Ona göre İslâm kültüründe her dönemde dinî ve dünyevî mevzular birbirinden ayrılabilirdi. Bu durumun modern dönemlerde değişmesi sonucu, her konuyla ilgili İslâmî bir şeyler bulunmaya, bunun neticesinde din kendi içinde farklılaşmaya başlamıştır. İslâm kültürünün baştan aşağı dinî bir kültür olarak görülmesi neticesinde de bu bakış açısına uyum sağlamayan yönler bertaraf edilmeye başlanmıştır. Bu da İslâm dünyasının yalnızca seküler alanına bakışı çarpıtmaz, dinî alanının görünüşünü de tahrip eder.

Bauer, bir sonraki bölümde dinî ve seküler olanın yan yanalığının İslâm kültürünün çıkış noktası olduğunu temellendiriyor. Bir tarafta dinî olan ayet ve hadisler, diğer tarafta eski Arap şiiri ve bunların her ikisi de eşit derecede önemlidir.



Buraya kadarki tasvirlerde Bauer aslında sekizinci bölümün başında ifade ettiği şu iddiayı temellendirmeye çalışır görünüyor: “İslâm dünyasının geleneksel söylemleri, ehlileştirilmiş ancak alt edilememiş müphemlikleriyle, Batı’nın evrensellik iddiasındaki müphemliğe hoşgörüsüz söylemlerinin meydan okumasıyla karşı karşıyadır. İslâm dünyasında Batı’nın meydan okumasına tepkiyle esasen iki söylem ortaya çıkar; bir İslâmcı, bir de “Batılı-liberal” söylem. İlk bakışta birbirine karşıt görünür bunlar, ancak aslında bir ve aynı temele dayanırlar. Müşterek zeminleri, Batı’nın şeylere verdiği düzendir.” (s. 257). Bu bölümde de yazar bu iddiasını klasik dönem Batı ve İslâm dünyasının cinselliğe yaklaşımı ile modern dönemde İslâm dünyasının Batı’nın söylem hegemonyasıyla nasıl değiştiğini tasvir ederek destekliyor.

Dinî ve seküler ayrımına bir sonraki bölümde din ve siyaset ilişkisi üzerinden devam eden Bauer, uzun tasvirlerin ardından yukarıdaki iddiasını destekler görüşünü şöyle özetliyor: “Demek ki İslâm dünyası, “Machiavelli’nin bile ilahî düzen telâkkisini beşerî özyönetim lehine etkili bir şekilde tadil edişindeki gibi bir Rönesans”tan hiç de mahrum kalmış değildi; hele İslâm dünyasında “politik egemenlik biçimlerinin meşruiyeti bakımından, tanrı-merkezli dünya imgesinin yerini insan-merkezli bir imge almadığını veya yeterince almadığını” iddia etmek, tamamen yanlıştır.” (s. 323). İslâm tarihi boyunca farklı siyasî söylemler sakin bir şekilde yan yana var olabilirken, modern dönemle birlikte bu durum tersine dönmüştür.

Çok anlamlılığı hoş görmek bir hata mı? Bauer’e göre Batı’nın yolu çok anlamlılığı bertaraf etmek, hâlbuki klasik İslâm’ın yolu çok anlamlılığı ehlileştirmektir. İslâm’ın dünyası bir kesinlikler dünyası değil, muhtemellikler dünyasıydı. Modern dönemde bütün bunlar Avrupa’nın modern dönüşümünün İslâm dünyasına yansması sonucunda değişti.

Sonuç olarak Bauer’in eserinde sunmaya çalıştığı resimleri çok dikkatli inceleyip üzerinde düşünmek lazım. Aynı malzemelere içerden bakan kişilerin göremediği veya görmek istemediği birçok şeyi yazarın gözler önüne sermesi açısından bu eser değerli bir çalışma olarak görülebilir.

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 5

ENIS DOKO, ALLAH'SIZ AHLÂK MÜMKÜN MÜ?: ÇAĞDAŞ BİR AHLAK ARGÜMANI SAVUNUSU, İSTANBUL YAYINEVİ, 2019

Hümeyra ÖZTURAN, Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Marmara University Faculty of Divinity

humeyrakaragozoglu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4586-629X>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başvuru Tarihi | Date Received: 10.06.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 19.06.2020

Atıf | Cite As

ÖZTURAN, H. "Enis Doko, Allah'sız Ahlâk Mümkün Mü?: Çağdaş Bir Ahlak Argümanı Savunusu, İstanbul Yayınevi, 2019". Din ve Felsefe Araştırmaları 3 (2020): 127-132

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.



ENIS DOKO, ALLAH'SIZ AHLÂK MÜMKÜN MÜ?: ÇAĞDAŞ BİR AHLAK ARGÜMANI SAVUNUSU, İSTANBUL YAYINEVİ, 2019

Hümeyra ÖZTURAN

Felsefe alanındaki teliflere baktığımızda, karşımıza genellikle tarihsel inceleme şeklindeki çalışmalar çıkmaktadır. Böyle çalışmalara duyulan ihtiyaç malumdur, dolayısıyla bunu bir olumsuzluk olarak nitelemek doğru olmaz. Ancak bu tarihsel çalışmalar arasında özgün argüman üreten felsefî eserlerle karşılaşabilmek de şüphesiz felsefeyle iştigal edenler için son derece arzu edilir bir durumdur. Bu bağlamda, 2019 yılında yayımlanan Allah'sız Ahlak Mümkün Mü?: Çağdaş Bir Ahlak Argümanı Savunusu isimli eser, adından da anlaşılacağı üzere modern ve özgün bir ahlâk argümanı sunma iddiası taşıması bakımından son derece dikkate değerdir. Bu eser, Kant'ın yahut başka herhangi bir modern düşünürünkini aktarmak yerine, tamamen müellif tarafından kurulmuş yeni bir argüman teklif etmektedir. Bu, ahlâkın nesnel bir olgu oluşundan hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşan, Tanrı'nın varlığı lehinde bir argümandır.

Müellif kitabın girişinde, sunacağı argümanın hangi iddiaları kapsamadığını belirterek, okuyucuyu muhtemel bir yanılgıdan en başta kurtarmaktadır. Girişteki ifadelerle göre müellifin ortaya koyacağı argüman, ahlâklı olmak için Tanrı'ya inanılması gerektiği, Tanrı'ya inanan insanların daha ahlâklı olduğu yahut ahlâkî bir sistem kurulması için Tanrı'ya atıfta bulunmanın zorunlu olduğu gibi iddiaları taşımamaktadır. Zaten müellif, bu iddiaların bazılarını katılmadığını da kitapta açıkça ifade etmektedir. Burada altı çizilen husus argümanın; ahlâkın doğası, yani ontolojisi üzerine yoğunlaştığıdır. Bu noktadan sonra müellif fazla vakit kaybetmeden argümanın formülasyonunu ortaya koyar. Argüman zinciri şu şekildedir:

1. Nesnel aksiyolojik önermeler varsa bu önermeler ya temel yasalardır ya da temel yasalardan çıkarsanabilirler.
 2. Eğer Tanrı yoksa temel yasalar doğa yasalarından ibarettir. (Doğalcılık)
 3. Bütün doğa yasaları olgusaldır.
 4. Olgusal önermelerden aksiyolojik önermeler çıkmaz.
- Ara sonuç: Eğer Tanrı yoksa nesnel aksiyolojik önermeler yoktur.
5. En az bir tane nesnel aksiyolojik önerme vardır.
- Sonuç: Tanrı vardır.

Müellif, argüman zincirini sunduktan sonra, argümanı oluşturan önermeleri tek tek ele almaya başlamaktadır. Her bir önerme, kendisine yöneltilebilecek izahlar da dikkate alınarak temellendirilip savunulmaktadır. Argümanın, istenen sonucu



vermesini sağlayan en mühim adımı şüphesiz “En az bir tane nesnel aksiyolojik önerme vardır” şeklindeki 5. önermedir. Müellif burada, “çocuklara tecavüz etmenin kötü olduğu” şeklindeki önermenin sezgisel olarak herkes tarafından kabul edileceğine işaret etmektedir. Bir tane bile nesnel aksiyolojik bir önerme bulunduğu, doğalcılığın dayandığı temel tez (temel yasalar doğa yasalarından ibarettir) çökmektedir. Çünkü böyle nesnel bir düşüncenin dayandığı, çıkarsandığı olgusal bir yasa olamaz. David Hume’un ortaya koyduğu üzere olgulardan meşru şekilde değer çıkarılamaz. Dolayısıyla bütün insanların tereddüt etmeksizin kabul edebileceği bir tane nesnel ahlâkî yargı dahi, olgusal alanı aşan bir gerçekliğe işaret edecektir.

Müellif, nesnel aksiyolojik önerme olarak ifade edilebilecek pek çok temel inancımız olduğu kanaatindedir. Bazı önceki din felsefecilerinde de gördüğümüz¹ örnekleri vererek, “Hitler’in kötü bir insan olduğu”, “Martin Luther King’in iyi bir insan olduğu” gibi yargılarımıza işaret eder. Müellife göre bu türde ortak yargılarımız öyle çoktur ki, aslında hiçbir argümana gerek duymaksızın, aksi yönde kanıt gösterilene kadar nesnel aksiyolojik önermelerin varlığına rasyonel olarak inanabiliriz. Fakat müellif bununla yetinmez ve nesnel aksiyolojik önermelerin varlığına dair “felsefenin doğası, vazgeçilmezlik argümanı, ahlâkın epistemik doğası ve sezgiler argümanı” olarak isimlendirdiği dört ayrı argüman ileri sürer. Akabinde ise dört temel itirazı ele alır. Bu itirazlar; “anlaşmazlık argümanı, evrimsel argüman, doğrulamacılık-yanlışlamacılık itirazı ve Eutyphron ikilemi” itirazlarıdır. Müellif bu itirazları, her birine birden fazla karşıt cevaplar sunmak suretiyle bertaraf etmeye çalışmakta ve sonuçta “Tanrı vardır” önermesine ulaşmaktadır.

Kitabın ek kısmında ise Tanrı’nın varlığı lehinde diğer bazı argümanlar sunulmaktadır. Kozmolojik, teleolojik, kavramsal nitelikteki bu farklı argümanları da sıralamak suretiyle müellif, birikimsel bir düşünce inşa etmeye çalışmaktadır. Ancak kitabın esas olarak üzerine kurulduğu ahlâk argümanıdır ve biz de değerlendirmemizi bu argümanı merkeze alarak yapacağız.

İlk olarak, kitabın ismi hususunda mühim bir noktaya işaret etmek gerekmektedir. Allah, İslâm dininde yüce yaratıcıya verilen özel isimdir. Bu argüman ise, herhangi bir din özelinde olmaksızın, ahlâktan hareketle zihin ve irade sahibi bir yüce yaratıcı fikrine ulaşmaktadır. Dolayısıyla kitabın başlığının “Allah’sız” yerine “Tanrısız” yahut “Tanrı’nın varlığına dayanmaksızın ahlâk mümkün mü?” şeklinde olması felsefi açıdan daha isabetli olurdu. Bu haliyle felsefi açıdan maalesef sorunlu bir başlıkla karşı karşıyayız.

Kitapta ortaya konan temel argümana geçmeden önce, alt itirazlar ve bu itirazlara verilen cevaplardan dikkat çekici olanlarına işaret edelim. Öncelikle müellifin, “iyi ve kötünün Tanrı’nın belirlemesine göre mi olduğu, yoksa Tanrı’dan bağımsız bir iyi ve kötünün mü olduğu” şeklinde özetlenebilecek Eutyphron

¹ Mesela bkz. Paum Chamberlain, *Can We Be Good Without God?*, 1996; Gilbert Hartman, Judith Jarvis Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, 1996.



problemine yönelik olarak sunduğu cevapların hakikaten dikkat çekici ve başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Literatürde bu probleme sunulan cevaplara, “Tanrı’ya dayalı ahlâkın keyfiliğini ima etmek” veya “Tanrı’nın kudretine halel getirmek” şeklindeki suçlamalarla itirazlar yöneltildiğini görürüz. Burada müellif, söz konusu itirazlara da birden çok cevap vermek suretiyle bir bütün olarak Euthyphron problemine doyurucu bir cevap üretmiş görünmektedir.

Müellifin modern fizikten hareketle verdiği örnekler de son derece ilgi çekici ve başarılı görünmektedir. Bilhassa “Vazgeçilmezlik Argümanı” olarak isimlendirdiği argümanda, teorik fizikteki varsayımsal izahlara inanmanın rasyonel oluşuna işaret etmektedir. Müellife göre bu, olgusal alanda açıklaması olmayan bazı şeyleri açıklayan makul izahları kabul etmemizin rasyonel olduğunu göstermektedir. Bunun yanında “Felsefenin doğası” gibi retorik hissiyatı veren zayıf bazı alt argümanlara başvurulduğunu da görmekteyiz. Bu argümanda, ahlâkın felsefenin alt dalı olduğu ve felsefenin temel özelliği doğru ve yanlış önerme üretebilmek olduğu için ahlâkta da nesnel doğru ve yanlış önermelerin olabileceği ileri sürülmektedir. Modern dönemde felsefenin doğasına yöneltilen eleştiriler ve meta-felsefe tartışmaları olmasaydı, böyle bir argüman belki makul görünebilirdi. Ancak zaten ahlâkî önermelerin imkânına karşı çıkan doğalcılık yaklaşımı, esasında felsefenin de doğru ve yanlış önerme üretebilme imkânını reddetmektedir. Dolayısıyla doğalcılık tezinin zaten dışladığı bir şeyden hareketle doğalcılığa cevap üretmek pek de makul görünmemektedir.

Eserin merkezindeki büyük argümana geldiğimizde, müellifin argümanını dikkatle ve anlaşılır adımlarla kurduğunu görmekteyiz. Ancak muğlak kalan en temel nokta, argümanda doğalcılık tezinin karşısına sadece Tanrı’nın varlığının yerleştirilmiş olmasıdır. Bu durumda doğalcılık tezi yanlışlandığında, doğrudan Tanrı’nın varlığını kabul etmek durumunda kalmaktayız. Halbuki doğalcılık tezi yıkıldığında, olgusal olmayan alandan konuşabilir hale geliriz. Şu durumda hakkında konuşulması muhtemel tek şey Tanrı olmayacaktır. Pekâlâ nesnel aksiyolojik önermelerin kaynağı olarak idealardan veya Mutlak Zihin’den de söz edebiliriz. Argümanın bunu ihtimal dışı bırakan, nesnel aksiyolojik önermelerin yegane açıklamasının Tanrı olmasını gerektiren herhangi bir adımı argüman zincirinde bulunmamaktadır. Sadece, muhtemel itirazları ele aldığı kısımlarda müellif, Platoncu Ateizm’den bir ihtimal olarak söz etmekte, ancak bunu son derece yüzeysel ve kabul edilmesi zor, karikatürize edilmiş bir anlatımla sunmaktadır. Halbuki, metafizik bir kabul olarak Tanrı, alternatif metafizik kabuller arasında sadece bir tanesidir. Dolayısıyla argüman zincirinde ima edilen tek makul açıklama olduğunu kabul edebilmemiz için argümanda daha fazla izaha ihtiyaç vardır. Bu haliyle argüman, Tanrı’nın varlığı lehinde bir argüman olmaktan ziyade, doğalcılık tezinin aleyhine bir argüman olarak daha tatmin edici durmaktadır.

Müellifin, nesnel aksiyolojik önermeleri açıklayabilecek tek şeyin zihin ve irade sahibi bir varlık olabileceği şeklindeki ifadesinin, argümanın önemli bir noktasını oluşturması gerekirken sadece eserin sonlarına doğru bu ifadenin



geçmesi bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü metafizik bir kabul olarak zihin ve irade sahibi bir Tanrı yerine, zihin ve irade sahibi insanın, nesnel aksiyolojik önermelerin kaynağı olduğu da pekâlâ ileri sürülebilir. Bu varsayımına göre insanlık, yüzyıllar içerisinde eylemlerin iyi ve kötü sonuçlarını tecrübe etmek suretiyle bazı eylemlere iyi, bazılarına da kötü demiştir. Bunlar, tümel kavramlar veya “iyidir” “kötüdür” gibi tümel yargılar şeklinde nesilden nesle aktarılmış olabilir. Dolayısıyla Hitler’in kötü bir insan olduğu yahut çocuklara tecavüzün kötü olduğu gibi yargıları, Hitler’in yaptıklarının arzu edilmez sonuçlarını düşünerek/gözlemleyerek yahut bir insana tecavüzün kötü sonuçlarını tecrübe ederek elde etmiş olabiliriz. Burada söz konusu tümel yargıları temellendirmek için metafizik bir kabule sıçramamızı gerektiren bir şey görünmemekte, basitlik ilkesi gereğince söz konusu açıklama yeterli derecede makul durmaktadır. Müellifin argümanı, böyle alternatif bir “ahlâkın kaynağı” izahı karşısında Tanrı’nın varlığını kabul etmenin daha az spekülâtif olacağına bizi inandırmalıdır. Bu haliyle argümanda ve bir bütün olarak kitapta, böyle alternatif bir izaha verilebilecek cevap bulunmamaktadır.

Son olarak, argümanın temeli olan nesnel aksiyolojik önermelerin hakikaten varolup olmadığı sorgulanabilir. Argüman temel olarak, nesnel aksiyolojik önermelerin reddedilemez, apaçık varlığı üzerine kuruludur. Müellif, aslında pek çok nesnel aksiyolojik önermeyle kuşatılmış olduğumuzu muhtelif örneklerle ortaya koymaya çalışır. İnsanlığın özgürlük, haklara saygı gibi bugün hemen her kültürde bir değer olarak kabul ettiği kavramlara işaret eder. Ancak bu noktada, söz konusu değerlerin hakikaten evrensel, tümel, nesnel erdemler olup olmadığı sorgulanabilir. Mesela özgürlük, eşitlik gibi bugün tartışmasız değer olarak sunulan şeyler, Antik Yunan’da kesinlikle bugünkü anlamdaki erdemler olarak görülmez. Yahut cesaret gibi hemen her kültürde, her dinde övülen bir erdem bulunmasına rağmen, cesaretin ne olduğu meselesi her birinde farklı şekilde ortaya çıkabilir. Burada kastettiğimiz, sözgelimi eşcinsellikle ilgili ontolojik kanaatin değişmesine bağlı olarak bunun iyi ve kötü olduğuna dair yargının değişmesi değildir. Bizatihî erdemler dediğimiz şeylerin, erdem olarak tanımında oluşan değişikliklerdir. Bir başka ifadeyle, bütün insanların “cesaret iyidir” derken kastettiği cesur eylemin, hepsinin zihninde farklı şekilde oluşudur. Böyle bir durumda, hakikaten nesnel aksiyolojik önermeler var diyebilir miyiz? Argüman bu konuda da yeterli savunu içermemektedir.

Yukarıda işaret edilen eksiklikler, şüphesiz makul izahlarla izale edilebilir hususlardır. Müellifin, gelecek baskılarda bu noktalara değinen değişiklikleri argümanına ekleyeceği ümit edilebilir. Fakat bizce bunlardan çok daha önemli olan husus, Türkiye’deki felsefe yazımında, bu kitap örneğinde ortaya koyduğumuz açık bir argümantasyona dayanan yazım tarzının ne yazık ki son derece az oluşudur. Maalesef Türkiye’de felsefi yazım, anlaşılmaz ve muğlak ifadelerin art arda sıralandığı bir şey olarak düşünülmektedir. Hatta anlaşılır yazmak, daha az felsefi olmakla özdeşleştirilir gibidir. Halbuki, dünya genelinde felsefi yazım gittikçe daha analitik, argümantasyonla ifade edilen, hesabı verilmiş önerme ve kavramlarla



ilerleyen bir yapıya bürünmüştür. İncelediğimiz bu eser, söz konusu yazım tarzının Türkçe'deki güzel bir örneğini oluşturması bakımından ayrıca takdire şayan görünmektedir.

RELIGION & PHILOSOPHICAL RESEARCH

e-ISSN: 2667-6583



JUNE 2020 • VOLUME 3 • NUMBER 5