




Gazzâlî. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı.* Eleştirmeli Metin - Çeviri. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014. 1. Baskı. 445 s. + elyazması sayfa görüntüleri + dizin. ISBN: 978-975-17-3732-8

FEHRULLAH TERKAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

fterkan@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2438-0346>

Akademik çalışmalarda aslî eserlerin kendi dillerinde okunması gerektiği hususu dünyanın her tarafında kabul edilen bir ilkedir. En temelde, dil bilmek araştırmacının alanının kaynaklarıyla mümkün olduğunca yüz yüze gelmesini sağlar. Bu şekilde elde edilen ve buna binaen üretilen bilgi daha güvenilir kabul edilir ve ayrıca bu bilgi araştırmacıya özgüven kazandırır. Ülkemizde genel olarak tüm akademi dünyasında özel olarak da İlahiyat akademisindeki araştırmacılar, kendi araştırma alanlarının dil(ler)ini en azından metin okuma/anlama seviyesinde öğrenmeden akademisyen olabildikleri için, yaptıkları çalışmalarda aslî eserlerin okunmasında çoğunlukla tercümelere mahkûm olurlar. Bu fiilî durum, kaynak eserlerin çevirilerinin akademik araştırmalardaki yerini ve önemini katbekat arttırmakta ve vazgeçilmez kılmaktadır. Bunun akademik çalışmaların sıhhati açısından dezavantajlı bir hal olduğunu teslim etmek gerekir. Hakkıyla yapılmamış tercümelere dayanarak yapılan akademik araştırmaların sıhhatine dair vebal de mütercimim omuzlarında olacaktır.

Burada ele aldığım tercüme eser hakkında bir değerlendirme yazma konusunda çok geç kaldığımı farkında olduğumu belirtmek isterim. Esere dair bir tenkid yazısının hâlâ önem arz etmesi, bizzat eserin ehemmiyetinden ve burada tenkid edilecek hususların, tercümenin toplamda dokuz basısının yapılmasına rağmen hiç gözden geçirilmemiş olmasındandır. Gözden geçirme ihtiyacı, ancak mütercimlerin muhtemel yanlışları konusunda uyarılmalarının sonucunda ortaya çıkacağı gibi, bizzat mütercimlerin de biraz zaman harcayarak geriye dönüp yaptıkları tercüme kontrol etmesiy-

le de hissedilir. Böyle bir ihtiyaç hissedilmediğine göre, ya mütercimler yaptıkları tercümeden çok emindirler veya tercümeleri hiç tenkid edilmemiştir. Burada ele alacağımız eser için her iki seçeneğin de geçerli olduğunu söyleyebilirim. Birincisi hakkında ikinci şahısların yapabileceği bir şey olmadığına göre, ben burada gecikmeli de olsa ikinci seçenekte belirtilen hususu yerine getirme niyetindeyim.

Bazı klasik eserler vardır, tercümeden yana yüzleri gülmez, tabiri caizse. Bazan buna talihsizlik der geçeriz. Fakat talihsizlik, genellikle, elde olmayan ve kontrol edilemeyen nedenlere atfen söylenir ki muhatapta teselli üretsin. Bu değerlendirme yazısının konusu olan tercüme eserin bu gruba girmesini arzu ederdim; fakat tercüme eserin yayın serencamına bakınca öyle olmadığını ve başına gelen (daha doğrusu gelmeyen) şeylerin iradî ihmalden kaynaklandığını söyleyebilirim, yukarıda imâ ettiğim üzere. Tercümenin "Giriş" kısmının yazarı Mahmut Kaya'nın "*Uzun süren titiz bir çalışma sonunda ortaya koyduğumuz ...* metin ve tercümede, her türlü ihtimama rağmen gözden kaçmış olabilecek eksikliklerin yayınevine ulaştırılması en samimi arzumuzdur" (s.15, italikler bana ait) şeklindeki tembihini zamanında dikkate almayan benim gibi münekkidler de böyle bir yazının gecikmesinde iradî ihmal ile suçlanabilirler haklı olarak. Yine de küçük bir apoloji yerinde olur: Kendi araştırmalarımda *Tehāfutu'l-Felāsife*'nin çoğunlukla M. Marmura tahkik ve tercümesini kullanmaktayım. Bir süredir söz konusu tercümede tesbit ettiğim hatalar, bu yıl doktora dersimde biraz mecburiyetten dolayı öğrencilerle birlikte eserin Türkçe tercümesini kullanmak durumunda kaldığımdan dolayı göze batır oldular ve böylece tercümeyle dair bir tenkid yazmamın yerinde olacağına karar verdim.

Tercümenin yeni baskılarının yapılacağından emin olduğum için, sıcağı sıcağına olmasa da ortalığı azıcık telaşa vermek istememin nedenlerinden biri, elbette tercüme edilen eserin, İslam kitâbiyâtında, literal anlamıyla, çığır açmış olan ve İslam felsefe geleneği dendiğinde hiçbir ciddi felsefe akademisyeninin göz ardı edemeyeceği derecede felsefî ehemmiyeti haiz olan *Tehāfutu'l-Felāsife* olmasıdır. Diğer bir neden ise eserin yoğun içeriğidir. Müellif el-Ğazālî'nin belâğatine ilaveten ağır bir felsefî jargon ve argümantasyon söz konusu olunca, üstüne bir de eserde sıklıkla karşılaşılan eliptik anlatım eklenince, tercümenin ince-eleyip-sık-dokuma tezgâhından geçmiş olmasının niçin elzem olduğu anlaşılacaktır sanırım. Bu değerlendirme yazısını kaleme almamın arkasındaki temel saik, eserin tarihsel ve felsefî önemine rağmen, tercümesinin ilk yayıncısı tarafından sekiz defa ve 2014 yılında resmî bir kurum tarafından yapılan (burada değerlendirece-

ğim) baskısı dahil hiç kontrol edilmeden ve hiçbir revizyon yapılmadan bütün hatalarıyla aynıyle basılmış ve maalesef okurları yanıltmış olmasıdır. Ayrıca, belirtmek gerekir ki bunca yıldır bu tercümenin tenkid edilmemiş olması veya edildiyse de mütercimler tarafından dikkate alınmamış olması gerçekten de anlaşılabilir bir durumdur.

Türkçe’de felsefî terminoloji henüz tam gelişmiş değil, bilindiği üzere. Gelişmiş olduğu kadarı da maalesef kısmen ideolojik kamplaşmaların dile yansımalarının, kısmen de ıstılahların Türkçeleştirilmesi modasının etkisi altında kalmış durumda. İslam felsefesi özelinde konuşacak olursak, ana dili Arapça olan bir literatürden bahsediyoruz demektir. Klasik dönemde üretilmeye başlanmış ve asırlar içinde yerleşmiş olan belli bir terminolojik sistem, bütün felsefî literatürün merkezinde bulunuyor. Dolayısıyla, kavramların yerli yerinde kullanılmasının ve Türkçe’ye doğru tercüme edilmesinin, düşüncenin doğru aktarılması için zorunlu olduğu izahtan varestedir. Nitekim tercümenin “Giriş” yazısında buna benzer bir duruma dikkat çekilmiş: “... terminoloji konusunda ise Türkçenin ifade ve üslûp güzelliğine hâle getirecek her türlü aşırılıktan kaçınılmıştır” (s.15). Bu cümlenin ne ifade ettiği ve ‘kaçınma’ eyleminin hangi hassasiyete denk geldiğini anladığımızı söyleyemem; fakat ileriki sayfalarda bunun test edileceğini not ederek, bu ifadeleri, okuru uyardığı için mütercimlerin hesabına kredi olarak yazabiliriz yine de. Bunların yanı sıra felsefî bir metnin tercümesinde çok daha önemli olan aslî unsur şudur: Ağırlıklı olarak argümanlarla örülü bir eserde, bir müellifin argümantasyonunun mantığı içerisinde ne dediğinin tam olarak aktarılması, bağlamı oluşturan ana felsefî meselenin anlaşılmasını zorunlu kılar. Tartışmanın ne olduğu ve tartışmaya dair önermeler ve postulatlar tesbit edilmezse ve dikkate alınıp önce bir anlama sürecinden geçirilmezse, argümanlar anlaşılabilir ve dolayısıyla Türkçe’ye de hakkiyle aktarılamaz. Bu durumda, yaptığımız tercümede, her bir cümleyi kendi başına alır, bağlama uysun uymasın, tek tek aktarırsınız ve bunu yaparken de belli bir seviyede Arapça bilmek yeterli olur.¹ Tercümenin yanında bir de tahkik

¹ Ülkemizde genel anlamda çeşitli kaygılar eşliğinde ve fakat titizlik gösterilmeden yapılan tercüme-ler sayıca boldur. Mesele sadece bu eserle alakalı değildir. Çeşitli yayınevlerince yayınlanan ve çeviri sıkıntıları olan çok sayıda klasik eser tercümesi bulunmaktadır. Fakat her birini ayrı ayrı değerlendirmek için yeterli vakit yok. Öyle bir hal ki Arapça ifadeler çoğunlukla Türkçe tercümesinden daha sarîh duruyor. Tercümele birçok yerde bağlam anlaşılmaksızın yapılıyor ve “bu ibare Türkçe’de ne anlam ifade ediyor” sorusu hiç sorulmuyor. Özellikle akademide yer alan mütercimlerin daha dikkatli ve titiz olmaları beklenir ve hatta olmaları gerekir. Söylemeye hacet yok, herkes hata yapabilir. Önemli olan, hataları fark edip tashih etmektir. Titizlikle yapılmayan ve/veya düzeltilmeyen her bir tercüme mütercim adına bir vebaldir. Takdir edilmelidir ki hataların süreklilik kazanması, ana eserlerin içeriğini okuyan ve yanlış yönlendirilen okurlara haksızlıktır.

yapıyorsanız, bol varyantlı elyazmaları olan eserlerde tercihli tahkik yapılırken (ki tercih yapılması gerekir) bu nokta daha da bir önem kazanır.

A. Tahkik ve Tercüme Hakkında

Mütercimlerden Mahmut Kaya, tercüme yazdığı Giriş'te, M. Marmura'nın İngilizce tercümede kullandığı Bouyges tahkikinde yaptığı bazı tasahihler sonrasında yeni bir neşir ortaya koyduğunu belirtiyor. Ve hemen ardından Kaya etkileyici bir iddiada bulunuyor: "Ne var ki Marmura'nın bu neşri, kendisinin Arapça gramer bilgisine gerçekten vâkıf olup olmadığı konusunda şüphe uyandıracak derecede hatalar ihtiva etmektedir. Bu durum karşısında biz, S. Dünya ve M. Marmura'nın neşirlerini karşılaştırmak suretiyle bu çalışmada *daha sağlıklı bir metin* inşa etmeye çalıştık" (s.15, italikler bana ait).

İmdi, mütercimler/muhakkikler Kaya ve Sarioğlu çıtayı bu şekilde yüksek tuttuklarını zımnen ilan edince, çitanın yüksekliğini ölçmek de elinde mezurası olan okurlara düşer elbette. Kendimi, bir an için, bu okur grubunun içine dâhil ederek söyleyecek olursam, onların ortaya koydukları bu eleştirmeli metnin, aslına bakılırsa, "daha sağlıklı" sıfatını hak ettiğini ileri sürmek çok zor. Ben bu yazıda daha çok tercüme merkezde alarak bir tenkid yapacağımdan dolayı, "tahkik hakkında bu kadarı yeterli" demek kifayet ederdi; ancak Arapça metnin okuru için şu uyarıyı yapmadan da geçemeyeceğim: Bir tahkikte kullanılan noktalama işaretleri, okurların ve mütercimlerin metinden anladıklarını doğrudan etkileyebiliyor.² Tahkik edilen metinde gerekli gereksiz, anlamlı anlamsız demeden virgül kullanılmış olması sıklıkla cümle bütünlüğünü bozuyor. Bahis mevzuu ettiğimiz eserin tahkikinde de bu türden yanlış okumaların bulunduğu da bir gerçektir. Değerlendirmede, bu sebeplerle tahkik farklılıklarında tercüme etki eden bir tercih olursa, sadece ona işaret etmekle yetineceğim ve tahkikteki (bana göre) yer yer kendini gösteren imla ve hareke hatalarını ve noktalama işaretlerinin sebep olduğu sorunları, belirtilmesi elzem değilse, göz ardı edeceğim.

Okuyacağınız metinde tenkid alanımı biraz daraltma adına şunları söylemenin sırasındır: *Tehâfut*, hacimli bir eserdir ve eğer bütün kitabı değerlendirmeye kalksaydım inanıyorum ki müstakil bir kitap çıkardı. Dolayısıyla değerlendirmelerimi el-Ğazâlî'nin ele aldığı 20 meseleden sadece en kapsamlısı olan 1. Mesele'yle sınırlandıracağım. Sanıyorum ki bu kadarı, bu

² Zannım odur ki bu noktalama işaretlerinin haddinden fazla kullanılması, tahkik konusunda *mukşiründen* olan Suleymân Dunyâ'nın menfî bir etkisi olsa gerektir.

yazının maksadının hâsıl olması açısından fazlasıyla yeterli olacaktır. Anlatmak istediğim ana husus şu: Eserin tercümesi genel itibariyle ‘fena değil’ kategorisinde yer bulabilir. Fakat öyle pasajlar var ki tercümeleri cidden kabul edilemez cinsten. Bazan mütercimler, ıstılahlar için Türkçe’de çok uygun olmayan bir karşılık veriyorlar, bazan müellifin kasdını yanlış aktarıyorlar; bazan müellifin dediğinin tersini söylüyorlar; bazan da pasajdaki felsefi mesele ve argüman anlaşılmadığı için metni yanlış tercüme ediyorlar ve böylece argümanları anlaşılmaz kılıyorlar. Listelendiği takdirde büyük bir yekûn tutacak olan tercüme tuhafliklarından bir kısmını, bu değerlendirmeye yazısının fazla hacimli olmaması için, diğerlerine kıyasla daha önemsiz veya az önemli gördüğüm için çıkardım. Yani burada sadece önemli addettiklerime yer vereceğim. Tercüme yapıldığından, *Tehâfut*’un daha önce yapılmış biri Türkçe diğer ikisi İngilizce olmak üzere üç ayrı tercümesine ve bir tahkikine³ zaman zaman atıfta bulunabileceğimi de belirtmek isterim.

B. Formel ve Teknik

Şimdi başlıkta adını ve mütercimlerini gördüğümüz tercüme eserin yayın geçmişine bakalım kısaca: İlk baskı 2005 yılında Klasik Yayınları (bundan sonra KY) tarafından basılmış; 2. ve 3. baskı aynı yayınevi tarafından 2009 yılı içinde yapılmış. Araştırdığım kadarıyla KY eserin 5. baskısını 2012 yılında, 6. baskısını 2014 yılında yapmış ve aynı yıl yeni bir baskı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları (bundan böyle TYEKBY) tarafından 1. baskı olarak yayınlanmış, yani burada değerlendirmeye alacağımız baskı. Bu baskı çift *copyright* taşıyor,⁴ hem KY hem de TYEKBY adına. Tercüme KY tarafından 7. defa 2017 yılında basılmış ve son olarak 8. baskı 2018 yılında yapılmıştır.

TYEKBY serisinden çıkan tercüme eser, içerik olarak, KY’ndan çıkan tercümenin aynısıdır; fakat sadece bazı formel değişiklikler yapılmış: Yeni baskıda kitabın Arapça orijinal başlığı kaldırılmış; KY baskısında “Takdim” başlığı altında yer verilen metin, TYEKBY baskısında, çok az kısaltılarak, “Giriş” başlığı altında verilmiş, zira burada “Takdim”, altında Cumhurbaşkanı

³ Bekir Karlığa’nın Türkçe tercümesi: *Tehâfüt el-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981); Michael E. Marmura’nın İngilizce tahkik ve tercümesi: *The Incoherence of the Philosophers* (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997); Sabih Ahmad Kamali’nin İngilizce tercümesi: *Al-Ghazali’s Tahafut al-Falasifah (Incoherence of the Philosophers)* (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963); Suleymân Duniyâ’nın tahkiki: *Tehâfutu'l-Felâsife*, 6. bsk. (Kahire: Dâru'l-Ma’ârif, [1972]).

⁴ Bkz. Jenerik sayfasındaki not: “Copyright © Klasik Yayınları. Her hakkı mahfuzdur. Copyright © Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014. Bu baskıya dair bütün yayın hakları Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı’na aittir. ... Klasik Yayınları tarafından baskıya hazırlanmıştır.”

nı imzasıyla yer verilen bir metin için başlık görevi görüyor. Başka bir değişiklik de şu: Türkçe tercüme ve Arapça metne ev sahipliği yapan karşılıklı sayfalar, KY baskılarında aynı rakamla numaralandırılmış (yani orijinal metnin ve bu metnin tercümesinin bulunduğu sayfalara aynı sayfa numarası verilmiş) iken, TYEKBY baskısında bu sayfalar ardışık olarak numaralandırılmıştır. Bunlar dışında göze çarpan bir değişiklik ise paragraf numaralandırmasının yeniden yapılandırılmasıdır. Daha önceki baskılarda paragraf numaraları her bölümde (her Mesele’de) yeniden başlatılırken, TYEKBY baskısında numaralar bölümler arasında kesinti olmaksızın ardışık olarak verilmiş. Yani son baskıdaki paragraf numaraları ile önceki baskılardaki paragraf numaraları birbirini tutmuyor.

Değerlendirmeye tâbi tutulacak örnek pasajların sıralamasında tercüme eserin paragraf/sayfa numaralarını takip edeceğimi ve alıntılarda vurgu için kullanılan alt-çizgilerin bana ait olduğunu okurun dikkatine sunarak pasajları değerlendirmeye başlayabiliriz.⁵

C. Tenkid Konusu Edilen Örnek Pasajlar

1) §34 (s.47)

[٣٤] وبالجملة، فأحوال القديم إذا كانت متشابهة، فإما أن لا يوجد عنه شيء قط.

وإما أن يوجد على الدوام. فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال.

[34] Kısaca ezelnin niteliklerinde genellikle bir tekdüzelik varsa, o zaman ondan ya hiçbir şey meydana gelmez ya da devamlı olarak meydana gelir. O halde onun var etmemiş olmasının, var etmeye başlama-sına üstün sayılması imkânsızdır. (s.46)

Öncelikle, çeviride kullanılan kelime tercihleri konusunda çok kısa bir mülahazayla başlayalım. Yukarıdaki ibaredeki *aḥvāl* kelimesinin “nitelik” kelimesiyle karşılanması ve *muteşābihe* kelimesinin de “tekdüze” olarak çevrilmesi kanaatimce felsefî bir şekilde izah edilmeye müsait olmasa gerktir. Şöyle bir soru akla geliyor mesela: Ezeli varlığın niteliklerinin tekdüze olması ne anlama geliyor? Buna karşılık verilecek cevaplardan yeni soru ve sorunlar üretilebilir, fakat bu meseleye girmeyeceğim. Mütercimlerin *aḥvāl* kelimesini “nitelik” olarak çevirmeyi tercih etmeleri, tartışmanın içeriği ve metnin devamında ele alınan “irade yenilenmesi” çerçevesinde ilk bakışta hoşgörülür gözükebilir. Fakat kadîm varlıktaki hal değişimi, o kadîm varlığın ezelden sahip olduğu niteliklerin/sıfatların yokken varlığa çıktığı anlamını zorunlu olarak tazammun etmez. Mesela, ‘Kadîm varlık ezelden

⁵ Bu tenkid yazısının ilk halini okuyup çeşitli katkılarda bulunan Recep Gürkan Göktaş, Ayşenur Erken ve Şeyma Yazıcı’ya teşekkür borçluyum.

irade sahibidir' diyelim; bu kadîm varlık, yani Tanrı, bir 'hal'de irade sahibi değilken, başka bir 'hal'de irade sahibi oluyor değildir bu itirazda; zira filozofların böyle bir itirazı el-Ğazâlî'ye haksızlık olurdu. Kadîm varlığa atfedilen haller O'nun nitelikleriyle özdeş değildir. Arapça *hâl* kelimesinin, Tanrı'nın sıfatlarına dair tartışmalar bağlamında, tartışmanın geneline dikkatlice bakıldığında anlaşılacağı üzere, Tanrı'nın 'ezel'de içinde bulunduğu ve tamamen analiz amaçlı istihdam edilen 'ezelî anlık durumlar'a tekabül ettiği söylenebilir, bunu ifade edecek daha iyi bir kelimenin olmamasından dolayı. Bu varsayılan anlar ezelde değişmeyen Tanrı için birbirinden farklı olamazlar. Zaten sorun da aslında bu: Asla değişmeyen Tanrı bir 'hal'de ezeli olarak sahip olduğu iradeyi kullanmazken başka bir 'hal'de yani ezeli 'an'da neden iradesini işletmeye başlıyor? Filozoflar işte bundan dolayı, ahvalin birbirinin aynı olmasına rağmen, bir anda O'nun iradesini kullanmaya başlamasının anlamsız ve muhâl olduğunu ileri sürüyorlar. Şayet böyle bir şey olursa, iradenin "teceddüd" etmesi gerekir, bu da teceddüdü zorunlu kılan bir illeti gerektirir, vs. Ezelde bu da mümkün olmadığına göre, filozoflar ileri sürülen "âlemin yaratılmasını irade etme ve başlangıç tayin etme" fikrinin muhâl olduğunu iddia ediyorlar. Yukarıdaki kısa izahın, 'hal' ve 'nitelik'in iki ayrı şey olduğunu göstermeye yeteceğini umuyorum.

"Kısaca ezelinin niteliklerinde genellikle bir tekdüzelik varsa" şeklinde şartlı cümle olarak tercüme edilen *fe-ahvâlu'l-kadîm izâ kânet muteşâbihe* ibaresinde söz konusu mütercimlerin eklediği "genellikle" kelimesi tamamen metin dışıdır ve yersizdir. Ayrıca, "... varsa," şeklindeki şartlı cümle de yersizdir, zira oradaki ifade, bir şartlı önerme değildir, filozofların itirazının dayandığı bir "ilke"yi ifade etmektedir ve bu sebeple *izâ* kelimesi " ... dığı için" şeklinde anlaşılmalıdır. İşte bu ilkeden dolayı, yani Tanrı'nın hallerinde bir değişme olamayacağı için, ya Tanrı tarafından var etme eylemi hiçbir şekilde gerçekleşmeyecek veya var etme olayı sürekli olacaktır.

Diğer taraftan, ibarede sözü edilen *ahvâl* (haller) ezelde *muteşâbih* yani birbirlerine benzerdirler, yani felsefî dar anlamıyla söyleyecek olursak, birbirlerinin aynıdır Tanrı için. Diğer bir ifadeyle, Tanrı için bir halin diğer bir halden farkı yoktur. Dolayısıyla, Tanrı'ya atfedilen "bir 'hal'de iken âlemi yaratma eylemini terk etme hali (*hâlu't-terk*) ve diğer bir 'hal'de eyleme başlama hali (*hâlu's-şurû*)" şeklinde beliren iki hal arasında ayırım yapmayı mümkün kılacak bir şeyin olması muhâldir. Bundan ötürü, mütercimlerin, "niteliklerin tekdüze olduğu" şeklindeki çeviri tercihleri yersizdir ve semantik bir karşılığının olduğunu söylemek zordur. Ayrıca varsayılan hallerin teşâbuhünün, "tekdüze"lik kelimesinin çağrıştırdığı manadan da

oldukça farklı olduğu söylenebilir. Bu sebeplerden ötürü, söz konusu metnin anlamı şu şekilde aktarılmalıydı: “Kadîm [varlığın] halleri birbiriyle [ayrıştırılamaz şekilde] benzer olduğu için”

Son olarak, yukarıdaki izaha ve argümanın iç mantığına göre, filozofların itirazî cümlesinde vurgulanan ve muhâl olduğu gerekçesiyle reddedilen şey, mütercimlerin düşündüğü gibi, “*terk* hali” ile “*şurū*‘ hali” arasında öngörülen “üstünlük” değildir; bilakis, muhâl olduğu gerekçesiyle reddedilen şey, iki hal arasında bir ‘ayırım’ yapmanın imkânıdır. Tercümede bu argüman bir bütün olarak değerlendirilseydi, görülecekti ki bu mana argümanda oldukça açıktır.

2) §35 (s.47)

[٣٥] ... بل أقرب ما يتخيل أن يقال: لم يُرد وجوده قبل ذلك؛ فيلزم أن يقال حصل وجوده، لأنه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً، فتكون قد حدثت الإرادة. وحدثها في ذاته محال، لأنه ليس محل الحدوث، وحدثها لا في ذاته لا يجعله مريداً.

[35] ... Öyleyse en makul yaklaşım olarak, O’nun daha önce âlemin varlığını dilemediği söylenebilir. Bu ise “O, önceden irade sahibi değilken, âlemin var olmasıyla iradeye kavuşmuş ve âlem meydana gelmiştir” şeklinde bir sonuca götürür. O zaman da iradenin yaratılmış olması gerekir. Allah, yaratıklara mahal olmadığından, iradenin, O’nun zâtında meydana gelmesi imkânsızdır; zâtının dışında meydana gelmiş olması ise O’nu irade sahibi kılmaz. (s.46)

Buradaki tartışmanın bağlamı şudur: Filozoflar âlemin iradeli yaratılışının neden imkânsız olduğuna dair felsefî bir izah getiriyorlar. Meşhur “Neden daha önce var olmadı” sorusuna verilecek cevaplar arasında Allah’ın önceden aciz olduğu, daha önce bulunmayan bir amacın sonradan ortaya çıktığı, âlemin ilk başta imkânsız olup sonradan “mumkin” hale geldiği, yaratma için gerekli bir aletin/aracın sonradan ortaya çıkışı gibi muhtemel cevaplar, Allah’ın zatında ve âlemin modalitesinde değişim olduğu anlamına geleceğinden ötürü imkânsız oldukları gerekçesiyle reddedilmektedir filozoflar tarafından. Sonra filozoflar, bu sayılanlar imkânsız olduğuna göre, o zaman âlemin başlangıcı için, iradî olabileceğine dair rasyonel bir izah olmasa da bu hususta “tahayyul edilmeye en yakın şey”in ne olabileceğine dair bir alternatif sunuyorlar, ama sırf çürütmek için. Bu noktada, belki basit görülse de ilk tercüme hatasını görüyoruz: “Öyleyse en *ma’kûl* yaklaşım olarak ...” Yukarıdaki pasajda ve daha öncesinde –meseleyi bilenler anlayacaklardır– âlemin var edilmişinde Tanrı’ya “irade” atfetme konusunda filozofların esnemez tutumları hesaba katılırsa, onların bu konuda “en ma’kûl

yaklaşım” diye bir alternatif sunmalarının imkânsız olacağı anlaşılır. Dolayısıyla, metinde, filozoflara atfen kullanılan bu ifadenin “*bel akrabu mâ yutehayyel*” şeklinde kurulmasının felsefî bir gerekçesi vardır, yani bu *taḥayyul* kelimesi keyfî olarak veya boşuna tercih edilmemiştir. Filozoflar için, bu ifadeden sonra söylenen (yani pasajın kalan kısmında söylenen) şeylerin de hiçbir *ma’kûl* yani “akılla kavranabilir” bir tarafı yoktur ve bundan dolayı ancak *taḥayyul* konusu olabilir. Felsefî/epistemolojik jargonda, mütercimlerin de çok iyi bildiği üzere, *ma’kûl* olan ile *taḥayyul* edilebilen arasında önemli bir fark gözetilir. Dolayısıyla felsefî bir eserin tercümesinde, orijinal dildeki *taḥayyul* kelimesinin tazammun ettiği manaya ve epistemolojik hassasiyete dikkat edilmeliydi. Ayrıca bu kelimeyi böyle felsefî boyutu olan bir “*ma’kûl*” kelimesiyle hem de günlük dildeki anlamıyla karşılamayı ve hatta “*ma’kûl*” kelimesini kullanmayı gerektiren bir sebep de gözüküyor.

Devam edelim: Pasajda altı çizili “... *li-ennehu şâra murîden li-vucûdihî ba’de en lem yekun murîden ...*” ibaresi “... O, önceden irade sahibi değil iken, âlemin var olmasıyla iradeye kavuşmuş ve âlem meydana gelmiştir” şeklinde tercüme edilmiş (s.46). Bu tercüme de bu haliyle yine bir dikkatsizlik eseri olarak yanlıştır ve orijinal metni yansıtmamaktadır. Mütercimler, pasajdaki *li-vucûdihî* ifadesini Allah’ın *murîd* hale gelmesinin sebebi olarak okumuşlar ve izahı zor bir hataya düşmüşlerdir: “... âlemin var olmasıyla iradeye kavuşmuş” İfadenin siyak ve sibakına dikkat edilerek felsefî tartışmanın mantığı gözetilseydi, muhtemelen bu basit tercüme yanlışı yapılmayacaktı. Üstelik söz konusu cümlenin tercümesi, felsefî bir soruna da yol açmaktadır: Allah’ın “âlemin var olmasıyla iradeye kavuşmuş” olduğunu söylemek, neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde ilahî iradenin ortaya çıkmasının, âlemin var olmasıyla nedenlendiğini veya âlemin varlığının iradeyi öncelediğini imâ eder. Halbuki biraz dikkat edilseydi, âlemin varlığının ilahî iradenin nedeni değil, bilakis, ilahî iradenin âlemin nedeni olduğu düşüncesi doğru bir şekilde aktarılmış olacaktı. Mütercimler elbette ki bunun tersini söylemek istemediler; fakat dikkat eksikliği insana bu tür tuhaflıklar yaşatabiliyor.

Arapça metin, tartışılan meselenin bağlamı içerisinde gayet tutarlı ve anlamlı bir şekilde aynen şunu ifade etmektedir (yukarıda nefyedilen alternatif izahlardan sonra):

... bilakis, tahayyul edilmeye en yakın duran şey şöyle söylemektir: [Kadîm/Allah] bundan önce onun (=âlemin) varlığını irade etmemişti. Bu durumda âlemin varlığının [sonradan] meydana geldiğini (*ḥaşale*) söylemek zorunlu olur. Zira O [Allah], [âlemin varlığını] irade etmemiş

iken, daha sonra onun varlığını irade etmiştir [veya: irade eden olmuştur].⁶ Bu durumda da irade sonradan ortaya çıkmış olur. [Ve fakat] onun (=iradenin) O'nun zatında sonradan ortaya çıkışı (*ḥudūsu*) muhaldir, zira O, sonradan ortaya çıkan şeylerin mahalli değildir/olamaz; o [iradenin] O'nun zatının dışında meydana gelmesi ise O'nu *murīd* (irade eden) kılmaz.

Böylelikle, filozoflar, ma'kûl olmaktan uzak ama belki sadece tahayyule yaklaştırılabilir olduğunu söyledikleri düşüncenin aslında tahayyulünün bile imkânsız olduğu sonucuna varıyorlar.

3) §40 (s.51)

[٤٠] فإن قيل: هذا محال بين الإحالة، لأنّ الحادث موجب ومسبّب. وكما يستحيل

حادث بغير سبب وموجب، يستحيل وجود موجبٍ قد تمّ بشرائطٍ إيجابه وأركانه وأسبابه، حتى لم يبق شيء منتظر ألبتة، ثم يتأخّر الموجب. بل وجود الموجب عند تحقق الموجب، بتمام شروطه ضروري؛ وتأخّره محال، حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب.

[40] Buna karşı denilirse ki: Bu, imkânsızlığı apaçık olan bir imkânsızdır. Çünkü sonradan olan, gerekli (müceb) ve sebepli (müsebbeb) bir varlıktır. Onun, sebebi ve gerektiricisi (mûcib) olmaksızın meydana gelmesi imkânsız olduğu gibi, beklenen hiçbir şey kalmayıncaya kadar gerektiriciliğinin, ilke ve sebeplerinin bütün şartları tamamlandığı halde gerekli kıldığı şeyin ertelendiği bir gerektiricinin varlığı da imkânsızdır. Buna karşılık bütün şartlarıyla birlikte gerektirici gerçekleştiğinde gereklinin varlığı zorunludur ve onun ertelenmesi, gerektiricisiz bir gereklinin sonradan var olmasının imkânsızlığı gibi imkânsızdır. (s.50)

Bu pasajın tercümesinde sorun olarak gördüğüm hususlar, *mûcib* ve *müceb* kelimelerinin Türkçe'ye aktarılmasında tercih edilen karşılıklardır. Bu kelimeler İslam felsefesi jargonunda, sırasıyla, “zorunlu kılıcı” (zorunlu olarak var eden) ve “zorunlu kılınan” (varlığı zorunlu kılınan) anlamlarına gelir. Mütercimlerin tercih ettikleri “gerektirici” ve “gerekli” karşılıkları, hem felsefî güçten yoksundur hem de Türkçe itibarıyla sıkıntılıdır. Her *ḥādīş*, yani sonradan meydana gelen, kendisini varlığa çıkararak bir sebepten dolayı varlığı zorunlu kılınmış olması anlamında *müceb*dir. Bu şekilde varlıkları ortaya çıkaran şey ise *mûcib*dir, yani mütercimlerin dediği gibi “ge-

⁶ Metnin tam karşılığı Türkçe'de biraz sakil kaçmaktadır: “Zira O, âlemin varlığını, irade etmediği [bir halden] sonra irade eden (*murīd*) olmuştur.” Veya: “Zira O, âlemin varlığı için *murīd* olmadığı [bir halden] sonra [âlemin varlığı için] *murīd* olmuştur.”

rektirici” değil, “zorunlu kılan”dır. Mesela, zorunlulukçu bir kozmoloji ileri süren Meşşâî düşüncenin terminolojisinde Tanrı, *mücibun bi'z-zât*, yani “özü gereği zorunlu kılan, zatı gereği zorunlu olarak var eden”dir. Yoksa, varlığa çıkarılan şey, Türkçe'deki anlamıyla “gerekli” yani ihtiyaç duyulan bir şey olduğu için varlığa çıkarılmış değildir. Dolayısıyla, mesela, “gerektiricisiz bir gerekli” ifadesinin felsefî bir karşılığı yoktur. Bundan ötürü, bu ifade, filozofların âlemin varlığa çıkışının (yani *muceb* olmasının), Tanrı'nın zatından kaynaklanan bir zorunluluğun (gerektiriciliğinin değil!) sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Diğer bir ifadeyle, âlem “gerekli” bir varlık değil, var edicisinin sahip olduğu niteliklerden dolayı *zorunlu olarak varlığa çıkan bir varlıktır*. Dolayısıyla, felsefî bir terimin bu şekilde, mütercimlerin yaptığı gibi, günlük dildeki bir kelime ile karşılanması, kavramların ve terimlerin altını oymakta ve içerdiği felsefî yükü karşılamada yetersiz kalmaktadır. Aynı sorun, 42 ve 45 numaralı paragraflar için de geçerlidir.

Son cümledeki “... gerektiricisiz bir gereklinin sonradan var olmasının imkânsızlığı gibi” ifadesindeki ‘gibi’ kelimesinin tercih edilmesi de bir hataya sebep olmaktadır. Burada *mucebin* varlığının ertelenmesi, varsayılan başka bir ertelenme örneğine kıyaslanarak muhâl görülüyor değildir. Metindeki ‘*hasebe*’ kelimesi, “... gereğince” veya “... göre” anlamıyla verilmiydi. Zira “*mucibi* olmaksızın zorunlu kılınmış (*muceb*) bir *hâdisin* var olmasının imkânsızlığı” bir postulat olarak istihdam edilmektedir ve dolayısıyla *mucebin* te’ahhurunun bu postulattaki örnek ‘gibi’ imkânsız değil, aksine *o postulat ‘gereğince’* ya da *o postulata ‘göre’* imkânsız olduğu ifade edilmektedir.

4) §49 (s.57)

[٤٩] ... بل لو قال قائل: أعداد هذه الدورات شفع أو وتر، أو شفع ووتر جميعاً، أو لا شفع ولا وتر؟ فإن قلت شفع ووتر جميعاً أو لا شفع ولا وتر، فيعلم بطلانه ضروراً، وإن قلت شفع، فالشفع يصير وترًا بواحد، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلت وتر، فالوتر يصير بواحد شفعا، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعا؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر.

[49] ... Hatta bir kimse bu dönüşlerin sayısının çift veya tek veyahut hem çift hem tek ya da ne çift ne tek olduğunu iddia eder ve siz de “Hem çift hem tek veya ne çift ne tektir” dersiniz, bunun geçersiz olduğu zorunlu olarak bilinir. Şayet siz “Çifttir ve çift bir sayı vâsıtasıyla tek olur” dersiniz, o takdirde, sonsuz olan bire nasıl muhtaç olur?! Eğer “Tektir ve tek bir vâsıtasıyla çift olur” dersiniz, bu durumda o, kendisi-

ni çift kılan bire nasıl muhtaç olmuştur?! O halde sizin, onun ne çift ne de tek olduğunu söylemeniz gerekir. (s.56)

Pasajda el-Ġazālî, feleklerin sonsuz olduğu düşünölen dönüşlerinin sayısının tek veya çift olup olmadığı üzerinden bir sorgulamaya girmekte ve filozoflarla arasında bir diyalog geliştirmektedir. Amacı, onların bu dönüşlerin ne çift ne de tek olabileceğini kabul etmeye icbar etmektir. Kurguya göre, eğer bir kimse bu dönüşlerin sayısının “[a] çift, [b] tek, [c] hem çift hem tek, veya [d] ne çift ne de tek” olup olmadığını sorarsa, el-Ġazālî, verecekleri cevaplara göre filozoflara karşılık verecektir. (c) ve (d) seçeneklerinin zorunlu olarak batıl olduğu açıktır; dolayısıyla el-Ġazālî, eğer filozoflar (a) şıkkını tercih ederlerse, yani “çift” derlerse veya (b) seçeneğini tercih edip “tek” diye cevap verirlerse, bu durumda nasıl bir problemin baş göstereceğini, kendilerini neyin beklediğini söyleyerek onları kendi cevapları üzerinden sıkıştırmaya çalışmaktadır.

Pekâlâ, tercümedeki sıkıntı nedir? Şu: Mütercimler, sunulan seçeneklerden sonra filozoflardan beklenen cevapları muhtemelen karışıklığa mahal vermemek için haklı olarak çift tırnak içine almışlar, ki zaten sorun da burada başlıyor. Metnin akışına ve el-Ġazālî'nin tartışma üslûbuna göre, filozofların cevapları sadece “Çift” veya “Tek” kelimeleridir ve her birinin ardından da el-Ġazālî o cevabı kabul edince ortaya çıkacak problemi anlatmak için kendi izahını vermektedir. Fakat mütercimler, bu cevapların yanında el-Ġazālî'nin izahlarını da tırnak içine alarak filozofların cevabıymış gibi aktarmışlardır: “Şayet siz ‘Çifttir ve çift bir sayı vâsıtasıyla tek olur’ dersiniz...” ve “Eğer ‘Tektir ve tek bir vâsıtasıyla çift olur’ dersiniz ...” Tartışmanın gidişatını kaçırmaktan kaynaklanan bu hata, el-Ġazālî'nin kurgusunu anlamsız hale getirmektedir. Yani altı çizili cümleler filozoflara ait bir cevap olamaz. Oysaki metindeki diyalog şudur: “Şayet siz ‘Çifttir’ dersiniz,” el-Ġazālî burada karşılık olarak şunu söylüyor: “[Ama] çift, bir ile [yani ‘bir’ eklemekle]⁷ tek olur. Bu durumda sonsuz olan bir şey nasıl ‘bir’e ihtiyaç duyar?” Aynı şekilde, şayet filozoflar “Tektir” derlerse, buna el-Ġazālî, “[Ama] tek, bir ile [yani ‘bir’ eklemekle] çift olur. Bu durumda [sonsuz olan bir şey] kendisini çift kılan ‘bir’e nasıl ihtiyaç duyar?” şeklinde karşılık vermektedir. Soru-

⁷ “Çifttir ve çift bir sayı vâsıtasıyla tek olur” cümlesindeki ‘bir sayı vasıtasıyla’ ifadesi yanlış ve yanıltıcıdır. Zira çift olan bir sayıya “bir” ekleyince o sayı tek olur, ki bunun tersi de doğrudur. Fakat çiftin, “bir sayı vasıtasıyla” zorunlu olarak tek olamayacağı açıktır. Çünkü “bir sayı” genel ve belirsiz bir ifadedir ve içinde hem çift hem tek barındırır; dolayısıyla çift, “herhangi bir sayı” eklemekle çift olmaz. Mütercimlerin bu kısımdaki çevirisi yanlış, fakat ikinci kısımdaki çeviri doğrudur: “Tektir ve tek bir vâsıtasıyla çift olur.” Yine de ‘tek’ kelimesinden sonra bir virgöl koymak karışıklığı engelleyecektir.

cevap-karşılık kurgusu bu şekilde olmalıdır; aksi takdirde, filozofların kendi verdikleri cevaplara yine kendilerinin o şekilde ekleme yapmaları anlamsız olur ve el-Ğazâlî'nin "... nasıl bir'e ihtiyaç duyar?" sorusu boşlukta kalır ve diyalojik kurgu fasid olur.

5) §50 (s.59)

[50] فإن قيل: إنما يوصف بالشفع والوتر المتناهي وما لا نهاية له،⁸ قلنا: فجملة مركبة من أحاد لها سدس وعشر كما سبق، ثم لا توصف بشفع ولا وتر، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر. فيماذا تنفصلون عن هذا؟! ...

[50] Şayet "Sonsuz olan değil, ancak sonlu olan çift ve tek olarak nitelendirilebilir" denilecek olursa, biz deriz ki: Yukarıda geçtiği üzere, birlerden oluşan bütünün altında biri, onda biri vardır, dolayısıyla ne çift ne de teklikle nitelenebilir. O halde bunun geçersizliği, akıl yürütmeye gerek kalmadan zorunlu olarak bilinir. Bu durumda sizin görüşünüzün bundan farkı nedir? ... (s.58)

Bu tercüme pasaj, argümantasyonun mantığını iyice düşünmeden yapılan çeviriye güzel bir örnek teşkil etmektedir. Burada el-Ğazâlî, filozoflar adına kendisine yönelik bir itiraza karşılık vermektedir. Yaptığı şey oldukça açıktır: Filozofların, el-Ğazâlî'nin aktarımına göre, hem sonsuz dönüşleri bir bütün olarak görüp hem de sonsuz oldukları için onların oluşturduğu bütüne tek veya çift olma özelliğinin atfedilemeyeceğini söylemelerindeki tutarsızlığı göstermek. Fakat mütercimler, bu karşılığın mantıksal yapısını bozmakta ve onu anlamsız bir karşı duruşa dönüştürmektedirler.

Bu cevap, aslında el-Ğazâlî'nin daha önceki kısımlarda kesin olarak ortaya koyduğunu düşündüğü bir sonuca dayalıdır. Fakat mütercimler, argümanın öncesini hesaba katmaksızın ve iç mantığını düşünmeksizin, metindeki *şumme* kelimesini "dolayısıyla" diye çevirince, sonsuz bütünün tek veya çift olarak nitelenemez oluşunun, o bütünün altında birinin veya onda birinin olmasının bir *sonucu* olarak ortaya çıkması kaçınılmaz oluyor. Bu da argümanı saçma hale getiriyor. Zira tercümedeki "... birlerden oluşan bütünün altında biri, onda biri vardır, dolayısıyla ne çift ne de teklikle nitelenebilir" ifadesi kendi içinde çelişkilidir. Müellif bunun tersini iddia ediyor metinde. Dolayısıyla bu cümle müellifin şu itirazını boşa düşürmektedir: Eğer bir bütüne bölünebilirlik atfediyorsanız, onun çift veya tek olmakla nitelene-

⁸ Cümlelerin Marmura versiyonu (s.19) daha açık gözüküyor: إنما يوصف بالشفع والوتر المتناهي وما لا يتناهي لا يوصف به.

nemeyeceğini söyleyemezsiniz. Mütercimler burada el-Ġazālî'ye, kendisinin karşı çıktığı bir şeyi söylemiş oluyorlar.

Halbuki gayet sarıh bir şekilde, el-Ġazālî, “daha önce geçtiği üzere” şeklinde kayıtlayarak, paragrafın devamında filozofların reddedecekleri bir fikri, yani bütünün birimlerden mürekkep olduğu fikrinin doğru olduğunu tesbit ettiği iddiasını merkeze alarak, onları bu konuda ilzam etmeye çalışmaktadır. El-Ġazālî, Marmura'nın da isabet ettiği üzere (s.18), şunu söylüyor: “Biz deriz ki: Bir(im)lerden oluşan bir bütünün, daha önce geçtiği üzere, [mesela] altıda biri ve onda biri vardır; sonra [böyle bir bütün] çift veya tek olarak nitelendirilemez [derseniz], bunun batıl olduğu aklî düşünmeye gerek olmaksızın zorunlu olarak bilinir.” Buna göre, filozoflar bu “bütün” anlayışını kabul etmelidirler; fakat hem bunu kabul edip hem de o bütüne sonsuz demeleri ve aynı zamanda da bu bütünün tek veya çift olarak nitelenebileceğini ileri sürmeleri sonucunda çelişkiye düşeceklerdir. El-Ġazālî burada şunu ifade ediyor: Eğer feleklerin dönüşlerinin, birimlerden (*āḥād*) oluşan sonsuz bir bütün olduğunu kabul ederseniz –ki bilfiil sonsuz olan bir bütün varsa, o bütün, birimlerden oluşur– o zaman birimlerden oluşan bütüne, onun parçalanabilirliğine işaret eden bölümler (beşte bir, onda bir vs.) atfedilebileceğinden ötürü, sonsuz olduğu gerekçesiyle o bütünün sayısal olarak tek olma veya çift olma niteliğinin olamayacağını ileri süremezsiniz. Diğer bir ifadeyle, parçalardan oluşan bir bütünün bölümlenebileceği düşüncesi doğru ise, bu durumda, onun tek veya çift olamayacağını söylemek çelişki doğuracaktır. Dolayısıyla bu, zorunlu olarak yani mantıkan saçmadır, bunun saçmalığını göstermek için ayrı bir aklî argümana ihtiyaç yoktur. Mütercimlerin hatası, bu felsefî argümantasyonu, hem öncesini hesaba katmadan tek bir pasaj içinde ele aldıkları ve hem de iç-tutarlılık testi yapmadıkları için yanlış kurgulayıp tercüme etmeleridir (aslına bakarsanız hiç kurgulama bile yapılmamış gözüküyor).

Bu pasajla ilgili son husus, Arapça alıntıdaki son cümledir: *fe-bi-māzā tenfaşilüne 'an hazā*. Mütercimler bu cümleyi, yukarıda da görüldüğü üzere, “Bu durumda sizin görüşünüzün bundan farkı nedir?” şeklinde biraz gereksiz zorlamayla tercüme etmişler. Sadece şunu söylemekle yetinelim ki el-Ġazālî, yukarıdaki izahıyla göstermeye çalıştığı üzere ulaşılan saçma sonuçla alakalı olarak burada basitçe şunu soruyor aslında: “Bu [içine düştüğünüz mantıkan saçma durumdan] nasıl sıyrılacaksınız?”⁹ Yoksa burada el-Ġazālî, filozofların görüşlerini başka bir görüşle mukayese edip aralarında bir pa-

⁹ Marmura'nın çevirisi daha tutarlı gözüküyor; bkz. s.18.

ralelilik kuruyor değildir; zira onun tartıştığı, başından beri bizzat filozofların vereceği muhtemel cevaplarıdır.

6) §52 (s.59)

[52] ... لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة. هي أحاد متغايرة بالوصف. ولا نهاية ليا، ...

[52] ... Sizin ilkenize göre nitelikçe birbirinden farklı birlerden ibaret olan şu andaki varlıkların sonsuz olması imkânsız değildir. ... (s.58)

Arapça metinde, imkânsız olduğu söylenen şey, nitelikleri sayılan varlıkların sonsuz olması değildir. Aslında “sonsuz” niteliği de varlıkları niteleyen o sıfatlar listesinin bir parçasıdır ve burada filozoflara göre imkânsız olmadığı söylenen şey, bu sıfatlara sahip olduğu düşünülen mevcuttur. Dolayısıyla tercüme şöyle olsaydı, daha anlaşılır ve el-Ğazâlî'nin maksadına daha uygun olurdu: “Sizin ilkenize göre, şu anda, nitelik bakımından birbirinden farklı ve [sayıca] sonsuz olan bir(im)lerin [oluşturduğu] varlıkların olması imkânsız değildir.” (El-Ğazâlî, devamında, bu varlıklara örnek olarak insan nefslerini vermektedir.) Mütercimlerin Arapça cümlede atıf *vāv*'ı ile öncesine bağlanan ve tahkikte anlamsız bir virgül ile ayrıştırılan *lā nihāyete lehā* ibaresine yanlış bir gramatik konum biçimleri hata etmelerine sebep olmuştur. Giriş'te Marmura'nın Arapça gramer bilgisini tezyif eden mütercimlerin böyle bir hataya düşmeleri de manidâr olsa gerektir.

7) §57 (s.61, 63)

[57] فإن قيل: فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدلّ عليه من وجه آخر، وهو أنّ الأوقات متساوية في جواز تعلّق الإرادة بها؟ فما الذي ميّز وقتاً معيناً عمّا قبله وعمّا بعده، وليس محالاً أن يكون التقدّم والتأخّر مراداً؟ بل في البياض والسواد والحركة والسكون، فإنكم تقولون: يحدث البياض بالإرادة القديمة، والمحلّ قابل للسواد قبوله للبياض. فلم تعلّقت الإرادة القديمة بالبياض دون السواد، وما الذي ميّز أحد الممكنين عن الآخر، في تعلّق الإرادة به؟ ونحن بالضرورة نعلم أنّ الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصّص؛ ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العالم—وهو ممكن الوجود كما أنّه ممكن العدم—ويتخصّص جانب الوجود المماثل لجانب العدم في الإمكان بغير مخصّص. وإن قلت إن الإرادة خصّصت، فالسؤال عن اختصاص الإرادة وأنها لم تختصت؟ فإن قلت القديم، لا يقال له «لِمَ»، فليكن العالم قديماً، ولا يطلب صانعه وسببه، لأنّ القديم لا يقال فيه «لِمَ».

[57] Denilirse ki: Şayet bazıları, zorunluluk iddiasını reddederek “İlâhî iradeyle olan ilişkileri açısından bütün zamanlar eşittir, o halde belli bir

zamanı önceki ve sonraki zamanlardan ayıran nedir? Kaldı ki öncelik ve sonralığın irade edilmiş olması da imkânsız değildir, hatta bu husus beyazlık ve siyahlık, hareket ve sükûn için de geçerlidir” şeklinde başka bir açıdan delil getirirlerse, siz bunlara nasıl karşı çıkarsınız? Nitekim siz de “Taşıyıcı (mahall), beyazlığı kabul ettiği gibi siyahlığı da kabul edebildiği halde ezelf irade sonucu beyaz meydana gelir” demektesiniz. O halde ezelf irade niçin siyahlığa değil de beyazlığa yönelmiştir? İradenin kendilerine yönelmesi bakımından iki mümkinden birini ayırt eden nedir? [s.60] Oysa biz bir şeyin kendi benzerinden ancak belirleyici bir özellikle ayırt edilebileceğini zorunlu olarak bilmekteyiz. Şayet bu, belirleyici olmadan mümkün olsaydı, âlemin de belirleyicisiz meydana gelmesi mümkün olurdu. Oysa âlemin varlığı kadar yokluğu da mümkündür ve imkân açısından yokluğa denk olan varlık yönü belirlenmiştir. Eğer “[Varlık yönünü] irade belirlemiştir” dersiniz, o zaman iradenin niçin belirlediği sorulur. Şayet “Ezeli olan hakkında ‘niçin’ sorusu sorulmaz” dersiniz, o takdirde âlem ezeli olursun, yaratıcısı ve sebebi aranmayıversin; çünkü ezeli hakkında “niçin” sorusu sorulamaz! (s.62)

Bu pasajda sorun olan husus, kanaatimce tartışmadaki diyalogların karıştırılmasından kaynaklanıyor. Durumu şu şekilde izah edelim: el-Ğazâlî, filozofların, daha önce ezeli iradenin sonradan var edilenlere taalluk ettiği şeklindeki görüşü, ancak akli zorunluluğu ileri sürerek zora sokabildiklerini ve fakat kendi görüşlerine aykırı hususlarda da onların aynı akıbetten kurtulamadıklarını ifade etmektedir. Tartışmanın akışı bir diyalog tarzında geçtiği için, el-Ğazâlî kendilerini zora soktuğunu düşündüğü filozoflara, görüşlerini savunmak adına yeni bir fırsat veriyor ve bu paragrafta filozoflar el-Ğazâlî’ye yeni ve oldukça zor bir soru yöneltiyorlar. El-Ğazâlî’nin zorunluluğa dayalı izah konusunda bir açmaza girdikleri izlenimini verdiği filozoflar, bu defa zorunluluk davasını/iddiasını, sadece çıkmazdan kurtulmak için, taktik değiştirerek yani zorunluluk argümanını “terk ederek” – mütercimlerin tercüme ettikleri gibi ‘reddederek’ değil!- onun yerine başka bir açıdan tartışmaya yeni bir açılım kazandırmaya çalışıyorlar. Elbette ki ifadelendirmeler üçüncü şahıs kipi üzerinden yapılıyor.

Bu yeni argümantasyona göre, filozoflar el-Ğazâlî ve onun gibi düşünenlere hitaben basitçe şunu soruyorlar: Pekâlâ, biz bu zorunluluk davasını bir kenara bırakarak meseleye farklı bir açıdan delil getirirsek, bunu nasıl inkâr edersiniz? Yeni bir bakış açısıyla getirilen delil şudur: “Vakitler, [ilahî] iradenin onlara taalluk etmesinin imkânı açısından eşittirler. Bu durumda, belirli bir vakti, onun öncesinde ve sonrasında olan [vakitten] ayıran şey

nedir?” Bu cümlelerden sonra gelen ve “*ve leyse muhâlen ...*” diye başlayıp devam eden cümle aslında bir *hâl* cümlesidir: “... tekaddüm ve te’ahhurun irade edilmiş olması imkânsız değilken.” Fakat bu ayrıntı mütercimlerin gözünden kaçmış gözüküyor. Soruyu açalım: Eğer iradenin âlemin var edilmesinde mümkün olan bütün vakitlerle ilişkisi eşit ise ve irade belli bir vakti (v_2) seçtiyse, bu vaktin öncesindeki vakit (v_1) ile sonrasındaki vakit (v_3) arasındaki fark nedir? Bu eşit vakitleri birbirinden temyiz eden şey nedir ki âlemin yaratıldığı vakitten önceki veya sonraki değil de yaratıldığı vakit (v_2) seçilmiştir? (Burada geçerken şuna da değinelim: orijinal metindeki ‘*el-vakt*’ [çoğ. *evkât*] kelimesini zaman/zamanlar olarak çevirmenin, yanlışlığın ötesinde, en hafifinden, ne kadar yanıltıcı olduğunun takdir edileceğini umuyorum.)

Bu kısımdan sonra gelen “*bel fî'l-beyâd ve's-sevâd ve'l-harake ve's-sukûn*” ibaresini, mütercimler, öncesindeki cümleye bağlamışlar, yani *hâl* cümlesi olduğunu söylediğim ibareye. Halbuki bu ibareyi anlam olarak öncesindeki cümleye bağlayan bir durum yoktur. Bu bağlama işini de “hatta bu husus beyazlık ve siyahlık, hareket ve sükûn için de geçerlidir” diye metni zorlamak suretiyle yapmak da cabası. Aslında filozofların gayesi, burada sordukları soruyu örneklerle açıklamak amacıyla el-Ğazâlî gibi düşünenlerin görüşleri üzerinden meseleyi vuzuha kavuşturmaktır; bu sebeple söz konusu ibareyi sonraki cümleye bağlamak daha doğru gözükmektedir. İbaredeki *bel* kelimesini, mütercimleri takip ederek ‘hatta’ ile karşılacak bile cümle şu şekilde daha anlamlı olacaktır: “Hatta beyazlık, siyahlık, hareket ve sükûn konusunda siz [şöyle] diyorsunuz: ‘Beyaz, ezeli iradeyle varlığa gelir (meydana gelir), mahall siyahlığı kabul edici olduğu kadar beyazlığı da kabul eder olduğu halde’.” Bu durumda soru daha anlamlı hale geliyor: “Ezeli irade neden siyahlık yerine beyazlığa taalluk etmiştir? İradenin taalluk etmesi açısından, iki mümkünden birini diğerinden ayıran şey nedir?”¹⁰

Bu noktada filozoflar, “bir şey mislinden ancak bir ‘belirleyici’ (*muhaşşiş*) ile ayrılabilir” diye cevap veriyorlar ve bu belirleyicinin olmasının da zorunlu olduğunu ifade ediyorlar. Mütercimlerin bu ibaredeki *muhaşşiş* kelimesini “belirleyici bir özellik” diye çevirmelerinin gerekçesinin ne olduğu da sorulabilir. Zira bu, filozofların metnin devamında başlata-

¹⁰ Karlığa da bu ibareyi araya koyduğu noktaya rağmen önceki cümleye bağlayarak tercüme etmiş, fakat bu bağlantıyı parantez içinde uzun bir cümle kurarak anlamlandırmaya çalışmış okur için: “... kasdedilmiş olması muhâl değildir. Hatta (vakitlerin eşitliğinden arazların eşitliğine dönerek diyoruz ki, iradenin yaratmaya taallukunun câiz olması husûsundaki eşitlik) siyahlık ve beyazlık ...” (s.25). Vurgu bana ait.

cakları tartışmada istihdam edecekleri rasyonel ilkeyi yansıtmıyor. İşte bu noktadan sonra, filozofların abese irca yoluyla başlattıkları bir tartışma geliyor: Eğer birbirinin aynı olan iki şeyi ayırt etmek için bir “belirleyici” olması zorunlu ise, bir belirleyici (*muḥaṣṣis*) olmaksızın belirleme caiz yani mümkün olamaz. Eğer mümkün olsaydı, o zaman âlemin bir belirleyici olmaksızın sonradan ortaya çıkması da mümkün olurdu.

Bu kısmın nasıl anlaşılması gerektiğine dair kanaatimi eleştiri eşliğinde göstermeye çalışayım. Metnin devamında, mütercimlerin iki çizgi arasına yerleştirdikleri “*ve huve mumkinu'l-vucūd ke-mā ennehu mumkinu'l-'adem*” cümlesi, ‘*âlem*’ kelimesini betimleyen, ama ana cümleden kopuk olarak anlaşılmasının yanıltıcı olduğu açık olan bir *ḥāl* cümlesidir (veya bir sıfat cümlesi olarak da alınabilir; anlam değişmez): “Eğer önceki [*zāke* veya *zālike* =bir belirleyici olmaksızın belirleme] caiz/mümkün olsaydı, o zaman yokluğu mümkün olduğu gibi varlığı da mümkün iken âlemin de [bir belirleyici olmaksızın] varlığa çıkması caiz/mümkün olurdu, [ve böylece] imkân açısından yokluk tarafına benzeyen (*mumâsil*) varlık tarafı bir belirleyici olmaksızın belirlenirdi.” Fakat mütercimler bu cümleleri, “Oysa” bağlacıyla öncesinden ayırmak suretiyle tercüme ederek sanki filozoflar ilk söylediklerine muhalif bir cümle kuruyorlarmış gibi aktarmışlar. Bu haliyle, o cümleler, filozofların varmak istedikleri mantıksal kabul edilemezlik fikrine ve dolayısıyla amaçlarına hizmet etmiyor ve ayrı bir cümle olarak tercüme edilen hususlar muallakta kalıyor. Söz konusu cümlelerin, önceki cümlede belirtilen hipotetik alternatife muhalif olduğu kesindir; fakat filozoflar bunları âlemin bir belirleyici olmaksızın belirlenmesi varsayımı ile âlemin sahip olduğu nitelikler arasında kurdukları çelişkinin doğuracağı bu muhalif mantıksal sonucun imkânsızlığı üzerinden, bir belirleyici olmaksızın belirlenme ihtimalini reddetmek için kullanıyorlar, yani kendi argümanlarının bir parçası olarak. İleri sürülen bu açmaza el-Ġazālî gibi düşünenlerin vereceği cevap “İrade belirlemiştir” şeklinde olabilir. Bu durumda da filozoflar “iradenin belirlemesi hakkındaki soruyu” tekrar gündeme getiriyorlar ve soruyorlar: “Niçin belirledi?” Metinde bu soru karşılığında verilecek cevap “Kadîm hakkında ‘niçin’ sorusu sorul(a)maz” şeklinde gelince, filozoflar bu tartışmaya has son vuruşu yapıyorlar: Madem kadîm hakkında ‘niçin’ sorusu sorulamaz, “O zaman” bırakın “âlem de yaratıcısı ve sebebinin ne olduğunun talep edilmediği bir kadîm olsun.”

Sonuç olarak filozoflar –âlemin varlığının, yokluğuna tercih edilmesini bir belirleyici olmaksızın tasavvur edersek– tartışmanın sonucunda ortaya çıktığı gibi, saik ve amaç güdümlü iradeyle belirleme fikri ‘niçin’ sorusuyla

tıkandığından dolayı, âlemin ezeli olduğu fikrinin karşı tarafı ilzam edici olacağı sonucuna varıyorlar. Bu sonuç, yani irade alternatifinin tıkanmasıyla ortaya çıkan sonuç, filozoflara göre, tesadüfi veya rastlantısal belirlenme anlayışına götürüyor, ki bu anlayış da bir sonraki pasajda ele alınıyor.

8) §58 (s.63)

[58] فإن جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين. فغاية المستبعد أن يقول: العالم مخصوص بهيئات مخصوصة، كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلاً منها، فيقال وقع كذلك اتفاقاً، كما قلت اختصت الإرادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقاً. وإن قلت: إن هذا السؤال غير لازم، لأنه وارد على كل ما يريده الباري، وعائد على كل ما يقدره، فنقول: لا، بل هذا السؤال لازم، لأنه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير.

[58] Ezelfnin iki mümkinden birini rastlantı sonucu belirlemesi mümkün olsaydı, “Belirli bir şekilde belirlenmiş bulunan âlemin, bunun yerine başka şekillerde olması da mümkün olurdu” denilmesi son derece uzak bir ihtimaldir. Sizin, ilâhî iradenin o vakti değil bu vakti, o şekli değil bu şekli rastlantı sonucu belirlediğini söylediğiniz gibi, bunun da rastlantı sonucu gerçekleştiği söylenebilir. Buna karşı “Bu soru bağlayıcı değildir, çünkü bu soru Yaratıcı’nın irade ve takdir ettiği her şey için geçerlidir” dersiniz, biz de “Hayır, tam tersine bu soru bağlayıcıdır, çünkü takdir konusunda bize karşı olanlar açısından her zaman bağlayıcı bir sorudur” deriz. (s.62)

Bu pasaj filozofların §57’de el-Ġazâlî aleyhine başlattıkları sorgulamanın devamını içermekte ve orada filozofların ulaştığı “motivasyona ve bir amaç gözetmeye dayalı seçmeyi içeren irade” anlayışının çıkmaza girdiği ve bunun sonucu olarak “rastlantısal belirleme” ihtimalinin gündeme geleceği anlatılmaktadır. İlk satırdaki cümle şartlı bir cümledir ve şart cümlesinin doğru olması halinde cevap cümlesinin yanlış olacağı vurgulanmaktadır: “Eğer kadîmin iki mümkinden birini rastlantısal olarak belirlemesi caiz olursa” Rastlantı mümkün görülürse, o zaman başka bir sorun kendini gösteriyor: “... söylenmesi son derece uzak bir ihtimal” olan şey. (Geçerken değinelim: sağlıklı bir şekilde tahkik ettikleri metinde mütercimler, diğer tahkiklerdeki يقال yerine أن يقول –hangi gerekçeyle, bilinmez– varyantını tercih etmişler; çeviride ise, tam tersine, tahkikte tercih etmedikleri okumayı tercih etmişler: “... denilmesi son derece uzak bir ihtimaldir.” Yani tahkikteki tercihlerinde metnin gidişatı açısından yanlış yapmışlar, ama

tercümeye isabet etmişler diyebiliriz ve tahkikteki tercihi dikkatsizliğe atfedebiliriz.)

Filozoflara göre, rastlantısal belirleme seçeneğinde söylenmesi ‘çok uzak ihtimal’ olan şey mütercimler tarafından anlam değiştirilerek aktarılmış: “Belirli bir şekilde belirlenmiş bulunan âlemin, bunun yerine başka şekillerde olması da mümkün olurdu.” Dikkatlice bakınca, Arapça metin bu tercümeye uygun düşmüyor. Mütercimlerin “Belirli bir şekilde belirlenmiş bulunan ...” ifadesi, aslında ihtimal dışı bulunan şeyi (belirli bir şekilde belirlenmiş olmak), âlemin sıfatı gibi okuduklarını ve hal cümlesi görevini ifade eden “başka şekillerde olması mümkün iken” ifadesine ihtimal dışı olarak görülecek olan şey diye anlam verdiklerini gösteriyor. Metinde oldukça gayr-i muhtemel olduğu söylenen şey, aslında tam olarak şu: “Âlemin özel olarak belirlenmiş (*maḥşûş*) hey’etlerle belirlenmiş olduğunu söylemek.” Yani şayet tesadüfî belirleme mümkün görülürse, âlemin mevcut hey’etler yerine başka hey’etlerle belirlenmiş olabileceği de mümkün olacağı için, âlemin özel bir şekilde belirlenmesinden bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Pasajın sonunda, filozofların, muhaliflerinin halletmek zorunda kaldıklarını söyledikleri bu iradeli seçme sorununun onların karşısına sürekli olarak çıkacağını ileri sürdükleri kısımda, “*fî kulli vaktin*” ifadesi kullanılıyor. Bu ifade, hemen öncesindeki ibarede geçen “bir vakti değil de başka bir vakti belirleme” ifadesine göndermede bulunduğu şekilde de anlaşılmaya müsaittir; ve şahsî kanaatim bu yöndedir. Yani filozoflar ilahî iradenin âlemin yaratılışı için “sececeği” bir “vakit”in diğer herhangi bir “vakit”ten farklı olmayacağı düşüncesinden hareketle iradenin âleme taallukunun bu anlamda tesadüfî olacağını ileri sürmektedirler. Dolayısıyla, buradaki *fî kulli vaktin* ibaresinin, bağlamsal olarak okunduğunda, zamansal olarak “sürekli” veya mütercimlerin tercih ettiği “her zaman” anlamında olmayabileceği kuvvetle muhtemeldir. Benim daha muhtemel gördüğüm şekilde anlaşılırsa, filozofların söylemek istedikleri şöyle aktarılabilir: “vakit”ler konusunda dillendirdiğimiz soru(n) (*su’âl*), iradenin taalluk edeceği tahayyul edilen “her bir vakit” hakkında geri dönüp o görüşü savunanların karşısına gelecektir. Yani bu görüş sahipleri, her bir “vakit” için, iradenin niçin o “vakit”e taalluk ettiği sorusuyla yüzleşmek zorundadırlar. Diğer taraftan, metin elverdiği için, mütercimlerin tercihleri de kabul edilebilir. Burada bunu çok sorun etme niyetinde değilim, zira hem ihtimal söz konusu hem de argümanda/anlamda büyük bir sorun doğurmuyor.

9) §81-§82 (s.79, 81)

[٨١] زعموا أنّ القائل بأنّ العالم متأخّر عن الله، والله متقدّم عليه، ليس يخلو: إمّا أن يريد به أنّه متقدّم بالذات لا بالزمان. كتقدّم الواحد على الاثنين، فإنه بالطبع، مع أنّه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني، وكتقدّم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظلّ التابع له، وحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء، فإنها متساوية في الزمان، وبعضها علّة وبعضها معلول. إذ يقال تحرك الظلّ لحركة الشخص، وتحرك الماء لحركة اليد في الماء، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظلّ وتحركت اليد لحركة الماء، وإن كانت متساوية. فإن أُريد بتقدّم الباري على العالم هذا، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً.

[٨٢] وإن أُريد به أنّ الباري متقدّم على العالم والزمان، لا بالذات بل بالزمان؛ فإذا قبل وجود العالم والزمان زمان، كان العالم فيه معدوماً، إذ كان العدم سابقاً على الوجود، وكان الله سابقاً بمدّة مديدة، لها طرف من جهة الآخر، ولا طرف لها من جهة الأوّل؛ فإذا قبل الزمان زمان لا نهاية له، وهو متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان. وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك، الذي يدوم الزمان بدوام حركته.

[81] Filozofların iddiasına göre “Âlem Allah’tan sonra, Allah ise âlemden öncedir” diyen kimse bununla Allah’ın zaman bakımından değil, zât bakımından önceliğini kastetmiş olmalıdır. Bu tıpkı, zaman bakımından birlikte var olmaları mümkün iken, tabiatı gereği birin ikiden önce gelişine; şahsın hareketinin, kendisini izleyen gölgenin hareketinden; elin hareketinin [parmaktaki] yüzüğün hareketinden; suyun içindeki elin hareketinin suyun hareketinden önce gelişinde olduğu gibi, sebebin sebepliden önce gelmesine benzer. Oysa bunlar zaman bakımından eşit olup, bir kısmı sebep, bir kısmı da sebeplidir. Zira her ne kadar zaman bakımından eşitlerse de gölgenin hareketinin şahsın hareketine, suyun hareketinin elin hareketine bağlı olduğu söylendiği halde, şahsın hareketinin gölgenin hareketine, elin hareketinin suyun hareketine bağlı olduğu söylenemez. Eğer bununla Yaratıcı’nın âlemden önce geldiği kastediliyorsa, o zaman, ikisinin de ya ezeli ya da sonradan yaratılmış olması gerekir; birinin ezeli, ötekini sonradan yaratılmış olması imkânsızdır. (s.78)

[82] Şayet bununla Yaratıcı’nın âlem ve zamana olan önceliğinin zât bakımından değil, sadece zaman bakımından olduğu kastediliyorsa, o takdirde, âlem ve zamanın varlığından önce âlemin olmadığı bir zaman var demektir, çünkü yokluk varlıktan önce gelmiş, Allah âlemden, baş-

langıcı bulunup sonu olmayan uzun bir süre önce bulunmuş demektir. Bu, zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki, bir çelişkidir ve işte bu yüzden zamanın yaratılmış olduğunu söylemek imkânsızdır. Hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın ezeliği zorunlu olunca, hareketin ezeliği de, hareketiyle zamanın sürekliliğini sağlayan hareketlinin ezeliği de zorunlu olur. (s.80)

Yukarıdaki iki pasajda üzerinde durulması gereken birkaç husus bulunmaktadır:

i) İlk pasaj, filozoflara atfen verilen bir ifadedir ve ilk satırında “Âlem Allah’tan sonradır ve Allah âlemden öncedir” diyen bir kimsenin kastedmiş olabileceği alternatif manalar takdim edilmektedir. Bilindiği üzere, bu “ya... ya... veya...” formatı Arapça’da çoklukla *lā yaḥlū* veya *leyse yaḥlū* ifadesiyle başlatılır ve ardından alternatif unsurlar bir *immā* girişiyle sıralanır, bu metinde de olduğu gibi. Fakat mütercimler, *leyse yaḥlū* ibaresini ve takip eden *immā* kelimesini tamamen göz ardı etmişler ve pasajı, metne aykırı bir şekilde, yukarıdaki görüşün tek bir anlama geleceği intibahını bırakacak tarzda tercüme etmişlerdir: “... diyen kimse bununla Allah’ın zaman bakımından değil, zât bakımından önceliğini kastetmiş olmalıdır.” Metinde bir sonraki paragrafta (§82), ilkinden sonra gelmesi beklenen ikinci bir *immā* kelimesi bulunmadığından dolayı, mütercimler bu durumu, yani ilk *immā*’yı, muhtemelen bir yazar hatası olarak değerlendirip yukarıdaki iki paragrafı birbirinden bağımsız bir şekilde ele almış gözüküyorlar. Halbuki iki paragraf tek bir tartışmanın parçasıdır. Her iki paragraf bütüncül olarak okunmuş olsaydı veya Arapça metinlerde bu tür hazflerin veya yazar/müstensih hatalarının vaki olduğu dikkate alınsaydı, tartışmanın gerektirdiği üzere orada ‘manevi bir *immā*’ tahayyül edilecekti ve ikinci *immā*’nın yokluğunun çok büyük bir sorun olmadığı görülecekti. Pasajlardaki asıl ipucu, *leyse yaḥlū* kurgusunun zorladığı ve okuru ikinci bir alternatifin beklenmesi yönünde uyarın bu ifadeyi ve her iki paragrafın başında yer alan ama mütercimlerin görmek istemedikleri, sırasıyla, *en yurīde bihi* ve *ve in urīde bihi* ibareleridir. Bu durum bir sorun teşkil etmiyor gibi gözükabilir; fakat aynı durum, tartışmanın bütünlüğünü kaçırmaktadır ve bu sebeple de okuru yanıltan bir hatadır. Zira tercüme güvenen okur, filozofların o ibarenin tek bir şekilde anlaşılacağını söylediklerini düşünecektir. Dolayısıyla bu kısmın tercümesinin mevcut haliyle yanlış olduğu açıktır. Aslında “ya... ya”nın karşılığı ikinci paragrafta hem de açık bir şekilde belirtilmeden yer aldığı için bunun tercüme aktarılması noktasında mütercimlerin empatiyi hak ettikleri söylenebilir. Fakat bu sorun fark edilmeliydi ve şayet fark edildiyse de durum bir

dipnotla açıklanmalıydı. Bu ayrıklık farklı bir şekilde gösterilebilirdi. Mesela, “Filozofların iddiasına göre, âlemin Allah’tan sonra ve Allah’ın âlemden önce olduğu görüşünü benimseyen biri, bununla ya [A] Allah’ın zaman bakımından değil, zât bakımından önce olduğunu kasedebilir, ki bu tıpkı” Burada [B] şıkkı ancak bir sonraki paragrafta görülebileceğinden ötürü okur için sıkıntıya sebep olabilir, ama sorunu çözmek için mütercimler belli ruhsatlar kullanabilirlerdi.¹¹

ii) Aynı paragrafın ortasında yer alan *fe-innehâ mutesâviye fi'z-zemân* ibaresindeki *fe-innehâ* ifadesinin tercümesi. Mütercimler bu ifadeyi yanlış bir şekilde “Oysa” kelimesiyle karşılamışlar ve filozofların izahını kendi içinde sorun haline getirmişlerdir. Oysa onlar, illetin malule önceliğini açıklarken, kişinin hareketinin, ona tâbi olan gölgesi örneğinde olduğu gibi, elin hareketinin yüzüğün hareketiyle ve elin sudaki hareketinin suyun hareketiyle birlikte olmasındaki gibi mantıksal öncelikle açıklıyorlar. Bunun ardından gelen bir “oysa” bağlacı, önceki cümleye anlamca ters olan bir cümle beklentisi içine sokmaktadır okuru. Fakat filozoflar tam tersine, verdikleri örneklerle anlatmak istediklerini ifade ediyorlar: “Dolayısıyla onlar zamanda eşittirler (=zamansal olarak eşzamanlıdır), bazıları illet diğer bazıları malul olarak.” Basitçe şu: mesela kişinin kendi hareketi gölgesiyle, elin hareketi parmaktaki yüzüğün hareketiyle zamansal olarak birdir, yani eşzamanlıdır; ama bu dizilimde kişi gölgenin ve el de yüzüğün hareketinin illetidir; gölge ve yüzüğün hareketi ise ma'lûldür. Nedensel ilişkide, bir şeye varlık veren neden/illet, mantıksal olarak sonuçtan/ma'lûlden önce olacaktır, kişi gölgesinden ve el de yüzüğün hareketinden mantıksal olarak öncedir. Ve bunun tersi doğru değildir, yani eşzamanlı olan unsurlardan ma'lûl, nedensel ilişkide illete tekaddüm edemez. ‘Oysa’ ile başlayan cümleyi takip eden cümlede bütün bunlar vuzuha kavuşuyor; fakat mütercimler bu mantıksal ilişkilere dikkat etmemiş gözüküyorlar, filozoflara haksızlık ediyorlar.

Aynı paragrafın son cümlesini –eleştirmeksizin ama mütercimlerin yaptığı gibi vurguları da kaçırmaksızın– biz çevirelim. İlaveten, yeri geldiği için belirtmekte yarar var: mütercimler *lezime* fiilini hep ‘gerekli olmak’ ifadesiyle karşılamayı yeğlemişler. Tekrar edelim, bunun felsefi jargonda daha uygun bir karşılığı var: zorunlu olmak (belli bir sonuç için), zorunlu sonu-

¹¹ Mesela, Karlığa’nın başarıyla yaptığı gibi (s.32), ilk paragrafın tercümesinin başında, araya bir “ya” sıkıştırılabilir ve ikinci paragrafın başına da köşeli parantez içinde ikinci “ya”yı yerleştirilebilirdi ve okur ikinci “ya”yı görünce bağlantıyı kurabilirdi, en azından metindeki iki alternatiflilik vurgusu aktarılabilirdi. Veya bu şıklara ayırma seçeneği Marmura’nın farklı bir paragraflama yapmasından dolayı (terc. s.30) daha sorunsuz gözükken bir şekilde yapılabilirdi: “... benimseyen kişi, bununla ancak [su iki şeyden] birini kasedebilir: [A]”

cunu doğurmak, zorunlu olarak ortaya çıkmak vb. Bunu da dikkate alarak tercüme edersek: “Dolayısıyla eğer Bârî’nin âleme önceliğinden kastedilen bu ise, [o zaman ya] iki hâdisin veya iki kadîmin olması zorunlu olur; onlardan birinin kadîm diğerinin hâdis olması imkânsızdır.” Yani pasajda belirtilen alternatif anlam kabul edilirse, iki hâdis veya iki kadîmin olacağı fikri “zorunlu” bir sonuç olacaktır, “gerekli” değil.

iii) Tercüme metinde 82 numaralı paragraf tercüme açısından biraz daha sıkıntılıdır. Öncelikle belirtelim ki bir önceki paragrafta *lā yaḥlū immā* ifadesiyle sunulan ilk alternatif anlayışın ikincisi bu paragrafta yine filozofların dilinden sunulmaktadır. İlkinde, Allah’ın âleme önceliğinin zat bakımından anlaşılabilirliği değerlendirilirken, bu paragrafta ise Allah’ın âleme ve zamana zat bakımından değil, zamansal olarak önce olması ihtimali ele alınıyor ve bu şekilde düşünüldüğünde ortaya çıkacak felsefî sorunlar irdeleniyor. Filozoflara göre, eğer öncelik olayını böyle anlarsak, bu durumda âlemin ve zamanın var olmasından önce bir zaman olduğu sonucuna varırız ki bu varsayılan önceki zamanda âlem olmamış olacaktı, zira yokluk varlıktan önce gelmektedir. Buna ilaveten, Allah da uzun bir müddet boyunca âlemden önce tek başına var olmuş olacaktır. Tam burada, Allah’ın âlemin varlığından önce içinde var olmuş olacağı söylenen o uzun müddetin niteliği veriliyor. Fakat mütercimler, ne yazık ki, hem metnin ne dediğine hem de anlatılmak istenen şeyin mantığına yeterince dikkat etmedikleri için metnin söylediğinin tersini söylüyorlar filozoflar adına: bu öyle bir müddet ki “... başlangıcı bulunup sonu olmayan uzun bir süre ...” Halbuki metin bunun tam tersi bir nitelik atfediyor o zamana: “... son cihetinden bir ucu olan, ama başlangıç cihetinden bir ucu olmayan...”, yani mütercimlerin dilini kullanırsak, filozoflar, tabii olarak, “başlangıcı olmayan ama sonu olan” bir zamandan bahsediyorlar. Neden? Mantığını da açıklayalım: Zira eğer Allah’ın âleme önceliğini zamansal olarak anlarsak, bu durumda, âlemin var edilmesinden önce içinde Allah’ın tek başına var olduğu “zaman” ya da “süre”, Allah ezeli olduğu için başlangıçsız olacak; ama bu süre veya zaman, âlemin yaratılmasıyla biteceği için bir sonu yani bir sınırı/limiti/ucu olacaktır.

Takdir edileceği üzere, bu argüman doğru bir şekilde tercüme edilmezse, ülkede tercüme eserlere mahkum olan çok sayıda araştırmacı veya okur, bu paragraftaki mantıksal yanlış anlamlandırmaya çalışacak, ama başaramayacak ve belki de kendi anlama kabiliyetinden kuşku duyacaktır. Halbuki burada ne filozofların ne de müellifin ve hatta ne de okuyucunun bir suçu yok; vebal bir kez daha mütercimindir.

[٨٥] ... وإذا قيل، ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد أبعد منه، كاع الوهم عن الإذعان لقبوله، كما إذا قيل، ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق، نضر الوهم أيضاً عن قبوله.

[85] ... Ona “Âlemin yüzeyinin ötesinde ne bir üst ne de ondan uzak bir boyut vardır” denildiğinde, hayal gücü, bunu kabule yanaşmaz. Tıpkı bunun gibi “Âlemin varoluşundan önce herhangi bir ‘önce’ yoktur, gerçek varlık odur” denildiğinde hayal gücü bunu kabule yanaşmaz. (s.82)

Pasajda –el-Ğazâlî’nin tartışmanın başından beri yeri geldiğinde tekrar ettiği üzere– “vehm”in, aklın tasavvur edebileceği bazı şeyleri tasavvur edemediği vurgulanıyor yeniden. Tartışmanın içeriği çok uzun, dolayısıyla sadece ana fikrini vereceğim; fakat dikkat çekmek istediğim tercüme hatasının, tartışmanın içeriğinden bağımsız olarak da anlaşılabilirliğini sanıyorum. Altı çizili *leyse kable vucûdi'l-âlem kabl huve vucûd muhaqqak* ibaresinde iki ayrı cümle var: “Âlemin varlığından önce bir önce yoktur” ve “O, gerçekleşmiş bir varlıktır.” Bu ikinci ibare ana cümlelerin manasına bir katkı sunmayacak şekilde tercüme edilmiş ve özellikle, cümlelerin nereye raci olduğu muğlak kalmış. Fakat bundan bağımsız olarak, bu ikinci cümlelerin her durumda yanlış tercüme edilmiş olduğunu söylemek gerekir. Bu cümlelerin Türkçe karşılığı “gerçek varlık odur” değildir, zira bu tercümenin vurguladığı anlam tamamen başkadır. Üstelik, bağlamı hesaba katınca da verilen anlam kesinlikle uygun düşmemektedir. Bütün cümlelerin tercümesi, bu sebeple, tuhaf kaçıyor: “Âlemin varoluşundan önce herhangi bir ‘önce’ yoktur, gerçek varlık odur” cümlesi bir şey anlatmıyor. Zira cümle bir nefyden bir de ikrardan oluşmuş gibi algılanmış mütercimler tarafından. Fakat bu cümlede hiçbir ikrar söz konusu değil, sadece *tek* bir nefy var. Kaldı ki mütercimler gibi yanlış okusak bile, neyin nefyedildiği açık olsa da ikrar edilenin ne olduğu hiç açık değildir, anlam muallaktır.

Tartışmada el-Ğazâlî’nin anlattığı husus şudur: Her ne kadar akıl, kendisinden önce bir zamanın olmadığı bir başlangıç noktası tasavvur edebilse de bizim sahip olduğumuz *vehm* gücümüz bunu tasavvur etmekten aciz kalıyor ve ancak âlemin başlangıcından önce var olmuş bir ‘önce’ varsayarak anlayabiliyor kurguyu. Tıpkı ‘âlemin yüzeyinin üzerinde başka bir *fevk* yoktur’ dendiğinde nasıl ki *vehm* bunu anlamadığı için kabul etmeye yanaşmıyorsa ve illa ki bir *fevk* varsayarak anlamaya çalışıyorsa, bunun gibi, bu âlemden önce bir ‘önce’ varsayımı olmaksızın, *vehm* aklî tasavvuru kabul etmekten imtina ediyor. Dolayısıyla tartışmanın geneli itibarıyla düşünecek olursak, söylenmek istenen aslında şudur: “Âlemin varlığından önce, gerçekleşmiş

bir varlığı olan bir önce yoktur' dendiğinde, *vehm* bunu da kabul etmekten kaçır." Yani 'vehm' bunu kavrayamadığı için kabul etmekten uzak durur. (*Vehm* kavramının 'hayal' ve 'hayal gücü' olarak tercümesi hususunda da yeri gelmişken kısa bir mülahazada bulunmak iyi olur: Metinde çeşitli yerlerde (mesela §63, §83 vs.) geçtiği üzere, *vehm* kavramının 'hayal gücü' kelimesiyle karşılanmasının da pek uygun düştüğünü söyleyemeyiz. Kendi başına epistemolojik bir kavram olan *vehm* kelimesinin, belki el-Ğazālî'nin kullanımıyla Türkçe'ye aktarılmasında 'hayal' kelimesi ayartıcı bir seçenek olabilir; fakat 'hayal' kelimesiyle karşılanan *vehm*, 'muhayyile/mutahayyile kuvvesi' ile de kolaylıkla karıştırılabilir. Ayrıca, *vehm*'in *vehm* olarak kullanılmasıdaki sakıncanın ne olduğu da en azından meşru olarak sorulabilir.)

11) §86 (s.85)

[٨٦] وكما جاز أن يُكذَّب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء، هو بعد لا نهاية له، بأن يقال له، الخلاء ليس مفهوماً في نفسه وأما البعد فهو تابع للجسم، الذي تتباعد أقطاره، فإذا كان الجسم متناهيًا كان البعد الذي هو تابع له متناهيًا^٧ فانقطع أن الملاء والخلاء غير مفهوم، فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء، وإن كان الوهم لا يدعن لقبوله. ...

[86] Aynı şekilde hayal gücü "âlemin üstünde [yani ötesinde] sonsuz bir boyuttan ibaret olan boşluğun bulunduğu" varsayımını yalanlamayı da mümkün görür. Şöyle ki, ona "Boşluk özü itibariyle anlamlı bir kavram değildir; boyut ise farklı boyutları bulunan cisme ilişkin bir kavramdır. O halde cisim sonlu olunca, ona ilişkin olan boyut da sonlu olacaktır" denilebilir. Öyleyse her ne kadar hayal gücü kabule yanaşmasa da doluluk ve boşluğun anlamsız olduğu kesinlikle ortaya çıkmış, âlemin ötesinde doluluk ve boşluğun bulunmadığı sâbit olmuştur. ... (s.84)

Öncelikle ilk cümlenin gramatik olarak ve mantıkan yanlış olduğunu belirtmek ve fazla üzerine gitmeksizin, Marmura'nın okuyuşunun ve tercümesinin doğru olduğunu kabul etmek gerekir. Cümlenin yapısına ve öncesinden gelen mantıksal örgüsüne göre, "âlemin üstünde [yani ötesinde] sonsuz bir boyuttan ibaret olan boşluğun bulunduğu" varsayımını yalanlayan *vehm* değildir; bilakis, metne göre, böyle bir boşluğu 'takdir' etme yani varsayma hususunda yalanlanan, bizzat *vehm*'in kendisidir. Daha önceden de el-Ğazālî'nin söyleyegeldiği üzere, *vehm* bu tür varsayımlar olmaksızın bazı şeyleri anlamaktan uzaktır. Burada da aynı yaklaşım devam ediyor.

Fakat bu pasajın kalan kısmının tercümesi biraz zorluk içeriyor. Zira farklı tahkiklerdeki kelime ve söz dizimi farklılığından kaynaklanan muhtelif anlamlar çıkarmak mümkündür. Dolayısıyla hangisinin daha uygun oldu-

ğu sadece meselenin tahliliyle tesbit edilebilir. Burada Marmura'nın ve mütercimlerin tahkiklerindeki farka odaklanacağım, zira iki farklı okumanın yol açtığı mantıksal sorunların görülmesi önem arz etmektedir (farklı okumalar alt çizgiyle vurgulanmıştır ve noktalama işaretleri önemlidir).

Mütercimlerin tercih ettikleri tahkikte değerlendirmeye tâbi olan cümle şu şekildedir:

... فإذا كان الجسم متناهيًا كان البعد الذي هو تابع له متناهيًا فانقطع أن الملاء والخلاء غير مفهوم، فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء...

“... boyut ise farklı boyutları bulunan cisme ilişkin bir kavramdır. O halde cisim sonlu olunca, ona ilişkin olan boyut da sonlu olacaktır’ denilebilir. Öyleyse ... doluluk ve boşluğun anlamsız olduğu kesinlikle ortaya çıkmış, âlemin ötesinde doluluk ve boşluğun bulunmadığı sâbit olmuştur.”

Marmura'nın tahkikinde bu cümle şöyledir:

... فإذا كان الجسم متناهيًا كان البعد الذي هو تابع له متناهيًا وانقطع الملاء، والخلاء غير مفهوم، فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء...

“As regards extension, it is a concomitant of body whose dimensions are extended. If body is finite, the extension which is its concomitant is finite and filled space terminates [with the surface of the world], whereas the void is incomprehensible. It is thus established that beyond the world there is neither void nor filled space, ...” (s.33, §87)

Tahlil edelim. *Vehm* bir varsayımda bulunuyor: Âlemin üstünde/fevkinde/ötesinde bir boşluk vardır ve bu boşluk sonsuz bir boyuta tekabül ediyor. Yani *vehm*, âlemin ötesinde sonsuz bir boyut demek olan bir boşluk takdir ediyor, varsayıyor. *Vehmin* bu takdiri/varsayımı yanlışlanabilir, şu şekilde: Boşluk kendi özü itibarıyla anlaşılır bir şey (*mefhūm*) değildir. Boyuta gelince, o da cisme tabidir. Yani boyut cisimle var olur. Cismin sınırları/çeperleri/kapladığı alan (*aḳṭāruhu*) birbirinden farklıdır (*te-tebā'adu*) (Marmura'ya göre, 'boyutları uzatılmıştır').¹² Buradan itibaren anlam kargaşası başlıyor: cisim ve boyut veya *extension* arasındaki bu tâbi olma ilişkisinden dolayı, eğer cisim sonlu ise, o zaman ona tâbi olan boyut da sonlu olacaktır.

Ayırım noktası tam da burası: Bu noktada mütercimler, kendi tahkiklerinde yer alan *fe-inḳaṭa'a* ibaresindeki *fe* harfinden ötürü ve fiilin kök an-

¹² Mütercimler cümlede geçen *bu'd* ve *aḳṭār* kelimelerini 'boyut' kelimesiyle karşılarken Marmura ilkinin 'extension' (uzam, uzanım), ikincisini ise 'boyut' (*dimension*) şeklinde çevirmiştir.

lamlarında bulunan 'kat'iyet' manasına referansla olsa gerek, bu fiile "kesinliğe ulaşmak" diye mana verip buraya kadar söylenenlerden bir çıkarım yapıyorlar: "öyleyse ... doluluk ve boşluğun anlamsız olduğu kesinlikle ortaya çıkmıştır." Ayrıca tahkikte bu fiilden sonra *enne* harfinin gelmesi, mütercimlerin *el-ḥalā'* kelimesini içeren ifadedeki *ğayr mefhūm* ibaresini *enne*'nin haberi olarak okumalarını icbar ediyor. Fakat Marmura'da söz konusu ibare *ve-inḫata'a el-melā'* şeklinde yer alıyor (*enne* olmaksızın) ve fiil 'sona ermek, kesintiye uğramak, devam ettirmemek, ayrılmak, kopmak' anlamlarıyla tercümeyle yansıyor. Buna göre, mütercimlerde 'hem doluluk hem de boşluk anlamsız' olarak karşımıza çıkarken, Marmura'nın metninde *enne* harfi olmadığı için haber cümlesine gerek kalmaksızın verilen anlama göre, doluluk, cismin yüzeyinin bitmesiyle doğal olarak sona eriyor veya kesintiye uğruyor. Araya konan bir virgöl sayesinde iki husus birbirinden anlam olarak ayrıştırılıyor ve sadece boşluğun anlaşılmasız (*ğayr mefhūm*) olduğu yargısı ortaya çıkıyor. Bu sebeple sonuçta "Dolayısıyla âlemin ötesinde ne bir boşluk ve ne bir doluluğun olmadığı sabit olmuştur" yargısına varılıyor.

Benim anlayışıma göre, mütercimlerin tercümesindeki tuhaflık şu: *Vehmin* yalanlanmasıyla ilgili kısım, zaten bizatihi boşluğun (*el-ḥalā'*) anlaşılmasız olduğu fikriyle başlarken ve daha sonra cisim ve boyutların ne olduğu, aralarındaki ilişkinin nasıl olduğu tanımlanırken, ardından gelen cümlede hem boşluğun hem de doluluğun *ğayr mefhūm* olduğu çıkarımı. Aslına bakarsanız, tercümedeki bu çıkarımın kendisi *ğayr-i mefhūm*dur. Metinde söylenen şudur esasen: Boşluk zaten anlaşılmasızdır; doluluk ise cisim ve boyutlarıyla alakalı bir husustur. Âlemin yüzeyinin ötesinde bir boyut aramak gereksizdir, zira boyut cisme tâbi olduğu için yüzey bitince boyut da son bulmuş olacaktır. Dolayısıyla burada anlaşılmasız olan, âlemin ötesinde bir boyut olarak doluluk (*el-melā'*) varsaymaktır; fakat bu, bizatihi doluluğun anlaşılmasız olduğu manasına gelmez. Dolayısıyla sadece boşluk anlaşılmasızdır. Pasajda anlatılmak istenen şeyin şu olduğunu söyleyebiliriz: Doluluk, yüzeyin *aḫṭārı* ile birlikte son bulduğu için ve boşluk da bizatihi anlaşılmasız olduğu için, âlemin ötesinde ne doluluk ne de boşluk vardır. Daha açık bir ifadeyle, doluluk yüzeyle son bulduğu için, boşluk da kendi içinde anlaşılmasız olduğu için âlemin ötesinde yokturlar.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Marmura'nın tahkikine göre okuyuş ve bu doğrultuda verilecek anlam, meselenin mantığı açısından daha doğrudur. Ayrıca, mütercimler meselenin mantıksal analizini yapmış olsalardı, "daha doğru" diye tanımladıkları tahkiklerinde, en azından bu örnekte, tercih et-

tikleri metin inşasının kendilerini mantık hatası yapmaya sevk ettiğini fark edeceklerdi.

12) §89 (s.87)

[٨٩] قلنا: لا فرق؛ فإنه لا غرض في تعيين لفظ «الفوق» و«التحت». بل نعدل إلى لفظ «الداخل» و«الخارج» و نقول: للعالم داخل و خارج، ...

[89] Buna karşı biz deriz ki: “Üst” ve “alt” lafızları arasında hiçbir fark yoktur ve bu yüzden bunları belirlemenin de bir anlamı yoktur. Biz bunları bırakıp iç ve dış lafızlarına döner ve deriz ki: Âlemin bir içi bir de dışı vardır. ... (s.86)

Buradaki sorun, *lâ fark* cümlesinin, hiç alakası yokken, “üst” ve “alt” lafızları arasında hiçbir farkın olmadığını ifade eder şeklinde yorumlanmış olmasıdır. Halbuki el-Ğazâlî'nin “fark etmez” dediği husus, bir önceki paragrafta filozofların ağzından söylenen ve el-Ğazâlî'yi kendi tartışmasında zora sokuyor gözükten cümlelerdir. Metne göre, daha yukarıdan başlayan tartışmanın sonucu olarak filozoflar diyorlar ki “biz kendi görüşlerimizle uyumlu bir şekilde ‘âlemin üstü ve altı yoktur’ diyebiliriz; fakat siz, yani el-Ğazâlî'nin argümanındaki gibi düşünenler, ‘âlemin varlığının öncesi ve sonrası yoktur’ diyemezsiniz. Dayandıkları nokta, el-Ğazâlî'nin tartışmada, filozofların alt-üst imkânını kabul etmeleriyle ilk-son veya önce-sonra nosyonunu kıyas etmesinin, kıyasa tâbi tutulan iki unsur arasında ilişkisellik açısından bir paralellik olmadığı gerekçesiyle, imkânsız olduğu iddiasıdır.

Tam burada, ilk satırlarını incelediğimiz paragrafta el-Ğazâlî biraz tafvizkâr edayla ve biraz da belli bir kayıtsızlıkla cevap vererek başlıyor (tafsîlen ve meâlen): Tamam, öyle olsun, fark etmez bizim için (veya: Bize göre farklı değil). Burada ‘üst’ ve ‘alt’ lafızlarını belirlerken özel bir amaç gütmedik. Madem öyle diyorsunuz, biz de ‘dâhil’ ve ‘hâric’ lafızlarına döner, tartışmamıza bu lafızlar üzerinden devam ederiz.

Sonuç olarak, mütercimlerin çevirilerinin, orijinal metinle alakasız bir anlam taşıdığı ve bağlam içerisinde hiçbir mantıklı izahının olmadığı açıktır.

13) §90 (s.89)

[٩٠] ... فإنَّ الخصم وإن اعتقد قدم الجسم، يذعن وهمه لتقدير حدوثة؛ ونحن، وإن اعتقدنا حدوثة، ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه. هذا في الجسم. فإذا رجعنا إلى الزمان، لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا قبل له. وخلاف المعتقد يمكن وضعه في

الوهم تقديرأ وفرضأ، وهذا ممأ لا يمكن وضعه في الوهم، كما في المكان. فإن من يعتقد
 تناهي الجسم ومن لا يعتقد، كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا
 ملاء، بل لا يدعن وهمه لقبول ذلك. ولكن قيل. صريح العقل إذا لم يمنع وجود جسم
 متناهٍ بحكم الدليل، لا يلتفت إلى الوهم، فكذلك صريح العقل لا يمنع وجوداً مفتتحاً
 ليس قبله شيء، وإن قصر الوهم عنه، فلا يلتفت إليه؛ لأن الوهم لما لم يألف جسمأ
 متناهياً إلا ويجنبه جسم آخر، أو هواء تخيله خلاء، لم يتمكّن من ذلك في الغائب ...

[90] ... Zira her ne kadar hasım olan [filozof] cismin ezelîliğine inansa da hayal gücü onun sonradan yaratıldığını düşünmekten geri duramaz. Biz [kelâmcılar] her ne kadar cismin yaratılmış olduğuna inansak da hayal gücümüz bazen onun ezelî olduğunu düşünmekten geri duramaz. İşte cisim konusunda durum bundan ibarettir. Zaman konusuna dönecek olursak, hasım olan [filozof], öncesi olmayan bir zamanın yaratılmışlığını varsayamaz. İnanılanın aksine hayal gücü bir varsayım olarak bunu mümkün görse de, mekân konusunda olduğu gibi, bu, hayalde canlandırılması mümkün olmayan bir şeydir. Cismin sonlu olduğuna inanan ve inanmayanlardan her biri, ötesinde boşluk ve doluluk bulunmayan bir cisimi anlamaktan âcizdirler. Zaten hayal gücü de böyle bir şeyi kabule yanaşmaz. Fakat denilmiştir ki: Saf ve berrak akıl, delil gereğince sonlu bir cismin varlığını imkânsız görmüyorsa bu konuda hayal gücüne değer verilmez. Aynı şekilde saf ve berrak akıl kendisinden önce hiçbir şey bulunmayan bir ilk var olanın bulunmasına da engel değildir. Her ne kadar hayal gücü bu durumu kavramada yetersiz kalsa da ona itibar olunmaz... (s.88)

Bu pasajdaki ele alacağım cümlelerin tercümesinin kısmen metinden kaynaklanan zorluklar içerdiğini kabul ederek mütercimlere empati duyusam da tercüme yanlışlığı, yine tartışmanın içeriğinin mantığını tam olarak anlamadan tercüme etmenin ve diğer tercümelere dikkate almamanın sonucunda oluşan hataların bir örneğini teşkil ediyor. Aslında metinde el-Ğazālî'nin söylediği şeyin mantığı çok basittir ve onun ta baştan beri vehim ve akıl arasında gördüğü algı farklılığı burada yine karşımıza çıkıyor. Fakat şu an ele aldığımız pasajın zorluğu bu fikirle ilgili karışıklığa sebebiyet veriyor.

İlk husus cisim hakkındadır. El-Ğazālî'ye göre, filozof, cismin kadîm olduğuna dair bir inanca sahip olsa da onun *vehmi*, cismin hâdis olduğunu varsaymaya karşı duramaz, boyun eğer. Cismin hâdis olduğuna inananların *vehmi* de cismin kadîm olduğu fikrine boyun eğip kabul edebilir. Sonra el-Ğazālî, meseleyi tekrar zaman konusuna getiriyor. Buna göre, hasım yani

filozof “öncesi olmayan bir zamanın hudûsunu yani sonradan ortaya çıkışını varsaymaktan acizdir.” Buraya kadar her şey yolunda gözüküyor. İpler biraz bu noktada kopuyor mütercimler açısından. Öncelikle belirtmeliyim ki mütercimlerin tercümesindeki “... hasım olan [filozof], öncesi olmayan bir zamanın yaratılmışlığını varsayamaz” ifadesindeki ‘varsayamaz’ kelime tercihi yanılıcıdır. Zira bu haliyle tercüme, sanki filozof varsaymaya teşebbüs etmiş de el-Ğazâlî buna karşı çıkıyor ve ‘hayır, varsayamazsınız; buna hakkınız yok!’ diyormuş gibi bir intiba veriyor. Fakat burada orijinal metnin de gösterdiği üzere, el-Ğazâlî, filozofun “öncesi olmayan bir zamanı varsaymaktan aciz olduğunu (*lem yakdir ... ‘alâ...*)” ileri sürüyor. Neden böyle olduğu aşağıda açık hale gelecek.

Bunun ardından gelen cümledeki *hilâfu'l-mu'tekad* ifadesi de bu metindeki ikinci sorun adayı. Mütercimler bu ifadeyi “İnanılanın aksine” diye çevirince, anlam bozukluğu kaçınılmaz oluyor: “... hayal gücü bir varsayım olarak bunu mümkün görse de ...” diye devam edince, sanki *vehm* bunu mümkün görmesine rağmen, aslında *vehmin* bunu mümkün görmediğine inanılıyormuş gibi bir mana çıkıyor. Daha büyük bir anlama ve tercüme sorunu, bir sonraki cümleyle baş gösteriyor. Üstelik tercüme gramatik olarak doğru anlamı yansıtmıyor: cümledeki *vaq'uhu* ibaresindeki ‘bunu’ diye karşılanan *hu* zamirinin neye işaret ettiği belli değil; en iyi ihtimalle ‘filozofların öncesiz olmayan bir zamanın yaratılmışlığı veya bunun varsayılması’ olabilir. Mütercimler, cümleyi yanlış okudukları için, “bunu”yu muğlak bırakmak zorunda kalmışlar. Halbuki bu ifade gayet açıktır (şöz konusu zamir *hilâfu'l-mu'tekad* ifadesine racidir) ve şunu söylüyor: “İnanılanın tersini *vehmde* bir varsayım ve faraziye olarak vazedmek/yerleştirmek mümkündür.”¹³ Zaten başından beri söylenen de buydu: Aklın vazettiği bir inancın tersini *vehm* varsayabiliyor.

İmdi, asıl zor kısma gelelim. Belki de tercüme hatasına el-Ğazâlî'nin bu sonraki cümlesi neden olmuş olabilir: “Bu, *vehmde* vazedilmesi mümkün olmayan şeylerdendir, tıpkı mekân konusunda olduğu gibi.” Burada *vehmde* varsayılması imkânsız olan şeyin ne olduğu, yani metindeki ‘bu’ (*hâzâ*) kelimesinin işaret ettiği şeyin referansı, yukarıda filozofların yapmaktan aciz oldukları söylenen şeyin ne olduğuna bağlıdır. Her durumda, mütercimlerimiz yine “bu” tercihi, neden bahsedildiğini karanlıkta bırakıyor.¹⁴

¹³ Karlığa'nın ve Marmura'nın isabet ettikleri üzere.

¹⁴ Karlığa parantez içerisinde (s.37) “bu” derken kastedilenin, S. Duniyâ'nın notunu (s.114) takip ederek, “filozofların zaman görüşü” olduğunu açıkça belirtirken, Marmura (s.35 §94) ise zimnen yukarıda sözü geçen filozofların zaman hakkındaki ‘inançlarının tersi’ olduğuna işaret ediyor.

Şimdi biraz tahlil edelim. Metnin söylediği şu: filozoflar, zaman delili ile ilgili tartışmada belirtildiği üzere, zamanın başlangıcının veya sonradan meydana geldiğinin aklen tasavvur edilemeyeceğini, böyle bir şey düşününce, zamandan önce bir zaman olduğunun varsayılmasının kaçınılmaz olduğunu ifade etmişlerdi. Ardından el-Ġazālî bunun akli bir sonuç olmadığını söyleyip bu durumu “sadece *vehmin* bir işi” olarak değerlendirmiş ve aklın öncesi olmayan bir zamanın hudûsunu imkânsız görmediğini söyleyerek filozoflara itiraz etmişti. Buradaki tartışma da o kısımla doğrudan alakalıdır. Yani filozof, “öncesi olmayan bir zamanı aklen tasavvur etmekten aciz kalıyor” ve el-Ġazālî de bunu *vehmle* irtibatlandırıyor; zira *vehm* aklın kavradığını kavrayamadığından ötürü, zamandan önce bir zamanın olması gerektiğini kabul ediyor, tıpkı sonlu cismi, cismin sonuna eklendiğini vehmettiği bir cisim olmaksızın düşünemediği gibi.

Bu durumda, *hilāfu'l-mu'tekad* bu kurguda neye denk gelir? Hatırlayalım, filozofun inancı, zamanın hudûsunu düşünmenin daha önce gelen başka bir zamanı varsaydığı düşüncesidir. Bunun tersi, el-Ġazālî'nin iddia ettiği şeydir: akıl, zamanın hudûsunu imkânsız görmez, ki el-Ġazālî *vehmin* bunu algılayamadığını ilan etmişti. Dolayısıyla, “bu, *vehimde* vazedilmesi imkânsız olan şeylerdendir” ifadesindeki “bu”nun işaret ettiği şey, “öncesi olmayan bir zamanın başlangıcının aklen mümkün olduğu” düşüncesidir, ki *vehmin* bunu kabul etmeye yanaşmadığı sürekli vurgulanıyor ve bu gerekçeyle de o düşüncenin *vehimde* vazedilmesinin imkânsız hale geldiği ifade ediliyor. Kendisine kıyas edilen mesele ise ‘sonu olan cisim’dir. Cisim konusunda da *vehm*, cismin sonunu tasavvur ederken hep ötesinde bir boşluk veya başka bir cisim varmış gibi algılar ve bunlar olmaksızın o cismin sonunun olduğunu kabul etmek istemez. Halbuki el-Ġazālî'ye göre, *vehm* öyle algılasa da akıl bunu imkânsız görmez. Metnin devamında da aynen bu vurgulanıyor: Sarih akıl bir delil/hüküm ile sonu olan bir cismin varlığını men etmez (imkânsız görmez), ama *vehm* de bunu kabul etmeye yanaşmaz. Aynı şekilde, sarih akıl “kendisinden önce bir şeyin bulunmadığı var-olmaya başlayan bir varlığı (*vucûden muftetiĥan leyse ħablehu şey'un*)¹⁵ imkânsız bulmaz.” *Vehm* bunu kabul etmede eksik kalıyorsa, ona iltifat edilmez.

Yanlış çeviriler, bağlama önem vermemek ve tartışmanın ucunu kaçırarak, koca bir paragrafın, içinden çıkılmaz bir cümleler yığına dönüşmesi-

¹⁵ Marmura'nın “... a first beginning that is preceded by nothing ...” çevirisi belki kabul edilebilir, ama Karlıġa'nın *muftetiĥan* kelimesini, muhtemelen Kamalî'nin tercümesinden (“an existence which opened up”, s.41) esinlenerek, “açıklık” olarak tercüme etmesi (s.37) elbette uygun düşmektedir: “... kendisinden önce bir açıklığın bulunmadığı bir varlığın ...”.

ne sebebiyet verebiliyor. Bir çift kelimenin yerli yerine oturması, bazan uzun bir izahı gerektirse de okurun meseleyi anlaması için büyük bir nimettir.

14) §93 (s.93)

[٩٣] ... وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر ممّا خلقها بذراع، ثم بذراعين، وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الخلاء والشغل للأحياز؟ إذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين، أكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع، فيكون الخلاء مقدراً، والخلاء ليس بشيء، فكيف يكون مقدراً؟ ...

[93] ... Aynı şekilde Allah, âlem küresini, yarattığından bir zirâ', sonra da iki zirâ' daha küçük yaratabilir miydi ve boşluk ve doluluğun ortadan kalkması durumunda kaplayacakları yer açısından bu iki varsayım arasında bir fark meydana gelir mi? ... (s.92)

Bu pasajla birlikte, *ḥalâ'* ve *melâ'* tartışmasına geri dönüyoruz. Burada sorunu Marmura'nın tahkikiyle kıyaslayarak ve mantıksal tutarlılık açısından irdeleyerek ortaya koymaya çalışacağım. Mütercimlerin *el-ḥalâ'* kelimesini (metinde altı çizili) tercih ettikleri yerde Marmura'nın tahkikinde *el-melâ'* kelimesini görüyoruz. Dolayısıyla burada sorunu yine metin analiziyle çözmemiz ve hangi tahkikin mantıkan daha uygun olduğunu görmemiz gerekiyor.

El-Ġazâlî paragrafın başında filozofların görüşlerinin *vehmin* bir işi olduğunu ileri sürerek başlıyor ve bunu göstermek amacıyla onlara çeşitli sorular yöneltip çıkmazlarına işaret ediyor.

Yukarıdaki pasaj da onun sorduğu ilave bir soruyu ve takip eden sorularını içeriyor. Aslına bakılırsa, metin oldukça açıktır ve mütercimlerin tercih ettiği *el-ḥalâ'* kelimesinin içerik açısından bir hata olduğu ortadadır. Zira bu tercih, metnin mantıksal kurgusuna uymamaktadır. Mütercimler metne hâlâ yukarıda gördükleri gibi boşluk-doluluk zıtlığı üzerinden bakmış ve takip eden cümleleri ve tartışmanın gidişatını dikkate almamış gözüküyorlar. Tercih ettikleri kelime o cümlede bir anlam ifade etmiyor. Ayrıca mütercimlerin "... boşluk ve doluluğun ortadan kalkması durumunda kaplayacakları yer açısından ..." şeklindeki çevirilerine gramatik olarak karşılık gelebilecek bir metin de yer almıyor pasajda. Dikkatlice bakıldığında görülecektir ki sorulan soru zaten boşluğun, doluluğun azalmasıyla ortaya çıkacağını imâ ediyor ve doluluğun iki ayrı oranla azalmaya uğramasıyla mey-

dana gelecek iki ayrı büyüklükteki boşlukların arasındaki farkın, birinin diğerinden daha büyük olacağını söyleyeceğimiz için, yani bir ölçme yapacağımız için, ölçüye geldiğini, bunun da boşluğun, hiçbir şey olmamasına rağmen, ölçülebilir olduğu sonucuna götüreceğini ifade ediyor. Şayet oraya mütercimlerin yaptığı gibi 'boşluk' kelimesini koyarsak, örnek anlamsız bir hal alıyor. Zira boşluk zaten olmayan bir şeydir ve dolayısıyla ondan bir eksilme yapılamaz; ve ayrıca, haliyle, boşluktan eksilmeyi örnek vermenin el-Ġazālî açısından bir faydası olmayacaktır. Bu mantıksal örgü, tahkikte hesaba katılmadığı için yanlış tercihte bulunulmuştur.

Dolayısıyla doğru tercüme şöyle bir anlam örgüsü yansıtmalıdır: "Aynı şekilde, 'Allah âlemin küresini yarattığından bir *zirā'* daha küçük yaratmaya, sonra iki *zirā'* daha küçük [yaratmaya] kadir miydi? [Eğer bu oranlarla daha küçük âlemler yaratsaydı,] Her iki varsayım (*takdirayn*) arasında, doluluktan ve alan işgalinden (*eş-şuġl*) eksilecek olan şey açısından bir fark olur muydu? Çünkü iki *zirā'* [oranında] azalmayla eksilen doluluk, bir *zirā'* [oranında] azalmayla eksilen doluluktan daha büyüktür/çoctur. Bu durumda, boşluk takdir edilmiş (ölçülmüş) olur. [Fakat] boşluk bir şey değildir. O zaman [boşluk] nasıl ölçülmüş/ölçülebilir oluyor?"

15) §100 (s.99)

[۱۰۰] ... فكذاك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال، الممكن جسم متناهي السطح، ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصغر. فكذاك الممكن الحدوث؛ ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدّم والتأخّر، وأصل كونه حادثاً متعين. فإنّه الممكن لا غير.

[100] ... Aynı şekilde bir ucu sonsuz olan bir varlığın bulunması da imkânsızdır. Aksine şöyle denilmelidir: Mümkün, yüzeyi sonlu bir cisimdir; ancak, büyüklük-küçüklük bakımından miktarı belirsizdir. Aynı şekilde yaratılmış mümkün ve varlığın ilkeleri de öncelik ve sonralık bakımından belirlenemez. Onun yaratılmış olmasının temeli, belirlenmiş olmasıdır; zira o, mümkün olmanın dışında bir şey olamaz. (s.98)

Bu pasajı almamın sebebi, tercümede hem vurguların kaçırılmış olması hem de bazı tercüme hatalarıdır. El-Ġazālî burada âlemin ezeli olamayacağı görüşünü temellendirmeye çalışıyor ve ardından hâdis ve mümkün varlığı, cismin özelliği ile hudûs arasında kurduğu paralellik ile izah ediyor.

Mütercimlerin sunduğu çevirideki "yaratılmış mümkün ve varlığın ilkeleri de öncelik ve sonralık bakımından belirlenemez" ifadesi aslına bakılırsa fazla bir şey anlatmıyor. "Hâdis mümkün" ile aralarında paralellik kurduğu şey, ilkeler üzerinden değil, cismin sahip olduğu nicelikler açısından ve böyle bir paralellik zamansallık çerçevesinde ancak hâdis varlığın varlığa

çıkışının zamansal öncelik ve sonralığı üzerinden yapılabilir. Evet, *mebâdi'* kelimesinin tekili *mebde'* olsa da ve hem başlangıç hem de ilke anlamına gelse de buradaki bağlam açısından 'ilke' anlamı sıkıntılı bir sonuca yol açabiliyor. İlkeler zaten öncelik-sonralığa konu olamazlar ve zaten burada üzerinde özellikle durulan husus, hâdis varlığın öncelik ve sonralığıdır. Diğer taraftan, "Onun yaratılmış olmasının temeli, belirlenmiş olmasıdır" şeklindeki tercüme ise orijinal cümlelerin aktardığı mananın vurgusunu yansıtmıyor.

Metne bakarsak, el-Gazâlî'ye göre, "bir ucu son bulmayan bir varlık" 'mumkin varlık' olarak değerlendirilemez. "Bilakis" diyerek müellif daha önceki tartışmalarda söylenenlere referansla şöyle devam ediyor: "Denildiği gibi, mumkin varlık, yüzeyi sonlu olan bir cisimdir." Tanımı gereği böyledir, "Fakat o [cism] büyüklük ve küçüklük açısından ölçüleri belirlenmiş değildir." El-Gazâlî buradan bir kıyasla, sonradan varlığa çıkması mümkün olan varlık için de benzer bir sonuca ulaşmaya çalışıyor: "Dolayısıyla hudûsu mümkün olan (*el-mumkinu'l-ħudûs*) varlık için de aynı [şey geçerlidir]: varlığın başlangıç noktaları¹⁶ (*mebâdi'*) öncelik ve sonralık açısından belirlenmiş değildir." Buna rağmen, belirlenen bir şey vardır, o da o mumkin varlığın en temel niteliğidir. "... [fakat] onun hâdis olduğunun ilkesi belirlenmiştir. İşte o, mumkin [varlıktır], başkası değil." Sonucun Türkçesi: Mumkin varlığın hâdis olması gerektiği ilkeseldir, ama hudûsunun vaktinin yani önce veya sonralığının belirlenmiş olması zorunlu değildir.

16) §112 (s.107)

[۱۱۲] ... وما ذكره بأن معنى قضاء العقل علمه والعلم يستدعي معلوماً، فنقول: له معلوم، كما أن اللوئية والحيوانية وسائر قضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم، وهي علوم لا يقال لا معلوم لها، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان، لا في الأعيان. ...

[112] ... [Filozofların] "Aklın yargısının anlamı, onun bilgisidir, bilgi ise bilineni gerektirir" ifadesine karşı biz deriz ki: Renklilik, canlılık ve diğer küllî yargıların akılda bulunduğu, onlar tarafından da bilinen bir husustur. Bunlar, bilinen fakat nesnesinin bulunduğu söylenemeyen birtakım bilgilerdir. Ancak bunların dış dünyada nesnelere mevcut değildir. Bu yüzden filozoflar, küllîlerin dış dünyada değil, zihinde mevcut olduğunu açıkça belirtmişlerdir. ... (s.106)

¹⁶ Tercümesinin daha doğru olduğunu düşündüğüm Marmura'yı takiben, s.40.

Bu pasajdaki sorun basit bir dikkatsizlik eseri meydana gelmiştir. Fakat hatanın farkında olmayan tercüme okuru, pasajda birbiriyle çelişen cümleleri telif etmek için zihnini boş yere yormak zorunda kalacaktır. Arapça pasajdaki altı çizili cümlelerin karşılığının tercümede verilenle aynı olmadığı ve hatta zıt bir anlam aktardığı kolaylıkla fark edilecektir. Bu sebeple, hatanın belki dikkatsizliğe hamledilmesi gerekiyor, ama tartışmanın mantığının izi sürülmediği için bu hata ortaya çıkmış gözüküyor: “Bunlar, bilinen fakat nesnesinin bulunduğu söylenemeyen birtakım bilgilerdir.” Orijinal cümle ise tersini söylüyor bize: “Bunlar, bilinen nesnelere bulunmadığı söylenemeyecek olan bilgilerdir.” Yani bu bilgilerin bir nesnesi var. Takip eden cümle de bunu destekliyor: Bu bilgilerin nesnelere var, “fakat bunların malumatının (bilginin nesnelere) *a’yānda* (zihin dışında) bir varlığı yoktur.” Bunun açıklaması da devam eden cümlelerde filozoflar adına veriliyor. Anlaşıldığı üzere, bir kere daha, çelişkiye düşmemek için, tartışmanın iç tutarlılığını gözetmek elzemdir.

17) §119 (s.111)

[۱۱۹] قلنا: المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة. وينحل وجه الإشكال في تقدير

المعارضة والمطالبة.

[119] Buna karşı biz deriz ki: Şüphesiz karşı çıkma, bir görüşün yanlışlığını açıklığa kavuşturur ve güçlük, tez ve antitez ortaya konmak süretiyle çözümlenir. (s.118)

Son olarak, cedel yapma ve tartışma usulüne dair edebiyattan hareketle yanlışlığına veya daha doğrusu uygunsuzluğuna değineceğimiz bir örnek verelim. Cümle kısa ve açık; fakat bu cümlelerin önceki paragrafla ilişkili olup olmadığı tartışılabilir. Bu pasaj, Marmura'nın yaptığı gibi, bağlamsal da okunabilir. Ancak naçizane kanaatim odur ki el-Ğazālī burada genel bir şey söylüyor; yani bu hususta mütercimlerden yanayım. Önceki paragrafta, kendisine yöneltilen (meâlen) “iyi de siz bu itirazlarda zorluklara (*işkālāt*) karşılık verirken hep zorluk çıkardınız, sorun çözmek adına bir şey yapmadınız” şeklindeki serzenişe cevaben el-Ğazālī yukarıdaki pasajdaki cümleleri sarf ediyor. Mütercimlerin “karşı çıkma” diye çevirdikleri kelime *mu'āraḍa* kavramının işlevini el-Ğazālī'nin kendisi açıklıyor: “*Mu'āraḍa*, kelamın fesadını kesinlikle açığa çıkarır.” Yani ortaya konan bir argümantasyonda karşı itiraz ibraz etmek, hasmın argümanındaki hataları ortaya çıkarma sürecini başlatır. Ve ikinci cümle: “*İşkāl* yönü, *mu'āraḍa* ve *muṭālebe*nin belirlenmesiyle çözülür.” *Mu'āraḍa* argümantasyonda karşılıklı olarak hasma itiraz yöneltmektir; fakat tartışma âdâbında bir sonraki adım *muṭālebe*dir, yani

hasımların karşılıklı olarak destekleyici argüman talep etmeleridir. İmdi burada el-Ğazâlî, kendisine yöneltilen serzenişe karşılık, kendisinin gündeme getirdiği itirazların, filozofların argümanlarındaki yanlışları aşikâr kıldığını söylemektedir. Problem olan kısım, karşılıklı itirazlar ve delil talep etmeler yoluyla çözülecektir. Yani el-Ğazâlî bir tartışmada yer alan bu karşılıklı tartışma yönteminin meseleyi vuzuha kavuşturacağını ifade ediyor. Devamında ise *Tehâfut* adlı eserini hangi amaçla yazdığını anlatarak, sorun çözme gayesinin olmadığını, sadece itirazî deliller sunmak ve filozoflardan delil talep etmek olduğunu belirtiyor.

Eleştiri noktam şu: cedel literatüründe tartışmanın nasıl idame ettirileceğine dair sunulan bir usûlü anlatan bu iki kelimeyi “tez ve antitez” kelimeleriyle karşılamak, hem okuru yanıltıcı bir tercih hem de o literatüre bir haksızlık olacaktır. Hele tez ve antitez kelimeleri sizi bir sentez beklentisine sokuyorsa!

Sonuç Mülâhazası

Bu kadar sayfada ele alıp tenkide tâbi tuttuğum kısım, kitabın sadece 1. Mesele’siydi. Kitabın geriye kalan kısmındaki hususları da yazıp çıkarsaydım, sanırım tenkidler ayrı bir kitap hacminde olurdu. 1. Mesele’nin *Tehâfut*’ün en zor kısmı olduğunu kabul etmekle birlikte, bu kısımda tenkid konusu ettiğim hususların, hataların yalnızca zorluktan kaynaklanmadığını göstermek için kâfi olduğuna ve sadece bu kısma dair tenkidlerin bütün kitabın tercümesi hakkında bir fikir vereceğine inanıyorum. Dolayısıyla, tercümenin kalan kısmı dil bilenlerce orijinal metinle karşılaştırılmak suretiyle dikkat ve rikkatle okunmalıdır. *Tehâfut*’ün Kaya ve Sarıoğlu tarafından yapılan tercümesi, okura el-Ğazâlî’nin argümantasyonu hakkında genel anlamda bir fikir verebilir belki; buna ilaveten, okuduklarını orijinaliyle karşılaştıracak kadar Arapça bilgisine sahip olmayan tercüme-mahkumu araştırmacılar için az çok bir katkısı da olabilir. Fakat bu tercümenin, tercüme üzerinden argüman-analiz odaklı çalışan felsefe akademisyenleri için uygun olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü araştırmacı, örneklerden de görüldüğü üzere, felsefi önermelerin ve argümanların anlaşılması hususunda zorluk yaşayacaktır; hatta yanlış anlama riski yüksek olacağı için hem filozoflara hem de müellife haksızlık yapılacaktır.

Diğer tercümelemlerle çok kısa bir kıyaslama yaparsak, Kamalî’nin İngilizce tercümesinin genellikle liberal bir tercüme olsa da tartışmaların tutarlığı ve bütünlüğünü gözetdiği ve çoğunlukla isabetli olduğu söylenebilir. Marmura’nın İngilizce tercümesinin ise metne sadık kalma ve içeriği aktarmada iç-

tutarlılık çerçevesinde çok daha başarılı olduğu rahatlıkla söylenmelidir. Onun başarısının kaynağı, ilk olarak ve öncelikle, metinleri tartışma bütünlüğü içerisinde anlamaya ve değerlendirmeye çalışması ve mantıksal bütünlük gözetmesidir. Diğer taraftan, genç nesiller için ağır gelebilecek diline, üslûbuna ve hatta bazan konuyu bilmemekten kaynaklandığı anlaşılan ‘ilginç’ kelime tercihlerine¹⁷ rağmen, Karlığa’nın tercümesi bile –burada ele alınan pasajlara hasrederek söylüyorum– yer yer daha isabetli çeviri sunduğu için ve en azından bağlam-içi tutarlılık gözettiği hissini verdiği için tercih edilebilir durumdadır. Kaya ve Sarıoğlu’nun kendi tercümelerini yaparken Marmura’nın ve Karlığa’nın tercümelerini göz ardı etmeleri kendileri adına en azından akademik bir hatadır.

Ayrıca, bu yazının giriş kısmında mütercimlerin ne anlama geldiğini çözemediğimi söylediğim “... terminoloji konusunda ise Türkçenin ifade ve üslûp güzelliğine hanel getirecek her türlü aşırılıktan kaçınılmıştır” ifadesinde imâ edilen hassasiyetin bizzat kendisinin gereksiz bir aşırılık olduğu ortaya çıkıyor. Sırf “Türkçenin ifade ve üslûp güzelliğine hanel getirmemek” endişesiyle yapılan tercümenin, dilin ifade ve üslup güzelliğini gerçekten muhafaza ettiğinin kuşkulu olması bir kenara, eğer bu, metnin anlamını anlaşılmasız kılmak pahasına oluyorsa, ‘varın aşırılık yapın’ diyesi geliyor insanın. Umalım ki tercümenin yeni baskısı yapılırken akademik ve felsefi olarak ciddî bir revizyon yapılsın ve eser hak ettiği seviyede metnin anlamını doğru yansıtan bir tercüme kavuşsun.

Son bir not: entelektüel tarihimizde en çok iz bırakan klasik eserlerden olan *Tehâfutu'l-Felâsife*'nin Türkçe tercümesini on yıl aradan sonra yeniden basarken ciddi bir editoryal tedkik ve revizyondan geçirmeden yayınlayan Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı da en ciddi tarafından bir kınamayı hak etmektedir. Fakat bir devlet kurumu olarak bu Başkanlık, diğer bazı eserleri (mesela İbn Sînâ'nın eserleri) yeniden basarken de böyle bir hassasiyet göstermediği için, yapıları/yapılmayanı, kurum adına normal karşılamaktan başka çaremiz bulunmuyor.

¹⁷ Mesela, Karlığa, illiyet/kozalite terminolojisinde yer alan “tevellud” kelimesini tuhaf bir biçimde “doğum” diye çevirmiş (s.122 ve s.212), mütercimler de –beğenmiş olacaklar ki– aynısını 11. Mesele’de tekrarlamışlar (s.268); ama belki çok emin olamadıklarından dolayı, Hâtîme’de (s.444) orijinal kelimeyi kullanmışlardır.