

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRME

KİTABI MUKADDES VE KUR'AN: METİNLERARASILIK (INTERTEXTUALITY)?

The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam, Sidney H. Griffith Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013, 255 s

Batı düşüncesinde özellikle Aydınlanmayla birlikte "eleştiri" (*criticism*) kavramının öne çıkması modern kutsal kitap araştırmalarında "Kitabı Mukaddes eleştirisi" (*biblical criticism*) adı verilen alanın genişlemesini hızlandırmıştır. Burada kutsal metni "eleştiri" kavramı üzerinden anlama çabası, nihayetinde söz konusu metinleri çoğunlukla "herhangi bir kitap gibi" ele almayı gerektiriyordu. Bu bağlamda birçok araştırmacı Kitabı Mukaddes'i, onu biçimlendirdiklerine inandıkları sosyo-kültürel-tarihsel bağlam içerisinde araştırmaya giriştiler. Genel olarak "tarihsel eleştiri" (*historical criticism*) ya da "tarihsel eleştirel yöntem" (*historical-critical method*) adı altında bir dizi eleştiri tarzı, belli aşamalardan geçerek kutsal kitap araştırmalarında popüler oldu. İlk çalışmalar, metinlerin kaynağı sorununa eğilen ve onları çoğunlukla filolojik açıdan daha önceki diğer yazınsal ürünlerle karşılaştırarak bu metinlerin kaynağına ulaşmayı hedefleyen "kaynak eleştirisi"ydi (*source criticism*). İlerlemeci tarih anlayışının ve aydınlanma ruhunun bir yansıması olarak bu eleştiri türü, bibliyal yazıların daha önceki yazınsal kaynaklardan derlendiği varsayımına dayanmaktadır. Burada temel amaç, evvelki kaynakların bir karşılaştırmasını yaparak kutsal metinlerin ardındaki kaynakları keşfetmeye çalışmaktır.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi,
2015, sayı: 38, ss. 265-287.

Ancak Kitabı Mukaddes'in antik metinlerle kıyaslanması birçok açıdan yetersiz bir çaba olarak görülmüştür. Yazınsal kaynakların yetersizliği, araştırmacıları Kitabı Mukaddes üzerinde etkili olduğu düşünülen farklı kaynakları bulmaya ve incelemeye sevk etmiştir. Bu bağlamda Hermann Gunkel (ö. 1932) ile birlikte Kitabı Mukaddes'in kaynakları, yazınsal kaynakları da besleyen daha eski sözel geleneğe arandı. Sonradan "biçim eleştirisi" (*form criticism*) olarak tanımlanan bu çaba, nesiller boyunca değişerek aktarılan anlatı biçimlerinin (*forms*) ve ifade kalıplarının/tarzlarının (*genres*), kutsal metnin oluşumuna etkisini ortaya çıkarılmayı hedefliyordu. Gunkel ile birlikte bir dizi araştırmacı, söz konusu formların (efsaneler, mitler, ilahiler, destanlar, atasözleri, meseller vb.) hangi özel tarihsel ortamlarda yaratıldığı ve sözel aktarımlarla nasıl değişime uğradığını araştırdı. Biçim eleştirisini yönlendiren kritik nokta, Kitabı Mukaddes'in henüz yazılmadan önce farklı kültürlerden etkiler taşıyan ve bu yüzden değişerek/dönüşerek bir halk geleneği olarak ortaya çıkmış olduğunun düşünülmesidir. Bu bağlamda biçim eleştirisi, Kitabı Mukaddes'in anlaşılmasında kaynak eleştirisinin eksikliklerini tamamlama çabası olarak görülebilir. Yine de kaynak eleştirisiyle benzer saiklerden hareket eder.

266

OMÜİFD

Biçim eleştirisiyle birlikte sözel geleneğin ön plana çıkması kendi içinde "gelenek-tarihsel eleştiri" (*tradition-historical criticism*) adı verilen bir araştırma alanını doğurmuştur. Her ne kadar gelenek eleştirisini biçim eleştirisinden ayırmak zor olsa da sözel geleneğin tüm aşamalarına ulaşma çabası olarak görülebilir. Bu çerçevede Gerhard von Rad (ö. 1971) ve Martin Noth (ö. 1968) gibi araştırmacılar, kutsal metinlerdeki anlatıların, bazı ifade kalıpları ile anlatım tarzlarının en ilkel hallerine, daha basit ve naif taraflarına dikkat çekerek bunların nasıl daha karmaşık yazınsal metinlere dönüştüklerini araştırdılar. Biçim ve gelenek eleştirisinin, metinleri derleyen kişileri fazla önemsemedikleri düşünüldüğü için zamanla redaksiyon eleştirisi (*redaction criticism*) adı verilen ve özellikle metinleri derleyenlerle onların ortamlarına odaklanan yeni bir tür doğdu. Buraya kadar anlatılan tüm eleştiri türlerindeki ortak nokta, kutsal metinlerin

belli tarihsel bağlamın ve ortamların bir ürünü olduğunu kabul ederek, onların kaynaklarına ulaşmayı hedeflemeleridir.

Post-modernizmle birlikte tarihsel eleştiri karşısında “edebi eleştiri”nin (*literary criticism*) yeni bir tür olarak ortaya çıkması, önceki eleştiri türlerinin radikal ve keskin ayrımlarına karşı kutsal metinlerin yapısal ve stilistik özelliklerine dikkat çeken çalışmaları ortaya çıkarmıştır. Burada özellikle biçim ve gelenek eleştirisinin radikal söylemleri karşısında diyalogik bir ilişkiyi öne çıkardığı düşünülen “metinlerarasılık” (*intertextuality*), kutsal kitap araştırmalarında gelinen önemli bir noktayı temsil eder. Biblikal eleştiri bağlamında metinlerarası teoride temel yaklaşım, çoğunlukla aynı coğrafi-kültürel çevrede ortaya çıkan ve yayılan kutsal metinlerin temel anlatılarının bir diyalog halinde anlaşılması gerektiği tezine dayanır. Bu bakımdan metinlerarasılıkta, daha eski yazınsal metinlerin ve sözel geleneğin sonrakini etkilemesinden ve onun kaynağı olmasından ziyade, metinlerin bir diyalog ortamında dönüşerek biçimlendiği ve onların birbirlerini tamamladıkları düşünülür. Kutsal anlatılar (özellikle kıssalar ve hikâyeler) bu ortamında anlaşılmaya çalışılır.

Kısaca betimlemeye çalıştığımız sürecin bu yazıya konu olan eserle ilişkisi şuradadır: Müsteşriklerin Kur’an üzerine yaptıkları çalışmaları genel hatlarıyla inceleyen dikkatli bir okur, benzer bir sürecin izlerini Kur’an çalışmalarında da görebilir. Örneğin XIX. ve XX. yüzyılın ortalarına kadar devam eden çalışmaların büyük bir çoğunluğu, Kitabı Mukaddes bağlamındaki kaynak eleştirisini Kur’an’a ve hadislere uyarlayan çalışmalar olarak öne çıkar. Özellikle Kur’an’ın kronolojisi ve yazınsal kaynaklarına değinilen bu çalışmalarda varılan sonuçlar, Kitabı Mukaddes’in temel bir kaynak olarak Kur’an üzerinde etkili olduğu ve Hz. Muhammed’in bu metinleri temel kaynak olarak kullandığı şeklinde radikal varsayımlara dayanıyordu. Ancak, söz konusu teorilerin ilerlemeci tarih anlayışıyla ilişkili olması, birçok açıdan politik söylemler ve imalar içermesi, dahası kanıt olarak öne sürülen şeylerin hem İslam dünyasından hem de Batılı çevrelerden ciddi eleştiriler alması gibi birçok etmen, zamanla çalışmaların biçim eleştirisine doğru kaymasına sebep olmuş gö-

züküyor. Bu aşamadan sonra Arap yarımadasında Yahudi ve Hıristiyan sözel geleneğin izleri aranmaya başlandı. Özellikle Yahudi ve Hıristiyan dini anlatıları ve litürjileri ile ilk Müslüman toplum arasındaki benzerlikler öne çıkarıldı. Tıpkı biçim ve gelenek eleştirisinde olduğu gibi yarımada-
dadaki sözlü formlarla Kur'an'ın anlatıları karşılaştırılarak Kur'an'ın kaynağının bu gelenekler olduğu iddia edildi. İleride görüleceği üzere burada da temel sorun, sözel aktarımların özellikle Mekke ve Medine'de yaygın olduğuna dair kesin tarihsel kanıtların bulunamamasıydı. Bu bakımdan öne çıkarılan sözel anlatılar, çoğunlukla polemiklerle desteklenmeye çalışıldığı için tartışmalar politik bir hal aldı.

Son dönemlerde Batıda kutsal kitap araştırmalarında edebi eleştirinin ve metinlerarası okumaların akademik çevrelerde popüler olmasıyla artık Batı merkezli Kur'an çalışmalarında yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlar, temelde Kur'an kıssalarının kendine has özelliklere sahip olduğu, fakat bölgedeki Yahudi ve Hıristiyanların anlatılarıyla bir diyalog halinde biçimlendiğini savunmaktadır. Bu yazıya konu olan çalışmasında Sidney H. Griffith, klasik oryantalist çalışmaları bazı bakımlardan eleştirerek Kur'an ve Kitabı Mukaddes ilişkisini (özellikle temel benzer kıssalar bağlamında) metinlerarasılık açısından ele almakla akademik çevrelerin ilgisini çekmeyi başarmıştır. Zira Griffith, İslam öncesi dönemde bir Arapça Kitabı Mukaddes'in yazılı veya sözlü olarak Araplar arasında yaygın olup olmadığı sorununun yukarıdaki teorileri ve tartışmaları yönlendiren en temel problem olduğunu fark etmiş gözükmektedir. Dahası o, eser boyunca klasik müsteşriklerin bakış açılarının zaaflarına dikkat çeken biri olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan –eleştirilebilir taraflar bir yana- meseleyi sadece Kur'an'ın Kitabı Mukaddes'i bir kaynak olarak kullanıp kullanmaması bağlamında indirgeyici bir tarzda ele almamış.

Çalışma, genel olarak Arapça Kitabı Mukaddes çevirilerinin tarihsel süreç içindeki izlerini sürmeye çalışsa da özellikle Kur'an'ın Kitabı Mukaddes'le ilişkisi sorununa da eğilmektedir. Eserin genel değerlendirmesi ve Arapça Kitabı Mukaddes çevirileri ile ilgili verilen bilgiler okurun

takdirine bırakılarak bu yazıda, sadece İslam öncesi dönemde Arapça bir Kitabı Mukaddes'in varlığı polemiki ve metinlerarasılık bağlamında Kur'an-Kitabı Mukaddes ilişkisine dair yazarın görüşlerinin kısa bir değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır. Bu bakımdan aşağıdaki satırlar, kitap hakkında kapsamlı analizleri değil, tarafımızdan önemli görülen bir soruna dikkat çekerek esere ve ele aldığı konuya yönelik ilahiyat çevrelerinde bir ilgi oluşturmayı hedeflemektedir.

İslam öncesi dönemde kapsamlı olmasa bile en azından litürjik amaçlar için kullanılan yazılı bir Arapça Kitabı Mukaddes metni veya metin parçaları var mıydı? Bu soru, eser boyunca yazarın Kur'an ve Kitabı mukaddes ilişkisine dair teorilerinin de temelini oluşturur. Zira o, bu hususta bir şeyler söyleyebilmenin yalnızca bu sorunun cevabının açık bir şekilde verilmesiyle mümkün olacağına inanmış gözükmektedir.

Griffith'e göre son yüzyılın Batılı araştırmacılarının büyük bir kısmı, İslam öncesi dönemde böyle bir metnin varlığını kabul etmişlerdir. Onları bu kanaate sevk eden temel etmen, Kur'an'ın kaynağının söz konusu metinler olabileceğine dair radikal düşünceleriydi. Dahası medenî sureler bir tarafa bazı Mekkî sureler de Tevrat'a, Zebur'a ve İncillere göndermeler yaptığı için müsteşrikler, Kur'an'ın bu kitaplardan etkilendiği üzerinde durdular ve karşılaştırmalı okumalar yaparak bu hikâyelerde birçok hatanın olduğunu iddia ettiler. Ancak aşağıda görüleceği üzere Griffith, bu görüşleri aceleci tavırlar olarak görür. Ona göre İslam'ın doğduğu yıllarda tamamlanmış yazılı bir Arapça Kitabı Mukaddes'in (veya sadece İncilin) varlığına dair tarihsel bir kanıt yoktur. Bu bakımdan Griffith, öncelikle böyle bir metnin varlığını kabul eden Anton Baumstark (ö. 1948), Hikmat Kashough ve Irfan Shahîd gibi isimleri eleştirir. Çalışmasında söz konusu isimlerin temel kanıtlarını tek tek ele alarak ileri sürülen kanıtların yeterli olmadığı sonucuna varır.

Griffith'e göre tarihsel kaynaklar, Arabistan yarımadasındaki Hıristiyan grupların ve mezheplerin ibadet dili olarak çoğunlukla Süryanice ve Aramiceyi kullandıklarını göstermiştir. Bunlar daha çok Grekçeden tercüme edilmiş metinlerden oluşuyordu. Habeş kökenli Hristiyanlar da

çoğunlukla kendilerine has *Geez* dilinde ibadet ediyorlardı. Buna karşın Yahudilerin de İbraniceyi bir ibadet ve kutsal metin dili olarak kullandıkları bilinmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Arap yarımadasında Yahudilik ve Hıristiyanlığın yayılmasıyla birlikte Süryanice, Aramice ve İbranice kutsal metin ve litürji dili olarak yaygındı. Ancak aynı şekilde Arapçanın da Hıristiyanlar arasında yaygın bir biçimde kullanıldığına dair kanıt bulmak zordur. Ona göre Arapçanın Hıristiyanlar arasında bir ibadet dili olarak yaygın olması ancak İslam'ın yükselişinden sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir. Zira Kur'an'ın VII. yüzyılda yazıya geçirilmesi, sonraki dönemlerde Kitabı Mukaddes'in yazılmasına da örnek olmuştur. Dolayısıyla Kitabı Mukaddes'in kapsamlı olarak Arapçaya ilk tercümeleri, VII. yüzyılın sonları ile VIII. yüzyılın başlarına tekabül etmektedir. Diğer taraftan İncil çevirilerinin altın çağı IX. yüzyıldır şüphesiz. Bu yüzyılda sadece biblikal metinler Arapçaya çevrilmedi aynı zamanda kilise literatürü ile felsefe ve mantık eserlerini de buna eklendi.

270

OMÜİFD

Yine de Griffith, en azından İslam'ın doğduğu yıllarda bazı Arapça metin parçalarının Araplar arasında var olduğu tezini de kabul eder. Mesela Gregor Schoeler, Kur'an'da "eskilerin masalları" ifadesinden hareketle Hz. Muhammed zamanında bu hikâyelerin yaygın olduğu anlamını çıkarmıştır. Hatta o, Hz. Ömer'in elinde bir İbranice metnin bulunduğu rivayeti buna delil gösterir. Sonraki yıllarda Hz. Ömer, bir kişinin elinde Davud'un Mezmurları'ndan bir parça görünce onu cezalandırmıştır. Griffith'e göre belki de bu konudaki en önemli hikâyeye, Mekke'deki Hıristiyanlar ile özellikle Varaka b. Nevfel hakkında anlatılanlardır. Zira İslami kaynaklar, Varaka'nın kutsal metinlerin bilgisine sahip olduğunu ve bazı kısımlarını Arapçaya çevirdiğini aktarırlar. Diğer bazı kaynaklar da onun İbranice okuyup yazdığı ifade edilir. Benzer bir örnek de Zeyd b. Sabit hakkındaki bilgilerdir. Onun hakkındaki rivayetlere dayanarak Griffith, Zeyd'in belki de gençken Yesrib'de bir Yahudi kabilesinden okuma ve yazmayı öğrendiğini söyler. Ona göre burada okuryazarlık, Eski Ahit'ten Arapçaya yapılan çevirilerle birlikte düşünülmüyordu. Dolayısıyla hem Varaka b. Nevfel hem de Zeyd b. Sabit, bazı kutsal kitap pasajlarına ve kişisel notlara sahip olabilirler.

Griffith'e göre bunlar gibi birkaç örnek dışında yazılı bir Arapça Kitabı Mukaddesin varlığı konusunda kanıt bulunmaz. Ancak onun eser boyunca üzerinde durduğu asıl konu, Kitabı Mukaddes bilgilerinin sözel olarak Araplar arasında yorumlanmış halleriyle yayıldığı idi. Bu nedenle yukarıdaki örnekleri de sözel gelenek açısından ele almıştır. Dahası İslam öncesi dönemde Araplar arasında sözel olarak Kitabı Mukaddes'in kaba çevirileri dolaşıyordu. Griffith, bu tezini Arapçanın günlük dilde yaygın olarak kullanılması ve Araplar arasında her türlü sözel aktarımların yaygın bir gelenek olduğu düşüncesine dayandırmıştır. Buna karşın Kur'an öncesi dönemde Araplar, metinsel anlamda Grek ve Helen kültüründe olduğu gibi zengin kaynaklara sahip değillerdi. Bu nedenle onlar, çevrelerinde duydukları kutsal anlatıları sözel olarak birbirlerine aktarıyorlardı. Bu hususta en önemli kanıtlarından biri, Kur'an'da geçen kıssaların bazı açılardan yarımadadaki Hıristiyan anlatılarıyla benzerlik göstermesidir. Dolayısıyla ona göre bu bilgiler, o dönemdeki insanlar arasında biblikal hikâyelerin az da olsa Midraş ve tefsir bilgilerinin Araplar arasında yaygın olduğuna işaret eder. Elbette buna apokrif metinlerin bilgileri de eklenebilir.

Öte yandan yarımadada bir şekilde Araplarla iletişim halinde olan Süryanice ve Aramice konuşan toplulukların biblikal pasajlara, hikâyelere ve onların yorumlarına sahip oldukları da unutulmamalıdır. Muhtemelen Arap Hıristiyanlar, bu yorumları onlardan işiterek kendi aralarında sözel olarak yayıyorlardı. Bu bakımdan Araplar arasında biblikal pasajlar ve anlatılar birebir anlatılar olarak değil, yorumlanmış halleriyle vardı. Haddizatında Kur'an'ın ilgili ayetlerine bakıldığında Kur'an'daki Kitabı Mukaddes de "yorumlanmış bir Kitabı Mukaddes"ti (*interpreted Bible*). Griffith'e göre bir kimse biblikal anlatımların, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinin popüler yorumlarının VII. yüzyılın ilk üççeyreğinde Arapça çevirilerinin nasıl yayıldığını görmek isterse Kur'an'ın referanslarına bakmalıdır. Ya da Arabistan'daki Yahudi ve Hıristiyan grupların bir tarihinin kanıtı olarak Kur'an'a bakılabilir. Bu anlamda Kur'an'da biblikal peygamberler, anlatılar ve apokrif/kanonik eski kutsal metinlere gön-

dermelerin tamamı, Kur'an'ın kendi mesajının açıklanmasına yönelik bir amaca hizmet eder.

Burada, Kur'an'ın sözü edilen gelenekleri doğrudan bir kaynak olarak kullandığı şeklindeki klasik oryantalist bakışa Griffith'in karşı çıktığını hatırlatmakta fayda var. Klasik Batılı görüşün aksine Griffith, Kur'an'ın yazılı bir metinden beslendiği görüşüne (tamamen olmasa da) karşı çıkar. Zira Kur'an'da apokrif ve kanonik metinlerde bulunmayan anlatılar da bulunmaktadır. Öte yandan Kur'an'ın, biblikal hikâyeleri kendi perspektifinden değerlendirdiği ve yorumladığı da görülebilir. Sadece Kur'an değil, yarımada-daki hemen hemen tüm gelenekler bir şekilde kendilerine miras kalan bu anlatıları yorumlayarak dönüştürdüler.

Bu nokta, Griffith'in Kur'an ve Kitabı Mukaddes ilişkisi bağlamında metinlerarası bir okumaya geçiş yaptığı yerdir. Ona göre, ortalıkta dolaşan sözel rivayetler vasıtasıyla Arap yarımadasının ortak gelenekleri, motifleri ve tarihleri birbirine karışmıştı. Bu karmaşık yapı içerisinde Yahudiler, heretik Hıristiyan gruplar ve merkez Hıristiyanlığın taraftarları, kendi yorumsal geleneklerini inşa ettiler. Her bir grup, geçmişten kendilerine aktarılan kutsal anlatıları kendi bakış açılarından hareketle yeniden yorumlayarak diğerlerinden ayrıldılar. Arapların da dâhil olduğu bu gelenekler, biblikal hikâyeleri kendi kültürleri içerisinde dönüştürdüler. Ortak biblikal anlatılar, tek bir gelenekte tamamlanmış halleriyle değil, farklı geleneklerde parçalar halinde aktarılmıştır. Bu yüzden yarımada-daki biblikal anlatılar tek bir gelenekle sınırlandırılmaz. Her bir metinsel kaynak (kanonik, apokrif veya Kur'an) bu biblikal karakterlerin ve hikâyelerin anlatımında az ya da çok bir katkı sağlar. Arap havzası tüm bu yorumsal gelenekleri kendi içinde toparlamıştır. Bu bağlamda önceki gelenekler her zaman sonraki gelenekleri etkilemez. Daha ziyade bu diyalog ortamında sonraki gelenekler de en az diğerleri kadar anlatıların dönüşümüne katkı sağlar.

Griffith'in Metinlerarası teoride Kur'an'ın biblikal hikâyelere katkısı bağlamında altını çizdiği husus şudur: Kur'an, Hz. Muhammed'e Yahudi

ve Hıristiyanların biblikal gelenekleriyle bir diyalog halinde gelmiştir. Bu bağlamda mesele sadece öncekinin (Kitabı Mukaddes) sonrakini (Kur'an) etkilediği ve kaynağı olduğu şeklinde değerlendirilemez. Artık kaynak ve etki tartışmaları geçmişte kalmıştır. Daha ziyade anlamın ve kutsal anlatıların farklı ufukları içinde yeniden söylenmiş gelenekler, motifler ve tarihler vardır. Bu tarz bir görüşten hareketle artık, biblikal hikâyelerin yeni bir yorumu olarak Kur'an'a yaklaşılmalıdır. Yani bu biblikal hikâyeler metinlerarasılık açısından ele alınmalıdır. Griffith'e göre örneğin, Kur'an'da İbrahim peygamber dost (*halil*) olarak nitelendirilmiştir. Bu, metinlerarasılık için bir hareket noktası olabilir. Zira tanrı dostu ifadesi hem İbranice Kitabı Mukaddes'te hem de Yeni Ahit'te geçmektedir.

Görüldüğü üzere Griffith'in Kitabı Mukaddes ve Kur'an'ı ortak anlatılar bağlamında metinlerarasılık açısından okuma çabası söz konusu hikâyelerin Araplar arasında sözlü olarak yaygın olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu bağlamda metinlerarasılık, sözel geleneğe vurgu yapmakla yazının başında değindiğimiz biçim ve gelenek eleştirilerinin temas ettiği noktaları (sözel geleneği) referans olarak almıştır. Ancak metinlerarası bir okumayı diğer iki eleştiri türünden ayıran temel unsur, kutsal metinlerin otantikliğini reddetme ve eski olanı her zaman kaynak olarak görme gibi radikal bir zeminden hareket etmemesidir. Griffith'in yorumunda metinlerarasılık, kutsal anlatıları ve metinleri birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak görmeyi ifade eder.

Griffith'in tezini desteklemek için sözel geleneğin yaygın olduğuna dair görüşleri eleştiriye açıktır. Bir kere, İslam'ın doğduğu yıllarda biblikal hikâyelerin Araplar arasında özellikle Mekke ve Medine'de yaygın olduğunu gösteren yeterli tarihsel kanıt yoktur. Kaynaklar, yarımadanın diğer bölgeleriyle karşılaştırıldığında Hıristiyanlığın Mekke ve Medine'de yaygın olmadığını, bu yüzden ancak ferdi çabalarla var olabildiğini göstermiştir. Dahası diğer bölgelerin aksine bu şehirlerde Hıristiyanlar, çoğunlukla yabancı kölelerden oluştuğu için ve diğer birçoğunun da münzevî yaşamı tercih etmesi nedeniyle herhangi bir misyonerlik faaliyetine rastlanmaz. Bu bakımdan Hıristiyanlık, Mekke ve Medine'de hiçbir

zaman kurumsal hale gelememiştir. Zaten diğer bölgelerde de Kiliseler, çoğunlukla ibadet ve kutsal metin dili olarak Süryanice ve Aramice'yi kullanıyorlardı. Öyle ki Necran gibi Hıristiyan nüfusun en yoğun olduğu bölgede bile İslam'ın yükseliş dönemlerine kadar Aramice ve Süryanice Hıristiyan dili olarak varlığını korumuştur. Dolayısıyla Griffith'in vurgulamaya çalıştığı sözel gelenekler, biblikal anlatıları çoğunlukla Arapça dışındaki bu diller üzerinden yayıyorlardı. Ayrıca İslam öncesi dönemde Arapçanın bir litürji dili olarak diğer diller karşısındaki güçsüzlüğü de burada hatırlanabilir. Doğal olarak yarımada'daki kiliseler, bu dillere alternatif olarak Arapçanın merkezde olduğu bir Hıristiyanlık peşinde olmadılar. Birçok ayette geçen "fasih Arapça" veya "Arapça bir kitap" vurgusu bu açıdan önem arz etmektedir.

Diğer taraftan tarihsel bilgiler, Hıristiyanlığın Mekke ve Medine'de elit ve marjinal kaldığını, bu nedenle çoğunlukla yabancılar vasıtasıyla var olabildiğini göstermiştir. Araplar hiçbir zaman, yarımada'daki Hıristiyan teolojilerinin şekillenmesinde etkin olamadılar. Bu bakımdan Mekke ve Medine'de Arapların, Hıristiyan litürjisi ve biblikal anlatılar konusunda yeterli bilgiye sahip olmamalarına şaşırılmamalıdır. Gerçi, Araplar Hıristiyanların kendi içlerinde gruplara ayrıldıklarını ve dini-politik çatışmalar yaşadıklarını farkındaydılar. Ancak Hıristiyan teolojisi ve litürjisi konusunda oldukça yetersiz bilgilere sahip oldukları da bilinmektedir. Öyle ki Mekke ve Medine'de yaşayanlar için Hıristiyanlık hakkında ayrıntılı bilgilere ulaşmak özel çabaları ve seyahatleri gerektiriyordu. Örneğin Zeyd b. Amr, Selman Farisi ve Osman b. Huveyris gibi birçok ismin yaptığı kişisel seyahatler, her iki şehirde biblikal anlatıların yaygınlığı konusunda ipuçları verebilir.

Özetle işaret etmeye çalıştığımız bu noktalar, Griffith'in Kur'an ve Kitabı Mukaddes arasında metinlerarası bir okumanın dayandığı zeminin tartışmaya açık olduğunu göstermek için yeterlidir. Kanaatimizce Mekke ve Medine'de biblikal anlatıların yaygın olduğunu ve bunların da bir diyalog ortamında Kur'an'da karşılık bulduğunu iddia etmek daha fazla tarihsel kanıt gerektirmektedir. Her ne olursa olsun, eleştirilebilir gözü-

ken tüm zaaflıklarına rağmen Griffith'in bu çalışması, başta değindiğimiz klasik eleştiri yöntemlerinin dışında Kur'an'ın yeni bir okumasını önerdiği için akademik ilgiyi hak etmektedir.

ASİM DURAN
[ARŞ. GÖR., OMÜSBE]

Sartre, Denis Bertholet, Çev: Zühre İlgelen, İthaki Yayınları, İstanbul
2009, 639 s.

Kitap, Fransız filozof J. P. Sartre'ın hayatının anlatıldığı biyografik bir eserdir. 8 ana bölüm ve 26 başlıktan oluşmaktadır. Kitabın yazarı Denis Bertholet, biyografi türünde eserler veren bir edebiyatçıdır. Sartre dışında Paul Valery ve Claude Levi-Strausse hakkında da biyografik kitapları vardır.

275
OMÜİFD

“Cennet ve Cehennem (1905-1920)”(s. 11-55) adlı ilk bölümde yazar, Jean-Baptiste ve Anne-Marie çiftinin oğlu olarak Paris'te dünyaya gelen Sartre'ın, babasını erken yaşta kaybetmesi ile yaşadığı zorluklardan bahseder. Sartre ve annesinin bakımını, eğitimci olan büyükbabası Karl üstlenir ve Sartre'ı Montaigne Lisesi'ne gönderir. Büyükbabasının kütüphanesi onun için vazgeçilmez bir yer olur. Kendisi de bu konuda “Dünyayla kitaplarda karşılaştım.” demiştir. (s. 34) Kütüphanede yazın dünyasının önemli isimlerinden Victor Hugo, Anatole France, Courteline gibi isimlerin eserleri vardır. O dönemde annesinin, Joseph Mancy adında bir fabrika müdürünün evlenme teklifini kabul etmesi küçük Sartre'a ağır gelir. Annesinin yanına taşınmasıyla Sartre, başlangıçta zorluklarla karşılaşacağı IV. Henry lisesine gider. Gözündeki leke sebebiyle şaşı kalması sosyal hayatını olumsuz etkilemiştir. Okuldaki en önemli arkadaşı, Paul-Yves Nizan'dır. Sartre, Nizan'ı kaybettiği arkadaşı Bernard'ın yerine koymuştur. Kişiliklerinin benzemesi dostluklarını pekiştirir.

“Çıracılık Yılları (1920-1930)” (s.77-114) başlığının kullanıldığı ikinci bölümde önceleri çirkin olduğu düşüncesi ile pek fazla arkadaş edinemeyen Sartre’ın zamanla bunun üstesinden gelişi anlatılır. Sartre’ın Nizan’la arkadaşlıkları kitap okumaları ile devam eder. Aynı okuldan Raymond Aron’la da arkadaşlığı vardır. Lisenin son sınıfında felsefeyi keşfeder ve bu konuda kendini geliştirmeye karar verir. Felsefe agregasyon (Fransa’da bir tür mesleki yeterlilik sınavı) sınavında ikinci denemesinde birinci olur. Yüksek Öğretmen Okulu’na kayıt yaptırır. Bu okulda hayatındaki en önemli kişilerden biri olan Simone de Beauvoir ile tanışır.

Yazar, “Bunalımda Bir Adam (1931-1939)” (s. 143-187) bölümünde Sartre’ın taşrada öğretmen olarak görev yapmak zorunda kalışından söz eder. Bu dönemde de her zaman yanında olan Sartre’ın yakın arkadaşı De Beauvoir, yazdıklarını okuyarak eleştirir. Parasızlık yaşadıkları halde beraber uzun yolculuklara çıkarlar. Bir ara fenomenolojiye merak sardığı için Almanya’ya giderek Husserle’in eserlerini okur. Bütün hayatı boyunca olduğu gibi özel hayatı yine karmaşık ilişkiler yumağı gibidir. Bulantı ve Duvar isimli kitaplarının yayınlanmasıyla Sartre, Andre Gide’dan bir övgü mektubu alır. Bu mektupla mutlu olur ve yazarlar sınıfına dâhil olduğunu hissederek.

“Hiçlikten Üne (1940-1946)” (s. 221-270) bölümünde Sartre, Fransa-Almaya arasındaki savaş nedeniyle tekrar askere çağrılır. Orada felsefi düşüncesinin on yıllık özeti olan Varlık ve Hiçlik adlı eserini yazar. Konferanslar verir, tiyatro grubuna katılıp kısa oyunlar yazar ve sahneler. Sahte bir raporla askerlikten kurtulan Sartre, Yüksek Öğretmen Okulu’na atanır. 1942’de Yazarlar Komitesi’nin yayın organı C. N. E. ’e girer. Albert Camus’la tanışır ve dost olurlar. Sartre, Camus’un aracılığıyla Amerika’ya gider. Orada Amerikan Harp Haberleri Bürosu’nda Combat gazetesini temsilcisi olarak göreve başlar. Paris’te Varoluşçuluk kapsamında bir dergi çıkarılır. New York’a gittiğinde bir Fransız kültür elçisi olarak karşılanır.

Yazar, “Tarih Önünde (1946-1952)” (s. 301-357) başlığını verdiği bu bölümde Sartre’ın A. Camus ve Fransız Komünist Partisi ile arasının açıl-

dığından bahseder. Bu dönemde Sartre, Devrimci Demokratik Birleşim (R.D.R) hareketinin içerisinde yer almıştır. Amaç, devrim ile özgürlüğü bir araya getirmektir. Bu arada birçok ülkeye ziyaretlerde bulunmaya devam eden Sartre'ın eserleri Roma Katolik Kilisesi'nin kara listesine alınır.

"Marx'ın Gölgesi (1952-1960)" (s. 383-433) bölümünde gündemi çok yoğun olan Sartre'ın, Viyana'da Barış Kongresi'ne katıldığından söz edilir. Komünistler tarafından iyi karşılanan Sartre, Sovyet elçiliğinde bir kutlamaya davet edilir. Varoluşçuluk'la Marksizm'in bağdaşabileceğini düşünmektedir. Sovyetlere giden Sartre'ın, gezi izlenimleri Liberation dergisinde yayımlanır. Marksizm'i Tanrı; partiyi de peygamberi gibi görmesine rağmen, Sovyetlerin tanklarla Macar halkının üzerine saldırması üzerine olayı kınar ve Fransız Komünist Partisi'nden ayrıldığını açıklar.

Sömürgecilğe karşı olduğu için Cezayir savaşı karşıtı toplantılara katılır. Ona göre Fransızların Cezayir ile savaşması tam bir barbarlıktır. Elli iki yaşına ulaşan Sartre, sık sık tansiyon sebebiyle hastalandığı halde Les Temps Modernes'teki yazılarına devam etmektedir. Yazarken dur durak bilmez. Uyanık kalmak, uyumak ve zinde olmak için sürekli ayrı ayrı haplar kullanması dengesinin bozulmasına sebep olur.

Varlık ve Hiçlik kitabında tam anlamıyla özgür olan insan, Diyalektik Aklın Eleştirisi adlı eserinde tam anlamıyla bir köledir. Roma ziyareti sonrası Paris'te tekrar hastalanır. Doktora göre neredeyse felç olacaktır. Dinlenmesi gerekmektedir ve geçirdiği rahatsızlık ona ölümü hatırlatmaktadır. İyileşir iyileşmez Freud adlı bir senaryo taslağı hazırlar. Dargın olduğu dostu Camus'u 1960 yılında bir araba kazasında kaybeder.

Yazar, "Dünyayı Değiştirme (1960-1968)" (s. 459-513) adlı yedinci bölümde Sartre'ın De Beauvoir ile Küba'ya giderek Fidel Castro ve Ernesto Che Guevara ile görüşmelerine yer verir. Sartre, bir avuç gencin kendi hayalini kurduğu şeyi gerçekleştirmesine inanamaz. Dönüşünde hayran kaldığı Küba hakkında yazılar yazar. İtalya'da Cezayir konulu bir mitin-

ge katılır. 1962’de Sartre’ın dairesinin bulunduğu apartmanın bombalanması sebebiyle Sartre ve De Beauvoir gizlenerek yaşarlar. Bu bombalama olayında yazdığı çoğu şeyi kaybeder. De Beauvoir ve Sartre, Yazarlar Birliği’nin davetlisi olarak Moskova’ya giderler. Geri döndüğünde Flaubert ve Yurtsuz Jean adlı eserlerini kaleme alır. Sözcükler ’in yazılması ile meşgul olur. Arkadaşı Rene Maheu, UNESCO’nun başına geçince Sartre’ın Filozof Kierkegaard konulu toplantıya katılmasını ister. Sartre, bunu severek kabul eder. Zira o, Kierkegaard’ın “benim olmaktan çıkmaksızın bende öteki kalma” (s. 503) tarzına hayrandır.

Le Figaro gazetesinin kendisinin Nobel’e aday gösterilmesini yazması üzerine, gazeteye bunu istemediğini belirtir. 1964’te Nobel Edebiyat Ödülü’nün kendisine verildiği açıklanınca reddediş sebebini anlattığı bir yazı yayımlar. Nobel’i bir ödül olduğu için değil, burjuva bir ödül olarak gördüğü için kabul etmediğini dile getirir. Nobel ödülünü reddetmesinin bir sebebi de ödülün verildiği yazarın anıtlarıyla toprağa gömülmek istenmesidir. 1966 yılında artık o da dergilerin kendisi için özel sayılar çıkardığı, bir anıttır.

Sartre, Ocak 1965’te Arlette El Kaim’i evlat edinir. Zor durumda olduğu için Rus Lena Zonina’ya evlenme teklifinde bulunur. Bundan dolayı tüm diğer kadın arkadaşlarıyla arası bozulma durumuna gelir. Sartre da bu duygu yoğunluğundan etkilendiği için daha fazla alkol ve ilaç kullanmak zorunda kalır. Simone de Beauvoir, yine onun yanındadır ve eski sağlığına kavuşması için kol kanat gerer. Cezayir Savaşı sonrasında Fransız politikasıyla fazla ilgilenmeyen Sartre, başkanlık seçimlerinde François Mitterrand’ı destekler. (s. 520)

1966-67 yılları arasında zamanını sürekli dünyayı gezerek geçirir. 1966 yılı sonları Paris’e dönüşünde politika ile tekrar uğraşır. Irk ayırımına karşı bir konuşma yapar. Vietnam savaşı karşıtı bir toplantıya katılır. Bu konuyla ilgili olarak Bernard Russel’in kurduğu bir tür ‘mahkeme’ye katılması yönündeki daveti önce reddeder sonra ikna edilerek katılması sağlanır. ‘Vietnam’da Savaş Suçlularına Karşı Uluslararası Mahkeme’nin kurulduğu ilan edilir. (s. 528) Sartre burada yürütme kurulu başkanı ol-

muştur. 1967 yılı başında ise Vietnam konusunu bir kenara koyarak, İsrail-Filistin sorununa eğilir. Bu konuyla ilgili olarak Mısır ve İsrail’de temaslarda bulunur. Sartre’a göre İsrail Devleti, Filistinlilerin topraklarına dönmesini kabul etmelidir. (s. 531)

“Düşlerin Alacakaranlığı (1968-1980)” (s. 541-598) adlı son bölümde altmış üç yaşına gelen Sartre, artık daha çabuk yorulmaktadır. Sokağa çıkıp eylem yapacak yaşta değil, sokağa çıkan öğrencileri yüreklendirecek durumdadır. Sorbonne’un büyük amfisinde öğrencilerle buluşur. Konuşmasında herkesin herkesten bir şey öğrenmesi gerektiğini düşündüğünü anlatır. Çin ve Küba’da gerçek sosyalizmin durumundan bahseder. Kendi gençlik dönemi ile 1968 yılı gençliğini karşılaştırır. Raymond Aron’u, otuz yıldır aynı şeyleri anlatıp durmakla eleştirir. (s. 544)

Sovyet tanklarının Prag’a girmesi ile S.S.C.B. artık onun gözünde örnek olmaktan çıkmıştır. Gerçek bir enternasyonalizm gerekmektedir. Sartre’a göre Küba, Çekoslovakya’nın işgalini desteklediği; Çin’in ise Sartre’ı tedirgin edip zihnini kurcaladığı için enternasyonalde yeri yoktur.

1969’da annesinin ölümüyle birlikte Sartre, daha pejmürde bir hayatı benimser. Bir yayın organına verdiği mülakatta Varlık ve Hiçlik adlı eserinde anlattığı ‘bireyin özgürlüğü’ düşüncesinden vazgeçtiğini söyler. Aldığı yüksek dozda ilaçlar sebebiyle sağlığı kötüye gider, tansiyonu yükselir, sendeler, kimi zaman da düşer. Faubert’i anlattığı büyük çaptaki eser bitmiş ve De Beauvoir, tarafından okunarak eleştirileri yapılmıştır.

Sartre’ın, makale ve demeçleri’de yayımlanmaya başlar. 1971’de Ailenin Budalası’nın ilk iki cildi yayımlanır. Ufak bir kriz geçirir. Birkaç gün kolu tutmaz, yazı yazamaz hale gelir. Doktor yürümesini de yasaklamıştır. Fakat eve tıklıp kalmak ona göre değildir. Revolution dergisinin yönetimini alır. Sola lâayık bir yayın organı oluşturulması adına faaliyete geçer ve Liberation basın ajansını kurar. Altmış yedi yaşındaki Sartre artık ihtiyar bir adamdır. Yalnız kalmayı hiç istemeyen ve kalınca çok içen bir ihtiyar... Evlat edindiği Arlette’ye küçük bir ev alır. Avusturya ve

İsviçre'ye geziye gider. Ardından de Beauvoir ile Roma'ya giderler. Dönüşte Sartre biraz iyileşir. Eğlenmiş, dinlenmiştir. 1973 yılında tekrar bir kriz geçirir. Doktor kır havasına çıkmanın iyi geleceğini söylediği için Arlette, onu alıp Junas'a götürür. Orada bol bol polisiye roman okur. Doktor her an her şeye hazırlıklı olmalarını söyler. Tek sağlam gözü de görmemeye başladığı için çok zor okumakta ve zor yazmaktadır. Şeker başlangıcı tanısı konur. Sartre'ın durumu gitgide kötüleşir. Artık başkalarına bağımlı biridir ve yazamaz.

Kitaplarını okuması için birine ihtiyacı vardır. Bu iş için Benny Levy adında birini çalıştırır. De Beauvoir, ve Arlette de ona kitap okurlar. Bunun dışında radyo dinler. Yazarlık mesleğinin tümünden yok olduğunu düşünerek üzülür. Kendini öldürmeyi bile düşünür. Sağlığı elvermediği için Liberation'a istifa ettiğini bildirir. Simone de Beauvoir, Sözcükler için Sartre'a sorular sorar ve bu konuşmaları kaydeder. Bu sayede Sözcükler'in devamı olmaktan fazlası elde edilir. (s. 582) 1974 yılı başlarında biraz kendini toparlamış olan Sartre, sağlığına pek dikkat etmez. 1975 yılına geldiğinde katıldığı bir TV programı sonunda sağlığı tekrar bozulur. Kendini toplar ama vücudunu zor gezdirmektedir. 1976 yılında Atina'ya gider. Kol ve bacaklarına kan gitmediği gerekçesiyle doktorlar bacağı kesmek durumunda kalabileceklerini ve kesinlikle sigarayı bırakması gerektiğini söylerler. Korktuğu için tütünü bırakır. Artık yetmiş iki yaşına ulaşmıştır. 1978'de De Beauvoir ile Telaviv'e davet edilmeleri üzere oraya giderler.

Yaşamı tekrarlardan ibaret hale gelmiştir fakat zihinsel yetileri hala yerindedir. Artık Marksist olmadığını dile getirir. Belçikalı bir akıl hastasının saldırmasıyla elinden yaralanır. 1980 yılı Mart ayında Sartre, uyanıdırılmaz derecede hastalanır ve konuşamaz hale gelir. Hastaneye kaldırılır ve tedaviye başlanır. İyileşir gibi olur fakat 15 Nisan günü son nefesini vererek hayata gözlerini yumar. Kendisi yakılmak istediği halde 19 Nisan günü büyük bir kalabalık eşliğinde toprağa verilir.

Burada ele aldığımız eserde, yazar Denis Bertholet, Fransa'dan çıkıp dünyaya mal olmuş bir filozofun hayatını başarılı ve tarafsız bir şekilde anlatmıştır.

Yazar, biyografide filozofun hayatını doğumundan ölümüne kadar geniş ve ayrıntılı olarak aktarmıştır. Sartre'ın hayatındaki iniş çıkışlar, fikir değişikliklerine neden olan etkenler, filozofun kendi sözlerine de yer verilerek detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur. Sartre'ın hayatını şekillendirecek olan çocukluk dönemini anlatırken üstün gelme, bencillik gibi isteklerinin arkasında yatan nedenleri başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Bertholet, filozofun gençlik dönemi ve daha ileri yaşlarda hayatına hâkim olan insanları ve özellikle kadınlar tarafından sevilme-beğenilme arzusu, gurur, kibir, insanları yönlendirme gibi özelliklerini de öne çıkarmıştır.

Yazar, Sartre'ın hayatındaki oldukça karmaşık ilişkilerinin içinden çıkmakta zorlandığını ifade etmek için "yıpratıcı iş" kavramını kullanmıştır. Filozofun tek isteğinin, içinde yaşadığı dünyayı o haliyle, o anda yaşayıp tüketmek olduğu hissini başarılı bir şekilde okuyucuya yansıtmasına karşın, kitapta okuyucunun tamamlayamayacağı kopukluklar da mevcuttur.

Eserde fazlaca yabancı sözcük kullanılması okumayı ve dolayısıyla anlamayı yavaşlatmıştır. Örneğin (pitoresk, katoblebas, katoborisk) Kitapta çokça Türkçe yazım yanlışlarının da mevcut oluşu dikkat çekmektedir. (isteksizce yerine isteksiz yazılmış s. 266) Ancak bazı sözcüklerin anlamı ve eserde bahsi geçen olayların anlaşılması için dipnot kullanılması, okuyucunun bilgi sahibi olmasını sağlamıştır. (Aminadap s. 246, Brasillach'ın davası s. 266)

Kitabın sonunda geniş bir bibliyografya ve dizin'in yer alması okuyucuya kolaylık sağlamıştır.

Belirttiğimiz eksikliklere rağmen Sartre gibi bir filozofun tanınmasına aracılık ettiği için yazar Denis Bertholet ve bu eseri Türk okuyucusuna kazandıran çevirmene teşekkür etmek gerekir.

CEMİLE İFFET ŞAHİN

[SAÜ SBE, YÜK. LİS. ÖĞR.]

Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I-Tanrı ve Felsefe-

Metin Yasa, Elis Yayınları, Ankara, 2014, 143 s.

Metin Yasa tarafından yazılan bu eser, Önsöz, Giriş, Tanrı ve Varlığı, Tanrı ve Evren, Tanrı ve Konuşmak, Tanrı ve Kötülük olmak üzere beş bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Yazar eserin önsözünde daha önce yazmış olduğu Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi isimli kitabında büyük ölçüde klasik ve çağdaş eserleri birlikte değerlendirerek belirlemeye çalıştığı bütüncül ve eleştirel din felsefesi isimli bir modelden söz eder. Bu model, yazara göre, kendimize özgü bir din felsefesi modeli oluşturma yönünde bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkar; özünde, yalnızca bir dizi özgün ve derin felsefi ve teolojik düşünce barındırmaz, daha başka düşüncelerin ortaya çıkmasına da yardımcı olur. Öte yandan, yine yazara göre, klasik ve çağdaş eserlere inilerek oluşturulmaya çalışılan söz konusu model, geleneksel ve çağdaş kültürümüzün felsefi ve teolojik yönü ile küresel değer ve tartışmalar arasında köprü kurma konusunda anlaşılır bir öneri olarak görülmelidir.

Yazar, Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları 1 -Tanrı ve Felsefe- isimli eserinin Giriş'inde din felsefesinin aldığı yola bakıldığında Batı öykünmeli kitap, makale ve çeviri düzeyinde önemli çalışmalar yapıldığını, burada bizim "Nasıl bir din felsefesi yapmak zorundayız?" türünde bir soruyu kendimize sormamız gerektiğini belirtmektedir. Bu durumda felsefi araştırmalarımıza perspektif kazandırmada duyarlı olmak ve bir din felsefesi modeli oluşturma konusunda çaba harcama doğ-

rultusunda açıklayıcı bir kriter belirleme önemlidir. Yazar yine anılan bağlamla ilgili olarak söz konusu eserinde bütüncül ve eleştirel din felsefe modeline özel atıfla din felsefesi yapmanın önemine değinmektedir (s. 9).

Yazara göre bütüncül ve eleştirel din felsefesi modeli, her şeyden önce, dini felsefe ya da felsefi din şeklinde algılanan tek kutupluluğu giderme yolunda önemli bir adımdır. Yazar burada bütüncül kavramıyla dinamiklerini geleneksel kültürümüzden alırken, yine içindeki bütüncül kavramı ile ise çağdaş din felsefelerindeki yaklaşım, araştırma ve veriler ile uyum içinde çalışmayı önerirken, anılan modele işlev kazandıran yöntemin ise arada olma olduğunu ileri sürer (s. 14). Burada yazar din felsefesi alanında bir eksiklik görmektedir. Bu eksiklik; geleneksel ya da çağdaş kültürün sürekli tek başına ele alınmasından ileri gelir. Bu anlamda yazar, açıkça anlaşılacağı üzere, daha çok kendimize özgü kendi kültürel değerlerimizden beslenen çağdaş kaynaklarca da desteklenen bir din felsefesi metodu oluşturmak için çaba harcamaktadır.

Birinci Bölümde Tanrı ve varlığını ele alan yazar, Tanrı'nın varlığına yönelik kanıtlar sorun yönüyle ele alınırken, teist egzistansiyalizm öngörüsü içinde insana iliştilen öz ve varoluş kategorisi ile ateist egzistansiyalizm öngörüsü içinde insana iliştilen öz ve varoluş kategorisi arasındaki derin ayrımın gereği gibi ayırında olunması gerektiğine dikkat çeker (s. 24). Yine yazar, Ontolojik Kanıt Ne Kadar A Prioridir? isimli yazısıyla, ontolojik kanıt örneğinde ortaya koymaya çalıştığı şekliyle, kanıtların sorun yönünün ele alınmasını ve varsa, yeniliklere dikkat çekilmesi gerektiğini düşünmektedir.

İkinci bölümde, Tanrı-evren ilişkisi, panenteizm doktrini özelinde ele alınmış ve ilgili doktrinin parçada bütünü, bütünde parçayı görmeyi gerektiren bir öz taşıdığına vurgu yapılmıştır. Yazara göre panteizm ve panenteizm de tıpkı teizm ve deizm gibi karşılaştırmalı bir biçimde ele alınabilir. Tanrı ve evren ilişkisi söz konusu olduğunda panteizmin yalnızca içkinliğe, panenteizmin ise hem aşkınlığa hem içkinliğe vurgu yaptığına dikkat çekilmektedir (s. 47).

Öte yandan yazar, panenteizmin panteizme karşı başarısını görmek için panteizme yönelik eleştirileri beş maddede toplamıştır: i. Panteizmin ateizmin gelişmesinde payı vardır. ii. Tanrı'nın evren, evrenin Tanrı olduğunu söylemenin yanlıştır. iii. Panteizmde Tanrı'nın bireysel bir varlık olmadığı için bireyin dinsel inancına katkısı yoktur. iv. Panteizmin savunucularını bile tatmin etmediği için farklı türlere ayrılır. v. Panteizmin Tanrı-evren ilişkisini anlamaya yönelik, çözüm değil; sorun üretici bir öze sahiptir (s. 46).

Üçüncü bölümde yazar Tanrı ve Konuşmak başlığıyla çağdaş din felsefesinin en temel tartışma konularından biri olan din dili tartışmalarını ele almıştır. Yazar'a göre, din dili ve Tanrı'yı konuşma birbirine sıkı sıkıya bağlı iki konudur ve din dili deyince Tanrı'yı konuşma, Tanrı'yı konuşma deyince de din dili ile karşı karşıya gelinir. Din dili meselesinde Tanrı'yı konuşmaya alışıldık bir biçimde devam edilmesi halinde, çoğu kez mantıksal ve rasyonel açıklamalara gereksinim duyulmadığı dikkat çeker ve sürekli tekrara düşülerek öze inilmez (s. 71).

Yine yazara göre, her disiplin gibi teoloji de kendi mantıksal yapı ve uzantıları içinde bir dil kullanır; ve ilgili dile din dili denir. Yazar din dili ile ilgili tartışmalı üç noktaya dikkat çeker:

i. Din dili, iliştiği obje nedeniyle, problematik olma durumundadır.

ii. Din dilinin yanında zaman zaman teolojik dil ifadesi de kullanılmaktadır.

iii. Din dilinin, daha çok, deneyimi aşan söylemlerin bir parçası olarak belirdiği ifade edilmelidir (s. 75).

Yazar din dilini çağdaş din felsefesi ile başlatmanın doğru olmayacağını, zaten bizim geleneksel kültürümüz içinde din dili diyebileceğimiz bir tartışma konusunun var olduğuna değinmiştir. Dahası; yazar, din dilinin insanla olan ilişkisi, Tanrı'yı konuşmaya yönelik açıklayıcı değeri ve anılan dili olgusal alana çekme çabası gibi kimi konuları dengeli ve hassas biçimde öz olarak ortaya koymaya çalışmaktadır (s. 76).

Tanrı ve Kötülük başlığını taşıyan dördüncü bölümde yazar, kötülük problemini bütünüyle tartışmadan kesin birtakım sonuçlara ulaşmayı, çözümün değil, sorunun bir parçası olarak görür. Kötülükler tartışmada öne çıkan kimi yanlış kurguların, Tanrı algısının zedelenmesine neden olabileceği gerçeğine dikkat çeker. Kötülük problemine ilişkin bir çözüm bulunacaksa, kötülük üzerine düşünenlerin, teolojik verilere bakması kaçınılmazdır (s. 99). Kötülük problemini Yunus Emre'nin şiirlerinden hareketle ele alan yazar, ilgili problemin çözümüne ilişkin şu türden çıkarımlara işaret eder:

i. Yunus Emre Tanrı'nın rahmet niteliğine gereken önemi vermektedir.

ii. İnsan iradesinin aktif bir biçimde kullanılmasının belirli ölçüler içinde, hem kötülüğün kaynağının belirlenmesi hem de kötülüğün ortadan kaldırılmasında önemli bir rol üstleneceği kanısındadır.

iii. Türlü kötülükler karşısında insana sabretmeyi tavsiye etmektedir.

iv. İnsanın, salt kendi gücüyle ne iyilik ne de kötülük yapabildiği düşüncesindedir.

v. Acı çekmelerin, insanı, Tanrı'ya yaklaştıracığı kanısındadır.

vi. Tanrı'nın adaletinin, Tanrı'nın sevgisinden bağımsız olamayacağı inancındadır. Tanrı'nın çekilen acılara karşılık, insanı bağışlaması Tanrı'nın sevgisinin bir anlatımıdır (s.109).

Bununla birlikte yazar, şiddet eksenli kötülük probleminin bireysel ve toplumsal yönünü göz ardı edip, Tanrı'nın gücünü sınırlamak ya da iyilikçi olmadığını iddia etmek suretiyle, problemi çözmede bir yere varmamızın kolay olmayacağı inancındadır. Bundan dolayı alternatif çözüm olarak aşk teodisesini öne sürmüştür. Yazar aşk teodisesini, aşkı kötülükler karşısında, çözüm ve yenilikler vaad eden temel bir faktör olarak tanımlamaktadır (s.110). Aşk teodisesi şiddet dolu bir evrende, insanın daralan ve basitleşen sorumluluk duygusunun gereği gibi çalışmasını sağlar. İnsanı; mükemmele doğru yönlendirir, varlıklar arasında ontolojik

ve epistemolojik saygıyı hak eden bir konuma yüceltir. Aşk teodisesi insanı, üzerine düşeni yapamamanın verdiği eziklikten kurtarır, onun seviyeli bir olgunluk düzeyine ulaştırarak, bireysel ve toplumsal sıkıntılarını gidermesinde ona yardımcı olur (s.116).

Beşinci bölümde Tanrı ve Ben konusu din felsefesinde görmeye alışık olmadığımız bir konudur. Yazarın burada din felsefesindeki alan genişletmeyi bütüncül ve eleştirel din felsefesi yapmanın bir gereği olarak görmektedir. Bir yandan alan genişletmeye, öte yandan disiplinler arası koordineyi sağlamaya katkı sağlayacağı gerekçesiyle Tanrı ve ben konusunu işlemiştir. Yazar, bu bölümde Tanrı ve Ben adlı başlıkta Yunus Emre ve Mevlana'nın Tanrı ve ben konularına yönelik öne sürdükleri kavramları, önce çözümlenmeye çalıştıkları, sonra disiplinler arası ilişkiyi kurgulamayı amaçladıklarını belirtmektedir. Anılan kavramlardan hareketle bir bütün halinde varlığı anlamaya yönelik ufuk açıcı görüşlere ulaşma yönünde çaba harcadıkları gerçeğine işaret etmektedir (s.119). Günümüzde manevi rehberlik adı altında insan bilincini, irfan sahibi olma yolunda, bütünüyle hakikate açmak, hakikati başkalarına aktarma doğrultusunda derece kazanmayı amaçlayan yeni bir araştırma alanı ortaya çıkmıştır. Yazar manevi rehberlik alanında tartışılan düşüncelerin filozof ve sufi yönüyle öne çıkmış kimi İslam düşünürlerinin eserlerinde dile getirdikleri düşüncelerle paralellik göstermesine dikkat çekmektedir. Bundan dolayı manevi rehberlik alanında ortaya konulan düşüncelerin çağdaş okumalar ışığında yeniden değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Yazar bu kitabıyla din felsefesindeki kemikleşmiş konu ve sorunların dışına çıkmayı, yeni konu ve sorunlara yönelmeyi amaçlamaktadır. Yazar, bu amaçtan hareket ederek yazılarını bütüncül ve eleştirel din felsefesi modeline uygun olarak okunması gerektiğini tavsiye etmektedir. Bu modeli yazar bütüncül okuma ve eleştirel okuma şeklinde ikiye ayırmıştır. Yazara göre bu tür bir okuma din felsefesi için yapılanma sorununu bütünüyle çözecek güçte görünmese de, bu alandaki bir takım tikanmaların önünü açacak bir öz taşıır.

Sonuç olarak, Bütüncül Ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları 1 –Tanrı ve Felsefe- isimli eser, Tanrı ve Varlığı, Tanrı ve Evren, Tanrı ve Konuşmak, Tanrı ve Kötülük, Tanrı ve Ben gibi konulara ilişkin içerdiği yazı ve değerlendirmelerle, bütüncül ve eleştirel din felsefesi modelinin başarısını açıkça göstermektedir.

GÜLSÜM TURHAN

[Arş. Gör., OMÜSBF]