MONTGOMERY
WATT

günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık

İZ YAYINCILIK
2. BASKI

Dinlerde Hakikat

W. MONTGOMERY WATT

MONTGOMERY WATT, 1938'den beri İslâm konusunda yaptığı araştırmalarla tanınır. 1947'den 1979'da emekli oluncaya kadar Edinburgh Üniversitesi'nde Arapça ve İslâmî Araştırmalar Bölümü başkanlığını yürüten Watt'ın, önemli bir kısmı dilimize çevrilen çok sayıda eseri bulunuyor. (Eserleri için bk. Çevirenlerin Önsözü).

© İz Yayıncılık

İZ YAYINCILIK: 018
Düşünce dizisi: 06
2. Baskı; İstanbul, 2002

ISBN 975-355-479-6

Özgün adı: ISLAM AND CHRISTIANITY TODAY; London, 1983

dizgi, iç düzen: İz Yayıncılık
kapak: Medine Efe
baskı : Umut Matbaası

İZ YAYINCILIK
Çatalçeşme Sokağı, Defne Han, No: 27/15 Cağaloğlu 34410 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791

http://www.izyayincilik.com
e-mail: bilgi@izyayincilik.com

W. MONTGOMERY WATT

Günümüzde İSLÂM ve HIRİSTİYANLIK

Türkçesi
Dr. Turan Koç

İZ YAYINCILIK

İçindekiler

Çevirenin Önsözü 9
Yazarın Önsözü 15
BİRİNCİ BÖLÜM
TAVIRLAR VE YAKLAŞIMLAR 17
I. Hıristiyanlığa Karşı Geleneksel İslâmî Tavır 17
II. İslâm'a Karşı Geleneksel Hıristiyan Tavır 20
III. Diyalogun Mahiyeti 22
İKİNCİ BÖLÜM
BİLİMCİLİK KARŞISINDA DİNÎ HAKİKATİN TASDİKİ 27
I. Dinî Hakikatin Doğrulanması 27
a. Gerçekliğin Toplumsal Yapısı 27
b. Gerçeklik ve Hakikat 30
c. Eylemin Merkezîliği 34
d. Gerçeklik Görüşünün Ölçüsü Olarak Eylem 36
e. Dinî Gerçeklik Görüşlerinin Doğrulanması 42
II. Dinî Hakikatin Linguistik Formunun Doğrulanması 50
a. Gerçekliğin Anlatımı Olarak Sembolik Dil 50
b. Dinî Konularda Sembolik Dil 58
III. Bilimciliğin Varsayımlarının Eleştirisi 63
a. Sağduyu Gerçeklik Görüşünün Temel Özelliği 63
b. Gerçeklik ve Bilimin İşlediği Konular 68
c. Gerçeklik ve Kökenler 71
d. Gerçeklik ve Parçalara Ayırma 74

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TANRI'NIN İSİM VE SIFATLARI 81
I. İslâm ve Hıristiyanlığın Tanrı Hakkındaki Ortak Görüşleri 81
II. Tanrı'ya Atfedilen Kavramların Çağrıştırıcı Özelliği 85
III. Tanrı'nın Bazı Sıfatları 88
a. Birlik ve Teklik 88
b. Aşkınlık ve İçkinlik 91
c. Sevgi ve İyilik 94
d. İrade ve Gaye 96

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TANRI'NIN SÖZÜ OLARAK KUTSAL KİTAP 99
I. Vahiy ve Peygamberlik 99
II. Vahiyde İnsan Unsuru 108
III. Vahyin Kabulü 116
IV. Metinden Dogmaya 120
V. Tanrı'nın Beşeriyete Emirleri 124

BEŞİNCİ BÖLÜM
YARATICI TANRI 131
I. Vahiy ve Dünya Bilgisi 131
II. Geçici Bir Felsefî Kozmoloji 135
a. Evrenin Hiyerarşik Yapısı 135
b. Evrim ve Yönü 140
c. Noosifer'de Evrim 148
III. Yaratılışın Vahiy Yönünden İzahı 150
IV. Kozmik Süreç ve Kitapların Bildirdiği Tanrı 153
V. Vahyin Yorumlanmasında Karşılaşılan Problemler 157
a. 'Doğrudan Doğruya Fail' Olarak Tanrı 157
b. Tabiî Yasalara Müdahele İddiası 158
c. Âdem ile Havvâ 164
d. Hz. İsa'nın Babasız Doğuşu 164
e. İsa'nın Dirilişi 166
f. İsa'nın Mucizeleri 168

ALTINCI BÖLÜM
TARİHİN SAHİBİ OLARAK TANRI 171
I. Hıristiyanlık ve İslâm'da Kutsal Tarih 171
II. Tanrı'nın Tarihî Olayları Kontrolü 174
III. Kutsal Tarih, Laik Tarih 177
IV. Cihanşümul Bir Kutsal Tarihe Doğru 182
V. Kutsal Tarihin Hakikati 186
a. Tanrı'nın Tarihî Süreci Denetleme Yolları 186
b. Kutsal Tarihin Ayrıntıları 188
c. Tarihî Sürecin Genel Yönü 192
VI. Tarihin Sonu 194

YEDİNCİ BÖLÜM
TANRI-İNSANLIK İLİŞKİSİ 199
I. Tanrı-İnsanlık İlişkisi ile İlgili İslâmî Anlayış 199
II. Tanrı-İnsanlık İlişkisi Konusunda İncil'in Görüşü 203
III. Vahye Dayalı Görüşlerin Çağdaş Bir Yorumu 206
a. Monistik ve Dualistik İnsan Anlayışları 207
b. İnsanın Kulluğu ya da Yaratılmışlık 209
c. Halifelik ve Oğulluk 214
d. Daha Geniş Bir Özgürlüğe Doğru 217
e. Geleceğin Denetimi 219

SEKİZİNCİ BÖLÜM
GÜNÜMÜZDE İSLÂM VE HIRİSTİYANLIK 221
I. Çağdaş Sorunlar ve Cevaplar 221
II. Diyaloga Devam 225

Kısaltmalar 229

Çevirenin Önsözü

W. M. Watt, 1938'den beri İslâm konusunda yaptığı araştırmalarla tanınmış bir ilim adamıdır. 1947'den 1979'da emekli oluncaya kadar Edinburgh Üniversitesi'nde Arapça ve İslâmî Araştırmalar Bölümü başkanlığı yapmıştır. Bu arada, kitap ve makale olarak, çok değerli eserler de kaleme almıştır. Prof. Dr. Mehmet Aydın, Türkçeye çevirdiği **Modern Dünyada İslâm Vahyi**'ne yazdığı önsözde bu kitaplardan büyük bir kısmını liste halinde ve kısa tanıtma yazılarıyla birlikte vermektedir. Biz burada Watt'ın sadece Türkçeye çevrilen kitaplarının künyesini veriyoruz.

1. **Hz. Muhammed: Peygamber ve Devlet Kurucu,** çev. Hayrullah Örs, İstanbul, 1963.

2. **İslâm Felsefesi ve Kelâmı,** çev. Süleyman Ateş, AÜ İlahiyat Fakültesi yay., Ankara, 1968.

3. **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri,** çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981.

4. **Modern Dünyada İslâm Vahyi,** çev. Mehmet Aydın, Ankara, 1982.

5. **Hz. Muhammed Mekke'de,** çev. Rami Ayas-Azmi Yüksel, AÜ İlahiyat Fakültesi yay., Ankara, 1986.

6. **Müslüman Aydın: Gazalî Hakkında Bir Araştırma**, çev. Hanifi Özcan, DE Üniversitesi yay., İzmir, 1989.

7. **İslâm Avrupa'da**, çev. Hulûsi Yavuz, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İstanbul, 1989.

W. M. Watt'ın, **Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık** adını taşıyan bu eseri, önsözünde kendisinin de ifade ettiği gibi, kendisini kırk küsur yıl İslâmî çalışmalara vermiş bir hıristiyanda, âdeta kendiliğinden ortaya çıkan 'bir iç diyalogun' meyvesidir. Bu yönüyle bu eser, bir bakıma, bundan önceki çalışmalarının, Prof. Watt'ta değil de, insan Watt'taki etkilerinin kişisel bir dile getirilişi olmaktadır. Watt'a göre, "başka bir dine uzun bir süre ve derinlemesine ilgi duyan bir insanın iç dünyasında büyük bir gerginlik doğar. Bu, şu veya bu şekilde giderilmesi gereken bir gerginliktir" (Mehmet Aydın, 'önsöz', **Modern Dünyada İslâm Vahyi**). Zira zıt düşünceli birisiyle karşılaşmak rahatsız edici bir durumdur.

Bu gerginliği gidermenin başlıca yolu, insanın, kendisini öteki dinin hakikatine açmasından geçer. Bu da Watt'a göre, farklı dinlere mensup insanlar arasında bir açıklık tavrının kazanılmasını ve geliştirilmesini gerekli kılar. Çok yönlü bir ilişkiler ve iletişim ağıyla örülmüş çağımızda, böyle bir tavır, ona göre, yokluğunu günden güne daha da çok hissettirmektedir. Böyle bir ortamda, "içinde pekiştirilmiş 'savunma hatları' olan ve yabancı düşmanlığı ya da korkusu tavrını taşıyan bazı insanlara", diyor Watt, "ancak derinlemesine düşünme güven duygusu verebilir". Açıklığa dayanan bir tavır, bu 'savunma hatları'nın azaltılmasını veya kaldırılmasını gerektirir.

Tüm dinlerin, başta bilimcilik olmak üzere, her yönden saldırıya maruz kaldığı yüzyılımızda İslâmla Hıristiyanlığın birbirine yakınlaşması ve dostâne bir diyalog geliştirmeleri bu bakımdan büyük bir önem arzetmektedir. Ona göre, bu saldırılar karşısında, aynı zamanda ötekini de savunmaksı-

zın, İslâm veya Hıristiyanlıktan herhangi birini savunmak, mümkün değildir. Bu bağlamda, **Modern Dünyada İslâm Vahyi**'nde özellikle İslâm açısından ele alınan problemler, bu kitapta her iki din açısından ele alınıp tartışılır. Bu problemlerden, çeşitli gerçeklik dereceleri arasında dinî hakikatin yeri, vahiy, vahiyde insan unsuru ve Tanrı-insan ilişkisi gibi konuları burada zikredebiliriz.

Watt, **Modern Dünyada İslâm Vahyi**'nde olduğu gibi, bu kitabında da, dinlerin birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğu, farklı kültürel bağlamlarda farklı ifade tarzları kazandıkları şeklindeki görüşlerini tekrar etmektedir. Öte yandan dinî hakikatin ifadesinde aşırı bir sembolizme saptığı görülmektedir. Bu gibi fikirlerin tartışma götürür fikirler olduğu kanaatindeyim. Bununla birlikte, ele alınan problemler, günümüzde, tek Tanrı inancına veya peygamberlik müessesesine sahip dinleri ilgilendiren temel konular olması dolayısıyla, Müslüman aydınları da çok yakından ilgilendiren hususlar olmaktadır. Doğrusu, çeşitli bilimsel bulgulara ve felsefî düşüncedeki gelişmelere paralel olarak, bu problemlerin yeniden gündeme getirilmesi ve tartışılması da kaçınılmaz olmaktadır.

Burada Watt'ın yaklaşımı ile ilgili şu hususu da belirtmeden geçemeyeceğim: **Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık**'ta, sağlıklı bir diyalogun, karşılıklı olarak dinlerin birbirine tanıklık etme sürecinden geçmesi gerektiği savunulmaktadır. Fakat Tanrı'nın tekliği ve yaratıcılığı gibi konular enine boyuna tartışılırken, başta 'enkarnasyon öğretisi' olmak üzere bazı konular, âdeta hiç gündeme getirilmek istenmemektedir. Watt bu durumu, son bölümde, iki din arasında bir-iki temel farklılık yanında çok sayıda vurgulama farklılıkları bulunmasına rağmen, daha çok iki din arasındaki benzerlikler üzerinde durulduğu şeklinde ifade etmektedir. Açık konuşmak gerekirse, İslâmla Hıristiyanlık arasındaki bu tür farklılıkları görmezlikten gelmek mümkün ol-

madığı gibi, bunları salt mantıkî tartışmalarla ortadan kaldırmak da, öyle görünüyor ki, imkansızdır. Maurice Borrmans'ın da ifade ettiği gibi, Watt'ın, sözgelimi müslüman, hıristiyan ve yahudi Tanrı anlayışları arasındaki farkın ilk bakışta göründüğü kadar fazla büyük olmadığı iddiası, problemi fazla basitleştirmek gibi görünmektedir. "Teslis öğretisi", diyor Borrmans, "ilahiyat kitaplarında *mübhem* ve *kapalı* bir konu olarak kalsa da, Yeni Ahit baştanbaşa teslis öğretisiyle doludur; hiçbir aziz ve mistik bu konuda yazı yazmamıştır; onlar basit bir biçimde onu anlatmış ve yaşamışlardır. Öte yandan, İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki (farklılıkların nisbeten daha önemsiz göründüğü) Tanrı'nın *aşkınlığı* ve *içkinliği* meselesini de, enkarnasyon öğretisini bir kenara atarak ele almak hemen hemen mümkün değildir" (M. Borrmans, *İslamochristiana* 11, 1985, Pontificio Instituto Di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma, 1985, ss. 266-71). Kısaca ifade etmek gerekirse, iki din arasındaki farklılıklar, Watt'ın iddiasının aksine, çok büyük boyutlardadır.

Aynı şekilde, Kur'ân'la Kitab-ı Mukaddes'i birbirine paralel kitaplar olarak görmek suretiyle, müslümanlarla hıristiyanları *ehl-i kitap* adı altında aynı topluluk olarak addetmek de şüphe götürür bir şeydir. Kitab-ı Mukaddes derken, Eski ve Yeni Ahitlerle, bunların oluşturduğu toplulukları birbirinden ayırmamız gerektiği hususu bir yana, İslâm'ın *vahiy* anlayışıyla Hıristiyanlıktaki *ilham* arasında da oldukça büyük farklılıklar vardır. Watt, Hıristiyanlıktaki *vahiy* anlayışının, Bizatihî İsa Mesih'in Baba Tanrı'nın kişisel olarak gerçekleşmiş bir *vahyi* (tecessümü) olduğu şeklinde olduğunu da kitabında belirtmeliydi (Borrmans, adı geçen yazısı).

Watt'ın, evrim kuramına aşırı bir şekilde bağlanması da, Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddes açısından bakıldığında yadırganacak bir tutumdur. Doğrusu, Kur'ân'da olsun, Kitab-ı Mukaddes'te olsun, evrimi bugünkü aşamasına getiren bir 'yö-

nelim'den değil, Tanrı'nın yaratıcılığından söz edilmektedir. Bu bağlamda, evrimi tek izah tarzı olarak koymak yerine, yaratıcılığı da gözardı etmeyen bir izah tarzı getirmek konu açısından daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır.

Kutsal tarih konusunda da, müslümanlarla hıristiyanlar arasında, kolay kolay anlaşamayacakları farklılıklar bulunmaktadır. Öte yandan Watt, Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan nihaî mukadderatımız ve cennetteki varoluşumuz veya Tanrı'nın tarihi yönlendirmesi gibi hususların, bilimcilik karşısında görmüş geçirmiş bir *safdillikle* kabul edilebileceğini öne sürüyor. Ancak bu fikirler, açık konuşmak gerekirse, izaha muhtaç olarak kalmaktadır.

Çok kısa bir şekilde belirtmeye çalıştığımız bu hususlara rağmen Watt'ın bu kitabının, birçok müslüman ve hıristiyana ortak monoteistik hazinelerinin ne olduğunu anlamada ve bu hazinenin modern bilimin tehditleri ile nasıl bağdaştırılacağı konusunda çok büyük yardımları olacağı açıktır. Ne var ki, hıristiyanlar için bu kitaptan, İslâmın ne olduğu konusunda derinlemesine bilgi edinme imkanı olduğu halde, böyle bir şansın hıristiyanlara olduğu gibi müslümanlara da tanındığını söylemek mümkün değildir. Bu durum da, kitabın eleştirilecek yönlerinden birini oluşturmaktadır. "Hıristiyanlık", diyor Borrmans, "insanların teslis, enkarnasyon ve kurtuluş öğretilerini bir kenara atabilecekleri salt evangelik bir monoteizm değil, fakat seven bir ve üçlü Tanrı'nın, ilahî bir yolla; hayatı, ölümü ve dirilişi hıristiyanların inanmak, yaşamak ve tanık olmak zorunda olduğu İsa Mesih'teki topyekun bir tezahürü ve tecellisinden ibarettir". Bu hususlara kitapta temas edilmemektedir. Eğer dostâne ve sağlıklı bir diyalogdan söz edilecekse, bunların Müslümanlara bütün ayrıntılarıyla tanıtılması ve tartışılması gerekir.

Batıdaki, özellikle son bir yüzyıldır İslâm konusunda yapılan çalışmaların, İslâmın hıristiyanlar tarafından anlaşılmasında büyük katkısı olmuştur; ne var ki aynı şeyi bizim de Hı-

ristiyanlık konusunda yaptığımızı söylemek mümkün değildir; bu son yargımızı tüm Müslüman ülkeleri içine alacak şekilde genelleştirmek de, öyle sanıyorum ki mümkündür. Bu da, bu alanda henüz yapılacak çok şey olduğunu göstermektedir.

Kayseri
Ocak 1991

Yazarın Önsözü

Bu kitap, kırk küsur yıl İslâmî çalışmalarla haşir neşir olmuş bir hıristiyan olmam dolayısıyla, ister istemez ortaya çıkan bir 'iç diyalog'un bazı yönlerden kişisel bir dile getirilişidir. Diğer dinleri müsbet bir şekilde değerlendirmeye başladığımda, kendi öz inançlarım hakkında da araştırıcı sorular sormak zorunda olduğumu anladım. Sözgelimi Kur'ân'ın, Tanrı'nın evlat edinebileceğini yalanlayışı, bir anlamda, açıkça doğru olduğuna göre, Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olması ne anlama gelmektedir? Cevap bulma süreci aralıksız devam etti. Şunu öğrendim ki, birtakım cevaplar bir süre için beni tatmin etse de, daha sonra sorular, ister istemez, yeniden başgösteriyordu.

İslâmla diyaloga ilgi göstermeden önce bilimcilikle de, — ki o zamanlar geniş bir ilgi görüyordu— diyalog kurmaya çalıştım. Çok geçmeden, bilimcilik karşısında aynı zamanda İslâmı da savunmaksızın, kendi öz inançlarımı savunamayacağımı açık bir şekilde gördüm. Son zamanlarda okuduğum, müslümanlar tarafından yazılmış bir iki yorum, Batı eğitimi görmüş birçok Müslümanın da, aynı şekilde, bilimcilik ve çağdaş bakış açısının başka yönleriyle diyaloga yüz tuttukla-

rını ve benim dinî inançları savunmama ilgi duyacaklarını ortaya koyuyordu.

Bu kitapta sözkonusu edilen Hıristiyanlık, hemen bütün kiliselerde ifadesini bulmuş ve benim de tümüyle kabul ettiğim, ana akımdır. Kitab-ı Mukaddes'ten yapılan alıntılar sadeleştirilmiş Otorite Çeviri'den alınmıştır. Aynı şekilde, İslâm açısından da, yeri geldikçe başka temâyüllere de temas edilmekle birlikte, başlıca, ana akım olan Sünnî İslâm üzerinde durdum. Kur'ân'dan yaptığım alıntılarda kendi çevirilerimi kullandım.

Bu kitap, esas olarak, iki dinin birleştiği itikadî konular üzerinde durmakta; ahlâkî ve başka hususlarda hemen hemen hiçbir şey söylenmemektedir. Özellikle ahlâkî konular öyle karmaşıktır ki, bunlar ayrıca kitaplık çapta çalışmaları gerektirmektedir.

Son olarak, gözden geçirme anında önemli tavsiye ve teşviklerinden dolayı, çok Muhterem Prof. John McIntyre'a (Edinburgh), Prof. Thérese-Anne Druart'a, (Washington) ve felsefî bölümlerin yazılışında yararlı yorumlarını esirgemeyen Saygıdeğer Betty Marmura'ya (Toronto) teşekkür etmek isterim.

Edinburgh,
Ağustos 1983.

I. bölüm

Tavırlar ve Yaklaşımlar

Her ne kadar bu çalışma, esasta şu andaki İslâm ve Hıristiyanlığın buluşma noktaları ile ilgili olsa da, mevcut tutumların geçmişteki oluşma tarzına kısaca bakmak da önem arzetmektedir.

I. HIRİSTİYANLIĞA KARŞI GELENEKSEL İSLÂMÎ TAVIR

İslâm, Miladî yedinci yüzyılın başlarında Hz. Muhammed'in tebliğleri ile, belli yahudi ve hıristiyan inanç ve tasavvurlarının dönüp dolaştığı bir bölgede ortaya çıktı. Mekkeli tacirler Bizans imparatorluğuna bağlı Ortodoks Hıristiyan olan Gazze ve Şam gibi yerlere düzenli bir şekilde gitmekteydiler, ki buralar, aynı zamanda Monofizit Hıristiyan olan Habeşistan ya da Etiyopya imparatorluğu ile ilişki içindeydi. Bizzat Mekke'de birbirinden neredeyse bütünüyle kopuk bir hayat süren az sayıda hıristiyan vardı. Oysa bu sıralarda, Hz. Muhammed'in 622'den 632'ye kadar yaşadığı Medine'de birtakım Yahudi kabile oymakları sürekli bir şekilde yerleşmiş durumdaydı. Hz. Muhammed'in vahiy almaya başlamasından hemen sonra (610 dolaylarında), karısının amcası Varaka

(hıristiyan olduğu kesin olmamasına rağmen) Hıristiyanlığın kutsal metinlerine oldukça aşina idi, tereddüt etmeden, Hz. Muhammed'e gelen vahyin Musa'nın aldığıyla özdeş olduğunu bildirdi. Şüphesiz bu durum da Hz. Muhammed'in uzun bir peygamberler çizgisini takip etmekte olduğu inancını pekiştirdi. Bu ve daha başka tecrübelere bağlı olarak müslümanların hıristiyanları kardeş telakki ettikleri günler de olmuştu. Kur'ân bu durumu (5.82) şöyle ifade eder:

> Sen (Muhammed) mü'minlere karşı en azılı düşman olarak yahudileri ve (Allah'a) ortak koşanları bulursun; inananlara sevgice en yakın olarak da, 'Biz hıristiyanız', diyenleri bulursun; çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır; onlar büyüklük taslamazlar.

Hz. Muhammed Medine'ye vardığında, orada yahudileri bulunca, şaşırmış, dehşete düşmüştü. Bunlardan bir ya da ikisi dışında, o da kendisini peygamber olarak tanımadan, hepsi de Ahd-i Atik'ten öğrendiklerini onun peygamberliğini eleştirmede kullandılar. Hz. Muhammed'in hayatının son yıllarında buna benzer tavırlara sahip hıristiyanlarla da karşılaştığı görülür. Bu durum müslümanlarda bir tavır değişikliğine yol açtı. Temelde Kur'ân, İslâmı Musevîlik ve Hıristiyanlığa paralel ve onların kitaplarını teyit eden bir din olarak takdim etmişti.[1] Bununla birlikte, çok geçmeden, sade müslümanların inançlarını zedelemelerini önlemek için Musevîlik ve Hıristiyanlığa karşı bir 'savunma hattı' yükseltmek gereği doğdu. Kur'ân'dan anlaşıldığına göre, İslâm demek; saflık ve sadeliği içinde, İbrahim'in dini demekti ve Hz. İbrahim de ne bir yahudi ne de bir hıristiyandı; zira o, Tevrat'ın Musa'ya, İncil'in de İsa'ya vahyedilişinden daha önce yaşamıştı.[2] Öte yandan, yahudiler ve hıristiyanlar kendilerine ge-

---

1. Ör. 5. 44-8; krş. W. M. Watt, **Islam and the Integration of Society**, London, 1961, 267-9.
2. Ör. 2. 135, 140; 3. 65-8.

len vahiyden yüz çevirmişler ve Kur'ân'ın açıkça reddettiği bâtıl akideler ortaya koymuşlardı. Kur'ân, Hz. İbrahim'in dini kabul edilen bu dine mensup bir kimse için *hanif* tabirini kullanır.

Hz. Muhammed'in ölümünden sonra on, on iki yıl içinde Araplar Irak, Suriye ve Mısır'ı fethettiler ve doğu, batı yönünde yayılmalarını da sürdürdüler. Fetihler onları iyi eğitim görmüş çok sayıda hıristiyanla ilişkiye soktu ve daha ileri düzeyde bir 'savunma' gereği doğdu. Bu durum, aşırı titizlik gösterme çabasını, yahudi ve hıristiyan kutsal metinlerinin bozulduğu (*tahrif*) tarzında bir akideye dönüştürdü.[3] Bu inanış tarzı asla kesin bir kurala bağlanmamış olup müslüman yazarlarca değişik şekillerde anlaşılmıştır. Bazıları değişmenin sadece yorumda olduğunu söylerken, bazı yazarlar da Kitab-ı Mukaddes'in gerçek metninin değişmiş olduğu görüşünü benimsedi. Akide, sözde, Kur'ân'ın bazı âyetlerine dayanmaktadır, ne var ki, araştırıldığında, bunların önemsiz ya da bütünüyle mübhem konular olduğu ortaya çıkar; 'Onlardan, Allah'ın kelamını dinleyip, böylece anladıktan sonra, onu bile bile tahrif eden bir grup(yahudi)tan' söz eden 2.75'nci âyette olduğu gibi. Akidenin esnekliği bir 'savunma' olarak yararlılığını hiçbir zaman azaltmadı; çünkü, böyle bir durumda, bir yöntem yararsızsa başka bir yol denenebilirdi. Akidenin, hıristiyanlarla yahudilerin müslümanlara karşı Kitab-ı Mukaddes'e dayanan kanıtları kullanamamalarında, bunun yerine onları kendi tercih ettikleri bir alanda karşılamak zorunda kalmalarında açıkça etkisi oldu.

Bu tahrif öğretisiyle çok az bir bağlantısı olan başka bir kanaat daha vardır ki, bu sadece bir 'savunma' değil, aynı zamanda İslâmın kendisini tasavvurunun da bir parçasıdır. Bu durum, başka görüntüleri de olmakla birlikte, İslâmın kendi

3. Watt, **Integration**, 260-5.

kendine yeterli olduğu kanaati olarak adlandırılabilir. Halife Ömer'le İskenderiye'yi fetheden komutanın hikayesi bunun bir örneğidir. Büyük kütüphanedeki kitapların ne yapılması gerektiği komutan tarafından sorulduğunda, Hz. Ömer'in, 'Bunlar Kur'ân'a uyuyorsa gereksizdir, dolayısıyla imha edilebilir; yok eğer Kur'ân'a karşı iseler, tehlikelidirler, bu durumda da, tabiî gene imha edilmeleri gerekir', diye cevap verdiği rivâyet edilir. Bu hikaye belki de gerçekten doğru değil, ama Müslümanlar arasında hâlâ yaygın olan bir kanaatı dile getirdiği kesindir. Bu durum, şu andan itibaren sonsuza kadar, insanoğlunun ihtiyaç duyduğu tüm dinî ve ahlâkî kılavuzlukların (Hz. Muhammed örneğiyle de bağlantılı olarak) Kur'ân'da bulunduğu anlamına gelir. Bu inanç tüm köylü ve şehirlilere karşı büyüklük taslayan ve onlardan öğrenecek hiçbir şeyi olmayan göçebe Arabın duygularına bağlanabilir. Aynı zamanda bu, kutsal metinlerin 'tahrif edildiği' inancının da bir çeşit sonucu oluyordu; çünkü bu metinler bâtıl iddialar ihtiva ediyorduysa, en iyisi, onları okumamaktı. Bu durum, çok sayıda ortaçağ ulemasını, İbn Hişam tarafından Hz. Muhammed'in hayatının (Sîret) baş tarafına konulan, İbrahim'den Âdem'e kadar uzanan soykütüğü gibi, açıkça İslâm-dışı kaynaklardan aktarılanları da inkara götürdü. Henüz son zamanlarda bile, bu durum çok sayıda müslümanı Batıdan bir şeyler öğrenmekte gönülsüz davranmaya itmiştir, hatta böyle yapmak onlar için bir dezavantaj olsa bile. Yalnız şu son yirmi, otuz yıl içinde sözgelimi, birkaç müslüman bilgin ciddi bir biçimde başka dinler üstüne çalışmaya başlamıştır.

II. İSLÂMA KARŞI GELENEKSEL HIRİSTİYAN TAVIR

Yunanca konuşan hıristiyan ilahiyatçılar İslâmla karşılaştıklarında, hemen onu Hıristiyanlığa ait bir sapıklık olarak nitelendirdiler. İslâm hakkındaki bilgileri ilerledikçe onun asılsız iddialarına cevap bulmaya çalıştılar ve bu arada Hz. Mu-

hammed'i birtakım ahlâkî zayıflıklarla itham etmekten de çekinmediler.[4] Bunlar, onların İslâma karşı bir 'savunmasıydı' ve müslüman yöneticilerin 'himayesi altında bulunan azınlıklar' durumundaki çoğu doğu hıristiyan cemaatleri için bu, özellikle, gerekli idi. Bununla beraber Batı hıristiyan dünyası ve genel olarak Batı, bu Ortodoks, Monofizit (Yakubîler) ve Nastûrî ilahiyatçıların çalışmalarından çok az etkilenmiş görünmektedir.

Batılı hıristiyanların, sekizinci yüzyılın başlarında İspanya'nın fethi ile dokuzuncu yüzyılda Sicilya'nın alınmasına kadar müslümanlarla çok az ilişkileri oldu. Bu tarihten itibaren, zamanla, bu bölgelerde ve Akdeniz'in güney kıyılarında, kültürce kendilerinden çok daha üstün ve muhteşem askerî gücü olan korkunç bir düşmanları olduğunun, farkına vardılar. Arada sırada, İslâm konusunda, az da olsa, doğru bilgi edindiler. Peygamberin adından bozulma Mahound, halk tarafından şeytanla bir tutulmuştu. Haçlı seferleri daha fazla bilgi için bir talep doğurdu ve yaklaşık olarak 1100'den itibaren bir ya da iki yüzyıl boyunca bu bilgi bazı bilginler tarafından sağlandı. Ancak, Kur'ân ve başka İslâmî kitaplarla da tanışmalarına rağmen, bunların oluşturduğu görüntü Batı Avrupa için gene de çarpıtılmış bir İslâm imajı idi. Bu, belki de bilginlerin bile kültürel aşağılık duygusuna kapılmalarından kaynaklanmaktaydı ve böylece 'savunma' yoluyla, İslâmın bir din olarak Hıristiyanlıktan çok daha aşağılarda olduğunu göstermek zorunda kalmışlardı. Bu 'çarpıtılmış' İslâm imajını oluşturan hususlar arasında şunlar sayılabilir: İslâmî akide, içerisinde çok sayıda asılsız iddia barındırmaktadır ve hakikat bile bile çarpıtılmıştır. İslâm kılıçla yayılmış bir şiddet dinidir; özellikle cinsel konularda bir kendine düşkünlük belirtir ve Muhammed, ahlâkî zayıflıkları yanında, bir sahte din

4. krş. Adel-Théodore Khoury, **Polémique byzantine contre l'Islam**, (VIII[e]-XIII[e] s.), Leiden, 1972.

kurucusudur. O, kesinkes ya şeytanın bir temsilcisi veya âletidir.[5] Tarafsız bir tarihçi bugün bu hususların hiçbirisini kabul etmez. Bununla birlikte, bu çok çirkin tahrifleri düzeltmek için bilginlerin iki yüzyıldır, hatta daha da fazla gayret göstermelerine rağmen bu 'çarpıtılmış imaj', bu yüzyılda bile Batının İslâm anlayışını etkilemeye devam etmektedir. Bilginlerin çabalarının başarılı olduğu tam görüleceği bir sırada, günümüzdeki İslâmî uyanışa bağlı bazı olaylar, sayıca pek de az olmayan Batılının tekrar 'çarpıtılmış imaja' dönmesine neden olmaktadır.

III. DİYALOGUN MAHİYETİ

Bu çağın ayırd edici özelliklerinden biri de dinî çoğulculuktur. On dokuzuncu yüzyıldan önce büyük dünya dinlerinin müntesipleri arasında çok az bir ilişki vardı. Avrupa sömürgeciliğinin esasları bile kendilerini toplumsal olarak eşit hisseden insanlar arasında sıkı bir ilişki başlatamamıştı. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda iletişim ilerleyip, ticaret geliştikçe, ilişkiler gittikçe daha da sıklaştı; ve 1950'den bu yana dünya çapındaki nüfus hareketlerine paralel olarak süreçte dikkate değer bir hız ortaya çıktı. Batı Avrupa'da şimdi (1983) yaklaşık yedi milyon ve kuzey Amerika'da da birkaç milyon müslüman olduğu sanılmaktadır. Batılı devlet adamları müslüman devlet adamlarıyla bir masaya oturmak zorunda; Batılı fabrika işçileri aynı montaj işinde, aralarında müslümanları da bulmakta ve Batılı öğrenciler sınıf arkadaşları arasında müslüman olanlarla da karşılaşmaktadırlar. İslâmla Hıristiyanlığın çağdaş karşılaşmasıdır bu durum.

Değişik dinlere bağlı olanlar arasındaki ilişkinin dostça bir ilişki olduğu yerde 'diyalog'tan söz etmek uygun olur. Bu

5. krş. Normanl Daniel, **Islam and the West: the Making of an Image**, Edinburgh, 1960; W. M. Watt, **The Influence of Islam on Medieval Europe**, Edinburgh, 1972, özellikle 72-7.

durum çeşitli şekillerde olabilir. Şubat 1976'da, Libya'nın Tripoli şehrinde yapılan *'Seminar of Islamo-Christian Dialogue'* (*İslâm-Hıristiyanlık Diyalogu Semineri*) gibi resmi kanallarca düzenlenmiş toplantılar olabildiği gibi; dostluklarını ilerletmiş komşular, konuşmalarının dinî konulara kaydığını da farkedebilirler. İslâm üzerine çalışma yapan hıristiyan âlimler de bir anlamda diyalogun içindedirler. Bu tür tecrübeler, bunları yaşayanları, kişisel düşüncelerinin dokunulmazlığı içinde, kendi dinî inançları üstünde derinlemesine düşünmeye sevkeder; zira zıt düşünceli birisiyle karşılaşmak rahatsız edici bir şeydir. İçinde pekiştirilmiş 'savunma hatları' olan ve yabancı düşmanlığı ya da korkusu tavrını taşıyan bazı insanlara derinlemesine düşünme ancak güven duygusu verebilir. Fakat, bazıları kendilerini başkalarının hakikatine açabilir ve böylece diyaloga geçebilir; değil mi ki diyalog, birbirine karşı içten bir ilgi duyan ve öğrenmek için birbirine açılan insanların karşılıklı görüş alış verişi olarak tanımlanabilmektedir.

Açıklıktan kaynaklanan bir tavır, yukarıda belirtilen tarzdaki 'savunma hatlarının' azaltılmasını veya kaldırılmasını gerektirir. Tüm büyük dünya dinleri, ilişki içinde oldukları öteki dinî topluluklarca ya da mezhep taraftarları veya kendi öz cemaatinden çıkmış sapıklar tarafından yapılan saldırı, itiraz ve ithamlardan kendi müntesiplerinin inançlarını korumak amacıyla 'savunma duvarları' yükseltmiştir. 'Savunmanın' yaygın bir şekli de, bir kimsenin, başka bir dinin kendi dinine göre daha aşağıda olduğunu mâlûm yollardan ortaya koymasıdır ve bu da hemen her zaman öteki dini yanlış tanıtmak yoluyla olur. İslâmdaki, Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edildiği öğretisiyle Hıristiyanlıktaki 'çarpıtılmış' İslâm imajı bunun örnekleridir. Başka dinin üyeleriyle yapılmış basit birkaç konuşmayı kaba saba yanlış takdimler pek devam ettiremez; ne var ki 'savunmanın' insanın kendi dini hakkındaki müsbet iddialarla çok sıkı bir şekilde birbirine geçtiği ve kolayca bir kenara atılamayan başka durumlar da vardır. Bu durumda,

gerçekten diyalog kurulmak isteniyorsa, bile bile bir 'açıklık tavrı' yerleştirmeye çalışmak zorunlu oluyor. Dinî çoğulculuk karşısında kendi kişisel tutumunu anlattığı bölümde, bu durum, Müslüman düşünür el-Gazalî (ö. 1111) tarafından çok güzel dile getirilmiştir. Gazalî şöyle diyor:

> Her meselenin üstüne üstüne vardım, her derin uçuruma daldım, her mezhebin akidesini derinlemesine inceledim, her topluluğun esas itikadını apaçık ortaya koymaya çalıştım; tüm bunları yanlışla doğrunun, sağlam gelenekle sapık yeniliğin arasını ayırmak için yaptım.[6]

İslâmla Hıristiyanlığın yakınlaşması günümüzde, ikisinin de —ve gerçekte bütün dinlerin— her yönden saldırıya maruz kaldıkları bir ortamda yer almaktadır ve bu saldırılara karşı kendi dinini savunan bir hıristiyan aynı zamanda müslüman kardeşinin de bazı inançlarını savunduğunu anlar. İlerideki sayfalarda en çok bilimciliğe dayanan kritisizme, yani tahmin ve varsayımlar sistemine dikkat çekildi; düşünce bilimden alınmalı ve birtakım bilim adamlarınca kabul edilmelidir diyen görüş üstünde duruldu; ancak, bu dikkat çekme bilimin hiçbir güvenilir ve gerçek yönüne değil, geçerliliği şüphe götüren sisteme yöneltilmiş olarak alınmalıdır. Bilimciliğin varsayımlarından bir kısmı burada reddedilmekle birlikte, genel olarak bilim adamlarınca elde edilen sonuçlar bütünüyle kabul edilecektir. Aynı şey tarih ve edebiyat eleştiriciliğinin yöntem ve sonuçları için de geçerlidir. Çünkü, bu tür sorunların tartışılması için bazı felsefî temeller gerekmektedir ve çağdaş felsefede de hiçbir yeterli temel bulunmadığından, değişik yönlerden gelen düşünceleri bir araya getirerek ve bunlara birtakım tutarlı ölçüler koymaya çalışarak böyle bir temel oluşturma teşebbüsünde bulunuldu. Yararlanılan yazarlar arasında Pierre Teilhard de Chardin, John Macmurray, Michael Polanyi ve Peter Berger var.

---

6. W. M. Watt, **The Faith and Practice of al-Ghazâlî**, London, 1953, 20.

Bu kitabın son bölümünde, daha olumlu bazı şeyler elde etmek maksadıyla, yabancı hakikate karşı bir saf açıklık tavrının da ötesine geçme teşebbüsünde bulunuldu. Yaklaşık yüz elli yıl önce Thomas Carlyle, 'The Hero As Prophet' (Peygamber Olarak Kahraman) konulu konferansında Hz. Muhammed'den söz ederek, onun sırrını kavramak için 'elimden geldiği kadar onun iyiliklerini dile getirmek azmindeyim' diye konuşmuştu. Gerçekten Thomas Merton, daha yakın zamanlarda, iyi hıristiyanın başka dinleri yalanlayan değil, onlardaki hakikati doğrulayabilen ve hatta daha da ileri gidebilen bir kimse olduğunu söyledi.[7] Bu düşünce burada yol gösterici bir ilke olarak alındı. Bu, Batıda birçoklarının 'çarpıtılmış imaj' görüntülerini yeniden gündeme getirerek ortaçağ hıristiyan dünyasının 'savunma hatlarını' tekrar tesis etme çabası içinde olduğu bir sırada her zamankinden daha gerekli bir tutumu dile getirmektedir. Dahası, Merton'un ilkesi sadece hıristiyanlarla sınırlı değil, tersine, müslümanlar ve başka din müntesipleri tarafından da kabul edilebilir ve uyarlanabilir. Böyle bir tavırla kurulan diyalog, bir karşılıklı tanıklık süreci haline gelir. İki taraf da, kendi aslî hakikati olan hiçbir şeyden vazgeçmeksizin (gerçekte neyin aslî olduğu konusunda daha açık bir fikir edinebilmesine rağmen), karşısındakine gösterebileceği en tam ve en derin hakikatı keşfetme uğrunda dostça bir yarışa katılabilir.

7. **Conjectures of a Guilty Bystander**, New York, 1968, 144.

II. bölüm

Bilimcilik Karşısında Dinî Hakikatin Tasdiki

Bu bölümün amacı, özellikle bilimcilikten kaynaklananlar olmak üzere, çağdaşlarımız arasında revaçta olan eleştiricilik ve kuşkular karşısında dinî iddiaların hakikatini savunmaktır. Çalışmanın bir bölümü, kanıt olarak kullanmak üzere zihnî ve felsefî bir temelin formülleştirilmesine ayrılmış olup, aynı zamanda bu temel, gelecek bölümlerdeki daha ayrıntılı tartışmalarda da kullanılacaktır.

I. DİNÎ HAKİKATİN DOĞRULANMASI

a. GERÇEKLİĞİN TOPLUMSAL YAPISI

Kabul edilecek kavram ve anlayışların takdimine 'gerçekliğin toplumsal yapısı" konusunda Peter Berger ve Thomas Luckmann tarafından geliştirilmiş olan sosyolojik teoriye göz atarak başlamak uygun olacaktır.[1] Burada bizi ilgilendiren, teorinin esasa ait yönleridir; sosyal kurumların meşruluğu gibi konular değildir. Başka düşünürlerin çalışmalarında buna ya-

1. **The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge**'ta (1966); Penguin University Books baskısından alındı, Harmondsworth, 1971.

kın birtakım şeyler bulmak mümkün olmakla birlikte, Berger-Luckmann formülünde bir iki yararlı ve anılmaya değer husus vardır. Bu iki yazarın 'günlük hayatın dünyası'na dair yaptıkları açıklamalardan bazı cümleler aktarmak mümkündür:

> Günlük hayat, kendini, insanlar tarafından yorumlanmış bir gerçeklik olarak gösterir ve bu, onlara, sübjektif bir şekilde tutarlı bir dünya olarak anlamlı gelir... Günlük hayatın dünyası, toplumun sıradan üyelerince sadece hayatlarının sübjektif bir şekilde anlamlı hareketi içinde kabul edilen gerçeklik olarak görülmez. Bu, onların düşünce ve eylemlerine kök salmış bir dünyadır ve bunlarla gerçek olarak korunup sürdürülür.[2]

Bu sözleri Peter Berger tarafından yazılan daha sonraki bir kitaptan (**The Social Reality of Religion**) aktarılan iki alıntıyla desteklemek mümkündür.[3]

> İnsanın dünya kuran faaliyeti her zaman ortaklaşa bir teşebbüstür. Onun bu dünyadaki dahilî payının da aynı şekilde bir ortaklık içinde yer alması gerekir. Şimdiye kadar, toplum dışında insan olmanın, insan haline gelmenin imkansız olduğunu söylemek, sosyolojik anlamda bir kuru iddia idi.
>
> Dil olgusu da, tek başına alındığında bile, hemen tecrübe üzerine yapılmış bir düzen empozesi olarak görülebilir. Dil bir farklılaşma ve yapı empoze ederek sürüp gitmekte olan tecrübe akışını tanzim eder (yani, bir yasa kor ve anlamlı bir düzen verir).

Burada esas nokta, sağduyuya dayalı gerçeklik görüşünün, tıpkı dili geliştirdikleri tarzda insanlar tarafından ortaklaşa geliştirildiği meselesidir. Gerçekten dilin ortaklığı (mutuality) yoluyla insanlar nesneleri 'ağaçlar', 'taşlar' ya da 'su' olarak; eylemleri de 'atma' veya 'taşıma' olarak tanımlamayı öğrenir. Bu şekilde, uzun sürmüş bir tekabül dönemi içinde,

---

2. **age**, 33 (altlarını ben çizdim).
3. 1967 tarihli orijinal Amerikan baskısı **The Sacred Canopy**, alıntılar Penguin University Books baskısından, Harmondsworth, 1973, 25, 29.

alıştığımız hayatın dünyası kuruldu. Böyle bir dünya telakkisi daha sonraki nesillere aktarıldıkça (arzu edildiği şekilde) bu, nesnel bir şey, 'kaçınılmaz ve "eşyanın evrensel mahiyetinin" bir bölümü ve parçası olarak' görüldü ve öyle kabul edildi.[4] Çünkü bu kurulmuş dünya, bir nesnellik ölçüsüne sahip olmasından dolayı insan hayatına kesin bir şekilde etki etmektedir. İnsan bir dil icat ediyor, sonra da konuşma ve düşünmesini onun gramerinin tahakkümü altına girmiş buluyor. İnsan değerler ortaya koyuyor ve bunlara karşı geldiğinde de kendisini suçlu hissediyor.[5]

Sağduyuya dayanan bir gerçeklik görüşü her zaman değil, belki de sadece arada sırada, tutarlı bir bütündür. Rüya âlemi gibi dışarıda bırakılmış birtakım alanlar bulunabilir, ki bazı toplumlar bunu kendi günlük yaşayışlarına uydurmakta aciz kalmışlardır. Aynı şekilde, dünyanın ayrı bölümlerinin birbirine çok iyi uymadığı durumlar da olabilir; hatta on dokuzuncu yüzyıldan önce bile din ile bilim ayrı bölmelerde tutulmaya çalışılmıştır. Yine de insanlar normal olarak daha büyük uyuma yönelmektedirler. Peter Berger bunu, bir toplumun yasası (nomos) ya da anlamlı düzeni (bu düzen muhakkak addedildiği veya kaçınılmaz kabul edildiği sürece) 'eşyanın mahiyetine' ait olarak telakki edilir şeklinde ifade etmiştir.[6]

Nassa dayanan dinî bir sistem veya sembolik yapı da, aynı şekilde, bir gerçeklik görüşüdür. Hatta, orijinal olarak, bir kişi tarafından açıklandığında bile, bunun toplumsal olarak kurulduğu yolunda bir anlamı vardır. Peygamberin tebliğleri takipçilerince kesinlikle kabul edilir, bunlar daha önceki kendi görüş ve anlayışlarına (dünya görüşü) göre yorumlanır ve muhtemelen bir dönem sonra da yeni tecrübelerin ışığında biraz değiştirilir. Bu daha önceki dünya görüşü bölgeden

4. **Social Reality of Religion**, 33.
5. **age**, 19.
6. **age**, 34.

bölgeye az da olsa değişiklik gösterir; çünkü her mahallî toplum, gerçekliği hafif bir şekilde farklı temel kategorilerle kurmak temayülündedir. Bunun ilginç bir örneği Leslie Dewart'ın 'varlık' ve 'varoluş'u belirtmek için Hint-Avrupa dilleriyle Arapça'da kullanılan kelimeler üstüne yaptığı çalışmada görülmektedir.[7] Kant, kendi eleştiri felsefesinde, *a priori* kategorilerini genel olarak tüm insan zihnine ait kategoriler olarak görmüştü, ne var ki bunlar, belki de daha çok kendi Batı Avrupa insanının kafasının kategorileriydi ve gerçeklikle ilgili Batı Avrupa'ya özgü sağduyu görüşünden çıkarılmıştı. Fakat, sağduyuya dayanan hangi gerçeklik görüşü olursa olsun, açıkça görülüyor ki, Kant'ın da belirttiği gibi, biz dünyayı onun sayesinde görüyoruz. Buna benzer bir şey, dinî hakikatin algılanmasında da sözkonusudur. Büyük dünya dinleri arasındaki farklılıkların, kısmen, kendilerine özgü kültürel geçmişten kaynaklanan, din öncesi kesin farklılıklara dayandığı, karşılaştırmalı din araştırması yapanlarca genel olarak kabul edilmektedir ve bu olgu da doğrudan bir karşılaştırma yapmayı güçleştirmektedir. İslâmla Hıristiyanlığın karşılaştırılmasında zorluk yok değil, ancak buradaki zorluk, bir iki husus dışında başka birçok durumda olduğundan daha azdır ve genel olarak bir kenara itilebilecek türdendir.

b. GERÇEKLİK VE HAKİKAT

Madem ki dünya, ya da en azından bunun gayri beşerî parçası insandan ayrı, bağımsız bir şeydir, bu durumda bir dünya 'kurmaktan' söz etmenin yanlış olduğu hissedilebilir. Şüphesiz denizleri, tepeleri, ağaçları veya yıldızları inşa ederiz, diye hiçbir öneri ve ima yoktur. Bizim kurduğumuz; dünya hakkında bir görüş veya daha açık söylersek, dünyayı ve ondaki düzen ya da kalıbı (pattern) görme tarzıdır. Tecrübe-

7. **The Foundation of Belief**, London, 1969, 139-57.

lerin akışına ve değişişine bir düzen vermek için, insan bunlarda halihazırda bildiği kalıplar arayacak ve normal olarak böyle kalıplar bulacaktır da. Hatta bir bilim adamının jeolojik ya da astronomik olaylarda gördüğü düzen ve kalıp bile, günlük hayatın daha da aşağı düzeylerinde alıştığı düşünme kategorilerine dayanır.

Buna benzer bir problem 'görüş' tabiri için de sözkonusudur. Buna karşı çıkan biri; 'siz gerçeklik görüşlerinden söz ediyorsunuz, ama, insanlar bu konuda ne söylerse söylesin, ne düşünürse düşünsünler, işin aslı, gerçeklik neyse o olarak kalmaktadır', diyebilir. Şu anda, tabiî, biz günlük dünyamızdaki şeylerin çoğuna objektif bir nitelik atfediyoruz ve bununla onlara bakarak, onları düşünerek ve hatta onların farkında bile olmaksızın, onlar neyse odur, demek istiyoruz. Doğrusu, bu anlamda nesnel bir dünyanın varoluşu, büyük ölçüde doğrulanmış olan sağduyuya dayalı gerçeklik görüşünün bir unsurudur. Kaldı ki, buna itiraz edenin, 'Gerçeklik neyse odur', demesi de gerçeklik konusunda insana özgü bir ifadedir. Fakat, insanlar gerçeklik konusunda ne zaman bir şey düşünse veya söylese, kendilerini ne kadar nesnel bir biçimde dile getirmiş olurlarsa olsunlar; bunlar ister istemez, insan düşüncesi ve iddiası olacaktır. İnsan bilgisi veya vukufu olmayan hiçbir gerçeklik bilgisi veya vukufunun olması imkanı yoktur. 'Günlük hayatta bazı şeylerin nesnel bir özelliğe sahip olduğu' doğru gibi görünmektedir; ama bu da gene bir insan inancı ve kanaatidir.

Sağduyu seviyesinde kullanılmış birçok ifade bulunmaktadır ki bunlar nesnel olmak anlamında kullanılmıştır ve doğrusu sağduyu ifadelerinin çoğu da bu çeşittendir. Bunlar, 'John, annesi için masayı hazırladı', gibi günlük hayatla ilgili sıradan işlerde veya 'Gece ile gündüz sürekli bir şekilde birbirini izler', gibi genel konularda olabilir. Fakat, nesnel forma rağmen, her zaman, 'Ben düşünüyorum, inanıyorum, iddia ediyorum ki...' gibi imalar da olmaktadır. Bazen sübjektif ne-

denlerle ifadelere nesnel bir kılık da verilmektedir; mesela bir politikacı, 'Muhaliflerimiz vergi mükelleflerinden toplanan parayı saçıp savurmuştur', diyecektir; çünkü o, 'Öyle sanıyoruz ki...' ya da 'Biz biliyoruz ki...' gibi ifadeler kullanarak, bunun yalnızca kendi partisinin bir görüşü olduğunu belirtmek istememektedir. Öte yandan, eylem için ifadenin tatmin edici bir temel olduğuna inandığımız yerde nesnel form uygundur. İnsanlar günlerin birbirini izlemesine güvenilebileceğinden öylesine eminler ki şu anda, bugünden itibaren elli yıl süre ile geçerli bazı İngiliz sürücü belgeleri basılmaktadır. Fakat, dikkat etmek etmek gerekir ki gece ile gündüz konusundaki ifade, yeryüzünün büyük bir bölümüne dayanmasına rağmen ne Güney Kutbunda yaşayan insanların ne de aya yaklaşmakta olan kozmonotların kış ve yaz tecrübelerini açık seçik belirtmektedir.

'X gerçektir', demek yerine, bu durumda gerçeklik görüşlerinden veya gerçeklik konusundaki iddialardan söz etmek önemli olmaktadır ve farklı bağlamlarda da farklı vurgulamalara ihtiyaç duyulabilmektedir. Günlük hayatta nesnellik üstünde durmak genellikle yerinde bir şeydir; çünkü iş ve eylemlerimiz bu nesnel dünyada yer almaktadır. Bununla birlikte, şu tartışmalar gibi, daha teorik bir bağlamda, ifadeyi insanın hata etmesi ihtimali olacağına dikkat çeken 'görüş' gibi bir sürü terimden birine hasretmek, işin düzeltilebilir yönünün belirtilmesinde yardımcı olabilir. Başka türlü söylersek, bir kimse başka birinin X'in farkında ya da bilincinde olduğu yerdeki bir durumla ilgileniyorsa, bu durumda beriki ötekinin dikkatini X üstüne de, farkında olma (veya bilinçlilik) üstüne de toplayabilir.

Bu açıklamalardan sonra, geleneksel hakikat teorileri — uyuşum teorisi ile tutarlılık teorisi (Correspondence theory and coherence theory)— üstünde kısaca durabiliriz. Bir ifade realiteye ya da olguya tekabül ediyor veya uyuyorsa, bunun doğru olduğunu söylemek çekici gelmektedir. Burada karşı-

laşılan güçlük; insanlar, gerçekliğin yanılmaz-şaşmaz bilgisine sahip olmadıklarından dolayı, bir iddianın gerçekliğe tekabül ettiğini kesin olarak bilememeleri şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte güçlük, ifadelerin birçok kesinlik ve kabul edilebilirlik derecelerine sahip olması yüzünden büyük ölçüde azaltılmıştır. Buna göre, bir doğru ifadenin, genel olarak realite diye kabul edilen şeye tekabül eden bir ifade olduğunu söylemek mümkündür. Bu da, aşağı yukarı 'olgu' kelimesi kullanılarak, bunun alternatifi bir formülle anlatılmak istenen şeydir; çünkü 'olgu' genel olarak insanların oldukça emin oldukları bir konudaki bir gözlem ve hüküm anlamına gelmekte ve bu da geçici bir teoriye ters düşmektedir. Olay ve olgularla doğrulanan bir teori (ki bunun varsayım dışında bir kesinliği yoktur), burada bir çeşit gözlem olarak alınmaktadır ki her işinin ehli gözlemci bunu doğru bir şekilde yapabilir; bir göstergeyi okuma veya olguların istatistikî sayımı gibi.

Tutarlılık teorisi, aslında ifade ya da iddiaların tümüyle kesinliğin aynı seviyesi hakkında olduğu durumlara uygulanır. Burada daha çok olgusal diye hiçbir ifade yoktur ve bu yüzden de böyle çok daha spekülatif ifadelerin bunlara uygun olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Bu durumla, belki de başka alanlara göre daha çok tarih araştırmalarında karşılaşılmaktadır. Bu tür araştırmalarda şüphesiz temel kaynakların delâleti sözkonusudur ve bu da kendisine dayanan teorilerden daha değişik bir statüye sahiptir. Ne var ki, ilk kaynaklarda bulunan şey, zorunlu olarak, bizzat olgu değildir; fakat genel olarak tarihçi tarafından değerlendirilmeyi gerektirir; dolayısıyla onun kaynakları değerlendirişi de böylece, tutarlılık testlerinin uygulandığı ifadelere dahil olur. Mutlak anlamda tutarlılık bizzat gerçekliğin kalitesi olmaktan çok, insanın gerçeklik anlayışının bir kalitesidir ve bu yüzden de genellikle hakikatin ne olduğuna dair bir teori değil, hakikatin bir kıstası ve testi olarak tarif edilmiştir.

Bu kitap en başta dünyamızın gerçekliği ile, dünya gerçekten neyse onunla ilgilenmektedir. Farklı kesinlik dereceleri veya hakikat düzeyleri olduğu kabul edildiğinde, takınılması gerekli tavır tutarlılık teorisininkine yakın olacaktır. Fakat, gerçeklik hakkında topyekun bir görüş vermeye çalışılırken, gerçekliğin gerçekliğe tekabül etmesi gerektiğini söylemek anlamsız görünmektedir. Gerçeklik konusundaki toptancı herhangi bir görüş, kesinlikle, bilginin çeşitli dallarındaki bütün hakikatlere uymalıdır. Bunu yapmak için bazen bir değerlendirme ve tasfiye işlemi gerekli olmaktadır; bunun için de tutarlılık ölçüsünü uygulamak yerinde bir iş olur. Başka noktalarda, gerçeklik görüşü ile daha basit düzeydeki ifadeler arasında uygunluk olabilir. Aslında topyekun bir gerçeklik görüşü yaklaşmayı umduğumuz bir idealdir. Ona yaklaştıkça, objektif formu kabul eder ve 'Bu (nerdeyse) gerçekliğin ta kendisidir', deriz. Demek ki hakikat, gerçekliğin olduğu gibi bilgisi veya farkında olma hali olmaktadır.

c. EYLEMİN MERKEZİLİĞİ

Gerçekliğin toplumsal yapısı kuramında zımnen eylemin merkezîliği görüşü vardır. Üç yüzyıldan daha önce Descartes, düşüncenin insan hayatında merkezî olduğunu ileri sürmüştü. Düşünürken ve kendi düşündüğünün farkında olduğu anda, insan, kendi gerçekliğinden son derece emindir. Ünlü *Cogito ergo sum* 'Düşünüyorum, öyleyse varım' formülü bu şekilde de anlaşılmaktadır. Fakat, Descartes'ın kendini bütünüyle zihnî tecrübesine verdiği zamanlarda bile günlük hayatın sıradan işlerini bir kenara itmeyi doğru bulmayışı da anlamlıdır.[8] Buraya kadar, o, eylemin kaçınılmazlığını kanıtlamaya çalıştı ve eylemin merkezî olduğu karşı iddiasına bir destek verdi. Burada, *Ago, ergo sum* diyebiliriz. Benim hakkımdaki en kesin şey,

8. krş. Discours de la Méthode, III. böl.

benim yaşıyor olmamdır; ve yaşamak için de nefes almaya, yemek yemeye, toplantılara katılmaya ve bir hayat kazanmak gibi çeşitli tarzlarda hareket etmeye mecburum.

Buna az çok benzer bir görüş **The Self as Agent**'ta John Macmurray tarafından da ifade edilmiştir:

> Tüm insan faaliyetlerinde, teori ile pratik arasında zorunlu olarak karşılıklı bir etkileşme vardır. Pratik sorunlarını düşünerek çözmek insana has bir özelliktir ve onun tüm teorik faaliyetleri köklerini en azından kendi pratik ihtiyaçlarında bulur. Öyle ki, bunların anlam ve önemini pratik alanda bulması genel bir kabul görmelerini engelleyecektir; yine de, bana kalırsa işin doğrusu budur... Teorik olanın doğruluğu ya da yanlışlığı sadece onun pratik olanla münasebetinde aranmalıdır.[9]

Bu iddianın, merkezî olduğuna işaret ettiği eylem, tam anlamıyla insan eylemidir. Bu, insan faaliyetinin dış fizikî görüntüsü olmadığı gibi, soluk alıp verme gibi esasında fizikî olan bir şey de değildir; fakat toplumun her türlü iş ve ilgilerindeki maksatlı insanî katılmanın her çeşidini ihtiva eder. 'Alan topu ağlara gönderdi ve Maviler'e kupayı kazandırdı' sözleriyle anlatılan hareket basit fiziksel bir hareket gibi görünebilir; ama bu olay son derece karmaşık bir anlamın yalnızca bir parçası olarak kavranabilir. Bu bağlamda Alan'ın daha önceki oyun tecrübesi, takım çalışması, Alan'ın vuruşuyla maçın bitimi arasında başka hiçbir gol kaydedilmediği gerçeği, oyunun kuralları, halkın futbola olan tutkusu ve daha buna benzer bir sürü şey var. Doğrusu biz, ancak bu bağlamda eylemi *gerçekten* olduğu gibi biliyoruz.

Ayrıca, şu da önemle belirtilmelidir ki, normal insanların yaptığı bir davranış, kesinlikle tecrit edilmiş bir davranış değil; fakat tasavvur olunan topyekun bir hayat düzen ve planının bir parçasıdır ve ferdin tasarıları da sırasında kendi toplumunun

9. **The Self as Agent**, London, 1957, 21 vd.

kurulmuş hayatının bir parçasıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, fert ve toplum hayatının çeşitli alanlarına hükmeden çepeçevre bir hiyerarşik kararlar serisi vardır. Alan'ın gol atmak için belli bir anda topa vurma kararı, onun Maviler adına ve hatta bu maçta oynama kararının yarattığı bir bağlamda vuku bulmakta ve bu kararlar da Maviler denen takımı yönetmek ve aynı zamanda takımlarını daha yüksek bir federasyon tarafından düzenlenmiş bir dizi kupa maçında oynatmak için bir grup insanın aldığı kararlara dayanmaktadır. Bu tür 'yönetici kararlar' insan hayatının evrensel bir özelliğidir. Hükûmet kararları veya bir insanın falan işi kabul ya da falanla evlenme kararı gibi birtakım kararlar hayatın büyük bir alanını denetim altında tutar. Bu tür kararlar değiştirilemez değil; ancak bunlar, ikinci dereceden kararları da uzun süre kontrol altında tutmayı sürdürebilirler. Bir ev kadını, Pazar günü öğle yemeği için kuzu kızartma yapmaya karar verse, bu bile onu, satın alma, pişirme, hazırlayıp kotarma ile bağlantısı olan daha bir sürü kararı almaya zorlayacaktır. Kahvaltıda bir bardak daha çay alma kararı hemen hemen en aşağı düzeyden bir karardır; ama yine de çayı bir yudumda bitirebileceğimiz gibi, on beş, yirmi dakika boyunca onun keyfini çıkarabiliriz de.

Aynı şekilde, öte dünyaya (Last Judgment) inanan, başta Hıristiyanlık ve İslâm olmak üzere, insanın cennete ya da cehenneme gidişinin büyük ölçüde bu dünyada iken yaptığı veya yapmadığı fiillere dayandığı gerçeğini kabul eden dinlerde de eylemin merkezîliği lehinde bazı deliller vardır. Bunun gibi, ruhgöçüne (reincarnation) inananlar da, her varoluş karakterinin daha önceki tecessüm döneminde vuku bulan davranışlara dayandığını kabul ederler.

d. GERÇEKLİK GÖRÜŞÜNÜN ÖLÇÜSÜ OLARAK EYLEM

Eylemde bulunan bir insan, **(1)** eylem anında (veya biraz önce) kendisinin içinde bulunduğu duruma cevap veriyor ve

(2) eyleminin muhtemel sonuçlarını hesaba katıyordur. Buradaki durumdan, insan iradesine dışarıdan gelen şey anlamında 'dış' durum anlaşılmalıdır; doktoru tarafından boğazında kanserli bir büyüme teşhis edilmesi olgusu karşısında insan elbette bir cevap vermek zorundadır. Aynı şekilde, bir 'iç' durum diyebileceğimiz, yani, insanın geçmişte aldığı yönetici kararlarıyla oluşturulmuş ve şu anda karşı karşıya bulunmadığı bağlam da sözkonusudur. Fakat, iç durumdan söz etmek yerine, insanın eyleminin geçmişte aldığı kendi yönetici kararlarına bağlı olduğunu söylemek daha yerinde görünmektedir. Aslında onun cevapladığı dış durumdur, bu yönetici kararlar değildir.

Başka şartlara mahsus olan durum hakkındaki bilginin kapsamı alabildiğine değişir. Büyük bir devletin başkanı, bazı kararları almadan önce, muhtemelen, kendisine ayrıntılı bir şekilde bilgi verilir. Postaneye mektup atmaya giden sıradan bir kişinin, sakin bir caddeyi geçmeden önce araç trafiği ile ilgili birtakım bilgilere ihtiyacı olacaktır; ama kabataslak bir bilgi de yeter ona (sözgelimi, görünürde yalnızca bir araba var ve bu da önünden geçip gidiyor). Bununla birlikte, kararın ağırlığı ya da önemi ne olursa olsun, insanlar durumla ilgili yeterli bilgiyi çoğu zaman vaktinde elde edememektedirler. Onlar, karar almaya zorlandıkları böyle durumlarda, zorunlu olarak, durumla ilgili eksik bilgilerine dayanarak hareket etmektedirler. Bir eylemin muhtemel sonuçlarına dair bilgi edinmekse, bazen daha da zor olabilmektedir. Çünkü bu, gelecek ayın hava şartları gibi, bir ölçüde ya kesinlikle bilinmeyen faktörlere dayanmakta veya birkaç kişinin serbestçe seçtikleri eylemleri olmaktadır.

Fakat insan, her hâlükârda bir iş yapacağı zaman hem durumun, hem de muhtemel sonuçların gerçekliği ilkesine (anladığı kadarıyla) dayanmaya mecburdur. Onun bu gerçeklikleri kavrayışı yetersizse, ya da yanlışsa, fiilî sonuçlar kendisi için de, başkaları için de fecî olabilir. Meselâ, Ferdinand kapı-

yı açtığında odaya yoğun bir duman hücum ettiğini görür ve binanın ateşler içinde olduğuna hükmeder, sonra da, pencerenin yerden yüksekliği gerçekte yirmi metre olduğu halde; iki-üç metre olduğunu varsayarak pencereden dışarı atlarsa ölümden kurtulamayabilir. Öte yandan, Ferdinand'ın penceresi gerçekten iki-üç metre yükseklikte olsaydı, gerçekliğin mahiyeti konusundaki önemsiz bir hata oldukça zor bir ters sonuç ortaya çıkarabilirdi. Bazen görünmeyen etkenler, rastlantı sonucu, bir hatayı etkisiz hale getirip, mutlu bir sonuca götürebilir. Fakat, genelde durumun gerçekliği ve muhtemel sonuçlarla ilgili yanlış görüşler ters ve tatmin edici olmayan sonuçlara iletebilir de. Kısaca, eylem gerçeklikle ilgilidir ve gerçeklik de gözardı edilecek bir şey değildir. Bu durumda gerçeklik, öz olarak, kişinin içinde faaliyet gösterdiği ve davranışlarının bir sonuca ulaştığı varlık alanı (sphere) şeklinde ifade edilebilir.

Bazı maksatlardan dolayı, karşılık verdiğimiz bu gerçekliği ilerleyen bir süreç, daha doğrusu, ilerleyen kozmik süreç olarak düşünmemiz oldukça yerinde bir şey olur. Böylece bizim eylemimiz, sürece bir tecavüz, ya da, süreç etkilenmeden başka yollardan devam etmesine rağmen, bazı yönlerden onu etkileyen bir müdahale olmuş oluyor. Durumla sonuç arasındaki ayırım hâlâ geçerlidir; ama bu bir esneklik ölçüsüne de sahiptir.

Şu da önemle belirtilmelidir ki, içinde bir eylemin yer aldığı gerçeklik bir fiziko-kimyasal veya 'bilimsel' gerçeklikten daha fazla bir şeydir. Bu gerçeklik, kesinlikle göz önünde bulundurulmalı; ama buna ek olarak, eylem de toplumsal anlamın yapısını mutlaka hesaba katmalıdır. Bu durum, Alan'ın Maviler adına oynadığı Son Kupa Maçında açıkça görülmektedir; aynı zamanda bu, insanlar her zaman birtakım ölçüler içinde kaldığına göre, hemen hemen her beşerî faaliyet için de doğrudur. Biz, bir adamın bütün günlerini, belli birtakım metal işleriyle uğraşarak, yalnız başına bir odada geçirdiğini

duymuş olabiliriz; doğrusu bu adam bir işveren adına çalışmaktadır ve işadamı da, imal edilmiş bu metal parçaların en son kullanıcıları ile ilişki içindedir. Adam davranışlarında bu toplumsal bağlamı göz ardı edecek olursa, çok kısa bir zaman sonra feci sonuçlarla yüzyüze gelir.

Eylemle ilgili 'teorik' dayanaklar konusunda bazı davranışların kaçınılmazlığını ve kararın önemini anlatmak bakımından, faraza şöyle bir örnek tasavvur edilebilir. Bir adamın ıssız bir kırda —Avustralya çölünde diyelim— dolaşırken yolunu kaybettiğini ve açlıkla karşı karşıya kaldığını farzedelim. En yakın yerleşme merkezinin nerede olduğunu kesinlikle bilmemektedir; belki yirmi, belki otuz km. uzakta. Bu kötü durumda, bu adam birkaç mantar bulur ve bunların yenilir mi, yoksa zehirli mi olduğuna karar vermek zorunda kalır. Kendisinde yenilir mantar biçimlerinin sadece silik bir anısı kalmıştır. Eğer mantarları yemeye karar verir ve onlar da gerçekten yenilebilir türdense, ölümden kurtulma şansını artırır; ama, mantarlar gerçekten zehirliyse, ölecektir. Öte yandan, onların zehirli olduğunu kabul ederse, durumunu tehlikeye sokmamış olur; ancak bunlar gerçekten yenilebilirse, karnını doyurma fırsatını kaçırmış ve dolayısıyla sağ kalma şansını azaltmış olur, o kadar. Birinci durumda, yani yenilebilir olduğunu varsayarak mantarları yiyip güç kazandığında sonuç varsayımın doğru çıktığını gösterir.

Kabaca söyleyecek olursak, eylem için esas alınan görüşe dayanan iş doyurucuysa, yani sonuçlar aşağı yukarı önceden tahmin edildiği şekildeyse, bu görüşün doğruluğunun gösterildiği veya 'doğrulandığı' ileri sürülebilir. Bu ilkenin, yaşadığımız dünyada toplumsal yapının tüm sürecini yönettiğini görmek mümkündür. Bununla birlikte, bilgi hâlâ yetersizse, halkın yaptığı türden bazı basit görüşler eylemin dayanağı yapılabilir. Sonuç doyurucu ise görüşler doğru kabul edilir. Yok eğer tatmin edici değilse, bazı başka görüşler ya da önceki görüşün değişik şekilleri eyleme temel olarak alınır. Böyle-

ce, zamanla, burada sağduyuya dayanan gerçeklik görüşü dediğimiz şey oluşturulmuş olur. Bu gerçekliğin bazı yönleri on ya da yüz bin yılı aşkın bir süredir o kadar çok doğrulanmıştır ki; sözgelimi, gece ile gündüzün mütemadiyen birbirini izlemesi gibi, bunlar şimdi kaçınılmaz veya 'eşyanın tabiatı'ndan bir parçaymış gibi görünmektedirler.

Bilimsel araştırmalarda geçici bir iddiaya (ki bunun deney ya da başka yollarla ölçülmesi gerekir) 'varsayım' (hypothesis) denir. Öte yandan, günlük hayatta geçici bir iddiaya 'eylemin esası' demek daha doğru olmaktadır; çünkü bu geçici özellikte olmasına rağmen, insan buna dayanarak bir iş yapmak zorunda kalmakta ve eylemi de ölüm kalım meselesini içine alabilmektedir. Çoğu durumun son derece karmaşık olmasından dolayı, eylemin dayanağının doğru olup olmadığı sözkonusu olmaktadır. Genelde, bir varsayım çoğu kez daha az karmaşık ve ilk planda da bütünüyle zihnî bir alana aittir.

Sağduyu(ya dayanan) gerçeklik görüşünün nasıl geliştiği konusunda buraya kadar verilen izahat şunu demeye gelmektedir ki; insanlar eylem konusunda kendilerini belli bir esasa bağlayınca, bu doğru kabul ediliyor; yeter ki bu esas 'iş görsün'. Bu formüle benzer bir şey yüzyılın başında pragmatistlerce de kullanıldı.[10] Pragmatistlere, bir iddianın işlerliğini söylemek, onun doğruluğunu söylemekle aynı şey değildir, şeklinde bir itirazda bulunulduğunda; onlar bu itiraza bütünüyle inandırıcı bir cevap veremediler. Bununla birlikte, mevcut bağlamda, eylemin kendisine dayandığı gerçeklik görüşü 'işliyorsa', yani eylemin sonucu, üç aşağı beş yukarı onu yapanın istediği doğrultudaysa, bu durumda itiraz, görüşün gerçekliğine tekabül ettiği, dolayısıyla doğru olması gerektiği iddiası ile karşılanabilir. Sözgelimi, mantar bulan adam onların yenebilir olduğu görüşünden hareket etmiş ve

10. William James, **Pragmatism**, London, 1907, 234, hatırlatma: "Doğru, 'iş gören'dir, diyor Schiller. Dewey ise hakikatin tatmin-kârlık veren şey olduğunu söylüyor."

ölmemişse bu durumda onlar gerçekten yenilebilirmiş demektir.

Son yarım yüzyıldaki doğrulama tartışmaları çoğunlukla müstakil iddialarla münferit bilimsel teoriler üstünde olmuştur. Bununla birlikte, düşünce konusundaki bütün sistemler de aynı şekilde, uygulamada nasıl çalıştığı göz önünde bulundurularak doğrulanabilir. Filozoflar sağduyu gerçeklik görüşünün bazı noktalarda değişikliği gerektirdiğine işaret etseler de bu, binlerce yıldır, genel olarak böyle başarılı bir şekilde 'iş görmüş' ve en azından günlük hayatın sıradan ihtiyaçları için büyük ölçüde doğrulanmıştır. Bir Euclid teoreminin kanıtlandığı yollardan gidilerek, güneşin yarın gene doğacağı kanıtlanamaz; ne var ki, eylemin bu kuralı geçmişte o kadar çok 'iş görmüş' ki aklı başında hiçbir kimse başka bir kurala göre hareket etmeyi asla düşünmemiştir. Daha da ileride, sadece 'iş görmemiş', aynı zamanda bu 'eşyanın tabiatının' bir parçası olarak kabul edilmiştir.

Aynı şekilde, daha az ölçülerde olmakla birlikte, bilime dayalı teknolojinin başarıları da bir düşünce sistemi olarak, bilimin genel doğruluğunu teyit eder. Bu son cümle ile kasdedilen şey; (muhtemel ve geçici teorilerden) ayrı olarak, bilim adamlarının çoğunluğunca kabul edilen, özel alanlarda kullanılan bilimsel araştırma yöntemleriyle birlikte bilimin güvenilir sonuçlarının tümüdür. Aya adam gönderip tekrar getirmek gibi önemli bir başarı, sadece özel bilimsel teorileri ve bu yolculuktaki işlemleri doğrulamaz, aynı zamanda bu, bilimsel yöntemlerin kendi belli alanları içinde genel geçerliğinin de delilidir.

Bununla birlikte, şu da unutulmamalıdır ki, düşüncenin bileşik sistemleri 'işgörüyorsa', bu sadece bir anlamda veya belli bir dereceye kadar böyle oluyor; ama başka yollardan bunlar doğru olmamakta ve bizi yanlış yola sevketmektedir. Sağduyu gerçeklik görüşü ve dinî dünya görüşü sözkonusu olduğunda özellikle böyle; ama olaya aynı şekilde bi-

limde de rastlanmaktadır. Newtoncu fizikler bir noktaya kadar 'işe yaradı'; bu böylece belli bir alan için doğruydu; ve hâlâ da doğru olmasına rağmen, Einstein bunun, iddia edildiği gibi, evrensel bir doğruluğu olmadığını göstermiştir.

Fakat biz gene, filozoflar açısından görülen şekliyle sağduyu görüşlerinin yetersizliğine dönelim. Sıradan bir adamın, bir masa olarak düşündüğü şey; bilimadamlarınca molekül, atom ve daha küçük parçacıkların bir toplamı olarak görülürken, aynı nesne, 'duyu verilerinin bir toplamı' (deneyciler) veya 'iyi irtibatlanmış bir olaylar ve tezahürler dizisi' (Sartre) olarak da görülmektedir. Masa konusundaki sağduyu görüşü hâlâ 'işe yaramaktadır'. Bir ev kadını, bir tepsiyi masaya koyarken hiçbir zorlukla karşılaşmaz; ama eğer o, bütün gün boyu tepsi-biçimli ve masa-biçimli duyu verileri toplamlarını düşünmek zorunda kalsaydı, muhtemelen, iyice karıştıracaktı. Bu demektir ki, ne olursa olsun, sağduyu ile anlaşıldığı şekilde, masa gerçekliğe uymak ya da tekabül etmek zorundadır.

Bu konunun daha genel bir ifadesi şöyle olmaktadır: Eylemin bir temel ilkesinin 'işe yaradığı' yerde, bu 'işe yaramanın' güvenilirliğinden dolayı onun doğru olması gerekir, yani bunun, bulunduğu hal üzere gerçekliğin bir parçası ya da bölümü hakkında bir görüş, veya bir takdim ya da bunun bir farkında olma durumu olması gerekir. Ne yazık ki, güvenilir yönün ne olduğunu sözle ifade etmek bazen oldukça zor olmaktadır.

e. DİNÎ GERÇEKLİK GÖRÜŞLERİNİN DOĞRULANMASI

Pratikte 'işe yarayan' bu görme ölçüsünün, dinî düşünce sistemlerine uygulanmaz bir kuram olduğunu farzettirecek hiçbir sağlam dayanak bulunmamaktadır. Dinde de, bilimde olduğu gibi deneye bir yer vardır. **The Wayside Pulpit**,

—ki bu dergi 1920'lerle 1930'ların sesi durumunda idi— bir defasında şöyle bir mesaj yaydı: 'Din bir deney (experiment) olarak başlar, bir hayat (experience) olarak biter'. Başka türlü söylemek gerekirse, din 'yaşanması' gereken bir şeydir. William James ile pragmatistlerin; 'Tanrı'ya inanmaya çalış, bunun işe yaradığını ve kendini iyi hissettiğini göreceksin', gibi sözleri kendilerini çok gülünç bir duruma düşürdü. Bununla birlikte, bu ifade; 'Tanrı'nın İsa Mesih'e olan sevgisine inan; kurtulursun', diyen Evangeliste* pek uzak düşmemektedir.

Birçok dindar, dinî iddialarla bilimsel varsayımlar arasındaki farkın, birincisinde deneme kabilinden hiçbir şey olmadığından dolayı bilgi edinme yollarından (epistemology) çok, psikolojik düzeyde olduğu hususunda ısrar etmektedir. Evangelistin mesajlarında insanları çeken şey, onun, söylediklerinin doğruluğuna olan tam inancıdır; fakat aklını kullanan biri mesajı doğru kabul etmek için bazı dayanaklar aramakta da haklıdır. Ayrıca, dikkat edilirse, Hıristiyanlıkta ve İslâmda, hattâ Musevilikte, özgün mesaj bir sevindirici ve tebşir edici tebliğler demetidir ve bunlar ahlâkî buyruklar olmaktan çok, içinde insanların yaşamak ve faaliyet göstermek zorunda olduğu bir dünya kuran gerçekliğin mahiyeti hakkındadır. Ahlâkî buyruklarla muştulayıcı (kerygmatic) iddiaların birleştiği yerde sonuncu esas, birinci ise sadece ikinci dereceden ve daha aşağıda bir konuma sahiptir.

Bilimde, deneyle kontrolü gereken, çoğunlukla bir tek iddia vardır; ama bu dinde bütünüyle sembolik bir yapıdır; zira insanın kendini dine vermesi ve tüm hayatını onun öğretisine dayandırması gerekir. Her ne kadar, özel olarak dinî iddialara uygulamadığı görülse de; Paul Tillich, bilimde uygulanan tecrübeye dayalı doğrulama ile 'bizzat hayat sürecinde

* Evangelist: ncillerin (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) yazarlarına verilen ad (çev.).

vuku bulabilen' 'yaşanan' türden doğrulamayı birbirinden ayırmaktadır.[11] Bu, 'din deneyle başlar ve bir hayat olarak biter' ifadesi gibi, Dağdaki Vaaz'a kadar uzanan bir ilkeye örneklik etmektedir ki, burada sahte peygamberlerin (muhtemelen hak peygamberlerden), 'meyveleriyle', yani kendi özel hayatlarıyla takipçilerinin hayatlarında görülen meziyetlerle ayrılması gerektiği belirtilir.[12]

Tarih, insanların muştulayıcı tebliğleri (assertions) kabul ettikleri yerde, bu kabulün bir sonucu olarak, yeni, daha üstün ve nitelikli bir hayat yaşadıklarını kaydetmektedir. Bu durum, 'İsa öldükten sonra dirildi', iddiasını kabul eden ilk hıristiyanlar için de, tabiî, doğruydu. Aynı şey ilk müslümanlar için de sözkonusudur. Hz. Muhammed'in muştulayıcı tebliğleri karşısında müslüman olan Mekkeliler baskı ve işkenceyle karşı karşıya kaldılar ama bunların, müslüman olarak hayatlarının yine de daha nitelikli ve üstün olduğunu hissettikleri görülmektedir; çünkü bu hayat daha anlamlı ve evrenin gerçekleriyle daha bir uyum içinde idi. Daha sonraları bu Müslümanlar, Medine'ye Hicret'in ardından; Allah'ın, peygamberine bir lütfu ve keremi olarak Mekkeli müşriklerin Bedir'deki korkunç yenilgilerini görmeye başladılar ve devam eden sıkıntılara rağmen yeni hayat tarzlarının üstünlüğüne olan inançları daha da pekiştirildi. Hıristiyanlık ve İslâm Asya ve Afrika'ya yayılırken, bu dinlerden birini kabul edenler, bazı yönlerden daha iyi bir hayat tarzına girdiklerini hissediyorlardı ve bazılarının kafasında maddi çıkarlar üstün bir yer işgal etse de, ötekiler ruhî meziyetlerin farkına varıyordu.

Daha geniş bir görüş açısından bakıldığında, tüm büyük dünya dinlerinin, bazen oldukça sıkıntılı şartlarda bile, daha katlanılabilir bir hayata götürme konusunda bağlılarını yüreklendirdiği ileri sürülebilir. Etkili ve hakim oldukları ülke

11. Tillich, **Systematic Theology**, I, Chicago, 1951, 102; krş. 105.
12. Matta, 7. 15-20.

ve yerlerde, insanların daha iyisini tanımadıkları bir evrensel din haline gelmeleri bunun delilidir. Yahudilik, sürgünden döndükten sonraki çileli çağlarda ve aynı zamanda büyük tehlikenin daha sonraki dönemlerinde taraftarlarına umutla bekleme ve yok olmama direnci verdi. Hinduizm, inanılmaz yoksulluğun ortasında bile insanlara memnuniyet duygusu vermektedir. İslâm, çölün acımasız şartları ile kuşatılmış yığınlara, umutsuzluğa kapılmaksızın hayatlarını sürdürme imkanı sağladı. Sonuç olarak, bu demektir ki bu dinler ve daha başka büyük dinler kesinlikle 'işe yaramaktadır' (works).

Bununla birlikte, şu da kesinlikle göz önünde bulundurulmalıdır ki, bir dinî görüş, başka türden görüşler gibi, 'iş gördüğü' zaman ve tatmin edici bir hayata iletme yönünde halka güç verdiğinde, ancak bu 'iş görmesi' ile ilgili özellikleri bakımından doğrudur. Bu nokta insana, 'bir' dinde vuku bulan farklılıklar yoluyla oluşturulmuş meseleler üstünde durma yetkisi tanımaktadır. İlk dönemlerde münferit sapıklıklar gerçekten bilinmezdi; çünkü dinî dünya görüşüne 'toplumsal inşa' yoluyla ulaşılmıştı, sonunda sapıklık kaçınılmaz olarak gözükmüştür ve bunun cevabı da ancak istisnaî şartlarda aranabilir. Daha ciddi bir problem de mezhep hareketleridir. Bunlar, belli bir kesim için tatmin edici olmayan noktalarda, bir dinin genel dünya görüşünü değiştirme girişimleri olarak görülebilir. Böyle birçok hareket sadece on, on beş yıl devam eder, sonra da sönüp gider. Bazıları daha uzun bir süre kalıcı olur; İslâmdaki Şiîlik ile Hıristiyanlıkta Roma Katolikleriyle Yunan Ortodoksları arasında olan bölünmeler gibi. Uzun bir dönem başarılı bir şekilde varlığını sürdüren bir hareketin, taraftarlarını, bazı yönlerden ana gövdeye bağlı genel dünya görüşünden daha çok tatmin etmiş olması gerekir. Bir mezhebin ana gövdeden kopuk bir şekilde açığa çıkması genel olarak toplumsal, ekonomik, etnik ya da coğrafi etkenlerle olmakta ve farklı özellikteki öğretilerin her hâlükârda farklılığı oluşturan faktörlerle ilgisi bulunmaktadır.

Bu din tarafından yapılmış tebliğler sistemi insan tecrübesinin engin bir alanını kapsar ve bunların hepsi de günlük hayatla aynı derecede ilgili değildir. Bir dinin ilişki içinde olduğu başka dinlere karşı yükselttiği 'savunma duvarları', müntesipleri karşı iddialarla şaşırtıldıkları zaman güvenlerini sağlamada onlara yardımcı olur, fakat bunların günlük hayata ilişkin tatmin edici davranışlarla çok az ilgisi vardır. Bu maksada en uygun iddialar inançla ilgili temel akidelerdir. Bu akidelerin hayatın tatmin edici vasfı ile olan bağlantısı bütünüyle açık değildir; ama, İslâm ve Hıristiyanlık üstün nitelikli bir hayatı imkan dahiline soktuklarına göre, bu iki dinin, aşağı yukarı anlaşma halinde oldukları itikada ait iddialarının da bu başarıda bir payı olduğunu düşünmek akla uygun gelmektedir.

İnsanların kişisel mukadderatları ile ilgili doğrulama konusunda da aynı şekilde güçlükler vardır. İnanan biri, tanıdığı birtakım inançsız kimseler varlık ve refah içinde yüzerken, kendisinin sıkıntı ve yoksulluk içinde kıvrandığını görebilir. Mezmurlar'daki (73.3), 'Aşağılık ve günahkâr birinin saltanatını gördükçe, budalayı çekemiyorum', âyetinde olduğu gibi. Bu mesele üstünde Eski Ahit'te de çok durulmuştur. Doğrusu, müminlerin çektiği acılar, hatta yaptıkları işin günah olduğunun bilincinde bile olmadan, her nasılsa, Tanrı'ya karşı işlemiş oldukları günah olgusuna dayandırılabilir ve aynı şekilde, inançsızların başarı ve mutluluğunun da sadece geçici bir süre için sözkonusu olduğu ileri sürülebilir. Ne var ki, bu tür yaklaşımlar sorunu bütünüyle çözmemektedir. Kötü ve günahkârın belasını bulacağı ve iyinin de sonunda her zaman saadete ulaşacağı iddiasını sürdürmek isteyen mevcut bir düşünce çizgisine rağmen, iyilik ya da dindarlık ve refah arasında en basitinden bile hiçbir münâ-sebetin bulunmadığı artık idrak edilmeye başlanmıştır.

Bu gerçek, her şeyden önce Eski Ahit'in Eyyub Kitabında ifadesini bulur. Burada acı çeken sadık bir mü'minin olağa-

nüstü durumu tasvir edilir ve kitaptaki sonuçtan, iyiliğinden kuşkulanılmasa da, Tanrı'nın muradının anlaşılmaz olduğu görülür. Eyyub arkadaşlarına suçsuz olduğunu bildirir; ama Tanrı'nın yaratıcı gücü ile ilgili mucizeler kendisine gösterildiğinde de cehaletini ve anlayış kıtlığını kabul eder: 'Seni kulaklarımla işiterek duymuştum; ama şimdi gözüm seni görüyor; bu yüzden kendimden iğreniyorum ve bu çamur ve çirkef içinde sana tevbe ediyorum', (42.5 vd) der.

Aynı problem, şeytanın Hz. İsa'ya, kendisini tapınağın kulesinden aşağı atsa da, ona bir şey olmayacağını ileri sürerek —şüphesiz bu yahudilerin önde gelenleriyle tartışmaya girmesinin sembolik bir tasviridir— ve Mezmurlardan (91.11 vd) Tanrı'nın meleklerinin iyi kimseyi tehlike ve zarardan koruyacağını belirten âyetler okuyarak günaha teşvik edişiyle' de ortaya konmaktadır. İsa'nın cevabı Tesniye'deki; 'Tanrımız Rabbı deneyemezsiniz' (6.16) âyeti oldu; ki bu, aynı zamanda, İsraillilerin Çıkış'taki (17.7), 'Rab aramızda mı, değil mi', diyerek Tanrı'yı denedikleri bir olayı da hatırlatmaktadır. Gerçekten de, o zaman Hz. İsa'nın cevabı, sonunda işkence ve çarmıha gerilmek bile olsa, bir kimsenin, iyi erkek ve kadınların iyiliği için Tanrı'nın hadiseleri kontrol ettiği inancından kesinlikle vazgeçmemesi gerektiği şeklinde olur. Böylece hıristiyanlar, iyi erkek ve kadınların çektiği acıların Tanrı'nın iradesi içinde bir yeri olabileceğine inanmaya başladılar. Dolayısıyla, dindarlıkla sıkıntı ve mihnet arasında olumsuz bir ilişki görmek pahasına da olsa, kendini bütünüyle Tanrı'nın hizmetine adamış birisi, Hz. İsa'nın, 'sıkıntıya katlanın', sözünde olduğu gibi, kendisine bu durumun acı verdiğini anlıyordu.

Bu mesele ile aynı şekilde İslâm da ilgilenmek zorunda kalmıştır. Hz. Muhammed'e uyanlar, öteki peygamberleri takip edenler gibi, baskı ve işkenceyle karşılaştılar ve onların buna sabretmeleri istendi. Bazen Allah'ın emirlerini yerine getirmenin bu yüzden ağır ve dayanılmaz olduğunu hisset-

tikleri de oldu; ama sabır ve katlanma tavsiye edildi. Nihâyet inançlı kalanlar Hesap Gününde Cennete gönderilerek 'büyük kurtuluşla' (el-fevzü'l-azîm)[13] mükafatlandırılacaklardır. Fakat bu, belki de harikulade anlamlı bir hayatı elde etmekle bir tutulabilirdi.

İyi kimselerin acı çekmesi meselesi birtakım sıkıntıları içerse de; bu, dinî inancın hayatın daha tatmin edici bir niteliğini de beraberinde getirdiği iddiasının yanlış olduğunu göstermez. Üç bin yıldan daha uzun bir süredir, aşkın bir varlığa, yani Tanrı'ya inancı kabule dayanan toplumlar olmuştur ki, bu Tanrı'nın, aynı zamanda insanları doğru yola ilettiğine, onlara güç verdiğine ve olayların akışını elinde bulundurduğuna da inanılırdı. Bu toplumlardaki bireylerin çoğu hayatlarını tatmin edici olarak görmüş, bölece temel muştulayıcı iddialar, hayatta oldukça yaygın bir şekilde bilfiil denenmiştir. Talihsizlik, sıkıntı, yetersizlik ve dertlere hemcinslerine göre daha çok katlanmak zorunda olan kimseye gelince; o, Tanrı'ya olan inancını pekiştirdiği ve inananlar toplumunda yaşadığı sürece isteklerini fazlasıyla elde edebilir. Dinî inanç kişileri, böyle sıradan hastalıklardan ve insan durumunun zayıflığından muaf tutmaz. Onun yaptığı, anlamlı — ve bu yüzden de tatmin edici— bir hayata götürmek için, son derece olumsuz şartlarda bile, onlara güç vermektir. Bir dinî toplumun fertleri için sözkonusu olan hayatın bu tatmin edici niteliği, normal olarak yeter düzeyde maddî bir refah ve toplumsal ilişkilerdeki uyumu içermektedir; ama tatmin ediciliğin nihaî ölçüsü, hayatın mutlaka anlamlı olmasıdır.

Ayrıca, bir başka güçlük de bazı düşünürlere göre bugün Hıristiyanlığın pek sağlıklı bir durumda olmadığıdır. Yaklaşık olarak 1500'lerden bu yana, Hıristiyan Dünyası'nda çok sayıda insan, şüphesiz Hıristiyanlığa inanmaya devam etmektedir; ama bu insanlar, aynı zamanda seküler (laik, dün-

13. Kur'ân, 4. 13; 5. 19; 9. 72, 89, 100, 111 vs.

yevî) ve beşerî (humanistic) inançları da benimsemişler, işlem ve uygulamalarını kısmen de olsa bunlara dayandırmışlardır. Böyle bir ortamda hayat tatminkârsa; Hıristiyanlığa dayandığı için tatminkârdır, diyebilir miyiz? Konu, burada bütünüyle tartışmak için son derece karmaşıktır. Nitekim bazı kimseler, dinlerini âdeta ayrı bir bölmede tutarak ve toplumsal hayatlarını neredeyse yalnız hıristiyan arkadaşlarıyla paylaşarak; (bu, dışarıdan bakana dar ve ben-merkezli bir hayata yöneliyor gibi görünmekle birlikte) hayatlarını tatmin edici bir şekilde yaşayabilirler. Bunun en güzel örneği, hayatlarının, özellikle anlamlı olmak bakımından tatmin edici olduğunu sezen birçok kişinin, hayatın hıristiyan inançları ile olan bu üstün niteliğiyle bilinçli bir şekilde ilişki kurması ve bağlılıklarını değiştirmemeleri olarak görünmektedir. Laik dünyaya karşı bütünüyle ilgisiz kalmaksızın, kendini elinden geldiğince bir hıristiyan hayatı yaşamaya adayan ve son derece anlamlı bir hayat süren Thomas Merton'u da burada anabiliriz.

Buna benzer bir zorluk, günümüzde diğer dünya dinleri için de sözkonusudur. Çünkü bunlar, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından bu yana, 'Batı etkisi'ni yaşamaktadırlar. Fakat, aynı şekilde onlarda da, dinî inançlarından dolayı hayatlarının tatmin edici olduğunu hisseden ve dinî topluluklarına sıkı sıkıya bağlanmış sayısız insan vardır.

Tüm bunlardan çıkan sonuç, büyük dinlerin, yüzyıllarca süren bir dönemde, sonsuz denebilecek sayıda çok insana tatmin edici bir hayat sağladığıdır. Bu genel olarak doğrulanmıştır. Bu durum her dinin her iddiasının doğru telakki edilmesi gerektiği anlamına gelmez; ama her dinin sembolik sistemi, bütün olarak alındığında, birçok ya da sayısız denebilecek yönden kusursuz bir gerçeklik görüşü ortaya koymaktadır. Son kırk elli yıl boyunca, günlük hayatın şartları öylesine kökten değişti ki, teoride eski dinî sistemle olan ilgisini kestiğine inanmak bile mümkündür; ancak bu durum kanıtlanmaktan oldukça uzaktır ve bu ihtimal de burada pek dikkate

alınmayacaktır. Farklı dinî gerçeklik görüşleri arasında çelişkilerin ortaya çıktığı olgusu ise daha sonra tartışılacak ve bu aykırılıkların çoğunun, bütünüyle veya büyük ölçüde görünüşte olduğu gösterilecektir.

İslâmla Hıristiyanlığın özel durumları sözkonusu olduğunda, genel olarak söylemek gerekirse, birbirinin akidesini doğru kabul ettikleri kanıtlanmıştır. Bu iki din Allah'ın birliği, ezelî ve ebedî olduğu, kainattaki olayların akışını denetim altında tuttuğu inancını içermektedir; böyle bir imanda müslümanlarla hıristiyanlar aşağı yukarı anlaşma halindedir. müslümanlarla hıristiyanların anlayışında önemsiz bazı farklılıklar olsa da Kur'ân ve İncil, ikisi de Allah'ın sözü ya da kelâmı olarak kabul edilmektedir. Bu tasdike dayanarak; İslâmın, Hz. Muhammed'in peygamberliği akidesiyle; Hıristiyanlığın Hz. İsa'nın tecessümü (incarnation) akidesini de aynı şekilde bu öğretilere dahil etmek gerekir. Görünüşte bunların hiçbiri ötekisi tarafından kabul edilmez; ama öğretilere daha yakından bakıldığında, okuyucu, ayrılıkların ilk bakışta göründüğünden daha az olduğunu anlayacaktır.

II. DİNÎ HAKİKATİN LİNGUİSTİK FORMUNUN DOĞRULANMASI

Dinî hakikat; mecazlı ifadeler, kinayeli sözler, şiirsel imgeler ve hayalî ya da mitolojik kavramlar içermesinden dolayı sık sık eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Bu eleştiri, dilin realite ile ilgisi hususundaki yanlış kanaatlere dayanmaktadır; ancak bunu reddetmek için de konu biraz daha ayrıntılı bir şekilde incelenmeyi gerektirmektedir.

a. GERÇEKLİĞİN ANLATIMI OLARAK SEMBOLİK DİL

Bu kitapta 'sembol' ve 'sembolik dil' terimleri 'temel dil'in dışında kalan her şeyi içine alacak şekilde, çok geniş bir an-

lamda kullanıldı. Çoğunlukla olumlu bir çağrışımla kullanılmasından dolayı, 'sembol' kelimesi tercih edildi. Bir anlamda 'mecaz' ve 'mit' kelimeleri de bunun alternatifidirler; ama bu iki kelime —özellike Amerika'da, bazı ilahiyatçıların 'mit'i olumlu bir anlamda kullanmalarına rağmen— halkın kafasında 'gerçekliğin ' genellikle olumsuz bir çağrışımına sahiptir.[14] Yakınlarda çıkan bir kitapta Hans Küng, 'imgelerin mecazî dili'nden söz etmektedir.[15]

Burada temel dil denince, günlük hayatta cisimler, nicelikler, eylemler, ilişkiler için kullanılan, sözgelimi masa, ev, ırmak, mavi, tatlı, hızlı, yürümek, şarkı söylemek, üst, sonra, oğul, yeğen, kral, köle gibi genel kelimeler anlaşılmalıdır. Dünyadaki dillerin çoğunda bu sözcükler temel, kök veya aşağı yukarı buna yakın bir şeydir. Bunlar oldukça basit düzeydeki bir tecrübede bulunan kalıpları gösterirler.[16] Kalıpların birçoğu işaretle de belirtilebilir. Ötekilerse (akrabalık ilişkileri gibi) toplumsal hayatın akışı içinde öğrenilir. Bir çocuk, bu ilişkilerin temeli olan davranışların neler olduğunu öğrenmeden çok daha önceleri muhtemelen 'oğul' ve 'yeğen'in toplumsal anlamını bilir.

Burada 'sembolik dil'den aslî olmayan dil anlaşılmaktadır. Yeni bir nesneye sembolik bir ad verildiğinde, bu, normal olarak, adı ilk kez alan nesneye birtakım benzerliklere dayanır; yani karpuz lamba şekil olarak tarladaki karpuzu andırdığından dolayı şüphesiz karpuz diye adlandırılmıştır. Adın temelde mecazî ya da sembolik olarak kullanılması olgusu, birkaç karpuz lamba tecrübesi geçirdikten sonra pratikte herhangi bir güçlük çıkarmayacaktır; bahçecilik yapmak ve karpuz üretmek istemediğimizi de kesinlikle biliyoruz.

---

14. Andrew Greeley, **Unsecular Man**, New York, 1974, özl. krş. 4, 84-124. John Hick'in (ed.) **The Myth of the Incarnate God**'ı ile ilgili İngiltere'deki tartışmayla karşılaştır, London, 1977.
15. **Does God Exist?**, London, 1980, 639.
16. 'Pattern' kelimesinin kullanılışı ileride bölüm III (d)'de açıklanmıştır.

Soyut kavramlar ve karmaşık kalıplar sözkonusu olduğunda, sembolik dilden kaçış yolu yoktur. Zihinsel sorunların tartışılmasında kullanılan terimlerin büyük bir kısmı semboliktir; 'Darwin *etkisi*', 'felsefede varoluşçu *akım*', 'politik *devrimler*', *'başıboş* bireycilik' deyimlerinde olduğu gibi. Bu tür terimlerin kullanılmasının uygun olup olmadığı genel olarak önemli değildir. Hatta, belli bir iddiayı soruştururken bile, iddiada kullanılan terimleri kabul ederiz. Halk dilinde yaygın olarak kullanılan deyimlerin sembolik mahiyette olduklarının farkında bile değiliz. Fransız devriminden söz ederken, dönen bir tekerleği hiç düşünmeyiz ve doğrusunu söylemek gerekirse, 'devrim' sözcüğü siyasal alanda kullanılınca, tekerlerin dönüşünün gözlemlenmesinden çok pratik deneylerden elde edilmiş çağrışımları yüklenmektedir. Bu durumlarda, demek ki, sembolik veya mecazî deyimler, olgu ve olaylarda (materiais) gerçekten bulunan kalıplara işaret etmek için kullanılmaktadır ve bu konuda tek şüphe ise, aynı konuda daha başka alternatif kalıpların bulunabileceği ve bu kalıpların maksadımıza daha uygun düşeceği ihtimalidir.

Çağdaş bazı bilimadamları, benzetmeden elden geldiğince kaçınmaya çalışıyorlar. Işığı 'dalga' mı, yoksa 'parçacık' mı olarak düşünmek gerektiği tartışmasında, bu tür benzetmelerin meslekten olmayan, sıradan insanlara birtakım şeyleri daha kolay açıklamak için yapıldığı ileri sürülmektedir. Bununla birlikte, bilim tarihçileri için bu tür hiçbir tereddüt sözkonusu değildir. Bu alanda 'Maddenin *Mimarı*' adında tanınmış bir kitap vardır[17] ve bu kitap 'düşüncenin yeni iklimi', 'Stoalıların bilimsel *mirası*', 'klasik fizik *imparatorluğu*' ve 'kuantum dünyasına *giriş*' gibi başlıklar ihtiva etmektedir. Biyologlar da 'tabiî *ayıklanma*', 'epigenetic *eğilim*' gibi terimleri kullanmaktan memnun görünüyorlar. Bir kalıbın adlandırıl-

17. Stephen Toulmin ile June Goodfield tarafından, London, 1962 ve Harmondsworth, 1965.

dığı tarzın, kalıbın gerçekliğini etkilemediği konusu, üzerinde daha fazla durmayı gerektirmemektedir. Bazı bilimadamları Darwin'in tabiî ayıklanma teorisini bir süre kabul etmedi; ancak bu onların, olgularda bir kalıbın varolduğu konusunda hiçbir kanıta sahip olmamalarından dolayı idi; benzetmenin yararına itiraz ettiklerinden dolayı değildi.

Şiirde kullanılan benzetmenin enine boyuna bir tartışmasını yapmak şu anda çalışma alanımızın dışındadır.[18] Fakat şiirsel benzetmelerin farkında olduğumuz bir alandaki kalıplara dikkat çektiğine ve bir dereceye kadar bu kalıp-semboller olduklarına işaret edilebilir. Wordsworth, nergislerden; 'rüzgarda titreyen, dans eden' diye söz eder. O, rüzgarda sallanan nergislerde kuşların ya da böceklerin kanat çırpışı ile insanların dans edişinin bir örneğini görmektedir ve bu dille okuyucunun dikkatini bu örneğe çekmektedir. Şiirsel benzetmeleri niçin hoş bulduğumuz meselesi ise şüphesiz başka bir konudur.

Geleneksel sembollerse, sembolle sembolize edilen arasında, geleneğe dayanan ilişki dışında hiçbir benzeyiş ve andırış bulunmayan sembollerdir. Öyle ki, bir bayrak bir ülkeyi sembolize eder; haç şeklinde bir şey veya Süleyman'ın mührü bir din ya da dinî bir topluluğu sembolize eder; bir tekerlekli sandalye resmi sakatları veya onlara birtakım kolaylıkları temsil eder vb. Ses taklitlerine dayananlar dışında kelimeler geleneksel sembollerdir; bu bakımdan, aynı zamanda bunlar ilk sırada ve bir 'alâmet-i farîka'dırlar. Kalıp-sembollerde olduğu gibi, geleneksel sembollerin belli bir tarzda oluşmuş olması gerçeği de, sembolize ettikleri şeyin gerçekliğine bir etkide bulunmaz. Gerçi bu başka yollardan etkilenebilir; sözgelimi, varlığı ortadan kaldırılmış ya da hiç olmamış olabilir, (bazılarının uçan dairelerden söz etmesi gibi). Geleneksel sembol bir bayrak ya

18. krş. Michael Polanyi (Harry Prosch ile birlikte), **Meaning**, Chicago, 1975, 75-81; ayrıca I. A. Richards, **Principles of Literary Criticism**, New York, 1942; Max Black, Models and Metaphors, Ithaca, NY, 1962.

da haç gibi maddi bir nesne olduğunda, bu, insanların zihninde sembolize edilen şeyle birleştirilir; böylece bir ülke ya da bir azize karşı duyulan bağlılık sembole yönelmeye başlar. Fakat, duyguların psikolojik olarak başkasına yönelmesi olgusu, yalnızca, böyle içinde dinî unsura benzer bir şey bulunan kalıplara inhisar ettirilemez. Sevilen birinin ya da bir yerin resmi de mutlu anılar ve tatlı duygular çağrıştırabilir. Duyguların sembolize edilen şeyden sembole yönelmesi, üzerinde önemle durulması gereken psikolojik bir olaydır; ama bu, sembolün sembolize edilen gerçeklikle olan ilgisini etkilemez.

Üçüncü tip sembollerse temel sembollerdir. Bu terim Ira Progoff'tan alındı; o bunu şöyle açıklamaktadır:

> Temel semboller evrenin ilk dönemlerinin çeşitli aşama ve görüntülerinin insandaki bir karşılığı, bir yansımasıdır. Evrenin sonsuzluğu insanı kuşatır. Onda merak ve hayret duygusu uyandırır, ne var ki bilgisini de aşar. Bunun yanında, sonsuzluğunun bazı yönleri insan mahiyetinin bir parçası olarak görülür. Bu durum kainatı ayakta tutan yaratıcı ilkenin insan kılığına girmiş eşiti olarak kendisinde mevcuttur. Bu, onun tüm kainata yakınlığını ifade eder. Ruh, yansıtıcı gücüyle, evrenin sonsuzluğunu kendileriyle dağıttığı ve belli şekil ve kalıplar içinde sonlu hale geldiği ilkelere karşı bir ayna gibi davranır.[19]

Bu parçada anlatılmak istenen, dinî terminolojiden açıktan açığa titizlikle kaçınılmasına rağmen, eninde sonunda dinî alana varıp dayanmaktadır. Temel semboller, aşağı yukarı Jung'un 'archetype'le anlatmak istediği şeyler olarak görünmektedir ve bu yüzden ben, başka bir yerde, dinî düşüncede 'dinamik ya da aslî (archetypal) unsur' diye bir cümle kullandım.[20]

Temel semboller, aynı zamanda, 1964'te R.N. Bellah tarafından (belli maksatlarla) ortaya konmuş din tanımı açısın-

---

19. I. Progoff, **The Symbolic and the Real**, New York, 1973, 95 vd.
20. W. M. Watt, **Truth in the Religions**, Edinburgh, 1963, 111-17.

dan da ele alınabilir. Bu tanıma göre din, 'insanı varoluşunun nihaî şartlarına bağlayan sembolik form ve davranışlar bütünü'dür.[21] Dinî sembolik ifade, böylece insanı daha yüksek, tabiatüstü ya da hayatının merbut olduğu ilahî güçlerle temasa getirir; fakat bu aynı zamanda kendi kendisiyle olan ilişkisini ve kişiliğinin sembolleştirilmesini de içine alır.[22] Bizim daha yüksek güçlerle olan ilişkimiz genellikle aile ilişkilerinden çıkarılmış bir dinamik inanç ya da ilkörnek (archetype) tasavvuruyla ifade edilir. Anne tasavvurunun hem ilk dinlerde Toprak Ana ve Büyük Ana olarak, adlarıyla belirtmek gerekirse Cybele, Demeter, Ashtoreth (İştar, Astart) veya İsis; hem de Hıristiyanlıkta Kutsal Bakire Meryem (Bakire Anne) ve Anne Kilise olarak oldukça büyük, evrensel bir önemi vardır. Hıristiyan üçlemesinin ilk üknumunda ve aynı şekilde Yunan mitolojisinin 'insanların ve Tanrıların babası' telakkisinde babalık imajı da görülür. Oğulluk, üçlemenin ikinci ilkesiyle birleşmiştir; fakat bu aynı zamanda, vahyedilen lider, efsunlanmış kral vs. tasavvuruyla karıştırılmaya kadar getirilmiştir.

Öyle görünüyor ki, birçok durumda bu dinamik tasavvurlar insanlar arasında zuhur ediyor, sonra da, âdetâ bu 'tasavvurun (projection) taşıyıcısı' olmaya elverişli kişileri bulmaya yöneliyor. Şiî müslümanlar, sözgelişi, bir imamın veya şaşmaz yanılmaz bir liderin bulunması gerektiğine inanmalarından dolayı Hz. Ali'yi ve soyundan gelenleri bu tasavvurun taşıyıcıları olarak seçmiş görünmektedir. Muhalifler bu kişilerin imamete yaraşmadıklarını hissetmiş, ancak bu durum, Şiîlerin onlara bağlılıklarını hiçbir zaman azaltmamıştır. Eski Ahit'te; yaklaşık olarak MÖ. 520 yılında, sürgünden dönenler için hayat Kudüs'te çekilmez olup da, birçok kimse bir mesih

21. Roland Robertson'un (ed.), **Sociology of Religion: Selected Readings**'inde, Harmondsworth, 1969, 262-92, özl. 263-267, (**American Sociological Review** tarafından yeniden basıldı, XXIX [1964], 358-74).
22. **age**, 268.

ya da vahiy alan bir önder beklemeye başlayınca, Hagay (2.20-3) ve Zekeriya (4.6-10) peygamberler de kurtarıcı imajını vâli Zerubbabel'e verdiler. Bunda oldukça da başarılı olmuşlardı ve İkinci Tapınağın yapımına da başlanmıştı; ama her nasılsa Zerubbabel umdukları gibi çıkmadı ve bir daha da ondan bir haber alınmadı.[23] Dahası, öyle görünüyor ki, dinamik önder imajı belli bir kişiye verilmeye başlayınca, takipçilerinin kalbindeki bağlılık ve sadâkat duygusu daha da kökleşmekte; en azından, onun bu imajı taşıma liyâkatine inandıkları sürece bu böyle olmaktadır.

Dinamik imaj yalnız bu zikredilenlere hasredilemez. Hemen her hangi bir tabiî nesne ya da olay da sembol olarak kullanılabilmektedir. Birçok dinde bitkilerin yıllık ölüm ve bahar uyanışı, insanın ölüm ve dirilişini sembolize eder. Başka semboller arasında kuşlar, yumurtalar, ağaçlar, su, dağlar, mağaralar, lahitler, ay, vs. bulunmaktadır.[24] Progoff, bir adam için bir taşın bünyesindeki deliklerin önemli bir sembol olduğu bir olay anlatır. Sayısız nesne ve hadisenin sembol olabilmesinden dolayı, bu temel sembollerin bir dereceye kadar birinci tip kalıp-semboller gibi iş gördüğünü düşünmek akla uygun gelmektedir. Bunlar, içinde varoluşumuzun nihaî şartlarıyla olan ilişkimizden bir şeyler bulunan hayatımızın çeşitli vechelerini kapsayan karmaşık kalıpların farkında olmamıza yardım ederler. Gene de temel sembollerle olağan kalıp-semboller arasında bir fark vardır. Sonuncu durumda, bu ister Fransız devrimi olsun ister karpuz lamba, biz sembolize edilen şeyin açık bir tasavvuruna ve algısına sahibiz. Öte yandan, temel semboller sadece şöyle ya da böyle kabataslak farkında olduğumuz bir alandaki ve bazen (özellikle dış dinî otorite tarafından önerilmiş kalıplar olduğundan, sözgelimi, 'yeniden doğuşu

23. krş. Isidore Epstein, **Judaism**, Harmondsworth, 1959, 80 vd.
24. krş. C. G. Jung, **The Archetypes of the Collective Unconscious** (Bütün Eserleri, c. 9/1), London, 1959.

denediniz mi?', gibi) bulmak için büyük bir çaba harcamak zorunda kaldığımız kalıplara işaret ederler. Bir kimsenin içinde kendiliğinden doğan semboller, Progoff'un anlattığı durumda olduğu gibi, onun hayatında belki de daha kolay izlenebilir; ne var ki bunlar büyük dinî sembollerin geçerliliğini çok ender elde ederler.

Temel sembollerin, hayatımızdaki belli kalıpların farkında olmamıza ve aynı zamanda onu kavramlaştırmamıza yardım etmesinden dolayı ve bunların olağanüstü açıklığından ötürü, sembolleri, bu kalıpların içine gömülü olduğu bulanık deneyden (yaşantı) çok idrak ve kafalarımızın önüne koyma yoluna gidiyoruz. Bu şekilde sembol sembolize edilenle özdeşleştirilmiş oluyor. Bununla birlikte, aşırı derecede safdil olmadıkça, burada birazcık karıştırma tehlikesi vardır. Genellikle bir sembolün anlamının zihnî formüller içinde bütünüyle kavranamayacağı her zaman için hâlâ ifade edilmemiş ve belki de bir ölçüde bilinmeyen daha başka boyutların bulunduğu, ama bu formül halindeki ifadeleri kontrol eden şeyin, sembolün açık seçik bir tasavvuru olmaktan çok bulanık bir tecrübe olduğu görülmektedir.

Bu değişik türden sembollere ve sembolik dile kısaca bir göz attıktan sonra, açıkça görülmektedir ki, kullanılan sembolik ya da mecazî terimler sözün delâlet etmek istediği şeyin gerçekdışılığını göstermemektedir. Karpuz lamba tabiî bahçede bitmemiştir; ama gene de bütünüyle gerçek bir nesnedir. Dahası, bizim karpuz lambaya ilişkin bilgimizin karpuz üreticiliğine hiçbir borcu olmayıp, bu bilgi bütünüyle bizim lambayla olan deneyimlerimizden çıkmaktadır. Aynı şekilde, bilimadamlarının atom konusundaki bilgileri de, çoğu son iki yüzyıl boyunca yapılmış sayısız deneylerden elde edilmiştir, ve bu bilginin 'atom'un aslında maddenin 'bölünmez' parçası olduğu olgusuna hiçbir borcu yoktur. Her iki durumda da terimin sembolik ya da mecazî kökeninin şimdiki kullanışla bir ilgisi kalmamıştır.

'Etki', 'hareket' ve 'devrim' gibi terimler sözkonusu olunca mesele biraz değişiyor. Bunlar, aşağı yukarı büyük bir olgular yığınına gömülmüş karmaşık kalıplara işaret ederler; ama mesele burada ne olduğunu anlamamızda bunun önemli ve üzerinde durulmaya değer olup olmadığı kadar, kalıbın gerçekten orada olup olmadığına kadar da (çünkü daima oradadır) ulaşmaz. Şüphesiz büyük bir olaylar yığını vardır ki bunlara genel olarak 'Fransız Devrimi' adı verilmektedir ve bunun uygun olduğu da gösterilmiştir; ancak bunun olayı en iyi anlatma yolu olup olmadığını ya da başka birtakım alternatif kalıpların (pattern) yararı olup olmayacağını sormak da saçma değildir. Ne olursa olsun, sembolik terimle gösterilen kalıp önemli olmasa da, bu en azından var olmaktadır.

b. DİNÎ KONULARDA SEMBOLİK DİL

Sembolik dilin, dindışı konularda bir şeyin gerçek olmadığını göstermediği olgusu, bunun, aynı şekilde, dinî iddialar için de doğru olmasını gerektirir. Tıpkı seküler bir tarihçinin büyük bir olaylar yığınında bulduğu kalıplar gibi, 'Tanrı tarihin akışını kontrol eder' iddiası da büyük bir olgular yığınına gömülmüş bir kalıba işaret eder. Bu olgu ve olaylar sadece Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te bulunan tarihi içermemekte, aynı zamanda yahudi, hıristiyan ve İslâm topluluklarının ve bu toplulukların tek tek üyelerinin daha sonraki tarihî tecrübelerini de içine almaktadır. Bu topluluklar için, kitaplarına ait tarihlerinin geniş çizgisi onların dogmatik temellerinin bir parçası olmaktadır. Bununla birlikte, daha sonraki olaylar sözkonusu olduğunda, hemen her zaman alternatif kalıpların bulunması ihtimali de vardır. Nitekim bir kimse iyi bir durumla karşılaştığında, 'Bunu bana Allah mı yaptı, yoksa sadece mutlu bir rastlantı mı?' diye sorabilir. Yakın zaman siyasal tarihindeki kişisel

konu ve olaylara bakarak böyle bir soruyu cevaplandırmak zordur; ancak, hatta insan her hâlükârda Tanrı'nın maksatlarının neler olduğunu göremese bile, bu üç dine mensup toplumların üçü de, tarihin akışının O'nun denetiminde olduğuna yüzyıllardır tanıklık etmektedirler.

Yine Tanrı'nın, bizim belli bir tarzda davranmamızı buyurması olgusu da vahye istinat eder; fakat bu, toplumsal normların derûnîleştirilmesi (bir kimsenin belli birtakım hareketleri yapması gerekir mi, gerekmez mi duygusu) ve bazı hareketleri yapma konusunda insanlara gelen iç sesler ya da ihtarlar (inner promptings) gibi çeşitli derûnî yaşantı şekilleriyle de desteklenir. Allah'tan gelen geçici mükâfat ve cezalar, aynı şekilde savaşta insanlara zafer kazanmaları için güç vermesi ve peygamberler, azizler ve öteki önemli kadın ve erkek veliler aracılığıyla iradesini izhar etmesi de, tarihi kontrol etmesi ile ilgili kalıbın bir parçasıdır. Bu şekilde, tarih boyunca Tanrı'nın faaliyeti konusundaki dogmaların çoğu, toplu tecrübeden elde edilmiş çok sayıda olgu ve olaylara dayanan kalıplar (pattern) olarak nitelendirilebilir. Ayrıntıya kaçan ve tarihî sürecin ötesine uzanan iddialarla ortaya konan meseleler üzerinde ilerideki bölümlerde durulacaktır.

İlk zamanlardan beri Tanrı'ya inananlar, O'na ilişkin bilgilerinin yetersiz olduğunun farkındadırlar. Bu durum, Kitab-ı Mukaddes'te insanın Tanrı'yı 'görüp göremeyeceği' şeklinde ele alınır (ki bu şüphesiz sembolik bir dildir); fakat burada birbirini tutmayan ifadeler de yok değildir. Yeni Ahit 'hiç kimsenin hiçbir zaman Tanrı'yı görmediğini'[25] kesinlikle belirtirken; Eski Ahit'in, Tanrı'nın sınırlı bir rü'yeti ve temâşasına müsaade ettiği görülür. Bununla birlikte, Hz. Musa'ya Sina'da, Tanrı'nın yüzünün gösterilmemesine rağmen 'tecelli'sinin gösterilmesi ile, aynı zamanda Allah'ın herhangi bir şekilde tam farkında olma durumunun insan için tehlikeli ve

25. Yuhanna İncili, 1. 18; I. Yuhanna, 4. 12; I. Timeteosa, 6. 16.

mahvedici olduğu gösterilmek istenir; 'Çünkü beni görüp de sağ kalan hiç kimse olmayacak'.[26] Bu âyetlerde sözkonusu edilen tecrübenin mahvedici bir durum kazandığı imasına rağmen, İşaya ve Eyyub, tecrübenin neredeyse mahvedici bir hal aldığını da ima ederek, Tanrı'yı gördüklerinden söz ederler. İşaya, Kral Uzziah'ın öldüğü yıl, Tanrı'yı çevresinde ibadet eden meleklerle birlikte, yüksekçe ve doğrulmuş olarak bir tahta oturmuş durumda nasıl gördüğünü tasvir eder ve sonra da; 'Vah bana! Mahvoldum, çünkü dudakları kirli bir adamım ben, çünkü benim gözlerim Kralı ve herkesin Rabbini gördü',[27] diye açıklamada bulunur. Ancak, bir meleğin altardan aldığı akkor halindeki bir kömürü dudaklarına sürüp de, günahlarının silindiğini söyleyince, İşaya'nın güveni tazelenir. Sonra Tanrı'nın sesini işitir ve peygamberlik görevi ile ilgili bir 'iç çağrı' alır. Eyyub, arkadaşları ve Tanrı ile olan uzun tartışmalarından sonra, nihâyet bir an gelir; Tanrı'nın ihtişam ve celâlinin farkına varır: 'Seni kulaklarla duymuştum, ama gözlerim şimdi seni görüyor', der ve tecrübeye tepkisi de, 'Kendimden iğreniyorum ve çamur ve çirkef içinde sürünüyorum',[28] şeklinde olur. Öte yandan Paul, cennette Tanrı'yı 'tıpkı Tanrı'nın kendisini bildiği gibi'[29] bilmeyi umar.

Kur'ân, Allah'ın insanlar tarafından bu dünyada görülebileceğini açıkça inkar eder: *'Gözler O'nu kuşatamaz, ama O gözleri kuşatır'* (6.103); ancak, Müslüman bilginlerin büyük bir çoğunluğu, *'O gün yüzler pırıl pırıldır, Rablerine bakarlar'* (75.22 vd.) âyetine dayanarak, Allah'ın mü'minler tarafından cennette görüleceğine inanırlar.

İnsanlarla ilgili terimlerin Tanrı için de kullanılmasının dayanağı bazı kalıp (pattern) benzerlikleridir. Eğer Tan-

26. Çıkış, 33. 18-23.
27. Işaya, 6. 1-10.
28. Eyub, 42. 5 vd.
29. I. Korintoslulara, 13. 12.

rı'dan, gerek mü'minlerin, gerek tüm insanların 'babası' olarak söz ediliyorsa, bu, O'nun insanlarla olan ilişkisinde babalığı andırır bir şey bulunmasından ötürüdür. Bu 'benzerlik', belki de 'çekip çeviriyor' şeklinde de ifade edilebilir; ancak, bunun da gene sembolik olması gerçeği bir yana, çokları bunun 'baba' teriminin tam anlamını vermekten oldukça uzak olduğunu da kabul edeceklerdir. Özellikle Tanrı hakkında kullanılan ilkörneğe (archetypal) ilişkin semboller sözkonusu olduğunda, hemen her zaman, herhangi bir çeviri ya da yorumla ifade edilemeyen, dile getirilemeyen birtakım anlam kapalılıkları (kalıntıları) olduğu görülür. Bunlar, varoluşumuzun nihai şartları ile ilgili olmalarından dolayı, sembolize edilen şeyin ancak kapalı, belirsiz ve eksik bir şekilde farkında olduğumuz yerdeki tecrübelerimize ait, son derece karmaşık kalıplara işaret ederler. Bazen dinî bir geleneğin sözünü ettiği kalıpları büyük bir güçlükle araştırmak zorunda kalırız tecrübelerimizde. Genelde, demek ki, dinî konularda sembolik dilin büsbütün tasvir edici değil, fakat daha çok telkin edici, çağrıştırıcı olduğu görülüyor. Yani bu dil, aynı zamanda, muhtemelen biraz değişkenliği de götüren yerlerdeki kapalı ve karmaşık kalıpları ima ediyor veya öngörüyor; dolayısıyla en iyi ve açık olduğu yerde bile ifade eksik kalıyor; zira gerçeklik sembolik kalıptan daha fazla bir şeydir.

Müslüman bilginlerin Kur'ân'da geçen teşbihî terimleri nasıl anladıklarına değinmek de yol gösterici olabilir. Bazısı bunların bir benzetme olduğuna inanmış ve dindışı bağlamda buna benzer mecazî kullanımlar bulmaya çalışmışlar. Bunlar, Arapçada buldukları, İngilizcedeki 'yardım' anlamına gelen; 'bana bir el uzat' cümlesine benzer bir cümleye dayanarak, 'Allah'ın eli' deyiminin, O'nun 'kudreti ve yardımı' anlamına geldiğini kanıtlama yoluna gidiyorlar. Başka bilginlerse, Allah'ın fizik ya da cismanî (yani gerçek anlamda) bir eli olamayacağını kabul etmekle birlikte, terimin mecazdışı 'çevirisinde' biraz anlam kaybı olduğunu hissetmekte-

dirler. Bu yüzden onlar, Allah'a atfedilen teşbihî (anthropomorphic) terimleri bi-lâ keyf, 'nasıl olduğunu (belirtmeksizin) veya bir kalıba koymadan (amodally), yani bunlar gerçek mi, mecazî mi diye sormadan, olduğu gibi anlamak gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu durum meseleye tümüyle aklî bir yaklaşımdır ve büyük bir mahareti ve inceliği içermektedir. Terimler, (ikinci anlamda kullanılmış) mecazlar olarak alınır da, mecazî olmayan dile aktarılacak olursa birçok şeyin kaybedileceği tehlikesiyle karşılaşılır. Bu yüzden terimleri olduğu gibi kabul etmek ve bile bile epistemolojik sorunlardan kaçınmak en iyi yoldur. Bu tutum 'incelikli bir safdillik' olarak nitelendirilebilir. On yedinci yüzyılda yaşamış bir Hıristiyan düşünür Arapça ibarenin ilginç bir benzerini ortaya koymaktadır: Joseph Glanvill, aklın, başka şeylere birlikte, 'Tanrı'yı bütünüyle anlamaya çalışmamamız gerektiğini, ... ve bunun, O'nun söylediklerini, nasıl olduklarını bilmesek bile, kabul etmek için dünyada en iyi yol olduğunu'[30] göstermek suretiyle dine yardım ettiğini savunmaktadır.

Ben inanıyorum ki birçok hıristiyan ibadet ederken bu ince safdilliği göstermektedir. Onlar; Allah'la, gerçekten insanlarla konuştukları gibi konuşmadıklarını ve O'nun kendilerini bizim bildiğimiz anlamda işitmediğini biliyorlar; ama bu sembolik davranışlar boyunca mutlak gerçeklikle temas halinde olduklarına ve bunlardan dolayı Tanrı'nın kendilerine ve dünyaya bir şeyler verdiğine inanıyorlar.

İki noktayı daha belirtmekte yarar vardır. Birincisi, sembolik dil, çağrıştırıcılığı yüzünden ve tasvir edici olmamasından dolayı, sembolik olmayan ya da kesinlikle daha az sembolik olan bir dile 'aktarılırken' oldukça zor karşılanır ve ifade edilir. Doğrusu, sembolik dil mutlak gerçekliğin belli özelliklerini anlatmada, genellikle, en iyi ve bazen de tek yoldur.

30. Basil Willey'in, **The Seventeenth Century Background**, Harmondsworth, 1962, 157.

İkincisi ise, sembolik dille elde edilmiş Tanrı bilgisinin, eksikliğine rağmen pratik hayatta bize yol göstermede yeterli oluşudur. Aklî olarak ele alındığında, bu durum umut kırıcı ve beklentileri suyu düşürücü olabilir; ama pratik olarak bu bütünüyle tatmin edici bir şekilde 'kendimizi varoluşumuzun nihaî şartlarına bağlamayı' mümkün kılmaktadır.

III. BİLİMCİLİĞİN VARSAYIMLARININ ELEŞTİRİSİ

Bilimin kesin sonuçlarının kabul edilmesi gerektiği bu kitapta aksiyom olarak alınmakla birlikte, bu güvenilir sonuçların bazen 'bilimcilik' (scientism) de denen varsayımlar toplamından dikkatle ayırdedilmesi gerekir. Bu varsayımlar bilimle çok sıkı bir şekilde birleşmiş olup, bazılarınca doğruluğunun onunla isbatlanması gerektiği düşünülmektedir; ancak bunlar gerçekten bilimden çok felsefî alana ait, doğruluğu kanıtlanmamış varsayımlardır. Burada özellikle üç nokta üzerinde durulacaktır: **(1)** bilimin ele aldığı konuların tek gerçeklik olduğu; **(2)** bir şeyin özgün şeklinin izahının, onun gerçekten ne olduğunu gösterdiği ve **(3)** bir şeyi parçalara ayırmanın, gerçekten o şeyin ne olduğunu ortaya koyduğu. Bu varsayımların bazı yönlerden sağduyu gerçeklik görüşüne zıt olmalarından ötürü, bu sonuncunun temel özelliğini göz önünde bulundurarak işe başlamak önem arzetmektedir.

a. SAĞDUYU GERÇEKLİK GÖRÜŞÜNÜN TEMEL ÖZELLİĞİ

Sağduyu(ya dayanan) gerçeklik görüşü ile herhangi bir felsefî düşünceye bağlanmamış, geniş bilimsel faaliyete ya da ilâhiyatla ilgili bir çalışmaya girmemiş alelâde bir insanın kabul ettiği görüş kastedilmektedir. Burada sözkonusu olan, Batı dünyasının sıradan bir insanıdır, dolayısıyla başka kültürlerde yetişmiş insanların sağduyu görüşlerinin hafif bir şekilde farklılıklar göstereceği ihtimalinin de kesinlikle açık tu-

tulması gerekir. Aynı zamanda, bilimin temel sonuçlarından bir kısmının şimdi sağduyu görüşünde mündemiç bulunduğu da kabul edilebilir.

Bizim sağduyu görüşü ile ilgili olarak en çok üzerinde duracağımız hususlar şunlardır: İnsan, içinde maddi varlıklarla başka insanların da bulunduğu bir dünyada faaliyet göstermek zorundadır, dolayısıyla hareketlerini bunları hesaba katarak yapması ve aynı zamanda onları etkilemesi gerekir. Olaylar ve eylemler belli bir mekanda ve zamanın belli bir anında vuku bulur; bir iş, bir eylem yapan insan da, kendisi ve davranışlarında özgür olduğu konusunda bir parça bilgi sahibidir. Eylemler ve olaylar, tabiî, toplumsal bir anlama sahiptir; yani beşerî faaliyetlerin karmaşık ağı ile münasebeti vardır. Burada zikredilenlerin hepsi de gerçek olarak kabul edildiklerinden dolayı bu sağduyu gerçeklik görüşüne dahildirler. İlk çağlarda temel toplumsal normlar da aynı şekilde bu sağduyu görüşü içindeydi; ancak günümüzde bazı Batı toplumlarında bundan çok az şey kalmıştır.

Sağduyu gerçeklik görüşünün, ki bunun temel unsurları daha önce belirtilmişti, sayıya hesaba gelmez binlerce yıldan beridir doğrulandığının bir daha önemle belirtilmesi gerekir. Her aklı başında ve sağlıklı düşünen insan bu sağduyu görüşünü tüm eylemlerinin esası yapar ve doğrusunu söylemek gerekirse, başka türlü yapmasına da imkan yoktur. Hatta Descartes'ın bile, zihnî tecrübesine bağlı kalmakla birlikte, günlük hayatta sağduyu gerçeklik görüşüne uymaktan başka çaresi yoktu. Sağduyu görüşünün deney yönünden doğrulanması ise, şüphesiz belli kayıt ve şartlara bağlıdır. Bu konuda ne söylenirse söylensin, bu, onun pratik başarıları ile olan ilişkisi oranında doğru olur. Felsefî düşünce bunun bazı yönlerden düzeltilmeye, en azından tasfiye denen şeye ihtiyacı olduğunu göstermiştir. Eski bir misali vermek gerekirse bir güneş saatinin milinin gölgesi sabit görünür; fakat bir saat sonra bakılacak olursa gerçekten hareket etmiş olduğu anla-

şılır ve daha uzun süreli bir gözlem bunun atlayarak değil, yavaş yavaş, mütemadiyen hareket etmekte olduğunu gösterir.[31] Descartes'ın, Cogito dışında bütün gelişigüzel bilgileri reddetmek için öne sürdüğü nedenler arasında, duyuların bizi yanılttığı, rüya ve uyanıklığın birbirine benzediği ve yanlış hüküm çıkarma durumları bulunmaktadır.[32]

Sağduyu gerçeklik görüşü insanların henüz felsefî düşünce ya da bilimsel araştırmaya girişmeden önce kabul ettikleri bir görüş olduğuna göre; bu durum sağduyunun, onların felsefesinin ve bilimlerinin temeli olduğunu söylemekle neredeyse aynı kapıya çıkmaktadır. Filozof ya da bilimadamının günlük yaşayışını sağduyu görüşüne dayandırması gerektiği elbette doğrudur. Bunun yanında, daha da önemlisi, hatta felsefî veya bilimsel çalışmalarında bile, genel olarak sağduyu görüşünü güvenilir farzetmeye devam etmeleridir. Güneş saatinin milinin gölgesi konusunda, duyuların aldatıcı oluşunun kanıtı; gölge üzerindeki birinci gözlemin ve aynı şekilde, bir saat sonra ikinci gözlemin ve doğrusunu söylemek gerekirse, hiçbir atlama olmadığından emin olmak için, belli bir süre devam etmiş bir üçüncü gözlemin olması gerekir. Kimyasal maddelerin sağduyuya ait özelliklerinden tutun da hayvan ve bitkilerin renk ve biçimlerine kadar, çoğu bilimlerde doğruluk, sağduyu düzeyindeki gözlemlerden elde edilmiştir; teknik araç ve göstergelerin ölçü birimleri de aynı şekilde sağduyu düzeyindedir.

Böylece, felsefe ve bilimin ortak duyguya dayalı (sağduyu) gerçeklik görüşünü, nisbeten küçük bir iki noktada yanılabileceğini kabul etmekle birlikte, genel olarak güvenilir farzetmeleri, Descartes'ın *cogito ergo sum*'u bizim kesin bir biçimde bildiğimiz tek şey diye düşünmekte yanıldığı sonucuna varır. Filozof ve bilim adamı için en iyi yol, sağduyu görü-

31. Al-Ghazâlî, Watt'ın **Faith and Practice of al-Ghazâlî**'sinde, 23.
32. **Discours de la Méthode**, böl. 4.

şündeki gözle görülür yanlışların nasıl düzeltilebileceğini, denenmemiş unsurların nasıl ayıklanacağını ve tertip edileceğini düşünmektir.

Farazâ, 'bir masayı görme' konusundaki sağduyu görüşünün felsefî anlamda ele alınış tarzını göz önüne getirelim. Filozof, masanın, değişik açılardan bakan kimseye değişik şekillerde görünmesi olgusu üstünde durur. Ne var ki, ona göre, görüntülerden hiçbiri masa ile özdeşleştirilemez. Bu, daima belli bir perspektiften görülür ve hiç bir zaman da, (söylendiği gibi), görüntü o şeyin bizatihî kendisi olmaz. Elbette, biz masanın 'bizzat neyse o olarak' bir kavramını oluşturabiliriz; bu kavram bir marangozun masa yaparken kullandığı plânlardan farklı olmayacaktır ve ön yükseklik, yan uzunluk, alt en ve üst yüzey gibi bir şeylere sahip olması da mümkündür. Görüntüler ve kavram gene de bizim masa hakkındaki tecrübemizin bütünü değildir. Aynı şekilde, kahvaltıya hazırlamak için olsun, üzerinde yazı çalışması yapmak için olsun ya da sağa sola yerleştirmek için olsun, masa ile bilfiil ilgilenmekle perspektifle ilgili gerekli düzenlemeleri yapma konusunda birtakım bilgi ve beceriler de kazanmışızdır. Filozofların çoğu, bizim masa konusundaki bu karmaşık idrakimizin farkındadır ve onlar bunu çeşitli yollarla açıklamaya ve yorumlamaya çalışmaktadırlar. Bunlardan birkaçına yukarıda temas edilmişti. Fakat, şu anda üzerinde durduğumuz konuyla doğrudan bir ilgisi olmamasından dolayı, ayrıntılar üzerinde durulmayabilir.

Filozofların, bir masayı gördüğümüzde, 'duyu verisi bir toplam' ya da 'görünüşlerinin tanzim edilmiş bir dizisi'ni görürüz şeklindeki ifadeleri, görünüşte masaya ilişkin olsa da, daha çok onu görme süreci ile ilgilidir, dolayısıyla masa konusundaki sağduyu görüşünün de, onu gördüğümüzde neyin vuku bulduğu ile ilgili olan sağduyu görüşünden kesinlikle ayırdedilmesi gerektir. Sıradan bir kişi belli bir yöne baktığını, bir masa gördüğünü ve bu konuda ne var ne yok

her şeyin bir olduğunu sanır. Bu adam, daha önce hiç bulunmadığı bir odaya girecek olursa, birkaç saniye içinde; 'Güzel bir masa, herhalde Chippendale elinden çıkmalı' der. Masa ve değerinin farkında olma durumu bir anda olmuş gibi görünse de, o kişinin odadaki nesneyi kendi masa tecrübesiyle bilinçsiz bir şekilde veya yarı bilincinde olarak, Chippendale ve daha başka buna benzer, fakat farklı antika masa tipleri konusundaki tecrübeleriyle karşılaştırmış olması gerekir.

Bir masayı görme konusundaki sağduyu görüşü pratikte, en azından belli bir noktaya kadar, 'iş gördüğüne' göre, bazı yönlerden bunun doğru olması gerekir. En önemli nokta, görme duyusu (ya da görme ile ilgili algı)'nun genelde güvenilebilir olduğu ve bunun görenle görülen nesne arasında (bir bakıma) doğrudan ve ani bir ilişkiyi sağladığıdır. Bu 'birdenbirelik' ışık dalgalarının varlığını bilmez; ama onu inkar da etmez; bu ışık dalgalarının sağduyu tarafından bilinmediği söylenebilir; ne var ki, sıradan biri, ışık olmayınca göremeyeceğini anlar ve eğer karanlıkta bir şeyi görmek isterse, ışık yakar. Hayatının akışı içinde de, sıradan bir kişi görüntünün bütünüyle güvenilir olmadığı durumların farkında olur. Çevredeki tarlalarda mantar toplamaya çıkacak olursa, belli bir uzaklıktan sonra, mantarı bir kağıt parçası ya da taştan kesinlikle ayıramayacağını ve beyaz nesnenin kağıt parçası olmadığından emin olmak için daha yakına gitmesi gerektiğini bilir. Eğer birtakım tasarılarda bulunacak olursa, perspektif kuralları konusunda bazı düşünceler de geliştirir. Sonuç olarak, bu adam görüntüye genellikle güvenilebileceğini bilir ve gözlerini belli bir yöne çevirdiğinde de görülmesi gereken şeyi görür.

Bazı filozoflar, kendi kuramlarının sağduyu görüşünün yerine geçeceğini öne sürseler de, bu sağduyu görüşüyle felsefî görüşler arasında hiçbir mutlak karşıtlık durumu sözkonusu değildir. Bir felsefî görüş, sağduyu görüşünün düzeltilmesinden çok bir arıtılmasıdır. Bu, sıradan birinin basite aldı-

ğı bir şeyin karmaşıklığını ve aynı zamanda isbat edilmesi gerektiğini ve doğrusunu söylemek gerekirse felsefî faaliyette bunun gerekli olduğunu gösterir. Bununla birlikte sağduyu görüşü, son derece basit olmasından dolayı, günlük hayattaki çoğu pratik maksatlar bakımından oldukça elverişlidir; yani bu, insanların tavır ve davranışlarıyla ilişki kurmak zorunda oldukları gerçekliği yeterince tanımalarını sağlar.

b. GERÇEKLİK VE BİLİMİN İŞLEDİĞİ KONULAR

Üzerinde durulması gereken ilk varsayım, yani bilimin ele aldığı konuların yegâne gerçek olduğu meselesinin bazen, yalnızca fizik ya da fiziko-kimyasal olayların gerçek olay olduğu şeklinde aşırı bir formülleştirilmeye sokulmasıdır. Çok sayıda bilim adamı, şu ya da bu şekilde buna inanmaktadır. Michael Polanyi, 'bilimin ideali Laplace zamanında ne idiyse hâlâ öyledir', diyor. Yani, 'tüm insan bilgisini hareket halindeki bir atomlar bilgisiyle değiştirmek'.[33] Bu varsayımdan, eğer doğru kabul edilirse, öyle insan zihni ya da bilinci diye bir şeyin olmadığı, insanın özgürlüğü veya sorumluluğu diye bir şeyin bulunmadığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Zihindeki, bizi inanca sevkeden olaylarla özgürlüğün, tıpkı atomun hareketleri gibi, salt fizik olay olarak gereği gibi açıklanacağı söylenmektedir. Bu son iki çıkarsamayı bilimadamlarının hepsi de onaylamamaktadır; fakat bazı bilim adamları ve başka insanlar bilimin bunu kanıtladığını sanmaktadır.

Eğer kainat bir süreç olarak düşünülecek olursa, bu durumda olaylar cisimlere göre daha aslî, daha temel olacaktır; ancak, burada maksadı iyi ifade etmek bakımından, cisimleri ele almak daha uygun görünmektedir. Şimdi, tekrar masa ile ilgili sağduyu görüşünü ele alalım. Buna göre; masa özel ve belli bir şekli olan maddî bir cisimdir. Bu 'şekildeki' temel un-

33. Michael Polanyi, **Meaning**, 25.

sur, genellikle yerden 70, 80 cm. yükseklikte, üzerine tepsi, tabak, kitap ya da alet edevat koyabileceğimiz sabit, düz bir yüzeydir. Ayrıca, bu düz yüzeyi bu yükseklikte tutabilmek için bir de ayaklar veya benzer şeyler vardır. Masa bir insan yapısı olduğuna göre, bunun en ve boyu da maksada tam uygun bir şekilde olacaktır. Masa keresteden, çelikten veya buna benzer dayanıklı maddeden yapılır. Öte yandan, bilim adamına göre masanın şekli bir dizi plan ve taslaklarla ya da düzenleme işlemleriyle belirlenecektir. Eğer masa çelikten yapılmışsa, o kullanılan çelik alaşımın en uygun kimyasal bileşimini belirtecek ve bunun ihtiva ettiği moleküllerin, atomların ve atom altı parçacıkların genel bir dökümünü yapacaktır.

Mesele, burada, masanın bilim tarafından tanımlandığı şekilde, bir bakıma sağduyu masasını daha az gerçek kılan asıl masa olup olmadığıdır. Burada takınılması gereken tavır, bilimsel ve sağduyuya dayalı masa telakkilerinden her ikisinin de doğru olduğudur; ancak, sağduyu telakkisi normal hayat bağlamında doğru olurken, bilimsel telakki sadece belli bilimsel faaliyetler bağlamında güvenilir olmaktadır. Görüldüğü üzere, bilimsel telakki öyle karmaşıktır ki kahvaltı için masayı hazırlama işinde ev kadınına yardım et-mekten çok onu engellemektedir. Öte yandan, sağduyu masa kavramı son derece basitleştirilmiştir ve normal olarak yalnızca faaliyet alanında yetecek kadar gerekli şeyi içermektedir.

Bilimsel telakki, aynı zamanda masa kavramındaki temel unsuru, daha açık söylemek gerekirse, onun insanî anlamını, yani üzerine bir şeyler konmak için yapıldığı gerçeğini gözardı etmektedir. Masa örneğinde bu anlamın önemi pek de öyle açık değildir; ama futbol oynayan ve kupayı kazanan Alan'la Maviler'i düşünecek olursak bu durum iyice açıklık kazanır. Bir sürü kamera kullanarak oyunun baştan sona kayda alınabileceği ve böylece topun ve oyuncuların tüm hareketlerinin matematik yönden ifade edilebileceği akla uygundur. Ancak bu, oyunun nasıl gittiği konusunda hiç kim-

seye bir şey söylemeyecektir. Topun kale direkleri arasından geçerkenki hareketi fizik olarak öteki hareketlerinden pek farklı değildir. Kale direkleri arasından geçmesinin önemini açıklayabilmek için aynı zamanda bu hareketin de bir parçası olduğu geniş toplumsal ağın bilimsel bir izahının yapılması gerekir. Michael Polanyi, 'çok sayıda biyologun, bünye ve canlı oluşma ilkelerinin bir gün fizik ve kimya yasalarına indirgeneceğini bildirdiklerine' işaret ediyor ve bazı bilim adamları toplumsal konularla ilgili olarak da buna benzer bir açıklamaya gidebilmektedirler. Ne var ki Polanyi, 'ancak, böyle bir güvenin dayanaklarını bulmaktan —ya da ne demeye geldiğini bile anlamaktan— acizim...',[34] diye devam etmektedir ve bu durum, hatta zorla da olsa, toplumsal alana da uygulanmaktadır. Mevcut tartışmamızı ilgilendirdiği kadarıyla, şunu söylemek mümkündür ki, toplumsal hayatın baştan sona fiziko-kimyasal terimlerle tasvir edilmeye başlanması mümkün olsa bile, tasvir öylesine karmaşık olacaktır ki insanlar onu anlamadan, veya ona dayanarak bir işe girişmeden önce, onu tekrar daha basit terimlere dökmek zorunda kalacaklar ve bu terimler de gene sağduyu terimlerinin bir benzeri olacaktır. 'Alan, Maviler'e kupayı kazandıran golü attı', diye tasvir edilen olay, tabiî, kendisiyle aynı sınırı paylaşan fiziko-kimyasal bir unsur ya da altyapıya sahiptir. Yine de, gerçek olay, son derece karmaşık fiziko-kimyasal bir süreç olmaktan çok, Alan'ın, basit bir şekilde, maçı kazandıran golü atmasıdır.

Buraya kadar elde edilen sonuç, demek ki, anlamların da tıpkı moleküller kadar gerçek olduğudur; zira bunlar, eylemlerimizle karşılık vermeye çalıştığımız gerçekliğin bir parçasıdırlar. Bir iş yaparken güvenilir insanî ve toplumsal anlamı hesaba katmaktaki başarısızlık ve ihmal de, aynen 15 m. yükseklikteki bir pencereden dışarı atlamak ya da zehirli mantar-

34. Polanyi, **Knowing and Being**, (ed.) Marjorie Greene, Chicago, 1969, 219.

ları yemek kadar feci sonuçlar doğurur. Daha ileride bu sonuç; gerçekliğin, bilimin çalışma konularından, en azından fizik ve tabiat bilimlerininkinden daha yaygın ve kapsamlı olduğunu gösterir. Böylece bu, (Tanrı ve melekler gibi) 'ruhî varlıkların' varlığı aleyhindeki bir kanıtı da geçersiz kılar. Bunların varolması imkânsızdır, zira bilimsel çalışmanın konu ve nesneleri değildir, denemez; dolayısıyla bu durum da mü'minlere, onların var olduklarını başka bir zemine dayanarak iddia etmenin kapılarını açık bırakmaktadır.

c. GERÇEKLİK VE KÖKENLER

Üzerinde durulması gereken ikinci varsayım, bir şeyin özgün (original) şeklinin, onun gerçekten ne olduğunu gösterdiği meselesidir. Bir şeyi kökenlerine (aslına) kadar geriye giderek açıklamaya çalışan indirgeyici teşebbüs bazı başarılar elde etmiştir. İlk insanları ve onların torunları olan kendimizi, soğuktan korumak için tüyleri bile olmayan çıplak maymunlar olarak düşünmek insanın gelişiminin bazı yönlerine vakıf olmamızı sağlar. Aynı şekilde, bir filozofun psikolojik ve sosyo-politik geçmişine, yani çocukluğunu içinde geçirdiği çevre ve şartlara bakarak da onun düşüncesinin temelini oluşturan dürtü ve güdülere dair bir şeyler elde edebiliriz.[35] Ne var ki, bu vukufa rağmen, bu köken çalışması bir şeyin gerçekten ne olduğunu bize göstermez. Bir insan *gerçekten* aşırı büyümüş bir amip olmadığı gibi, artık bir kuyruksuz maymun da değildir; o, bu aşamaların üstüne çıkmıştır. Büyük bir düşünürün felsefesi de nevrozlu bir çocuğun entellektüel boşalması, taşması olarak kabul edilerek, çocukluk dönemine ait eğilimleriyle değil, fakat olgunluk dönemindeki eserlerinin felsefî kalitesiyle değerlendirilmelidir.

35. krş. Karl Stern'in Descartes hakkındaki incelemesi **The Flight from Woman**, New York, 1966, 75-106.

İnsanlığın bilim, felsefe, sanat, müzik, edebiyat ve dindeki üstün başarılarını gördükçe, bir şeyi kendi kökenleriyle belirlemeye ve değerlendirmeye çalışmanın yanlışlığı kendiliğinden ortaya çıkar. Bunları başaran kişiler hemen her zaman psikosomatik bir yapıya ve sosyo-politik geçmişe sahiptirler, ama bu etkenler, bir anlamda aslî olsa bile, ortaya konmuş eserleri değerlendirmemizde temel olamazlar. Shakespeare'in elinde *Hamlet* oyunu ile ilgili bir kaynak vardır; bunu kendisi yaratmadı, ancak, oyun bir oyun olarak kendi meziyet ve özellikleriyle değerlendirilir ve biz de kaynağı böylesine değiştiren yaratıcı dehaya hayran kalırız. Descartes, Kant, Goethe ve daha nice düşünür ve yazarın psikolojik alanda ortaya koyduğu şeylerin de birtakım ayrıcalıklı durumları ve özellikleri vardır ve bu durum onların nasıl böyle yazdıklarını anlamamızda bir yardımcı olabilir; ancak, kitaplar, mutlaka ihtiva ettikleri düşüncelerin üstünlüğüne, çağdaş düşünce ve takipçilerine yaptığı etkiye göre değerlendirilmelidir. Buna az çok benzer bir şey, bugün türümüzün kendi insanöncesi ya da ilk insan ataları ile olan ilişkisidir. Belki de birçok kuşak boyunca bunların mütecaviz katiller olması durumu sözkonusuydu ve böyle yapmasalardı hayatta kalmaları da mümkün olmazdı. Fakat bu, onların torunları olan bizlerin de kesinlikle saldırgan katiller olmaya devam etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Artık bu, bizim için, eti çiğ yeme alışkanlığından daha kaçınılamaz bir şey değildir; ve doğrusunu söylemek gerekirse, şu ortamda, eski zamanlara ait bu saldırganlık özelliklerinin üstesinden gelmek ve bunları ıslah etmek insanlığın bekasının tek şartı haline gelmiştir.

Bu ilkeye benzer bir şey Karl Rahner'in Hıristiyanlık dışındaki dinler üstüne yaptığı tartışmada da vardır.[36] O, bunların hem tabiî, hem de tabiatüstü Tanrı bilgisine sahip ol-

36. "Christianity and the non-Christian Religions", John Hick ve Brian Hebblethwaite'in (ed.), **Christianity and Other Religions**, London, 1980, 52-79.

duklarını kabul eder ve bunları 'adı konmamış bir Hıristiyanlığın' çeşitli şekilleri olarak görür. Herhangi bir dinin üyeleri için bu, başka dinleri oldukça dikkat çekici bir ele alış tarzıdır. Bunları —hangisi olursa olsun— gelecekteki bir dünya dininin olgunlaşmamış şekilleri olarak görmek mümkündür. Rahner bunun Hıristiyanlık olacağına inanıyor; fakat her ne kadar geleceğin tek dünya dininin onunla devam edeceğine inananlar olsa da, Hıristiyanlığa da, bazı yönlerden, hâlâ olgunlaşmamış olarak bakmak, daha gerçekçi olacaktır. Bu arada, olgunluğa doğru ilerleyişin kendiliğinden meydana gelmediğini, dolayısıyla ne organizmaların ne de toplulukların mütemadiyen daha iyi bir duruma gitmelerinin sözkonusu olmadığını hatırlamak da aynı şekilde önemli olmaktadır. Kur'ân, Yahudilik ve Hıristiyanlığı eski saf akidelerinden sapmış telakki etmektedir; ve bugün birçok gözlemci, bir dinin resmî akidesini değiştirmeksizin bozulduğuna va zararlı tutumların bir aracı durumuna düştüğüne —hatta Marx'ın 'yığınların afyonu' diye belirttiği bir hal aldığına dair— bir sürü örnek gösterilebileceğini ileri sürmektedir.

Olgunluğun olgunlaşmamışlıkla ilgisi meselesi, aynı zamanda kutsal metinlerin yorumuyla da ilgilidir. Birçok bilgin, Dördüncü İncil'in yazarının nice tahayyül ve tasavvurdan sonra ancak Hz. İsa'nın, kendisinin görmek istediği şekilde bir tasvirini ortaya koyduğuna inanmaktadır. Yukarıdaki köken tartışması, Dördüncü İncil'in, yazarın halihazırda olayların içinde bulunmakla birlikte, henüz açıklık kazanmamış kalıpları (pattern) göz önüne serdiği anlamda doğru kabul edilebileceğini ortaya koymaktadır. Öte yandan, 'bir bakire gebe kalacak' (İşaya 7.14) sözünü, Hz. İsa'nın doğumunun önceden haber verilmesi şeklinde anlayan geleneksel hıristiyan yorum (Matta 1.23) bütünüyle doğrulanmamaktadır; zira bilginlere göre 'bakire' diye tercüme edilen kelime, bakirelik ya da karşıtına tahsis edilmeksizin, sadece genç kadın anlamına gelmektedir ve parçanın tamamı da, aslında birkaç

yıllık bir dönemi belirtmeye yöneliktir. Buna benzer bir şey Kur'ân'daki *hâtemü'n-nebiyyîn*, 'peygamberlerin mührü' (33.40), deyimi için de doğru olmaktadır ki, çağdaş Müslümanlar bunu, tam bir ittifakla peygamberlerin sonuncusu, O'ndan sonra hiçbir peygamber gelmeycek diye yorumlamaktadırlar; halbuki ilk duyanlar için bu ifadenin; O'nun, daha önce gelen peygamberleri doğrulayan, tasdik eden mühür olduğu anlamına gelmesi de mümkündür.

d. GERÇEKLİK VE PARÇALARA AYIRMA

Üçüncü varsayım, bir şeyi parçalara ayırmanın onun gerçekten ne olduğunu gösterdiğidir. Bu, bir şeyi, bileşimini oluşturan daha basit parçalarına ayırma yöntemi, kimya başta olmak üzere, bilimde isbatı gerektirmeyecek bir değere sahiptir. Çok yararlı sonuçların elde edilmesinde bunun önemi kanıtlanmıştır ve bu birçok bilimsel ve bilime dayalı teknolojik faaliyetin temeli haline gelmiştir. Fakat, parçalara ayırma yönteminin başarılı olduğu yerlerde bile, bize gerçekliğe dair söylediklerinin kesinlikle ne olduğunu söylemek zordur. Bildiğimiz tuzu unsurlarına ayırdığımızda, birbiriyle basit bir şekilde harmanlanma yerine, kimyasal bir birleşim olsa da, sodyum ve klordan meydana geldiği görülür. Şimdi tuz konusundaki bu gerçeğin ve kimya tarafından keşfedilmiş buna benzer nice gerçeklerin çeşitli bilimsel faaliyetler için büyük önemi vardır (ki bundan sıradan bir insan da nihaî olarak yararlanabilir), ama bunlar tuz ve günlük hayatta kullandığımız öteki maddelerin çoğu kullanımlarına uygun düşmemektedir. Hatta tuzun kimyasal formülünün günlük hayatta kullandığımız tuzla hiçbir ilgisi ve irtibatı yoktur; tadı, koruyucu özellikleri falan, filan... Doğrusu, tuzun özelliği olan bu şeyler sodyum ve klorün kimyasal bireşiminden elde edilmeye çalışıldığında esrarengiz bir hal almaktadır. Başka bir deyişle, kimyasal çözümlemeler tuz konusunda yararlı gerçeklerin bilgisine iletmektedir; ama tu-

zun ne olduğuna dair bizim deneye dayalı bilgimizi, yani her günkü hayatımızın akışı içinde, tuzu da içine alan, kararlarımızın dayandığı bilgiyi değiştirmemektedir.

Şimdiye kadar söylenenler, kimyanın fiziğe indirgenip indirgenemeyeceği gibi güç bir soruya varıp dayanmaktadır; ancak bu, canlıların, özellikle de insan hayatının fiziko-kimyasal temelleriyle olan ilişkisi gibi, daha ciddi ve daha güç bir sorunun hatırına burada bir kenara bırakılacaktır. Biz tam bir fiziko-kimyasal yapı mıyız, yoksa bizim için daha fazla bir şey var mı? Böyle az çok teknik bir konuda bağımsız bir tartışma başlatmak yerine, en iyisi Michael Polanyi'nin başarılı çalışmalarına dayanmak ve en son makalelerinden birisindeki kanıtının olduğu gibi bir özetini vermek daha doğru görünmektedir.[37]

Polanyi açıklamalarına makineler konusundaki bir gerçeği vurgulayarak başlar.

> Makine bütünüyle iki ayrı ilkenin kontrolü altında çalışır. Bunlardan yüksekte olanı makinenin dizaynı ilkesidir ve bu ilke makinenin kendisine dayandığı fiziksel ve kimyasal işlemleri içine alan daha aşağıdaki ilkeyi çalıştırır.[38]

Buna göre, daha yüksekte olan ilkenin fizik ve kimya kanunlarına sınır şartlarını veya bir sınırı empoze ettiği söylenebilir. Buna benzer bir şey hayvan organlarının makineyi andıran fonksiyonlarında da gözlemlenmektedir. Bu noktadan hareketle o, insanlarda ilkeler hiyerarşisinin var olduğunu iddia eder.

> Sınır şartları teorisi, hayatın daha yüksek aşamalarını hiyerarşinin oluşturucusu sayar; ve her seviye, bizzat bu aşağıdaki seviyelere indirgenemese de, çalışmalarını daha aşağı düzeydekinin ilkesine dayandırır.[39]

---

37. **Knowing and Being**, böl. 14, 'Life's Irreducible Structure', 225-39.
38. **age**, 225.
39. **age**, 233.

Sonra da bu ilkelerin neler olduğunu kanıtlarıyla göstermeye çalışır:

> Hayatın en aşağı fonksiyonları bitkisel diye adlandırdığımız fonksiyonlardır. Bunlar —bitkilerde de, hayvanlarda da— hayatı en aşağı seviyesinde muhafaza ederek (besleyerek) büyümenin daha yüksek fonksiyonlarına ve hayvanlarda aynı zamanda kasların da çalışmasına zemin hazırlar; sonra da, sırasıyla, hayvanlarda kas hareketlerini yöneten ilkeler, bu tür hareketleri davranışların tabiî kalıplarıyla bütünleşmeye götürür; ve gene bu tür kalıplar da sırasında akılla biçimlendirilmeye (bizzat aklın çalışması insanda sorumlu bir seçimin daha yüksekteki sabit ilkelerinin hizmetine verilebilmekle birlikte) açıktır.[40]

Buradan çıkan sonuç (ki bu noktaya ileride gene döneceğiz) şu oluyor: zihin, gövdeye yerleşmiş olmasına rağmen — tıpkı sağduyumuzun bildiği şekilde— çalışmasında ve etkinliklerinde özgürdür.[41]

İnsandaki ilkeler hiyerarşisi, sözgelimi tanınmış bir hatip tarafından yapılan bir konuşmadaki sözlü iletişime benzer bir durumla açıklanabilir. Burada en alt düzey seslerin çıkarılmasıdır. Bu sesler kelimelerle kontrol altına alınır; ama seslerin kendisi kelimeleri kontrol edemez. Bundan sonraki aşamada kelimelerin şekillerini denetleyen dilbilgisi vardır. Dilbilgisinin üstünde ise üslup gelir. En son da, daha aşağı seviyedekileri kontrol eden muhteva gelir; ama bu muhtevanın kendisi kelime haznesi, dilbilgisi ve hatta üslupla bile kontrol edilemez.

Polanyi'nin, ilkelerin hiyerarşisi kavramı, Kupa finalinde Alan'ın galibiyet golünü atması gibi bir olayın gerçekliğine vakıf olmamızı sağlıyor. Fiziksel olsun, kimyasal olsun ve hatta psikolojik olsun, çözümlemeler olayın realitesini göstermez. Bu yalnızca, alabildiğine çok sayıda insanın 'sorum-

40. **age,** 234.
41. **age,** 238.

lu seçimlerinin' kesiştiği bağlamdaki gerçekliği içinde bilinebilir.

Şüphesiz, daha yukarıdaki ilkeler daha aşağıda olanı her zaman kontrol altında tutmaya devam eder diye bir durum sözkonusu değildir. Kimyasal yetersizlikler de, sözgelişi, insanda daha yüksek düzeydeki ilkelerin işlevini azaltabilir. Genelde, öyle görünüyor ki, insanda daha aşağı düzeydeki işlevler daha yüksekteki bir kontroldan kurtulabilmektedir. Aşırı durumlarda bu ölüme yol açmaktadır. Fakat böyle durumlar, her şey tabiî seyrinde olduğunda, daha yüksekte olan daha aşağıdakini kontrol eder, şeklindeki kuralı geçersiz kılmaz.

Çözümleme yöntemi, açıklandığı üzere, bilime inhisar ettirilemez; felsefede de bunun belli bir tarihi vardır. John Locke'taki 'duyumların verdiği basit düşünceler'le, yakın zamanlardaki İngiliz empiristlerinin 'duyu verileri', kendilerinden daha karmaşık düşünce ve algılar elde edilebilen basit unsurlardır. Bu tür felsefî çözümlemeler, bilimsel çözümlemelere yapılan benzer eleştirilere açıktır. Bunun alternatifi olan bir yöntem ilk kez Gestalt psikologları tarafından geliştirilmiş olup bazı filozofların dikkatini çekmiştir. Burada bu yöntemle ilgili bazı mülahazaları belirtmek yerinde olacaktır.

İngilizcedeki 'pattern' (kalıp, model, örüntü) sözcüğü Gestalt sözcüğünü yeterince karşılar gibi görünmektedir. 'Kalıp' deyimiyle ben, bütünüyle göz önünde bulundurulan bir çokluğu anlıyorum ve bu tür bir çokluğun kendisini oluşturan parçalardan bütünüyle farklı ve fazla niteliklere sahip olduğunu kabul ediyorum. Yağlı boya çalışması bir resim bu kalıbın basit bir örneği olabilir. Bu renk yumaklarından oluşmuştur, fakat modern bir soyut resim bile renk yumakları toplamından daha fazla bir şeydir. Ayrıca, bir insan ayrıntıların farkına varmadan önce, genellikle bir resmin bütün olarak farkında olmaktadır. Bir kimse, eğer resmi önce uzun bir galerinin sonunda görecek olursa, onun yalnız genel bir izleni-

mini edinmesi mümkün olmaktadır; fakat bu kimse resme biraz daha yaklaştığında ayrıntıları daha iyi seçme imkanı elde eder. Bu demektir ki, genellikle bir kalıbın bütün olarak farkında olma durumu, zaman bakımından, onu oluşturan ayrıntı ve parçaların algılanmasından önce olmaktadır. Bu, kalıbın ayrıntılardan önce kavranması durumu günlük hayatta çok sık olan bir şeydir. Biz bir adam, bir ağaç, bir kitap, bir yumurta, bir gül, bir muz, bir ev, bir ırmak... vb. görürüz. Şu andaki maksadımız açısından tüm bunlar birer kalıptır; çünkü bunlar bizim bütün olarak telakki ettiğimiz şeylerin çoğaltılmalarıdır.

Üzerinde durulması gereken başka bir nokta da, aynı karmaşık bir konuda farklı kalıpların bulunabilmesidir. Nitekim bir satranç tahtası dönüşümlü olarak siyah-beyazdan oluşan altmış dört kareden ibaret bir şey olarak görülebilir. Bunun yanında, aynı şekilde bu, içinde birbirini takip eden renklerle düzenlenmiş dört küçük karenin bulunduğu on altı kareden oluşan bir şey, ya da, bir sıra halinde dizilmiş dört küçük karenin veya üç karesi L harfinin uzun bacağını meydana getirecek şekilde yerleştirilmiş on altı parçanın oluşturduğu bir şekil veya başka bir sürü ihtimalden birisiyle terkip edilmiş bir şey olarak da telakki edilebilir.

Aynı konuda alternatif olabilecek kalıpların bulunmasının bazen kuramsal bir önemi vardır. Hatta, bilim tarihindeki yanma olayının esasına ilişkin (phlogiston) kimyasal kuramın bile; ki bu bir zamanlar revaçta idi, gerçekten kimyasal deneylerle elde edilmiş maddelerde bulunan kalıplara dayanmış olduğu görülmektedir; ve bu kuramın bir kenara itilmesi ise kısmen bu kalıpları ihtiva etmeyen başka maddelerin keşfedilmesinden, kısmen de teorinin çeşitli olaylar karşısında yeterli bir kozal izah tarzı getirememesinden dolayıdır. Genel tarihçiler tarafından çalışılan bir konuda da normal olarak açığa çıkarılması gereken birçok alternatif kalıplar bulunur; ve tarihçi kendi çıkarları ile okuyucularının işine gelen

kalıpları seçerek vurgular. Nitekim Arnold Toynbee de kendi **Tarih Çalışması**'nı, belli kalıpların, uygarlık adını verdiği tarihin farklı bölgelerinde tekerrür ettiği şeklindeki keşfe dayandırdı; fakat hayatının sonlarına doğru farklı kalıpları da seçebileceğinin farkına vardı —sözgelimi 'evrensel dinlere' merkezî bir yer verebilirdi— ve buna göre son derece farklı sonuçlara ulaşmış olması da mümkündü.

Belki de alternatif kalıpların varlığı en çok kültür ve uygarlıklar arasındaki temel (categorial) farklılıklar açısından önemli olmaktadır.[42] İlk dönemlerde, yeryüzünün belli bir bölgesinde yaşayan insanlar, kendilerini kuşatan dünyada bazı kalıplar keşfettiler ve genel dünya görüşüne giden yolda bunları kullandılar. Başka bölgelerde başka insanlar biraz daha değişik kalıplar kullandılar. Zamanın akışı içinde büyük dünya dinleri, dünya görüşlerini temel kalıpların farklı kategorilerine göre kurdular ve sorunları ona göre ele aldılar; bu da aralarındaki 'diyalog' ve iletişimi büyük çıkmazları olan bir mesele haline getirmektedir. Avrupalılar tarafından on beşinci yüzyılda, denizaşırı ulaşım gerçekleştirilinceye kadar büyük dinler, her biri kendi farklı kültür çevresi içinde, nisbeten birbirinden tecrit edilmiş bir durumda varlıklarını sürdürdüler. Dinler arası çağdaş sorunlar, artık temelde iyiye kullanılan bir iletişim ve irtibatı gerekli kılmaktadır. Kategorik farklılıkların kesin tanım ve formülünü vermek güçtür.[43] Yirminci yüzyıl boyunca bizde oluşmuş kategorik bir farklılığa dikkat çekmek sanırım burada yeterli olacaktır. Bu, gerçekliği, zamana karşı dayanıklı cevherlerden ibaret bir şey olarak düşünmekle, zaman-mekan sürecini oluşturmak için bir araya getirilmiş olaylardan ibaret bir şey olarak düşünmek arasındaki farklılıktır.

---

42. Watt'ın, **Islamic Revelation in the Modern World** adlı kitabında, Edinburgh, 1969, 30-6, burada Kur'ân'dan anlaşıldığı kadarıyla, Arap mentalitesi ile İngilizce'nin mentalitesi arasındaki farklar dile getirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, bak aşağıda, böl. 4, s. 62.
43. **Meaning**, 32-5 ve indeks.

Bu üçüncü varsayım üzerinde yapılan tartışma, bir şeyi kendi parçalarına ayırmanın bazen yararlı ve önemli olsa da, o şeyin gerçekten ne olduğunu göstermediği sonucuna işaret etmektedir. Zira öyle bütünler vardır ki bunlar parçalarının toplamından daha fazla bir şeydir ve hatta bazı bütünlerde, merkezî ya da eksenvarî bir faktör şu ya bu şekilde bütünü kontrol eder. Bu son nokta daha sonraki bir bölümde tekrar karşımıza çıkacaktır.

III. bölüm

Tanrı'nın İsim ve Sıfatları

İslâm da, Hıristiyanlık da Allah'ın var olduğunu iddia eder ve bunu her ikisi de bir tebliğ şeklinde yapar. Daha açık söylemek istersek, bu, bilimsel bir varsayım gibi, geçici olarak ileri sürülmemiştir; fakat gerçeklik konusunda tasdik edici bir ifade ve hatta bu konuda sevindirici bir ifşa olarak dile getirilmiştir. Daha da ileride, bir kimse bunu kabul edecek olursa, bu onun hayatını etkiler. Çünkü o, kendisini bu gerçeklik görüşüne teslim etmek ve davranışlarını ona göre ayarlamak zorundadır. Kitapta, bundan sonra çoğunlukla Tanrı'ya inanmanın çeşitli vecheleri üzerinde durulacak olsa da, bu bölümde güdülen maksat bazı genel konulara bir göz atmak olacaktır. Sonraki bölümlerde daha muayyen konulara ağırlık verilecektir. Bunlar arasında, Vahiy aracılığıyla kendini açığa vuran Tanrı, evrenin yaratıcısı ve koruyup idame ettiricisi olan Tanrı, tarihin Sahibi (Rabbi) olarak Tanrı ve beşerle ilişki içinde olan Tanrı, gibi konular bulunmaktadır.

I. İSLÂM VE HIRİSTİYANLIĞIN TANRI HAKKINDAKİ ORTAK GÖRÜŞLERİ

Birbirleriyle dinî sorunları tartışan müslümanlarla hıristiyanlar, çok geçmeden Tanrı'ya inanma konusunda birbirini

inanç arkadaşı olarak kabul etmek zorunda olduklarını anlarlar. Nitekim müslüman ve hıristiyanlardan oluşan bir grup bilgin önce Almanca, sonra da İngilizce olarak, **We Believe in One God: The Experience of God in Christianity and Islam**[1] adında bir kitap yayımlamıştır. Bununla birlikte, bu iki dinin aynı Tanrı'ya taptığını inkar eden müslümanlarla hıristiyanlar da vardır; bu yüzden de konu üzerinde biraz daha fazla durmayı gerektirmektedir.

İslâm aslında, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştlük kanalıyla, dünyanın, Tanrı konusunda az çok bilgi sahibi olduğu bir bölgesinde ortaya çıktı. Ayrıca, Arabistan'da ve çevre ülkelerde eski semitik dinin bir şekli de yaygındı ki, buna göre, put-tanrılara tapan insanlar aynı zamanda bu tanrıların üstünde bir 'yüce Tanrı' olduğundan da haberdardılar. Birçok Kur'ân âyeti, Mekke'de, başka birçok tanrının yanında 'yüce Tanrı' olarak bir tek Allah'ı da tanıyan[2] kişilerin bulunduğuna tanıklık etmektedir. Nitekim *Allah* adı Hz. Muhammed'den önce de Mekke halkınca bilinmekteydi ve bu, 'Allah'tan başka hiçbir tanrı olmadığı' te'kidi ile İslâma da alındı. Kur'ân; İslâmı, Yahudilik ve Hıristiyanlık da dahil olmak üzere, öteki dinlere paralel ve Hz. İbrahim'in dini ile özdeş telakki eder. Ayrıca, Yahudilik ve Hıristiyanlığın kurucuları olan Hz. Musa ile Hz. İsa'nın Hz. İbrahim'le aynı hakikati dile getirdikleri kabul edilir; fakat peygamberî bir gelenek (hadis) konusunda hiçbir fikir yoktur; çünkü bunların herbirinin Tanrı'dan doğrudan doğruya mesaj aldıkları kabul edilmektedir. Aynı şekilde Kur'ân, yahudilerle hıristiyanların birçok yönden Hz. İbrahim'in saf dininden ayrılmış olduklarını söylemekle birlikte, Hz. Musa ile Hz.

1. Annemarie Schimmel ve Abdoljavad Falatûrî (ed.), London, 1979; Almanca orijinali, Freiburg i. B. 1975.
2. Ör. 10. 18; 29. 61-5; 39. 2, 38 vs. krş. W. M. Watt, "Belief in a 'High God' in pre-Islamic Arabia", **Journal of Semitic Studies**, XVI (1971), 35-40; "The Qur'ân and Belief in a 'High God'", **der Islam**, lvı (1979), 205-11. krş. Mezmurlar, 16. 2 vd. Kudüs Kitab-ı Mukaddes'inde yorumlandığı gibi.

İsa'ya vahiy gönderen ve yahudilerle hıristiyanlar tarafından tapınılan Tanrı'nın Hz. Muhammed'e Kur'ân vahyeden ve müslümanlarca ibadet edilen Allah'tan başkası olmadığını da bütünüyle kabul eder.

Geleneksel hıristiyan görüşü, Kur'ân ve müslümanların genel olarak Allah derken, İngilizcedeki God'dan söz ettikleri tarzındadır. 1734'te George Sale, büyük İtalyan bilgini Ludovico Marracci'yi takip ederek (ki bu aynı zamanda XI. Papa Innocent'in yardımcısı idi) şöyle yazıyordu:

> Muhammed de, ümmeti içinde ehl-i sünnet diye bilinenler de (teslis konusundaki inatları ve hürmetsizce inkarları dışında) Tanrı ve sıfatları konusunda daima doğru düşüncelere sahiptiler ve hâlâ da öyledirler; bunun bizzat Kur'ân'dan ve İslâm ilahiyatından kaynaklandığı açıkça görülür. Bu da, Hz. Muhammed'in Allah'ının gerçek Tanrı'-dan farklı olduğunu sananları yalanlamaya çalışmanın zaman kaybından başka bir şey olmayacağı anlamına gelir...[3]

'Allah' kelimesinin İngilizce ve öteki Avrupa dillerindeki tarihi üzerine yapılacak bir çalışma ilginç olacaktır. Bu kelime 1800'lerde çok revaçta olan, doğu hakkındaki romantik anlayışlara bazı şeyler borçlu olabilir; ama daha çok, belki de on dokuzuncu yüzyılda yapılan daha sonraki karşılaştırmalı din çalışmaları sayesinde bu dillere girmiştir. 1840'ta Hz. Muhammed üzerine verdiği bir konferansta, Thomas Carlyle, genellikle Hz. Muhammed'in söz ya da düşüncelerini göstermek isterken olsa da, zaman zaman 'Allah' kelimesini kullanmış; ve büyük ölçüde 'Tanrı' hakkında konuşmasına rağmen, Allah'ın God'dan başkası olduğuna dair hiçbir imâda da bulunmamıştır. Öte yandan, 1932'de yayımlanan **Hz. Muhammed'in Hayatı** adlı eserinde İsveçli bilgin Tor Andre, hep 'Allah' kelimesini kullanmaktadır; ve bunun bir "Tanrı anlayışı" olduğunu kabul etmekle bir-

3. **The Koran...translated into English,** Preliminary Discourse, böl. 4.

likte, yahudi ve hıristiyan anlayışlarından da farklı olduğunu imâ eder görünmektedir.[4] Bu zamana kadar, şüphesiz, Ahd-i Atik'teki 'Yahova' adını 'Lord' (Rab) diye tercüme etmek yerine, onu olduğu gibi korumak hıristiyanlar arasında yaygınlaşmış bulunuyordu.

Bu yüzyılda, İngilizcede (ve öteki Avrupa dillerinde) 'God' kelimesi yerine 'Allah' kelimesini kullanmak, aynı şekilde müslümanlar arasında da yaygınlık kazandı. Mısırlı müslüman yetkililerin onayı ile ilk kez 1930'da yayımlanan Marmaduke Pickthall'un Kur'ân çevirisinde 'Allah' kelimesi olduğu gibi bırakılmıştır. Belki de bu kullanım, İslâmın Yahudilik ve Hıristiyanlıktan farklı bir kimliği olduğunu ve belli bir özelliği olan bir Tanrı anlayışına sahip bulunduğunu vurgulama tarzı olarak kabul edilmiştir. Ne olursa olsun, konuyu titizlikle ele almak gerekir. Müslümanların Allah'a, hıristiyanların ise God'a taptığını söylemek, bir açıdan bakılınca, Almanların Gott'a ve Fransızların Dieu'ye taptığını söylemek gibidir. Şu da unutulmamalıdır ki, Mısır'da, Lübnan'da ve daha başka yerlerde milyonlarca Arapça-konuşan hıristiyan vardır ki bunlar, Tanrı kelimesi yerine geçecek, *Allah* kelimesinden başka hiçbir kelimeye sahip değillerdir; ve aynı şekilde, İslâm öncesi müşrikler de *Allah*'a tapıyorlardı.

'Allah' kelimesi ile 'God' kelimesinin arasını ayırmaya çalışanları bu yola sevkeden ne olursa olsun, görüşlerinin altında yatan önemli bir hakikat var. İlk bakışta göründüğünden daha az olsa da, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmın tanrı anlayışları arasında şüphesiz farklılıklar mevcuttur. Bununla birlikte, değişik adlar kullanmanın bu farklılıkları ifade etmenin en iyi yolu olup olmadığı kesin değildir; zira aynı zamanda yahudilerin, hıristiyanların ve müslümanların aynı Varlık'a taptıklarını ve kulluk ettiklerini de söylemek zorundayız. İnsan bir kavrama (anlayışa) değil bir Varlığa tapar ve

4. İngilizce çevirisi, **Mohammed the Man and his Faith**, New York, 1960, 25 vs.

kulluk eder. Bir karı-koca da evlenirken birbirleri hakkında bir anlayışa sahiptirler. Evlilik hayatları üzerinden yirmi yıl geçtiğinde anlayışlar iyice değişecek, ama bunlar gene de birbiriyle evli kalacaklardır. Çünkü evlilik bir kavramla değil, bir kişiyle olmaktadır. Aynı şekilde, tapınma ve kulluk da bir Varlık'a bağlanmadır, bir kavrama değil; dolayısıyla yahudiler, hıristiyanlar ve müslümanlar, anlayışları farklı olmakla birlikte, aynı Varlığa ibadet ediyorlar demektir.

II. TANRI'YA ATFEDİLEN KAVRAMLARIN ÇAĞRIŞTIRICI ÖZELLİĞİ

İnsanoğlu için teşbihî (antropomorphic), yani beşerî terimler kullanmaksızın Tanrı'dan söz etmek mümkün değildir. İncil de, Kur'ân da Tanrı'nın yüzü, elleri ve öteki fizikî sıfatları olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde, Tanrı'ya meşî'et ve irade gibi fizikî olmayan sıfatlar da atfedilmekte ve Tanrı'nın ruhî bir Varlık olmasından dolayı öyle görünüyor ki bunlar aslî ya da gerçek anlamda kullanılmaktadırlar. Fakat iyi düşünülecek olursa, Tanrı'nın istek ve iradesinin herhangi bir insanın istek ve iradesinden kesinlikle farklı olduğu anlaşılır; zira o ebedîdir ve bir anlamda da zamana bağlı sürecin üstünde ve ötesindedir. Kur'ân'ın belirttiği gibi (42.11); 'O'na benzer hiçbir şey yoktur' (leyse ke-mislihî şey'). Bu demektir ki Hıristiyanlık için de, İslâm için de Tanrı'nın tüm isim ve sıfatları (biraz ileride ele alınacak olan bir sıfatı dışında), daha önceki bölümde anlatıldığı şekilde, semboliktir.

İslâmda felsefî veya daha rasyonel kelâmcılar Tanrı'nın cismanî olmadığı hususunda ısrar ettiler ve el, yüz gibi terimleri gerçek anlamlarıyla anlayan ve '(Tanrı'yı insana) benzetenleri' Müşebbihe olarak veya '(Tanrı'ya) beden atfedenleri' Mücessime olarak damgaladılar. Öte yandan, bizzat bunlar bu tür deyimleri mecazî anlamlarıyla yorumladılar. On ikinci yüzyılda, filozof İbn Tufeyl, teşbihî (antropomorphic) dilin,

sadece, filozofların kullandığı soyut kavramları anlayamayan sıradan halk kitleleri için uygun ve işe yarar olduğunu söyleyecek kadar ileri gitti. Bununla birlikte, felsefeye daha az bağlı öteki kelâmcılar *balkatiyye* veya "amodality" (mutlaklık) akidesini benimsediler. Buna göre, teşbihî terimleri 'belli bir kalıba oturtmadan' (bi-lâ keyf), yani bunların mecazî mi, yoksa gerçek anlamlarıyla mı alınması gerektiğini sormaksızın kabul etmek gerekiyordu (yukarıda s. 47 vd. ile krş.). Bu akide, pratikte terimleri, belli bir kalıba sokmadan kabul etmiş, tutum ve davranışlarını formüle dökmek ellerinden gelmeyen çok sayıda sıradan müslüman (ve aynı zamanda ilk yüzyıllardaki birçok sıradan hıristiyan)'ın tutumunu çok iyi dile getirmektedir; ki bu tutum, birçok yönden oldukça gerçekçi bir kafaya sahip olan modern Batılılara ters düşen bir şeydir. Bunun yanında, müslümanlar arasında 'Allah'ın ahlâkıyla (ya da nitelikleriyle) ahlâklan-mayı' (*Tahalluku bi-ahlâkillâh*) ahlâkî bir ideal olarak kabul etmiş çok sayıda sûfînin bulunduğu da önemle belirtilmelidir. Felsefî kelâmcı el-Gazalî meseleyi Tanrı'nın sıfatlarına dair olan kitabında tartışır ve bu cümleyi büyük bir güçlükle kabul eder.[5]

Teşbihî terimler meselesi aynı şekilde hıristiyan ilahiyatçılarca da ele alınmıştır. En tanınmış çözüm Aquinalı Thomas'ın benzeşim öğretisidir. Bu görüşe göre, terimler hem Tanrı, hem de insan için kullanıldığında ne tek anlamlı, ne de çift anlamlı olurlar, yani bunlar aynı anlamda kullanılmadığı gibi, birbiriyle bütünüyle ilgisiz iki ayrı anlamda da kullanılmamaktadır. Başka bir deyişle, terimlerin Tanrı'ya atfedildiği anlamlarıyla insana atfedildiklerindeki anlamları arasında birtakım ilişkiler vardır ki buna 'benzeşim' adı verilmektedir. Ne var ki bu kesin bir biçimde açıklanamamaktadır. Böylece,

5. **Al-Maqsad al-asnâ fî asmâ' Allah al-husnâ**, çeşitli baskılar. İlgili kısım Richard J. Mc Carthy tarafından çevrilmiştir, **Freedom and Fulfillment**, Boston, Mass., 1980, 340-7; Robert Stade'in yaptığı kısmî tercümeye alınmamıştır, **Ninetynine Names of God**, Ibadan, 1970.

anlaşılıyor ki Tanrı'ya atfedilen insana özgü (antropomorphic) terimler bize gerçek bir tasvir değil, fakat yalnızca imalar ve telkinler vermektedir. Bu yüzden bunlar tasvir edici değil, çağrıştırıcıdırlar (krş. s. 47 vd.). Tanrı hakkında konuşurken kullanılan dilin yalnız sembolik ve çağrıştırıcı özelliğe sahip olduğunu unutmamak önemli olmaktadır.

'Tanrı'nın isim ve sıfatları' üstünde düşünmek İslâm ilâhiyatında hıristiyan ilâhiyatından —bu sonuncusunda bütünüyle bir kenara itilmese de— daha merkezî bir yer tutar. Kur'ân'ın birçok âyeti Allah'ın bu isimlerinden ikisini ihtiva eden bir cümlecikle biter: *'O bilen ve hikmet sahibidir'*, *'O bağışlayan ve merhamet edendir'*; ve Müslümanların Allah'ı zikir ve dua olarak en çok okuduğu *(besmele) 'esirgeyen, bağışlayan Allah'ın adıyla'* âyetlerinde olduğu gibi. Zamanla 'En Güzel Doksan Dokuz İsim (*esmâü'l-hüsnâ*)'e karşı bir tutkunluk baş gösterdi; ki bu isimler, tesbih taneleri parmaklar arasından geçerken zikir olarak tekrar edilir.[6] İsimler (*esmâ'*) çoğunlukla sıfat cinsindendir ve bunlara tekabül eden soyut adlar da 'nitelikleri' (*sıfat*) belirtir. Buna göre; *rahîm*, yani 'acıyan'a *rahmet*, 'acıma' ve *kadîr*, yani 'kudretli, (her şeye) gücü yeten'e de *kudret*, güç, (tüm) kuvvet tekabül eder.

Yukarıda Tanrı'nın adlarından birinin sembolik olmama ihtimalinden söz edilmişti. Bu, İngilizcedeki bizzat God (Tanrı) kelimesidir ki bunun 'kurban keserek tapınma' anlamında, Cermen dilleri (Teutonic) asıllı olduğu kabul edilmektedir. Fakat, dikkati çeken nokta, başka bazı dillerdeki, sözgelimi Arapça'daki *Allah* ile Yunanca'daki *theos* kelimesi gibi, mütekabil kelimelerin etimolojilerinin de belirsizlikle kuşatılmış olmasıdır. Burası kelimelerin kökenlerini tartışacak yer değil, fakat sadece Tanrı'ya atfedilen ve sembolik olmayan bir terimin neler içerebileceği hususu üzerinde durabiliriz. Sözkonusu kelimelerle ilgili olarak iki ihtimal vardır. Birincisi, bu keli-

6. krş. EI^2, mad. (al-) Asmâ al-Husnâ (Louis Gardet).

melerin bilinmeyen yollarla halk dilindeki temel bir kelimeden alınmış olması ihtimaline açıklık kazandırabilir. Nitekim Yunan tanrısı *Zeus*'un adının, onun gök tanrısı olduğuna işaret eden, gök ya da gündüz anlamına Aryanî kökten alındığı kabul edilir; Latince deus'un ve hatta Yunanca *theos*'un bile bu kökten gelme ihtimali de vardır. Buna göre, demek ki, Tanrı'ya doğrudan doğruya atfedilen kelime de semboliktir. İkinci olarak, kelimenin özgün (orijinal) ya da kök şekliyle, bu konuda bir temel sözcüğün bulunduğu belli bir kültürdeki bir tecrübeye —saygı ve korku tecrübesi diyebiliriz buna— işaret etmesi de mümkündür. Bu durum, zımnen yaşantının çok sık ve kendine özgü olduğu sınırlı kültürel bir bağlama delalet eder ve bu yüzden de kültürün içindeki gözlemciler tarafından rahatlıkla tanınabilir. Bu tanınabilir olma özelliğini andıran bir tecrübe Peter'in havarî arkadaşlarına; 'ben konuşmaya başlayınca Ruhül Kudüs başlangıçta bizim üzerimize indiği gibi onların üstüne indi',[7] dediğine bakılırsa, Ruhül Kudüs'ü kabul ve idrak eden ilk hıristiyanlar için de sözkonusudur. Dahası biz, yerel kültür daha büyük bir kültürün içinde eridikçe, korku ve saygı tecrübesinin kendine özgü şeklinin gittikçe azaldığını ya da kelime olduğu gibi kalsa bile, hemen hemen tümüyle başka bir şekille yer değiştirdiğini de düşünebiliriz. Bugünkü müslüman ve hıristiyanlar için bu, İngilizcedeki *God* ile Arapçadaki *Allah* kelimelerinin anlamlarının kendi özgün anlamlarıyla değil, fakat kısmen İslâm ve hıristiyan topluluklarının yüzyıllar içindeki deneyimleriyle, kısmen de kişisel deneyimleriyle belirlendiği anlamına gelir.

III. TANRI'NIN BAZI SIFATLARI

a. BİRLİK VE TEKLİK

İslâmî inanç ikrarının ya da şahadetin ilk yarısı, 'Allah'tan

7. Rasullerin İşleri, 11. 15.

başka hiçbir tanrı olmadığını' iddia eder (*lâ ilâhe illâllah*). (Buradaki ilk isim ilah, bir cins isimdir. Bu yüzden kesinlikle öyle çevrilmesi gerekir, yani İngilizcedeki büyük harfle başlayan 'Tanrı' kelimesi gibi değil, küçük (t) harfiyle yazılan 'tanrı', 'ilah' kelimeleri gibi.) Kur'ân'ın ilk nâzil olan âyetlerinde Tanrı'nın bu anlamda birliği, ki bu aynı şekilde 'tekliği' diye de ifade edilebilir, üstünde durulmamıştır; bu ilk kez Mekkî sureler için söz konusudur. Bu durum, *Allah*'ı yaratıcı olarak kabul etmekle birlikte başka tanrılara da tapan müşriklerle müslümanlar arasındaki karşıtlığı gösteriyordu. Aynı zamanda müslümanlar, Tanrı'nın bir vahdet ya da parçasız bir bütün olduğu anlamında Bir olduğunu da kabul ederler; ancak bu durum, müslüman kelâmcıları, O'nun çok sayıda sıfatları olduğunu iddia etmekten alıkoymamıştır. Şimdi kılı kırk yarma olarak görülen bu alandaki ilk tartışmalar şüphesiz önemli idi; sözgelimi, Tanrı'nın, 'özü' ile mi yoksa *ilmi*, 'bilgisi' ile mi bildiği tartışması gibi. Bazı dönemlerde Eş'ariye ve öteki kelâmcılar yedi esas sıfattan söz etmişlerdir: kudret (her şeye gücü yeten), ilim (her şeyi bilen), irade, kelam (söz), işitme, görme, hayat. Eş'ariler bu sıfatların 'Tanrı'nın aynı da, gayrı da olmadığı' hususunda ısrar etmişlerdir, ki bu, olumsuz dilin çağrıştırıcı olarak kullanılmasının çarpıcı bir örneğidir. Bu sıfatlar meselesi, İslâm düşüncesinin ana akımı tarafından, Kur'ân'ın Allah'ın sözü olarak kabul edilmesi ve her ne kadar, açık bir biçimde, bir çeşit ayrı varlığı olsa da O'nun ezelîliğini paylaştığı görüşünün benimsenmesi olgusundan kaynaklanmıştır. Bu tür görüşleri benimseyenlerin karşısında olanlar, onların 'iki ezelî'ye inandığını söylediler; fakat bu güçlüğe rağmen Eş'arîlerin sıfat anlayışı varlığını canlı bir biçimde sürdürdü.

Hıristiyanlar da aynı şekilde Tanrı'nın tekliğine inanır; amentüleri olan İznik Akidesinin (Nicene Creed) temel ifadelerinden biri 'Bir Tanrı'ya inanıyorum' sözleriyle başlar. Bununla birlikte, aynı zamanda onlar bir bakıma Tanrı'nın

üçlü olduğuna da inanırlar. Teslis akidesi, bilindiği gibi, muğlak ve ince bir konudur ve çoğu sıradan hıristiyan, bunu bütünüyle açıklayabilme gücünden yoksun olarak, sadece kabul eder. Bunun İngilizcedeki yaygın ifadesi '*one substance and three persons*' (bir öz, üç kişi) şeklindedir, ki bu da Latince *substantia* ve *persona* terimlerine dayanmaktadır. İngilizcede 'person' (kişi) kelimesinin kullanılması özellikle şaşırtıcı olmaktadır, çünkü normal olarak bu kelime şimdilerde, on altıncı yüzyıl çevirmenlerinin akıllarının ucundan bile geçmeyen ve sadece on dokuzuncu yüzyılda ortalıkta dolaşan bir tek anlamı içermektedir.[8] Latince *persona*, 'bir aktör maskı ya da bir oyun kahramanı veya bir rol' anlamlarına gelmektedir. Karışıklıktan kaçınmak için Yunancadaki, üçünün yerine de kullanılan, *hypostasis* kelimesini kullanmak hemen hemen en iyi yoldur. Arapçadaki *uknûm* da, aynı şekilde, yanlış yola sevkedecek çağrışımları bertaraf eder.

Kur'ân'ın, genel olarak teslis akidesini eleştirdiği sanılır; ama bunun böyle olduğu kesin değildir. Bu hususdaki herhangi bir ifade dikkatli bir şekilde değerlendirilmeyi gerektirmektedir. Konu ile ilgili âyetlerden biri Mâide sûresi-nin 73'ncü âyeti olan, '*Allah için üçün üçüncüsüdür diyenler küfre sapmışlardır, bir Allah'tan başka hiçbir tanrı yoktur*' âyetidir. Gerçek anlamıyla alındığında bu âyet üç üknûma değil, üç tanrıya inanmayı yermektedir; ve bir hıristiyan görüş açısından da üç tanrıya inanmak sapıklıktır, üçtanrıcılıktır. Öyle görünüyor ki, yüzyıllar boyunca hakîki inançları belki de üçtanrıcılık olan cahil, öğretim görmemiş hıristiyanlar olmuştur ve muhtemelen bu tür bazı insanlar Hz. Muhammed'in zamanında Arabistan'da da bulunmaktaydı. Durum böyle olunca ve Kur'ân da üç tanrıcılığa saldırdığına göre, o, Hıristiyanlıktan kopan bir sapıklığa saldırıyor demektir ve orto-

8. krş. C. C. J. Webb, **God and Personality**, London, 1918.

doks hıristiyanlar da Kur'ân'ın bu eleştirisinde haklı olduğunu kabul edeceklerdir.[9]

İslâm tarihinin ilk yüzyıllarında İslâm dünyasında yaşayan ve Arapça yazan bazı hıristiyan ilahiyatçılar Hıristiyanlıktaki üç esası (üknûm) İslâmdaki, Allah'ın sıfatlarıyla mukayese etmişlerdir. Görüşlerden biri muhtemelen Bağdatlı filozof Yahyâ b. Adî'ye (ö. 974) aittir. Buna göre üç esas iyiliği, hikmeti ve gücü temsil eder.[10] İleri sürülen bir başka görüş de, bunların vücud, kelam ve hayat sıfatları olduğudur.[11] Biraz sonra Müslüman kelamcılar yedi zatî (orijinal) sıfata vücud ve başka sıfatları da eklediler. Bu arada, bir üçüncü şık da, hıristiyan akidesini anlatırken, müslüman fikir tarihçisi Şehristânî tarafından zikredilmektedir (ö. 1153). Buna göre, bu üç esas vücud, ilim ve hayattan ibarettir.[12] Yapılan bu paralellik bulma çalışmaları tarihî olarak ilgi çekicidir; ne var ki bunlar bizim çağdaş ilgilerimize uzak düşmektedir. Daha sonraki bir bölümde Hıristiyanlıkla İslâm arasındaki farkların bu metafizik alanda, Tanrı-insan ilişkisini ilgilendiren konularda olduğu kadar çok olmadığını göreceğiz.

b. AŞKINLIK VE İÇKİNLİK

Bu iki sıfat birbiriyle son derece yakından ilgilidir. Daha açık söylemek gerekirse, bunlar birbirinin karşıtıdır; ancak, Tanrı'ya atfedildiklerinde sembolik ve çağrıştırıcı bir özelliğe sahip olduklarından, çelişki sadece görünüşte kalmaktadır.

---

9. krş. W. M. Watt, "The Christianity criticized in the Qur'ân", **Muslim World**, lvıı (1967), 197-201; ayrıca Geoffrey Parrinder, **Jesus in the Qur'ân**, London, 1965.
10. Georg Graf, **Geschichte der christlichen arabischen Literatur**, ıı, Vatican City, 1947, 236; krş. Paul Sbath, **Vingt Traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens**, Kahire, 1929, 12.
11. krş. Sbath, **Vingt Traités**, 104, 109.
12. **Al-Milal wa'n-nihal**, (ed.) Cureton, London, 1842 (1946), 172; Kahire, 1367/1948, ıı. 34.

Aşmak, bir şeyin üstünden savuşmak, ötesine geçmek demektir; içkin olmaksa bir şeyin içinde mündemiç bulunmak, bir şeyin içinde kalmak anlamına gelir. 'Öte' de 'iç' de mekanla ilgili olduğuna göre, bu kelimeler rûhanî olan Tanrı hakkında gerçek anlamlarıyla kullanılamazlar.

Ne İncil'de, ne de Kur'ân'da kesinkes aşkın (transcendent, müteal) anlamına gelen hiçbir kelime olmamasına rağmen, İslâmla Hıristiyanlığın Tanrı'nın aşkın olduğu hususunda aynı görüşte oldukları söylenebilir. Ne olursa olsun, Tanrı yaratıklarının 'üstünde' ve 'ötesinde'dir, bütünüyle yaratıklarının içinde değildir. İşaya bir rûyette (6. 1) O'nu, 'bir taht üzerinde otururken yüce ve doğrulmuş olarak' gördü ve aynı şekilde (57. 15) 'ezelî ve ebedî sakin, adı Kuddûs olan yüce ve azamet sahibi Biri' olarak söz etti O'ndan. Beşerî hükümdarlık ve haşmetle ilgili hayallerden çıkarılmış bu terimler İslâmî terimlerle çok yakın bir paralellik gösterir. Kur'ân'da çok geçen terimlerden biri olan 'rab' genellikle 'efendi', 'sahip' diye çevrilmektedir; ama en doğrusu 'mutlak bağımsız' olarak ifade edilir. Aynı zamanda, Tanrı'nın bizzat kendisi göklerin üstünde olan tahta (*arş*) kurulduğunu belirtmektedir (7. 54). Ayrıca, İslâm Allah'ın aşkınlığının, yani insanlardan ayrı (*muhâlefet*) oluşunun başka bir veçhesi üstünde de durur ve teşbihî terimlerin sözlük anlamlarıyla Tanrı'ya atfedilemeyeceği hususunda ısrar eder. Bu ifadenin bir benzeri İşaya'daki bir parçaya göre İncil'de de vardır (55. 8,9); 'çünkü benim düşüncelerim sizin düşünceleriniz değil, sizin yollarınız benim yollarım değil, diyor Rab, çünkü gökler nasıl yerden yüksekse benim yollarım da sizin yollarınızdan ve düşüncelerim sizin düşüncelerinizden öyle yüksektir'.

Tanrı'nın aşkınlığı telakkisi ile, İslâm, O'nun herhangi bir şekilde içkin olabileceği ihtimalini de dışarıda tutuyor görünse de bu doğru değildir. Kur'ân'a göre, Tanrı, bir anlamda, insanlar içinde etkinlik göstermektedir. Daha sonraki bir tarihte, bazı müslüman kelâmcılar, insanların eylemlerinin

kendi eylemleri değil, Allah'ın bir faaliyeti ve eylemi olduğunu söyleyecek kadar ileri gittiler. Bu, genel olarak böyle aşırı bir formül içinde kabul görmedi, ama; 'Onları siz (müslümanlar) öldürmediniz, Allah öldürdü ve sen (Muhammed) attığında (okları) kendin atmadın Allah attı' (8. 17) diyen, Bedir savaşı ile ilgili Kur'ân âyetinde bunu haklı çıkaracak bazı ipuçları da vardır.[13] Aynı şekilde Allah'ın insana *'kendi şahdamarından'* daha yakın olduğu belirtilir (50.16). Muhtemelen Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemde yazılmış bir şiir, bir düşmanı öldürmekten dönen beş kişiden ve onların bu davranışlarında haklı oldukları kanaatını taşıdıklarından söz eder. Öyle ki şair; 'Ve Tanrı altıncımızdı bizim', diye devam eder şiire.[14] Bu sonuncusu göstermektedir ki mü'minler, Tanrı'nın her ne kadar aşkın olsa da, gene de kendileriyle birlikte hâzır ve nâzır olduğunun farkındadırlar.

Tanrı'nın dünyada ve insanın faaliyetlerinde içkin olduğu inancı, başta tecessüm akidesi olmak üzere (bu konu üstünde bölüm 7'de daha uzun bir şekilde durulacaktır) Hıristiyanlıkta daha fazla kabul görmüştür. Bu akideden ayrı olarak Tanrı'nın yaratıkları içinde ve onlar vasıtasıyla etkin olduğu da söylenir. Eski Ahit'te (bölüm 6'da daha ayrıntılı görüleceği üzere), Tanrı, mücadele için insanların kollarına güç verir ve kendisine inananlara zafer bağışlar. Yeni Ahit'te Paul'ü, Atinalılara vaaz verirken, Tanrı'nın; 'tek tek hiç birimizden uzakta olmadığını, çünkü O'nun içinde yaşadığımızı ve hareket ettiğimizi ve O'nda varolduğumuzu' (İşler 17. 27,28), öğütlerken buluruz. Paul ayrıca, 'Tanrı, İsa'da dünyayı kendisine barıştırıyordu', der (2 Kor. 5. 19)

Aşkınlıkla içkinliği ifade eden ya da bu kavramlara delalet eden tabirler yalnızca çağrıştırıcı özellikte olduğuna göre, tecessüm akidesi dışında, içkinlik hususunda İslâmla Hıristi-

13. Yorum için bk. W. M. Watt, **Muhammad at Medina**, Oxford, 1956, 313.
14. Al-Wâqidî, **Maghâzî**, ed. Marsden Jones, London, 1966, 1. 191.

yanlık arasındaki farklar nisbeten önemsizdir. Bununla birlikte, İslâmla Hıristiyanlığa ait nesnel ve öznel ayrımının şekil değiştirdiği ve bizim açıkça nesnel olan ifadelerimizin bir anlamda sembolik olması ihtimalinin belirdiği Hinduizm ve Budizmle olacak bir diyalogda ise bu iki dinin ciddi sorunlarla yüzyüze gelmeleri mümkündür. Bu konunun burada daha fazla üstünde durmaya gerek yoktur. Ama kâinat ve insanlık tarihinde, Tanrı'nın etkinlikleri tartışılırken aşkınlık ve içkinlik üstünde daha uzunca durulacaktır. (Bölüm 5 ve 6).

c. SEVGİ VE İYİLİK

İslâm da, Hıristiyanlık da Tanrı'nın iyiliği hususunda söyleyecek çok şeye sahiptir. Kur'ân'ın ilk inen âyet ve sûrelerinde 'işaretlere' (*âyât*), yani tabiî olaylardaki belirti ya da Tanrı'nın kudret ve iyiliğinin alâmetlerine birçok ima ve atıflar vardır.[15] Tümüyle alındığında, bunlar, Tanrı'nın dünyayı, en azından insanın orta hallice yaşayabileceği bir yer kıldığını gösterir. Müslümanın Allah'ı zikrinin en yaygın şekli, O'nun 'esirgeyen, bağışlayan' olduğudur ve öteki güzel isimleri arasında 'çok seven' (*vedûd*) ve 'aralıksız veren' (*vehhâb*) isimleri de vardır. Hıristiyanlığa gelince; Yeni Ahit'te Tanrı'nın İsa'yı insanlara göndermesindeki ana tema onlara olan sevgisi iken, Eski Ahit'te de O'nun rahmetine ilişkin bir sürü atıf vardır. Yuhanna'nın Birinci Mektubunun ana konusu, denebilir ki, Tanrı'nın sevgisidir ve bu, 'Tanrı aşktır' şeklindeki bir iddiayla doruk noktasına ulaşır (4. 8,16).

İsim ve tabirlere bakacak olursak, İslâmla Hıristiyanlık arasında çok az bir fark olduğu görülür. Bununla birlikte, birçok hıristiyan, müslümanların anladığı şekildeki Tanrı'dan hıristiyanların telakkisindeki Tanrı'nın *daha çok* sevdiğini ile-

15. Atıflar için bak. W. M. Watt, **Bell's Introduction to the Qur'ân,** Edinburgh, 1970, 121-4.

ri sürecektir. Hıristiyanlara göre, O, kendisini seven ve boyun eğenlere karşı sadece bir yardımsever değil, fakat kaybolmuş bir sürüyü aramak ve kurtarmak için yola düşmüş bir çoban gibidir.[16] Allah her topluluğa, onları kendisine kulluğa çağıran ve Kıyamet Gününde de ümmetine karşı tanıklıkta bulunacak olan bir haberci-peygamber gönderdiğine göre, Kur'ân'da da, tabiî, Tanrı tüm insanlığı sevmektedir,[17] dolayısıyla bu yolla bütün bir beşeriyet Cennet hayatı ya da öte dünya mutluluğu olan 'büyük kurtuluşu' (*el-fevzü'l-azîm*) elde etme fırsatına kavuşmuş olur. Bu arada, bir süre Allah'a kulluk ettikten sonra yüz çevirip, O'ndan uzaklaşanlara bir şans daha verilip verilmeyeceği pek açık değildir. Öte yandan, İslâmın birinci yüzyılında ya da ona yakın tarihlerde, Kur'ân'daki ifadelerde kıyamet gününde aracılığın (*şefaat*) mümkün olduğu anlamı çıkarılmış ve Hz. Muhammed'in, ümmeti içinden günahkâr olanlara şefaat edeceği yolunda bir akide geliştirilmiştir; dolayısıyla aynı zamanda şefaatin imdâda yetişeceğine, öyle ki bu insanların günahlarından dolayı gerek bu dünyada, gerekse belli bir süre için cehennemde cezalandırılabilecek olsalar da, sonunda cennete gideceklerine inanmaya başlanmıştır. Her ne kadar Hıristiyanlık yolunu kaybetmişleri kurtarmada Tanrı'nın etkin rolüne daha fazla yer veriyor görünse de; İslâm da, bu şekilde, yoldan çıkmışlara umut vermektedir.

Tanrı'nın sevgisine olan bu değişik inançlar muhtemelen suçlu ve günahkârlara uygulanacak cezalarda da göz önünde bulundurulmuştur. Her iki dinde de birçok farklı tutum olmasından dolayı bu konuda bir genellemeye gitmek imkansızdır. Son yıllardaki birçok haber-yorum müslümanların suçluları cezalandırma konusunda müsâmahasız ve çok katı tutumlu olduğu izlenimini verdi Batılılara. Bununla birlikte,

16. Ezeykiyel 34. 11-16; Mezmurlar 23. 1; İşaya 40. 11; Matta 18. 11-14; Luka 15. 3-7.
17. 16. 36; 10. 47.

tutumları çok daha açık ve özgür düşünceli müslümanlar da şüphesiz vardır. Hıristiyanlar arasında da tavırlar oldukça değişmektedir. Belki de Hıristiyanlığın bir etkisi sonucu olarak, bugün birçok Batılı devlet suçlulara uygulanan ölüm cezasından vazgeçmiştir. Bununla birlikte, her çeşit suç için çok sert cezalar uygulanmasını savunan ve yeniden ölüm cezasına dönülmesini isteyen hıristiyanlar da yok değil. Bu konuda İslâmla Hıristiyanlığı geçmişteki icraatlarından dolayı kınamak yersizdir. Temel sorun, bunların şu andan itibaren ne yapacaklarıdır.

d. İRADE VE GAYE

'İrade' ve 'gâye' gibi terimler de şüphesiz semboliktir. Burada bunları anmamızın nedeni, müslümanlarla hıristiyanlar arasında dil yönünden bu terimleri kullanıştaki önemli bir farka dikkat çekmektir. Müslümanlar için dünyada olan her şey Allah'ın iradesine bağlıdır; Tanrı istemediği sürece ne bir kötülük gelir insanın başına, ne de iyi bir şey. Bu ifadeye göre, insanın işlediği günahlar bile Tanrı'nın iradesine göre oluyor, demektir. Öte yandan hıristiyanlar için, Tanrı'nın insanlar hakkındaki iradesi, onlardan yapmalarını istediği şey, yani sadece iyi işlerdir. Müslümanlar, hıristiyanların bu şekildeki 'Tanrı iradesi' anlayışını 'Allah'ın buyruğu' deyimiyle ifade ederler. Bu demektir ki iyi işler, Allah'ın yapılmasını emrettiği ve O'nun tasvibine mazhar olan işlerdir. Bunlar aynı şekilde O'nun hoşnutluğuna (rıza) uygun olan şeyler olarak da ifade edilebilir.

Dil konusu bir kenarda tutulacak olursa, burada önem verilen hususlardan başlıca bir tanesi farklılık arzetmektedir: Müslümanlar, Allah'ın tüm olaylar üstündeki mutlak kontrolüne çok önem veriyorlar. Buna göre, O'nun iradesiyle uyum içinde olmayan hiçbir kötülük insanın başına gelmez. Geleceğe yönelik olarak, müslümanların dilinden düşürmediği bir

dua olan *inşaallah* (Allah dilerse) ifadesi, Yakub'un Mektubundaki (4. 13,15), 'Siz bügün-yarın falan şehre gideceğiz ve kazanacağız, diyenler; siz yarın ne olacağını bilmezsiniz... Bunun yerine siz, eğer Rab dilerse yaşayacağız ve şunu şunu yapacağız, demelisiniz' ifadeleriyle paralellik göstermektedir. Bu, kesinlikle müslümanın anladığı şekilde bir Tanrı iradesi anlayışıdır. Ayrıca, bir hıristiyanın gözünde, iyi insanların başına gelen kötülükler 'Rabbın bir te'dibi' olarak telakki edilir; çünkü 'O kimi severse uslandırmak için ona ceza verir' (İbranîlere 12. 5,6).

Tanrı'nın gâye ya da maksatlarının mahiyetinin ne olduğu daha sonraki bir bölümde çok daha kapsamlı olarak ele alınacaktır. Burada Tanrı'nın gelecekle ilgili irade ve maksadının kesin bir plan ya da taslak (blue-print) olmadığını belirtmek yeterli olacaktır. Müslümanlar da, hıristiyanlar da günahkârın günahı ile Tanrı'nın muradına muhalefet edemeyeceğini ileri sürerler; fakat bu onun olayların akışını değiştiremeyeceği anlamına gelmez. İnsan kötü bir işi yapabilir de, yapmayabilir de; ama yaparsa, onun bu kötü eylemi, her ne kadar günahkâr olmasaydı gerçekleşmenin kesin şekli farklı olmuş olacak idiyse de, şu ya da bu şekilde, Tanrı'nın maksadının gerçekleşmesinin bir parçasını oluşturacaktır.

IV. bölüm

Tanrı'nın Sözü Olarak Kutsal Kitap

Müslümanlarla hıristiyanlar, İslâmî bir deyimi kullanmak gerekirse 'ehl-i kitap', yani yazılı kutsal bir metne, Kur'ân'a ve Kitab-ı Mukaddes'e inanan iki ayrı dinin müntesipleridir. Bu durum iki topluluğun ortaklaşa sahip oldukları bir şeydir. Ne var ki ayrıntılarla ilgili konularda sayısız farklılıklar vardır ve bu bölümde bu farklılıklar üzerinde durulacaktır.

I. VAHİY VE PEYGAMBERLİK

Arapçadaki *vahiy* ve *tenzil* terimlerinin karşılığı olarak İngilizce 'revelation' kelimesi kullanılacaktır. Esas anlamlarının başka oluşu bir yana, tüm bu kelimeler semboliktir. 'Revelation', Tanrı'nın kendisini 'açması' ya da 'göstermesi' anlamına gelir. *Tenzil*, Tanrı'nın gökten yere mesaj 'göndermesidir'. *Vahiy* ise 'revelation' kelimesinin karşılığı olarak İslâmî teknik bir terim haline gelmiştir. Bu özel anlamı dışında pek kullanılmaz ve esas anlamının ne olduğunu bilmek de zordur. 19. sûrenin 11. Âyetinde *evhâ*, (fiil olarak) hayretten donakaldığında, Zekeriya peygamber için kullanılmıştır ve açıkça 'işaret ederek çağırdı' veya 'işaretle belirtti' anlamına gelmektedir. Her iki

dinde, vahyedilmiş olan şeye aynı zamanda 'Tanrı'nın sözü' de denmektedir. Bu, Arapçada *kelâm* olarak ifade edilir ve İngilizceye en doğru bir şekilde 'speech' (konuşma, söz) olarak çevrilebilir. Çünkü bir tek sözcük, kelime (ayrıca bu sözcük s. 3. 45; 4. 171'de Hz. İsa için de kullanılmıştır) ile ifade edilirken, kelâm aynı zamanda Allah'ın sıfatı yerine de kullanılmaktadır. Bu önemsiz linguistik farklılığa rağmen, Kelâmullah deyiminin müslümanın kafasında, çoğunlukla (Hz. İsa'ya atfedilişinin dışında) hıristiyan düşüncesindeki 'Tanrı sözü'yle aynı rolü oynadığının kabul edilmesi gerekir.

Bu demektir ki, müslümanlar da, hıristiyanlar da Tanrı'nın 'peygamber' denen kişiler aracılığıyla insanlara hitap ettiğine inanmaktadırlar. Eski Ahit'teki çeşitli peygamberlerin çağrılarıyla ilgili açıklamalarda ve Hz. Muhammed'in tebliğinin İslâmî izahında da görüleceği üzere insiyatif daima Tanrı'nın elindedir. Petrus'un İkinci Mektubunda (1. 21) bu durum açıkça belirtilmiştir: 'Peygamberlik geçmişte insanın isteğiyle gelmemiştir; fakat Tanrı'nın seçkin kulları Ruhülkudüs tarafından sevkedilerek konuştular'. Her ne kadar Arapçada, Hz. Muhammed'le ilgili yaygın deyim *Rasûlullah* olsa da, İngilizce kullanıma uygun olarak, burada ondan 'peygamber' diye söz edilecektir. Kur'ân'da aşağı yukarı aynı anlama gelen iki kelime vardır; *nebî* ve *rasûl*. Birincisi, Eski Ahit'teki, peygamber anlamında kullanılan İbranice kelimeyle aynı kökten gelir. *Rasûl* ise 'gönderilen kimse' demektir ve böylece İngilizceye 'messenger' (haberci) ya da 'dinî devrim hareketinin öncüsü' olarak çevrilebilir. Rasûller olsun, rüya ile de olsa Tanrı'dan herhangi bir yolla haber ulaştıran tüm nebîler olsun, 'peygamber' olmakla birlikte, *rasûl* deyimi daha sonraki bazı müslüman yazarlarca, belli bir topluluğa Tanrı'nın mesajlarını götürmek ve o topluluğa önder olmakla görevlendirilmiş bir kimseye tahsis edilmiştir. Bu konu ile ilgili olarak 315 rasûl, 124.000 de nebî olduğuna ilişkin bir rivâyet vardır.

Kur'ân'daki, peygamberlerle ilgili bazı ifadeler, onların aldığı mesajların, genel olarak Tanrı ile ilgili beyanlar olduğunun ve hepsinin de, özde aynı mesajı açıkladıklarının kabul edildiğini belirtir. Bunun yanında, Kur'ân'daki birçok mesaj, gerçekten belli durum ve şartlarla ilgili bilgi ve buyruklar niteliğindedir. Doğrusunu söylemek gerekirse bu husus, İslâmî *esbâb-ı nüzûl* (vahyin sebepleri) kavramında da açıkça görülmektedir. Bunlar, içinde belli âyet ya da sûrenin indiği özel şartlara özgü haber-yorumlar (açıklamalar)'dır. Bazen birbirine zıt da olabilen bu tür çok sayıda münferit haber vardır ki bunlar Kur'ân'ın bütünü hakkında bilgi vermezler. Fakat, bu sebep ve şartlar vahiyden bir parça olmasa da, belli bir yere kadar yararlıdır. Kimi vakit müslümanların kendilerini içinde buldukları şartlarda değişiklik olduğunda, zorunlu olarak, buyruklarda da değişiklikler oluyordu. Bu durum 'nesh' görüşünün (*el nâsih ve'l-mensûh*) temelini oluşturdu. Buna göre, belli buyruk ve kurallar Kur'ân'ın metninde kalıyor, ama başkalarıyla hükümsüz kılınmalarından dolayı zorlayıcı nitelikte olmuyordu. Nitekim, Hz. Muhammed, Mekke'de gecenin çoğunu dua ve zikirle geçirmeye teşvik edilirken, Medine'de bundan farklı olarak, gün boyu olacak sorumluluklarına da gereği gibi eğilmesi emredildi (s.73. 1-7, 20). **Hz. Muhammed Mekke'de** adlı eserimde ilk sûrelerin bütünüyle MS yedinci yüzyılın başlarında, özellikle Mekke'deki şartlarla ilgili olduğunu göstermeye çalıştım.

Hıristiyanlar, peygamberin getirdiği mesajların, her şeyden önce, onun kendi hususî şartları içinde yaşayan çağdaşlarına yönelik olduğunu kabule müslümanlara göre daha hazırdırlar. Bu, birçok Eski Ahit peygamberinin durumunda açıkça görülen bir husustur, çünkü onlar kendi krallarına politik konularda özel öğütler vermişlerdir. Bununla birlikte hıristiyanlar, özel bir durumla ilgili olan şeyin aynı zamanda evrensel olanla da ilgili olduğunu ileri sürerler. Çünkü, belli bir konumun şart ve özellikleri, aynı şekilde başka bir sürü

durumda da bulunabilir. Böylece özel bir atıf evrensel geçerliliği dışarıda bırakmamış olur.

Müslümanların, 'vahyin geliş şekilleri' (*keyfiyyâtü'l-vahy*) dedikleri konuda da iki din arasında farklı anlayışlar vardır. Bu 'şekillerden' üçü s. 42. 51'de şöyle açıklanır: 'Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur ya da bir elçi gönderir; izniyle dilediğini vahyeder'. Bu şekillerden s. 2. 97'de daha açık bir biçimde anlatılan üçüncüsü dışında, bunların ayrıntılı bir yorumu bizi burada ilgilendirmemektedir; o da; *'Cebrail... Allah'ın izniyle Kur'ân'ı senin kalbine indirmiştir'* âyetidir. Kur'ân ve hadiste başka vahiy şekilleri de anlatılır. Müslümanlar normal durumlarda Hz. Muhammed'in Cebrail aracılığıyla vahiy aldığını kabul ederler. Mesele son zamanlarda hıristiyanların fazla dikkatini çekmemiştir. Samuel henüz bir çocukken Tanrı'nın kendisine konuştuğunu duymuştur (1. Samuel 3). Amos (7. 14,15) kendisine gelen çağrıyı şöyle anlatır: 'Ben peygamber değildim, ancak bir çobandım... ve Rab beni sürünün arkasından çekip aldı ve Rab bana dedi: git, kavmin İsrail'e peygamberlik et'. İşaya (6. 1-13) yüksek bir taht üzerinde Tanrı'nın bir ruyetini gördü ve kendisine konuşurken sesini işitti. Yeremya (1. 2,4) Tanrı'nın kendisine hitabından 'bana gelen', 'bana söylenen' diye söz etmiştir. Sahici peygamberle sahteleri arasındaki karşılaştırmaya tarih açısından bakıldığında, birinciler Tanrı'nın 'o peygamberlerin ağzına yalancı bir ruh koyduğunu' ileri sürerler; fakat öyle görünüyor ki aynı zamanda bu, sahici peygamberlere de 'Tanrı'nın ruhunun konuştuğunu' ima etmektedir (I. Krallar 22. 19-24). Buna göre, Eski Ahit'teki en yaygın vahiy 'şekli'nin, peygamberin, Tanrı'nın kendisine hitap ettiğini duyması tarzında olduğu görülmektedir. Ve 'Böyle Diyor Tanrı' cümlesi de kutsal kitaplarda ortak bir ifade şeklidir.

Eğer hıristiyanlar 'vahyin geliş şekilleri' üstüne İncil açısından bir şeyler söylemek gereğini duyarlarsa, birtakım yeni 'şekillerle' karşılaşacaklardır. Kur'ân'daki her kelime Allah

sözüdür ve bu durum Kitab-ı Mukaddes'teki 'Böyle der Rab' ibaresini takip eden parçalarla karşılaştırılabilir. Bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes, aslında bütünüyle çeşitli yüzyıllardan kalma bir kitaplar toplamı olması dolayısıyla, aynı zamanda daha başka bir sürü malzemeyi de ihtiva etmektedir. Her ne kadar tarihî ve mektuplardan oluşan malzemeler (peygamberlikle birlikte) Kitab-ı Mukaddes'in muhtevasını etraflıca açıklayamazsa da, bu bağlamda bu kategorilerin varlığından söz etmek yeterli olacaktır. Hıristiyanlar tüm İncil kitaplarını bizzat Tanrı'nın vahyinden bir parça olarak telakki ederler; ama kitapların peygamberler dışındaki yazarlarından, 'vahiy aldıklarını' değil de, 'ilham edildiklerini', yani yazılarında Tanrı'nın ruhu Ruhülkudüs tarafından yönlendirilmiş olduklarını söyleme eğilimi gösterirler. Genel olarak yazarların, daha ilk yazılı belgeleri birleştirirken bile, (Eski Ahit'in tarihî kitaplarında ve İncillerde görüleceği üzere) ilham edildiklerine inanılır. Kuşkusuz bazı durumlarda bu ilk belgeler, aynı zamanda, ilham edilmiş yazarlarca da yazılmış olabilir. Nasıl derlenmiş olursa olsun şu anda elimizde bulunan kitaplar bize Tanrı'dan bir hakikat getirmekte ve O'nun insanlarla nasıl bir ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Bölüm 6'da bu konu üzerinde daha uzun bir şekilde durulacaktır. Yeni Ahit'te toplanmış mektup ya da risalelerde önemsiz bir farklı ilham şeklinin olduğu görülür. Yazarların kilisenin ilk tecrübelerine katılmaları ve burada önemli bir yere sahip olmalarından dolayı ilahî hikmetten bir armağan aldıkları ve dolayısıyla mektuplarının da Tanrı'nın hakikatini ihtiva etmeye başladığı söylenebilir.

İngilizce 'inspiration' (ilham, esin) kelimesinin kullanılışına dikkatle bakmak gerekir. 'İnspire' (ilham etmek) ve 'spirit' (ruh) Latince *spiro*, 'nefes alıyorum' kelimesinden alınmış olup, bu Arapça *ruh* kelimesiyle birtakım benzerlikleri bulunmaktadır. Ama, Arapça *ilham*'ın karşılığı olarak genellikle 'inspiration' kelimesi kullanılır. Kur'ân'daki çok tartışmalı

yorumlara neden olan bir tek kullanılışı dışında, bu kelime, müslümanlarca genel olarak veli ve ulu kişilerin ilahî hakikatle irtibat şekli için kullanılmıştır. İlham *vahiy*'den ayrıdır; çünkü bu bütün bir toplum için mesaj ihtiva etme yerine, yalnızca onu alan kişiler için özel bir ileti olmaktan öteye gidemez; hatta bu toplum faaliyetleri için gerçek bir esas bile olsa böyledir. Hıristiyanlar tabiî, İncil'in peygambere ait olmayan kitaplarındaki kutsal metinlerinin *ilham*'dan çok *vahye* yaklaştığını, dolayısıyla Tanrı'dan gelmiş evrensel geçerliği olan şeyler olduğunu ileri süreceklerdir.

İncil'in tarihî kitaplarının zaman zaman İslâmdaki Hadis külliyatı ile karşılaştırılabileceği de öne sürülmüştür. Hadisler —Batıda yazılmış daha eski kitaplarda 'tradition' diye geçer— Hz. Muhammed'in iş ve sözleri ile ilgili anekdotlardır. Binlerce Hadis vardır ve önemli Hadis mecmualarından altısı hukukî alanda resmi bir statüye sahiptir. Nitekim bunlar İslâmın ikinci dereceden ve ek bir kutsal metnini oluştururler. Bununla birlikte, bu hadislerle hıristiyan kutsal metinleri içindeki tarihî malzemeler arasında önemli bir fark vardır. Hadis, Allah tarafından Hz. Muhammed'e verilen hikmeti temsil etmesi dolayısıyla vahiy özelliği taşır. Şafiî (ö. 820), ki bu zât İslâmî 'hukuk metodolojisi'nin (usûl-i fıkh) kurucusudur, Allah'ın Hz. Muhammed'e Kitap ve hikmeti verdiğini bildiren bir âyeti (4.13) aktarır ve bu hikmetin, hadiste kaydedildiği gibi,[1] Hz. Muhammed'in uygulamalarında (*sünnet*) ifadesini bulduğunu söyler. Aynı zamanda her haberin bir isnat'la doğruluğunun tesbit edilmesine, yani gerek sözlü, gerekse yazılı olarak, hadis aktaranlar zincirine ihtiyaç duyulmuştur. Ancak, tüm bu râvîlerin mutlaka güvenilir, dürüst ve sağlam bir hafızaya sahip olmaları da gerekli görülmüştür. Böylece, hadis yazan ya da rivâyet edenlerin, hangi şekil-

1. Majid Khadduri, **Islamic Jurisprudence: Shâfi'î's Risâla**, Baltimore, 1961, 110-12, ayrıca bkz. s. 2. 129, 151, 231.

de olursa olsun, ilham aldıklarına ilişkin hiçbir ima ve telkinde bulunulmamıştır. Öte yandan, hıristiyanlar için, tarihî kitapların yazarlarının, görüp işittiklerinin dosdoğru bir aktarıcısı olmalarından daha çok, bizzat 'ilham edilmiş' olmaları da gerekir.

Burada üzerinde daha fazla düşünmeye ve çalışmaya değer birçok mesele bulunmaktadır. Sözgelimi, bir peygamberin; 'Bu faciada Allah, başka tanrılara tapmalarından dolayı İsraillileri cezalandırıyordu' ifadesinde olduğu gibi, peygamberlerin olayları ele alış tarzına tarihî yazarlar ne ölçüde bağlı kalmaktaydı? Biz burada bu tür soruları bir tarafa bırakalım ve düşüncelerimizi bu 'geliş şekillerinin' vahyin muhtevası ile nasıl bir bağlantısı bulunduğu genel sorusu üstünde yoğunlaştıralım. Vahyin 'geliş şekilleri', peygamberin (ya da ilham edilmiş yazarın), ilahî hakikatin kendisine akışını yaşadığı yollar olarak tanımlanabilir. Peygamberlerin durumunda, görme ya da işitme ile ilgili veya her ikisiyle birlikte veya bunlardan hiçbiri olmaksızın gerçekleşen bir tasavvur ve idrak formundan söz etmek mümkündür; yani o, ya bir söz işitir, ya bir ruyet görür (vision) veya bunların her ikisi birden olur veyahut basit bir şekilde bilincinde sözler bulur. Tasavvur formu ihtimal ki, kısmen yaratılışa bağlıdır ve tabiî bizzat peygamber için oldukça önemlidir. Bu, ona, kendisinin Tanrı'dan gerçekten vahiy aldığı konusunda kesin bir kanaat veren faktörlerden bir tanesidir; dolayısıyla eğer, genellikle büyük bir muhalefet karşısında, vahiyle aldığı mesajları tebliğ görevini yerine getirmesi gerekiyorsa, bu sağlam kanaati edinmesi onun için gerekli olmaktadır. Tanım ve tasvirlerdeki deyimlerin çoğunun sembolik ve çağrıştırıcı özellikte olduğunun kabul edilmesi gerektiğine göre, bir peygamberin çok çeşitli 'şekillerde' vahiy alabilmesi olgusu bir problem teşkil etmez. Her ne kadar melekler bilim tarafından tanınıp bilinmese de, bu durum, aynı şekilde 'melek' kavramı için de doğru-

dur. Terimin çağrıştırıcı özellikte oluşu bir yana, kozmolojik düzende de, gelecek bölümde anlatılacağı üzere, meleklerin varlığını imkansız kılacak hiçbir şey yoktur. Sonuç olarak, vahyin bir peygambere geliş şekli bir sır olarak kalmaktadır; yine de iki şeyden emin olabiliriz: a) Vahiyde insiyatifi elinde bulunduranın Tanrı olduğu ve b) Peygamberin bilincindeki sözlerin formunun Tanrı'dan gelen hakikati ihtiva ettiği.

Mesajın doğruluğunun ilk kıstası olarak 'geliş şekli' yeterli olsa da, bunun başka yollarla da desteklenmesi gerekir. Yukarıda anılan, I. Krallar 22'deki kıssada, sahte peygamberler, Tanrı'nın ruhunun kendileri aracılığıyla konuştuğuna inanırlarken; yazar tarafından sahici peygamber olarak telakki edilen kimse aracılığıyla konuşup konuşmadığından kuşku duymaktadırlar. Bu demektir ki ruh tarafından hitap edilmiş olmak yeterli bir ölçü olmamaktadır. Son zamanlarda, Batıda alıcıdaki (medyum) bazı patolojik fiziksel ya da zihnî durumlar aracılığıyla Tanrı'dan mesaj almaya çalışan kimseler oldu. Böyle bir durumun bu şekildeki mahut bir kişide bulunduğu kanıtlansa bile, gene de bu iddianın doğru veya yanlış olduğunu göstermez. Tanrı isterse, farklı mizaç ve yaratılıştaki insanlar aracılığıyla iş yapabilir. Fakat, neticede vahiy sisteminin doğruluğuna ilişkin (özel bir haberin değil) iddiaların 'meyve' kıstasıyla,[2] yani peygamberi takip eden ve bu vahiy sistemini tüm davranışlarının dayanağı yapan insanların hayat düzeylerinin üstünlüğü ile de mutlaka doğrulanması gerekir. Bu kıstas peygamberin bizzat takipçileri tarafından da uygulanabilir ve uygulanır, bağımsız gözlemciler tarafından da.

Vahyin amacı, Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve Tanrı-beşer arasındaki karşılıklı ilişki açısından, insanlara bir gerçeklik görüşü vermektir; yani vahiy Tanrı'nın iyiliğini ve kudretini,

2. krş. s. 37.

kainattaki mutlak bağımsızlığını, tarihî olayları kontrol ettiğini ve insanlardan ne istediğini ve onların bu istekleri yerine getirme hususunda nasıl bir yol takip etmeleri gerektiğini bildirir, ve bu dünyadaki başarılarının ödüllendirileceğine ve ihmal ettiklerinin de cezayı gerektireceğine işaret eder. Tanrı-insan ilişkisi ile ilgili olarak, her ne kadar tarihî olayları ele alsa da, vahyin amacı insanlara bilimsel bilgi ya da tarihin sırf olgu ve olaylarla ilgili yönleri konusunda bilgi vermek değildir. Kutsal kitaplarının amacının dünyanın başlangıcı ile ilgili *bilimsel* bir teori [Amerika'da buna 'yaradancılık' (creationism) deniyor] getirdiğini sanmak vahyin amacını yanlış anlamak olur. Bu çok önemli bir noktadır.

Bütün bu mülahazalardan sonra, Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunda hıristiyanlar ne söyleyebilirler? Şüphesiz müslümanlar için Hz. İsa bir peygamberdir; hatta, doğrusunu söylemek gerekirse, peygamberden de ileride bir şeydir; zira Kur'ân (4. 171) *'Allah'ın Meryem'e ilkâ eylediği kelimesi ve O'ndan bir ruhtur'* diye söz etmektedir İsa'dan. Hıristiyanlara gelince, özellikle ortaçağa ait karikatürlerin bazı kafalarda hâlâ etkili oluşu yüzünden, bunların Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeleri daha zordur. Yukarıdaki tartışmaların ışığında şu hususlar açığa çıkmaktadır: Hz. Muhammed Allah'tan mesaj aldığını iddia etmiş ve bunu çağdaşlarına aktarmıştır. Bu mesajların temelleri üstünde, Hz. Muhammed'in yaşadığı günlerde sayıları yüz binleri bulan ve şimdi milyonlara ulaşan, Allah'a kulluk ettiklerini söyleyen bir ümmet doğdu. Hayat bu toplum için genellikle tatminkar olmuştur. Bu toplum içinde çok sayıda kadın ve erkek kendi azizliğini elde etti ve sayısız sıradan insan zor koşullar altında bile temiz, orta halli ve mutlu bir hayat sürdü. Bu hususlar, Kur'ân'da ortaya konan gerçeklik görüşünün doğru ve Tanrı'dan olduğu sonucuna iletmektedir ve öyleyse Hz. Muhammed de gerçek bir peygamberdir.

II. VAHİYDE İNSAN UNSURU

Müslümanlar, vahyin Tanrı'nın bir sözü olmasından dolayı, onda beşerî hiçbir şeyin olmadığını kabul etme eğilimi gösterirler. Hıristiyanlar ise, İncil'in büyük bir çoğunluğunun Kur'ân'dan farklı bir özellikte olmasından ötürü ve farklı yazıya geçirilme tarihine sahip bulunmasından dolayı —Kur'ân'ın durumunda onun 'toplanması'— özellikle son yüzyıl boyunca, vahiydeki insan unsurunun daha çok farkında oldu. Fakat, birazcık düşünüldüğünde görüleceği üzere, aynı zamanda Kur'ân'da da insanî unsur mevcuttur. Bununla birlikte iki hususla, yani vahiyde insiyatifin Tanrı'nın elinde olması ve kutsal metni oluşturan sözlerin şeklinin Tanrı'dan gelen hakikati ihtiva ve ifade etmesiyle çatışmaz.

Yazılan ya da söylenen sözlerin Tanrı'nın sözü veya konuşması olduğu görüşünde mantığa aykırı gibi görünen bir şey vardır. Tanrı ezelî, ebedî ve aşkın olması dolayısıyla, insan tarafından, ancak ona kendini açtığı kadarıyla bilinebilir. Tanrı'nın bu kendini açması eğer dilde gerçekleşecek olursa, O, bu açmayı (kesinlikle) Varlığını, tüm eksiklikleri ile birlikte insanî ve yaratılmış bir dille ifade edilebilen veçhelerine hasreder anlamına gelir ve böylece de insanlarla ilişki kurabileceği bu ortam içinde Tanrı sınırlamayı kabul etmiş olur. Bazı müslüman kelamcıların bu meselenin farkında olduğu görülmektedir, çünkü onlar Kur'ân'ın yazılmış veya okunmuş olduğunu söylerlerken, bunun Tanrı'nın konuşması değil fakat Kur'ân'ın bir *ibaresi*, bir *delâleti*, bir *hikayesi* veya bir *resmi* olduğunu söylemektedirler, ki buna göre kelimelerin 'ifade', 'işaret' ya da 'yeniden üretme' gibi bir anlama geldiği görülmektedir.[3] Bazı hususlarda ayrıntılara inildikçe bu genel zorluklar daha da artmaktadır.

---

3. krş. W. M. Watt, **The Formative Period of Islamic Thought**, Edinburgh, 1943, 284; J. R. Th. M. Peters, **God's Created Speech**, Leiden, 1976, 282, 331.

Bir peygamber belli bir topluma gönderildiğine göre, vahyedilen mesajların bu insanların anladığı dilden olması gerekir. Ancak, dil bir insan yapısıdır. Doğrusu, bunun Tanrı tarafından yaratıldığı da söylenebilir; ama bu, her ne kadar işin içine insan emeği girse de, rızkı gene de yalnızca Allah verir anlamındadır, dolayısıyla dilin yaratılmış bir şey olduğunu hâlâ saklı tutar. Dahası, diller sadece sözlük açısından değil, bu sözlük ve kelimeler içinde dile gelen düşünce kategorileri bakımından da birbirine göre çok büyük farklılıklar gösterir. Bu durum yukarıda kısaca belirtilmişti.[4] Bir hıristiyan teologu olan Leslie Dewart, 'öz' ve 'varoluş' gibi kavramları nasıl ifade ettikleri konusunda Arapça ile Yunanca (ve başka diller) arasındaki farklılıklar üzerine bir çalışma yapmış. Bu çalışmada o, sözgelimi, Arapça 'mevcut' sözcüğünün en doğru şekilde 'bulunan'[5] (found) anlamına geldiğine dikkat çekmektedir; buradan hareketle o; bir felsefî doktrinin somut, belirli şeklinin bazen filozofların kendisiyle düşündüğü dil (veya dillerin) yapısı tarafından belirlendiğini' ileri sürmektedir.[6] Diller arasındaki bu tür farklılıklar, vahiy metinlerinin özgün dillerinden başka bir dile aktarılamadığını kabule bazı yönlerden hak verdirmektedir. Ne olursa olsun, insanoğlu bu dil engellerini aşarak, her hâlükârda birbirini anlamaya çalışmak zorundadır.

Bir dil sadece kendi ayırd edici düşünce kategorilerine sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda o, dili kullananların herhangi bir dönemdeki, kozmoloji ve tarihe dair olanları da dahil olmak üzere, tüm gerçeklik görüşlerini içinde barındırır. Hz. Muhammed'in tebliğe başladığı yıllarda Arapların kozmoloji ve genel tarih bilgileri gelişmemiş durumdaydı. Arabistan ve Mekke'nin geçmişi ile ilgili olarak çok az şey biliyorlardı; onlar, bedevî gelenek ve göreneklerini iyi tanıyor-

4. krş. s. 37ve 2'nci Bölümün 42. nolu dipnotu.
5. Leslie Dewart, **The Foundations of Belief,** London, 1969 özl. 150-68.
6. **age,** 133.

lardı. Bu tür bir geçmişe sahip insanlara İslâmî akidenin bir, ezelî, ebedî ve aşkın Tanrı'sını anlatırken ve bu konuda iletişim kurmaya çalışırken karşılaşılan linguistik problemler üzerinde durulmaya değer problemlerdir. Onlar *Allah* kelimesini tanıyorlardı, ama bu onlara şimdi bir müslüman için belirttiği anlamı belirtmiyordu. Tabiî, *Allah*'a 'yüce Tanrı' ve yaratıcı olarak inanmakla birlikte, ötekilere üstün olsa da onu, bir sürü tanrı içinde sadece bir tanrı olarak telakki eden müşriklerin yanında, Mekke ve Medine'de, Arapça konuştuklarında, 'Tanrı' yerine *Allah* kelimesini kullanan yahudilerle hıristiyanlar da vardır. Bu bakımdan, Hz. Muhammed'in yolundan gidenler İslâmî Tanrı anlayışını iyice kavrayıncaya kadar, öğretime büyük ihtiyaç duyuldu. Belki de *Allah* kelimesi konusundaki bu güçlük dolayısıyla, bu kelime, ilk sûrelerde (*besmele* dışında) oldukça az kullanılırken, muhtemelen daha az yanlış anlaşılan 'Rabbin' (Rabbu-ke) tanımlaması daha çok geçmektedir.

Kozmolojik anlayışların Kur'ân'ın üslubunu etkilediği nisbeten önemsiz bir konu da, Tanrı'nın yeri insanlar için yaydığından söz eden âyetlerdir.[7] Hz. Muhammed'in çağdaşı Arapların dünyanın küre biçiminde değil de, oldukça geniş, düz bir tepsi gibi olduğunu düşünmüş oldukları hemen hemen kesindir. Bakara sûresinin 22. âyeti olan '*Sizin için yeri bir döşek kıldı*' âyeti böyle insanlara, yerin açıkça düz olduğunu telkin edecektir; dolayısıyla onlar bunu hiçbir soru sormaksızın, miras yoluyla aldıkları kozmolojik telakkilerinin terimleriyle anlayacaklardır. Başka bir deyişle, vahiy ister istemez mevcut kozmoloji terimleriyle ifade edilir. Dünyanın top şeklinde olduğuna bu Arapları vahiy vasıtasıyla ikna etmek mümkün değildi ve sonuç olarak dinî hiçbir amaca hizmet edilmemiş olacaktı. Konu, insanlar yeryuvarlağını deniz yoluyla dolaştıklarında ya da çok uzun kara yolculukları

7. 2. 22; 13. 3; 15. 19; 20. 53; 43. 10; 50. 7; 51. 48; 71. 19; 78. 6; 79. 30; 88. 20; 91. 6.

yaptıklarında ancak, pratik önem kazandı. Kur'ân'ın s. 2. 22 ve başka âyetlerde öğretmek istediği şey Allah'ın yeryüzünü insan hayatı için uygun bir yer olarak yarattığıdır. Dikkate değer bir nokta da, Beyzâvî (ö. 1286) gibi daha sonraki müfessirlerin dünyanın küre şeklinde olduğunu bilmeleri, ancak, çok büyük boyutlarda olmasından ötürü bir döşek gibi dümdüz göründüğünü belirtmeleridir.

Dünyanın düz olduğunu düşünmek bir yanlış olmaktan çok, bir yaklaşım tarzıdır; çünkü, yeryüzünün büyük bir bölümünü, insanoğlunun çoğu maksatları için, büyük bir göl gibi, dümdüz olarak düşünmek mümkündür. Bunun yanında, vahiy alıcılarının zihnî bakış açılarının kesinlikle hatalı olduğu başka durumlar da vardır. Sözgelimi, İncil'de 10 kübit çapında ve çevresi 30 kübit olan (2. Tarihler 4. 2) daire şeklinde büyük bir havuzdan, 'deniz' diye söz edilen yerde, matematik yönden önemsiz bir yanlış vardır; Gerçekte, 10 birim çapı olan bir dairenin 31 birimin üstünde bir çevre uzunluğu olur. Belki de bu rakamların hitap ettiği insanlar, doğruluğun daha aşağı derecesiyle iş görmeye alışmışlardı ve üstelik böyle konularda onların bakış açılarını değiştirmek kutsal metnin amacının bir parçası da değildi. Aynı şekilde, Kur'ân'ın bazı âyetlerinde hatalar olduğu tarzındaki Batılı bilginlerin iddialarına gelince; bunlar, kesinlikle, Mekke ve Medine halkı arasında yaygın olan yanlış görüşün terimleriyle ifade edilmiş oldukları tarzında telakki edilmelidir. Bunun başka örnekleri ise, Hz. İsa'nın annesi Meryem'in, 'Harun(Aron)'un kızkardeşi' (19. 28) olarak gösterilmesi ile, gene Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesinin açıkça inkar edilmesidir (4. 157). Belki de Arabistan'da bu tür düşüncelere sahip insanlar vardı ve vahyin maksadı da onları düzeltmek değildi. Çarmıha gerilme konusunda, Hz. İsa'nın çarmıhta öldüğünü inkar eden ve Gnostikler denen bazı hıristiyan sapıkların olduğu da kesindir. Nisâ sûresinin 157. âyetinin asıl amacı öyle görünüyor ki, ölümün böyle olduğunu inkar etmek olmayıp, ölümün yahudilerin

elinden olmasının onlar için bir başarı olduğunun inkar edilişidir, (bu hıristiyanların da kabul edeceği bir husustur).

Müslümanların anladığı şekildeki 'nesh' olayına benzer örnekler Kitab-ı Mukaddes'te de vardır. Sözgelimi, Kudüs'ün MÖ. 587'de Babillilerin eline geçmesinden ve bölge yönetiminden sorumlu vâlinin katledilmesinden sonra, İsrailliler-den sağ kalan büyük bir topluluk Mısır'a kaçmayı karar verdi. Yeremya peygamber, eğer böyle yapacak olurlarsa; 'kılıçla, kıtlıkla ve veba ile ölecekler ve onlardan hiç kimse sağ kalmayacak, ya da orada üzerlerine getireceğim beladen kaçıp kurtulamayacaklar, diyor Rab' (24. 17) âyeti ile onları uyardı. Fakat öyle görünüyor ki, bu mültecilerin torunları da dahil olmak üzere, bir Yahudi topluluğu Mısır'da var olmaya devam etmiştir. Yine, aynı yıllarda Ezeykiyel peygamber Sur şehrinin, dolayısıyla büyük bir imparatorluk merkezinin çöküşünü önceden haber vererek, çok geçmeden bunun bütünüyle kaybolacağını söyledi: 'artık olmayacaksın, aranılacaksın, fakat bir daha bulunmayacaksın' (26. 21). Gerçekten şehir Babilliler tarafından bozguna uğratılmasına rağmen, imparatorluk MÖ 322'de İskender tarafından kuşatılıncaya kadar dağılmadı ve bu tarihten kısa bir süre sonra bir şehir olarak yenilendi ve hâlâ da ayaktadır. Ayrıca, gene MÖ 520 dolaylarında bazı yahudiler Babil'den Kudüs'e dönünce Hagay ve Zekeriya peygamberler vali Zerubbabel'den, onun Mesih olduğunu ima eder şekilde ve geleceğe yönelik büyük umutlardan söz ettiler, ama nasıl oluyorsa oluyor, Zerubbabel tarihte gözden kayboluyor ve umutlar suya düşüyor.

Bu önceden ve gaipten haber vermeyi batıl olarak telakki etmek yanlış olur. Yeremya bölümündeki bir parça, önceden tahminin gerçekleşmemesini doğrulamaktadır. Şöyle diyor Tanrı;

> Bir millet veya bir ülkeyi kökünden sökmek, yerle bir etmek ve mahvetmeyi söylediğimde, o millet kötülüğünden dönerse, yapmayı düşündüğüm beladan vaz geçerim... ve bir milleti

> veya ülkeyi ihya etmek ve yeşertmek istediğimde, onlar kötülük işlerse... yapacağım iyilikten nâdim olurum... (18. 7-10).

Sözkonusu insanların kalplerinde kesinlikle birtakım değişikliklerin olduğunu söylemek için, ayrıntılarla ilgili yeterli bilgimiz yoksa da, bu ilkeler genel olarak Kitab-ı Mukaddes'le ilgili verilen örneklere de uygulanabilir. Fakat, kesin olarak söylenebilecek şey böyle durumlarda peygamberlerin sözlerinin normal olarak Tanrı'nın nasıl davrandığını doğru bir biçimde dile getirdiğidir. Nitekim peygamberler, halkı, Zerubbabel'in *Mesih* olduğunu kabul etmeye teşvik etmelerinde haklıydılar; çünkü onlar buna inandıkları ve bu uğurda güvenle hareket ettikleri takdirde Kudüs'ün onarımında ilerleme imkanı elde edilmiş olacaktı. Birtakım ilerlemeler de kaydedilmedi değil; ama bilemediğimiz bazı nedenler yüzünden onarım işi aksadı.

Başka bir mesele de, vahyin aktarılışında aksaklıkların bulunabileceğidir. Bunun en basit şekli kutsal metinlerdeki varyantlardır. İnsanoğlunun her zaman hata etmeye maruz olmasından ve mukaddes şeyler karşısında bile savsak ve dikkatsiz davranabilmesinden dolayı, metinler elle çoğaltılırken bazı değişikliklerin olması ihtimali şaşırtıcı gelmemektedir. Öyle ki, çok özen gösterilen modern baskılı seküler kitaplarda bile genellikle birkaç baskı hatası olmaktadır. Bununla birlikte, İncil ve Kur'ân'la ilgili olarak, değişikliklerin hiçbirisinin, bizim vahyin hakikatine ilişkin anlayışımızı dikkate değer derecede etkilemediğini söylemek mümkündür.

Kur'ân konusunda çoğu varyantları, Kur'ân'ın yedi 'okunuşa' (ahruf)[8] göre vahyedildiğini belirten hadise dayanarak açıklamak mümkündür. Bu hadisin asıl anlamı, hepsi de kabul edildiğine göre, sözkonusu varyantların vahyin anlamını önemli bir biçimde değiştirmediği şeklinde anlaşılabilir. Bunun yanında, ayrıca, Osman öncesi diye bilinen nüshalar

8. krş. Watt, **Bell's Introduction**, 48-50.

(varyantları) vardır ki bunlar kayda geçirilmiş ve ortaçağ müslüman bilginlerince üzerinde çalışılmış nüshalardır.[9] Bu ilk değişikliklerin en ilginci s. 3. 19'daki 'İslâm' ibaresini İbn Mes'ud'un 'Hanefiyye' şeklinde okumasıdır.

Kitab-ı Mukaddes'in 'toplanması' tarihi, Kur'ân'ınkinden daha karmaşık ve uzun bir zaman dilimine yayılmış olmasından dolayı ondaki varyantlar daha çok ve bazen de daha esasa aittir. Bunlardan en dikkate değer olanı, cinnet getirmişlerin tedavisiyle ilgili olarak Hz. İsa'nın (9. 29); 'bu çeşit hastalık ancak dua ile iyi olur' sözünün kaydedildiği Markos İncil'indeki varyanttır, ama bu başka bir varyantta, '...yalnızca dua ve oruçla', şeklindedir. Uzun süre, bunlardan ikincisi doğru metin kabul edildi; fakat, Yeni Ahit üstünde çalışma yapan bilginler şimdilerde birinci âyetin daha doğru olduğu görüşündedirler. Müslümanlar bunun, tedavide orucun gerekli bir bölümü oluşturup oluşturmaması meselesini ortaya getirmesinden dolayı ciddî bir çelişme olduğunu sanabilirler; fakat, hıristiyanlar bunu önemli bir aykırılık olarak görmemektedirler. Yüzyıllar boyunca bazı hıristiyanların eliyle birtakım tedavi çalışmaları olmuştur; ama onlar, her iki şekilde de Hz. İsa'nın sözünü, ilaç ve tedavinin kesin bir şekli olmaktan çok yalnızca halk hekimleri tarafından ihtiyaç duyulan derin ruhî hazırlığın belirtilmesi olarak telakki etmişlerdir. Bu durum, 'halk hekimlerinin' bireysel mizacına ve aynı zamanda, oruç tutma gibi bir çok durumlarda, belki de onun kültürel çevresine bağlı olmaktadır. Halk varyantı kabul edenlerce de kesinkes uygulanmazdı. Bu durum, metin yorumlarının hayattan nasıl etkilendiğine ilişkin rastgele bir örnektir; ancak, burada üzerinde durulması gereken nokta, değişik metin bulunmasının, mü'minin kendi inanç anlayışını bozmayacağıdır.

---

9. krş. **age,** 44-7. Ibn-Abî-Dâwûd's **Kitâb al-Masâhif**, ed. Arthur Jeffery, **Materials for the Study of the Qur'ân** adlı eserinde, Leiden, 1937.

Yeni Ahitteki dört İncil'in, birçok ayrıntıda değişiklik göstermesinden dolayı da, bazı mü'minler tarafından aynı şekilde güçlük hissedilebilir. Bununla birlikte, birazcık bir düşünme bu güçlüğün yalnızca görünüşte olduğunu gösterir. Muhammed İkbal gibi, son zamanların önemli bir şahsiyeti göz önünde bulundurulacak olursa, çeşitli dost ve okuyucularından her birisinin, onun kişiliğinin farklı yönlerini kavradıkları görülecektir. Yine de bunlar, gerçek olaylara dayandığı sürece, hepsi de değişik yönlerden de olsa, gerçekten onu temsil edecek ve böylece bunlar onun tam bir portresini oluşturacak şekilde birbirini bütünleyeceklerdir. Sözle insanın tam ve gerçek bir kimliğini vermek mümkün değildir. Çünkü, insanın kişiliği herhangi bir ifade şeklinin gösterebileceğinden daha dolu ve daha zengindir. Bu, Hz. İsa'nın kişiliği ve İncil'in dört önemli yönü için de böyledir. Eğer biz bunlardan her birini bir bütün olarak kabul edecek olursak, bu onun belli bir yön ya da bakış açısından bir tasvirini ortaya kor; dolayısıyla dördü birlikte, gerçi uzun olsa da, onun hakkında birinin verebileceğinden daha iyi bir tasavvur ve telakki ortaya serer. Buna göre, demek ki farklılık bir kusur ve eksiklik değil, tersine Hz. İsa hakkındaki bilgimize olumlu bir katkı olmaktadır.

Son bir mesele de, peygamberin ferdî kişiliğinin herhangi bir yolla kendisine ulaşan vahyin şekil ve muhtevasını etkileyip etkilemediği hususudur. Şüphesiz, vahiy hitap ettiği ve peygamberin içinde yaşadığı topluluğun zihnî ve kültürel bakış açısından ister istemez etkilenmektedir. Fakat, bunun yanında peygamberin de vahiy alabilmesi için kendisine yaraşır, özel bir çeşit yaratılışa ihtiyaç duyduğu görülmektedir ki, bu yaratılış da, vahyin 'tasavvur şeklini' (imaginal form) etkileyebilir. Peygamberin yaratılışı ile sıkı bir bağlantısı olan birşey de onun ruhî niteliğidir, ki bu kısmen onun yaratılışından, kısmen de dinini uygulamadaki çabasından ileri gelebilir. Gene bunun, tıpkı Hezeykiel peygamberin karısı öldüğünde,

Kudüs'ün başına gelen trajedinin derinliğini sembolize etmesi düşüncesiyle, Tanrı'nın ona, karısının ardından yas tutmasını söylemesi, ya da Hz. Muhammed'in hayatının ilk yıllarında, Allah'ın kendisine olan iyiliğinin örnekleri hatırlatılmak suretiyle cesaretlendirilmesi gibi, peygamberin hayatındaki, vahiyle karışan bilfiil yaşanmış gerçek olaylardan ayırdedilmesi gerekir.[10] Daha değişik bir olay da Hoşea peygamberle karısının durumudur. Kadın gidip kendini sattı; ve kendisine inanmamasına rağmen, Hoşea peygambere onu geri alması ve ona güzelce davranması söylendi. Bu durum, sahte tanrılara tapmak suretiyle 'zina işlemelerinden' sonra, Tanrı'nın inançsız İsraillileri kabule hazır olduğunu sembolize ediyordu (3. 1-5). Hoşea peygamberin, karısını kendi isteğiyle mi geri alma yolunu seçtiği ve bunu Tanrı'nın inâyetinden neler göstereceğini görmek için mi yaptığı, veya Tanrı kendisine öyle yapmasını emredinceye kadar onu geri almayı düşünüp düşünmediği kapalı kalmaktadır. Böyle konularda hangi görüş kabul edilirse edilsin, vahyin Tanrı'nın insiyatifi ile geldiği, muhtevasının Tanrı'nın hakikati olduğu ve geldiği yolun bir sır olarak kaldığı doğruluğunu korumaktadır.

III. VAHYİN KABULÜ

Vahiy metinleri *içindeki* insan unsuru, vahyin sadece beşerî bir dil kullanmasından dolayı değildir; daha da ileride, bir dinî topluluğun metinleri kabul ediş tarzında, onlarda bir anlam buluşunda ve onları hayat ve tecrübelerinin bir parçası haline getirişinde de insan unsuru bulunmaktadır. Kutsal metin bir anlamda nesnel bir şey olsa da, toplumun ondan çıkardığı anlamın içinde öznel bir öge de bulunmaktadır.

Sağduyunun, işittiği ya da okuduğu bir ifadeyi anlamada, halkın, bütünüyle edilgen olduğunu sandığı konuda, filozoflar, zihnin yeni iddialarla mevcut bilgisi arasında kesinlikle

10. Ezeykiyel 24. 15-27; s. 93. 6-8.

bir ilgi kurmasından dolayı, bu anlama sürecinde onun aktif olması gerektiği hususunda tam bir uyum halindedirler. Tek tek kelimelerin anlamları da, insanların içinde yaşadığı dünya hakkındaki topyekun anlayışları da buna dahildir. Münferit bir sözcüğe örnek olarak Allah lafzı verilebilir. Gerçi onu ötekilere üstün telakki etseler de, Mekke'de *Allah*'la birlikte öteki tanrıları da tanıyan müşriklerin bulunduğunu bize bizzat Kur'ân haber vermektedir. Bu tür kimseler *Allah*'la ilgili bir vahiy işittiklerinde, onlar bunun, tabiî, tanıdıkları bu 'yüce tanrı' hakkında olduğunu düşüneceklerdir. Muhtemelen onlar, *Allah* lafzını, Kur'ân'a dayalı akidenin bir sonucu olarak, daha sonra müslümanlar tarafından anlaşıldığı şekilde anlayamamışlardır. Bu akide ise, ancak kademeli olarak verilebilirdi. Belki de *Allah*'ın yanlış anlaşılma ihtimalinden dolayı, bu kelime ilk gelen vahiylerde çok nâdir olarak geçer ve akide 'Rabbin' (Muhammed'in) ya da 'onların Rabbi' ve benzeri terimler içinde verilir. Allah kelimesinin ilk kullanılışlarından birisi tahminen s.95. 8'deki: 'Allah hakimlerin hakimi değil mi?' âyetidir ve bu açıkça, İslamî Tanrı anlayışının bir vechesini ifade etmektedir. Mekkelilerin, put tanrıların (sandıkları gibi) *Allah*'tan sadece daha aşağıda olduklarını değil, fakat gerçekliğe tekabül etmeyen, sırf isimden başka bir şey olmadıklarını anlamalarına kadar şüphesiz uzun bir süre geçmiştir.

Bir kez, büyük bir vahiy belgeleri külliyatı bulununca arkasından vurgulama meselesi gündeme geliyor. İnsanlar, hayatlarının akışı içinde ortaya çıkan sorunlarla ilgilenmek zorunda kalınca, bazı parçaları ötekilere oranla daha işe yarar buluyorlar. Yerleşik çiftçiler, sözgelimi, Kur'ân'daki yeniden dirilişin bir işareti olarak 'ölü' toprağın yağmurlarla canlanışından söz eden âyetlerden etkilenebilirler. Böyle seçici vurgulamalardan hayalî tasvirlere açık yorumlara geçmek kolay olur. Birçok Müslüman, 75. 23'teki, 'Rablerine bakarak' âyetinin benzeri ifadelerden yola çıkarak Allah'ın görülmesini

cennetin büyük zevklerinden biri telakki etmeye kadar varmıştır. Bu Tanrı'nın rûyeti meselesi hıristiyan düşüncesinde de önemli bir yere sahiptir. Bu arada, başta Mutezi-lîler olmak üzere, başka bazı müslümanlar açıkça Allah'a cismanîlik atfedilmesinden ve kendileri için oldukça önemli bir inanca, daha açık söylemek gerekirse, Allah'ın 'gayr-i cismanî' olduğu inancına ters düşmesinden ötürü, bu tür âyetlerden çıkarılan belirli vurgulamalara karşı geldiler. Bu örnek mezhep farklılıklarının nasıl doğduğunu göstermektedir; bundan sonraki kısımda tamamen bu konu üzerinde durulacaktır.

İnsanlar kutsal metinlere dayanarak elli, altmış yıl ya da yüzyıllarca yaşadıktan sonra kendi fiilî tecrübeleri kutsal metinlerin yorumlanmasında etkili olmaya başlar. Yukarıda verilen örnekte, 'ancak dua ile' veya 'ancak dua ve oruçla' şeklindeki varyantlar karşısındaki hıristiyan tecrübesi önemli bir etkendi. Bu dinî inanç ve ayinlerin (muamelatın) değerlendirilmesinde kullanılan 'semere' kıstasının başka bir örneğidir. İnsanlar, takipçisi olduğu kutsal metinlerin herhangi bir özel vurgulamayla yapılmış yorumunun semeresini hayatta tatmin edici bulduğu sürece onu savunurlar. Yeni şartlar ortaya çıkıp da tecrübeler arttıkça metinleri anlamak daha da derinleşir. Hz. Muhammed'in ünvanı olan *Rasulullah*, 'Allah'ın elçisi' deyiminin yaygınlık kazanması örnek olarak alınabilir. Tıpkı putperest Mekkelilerin *Allah*'ı İslâmî anlamda anlayamadıkları gibi, Hz. Muhammed de bir peygamber olarak faaliyetlerini sürdürdüğü ilk yıllarda 'Allah'ın elçisi' olmanın ne demeye geldiğini tam anlamıyla anlamamıştı. Bu yüzden, Cebrail'in kendisine nasıl geldiği ve; 'Sen Allah'ın elçisisin' dediği şeklindeki açıklamaların (ötekiler dışında) onun tebliğinin ilk (original) şekli olması oldukça zordur. Kur'ân'ın ilk nazil olan âyetleri (ör: 74. 2; 87. 9) Hz. Muhammed'in ünvanının başlangıçta 'uyarma', 'hatırlatma' terimleriyle belirtildiğini ortaya kor; ki bunlara tekabül eden isimler de 'uyarıcı' (*nezîr*) ve 'hatırlatıcı' (*mü-*

zekkir) sıfatları olmaktadır. Aynı şekilde onun bir *musaytır* ya da halkın üstünde bir 'müfettiş' değil, sadece *bir müzekkir* olduğu (88. 21 vd.) da açıkça belirtilir. Fakat takipçilerinin sayısı arttıkça; bir yandan da onlara liderlik etmek Hz. Muhammed için gerekli olmaya başladı. Genel olarak Mekkî kabul edilen bir âyet (72. 23) onun görevinin sadece mesajları iletmek (*risâlet*) olduğunu söyledikten sonra, *Allah*'a ve *Rasulü*'ne itaat etmeyenler diye devam eder; ama buradaki ya'sî kelimesinin açık bir emre karşı gelmekten çok, sadece söylenen şeye zıt davranışlarda bulunmak anlamına gelmesi daha akla yatkındır. Fakat *Hicret*'ten sonra, Hz. Muhammed sadece itaat edilmesi mecburî biri değil, bazı Medineliler gönülsüz görünseler de, hüküm verilmesi için (24. 47-52; 4. 59) sorunların mutlaka kendisine götürülmesi gereken biri haline de gelir.[11] Hz. Muhammed'in Mekke'nin fethindeki başarısı ve Huneyn savaşını kazanması fiilî uygulamalardaki otoritesini büyük ölçüde arttırdı ve onu devasâ bir bağlılar topluluğunun önderi yaptı. Bu, 632'de dünyası değiştiğinde, Allah'ın mesajlarını taşımanın dışında Rasûl'ün bir o kadar daha çok sorumlulukları vardı anlamına gelir; öyle ki Hz. Ebu Bekir'in onun sadece bu peygamberlik dışı görevleri için halifesi olarak atanması, ya da yerini alması zorunluluğu doğdu. Bu durum, *rasûl* anlayışının değişen şartlara göre nasıl değişip geliştiğini göstermektedir.

Dinî topluluğun tecrübelerine, kendi içindeki sapık gruplar ve rakip topluluklarla olan ilişkileri de dahildir, dolayısıyla aynı zamanda tecrübesinin bu yönleri de, onun kutsal metinleri yorumlayışında etkili olabilir. Herhangi bir dönemde ana bünye varlığının sapıklar ya da rakip topluluklar tarafından tehdit edildiğini veya tehlikeye sokulduğunu hissedecek olursa, kendi öz kimliğinin güçlü bir biçimde isbat edilmesi gereğini duyar ve böylece kendi konu-

11. Ayrıntılar için bkz. benim **Muhammad at Medina**, Oxford, 1956, 228-38.

munu güçlendirirken muhaliflerininkini zayıflatan, polemiğe dayalı yorumları tercih eder. Öte yandan eğer zaman, asıl tehdidin seküler bünyelerden geldiği ve sapıkların ya da muhaliflerin potansiyel bir güç oluşturduklarını hissettiği bir zamansa, daha çok bu gruplarla uzlaşmaya gitme yollarını araştıracak ve metinlerin barışçı (eirenic) yorumlarını tercih edecektir. Bu demektir ki, kutsal metnin değişmemesine rağmen, yorumda belli bir esneklik olabilmektedir. İslâm devleti, iyi eğitim görmüş çok sayıda hıristiyanın bulunduğu Mısır, Suriye ve Irak'ı fethettikten sonra, müslüman bilginler bu hıristiyanların varlığının sıradan müslümanların inancını tehlikeye düşürdüğünü hissettiler; ve bunun sonucu olarak da onları korumak için hıristiyan (ve yahudi) kutsal kitaplarının bozulduğu şeklinde bir nazariye geliştirdiler. Nazariyenin dayandığı Kur'ân âyetleri, toptan bir tahrif olduğuna delâlet etmekten uzaktır.[12] Mevcut şartlarda, hıristiyanlarla diyalog kurmanın cazip geldiğini hisseden müslümanlar için bu âyetlerde sınırlı veya belki de geçici 'tahrif' olduğunun söylendiği şeklinde bir yoruma gitmek, tabiî, mümkündür. Aynı şekilde, hıristiyanlardan da çarpıtılmış ortaçağ İslam imajıyla karıştırılmış yanlış Kur'ân yorumlarını düzeltmeleri beklenir.

IV. METİNDEN DOGMAYA

Bir topluluğun dinî tecrübesinin kutsal metinlerle olan ilişkisine başka bir açıdan, yani hıristiyanlarca 'metnin düzeninin teşekkülü' olarak bilinen yönden de bakılabilir. Bu, bazı yönlerden İslâmdaki Kur'ân'ın 'toplanmasına' tekabül eder; fakat aynı zamanda bu ikisi arasında bazı farklılıklar da vardır. Bir kere, Kur'ân tam yirmi iki küsur yıl gibi kısa

12. krş. W. M. Watt, **Integration**, London, 1961, 259 vd.; ayrıca "The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible", **Transactions of the Glasgow University Oriental Society**, XVI (1957), 50-62, özl. I. Paragraf.

bir sürede vahyedilmiştir. Oysa hıristiyanlar bir ya da iki yüzyıldan daha uzun bir dönemde ortaya konmuş münferit 'çalışmalarla' ilgilenmek zorunda kalmışlardır; dolayısıyla bu hıristiyanların yahudilerle paylaştıkları kitaplar meselesini de bir kenara bırakmaktadır. Hıristiyan bilginler iki temel sorunla ilgilenmek zorunda kaldılar; herşeyden önce, ilk havariler tarafından ortaya konan hakikî nüshalar ve bunların öğretisine dayanan ikinci ve üçüncü İnciller gibi çalışmalarla, Gnostikler başta olmak üzere, bazı bakımlardan havarilerin gerçek öğretisine ters düşen, sapık mezhep üyelerince yazılmış çok sayıda İncil nüshası arasında bir ayırıma gitmeleri gerekti. İkinci olarak da, İsa'daki ve O'nun aracılığıyla gelen vahyin ilk delili olan gerçek nüshaları, ikinci derecedeki (yani, doğru öğretiyi ihtiva etmekle birlikte, yazarları, İsa'nın dirilişinin hemen peşinden gelen dönemdeki hıristiyan topluluğun hayatını bizzat yaşamamış olan) nüshalardan ayırmak zorunda kaldılar. Tek doğru ve temel hıristiyan öğretisinin ilk havarilerin çalışmalarında bulunduğu ve onlarla birleşen insanların da hıristiyan topluluğun ana bünyesini oluşturduğu ısrarı dördüncü yüzyılın ilk yıllarına kadar vahiy metninin hangi kitapları topladığı konusunda bir anlaşma sağladı. Hâlâ elimizde bulunan Yeni Ahit'tir bu metin.

Kur'ân'ın 'toplanması' ise çok daha basit bir işti ve Halife Osman'ın emriyle görevin 650 yıllarında Zeyd b. Sabit ile üç arkadaşına tevdi edilmesinden müslümanlar memnun kalmıştı. Onların ortaya koyduğu çalışma, gerçi Osman öncesi nüshaların kayıtları tümüyle yok edilmediyse de, her zaman her yerde müslümanlar tarafından kabul gördü. Kur'ân'ı tertip işi bitince harf ve harekeleri daha iyi belirlemek için başka birtakım çalışmalara da ihtiyaç duyuldu. Bu durum (daha önce belirtilen) yedi harf'in kabulü ile kıra'at sistemi ya da 'okuyuş üsluplarına' yol açtı. Yeni Ahit'in tertip ve teşekkülüne daha yakın bir benzerlik, öteki 'mecmualara' göre daha

üstün bir yere sahip ve 'dinî hüccet' olarak kabul edilen 'altı Hadis kitabı'nın toplanması işinde görülür.[13] Bu konuda hiçbir resmî karar olmamasına rağmen, pek çok ulemâ 'altı kitabın' üstünlüğünü ve değerini kabul edince, zamanla anlaşma da sağlanmış oldu.

Bir topluluk, kutsal metinlerinde ne var, ne yok bir kez karar verince, bir anlamda kendisini bu metinlerin doğruluğuna emanet eder ve bu da onun kimliğinde bir unsur haline gelir. Ama zamanla, metinlerdeki tüm parçaların aynı derecede açık ve eşit öneme sahip olmaması dolayısıyla, yeni sorunlar ortaya çıkar. *Müteşabih*, 'kapalı' ve *muhkem*, 'açık, seçik' ya da 'kesin' gibi Kur'ân âyetleri arasında bir ayrıma gidilmesinin temelinde yatan olgu işte budur. Değişik zümreler değişik noktalara önem verir, ya da akideye ait ifadeleri farklı şekillerde yorumlarlar. Bu demektir ki, topluluk, kendi genel anlayışı ve ruhu ile hangi görüş uyum içinde, hangisi çatışıyor, karar vermek zorundadır

Hıristiyan kilisesinde Arius adındaki bir ilahiyatçının görüşlerinden hareketle büyük bir tartışma başladı dördüncü yüzyılda. O, her ne kadar (dördüncü İncil'in baş âyet-lerine uyarak) Tanrı'nın Sözünün, dünyanın yaratılışında O'nun temsilcisi olduğunu ve daha sonra bunun İsa'da vücut bulduğunu kabul eder görünse de, bizatihî Söz'ün de yaratıldığında ısrar etti. Yarım yüzyıldan fazla süren tartışmaya dönemin tüm önde gelen ilâhiyatçıları katıldı. Sonunda ana bünye, Arius'un görüşlerini, sapık olduğu gerekçesiyle kesin olarak reddetti ve birkaç yüzyıl sonra Aryenler yavaş yavaş yok oldular. Arius'un görüşlerinin kutsal metinlerle uyum içinde olmadığına açıklık kazandırmak için vaftiz ayinlerindeki âmentülere (akide ile ilgili ifadelere) kısa formüller eklendi. Yeni şekliyle akide, ana hıristiyan bünyenin sözkonusu noktada kutsal metinleri nasıl yorumladığına açıklık getirdi. Öte-

13. krş. EI^2, mad. Hadîth (J. Robson), öz. 2. kıs.

ki tartışmalı noktalar da aynı işleme tâbi tutuldu ve akideye yeni ibareler eklendi. İbadette, hıristiyanlarca bu tür iki amentü kullanılır, havarilerin amentüsü ve İznik amentüsü (veya Creed of Nicaea).[14] Bu amentüler baştanbaşa *oikûmenê* ya da 'dünyadaki' tüm hıristiyan piskoposlarından (yani, Yunan ve Roma dünyası) oluşan evrensel konsey tarafından onaylanmış olmasından dolayı resmî bir statüye sahiptir. İznik Âmentüsü (The Nicene Creed) ilk kez 325'te İznik Toplantısında (Council of Nicaea) formülleştirildi ve sonra da biraz daha uzun bir şekliyle 381'de İstanbul Konseyinde kabul edildi.

İslâmda, önde gelen birçok düşünür bir âmentü (*'akîde, 'akâid*) formülleştirdi. Bunlardan otuz kadarı **Encyclopaedia of Islam**'ın yeni basımının 'Akide' maddesindeki bibliyografyada liste halinde verilmiştir. Bunlar ayrıntılara inildikçe büyük bir farklılık gösterir ve daha uzun olanlarını da en iyisi başka bir adla adlandırmak gerekir. Bunlar, akîdelerin dikkatli bir şekilde formülleştirilmesiyle olsun, batıl görüşü açıktan açığa mahkum etmekle olsun, hıristiyan amentülerinde olduğu gibi, sapıklıkları dışarıda bırakırken aynı zamanda da, inancın ana akîdelerinin olumlu bir ifadesini verir. Nitekim Mu'tezilîlere karşı Ahmed İbn Hanbel ve Sünnîlerin çoğunluğunca Allah'ın ezelî kelâmı ya da sözü olan Kur'ân'ın yaratılmadığı hususu üstünde ısrarla duruldu. Bununla birlikte, İslâmî akîdeler iki şekilde hıristiyan akîdelerinden ayrılır. İslâmî akideler ibadette kullanılmaz ve resmî bir statüleri de yoktur. Bu durum 'kiliseler konseyi'ne tekabül eden hiçbir İslâmî kurumun olmamasından dolayıdır. Bununla birlikte, itikada yönelik tüm esaslarda Sünnî Müslümanlar arasında genel bir anlaşma ve uyuşma vardır. Bu durum, tıpkı 'altı kitap' konusundaki anlaşmada olduğu şekilde elde edilmiştir. İmamiyye ya da İsmailîler gibi bazı İslam mezhepleri de ay-

14. Şehristânî'de İznik Amentüsü'nün son derece doğru bir tercümesi var, **Milal**, London, 1842 (1946), 174 vd., Kahire, 1367/1948 (II. 43).

nı şekilde âmentüler ya da akide özetleri ortaya koymuşlardır. Hıristiyanlıkta, bu âmentüler yanında bazısı salt bireysel mahiyette, bazısı ise belli bir derecede resmî kabul görmüş durumda olan daha ayrıntılı inanç ifadeleri de mevcuttur.

Aynı şekilde Hıristiyanlıkta, resmiyet kazanmış kutsal metinlerin toplulukça doğru kabul edildiği tarzda Havarî ve İznik amentülerinin de doğru kabul edildiğine göre, bunların, topluluğun kimliğini belirlemede kısmen etkisi olduğuna da işaret edilebilir. Bu bakımdan amentüler kutsal metinlerin özünün bir ifadesi olarak telakki edilebilir. Temel öğreti bunlarda vurgulanır ve metinler yorumlanırken gözetilmesi gereken hususlara bunlarda temas edilir. Sözgelimi akide, İsa'nın, 'Bakire Meryem'den doğduğunu' söylemektedir. Buna göre Meryem'in; 'Babanla ben seni kalbimiz kederle dolu aradık' (Luka 2. 48) sözü, Yusuf'un, fizikî anlamda, Hz. İsa'nın babası olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır; o, Hz. İsa'nın mensup olduğu ailenin başı olarak, yalnızca 'sosyal' anlamda ve başkalarınca onun babası olarak farzedildiği tarzda bir baba idi. Hıristiyanlıktaki âmentülerin bu durumunun paraleli 'ortodoksluk' üzerindeki ısrar, yani doğru zihnî inancın kilise üyeliğinin bir kıstası olarak alınması şeklindeki vurgulamadır. İslâmda buna tekabül eden kıstas, muhtemelen 'Peygamber'in sünnetine uyma'dır.

V. TANRI'NIN BEŞERİYETE EMİRLERİ

Hıristiyanlık da, İslâm da, başkaları ile olan ilişkilerinde bireylerin davranışlarıyla ilgili olarak Tanrı'nın emirler verdiğine inanır; bazı fiiller emredilmiş, bazı fiiller ise yasaklanmıştır. Fakat iki topluluğun pratik hayatında önemli bir farklılık vardır. Hıristiyanlık, Tanrı tarafından Hz. Musa'ya verilen ve belli başlıları On Emir'de toplanmış olan buyrukları kabul eder. Ancak, 'komşunu kendin gibi seveceksin' (Levililer 19. 18)'de olduğu gibi, bazısı ayrıntılara kadar inen, bazı-

sı ise oldukça genelde kalan daha başka birçok kural da vardır. Bu kurallar yahudilere Tevrat olarak bildirilmiş ve tıpkı müslüman ulemânın şeriatı geliştirdiği şekilde, musevî hahamları tarafından bunlardan bir hukuk sistemi ortaya çıkarılmıştır. Bu hukukun bir şekli Hz. İsa zamanında Filistin'de yürürlükte idi. Roma hukukuyla değiştirilinceye kadar da devam etti. Hz. İsa musevî hukuku benimsemişti; fakat, bu konuda Yahya peygambere uyarak, bu hukukun başta ayinler ve benzeri hususlara büyük bir önem atfetmesi olmak üzere, temel ahlakî-hukukî anlayışların karşılıklı olarak savsaklanması gibi, dönemindeki uygulamaların bazı yönlerini eleştirdi. O, aynı zamanda, kötü niyetlerin kötü fiillerle gerçekleştirilmese bile gene de günah olduğunu öğretti.

İlk müslümanların aksine, ilk hıristiyanlar siyasal bir varlık, veya bir devlet oluşturamadılar; bu yüzden birtakım yasal düzenlemelere gitme ya da bunları yürütme sorumlulukları da olmadı. Doğrusu, Filistin dışında yaşayanlar başta olmak üzere, onların Roma imparatorluğunda bulduğu şey, aşağı yukarı Musa şeriatinin ahlakî-hukukî kısımlarıyla uyum içinde olsa da, vahye hiçbir şey borçlu olmayan bir hukuk sistemiydi. Dördüncü yüzyılın başlarında Roma imparatorluğu resmen hıristiyan olduğunda, hıristiyanlarca genel olarak kabul edilebilir durumda olan bir hukuk sistemine zaten sahipti, dolayısıyla Hz. İsa'nın öğretisiyle değişikliğe uğratılmış, yalnızca Musa şeriatına dayanan yeni bir hukuk sistemi yaratmaya da hiçbir ihtiyaç kalmadı... Roma imparatorluğu içinde yaşamak, sağlıklı insan aklının vahiyden uzak olarak, tatmin edici bir hukuk sistemine ulaşabileceğini gösterdi hıristiyanlara. Böylece, çeşitli devletlerin hukukunun İncil'le uyum içinde olması gerektiği umut edildiyse de, ortaçağ hıristiyan dünyası ve modern Batı hıristiyan âleminde, içinde bulunduğumuz yüzyıla kadar, kutsal kitaplardan alınan belli bir hukukun nasıl geliştirileceği gerekli görülmedi. Protestan ülkelerde, Reform hareketinden beri bu tür konular ahlâk öğretisini kabul etmişlerdi.

Fakat bu yüzyılda, hıristiyan inançları ve ahlâk bilimi sıkı bir soruşturmaya tabi tutulmuş ve artık hıristiyan ahlâkî-hukukî anlayışının kesin esasları konusunda bazı kuşkular belirmiştir.

İslâm, Hz. Muhammed'in Medine'ye hicret ettiği günden itibaren politik bir birimdi; ancak, yoktan bir hukuk sistemi kurmak zorunda da kalmadı. Geleneğe ait uygulamalar şehir hayatına uymasa da, göçebe Arapların âdetleri Mekke ve Medine'de bile genel olarak yürürlükte idi. Bunların tatminkar olmadığı yerlerde Kur'ân yeni kurallar koydu; bunun dışında işler eskisi gibi devam etti. Hz. Muhammed'in ölümünden sonra, İslâm devleti bir imparatorluk halini alınca, sözü geçerli birçok müslüman imparatorluğun hukukî sisteminin (ki bu, temelde sadece müslümanlar içindi, gayri müslimler için değildi) Hz. Muhammed'in sünneti ve uygulamaları ile birlikte kesinlikle Kur'ân'a dayanması gerektiğini düşünmeye başladı. Hz. Muhammed'in sünneti geleneksel göçebe uygulamalarını da kabul eden bir tarz ve yaygınlık gösterirken, Kur'ânî esasların yalnızca mahdut sayıda meseleyi içine almasından ötürü, bunun yapılması gerekmekteydi. Büyük hukukçu el-Şafi'î (ö. 820) bir 'hukuk usûlü' (usûl-i fıkh) teorisi geliştirerek (ki bu geniş bir kabul gördü), sünnetin nasıl belirleneceğini, Kur'ân ve sünnet ilkelerinin yeni durumlara nasıl uygulanacağını gösterdi. O aynı zamanda, Allah'ın Hz. Muhammed'e verdiği 'bilgeliğin' (Hikmet) Kur'-ân'a nazaran sünnete örnek olarak gösterildiğine inanmaktaydı. Öyleyse Kur'ân ve Sünnet ikisi birlikte şeriatin ya da Tanrı-vergisi hukukun esası idi. Bu bakımdan, İslâm devletinin teoride tek hukuku şeriat olmaktadır ve bütün yasamanın Kur'ân ve (hadisten öğrenildiği şekliyle) Sünnetle uyuştuğunu göstermek mümkündür. Teorideki tek istisna, bazı küçük konularda yerel gelenek ve görenek (örf, âdet)lerin[15] nazar-ı dikkate alınmış olmasıdır; fakat uygulamada, on dokuzuncu yüzyılın or-

15. krş. J. Schacht, **An Introduction to Islamic Law**, Oxford, 1964, 62; krş. 19-21.

talarından itibaren birçok İslâmî devlet Batı (European) düşüncesine dayalı hukukları kabul etmiştir.

İslâmın, tüm yasaların kesinlikle Allah'ın buyruğuna dayanması gerektiği inancıyla, Hıristiyanlığın vahye paralel olarak sağlıklı insan aklının da hukukun bir kaynağı olduğunu kabule hazır oluşu arasındaki karşıtlık iki din arasındaki en büyük farklılıklardan birisidir ve bu durum, müslümanlar açısından gelecekte, hukuk alanında hıristiyanlarla işbirliğine gidip gidemeyeceklerini ya da her ikisi için, en azından ortak anlayışlara sahip olup olamayacakları sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Sadece müslüman ve hıristiyanlardan değil, fakat aynı şekilde başka bütün inanç sistemleri müntesiplerinin de kesinlikle ortaklaşa çaba sarfetmelerinin istendiği üç önemli alan bulunmaktadır. Bu üç alan şunlardır; bireylerin davranışları; devletlerin ya da öteki politik birimlerin birbirlerine ve kendi halklarına karşı tutumları; hukukî ve ahlâkî ideallerle ilgili otoritenin esası.

Birincisi, hukuk fertlerin toplum içindeki davranışlarına işaret ve istinat ettiğine göre, İslâmla Hıristiyanlık esas konularda anlaşma halindedir demektir. On Emir'deki ah-lâkî-hukukî konular hayata saygı, evliliğe saygı, mülkiyete saygı, halkla ilişkide dürüstlük ve başkaları hakkında doğru söyleme ve ana babaya saygıdır (beşinci emirden dokuzuncuya kadar). Her ne kadar evlilik şekli farklı olsa da, bunlar aynen şeriatta (İslâm) da vardır. Ayrıntılardaki değişiklikler kültürel çevredeki farklılıklara atfedilebilir. Aynı şekilde, fertlerin ahlâkî idealleri sözkonusu olduğunda da, yani Tanrı'nın, mahkemelerce zor kullanmaya gelmeyen emirleriyle kuşatılmış konularda da iki din arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Şüphesiz her iki dinde de geniş bir ahlâkî idealler alanı vardır. Nitekim sıradan bir mü'minin davranışları bir Müslüman sûfi ya da hıristiyan azizinkinden çok farklı olabilmektedir. Hıristiyanlar, bu meselelerin, Tanrı'nın değiştirilemeyen emir ve buyruklarına dayandığı hususunda müslü-

manlarla anlaşacaklardır. Fakat, hıristiyanlar, şartlarda büyük değişiklikler olduğunda Tanrı'nın buyruklarını uygulamanın değişebileceğini kabule de hazırdırlar. Bu konuda, onlar biraz sağlıklı insan aklına güveniyorlar ve tecrübenin hesaba katılması gerektiğinde ısrar ediyorlar. Sözgelimi, yeni bir yasa yazıldığı haliyle mükemmel görünebilir; ama uygulamada önceden hesaba katılmamış ve istenmeyen sonuçlar ortaya çıkması da mümkündür. Ev kiracılarına yasal yollarla daha büyük bir kullanım güvenliği tanımak, evleri (satmak değil de) kiraya verdirmez edebilir ve bu da kiralık eve ihtiyacı olan çok sayıda insanın aleyhine olur.

Günümüz dünyasında bilim ve teknolojideki gelişmeler nedeniyle devâsâ değişiklikler oldu. İnananlar için önemli olan, ahlâkî idealler ve onlara dayanan yasalarda, bunların, değişikliğe gitmeyi gerektirecek ölçüde, insanoğlunu etkileyip etkilemediği meselesidir. Şartlardaki büyük değişikliklerden biri, haberlerin yayılması olsun, uzun yolculuklar olsun, iletişimdeki hız ve kolaylıkta kaydedilen ilerlemedir. Küçük bir kasabada vuku bulan bir şey bir iki saat içinde tüm dünyada bilinebilmektedir. Taşımacılığın getirdiği kolaylık büyük halk kitlelerinin şehirlerde toplanmasını mümkün kılmakta ve aynı şekilde, işkence ve baskı yönetimi uygulayan hükümetlerden kaçan mülteciler de dahi olmak üzere, bu durum büyük nüfus hareketlerine yol açmaktadır. Delhi'de, hukuk ve ahlâk üstüne yapılan bir konferansta, Hindli ulemâ dikkatleri, kocaları kaybolmuş ve bir boşanma imkanı elde edemeyen kadınların kötü durumuna yöneltti. Ortaçağlarda bir adamın büsbütün ortadan kaybolması belki de son derece olağandışı bir durumdu; fakat modern iletişim araçlarıyla bu çok kolaylaşmıştır. Bu hususiaki yasal uygulamalarda bir değişikliğe gitmek uygun ve istenen bir durum olsa da, Hindli ulemâ herhangi bir değişikliğe gitme tavsiyesinde bulunma konusunda isteksiz göründü. Teknolojik değişikliklerin aynı şekilde hukukî uygulamaları daha ciddî yönlerden

etkilemekte olduğu da düşünülecek olursa, bu, nisbeten önemsiz bir mesele olarak kalır. Müslüman olsun, hıristiyan olsun, değişmez bir ilahî hukuka inananların, bu hukukun çağdaş şartlara, temel ilkeleri değişmeksizin, nasıl uyarlanacağını göstermek için büyük bir zihnî çaba sarfetmeleri gerekmektedir.

İkinci olarak, devletler ve uluslararası ilişkilerde uyulması gereken ahlâkî kural ve ideallerin formülleştirilmesi üstünde kesinlikle daha çok düşünülmelidir. Ortaçağda bazı müslüman ve hıristiyan düşünürler bu konu üstünde durmuşlar ve sözgelimi, iyi bir müslüman yöneticinin nasıl hareket edeceği ve "savaşı haklı kılan" şeylerin neler olacağı hususunda eserler yazmışlardır. Son yüzyıl boyunca bazı güzel uygulamalar geniş çapta benimsendi; ancak, devletler bunlara her zaman uymamışlar ve sık sık kötü uygulamaların takipçisi olmuşlardır. Önce Milletler Cemiyeti'nin, sonra da Birleşmiş Milletler'in kurulmasıyla bazı davranışlarla ilgili kuralların tesbiti ve sonra da devlet ve yöneticileri bu kurallara uymaya zorlamak için yapılması gerekli daha çok şey vardır. Bu konuyla çok sıkı ilgisi olan bir saha da, bir ülkenin yönetimi ile halkı arasındaki ilişkilerdir. İnsan hakları üstüne yapılan çalışmalar bu alanla ilgilidir; fakat burada da gene el atılmayı bekleyen çok şey bulunmaktadır.

Üçüncü olarak, —ve belki de en önemlisi— biraz önce açıklanan iki alanda formülleştirilebilecek bu tür kurallar vasıtasıyla sahip olunan otoritenin özelliğinin, bunun ilahî hukukun temel ilkeleriyle uyum içinde yapıldığı da düşünülerek göz önünde bulundurulmasıdır. İslâm ve Hıristiyanlığın farklı tecrübeleri olmasından dolayı bu noktada bazı güçlükler ortaya çıkmaktadır. Gene de birtakım noktalara işaret edilebilir. Gerçi emirlerin Tanrı'nın emirleri olduğu kabul edilse bile, insanoğlunun onlardaki temel prensipleri doğru bir biçimde anlayıp anlamadığı da sorulabilir. On Emir'den biri, 'öldürmeyeceksin'dir; bunun 'hayata saygı' temel ilkesini

içerdiği söylenebilir. Bununla birlikte, bu emrin , suçluların hukuken idam edilmelerini yasaklayıp yasaklamadığı da sorulabilir. Aşağı yukarı yirminci yüzyıla gelinceye kadar, çok sayıda hıristiyan, yasaklamadığı konusunda anlaşmaktaydı; fakat bu, emrin bir insanî yorumu olarak görünmektedir. Bu yüzyılda birçok hıristiyan idam cezasının katillere uygulanacak en iyi ceza şekli olup olmadığından şüphe etmektedir.

İş, Tanrı'nın emirlerinin en ince ayrıntılarına geldiğinde, insanın tecrübelerini de hesaba atacak olursak, bir kuralın sadece uygulamada tatmin edici olmasından ve iyi 'sonuçlara' sahip bulunmasından dolayı mı, yoksa insanoğlunun vicdan ya da ahlâk duygusu gibi neyin iyi, neyin kötü olduğunu söyleyecek bir şeye sahip olmasından dolayı mı kabul edilmesi gerektiği temel sorusu ortaya çıkmaktadır. Vicdan gibi bir şeyin varlığı kabul edilse bile, bunun, diyelim ki 'kendini başka birinin yerine koyma' yoluyla toplumun sadece inanç ve tutumlarını mı yansıttığı yoksa, toplumdan etkilense bile, nihaî noktada ondan bağımsız mı olduğu sorusu takip edecektir. Bu da göstermektedir ki emirlerin Tanrı'nın emirleri olduğu kabul edildiğinde bile, hâlâ üstesinden gelinecek güçlükler bulunmaktadır.

Bu üç alan üstünde gereği gibi durmak, en azından, bir kitaplık çalışmayı gerektirir. Tüm burada gösterilmek istenen şey, ilahî hukuku beşerî ilişkilere uygulama tarzı konusunda İslâmla Hıristiyanlık arasında önemli farklılıklar olsa da, gene de işbirliğinin esası yapılabilecek ortak özelliklerin bulunduğudur.

V. bölüm

Yaratıcı Tanrı

İslâm ve Hıristiyanlık, aşkın bir Tanrı'nın evrenin yaratıcısı ve idame ettiricisi olduğunda ittifak halindedirler; fakat şu anda bizim âlem hakkındaki bilgilerimizin ışığında bunun nasıl anlaşılması gerektiğinin içinden çıkmak kolay olmamaktadır. Bu bölümde bu güçlük üstünde durulacaktır.

I. VAHİY VE DÜNYA BİLGİSİ

Vahiy, yukarıda da önemle belirtildiği gibi, aslında Tanrı-insan ilişkisi ile ilgilidir. Fakat o, bu konulardan söz ederken kaçınılmaz olarak, Tanrı'nın dünya ile olan ilişkisi konusunda da ifadeler kullanmaktadır; ve bu tür ifadeler de insanın dünya hakkındaki, vahyin geldiği dönemde geçerli olan düşüncelerine bağlı kalmak zorundadır. Ancak, dünyaya ait bilgilerde, insan aklı aracılığıyla zaman zaman ilerlemeler de kaydedilmiştir. Önemli ilerlemeleri takip eden dönemlerde, Allah'a inanan mü'min, inandığı kutsal kitaptaki iddialarla dünya hakkındaki çağdaş anlayış arasında bir uyum sağlamak için, birtakım sıkıntılar duyar. Bu durum tarihin akışı içinde çok sık vuku bulmuştur. Biri müslüman, öteki hıristiyan iki önemli kişilik burada örnek olarak anılabilir.

Müslüman düşünür, Yunan felsefe ve biliminin İslâm dünyasında, *felâsife* olarak atıfta bulunabileceğimiz, gittikçe artan bir bilginler topluluğunca tanınmaya başlandığı bir zamanda yaşamış olan el-Gazâlî'dir (1058-1111). Bu zamana kadar göze çarpan sîma İbn Sinâ veya Avicenna (ö. 1037) idi. *Felâsife* (felsefeciler), öğrenimlerini İslâm Hukuku ve başka İslâmî konuların öğretildiği İslâm medreselerinden tamamen ayrı okullarda, 'yabancı bilimlerde' ihtisaslaşarak elde ettiler. Bu ayrı iki kurumun insanları çok nadir olarak birlikte bulundular. Ne var ki din âlimlerinin, felsefecilerin (felâsife) öğretisi olan bazı bilgilerden kesinkes kaçınmaları mümkün olmadı ve birkaçı bu durumdan rahatsız da oldu; çünkü felâsife'nin kendilerine karşı getirdiği bazı kanıtlara tatmin edici bir cevap bulamadıklarının farkına varıyorlardı. Gazâlî bu konuda öyle rahatsız olmuştu ki, 33 yaşında Bağdat'taki Nizâmiye Medresesine baş müderris olarak atanır atanmaz, bir iki yıl mesaiden arta kalan zamanlarını İbn Sinâ'nın felsefesini öğrenip hazmetmek için harcamaya karar verdi. Gazalî bu işte öylesine başarılıydı ki, onun **Mekâsıdu'l-Felâsife** (Filozofların Maksatları) kitabının, İbn Sinâ'nın felsefesinin İbn Sina'nın kendisinden daha açık bir tanım ve açıklamasını verdiği kabul edilir. Bunu **Tehâfüt'ül-Felâsife** (Filozofların Tutarsızlığı) takip etti. Bu kitapta filozofların metafizik öğretilerinde gerçek İslâma zıt olan noktaları sıraladı ve delillerle çürüttü. Çalışmalarının akışı içinde, mantık ve matematik gibi, aynı zamanda, başka disiplinleri de inceledi ve bunların dinî hakikat açısından son derece tarafsız olduğuna, dolayısıyla müslümanlar tarafından bu konularda pekâlâ çalışılabileceğine işaret etti. Özellikle Aristo mantığının kelâmla ilgili tartışmalardaki yararlarını gösterdi ve yazıları sayesinde mantığın, İslâmî öğretimin müfredat programına alınması sağlandı. O sıralarda kozmoloji ile ilgili olarak dünyanın küre biçiminde olduğu yolundaki bazı Yunan düşünceleri de kabul edilmişti. Gazalî'nin çalışmalarının bir sonucu olarak, vahiy

öğretisi ile dünyaya ilişkin o çağdaki insan bilgisi arasındaki zıtlıklar bertaraf edilmiş oldu.

Buna benzer bir şey hıristiyan düşünür Thomas Aquinas (1225-74) tarafından da başarıldı. Batı Avrupa, çepeçevre Yunan düşünce ve biliminin, Arapçadan Latinceye yapılan çeviriler kanalıyla, çok daha sonraları farkında oldu. Bu çeviriler içinde Platon ve Aristoteles'in eserleri ile, Gazâlî'yi tedirgin eden felâsife'nin çalışmaları da vardı. Çeviriler içinde Gazalî'nin **Mekâsıdu'l-Felâsife**'si de bulunuyordu; ne var ki, kitaptaki sunuş yazısının atlanmış olması yüzünden, bunun bizzat kendi görüşlerini ifade ettiği sanıldı. Daha sonraki bir düşünür olan İbn Rüşd ya da Averroes (1126-98)'in yazıları da aynı şekilde etkiliydi. İbn Sinâ'nın temelde Yeni-Platoncu olduğu yerde İbn Rüşd daha çok Aristotelesçi idi ve Batı Avrupalılar Aristotelesçilik tarafından büyülenmişlerdi. Başlangıçta Thomas Aquinas önünde iki yol olduğuna inanıyordu, yani (bir keşiş olarak) muhafazakâr bir dindarlığa giden yolla, Aristoteles'in eserine açılan yol; ve dominikan tarikat düzeninde bu iki yol birleştirilebilirdi. Bilimsel çalışmalarının bir sonucu olarak, St. Thomas hıristiyan öğretisi ile Aristotelesçi felsefe ve bilimi birbiri içinde eriterek, dünyanın tanık olduğu en büyük zihnî sistemlerden birini ortaya koydu. Bu başarıda o, felâsife'nin de, en azından ismen müslüman oldukları göz önünde bulundurulacak olursa, müslüman seleflerine de çok şey borçludur.

Akinolu Thomas'tan sonraki yüzyıllarda insanın dünya hakkındaki bilgisi daha da hızlı gelişmeye başladı. Kabul edilmiş düşünceler, Copernicus ve Galileo'nun dünyanın hareketsiz değil, tersine güneşin çevresinde döndüğü şeklindeki teorileriyle büyük bir sarsıntıya uğratıldı. On dokuzuncu yüzyılın başlarında jeolojik çalışmalar, arzın Kitab-ı Mukaddes'teki kronolojiden çıkarılan 6000 yıllık bir süreden daha yaşlı olduğunu kesin bir biçimde gösterdi. Fakat bu şokların en büyüğü, Darwin'in insan soyunun hayatın 'daha aşağı'

formlarından türediği şeklindeki kuramından geldi. Gezegenimizin kainatın içindeki merkezî durumu ve insanoğlunun bütün hayvanlara üstün olduğu şeklindeki önemli genel düşünce ve tasavvurlara saldırıyor görünmelerinden dolayı, bu bilimsel teorilere karşı halkta ve din adamları arasında büyük bir direniş vardı. Fakat, tüm bu direnişlere rağmen, dünya hakkındaki bilimsel görüş bugün Batıda eğitim görmüş kişilerce genel olarak kabul edilmektedir. Bu kitapta benimsenen tutum bilimin kesin sonuçlarının kabul edilmesi gerektiğidir. Özel olarak bu, evrim *olgusu*'nun kabul edildiği, yani *insanın* (Homo sapiens) hayatın 'daha aşağı' şekillerinden meydana geldiği anlamına gelir; ancak bu, evrimin *nasıl* vuku bulduğu hususunda belli herhangi bir kuramın kabulünü gerektirmez. Bazı geleneğe bağlı (fundamentalist) hıristiyan ve müslümanlar, evrimin mekaniği hakkındaki bilimsel anlaşmazlıkları, olguyu reddetmek için bir dayanak yapıyorlar; bu bakımdan, bu hususu burada belirtmek yararlı olacaktır.

Bu yüzyıl, hiçbir hakim felsefenin olmaması ya da bilimin ayrıntılı sonuçlarının ötesine erişecek ve kapsamlı bir kozmoloji ortaya koymaya muktedir bir felsefe çıkaracak gibi görünmemesi dolayısıyla, Gazâlî ve Akinolu Thomas'ın yüzyıllarından ayrılır. Ancak, dinî öğretiyi dünyaya ilişkin beşerî bilgimizle uyum içinde tutmak zorunda kalırlarsa, Tanrı'ya inananların böyle bir kozmolojiye ihtiyacı olacaktır. Bu düşünceden hareketle, Michael Polanyi ile Pierre Teilhard de Chardin gibi düşünürlerin görüşlerinden alınan ilhamla, önümüzdeki bölümde bir felsefî kozmolojiye ilişkin bazı ilkeler elde edilmeye çalışılacaktır.[1] Bu durum, dikkatleri İslâmla Hıristiyanlığın birleşmesi düşüncesinden başka tarafa saptırıyor gibi gelebilir; fakat eğer müslüman ve hıristiyanın Tanrı inancı bir anlam belirtecekse, bu zorunlu görünmektedir.

---

1. Takip eden görüşler esas olarak M. Polanyi'ye dayanmaktadır, **Knowing and Being**, ed. Marjorie Greene, Chicago, 1969, böl. 14 ve Teilhard'ın **Phenomenon of Man**, I. Kitap, böl. 3 ve II. Kitap, böl. 1.

II. GEÇİCİ BİR FELSEFÎ KOZMOLOJİ

a. EVRENİN HİYERARŞİK YAPISI

Michael Polanyi tarafından geliştirilmiş, alt ve üst düzeyleri olan bir varlıklar hiyerarşisi anlayışından daha önce söz edilmişti (s. 64). Doğrusu, bu anlayış, onun söylemek istediğinden daha ileriye de götürülebilir. En alt düzeyde bulunabilecek şeyler şunlardır: elektronlar ve atom-altı varlıklar, atomlar ve moleküller. Bunların üstüne de salt fizikî dünyadaki (meteorlar, aylar, gezegenler ve yıldızlar gibi) maddî cisimler, gök cisimleri, galaksiler ve son olarak bütün bir kainat konabilir. Ne var ki hayat alanında farklı bir hiyerarşi göze çarpmaktadır: İri moleküller, hücreler, organizmalar, (başka organizmalara hakim durumda olan) insan, beşerî toplumlar, bütün bir insanlık. İşte bizi en çok ilgilendiren bu sonuncusudur.

Polanyi'nin görüşünün esası, daha yüksek düzeydeki varlıkların, şu ya da bu şekilde, daha aşağı seviyedekilere sınır şartlarını empoze ettiği şeklindedir. Böylece sonuncular bütünüyle kendi yapıları ile uyumlu bir şekilde hareket ederlerken, daha yüksek düzeydeki varlıkların faaliyetini desteklemeleri ve onlara katkıda bulunmaları da mümkün olmaktadır. Polanyi bu görüşü yalnız canlı varlıklara uygular; fakat öyle görünüyor ki, aynı şekilde bunun, hayat öncesi alana uygulanmaması için de hiçbir sebep yoktur. Bildiğimiz tuzu oluşturan kimyasal birleşim, tuz molekülü içindeki sodyum ve klor atomları için sınır şartlarını hazırlamak, şeklinde ifade edilebilir. Buna benzer bir şey zımnen Teilhard'ın yaklaşımında da vardır. Fakat, bu hiyerarşi görüşünde çözülemeyen nokta, şüphesiz, hayat öncesinden hayata geçiş olmaktadır. Polanyi, "sınır şartının, tehdit ettiği sürecin her zaman dışında olduğu" konusunda ısrar etmektedir; dolayısıyla, 'canlı şeylerin yapısını' oluşturan 'sınır şartları takımı (set) fizik ve kimya yasalarının dışında kalmaktadır'.[2]

2. **Knowing and Being**, 227.

Yine, insanın durumu, bilinç ya da anlam ve amaçların bulunmasından dolayı organizmalarınkinden ayrılır. Bilinç, benimsenen amaçların gerçekleşmesi doğrultusunda, bileştiği insan organizmasının biyolojik faaliyetlerini yönetir. Daha açık söylemek gerekirse, bu bilinç yalnız nesnelerin farkında olan bir şey değil; fakat kendisinin, nesnelerin farkında olduğunun da farkında olan bir şeydir. Buna göre bilinç, insan hayatının 'dahilî' ya da iç yüzü olmuş oluyor. Teilhard bütün varlıklar için bir 'içyüz'ün bulunduğunu varsayar; fakat öteki 'içyüzlerden' beşerî 'içyüz'e doğru gidişte bir sıçrama vardır ki, bu, kozmik süreçte başka birçoklarıyla karşılaştırılabilecek bir sıçramadır. Bununla birlikte, çeşitli organlar ve insanı meydana getiren daha aşağı düzeydeki yapıların sınır şartlarını insan bilincinin koyduğu gene de doğrudur. Tüm bu varlıklar kendi yaratılışları ile uyum içinde hareket etseler de, sağlıklı bir biçimde kendi görevlerini yerine getirirlerken, onun (insanın) amaç ve isteklerini gerçekleştirmesine de tâbi olurlar.

Her ne kadar bilinç, gelişmiş ve anlamlı insan faaliyetlerinde esas role sahip olsa da; fert, bizzat kendisi olan hiyerarşinin daha aşağı kademelerinde yer alan denetleyici fiil ve çalışma tarzlarının çoğundan hemen her zaman habersizdir. Nitekim o, tek tek hücrelerin ve daha da küçük varlıkların faaliyetleri şöyle dursun, kalbin kan dolaşımındaki etkinliğinin ve midenin çalışmasıyla elde edilen metabolizmanın bile farkında değildir. İnsan, yalnızca felsefî ve bilimsel çalışmadan sonradır ki, kendi 'içinde', farkında olmadan nelerin olup bittiğini anlayabilir. Dahası, farkında olmadığı daha aşağı seviyeden denetleyici etmenlerin dışında, bilincinin, hareketlerini şöyle böyle kontrol edebildiği başka durumlar da vardır. Bu, sözgelimi, o kimse nevrolit bir rahatsızlıktan acı çekerken, ya da faaliyette bulunduğu şartlar konusunda yetersiz bilgiye sahip olduğunda açığa çıkabilir.

Sağlıklı bir kişi zihnen ve bedenen hal ve hareketleri üzerinde tam bir denetim kurabilen kimsedir. Ayrıca, faaliyetle-

rini denetiminin ciddi bir biçimde zayıflatılabileceği, sözgelimi hastalık, yaralanma ya da zehirlenmelerin olabileceği durumların da aynı şekilde göz önünde bulundurulması gerekir. Böyle durumların vukuunda insan organizması bütünüyle çöker ve hatta ölebilir de. Buna göre, ölüm, denetimi sürdüren kontrol merkezinin bir yenilgisi olmuş oluyor. Başka bir ifadeyle, hiyerarşik yapı mevcut olsa da, daha yüksek düzeydeki varlıklar daha aşağı seviyedekileri her zaman zorunlu bir biçimde denetlememektedir. Bir bahçe benzetmesi, belki, burada yararlı olur. Bahçıvan amaçlarını daha aşağı düzeydeki varlıklara, toprak ve bitkilere empoze etmeye çalışır. Uygun araç gereç, bahçede çalışmak için yeterli zaman (büyüklüğüne göre) ve elverişli havayı elde ettiği sürece, muhtemelen bunun daha iyi olabileceğine ilişkin her zaman bazı belirtiler olsa da, bahçe aşağı yukarı onun amaçlarını gerçekleştirecektir. Havalar kötüyse, ya da bahçıvanın zamanı çok azsa, istediği bitkiler gereği gibi yetişmeyecek ve bahçeyi yabanî otlar kaplayacaktır. Daha uzun süreli bir savsaklamada da, bahçe, bir zamanlar sahip olduğu insanî amaçlarını hemen hemen tümüyle kaybedecektir.

Yukarıda verilen, hiyerarşik bünyelerde bulunan varlıklar listesinde, bireyin üstünde, toplumlar ve tüm insanlık olmak üzere, iki tip varlık olduğu öne sürülmektedir. Bazıları bunu inkar edecek ve ferdin üstünde bizi ilgilendirecek hiçbir varlığın olmadığını söyleyeceklerdir. Ne belli bir toplum, ne de bütün bir insanlığın bireydeki bilinçle karşılaştırılabilecek tek bir merkeze sahip olduğunu söyleyeceklerdir. Öte yandan, toplumların kendi üyeleriyle bir insanın kendi organları ile olan ilişkisinden farklı bir ilişki içinde olduğu da ileri sürülebilir. Aslında burada 'toplum' derken ortaçağlardaki Batı hıristiyan âlemi ve 1800'lerdeki, Batı tarafından ciddi bir biçimde rahatsız edilmeden önceki İslâm toplumu gibi bir şey kasdedilmektedir; bununla birlikte bu söylenenler, '*gerekli değişiklikler yapılarak*' (mutatis mutandis) başka bir sürü toplum

tipine atfedilecektir. Her ne kadar, bir toplum tek bir bilince sahip olmasa da, yüksek düzeyde bir varlığın başka özelliklerine sahiptir. Bir kişinin içinde faaliyet gösterdiği gerçeklik, toplumsal olarak kurulmuş bir gerçeklik olduğuna göre, onun içinde hayatını sürdürdüğü sınır şartlarını toplum koyuyor demektir. Bu sınır şartları içinde, o kendi öz tabiatı ile uyum içinde yaşar ve gücü yettiği oranda "kendi işlerini" yapmaya gayret eder; fakat kişilerin ancak bir toplum aracılığıyla ve toplum içinde kişi olabilmelerinden dolayı, onların, toplumun dünya görüşü içinde saklı amaçlarla uyum içinde hareket etmekten başkası ellerinden gelmez. Nitekim, toplumun amaçlarını üyelerinin etkinlikleri aracılığıyla gerçekleştirdiği şeklinde bir düşünce de vardır. Bir toplum durağan değildir; şüphesiz, onun gerçeklik görüşü de böyledir ve bu sonuncunun bazı üyelerinin eylemleriyle değiştirilmesi de her zaman mümkündür. Bununla birlikte, bu tür değişiklikler olsa bile, genellikle çok yavaş vuku bulur.

Bir toplumun bölünmez özellikte olduğunu tartışırken insanın kusursuz bir bütün ya da tam yetkin bir varlık olması için umduğunu elde edemediği yolların bulunduğunu da unutmamalıyız. Biyolojik düzeyde o bir organizma, yani bir tek birim olarak iş görür; fakat psikolojik düzeyde durum farklı olabilmektedir. İnsanların çoğu, öyle Dr. Jekyll ve Bay Hyde* olarak ikiye bölünmüş değildir; tersine genel olarak herkesin, Jung'cuların kendi 'ferdiyetleri' dedikleri çerçevede iş görmek zorunda oldukları kabul edilmektedir. Fert olmaktan maksat, bir kimsenin kendi kişiliğinin, iyi kötü, değişik tüm veçhelerinin farkında olması ve faaliyetlerini kontrol altında tutabilmesi, dolayısıyla bilinçli bir biçimde kabul ettiği ve gerçekleştirmek istediği maksatlarını tahakkuk ettirmesidir. Aynı şekilde, toplumun bölünmez bir bütün oluşunu da,

* Dr. Jekyll: R.L. Stevenson'un roman kahramanı. Dr. Jekyll öyle bir ilaç bulur ki, bu ilaç sayesinde hem kendi canayakın kişiliğine, hem de vahşî ve kaba Mr. Hyde kişiliğine kolayca geçebilmektedir. (çev.).

henüz bütünüyle varolmamış, ancak ulaşılma süreci içinde bir şey olarak kabul etmek mümkündür. Bazen bir toplum sadece coğrafî bir alanın işgalcisi olur ve bireydeki gövde ile karşılaştırılabilecek bir temele sahip bulunur. Bu durum, başka toplumlarınkinden farklı bir ortak fizikî yapı ya da ortak bir ırk tipini meydana getirebildiği gibi toplumun bütünlenişini de kolaylaştırabilir.

Bir toplumun tam bir birlik olabilmesi için gerçekten bütünlenmesi gerekir. Bu, çevresindeki, yani içinde yaşadığı dünyaya ilişkin ortak bir değer, tutum ve yoruma sahip olması; kısaca dinî bir dünya görüşüne ulaşması anlamına gelir; dolayısıyla bu dünya görüşünün toplumun bütün üyelerince kabul edilmesi gerektir. Fakat, bir toplumun gerçekten ve yapmacıksız bütünlenişini totaliter bütünlenişinden ayırmak gerekir. Bu sonuncu durumda, tüm hızlı iletişim araçları ve modern teknolojinin psikolojik ve zihnî denetim yöntemleri kullanılmak suretiyle halk ortak bir kalıba girmeye zorlanır. Öte yandan, gerçekten bütünlenmiş bir toplumda, her üyenin, o toplumun sağladığı ortamda kendi öz ferdiyetini özgür bir biçimde geliştirmesi beklenir ve teşvik edilir.

Sonuç olarak, tüm insanlığın ulaşılan süreçte bir birlik (bütün) olarak telakki edilmemesi için hiçbir neden yok gibi görünmektedir. Kitab-ı Mukaddes, insan neslini, Adem'le Havva'dan gelen ortak bir soya sahip olmasından dolayı, bir birlik olarak telakki eder; ancak, Babil kulesi kıssasında bu birliğin insanın gururu yüzünden tahrip edildiğini belirtir. Aşağı yukarı iki bin yıl önce Latin şairi şöyle yazıyordu: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* ('Ben insanım ve bana yabancı olan hiçbir şeyi insanî olarak görmem'). Fakat, muhtemelen o, uygarlaşmış insanlığı düşünüyordu ve 'barbarları' hariç tutmuştu. Modern zamanlarda ise, ırkçılık patlamalarına rağmen, insan soyunun, tüm çeşitliliği içinde biyolojik olarak bir tek türü oluşturduğu çoğunlukla kabul edilmektedir. Gezegenimizde ırk birliğinin coğrafi bir temeli vardır.

Artan nüfus hareketleri ve bunun sonucu olan evliliklerle ırk farklılıkları da kaybolmaya başlıyor. İnsan soyunun birliğine yönelik nüve halindeki yapılanmaları, Birleşmiş Milletler ve çeşitli uluslararası dinî topluluklar gibi kuruluşların bünyelerinde görmek mümkündür; tabiî burada çok daha sınırlı amaçlar için kurulmuş uluslararası örgütlerden söz etmeye gerek yoktur. Şimdiye kadar, hatta dinî-olmayan yönlerden bile, genel olarak kabul görmüş hiçbir dünya görüşü yoktu; fakat iletişimdeki büyük gelişme ile Batının seküler dünya görüşünün büyük bir kısmı, çok geçmeden tüm eğitim görmüş kişilerce evrensel olarak kabul edilme yoluna girdi. Hatta dinlerin bile yığınların karışmasıyla üzerlerindeki diyalog kurmaya yönelik baskılar arttıkça, birbirine yakınlaşacağı kaçınılmaz gibi görünmektedir. Buna göre, insan soyunun potansiyel bir birlik olduğu ve bu birliğin gerçekleşme süreci içinde bulunduğu haklı olarak iddia edilebilir.

b. EVRİM VE YÖNÜ

Teilhard de Chardin'in dünya görüşünde kozmik süreç bir tek süreç olarak tasavvur edilir, fakat hayat-öncesinden hayata, hayattan da bilince doğru giden bir gelişme sözkonusudur. Teilhard, hâlihazırdaki *litosfer*, *hidrosfer*, *atmosfer* ve peşinden de, hayat ortaya çıktıktan sonraki, *biyosifer* gibi, '*sphere*'ler (küre, alan, tabaka) görüşünü olduğu gibi aldı ve bunlara bilincin bulunduğu yer olan *noosiferi* ekledi.[3] Şu andaki maksadımız açısından hayat öncesi alandaki sifer'leri bir tek sifer (alan) olarak birleştirmek yeterli olacaktır. Bu, kozmik süreç içinde jeosifer, biyosifer ve noosifer gibi bir ayrım yapıyoruz anlamına gelir. Evrimin mahiyetini anlamak için, ona bu üç alandan her biri açısından da bakmak zorundayız. Evrimin işe yarar bir tanımı olarak da şu ifadeyi alabi-

3. **Phenomenon**, 68-74, 78, 180-4 vs.

liriz: 'Evrim; "bir sistemin halihazırdaki durumunun, az ya da çok, onun orijinal durumundan gelen sürekli bir değişimin sonucu" olduğunu ileri süren bir kuramdır'.[4]

Verilen bu tanıma göre, jeosifer'de evrim var demektir. Bu, kozmik süreçteki en basit parçacıklardan başlayarak daha karmaşık olanlara doğru gitmeyebilir; ama öyle görünüyor ki, en azından hayat öncesi aşamanın daha sonraki dönemlerinde, bazı parçacıkların büyük moleküller halinde daha büyük bir bileşime doğru gidiyor oldukları kesindir. İşte, hayat-öncesinden belli bir noktada hayatın zuhurunu mümkün kılan, daha büyük bileşime doğru olan bu harekettir. Yukarıda görüşe göre, jeosifer'in evrimi hayatın ve bilincin ortaya çıkışından sonra bile devam etmektedir. Bazı teorilere göre evren bir 'sıcak ölüm', yani jeosiferin, içinde hayatı desteklemekten aciz kaldığı bir durum da tatmıştır. Aynı şekilde, jeosifer'e hayat-öncesinden hayata geçişin birden fazla olup olmadığı ve eğer (sözgelimi, nükleer bir yakıp kül etme ile) hayat tümüyle sönecek olursa yeniden yeşerip yeşeremeyeceği sorusu da sorulabilir. Teilhard'ın teorisine göre, bunun böyle olacağı kesinlikle doğru değil, ama olmaması için de hiçbir neden yoktur.

Şüphesiz, halkta en çok yaygın olan evrim düşüncesi biyosiferdeki evrim ya da biyolojik evrimdir. Tüm hayat şekillerinin en basit formlardan meydana geldiği ve özellikle insanın, 'daha aşağı' düzeydeki hayvanların soyundan türediği, burada kabul edilmiş bilimsel bir olgu olarak alınmaktadır. Bir bilimadamının, biyolojik evrimin belli bir yönde ve ilerleyici nitelikte olduğundan haklı olarak söz edip edemeyeceği bilimadamlarınca hâlâ tartışılmaktadır, dolayısıyla yön ve ilerlemenin kendisiyle ortaya çıktığı araçlar konusunda da hâlâ bir hayli tartışma olmaktadır. Doğrusu evrim akışının

4. Theodosius Dobzhansky tarafından **Beyond Chance and Necessity**'de, ed. John Lewis, London, 1974, 133, R. C. Lewontin tarafından yazılan bir makaleden.

ileriye doğru sürekli ve düzenli bir gidiş olmadığı apaçık ortadadır. Bazen şartlar değişir ve sonunda da, dinazorlar gibi, hayvan ve bitki türleri kendilerini değişen çevreye uydurmaktan aciz kalır ve ölüp giderler. Bir görüşe göre biyolojik evrim hâlâ sürmektedir; buna göre, gelecekte bir gün bildiğimiz *Homo Sapiens* türleri, belki de daha üstün Homo türleriyle yer değiştirmiş olacaktır. Başka bir ihtimal de, eğer nükleer bir yakıp kül etme insanoğlunu ve tüm yüksek düzeydeki hayvanları mahvedecek olursa, evrim süreci arta kalan 'en yüksek' türle gene devam edecek; ancak, zorunlu olarak aynı yolu izlemeyecektir.

Noosifer'deki evrimi ele almadan önce biyolojik evrimin yönü ve bunun nasıl olduğu meselesine biraz daha yakından bakalım.

Yaygın olan biyolojik evrim görüşü; bunun, insanın ortaya çıkışıyla son bulan bir süreç, yani insan türünün daha aşağıdaki hayat şekillerinin bir gelişimi olduğu yolundadır. Fakat, bu düşüncenin bazı düzeltmeleri gerektirdiğine de dikkat edilmelidir. Bu, her türün, mütemâdiyen daha yüksek bir şeye dönüştüğüne işaret etmez. Gezegenimizde hâlâ varolan, hayatın en aşağı formları, muhtemelen paleozoik zamanlarda bulunanlarla karşılaştırılabilecek organizmaların soyundandır; başka bir deyişle, birçok tür, sayıya hesaba gelmez milyonlarca yıldır değişmeden, öylece baki kalmaktadır. Hatta bir türün başka türlerin asalağı olduğu yerlerde, birtakım gerilemelerin bile olduğu ileri sürülmüştür; ancak bu görüşe bir pire ile etobur bir memeli arasında temel herhangi bir farkın olup olmadığı sorusuyla itiraz edilebilir. Bu mülâhazalar, evrimdeki yön ve ilerlemenin topyekun hayatta değil, fakat yalnız varolan türlerden, bir anlamda 'daha yüksek' yeni türlerin ortaya çıkışında nazar-ı dikkate alınması gerektiği anlamına gelir.

Biyologların çoğu, evrimin bu anlamda bir yönü olduğunu kabul etmektedir. Hatta evrimin 'tamamen rastlantı' so-

nucu vuku bulduğuna inanan Jacques Monod bile, tabiî ayıklanmadaki tazyikin insanın evrimini yürüttüğü şeklinde bir 'yön'den söz etmektedir; bu durum, zeka, tasavvur gücü, irade ve hırsla donatılmış ırkların ve aynı şekilde birbirine daha çok bağlı ve daha mütecaviz grupların yayılma işini kolaylaştırmıştır.[5] Monod bu yönü, kazârâ vuku bulmuş bir şey olarak telakki etmekte ve dolayısıyla, muhtemelen 'ilerleme' olarak görmemektedir. Bunun yanında, Theodosius Dobzhansky gibi başka biyologlar yönü de, ilerlemeyi de kabul etmektedir.[6] Doğrusu insanın, türünü, evrimin en yüksek noktası olarak telakki etmemesi zordur, en azından şimdiye kadar olan süreçte. Doğrusu bu, 'morfolojik zenginliği olsun, duyu organlarının, sinir sisteminin ya da... beynin gelişimi olsun' çeşitli ölçüler kullanarak apaçık gösterilebilir.[7] Öte yandan, boyut gibi başka ölçüler de alınabilir; ve sonuç olarak insan fil ve balinaya göre daha aşağılarda kalır. Belki de asıl maksat dünyanın jeosifer ve tüm biyosiferi içine alan bir insanî amaçlar ağıyla örtülmüş olmasıdır; buna göre insan türünün, evrimin doruk noktası olduğunu söylemek, basit bir değer yargısı değil, bu gerçeğe atıfta bulunmak oluyor.

Biyolojik evrimin yönü meselesi, insan hayatıyla ilgili bir şeydir. İnsan kendisinin anlamlı bir sürecin parçası olup olmadığını sabırsızlıkla bilmek ister. Kendi bireysel hayatı dışındaki topluluk hayatında ve belki de tüm bir insanlığın yaşayışında bir anlam ve amaç görebilir. Fakat, biyolojik evrimde veya genel olarak bütün bir kozmik süreçte bir amaç var mıdır? Bu konuya daha sonra temas edilecektir. Biz şimdi biyolojik evrimin *nasıl* yön kazandığı düşüncesine dönüyoruz. Bu konu, şüphesiz, yüksek düzeyde teknik sorunları içermektedir ve biyoloji bilgisi olmayan sıradan bir adam bundan ancak genel olarak söz edebilir.

---

5. **Chance and Necessity**, Glasgow, 1973, 151.
6. Lewis (ed.), **Beyond Chance and Necessity**, 133.
7. Dobzhansky, a.y.

Şimdi, neredeyse kesin bir biçimde reddedilebilecek kuramlara göz atarak işe başlayalım. On sekizinci yüzyılda insanlar hayatın ya da canlılığın ruhânî bir etken olarak telakki ettikleri bir hayat ilkesinden kaynaklandığı düşüncesini taşıyorlardı.[8] Bu, teistik bir yoruma oldukça rahat bir şekilde uygun düşüyordu; fakat artık uzun bir süredir buna itibar edilmemektedir, dolayısıyla fazla üzerinde durulmaya da değmez. Başka bir kuram da, Jacques Monod tarafından hâlâ savunulan ve bilimcilikle sıkı bağlantısı bulunan, evrimin kalıtsal yapının rastgele değişimleri üstünde tabiî ayıklanma işlemiyle vuku bulduğu görüşüdür. Son zamanlardaki, C.H. Waddington'un kanıtlarına benzer, deneye dayalı kanıtların ışığında, öyle görünüyor ki bu kuram problemin karmaşıklığı karşısında çok daha basit kalmaktadır.

Waddington ısrarla 'epigenetik paradigma' diye adlandırdığı şey üstünde durmaktadır; burada söylenmek istenen asıl husus, tabiî ayıklanmanın, genotipleri doğrudan doğruya etkilemediği; buna karşılık içinde genotip(kalıtsal yapı)'in olduğu kadar çevrenin de rol oynadığı epigenetik süreç tarafından ortaya çıkarılmış fenotip(dışsal yapı)'ler üstünde etkili olduğudur.[9] Başka bir deyişle, çevrede bir değişiklik olduğunda, bir bitki ya da hayvan türü, hayatta kalmak için seçilmeye kendisinin daha layık olduğunu gerektirecek bir şekilde, kendini yeni çevreye uydurmaya çalışacaktır. Bazen de, bir tür, kendisini daha kolay uydurabileceği bir çevreye taşınır ve böylece, âdeta, maruz kalacağı tabiî ayıklanma şeklini seçer. Eğer bir hayvan türü yırtıcılardan uçarak kaçmayı tercih edecek olursa, daha hızlı koşmaya çalışarak bu yeni hayata kendini adapte edecektir, dolayısıyla pek muhtemeldir ki, kendilerini bu yeni hayata en iyi uyarlayanlar geride döl bırakacaklardır. En iyi adapte olmuş fertlerin başarılarında kat-

8. S. Toulmin ve J. Goodfield, **The Architecture of Matter**, London, 1962 ve Harmondsworth, 1965, 367.
9. Lewis (ed.), **Beyond Chance and Necessity**, 96-102.

kısı olan genetik bir unsurun bulunması ve bunun tabiî ayıklanma tarafından onaylanması hemen hemen kesindir. Bir türün kendini idâme ettirme ve çoğaltma çabalarının evrim süreci üstünde bu şekilde bir etkinliği olabilmektedir.

The Phenomenon of Man'de ve son yazılarında Teilhard de Chardin evrimde gözlemlenen yön ve ilerlemeyi açıklamak için bir kuram ileri sürer. O, 'tangential' ve 'radial' diye adlandırdığı iki tür enerjinin varlığını kabul eder. Birincinin genel olarak anlaşılan enerji olduğu söylenebilir; ikincisi ise, ki buna aynı zamanda 'merkezcil' (centripetal) enerji de denebilir, "(evreni) daha da büyük karmaşıklık ve merkezî oluşa, başka bir deyişle, ileriye çeken bir enerjidir."[10] Her iki enerji de bütün maddede vardır. Hayat-öncesinden hayatın ve hayattan da bilincin zuhuruna yol açan işte bu radiyal enerjidir. Daha sonraki çalışmalarında Teilhard, sırasıyla hayat ve entropi ile bir tuttuğu 'iki çekilme'den söz eder: biri, dünyanın gittikçe daha karmaşık ve dahilî durumlara doğru esrarengiz sürüklenişi, öteki ise (ki bu daha çok çalışılmış ve daha iyi planlanıp programlanmış) aynı dünyayı gittikçe daha basit ve haricî oluşa çeken sürüklenişidir.'[11]

Teilhard bazen 'orthogenesis'den de söz etmiş, ancak terimi açıkça alışılmamış bir anlamda kullanmıştır. Bu sözcüğün normal anlamı, şu anda nüve ve cenin halinde varolan bir şeyin açılıp saçılması, gelişmesidir. Bu, evrimin bir izahı olarak öne sürülmüştür; fakat artık biyologların çoğu bunu akla uygun bulmamaktadır. Bununla birlikte, Teilhard'ın, kullandığı bu terime, evrimin ilerleyişi ve kendi ifadesiyle, bir 'hayat yükselişi' olduğundan fazla bir anlam vermediği görülmektedir.[12] Son bir paragrafta, orthogenesis'i, 'yönlendirilmiş ev-

10. **Phenomenon**, 65.
11. **Science and Christ**, London, 1968, 211; krş. 193 vd.
12. **Phenomenon**, 108 vd.; Dobzhansky tarafından da tartışılıyor, **The Biology of Ultimate Concern**, London, 1971, 117-19; ayrıca John O'Manique'in eseri, **Energy in Evolution**, London, 1969, 68-70.

rim' olarak tanımlar; ve , şansa bırakılmış maddede, 'bazı temel yönelme ve tercihlerin varlığıyla şans oyunu arasında hiçbir karşıtlığın olmadığını' ileri sürer.[13] Bu çevre şartlarına uyma ve tercihleri, 'Law of complexity/consciousness' adlı çalışmasında açıklanmıştır: 'uzun ve evrensel şans oyununa yeteri kadar bir süre terkedilen madde, çok daha karmaşık kümelenmeler içinde ve hatta bilincin derinliklerinde bile, kendini düzenleme özellikleri izhar eder'.[14] Sonuç olarak, görülmektedir ki, Teilhard ısrarla, maddede atomdan küçük parçacıklardan başlayarak, yukarı doğru, bir yönelme(orientation)'nin olduğunu belirtmektedir.

Bu karşıt kuram ve kanıtlamalar göz önüne alındığında, biyolojiye yabancı birinin geniş bir uyuşma içinde olan noktaları anlaması için kesinlikle çok çaba göstermesi gerekir. Bunlardan biri, tabiî ayıklanmanın merkezî olduğudur. Tabiî seçim, bazı yönlerden evrimin akışını yönlendirir; çünkü hayatta kalmaya en uygun türler tabiî ayıklanma yoluyla ayakta kalmaktadır. En uygunun bekâsından söz etmek, kurtulan kurtulur demekle hiçbir zaman bir değildir. Burada bekâya vesile olan etmenlere de işaret edilebilir; sözgelimi, insanın çevredeki değişikliklere büyük bir kendini uyarlama yeteneği olmasından dolayı hayatta kaldığı söylenebilir. Önemli başka bir nokta da, canlıların, türün sayısal dağılımı ve çevre üzerindeki denetimin genişlemesi de dahil olmak üzere, fert ve türün bekasını sağlayacak şekilde bir davranışta bulunma eğilimi göstermeleridir. Kısaca söylemek gerekirse, buna ayakta kalma ve yayılma eğilimi denebilir. Yalnız bu eğilimi olan organizmalar hayatta kalabildiğine göre, bu eğilim, tabiî ayıklanma ile geliştirilmiş veya en azından güçlendirilmiş olabilir.

Bu durum, evrime yön veren şeyin ne olduğunu hâlâ açıklığa kavuşturmamaktadır. Tabiî ayıklanma kabul edilmelidir;

13. **The Appearance of Man**, London, 1965, 140.
14. age, 139.

fakat bu bir çeşit mekanizmadan başka bir şey değildir. Bu, niçin en fazla karmaşıklığa, bilince sahip olan organizmaların hayatta kalmaya en uygun olduğunu açıklamaz. Belki de bunun kaba kuvvete dayanan bir olgu olarak kabul edilmesi gerekir. Bir defa, organizmalar hayatta kalma ve yayılma eğilimi geliştirince, Waddington'un üstünde durduğu epigenetic olayların yukarı doğru bir harekete yöneleceği açıktır. Sonunda, öyle görünüyor ki, Teilhard'ın maddenin "yönelimi" diye adlandırdığı şeye benzer bir şeyin hem hayatın zuhuruna hem de mevcudiyetini sürdürme ve yayılma eğilimine kaynaklık etmesi gerekmektedir... Kapalılığı dolayısıyla "yönelim'den söz etmek de yararlı olacaktır. 'Radial enerji' deyimi, öyle görünüyor ki, çok kesindir, bu yüzden Teilhard'ın son yıllarda kavramı daha az kullandığı görülür. Biz burada, fizik ve kimya tarafından uygulanan yöntemlerle gözlemlenebilir olanın dışında bir şeyle ilgileniyoruz, bu bakımdan kapalılık bir avantaj olmaktadır. Esasta Teilhard'ın söylediği şudur; insan hayatı vuku bulduğunu bildiğimiz bir şey olduğuna göre, bunu ortaya çıkarmış olan maddenin içinde 'bir şey' olması gerekir. Konunun bundan daha açık olması zordur; fakat Teilhard zaman zaman 'çekilme', 'akma' ve 'yönelim'den de söz etmektedir. Bu tür ifadeler, daha ilerideki, âlemin esasının insanî amaçların gerçekleşmesine elverişli olduğunu da ima etmektedir.

Bunun başlıca alternatifi olan görüş Jacques Monod tarafından ortaya konan görüştür.Temelde bu görüş, insan hayatından değil, çağdaş madde anlayışından işe başlamaktadır, ve söylediği şey de şudur: Madde neyse o olduğuna göre, insan hayatının da olması gerektiği farzedilen birşey olması imkanı yoktur. Bunun epistemolojik temeli ise, çağdaş fizik-kimyasal madde anlayışının, mutlak ve kesin görüş olarak kabul edilmesidir. Fakat bu anlayış, temelde fizik ve kimya tarafından çalışılan olayları açıklamak için ileri sürülmüş bir varsayımdan öteye geçemez. Şüphesiz bu, bir sürü olayda

yeteri kadar doğrulanmıştır; bu yüzden birçok bilim adamı bunu denenmiş bir hakikat olarak telakki etmektedir. Ne ki, aynı şekilde Newtoncu yasalar oldu. Buna göre, öyle görülüyor ki, insanî amaçların gerçekliği konusundaki derin kanaatlerimize yeteri kadar ağırlık verilecek olursa, değiştirilmesi gerekecek olan insanî amaçlar değil, madde anlayışı olacaktır. Teilhard'ın madde hakkındaki düşüncesinin özü budur.

Buna göre, biz, belli bir yöndeki evrim hareketinin en uygun açıklamasının, maddede karmaşıklığa/bilince doğru bir 'yönelim' olduğu sonucuna varıyoruz.

c. NOOSİFERDE EVRİM

Noosiferdeki evrim, ki burası aynı zamanda manevî âlemdir, bazı yönlerden biyolojik evrimden ayrılır. Önemli bir farklılık şudur: biyologlar yığınlar(çok sayıda birbirine benzer bireyler)'le ilgilenirken noosphere araştırmacısı, Roma imparatorluğu gibi, bir toplum hakkında yalnız bir tek örneğe sahip olmaktadır. Bu, çok sayıda örneklere dayanan istatistikî yasalara sahip olma yerine, belki de olağandışı ve arazî etkenlerle meydana gelmiş biricik bir olayla ilgilenmek anlamına gelir. Hatta, Arnold Toynbee'nin kendi yirmi, otuz çeşit örneğiyle 'uygarlığı' meydana getirdiğini düşünmesi gibi, noosiferik (yani tarihî) olaylarda kalıp tekrarları bulsak bile, bunların nedensel olarak önemli kalıplar olduğundan emin olamayız. Aynı şekilde, değişikliğin ne zaman daha iyiye doğru bir değişiklik olduğunu bilmek de zordur; devrimlerin avantajları olduğu kadar dezavantajları da olabilir. Tarih açıkca biosiferdeki evrime göre noosiferdeki evrimde daha çok başarısızlık ve 'ölü sonlar'ın olduğu izlenimini vermektedir. Bu durum, bu çeşit bir evrimin yönü ve kozmik sürecin, (bu ister Teilhard'ın Doruk Noktası, isterse başka bir şey olsun) nihaî bir tamamlanışa doğru hareket etmekte olduğu konusunda emin olmayı güçleştirmektedir.

Teilhard, biyosiferle noosiferin jeosiferle bir merkezli olduğunu ve aynı zamanda, tıpkı atmosferin litosfer'in üstünde olduğu gibi, onun üstünde olduğunu söylemektedir. Bu biyosifer için belli bir noktaya kadar geçerli olan bir durumdur; çünkü hayvanların ya da bitkilerin çoğu yeryüzünde veya su yüzünde yaşasa da, yer altında ya da (balık gibi) suda yaşayan hayvanlar da bulunmaktadır. Noosifer de fizik olarak biyosiferin üstünde değil, içindedir. Öte yandan, insanlık (noosifer) biyosifere bağımlıdır; zira hiçbir hayvan veya bitki olmasaydı biz biyosiferde tutunup yaşayamazdık. Noosiferdeki evrim bazı yönlerden biyosiferdekinin bir devamıdır; fakat bazı yönlerden de —bilinç, bilinç-ötesi hayattan üstün olduğuna göre— ondan 'yukarıda'dır. Biyosifer ve noosifer terimlerini kullanmak uygun olmakla birlikte, buradaki 'sphere' (küre)'in gerçekte küre olmayan bir şeye —'sembolik olarak', diyebilir miyiz?— atfedilmiş bir şey olarak anlaşılması gerekir.

Noosiferik evrimde de, biyosiferikte olduğu gibi, doğal ayıklanmanın yürürlükte olduğu, yani hayatta kalan toplum ya da ırkların hayatta kalmaya en layık olanlar olduğu söylenebilir; fakat, hayatta kalmak için elverişliliği oluşturan etkenler konusundaki genel kuramları çerçevelemek oldukça zordur. Toplumlardaki evrimci ilerleme genellikle belli tehditler karşısındaki belli cevaplardan kaynaklanır Arnold Toynbee **Study of History**'sinde bunun sayısız örneklerini vermiştir. Bir meydan okuyuşa verilen yeterli cevaplar kafa ve karakterle ilgili yeni beceri ve yetenekler geliştirir ve bunlar da ayakta kalmayı kolaylaştırır. İslamın, Hz. Muhammed'in ölümünden sonraki yüzyılda olan yayılması ve sonuç olarak bazı başarıları, kısmen, çöl hayatının tehditlerine karşı Araplar tarafından geliştirilen beşerî beceri ve marifetlere bağlıdır. Aynı şekilde, Batı Avrupa ve öteki Batı dünyasının mevcut konumu da, atalarının, Atlantik'in tehditlerine ve kuzey adalarının ikliminin, çiftçiliği Akdeniz bölgesinde oldu-

ğundan çok daha zorlaştıran ağır şartlarına karşı cevap veriş tarzlarında bazı temellere sahiptir.

Bir tehdide cevap olarak geliştirilen bazı beceri ve nitelikler (resmî ve gayriresmî) eğitim yoluyla daha sonraki kuşaklara aktarılır. Bu süreçte, aynı zamanda, İslâm ve Hıristiyanlık gibi, toplumun dünya görüşü de bir rol oynar. Keza, Waddington'un epigenetik paradigmasının* da bununla bir ilgisi vardır ve genotip (kalıtsal yapı)'te ufak bazı değişiklikler vuku bulabilir; fakat bu değişikliklerin çoğu neredeyse kesin bir şekilde 'tabiat'tan çok 'terbiye'den gelmektedir.

Noosiferik evrimde, dünya nüfusundaki artış, şehirlerin sayı ve boyutlarındaki gelişme, daha büyük ekonomik dayanışma ve hatta bir dünya sistemi içinde politik bir bütünleşme şekli gibi çeşitli eğilimler gözlemlenebilmektedir. Belki de bu durum, karmaşık ve (bir birlik oluşturmakla birlikte) farklılaşmış bir insanlık toplumu yönündeki bir harekete işaret etmektedir. Teilhard bu görüşü kabul etti ve dünyanın, özellikle de yerleşip yaşamaya elverişli bölümünün sınırlı olduğu gerçeğine dikkat çekti. Sonuç olarak, insan soyu sayısal olarak yayıldıkça bireyler birbirleriyle daha yakın bir ilişkiye girerler; bu yakınlaşma ve birleşme de 'bilinç etkinliklerinin yoğunlaşmasını' doğurur, dolayısıyla bu da 'yeni bir fizikî yayılma alanına' yol açar.[15] Buradaki yön maddede mevcut olan 'yönelim'e bağlıdır; fakat önceki durumuna göre burada daha etkili olur.

III. YARATILIŞIN VAHİY YÖNÜNDEN İZAHI

Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin I'deki yaratılış izahının, Batının zihnî bakış açısı üstünde büyük etkisi olmuştur; fakat bu

---

* Epigenesis: Hücrenin belli bir yapısı olmadığı, dolayısıyla embriyonun, çevrenin protoplazmaya olan etkisine göre oluştuğunu öne süren kuram; önceden şekillenmenin karşıtı. Epigenetik paradigma da bu kurama göre geliştirilen görüş (çev.).

15. **Phenomenon**, 237-53, özl. 241, 253; krş. **The Future of Man**, London, 1964, 176 vd.

etki doğrudan doğruya Kitab-ı Mukaddes'ten değil de, daha çok onun felsefî yorumundan kaynaklanmıştır. Yaratılış, özellikle, Aristotelesçi İlk Sebep anlayışına dayanarak yorumlanmıştı. Bu, insanların, yaratılışın kozmik sürecin bir tek eylemde ve aynı zamanda *ex nihilo*, yani 'hiçten' yaratma şeklinde ortaya çıktığını düşünmeye başladıkları anlamına gelir. Bunlar, sembolik olarak ifade edilmiş hakikati ihtiva eden önemli düşüncelerdir; ancak bunlar tamı tamına Kitab-ı Mukaddes'in söylediği değildir:

> Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattı. Ve yer şekilsiz ve ıssızdı. Ve enginin yüzü üzerinde karanlık vardı. Ve Tanrı'nın ruhu suların üstünde hareket ediyordu. Ve Tanrı dedi, ışık olsun, ve ışık oldu (1. 1-3).

Metin ve yaratılışla ilgili 'ışık olsun' şeklindeki ilk söz bu noktada bütünüyle açık olmasa da, bu *ex nihilo* (yoktan) bir yaratılış olarak yorumlanabilir. Şüphesiz bölüm yaratılışı bir tek olay değil, altı güne yayılmış fiiller dizisi olarak ortaya koymaktadır; ve bitkilerle hayvanların yer aracılığıyla, balıkların da suların aracılığıyla meydana getirildiği söylenir.

Bu tür yorum inceliklerinden daha da önemlisi, Kitab-ı Mukaddes'in, Tanrı'nın yaratıcı etkinliğinin ya da buna çok benzeyen bir şeyin kesintisiz olarak devam ettiği görüşüdür. Tekvin I'deki yaratılış için kullanılan *bara* sözcüğü, her ne kadar; 'İçimde temiz bir kalp yarat, ey Tanrı' (Mezmur 51. 10); 'Ey Yakup, seni yaratan Rab' (İşaya 43. 1); ve 'Tanrı yeryüzünde yeni bir şey yarattı'(Yeremya 31. 22) gibi birkaç örnek bulunsa da orijinal yaratma dışında pek kullanılmaz. Bununla birlikte, 'yaratma' sözcüğü 'yapma'nın sadece bir varyantıdır ve Eski Ahitte bu ve buna benzer, sözgelimi; 'senin ellerin yaptı beni ve büyüledi' (Mezmur 119. 73); 'Seni şekillendiren Tanrı'yı unuttun' (Tesniye 32. 18) gibi birçok başka kelime de kullanılmıştır. Bu tür belli kelimelerin kullanılışı dışında, Kitab-ı Mukaddes, sayısız yerde Tanrı'yı tüm tarihî ve tabiî olayların denetleyicisi olarak takdim eder. Kötü ve günahkarlar O'na itaat-

sizlik edebilse de, O, eğer dilerse, iyi ve haktanır bir kişiyi onların kötülüklerinden korur. Bu, Tanrı'nın evreni koruma faaliyeti olarak nitelendirilebilir. Bir anlamda bu, yaratma ve meydana getirme fiilinden farklıdır. Bununla birlikte, yaratmanın da, idame ettirmenin de sembolik olarak anlaşılması gerekir; kaldı ki, bunların, Tanrı-âlem ilişkisi konusunda bize ifade ettikleri şeyde de pek bir farklılık görülmemektedir.

Kur'ân'da dünyanın yaratılışı ile ilgili olarak sadece kısa atıf ve telmihler dışında hiçbir uzun tasvir bulunmaz. Bunların en uzunu s. 41. 9-12 âyetleridir; tüm ötekiler birer âyet şeklindedir.[16] Bu atıfların başka konularla ilgili parçalarda yer almasından ötürü, müslümanlar, (her ne kadar kelâmcılar *ex nihilo* yaratma ve İlk Sebep düşüncesine aşina idiyseler de) hıristiyanlar gibi dünyanın meydana getirilişi ile ilgili sınırlı yaratmaya pek itibar etmemişlerdir. Yaratmanın Arapça karşılığı olan *halaka* kelimesi serbestçe güncel olaylar için kullanılmıştır. Bir yerde (23. 12-14) ana rahmindeki ceninin dört aşaması zikredilir ve Allah'ın bunların her birini bir öncekinden yarattığı söylenir. Daha dikkati çeken bir şey de Allah tarafından tekrar tekrar yapılmış olan; *"O bir şeyi emir ve murad ettiği zaman, ona sadece 'ol', der ve o da olur"*[17] şeklindeki teyittir. Bütün bunların üstünde; Kur'ân, tabiî olsun, tarihî olsun; Tanrı'nın tüm güncel olayları mütemâdiyen denetlediği hususuna İncil'e göre daha çok yer verir. Daha sonra müslümanlar bunu; 'başınıza gelenin gelmemesi ihtimali yoktu, size ulaşmayan da zaten ulaşmayacaktı'[18] şeklinde bir inanç maddesi haline getirdiler. İslâm, buna ilâve olarak, dünyanın meydana getirilişi ile onun devamlı kontrolü arasındaki karşıtlığa Hıristiyanlıktan çok daha az önem vermiştir .Önemli

16. 2. 117; krş. 3. 47, 49; 6. 73; 16. 40; 19. 35; 36. 82; 40. 68. Eyub 10. 9-12'de daha şiirsel olmakla birlikte buna benzer bir izah vardır.
17. Ebû-Hanîfe'ye atfedilmektedir, A. J. Wensinck'in **The Muslim Creed**'inde, Cambridge, 1932, 103.
18. Markos 16. 19; Rasullerin İşleri 7. 55 vd.; İznik Amentüsü.

bir kelâm okulu olan Eş'arîler, yüzyıllarca atomculuğun bir şeklini benimsediler ve tüm evrenin zamanın her anında ayrı ve başka bir yaratılışı olduğunu ileri sürdüler; bu, bir adam bir hedefe belli bir anda bir ok atacak olursa, ok Tanrı'nın onun uçusu sırasında ayrı ayrı yarattığı anları izlemeksizin hedefe ulaşamaz, demektir.

Tanrı'yı evrenin yaratıcısı ve idame ettiricisi olarak düşünmekle birlikte, müslümanlarla hıristiyanlar arasında böyle vurgulama farklılıkları bulunmaktadır. Bununla birlikte, farklılıkların, esas olarak, vurgulamada olduğu görülmektedir; çünkü İslâmî iddialar Eski Ahit olsun, Yeni Ahit olsun, Kitabı Mukaddes'le bir paralellik göstermektedir. Bu yüzden, bundan sonraki bölüm, Tanrı'nın yaratıcı ve tabiî olayların kontrol edicisi olduğu hususunda müslümanlarla hıristiyanların esasta anlaşma halinde oldukları görüşüne dayanmaktadır.

IV. KOZMİK SÜREÇ VE KİTAPLARIN BİLDİRDİĞİ TANRI

Artık, son kısımda belirtilen kutsal metinlerdeki iddiaların daha önceki açıklanan felsefî kozmoloji ile bağlantısının nasıl kurulması gerektiğini düşünmenin zamanı geldi. Şimdilik, sadece jeosiferle biyosiferin kontrolü tartışılacak, noosiferinki (ya da insanın tarihi) bir sonraki bölüme bırakılacaktır. Bu problemi ele alırken, kutsal metinlerin iddialarını tebliğ edici mahiyette, yani bunların bilimsel kuramlar gibi deneysel türden varsayımlar olmayıp, güvenle inanılan, neşe verici açıklamalar olduğunu unutmamak da önem arzetmektedir. Bu, bizim temel tutumumuzun, onların hakikatini kabule teslim olduğu anlamına gelir; dolayısıyla bizi şu anda ilgilendiren yalnızca yorum meselesidir.

Geçici kozmoloji, temelde kozmik sürecin; a) sınır şartlarının korunmasıyla ve b) maddede aynı zamanda, 'radial enerji' de denen bir 'yönelim'in varlığıyla kontrol edildiğini ifade

etmişti. Akla ilk gelen düşünce, sınır şartlarını koyanın Tanrı olduğu ve aynı zamanda O'nun bir bakıma maddedeki yönelimle özdeşleştirildiği veya en azından onun aracılığıyla iş gördüğüdür. Şüphesiz tüm bu terimler, tıpkı 'yaratıcı' ya da 'yapıcı' ve 'baba' terimlerinde olduğu gibi semboliktir; dolayısıyla görünüşteki karşıtlık ve çelişkiler de gerçek farklılıklara işaret etmemektedir.

Kainat için sınır şartlarını koyanın Tanrı olduğu düşüncesi, O'na kozmik sürecin üstünde ve aşkın bir yer veren ve böylece evreni kontrol ettiğini belirten kutsal metinlerin iddialarıyla uyum halindedir. Bununla birlikte, Polanyi'nin düşüncesine göre, sınır şartlarını koyan şey, kendilerine özgü yaratılışlarıyla iş görmeleri için daha aşağı seviyeden "bütün" ya da "birimlere" de müsaade ederken; kutsal metinlerinde, Tanrı'nın bazen tabiî kanunlara müdahale ettiğini ileri sürdüğü görülmektedir. Bu mesele gelecek bölümde tartışılacaktır. Bunun yanında, başka bir güçlük de; bu aşağı seviyedeki bütünlerin, onlara sınır şartlarını koyanın denetimine karşı yumuşak başlı olduğundan emin olup olamayacağımızdır. Doğrusu, Polanyi'nin görüşünde bu bütünlerin böyle uysal oldukları hemen hemen açıktır; ve her ne kadar, (bu sınır şartlarını) 'koyucu,' bir bakıma bütünlerin dışında olduğu görünümüne sahip olsa da; öyle görünüyor ki, sanki bunlar önce var olmakta, sonra da hariçten bir şey gelip bunları kontrol etmeye çalışmaktadır. Öyleyse, sınır şartlarını koyma sembolünün, bu noktada, maddede mündemiç ya da mevcut yönelim sembolüyle bir tutulması gerekir. Bu, en aşağısından en üst düzeydekine kadar kozmik süreçteki bütün varlıklarda bulunan bir şeydir. Aşağı seviyedeki varlıklar veya daha büyük bütünler işte bu yönelime sahip olmalarından dolayı, kendileri için konan sınır şartlarını kabule boyun eğmektedirler. Sınır şartlarını, gizli ve iç yönelimin daha açık ve dış formu olarak tanımlamak mümkündür. Tanrı sözkonusu olduğunda, bu sonraki sembol O'nun içkinliğini, öteki de aşkınlığını ifade eder.

Tanrı'nın maddede mevcut bir yönelim mi *olduğu*; yoksa, âdeta bir çeşit demiurg (mimar) gibi, onun aracılığıyla iş gördüğünü söylemenin mi daha doğru olacağı sorusu yukarıda açık bırakılmıştı. Tanrı'nın herhangi bir şekilde maddede mevcut olduğu düşüncesinden rahatsız olanlara, sembolik dilin genellikle yalnızca sınırlı bir hakikati dile getirdiği ve bu sınırlı hakikatin ötesinde bir şey bulmaya çalışmanın yanlış bir yol tutmak olduğu hatırlatılabilir. Tanrı'nın şu ya da bu şekilde maddede mündemiç olduğunu söylemek aynı zamanda O'nun aşkın olmadığına da işaret ettiği şeklinde alınmamalıdır. Tanrı'nın hem aşkın, hem de içkin bir yönü vardır, dolayısıyla O'nun bu vechelerini tam bir biçimde tanımlamasak bile, kesinlikle hiçbirisi de inkar edilmemelidir; biz ancak sembolle aktarılan hakikatin sınırlarını kesin bir biçimde dile getirebiliriz.

Evrene sınır şartlarını koyanın Tanrı olduğunu ve O'nun bir yönelim olarak evrenin unsurlarında mevcut bulunduğunu söylemek kutsal metinlerin temel iddialarını gizler. Bunlar Tanrı'nın tabiî olayları kontrolünü teşbihî terimlerle dile getirirler; 'Işık olsun' demek, çok daha önceleri yaşamış bir kralın 'Kandiller getirilsin' sözünü andırmaktadır. Sınır şartlarını koyma düşüncesi de aynı şekilde, kontrol tarzına daha bir açıklık kazandırma ve bunun kozmoloji konusundaki çağdaş fikirlerle daha bir uyum içinde olduğunu gösterme girişimidir; ne var ki, bunun da aynı şekilde teşbihî olduğunu kabul etmek gerekir; zira Polanyi makine yapan bir mühendisi düşünüyordu. Her şeyi Tanrı'nın varettiğini ya da yarattığını söylemek, O'nun her şeyi denetleme kudretine işaret eder; bu demektir ki evrende hiçbir şey yoktur ki O'nun iradesi içinde yer almasın. O'nun her şeyi yoktan yarattığını söylemek bu noktayı daha iyi belirtir.

Öte yandan, bu modern görüşler kainatın kökeni konusunda pek de tatmin edici bir izah vermemektedirler. Fakat bu konuda iki şeye işaret etmek gerekir. Birincisi, kutsal me-

tinlerin amacı mü'minlere Tanrı ile ilişkileri hususunda bir anlayış vermektir; kainatın kökenine dair bilimsel bir izah vermek değildir. İkincisi ise, şimdiye kadar evrenin kökeni konusunda kesin ve tam hiçbir bilimsel kuram olmamıştır. Zaman zaman, 'büyük patlama' kuramının dinî yaratış anlayışına çok iyi uyduğu ileri sürülmüştür; ancak, biraz düşününce bunun, yaratılışın Tekvin'deki; 'enginlerin üzerinde karanlıklar vardı' şeklindeki ilk âyetlerden daha çok Aristotelesçi İlk Sebep anlayışına dayanan bir yorumu andırdığı görülür. Nihâyet, verenin kökeni meselesi öyle görünüyor ki dinî yönden önemsiz bir şeydir. Bilim adamları kozmik sürecin bilinmesi mümkün en ilk aşamasının ne olduğu konusunda en son neye karar verirlerse versinler, bu, Tanrı'ya inananlarca, onların temel ilgileri Tanrı'nın süreci kontrol ettiğini iddia etmek olduğunu göre, O'nun yaratmaya nasıl başladığının bir izahı olarak kabul edilecektir.

Doğrusu, bilimin kesin sonuçlarını kabul eden bir mü'min için, Tanrı'nın insanı yaratışına ilişkin kutsal metinlerdeki ifadelerin biyolojik evrime dayanarak izah edilmesi gerekir. Elbette insanı Tanrı yaratmıştır; ancak onu, evrimsel sürecin yönünü kontrol etmek suretiyle var etmiştir. Tanrı'nın, insanın mahiyeti hakkında bir çeşit hazır plana sahip olduğu düşünülmemelidir; aksine insanlığın, içkin yönelimin yürüdüğü doğrultuda şimdiye kadarki en yüksek örnek olduğu düşünülmelidir. Evrimsel süreç, Teilhard de Chardin tarafından **The Phenomenon of Man**'de ayrıntılı bir şekilde çalışılmıştır ve onun bu süreç izahı burada kolayca kabul edilebilir.

Samimi bir mü'min pekâlâ şöyle bir soru sorabilir: Bir yönelime, ya da bir sınır şartları koyucuya nasıl ibadet edebilirim? Bu, oldukça yerinde bir sorudur ve cevabı da basittir. Mü'min, daha önce "incelikli safdillik" konusunda söylenenleri unutmamalıdır. O bilinen vahiy terimlerini safdil bir samimiyetle kullanmaya elbette devam edebilir —daha doğrusu etmesi gerekir—. Bununla birlikte, kafasının bir köşesinde,

bu terimleri kullanmanın, incelikli bir tarzda ancak çağdaş bilim ve felsefeyi hesaba katmakla mümkün olduğu bilgisi de vardır. Bizim geçici felsefî kozmolojiye dayanarak, Tanrı'nın yaratıcılığı inancını ifadeye yönelik olan bu teşebbüs, şüphe eden ve soruşturan kafayı tatmin etmek için yapılmıştır. Bazılarımıza, iyi ki veya ne yazık ki böyle bir kafa bahşedilmiştir; fakat bu sorup araştıran kimsenin, ibadete yönelince, bu sorularını bir kenara koyup, kendisini bütünüyle bilinen sembollere vermesi gerekir.

V. VAHYİN YORUMLANMASINDA KARŞILAŞILAN PROBLEMLER

Son bölümde ifade edilen genel görüşler kabul edilse bile, bazı kutsal metinlerdeki ifadelerle ilgili olarak hâlâ bir dizi problem bulunmaktadır. Bunların birçoğu Tanrı'nın bugünkü bilimin anladığı şekildeki tabiat kanununu açıkça ihlal ederek yarattığı söylenen olaylarla ilgilidir. Çağdaş mü'minin ilk işi, gerçekten ne olup bittiğini keşfetmeye çalışmak olacaktır; öyle ki, bu bilim çağında vahiy hakikatinin nasıl anlaşılması ve desteklenmesi gerektiği üstünde düşünmek daha bir önem arzetmektedir.

a. "DOĞRUDAN DOĞRUYA FAİL" OLARAK TANRI

İncil'de de, Kur'ân'da da, her ne kadar hâlihazırdaki biçimde başka bir varlık olsa da, Tanrı'nın sık sık bir iş yapmakta olduğundan söz edilir. Bunun örnekleri oldukça fazladır. Çok tanınmış bir tanesi vardır ki, bunun hıristiyanlar tarafından hiçbir güçlükle karşılaşılmadan kabul edildiği görülür. Bu, Hz. İsa'nın duasındaki; 'Bugünkü günlük ekmeğimizi ver', sözüdür. Çünkü bu söz, gerçi sağduyu seviyesinde ekmek bize tarımcıdan, fırıncıdan geliyor olsa da, rızkın bize Tanrı'dan geldiğini ima etmektedir. İslâmdaki, Allah'ın isimlerinden biri olan el-Rezzâk, rızık verici de, tıpkı buna benzer.

Mezmurlar'da, fâtihler savaşta şüphesiz var gücüyle dövüşmüş olsalar da, zafer bağışlayan Tanrı'ya sık sık atıflarda bulunulur. Müşrikler, müslüman savaşçıların ok ve mızraklarıyla ölse de, Kur'ân (8. 17), Bedir'de onları öldürenin Tanrı olduğunu bile söyler. Aynı şekilde Kur'ân, her ne kadar geminin muciti insanlar olsa da, Allah'ın 'emri gereğince denizde yüzmek üzere gemileri sizin buyruğunuza verdiğini' (14. 32) söyler.

Tanrı hakkında, O'nun bu tür işler yaptığını söylemek hiçbir ciddi problem doğurmamaktadır. O kozmik sürecin en yüksek denetleyicisi olduğuna göre, vuku bulan bir şeyin nihaî faili o demektir; dolayısıyla her şeyi O'nun yaptığı söylenebilir. Normal İngilizce kullanışta biz, direkt failin, işi yapan kimse olduğunu düşünürüz; fakat Tanrı'yı bize ekmek verici olarak düşündüğümüzde, O'nun bu işi çeşitli tabiî ve toplumsal süreç ve düzenlemeler aracılığıyla, dolaylı bir şekilde yaptığının da farkında oluruz. Ancak, burada Tanrı'nın böyle açıktan açığa, dolaysız bir biçimde etkin olduğunu söylerken şu hususa dikkat etmek gerekmektedir: Her ne kadar Tanrı sadece dolaylı bir şekilde iş gören nihaî fâil olsa da, aynı zamanda tabiî bir sebep ya da insanî bir failin olacağı da kesinlikle göz önünde bulundurulmalıdır.

b. TABİÎ YASALARA MÜDAHALE İDDİASI

Çok daha zor bir problem de, Tanrı'nın insanları cezalandırmak veya onlara yardım etmek için, tabiî güçlerin olağan çalışma düzenine açıktan açığa müdahalede bulunduğu durumlarda açığa çıkmaktadır. Bazı vakalarda önemli hiçbir dinî inanç sözkonusu değildir. Nitekim, Yeşu'nun (10. 12-14) güneş ve aya, gökte sabit durmalarını söylemesi ve onların da 'bütün bir gün boyu' buna uymaları hadisesine dair, çağdaş bir mü'min, bunun gerçekten vuku bulmadığını, fakat savaşa katılanların öyle bir duyguya kapıldığını söyleme eğilimi gös-

terecektir. 'Rab İsrail için savaştı' şeklindeki dinî mesaj, muhtemelen O'nun o anda başarıya götürecek gücü onlara vermesinden başka bir şey değildir. Biraz önemsiz olmakla birlikte daha da şaşırtıcı olanı ise, bir hastalıktan kurtulacağı konusunda kendisine güven vermek için Kral Hizkiya'ya verilen alâmetle ilgili açıklamadır. İşaya peygamberin yakarışlarına cevaben Tanrı'nın güneş saati gibi bir şey üstündeki gölgeyi on derece ya da adım geriye götürdüğü söylenir. Bunun gerçekten vuku bulmuş olması imkansızdır; çünkü bunun tabiî hiçbir açık izahı yoktur, dolayısıyla böyle durumlarda en iyi yol bilgisizliğimizi itiraf etmek ve peygamberin, Kralı şu ya da bu şekilde iyi olacağına ikna ettiğini kabul etmektir.

Daha da önemlisi ise, bazılarının, kötü davranışlarının karşılığı olarak, nasıl cezalandırıldıklarına dair olan açıklamalardır. Nuh'un kurtulduğu tufan, dünyalıların dehşet ve kötülüklerinin bir cezasıydı (Tekvin 6. 5-13). Sodom ve Gomore'nin yerle bir edilmesi de orada yaşayanlara bir ceza idi ve Lût, dürüstlüğü yüzünden, bu cezaya çarptırılmadı (Tekvin 18. 16-19. 25). Mısırlıları acıya gömen belalarla Firavun ve ordusunun denizde boğuluşu da yine kısmen onları cezalandırmak, kısmen de İsrail oğullarının kurtuluşunu sağlamak içindi (Çıkış 5-14). Batılı bilginler, 'ceza kıssaları' deyimini Arabistan'daki Âd, Semûd kavimleri ve başka toplulukların yerle bir edildiği şeklindeki, benzer açıklamalar için olduğu kadar, Kur'ân'ın Kitab-ı Mukaddes'teki, biraz önce anılan kıssalarla ilgili açıklamaları için de kullanmaktadırlar. Daha az ilgi çekici türden bir ceza da Hagay peygamber tarafından yapılan iddiadır (1. 5-11); buna göre, sürgünden Kudüs'e dönenlerin kaldırdığı kötü hasat, kendilerine güzel güzel evler yaparken Tanrı'nın evini inşa etmemiş olmaları olgusuna bağlanmaktaydı. Bu son örnek, çağdaş mü'min tarafından hissedilen güçlüklerden birini göz önüne sermektedir. Tabiî olarak, sık sık kötü hasat kaldırılır; ama bu bir dizi kötü ürün almanın, halkın tapınağı tamir konusundaki ihmali ile niçin

bir bağlantısı olsun ki? Bu konu ile ilgili genel mesele üstünde kafa yormadan önce öteki 'cezalandırmaların' nereye kadar tabiî facia olarak telakki edilebileceğini sormak yararlı olacaktır.

İşe tufanı ele alarak başlayalım. Kitab-ı Mukaddes'te adı geçen dağların yalnız yerleşime elverişli parçası su altında kalmış olsa bile, bu durum, yüzlerce metrelik bir su yüksekliğini gerektirecektir, ki bu da imkansızdır. Olayın en akla uygun izahı, şüphesiz olağanüstü boyutlarda, tabiî bir facianın vuku bulduğu ve bunun halkın hafızasında daha da abartılmış olarak yer etmiş olduğu şeklinde görünmektedir. Irak'ta, içinde birkaç küçük tümsekliğin de bulunduğu alabildiğine geniş, dümdüz ovalar vardır ve pek alışılmamış kötü bir su baskını, bütün canlıları boğmaya yetecek derinlikte çok büyük bir bölgeyi suyla örtebilir—metin, 'dağların' (muhtemelen tümseklikleri) on beş kübit derinliğinde (otuz ayaktan az) su altında kaldığını söylemektedir. Buna yakın bir açıklama, Firavun ve ordusu boğulurken, İsrailoğulları Kızıl Deniz'i (ya da kamışlığı) ayakları bile ıslanmadan nasıl geçtiğinden söz eden kıssa için de söylenebilir. Mısır'dan Sina'ya ulaşımı mümkün kılan bazı yol boylarında, geniş düzlükleri içine alan kum sahiller vardır. Bunlar Fransa'daki, akıntının birkaç mil dümdüz devam ettiği, sonra birden şaha kalkmış bir at gibi karşımıza çıktığı söylenen Mont St. Michel'deki sahillerle karşılaştırılabilir. Belki de Hz. Musa'nın, bölgeyi bilen arkadaşları vardı, böylece Mısırlılar boğulurken o elverişli rüzgar ve akıntılardan yararlanma imkanı bulmuştur. Burada, bu kesinlikle böyle olmuştur diye bir iddiada bulunmuyoruz; ancak yalın fizik olayların tabiî yasanın ihlali olduğunu kabul etmek için hiçbir neden bulunmadığına göre, bu sadece, böyle bir şeyin vuku bulmuş olması pekâlâ mümkündür demeye gelir. Buna benzer izahlar, cezalandırma olarak nitelendirilen başka olaylar için de yapılabilir; böylece aynı şekilde onlar tabiatın akışına da uygun düşer.

Buna göre, Tanrı'nın cezalandırmak için meydana getirdiği söylenen olayların tabiî olaylar olduğu ilkesinden yola çıkacak olursak, bunların nasıl ceza olduğunu düşüneceğiz? Kozmik sürecin yüce denetleyicisi olarak, tabiî, bu olayların yaratıcısının Tanrı olduğu da söylenebilir. Ancak, O'nun tabiî olaylara müdahalede bulunmaksızın, onları uygun bir zamanda nasıl meydana getirdiğini anlamak kolay değildir. Zira bilimin kesin sonuçlarının kabulü, iklime ve başka tabiî güçlere bu tür müdahalelerin olması ihtimalini dışarıda tutar. Bu yüzden biz tekrar Hagay'ın kötü hasat yorumundan doğan meseleye geliyoruz: Bu olaylar, bunlara muhatap olan insanların tutumuyla nasıl bağdaştırılacaktır?

Havari Paul'ün bir cümlesinde bu meselenin çözümü için belki de bir ipucu bulunabilir: 'Tanrı'yı sevenlere her şeyin birlikte iyilik için çalıştığını biliriz' (Romalılara 8. 28). Bu, her şeyi birlikte iyilik için işletenin Tanrı olduğuna işaret etmektedir ve gerçekte, doğru metin ve çeviri de muhtemelen budur. Daha ileride bu, Tanrı'yı seven için iyinin de kötünün de iyiye dönüştüğüne ve aynı şekilde, O'na boyun eğmeyen için de kötüye dönüştüğüne işaret eder. Başka bir söyleyişle, kötü hasat, dönen sürgünlere, ibadetlerindeki savsaklamalardan anlaşıldığı vechile, Tanrı'ya karşı tutumları yanlış olduğu için kötü gelmişti. Nuh'un çağdaşları, muhtemelen, açık tehlike işaretleri karşısında birşeyler yapmak ve önlem almak için epeyce çaba göstermişlerdi; tabiî buna benzer bir şey Sodom halkı ve başka birçokları için de doğrudur.

Yine de bu bütünüyle tatmin edici olmaktan uzaktır. Zira, bu o insanların niçin belli bir zamanda cezalandırılmaları gerektiğini açıklamamaktadır. Hz. İsa'nın vaizliği esnasında Siloam'daki bir kule çöktü ve on sekiz kişi öldü. Bazıları, bu olayın, ölen kişilerin çok kötü kimseler olduğunu gösterdiğini düşündü; ama İsa, işin böyle olmadığını, olayın herkese bir uyarı olduğunu ve ibret almazlarsa aynı şekilde onların da

mahvolacağını söyledi. Başka bir deyişle, gerçekten herkes gidişatını düzeltmedikçe Tanrı'nın emirlerini yerine getirmekten aciz kalacak ve ceza geciktirilse bile, şu ya da bu tarzda acı çekeceklerdir. Daha ileride bu, ceza zamanını ayarlamanın ikinci derecede önemli olduğunu işaret eder. İmdi, eğer bu husus, Paulcü iddia ile birleştirilecek olursa, şöyle bir kuram elde ederiz: Olayların normal akışı içinde insanlar birbirini izleyen iyi, kötü vukuatlarla karşı karşıya gelirler. Tanrı'yı sevenler için iyi olaylar, özellikle yararlı olur; kötü olaylar da ciddi bir şekilde zararlı olmayıp, olumlu ve iyi sonuca sahip olur. Öte yandan, Tanrı'ya karşı gelenler için, kötü olaylar bir cezaya dönüşür; hatta iyi olayların bile fazla yararlı bir etkisi olmaz.

Aynı zamanda bunun, yalnızca ilgililerin bilinçli öznel tutumlarından dolayı olmadığını da önemle belirtmek gerekir. Tabiî, Tanrı sevgisi ya da O'na karşı gelmek, belli bir andaki tutumları etkilemenin dışında, aynı zamanda, belli bir süre geçtikten sonra, iyi ve kötü karakter özelliklerinin oluşmasına yol da açar; ve bunlar bireyin bilincini aştığına göre, nesnel de olurlar. Bazı hıristiyanlar daha da ileri giderek; Tanrı'yı sevenlerde, faal durumda olan ve 'Tanrı'nın inâyeti' veya 'Kutsal Ruh' da denebilecek, nesnel bir etkenin bulunduğunu söylemektedirler; her ne kadar farklı terimlerle olsa da, bazı müslümanlar da, hemen hemen aynı şeyi söyleyeceklerdir. Tanrı'ya karşı gelenlerde de böyle bir etken bulunabilir; ancak bu, olumsuz bir etkendir. İslâmî bir deyimi kullanmak gerekirse, onlar Allah'ın kendilerini 'terk edişini' yaşarlar. Nesnel 'lütfun' varlığı ya da yokluğu konusundaki bu tür görüşlerle ilgili olarak söylenmesi gerekli çok şey vardır. Bununla birlikte, hatta bunların da dışında, birbirini izleyen iyi ve kötü olaylar boyunca iş gören, Tanrı'yı arayanlara gönül huzuru dolu, oldukça tatmin edici bir hayata ulaşmalarında onlara yardım eden; Tanrı'dan yüz çevirenleri de acı ve kederle dolu, tatmin edici olmaktan uzak bir yaşantıya gömen

nesnel etkenler de vardır. Bu durum, sayısız müslüman ve hıristiyan tarafından yüzyıllardır yaşanan en derin tecrübelerle desteklenmektedir.

Aynı zamanda, karşılaştırma yapabilecek hiçbir tecrübeye sahip olmayan kimselerin bu tür görüşleri benimsemelerinin zor olduğunu da kabul etmek gerekir. İncil de, Kur'ân da belli bir tabiî olayın Tanrı'nın iradesi ve dilemesiyle olduğunu veya bu iradeyle bir tutmak gerektiğini kabul etmekte güçlük çeken insanlardan söz eder. Gideon (Hakimler 6. 36-40'ta) bir alâmet istedi; bir yün yapağıyı gece boyunca açıkta toprağa bıraktı ve çevresindeki toprak kupkuru kalırken onun sırılsıklam su kesilmesini diledi. Bu istediği gibi oldu; ama sonunda Gideon'un, bunun tabiî olarak böyle olabileceğini düşünmüş olduğu görülür. Böylece, ertesi gece dileği, toprağın yaşarması ve yapağının kuru kalması şeklinde olur. Bu da aynı şekilde vuku bulunca, Tanrı'dan bir alamet aldığına kalbi kanaat getirdi. Aynı şekilde (I. Samuel 6. 2-9) Filistinliler, başlarına gelen belaların İsrailliilerin kutsal sandığının kasabalarında bulunmasından dolayı olduğunu düşününce, onu iki emzikli ineğin çektiği bir arabaya koydukları, inekler buzağılardan tarafa değil de İsrailoğullarına doğru yol almaya başlayınca, onların bunu, başlarına gelen belanın 'Tanrı'nın sandığından' dolayı olduğuna bir alamet saydıkları kaydedilir. Kur'ân, hayrın da, şerrin de Allah'tan geldiği bir peygamber tarafından ileri sürüldüğünde buna inanmayı reddeden insanların bulunduğunu zikreder, bir grup insanın, bunun doğrudan doğruya Allah'tan değil de, olayların doğal akışı içinde vuku bulduğunu ima ederek; 'Babalarımız da bolluğu ve sıkıntıyı geçirmiştir'(7. 95) dediği kaydedilir. Şüpheciliğin bu derecesine rağmen, müminlerden büyük bir kitle, tabiî facialarn Tanrı'dan gelen bir cezalandırma olabileceğine inanmaya devam etmektedir; ve yukarıda açıklandığı vechile bu, bugün bizim için de doğru olmaktadır.

c. ÂDEM İLE HAVVÂ

Tekvin'deki Âdem'le Havva kıssası ve bu konuda Kur'ân'da söylenenler, evrimsel sürecin hiçbir aşamasıyla bir uyum göstermez ve bunu başarmaya yönelik marifetli bir teori bulma girişimi de hiç bir yere varmaz. Ayrıca kıssa, büyük bir değişikliğe uğratılmış da olsa, tarihsel bir anı da olamaz. Onu en iyisi, Tanrı-insanlık ilişkisi başta olmak üzere, amacı dünyanın bazı özelliklerini açıklamak olan bir halk efsanesi olarak telakki etmektir. Nitekim bu kıssa, tüm insanlığın kardeşliğine ve Tanrı'ya bağımlılıklarına işaret eder. 'İnsanın düşüşü' ile ilgili hıristiyan öğretisinin bu hikayeyle ve Yeni Ahit'teki yorumuyla çok sıkı bir ilişkisi vardır; fakat bu, aynı zamanda, insan tabiatının eksikliğini izaha yönelik bir girişimdir. Çağdaş mü'min kutsal metinlerdeki açıklamaları, görmüş geçirmiş bir safdillikle, canlı sembolik bir şekil içinde, Tanrı hakkında önemli hakikatler ihtiva eden parçalar olarak kabul eder. O, bu açıklamalara bilimsel bilgi toplamak için bakmayacaktır; fakat o, 'insanın düşüşünden' ne anlaşılması gerektiği de dahil olmak üzere, genel insanî problemler hususunda kendi tasavvurlarını göz önüne sermek için bunları kullanmayı uygun bulabilir.

d. HZ. İSA'NIN BABASIZ DOĞUŞU

Hz. İsa'nın bir bakireden doğması veya, daha açık söylemek gerekirse, onun bir bakireden doğduğu düşüncesinin müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki diyalogda önemli bir yere sahip olması gerekir. Bu iki din ilk bakışta anlaşma halindedir; fakat bu görünüşteki anlaşma önemli farklılıkları da gizlemektedir. Kur'ân'ın, Hz. İsa'ya annesinin bakire olarak gebe kaldığını söylemesi birçok hıristiyana çok şaşırtıcı gelecektir; ama bu gerçekten böyledir. 19. sûrenin 16-23. âyetlerinde kaydedildiğine göre, genellikle Cebrail olarak nitelendirilen bir varlık Hz. Meryem'e, yakışıklı bir

adam kılığında göründü ve O'nun tedirginliğini yatıştırmak için,

> Dedi ki; 'ben, sadece temiz bir oğlan bağışlamak için Rabbinin sana gönderdiği bir elçiyim'. Meryem; 'bana hiçbir erkek dokunmamışken ve kötü kadın da olmadığım halde nasıl oğlum olur' dedi. Cebrail, 'Bu böyledir, Rabbin, "Bu bana kolaydır, onu insanlar için bir alâmet ve tarafımızdan bir rahmet kılacağız, bu kararlaştırılmış bir şeydir" diyor', dedi. Böylece Meryem ona gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi. Doğum sancısı onu bir hurma ağacının dibine gitmeye mecbur etti; 'Keşke bundan önce ölseydim de kurtulsaydım'...

Bu kesinlikle Kitab-ı Mukaddes'e uygun bir hikaye değildir ve hatta parçanın geri kalan kısmı daha da az bir benzerlik ihtiva etmektedir; bununla birlikte asıl nokta korunmuştur. Daha ileride, bu, milyonlarca müslümanın bir bakireden doğmuş olmayı kabul ettiği halde, tanrısallığı reddettiğine göre, ana rahmine düşüş ve doğum tarzının hiçbir şekilde tanrısallığa işaret etmediği anlamına gelir. Bu, onların gözünde başka birçok olay gibi, bir mucize, yani tabiatın olağan yasalarına Tanrı tarafından yapılmış bir müdahaledir ve buna benzer bir şey yaşlılık yıllarında Elizabeth'ten* olma Yahya peygamberin doğumu için de sözkonusudur, ki bu olay yukarıda alıntısını yaptığımız âyetlerden önce anlatılmıştır, (s. 19. 1-15). Çok sayıda hıristiyan için bu bakireden doğma olayı, tüm Noel hikayesiyle birlikte, muhtemelen, aslında olduğundan daha fazla merkezî bir yere sahip gibi görünmeye başlamıştır; ve İslâmî inanış bu hıristiyanları kendi inanç ve görüşlerine daha yakından bakmaya zorlayacaktır. Yeni Ahit'ten öğrendiğimize göre, bakire gebe kalışın ilk hıristiyan vaazlarında kesinlikle hiçbir rol oynamadığı açıktır. Bu, Birinci ve Üçüncü İncillerin başlarındaki doğuş kıssalarında

---

* Elizabeth: İslâmî kaynaklardan Hz. Yahya'nın annesinin adı Îşâ' olarak geçer (çev.).

anlatılır; fakat ne Rasullerin İşleri'ndeki vaazlarda, ne Aziz Paul'ün mektuplarında, ne de Yeni Ahit'in başta bir yerinde buna atıfta bulunulur. Bu, hıristiyanlar için, Hz. İsa'nın kudsiyetine başka sebeplerle inandıktan sonra anlamlı hale gelmiş bir kıssadır. Özellikle basit düşünceli insanlar için, İsa'nın hiç insan babası olmadığı iddiası, O'nun ilahî bir babanın oğlu olduğunu düşünmeyi kolaylaştırmıştır.

Bilimin kesin sonuçlarını kabul eden bir hıristiyanın, Bakireden Doğmuş olmayı nasıl anlamak gerektiği konusunda birtakım güçlükleri vardır. Öyle görünüyor ki, muhtemelen tabiî sürece hiçbir müdahalede bulunulmamıştır. Yumurtanın bir çeşit ilahî sperm ile döllenmesi de aynı zamanda dışarıda tutulmalıdır. Geriye iki ihtimal kalır. Hikayenin bir uydurma hikaye olması ve Hz. İsa'nın olağan yoldan, —belki de Yusuf— bir babasının bulunması mümkündür. Aynı şekilde, cinsel ilişki olmadan vaki olmuş bir doğum olması veya en azından, öyle anlaşılabilmesi, yani bir yumurtanın herhangi bir erkek dölleme olmaksızın olgunlaşması da mümkündür. Böyle birşeyin daha aşağı seviyeden bazı hayvanlar arasında vuku bulduğu bilinmektedir. Eğer bu durum çok istisnaî şartlar altında, insan yumurtasında da vaki olmuşsa, çok istisnaî bir kişinin doğumu beklenebilir. Çağdaş mü'min için burada takip edilecek en iyi yol, bu iki ihtimal arasında bir karar verebilmek için delilin yetersiz olduğunu kabul etmektir; dolayısıyla doğumla ilgili kıssaların da görmüş geçirmiş bir safdillikle sembolik hakikati ihtiva ettiğine inanmak gerekir. Kaldı ki, İncillerin amacı da bize olguya dayalı dünyevî bilgi vermek değil; tersine, Tanrı-insan ilişkisi konusunda vahiy hakikatini getirmektir.

e. İSA'NIN DİRİLİŞİ

Bilimsel kafayla yetişmiş bir hıristiyan için sorun, Hz. İsa'nın dirilmesi olayında, tabiî sürece birtakım müdahalele-

rin olup olmadığı sorunudur. Bâkireden doğmuş olmasından farklı olarak, İsa'nın dirilmesi olayı, başından beri Hıristiyanlık akidesinin odak noktasını oluşturmuştur. Bununla birlikte yapılacak ilk iş delilleri değerlendirmek olacaktır.

Önce, Hz. İsa'nın çağdaşlarının, ölmüş kimselerin diriltilebileceğinin mümkün olduğuna inandıklarına dikkat etmek gerekir. Eski Ahit'te bir veya iki örnek bulunmaktadır ve bizzat İsa'nın Lazar'la Nain'in oğlunun dulunu dirilttiğine inanılıyordu. Bu, o çağda yaşayanların modern bir gözlemciye göre delilleri daha az eleştiriye tabi tuttuğu, dolayısıyla dirilme modelini kullanmaya daha hazır olduğu anlamına gelir. Bunun yanında başka bir nokta da, İsa'nın dirilişinin sadece —bir süre sonra gene ölümün takip edeceği— bir dirilme olmayıp; tersine, Tanrı'nın sağ yanına oturmak için —ki bu sembolik bir olaydır— göğe yükselişiyle sıkı bir biçimde birleşmiş olmasıdır. Yine, İsa'nın cesedi kaybolduğuna göre, dirilişin fizikî bir yanı da vardır. Öyle görünüyor ki ne hıristiyanlar, ne de muhalifleri olan yahudilerle Romalılar İsa'nın cesedinin nerelerde olabileceğini kesinlikle bilmiyorlardı. Bilselerdi, hıristiyanlar böyle öğretilip telkin edilmezlerdi ve muhalifleri de, ellerinden gelse, hıristiyan iddialarını çürütmek için cesedi ortaya çıkarırlardı. Birkaç hırsızın cesedi çalıp akbabalara attığı da öne sürülmüştür; ancak bu son derece şüphe götürür bir şeydir.

Modern hıristiyanın tutacağı yol, gene buradaki delilin gerçekten ne olup bittiğini bilemeyeceğimiz türden olduğunu söylemek; bunun yanında da hikayeyi görmüş geçirmiş bir safdillikle kesinkes kabul etmektir. Bu arada belirtilecek birkaç nokta var. İlk Hıristiyanların bir 'kurtuluş yaşantısı' ve 'yeni bir hayatları' olmuştu ve bu Hz. İsa ile —vaizliği sırasında Filistinlilere ifade ettiği şeyle ve O'nun cennette hâlâ sağ olduğuna dair kendi kanaatlarıyla— birleşmişti. Aynı zamanda bu, tamamen sübjektif bir tecrübe de değildi; şu ya da bu şekilde nesnel dayanağa da sahipti. Bu tecrübelerin nesnel

yönünün kısmen tarih ötesi, aşkın veya kutsal bir etkenden geldiği görülmektedir. Yeni Ahit'teki "diriliş görüntüleri" ile ilgili izahlar ve İsa'nın Tanrı'nın sağ yanına oturduğu[19] iddiası İlk Hıristiyanların, edindikleri tecrübelere giydirdikleri daha önceden kafalarında bulunan modellere dayanan imaj ve idrak formlarıdır.[20]

f. İSA'NIN MUCİZELERİ

'Tabiat kanununa müdahale' konusunda söylenenlerden sonra İsa'nın mucizeleri hiçbir özel problem doğurmamaktadır. Yasaların ihlali olarak görülen bazı durumlar, kesinlikle sözlü rivâyet zinciri içinde şekil değiştirmiş tabiî olaylar olarak telakki edilmeli ve bu çeşit açıklamaların, yazıya geçirilmeden önce elli, yüz yıl geçtiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Başka durumlarda ise, üzerinde çalışılmamış faktörler bulunuyordu. Bu sonuncusu daha çok hastaları iyi etme mucizesi ile ilgilidir. Zira, tıb bilimince nedeni bilinmeyen buna benzer iyileştirme örneklerinin, Lourd* gibi hac merkezlerinde olsun, iyileştirme gücüne haiz kimselerin etkisi yoluyla olsun hâlâ vaki olduğu şu anda bile geniş bir kabul görmektedir.

Binlerce insanı birkaç somunla doyurmak[21] veya bir çift sözle fırtınayı durdurmak gibi[22] hikayenin sözlü anlatımda epeyce geliştirildği görülen öteki mucizeler söz konusu olunca, olayların aynı zamanda daha derin bir anlamının olduğuna da dikkat etmek gerekir. Yığınların doyurulması, insanın ruhî açlığını doyurma gücü olan Hz. İsa'nın 'hayat ekmeği' (6. 35) olduğuna bir işarettir. Fırtınanın dindirilmesi de tıpkı

19. krş. Edward Schillebeeckx, **Interim Report**, London, 1980, 17.
20. Markos 6. 35-44; 8. 1-10 ve benzerleri.
* Lourdes: Fransa'da, Pirene dağları eteğinde kurulmuş; Katolik dünyasının en çok ziyaret edilen kutsal yerlerinden biri (çev.).
21. Markos 4. 35-41 ve benzerleri.
22. II. Krallar 4. 42-4.

bunun gibi, O'nun ister tek tek, ister topluca olsun, alt-üst olmuş insan yüreğine huzur getirecek güce sahip olmasına bir işarettir. Bu daha derin bir anlamın varlığı, gerçekten ne olup bittiğini bilmeyi daha da zorlaştırmaktadır. Yığınların doyurulması kutsal yemek âyininden başka bir şey değil miydi? Veya birkaç somunla balığın paylaşılması insanları beraberlerinde getirdiklerini bölüşmeye teşvik mi etmekteydi? Havarilerin yüreğine korku mu düşmüştü ki, Hz. İsa yatıştırdı da dalgalar daha az tehdit edici olarak görülmeye başladı? Ya da, O güvenlerini sağladıktan sonra fırtına tabiî olarak mı dindi? Bu sorulara cevap verebilmek için deliller yetersizdir. Bunun yanında, mucizevî doyma ile ilgili Eski Ahit'teki bir örneği hatırlatmak da yerinde olur. Buna göre, Elişa peygamber yirmi somunla yüz kişiyi doyurmuş, biraz daha bir şeyler de artmıştı.

Bugün, bilimin 'mucizeleriyle' çepeçevre kuşatılmış günümüz hıristiyanı için, olayların aslı veya İsa'nın fizikî gücünün derecesi hususunda birtakım spekülasyonlara gitmek yerine kıssaların hikmete mebnî yanlarını değerlendirmeye çalışmak çok daha önemlidir. Dördüncü İncil'de mucizelere açık 'işaretler' (*semeia*) denmektedir, ki öteki İncil yazarları (evangelist)'nın da, bunları çoğunlukla tıpkı böyle telakki etmiş olmaları mümkündür. Hz. İsa ruhî açlığı doyuruyor ve iç huzuru getiriyor. Hatta iyileştirme mucizeleri bile basit bir biçimde fizikî iyileştirme gücünün delili değil; fakat alâmetler veya semboller olarak görülebilir. Mezmurların yazarı (103. 3), 'tüm kendi (adamlarının) hastalıklarının iyileştiricisi' olarak düşünmüyor muydu Tanrı'yı?

VI. bölüm

Tarihin Sahibi Olarak Tanrı

İncil olsun, Kur'ân olsun Tanrı'nın tarihin akışını kontrol ettiği görüşünü açıkça ifade etmekle birlikte, veya en azından O, bunların geldiği dönemlerde öyle yapmış olsa da, birçok kimse Tanrı'nın olayları hâlâ kontrol ettiğine ya da bir anlamda dünyanın planına sahip olduğuna zor inanmaktadır. Bu bölümde bu konuları ele alacağız.

I. HIRİSTİYANLIK VE İSLÂM'DA KUTSAL TARİH

'Tarih' deyimi iki anlamda kullanılır. Birincisi tarihî olayların, yani insanın amaçlarıyla ilgili olayların akışına atfedilir, ve Tanrı tarihin sahibidir derken de kasdedilen mânâ budur. Öteki anlamı ise, daha kesin bir şekilde 'tarih yazımı', yani olayların akışının anlatımı olarak adlandırılır. Beşerî faaliyetlerin her hangi bir alanının ya da onun insanı ilgilendiren bölümünün tarihi yazılabilir ve bazı olaylar da yazarın veya gelecekteki okuyucularının ilgi ve çıkarlarına göre oldukça farklı şekilde kaleme alınabilir. Tarihçinin asıl işinin, içinde olayların akışı demek olan son derece büyük ve karmaşık çalkantıyı barındıran önemli kalıpları açığa çıkarmak olduğu söylenebilir. İncil ve Kur'ân'daki tarihi bugün yazılan

çoğu seküler tarihten ayırmak için kutsal tarih diye adlandırmak mümkündür. Kutsal tarihin belirgin özelliği, olayların akışında Tanrı'nın etkin olması, daha doğrusu O'nun denetleyici bir güce sahip bulunmasıdır.

Eski Ahit'e göre, İsrailoğullarının kutsal tarihinin, Tanrı'nın İbrahim'e kendi yurdunu terkedip Filistin'e gitmesi çağrısıyla başladığını söyleyebiliriz. Yusuf Kıssası onların kıtlıktan nasıl hiç umulmadık bir şekilde kurtulduklarını gösterir. Sonra Tanrı Musa'yı çağırdı ve İsrailoğullarının Mısır'daki acı ve işkenceye maruz kaldıkları baskılardan kurtulmalarını üstlenmesi için ona güç verdi. Sina'da, onları kendi 'seçilmiş milleti' yaparak, sözleşmeli bir ilişkiye girdi ve buna bağlı olarak onlara Filistin'i işgal ettirmeyi ve nihâyet Davud'un uhdesinde bir saltanat kurmalarını sağladı. Daha sonra da, kutsal bir perspektifle sürgünden son dönüş olarak takdim edilen korkunç Babil'e sürgün olayı geldi. Kutsal kitaplardan Maccabee* kitapları, Yunan kültürünün sızması karşısında 'seçkin kavim'in kimliğini koruma uğrunda verilen başarılı mücadeleyi anlatır.

Yeni Ahit'in kutsal tarihi Tanrı'nın inâyet ve insiyatifi ile olan Hz. İsa'nın doğumu, vaazları, havarilere yaptığı çağrı ve akidesinin belli başlı konularıyla başlar. Daha sonra Yahudi ve Romalı otoritelerle anlaşmazlığa düştüğü konulara, ihanete uğrayışına, yakalanışına, haça gerilişine ve yeniden dirilişine merkezî bir yer verilir. Bunu kilisenin ilk yıllarının izahı ve onun kutsal ruh hakkındaki tecrübesi izler. Aynı zamanda Yeni Ahit, kutsal tarihin bir parçası olmamakla birlikte, birkaç tarihî ayrıntıya değinen ilk hıristiyanların bazı mektuplarını da ihtiva eder.

Hz. Muhammed'in zamanına gelinceye kadar Araplar kronolojiye Eski Ahit yazarlarına göre çok daha az ilgi duymuşlardı; bu yüzden Kur'ân'ın kutsal tarihinin, belli bir dü-

---

* Makkabiler Kitabı: Eski Ahit'in dört kitabına verilen ad. (çev.)

zeni olmaksızın ve bir doğru çizgi halinde ilerleyen bir tarih olarak ortaya konmadan, (her ne kadar daha sonraki müslüman bilginler Kur'ân'da adı geçen kişilerle ilgili olarak Eski Ahit'in tek çizgi halindeki tarihini kabul etse de), geçmişe ve güncel olaylara atıflar şeklinde oluşunda şaşılacak bir durum yoktur. Kabul edilen genel öğreti, Tanrı'nın geçmişte çeşitli kavimlere, İbrahim, Musa, İsa ve en sonu Araplara ve tüm insanlığa gönderilen Hz. Muhammed de içlerinde olmak üzere, bir dizi peygamber gönderdiği şeklindedir. Tanrı daha önceki peygamberleri çeşitli vesilelerle kurtardığı gibi, aynı şekilde, Hz. Muhammed ve ashabını da savaşta, zafer bahşederek, düşmanlarından kurtarmıştır.

Müslümanlar için, kutsal tarih bütünüyle Kur'ân'a dayandığına göre, Tanrı'nın tarihteki faaliyetiyle ilgili bilgilerin ilâhi vahiyden alındığı açıktır. Hıristiyanların bu tür sorular sorma alışkanlığı olmamıştır; fakat eğer sormuş olsalardı, Tanrı'nın faaliyetlerine ilişkin bilginin de yine, Musa ve Davud da dahil olmak üzere, temelde O'nun peygamberlere gönderdiği vahiyden çıkarıldığının farkına varırlardı. Belli birtakım işlerin Tanrıya atfedilmesinin yanında, O'nun bir uçtan bir uca tüm insanlığa ilişkin bir planı olduğu meselesi de bulunmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te, Tanrı'nın 'seçkin kavmi' olarak İsrailoğullarına özel bir yer verilir; fakat Eski Ahit'in daha sonraki kitaplarında ve Yeni Ahit'in birçok yerinde planın tüm insanlığa Tanrı'ya ibadet ve kulluk fırsatını tanıdığı tasavvuru açıklık kazanır. Kur'ân'da 'âlemlere rahmet' (21. 107) ve 'peygamberlerin mührü' (33. 40) olarak Hz. Muhammed'e özel bir yer verilir; fakat aynı zamanda tüm insanlığın Tanrı'ya ve peygamberlerine inanmaya çağırıldığı tasavvur edilir. Gelecek konusunda da, Kur'ân'ın en "büyük kurtuluş" (*el-fevzü'l-azîm*) olarak, başlıca cennete girileceğinden söz ettiği görülür. Kitab-ı Mukaddes de, yeni Kudüs'ün hârikulâde tasvirleriyle son bulur (Vahiy 21), ki bunun, her ne kadar ideal bir dünya şehri ve ideal bir topluluğun bazı

özelliklerini taşısa da, temelde bir cennet hayatı olarak anlaşılması gerekir.

II. TANRI'NIN TARİHÎ OLAYLARI KONTROLÜ

Kutsal tarih, tarihî süreç içindeki olayların akışının Tanrı tarafından kontrol edildiğini öne sürer. İncil ve Kur'ân'ın bildirdiğine göre, bunun bir yolu Tanrı'nın tabiî olaylara doğrudan doğruya müdahalesi şeklinde olur. Son bölümde, tabiî olaylara açıktan açığa bir müdahale olmadığını kabul etmekle birlikte, bu iddiaya olumlu bir anlam vermeye çalışmıştık. Bunun yanında, Tanrı'nın iki şekilde daha olayları denetlediği ileri sürülmektedir:

> **(1)** Tanrı, tıpkı İbrahim'i, Musa'yı ve Muhammed'i görevlendirdiği gibi, bazı kimselerin birtakım iş ve tasarıları üstlenmeleri 'çağrısında bulunarak' bir dizi olayı başlatabilir;
>
> **(2)** savaşta çarpışıp zafer kazanmaları ve olumsuz şartlar altında bile geçinebilmeleri için insanlara güç verdiği gibi, bunun tersine olarak da, tuttuğu tarafın muhaliflerinin güven kaybetmelerine, bâtıl inanç ve benzeri şeylerle oyalanmalarına sebep olarak, zayıflamalarına yol açabilir.

Tanrı'nın insanlara 'çağrısı' olarak nitelenen çeşitli tecrübelere gelince, tasavvur ve imaj formlarının farklılığına rağmen, burada hepsinin de aynı olduğu kabul edilecek ve bunlardan 'iç sesler' olarak söz edilecektir. Bir yandan, bunlar, Tanrı tarafından gelen bir insiyatifi oluştururlar; fakat öte yandan da, çağrıya kulak verip vermeme, sese uyup uymama konusunda karar kişinin kendisine ait olduğuna göre, onun özgürlüğünü tepelemez, ya da mahvetmezler. Hz. İbrahim o zamana kadar üzerinde yaşayageldiği toprağı terkederek, çocukları için çok daha aydınlık bir geleceğin vaadedildiği Kenan'a gitme çağrısı aldı. Musa, Tanrı'nın milletinin baskıya maruz kaldığı yer olan Mısır'a dönüp, onları oradan çıkararak İbrahim'e vaadedilen ülkeye götürme çağrısı aldı.

Hz. Muhammed'e ise Allah'ın elçisi olduğu söylendi; onun da işi Tanrı'dan aldığı mesajları Mekkeli hemşehrilerine aktarmaktı.

Bu iç seslerle ilgili olarak iki noktaya daha işaret edilebilir. Her şeyden önce, bunlar, belki de melekler aracılığıyla (her ne kadar bu sonuncusu tasavvur ya da algı şekline ait olsa da) Tanrı'nın insanda bir tasarrufta bulunması olarak anlaşılmalıdır. Daha önce geçen terimleri kullanacak olursak, bunların, Tanrı tarafından insana doğuştan yerleştirilmiş ve onun mizaç ve yapısını oluşturan "yönelim" ve 'radial enerji'nin tazyikinden kaynaklandığı söylenebilir. Hıristiyan ilahiyatında bu çağrıların çoğu Ruhulkudüs'e atfedilir. İkinci olarak, bu çağrılar, basit bir şekilde ve umulmadık bir tarzda pat diye gelmez; bunlar insanın kendini içinde bulduğu şartlara karşı verilmiş uygun birer cevap niteliğindedir. Sümer ve Akad uygarlıklarının serpilip geliştiği yer olan Mezopotamya'da Hz. İbrahim göçebe hayatı yaşıyordu; ne var ki başarısının kesin formunun bir bedeli olarak bu uygarlık, hakîkî Tanrı bilgisine dayalı ideal bir toplum olma yolunda daha ileriye gitme imkanını da açıkça kaybetti. Hz. Musa'nın durumunda, Tanrı'nın kavmi Mısır'da baskı altında yaşıyordu ve soykırım tehdidiyle karşı karşıya idi; öyle ki bizzat Hz. Musa, Mısır hikmetine aşina olmasından dolayı, onların bu durumdan çekip çıkarılması işinde kurtarıcı olmaya özellikle uygundu. Aynı şekilde Hz. Muhammed'in Tanrı'nın elçisi olduğu şeklindeki çağrısının arka planında beşerî etkenlerin izine rastlamak mümkündür. Bunların başında, acımasız çöl hayatının ardından, birdenbire ticarî bolluğa geçişin bir sonucu olarak, Mekke'deki sosyal ve zihnî durgunluk gelir.

Kontrol etmenin ikinci yolu, Kitab-ı Mukaddes'te de, Kur'ân'da da Tanrı'nın bireylere güç verdiği şeklindeki birçok iddia ile teyit edilir. Tanrı'nın savaşı kazandıracak şekilde insanlara güç, hüner ve beceri vermesi Mezmurlarda sık sık zikredilir (ör. 18. 39; 44. 5; 144. 1). Hz. Musa'ya, Tanrı'nın

kavmini Mısır'dan alıp 'arz-ı mev'ûda' götürmek için gerekli olan güç verilmiş ve yüreği pekiştirilmişti. Yeni Ahit'te Rûhulkudüs'e, Yunanca kelimenin çok az bir farklı çağrışımı olsa da, Tesellî edici, yani Güçlendirici denir ve Paul, Baba'ya: "derûnî adamdaki kendi Ruhu vasıtasıyla güç, kuvvet bulmayı... siz (Efesoslulara) bağışlasın" diye dua eder (Efesoslulara 3. 16). Kur'ân'da, Allah 'kendi nusratı ile istediğini güçlü kılar' (3. 13) ve meleklere 'inananların kalplerini sağlamlaştırmalarını' emreder (8. 12).

Tanrı'nın kavmi nasıl güçlendirilirse, aynı şekilde muhalifleri de öylece zayıflatılır. Bir defasında, Tanrı, bir Aramî ordusuna birçok at ve araba gürültüsü duyurdu; böylece onlar İsrail kralının kendilerine karşı büyük bir ordu topladığını sandılar ve dehşete kapılarak kaçtılar (2. Krallar 7. 6 vd.). Hatta Mezmurların yazarı bile, Tanrı'nın, kendisini ve halkını 'düşmandan yüzgeri ettiğinden' (44. 10) yakınır. Kontrolün bu olumsuz yönüne Yeni Ahit'te daha az temas edilir; fakat Paul, sahte tanrılara inananlar konusunda yazdıklarında, Tanrı'nın onları kire-pasa, bayağı tutkuya ve kötü düşünceye terkettiğini söyler (Romalılara 1. 24, 26, 28).

Kur'ân'da, Tanrı'nın insanların kalbine mühür vurduğunu (bu yüzden onların hakikatı kabul edemediklerini), veya onları bir kenara ittiğini ya da saptırdığını söyleyen birçok âyet vardır. Müslüman bilginler arasında bu âyetlerin nasıl yorumlanması gerektiği konusunda birtakım tartışmalar olmaktadır. Bazıları Tanrı'nın istediği gibi, keyfî olarak iş yaptığı görüşündedir; fakat ihtimale daha yakın olan görüş, Tanrı'nın sözkonusu kimselerin kalplerini mühürlemesi ve onları yüzüstü bırakmasının, bu kimselerin Tanrı'yı tasdik ve peygamberlerini kabul etmemelerinin sonucu olduğunu söyleyen görüştür.

Eski Ahit'in belli başlı kıssalarından biri olan Çıkış'ta, yani İsrailoğullarının Mısır'dan kaçarak İbrahim'e vaadedilen ülkeye yaptıkları yolculukta çeşitli kontrol yollarının hepsi de bulunmaktadır. Mısırlıları acıya boğan fâcialar çok sık olmasa

da, tabiî olarak meydana gelen acı olaylardı. Çıkış'a sebep olan bizzat bu facialar değildi; Hz. Musa'nın bunları Tanrı'nın kendi milletine yapılan baskılara olan gazabının alâmetleri olarak yorumlaması ve bunu (her ne kadar onlar tabiattaki bir çeşit ilahî etkinliğe inanmalarından dolayı, daha önceden bunu böyle kabul etmeye hazır olsalar da) Mısırlılara kabul ettirebilmesiydi. Hz. Musa, yanan bir çalı imajıyla birleşmiş bir "iç sesle" açıkça Mısır'dan çıkma çağrısı almıştı. Onun İsrailoğullarını Mısır'ı terke teşvik etmesi ve sayısız yakınma ve hoşnutsuzluklarına karşı kırk yıl onlara önderlik etmesi de, tabiî, Allah'ın güç ve sabır vermesini gerektiriyordu. Tüm bunların ışığında, milletini Mısır'dan kurtaranın Tanrı olduğunu söylemek son derece yerinde bir davranış olur.

Modern dünyada da, kadın erkek birçok kimse, önem bakımından değişik olmakla birlikte hâlâ çeşitli iç çağrılar almaktadır. Bunların en dikkate değer olanlarından biri Papa XXIII. John'u İkinci Vatikan Konsulüne sevkeden çağrı idi. Bunun, genel olarak dünyanın daha az dikkatini çekmiş, sayısız başka örnekleri de vardır. Aynı şekilde, zor şartlar altında desteklenmiş, sayısız kadın ve erkeğin yaşadığı durumlar da vardır. Bazen de, Eski Ahit'te de olduğu gibi, bu duygu dalgalar halinde bütün bir topluluğu sarabilir; böylece onlar iyi ya da kötü hep birlikte bir işe koyulurlar. Bu tür olumlu bir hareketin örneği şimdilerde dünyanın birçok yerinde İslâmın yeniden dirilişi olgusudur; aynı şekilde Hıristiyanlık için de birtakım kısmî canlanmalar sözkonusudur. Tanrı'nın, dünyanın çoğu yerlerinde kendisinden yüz çevirilmesinden dolayı, insan soyunun nükleer bir yokoluşa doğru sürüklenmesine razı olduğu ihtimalini de bunun tersi bir örnek olarak düşünebiliriz.

III. KUTSAL TARİH, LAİK TARİH

Bu noktada kutsal tarihin laik tarihle olan ilişkisini daha ayrıntılı bir şekilde ele almak yararlı olacaktır; çünkü her iki-

si de aynı olayla ilgilenebilmektedir. Tarih, tamamen, olayların karmaşık akışı içindeki önemli kalıpları bulmak ve ortaya koymaktır. Laik tarihçi başlıca, bizim politik, ekonomik, toplumsal, fikrî ve benzeri etkenler olarak tanımladığımız kalıplarla ilgilenir. Oysa kutsal tarih, olayların İlahî vechesi ile ilgili kalıplar üstünde durur. Bu ilgi farklılığı, kutsal tarihin hakikati söz konusu olduğunda (Kısım V'te ele alınacağı üzere) büyük bir önem arzetmektedir.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmın kutsal tarihleri bu toplulukların her birinin kimliğini belirlemede yardımcı olur; aynı şekilde bir milletin laik tarihi de millî topluluğun kimliğini belirler veya en azından buna katkıda bulunur. Ulusal kimlik, şüphesiz modern zamanların bir özelliğidir. Saul zamanından sürgüne gelinceye değin, her ne kadar İsrail krallıkları olduysa da onların kimlik duygusu başlıca kutsal tarihlerinden kaynaklanmıştır. Buna benzer bir durum ilk yüzyıllardaki İslâm hilâfeti için de doğrudur. 800'den 1500'e kadar Batı hıristiyan âleminde kutsal tarih önemli olmuş olsa da, Hıristiyanlığın Roma imparatorluğu ile olan ilişkisi farklıydı. Modern yazarlar, İsrail krallıklarının temelde laik bir tarihini yazmışlardır; fakat bunun herhangi bir kimlik duygusuna çok az katkısı vardır. Bunun gösterdiği şey, tarihçinin siyasal, ekonomik ve başka etkenlerle ilgili kalıplarının bu özel duruma nasıl uygulandığıdır. Daha ileride bu, Eski Ahit dininin nasıl hayatın dışında değil, fakat bir dizi sıradan tarihî olaylarla içiçe olduğuna işaret eder. Bu, aynı zamanda olayların, kutsal tarihin kalıplarına uyabilsin diye, halk hafızasınca değiştirildiğine veya başka bir kılığa sokulduğuna da açıklık kazandırır. Seküler tarihçi Eski Ahit'teki malzemelerden yararlanırken, muhtemelen bu tür değişikliklerin olduğunu da hesaba katmak zorundadır.

Dinî ve dindışı kalıpların birbirinin içine geçtiği gözlemlenen başka bir alan da, dinî liderler tarafından alınan iç seslerde sözkonusu olmaktadır. Bunlar 'damdan düşer gibi, bir-

den' olmayıp, yukarıda belirtildiği gibi, içinde çeşitli dünyevî (secular) yönler bulunan mevcut durumlarla ilgilidir. Bu konuyu şimdi daha ayrıntılı bir biçimde inceleyebiliriz. Her durumda bulunan dünyevî etkenler konusunda ileri sürülecek iddiaların içinde bir zan unsuru ihtiva ettiği ve bunun yeniden gözden geçirmeyi gerektirebileceği, fakat bu durumda da onlara benzer başka bir şeyin doğruluğunun kanıtlanacağı önemle belirtilmelidir.

Hz. İbrahim, aşağı yukarı şöyle bir durumda, vahiy aldı: Mezopotamya'da kuraklığın daha önceki bir dönemi Sümerleri yiyecek toplayıcılığı yerine tarımla uğraşmaya zorladı ve onların teknolojisini devralan (Toynbee'nin deyimini kullanmak gerekirse) Babil uygarlığı da toplum ve örgütlenme ile ilgili sorunları kolayca çözdü. Bununla birlikte, öyle görünüyor ki, bu uygarlık ovadaki sulu tarıma dayalı politik bir örgüt kurmakta bu derece başarılı olmasından dolayı, bazı yönlerden durgunluk göstermeye yüz tuttu, dolayısıyla bu da beşerî imkanların daha ileriye gitmesini önledi. Hz. İbrahim'in ülkesini terk etmesiyle ilgili olarak aldığı iç ses onun bu tür birtakım tatminsizlikleri yaşadığı zamanlarda olmuş olabilir.

Hz. Musa'nın Mısır'daki durumu da buna benzer. Nil suyuna dayalı tarım teknolojisini iyice öğrendikten sonra Mısırlılar güçlü bir politik teşkilata sahip, yüksek ve görünürde yaşanılır bir uygarlık kurmuşlardı. Bununla birlikte, laik tarihçiler bu uygarlığın güçsüzlüğünü belirten izlere de rastlamaktadırlar. Toynbee Firavunları (sözgelişi piramitler yaptırarak) kendi gururunu yükseltmeye yönelen ve yoksullara işkence eden kişiler olarak görmektedir.[1] Başka bir yazar, bir 'güvenlik psikozundan' ve 'güzel hayatın, güvenliğin bir bedeli olarak kişiliği daha büyük bazı güçlere teslim etmekte yattığını' hissetmeye başlayan insanlardan söz etmektedir.[2] Mısır konu-

1. Ör. **A Study of History**, XII, London, 1961, 218.
2. W. M. Watt, **Formative Period**, Edinburgh, 1943, 105 vs.

sunda kesin gerçek ne olursa olsun, ruhî gelişme imkanlarının çok az olduğu görülmektedir. Bunun yanında Mısır'da yaşayan İsrailliler soykırım tehdidi ile karşı karşıya kalmışlardı. Bu da onların Hz. Musa'nın liderliğini kabul etmelerini kolaylaştırmıştır. Onun lider olarak ortaya çıkışı şüphesiz karakterinin gücüne ve (eğer tarih doğru söylüyorsa) Mısırlı bir prens olarak eğitim görmüş olmasına bağlıydı.Midyan'da bir sürgünken bile yetenek ve ağırlığını boşa harcadığını hissetmekteydi. O da, İsrailliler de Hz. İbrahim'in kıssasını kuşkusuz biliyorlardı ve iç sese uymanın ve maddi refahtan çok manevî amaçlara yönelmenin daha iyi olduğuna kesinkes inanmışlardı.

Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve büyümesi de, aynı şekilde, bir rastlantı sonucu olmayıp, çeşitli dış şartlar ve yahudi dinindeki gelişmelerle ilgiliydi. MÖ ikinci yüzyılda Helenistik Selefkiler* hanedanının yönetimi altında, yahudiler, hakim Yunan kültüründe eritilmek suretiyle, ayırd edici dinî kimliklerini kaybetmek tehdidi altında kaldılar. Onlar, gerek Makkabelerin önderliğinde başkaldırarak, gerekse yahudi olmayanlarla olan ilişkilerini en aza indirerek, dinî işler ve uygulamalar geliştirmek suretiyle, bu duruma harâretle karşı koydular. Bu uygulamaların Ferisîler** tarafından da devam ettirildiğini Yeni Ahit'ten anlıyoruz. O zamana kadar Filistin, Roma imparatorluğunun bir eyaleti idi, ki bu durum, her ne kadar yönetimde bulunan yahudi ileri gelenlerden birçok üye gerçekten Roma hayat tarzını benimsese de, onları kültürel bir asimilasyona icbar etmiyordu. Zealotlar gibi öteki Yahudi grupları ise, yabancı yasa ve kuralları müsamahasız buluyor ve ayaklanma fırsatı arıyorlardı. Nihayet büyük isyan başladığında (MÖ 66-70) Yahudiler feci bir şekilde yenik düştü ve büyük sıkıntılara katlanmak zorunda kaldılar. Bununla

---

* Selefkiler: MÖ. 4. y. yılda Asya'da hüküm sürmüş bir hanedan. Hakimiyetleri Hindistan'dan akdeniz'e kadar uzanıyordu (çev.).

** Ferisîler: Hıristiyanlığın doğuşu sırasında bir yahudi tarikatının bağlılarına verilen ad (çev.).

birlikte, bu olaydan önce bile Tanrı hakkındaki doğru bilginin kaybolmaya yüz tuttuğu, ya da tahrif edilme tehlikesi içinde olduğu da gözden kaçmaz.

O dönemlerde yaygın bir ruhî açlık vardı. Bu durum Filistin'de Hz. Yahya ve Hz. İsa'nın vaazlarına halkın büyük bir cevap vermesiyle izhar edilir. Ferisîlerin dînî ideali hayatını kazanmak uğruna, özellikle asker ve tahsildar (vergi toplayıcısı) olduklarında, Romalılarla irtibat kurmaktan kaçınamayan sıradan insanlar için dinî uygulamaları zorlaştırıyordu. Roma imparatorluğunda, genel olarak ruhî açlık, yahudi sinagoglarında ibâdet etmeye hevesli olmakla birlikte, sünnet olmaya ve Tevrat'ın tüm dinî ve perhizle ilgili emirlerini yapmaya pek de hazırlıklı olmayan çok sayıda insanda kendisini belli ediyordu. Bu insanlar 'Tanrıdan korkan' kimselerdi. Hz. Yahya ile Hz. İsa'nın, yeniden güçlenmiş bir Tanrı inancına, Tanrı bilgisine ve bu inancın baştan başa tüm Roma imparatorluğuna yayılmasına sevkeden iç sesi aldıkları ortam buydu.

Buna fazlasıyla benzer bir şey, aynı şekilde İslâmın zuhuru ve büyümesi için de geçerlidir. Hz. Muhammed vahiy şeklindeki ilk çağrıyı Mekke'de aldı; ve Mekke ise hızla göçebe ekonomisinden yetişmiş bir ticarî ekonomiye geçişin sonucu olarak toplumsal bir uyuşukluk, bir keyifsizlik geçirmekteydi. İslâm, esaslarını Mekke'de iken belirlemiş olsa da, kesin şekline Medine'de ulaştı. Burası da yine, belki de göçebelikten tarıma geçişe bağlı olarak, toplumsal gerginliklerin bulunduğu bir yerdi. Bizans ve Sâsânî imparatorluklarının, uzun bir savaşlar dizisinden sonra tükenmiş olmaları olgusundan dolayı, İslâmın Arabistan'ın dışına yayılması mümkün oldu. Araplar Hz. Muhammed'in ve halifelerinin önderliğinde Bizanslıları da İranlıları da yenebilecek güçte olduklarını hemen anladılar; dolayısıyla onların açığa çıkan otorite boşluğundan yararları öncelikle ganîmet elde etmek, ikinci olarak da toprak kazanmaktı; İslâm'a ihtida ettirme konusunda hiçbir düşünceleri yoktu. Kılıçla

yayılanın İslâm değil, yalnız İslâm devleti olduğunu bilmek de burada son derece önemlidir. Hıristiyanların ve öteki gayrimüslimlerin İslâma döndürülmesi, fethedilen ülkeler muazzam İslâm devletinin resmî ve yerleşik birer eyaleti haline gelince, en başta toplumsal yönden olmak üzere, barışçı baskılar yoluyla olmuştur.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın içinde doğup geliştiği durumlarda bulunan dindışı etkenler konusundaki bu kısa inceleme, burada çeşitli topluluklarca dinî tekamüllerinde takip edilmiş tipik yollar olarak alınacaktır. Bu bizi gelecek bölümün konusuna yani bütün dünya için bir tek kutsal tarih imkanına götürmektedir.

IV. CİHANŞÜMUL BİR KUTSAL TARİHE DOĞRU

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın kutsal tarihleri, bir bakıma bu dinî toplulukların her birinin kimliğinin temelini teşkil etmektedir, ve bu yüzden de kolay kolay vazgeçemeyecekleri bir şeydir. Bunun yanında, her topluluk, geleceği temaşaya daldığında, bütün bir insanlığı içine alacak kadar geniş bir görüntüye sahip olma eğilimi gösterir. Öte yandan, konuya bütün bir dünya açısından yaklaşılır ve dinî gelişme de topyekun tarihî sürecin bir parçası olarak anlaşılacak olursa, öyle görünüyor ki, kesin var oluş formu içinde bu kutsal tarihlerden hiçbiri için (her ne kadar cihanşümul bir kutsal tarihle büyük ölçüde işbirliği içinde olacakları beklentisini taşısa da) bütün bir insanlığın kutsal tarihi olma ihtimali yoktur.

Böyle bir tasarıdaki güçlüklerin özünde Eski Ahit'te ifade edilen Tanrı'nın İsrailoğullarıyla sözleşmeli bir ilişki içine girdiği; dolayısıyla onların Tanrı'nın seçilmiş kavmi olduğu görüşü yatar. Bunun, yüzyılımıza gelinceye kadar yaygın bir şekilde inanılmış olan genel yorumu, Tanrı'nın başka hiçbir kavme kendini açmadığı, yani vahiy göndermediği şeklinde-

dir. Hıristiyanlar bir anlamda bu görüşü miras olarak devraldılar ve buna bir 'yeni sözleşme' (ya da ahit) eklediler ve böylece de İncil dışında Tanrı tarafından kesinlikle hiçbir vahiy gönderilmediği inancını benimsediler. Bununla beraber, farklı inançlara sahip kişilerin çok daha büyük karışma ve karşılaşmalarının olduğu günümüz dünyasında, Tanrı'nın başka dinlerle de bir işi, ilgisi olduğunu kabul etmemek hemen hemen imkansızdır. Amerikalı papaz Thomas Merton, derin Hıristiyanlık anlayışının Zen Budist ve Hindu arkadaşları arasındaki temâşâcıların vukufunu kavradığında daha da derinleştiğini anlamıştır.[3] Bu durum, Tanrı'nın kendisini yalnız onlara açtığı anlamda İsrailliileri veya yahudileri ya da hıristiyanları seçtiğini söylememizi imkansız kılmaktadır. Fakat, dünyadaki dinî gelişmeden özel bir rol için onları seçtiğine, yani tektanrıcılık dediğimiz insanî varoluşun nihaî şartlarının çok özel bir anlamını başkalarına ayrıntılı bir şekilde hazırlayıp ortaya koymaları için Tanrı'nın onları seçtiğine inanmak imkansız değildir. Bu 'seçilmiş kavim' düşüncesinden hareketle Tanrı'nın başka görevler için de başka milletleri seçtiğini ve insanlığın dinî gelişimine katkıda bulunmaları için Hind'in, Çin'in büyük adamlarına ilham verenin O olduğunu söyleyebiliriz.

Cihanşümul bir kutsal tarih bağlamında, her din, Tanrı'dan, bir ferde veya bir fertler dizisine gelen iç seslerle başlamış bir din şeklinde görülecektir. Takipçiler toplanacak ve gitgide bir topluluk oluşacaktır. Dinî akide esasına dayalı hayat tatmin edici olduğunu kanıtlayacak ve topluluğun tecrübesi zamanla akideyi tesbit ve tasfiye edecektir. Farklı din müntesiplerinin birbirleriyle karışıp, ilişki kurduğu yerde bir varoluş kavgası başlayacak ve 'en uygun' olanı hayatta kalacaktır. Böylece birkaç din dünya dini olma doğrultusunda ilerleyecektir. Gelişme başlıca yukarıda

3. krş. onun **Contemplative Prayer'i**, London, 1973, Douglas V. Steere tarafından yazılan takdim yazısı, 11.

açıklandığı vechile, yani iç seslerin (vahiy) verilmesi, Tanrı'nın yoluna en yakın olanın güçlendirilmesi ve onların uygun şartlardan yararlanmaya teşviki ile vuku bulacaktır. Büyük dünya dinlerinin yüzyıllardır yaşaması olgusu, bunların hayatı tatmin edici kıldığına veya en azından müntesiplerinin büyük bir çoğunluğu için katlanılabilir kıldığına işaret eder.

Evrensel bir kutsal tarihte, dünyanın topyekun dinî gelişimine dinlerin her birinin yaptığı önemli katkıları belirlemek de aynı şekilde gerekli olmaktadır. Burada her dinin, kendi ayırd edici düşünce kategorilerine sahip olduğu meselesiyle karşılaşılır. Nitekim yahudiler, hıristiyanlar ve müslümanlar tektanrıcılığı insanî varoluşun nihaî şartlarının ya da mutlak gerçekliğin en uygun bir izahı olarak telakki ederken; Budistler bu şekilde düşünmeyeceklerdir. Fakat, yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi, sembolik dil sözkonusu olduğunda, görünüşteki bir zıtlık, kesinlikle gerçek bir karşıtlığa işaret etmemektedir. Ne var ki bu da, dünya çapında bir kutsal tarihi ifade edecek terimler bulmayı zorlaştırmaktadır. Bu tartışmada kullanılan terimlere gelince; bunlar, kaçınılmaz olarak Hıristiyanlığa ya da en azından tektanrıcılığa ait terimlerdir.

Teilhard de Chardin tarafından ileri sürülen iddialardan biri de 'tarih boyunca antropogenesis'in temel ekseninin Batı'dan geçtiği'[4] şeklinde idi ve her ne kadar MS 900 yıllarından 1300'lere kadar bu eksenin hıristiyan Batı'dan müslüman Ortadoğu'ya kaydığını düşündürecek bazı dayanaklar bulunsa da, tabiî, yakın yüzyıllarda Batının birçok beşerî faaliyet alanında atağa kalktığı da bir gerçektir. Bununla birlikte, eğer antropogenesis, insanoğlunun gerçekten insan olma süreci olarak anlaşılırsa, bu durumda din, Hıristiyanlık dışındaki dinlere çok az değer vermesi dışında, muhtemelen Teil-

4. Teilhard, **Phenomenon**, 211.

hard'ın da kabul ettiği gibi, burada büyük bir rol oynar. Bunun yanında, büyük dinler karşısındaki daha yakın zamanlara ait tutumlar, en azından Hindistan'da ve Çin'de, Batı ya da hıristiyan eksenine paralel başka antropogenetik eksenlerin olduğunu akla getirmektedir.

Buna göre, cihanşümul kutsal tarihin, çeşitli durumlar karşısında verilmiş nisbeten basit cevaplarla başladığı tasavvur edilebilir. Bu cevap çizgilerinin bazısı bir noktada başkalarıyla birleşmeye yüz tuttu ve başka bazıları sönüp giderken, bunlar yaklaşmaya çalıştığı tutumlara benzemeye başladı. Bir süre sonra paralel eksenler boyunca birbirinden ayrı olarak gelişen ama belli aşamalarda karşılıklı etkileşimde de bulunan önemli bir dizi din meydana geldi. Nihayet yalnız bir iki büyük dünya dini ile bir dizi küçük din kaldı. Büyük dinler, kendi kültürel bölgelerinde soyutlanmış olarak varolma eğilimi göstermesinden ve başkalarıyla çok az ilişki kurmasından dolayı paralel eksenler boyunca ilerlediler. Bu durum on dokuzuncu yüzyılda değişmeye başladı ve bu değişiklik yirminci yüzyılda daha da hızlandı. İletişimin —fiilî gezi olsun, yaygın haberleşme olsun— her iki dalı da büyük sürat kazandı ve daha da kolaylaştı. Bunun sonuçlarından biri de dünya dinlerinin şimdiye kadar görülmemiş bir mikyasta birbiriyle buluşması oldu. Bunun bir sonucu olarak da, Asya dinleri üzerinde çalışma yapan Batılı araştırıcılardan daha önceki kuşak, konularını başlıca kaynak malzeme olarak kitaplardan yararlanarak ve salt akademik bir mesele olarak ele alırken, bugün onların takipçileri, genellikle çalıştıkları dinin üyesi ve toplumsal eşitleri olarak karşıladıkları arkadaşlar edinmektedirler. Bu durum karşılıklı saygı ve diyaloga götürür ve bunun sonunda ne olacağını kimse bilemez. Büyük dinlerin paralel eksenleri süresiz olarak takip etmeleri imkansızdır; fakat dünya dininin gelecekteki durumu bilininceye kadar evrensel ve kesin hiçbir kutsal tarih olamaz.

V. KUTSAL TARİHİN HAKİKATİ

Nihayet, kutsal tarihe inanılıp inanılamayacağı sorusuyla karşı karşıya gelmek mecburiyetindeyiz. Bu olabilir mi? Bu soru üç parçaya bölünebilir. Tanrı, yukarıda belirtildiği vechile, tarihî sürecin akışını kontrol eder mi? Laik tarihten ayrıldığı veya onunla çatıştığı yerde, kutsal tarihe doğru diyebilir miyiz? Tarihî sürecin genel akışını Tanrı mı isteyip denetlemektedir, özel kutsal tarihlerin bununla nasıl bir ilişkisi vardır?

a. TANRI'NIN TARİHİ SÜRECİ DENETLEME YOLLARI

Tanrı'nın tarihî süreci kontrol eder göründüğü üç yol daha önce tartışılmıştı. Birincisi, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân'da bulunan, kötü işler yapanlara ve inançsızlara bir ceza ve bazen de inananlara bir yardım ve destek olmak üzere Tanrı'nın yarattığı olaylarla tabiî kanunlara müdahalede bulunduğu iddiasını içine alır. Bu mesele, bundan önceki bölümde ele alınmış ve her ne kadar Tanrı'nın tabiî olayları yöneten yasalara müdahalede bulunduğu söylenmese de (sözkonusu insanların karakterleri de dahil olmak üzere) genel durumun, inançsızlara bazı olayların facia haline geldiği veya başka durumlarda inananlara yarar sağladığı şeklinde olabileceği gösterilmeye çalışılmıştı. Nihaî olarak her şeyin arkasında Tanrı olduğuna göre, O'nun inançsızları cezalandırdığını ve müminlere yardımcı olduğunu söylemekte haklıyız demektir.

İnsanlık tarihinde öyle olaylar vardır ki bazı yönlerden bunlar tabiî olayları andırır. Asur ve Babil imparatorluklarının askerî yayılması bunlar arasında sayılabilir. Küçük İsrail krallıkları için, onların dev ordularına karşı gelmek muazzam bir sel baskınını durdurmaya çalışmak gibi bir şeydi. Nitekim Samiriye ile Kudüs'ün ele geçirilişi tam bir tabiî faciayı andırmaktadır, dolayısıyla burada şöyle bir soru sorulabilir:

şâyet İsrailoğulları Tanrı'dan yüz çevirmemiş ve Baallere tapmamış olsalardı sürgünden kurtulacaklar mıydı? Bu şartlı sorunun hiçbir açık cevabı yoktur. Bununla birlikte, faciaya son verenin Tanrı olduğu inancını koruyarak tekrar Kudüs'e dönenlerin de gene sürgünler olduğu dikkat çekicidir. Bu durum şunu akla getirmektedir: İsrailliler inançlarında önceden daha samimî olsalar ve gene de sürgüne gönderilmiş bulunsalardı, muhtemelen facianın, olduğundan daha iyi üstesinden geleceklerdi. Sözgelimi, Kudüs düştükten sonra vali Gedalya öldürülmeyecek ve kalanlar da panik içinde Mısır'a kaçmayacaklardı (Yeremya 40-43).

İkinci kontrol tarzı ise, peygamberlere gönderilen vahiyler de dahil olmak üzere, 'iç sesler' aracılığıyla yapılan kontroldür. Bu çağrıları alanların birçok durumunda, arkadan başarı gelmiştir. Buna göre, iç seslerin etkililiği de bir gözlem konusu olmaktadır; tek şüphe, bunların Tanrı'dan gelip gelmediği meselesidir. Şüphe, seslerin ilâhî kaynağının peygambere gelen vahyin ve aynı şekilde onun muştulayıcı bir şekilde tebliğ ve teyit ettiği şeyin bir parçası olduğu gerçeğiyle giderilebilir. Seslerin ilâhi kökenine ilişkin bilgi dış olayların gözlemlenmesinden gelmediği gibi, bunlarla ilgili hayalî tasavvurlardan da doğmaz; bu kesinlikle bir varsayım değildir. Çünkü peygamberler ve öteki müminler zaten Tanrı'ya inanmaktadırlar, dolayısıyla seslerin de O'ndan geldiğine inanmak durumundadırlar.

Hz. İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya ve Hz. Muhammed'e gelen iç çağrıların sonunda büyük ve kesin bir başarıya iletmelerinden ötürü, Tanrı'dan geldiğine inanmak kolaylaşıyor. Fakat, öyle görünüyor ki, bu iç sesleri, başarıya götürmeyen ya da açıkça yanlış olan öteki seslerden ve çağrılardan ayırmak için hiç olmazsa bazı ipuçları vardır. Belli bir vecd hali yaşayan bir kimsenin kendisine gelen bir düşüncenin doğruluğundan son derece emin olması öyle kolaydır ki, o, başkalarını bütünüyle irrasyonel yollardan kendisine tabi olmaya ikna eder.

Jones topluluğunun Guyana'da 1978'deki kitle halinde intiharını düşünmek burada yeterlidir. Mesele, her ne kadar biraz farklı bir dille ifade etseler de, Yeni Ahit yazarlarınca da bilinmektedir: 'Her ruha inanma, ruhların Tanrı'dan olup olmadığını dene, çünkü birçok sahte peygamber gelip geçmiştir dünyadan' (1 Yuhanna 4. 1). Ancak, Tanrı'dan gelen sesler de her zaman beklenen sonucu vermez. Hagay ve Zekeriya peygamberler tarafından Zerubbabel'e telkin edilmiş yüksek umutların tarif edilmez hüsranına daha önce temas edilmişti. Artık bu hususun, Tanrı'nın tarihin akışını kontrol etme yollarından biri olduğuna inanmayı haklı gösteren bir durum olduğu konusunda yeterli şeyler söylenmiş oldu.

Üçüncü yol ise, tek tek olsun, topluca olsun, sâlihlerle inananların Tanrı tarafından güçlendirilmesi, kötülerle inkarcıların ise zayıflatılmasıdır. İkinci yol için söylenenler aynıyla burada da söylenebilir. İncil ve Kur'ân'da bunun lehinde deliller vardır ve güçlendirmenin de, zayıflatmanın da Tanrı'dan geldiği iddiası ilk kez peygamberler tarafından yapılmıştır. Dolayısıyla bu, Tanrı'ya zaten inananların kabul edeceği bir iddia olmuş olur. Daha sonraki yüzyıllarda ihlâslı birçok müslüman ve hıristiyan, zor şartlar altında kendilerinin ötesinden gelen ve Tanrı'ya atfettikleri bir güç tarafından takviye edildiklerine inanmış ve kabul etmişlerdir. Demek oluyor ki, Tanrı'ya inananlar için, bunun, tarihi kontrol etme yollarından biri olduğunda şüphe yoktur.

b. KUTSAL TARİHİN AYRINTILARI

Kutsal tarihin seküler tarihle çatışır göründüğü yerlerde de aynı şekilde onun doğruluğundan şüphe edilebilir. Kutsal tarihin amaçları laik tarihçininkilerden ayrıldığına göre, ikisi arasındaki tüm farklılıklar elbette çatışma değildir. Kutsal tarih, esas olarak, tarihî süreç içindeki Tanrı-insan ilişkisi ile ilgilenir, dolayısıyla olayların akışında alternatif kalıpların va-

rolduğunu kabul etmekte de hiçbir güçlük bulunmamaktadır. Bu, belli bir kutsal tarih tarafından ortaya konmuş genel tasavvura ait bir kalıp olacaktır, ki bu durum laik tarih tarafından ortaya konmuş tasavvurun bir tamamlayıcısı olarak da görülebilir. Bununla birlikte, ayrıntılar aşamasına gelindiğinde bunlar birbirinden öyle uzaklaşır ki, bu iki tarih, sanki aynı olaylardan söz etmiyorlarmış gibi görünür. Nitekim Eski Ahit'teki Krallar kitabında, bazı krallarla ilgili olarak, neredeyse dinî politikaları yüzünden Tanrı'nın öfkesine ya da gazabına uğradıklarından söz edilir. Laik bir tarihçi dinî siyasetten söz edebilir; fakat aynı şekilde, onların karşılaştığı siyasal ve ekonomik sorunları da dile getirecektir.

Tartışmamızın bu noktasında laik tarihe doğru olan tutumla 'tabiî bilimlerin kesin sonuçlarına' doğru olan tutumun birbirine karıştırılmaması gerektiğine işaret etmek de yerinde olur. Laik tarihin amacı, denebilir ki, salt maddi olgu ve olayları ortaya koymak için güvenilir sonuçlar elde etmektir; fakat laik tarihçinin asıl işi bu olguların yorumlanmasıdır; ve bu da tarihini yazdığı toplumun değer-sistemine dayanılarak yapılır. Tanrı'ya inanan biri için, insan hayatının Tanrı'ya dönük yönünü es geçen bir değer-sistemi eksik ve kusurlu olduğuna göre, kutsal tarih tarafından verilen tarihî sürecin genel görüntüsünün laik tarih tarafından verilene göre daha üstün olduğunu kabul etmek gerekir gibi bir durum ortaya çıkıyor. Öte yandan, tarih metodolojisinin uygulanmasıyla 'kesin sonuca' yaklaşıldığı yerde, müminin bunları kesinlikle kabul etmesi gerekir. Bu, kutsal metinlerle ilgili bazı metin ve edebiyat tarihi çalışmalarını içine alır.

Bu gözlemlerden sonra, kutsal tarihle laik tarih arasındaki, ciddî bir çatışmanın bulunduğu iki duruma göz atabiliriz. Yeni Ahit'te üç 'bilgeler'in ya da Müneccimlerin ibadet etmek için nasıl bebek İsa'ya gelip, ona hediyeler sunduklarını anlatan bir kıssa vardır (Matta 2. 1-12). Laik tarihçinin bakış açısından görüldüğünde buna benzer hiçbir şe-

yin olmadığı hemen hemen kesindir. Kur'ân'daki Hz. İbrahim'le İsmail'in Mekke'de Kabe'yi yaptıklarının kaydedildiği (2. 125-7) âyetlerin de bununla bir bağlantısı kurulabilir. Bu durumda laik tarihçi, (İbrahim adında birinin var olduğunu kabul ettiğini farzedersek) İbrahim'in hiçbir zaman Mekke'yi ziyaret etmediğini düşündürecek güçlü sebeplerin bulunduğunu —bunu kesin bir şekilde kanıtlayamasa bile— ileri sürecektir.

Bu konuyu gereği gibi tartışabilmek için, bazı genel hususları göz önünde bulundurmamız yerinde olur. 'Sembolik' tabiri bu kitapta sözcüklerin temel olmayan kullanımlarına işaret etmek maksadıyla kullanılmıştı; fakat bu birtakım kıssa ve olaylar sözkonusu olunca pek o kadar uygun düşmez. 'Mith' kelimesi ise bizzat gerçekdışılığın talihsiz bir çağrışımını vermekten başka bir iş yapmaz. Bizim için burada gerekli olan şey, birtakım makul sınırlar içinde de olsa, kıssanın doğru olduğuna işaret edecek olan bir deyimdir. Bu tür bir hakikat şema, harita, plân ve benzeri şeylerde bulunur. Yatay, dikey ve kesik kesik doğru çizgilerle gösterilmiş Londra yeraltı ulaşım hattının diyagramatik haritası mutlak bir kesinlikle her hattaki durakların düzenini, aktarma yapılabilecek noktaları gösterir; ama hepsi bu kadar. Bu, istasyonlar arasındaki uzaklığı, hatların gerçek yönünü, dönemeçlerini ya da başka birçok hususu göstermez. Bununla birlikte bu, gösterilmek istenen şeyi mutlak bir kesinlikle gösterir. Aynı şey aşağı yukarı tüm haritalar için de doğrudur. Birçok harita yükseklikleri yeşil ve kahverenginin tonlarıyla belirtir; ne var ki renkler ülkenin bir uçaktan nasıl göründüğüne değil, sadece yüksekliklere işaret eder. Başka bir deyişle, bir harita ya da kroki belli bazı durumları toplam gerçeklikten soyutlar ve bunları tam bir doğrulukla gösterir; fakat bunun dışında başka hiçbir şey de göstermez. Nisbeten de olsa, tarafsız bir terimi kullanmak uygun düştüğünden, bu tür hakikate burada 'ikonik' hakikat denilecektir. (Ortodoks hıristiyan ikonala-

rı kişilerin üç boyutlu gerçekliğinden çıkar ve onları iki boyut halinde sunar.[5])

Buna göre biz, İncil'deki Bilge Kişiler kıssası ile Kur'ân'daki Hz. İbrahim'in Mekke'ye geldiği şeklindeki açıklamanın ikonik bir doğruluğa sahip olduğunu söylüyoruz. Bu, onların, yani hıristiyan ve müslüman toplulukların topyekun tarihî bağlamlarının tecrit edilmiş vechelerini doğru bir şekilde gösterdiği anlamına gelir. Bu, sözle, bir dereceye kadar ifade edilebilir. Gerçi, müslümanların da haklı olarak iddia ettikleri gibi, Hz. İbrahim ne yahudi ne de hıristiyan olsa da, onun bu ziyareti İslâmın, Kitab-ı Mukaddes geleneğinde derin köklere sahip olduğuna bir işaret olurken, Bilge Kişiler kıssası da her zaman Yabancıların (Gentiles) veya yahudi olmayanların da aynı şekilde İsa'yı Mesih olmaya teşvik ettiğini gösterdiği tarzında ele alınmıştır. Tıpkı İslâmın Yahudilik ve Hıristiyanlıktan gelen düşüncelerle derin bir şekilde etkilenmiş olan bir dünyada zuhur etmesinin bir hakikat olduğu gibi, Hz. İsa'nın zamanında da, sabırsızlıkla kurtuluşu bekleyen, çok sayıda yahudi olmayan kimselerin olması da doğrudur ve bu iki hakikatler her izahta da ikonik bir tarzda ortaya konmuştur. Bunun yanında, bu iki izahtan her birinin, kendi kutsal metinlerinin birer parçası olduğuna ve bunun onlara objektif bir özellik verdiğine de ayrıca dikkat edilmesi gerekir. Bu, müminlerin onları kabul etmesi mecburidir anlamına gelir; fakat bu kabul, daha önce de belirtildiği gibi, görmüş geçirmiş bir sadedillikle olabilir ve uygulamada da, kıssaların ikonik hakikati ihtiva ettiği şeklinde bir telakkiyi ihtiva eder.

İkonik hakikat anlayışı bu kutsal ve laik tarih arasındaki çatışma durumlarına hasredilmemelidir. Bu, Tanrı'yı hoşnut edip etmeme konusunda kafa yoran İsrail Krallarının anla-

5. krş. W. M. Watt, **Truth in the Religions**, Edinburgh, 1963, 126 vd., burada fikirlerin 'diyagramatik' vasfı tartışılmaktadır.

yışlarına da taalluk eder; çünkü bu tür izahlar, kutsal tarih tarafından verilen tarihî bağlamın (doğru) genel görüntüsüne bir şey ilave etse de, siyasal ve ekonomik faktörlerden ayrılır. Hatta, laik tarihin hakikatinin bile, temelde ikonik olduğu kabul edilebilir; zira bu tür tarih, olayların Tanrı'ya dönük vechesinden soyutlanır; öyle bir veche ki fertler olsun, devletler olsun, kendilerini içinde buldukları durumlara tam yeterli bir mukabelede bulunmak zorunda kaldıkları zaman bu hususu kesinlikle bir tarafa bırakmazlar.

c. TARİHÎ SÜRECİN GENEL YÖNÜ

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın kutsal tarihleri olayların genel gidişini Tanrı'nın isteyip kontrol ettiğini iddia ve ifade eder. Bununla birlikte, bu üç kutsal tarih arasında ayrılık olduğundan ve hepsi de Budizm ve Hinduizm gibi dinleri hiç hesaba katmadıklarından dolayı, bir sürü problemle karşı karşıya geliyoruz.

Bu problemlerin çözümüne farklılıklar bir kenara itilerek, tarihî sürecin genel gidişine Tanrı'nın karar verip kontrol ettiği iddiası ile başlamak mümkündür. Öyle görünüyor ki, Tanrı'nın ayrıntılarına kadar elinde tutup yönettiği sürecin hiç bir hazır kopyasına sahip olmadığı; fakat insanoğluna bir dereceye kadar özerklik tanımakla, bir deneme ve yanılma unsurunu devreye soktuğu açıktır. Bu, biyolojik evrimdeki çeşitli yolları deneme unsuruna benzemektedir. Topluluklar, işe yarayıp yaramadığını öğrenmek için bazı yolları denemek mecburiyetindedirler; bu durum iç sesler tarafından öne sürülen hareket tarzları için olduğu gibi insanın düş gücünden gelen tutumlar için de geçerlidir. Bazen, bu durumda olanlar yaptıkları işin Tanrı'nın lütfuna mazhar olduğunu hissetseler bile, —Zerubbabel'in durumunda olduğu gibi— çabaları hiçbir sonuç vermeyebilir. Ne olursa olsun, yatay ve dikey doğrultuda genel olarak bir hareket bulunmaktadır; bu hareket

Tanrı'nın 'sınır şartlarının koyucusu' olduğu, bireylere ve topluluklara bir yönelim yerleştirdiği olgusuyla birleştirilmelidir. Bu şekilde, tarihî sürecin her yönünü Tanrı'nın kararlaştırmış olduğunu söylemek doğru olur. O'nun uygun şartlarda iç sesler ilham ederek ve halka güç vermek suretiyle veya onları zayıflatarak süreci ayrıntılarıyla kontrol ettiği ise daha önce tartışılmıştı.

Dinler arasındaki ayrılığa gelince, dinî bir topluluğun üyelerinin, üç aşağı beş yukarı, o dinin kutsal tarihini kabule mecbur oldukları açıktır. Ne var ki, dinlerin büyük ölçüde bir araya gelip, kaynaştığı bugünkü durum birtakım güçlüklere yol açmaktadır; bu durumda diyalog, kutsal tarihlerinin lafzî ifadelerini olmasa da, en azından insanların bu metinlerle ilgili bazı yorum ve kanaatlerini, değiştirmeye yol açabilir. Böylece, Yahudilik ve Hıristiyanlık Sina'daki ahitle, Hıristiyanlığın yeni ahdine dair olan yorumlarını değiştirmek zorunda kalacaklar, dolayısıyla, artık Tanrı'nın başka dinlerle hiçbir ilgisinin bulunmadığını kast ve ima etmeyeceklerdir. Bununla birlikte, yukarıda da belirtildiği gibi, ahitler, önce İsrailoğullarına sonra da hıristiyanlara olmak üzere özel bir rolün tevdi edildiği anlamında yeniden yorumlanabilir, dolayısıyla bu da, Tanrı'nın başka dinlere de başka rolleri vereceği ihtimalini açık bırakır. Hatta, böylece *extra ecclesiam nulla salus*, 'kilise dışında kurtuluş yoktur'[6] şeklindeki hıristiyan iddiasını da yeniden yorumlamak mümkün olacaktır.

Böyle bir yeniden yorumlama işlemi, içinde dünya dinlerindeki tüm büyük tasavvur ve anlayışlara yer veren cihanşümul bir kutsal tarih tasarlamayı mümkün kılacaktır. Bunun nihaî olarak alacağı şekil de, gelecekte dinlerde vuku bulacak durumlara bağlıdır. Modern dünyadaki bu bir araya gelişin bir sonucu olarak dinler, genel bakış açıları bakımından, bir-

6. Joseph Neuner'in (ed.) **Christian Revelation and World Religions**'ında, London, 1967, özellikle Hans Küng'ün makalesinde.

birlerine belki daha da yaklaşacaklardır. Muhtemel bir ileriki aşama, birbirini geçerli din olarak tanımalarıdır. Bunların tek kurum haline gelip gelmeyecekleri ise elbette kesin değildir. Bununla birlikte, hatta karşılıklı birbirini tanıma aşamasında bile cihanşümul kutsal tarihin bazı formları gerçekleşebilir; yeter ki burada, tarihî süreçte her dinin özel bir rolü olduğu konusunda da bir anlaşma olsun. Şimdilik bu tür ima ve önerilerin ötesine gitmek pek uygun düşmez.

VI. TARİHİN SONU

Hıristiyanlık da, İslâm da tarihî sürecin —yani, bildiğimiz dünyanın— sonunun geleceğini söyler. Bu Kıyâmet ya da Hesap Günü'dür; bu günde insanlar dünyadaki yaptıklarından dolayı 'hesaba çekilir' ve —akidenin en sade şekliyle— cennet ya da cehenneme olmak üzere ebediyete ayrılırlar. İncil'le Kur'ân'ın bu meselelerle ilgili iddiaları, ki bunlar aynı zamanda iman esaslarıdır, nisbeten ölçülüdür; fakat her iki dinde de halk hayali, akideyi en ince teferruatına varıncaya kadar işlemiştir.

Tarihin kıyamet gününden hemen önceki dönemine de aynı şekilde önem verilmiştir. İsa, büyük bir tehlike anının yakın olduğunu, fakat bunu İnsanoğlu'nun 'bulutları içinden büyük bir kudret ve izzetle' (Markos 13. 26 vb.) gelişinin izleyeceğini öğretmiştir. Daha da ileride, Vahiy Kitabında (20. 4-6) Hz. İsa'nın bazı mümin takipçilerinin, Şeytanın bağlı kalacağı süre boyunca, onunla barış içinde bin yıl yaşayıp hüküm süreceği ifade edilir. Nihayet Şeytan mağlup olacak ve yerle bir edilecektir. Daha sonraki yüzyıllarda, baskı altında kalmış birçok kavim ve topluluğa umut veren Kurtarıcı Mesih ve kıyametten önceki bin yıllık süre inancının kökeni işte budur.[7] Buna benzer düşünceler İslâmda da bulunmaktadır. Bunların odak noktasını, saltanat dönemi genel olarak kırk yıldan faz-

7. krş. Norman Cohn, **The Pursuit of the Millenium**, London, 1957.

la sürmeyecek olan Deccal ve Hz. İsa'ya muhalif birinin tasavvuru oluşturur.[8] Sonunda bu, Hz. İsa ya da Mehdî tarafından mağlup edilir.

Hesap gününe gelince; Kur'ân o gün hükmedecek olanın yalnız Allah olduğunu açıkça belirtir (1. 4; 22. 56 vd.; 40. 20). Hıristiyanlıkta ise, İznik Amentüsü'nde belirtilen resmî öğretiye göre hükmü geçecek olan Hz. İsa'dır; ve bu durum, her ne kadar İbranîlere 12. 23'te, hakim olanın Baba Tanrı olduğu açıkça görülse de, Yeni Ahit'in birçok âyetince de doğrulanmaktadır. Matta'nın 25. 31-46. âyetleri, bazı yönlerden bir kıssayı andırsa da, genel olarak Kıyamet Günü'nün bir tasviri olarak kabul edilir; buna göre hesap ve yargılamanın esası da, hakimin 'kardeşlerinin' bağışlanma işinin yerine getirilmesi veya bunda başarısız kalmaktan ibarettir. Aynı zamanda kendilerinin, Hz. İsa'nın havarileri olduklarını alenen tasdik etmeyenlerin, Hz. İsa tarafından, ikinci gelişinde sahiplenilmeyeceği de iddia edilir. (Matta 10. 32 vd.) Bunun dışında yargılamanın esası konusunda açık hiçbir hıristiyan akidesi yoktur; bu arada, bu konu, günahların Hz. İsa aracılığıyla bağışlanacağı ya da üzerine kalem çekileceği şeklindeki bir başka hıristiyan öğretisi ışığında daha az önemli olmaktadır (ör. Romalılara 3. 21-31).

Kur'ân; herkesin, iyi ve kötü yaptığı her şeyin kaydedildiği bir defteri olduğunu ve bunun hesap günü ortaya konulacağını belirtir. Aynı zamanda, muhtemelen iyi ve kötü amelleri tartmak için, bir teraziden de söz edilir (4. 8 vd.; 21. 47; 101. 6-9). Sorgu fert fert herkese uygulanır ve Allah bir kimsenin zenginliğinden ve gücünden etkilenmez (82. 19; 44. 41 vs.). Doğrusu, peygamberlerini ret ve inkarda birleşmeleri yüzünden her topluluğun cehenneme mahkum edildiklerine

8. krş. EI2, mad. (al-) Dadjdjâl (A. Abel); hadislerde bulunan çok sayıda atıf, A. J. Wensinck tarafından **A Handbook of Early Muhammedan Tradition**'da gösterilmiştir, Leiden, 1927, v. kıs. Dadjdjâl.

dair atıflar da bulunmaktadır (10. 28-30; 45. 31-5; vs.). Peygamber tarafından ulaştırılan mesajın kabulü ya da reddi üzerinde çok daha önemle durulmuştur. Daha sonraki yüzyıllarda müslüman kelâmcılar, hiçbir müslümanın, 'Allah'la birlikte başka tanrılar kabul etmek' demek olan şirk'e girmedikçe, cehennemde ebedî olarak kalmayacağını kabul etmişlerdir. Müslümanlara yapılacak bu lütufkar muamelenin, genelde Hz. Muhammed'in, ümmeti adına Şefaat hakkı olduğu akidesi ile bir bağlantısı vardır.[9]

Hesaba çekilmenin sonu, genelde, insanların ebediyen cennete ya da cehenneme gitmelerinin belirlenmesi olarak alınmaktadır. Ancak bu durum, Hıristiyanlıkta kefaret akidesi, İslâmda da Hz. Muhammed'in şefaati akidesiyle değiştirilmiştir. Katolik Hıristiyanlıktaki A'raf (purgotory) anlayışında, orta yerde olmak gibi bir durum sözkonusudur; bazı Müslüman müfessirler de, a'raf (7. 46) ve berzah (23. 100) kelimelerinden hareketle buna benzer bir akide ortaya çıkarmışlardır. Cennet mutluluğu ve cehennem azabı Yeni Ahit'e göre Kur'ân'da daha ayrıntılı bir biçimde tasvir edilir. Kur'an'ın, müminleri cennette hoşça karşılayacak olan 'iri beyaz gözlü hurilere' ilişkin atıflarına Batı'da çok çeşitli anlamlar verilmiştir; bu arada Kur'ân, aynı zamanda, erkek, kadın ve çocukların ailecek cennete gireceklerini de belirtmektedir (13. 23; 40. 8).

İslâm ve Hıristiyanlığın öte dünya öğretilerinin temelini bu hususlar oluşturur. Aynı zamanda, daha başka birçok ayrıntı olsa da, bunlar yeni hiçbir problem getirmemektedir; dolayısıyla bunlar burada bir kenara bırakılabilir. Açıkça bu öğreti, hemen hemen tüm dinî öğretiler gibi sembolik olarak ifade edilmiştir ve bunun sembolik olmayan dile çevrilebileceğini düşünmek için de hiçbir dayanak yoktur. Bununla birlikte, bunların, daha soyut sembollere çevrilebileceği müm-

9. krş. EI[1], mad. Shafâ'a (A. J. Wensinck).

kün görünmektedir, hatta bazı çağdaşlarımız bunların yararlı olduğunu bile hissetmişlerdir. Buna göre; hurilerle, cennette insanın en derin, en köklü arzularının tatmin edileceği gerçeği sembolize edilmek istenmiş olabilir (ki bu, bu işi, Hıristiyanlıktaki Harp Çalma imajından daha iyi yerine getirmektedir) ve aynı şekilde, tatminin bir yönü, sıcak insanî ilişkiler içinde olacaktır, demektir.

Aslında, bizzat cennet ve cehennemdeki hayatın ebedî olarak sürüp gideceği anlayışının da sembolik olduğu iddia edilebilir, yani insan zihni ancak sonugelmez zaman sayesinde düşünebilirken gerçeklik zamanı aşan ve zamanın ötesinde olan bir şeydir. Fakat bu formülleştirme de, her ne kadar daha soyut olsa da, hâlâ sembolik kalmaktadır. Aynı zamanda, evrenin muhtemel bir 'sıcak ölüm'üyle dinî âhiret inancının nasıl bağdaştırılacağını ifade etmenin imkansız olduğu da açıktır. Teilhard de Chardin'in düşüncesinde, sözünü ettiği son noktanın tarihî sürecin bir tamamlanması mı, yoksa bu sürecin ötesinde bir şey mi olduğunun kapalı kalması dikkate değer bir şeydir.

Sembolizmin daha yararlı bir hizmeti de, insanların Tanrı'nın huzuruna çıkarıldıklarında, muhtemelen neler düşünecekleri konusundaki yaklaşımıdır. En dindar ve ince düşünceli hıristiyanlar günahlarının farkında olma durumunun (en azından başlangıçta) kendilerini çok rahatsız edeceğinin farkındadırlar. Günah ve hatalarının Tanrı'nın planının bir parçası olduğunu ve O'nun tarafından bağışlandığını, O'nun iradesine yardım için kullanıldığını gördükten sonra ancak, O'nun huzurunda olmayı katlanılabilir bulacaklardır. Buna karşılık, Tanrı'nın sevgisi ve merhametinden habersiz ve gafil olanlar, O'nun huzurunda rahatsız olmaya devam edeceklerdir ve belki asıl cehennem işkencesi de bu olacaktır. Hatta azizler bile, muhtemelen hayatını bu dünyada bütünüyle Tanrı'nın istediği tarzda geçirememektedirler ve bu yüzden ölümden sonra Tanrı'nın huzurunda kendilerini rahat hisset-

meden önce, ruhî yönden hâlâ gelişmek zorunda kalmaktadırlar; dolayısıyla, A'raf akidesinin altında yatan hakikat pekâlâ bu olmuş olabilir.

'Kıyamet'le ilgili kanaatler hıristiyan ve İslâm inancı açısından isteğe bağlı, gereksiz ve fazladan şeyler değildir. Bunlar, bu dünyadaki insan hayatının mahiyeti hakkında önemli bir hakikati, yani inananın hayatı ile inanmayanın hayatı arasında kesin bir farklılığın bulunduğu hakikatini dile getirirler. Her ne kadar, maddî cehennem işkencesi açıklamaları, sadece güçlü ifadeler olarak görülebilse de, bundan, Tanrı'nın yumuşak başlı, müsamahakâr ve dilemesi olmayan baba şeklinde telakki edilmesi gerektiği sonucu çıkmaz. O herkesi sevmesine rağmen, insanların kendilerini O'nun sevgisi dışında tutmaları ve nihayet O'ndan ayrı kalışın azabını yaşamaları da mümkündür. Bu durum Hesaba Çekilme gerçekliğinin önemli bir parçasıdır.

VII. bölüm

Tanrı-İnsanlık İlişkisi

Tanrı-insanlık ilişkisi ile ilgili çağdaş hıristiyan görüşleri son yüzyıllar boyunca büyük ölçüde Batının genel felsefî bakış açısının etkisinde kalmış, dolayısıyla birçok şekiller almıştır. Bu yüzden Kur'ân ve ilk müslüman kelâmcılar tarafından ortaya konmuş nisbeten daha tutarlı görüşe bir göz atarak başlamak daha tatmin edici olacaktır. Her ne kadar İncil'e dayanan anlayışlar çağdaş hıristiyan düşüncesinde hakim durumda olmasa da, bu İslâmî görüşlerle birçok paralelliklerin olduğu görülecektir.

I. TANRI-İNSANLIK İLİŞKİSİ İLE İLGİLİ İSLÂMÎ ANLAYIŞ

Beşeriyetin Tanrı ile ilişkisi konusundaki Kur'ânî anlayışa iki kelime hakim olur; *'abd* ve *rabb*.' Rab kelimesi İngilizceye genellikle 'Lord' (Sahib) diye çevrilir ama 'sovereign'de olduğu gibi belki de daha ulu ve yüce bir şeyi çağrıştırır. Tanrı ile ilişkide, insan bir *'abd*', ya da 'kul, köle' olurken Tanrı *Rabb* olmaktadır. Allah için çalışmak ve tapınmak ise *'abd*'e tekabül eden bir soyut isim olan *ibadet* olur. Bu genel anlayış, daha ileride, beşerilikle ilâhîlik arasında büyük bir uçurum oldu-

ğuna işaret eder; dolayısıyla ikinci birinciyi bütünüyle aşar ve hiçbir yaratık da Tanrı'ya benzemez.

Kur'ân, aynı zamanda, bir insanın eceli ya da 'vadesi' gibi, ölüm vaktinin tesbit edildiği şeklindeki İslâm öncesi Arapların bazı inançlarını da kabul etmiştir. Cahiliye dönemi Arapları bunu 'zamana' (dehr) ya da 'günlere' atfederdi; fakat Kur'ân vadeyi tesbit edenin Allah olduğunu ve bunu bir kitapta yazmış bulunduğunu belirtti. "Belirlenmiş vadesine göre Allah'ın izni olmadan kimse ölmez." (3. 145) "Vadesi yetince, Allah hiç kimsenin (ölümünü) ertelemez." (63. 11) Genel olarak Hz. Muhammed'e; "Allah'ın bize yazdığından başkası başımıza gelmez" demesi bildirilir (9. 51). Hz. Muhammed'in Uhud'da Mekkelilere karşı savaşmak için Medine dışına çıkma konusundaki kararını eleştirenlere; "Evlerinizde olsaydınız, haklarında ölüm yazılı olanlar gene de devrilecekleri yere koşar varırlardı", demesi vahyedilir. (3. 154)

Olayların böyle önceden belirlenişi dışında, daha önce Tanrı'nın tarihi kontrolünden söz ederken de işaret edildiği gibi, insanın üzerinde aynı zamanda ilâhî bir tahdit unsuru da vardır. Bir kimsenin inancı ya da küfrü Allah'ın onu hidayete ulaştırmasına veya saptırmasına bağlı olabilir: "Allah bir kimseyi hidayete kavuşturmak isterse onun göğsünü İslâm'a açar; ama onu sapıtmak isterse onları yüz üstü bırakır": "Allah size yardım edecek olursa sizi yenecek kimse olmaz. Fakat, bir de yüz üstü bırakacak olursa; O'ndan sonra size kim yardım edecek?" (3. 160) Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Müslüman bilginler, Allah'ın kararlarının keyfi mi, yoksa insanın daha önceki eylemlerine mi dayandığı hususunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir.

İnsanın hayatında birçok şeyin böyle önceden belirlenmiş veya en azından, kısmen kendi kontrolü dışında olmasına rağmen, esas olarak yapıp ettiklerinden sorumlu olduğu kabul edilir. Dokuzuncu yüzyıl dolaylarında insanın sorumluluğu üstünde Mutezile mezhebi tarafından önemle durulur.

Onlar, iyi olsun kötü olsun, insanların tüm eylemlerinden sorumlu olması gerektiği konusunda ısrar etmişlerdir. Aksi takdirde, günahları yüzünden Tanrı'nın onları cehenneme mahkum etmesi adaletsizlik olacaktır. Mutezilîler iş yapmak için insanlardaki gücü (kudret) yaratanın her hâlükârda Allah olduğunu kabule hazırdırlar; fakat onlar, bunun belli bir davranışı veya tersini yapmak için bir güç olduğunu, dolayısıyla hangi hareketin yapılması gerektiğini belirleyenin Tanrı değil, bireyin bizzat kendisi olduğunu ve bu yüzden de bundan sorumlu bulunduğunu kabul ederler.

Kelâm ya da felsefî teoloji düzeyinde Mutezilîlere bazı yönlerden Sünnî kelâmın en önde gelen temsilcisi olan Eş'arîler tarafından karşı çıkılmıştır. Eş'arî formül; kul 'kazanıp', 'kendine mal ederken' Allah'ın insanın fiilini yarattığı şeklindedir. Bu son 'kazanma' ya da 'kendine mal etme' kavramı kelâmî inceliğin en uç örneği olarak kabul edilir. Arapçada bu anlamı karşılayan *kesb* kelimesidir ki bu kelime muhtemelen, ticarî olarak birinin hesabına geçirilmiş bir şeyi elde etmek için kullanılırdı. Böyle bir anlayış, bir kimsenin kendi hesabına geçirilecek ya da bağışlanacak bir şeyle ilgili olarak herhangi bir davranışta bulunmak için yeterli sorumluluk derecesine sahip olduğuna işaret etmektedir. Allah'ın hükmünün adil olduğu da bu şekilde korunmuş olmaktadır. Allah'ın insanda, belli bir işi yapması için güç yaratmak suretiyle, fiili yarattığını aynı zamanda Eş'arîler de kabul etmektedir. Onlar güç için Mutezilîler gibi *kudret* değil, *iştitâ'a* deyimini kullanmak eğilimi gösterirler; ki bunu 'itaat etme yeteneği' olarak anlamak da mümkündür. Bununla birlikte, onlar bu yaratılmış gücün herhangi bir işi yapıp yapmamak için değil de, yalnız belli bir eylemi yapmak için yaratılmış bir güç olduğuna inandıklarından, daha ciddi bir şekilde, Mutezilîlerden ayrılırlar. Modern bir Batılı için bu sadece kelâmî bir kılı kırk yarma olarak görülebilir; fakat eğer o, yapmak istediğimiz her şeyde sadece kendi vücudumuz değil, kainat-

taki her şeyin kendi tabiî yasasıyla uyum içinde devam edeceğini önceden kabul ettiğimizi düşünürse, görüşler daha anlaşılır hale gelebilir; ve geleneksel İslâmî görüşte Tanrı, tüm tabiî süreçte faal olduğuna göre, O'nun, insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu düşünmek çok zor olmasa gerektir.

Tüm bunlardan açıkça görülmektedir ki, Kur'ân'da da, ilk Müslüman düşünürlerde de insanî özgürlük kavramı hiçbir şekilde kullanılmamıştır. İnsan, bir bakıma eylemlerinden (hiç olmazsa bunların çoğundan) sorumlu telakki edilmiş; ancak davranışları üstündeki sınırlamaların da aynı zamanda derinden farkında olunmuştur. Bununla birlikte, herhangi bir insanî özgürlük düşüncesi, Allah'a göre abd ve kul statüsü karşısında bir isyana delalet etmiş olacaktı. Nitekim özgürlük, kesinlikle uğrunda savaşılacak bir ideal değil, ancak kaçınılması gereken bir felaket olabilirdi. Çağdaş müslümanın, kul statüsü üstüne çıkması bu dünyada yalnız Allah adına iş yaptığı veya O'nun halifesi olduğu zaman gerçekleşir. Kur'ân'da (2. 30-3) Allah'ın yeryüzünde kendi *halifesi* olarak Âdem'i yaratmak üzere olduğuna dair meleklere nasıl bilgi verdiğine ilişkin bir açıklama vardır. *Halife* deyimi esas olarak 'takipçi' ya da 'yaratıcı' anlamına gelir ve İslâm devletinin politik lideri olarak Hz. Muhammed'in yerine geçenlere ünvan olarak verilmiştir (İngilizceye 'caliph' şeklinde geçmiş). Ünvanın seçilmesi muhtemelen Kur'ân'a dayanmamaktadır; ki bu kelime Kur'ân'da, birinde Hz. Âdem'le ilgili olarak, bir defasında Davud peygamberden (38. 26) söz edilirken olmak üzere, tekil halinde iki yerde geçmektedir. Politik uzantılarından dolayı ilk Müslüman bilginler bu âyetlerin yorumlanmasında güçlük çekmişlerdir.[1] Fakat, son yüzyıllarda müslümanlar, Hz. Âdem'le ilgili bölümü genel olarak, Allah'ın dünyada insanlığa bir halifelik verdiğinin bir delili

1. W. M. Watt, 'God's Caliph', C. E. Bosworth'un (ed.) **Iran and Islam**'ında, Edinburgh, 1971, 565-74.

olduğu şeklinde yorumlamaya başlamışlardır. Bazı yönlerden bu, kulluk statüsünde bir gelişme olarak görülebilir.

Son olarak, ruhla beden arasındaki ilişki açısından bakıldığında, Kur'ân'ın insan anlayışının tekçi (monistic) olduğuna, bunun yalnızca izafî bir şey olarak görüldüğüne, dolayısıyla vücudun da tıpkı ruh gibi insanın öz varlığı olarak telakki edildiğine işaret edilebilir. İngilizceye 'soul' (ruh) olarak çevrilebilen Arapça kelime *nefs* kelimesidir; fakat bu kelime Kur'ân'da her zaman, veya hemen hemen her zaman 'kendi' anlamına gelir. Ne var ki, dokuzuncu yüzyılda Yunan felsefî eserleri tercüme edilmeye başlandığında *nefs* kelimesi bu eserlerde Yunanca *psyché*, 'ruh' kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır ki bu da insanı bedenden bağımsız olarak ruhla özdeşleştirmek suretiyle ikici (dualistic) bir anlamda kullanılmaktaydı.

II. TANRI-İNSANLIK İLİŞKİSİ KONUSUNDA İNCİL'İN GÖRÜŞÜ

Biraz önce açıklanan İslâmî görüşler her ne kadar Batılı bir hıristiyana tuhaf görünse de, Kitab-ı Mukaddes'te de bunlara paralel çok şey bulunmaktadır. Hz. İbrahim'e, Yakub'a, Musa'ya, Davud'a ve öteki peygamberlere 'Rabbın hizmetçileri' olarak işaret edilmekte ve 'hizmetçi' kelimesinin karşılığı olarak da *'ebed'* kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime Arapça *abd*'in İbranice karşılığı olup Eski Ahit'in Yunanca çevirilerinde genellikle *doulos*, 'köle' kelimesiyle karşılanmıştır. Yeni Ahit'te Paul kendini Tanrı'nın ve İsa'nın *doulos*'u olarak takdim eder ve benzeri ifadeler öteki havari ve hıristiyanlar için de kullanılır. Bu sözcüklerin İngilizceye 'köle, kul' değil de, daha çok 'hizmetçi' olarak tercüme edilmesinin sebebi ise mütercimlerin şüphesiz Latince çeviriye aşina olmaları ve 'köle'nin normal Latince karşılığının da *servus* olmasıdır. Aynı zamanda şu da olabilir: On yedinci yüzyılın başlarına doğ-

ru İngiltere'de köleliğe karşı tutumlar değişmekteydi ve kelime iyice yumuşatılmış köleliği değil, çok daha kaba ve sert bir şeyi çağrıştırmaktaydı. İngilizcede hangi sebeplerle 'hizmetçi' sözcüğü kullanılmış olursa olsun, bizzat Kitab-ı Mukaddesin Kur'ân'a, göründüğünden daha yakın olduğu açıktır.

İnsanın fiilleri üstündeki, Kur'ân'da tasvir edilen sınırlamaların bazısı, aynı şekilde, Kitab-ı Mukaddes'te de bulunmaktadır. Tanrı Firavun'un ve Mısırlıların 'kalplerini katılaştırmıştır' (Çıkış 4-14). O, savaşta zafer kazanmaları için İsrailoğullarına güç vermiştir (Mezmurlar 44. 4-7; vb.). Ve Yeremya peygambere ateşli muhalefet karşısında 'istihkamlı bir şehir, demir bir sütun ve tunç bir duvar gibi' metanetle durması için güç bağışlamıştır (1. 18). Yeni Ahit'te, hıristiyanlara Tanrı'nın 'lütfuyla' birçok şeyi yapmaları hususunda yardım edilmiştir. Öte yandan, Tanrı bazen kendi milletini yüzüstü bırakabilir veya görünüşte öyle yapabilir (Mezmurlar 44. 9). Bununla birlikte, İsraillilerin talihsizlikleri ve yenilgileri çoğunlukla Tanrı'yı unutup, başka tanrılara tapmaları yüzünden O'nun kendilerine olan gazabına atfedilmiştir. Çıkış'ta (20. 5) on emir'in ikincisinde Tanrı kendisini; 'kendisinden nefret eden babaların günahını çocuklar üzerinde, üçüncü kuşak üzerinde ve dördüncü kuşak üzerinde arayan kıskanç bir Tanrı' olarak tarif eder. Bu hususta, geniş çapta inanıldığı görülen ve atasözü haline gelmiş; 'Babalar koruk yedi, çocukların dişleri kamaştı' (Yeremya 31. 29 vd.; Hezeykiyel 18. 2) şeklinde bir söz vardı; fakat bunun karşısında Yeremya ve Hezeykiyel peygamberler kişisel sorumluluk öğretisini ileri sürdüler.

Hatta Kitab-ı Mukaddes'te, kader öğretisinin bile izleri vardır. Son dönem yorumculara göre Mezmur 139. 16 bu inancı öğretir. Gerçi Otorite Çeviri'de bu; 'benim günlerimin (members) hepsi senin kitabında yazılmıştır, henüz bunların hiçbiri yokken zamanla taayyün etti', diye devam

eder. Günlerin 'taayyünü' artık sayılarının kesinlik kazanması olarak kabul edilmektedir; ayrıca bu 'günler'in (ki bu, metinde hiçbir kelimeyi açıklamamaktadır) pekâla 'eylemler' olarak anlaşılması da mümkündür. Yakub'un Mektubu'nda (4. 13-15), yukarıda belirtildiği üzere (s. 77 vd.), havari, gelecek konusunda oldukça emin olmaları karşısında onları uyararak; 'Tanrı dilerse şöyle şöyle yapacağız' demelerini tavsiye eder ve 'Tanrı dilerse' cümlesi tıpkı bir müslümanın dudaklarından oldukça sık işitilen *inşâallah* duasını andırır.

Eski Ahit'te, 'bağlarımı gevşettin' (Mezmurlar 16. 6) gibi cümleler bulunsa da özgürlük kavramı kesinlikle kölelikten kurtulma anlamında kullanılmıştır. Bunun yanında, Yeni Ahit'te kavram genelleştirilmiştir. Çünkü kölelik düşüncesi mecazî olarak günah köleliği için de kullanılabildiğine göre (Yuhanna 8. 34), Hz. İsa için; 'Hakikati bileceksiniz ve hakikat de sizi özgür kılacak' (âyet 32) demek mümkün olmaktadır. Aynı fikir Paul'ün mektuplarında da bulunmaktadır. Onun, yapmak istemediği bir şeyi yapınca bunu yapanın kendisi değil de 'içinde yaşayan günah' olduğunu (Romalılara 7. 17) ve halkın 'günahtan kurtulup Tanrı'ya kul olduklarını' (6. 22) söylemesi buna örnektir. Kuşkusuz bu özgürlük insanî sorumluluğun esası olan irade özgürlüğünden çok daha fazla bir şeydir. Son bölümde zikredilen insan eylemi ile biraz önce sözü edilen toplumsal sorumluluklar üstünde ilâhi bir sınırlamanın bulunduğunu söyleyen parçaların dışında Kitab-ı Mukaddes insanın bireysel sorumluluğuna inanır. Böyle olsa da, Yeni Ahit ve daha sonraki hıristiyan teolojisi, aynı zamanda insanların genellikle günahın kölesi olma konumundan kendilerini kurtaramayacakları konusunda ısrar eder.

Yeni Ahit'te, bir hıristiyanın 'oğul' statüsüne yükseldiği defalarca dile getirildiğine göre, onun için aynı zamanda Tanrı'ya kulluk statüsünün üstüne çıkma fırsatı da tanınıyor

demektir. Temel ayrım, Rabbın ne olduğunu oğul bilirken kul veya hizmetçinin bunu bilmemesi olarak görülmektedir.[2] Bu konuda birazdan daha çok şey söylenecektir. Her mü'minin, Tanrı'nın iradesi doğrultusunda yeteneklerini, zamanını ve servetini yöneltmesinin bir görev olduğu anlayışı hıristiyan düşüncesinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

Geriye insanın monistik ve dualistik şekilde anlaşılması kalıyor. Yeni Ahit bütünüyle monistiktir. Nitekim Hz. İsa'nın şöyle dediği kaydedilir: 'Elin bir suç işlerse; kes, at onu; hayatta çolak yaşaman cehenneme iki elli girmenden daha iyidir' (Markos 9. 43; Matta 5. 30); bu da cennet ya da cehennem hayatına vücudun da katıldığına, dolayısıyla onun da insanın özünden olduğuna delalet eder. Bedenin dirileceği konusu, her ne kadar 'ölünün dirilmesi'nden söz eden sonuncusunun İngilizcesi, Yunanca *nekrōn*'un tamı tamına 'cesetler' anlamına geldiğini gizlemekteyse de, aynı şekilde Havarilerde ve İznik Amentüsü (Nicene Creed)'nde de vardır. Ne var ki Hıristiyanlık Yunan felsefî düşüncesinin etkisinde kaldıkça; hıristiyanlar, ölümü vücudu ölümsüz ruhtan ayırmak ve sonuncusunu insanla özdeşleştirmek için Yunan düalizminin terimleriyle düşünmeye başladılar. Bu düalistik düşünmenin bir örneği, 'gövdelerimiz toprağa yatınca ruhumuz seninle yaşasın' şeklindeki bir Anglikan duasında da mevcuttur.

III. VAHYE DAYALI GÖRÜŞLERİN ÇAĞDAŞ BİR YORUMU

Çağdaş müslümanlar olsun, hıristiyanlar olsun inançlarının temel umdesini kutsal Kitap ve akaidlerinde olduğu şekilde kabul ederler; fakat onların bu belgelerde bulunan dindışı düşüncelerin hepsini kesinkes kabul etmeleri veya bunların daha sonraki kuşaktan din kardeşleri tarafından olduğu gibi benimsenmesi beklenemez. Fakat, Tanrı-insanlık ilişkisi-

2. krş. Yuhanna 15. 15; İbranilere 3. 5 vd.; Galatyalılara 4. 7.

ne yönelik sorunlarda din ve dindışı konuların her ikisi de bulunmaktadır. İnsanın özü meselesi, büyük ölçüde dindışı bir konu olabilmektedir; ancak bu konuda kabul edilen bir şey Tanrı-insanlık ilişkisi hususunda ileri sürülen şeyleri de etkilemektedir. İnsanın ne olduğunu veya 'benim' kim olduğumu söylemek güç ve karmaşık bir iştir, bu yüzden Platon'dan beri filozoflar bu konuda sayısız kuramlar geliştirmişlerdir. Burada yapılabilecek tek şey, hâlihazırda benimsenen felsefî durumlarla aşağı yukarı uygunluk gösteren bir görüşün taslağını çıkarmak ve kutsal metinlerdeki açıklama ve iddiaları bu görüşün ışığı altında mütâlaa etmektir.

a. MONİSTİK VE DUALİSTİK İNSAN ANLAYIŞLARI

İnsan, yukarıda, yüksek ve alçak düzeyler halinde terkip edilmiş bir varlıklar hiyerarşisi olarak ve tüm bu düzeylerin daha yüksek varlıklar tarafından kendilerine hazırlanmış sınır şartlarına sahip olmakla birlikte, bir anlamda bir bütün olarak görev icra ettikleri şeklinde tasvir edilmişti. Aşağı düzeyden varlıklar arasında hücreler bulunur; bunların her biri, her ne kadar belli özelliklerinin dışına çıkmasalar da, kendi kimyasal unsurlarıyla birleşir ve onları kontrol ederler. Daha yüksek bir düzeyde de kol ve bacaklar gibi uzuvlar bulunur. Hiyerarşinin zirvesinde ise, ki bu insandır, 'Ben' vardır. Bazen bilinç olarak da ifade edilen bu sonuncusu tam anlamıyla bir varlık değil, tıpkı iradenin ayrı bir varlık olmayıp, sadece isteyen ve karar veren 'Ben' olması gibi, yalnız bir şeyin bilincinde ve farkında olan 'Ben'dir.

Bu iki terim 'Ben'in fonksiyonunun iki esas vechesine; yani insanın içinde faaliyet göstermek zorunda olduğu durumla ilgili realitenin ana özelliklerinin farkında olma haline ve bu faaliyeti gözettiği maksatlar (sonuçlar)'ın gerçekleşmesi doğrultusunda yönetmeye işaret eder. Eylemin içinde yer aldığı gerçeklik, yukarıda açıklandığı üzere, 'toplumsal olarak

kurulmuştur'. Ayrıca, 'Ben'in tüm aşağı düzeyden varlıkların ve onların ne yaptıklarının bütünüyle farkında olmaktan uzak olduğuna da dikkat etmek gerekir.

İnsanın eylemleri 'Ben'in yönetimiyle uyum içinde olduğu zaman, sağduyu tarafından anlaşıldığı şekliyle, onun 'özgürce' hareket ettiği söylenir. Her ne kadar Eski Ahit ve Kur'ân, bu anlamda bir 'özgürlük'ten ya da 'irade özgürlüğü'nden söz etmiyorsa da, onlar bu tür davranışları sözkonusu kişinin davranışları olarak telakki ederler. Hatta Allah'ın insanın fiiline iştirakini büyüten müslüman kelamcılar bile, eylemlerin belli bir dereceye kadar insanın işi olduğunu kabul ederler. Şüphesiz, sağduyu da, hapishane yetkililerinin suçluyu zorla hücreye sokmasında olduğu gibi, insanın özgürlüğü üstünde çeşitli sınırlamalar bulunduğunu kabul eder. Bu sınırlamalar birazdan daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

İnsanın bir bütün halinde iş gören bir varlıklar hiyerarşisi olduğu şeklindeki bir anlayış monistiktir. Gerçi 'Ben', daha alt düzeydeki varlıklardan ayrılabilirse de, fonksiyonunu ancak onlarla sıkı bir ilişki içinde kalarak yürütür. 'Bir fidan diktim' sözleriyle ifade edilen eylem, tümüyle bir insan eylemidir. Aynı şekilde; anlam dünyasıyla, uygun şartlarda içinde cesetlerin toz olup gittiği veya çürüdüğü maddi dünya arasında bir ayırıma gitmek de mümkündür; fakat başlıbaşına bu ayırım düalistik bir insan anlayışını haklı çıkarmaz. Bu bağlamda (monistik bir anlayışa dayanan) geleneksel hıristiyan ve müslüman görüşün; ölmüş, toz olmuş bedenlerin Kıyamet Gününde, belki de daha görkemli bir biçimde hayata iade edileceği şeklinde olduğunu hatırlamak gerekir.[3] Bir önceki bölümde öne sürülen, bir insanın bütün bir hayat sürecinin belki de zaman ve mekanın ötesinde bir dünyada diriltileceği görüşü, sembolik olarak vücudun dirilmesi düşüncesiyle eşit telakki edilebilir.

---

3. krş. I. Korintoslulara 15. 35-44; Filipililere 3. 21.

İnsan iradesinin özgürlüğü, bilimcilik tarafından, insanın yaptığı her şeyin, vücudun fiziko-kimyasal bileşenlerince belirlendiği görüşünden hareketle inkar edilmektedir. Bununla birlikte, bu kanıt, şimdilerde biraz zayıf görünmektedir; zira bu görüş, içinde 'Ben'in ve öteki yüksek düzeyden varlıkların daha aşağı düzeyden (fiziko-kimyasal ve başka) varlıkları, kendi özerk fonksiyonlarını ihlal etmeksizin kontrol eden insanın birleşik faaliyetlerini kabul etmekte aciz kalmaktadır. Hatta, fiziko-kimyasal kontrol ve birleşme mekanizması bile bir insanın faaliyetlerini tamamen bir tek bütün olarak görmez.

b. İNSANIN KULLUĞU YA DA YARATILMIŞLIK

İnsanın Allah'ın *abd*'i veya kulu olduğu telakkisi İslâm düşüncesinin odak noktasını oluştururken Batılı modern bir hıristiyan bu 'kul' (slave) deyiminden —belki de kelimenin 16. yüzyıldan beri Batı toplumunda kazandığı anlam çağrışımları yüzünden— pek memnun görünmez. Hıristiyanlar kendilerinden 'Tanrı'nın hizmetçileri' olarak söz ederler; fakat 'kulluk, kölelik konumunda' olmayı çok zor ağızlarına alırlar. Onların, yaklaşık olarak aynı anlayışı ifade etmek için 'yaratılmışlık' deyimini tercih ettikleri görülmektedir.

Yaratılmışlığın veya kul konumunda olmanın bir yönü, insanların kendi kendilerini var edemez olmalarıdır. Açık konuşmak gerekirse onları ana-babaları da meydana getirmemiştir. Onlar, kendilerine verilen hayatı sadece devretmişlerdir. Gerçi her kuşak, içinde bulunduğu çevrede nisbeten bazı küçük değişiklikler yapsa da, onlar bu kendi çevrelerini de yapmamışlardır. Hayatımızın bağlı bulunduğu çevre; gerçi insan, ara aşamalarda onun gelişmesine katkıda bulunsa bile, nihaî olarak Tanrı'dan gelmektedir.

Yaratılmışlığın diğer bir vechesi de insanın faaliyetinin bağlı bulunduğu sınırlamalarda görülür. Bunların bazısı sağduyu ile bilinebilir. Bunun en açık şekli, bir kimseye karşı fi-

zikî bir güç kullanıldığı yerde görülür. Bu tür dış tahditlerin dışında, birçok iç sınırlama da bulunmaktadır. Bir kimsenin, içinde faaliyet göstermek zorunda olduğu gerçekliğin bazı görüntülerinin çarpık bir düşüncesine sahip olduğu veya onun önemli bazı özelliklerinin farkında olmadığı yerde, yapmayı tasarladığı bir işi gerçekleştirmesi onun için imkansız olabilir veya en azından bazı durumlarda o kimsenin serbestçe hareket ettiği söylenemez.

İnsan eylemi üstündeki daha da önemli sınırlamalar, genellikle sağduyu tarafından tanınmayan sınırlamalardır. Bir kimseyi, kendi 'Ben'inin, kasten yapmayı arzu etmediği bir şeyi yapmaya sevkeden bilinçdışı nörotik dürtü bunlar arasındadır. Bunun sağduyu tarafından kısmen tanınması ihtimali de vardır; Paul'ün Romalılara yazdığı mektupta (7. 15-20) çok iyi bilinen bir bölüm vardır; burada o, kendisini yapmak istemediği veya böyle bir niyeti taşımadığı kötü şeyleri yapıyor bulunduğunu ve böyle durumlarda bunları yapmanın kendisi değil, içinde yaşayan günah olduğunu söylüyor. Paul, böylece içteki çekişme ve kavganın kısmen farkında olurken, bilinçdışı nörotik bir uyarıya göre hareket eden bir kimse kendi dürtüsünün başından sonuna hiç farkında olmamakta ve özgür bir şekilde hareket ettiğini sanmaktadır. Bu tür dürtülere dayanan eylemler genellikle önemsiz ve zararsızdır; fakat, bazen toplum tarafından istenmez ve hatta tehlikeli de olabilir. Zira; gerçekten hiçbirimiz ondaki nörotik temayüllerin tümüyle farkında değiliz ve değişik derecelerde hepimiz bu tahdit formuna bağlıyız.

Aynı zamanda biz, toplumsal sınırlamalar denebilecek bir şeye de bağlıyız. Thomas Merton'a göre, sadece tahdit koymakla kalmayıp; hatta insana zor ve şiddet de uygulayan maharetli propaganda şekilleri de bulunmaktadır.[4] Bu tür propaganda hakikatin ve aklîliğin her çeşit görüntüsüne sahip

4. **Conjectures of a Guilty Bystander**, New York, 1968, 235-9.

olup 'bizi bu şekilde, belli sonuçlara önceden hazırlamakta ve böylece onları kendi karar ve düşüncelerimizle alabildiğine özgür bir biçimde elde ettiğimiz zehabına iletmektedir'. Şüphesiz, propaganda bilinçli bir şekilde ve kasıtlı olarak yapılmaktadır. Bunun yanında hiçbir fert ya da grubun doğrudan doğruya elinin altından çıkmayan, çok daha ince toplumsal sınırlama şekilleri de vardır. Sınırlama, 'gerçekliğin toplumsal olarak kurulması' kuramının önem verdiği [2.I (a)'da] olgulardan kaynaklanmaktadır. İçinde hareket etmek zorunda kaldığım dünyanın gerçekliklerinin farkında olduğum zaman, normal olarak bu farkında olma durumunu öğrendiklerimin, okuduklarımın ve gözlemlerimin bir sonucu sanırım. Kişisel gözlemlere dayanırken bile, benzetmek gerekirse, bazı yönlerden neredeyse kesin bir biçimde çarpıtılmış bir gözlük arkasından bakmakta olduğumu anlamaktan aciz kalırım. Gözlük, benim kendi kültürel çevremden alıp kabul ettiğim bir gerçeklik görüşüdür. Bunu 'özümseyip' kendime mal ettiğime göre, bir kısıtlama koyduğunun ve hatta, gözlemlediğim şeyleri düzene koymakla kullanabileceğim kategorileri, eylem ve durumlara atfedebileceğim değerleri bile sınırladığının farkında olmam. Toplumsal olarak kurulmuş bir gerçeklik görüşü doğru olduğu sürece herhangi bir problem bulunmamaktadır; fakat güçlük, bir bakıma benim bu gerçeklik görüşüne kapatılmam, böylece de onun ne dereceye kadar doğru, ne dereceye kadar yanlış olduğunu inceleyip görebileceğim hiçbir tarafsız avantaj noktasına sahip olmamamda yatmaktadır.

Bu noktayı göz önünde bulundurmak suretiyle Hz. İsa'nın hayatının bir vechesine, O'nun Sebt gününe karşı tutumuna bir göz atabiliriz. O, genellikle zamanın yahudi toplumundaki birçok sınıf tarafından kabul gören, toplumsal olarak kurulmuş gerçeklik görüşünü eleştiriyor ve ona meydan okuyordu. Bu görüşe göre, Sebt gününe, yani o gün hiçbir iş yapmamaya büyük önem veriliyordu. Mısır'dan çıkış

tarihinden itibaren Sebt günü Tanrı ile milleti İsrailoğulları arasındaki ahit ilişkisinin bir işareti olmuştur; bu yüzden de o gün bir iş yapmak bu ahdi bozmak anlamına geliyordu ve bunun cezası da ölümdü.[5] Hatta Sebt günü iki çalı çırpı topladı diye bir adamın, açıkça önemsiz bir karşı gelme yüzünden recm edildiği bile kaydedilir;[6] bu denli şiddetin sebebi, şüphesiz onun tüm halkın Tanrı ile olan ahdini tehlikeye soktuğunun hissedilmesi idi. Hz. İsa'nın durumunda da; Sebt günü, O, bir adamı sağlığına kavuşturunca, bunun da bir 'iş' ve dolayısıyla Sebt gününü ihlal olduğu sanıldı. Hz. İsa Sebt günü öküz ve eşeği suya götürmenin her zaman yapılagelen işlerden olduğuna işaret etti (Luka 13. 15). Bu, evcil hayvanların bakımı sözkonusu olduğunda, Sebt günü bazı 'işleri' yapmanın genel olarak kabul edildiği ve Hz. İsa'nın, insan sağlığını ilgilendiren tedavi gibi bir 'işin' müsaade edilmeye daha layık olduğu hususunda tartıştığına delalet etmektedir.

Bu konuda Hz. İsa'ya saldıranlar, şüphesiz, dinî bir ilkenin savunulmasında özgürce hareket ettiklerini sanmaktaydılar. Ne var ki, tarafsız bir gözlemci, benzeri ya da daha önemli ilkeler savsaklanmakta iken, Sebt gününün korunmasına gereksiz ve aşırı bir önem verildiğine bakarak, o toplumda yürürlükte olan gerçeklik görüşünün çarpıtılmış olduğunu görebilir. Hz. İsa, şeriatın daha önemli meseleleri olan adalet, acıma ve iyi inançtan söz ederken (Matta 23. 23) bunu dile getirmiştir. Daha ileride bu, yürürlükte olan gerçeklik görüşünde, yani kesin bir şekilde tesbit edilmiş kuralların özenle korunmasında büyük yarar olduğu, dolayısıyla bunun muhtemelen hiçbir zaman ulaşılamayacak olan erdemli davranış düşüncesine yaklaşmaya çalışmaktan da daha büyük bir fazilete sahip olacağı görüşünde çok daha esaslı çarpıklıkların bulunduğunu akla getirmektedir. Bu

5. Çıkış 31. 13-17.
6. Sayılar 15. 32-6.

son çarpıklık, aynı şekilde başka dinlerde ve başka çağlarda da bulunur.

İnsanların yetişip geldikleri ortamda, toplumsal olarak kurulmuş bir gerçeklik görüşü içinde yaşadıkları ve ancak bu gerçeklik görüşünün sağladığı terimlerle düşünüp gözlemde bulunabildiği evrensel bir olgu olduğuna göre, meseleyi izah için sayısız örnekler var demektir. Bununla birlikte, çarpıklıktan arındıkları oranda gerçeklik görüşleri de değişir; bunlardan bazısı, başka bir kısmı ciddi bir şekilde tahrif edilmiş olsa da, en azından birtakım yönlerden büyük oranda doğrudur. Kimi zaman çarpıklıkları kesinkes ortaya koymak da zor olur. Bununla birlikte; her yerde, insanların kendi kültürel çevrelerinden alıp kabul ettikleri gerçeklik görüşü, çevrelerindeki dünyanın farkında oluş durumlarının şeklini belirler. Hz. Muhammed'in muhalifi olan Mekkeli müşrikler, O'nun ne yaptığını ancak önceden var olan kendi düşüncelerine dayanarak anlayabilmekteydiler; zira Allah'tan gelen hiçbir vahiy tecrübesine sahip olmadıklarından dolayı, bazıları, Hz. Muhammed'in mecnûn 'deli' olduğunu, 'cinlerin eline düştüğünü' sanırken,[7] başka bazıları da O'nun bir ya da birkaç insan yardımcısı olduğunu ileri sürüyordu.[8]

Burada, bununla çok sıkı bir ilgisi olan, başka bir örnek de on ikinci ve on dördüncü yüzyıllar arasında Batı hıristiyan dünyasındaki bilginlerce işlenmiş olan çarpıtılmış İslâm imajıdır.[9] Çarpıtılmış imajın taslağını bir kez ilk bilginler ortaya koyunca; sonrakiler, Arapça kitaplardan çok daha sağlam bilgiler edindiklerinde bile bunları nesnel bir şekilde kabul edemeyip, çarpıtılmış imajın yalnızca yeni bir yönü olarak gördüler. Hatta, daha önceki ortaçağ bilginleri bile, İslâm konusunda halk hafızasından çıkartılmış düşüncelerden ihti-

7. 37. 36; 44. 14; 68. 2; vs.
8. 16. 103; 25. 4; vs.
9. Daha ayrıntılı bilgi için, Norman Daniel, **Islam and the West**, Edinburgh, 1960.

maldir ki kısmen etkilenmişlerdi. Bu ortaçağ İslâm imajı, her ne kadar 1700'lerden itibaren yeni tutumlar belirmeye başlamış ve çok çirkin tahrifleri düzeltme yolunda bir şeyler elde edilmişse de, Batılıların düşüncesini yüzyılımıza kadar şekillendirmeye devam etmiştir.

İnsanoğlunun maruz ve mahkum olduğu kişisel ve toplumsal sınırlamalar onun 'yaratılmışlığının' veya abd konumunun bir işareti iken, onun, vahiyle gelen mesajları redde ve Allah'ın emirlerine boyun eğmemeye hiçbir zaman gücü yetmez. Böyle yaptığı zaman davranışlarından sorumlu olur, dolayısıyla Tanrı da onu cezalandırırken adaletle davranır. Bu noktada ve aynı şekilde insanın itaatsizliğinin Allah'ın iradesine engel olamayacağının kabulü konusunda, her ne kadar İslâm, Allah'ın olayları kontrole devam ettiği hususuna daha çok yer verse de, Hıristiyanlık ile İslâm anlaşma halindedirler.

c. HALİFELİK VE OĞULLUK

Yeni Ahit'in, insanların Tanrı'nın 'oğlu' ve 'kızları' olabileceğini ve böylece kul ya da hizmetçi statüsü üstüne çıkabileceğini öğrettiği yukarıda görülmüştü. Aynı şekilde, müslümanların yeryüzünde Allah'ın Âdem'i nasıl halifesi kıldığı şeklindeki Kur'ânî anlayışa genel olarak kendilerini verdiklerinde, bunun onları, (az da olsa) daha üstün bir konuma yükselteceğine de işaret edilmişti; zira Allah için, O'nun bir 'temsilcisi' ya da 'halifesi' olarak hareket eden bir kimse sadece bir kul olmanın çok daha ötesindedir.

Çok iyi bilindiği üzere; Allah'ın oğullar ve kızlar edinebileceğini Kur'ân reddeder (6. 100; vb.) ve bu telakkiyi putperest inançlarıyla Hz. İsa hakkındaki Hıristiyan akidesine atfeder. Kur'ân, belki de bu teyitleri Hz. Muhammed'in birçok çağdaşının bu terimleri gerçek anlamlarıyla anlaması yüzünden yapmıştı. Kelâmcı Şehristanî'nin (ö. 1153) 'Tanrı'nın oğ-

lu' teriminin hıristiyan kullanımına dair yaptığı yorum dikkat çekicidir: 'Tıpkı bir kimsenin [bu] dünyanın peşine düşenlerden 'dünya çocukları', gelecek dünyayı arayanlardan da 'öte dünya [ahiret] çocukları' diye söz etmesi gibi, belki bu da dille ilgili bir benzetme [mecâz-ı lugat]'dir'. Şehristânî felsefeyi iyi bilmekteydi ve bu da onun hıristiyan ilâhiyatçıların Tanrı'nın üç asıl niteliği (ekânim)'ni tartışırlarken 'oğul'u gerçek anlamda değil, bizzat kendi kullandığı anlamların tersine, felsefî kavramlar olarak kullandıklarını göstermişti.

Hz. İsa'nın 'Tanrı'nın oğlu' veya 'oğul Tanrı' olduğu şeklindeki Hıristiyan akidesini tartışırken, müslüman ve hıristiyan, her iki ele alış tarzı için de bu terimin tarihî evveliyatını bilmek önem arzetmektedir. Eski Ahit'te birçok ibare vardır ki orada bu terim insanlara atfedilir. Nitekim Hoşea'da (1. 10) İsrailoğullarının yeniden Tanrı'nın teveccühüne nail olmalarından sonra şu hitapla karşılaşırız: 'Siz benim kavmim değilsiniz, denildiği yerde; siz hay olan Tanrı'nın oğullarısınız, denilecek'. Başka bir parça da İşaya 43. 6'dır: (Tanrı diyor ki) 'Oğullarımı uzaktan ve kızlarımı dünyanın öbür ucundan getir, diyeceğim kuzeye.' Buna karşılık; (İşaya 63. 16; 64. 8; Yeremya 3. 19'da olduğu gibi) Tanrı'dan 'baba' diye de söz edilir. Daha özel olarak bazen, yahudiler tarafından beklenen kurtarıcı Mesih'in Tanrı'nın oğlu ve Tanrı'nın da onun babası olduğundan bahsedilir (Mezmurlar 2. 7; 89. 26 vd.; II. Samuel 7. 14). Buna uygun olarak Yeni Ahit'te de yahudilerin 'Bir tek babamız var, o da Tanrıdır' (Yuhanna 8. 41) dediklerini görürüz.

Yeni Ahit'te, tüm hıristiyanların Tanrı'nın 'çocukları' olduğu inancına birçok atfın bulunduğuna dikkat etmek de önem arzetmektedir. Yuhanna 1. 12 ve devamındaki: 'Onu kabul edenlerin hepsine, hatta ismine bile iman edenlere Tanrı'nın çocukları [tekna] olma yetkisini verdi ki onlar ne kandan, ne etin isteğinden, ne de insanın iradesinden doğdular, onlar ancak Tanrı'dan doğdular', denmektedir. Aynı şekilde

'oğullar' ve bir yerde 'kızlar' ifadesi de kullanılmaktadır: 'Sizi kabul edeceğim ve size baba olacağım ve siz de benim oğullarım ve kızlarım olacaksınız, diyor Rab' (II. Korintoslulara 6. 17 vd., belki de İşaya 43. 6'ya atıfla). Böylece mesele, bir bakıma Hz. İsa'nın oğulluğunun takipçilerininkinden nasıl ayrıldığı şekline dönüşüyor. Bir görüşe göre takipçiler 'evlat edinme yoluyla' oğul olurken (Galatyalılara 4.5), başka bir görüşe göre de o, 'birçok kardeşin en yaşlısı *[prototokos]* olmaktadır. (Romalılara 8.29) Gerçi sembolik dil söz konusu olunca bir sorun çıkmasa da, bu görüş ve yaklaşımlar birbiriyle uyuşmuyorlar; fakat her hâlükarda bunlar, ortak kullanıma erişmemiş görünmektedir. Kavrama açıklık getirmek için Yeni Ahit'te verilen bazı ima ve işaretlere bir göz atılacak olursa iki oğulluk arasındaki ilişkiyi anlamak belki de biraz daha kolaylaşacaktır.

Bir dizi ibare vardır ki bunlar Tanrı'dan, bir ev sahibi olarak söz eder. Bunların en önemlisi Yuhanna 15. 15'tir: 'Bundan böyle size kul (köle, hizmetçi) demem; çünkü köle efendisinin ne yaptığını bilmez; fakat size dost derim; zira babamdan ne duyduysam size bildirdim'. Bu köle (kul) ya da hizmetçinin, efendisinin tasarı ve isteklerinin neler olduğunu bilmediğine delalet eder; oysa oğul bilir ('oğul', 'baba'dan zımnen çıkartılmaktadır), ve bu bilgiyi dostlarıyla paylaşır.[10] Hıristiyanlar, özellikle, şeytanın aşk perisi kılığında getirdiği acının kabul edilmesiyle onun altedileceği gerçeğini Hz. İsa'nın özünden kavradığını ileri sürerler. Buna göre, denebilir ki bütün hıristiyanlar bu aşk içindeki ızdırabın kabul edilmesiyle kötülüğün üstesinden gelineceği ilkesini kabul ettikleri sürece Hz. İsa'nın oğulluğunu paylaşmaktadırlar.

Sembolik dil konusunda daha önce söylenenlerin ışığında, 'Tanrı'nın oğlu' anlayışının, Tanrı hakkında, bizim için mümkün olan en iyi bir tarzda, gerçek bir şeyin ifadesi olarak te-

10. krş. ayrıca Galatyalılara 4. 7. ve İbranilere 3. 5 vd.

lakki edilmesi gerekir. Tanrısal oğulluk sembolü, bir insanın O'nun (Tanrı) maksatlarına ve insanlıkla ilişkisine vâkıf olabileceğine ve bu maksatların gerçekleştirilmesi yolunda bir şeyler yapabileceğine delâlet eder. Hz. İsa bu alanda öncüydü; dolayısıyla takipçileri de ona uyarak, Tanrı'nın iradesini daha tam anladıkları ve onu gerçekleştirmenin yollarını aradıkları sürece O'nun daha gerçek oğulları ve kızları oluyorlardı. Şu da ileri sürülebilir; Bir kimse Tanrı'nın maksatlarını anlamaya başlayıp da bunları gerçekleştirmeye koyulunca noosphere üstünde, belki de theiosphere demek gerekir, bir dünyaya girer; buna göre, Hz. İsa buraya yol bulan ilk kişi olarak telakki edilecektir.

Bu tartışmada, insanın Allah'ın halifesi olduğu anlayışından çok tanrısal oğulluk üstünde duruldu. Bu iki anlayış arasında benzerlikler olduğu kadar, aynı şekilde farklılıklar da vardır. Müslümanlar, genel olarak Kur'ânî deyimin bu yorumunu kabul etmekle birlikte, Allah'ın halifesi olmanın içerdiği bütün hususları ortaya koymak için şimdiye kadar çok az şey yapmışlardır. Bu konudaki İslâmî düşünce biraz daha mesafe katedinceye kadar burada daha fazla bir şey söylemek erken görünmektedir.

d. DAHA GENİŞ BİR ÖZGÜRLÜĞE DOĞRU

Sağduyu görüşüne göre insan özgürlüğü, özgürlüğün en aşağı düzeyinden başka bir şey değildir. Öte yandan, gerek kendimden gelen, gerekse toplumsal çevremdeki çarpıklıklar tarafından üstüme atılan bağlardan kurtulmaya çalışmak zorundayım. Cehaletin sebep olduğu sınırlama ve engeller daha tam ve daha doğru haber ve bilgi edinmeye gayret edilerek azaltılmalıdır. Nevrozların altında yatan bastırılmış arzuları fert bilinç düzeyine çıkarabildiği sürece, bireysel nörotik temayüllerin sebep olduğu sınırlamaların üstesinden gelinebilir. Bu, ya usulüne uygun olarak ruh çözümleme yöntemle-

riyle veya dinî bir unsur da ihtiva edebilen daha serbest yollarla yapılabilir.

Bireysel özgürlük üstündeki en büyük sınırlamalar, bir insanın toplumsal olarak kurulmuş gerçeklik görüşündeki çarpıklıklardan kaynaklanmaktadır ve bunlar başa çıkılması en zor olanlardır. Bu tür sınırlamalardan mümkündür ki Paul'ün Efesoslulara mektubunda da söz edilmektedir 6. 11 vd.:

> Tanrı'nın bütün silahlarını kuşanınız ki, iblisin hilelerine karşı durabilesiniz. Çünkü biz ete ve kana karşı değil, prensliklere, iktidarlara, bu dünyanın karanlığını yönetenlere karşı, yüksek yerlerdeki ruhî zayıflığa karşı güreşiyoruz.

Asıl güçlük, sanki bu görüşün içine kapatılmış olarak yaşıyor olmamız ve tüm gerçeklikle ilgili algılarımızın o görüşle boyanmış olmasından gelmektedir. Allah'tan, bir iki kaçamak yapacak yer vardır. Başka bir kültürel geçmişe sahip birisiyle dost olur da onun görüş açısını değerlendirmeye çalışacak olursak, bu bizi kendi gerçeklik görüşümüzde birtakım çarpıklıkların bulunduğunun farkına vardıracaktır. Başka dinlerle olan diyalogdan elde ettiğimiz kazançların en büyüklerinden biri budur. Diğer esaslı bir imkan da, Tanrı'nın bir 'iç sesle' bizimle doğrudan doğruya konuşabilmesidir. Bu, galiba en iyi kendi dinî geleneğimizi derinlemesine tefekküre daldığımızda vuku bulmaktadır. Bir bakıma burada Kitab-ı Mukaddes'e âşina ve onu tefekküre dalmış bir hıristiyan kendisini başka bir kültür bağlamına getiriyor ve böylece kendi toplumunun gerçeklik görüşünü eleştirebilecek bir görüş noktası elde ediyor.

Fakat, insanlar kendilerini Allah yolunda çalışmaya adamakla ve onun rızasını kazanmanın yollarını arayıp, isteklerini yerine getirmekle ancak bu alabildiğine geniş özgürlüğü elde ederler. Aynı zamanda bu, daha ileride birtakım sorumlulukların kabulüne de delâlet eder. Kendindeki nörotik eğilimlerin farkında olan ve artık onların tahakkümünden kurtulan kimse, bundan böyle, motivasyonu belirsizken yaptığı

zaman bile, 'Evet, onu ben yaptım', diyecektir. Bununla birlikte, sorumluluğun daha da önemli bir şekilde yaygınlık kazanması; kişinin, Tanrı'nın iradesiyle daha bir özdeşleştiği zaman gerçekleşir. Dag Hammarskjöld İkinci Dönem Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri olarak seçilmesinden hemen önce, *Markings*'inde şöyle yazıyordu: 'Doğrusu, sorumluluğunuz müthiştir. Başarısız olursanız, ki insanoğlunu başarısız kılan Tanrı'dır, onu izharınız ne güzel. Tanrı'ya *karşı* sorumlu olabileceğinizi tasavvur edin; Tanrı *için* sorumluluğu taşıyabilir misiniz?' (3. 9. 57). Bir başarısızlık sözkonusu olduğunda, bu, Tanrı'ya açık, henüz gerçekleşmemiş imkanlardan sadece birisidir, denilebilirse de, bunda doğruluk payı çoktur; kaldı ki, onun ezici iradesine engel de olunmamıştır.

Kendini Allah'a hizmete adayan ve kişisel görevinin Tanrı'nın iradesinin bir parçası olduğuna 'evet' diyen bir kimsenin de aynı zamanda, Tanrı'nın bütün dünyaya yönelik irade ve meşîetini bazı yönlerden doğrulaması gerekir. O acıyı, aksiliği ve başka rahatsızlıkları azaltmak için Fitzgerald'ın şiirindeki Ömer Hayyam'ı takip edemez ve kainatın kötü olduğunu ve tuz buz olup başka bir plana göre yeniden kalıba girmesi gerektiğini düşünmeye devam edemez. Bir bakıma o, kendi işini tam bir özgürlük içinde isterken, aynı şekilde evreni de tüm bu acılarla birlikte olduğu gibi istemektedir. Kozmik süreçte o birtakım çatlaklıklar görecek, fakat, buna rağmen onun iyi olduğuna inanacaktır. Kısaca, bir kimse genel olarak Tanrı'nın maksatlarını ne kadar iyi kavrar, kendini ve görevini ne kadar iyi tanırsa, görevinin kendi özel şartları içinde Tanrı için çalışmak olduğunu o kadar açık bir şekilde görecektir. Bu duruma ulaşmak için de Theiosphere'e girmiş olmak gerekir.

e. GELECEĞİN DENETİMİ

Müslümanlarla hıristiyanların en köklü düşüncesi insanın yaratılmışlık ya da kulluk konumunu hiçbir zaman tamamen

yitirmeyeceği hususunda anlaşma halindedir. Bu durum, bilimsel bilgimizdeki ilerleme sayesinde artık evrimin gelecekteki yönünü kontrol edebileceğimizi iddia eden bugünkü aşırı seküler düşünceye ters düşmektedir. İnsan gücünün şimdi evrimin akışını büyük ölçüde etkileyecek düzeye ulaştığı elbette doğrudur; eğer nükleer bir büyük yangını gerçekleştirecek olursak evrim, muhtemelen yoluna yeniden börtü böcek düzeyinden başlayacaktır. Bunu düşünmek bile tehlikelidir; fakat evrimin gelecekteki akışına olumlu bir yön verecek olursak bunu kesinlikle başaracağız. Doğrusu, planlarımız Tanrı'nın iradesiyle —veya bunun yerine diyelim ki insan tabiatının bir parçası olan 'yönelim' (orientation)'le uyum içinde olmadıkça başarısız kalmaya mahkumuz. Bilgi eksikliği yada yanlış değerlendirmeler nedeniyle planlarımız tüm yaratıklara yerleştirilmiş 'yönelim' ile uyum içinde olmazsa, önceden görülmeyen geri tepmeler olacak ve nihaî sonuç da beklenenden oldukça farklı bir şekilde zuhur edecektir. Gelecek planlamacıları, dünya gıda sorunlarının birçoğunu çözeceği beklenirken, gözden kaçan bazı temel olgular yüzünden boşa çıkan, II. Dünya Savaşı'ndan sonraki büyük İngiliz yer fıstığı projesinin çok feci bir şekilde suya düşmesinden kesinlikle haberdar edilmelidir.

Tarihin gelecekteki akışını kontrol etme konusunda fazla bir şey söylemeye gerek yoktur. Bunu en azından üstünkörü yapmak bile evrimi kontrol etmekten daha zordur; zira burada önceden hesap edilmemiş sayısız insanî faktör işe karışmaktadır. Bir sürü sahte barış bağlılıklarına rağmen politikacılar, rahat, huzur dolu bir dünya ortaya koymaktan oldukça uzaktır.

Burada asıl önemli olan, politikacının, ne kadar güçlü olursa olsun, gene de Tanrı'nın bir 'yaratığı' ya da 'kulu' olarak kaldığı ve kendini Tanrı'nın irade ve maksatlarını gerçekleştirmeye verdiği ve bu maksatların asıl anlamını elde etmek için iç duyarlığını geliştirdiği sürece, çabalarının uzun vadede muhtemelen başarılı olacağını kesinlikle unutmamasıdır.

VIII. bölüm

Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık

I. ÇAĞDAŞ SORUNLAR VE CEVAPLAR

Batı kamuoyu, şu anda, özellikle İran'da olmak üzere bir İslâmî diriliş olduğunun çok iyi farkındadır. Ancak, bu durum, İslâmla Hıristiyanlığın topyekun çağdaş karşılaşmalarının sadece bir parçasıdır ve bunun bütün içindeki yerini kavrayabilmek için de geçmişteki bazı hususlara daha yakından bir göz atmamız gerekmektedir.

Son iki yüzyıl boyunca veya özellikle son 70 küsür yıldır Batı bilim ve teknolojide gözle görülür ilerlemeler yaptı. Bu durum bizzat Batıyı çok farklı bir konuma getirdi; bu arada bunun Batılı olmayan dünya üstündeki etkisi ise son derece büyük oldu. Batının etkisi (başlangıçta yalnız Batı Avrupa), kendisini, İslâm dünyasında daha Vasco da Gama 1498'de Hindistan'a ulaşıp yeni ticaret yolunu açtığında hissettirmişti. Bir süre sonra ticaret, politik bağlılığa, sonra da sömürgeciliğe ve Batının başka denetim şekillerine dönüşmeye yüz tuttu. Batı teknolojisinin on dokuzuncu yüzyıldaki ilerlemesi Batılıların yeryüzünün büyük bir bölümünü kontrol altında tutmalarını kolaylaştırdı; fakat bu arada, Batılı olmayan ülkelerdeki zenginlerin de artık Batının sunduğu lüks, rahatlık ve

konfora kavuşma hırsına kapıldıklarını unutmamak gerekir. İslâm ülkeleri de dahil olmak üzere, Batılı olmayan ülkeler şimdi, bazı askerî teknoloji ürünlerini hesaba katmazsak, Batıda icat edilmiş en son ulaşım ve haberleşme araçlarına sahiptirler. Aynı şekilde bu ülkelerde, her ne kadar şekil olarak bağımsız olsa da, temelde Batı düşüncelerine dayanan eğitim sistemleri geliştirilmiştir.

Bu maddi eşya ve eğitim şeklinin Batı'dan alınması çoğu İslâm ülkesinde derin bir iç geritepmeye yol açtı. Batıda eğitim görmüş ya da Batı teknolojisinin ürünlerini kullanabilen yeni bir sosyal sınıf ortaya çıktı. Eski tüccar ve toprak sahipleri sınıfı arasında, eski tarz çalışma usulünü devam ettirenler yoksullaşırken, Batı yöntemlerini (sözgelimi, sulama) benimseyenler zenginleşmiş, sağlık ve servete kavuşmuştur. Eski dinî ve entellektüel ulemâ sınıfı ve hukukçular değişikliklere karşı koymak temayülü göstermiş, sonuç olarak bu sınıfın gücü ve etkisi büyük çapta akamete uğramıştır. Aşağı yukarı 1950'lerden itibaren değişim hızı büyük bir ivme kazanmış ve bu durum sıradan halk yığınlarını, bilinen nesne ve davranış şekilleri kaybolup yerlerine tuhaf ve yeni şeyler geldikçe büsbütün şaşkına çevirmiş, onları kaygı ve güvensizlik duygusuna itmiştir. İslâmî diriliş ya da canlanma başlıca bu güvensizlik duygusundan kaynaklanmaktadır. Güvenlik arayan halk geçmişi yeterince gözlemleyince 'eski güzel günlere' özlem duyar. Bu güvensizliğin bir yüzü, denilebilir ki, Batı kültürü içinde boğulma ve kendi geleneksel kimliğini yitirme korkusudur. Sonuç olarak bunlar, eski dine dönüşte, alkol ve faiz yasağı, kadınların kullandığı yaşmak ve benzeri örtüler gibi, kültürel olarak kendilerini Batıdan ayıran özellikler üstünde durmaya yöneldiler. Buraya kadar İslâmî diriliş yeniden bir kimlik isbatı, daha doğrusu Batıya karşı bir kimlik isbatı olur. Onların şimdi bağlı bulundukları birçok idarî yapı, Batı ürünlerini kabullerinden ve bunun sonucu olarak çıkan toplumsal ve ekonomik değişikliklerden kay-

naklansa da, her hâlükârda onlar bunun doğrudan doğruya Batıdan kaynaklandığını farzetmektedirler. Bunun yanında, böyle gayretli bir biçimde kimlik isbatına çalışılırken, bu toplumsal ve ekonomik değişikliklerin yarattığı sorunları çözmek için ise hemen hemen hiçbir şey yapılmamaktadır.

Batı etkisine karşı bu oldukça tutucu cevabın sadece müslüman kitlelerde değil fakihler veya ulemâda (Batı yayın araçlarında yanlış olarak 'rahip' deniyor) da olduğu görülür. Bu tür bir cevap, doğrusunu söylemek gerekirse, yüzyıllarca geriye götürülebilir. Bunun çok uzak olmayan bir örneği, yüz elli yıl kadar önceki Hindistan'dan gelir. Burada hindular çocuklarına sabırsızlıkla Batı eğitimini kazandırmayı isterken, müslümanlar bundan uzak durur ve tabiî, sonuçta da Hindlilere açık olan en iyi devlet makamları neredeyse tümüyle, aynı zamanda daha başka ayrıcalıklarla birlikte hinduların eline geçer. On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı imparatorluğunda, (Mısır da dahil olmak üzere) ulemâ Batı öğretimini almak için kendi eğitim programlarını değiştirmeyi ve Osmanlı imparatorluğu ile gayrimüslim Avrupalılar arasındaki ticareti kolaylaştırmak için Şeriat kurallarında mümkün olan bazı değişiklikleri yapmayı reddetti. Aşağı yukarı 1850'ye kadar durum, güçlü ve hiyerarşik bir tarzda teşkilatlanmış ulemâ sınıfının yüksek eğitimi, fer'î hukukun formülleştirilmesi ve adâlet mekanizmasını denetimi altında tutması şeklinde idi; fakat bu tarihten sonra, son derece tutucu olmaları, Sultanların onları atlamaları sonucunu doğurdu ve gittikçe güçlerinin çoğunu kaybettiler; bir gün geldi ki etkileri yapılan işlerin soluk bir gölgesi olmaktan başka bir şey değildi.

Aşırı tutuculuk İslâma hasredilemez; bu durum tüm büyük dinlerdeki canlanma hareketlerinde olduğu gibi, aynen Batıda da vardır. Aynı zamanda Batıda, nükleer savaş tehdidi ve genel değer aşınması falan değil, teknolojik gelişme ve bunların geri tepmesinden kaynaklanan bir kaygı ve güvensizlik ortamı da bulunmaktadır. Daha da tutucu cevaplar ara-

sında dikkate değer olanlar 'Aşırı Muhafazakârlar' (American far right) diye adlandırılabilecekler olabilir. 1979'-da Başkan Reagan'ın seçilmesinde, filizlenen ihyacı "İncilciler" (Bible belt) hareketine mensup olanların önemli etkisi olduğu söylenir. Bazıları Kitab-ı Mukaddes'in, 'yaratıcılık' adını verdikleri, tutarlı bir biyolojik teori ortaya koyduğunu ve bunu evrimciliğe kesin bir karşı çıkış olarak gördüklerini iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Bu kitabın bakış açısından görülünce, iki 'teori' arasındaki sözde zıtlık, şüphesiz yanlış anlamalara dayanmaktadır.

Bu tutuculuğun tersine, çağdaş duruma daha da yaratıcı bir şekilde cevap vermiş olan birçok müslüman ve hıristiyan bulunmaktadır. Kendi durumuna göre, yaratıcı bir cevap, şöyle böyle dokuz yüzyıl önce Gazalî tarafından ortaya konmuştur, ki kendisinden yukarıda kısaca söz edilmişti (s. 122 vd.). Bir kimsenin, temel dinî akideleri bir kenara itmeksizin, toplumsal ve siyasal sorunların çözümünde bir çıkış noktası elde etmek için, bu akidelerle, geçerli bilimsel ve felsefî bakış açıları arasında belli bir uyum kurmaya çalışması aslında yaratıcı bir cevaptır. Topyekun yaratıcı ve arzulanan bir cevap ise şüphesiz, bütüne değişik katkılarda bulunan çeşitli ya da pek çok kimsenin eseri olacaktır. Yaratıcı bir tarzda mukabelede bulunmuş birçok hıristiyan bilim adamı bulunmaktadır ki, bu kitapta bunlardan büyük ölçüde yararlanılmıştır; evrim konusunda Teilhard de Chardin, daha pratiğe ait konularla ilgili olarak da Thomas Merton'u burada zikredebiliriz. Müslümanlar arasında yakın geçmişin büyük isimlerinden Muhammed Abduh ve büyük İkbal bulunmaktadır; bunların zamanından günümüze kadar çalışmalarını, gerekli toplam cevabın çeşitli vecheleri üstünde azimle ve aralıksız bir şekilde sürdüren sayısız daha başkaları da bulunmaktadır. Bunlar arada sırada gazete başlıklarına da geçmektedir; ne olursa olsun, sonunda bunların çalışmaları bu işi yapanların çoğununkinden daha verimli olacaktır. Gayrimüslimlerle diyalog-

da en aktif olanlar böyle kimseler olacak ve İslâmın on beşinci yüzyılının gerçek öncüleri de bunlar arasından çıkacaktır.

II. DİYALOGA DEVAM

Bu kitaba baştan bir daha bakınca, esas plana bilinçli bir şekilde konmuş bir husus olmamasına rağmen, iki din arasındaki benzerliklere önem verdiğimi anladım. Bunun yanında, 'dilin sembolik kullanımı' dediğim husus üzerinde kafa yormaksızın, bu çağda Tanrı inancının savunulamayacağına ve daha da ileride, birbirine zıt gibi görünen sembollerin kesinlikle öyle olmadığı kavranıldığında, dinler arasındaki birçok farklılıkların da ortadan kalkacağına inanmaya başladım. Bununla birlikte, İslâmla Hıristiyanlık arasında bir çok vurgulama farklılıkları ve bunların yanında daha da esasa yönelik bir iki zıtlık bâki kalmaktadır. Müslüman arkadaşım Hakim Muhammed Said tarafından kendi yönettiği bir dergide[1] yayımlanan Müslüman-Hıristiyan diyalogu üzerine olan uzun bir makalemde ileride olacak bir diyalogda üstünde durulması gerekli birçok noktaya değinmiştim. İslâmla Hıristiyanlık arasında, bana göre, temel farklılık olduğunu sandığım bir hususa dikkat çekmek istiyorum burada. Bu husus şudur: Müslümanlar, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ile ilgili tarihî gerçeği kabul etmediklerinden, onun ölümünün anlamı, dirilişi ve 'kurtarma' görevinin mahiyetine ilişkin hıristiyan öğretisini anlamakta güçlük çekeceklerdir.

Yeni tarih yazımı ölçülerine göre Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi —denebilirse— Hz. Muhammed'in 610 yılı dolaylarında Mekke'de İslâm dinini tebliğ etmesi olgusu kadar kesin, geçmiş tarihin en şüphe götürmez olaylarından biridir (yeterli dayanaktan yoksun olsa da son zamanlarda yazılmış bazı kitaplarda bu olgu açıkça inkar edilmekteydi). Çarmıha gerilme olayı, her ne kadar Kur'ân tarafından yalanlanıyor

1. **Hamdard Islamicus** (Karachi), I (1978), 1-52.

görünse de, (4. 157-9) âyetlere tarafsız bir gözle bakıldığında, bu durum, genel olarak müslümanlarca sanıldığı kadar kesin değildir. Bu âyet onu yahudilerin 'öldürmediğini, çarmıha germediğini' söylüyor ki bu, yargılanması yahudi mahkemesinde yapılmasına rağmen, çarmıha germe işini yapanların yahudiler değil de Romalılar olduğu anlamında doğru olmaktadır. Aynı şekilde, yahudi iddialarından zımnen anlaşılan, yani onların Hz. İsa'ya ve yolunda gidenlere galip gelmesinin, sonradan tarihin gösterdiği gibi, bütünüyle asılsız olduğu da doğrudur. Ayrıca, Şübbiha lehum, 'onlara öyle gösterildi' ifadesi vardır ki, bunun hıristiyan öğretisine hiç de zıt olmayan farklı birçok yorumu yapılabilmektedir. Bazı müslümanlar burada, erinde gecinde çözmeye çalışmak zorunda kalacakları bir problem olduğunu kavramaya başlamışlardır. Bu konuda Mahmud Eyyub tarafından "The Death of Jesus, Reality or Delusion"[2] (İsa'nın Ölümü, Hayal mi Gerçek mi?) adlı makalede ilginç bir çalışma yapılmıştır.

Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ve yeniden dirilişiyle ulaşılan 'mağfiret'e ya da onun dünyayı 'kurtaracağı' konusuna gelince, bu konuda tek bir hıristiyan anlayışı yoktur. Yeni Ahit'te birçok farklı ifadeler bulunmaktadır.

Bir melek Yusuf'a, Meryem'in oğlunun 'kendi ümmetini günahlarından kurtaracağını' söyler (Matta 1. 21). Aynı şekilde, Paul; 'İsa Mesih'in günahkârları kurtarmak için dünyaya geldiğini' yazar (I. Timoteosa 1. 15). Bizzat Hz. İsa'nın, 'Dünyaya hükmetmek için değil, dünyayı kurtarmak için geldim' dediği kaydedilir (Yuhanna 12. 47). Çoğu zaman ondan 'kurtarıcı' olarak söz edilir ve 'kurtuluşun' onun bizzat kendisi ya da 'isminin' (Rasullerin İşleri 4. 12) aracılığıyla gerçekleşeceği söylenir. Kullanılan başka bir deyim de 'kefaret'tir ki bu bir kimseyi kölelikten kurtarmayı akla getirmektedir. Hz. İsa'ya

2. "Towards an Islamic Christology, II: The Death of Jesus, Reality or Delusion", **Muslim World**, 1XX (1980), 91-121.

'kurtarıcı' denir ve Paul 'onun (İsa'nın) kanı ile kurtuluşa ve günahların affına malik olduğumuzu'[3] söyler. Bu arada, başka bir kavram da 'Tanrı'nın İsa'da dünyayı kendisine barıştırıyor olduğudur' (II. Korintoslulara 5. 19).

Burada zikredilebilecek daha başka âyet ve ifadeler de vardır; fakat bunları vermek anlamsız olur; zira hepsi de yoruma muhtaçtır ve yorumlarla ilgili olarak hıristiyanlar arasında hiçbir anlaşma da yoktur. Hz. İsa'nın başarısının (ya da onun bizim adımıza elde ettiği kurtuluşun) oldukça farklı bir izah şekli yukarıda verilmiş olan açıklama tarzıdır; yani kötülüğün sevgiyle ortadan kaldırılacağı ilkesini ta derinden kavramış ve bunu sonuna kadar yaşamak suretiyle o, takipçilerine ilahî âlemi (theiosphere) açmıştır.

Müslümanların böyle konularda hıristiyan akidesini değerlendirmede başarısız kaldıklarını söylemek, müslümanların düşünce ve anlayışlarıyla karşılaştırılabilir hiçbir şeyin bulunmadığını söylemek değildir. Hacc esnasında kesilen kurbanla ilgili olarak küçük bir tartışma olsa da; sünnî ana düşünce akımında fazla bir benzerlik bulunmaması mümkündür. Bununla birlikte, sûfi yazarlar, hıristiyanlarca çok önem verilmiş alanlara benzer alanlar keşfetmiş ve İmamiye Şîası'nda Hüseyin'in şehadeti aşk ve acının esrarı üstüne olan engin düşünce için bir odak noktası olmuştur. Mahmud Eyyub (yukarıda zikredildi) **Redemptive Suffering in Islam: a Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism** (The Hague, 1978) adlı kitabında aynı şekilde, ilme ve diyaloga önemli bir katkıda bulunmuştur. Gelecekte, müslümanlar tarafından, değişik açılardan hareketle şüphesiz bu tür daha çok kitap yazılacaktır.

Başka dinden olanlarla ilişkilerin gelişmekte olduğu bu dünyada —bunların birçoğu oldukça dostane münasebetlerdir— hem kendi inanç anlayışını ilerletmek hem de öteki

3. Efesoslulara 1. 7; krş. Romalılara 3. 24; Koloselilere 1. 14.

inançların tam bir olumlu değerlendirmesini elde etmeye çalışmak her inananın görevidir. Dinlerin gelecekte herhangi bir karışıma gireceğini öngörmekte hiçbir problem yoktur; yeter ki çeşitli dünya dinleri, birbirini, doruğunda sisler içinde görünmez Tanrı'nın oturduğu, bulutlarla kaplı dağın aynı tırmanıcıları olarak kabul ederken, ilk adım karşılıklı birbirini tanımak olsun.

Kısaltmalar

EI[1], EI[2] : **Encyclopaedia of Islam**'ın birinci ve ikinci baskısı. (Birinci baskıdaki bazı maddeler **The Shorter Encyclopaedia of Islam**'da da bulunmaktadır.)

S. : Sûre