

den otuz üç yıl sonra ölen Hayâlî Bey'in divanına kaydedilmiştir. Bunda onun mürettep bir divanının bulunmayışı da önemli rol oynamıştır. Nitekim Mecdî, şiirden anlamayan birtakım insanların bu iki şairin gazellerini birbirine karıştırdıklarından şikâyet eder. Âşık Çelebi de meşhur Hayâlî'ye nisbet edilen bazı gazellerin gerçekte Hayâlî-i Evvel'e ait olduğunu belirtir.

Divan şiirinin inceliklerini iyi bilen Hayâlî, güzel hayallerle süslediği beyitlerinde çeşitli mazmunları ve edebî sanatları kullanmada başarılı olmuştur. Gazellerinden onun duyuya ağırlık veren, samimi ve içli bir şair olduğu anlaşılmaktadır. Aruz veznini kullanmadaki başarısıyla da dikkat çeken şairin gazellerine devrin birçok şairi nazîre söylemiştir. Özellikle, "Hayret alir aklımı baksam gözüne kaşına / Sad hezârân âferin ol sûretin nakkâşına" matla'lı gazeline başta Hayâlî Bey olmak üzere Nev'îzâde Atâî, Muhibbî (Kanûnî Sultan Süleyman), Refikî (iki adet), Zâtî (üç adet), Nasîbî, Remzî Efendi, Sun'î, Fakîrî, Bihîştî Ramazan Efendi, Zihnî ve Üsküdarlı Aşkî gibi şairlerin nazîre söyledikleri *Pervâne Bey Mecmuası*'nda kayıtlıdır (bk. bibl.).

Mürettep bir divanı bulunmayan Hayâlî-i Evvel'in çeşitli mecmualarda dağılık halde şiirleri mevcuttur. Kaynaklar onun Türkçe bir *Leylâ vü Mecnûn*'u olduğunu belirtirlerse de böyle bir esere henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Pervâne Bey, *Câmî'ü'n-nezâir*, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 406, vr. 489^b; Sehî, *Tezkire* (Kut), s. 133-134; Âşık Çelebi, *Meşâirü's-suarâ*, vr. 269^b-270^b; Latîfî, *Tezkire*, s. 149-150; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 333-334; Beyânî, *Tezkire-i Suarâ*, İÜ Ktp., TY, nr. 2568; Kınalızâde, *Tezkire*, I, 353; Riyâzî, *Riyâzû's-suarâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 67^{a-b}; Gibb, *HOP*, III, 63; Osman Nûri Peremeci, *Edirne Tarihi*, İstanbul 1940, s. 187-188; Cemal Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı: Tahlîlî*, Ankara 1987, s. 28-29; Halûk İpekten, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ankara 1988, s. 196; Ridvan Canım, *Edirne Şairleri*, Ankara 1995, s. 87-88; Sabahattin Küçük, "Hayâlî-i Kadîm", *TK*, XXII/249 (1984), s. 64-69; "Hayâlî, Abdülvehhâb", *TDEA*, IV, 169.



SABAHATTİN KÜÇÜK

HAYAT

(الحياة)

Diri olmak anlamına gelen ve Allah'a atfedilen sübûtî sıfatlardan biri (bk. HAY).

HAYAT

(الحياة)

Organizmaların mahiyetiyle ilgili olarak hayat kavramına tarih boyunca çeşitli dinler ve felsefelerce açıklamalar getirilmiş; bu açıklamalarda kavram genellikle canlılığın ilâhî, melekî yahut ruhî ilkesi, evrende canlılığın başlangıcı, biyolojik gerçekliği ve nihayet anlamı açısından ele alınmıştır.

İptidai düşüncede insan ve tabiat arasındaki ilişkiyi anlamlandırmaya yönelik tasnifler ve düzenlemeler mevcutsa da kozmosu meydana getiren canlı var oluş biçimleri arasında ontolojik bir ayırımı gidilmediği bilinmektedir. Natüralist bir inanç çerçevesinde gelişen bilgi anlayışı, varlıkların birbirlerine dönüşebildikleri bir evren şeması üretmiştir. Bu evren anlayışında canlıların hayatı ortak bir yasa ya tâbî canlılık unsuruyla ilişkilendirilmiş, böylece herhangi bir hayvanı canlı tutan unsurla insanı canlı tutan unsur aynileştirilmiştir. Bütün canlılarda diriliği sağlayan bu unsurun beden ısısında, spermde, kanda, solukta veya -bitkiler söz konusu edildiğinde- ağaç öz suyunda bulunduğu farzedilen cismanî bir öz olduğu düşünülmüştür. Bu inanışa göre söz konusu unsurun vücudu terketmesiyle ölüm olayı meydana gelir. Bununla birlikte ölümden sonraki hayatta varlığını sürdüren ruhun bu unsur mu yoksa iptidai kültürlerde çok defa "gölge benlik" şeklinde anılan "ikinci beden" mi olduğu konusu açık değildir (ER, XIII, 428-430; ERE, XI, 726-731). Hayat veren bu unsurun kaynağı konusunda ise ilkel topluluklar arasında genel bir uzlaşma görülmektedir. Bütün kadim geleneklerde devrî bir kozmoloji anlayışı bulunduğu için hayatın belli bir zaman noktasından başlayarak yaratıldığı ve ilerlediği inancı yoktur. Bundan dolayı iptidai zihniyetin hayatın kaynağı konusunda karmaşık olmayan sebep-sonuç ilişkilerine (étologie) dayalı izahları vardır. Bu izahlara göre yeryüzündeki hayatın başlangıcı ve insana hayat bahşedilmesi, çoğunlukla ilâhların "mitik zamanlarda" (ab origina) kendi aralarında yaptıkları mücadelelerle ilişkilendirilmiştir (a.g.e., IX, 201-207).

Hinduizm'de canlılık veren prensip kavramı özellikle Vedanta literatüründe geliştirilmiştir. Ancak bu konudaki ilk örnekler Vedalar'da ortaya çıkar. Rig Veda'da hayat veren unsur "asu" (hayat soluğu) adını alır; ölüm "asuniti" (hayat solu-

ğunun gitmesi) olarak adlandırılır (ER, XIII, 439). Vedalar'daki boyutuyla hayat tipik bir natüralist inanç çerçevesinde işlenmiştir. Bununla birlikte Vedalar sonrası Vedanta literatüründe asu yerine "prâna" (soluk) adı tercih edilerek hayatın kaynağı konusu üzerinde ayrıntılı şekilde durulmuştur. Vedanta okullarına göre insana hayat veren unsur prâna adını alır ve fonksiyonlarına göre hayatın özünü teşkil eden "prâna", bu özün bedendeki doluşumunu kontrol eden "vyâna", bedendeki boşaltım sisteminin işleyişini düzenleyen "apâna", bedeninin mânevî varlık alanıyla ilişkisini sağlayan "udâna" ve biyolojik metabolizmayı düzenleyen "samâna" olmak üzere beş bölüme ayrılır (a.g.e., XI, 483-484). Öte yandan Hinduizm'e göre biyolojik hayatı sürdüren prâna ile, ruh göçüyle nakledilen jiva arasında belli bir ayırım yapılır. Jiva evrensel ruh Âtman'ın bir parçası ise de insana hayat bahşeden unsur değildir. Jiva bir anlamda nirvana ya ulaşıncaya kadar varlıkların özünde bulunan ruhtur. Bu anlamda canlılık prensibi ile âlâkası yoktur.

Budizm, anatman doktrini gereği kozmosun yaratıcısı olan soyut bir ilâh kavramını reddettiği için hayatın menşesine yönelik izahları yalnızca dünyevî varlığın sınırları içerisinde kalarak yapmaya çalışmıştır. Böylece insana hayat veren unsur "skandha" kavramı ile ilişkilendirilmiştir. Skandha varlığı idare eden beş bio-psişik unsurun (rûpa, vedanâ, samjñâ, samskāra ve vijñāna) oluşturduğu cismanî bir kümenin adıdır. Bu beş unsur varlığa ait her şeyi kontrol eder (*The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, s. 335; ER, XIII, 441-446). Bununla birlikte varlıklara canlılık veren unsur "samskrita dharma" adını alan atomik bir yapıdır (*The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, s. 299, 307; ER, IV, 334). Canlılara hayat veren bu unsur skandhalar ile birlikte çalışır.

Taocu olsun Konfüçyüsçü olsun bütün Çin literatüründe canlılara hayat veren unsur "ch'i" adını alır. Bu güç yalnızca insanlara ya da hayvanlara canlılık vermez; zira Çin düşüncesine göre taş, toprak veya kozmosu oluşturan her şey canlıdır; ch'i bütün kozmosu ayakta tutan evrensel enerjidir (a.g.e., XIII, 448). İnsan söz konusu olduğunda bu gücün bulunduğu yer göbek bölgesidir (*The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, s. 69). Bu hayat kaynağının ilk şekli, evrendeki erillik ve dişillik özelliklerini temsil eden yin-yang prensiplerinin henüz ay-

rılmadığı bir zamanda mevcut olan ilk enerji “yüan ch’i”ye kadar ulaşır (a.g.e., s. 432). Daha çok ruh anlamında kullanılan “han” ve “p’o” kavramlarının ise hayat verici unsurla bir ilişkisi yoktur (ER, III, 238, 239).

Eski Ahid’de hayat kavramı ile alâkalı olarak birbirine yakın anlam taşıyan, hatta bazı durumlarda eş bir anlama bürünen dört kelime kullanılır. Canlı taşıyan özne için kullanılan umumi kelime “hayyim”dir. Hayyim aynı zamanda Elohim’in sıfatlarından biridir (Tesniye, 5/26; Yeşu, 3/10; I. Samuel, 17/26; II. Krallar, 19/4). Rüzgâr ya da soluk anlamına gelen “ruah” kelimesi, Tekvîn’deki (1/2) ifadeden anlaşıldığı kadariyle dirilik veren unsurdan ziyade ruh ya da kişide bulunan kalıcı bir öz kavramının karşılığıdır (I. Samuel, 16/15-16, 23; 18/10; 19/9; I. Krallar, 22/21). Canlılığı sağlayan ya da hayat verici güç anlamında kullanılan esas kelime ise “nefeş”tir. Bununla birlikte bu hayat gücünün kendi başına bir önemi yoktur; nefesi insana bahşeden ve geri alan bizzat Tanrı’dır (I. Samuel, 2/6; Eyub, 4/9; 34/14; Mezmurlar, 49/8-9). Nefesin bedende ikamet ettiği yerin genellikle kalp ya da kan olduğu düşünülmüştür. Milâttan önce III. yüzyıldan itibaren yahudi hikmet literatüründe ayrıntılı şekilde işlenen hayat kavramı Zohar’da zirvesine varmıştır. Zohar, “sefirot” kavramı ile kâinattaki her şeyi canlı ve şuurlu varlık olarak yorumlamıştır (IDB, III, 124, 126). Nefes kelimesiyle birlikte kullanılan “neşama” terimi yaşamak için alınıp verilen soluğu ima eder (Tekvîn, 2/7).

Yeni Ahid’deki hayat kavramı genel olarak yahudi düşüncesindeki anlayışı yansıtır. Grekçe Yeni Ahid’de hayat için kullanılan kelime “psühe”dir. Hayatı veren ve alan Tanrı’dır (Matta, 16/16; 26/63; Luka, 12/20; Yuhanna, 6/68-69; Korintoslular’a İkinci Mektup, 1/9). Umumiyetle hem Yahudilik hem Hristiyanlığa göre yaşanan hayat ebedî hayata hazırlayıcı bir geçiş süreci olarak algılanmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de hayat kelimesi hem kozmolojik-biyolojik hem de ahlâkî bir muhtevaya sahiptir. Çok sayıda âyet, hayatın metafizik prensibinden canlılığın başlangıcı ve tabii âlemdeki çeşitli görünümüne kadar uzanan bir yelpazede birbirini tamamlayan açıklamalar ihtiva etmektedir. Bu açıklamaların hep birlikte vurguladığı itikadî ve ahlâkî mesaj, canlılığın kaynağının ilâhî yaratma fiili olduğu ve insanın öldükten sonra tekrar diriltileceğidir. Kur’an, tabii âlemdeki te-

zahürleriyle her türlü var olma ve canlanış olgusunun ölümden sonraki dirilişin bir kanıtı olduğunu vurgulayarak insanların bu olgular üzerinde düşünüp gözlem yapmalarını istemektedir.

Kur’an’da “hay” (diri) ve “muhyî” (dirilten, can veren) şeklinde zikredilen isimleriyle (el-Bakara 2/255; er-Rûm 30/50) Allah hayatın sebebidir. O ölüden diriyi çıkarır (Âl-i İmrân 3/27; el-En’âm 6/95; Yûnus 10/31; er-Rûm 30/19) ve ölüyü diriltir (er-Rûm 30/50; Fussilet 41/39); insan cansız iken Allah ona can vermiştir; sonra onu öldürmektedir, sonra yine diriltecektir; nihayet dönüş yine Allah’adır (el-Bakara 2/28; el-Hac 22/66; er-Rûm 30/40; el-Câsiye 45/26). Nitekim O, ölü toprağa gökten indirdiği su ile can verip diriltmektedir. İnsanlar da tıpkı bunun gibi yeniden diriltilecektir (el-Hac 22/66; Kâf 50/11). Esasen bütün canlılar sudan diri kılınmıştır (el-Enbiyâ 21/30). Toz toprak haline gelmiş kemiklere yeniden hayat verecek olan da O’dur (Yâsîn 36/78). Netice olarak ölümü ve hayatı insanlardan hangilerinin iyi işler yapacağını sınılamak için yaratmıştır (el-Mülk 67/2). Bu ölüm gerçeği karşısında insan bilmelidir ki gerçek ve tükenmez hayat (hayevân) âhiret hayatıdır (el-Ankebût 29/64). Dünya hayatı ise geçici, oyalayıcı olup esasen bir imtihan sürecinden ibarettir (el-Bakara 2/85; Âl-i İmrân 3/14; en-Nisâ 4/74; el-En’âm 6/32). Bu dünyada 1000 yıl yaşama temennisinin hiçbir anlamı yoktur ve azabı hak edenler uzun yaşayarak onu erteleyeceklerini sanmamalıdır (el-Bakara 2/96). Dolayısıyla insan niyazını, kurbanını, hayat ve ölümünü hiçbir ortağı bulunmayan âlemlerin rabbine adamalıdır (el-En’âm 6/162; el-Câsiye 45/21).

Kur’ân-ı Kerîm’de canlılığın ruhî-meleki ilkesi Rûhulkudûs olup can verme yahut diriltme de nefh (üfleme) fiilinin ardından gerçekleşmiş olmaktadır. Allah bu ruhu ve nefh fiilini ya kendine nisbet etmekte, yahut kendi izin ve emriyle melekî / beşerî varlık seviyesinde tezahür ettirmektedir. Şöyle ki, Allah insanın (Âdem) bedenini düzenlemiş ve ona “ruhundan üflemiştir” (el-Hicr 15/29; Sâd 38/72). Hz. İsa’nın babasız yaratılışı ise onun ilâhî bir kelime ve ruh olarak Hz. Meryem’e ilkâh edilişiyle yahut ruhtan kendisine nefhetmek suretiyle gerçekleşmiştir (en-Nisâ 4/171; el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12); gerek Hz. İsa gerekse vâlidisi Rûhulkudûs ile teyit edilmiştir (el-Bakara 2/87, 253). Nitekim Hz. İsa’nın, çamurdan yaptığı bir kuşa nefhetmek suretiyle onu Al-

lah’ın izniyle canlandırıp uçurma mucizesi de (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110) bu gerçeklerle bağlantılıdır.

Şu halde İslâm inançlarına göre canlandırma veya diriltme fiilinin hakiki ve nihai fâili hay ve muhyî isimleriyle Allah olup hayat bedene ilâhî bir soluk vermenin neticesidir. Bu soluk, Rûhulkudûs olarak adlandırılan Cibrîl’den (inorganik yahut organik) cansız nesnelere ulaştığında o nesneler canlanmaktadır. Bu hakikat Âdem ile İsa’nın mucizevî yaratılışında kanıtlanmıştır. Rûhulkudûs ile teyit edilmiş muayyen bir nebevî güç ise Hz. İsa örneğindeki gibi Allah’ın izniyle diriltme mucizesini gerçekleştirmektedir. İlâhî yaratma fiili hem tabiatta gözlenen canlanış ve dirilişin hem insanın biyolojik gerçekliğinin hem de öldükten sonraki dirilişin metafizik sebebidir. Kur’an, özellikle ölü topraktan bitkilerin çıkarılışı ile insanın topraktan yaratılışı ve toprak olduktan sonra yeniden diriltilişi arasında ki benzerliği sık sık vurgulamaktadır.

Hz. Peygamber’in bir hadisinde (Müslim, “Münâfikîn”, 27) yeryüzünde canlıların ortaya çıkışıyla ilgili olarak önce yer kabuğunun oluştuğu, daha sonra bitkilerin, ardından hayvanların ve son merhalede Âdem’in yaratıldığı beyan edilmektedir. Bu hadiste haftanın günleriyle simgeleştirilen kozmolojik devir yahut merhalelerin kaç yılı kapsadığı herhalde Kur’an’daki “yevm” (gün) teriminin tefsiriyle alâkalıdır (Yeniçeri, s. 179-181, 276-287).

İslâm kelâmı ve felsefesinde hayat daha ziyade ruh ve nefis kavramlarıyla ilgili fikirler çerçevesinde ele alınmıştır. İlk kelâmcılar arasında ruhun cismanî bir cevher mi yoksa araz mı olduğu tartışmaları bazı kelâmcıları hayatı ruhla özdeşleştirmeye, bazılarını da hayatı ruha ilişen bir araz olarak tanımlamaya sevk etmiştir (Eş’arî, s. 333-337). Bu kabil tartışmalar, Eş’ariyye’nin büyük kelâmcısı Fahreddin er-Râzî ünlü hekim Galen’in görüşüne paralel olarak ruhun (nefis) latif bir cisim olduğu, canlılığın da bu latif cismin güldeki gül suyu gibi bedene sirayetiyle oluştuğu fikriyle belli bir sonuca bağlanmıştır. Ancak kelâm geleneğine hâkim olan bu yaklaşımdaki hayatı cismanîliğe indirgeyen yani materyalist bir ruh anlayışına yol açan bu tavır, canlılığın cansız bir süreçten nasıl çıktığını açıklamada yetersiz bulunmuş olmalı ki meselâ Gazzâlî tarafından Râzî’den yaklaşık bir asır önce terkedilmiş ve ruh İslâm filozoflarının görüşüne uygun şekilde gayri cisma-

nî bir cevher olarak tanımlanmıştı (Fahreddin er-Râzî, II, 26-27). Râzî'nin son şeklini verdiği Eş'arî eğilimli görüşler ise selefî âlim İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından en doğru görüş olarak değerlendirilmiş ve 116 aklî ve naklî delille temellendirilmeye çalışılmıştır (er-Rûh, s. 289-317).

İslâm felsefe geleneği insanın hareket, hayat ve idrak prensibi olarak tasavvur ettiği nefsin her şeyden önce bir araz değil cevher ve bu cevherin de gayri cismanî olduğunu savunmaktadır. Yeni Eflâtuncu sudûr teorisini benimsemiş olan filozoflara göre insan ruhunun kaynağı dindeki adıyla Cibrîl, felsefedeki adıyla faal akıldır. Nebatî ve hayvanî seviyelerdeki organizmalar faal akıldan yalnızca "hayat veren gücü" alırken insan organizması doğrudan doğruya "hayat veren cevher"i alır. Bunun sebebi, insan organizmasının nebat ve hayvanların aksine faal akla benzeyen cevheri kabule daha müsait oluşudur (Durusoy, s. 38). İnsan nefsinin bu cevherliliği onun ölümsüzlüğünün de temelidir.

Bedenin canlılığa yatkınlık derecesiyle ruhu kabul fikri arasında kurulan bu irtibat İbn Tufeyl'in kaleminde, "kendiliğinden oluşum" (generatio spontanea) olarak bilinen biyolojik teoriyi (Duralı, s. 18-19) hatırlatıcı görüşlere yol açmıştır. Filozof, *Hay b. Yakzân* adlı eserinde bir canlılığın oluşması için gerekli olan tabii iklim şartlarının tam anlamıyla gerçekleştiği ıssız bir adada Hayy'ın anasız ve babasız olarak zuhuru var sayımını kanıtlamaya girişmektedir. Buna göre söz konusu adada zaman içinde mayalanmış çamurun birtakım kimyevî ve organik safhalardan geçerek ruhu kabule hazır hale gelişinin ardından Hayy'ın yaratılışı tamamlanmıştır. Esasen canlılık organik karmaşıklık seviyesine göre tezahür eden bir olgudur. Cansız olmak bir cismin ruhu kabul yeteneğinin hiç olmayışı anlamına gelir. Bitki, hayvan ve nihayet insan organizmasının tabii yetkinlik dereceleri ruhun bedendeki tezahürlerini de farklılaştırır (İbn Tufeyl, s. 66-67, 69-71; krş. Hawi, s. 106-117).

Canlı ile cansız ayıran sınır konusunda müslüman düşünürler varlık mertebeleri çerçevesinde akıl yürütmüş ve cansızdan canlıya geçişte organizma yetkinliği ve ruh faktörünü daima birlikte düşünmüşlerdir. Fârâbî ve daha sonra İbn Sînâ'nın kaleminde gelişen kozmolojik şemada (eş-Şifâ', s. 435) cansızdan canlıya geçiş, madenî varlık mertebesinde nebatî varlık mertebesine geçişe denk gel-

mektedir. Daha önce belirtildiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinde hayat verici güç veya cevher gök akıllarının sonuncusu olan faal akıldan (Cibrîl) gelmektedir.

Bu varlık şemasında cansızdan canlıya yahut madenden bitkiye yükselişi açıklamak üzere müslüman düşünürlerden bazıları yukarıda bir örneği İbn Tufeyl'in fikirlerinde verilen kendiliğinden oluşum, bazıları da türlerin dönüşümü (transformasyon) nazariyesini hatırlatır görüşler ileri sürmüşlerdir. Evrimci bir zihniyete dayanıp dayanmadığı tartışmalı olan bu görüşlerin ortak yanı, semavî-ruhî etkilerle tabii-organik karmaşıklık seviyesi faktörünü felsefî açıklamanın merkezine almalarıdır. Kendiliğinden oluşum fikrinde bitki, hayvan ve insan türleri birbirine dönüşmeksizin, "mayalanmış çamur"dan belli iklim şartları altında tohum, döl, yumurta vb. embriyolojik süreçler söz konusu olmaksızın kendiliğinden oluşmuş ve zaman içinde gelişmiştir.

Bîrûnî bu var sayımı ciddiye alan düşünürlerdendir. İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh, İbn Haldûn gibi düşünürler de türler arasında dönüşüm olmaksızın canlılığın oluşumu ve gelişimini küllî ruhun madde planındaki çeşitli tezahürleriyle açıklamaktadır. Bu görüşte cansız (maden) ve canlı (bitki) arasında yer alan ara tür (mercan), cansız varlıkların ilkel bir canlı organizmaya ne kadar yaklaşılabileceğinin kanıtıdır. Mevlânâ gibi düşünürlerde bir yoruma göre semavî tesirin yanı sıra dönüşüm fikrinin ima edildiği açıklamalara da rastlanmaktadır; bu yaklaşıma göre basitten mürekkebe doğru olan bir yaratılış sürecinde cansız madenlerin, yapısındaki karmaşıklık artmış olan üyeleri zaman içinde evrimleşerek canlı organizmalara dönüşmüşlerdir (Bayrakdar, s. 155-169). İslâm düşüncesinde madenlerin de canlı olduğunu ileri süren fikir ise daha ziyade "elkimya" (alchimie) sanatının dayandığı hилоzoist (maddeyi canlı kabul eden) bir telakkidir.

Batı düşüncesinde canlılık meselesine bütün felsefe tarihi boyunca farklı filozoflar tarafından çeşitli açıklamalar getirilmiştir. Ancak modern biyoloji felsefesi bakımından problemin kaynağı, Kartezyen düalizm denilen "res coitans" (düşünen cevher, ruh) - "res extensa" (yer kaplayan cevher, cisim) ayırımına kadar geri götürülebilir. Descartes ruh ile beden (cisim) arasında su geçirmez bir duvar örmüş, cismanî ve bedenî olanın müstakillen ve tamamıyla mekanik terimlerle anlaşılabilirliğini ileri sürmüştür. Hat-

ta filozofa göre ruhu olmayan hayvanlar da birer makinedir. Canlı organizmanın bu şekilde mekanizm perspektifinden tanımlanması, modern biyolojinin öteki bilimler gibi tabii bir bilim olarak mekanist evren telakkisini esas almasına yol açtı. Cismanî âlemden gözlenebilen her şey ve dolayısıyla canlı organizmalar, maddî sonuçların maddî sebepleri olduğu şeklindeki mekanistik anlayışla sınırlı bir çerçevede tanımlandı. Bu tanıma göre hayat fizikî ve kimyevî süreçlerin bir toplamından ibarettir. Modern biyolojinin etkili teorilerinden olan evrim de canlı organizmaların oluşumunu mekanistik terimlerle açıklıyor, ayrıca sistemi ilâhî, ruhî ve gâî (final, teleolojik) herhangi bir ilkeden arındırmak için de tesadüfî sisteme dahil ediyordu (Duralı, s. 12-17, 25-27).

Ancak canlıyı cansızdan ayıran şeyi, can veren bir ilkeden bağımsız olarak açıklamaya çalışan mekanizmin ruhun gerçekliğine inanan felsefe muhitlerinde tatmin edici bulunamayacağı tabiidir. Kökleri antik felsefeye dayanan ve son devirlerde Vitalizm denilen bu karşı görüş, yapı taşlarına ayrıştırıldığında her biri cansız olan parçalardan oluştuğu görülen canlı organizmadaki hayatîyetin organik sisteme dahil olmuş bir cevherden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Buna göre yaşayan bir organizmada tek tek cansız parçalara ait olmayan, bu parçaların toplamına da nisbet edilemeyecek olan bir canlılık varsa, bu canlılık bir araz olmayan aksine bir cevher olan hayata nisbet edilebilir; kısacası canlılığı bir hayat cevheri açıklayabilir.

Aristo bu hayat cevherini nefisle (Gr. psühe; Lat. anima) aynı saymıştı. Bu mânevî cevher, organizmadaki canlılığa ilişkin bütün faaliyetin formu (sûret) idi ve organik faaliyetin gâî karakteri onun bu kemâle (Gr. entelehyia) yönelişinden kaynaklanıyordu. Aristocu Vitalizm İslâm filozoflarına ilginç gelmesi yanında Harvey, Stahl ve Buffon'dan XX. yüzyılda Hans Driesch'e uzanan çizgide birçok biyologu da etkiledi. Driesch, canlı organizma hakkında fizikî ve kimyevî açıklamaların önemini inkâr etmez. Ancak ona göre bunlar nihaî açıklamalar sayılmaz. Organizmadaki mekanik veche, bir üst var oluş biçimi olan canlılığın açıklanabildiği veche değildir; yaşayan bir organizmanın belli gayelere dayalı biyolojik tercihleri niçin, ne zaman ve nerede gerçekleştirdiği hususu ancak bir entelehyia, otonom bir sûret ve kontrol ilkesiyle açıklanabilir. Bu ilke organizmanın maddî vasatına bir sa-

natçı gibi form veren, sayısız ihtimalden birini seçen ve organik sınırları tayin eden gayri cismanî bir cevherdir (*The Encyclopaedia of Philosophy*, VIII, 254-255).

Batı'da hayatın başlangıcı konusundaki görüşler üç farklı var sayıma dayanmaktadır. Bunlardan ilki, bütün evrende canlılığın cansızlıkla hemzaman olduğu. Arzda hayatın bir başlangıcı olduğu bilindiğine göre bu görüş sahipleri ilk hayat verici unsurların dünyaya meteorlar, kozmik toz bulutları veya başka vasıtalarla dışarıdan geldiğini ileri sürdüler. Lord Kelvin ve Helmholtz bunlardandır. Son yıllarda Francis Crick, Leslie Orgel ve Fred Hoyle gibi moleküler biyoloji uzmanları, bu görüşü moleküler evrim teorisine rağmen savunmaktadırlar (Koyuncu, s. 36-37). İkinci var sayım canlılığın cansız ortamdan oluştuğu fikridir. Bu görüşe göre, yoğun bir radyasyona mâruz kalan yeryüzü kimyasal açıdan çok zengin bir çorba ile kaplıydı. Çeşitli reaksiyonlarla aminoasitler dahil farklı organik terkipler meydana geldi. Bio-şimik karmaşıklık ve etkinlik arttıkça canlıların ilk numuneleri olan varlıklar (eobiont) oluştu. Bunlar da bir metabolizmaya dönüşüp kendi kendini üretir hale gelince yaşayan varlıklar türedi. Bu görüşün ana fikri, canlılığa el veren (probiyotik) bir çorbada sayısız molekül artışının hayatın temelini tesadüfen oluşturacak seviyeye ulaşmasıdır. Bu görüşün en önemli temsilcisi A. O. Oparin'dir. Üçüncü var sayım ise hayatın kaynağının yalnızca tabiat üstü bir yaratıcı postulasıyla açıklanabileceği yönündedir. Bu görüşe göre canlıdaki belli özellikler onu inorganik olandan ayırmakta olup arada hiçbir köprü yoktur. Dolayısıyla hayat dünyaya fizik ötesi, şuurlu, hayat sahibi bir varlık sebebiyle gelmiş olmalıdır (*The Encyclopaedia of Philosophy*, IV, 477-479).

Görüşleri Oparin'e yakın olan Hoagland bir canlı hücrenin başlangıçta nasıl oluştuğunu, canlılığın nasıl başladığını bilimsel açıdan hiçbir zaman cevaplandırılmayacak bir soru olarak değerlendirmektedir. Bunun nasıl mümkün olabileceği sorusuna ise bazı senaryolarla karşılık verilebilir. Bunun için gerekli olan şeyler, a) ılık bir ortam; b) çok miktarda su, c) karbon, hidrojen, oksijen, nitrojen ve fosfor gibi gerekli atomların kaynakları; d) enerji kaynağıdır. Arzda su ve ısı şartı mevcuttu. Milyonlarca yıllık yağmurların oluşturduğu okyanusları yavaş yavaş soğutmakta olan arz yeterince ısıtmıştı; henüz ozon tabakasının oluşmaması sebebiyle güçlü ultraviyole ışınları sulara ula-

şıyor, şimşekler yeterli enerjiyi sağlıyordu. Deniz suyunda erimiş olan karbon, hidrojen, oksijen, nitrojen ve fosfor içeren basit bileşikler, ultraviyole ışınları ve şimşeklerle sürekli bombardıman edildiler ve değişik terkipler oluşturacak etkilere mâruz kaldılar. Yüz milyonlarca yıl boyunca değişik kombinezonlar, yeni moleküller ve bu arada aminoasitler açısından zenginleşen denizler, ilkel canlı organizmaların oluşumuna elverecek koyu bir çorbaya dönüştü. Bu çorbada hayat zincirinin ilk moleküler halkası ve bu halkalardan oluşan zincirler meydana geldi. Kimyasal reaksiyonları hızlandıran enzimlerin ve özellikle çift sarmallı DNA zincirinin oluşumunun ardından çoğalma mümkün hale geldi. Bu arada temel maddeler protein ve yağlardan oluşmuş zarlarla paketlenip hücreye çok benzer hale geldiler. Daha sonra da bugün tam anlaşılamayan bir şekilde hücrenin bölünerek çoğalma süreci başladı. Bu yeryüzünde hayatın başlangıcı demektir (Hoagland, s. 37-46).

Yeterli zamanın geçmesiyle tabii şartlardan canlılığın tesadüfi olarak oluşmasının mümkün olduğu inancına Fransız bilim adamı Pierre Lecomte du Noüy tarafından karşı çıkmıştı. Bu bilginin göre canlı organizmaların temel kimyevî parçalarının tesadüfen bir araya gelme ihtimali o kadar küçüktü ki bütün canlılığa ilişkin olguları, onların gelişim ve evrimini bilimsel olarak hesaplamak tamamen imkânsızdı. Dolayısıyla canlıların oluşum ve gelişimini açıklamak için bilim ötesi bir "anti-şans faktörü" kabul edilmeliydi ve tesadüfün zıddı olan bu faktör Tanrı idi. Buna göre bizim organik ve canlı âlemimiz Tanrı hipotezi olmadıkça kavranmaz oluyordu. Bu sonucu temellendirmek için Lecomte du Noüy, yaşayan varlıkların temel unsurlarından sayılan protein moleküllerinden bir tanesinin var olması ihtimalini araştırdı ve Charles Eugène Guye'un yaptığı ihtimaliyet hesaplarına dayanarak bunun $2,02 \times 1/10^{321}$ (kabaca $1/10^{160}$) olduğunu tesbit etti. Dünyada böyle bir ihtimalin gerçekleşmesi için 10^{242} yıl gerekmekteydi. Halbuki yeryüzü 2 milyar yıl yaşındaydı ve hayatın başlangıcı yaklaşık sadece 1 milyar yıl geri gidiyordu. Bir protein molekülünün oluşumu için bu kadar düşük olan ihtimal bir hücrenin oluşumu için imkânsızlığa dönüşecektir. Dolayısıyla bu olguları açıklamak üzere söz konusu tesadüf fikrinin ortaya çıkardığı bu imkânsızlığın zıddı bir faktör olarak Tanrı'nın kabulü gerekir. Wallace I. Matson bu yaklaşıma itiraz et-

ti. Ona göre Noüy'nün imkânsız dediği şey, bir protein molekülünün şans eseri bir den bire teşekkülüdür. Halbuki evrimci yaklaşım böyle bir iddiada bulunmamaktadır. Evrimsel süreç, çok büyük rakamlarla ifade edilen ardarda aşamaların bir sonucudur. Yani Noüy'nün ihtimal ya da imkânsızlığı ile evrimci ihtimal kavramı farklıdır. Evrimde tek bir ihtimal değil ihtimallerin sonucu mümkün görülmektedir. Ayrıca Matson'a göre bütün boyutlarıyla işleyişi bilinmeyen bir süreç hakkında böyle bir ihtimal hesabı geçersizdir. Kaldı ki ilkel proteinlerin yapı taşları olan aminoasitlerin deneysel olarak teşekkülü başarılmıştır. Dolayısıyla hayatın yapı taşlarının teşekkülünde böyle ihtimal hesapları bağlayıcı değildir (Hick, s. 14-17).

Kur'an ve bilim üzerine araştırmalarıyla tanınan Maurice Bucaille, hayat olgusunu bu tür deneysel terimlerle açıklamının mümkün olmadığı görüşündedir. Bucaille'a göre 1955'te buhar, metan, amonyak ve hidrojenlerden oluşan bir gaz atmosferinde elektrik kıvılcımları kullanılarak hücre proteinlerindeki aminoasitler gibi karmaşık kimyasal bileşikler elde edilebileceği sonucuna götüren Miller deneyi (bu deneyin değerlendirilmesi için bk. Koyuncu, s. 19-25), bu organik kimyasal bileşiklerin canlı maddenin yaratılışına yol açtıkları konusunda hiçbir şekilde bilimsel kanıt teşkil etmez. Bilim açısından canlılığın nihai faktörü tam bir muammadır. Bazı bilim adamları bilgisizliklerini itiraf edememenin mazereti olarak "tesadüf" kavramına sığınmakla işe yaradıkları kaçamak bir yola sapmışlardır (Bucaille, s. 21-22). Hücre organizmasının genetik koda göre işlediği bilinmekle birlikte bu "kumanda sistemi"nin menşei, görüşlerinde tesadüf kavramını merkezileştirmesine rağmen Jacques Monod gibi bilim adamlarının da itiraf ettiği bir muammadır. En basit organizmanın (meselâ bakteri) üreme de dahil olmak üzere her bir fonksiyonunu düzenleyici, yönlendirici bilgi kümesini nasıl sağladığı, bakteriden insana genetik kodun yeni bilgilerle nasıl böylesine zenginleştiği soruları, genetik kodun menşei bilimsel bir problem olmakla bırakmayıp gerçek bir muamma haline getirmektedir. Bu çerçevede Allah'a inananlar O'nun yaratıcı fiilinin nihai tesirine inanmanın ötesinde bilimin aksini kanıtlamayacağı, tersine bilimsel bulgularla tam bir uyum içinde bulunan bir konuma sahiptirler (a.g.e., s. 276-277). Tabiatıyla böyle

bir inancın bilimle uyum içinde olması, onun bilimsel olarak kanıtlandığı anlamında değil mevcut bulgularla çatışmadığı anlamındadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "Münâfikîn", 27; Eş'arî, *Maḳālât* (Ritter), s. 333-337; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (2), s. 435; İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân* (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1952, s. 66-67, 69-71; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986, II, 26-27; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh* (nşr. M. Enîs İyâde - M. Fehmî Sercânî), Kahire, ts. (el-Mektebetü'n-Nasîr), s. 289-317; Mehmed Ali Aynî, *Hayat Nedir*, İstanbul 1945, s. 10-22; O. A. Piper, "Life", *IDB*, III, 124-130; Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, Leiden 1974, s. 106-117; Teoman Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş*, İstanbul 1983, s. 12-19, 25-27; M. Bucaille, *İnsanın Kökeni Nedir* (trc. Ali Ünal), İstanbul 1983, s. 21-22, 276-277; Mehmet Bayraktar, *İslam'da Eurimci Yaratılış Teorisi*, İstanbul 1987, s. 155-169; J. Hick, *Arguments for the Existence of God*, London 1992, s. 14-17; Gufuran Koyuncu, *Eurim*, İstanbul 1992, s. 19-25, 36-37; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 38; Mahlon b. Hoagland, *Hayatın Kökleri* (trc. Şen Güven), Ankara 1995, s. 37-46; Celâl Yenicheri, *Uzay Âyetleri Tefsiri*, İstanbul 1995, s. 179-181, 276-287; T. A. Goudge, "Life, Origin of", *The Encyclopaedia of Philosophy* (nşr. Paul Edwards), New-York 1972, IV, 477-479; Morton O. Beckner, "Vitalism", a.e., VIII, 253-256; J. S. Major, "Ch'i", *ER*, III, 238-239; T. Skorupski, "Dharma, Buddhist Dharman and Dharmas", a.e., IV, 334; J. Bruce Long, "Life", a.e., VIII, 541-547; G. Feuerstein, "Prana", a.e., XI, 483-484; C. Riviere, "Soul, Concepts in Primitive Religions", a.e., XIII, 428-430; W. K. Mahony, "Soul, Indian Concepts", a.e., XIII, 439; S. Collins, "Soul, Buddhist Concepts", a.e., XIII, 441-446; T. Wei-Ming, "Soul, Chinese Concepts", a.e., XIII, 448; A. E. Crawley, "Life and Death (Primitive)", *ERE*, VIII, 9-13; Dyer Ball, "Life and Death (Chinese)", a.e., VIII, 14-16; J. A. Mac Culloch, "Nature, Primitive and Savage", a.e., IX, 201-207; H. B. Alexander, "Soul, Primitive", a.e., XI, 726-731; *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion* (ed. S. Schuhmacher - G. Woerner, İng. trc. Micheal H. Kohn v.dğr.), Boston 1994, s. 69, 297, 307, 335, 432.



İLHAN KUTLUHER

HAYAT (الحياة)

İlâhî tecellilere mazhar olan ruhun bu sayede kavuştuğu yeni yaşama tarzı için kullanılan bir tasavvuf terimi.

Mutasavvıflara göre ilâhî tecellî ve nurlardan mahrum kalmış bir ruh veya kalp ölüdür. İnsan ancak bu tecellî ve nurlara mazhar olunca asıl hayata kavuşur. Tasavvuf düşüncesinde gerçek hayat bu an-

lamdaki gönül hayatıdır. Sâlikin Hak ile birlikte olmasını gerektiren bu hayata ancak nefsin ölümü ile ulaşılır. Sûfiler genellikle nefisle kalbi birbirine zıt iki güç olarak görür, birinin var olabilmesi için öbürünün yok edilmesi gerektiğini ileri sürerler. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufu, "Allah'ın sendeki seni öldürüp kendisiyle diri kılmadır" şeklinde tarif etmiştir. Sûfilerce büyük önem verilen bu söz, sâlikin mânevî ve gerçek hayata ulaşması için nefsinin öldürmesi ve onun aşağı arzularını yok etmesi gerektiğini anlatır. Ebû Bekir et-Tamestânî de, "Kalbin hayatı nefsin ölümlüdür" (Herevî, *Ṭabakât*, s. 514) sözünde bu hususu anlatmıştır. Ölmeden evvel ölmekle başlayan bu hayata sûfiler ikinci hayat derler. İkinci bir doğumla başlayan bu hayat sâlikin Allah'ın hayat sıfatına mazhar olmasıyla gerçekleşir. Sûfilerin yorumuna göre, "Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin" (el-Mü'min 40/11) meâlindeki âyette geçen ikinci dirilme bu hayata delâlet eder. Bu yolla ölümsüzlüğün sırrına ermeye "aynû'l-hayât" (âb-ı hayât) denilmekte (Abdülkerîm el-Cîlî, I, 40), "Âşıkalar ölmez" sözü de bunu anlatmaktadır.

Herevî hayatın üç çeşidinden bahseder: İlimle kazanılan hayat, cem' halindeki hayat, Hak'la hayatta olma hali. Bunlardan ilki cehâletin, ikincisi tefrikanın, üçüncüsü de nefsin öldürülmesine bağlıdır (*Menâzil*, s. 44). Mutasavvıflar her şeyi zıddında ararlar; bunu anlatmak için, "Murad muradsızlıktadır" derler ve şem'a ulaşması için pervanenin yanması gibi sâlikin yaşaması için ölmesi ve hayat içindeki hayata ermesi gerektiğini ifade ederler. Onlara göre hayatı nefsin varlığına bağlı olan kişi daha sağ iken ölü, hayatı Hak ile olan kişi ise öldükten sonra bile diridir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, bir şeyin hayatta ve diri olmasının şartı olarak duyuyu değil bilgiyi görür ve bu noktadan hareket ederek maddenin de (cemâdat) diri olduğunu savunur. Çünkü her şey Allah'ı tesbih etmektedir. Bir şeyin Allah'ı tesbih etmesi için onu bilmesi, bilmesi için de diri olması gerekir. O halde her şey diridir. İbnü'l-Arabî, yağmurla toprağa hayat verildiğini ifade eden çok sayıdaki âyetlerden birini de (bk. Fâtır 35/9) zâhirî mânada anlar ve bunu maddenin diri olduğunu gösteren bir delil sayar; bu anlamdaki hayata "her şeye sirayet eden hayat" adını verir (*el-Fütûhât*, III, 258, 346).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 398-401; Herevî, *Menâzil* (Revân), s. 44, 189, 473-477; a.mlf., *Ṭabakât*, s. 489, 514; Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, s. 146, 277; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 258, 264, 346; IV, 116, 189, 365; Aziz Nesevî, *İnsân-ı Kâmil* (nşr. M. Molé), Tahran 1403/1983, s. 386-387; Alâüddevl-e Simnânî, *Çihil Meclis*, Tahran 1366 hş., s. 68; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1983, III, 269-305; Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, İstanbul 1300, I, 40, 44; Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ*, Bulak 1256, s. 255; Hifnî, *Muştalahât*, s. 84; el-Mu'cemü's-şûfî, s. 363-367; Muhammed Takî Ca'ferî, *Tefsir u Nakd u Tahtil-i Meşnevî*, Tahran 1363 hş., XV, 301-328; Seyyid Sâdık Güherîrî, *Şerh-i İstilahât-ı Taşavvuf*, Tahran 1368 hş., IV, 314-321.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

HAYAT

Kuruluş yıllarında Cumhuriyet düşüncesinin sesi olarak yayımlanan fikir ve edebiyat dergisi.

Cumhuriyet'in ilânından üç yıl sonra, baskısı İstanbul'da yapılmakla beraber hükümet merkezi Ankara'da neşir hayatına girerek 2 Aralık 1926'dan 30 Aralık 1929'a kadar çıkmıştır. Haftalık olan dergi üç yılı dolduran yayın süresi içinde, her sayısı kapak dışında yirmi büyük sayfa hacminde altı cilt tutan 146 sayılı bir koleksiyon meydana getirir. İlk iki yıl eski harflerle yayımlanıp Latin alfabesinin kabulü üzerine 1928 Ağustosundan itibaren okuyucusunu yavaş yavaş bu harflere alıştırdıktan sonra 29 Kasım'dan (nr. 105) itibaren de tamamen yeni harflerle basılmıştır. Maarif Vekâleti'nin maddî ve mânevî desteğini gören dergi 3 Mayıs 1928'e kadar Mehmet Emin'in (Erişirgil), ardından Nâfi Atuf'un (Kansu) birkaç sayı süren mesul müdürlüğünden sonra kapanıncaya kadar Faruk Nafiz'in (Çamlıbel) idaresi altında çıkmıştır. *Hayat*, aynı mahiyette bir başka dergi bulunmadığından kapanışı kültür hayatında bir boşluk meydana getiren *Yeni Mecmu'a*'nın (1917-1923) yerini alabilen bir dergi olmuştur. Oradaki imzaların çoğu burada yer alırken genç nesilden yeni kalemlerle de yeni bir kadro meydana gelir.

İlk sayıda Mehmet Emin'in, amaçlarının gençliğe ilim sevgisi aşılamak olduğunu, gençliğin inkılâba olan borcunu ancak bu şekilde ödeyebileceğini belirten bir yazısı, her sayının ilk sayfasında *Hayat* başlığı altında da Nietzsche'nin, "Hayata, daima hayata... Dünyaya daha çok hayat katalım!" sözü derginin prensiplerini ifade etmektedir. Geniş aydın zümresine hitap eden bir kültür dergisi olan *Hayat*, yayımlandığı üç yıl boyunca bil-