

KİTÂBIYAT

Democracies in Danger (Democratic Transition and Consolidation)

Derleyen: Alfred Stepan

Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009. 185 sayfa.

Tehlikedeki Demokrasiler (Democracies in Danger) İkinci Dünya Savaşı sonrası gerçekleşen demokratikleşme dalgaları üzerine çalışan ilk nesil teorisyenlerin gözden kaçırdığı noktaları ele alma iddiasında olan bir çalışma. Kendisi de ilk nesil teorisyenlerden olan Alfred Stepan'ın derlediği kitap, Stepan'ın "Giriş"i ile birlikte toplam sekiz makaleden oluşmaktadır. "Sonuç" yazısı ise demokratikleşme literatürünün önemli isimlerinden biri olan Brezilya eski başkanı (1995-2003) Fernando Henrique Cardoso tarafından kaleme alınmıştır.

The Club of Madrid'in¹ 2006 yılındaki genel kurul toplantısında yapılan tartışmaların bir ürünü olarak derlenen bu kitap, özellikle demokratikleşmenin "Üçüncü Dalga"sının problemlerine eğilen literatürün gözden kaçırdığı veya öngöremediği birtakım "siyasi" problemlerin bugünün demokrasileri için hayati meseleler hâline geldiği tezi ile başlıyor. Kitap bu meselelerden üçüne eğiliyor. İlk olarak Stepan'ın da "Giriş" yazısında bir özeleştiri yaparak belirttiği gibi, birinci nesil demokratikleşme literatürünün neredeyse tamamen

1 Dünyadaki demokratik rejimlerin güçlenmesini kendine misyon edinmiş olan Club of Madrid'in üyeleri eski başkanlar ve başbakanlardan oluşmaktadır. Zamanla önemli bilim insanlarını da genel kurullarına davet eden Club of Madrid demokratik rejimleri ilgilendiren temel meselelerin tartışıldığı ve çözüm önerilerinin üretildiği bir platformdur.

göz ardı ettiği etnik ve dinî çatışmalar ile ayrılıkçı savaşlar bazı demokrasilerin sonunu getirmiş (Yugoslavya), bazılarının sonunu getirmekte (Sri Lanka), bazılarının ise demokrasiye geçişlerini engellemektedir (Nijerya). Öte yandan, teorisyenlerin daha çok Doğu Avrupa ve Güney Amerika'ya eğilmesi, İslâm ve demokrasi konusunun da yeterince işlenmemesine sebep olmuştur. Kısacası, bu kitabın değindiği üç ana konudan birisi “barışçı, demokratik ve başarılı bir şekilde” kültürel (etnik ve dinî) çatışmaların nasıl idare edileceğidir. İkinci mesele ise güvenlik sektörü üzerinedir. Çoğunluğu askerî darbeler sonucu oluşmuş otoriter rejimlerden demokrasiye nasıl geçileceğine odaklanan ilk nesil teorisyenler, demokrasiye geçildikten ve sivil siyasette istikrar sağlandıktan sonra ordu, polis ve istihbarat örgütlerinin demokratik olarak nasıl yeniden yapılandırılacağı sorusu üzerinde hiç durmamışlardır. Oysa ordunun kurumsal ve malî olarak sivil denetiminin yapılması, polisin vatandaşlara yönelik keyfî güç uygulayan bir kurumdan, vatandaşların güvenliğini sağlayan bir kurum hâline gelmesi veya istihbarat teşkilatının vatandaşların kişisel haklarını tehdit etmeden terör ve uyuşturucu ticareti gibi sorunlarla etkin bir şekilde mücadele etmesi, bugünün demokrasilerinin en temel meselelerinden biri hâline gelmiştir. Üçüncü bir mesele ise ilk nesil teorisyenlerin öngöremediği yeni tür başkanlık ve yarı-başkanlık sistemlerinin sayısında olan artıştır.

Kültürel (etnik-dinî) meseleler kitapta iki makale ile ele alınıyor. Birincisi Hindistanlı sosyal bilimci Ashutosh Varshney'in Müslümanların çoğunlukta olduğu Endonezya, Malezya ve Nijerya üzerine incelemesi; ikincisi ise Richard Simeon'un Kanada'daki Quebec eyaletinin bağımsızlık iddiası üzerine makalesidir. Varshney, sivil toplum kavramı etrafında yürüttüğü tartışmada neden bazı sivil toplum oluşumlarının “ayaklanma-engelleyici” (riot-inhibiting), diğer bazılarının ise “ayaklanma-tetikleyici” (riot-inducing) olduğu sorusunu sormaktadır. Daha önce Hindistan üzerine yaptığı çalışmada Müslümanlar ve Hinduların birlikte yer aldıkları sivil toplum oluşumlarının toplumsal kalkışmaların önüne geçtiğini, sadece Müslüman veya sadece Hindu gruplar tarafından oluşturulan sivil toplum yapılarının ise ayaklanmaları ve şiddeti tetiklediği sonucuna varan Varshney², ilk defa bu kitapta bulgularını paylaştığı çalışmasında da tezini destekleyen sonuçlar bulmuştur. Böylece, sivil toplum üzerine yapılan tartışmalarda sıklıkla kullanılan sivil toplumun yoğunluk ve aktivitesinin çok olmasının demokrasiyi güçlendirdiği şeklindeki klasik teze daha ihtiyatla yaklaşılması gerektiğine işaret etmiş ve her sivil toplum yapılanmasının

2 Bkz. Ashutosh Varshney, *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India* (New Haven: Yale University Press, 2002).

demokrasi için hayra alamet olmadığını vurgulamıştır.³ Öte yandan, İslâm'ın kitlesel şiddete meyyal olduğu hakkındaki önyargının da doğru olmadığını söyleyen Varshney'e göre, şiddetin kökenini anlamak için siyasal ve toplumsal geçmiş her bir örnek ayrı ayrı analiz edilmelidir. Ayrıca Varshney devletin başşıl bir sivil toplumun yapılanmasında pozitif rol oynayabileceğini de savunmaktadır. Richard Simeon ise etnik ayrılcılığın farklı bir yönüne değinmektedir. Demokratikleşme literatüründe ayrılcı hareketlerin demokratik ve başşıl bir şekilde idare edilmesi konusu hiç işlenmezken, etnik ayrılcılığa genelde negatif anlamlar yüklenmekte; Yugoslavya gibi örneklerden yola çıkılarak bu tür ayrılcı iddiaların demokrasiye zarar verdiği, şiddet eylemlerini beraberinde getirdiği ve otoriter eğilimlere kapı açtığı kabul edilmektedir. Simeon'un makalesinde Quebec'in bağımsız bir ülke olması hâlinde bile hem bu yeni ülkenin hem de Kanada'nın temelleri sağlam birer demokrasi olarak hayatlarına devam edeceği sonucuna varılmaktadır. Simeon'a göre şiddete ısrarla hayır diyen Kanadalı siyasetçiler, referandumda ayrılma sonucunun çıkması hâlinde bunun tartışılması gerektiğini söyleyen Kanada Yüksek Mahkemesi, "liberal milliyetçilik" (civic nationalism) kültürünü oluşturan eğitim sistemi ve "asimetrik federalizm" olarak adlandırılan siyasal sistem, Quebec'in ayrılcı talebinin demokratik olarak idare edilmesinin anahtarlarıdır.

Kitabın ikinci ana teması olan güvenlik sektörünün sivil kontrolü meselesi, birçok demokratik ülke (özellikle de otoriter rejimlerden demokrasiye geçeler) için hayatî bir mesele iken, Stepan "Giriş" yazısında demokratikleşme literatürünün veya demokrat liderlerin bu konudaki ilgisinin otoriter rejimi temsil edenlerin güçlerini devretmeleri ve ordunun siyasetten el çekmesi gibi konularla sınırlı kaldığı tespitini yapmaktadır. Buradan hareketle, vatandaşların haklarının etkin bir şekilde garantiye alınması için güvenliğin şart olduğunu vurgulayan kitap, güvenlik sektörünün demokratik bir şekilde yeniden yapılandırılması üzerinde durmakta ve konuyu iki makale ile ele almaktadır. İlkinde Felipe Agüero "ikili sorun" (double challenge) olarak tanımladığı güvenlik sektörünün kontrolü ve yeterliliğinin bir arada nasıl yürütüleceğini irdelemektedir. Agüero, ulusal güvenlik ideolojisinden ve buna dönük eğitimden vatandaşların insanî güvenliğine bir geçişin zorunluluğundan söz etmekte ve bunu "güvenlik sektörünün reformu" olarak adlandırmaktadır. Bunun ordu kadar polisi de ilgilendirdiğini söyleyen Agüero'ya göre, yetersiz ve güvenilmez bir polis gücü iki vahim sonuca yol açabilir: Ordu, demokratik bir sistemde üstüne

3 Sivil toplum ile demokrasi arasında doğru orantılı bir bağlantılı kuran ilk tez demokratikleşme literatürünün birinci nesil teorisyenlerinden biri olan Robert D. Putnam tarafından kurulmuştur. Bkz., Robert D. Putnam *Making Democracy Work: Civic Tradition in Modern Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

vazife olmayan kamusal güvenlik sağlama pozisyonuna kaydırılabilir veya polis militarize edilebilir. Bu görüşleri tamamlamak için sahadan gelen birinin, 1982-1990 arasında İspanya'nın savunma bakanı olarak görev yapan ve ülkesinin sivil-asker ilişkilerinde çok önemli reformlara imza atan Narcis Serra'nın, bu kitaba yaptığı katkı da önemlidir. Serra, konuyla ilgili herkesin ortak görüşleri olan ordunun siyasetten el çekmesi ve askerî vesayetin sona erdirilmesi ile ilgili reformları demokratik bir sivil-asker ilişkisinin ön şartları olarak sunduktan sonra sivil siyasetçilere üç önemli görev daha vermektedir: 1. Bütçesinin kontrolü, görev tanımları ve kuvvet yapılanmasında ordunun kurumsal özerkliğinin tasfiyesi. 2. Sivil siyasetçilerin ve sivil yargının ordu üzerindeki üstünlüğünün orduya kabul ettirmesi. 3. Ordunun bir bütün olarak ideolojik ve eğitsel kontrolünün sağlanması.

Kitabın üçüncü ana teması, demokrasilere bizzat kendi aktif aktörlerinden, yani yürütme erkinden gelebilecek tehlikeler üzerinedir. Demokratikleşme literatüründe, otoriterleşmeye yatkın doğaları nedeniyle, başkanlık ve yarı-başkanlık sistemlerine dönük bir şüphe yer alsa da çoğu zaman siyasetler ve seçmenler demokratik olarak seçilmiş güçlü bir başkanın arzu edilen reformları gerçekleştirmek için zarurî olduğunu düşünmektedir. Ancak kitap bu konuların yeniden irdelenmesini önermektedir. Konu ile ilgili ilk makalede Arturo Valenzuela özellikle Latin Amerika'daki başkanlık tecrübelerinin pek de umut verici olmadığını söylerken otuz yıl sonra Latin Amerika'da hâlen demokratik yeterlilik ve meşruiyette sorun yaşıyorsa, bunun sorumlusunun büyük oranda başkanlık sistemi olduğunu söylemekte ve siyasetçilerin daha istikrarlı bir yönetim vaat eden parlamenter veya yarı-başkanlık sistemlerine geçişi gündemlerine almalarını önermektedir. Cindy Skach ve Timothy J. Colton ise ilk nesil demokratikleşme teorisyenlerinin büyük oranda ilgisiz kaldığı yarı-başkanlık sistemini analiz etmektedir. Fransa, Portekiz ve komünizm sonrası Rusya modellerini inceleyen Skach ve Colton, yarı-başkanlık sisteminin kendi içinde birtakım potansiyel tehlikeler barındırdığını söylemektedir. Özellikle başkanın veya başbakanın parlamento çoğunluğuna sahip olmadığı durumlarda, başkan elindeki ekstra güçlerle demokratik olmayan yöntemler kullanıp dengeyi kendi lehine çevirebilmekte ve Yeltsin dönemi Rusya'sında olduğu gibi siyasal sistem "süper bir başkan"ın liderlik ettiği bir yarı-başkanlık hâlini alabilmektedir.

Kitap, demokrasilerin güçlenmesinin önündeki en büyük engelleri, hatta demokrasilerin zayıflayıp çökmesine sebep olabilecek en temel dinamikleri tartışırken, literatüre önemli katkılar yapmaktadır. Ancak tartışılan örnek sayısı bir hayli sınırlı tutulmuştur. Bu hâliyle söz konusu meselelerde kitabın

vardığı sonuçlar ve yaptığı genellemeler son derece kısıtlıdır. Örneğin, Quebec örneğinin etnik ayrılıkçılığın barışçı yollardan idaresi hususunda demokrasisi tam olarak kurumsallaşmamış ve demokratik kültürü yerleşmemiş “üçüncü dalga demokrasileri” için ne derece örnek olabileceği ya tartışmalıdır veya Serra’nın sivil siyasetçilere verdiği görevlerin Türkiye gibi askerî vesayetin kurumsallaştığı ülkelerde hangi yollarla ve araçlarla gerçekleştirileceği sorusunun da yanıtı yoktur. Ayrıca, zaman zaman siyasal bir problem hâline gelen yargı erkinin özerkliği meselesi de kitapta kendine bir yer bulamamıştır. Bir diğer eksiklik ise Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerdeki sivil toplumun durumuna bakarken, Türkiye gibi göreceli olarak demokrasisi iyi işleyen ve Müslüman cemaatlerin sivil toplum örgütleri olarak sisteme dahil olduğu önemli bir örneğin dışarıda tutulmasıdır.

Öte yandan, kitap sağlam demokratik temellere sahip olduğu varsayılan Batı Avrupa ülkelerinin göçmen azınlıklarla birlikte gelen yeni problemlere demokratik sınırlar içinde yanıt verme güçlüğü çekme meselesine ise hiç değinmemektedir. Özellikle Batı Avrupa’nın liberal demokrasilerinde kişisel ve cemaatsel hak ve hürriyetlerin 11 Eylül saldırıları ertesinde sıklıkla askıya alınması ve kimilerinin tamamen kaldırılması konusu, üçüncü dalga demokrasilerine yapacağı etkiler de hesaba katıldığında bir hayli önemlidir. Gerçekten de Batılı liberal demokrasileri bekleyen en büyük tehlike, yabancı düşmanlığı ve İslâm karşıtlığı gibi söylemlerle güçlenen Batı-merkezci ve zaman zaman ırkçı bir liberallik anlayışı neticesinde paradoksal olarak birtakım liberal hak ve hürriyetlerin kimi topluluklar için keyfi bir şekilde yok sayılmasıdır.

Yine de kitap özellikle Türkiye gibi hâlen demokratikleşme süreci devam eden ülkeler için önemli mesajlar vermektedir. Türkiye’de bugün yüzeysel bir şekilde siyasiler ve gazeteciler tarafından tartışılan Kürt meselesi, asker-sivil ilişkileri, başkanlık sistemi, dinî dernek ve vakıfların demokrasiye katkısı gibi konularda daha sağlıklı fikir yürütebilmek için bu kitabın okunması gerektiği kanaatindeyiz.

E dip Asaf Bekaroğlu

Participatory Learning: Religious Education in a Globalizing Society

Chris A. M. Hermans

Leiden: Brill, 2003. 405 sayfa.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren müstakil bir konu olarak incelenmeye başlanan din, birçok bilim dalı gibi eğitimin de ilgi alanına girmiştir. Bu çerçevede dini, eğitim açısından konu edinip inceleyen pek çok çalışma yapılmıştır. Bunun günümüzde devam eden örneklerinden biri de bu eserdir.

Küreselleşme, insan hayatını hangi açılardan etkilemektedir? Modern bilimsel dünyada dinin konumu nedir? Dinin tanımını yapılabilmek ne ölçüde mümkündür? Dindar insan kimdir ve hangi vasıfları taşır? Küreselleşen bir toplumda nasıl bir dinî eğitim modeli uygulanmalıdır? Temelde bu soruları ele alan eser, din eğitimi bağlamında sıklıkla tartışılan bu ve benzeri pek çok probleme pratik çözümlenmeleriyle tatmin edici cevaplar vermeye çalışmanın yanı sıra; esas itibarıyla küreselleşen dünyada din eğitiminin, dinî pratiklere katılım yoluyla gerçekleşmesi gerektiği fikri üzerinde durmaktadır. Kitap, bir “Giriş” ve altı ana bölümden oluşmaktadır. Bölümler; “Küreselleşen Dünyada Din”, “Dinî Gelenek”, “Din Kavramı”, “Dinî Benlik”, “Katılım Yoluyla Öğrenme” ve “Dinlerarası Öğrenme” şeklinde bir düzen içinde yer almaktadır.

Yazar, kitabın geneline hâkim olan sıcak ve akıcı üslubuyla hemen “Giriş” bölümünde okuyucuyu dikkat çekici bir hikâyeye karşılar. Katılım yoluyla öğrenmeye işaret eden bu hikâye örneğini vererek okuyucunun zihnini uyarır. Sözü edilen hikâyeye göre, Ypsilon adında bir uzaylı, dünyada yaşamayı keşfetmek üzere görevlendirilip yeryüzüne gönderilir. Her uzaylı gibi bu yeni yaşama uyum sağlaması için her şeyden önce bunu sağlayacak bir kursa katılması gerektiği kendisine haber verildiğinde, Ypsilon çok sevinir. Arkadaşları ile birlikte her gün altı saat kursa devam eden Ypsilon için her şey yeni ve bir o kadar da ilginçtir. Arabalar, bisikletler, trafik ışıkları... Her birini kitaplarından resimler yoluyla iyice öğrenip sınavlardan yüksek puanlar alan Ypsilon, altı aylık kursunu başarıyla tamamladığından, artık kendine güven içinde gerçek hayatı tecrübe etme hakkını kazanmıştır. Ne var ki ilk günden büyük bir hayal kırıklığına uğrar. Nitekim hemen her şey kursta öğrenilenden oldukça farklı bir şekilde cereyan etmektedir. İnsanlar, CD kayıtlarında dinlediği gibi konuşmakta, trafik kuralları kitaplarda öğrendiğinden çok daha değişik bir biçimde işlemektedir. Bu keşmekeş içinde neye uğradığını şaşırان uzaylı, bu şekilde yaşayamayacağını anlayarak geri dönmeye karar verir ve dünyayı terk eder.

Hikâyeden sonra, bu noktada yazar bir analogi kurarak dinî eğitim alan çocuk ve gençlerin durumunun da esasında böyle düşünülmesi gerektiğini belirtir. Zira dinin, anlaşılması zor bir mesele olduğundan, sadece kavramsal çerçevede ele alınmak suretiyle öğrenilmesinin ve dolayısıyla da yaşanmasının güçlüğüne işaret eder. Dinî bir çevrede, dindar bir aile içerisinde yetişen çocuklarda dahi din kavramının uzun süre silik kaldığını ve dolayısıyla arzu edilen sürede dinî bir şuur geliştiremediklerini açıklayarak bu durumun kendileri ve ebeveynleri için de bir sorun teşkil ettiğini ifade eder. Bu probleme karşı geliştirilen çözüm önerileri ile tatmin olmayan insanların “Bunlardan öte, daha farklı bir yol bulunmalı, ama ne?” sorusuna cevap arayışları içerisinde kaldıklarını söyler. Temelde bu problem olmak üzere bunun etrafında gelişen daha pek çok tartışmalı meseleyi açıklığa kavuşturmak amacıyla bu çalışmayı gerçekleştirdiğini vurgular (s. 2).

Yazar “Birinci Bölüm”de küreselleşmeyi esas itibarıyla “kültürel bir olgu” boyutuyla ele almakta, özeldi ise dine yansıyan etkilerine değinmektedir. Öncelikle, her bölümde dikkat çekeceği üzere, burada da okuyucuya, işlenecek konunun özünü içeren sorular yönelterek meseleye giriş yapar. Bu bölümün temel soruları: Neden küreselleşmeden söz ediyoruz? Toplumda değişen bir şeyler mi var? Niçin postmodernizm yerine, globalizm diyoruz? Akabinde muhatabının zihninde uyanan istifhamları giderebilmek hassasiyeti içerisinde, her bir meseleyi tüm detayları ile ele alarak eleştirel bir süzgeçten geçirir.

Bu meseleler üzerinde devam edegelen bir kavram kargaşası ve hatta araştırmacılar arasında temelde küreselleşme ve modernleşme üzerinde dahi hâlen ihtilâf olması hasebiyle, konunun derinlerine nüfuz etmeden evvel bu tür karışıklıkların bir netliğe kavuşturulması gerektiğini belirtir. Modernizmi ele alarak işe başlar, modernizmin tanımını yapar; modernizmin tarihî serüvenini anlatır ve birçok açıdan günümüzü nasıl etkilediğini tartışır. Modernizm-postmodernizm ilişkisini açıkladıktan sonra, toplumda küresel çerçevede yaşanan güncel değişimlere postmodernleşme yerine küreselleşme denilmesi gerektiğini iki sebep ile ortaya koyar ve bunları da postmodernizmin modernizmden yeni bir çağa geçiş sürecini ifade etmesi, dolayısıyla da dönem olarak geride kalması ve büyük ölçüde edebî-felsefî dönemle sınırlı olması şeklinde izah eder.

Bölümün esas konusu küreselleşme üzerinde detaylı analizler yaparken, küreselleşme sürecinin gerçekleştiği üzerinde görüş birliği sağlanmasına rağmen, başlangıcı ve muhtevası açısından öteden beri tartışılacağı dile getirir. Bu bağlamda Giddens, Beck, Zürn ve Beyler gibi pek çok sosyal bilim düşünürünün bu meseledeki yaklaşımlarını ayrı ayrı ele alarak tetkik eder;

nihayetinde kendi fikrini ortaya koyar. Tartışmalar neticesinde, küreselleşmenin artık dünya çapında bir vakıa olduğunu, bununla birlikte kapsama ve etkisi hususunda bazı yerel farklılıkların görülebileceğine temas eder.

Kavramsal karışıklıklara açıklık kazandırdıktan sonra, globalleşmenin aslında modernleşme tezinin yoğun bir formu biçiminde düşünülmesi gerektiğini ve dolayısıyla modernleşmeyle ilişkilendirmeksizin anlaşılmasının zorluğunu vurgulayarak teferruatı ile incelenmesi ihtiyacına binaen modernleşme bahsini yeniden açar. Nottingham Trent Üniversitesi Sosyoloji Profesörü Chris Rojek'in "modernleşme 1" ve "modernleşme 2" taksimine dayanan analizlerine yer vererek ilk sürecin modernleşmenin rasyonel boyutunu, ikinci sürecin ise toplumda gerçekleşen değişim ve dönüşümü ifade ettiğini belirtir. Konular -arası bağlantı ve bütünlüğü sağlam bir şekilde muhafaza eden yazar, ardından dünyada küreselleşme yolunda birbirini takip eden dört aşamadan bahseder. Bu süreçlerin önce kültürel, ardından da dinî hayattaki yansımalarına yer verir. Her iki kısımda da bu süreçleri müstakil başlıklar altında, meslektaşlarının da bu meseleye ilişkin hararetli tartışmaları çerçevesinde, değerlendirir. Yazarın derin ayrıntılarıyla açıkladığı bu süreçlerin özüne ilişkin şunları söylememiz mümkündür: İnsanlar globalleşme neticesinde gittikçe küçülen ve dar bir alana sıkışan dünyada kendi geleneklerinin yanında pek çok din ve kültürle tanışmıştır; bu bir kaynaşma, homojenleşme ve dahası melezleşme süreci olan birinci evredir (homogenization). Bunu takip eden ikinci aşamada ise artık gelenek insanların dinî algı ve fiiliyatı üzerindeki otoritesini yitirmeye başlamıştır (de-traditionalization). Yazar burada pek çok ülkede uygulanan anket verilerine dikkat çekerek müşterek bir sonuca işaret eder ki o da yıldan yıla, yaşlıdan gence doğru inançlı olma bakımından bariz bir düşüşün söz konusu olmasıdır. Dinin artık bir köşeye atılıp toplum hayatından uzaklaştırılması neticesinde, inanan bir grup azınlığın ancak özel alanlarında uygulamasıyla sınırlı kaldığı dönem ise üçüncü aşamayı ifade etmektedir (privatization). Son evrede ise din yaptırım gücünü kaybetmiş, kurumsal anlamda insan hayatından çekilmiştir; öyle ki artık bir dine inanan insan sayısı oldukça azdır (de-institutionalization).

İkinci bölüm küreselleşen dünyada Tanrı'dan söz etmek mümkün müdür? İnsanlar din karşısında nasıl bir tutum sergilemektedirler? Dinî gelenek nedir, vb. sorular çerçevesinde geleneğin teolojik bağlamda değerlendirilmesine dayanmaktadır.

Müellif, burada gelenek üzerine tipolojik analizlerde bulunur ve esasen "Birinci Bölüm"de vardığı noktayı tamamlaması bakımından bu konu üzerinde öne sürülen üç temel yaklaşımı ele alır. Buna göre ilkin küreselleşen dünyada

yıkılmaya yüz tutan dinî geleneğe tutunmak yerine, artık ona bedel olarak yeni bir şeyler inşa etmenin daha makul görülebileceği yaklaşımını, Anglikan teologu Don Cupitt'in görüşlerine atıflarda bulunmak sûretiyle ortaya atar ve ona göre bütün dinlerin dil aracılığıyla meydana gelmiş metaforlar olmaları nedeniyle günümüz modern-bilimsel dünyasında yer alamayacaklarını ifade eder (geleneğin gelenek sonrası mefhumu). İkinci yaklaşımı ise, günümüz dünyasındaki modern-küresel değişiklikleri kabul etmekle birlikte, toplumda devam edegelen dinî pratik, sembol, işaret ve kılık-kıyafetlerden de anlaşılacağı üzere, geleneğin hâlen işlediğine, ne var ki bu hayâtiyetini sürdürebilmesi için onu kuşaktan kuşağa aktaracak bir toplumun mevcudiyetinin zaruretine inanma, şeklinde açıklar (geleneğin gelenekselci mefhumu). Son yaklaşıma göre ise, geleneğin geçmişin bir "yorumu", mahiyeti itibariyle yadsınamayacağını; ancak yeni nesillerin anlayışına göre sürekli gözden geçirilmesi gerektiğini belirtir (geleneğin açık mefhumu). Yazar, ilk iki yaklaşıma karşı mütedil bir duruş sergilemesine karşın son görüşü, dinin ucu açık yorumlara tâbi tutulması neticesinde yol açacağı bölünme ve parçalanma kabilinden muhtemel tehlikeleri nedeniyle, Hıristiyan geleneğinden de örnekler vermek suretiyle şiddetle reddeder (s. 92-107).

Geleneksel topluluklar yavaş yavaş eski gücünü yitirirken, buna mukâbil "dinî yeniden yeşertecek" umuduyla bakılan fundamentalist grupların hemen her toplumda yükselişe geçme eğilimi gösterdiğini ifade ettikten sonra, geleneksel toplumdan modern topluma geçişte Tanrı tasavvurunun nasıl bir değişime uğradığı sorusunu fundamentalistlerin görüşleriyle ele alır. Sözü edilen bu grupların yaklaşımlarının esasında birçok problemi beraberinde getirmesi dolayısıyla reddedilmesi gerektiğini meşhur sosyolog Van Harskamp'ın da analizlerinden istifade ederek ortaya koymaya çalışır.

Modern-bilimsel bir toplumda, Tanrı'nın içkinlik-aşkınlık durumuna ve zengin-fakir aşırı uçlarda yer alan grupların bulunmasının da sınırlı-mutlak sonsuz oluşuna dair, dinî geleneğe yönelik sıklıkla ortaya atılan tartışmaları ele alarak konuyu derinleştirmeye devam eder. Bu husustaki mevcut tartışmaları ve kendi görüşlerini izah ettikten sonra, aslında Tanrı'nın mutlak gücü ve üstün hâkimiyetinin, marjinalite yahut benzeri meseleler karşısında bizi şüpheye düşürmeyecek kadar aşikâr olduğuna dikkat çekerek konuyu tamamlar.

Üçüncü olarak yazar, Din nedir? Müşterek bir din tanımı yapılabilir mi? Birine göre dinî bir mana ifade eden bir eylem ötekine göre neden anlamsız gelebilmektedir, sorularına ilişkin oldukça şaşırtıcı tartışmaları ve onların değerlendirmelerini içeren bir bölümle konuyu derinleştirmeye ve kapsamını genişletmeye devam eder.

Kabul edilmesi muhtemel din tanımları yapıp din kavramının tarihine kısaca değindikten sonra tecrübî, lügavî ve amelî boyutlarıyla kavramsal açıdan dine atfedilen üç yaklaşımı ayrı ayrı ele alır. Bu görüşleri, taraftarlarının iddialarıyla ortaya koyacağı ve muhaliflerinin eleştirileriyle de doğruluğunu tartacağı iki ayrı kısımda masaya yatırır. Yazar, en elverişli olan yaklaşımı belirlemek için kendisinin geliştirmiş olduğu üç temel kriteri her bir görüşe uygulayarak bir kez de kendi süzgecinden geçirir. Bu ölçütler, yaklaşımların dinde radikal bir değişikliği kabul-red tutumu; dinî çeşitlilik/çoğulculuğa karşı emperyalist-müşamahakâr duruşu ve dini, insan yaşamıyla iç içe-uzak görmesi hususlarındadır. Daha sonra dinin amelî boyutuna işaret eden görüşün, bütün bu kıstasları olumlu manada karşılayan en tutarlı yaklaşım olduğunu sebepleriyle birlikte izah eder (s. 159-205).

Dinin ancak amelî yönünün kabule uygun olduğunu izah ettikten sonra, onun da kendi içinde birtakım vasıflar taşıması gerektiğini belirtir. Her şeyden önce, davranışa dinî bir anlam yükleyebilmek için onun bir niyet ve kasıtlı yapılmış olmasının önemini vurgular. Davranışa bu dinî manayı kazandıracak otoritenin de esasında gelenekte bulunduğunu belirterek geleneğin işlevine dikkat çeker. Bu bağlamda, ibadetlerin grup hâlinde de uygulanabilmesinin ancak gelenekten alınacak güçle sağlanabileceğini dile getirir. Bu fonksiyonuyla insanları ibadete teşvik eden geleneği “motor güç” kolektif bilinç vasfıyla niteler.

Yazar, bölüm boyunca ele aldığı meseleleri özet kabilinden şu değerlendirmeleri yaparak sonlandırır: Hemen herkes tarafından tanımı ve mahiyeti sorgulanan dinin bir metafor ya da uydurma olarak itham edilemeyecek kadar aşikâr bir hakikat olduğu gün gibi ortadadır. Ne var ki kültürel, coğrafi ve toplumsal birtakım sebepler neticesinde Tanrı'ya ulaşan yollar kadar din algısı ve yaşayışları da çeşitlenmiştir. Öte yandan, dinin zihnî boyutunun başlı başına bir temel teşkil etmesine rağmen, nasıl ki bir müzik aletini kullanabilmek, nazarî malumatın yanında nasıl çalındığını tecrübe etmeye de dayanıyorsa, dinin anlaşılması da kavramsal boyuta indirgenmeden, dinî geleneğe dayalı belli bir form ve muhtevayı haiz pratikleri uygulama sûretiyle mümkün olacaktır.

“Dördüncü Bölüm”de müellif, bakışını din psikolojisi perspektifine çevirerek şu sorular üzerinde yoğunlaşır: Dindar insan kimdir, dinî benlik nasıl oluşur? Kişiliği oluşturan temel unsurlara ilişkin genel psikolojik tahliller yaptıktan sonra, insanda dindarlaşma sürecinde gelişmesi beklenen zihinsel-ruhsal aktiviteleri izah ederek onun otonom bir seviyeden çok daha öte, dinî pratiklerle iç içe bulunduğu, hatta fiiliyatını kontrol etmede değil, bizzat meydana getirme

çabası taşıdığı gerçeğini ortaya koyar. Bu bağlamda inançlı bir kimseden ibadet etmesi, beklenmeyecek kadar kendisine “serbesti tanıma” şeklinde tespit ettiği yanlış bir algıya da nasıl ki hiçbir sportif faaliyet gerçekleştirilmeyen birine “sportmen” denemeyeceği gibi, inancını fiiliyata dökmeyen kimseye de “dindar” denemeyeceği analojisiyle cevap verir. Görüşünü, sosyal bilimci D. C. Holland’ın “Practices may be seen as living tools of the self” ifadesi ve ilgili yorumlarıyla teyit ederek meselenin farklı cihetine yönelir.

Yazar, bir davranışa ‘dinî’ kisvesini giydiren gücün, o dinin gelenek ve kültürüdür. Dolayısıyla dindar bireyin toplumla irtibatının önemini bu bölümde de vurgulayarak tekrara düşmekten çekinmemiştir. Gelenek çerçevesinde görüşlerini derinleştirmeye devam ederek, dinî şuurun esasen geleneğin otoritesine dayandığı; ancak küreselleşen dünyada insanların bir üst güç ve belli davranış biçimleri karşısındaki redci/asi tutumları sebebiyle giderek bağlayıcılığını kaybettiği sonucuna varır. Nitekim küreselleşmiş modern dünyada en güncel tartışmaların gelenek-özgürlük üzerinde yoğunlaşmasının bunun bir göstergesi kabul edileceğini belirtir.

Bölümün “Katılım Yoluyla Gelişim” adlı son kısmında yazar, bir yandan buraya kadar geliştirdiği fikirlerini -yer yer tekrarlara düşse de- hülasa ederken, öte yandan da bağlantıyı sağlam tutabilmek için bir sonraki bölümün fikrî zeminini hazırlamaktadır. Kendi görüşüne muhalif pek çok meslektaşının tartışmasına yer verdikten sonra, kişilik psikologu H. Hermans’ın tespitlerinden de istifade ederek kişinin dindarlaşma sürecinde etkin sembol, mekân, hikâye ve subjelerin dinî hüviyet kazanmış anlamlarının bizzat o toplumda mündemiç bulunması dolayısıyla, dinin o pratiklere katılım yoluyla öğrenilebileceğinin altını çizer. Bu bağlamda, eserde görüşlerine sıklıkla atıflar yaptığı meşhur Rus eğitimci-psikolog Lev Vygotsky’nin usta-çırak benzetimini örnek verir. Buna göre, başlangıçta tıpkı o konu hakkında bilgisiz bir çırak gibi, yalnızca uygulamalara devam eden bireyde zamanla bir iç uyanışın gerçekleşeceğini ve bu durumun onu ilgisini çeken bu hususta daha da derinleşmek üzere araştırma ve incelemeler yapmaya sevk edeceğini, böylelikle de işinde ehil bir usta misali dinde sağlam bir duruş kazanacağını anlaşılır bir dille izah ederek din eğitiminde yapılandırıcılığın nasıl uygulanabileceğine ikna edici bir örnek verir (s. 257-268).

Müellif son olarak katılım içinde gelişim (*development in participation*) yerine, katılım yoluyla gelişim (*development through participation*) ifadesini tercih etmek suretiyle aslında din eğitimi tartışmalarında çok kez gündeme gelen önemli bir noktaya ince bir dikkatle eğildiğine işaret eder. Buradaki

katılımda pratiğin araç, dinî uyanış ve şuurun sağlanması ise asıl amaç olduğunu belirtir.

Hermans, bütün detaylarıyla ince ince tetkik ettiği bunca bahisten sonra artık “Beşinci Bölüm”de kendisini bu çalışmaya sevk eden “Nasıl bir din eğitimi?” şeklindeki temel sorunun cevabının ortaya koymaya çalışır. Aslında bunun yanıtına önceki bölümlerde, hatta hemen “Giriş” bölümünde de uzaylıya ilişkin hikâyeyle işaret edip muhatabını buna hazırladığından, burada cevabını geciktirmeden belirtir ve esas ilgi odağı diyebileceğimiz katılımcı öğrenme konusuna ağırlık verir.

Öncelikle öğrenme hususunda insan zihninin bilgisayar sistemi gibi yalnızca bir bilgi girdi-çıkışı işlemi yaptığını belirterek onu üst düzey kapasitesinden sadece dar bir alana indirgeyen, bilişsel kuram üzerine görüşleriyle tanınan eğitim bilimci Bruner’in yaklaşımlarını, katılımcı öğrenme konusunda sağlam bir fikir örgüsü kuran Vygotsky ile tenkit eder. Aynı şekilde temelde Vygotsky’nin görüşlerine dayanarak ancak ilerleyen safhalarında çalışmayı daha da öteye hamletmek suretiyle katılım yoluyla öğrenmenin birbirini tamamlayan dört vasfını hâiz, biri çıkarıldığı takdirde bütün bağlantının kopabileceği bir sistem geliştirir. Bu niteliklerden ilki öğrenmenin gelişimsel boyutuna ilişkindir. Buna göre, öğrencinin gelişmekte olan bilişsel/kavramsal yetisi gereği hayatı anlamlandırmaya yönelik sorularının başladığı dönemde, zaten özü, “fıtratı” itibarıyla yatkın olduğu potansiyelinin, ibadetlere katılım yoluyla dine kanalize edilmesi amaçlanmaktadır. Bundan sonraki ikinci özellik, öğrenmenin her halükârda taşıdığı sosyallik sıfatına değinir ve bunun yanında öğrencinin o dinin mensupları, bilhassa “usta”larıyla iletişim/etkileşim hâlinde bulunmasının önemiyetini vurgular. Üçüncüsü; din eğitiminin, hususiyetle söz konusu dinin kavramsal boyutu ise, anlaşılır kılınabilmesinin ancak kitap, hikâyeye, sembol ve mekân gibi çeşitli araçlara müracaat edilmek suretiyle sağlanabileceğine dair bir yaklaşımdır. Son olarak anlamlı öğrenme sürecine ulaştığında, artık birey o dinin kimliğini kazanmış ve dinî anlayışını geliştirmiştir. Öyle ki bundan böyle kavramsal düzeyde öğrendiği her şey kendisi için bir mana taşımaktadır. Ardından, bahsedilen bu sistemin eğitim ortamlarında nasıl uygulanması gerektiğini, usta-çırak örneğini göz önünde bulundurarak kurulması gereken öğretmen-öğrenci ilişkilerini açıklar.

“Netice” kısmında sosyolog Rogoof’un katılımla öğrenmenin diğer modeller yanında üstünlüklerine ilişkin değerlendirmelerini irdeledikten sonra, insanın bilginin sade bir alıcısı olmaktan çok daha öte, inşâcısı; bir bakıma müzik dinlemekle yetinmeyip kendi bestesini bizzat kendi yapabilecek kadar sanatkâr olma potansiyelini taşıdığını ifade ederek bölümü sonlandırır.

Eserin altıncı ve son bölümünde müellif, çokkültürlü bir toplumda, dinî çoğulculuk ortamında bir yandan meydana gelmesi muhtemel problemleri değerlendirirken, diğer yandan sözü edilen toplumda din eğitiminin nasıl organize edilmesi gerektiğini geniş bir perspektifte ele alarak sorgulamaktadır. Son tahlilde, tek din (mono-religious), çok din (multi-religious), dinlerarası (inter-religious) şeklinde üç temel yaklaşımın öngöründüğünü belirterek bu modellerin her birini müstakil başlıklar altında savunan ve tenkit edenlerin görüşleriyle masaya yatırır. Diğer araştırmacıların tartışmalarının yanında kendisinin de daha önceki bölümlerde geliştirdiği birtakım ölçütlere atıfta bulunarak onları bu modellere de uygular ve yaptığı incelemeler sonucunda her bir kıstası en iyi karşılayan dinlerarası eğitim modelinin kabul edilmesi gerektiğini belirtir (s.343-349).

Hararetli onca tartışmanın ardından yazarın ulaştığı genel tabloyu tasvir etmek gerekirse, şunlar söylenebilir: Tek din temelli eğitim biçimi, inananların diğer din ve din mensuplarına karşı katı ve yumuşak şeklinde iki türlü tutum sergiledikleri bir ortamda tek bir dini öne çıkararak onun eğitiminin yapılması esasına dayanır. Çok din temelli yaklaşıma göre ise adı Brahman, Yahvey ya da Allah olsun fark etmez, kişiyi Tanrı'ya ulaştıran pek çok yol vardır. Bu cümleden olmak üzere yöntem, öğrencilerin dinlerin çeşitliliğini kavramak suretiyle inanç bakımından “tarafsız” bir duruş kazanabilmelerini amaçlar. İlk yaklaşımı, kişi “yumuşak” tavrında dahî “ötekine” karşı red ve tahammülsüzlük gibi ayrımcı bir tavır sergileyerek toplumda bölünmelere sebebiyet vereceğinden ötürü eleştirir. Üstelik inanan hiçbir kimsenin kendi duygu ve düşüncelerinden berî kalarak bütün dinlere müsâvi “imîş gibi” bir bakış almasının her şeyden önce insan fitratının yaradılışına ters düşmesi bakımından kabul edilemeyeceğini ifade eder. Ardından ikinci yaklaşımın yol açacağı problemleri ve neticelerini değerlendirerek buna da eleştirel yaklaşır ve her şeyden önce dışardan bir gözlemci olmak suretiyle kişinin asla dinî bir benlik geliştiremeyeceğini bildirir.

Dinlerarası eğitim yaklaşımı ise toplumdaki dinî çoğulculuğu kabul etmekle birlikte, din algısında kişiye “ortada” bir tutum vermemesi itibariyle üstünlük kazanmaktadır. Şöyle ki, farklı din mensuplarından müteşekkil bir sınıf ortamında öğrencilere yine her din tanıtılmakta; ancak basit bir izleyici konumunda bırakılmayıp ait oldukları dinlere ilişkin pratikleri de kendilerine öğretilip uygulatılması yoluyla dinî şuur kazanmaları sağlanmaktadır. Üstelik kendi dinleri yanında diğerlerini de tanıyıp pratiklerini müşahede eden öğrenciler, kendilerini onların yerine koyarak (as if) inanma bakımından “eşit” sayılabileceklerini, farklılığın toplumsal birtakım sebeplerle meydana gelmiş doğal bir

sonuç olduğunu kabul ederek saygılı ve hoşgörülü bir tutum geliştireceklerini ifade eder.

Bu noktadan sonra “öteki”ne karşı nasıl bir tutum sergilendiğine dair çokkültürlülüğün güncel tartışmalarından birini Alman Teolog Theo Sundermeier’in bu husustaki dördü tasnifinden yola çıkarak ele alır, genel eleştiri ve değerlendirmelerde bulunur (s. 360-363).

Neticede, dinlerarası eğitim modelinin problemlere kapı aralamayacak dercede çözümcü bir yaklaşımı içermesi yanında, din eğitiminin asıl hedefi olan “dinî şuuru” kazandırma bakımından da en elverişli yöntem olduğundan, kabul edilmesi ve uygulanmasının lüzumuna işaret ettikten sonra bu yaklaşımın göz önünde bulundurduğu birtakım prensipleri de belirterek bölümü nihayete erdirir.

Eserin sonunda, yararlanılan kaynaklara ilişkin on altı sayfalık genel bir “Bibliyografya”, konu ve yazar adlarına göre taksim edilmiş iki ayrı bölümde de “İndeks” kısmı eklenmiştir.

Kitabın genel çerçevesiyle alâkalı olarak şunlar söylenebilir:

1. Yazar eserin genelinde sıcak, samimi ve akıcı üslubuyla okuyucuyu meselenin derinlerine çekebilmeyi ustalıklı başarmaktadır. Bununla birlikte, konuyu anlaşılır kılmak üzere günlük hayattan bir hayli basit diyebileceğimiz örnekler vermekten kaçınmamakta, tabir yerindeyse, bir üst perdeden hitap havasından oldukça uzak ifadeleri ile muhatabına rahat ve sıkılmadan okuma yanında, kendisiyle empati kurabilme imkânını da sağlamaktadır.

2. Müellifin ele aldığı kişilere ait görüşleri salt tespitler sadedinde bırakmayıp uyguladığı inceleme yöntemi ile kendi eleştirel süzgecinden geçirerek onlarla bizzat tartışması, okuyucuya konu hakkındaki güncel tartışmalar kadar, yazarın düşüncelerini de ilk elden öğrenme fırsatı vermektedir.

3. Hermans, eserin “Giriş” bölümünde bu tür sosyal bilim çalışmalarında, bilhassa konu bir inanç üzerine ise, objektif bir bakış açısı almanın zorluğuna ilişkin düşüncelerini dile getirdikten sonra kendisinin bu eserde hassas davranıp din kavramına asla tek bir dini hasretmeyeceğini belirtmiştir. Bu sözünü çoğunlukla muhafaza eden yazar, örneklerini pek çok din çerçevesinde genişletmek suretiyle de bunu delillendirme gayreti içine girmiştir.

4. Yazarın çalışmayı anket, gözlem ve istatistik yöntemler gibi tecrübî kaynaklara dayandırması, eserin akademik çevredeki bilimsel değeri kadar okuyucu nezdindeki inandırıcılığını da artırmaktadır.

5. “Giriş” bölümünde yazar, kitabın ve ana fikrin sıhhati için bölümlerin birbiriyle bağlantılı ve öze doğru ilerleyen bir akış içerdiğini; ancak bu durumun, dileyen okuyucuların sadece ilgilendikleri konuyu okumalarına mâni olmadığını belli ipuçları vererek belirtir. Ne var ki bu, okuyucuyu tatmin edecek bir okumadan tutacaktır. Zira her bölüm bir önceki üzerine bina ve bir sonrakine zemin teşkil ettiğinden, birbirini bütünleyen bir örgü içermektedir. Dolayısıyla tamamıyla okunması hâlinde daha iyi bir neticenin hâsil edilmesi kaçınılmazdır.

6. Konunun işlenişi açısından yazar, her bir bölümde üzerinde odaklandığı meselenin çerçevesi dışına çıkacak kadar tafsilâta girmiş, yer yer verdiği örneklerle tekrara düşmüştür. Ancak bunu, muhatabının mevzûyu daha iyi anlamasını sağlama kaygısı ile yaptığı dikkatten kaçmamaktadır.

Bu eserde, günümüz dünyasında dine ilişkin pek çok mesele temelde eğitim, genelde ise sosyolojik ve psikolojik açılardan ele alınmış, ciddi tetkik ve derinlemesine analizlerle okuyucuya detaylı bir biçimde, özenli bir anlatımla sunulmuştur. Büyük bir gayret ve yoğun bir çaba neticesinde ortaya konan bu eser, din eğitiminin temel problemleri üzerindeki tartışmalara farklı bir perspektiften ışık tutarak büyük bir boşluğu doldurması açısından konuyla ilgilenen kimselerin uzak kalamayacağı önemli bir başyapıt niteliğindedir.

Semra Çinemre

İmam Matürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi

Hülya Alper

İstanbul: İz Yayıncılık, 2009. 238 sayfa.

İslâm kelâmında hüsün-kubuh sorunu bağlamında daha çok nübüvvet meselesine bağlı olarak tartışılan akıl-vahiy ilişkisi problemi, “İnsan bilgisinin sınırı nedir?” yahut daha açık bir biçimde “Neyi bilebilirim?” soruları açısından epistemolojik; “Ahlâkın kaynağı nedir?” veya “Tanrı olmadan ahlâkî (iyi) olunabilir mi? soruları etrafında ise etik bir muhtevaya sahip olarak modern dönemde tartışılan önemli konular arasındadır. Hülya Alper, söz konusu problem alanlarına sahip olan konuyu, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi* isimli kitabında ele alıyor. Kitap, “Önsöz”, “Giriş”, üç bölüm, “Sonuç”, “Bibliyografya” ve “İndeks”ten oluşmaktadır. Yazar çalışmasının temel amacını, “ihmal edilmiş bir düşünce geleneğinin ortaya çıkmasına katkı sağlamak ve

Mâtürîdî'nin akıl-vahiy ilişkisine dair yaklaşımının günümüzde söz konusu problem etrafında tartışılan sorunlara farklı bir perspektif verebileceğini ortaya koymak" şeklinde belirliyor (s. 12, 47).

"Giriş" bölümünde akıl-vahiy ilişkisi probleminin Mâtürîdî öncesi tarihi ve- rilmektedir. Burada yazar, İslâm düşüncesinde akıl ile vahiy arasındaki ilişki sorununun -her ne kadar belirgin bir şekilde Mu'tezile ile gündeme gelse de- çok daha erken tarihlere, vahyin ilk iniş sürecine götürülebileceğini ifade etmektedir. Zira Hz. Peygamber, kendisine gelen vahyi insanlara ulaştırarak onların iman etmesini istemekle söz konusu ilişkinin varlık sahasına çıkma- sına zemin hazırlamıştır (s. 17-18). Yazar daha sonra bu problemi kelâmî düşüncenin ortaya çıkış sürecinde ele almaktadır. Bu bağlamda Muhammed b. Hanefiyye, Mabed el-Cühenî, Gaylân ed-Dımaşkî, Cad b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Vâsil b. Ata, Amr b. Ubeyd gibi erken dönem kelâmcıları ile Ebü'l- Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Muammer b. Abbâd, Câhız gibi geç dönem Basra Mu'tezilesi kelâmcıları ve Bişr b. el-Mutemir Sümâme b. Eşres ve Ahmed b. Ebû Duâd gibi Bağdat Mu'tezilesi kelâmcılarının akıl lehine görüşlerini ortaya koyduklarına dikkat çekilmiştir (s. 22-29). Müellif, Mâtürîdî öncesi Mu'tezile kelâm bilginlerinin akli kesin bir bilgi kaynağı olarak gördüklerini, hatta va- hiy bulunmadığı zaman hakikate ulaşma noktasında akli sorumlu tuttuklarını ifade etmektedir. Onlar vahiy gelmeden de insanın akıyla Allah'ın varlığını, eşyanın mahiyetini, ondaki güzelliği veya çirkinliği bilebileceğini savunmak- tadırlar. Yazar onların akıl anlayışlarının, Tanrı tasavvurlarına da yansıdığını, bu bağlamda teşbih ifade eden nassları mücessime ve müşebbiheye karşı çı- kararak tevîl ettiklerini belirtmektedir (s. 30).

Yazar, İslâm düşüncesinde Mu'tezile ile başlayan bu tarz akılcı bir harekete karşı muhalif bir tavrın da ortaya çıktığını söylemektedir. Başlangıçta fıkıh ve hadis âlimlerinin başını çektiği bu oluşumun temel yapısını, akâid konularında nasslarda vârid olanı aynen kabul edip, tevilden uzak durmak anlayışı teşkil etmektedir. Yazara göre kendi içlerinde farklı tonları olmakla birlikte bu selef düşüncesi, temelde akıl-vahiy ilişkisinde akli tamamen dışlamasalar da, vahiy tarafında yer almış ve Mu'tezile'nin ortaya koyduğu akılcılığa karşı vahyin önceliğini savunmuşlardır. Bu bağlamda onlar, müteşâbihât konusunda tevîli hoş görmeyen bir yaklaşımın savunuculuğunu yapmışlardır (s. 31). Burada yazar selefin söz konusu tavrının mutlak bir akıl karşıtlığı olarak okunmaması gerektiğini söylemektedir. Kanaatimizce bu oldukça yerinde bir yaklaşımdır. Zira yazarın de ifade ettiği gibi, selefin yaptığı akıl değil, kelâm aleyhtarlığıdır. Onlar vahiyden destek alarak bile olsa, aklın tesis ettiği kelâmî bir metafiziği öngörmemektedir (s. 31 vd.). Yazar, bu tarz bir kelâm aleyhtarlığının

gerekçeleri üzerinde de yoğunlaşmakta; bu bağlamda selefin söz konusu yaklaşımı savunmasında, Mu'tezile'nin özellikle Abbasiler döneminde siyasî desteği yanlarına alarak uyguladıkları mihne politikasıyla kendi görüşlerinin dışında kalanlara karşı gösterdiği müsamahasız tavırları ve özellikle Kur'an'ın mahluk olduğu konusundaki dayatmalarının etkili olduğunu söylemektedir (s. 32). Selef metodunun temsilcileri arasında İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer veren yazar, onların kelâm aleyhindeki sözlerinin de aynı şekilde mutlak anlamda aklı dışladıkları anlamına gelmeyeceğini, çünkü onların her ne kadar asılda (itikad) uygun görmeseler de, fûrû'da (fîkîh) kıyas gibi aklî metotları kullandıklarını ifade etmektedir (s. 33-40).

Akl-vahiy ilişkisinde aklı vurgulayan Mu'tezile ile vahiy vurgulayan selefi tavır arasında, yazar bir üçüncü tavır olarak Abdullah b. Küllâb'ın, Ebû'l-Abbas el-Kalânîsî ve Hâris el-Muhâsibi ile birlikte ortaya koydukları "kelâmî tavra" da yer vermektedir (s. 42). Yazar, bu tavrın Eş'ariyye kelâm okulu tarafından devam ettirildiğini ifade etmekte; Mâtürîdîyye söz konusu olduğunda bu tarz bir hareketin baş aktörü olarak Ebû Hanîfe'nin söz konusu olabileceğini belirtmektedir. Zira Ebû Hanîfe, sisteminde akla önemli bir yer vererek dinî sorumluluğun (teklîf) temel kaynağı olarak aklı görmüş ve insanların akıllarıyla Allah'ı bilmekle yükümlü olacaklarını ifade etmiştir (s. 44). Yazara göre Ebû Hanîfe'nin söz konusu yaklaşımı daha sonra Ebû Ca'fer et-Tahâvî tarafından selef metodu çerçevesinde; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından da kelâm metodu çerçevesinde algılanmıştır (s. 44).

Müellif "Akıl: İlâhî Bir Emanet" ismini verdiği "Birinci Bölüm"de aklın mahiyeti, aklî bilginin imkânı, aklî bilginin alanı ve değeri, akıl ve insan doğası konularını ele almaktadır. Burada İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd* ve *Tevlâtü'l-Kur'ân* adlı eserlerinde aklın mahiyetini ortaya koyan açıklamalarının bulunmadığını söyleyen yazara göre bunun sebebi, akıl hakkında söylenecek şeylerin kaynağının da yine aklın kendisi olduğu şeklinde Mâtürîdî'nin yaklaşımıdır. Zira Mâtürîdî'ye göre akıl, kendi mahiyetinin ne olduğunu bilme gücüne sahip değildir (s. 54). Bu bağlamda yazar, Mâtürîdî'nin aklın ne olduğundan çok, nasıl bir işlevde bulunduğu yöneldiğini söylemektedir. Buna göre Mâtürîdî, aklın fonksiyonunun "birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme" şeklinde belirleyerek aklın dış dünyada algılanan eşyada bulunan aynı nitelikleri bir araya getirdiğini, aynı zamanda onların birbirlerinden farklı olan yönlerini de ortaya koyarak tek tek tikel nesnelere kavramlar oluşturduğunu söylemekte, bunu yaparken de tefekkür ve nazar yolunu kullandığını dile getirmektedir. Şu hâlde Mâtürîdî'de aklın ne olduğu sorusu, onun fillerini tanımak sayesinde mümkün olabilmektedir.

Bu noktada yazar, Mâtürîdî'nin "akıl hakkında bilgi sahibi olmanın yolunun aklın işlevi hakkında bilgi sahibi olmaktan geçtiği" görüşünde olan Hâris el-Muhâsibî'den etkilenmiş olabileceğini belirtmektedir (s. 58).

Müellif, Mâtürîdî'nin akli bilgiyi mümkün gördüğünü söylemektedir. Akli bilginin sınırları tartışmasında ise onun aklın eşyanın hakikatine ulaşabileceği yönündeki görüşünün aynı zamanda aklın metafizik bilgiye ulaşmasının mümkün olduğuna işaret edip etmediğini soruşturmaktadır. Bu noktada yazar Mâtürîdî'nin eşyadaki güzellik ve çirkinliğin (hüsün ve kubuh) akıl tarafından bilinebileceği yönündeki görüşünü şöyle açıklamaktadır: Aklın tabiatına, genel anlamda çirkin ve kötü olan şeyi çirkin ve kötü; güzel ve iyi olan şeyi de güzel ve iyi olarak görme kapasitesi yerleştirilmiştir. Yazar Mâtürîdî'nin söz konusu yaklaşımını, "aklın yapısında güzel/iyi ve çirkin/kötü tümeller düzeyinde bulunduğunu" söyleyerek açıklamaktadır (s. 78). Ancak bu noktada yazar, Mâtürîdî'nin akli bilgi alanı içinde bir kısıtlamaya da yer verdiğini söylemektedir. Buna göre her ne kadar akıl, âlemin sonradanlığına hükmederek Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşsa da O'nun mahiyeti hakkında bilgi sahibi olamamaktadır. Aynı şekilde akıl, yaratıcının belirli sıfatlara sahip olmasını mümkün görse de onların mahiyetini bilememektedir. Akıl açısından Tanrı'nın hikmet sahibi olması, sefeh olmaması zorunludur. Ancak Tanrı'nın fillerini insanın mutlak olarak değerlendirmesi mümkün değildir. Bu sebeple insan her hangi bir fiil hakkında hikmete uygun olmadığı yönünde bir hüküm veremez. Çünkü akıl nesnelerin çoğu hakkında dahi bilgi sahibi değildir. Zira insan akli sonlu âlemin bir parçası olduğundan nesnelerin tamamını ihata etme ve bütün işlerini sonucuna ulaşma konusunda acizdir. Bu sebeple akıl ilâhî bir kaynağa ihtiyaç duyar (s. 82).

Mâtürîdî'ye göre insana verilen akıl, onun sorumlu kılınmasında temel etkidir. Ancak insan her zaman aklına tabi olmamaktadır. Bu sebeple yazar, "Akıl ile insan doğası arasında nasıl bir ilişki vardır?" sorusunu sormaktadır. Mâtürîdî'ye göre "insanın tabiatında" kendisine zevk veren ve hoşuna giden şeylere karşı meyil; kendisine zarar ve ıstırap veren şeylerden ise kaçınma vardır. Bu durumda yaratılışı gereği insan tabiatı itibarıyla iyi ve güzel gördüğünü elde etmek isterken, çirkin ve kötü gördüğünden de kaçınmaktadır. Şu hâlde insan tabiatının iyi ve güzel, kötü ve çirkin gördüğü şeyler izâfî şeylerdir. Çünkü insan tabiatı bir şeyi, özünde iyi olduğu için değil, kendisine zevk veren bir şey olduğu için iyi; kötüyü de özünde kötü olduğu için değil, kendisine acı ve ıstırap verdiği için kötü görmektedir. Bu sebeple insan tabiatının iyi ve güzeli, kötü ve çirkinini kendi başına bulması mümkün görünmemektedir. Yazar bu noktada insanın iyiye yönelmesinin nasıl gerçekleşeceği sorusunu

tartışmaya açarak Mâtürîdî'nin cevabını şöyle zikreder: İyiye yönelmek ancak akla uymakla söz konusu olur. Çünkü aklın, insan tabiatının aksine, şeyler hakkında güzel ve çirkin belirlemesi izâfî değildir. Bu mânâda akıl, bir şeyi özünde iyi olduğu için iyi; özünde kötü olduğu için kötü olarak belirler. Yazar, söz konusu yaklaşımıyla Mâtürîdî'nin hüsün ve kubhu bilme noktasında aklı mutlak hakem kıldığını, ancak yine de aklın bedihî bir şekilde iyi ve kötüyü bileceğini iddia etmediğini, aksine bu konudaki bilgiye teemmül ve nazar ile ulaşabileceğini savunduğunu belirtmektedir (s. 88-93).

Müellif, "Vahiy: İlahi Bir Rahmet" başlığını verdiği "İkinci Bölüm"de vahyin tanımı ve vahyin kısımlarına dair Mâtürîdî'nin görüşlerine yer vermiş, vahyin/nübüvvetin imkânı üzerinde durulmuş, bunun Allah'ın hikmet (her şeyi yerli yerine koyma ve her şeyi kendi mahiyetine uygun bir şekilde oluşturma) sıfatı çerçevesinde temellendirilmesi yapılmıştır. Bu bağlamda vahyin imkânının (nübüvvet müessesesinin) Allah'ın hikmetinin bir gereği olabileceği ifade edilmiş; ancak Mâtürîdî'nin Mu'tezile gibi nübüvveti "vücüb alellah" şeklinde Allah için bir zorunluluk ifade edecek tarzda ele almamaya özel çaba sarfettiği vurgulanarak nübüvvetin gerekliliği ve fikrî temelleri sorunu tartışılmıştır. Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin davasının insanlar tarafından kabul görmesi için bir delile ihtiyacı bulunduğu, bunun da mucize olduğu konusu tartışılmakta Mâtürîdî'nin mucize konusundaki yaklaşımı ve mucizeyi inkâr ederek nübüvveti eleştirenlere verdiği cevaplar ele alınmaktadır. Yazar bu bölümün son tartışma konusu olarak Mâtürîdî'nin vahyî bilginin alanı ve değerine ilişkin görüşlerine yer vermektedir. Mâtürîdî'ye göre akli ve vahyî bilgi, dinin temel esası olan ulûhiyyet inancında etkili olmakla birlikte vahiy, esas itibarıyla aklın bilgi üretiminde aciz kaldığı bir alan olan semiyât alanında söz sahibidir. Buna göre başta âhiret konuları olmak üzere, ibadetlerin nasıl yapılacağı, hukukî hükümler, helâl ve haramlar, had ve cizyelerin tayini gibi konular ancak vahiy ile bilinebilmektedir (s. 99-147).

Yazar, akıl-vahiy ilişkisi konusunu esas itibarıyla "İlahi İmtihanı Kazanma Yolu Olarak Akıl ve Vahiy" başlıklı "Üçüncü Bölüm"de tartışmış, burada problemin teorik ve pratik boyutlarında gündeme gelen temel hususları ele almıştır. İlk olarak teorik/itikadî boyuta yer veren yazar burada Mâtürîdî düşüncesinde "Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", "Akıl ve İman Konusu" ve "Vahyin Anlaşılabilirliği" meselelerini tartışmıştır. Konunun pratik/amelî boyutunda ise "İyi ve Kötüyü Belirleme", "İbadetin Gereği ve Yapılış Şekli", "Toplumsal Düzendeki Adaletin Yerleşmesi" konuları etrafında akıl-vahiy ilişkisi tartışması yürütülmüştür.

Yazara göre Mâtürîdî'nin düşünce paradigmasını şekillendiren temel kavramlardan biri "imtihan"dır. İmtihanın varlığı hükmüne akıl ve vahiy ile ulaşılmaktadır. Akıl sahibi bir insan vahye ulaşmak vahiy, imtihanı gerekli kılmakta ve imtihan ise varlığa anlam verilmesini sağlamaktadır. Yazar akıl ile vahiy arasında kurulacak ilişkinin imtihanın nasıl sonuçlanacağına doğrudan tesirde bulunduğunu söyleyerek söz konusu ilişkinin doğru bir şekilde kurulmasının önemine dikkat çekmektedir (s. 151-156).

Müellif, söz konusu sorunun çözümüne yönelik olarak akıl-vahiy ilişkisinin öncelikle teorik boyutuna yer vermektedir. Ona göre Mâtürîdî, her ne kadar insanın dünya imtihanından kurtuluşunu sağlamada akıl ve vahiy birlikte gerekli görse de, kurtuluş için akla daha bir öncelik vermekte; Allah'ın varlığına, birliğine, peygamberlerine iman etmenin ictihad ve istidlâl yolu ile gerçekleştiğini söylemektedir. Yazara göre Mâtürîdî'nin vahiy karşısında akla bu tarz bir öncelik vermesinin altında vahyin (dolayısıyla teklifin) muhatabının akıl sahibi olması yatmaktadır. Aynı şekilde peygamberlik iddiasında bulunan birinin insanlar tarafından davetine icabet edilmesini mümkün kılan şey de akıldır. Bu anlamda mucizenin, mucize gösteren peygamberin ve onun getirdiği vahyin doğruluğunu tespit için akıl tek başına söz sahibidir. Şu hâlde akıl, vahyin gerçekliğini temin etmektedir (s. 158). Yazar, Mâtürîdî'nin bu görüşüyle Mu'tezile kelâmcıları ile "vahiy karşısında akla öncelik vermek" noktasında paralel düşündüğünü belirtmektedir. Bu anlamda ilk karşılaşmada aklın vahiy karşısında bir hâkim konumda olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Peki akıl ile vahiy arasındaki bu tarz ilişkinin bir sürekliliğinden bahsedilebilir mi? Yazara göre burada akıl ile vahiy arasında doğrusal değil ama akıldan vahye, vahiyden tekrar akla giden dairesel bir ilişki bulunmaktadır. Önce akıl vahiy temellendirmekte, sonra da vahiy akli kullanmayı vâcib kılarak ona otorite vermektedir. Diğer taraftan akıl, vahiy anlamaya yönelerek işlevsel bir boyut kazanmakta ve kendini yeniden inşâ etmektedir (s. 157-164). Mâtürîdî söz konusu yaklaşımını sürdürerek imanın de temeline akli yerleştirmektedir. Çünkü kâinattaki her şey bizâtihi Allah'ın varlığına delil teşkil etmekte; şeylerin delil oluşunu görebilmek için ise insanın aklını kullanması zorunludur. O zaman iman, akıl yoluyla istidlali bir şekilde ulaşılan bu hakikatin kalben tasdiki olmaktadır. Burada yazar, Mâtürîdî'nin hakikatin akıl ve delilden ziyade imana dayandığını savunmakla beraber dinî inançların rasyonel hiçbir tarafının olmadığını savunan fideist yaklaşımın tam karşısında yer aldığını dile getirmektedir (s. 165-169).

Müellif bu bağlamda Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin temel karakterini aklın vahiy anlayacak bir yapıda olmasının teşkil ettiğini ifade etmektedir.

Mâtürîdî'ye göre kendisiyle hakkın idrak edildiği nitelikteki bir akla sahip olma noktasında insanlar arasında bir farklılık yoktur. Şu hâlde bütün insanlarda bulunan ve onları Allah katında sorumlu kılan akıl, vahyi anlayacak bir yapıdadır. Burada tartışma Mâtürîdî'nin söz konusu önermesi bağlamında onun "beyan teorisi", "muhkem ve müteşabih", "tefsir ve tevil" hakkındaki görüşlerinden hareketle yürütülmektedir (s. 174-191).

Yazar, "İlahi İmtihani Kazanma Yolu Olarak Akıl ve Vahiy" konusunun ikinci ayağı olan pratik boyutu üç problematik etrafında tartışmaktadır. Yazar ilk olarak iyiyi ve kötüyü belirleme problemini ele alarak fiillerin iyi veya kötü şeklinde nitelenmesinin nasıl gerçekleştiği sorusunu soruşturmaktadır. Fiillerin iyi veya kötü şeklinde vasıflanması vahye mi yoksa akla mı dayanmaktadır? Burada yazar isabetli bir şekilde tartışma konusunun, bir fiilin iyi veya kötü olduğunu aklın bilip bilemeyeceğinin değil, fiilleri günah yada sevap şeklinde vasıflandırmada aklın herhangi bir rolünün bulunup bulunmadığının olduğunu belirtmektedir. Yazara göre Mâtürîdî bu noktada şöyle bir yaklaşım benimsemektedir: Nesne ve olaylar, kendinde (li-zatıhi) güzel olup zıddı ve karşıtları çirkin olan ve kendinde güzel olmayıp ona olan ihtiyaç ve terettüp edecek iyi veya kötü sonuçlara göre güzel veya çirkin olmak üzere iki çeşittir. İşte zatı itibariyle güzel olanı bilmede akıl yeterlidir. Ancak sonuçlarına göre hükmü değişen fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü tespit etmek için vahye ihtiyaç bulunmaktadır. Bu durumda hiçbir zaman kötü olması düşünülemeyen ve kendinde güzel olan tevhid ile onun aksi konumda bulunan ve kendinde kötü olan şirk, akıl tarafından bilinebilir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre akıl, imanla sorumlu kılınmak için yeterli olup vahiy gelmesede dahi insanın akıyla tevhid inancına ulaşma yükümlülüğü vardır. Şu hâlde kendisine bir peygamber ulaşmamış insanlar (fetret ehli) Allah'a iman etmediklerinde bundan sorumlu tutulacaklardır. Yazar, Mâtürîdî'nin bu hususta Eş'arîler'e açık bir şekilde muhalefet ettiğini söylemekle birlikte insanın özellikle ibadet ve hukuk alanına giren fiillerinden sorumlu tutulabilmesi, dolayısıyla sevap veya ceza bağlamında fiillere hüsün ve kubuh vasfının verilmesi için vahiy zorunlu gördüğünü de ilave etmektedir. Şu hâlde Mâtürîdî'ye göre Allah'a iman dışındaki fiillerde de akıl araştırma yoluyla bazı sonuçlara ulaşma imkânına sahipse de haram ve helâl anlamında iyi ve kötünün ortaya çıkıp insanın sorumlu kılınması için vahyî bilgiye kesin bir şekilde ihtiyaç bulunmaktadır. Akıldaki iyiyeye yönelme ve kötülükten de kaçınma tabiatı, vahiy anlamada ve kabulde etkindir. O hâlde hüsün ve kubuh konusunda akıl ve vahyin birbirini tamamlayıcı bir konumda bulunduğunu söylemek mümkündür (s. 192-198).

Konunun pratik boyutu ile ilgili olan ikinci husus, ibadetin gereği ve yapılış şeklidir. Yazar, Mâtürîdî kelâm sistemi içerisinde Allah'a ibadet etmenin gereğinin vahyin belirlemesinden önce, aklın kesin ve açık bir hükmü olduğunu belirtmektedir. Böyle bir düşüncenin temeli, âlemi yaratan bir Tanrı'nın varlığı ile iyi ve kötünün bilgisine ulaşma imkânının akılda bulunduğu düşüncesine dayanmaktadır. Zira kendisine varlık veren bir Tanrı gerçeğine ulaşan, iyi ile kötüyü temyiz etme kabiliyetine sahip olan aklın, Allah'a ibadet etmenin gerekliliği sonucuna ulaşması kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü Mâtürîdî'ye göre aklın adalete meyleden, zulümden de kaçınan bir tabiatı bulunmakta, dolayısıyla akıl "nimet verene şükretmenin" iyi ve gerekli bir davranış olduğunu insana bildirmektedir. İnsan aklı, kendisine nimet verene teşekkür etmeyi gerekli gördüğü gibi, bunun karşıtı olan nankörlükten de kaçınılmasını gerekli görür. Bu noktada yazar, insanın şükrünü nasıl gerçekleştireceğini sormakta; Mâtürîdî'nin aklın bunu vahyin yönlendirmesi olmaksızın tek başına yapamayacağı görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple vahiy insana, Allah'a şükrünü (ibadet) nasıl yerine getireceğini açıklayarak bu konuda akla yardımcı olmaktadır (s. 198-201).

Toplumsal düzende adaletin yerleşmesi bağlamında akıl-vahiy ilişkisi, konunun pratik boyutu ile ilgili olan üçüncü husustur. Yazar, Mâtürîdî'nin toplumsal düzenin adalet esası üzerine bina edilmesi ve insanlararası ilişkilerde bu esasın hâkim kılınabilmesi için akıl ve vahyin birlikte söz sahibi olması gerektiğini ısrarla vurguladığını belirtmektedir. Zira Mâtürîdî ancak vahiy temelli bir akli faaliyetin, hayatın her alanını adalet ilkesine göre şekillendirme imkânına sahip olacağını söylemektedir. Zira kişinin kendi tefekkür sistemi içerisinde bir şeyin hikmet veya sefeh, adl veya zulüm statüsünde bulunduğuna hükmetmesi her zaman isabetli olmayabilir. Bu sebeple vahyin beyanına ihtiyaç vardır. Diğer taraftan insan kararlarını alıp hayatını devam ettirirken, aklın dışındaki faktörlerden de etkilenmektedir. Çünkü insanın doğası, kendisi için kolay ve faydalı olana yönelir ve bunu iyi görür. Eğer vahyin yönlendirmesi bulunmazsa, herkes bu yaratılışına uygun davranacağından, insanlar arasındaki ilişkilerde adalet değil, fesat ve kargaşa hâkim olur ve toplumsal düzen sağlanamaz. Şu hâlde Mâtürîdî'ye göre adalet temeli üzerinde teşekkül eden bir toplumdan bahsedebilmek için mutlaka vahyi ilkelerin göz önüne alınması gerekmektedir (s. 204-206).

Netice itibariyle selef, akıl karşısında nakli önceleyen bir bakış açısını temsil ederken, Mu'tezile akli merkeze alan bir yaklaşımın savunuculuğunu yapmış, Abdullah b. Küllab ile başlayan kelâmî hareket ise ikisi arasında orta bir yolu bulma çabası içerisinde olmuştur. Bu tavrın sonraki dönem savunucuları

olan Eş'ariyye de temelde akıl-vahiy ilişkisi probleminde orta bir yol bulmaya çalışırken, önceliklerini vahiyden yana kullanarak selef tavrına yaklaşmışlar; İmam Mâtürîdî ise vahiy karşısında akla öncelik vererek Mu'tezile kelâmcılarına yaklaşmıştır. Bu noktada İslâm düşüncesinde söz konusu tavırlar arasında akli yahut nakli mutlak bir biçimde kabul ve red şeklinde bir yaklaşımın bulunduğunu kabul etmenin güçlüğü ortada durmaktadır. Buna göre genellikle akıl-vahiy ilişkisi konusunda iki uç nokta olarak ifade edilen Selefî ve Mutezilî tavır hakkında, selefî vahiyden başka ayrıca akıl diye bir bilgi kaynağını hiçbir şekilde tanımadığı hükmü ile Mu'tezile'nin akli mutlak bir şekilde savunarak vahyin gerekliliğini yadsıdığı hükmü doğru görünmektedir.

Mu'tezile ve Eş'ariyye kelâm okullarına nispetle Mâtürîdîyye hakkında yapılan çalışmaların yeterli seviyede olmadığı gerçeği göz önünde alındığında en azından bir yönüyle, ihmal edilmiş bir düşünce geleneğinin ortaya çıkmasına katkı sağlamak için yazılmış *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*'nin bu amacını gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber kitabın, Mâtürîdî'nin akıl-vahiy ilişkisine dair yaklaşımının günümüzde söz konusu problem etrafında tartışılan sorunlara farklı bir perspektif verebileceği iddiasının ilke düzeyinde gerçekleştiğini söylemek gerekmektedir.

Akıl-vahiy ilişkisine dair modern dönemde yapılan çalışmaların azlığı ve bu çalışmaların konuyu bütün yönleriyle ele almaktan çok, ilişkinin bir yönüne hasredilmiş olmaları sebebiyle *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, söz konusu problemin boyutlarını hem İmam Mâtürîdî bağlamında hem de bütünlüklü bir şekilde ele alması sebebiyle alanında önemli bir boşluğu dolduracak ve bu yöndeki sürekliliği sağlamaya yönelik olarak gelecekte yapılacak çalışmalar için önemli bir hareket noktası teşkil edecek niteliktedir.

Hayrettin Nebi Güdekli

Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics

Sophia Vasalou

Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008. 252 sayfa.

Eser Londra Üniversitesi'nin School of Oriental and African Studies'de (SOAS) Arapça, İslâmî Çalışmalar ve Felsefe alanlarında lisans öğrenimi görmüş ve Cambridge'deki St John's College'da doktorasını yapmış Sophia

Vasalou'nun 2006 yılında tamamladığı doktora tezidir. Son dönemin genç oryantalistlerinden olan ve Mu'tezile'nin özellikle Basra Ekolü üzerinde ihtisaslaştığı anlaşılan Vasalou, hâlen Berlin'deki European College of Liberal Arts'ta hocalık yapmaktadır.

Yazar, eserini, Basra Mu'tezilesi'nin ahlâk teorisi üzerine kurmuş, kelâm ve fıkıh literatüründen felsefe nosyonuyla felsefi malzeme bulmaya çalışmıştır. Bu açıdan ele alındığında bile eserin, önemli bir misyonu üstlendiği görülmektedir. Bu misyon, bir diğer açıdan daha çok önemlidir; İslâm felefesinin temellerinin, arka planının ve geçmişinin, her ne kadar Hıristiyan teologları ve diğer filozofların felsefe sistematığı ile yazılmamış olsalar da, İslâm mezheplerinin fıkıh ve kelâm gibi literatürüne dayandığı bir gerçektir. Bu mezheplerin kelâm ve fıkıh ilmi etkinlikleri ve eserleri olmasaydı, İslâm felsefesinin ortaya çıkması belki de düşünülemeyecekti. Çünkü İslâm felsefesi henüz ortada yokken, mezheplerin, vahiy metinleri üzerinde akıl etkinliği ile yaptıkları sorgulama ve açıklama içeren felsefi çalışmalar ve eserleri vardı.

Kaynağı dinsel veya vahiy metinleri de olsa, mantık biliminin kontrolünde sistemli ve disiplinli akıl yürütme etkinliği ile onlardan üretilen ve kaynağı akıl olan her bilgi, felsefi bilgidir. Yazar, bu çalışmasının “efradını cami” bir şekilde “Vahyedilen hukuk ile akli bilgi arasında moral değerler” adını verdiği ve Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dahil, dinsel metinler üzerinde bu tür çalışmalar yapan bir ilmî akımın zincirinin halkası olduğunu göstermektedir. Mezhep eserlerinden felsefi ürün çıkardığı ve hükümlerin rasyonelliğini ortaya koymaya çalıştığı için bayan Vasalou'yu takdir ve tebrik etmek gerekir. Yazarın ayrıca klasik Arapça'ya vukufiyetini ve İslâm ilimlerinin klasik metinlerini anlama yetisini de vurgulamak isterim.

Eserin konusu, “ahlâkî davranışların mükâfatı haketmesinin veya cezayı gerektirmesinin nedenlerinin izahıdır. Bu alanda kitap hacminde yapılmış ilk eser sayılabilir. Bu çalışmada merkezi âlim, Mu'tezile'nin en önemli önde gelen ve çağının lideri durumundaki düşünürü Kadı Abdulcebbar (ö. 1025)'dir. Ayrıca Menkdım Şeşdiv (ö. 1034), İbn Mattaveyh (ö. 1076) ve Râşid el-Nisâbüri (ö. 1076 civarı) de çalışmanın konu aldığı âlimlerdendir.

Kitap, altı bölüm ve bir ilaveden oluşmaktadır. “Birinci Bölüm”de, Basra Mu'tezilesi'ni tanıtmak amacıyla geçmiş bilgiler verilmiştir. “İkinci Bölüm”, Mu'tezile ahlâkını anlamaya alt yapı mahiyetinde Mu'tezile mezhebi hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca, ahlâka teolojik açıdan bakılmıştır. Böylece ahlâkî sorgulamanın çerçevesini çizen teolojik amaçlar anlatılmaya çalışılmıştır. “Üçüncü Bölüm”, hukuk olarak teoloji üzerinde durmaktadır. Bu çerçeveden

olmak üzere aklî bilgi ile vahyedilen hukukta ahlâkî değerler ve Mu'tezile'nin ahlâk düşüncesi ve onu İslâm hukukuna bağlayan bağlar hakkında bilgi verilmiştir. "Dördüncü Bölüm"den sonraki bölümler, bu kitaba adını veren asıl konu olan Basra Mu'tezilesi'nin, fiillerin doğurduğu mükâfat ve mücâzata hak kazanma olan "istihkak" gibi sadece bir kavramın çalışılmasına ve açıklanmasına ayrılmıştır.

Bu bölümlerde, "istihkak" kavramı çok geniş irdelenmiştir. Onun, fiil için bir neden olarak işlevi ve ahlâkî mefhumun tanımındaki rolü üzerinde durulmuştur. İstihkakın, fiillerdeki ceza ve mükâfatı meşrulaştırmak amacıyla kullanılışını ortaya koymaktadır. Ayrıca bu sorun, farklı bir açıdan ele alınarak kişilerin kimlikleri ile eskatoloji mefhumu hakkında Mu'tezile'nin görüşünün bağı irdelenmektedir. İlave bölüm, Basra Mu'tezilesi'nin çağının mümeyyiz şahsiyetlerinden Menkdim Şeşdiv'in (ö. 1034), yine "İstihkak" konusunu işleyen *Şerh Usûli'l-hamse* adlı metninin tercümesinden oluşmaktadır.

Yazar, İslâm hukukunun ya da fıkıhın bir ahlâk hukuku olduğunu felsefi yönden gösteriyor ve buna "Hukuk Olarak Teoloji" başlığını veriyor. Fıkıh, ahlâkî değer taşıyan fiilleri kendisine konu yapmıştır. Bir vediaı (emaneti) sahibine geri vermek ve borcu ödemek gibi hukukî yükümlülükler, bu ahlâkî zeminin örnekleridir (s. 38). Yazar, ayrıca, fıkıhın kelâma nasıl dahil olduğunu da göstermektedir. Bir diğer ifade ile; fıkıh, kelâm, felsefe ve felsefenin bir alt dalı olan ahlâk ve teoloji gibi disiplinler, İslâm entelek birikiminin birbirlerinden ayrılamaz parçalarıdır. Yazar, eserinin esas ilgi alanının kavramsal strüktürün malzemesi bu disiplinler olduğunu vurgulamaktadır (s. 39). Ülkemizde de hâlen mevcut olmayan İslâm literatürü üzerinde bu çeşit felsefe oryantasyonlu disiplinlerarası akademik çalışmaların yapılması gerekir. Bu nedenle Vasalou'nun bu eseri, bu tür çalışmalar için bir eğitim elkitabı görevini görebilir.

Yazar, çalışmasına konu yaptığı âlimlerin hüküm, illet, farz, haram, helâl gibi hukukî terminolojileri, ahlâkî davranışların kalite zeminlerine referans yaptıklarını söyleyerek dinsel-hukukî emirlerin, davranış sonuçları ve ahlâkî değerler ile olan ilişkisini vurgulamaktadır. Yazar, âlimlerin, hukukî bir icraat olan suçun failini cezalandırmayı ve cezadan dolayı acı çekmesini, cezayı hak etme (istihkak) terminolojisi ile ahlâken meşrulaştırdıklarını söylemektedir. Bu durumda istihkak, cezalandırma için muhtemel bir ahlâkî değer nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Âlimlere göre, mesela birini katleden kişiyi cezalandırmanın ahlâkî nedeni, onu işlenen suçun karşılığı cezanın çekilmesidir. Yazar burada hukuk felsefesine başvurarak âlimlere göre bu cezalandırmanın bir "retributivism", yani suçlunun işlediği fiilin misilleme karşılığı olarak verildiğini ortaya koymaktadır. Retributivizmde istihkak, cezalandırmada gerekli ve

yeterli ahlâkî değer sebebidir. Dolayısıyla istihkakın, caydırıcılık veya suçun failini ıslah etme gibi diğer cezalandırma meşruyetlerinden ayrılması gerekir (s. 68). Yazar ayrıca, takibeden sayfalarda Mu'tezile'nin ayrılmaz parçası olan "iyi (hüsün)" ve "kötü (kubuh)" şeklindeki ahlâkî değer hükümlerinin hukuk ile ilişkisini, âlimlere göre, uzun uzadıya tahlil etmektedir.

Bunların yanı sıra eserin okuyucuya daha yararlı olmasını sağlaması amacıyla eleştirmize konu olabilecek bazı husuları belirtmeyi gerekli görüyoruz. Eserde, yer yer çok fazla arkaik kelimeleri içeren ağır bir İngilizce kullanılmıştır. Esere kaynak teşkil eden İslâm âlimlerinin ifadelerinden çok, süslü İngilizce kelimelere yer vermeye özen gösterilmiştir. Bu durum, İslâmiyat çalışmalarının, özellikle ana dili İngilizce olmayan yeni nesil okuyucuları ve öğrencileri tarafından anlaşılmasını zorlaştıracaktır. Kitabın ismi dahil, bütün içeriği "desert" terimi üzerine kurulmuştur. Fakat, bu terim hemen her sayfada tekrar edilmesine rağmen, tespit edebildiğimiz kadarıyla 39. sayfaya kadar ne İngilizce anlamı ne de parantez içerisinde Arapçası verilmiştir. Hâlbuki sözlük bağlamında "desert" pek çok anlama gelmektedir. Bu kelimenin ilk zikredildiği yerde tanımı ve parantez içerisinde Arapçası verilmeliydi. Herhâlde yazar, bir roman eseri gibi, kitabın okunmasını sağlamak amacıyla merak uynadırma istemiştir. Aslında akademik eserlerin böyle bir meraka ihtiyaçları yoktur; çünkü onları ilgili âlimler baştan sona kadar okuyacaklar ya da en azından onların ilgili bölümlerini okumaya çalışacaklardır.

Niyazi Kahveci

Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel

[İstanbul'daki Ermeni Patrikliği'nin Oluşumu]

Markus Rahn

Hamburg: LIT, 2002. 245 sayfa.

2001 yılında Marburg Üniversitesi'nde doktora tezi olarak kabul edilen bu eser, Almanya'nın Göttingen şehrinde bulunan Georg-August-Üniversitesi'nde Doğu Hıristiyanlığı profesörü olarak çalışmalarını sürdüren Prof. Dr. Martin Tamcke editörlüğünde çıkan Doğu Kilise Tarihi çalışmaları serisinin 20. kitabı olarak basılmıştır. Markus Rahn eserinde Ermeni Kilisesi tarih yazımında 18. yüzyılın başından bu yana kabul edilmiş bir iddiayı son 50 yılda eleştiriye tabi tutan yeni literatürü sorgulamakta ve önceki iddianın tutarlı ve güvenilir

olduğunu kaynakların eşliğinde göstermeye çalışmaktadır. Bu yönüyle kitap bu bahse dair yazılmış eserler arasında önemli bir yeri haizdir.

Kitabın doğruluğunu savunduğu iddianın ne olduğunu özetlemeden önce, kitabın içeriğine bir göz atmanın gerekli olduğu kanaatindeyiz. Buna göre “Birinci Bölüm”de yazar sorunsalını ortaya koymakta ve bu sorunsalla dair çalışmaları serimlemektedir. “İkinci Bölüm” ise kaynaklara ayrılmıştır. İstanbul’daki Ermeni Patrikliği’nin 14. ve 16. yüzyıllardaki gelişimini anlatan bu bölüm, bu tarihsel gelişimin izini sürmemizde yardımcı olan kaynakları göz önüne sermektedir. Ermeni patriklerinin bir listesini veren yazar, bölümün ikinci alt başlığında İstanbul’da kaim Rum, Yahudi ve Katolik cemaatlerin 15. yüzyıldaki durumlarını anlatmaktadır. Üçüncü alt başlık ise Fatih Sultan Mehmet’in Bursa’da yaşadığı dönemleri ele almaktadır. Bu hususta yazar, çeşitli kaynakları (Tursun Bey, Kritoboulos, Doukas vb. gibi) incelediğini bize göstermektedir. Kitabın “Üçüncü Bölüm”ü ise, yazarın 15. yüzyıldaki tarihî koşulları incelediği, bu bağlamda Anadolu’daki Ermeni kiliselerini ve Fatih Sultan Mehmet’in gayrimüslim tebaaya karşı politikalarını ele aldığı bir bölümdür. Kitabın (ya da tezin) iddialı olduğu “Dördüncü Bölüm”de ise yazar bulduğu tarihsel malzemeyi ele almış ve bu değerlendirme sonucunda 18. yüzyıldan beri süregelen iddianın doğru olduğu sonucuna varmıştır. “Yeniden İnşa” adını verdiği (Rekonstruktion) “Beşinci Bölüm”ü, ekler başlığı altında “Altıncı Bölüm” izlemektedir.

Markus Rahn 1786 yılında 3 cilt hâlinde yayımlanan *Dünyanın Başlangıcından 1784 Yılına Kadar Ermeni Tarihi [Patmut’iwn hayoc’ i skzbanê akxarhi minč’ew c’am t[ear]n 1784]* adlı eserinde Mik’ayel Č’amč’ean’ın İstanbul’daki Ermeni Patrikliği’nin kuruluşuna dair aşağıya almış olduğumuz iddiasının doğru olup olmadığını ele almakta ve eser boyunca yapmış olduğu tarihî veri analizi sonucunda iddianın güvenilir olduğu sonucuna varmaktadır:

Sultan Mehmed daha önce Bursa’dayken Ermeniler’e ve mekânın ruhanî önderi Rahip Yovakim’e merhamet gösterdi. Bir gün patrik ile konuşurken, patrik: Tanrı’nın imparatorluğunu her şeyin ötesine çıkarmasını dilediğinde, Sultan ona: ‘İstanbul’u almak bana kısmet olduğunda, seni Ermenilerin önde gelenleriyle birlikte oraya götüreceğim ve seni onların başı yapacağım’ sözünü vermişti. İstanbul’u aldıktan ve devletini orada tahkim etmesinin ardından, birkaç yıl sonra Bursa’ya vardığında sözünü tutarak Yovakim’i kimi Ermeni ailelerle birlikte Ermeni yılıyla 910 yılında [miladi 1461] İstanbul’a getirdi, bazılarını şehir merkezine bazılarını Galata’ya yerleştirdi. (...) Rahip Yovakim’i bir padişah fermanıyla patrik olarak isimlendirdi ve onu Yunanistan ve Anadolu’daki Ermeniler üzerinde hüküm sahibi kıldı. O günden bugüne değin İstanbul’da patrikler silsilesi görülmektedir. (s. 18-19)

Bu iddianın geçerliliğini test edebilmek için Rahn öncelikle Ç'amç'ean'ın eserindeki Ermeni patrikleri listesini ve diğer iddiaları o dönemin mütedavil başka tarihî kaynaklarla mukayese etmiştir. Mukayese sonucunda 15. yüzyılda Bursa ve İstanbul civarlarında bulunan Ermeni Kilisesi'nin üst kademesinden Yovakim isimli başka bir zata rastlanmadığını ve Ç'amç'ean'ın eserinde bahsedilen Yovakim'in o dönemlerdeki tek rahip Yovakim olduğu sonucuna varmıştır. Rahn, mukayesesi esnasında Latince ve Rumca kaynakları da kullanmıştır. Özellikle yazar, Fatih Sultan Mehmed'in diğer gayrimüslim cemaatlere tanıdığı hakları ele alarak Ermeni cemaatine verilen ve Ermeni Patrikliği'nin kurulması esnasında yaşanan olaylarla diğer cemaatlerin ve patrikliklerin oluşturulması esnasındaki paralellikleri sergilemeye çalışmıştır. Bunun ilk örneğini 94 ve 95. sayfalarda Galata'nın Katolik-Cenevizli sakinlerine verilen kapitülasyon belgesini kitabına alarak göstermektedir. Hammer'ın eserinde 1. ciltte 675 ile 678. sayfalar arasında bulunan belgeyi Yunan harfleriyle dipnotlarda gösteren yazar, Hammer'ın yapmış olduğu tercümeyle de eserine almıştır. Bu belgede, Galata'da mukim bulunan Cenevizlilerin yaşam, aile, mülk, ibadethane, ibadet, seyahat, ticaret ve sınırlı siyasî yönetimleri garanti altına alınmıştır. Bu bölümde Rum Patriği Gennadius'un göreve getirilmesini anlatırken Sphranzes'in *Chronica*'sından, Kritoboulos'un eserinden mukayeseli olarak yararlanan yazar, Moşeh Qapsali'nin başhaham seçilmesini ise torun-yeğen Eliyahu Qapsali'nin eserinden faydalanarak anlatmıştır. 1478 yılında yapılan nüfus sayımındaki verilere göre İstanbul'da o dönemde 65.000 kişinin yaşadığını, bunlardan on dört bin Rum, yedi bin Yahudi ve üç bin üç yüz Ermeni'nin bulunduğunu ifade etmiştir.

Fatih'in Bursa'daki ikametini ele alırken yazarın kaynakları daha da çeşitlendirdiğini ve Aşıkpaşaoğlu ve Tursun Bey gibi Osmanlı kaynaklarıyla birlikte, Angiolello'nun *Historia Turchesca* adlı eserine (bu eser 1300-1514 yılları arasında ele almaktadır), Bizans kronik yazarı Doukas'a, Lewenklaw'ın *Neuwe Chronica* adlı eserine yer verdiğini görüyoruz.

Tarihsel koşulları ele aldığı "Üçüncü Bölüm"e Ermeni diasporası ve farklı Ermeni kiliselerinin nasıl şekillendiğini anlatarak başlayan Rahn, bunu takip eden bölümde Anadolu ve İstanbul'da 1461'e kadar var olan Ermeni kiliselerini anlatmaktadır. İstanbul'da müstakil bir Ermeni patrikliği kurulmadan önce de Ermeni kiliselerinin var olduğunu gösteren yazar, İstanbul fethedilmeden birkaç yıl önce Bursa'ya yerleşen rahiplerin Ermeni Kilisesi'ni o dönemdeki en güçlü temsilcisi olduğunu iddia etmektedir (s. 136). Daha sonra Fatih'in siyasetinin temellerini inceleyen Rahn, onun nihaî amacının "Büyük İskender ve Sezar'ın imparatorluklarının sınırını aşan bir dünya imparatorluğu kurmak

olduğunu ve bu nedenle İstanbul'un dünyanın başkenti ve merkezi olması gerektiğine" inandığını söylemektedir (s. 137),

1950'li yılların ortalarından itibaren Ç'amç'ean'ın bu eserinde ileri sürülen görüşlerin mesnedinin iki hususta zayıf olduğu iddia edilmiştir: Birincisi, fetihten önce II. Mehmed'in Bursa'da bulunmuş olmasının uzak bir ihtimal olduğu, ikincisi ise çağdaş metinlerde Patrik teriminin bulunmaması ve İstanbul'un diğer Ermeni kiliselerinden daha etkin bir rolü olduğunun belgelenememesi. Rahn, Ermenice beş ve Latince iki kaynaktan İstanbul ve Bursa dolaylarında 1438-74 yılları arasında Yovakim / Ioachim / Ovakim isimli bir Ermeni ruhban sınıfı mensubunun yaşadığını belgeliyor. 380 kişilik piskopos listesinde (20. yüzyıla kadar süregelen) sadece tek bir Ovakim'in bulunduğu dikkate alındığında, değişik kaynaklardaki bu ismin aynı kişiyi işaret ettiği düşünülebilir. II. Mehmed'in Bursa'yı 1451'de tahta çıkıttan sonra iki kez ziyaret ettiği düşünüldüğünde, ilk karşı iddia da çürütülmüş olmaktadır. Markus Rahn, Ç'amç'ean'ın iddiasını diğer tarihî kaynaklarla mukayese ederek kontrol ediyor ve sonuçta İstanbul Ermeni Patrikliği'nin 1461 yılında kurulduğu tezini destekliyor. Bu kurumun diğer Ermeni Kiliseleri'nin otoritesini bir anda yıkamadığı, fakat İstanbul'daki kilisenin Osmanlı idaresine yakınlığından ötürü daha büyük avantaj kazanmış olduğu da yadsınamaz bir gerçektir. Yazar, tarihî kaynakların 18. yüzyılda Ç'amç'ean tarafından ortaya atılan iddiayı yalanlamadığı, bilakis doğruluğunu desteklediğini ifade ederek eserini sona erdiriyor.

Haşim Koç

Homo Juridicus: Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme

Alain Supiot,

Çeviren: Bige Açımız Ünal

Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008. 223 sayfa.

Hukuk ve siyaset felsefesinin güncel tartışmalarını ele alan bu eser, her biri üç bölümden müteşekkil iki kısımdan oluşuyor. "İnsan metafizik bir hayvandır" cümlesiyle başlayan, bir bölüm kadar önemli ve uzun "Öndeyiş"te yazar, kitabının teorik iddialarını özetleyen ve insanın anlam arayışıyla hukuku oluşturma tarzları arasındaki ilişkileri inceleyen bir sunum yapıyor. Kitabın bir anlamda özeti sayılabilecek şu cümleler bu sunumda yer alıyor.

Her birimizden bir 'homo juridicus' yapmak, insan varlığını oluşturan biyolojik ve sembolik boyutları birleştirmenin Batılı tarzıdır. Hukuk, zihinsel evrenimizin sınırsızlığı ile fiziksel deneyimimizin sınırlılığını birleştirir ve aklın temellendirilmesindeki antropolojik işlevini bu şekilde tamamlar. (s. 11).

“Hukuki Dogma, Kurucu İnançlarımız” başlığını taşıyan birinci kısmın ana teması, hukuku var eden ve onu normatif bir değer kaynağı olarak kabul etmemizi sağlayan düşüncelerin ve “dogma”ların teorik incelenmesine ayrılmış. Birinci Bölüm “İnsan Varlığının Anlamı: *Imago Dei*” başlığını taşıyor ve hukukun insan tasavvurunu ortaya koymayı deniyor. Buna göre insanı hukukî bir kişilik hâline getiren insan tasavvurunun üç temel özelliği (bireycilik, öznellik ve kişilik) ve çelişkisi vardır: Birey olarak her insan tektir, ancak diğerlerine benzer; özne olarak egemendir ama, ortak Yasa'ya tâbidir; kişi olarak ruhtur ama aynı zamanda maddedir (s. 38). Yazara göre insanı Tanrı'nın suretinde yaratılmış kabul eden Orta Çağ Hıristiyan yaklaşımı evrilerek modern hukukî özne fikrine dönüşmüştür. Batılı insan anlayışını akla sahip, vazgeçilmez ve kutsal hakları olan özne olarak karakterize eden yazar, bu insan anlayışının diğerlerinden farkını ortaya koyarken İmparatorluk Çin'indeki gibi özne fikrinden haberi olmayan bir düşünce sisteminin -Roma'dan farklı olarak- birtakım insanları nesne olarak niteleyemeyeceği için bilindik anlamıyla köleliği bilemeyeceğini söyler (s. 36-37).

İkinci Bölüm “Yasaların Hükümranlığı: *Dura Lex, Sed Lex*” başlığını taşıyor ve burada insanlara hükmeden kuralların doğası ve Batı hukukundaki evrimi tartışır. Öncelikle yasa ile Hukuk ayrımı yapan yazara göre “Hukuk, Batı'nın insanlara hükmeden kuralları düzenleme biçimidir” (s. 63). Nesnel bir normatif mimarî olarak Hukukun, “common law”da karşılığı yoktur. Bu hukuk sisteminde hukuk “Law” olarak çevrilir; fakat “law” insanların hiçbir etkisi olmayan dinî kanunları ve fiziksel yasaları da içerirler. Dolayısıyla Hukuk, sadece hukukî düşüncenin ürünü olup yasa, hukuk yanında bilim ve dinin de işidir. Yazar böyle anlaşılan hukuk kavramının Batı'ya (kıta Avrupası'na) mahsus bir görünüm olduğunu ortaya koymak için Uzak Doğu'dan örnek verir: Çin ve Japon düşünce sistemlerinde, birey haklarının güvencesi olan yasa kavramından eser yoktur. Konfüçyüs geleneğine göre “medenileşmiş” insanın yasaya ihtiyacı yoktur; çünkü o, bütün yaşama sanatını (âdetleri) kendi içinde sindirmiştir (s. 64-65).

Nedensellik temeli üzerine kurulan ve doğa yasalarıyla insan toplumunun normatif yasaları arasında irtibat kuran düşünce biçimi, yazara göre Batı düşüncesinin ayırt edici özelliğidir ve bilim ile hukukun böyle bir irtibat içinde olması, modern Batı medeniyetini doğurmuştur. Orta Çağ'daki Tanrısal yasa

anlayışının yeri boş kalınca onu insan doldurmuş; ancak bütün yasaların kurucu söylemini insanoğlunun oluşturması için bu söylemin doğa kanunları benzeri bir meşruiyet kazanması, bunun için de doğa ile ilgili bilimlerin yöntemlerinin insan ve toplum bilimlerine aktarılması gerekmiştir. Hukukun antropolojik işlevini yerine getirebilmesi için Batılı tarz bu şekilde bir gelişim göstermişti; ancak tek yol bu değildir. Çin usulü gibi yasalar değil; bağlar, kurallar değil, ritler üzerine kurulu olan başkaları da vardır.

“Sözün Bağlayıcı Gücü: Sacta Sunt Sevanda” başlıklı Üçüncü Bölüm’de, sözlere riayet yükümlülüğünün Batı hukukundaki gelişimi özetlenerek bu anlayışın Japon kültürü gibi Doğu kültürleriyle mukayesesi yapılıyor. Buna göre Roma hukuku, sözün hukuken etkisizliği ve “yalın anlaşmadan hiçbir hukuk davası doğmayacağı” prensibine dayanmaktaydı. Fakat 16. yüzyılda Loysel şöyle diyecektir: “Bir söz ya da bir uzlaşma, Roma Hukuku’nun hükümlerinden daha geçerlidir.” Yazara göre ilkenin bu tersine dönüşümünü Orta Çağ kanonistlerine borçluyuz; çünkü bir Hıristiyan, Tanrı’nın huzurunda verdiği bir söze sadık olmalıdır. Şu hâlde modern sözleşme, verilen sözün “evrensel kefil”e duyduğu inanç sebebiyle gelişebilmiştir. Bu kefil de önce Tanrı, sonra devlet olmuş; günümüzde ise devletler topluluğu olma yolunda ilerlemektedir.

Kitabın hukukun daha pratik meselelerini ele alan ikinci ana kısmı “Hukuk Tekniği: Yorum Kaynakları” başlığını taşıyor ve “Tekniklere Hakim Olma: Yasaklama Tekniği” başlıklı Dördüncü Bölüm’de bir teknik olarak hukuk inceleniyor. Hukuk ile diğer tekniklerin, bilhassa bilimsel tekniklerin ilişkisi analiz ediliyor. Yazara göre hukukla tekniğin ilişkileri ve birbirlerinin gelişimlerdeki rolleri karşılıklıdır. Hukuk, tekniklerin gelişmesine yardımcı olurken, bir yandan da tekniklerin insanî olarak yaşanabilir olmasına katkıda bulunur. Bu husus en çok endüstriyel ve biyoteknolojik alanlarda kendini gösterir.

Beşinci Bölüm, “Yetkileri Aklileştirme: Yönetimden Yönetişime” başlığını taşımakta ve temel mesele olarak iktidar, güç ve meşruiyet ilişkilerini tartışmaktadır. “Bir hükümeti bir hırsız çetesinden ayıran nedir?” diye soran Supiot’ya göre hukuk iktidara, meşruiyet zeminini oluşturan hakkı sağlar. “İktidarın mantığı artık toplumu aşan bir egemen mercide değil, topluma içkin işleyiş kurallarında aranmaktadır” (s. 159-160). 1914 ile 1945 arasında cereyan eden iki dünya savaşını “Otuz Yıl Savaşları” diye niteleyen yazara göre bu savaşlar aklını yitiren iktidarların dünyayı nerelere götürebileceğini gösterdi ve kıta Avrupa’sı halklarına daha önce hiç duymadıkları bir şeyi öğretti: Devletler ölmek zorundadır. Bu bölüm, günümüzde büyük şirketlerin yönetim tarzlarının iş hukuku tarafından düzenleniş biçimlerine dair örnekler ve tartışmalar içermektedir.

Kitabın “İnsanlığı Kenetlemek: İnsan Haklarının İyi Kullanımına Dair” başlığını taşıyan son bölümünde, Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi bütün dünya toplumlarını kenetleyecek bir credo, dinî referanslardan kurtulmuş insanlığın yeni “On Emir” olarak takdim edilir. Peki, “Batı Hıristiyanlık değerleri külliyyatının maddelerinden kaynak”lanan (s. 194) insan hakları, bütün toplumları nasıl biraraya getirecektir? Yazarın cevabı, her topluma bu hakları yorumlama imkânı vermektir. Batılı olmayanlar bunları benimseyip içeriklerini zenginleştirmedikçe, herkesin yorumuna açık, ortak bir dogmatik kaynak hâline getirilmedikçe teknik ve bilimsel gelişimin (20. yüzyılda bolca örneği görülen) bir insanlıktan çıkarma girişimi olmaktan kurtulması mümkün olmaz. İnsan haklarının bu arzulanmış benimsenişinin karşısında üç çeşit Batı köktenciliği durur: Mesihçilik, cemaatçilik ve bilimcilik.

Yazar herşeyden evvel, her türlü dogmatik inançtan kurtulduğunu düşünen çağdaş Batı toplumunda dogmaların hâlâ ne kadar tayin edici ve esaslı bir rolü olduğunu ortaya koyuyor. İnsanların oluşturduğu dünyanın temelinde birtakım temel dogmatik ilkeler bulunduğunu ve bulunmasının da gerektiğini söyleyen yazara göre bu dogmatik ilkeler, toplumdan topluma ve devirde devire değişse de, böyle değişmez ve tek tek insan fertlerini aşan ilkelerin var olması gerektiğine olan inanç değişmemektedir. Herhangi bir insan kümesi, ancak ortak ve ispatlanamaz-dogmatik nitelikli birtakım inançları paylaşmak suretiyle toplum hâline gelebilir. İnsanın sosyal bir dünyada var olması iki temel dogmatik sistemle mümkün olur: dil ve hukuk. Ne kadar laik olursa olsun, devletler de tıpkı insanlar gibi özgür seçimden kaynaklanmayan ve kimliklerini oluşturan bazı temel inançlara bağlıdır (s. 17).

Toplumun kurucu inançlarının önemi konusunda hassas olan yazar, bu inançların dinî değerlere bağlanmasının mümkün olmadığı bir devirde yaşadığını düşünmektedir. Dolayısıyla dogmatik temeller hukuk alanını aşmamalıdır. Hukukun, kendisini aşan biyolojik veya ekonomik ideolojilere araç kılınmasını eleştiren yazar, “Hukuk düşüncesini böyle yok ettikten sonra adalet ve dayanışma düşüncelerini neyin üzerine kuracağız?” (s. 91) diye sorar. Kitap, geçen yüzyılda hukuku yok eden veya basit bir araca indirgeyen zihniyetin, biyolojik (Darwinci evrim ve doğal seleksiyonu vurgulayan Nazizm) ve tarihsel (tarihsel materyalizm ve sınıf çatışmasını temel alan Komünizm) ideolojilerden beslenmiş totaliter yönetim şekilleri olduğunu söylerken, günümüzde de aynı tehlikenin dilsel “yapı” ve ekonomik “piyasa” terimlerinin tazammun ettiğini ve küresel sermaye ve şirketlerin, hukuku ve hukuk kişisini bir vasıtaya, “insan kaynakları” veya “insan malzemesi” ifadelerinde biçimlenen bir eşya türüne indirgediğini gözlemler. Ayrıca yukarıda ifade edilen Batılı

“antropolojik montaj”ın günümüzde parçalanma tehlikesi mevcuttur ve bunda kimliklerin güvencesi olan üçüncü “kişiyeye olan güvenin sarsılması da büyük rol oynamaktadır. Batılı ülkelerde seslendirilen cinsiyet farklarının kaldırılması, çocuk doğurmanın kadının baş düşmanı kabul edilerek anneliğin kurumsallıktan çıkarılması, baskı altında bir azınlık olarak görülen çocukların özel statüsünün yok edilmesi, nesebin yerini sözleşmeye bırakması, hatta deli olma hakkı (s. 59-60) bu tehlikenin somutlaşmış tezahürleridir.

Tek tek yasaların kendisine bağlı olduğu bir hukuk düşüncesi, hukukun insan fertlerini aşan ve kendisine tabi olmasını sağlayan bir antropolojik işlev taşıdığını gösterir. Fertler kendilerini aşan ve uymak zorunda oldukları bu üst yargı merciinden kişiliklerini, medenî ehliyetlerini, insan olmalarının gerektirdiği bütün haklarını alırlar. Tanrı’yı normatif bir değer kaynağı olmaktan çoktan çıkarmış olan seküler bir dünyada, özünde dogmatik nitelikli olan hukukun bu işlevini nasıl gerçekleştireceği, kitabın ana temalarından biridir.

Yazar, kitap boyunca özneliğin, bireyselliğin aşırılığına karşı uyarmaktan geri durmaz. Bu öznelik tasavvur ve dil düzeyinde olduğu zaman şeylere ve kelimelere daha öncekilerin koyduğu anlamlara yabancılaşır ve “kopar”; normatif düzeyde olduğu zaman ise toplumu bir arada tutan değerlere yabancılaşarak bir anlamda toplum dışı kalır. “Metafizik hayvan olarak insan, her zaman kendi yaratıcılığının baş döndürücülüğüyle yitip gitme tehdidi altındadır” (s. 31-32). Normatif düzeydeki bireycilik ise, fertlerin haklarını korurken, bu hakların kendisinden kaynaklanmış olduğu büyük normatif düzeni gözardı etme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Yazar bu konuda –*lex* ile *ius* ayrımı yapan Roma hukuku kaynaklı- kıta hukuku lehine *common law*’u eleştirmekte ve *common law*’da “hak” ile büyük harfli “Hukuk” ayrımının kaybolduğunu ileri sürmektedir.

Üçüncü kişi olan devletin güç kaybetmesi, yazar için önemli bir kaygı kaynağıdır. Yazara göre devletlerin aletleşmesinin veya emekliye sevk edilmesinin toplumlar üzerindeki sonuçları ağır olur; insanlara kimlikleri artık devlet tarafından verilmezse insanlar bu kimliği din, etnik aidiyet, bölge, kabile, tarikat... gibi başka yerlerde ararlar (s. 166). Çokkültürlülük de bu sürecin tehlikeli bir ürünüdür: Irka yahut dine dayalı aidiyet anlayışı yerleşmekte ve toplum etnik veya inanç kökenli cemaatlerin yamalı bohçası hâline gelmektedir. Bunun zaten ortada olan sonucu ise kadim sâkinlerin cemaatçiliğini ortaya çıkarmak ve ırkçılığın ve şiddetin mayasını beslemekten ibarettir (s. 203). Günümüzde tekrar eski imparatorluk anlayışını özleyenler ve geleneklerinde serbest bırakılan etnik ve dinî cemaatlerin kurulmasını özendirenlere karşı yazar tarihî bir örnek olarak Osmanlı’daki millet sistemine temas eder. Bu özlem

İNİNDE OLANLARIN, Osmanlı modelinin 1914'ten beri Balkanlar'da neden olduğu sonu gelmeyen savaşları gözden kaçırdığını göz ardı ettiğini iddia eder; ancak yazarın 1914 sonrasının klasik millet sisteminin çözüldüğü bir zaman dilimi olduğunu fark edecek kadar konuya nüfuzu olmadığı anlaşılmaktadır. Kitap sayısız kere totaliter zihniyet ve yönetimlerin yol açtığı felaketselere dikkat çekmekle birlikte, bu zihniyeti oluşturan yönelimleri engelleyecek etik ve üst değerlere işaret etmede yetersiz kalmaktadır. İster devlet olsun, ister devletler üstü bir kurul olsun, büyük harfli "Hukuk"u adaleti en etkin şekilde aktive edebilecek bir şekilde işletebilecek mekânizmalar nelerdir ve nasıl olmalıdır, Nazizm dönemindeki gibi hukuku kötüye kullanmanın önlemleri nelerdir, soruları karşısında yazarın cevabı hukukun üstünlüğü gibi bir söylemden ileri gidememektedir.

İnsanlığın büyük varoluş formlarından herhangi birini sadece belirli bir kültüre, millete veya medeniyete nispet etmenin doğasında her zaman bir özensizlik, çok temkinli olmayı gerektiren bir güçlük vardır. Yazar, yaygın Batılı tavrın bir mümessili olarak Batılı insan anlayışının (akıl sahibi, temel haklara sahip, özne) Roma hukukundan, Rönesans'tan, Kartezyen düşünceden, aydınlanmadan İnsan Hakları Bildirgesi'ne kadar uzanan tarihine temas ederken, Orta Çağ Avrupa düşüncesini derinden etkilemiş İslâm düşüncesine –bilhassa İslâm hukuk düşüncesine– temas etmemektedir. Batı hukuku denilen olgu henüz tam olarak teşekkül etmemişken, insanın hukukî varlığını "akıl", "zimmet", "ehliyet", "âdemiyet" gibi terimlerle niteleyen İslâm hukukçularının eserleri dikkate alınmaksızın akıl sahibi, hukukî bir özne olan insan kavramına ulaşıldığını söylemek, ilmî bakımdan en azından bir aceleciliğe ve ihtiyatsızlığa işaret eder. Alain Supiot insanlığın ortak sayılabilecek kadar evrensel değer ve kurumlarını genellemeci bir şekilde Batı'ya atfeder: "Batı'nın büyük icadı olarak devlet..." (s. 158); "Devlet evrensel ve zamana tabi olmayan bir kuruluş yapısı değildir, Orta Çağ Avrupası'nın bir icadıdır" (s. 163). Supiot'ya göre "Kişilik, Hıristiyanlıkla her insanın bir vasfı olarak kabul edildi" (s. 46). Zira diğer iki kitap dininde Tanrı sınırlanamaz ve vasıflanamaz; fakat Hıristiyanlık'ta Tanrı, "Oğul" sıfatıyla enkarne olduğu için bir kimlik ve kişilik sahibidir. "Hıristiyanlık insana İsa benzeri maddî ve ruhanî ikili bir doğa vererek ve onu bedenini ölümsüz ruhunun tapınağı kabul ederek kişiliği her insanın özelliği yapmıştır: Beden ve ruh birleşerek kişiyi oluşturur" (s. 197). Tüzel kişilik de Kilise modeli etrafında şekillenmiş, sekülerleşen Batı'da Kilise'nin yerini devlet almıştır.

“Batı” kavramını ancak en geniş anlamıyla, Yahudi-Hıristiyan ve İslâm medeniyetlerini de içerecek şekilde, Hint, Çin ve Japon medeniyetlerine mukabil olarak kullandığımızda doğru kabul edilecek bazı yargılar, kelimenin dar anlamıyla yalnız Batı Avrupa medeniyeti kastedildiğinde büyük ölçüde zedelenmektedir. Bu bağlamda, Supiot’un şu hükümleri dikkat çekicidir:

Tanrı’nın Doğa’ya kurallarını koyduğu düşüncesi Hıristiyan Batı’ya özgüdür. Onun Kelâmı sadece kutsal bir metinde ifşa edilen “yasa”da değil, aynı zamanda Tanrı’nın (...) “büyük doğa kitabı”na yazdığı yasalarda kendini ifade eder. Yani Hıristiyan kültüründe tek bir yasa; ancak iki kitap mevcuttur: Tanrısal vahyin kitabı ve bilimsel keşfin kitabı. “Bizler, örneğin Müslüman dünyanın bilmediği bu ikiliğin mirasçısıyız. İslâm için Tanrı, sadece kendi Hâkim Gücünün altüst edebileceği Doğa düzeninin geleneklerinin kaynağıdır.” Oysa Hıristiyanların tanrısı, sonuçta kendi ellerini bağlamıştır ve kendi koyduğu kuralları izlemek zorundadır. Kelâmının bütün gücü kendisini de bağlamasındadır. Bu anlayış insan işlerinde de, özellikle de yasa koyucunun tanrısal figürünü def eden ve kendi koyduğu yasalarla bağlı olan “hukuk devleti”nde de görülmektedir. (s. 43)

Bu iktibasta tırnak içinde belirlediğimiz hükümlerden birincisinin yanlış olduğu şüphesizdir; herşeyden önce Kur’an “Göğü O yükseltti, Mizanı O koydu. O hâlde mizanı aşmayın” (Rahman 7-8) âyetlerinde göklerdeki kozmik düzenle (mizan) insanlar arasındaki hukukî muamelelerin ölçüsünü (mizan) aynı kelimeyle ve peşpeşe ifade etmektedir. “Şeriat hariçteki akıldır, akıl ise dahildeki şeriat. Bu ikisi birbirine yardımcı, hatta birbiriyle müttehitir” (*Tafsîlü’n-Neş’eteyn ve Tahsîlü’s-Saâdeteyn*, s. 141) diyen Râgıb İsfahanî ile tekvînî-teklîfi irade/emir terimlerini kullanan İbn Teymiyye ve diğer birçok düşünür, İslâm kültürünün doğa ve hukuk yasaları ayırımından haberdar olduğunun kanıtıdır. İkinci cümle konusunda ise Allah’ın kudret ve hikmet sıfatları arasındaki ilişki konusunda cereyan eden ve Mu’tezile ile Eş’arîliği karşı karşıya getiren kelâmî tartışmalar, bu konuda tek bir İslâmî görüş olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla İslâm kültürüne yönelik bu gibi genellemeci yaklaşımlar, eserin değerine gölge düşüren unsurlar arasında yer alır. Ayrıca kitabın bir başka yerindeki şu cümleler de yazarın yukarıdaki sözleriyle kısım çelişen bir mahiyet arz eder:

Dünyanın “evrensel ve dokunulmaz yasalara” tabi olduğu düşüncesi kitap uygarlıklarına özgüdür. İyi bir Müslüman için olduğu gibi, Einstein için ya da ateist bir nörobiyolog için de insanlar esnek olmayan yasalara tabidir (...) Farklı olan tek şey, bunları gün ışığına çıkarma biçimidir: Biri yasayı tanrısal vahiyde ararken, diğeri kendini “büyük doğa kitabı”nda yazılı olan yasaların keşfine adar. (s. 198)

Hukukun üstünlüğü, insan hakları, ulus-devletin önemi gibi aydınlanmacı ideallere bağlılığı hemen her satırında görülen kitabın derin düzeydeki stratejisini ise iki yönlü olarak tespit etmek mümkündür: Bir yandan diğer kültürlerle karşı, bir insan yapısı ve üst referans kurumu olarak “Hukuk”un, yasa fikrinin, hukuk devleti anlayışının kurucusu olarak Batı Avrupa medeniyetini Orta Çağ Hıristiyanlık devrindeki kazanımlarıyla beraber temayüz ettirme, diğer yandan Avrupa içinde Roma hukuk zihniyetinin vârisi ve mümessili olarak kara Avrupa (bilhassa Fransız) hukuk düşüncesini common law anlayışına karşı tebcil etme, hatta kıta Avrupa’sı içerisinde de sık sık Nazizm geçmişini (ve bu dönemdeki hukuksuzlukları) hatırlatmak suretiyle Fransa’yı Almanya karşısında öne çıkarma.

Modern devletin, insanın doğaya hakimiyetinin, bilim ve tekniğin önemini vurgulayan, hukukun bilim kadar önemli bir Batı kurumu olduğuna dikkat çeken Alain Supiot, bir bakıma modernliğin bitmemiş bir proje olduğunu iddia eden Habermas’ın yanında yer alırken, bir bakıma da siyasî değil, ama kültürel (en azından hukuksal) anlamda Fransız evrenselciliğinin çağdaş bir mümessili olarak kabul edilebilir.

A. Cüneyd Köksal

The Religion-Politics Distinction as Political Strategy: The Politics of Secularism in International Relations

Elizabeth Shakman Hurd

Princeton: Princeton University Press, 2008, xiii + 247 pp.

After 9/11, religion generally, and Islam specifically, has become a political issue in the international arena and as a consequence has been discussed almost as a political actor. However, to view religion as a political matter is to examine only a very small portion of the iceberg.

Elizabeth Shakman Hurd presents a valuable analysis that goes beyond this kind of perception of religion. In her book, Hurd studies the relationship between religion and politics from a political science perspective within the context of the United States and Europe. In doing this, Hurd proposes that in the contemporary context it would not be appropriate to examine religion and politics as separate entities.

In this vein, Hurd approaches secularism as a factor that pertains to the relationship between religion and politics; she discusses this relationship from the point of view of three versions of international theory – realism, constructivism, and liberalism. In this discussion Hurd makes two discoveries: The first is that secularism perceives religion and politics as two separate entities, and is itself politics. The second is that the boundary that secularism has drawn between religion and politics functions as a normative tool of legitimization for the given regime.

If such features of secularism are ignored, then it becomes impossible to understand the role that religion plays in the national and international arena. At this point, Hurd draws a distinction between Judeo-Christian secularism and laicism. According to Hurd, laicism, with the heritage of Enlightenment, perceives religion as despotic, irrational, and the source of the abuse of power; and advocates the exclusion of religion from public sphere.

On the other hand, Judeo-Christian secularism has established a distinction between the divine and the human; unlike laicism, it has not distinguished religion from politics and has not excluded religion and religious institutions from the public sphere. Moreover, secularism is seen as the historical consequence of the Judeo-Christian tradition. For this reason, members of this tradition view laicism as the organizing principle of more authoritarian political regimes, whereas they view secularism as the organizing principle of more democratic regimes. Therefore, for laicists, it is not possible for Islamic societies to be secular.

The position that Hurd places Islam in via this description indicates not only Islam's functioning as a mere political strategy tool in both the U.S. and Europe, but also the influence of Islam in the construction of societal/political identities. Hurd examines this feature of Islam by grounding it in the more specific context of Turkey. She draws attention to some researchers (such as Oliver Roy) who evaluate Turkey's EU accession bid based on the distinction between Turkish laicism and Judeo-Christian secularism and the reasons for their denial of such this proposal. She states:

“... Oliver Roy argues that “Turkey will be rejected from the European Union not because the Turkish state fails to satisfy the EU's demands to democratize... but because Turkish society is not [European], meaning that it does not share the fund of Christianity that serves as the foundation of laicism itself” (p.91).

Hurd also adds that “...Turkey, though secular in some sense, will not be admitted to the EU because key decision makers in Europe and the majority of the European public do not believe it to be sufficiently secular in the European sense” (p. 91).

Hurd draws attention to discussions that pertain to the distinction between secularism and laicism in the case of Iran, and the organic bond between religion and politics in a non-Western society, as well as the functioning of Islam as a political-strategy tool. Thus, she reminds us that secularism is a historical and cultural construction. Furthermore, she emphasizes once again that the distinction between politics and the religious sphere is itself political. Indeed, the conclusion that she draws from these stands is as follows:

“...Religion and politics, like sacred and secular, are assumed to be stable and unchanging categories aligned with familiar division public and private. This is not the case. Religion and politics do not belong the distinct domains of power and authority. The designation of the religious and the political is itself a political act. It is not possible to make the contents of the religious sphere disappear by defining it out of existence as a political domain and refusing to acknowledge its constitutive role within modern politics” (p.153).

In short, Hurd's book enables us to question the Orientalist perspective which views the relationship between religion and politics completely from the perspective of “the West and the rest”, thus failing to appreciate the historical/cultural conditions, the process of emergence, and the various political consequences of this relationship.

Hurd's book contains a wide bibliography, makes use of interdisciplinary theoretical insights, and illuminates contemporary political events. If this book is read along with Roxanne L. Euben's *Enemy in Mirror* (Princeton: Princeton University Press, 1999) the reader will achieve deeper penetration into these issues.

Ali Yařar Sarıbay

İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı

Atilla Arkan

İstanbul: Değişim Yayınları, 2007. 283 sayfa.

Musa b. Meymûn'un (1135-1204) Tanrı tasavvurunu Yahudi ve İslâm felsefe geleneklerinin devamı olarak anlamaya yönelik bir giriş niteliği taşıyan kitap, İslâm kelâmındaki tartışmaların Yahudi kelâmında nasıl devam ettirildiği sorusuna bir cevap verme iddiasındadır. Bu iki temel hedef doğrultusunda eser,

bir “Giriş” ve üç bölümden oluşmaktadır. “Giriş” bölümünde İbn Meymûn’un hayatı ve eserleriyle ilgili genel bilgiler sunulmakta, ayrıca filozofun Yahudi ve İslâm düşüncesiyle ilişkisi ele alınmaktadır. “Birinci Bölüm”de İbn Meymûn’un felsefesine temel teşkil eden kaynaklardan biri olarak Kutsal Kitap’ta yer alan Tanrı’nın mahiyetiyle ilgili ifadelerin İbn Meymûn tarafından nasıl yorumlandığı sorusuna cevap aranmaktadır. “Tanrı’nın varlığının, birliğinin ve cisim olmayışının ispatı” başlıklı “İkinci Bölüm” ise, bu sorunu kelâm ve İslâm felsefesiyle ilişkisi içerisinde değerlendirmektedir. Nihayet eserin Üçüncü Bölümü, İbn Meymûn’un Tanrı’nın sıfatları hakkındaki görüşünün açıklanmasına hasredilerek filozofun selbî teolojisini ortaya koyma amacı gütmüştür.

İslâm dünyasının mağrip menşeli filozoflarından olmakla birlikte, çeşitli siyasî nedenler dolayısıyla hayatının büyük bir kısmını Mısır’da geçirmek durumunda kalmış Yahudi filozof İbn Meymûn hakkında Türkçe’de yapılan çalışmalar Hüseyin Atay’ın *Delâletu’l-hâirîn* neşriyle başlatılabilir. Daha sonra doktora ve yüksek lisans tezleri seviyesinde yapılan ve İbn Meymûn’u İslâm filozofları ışığında ele almaya çalışan bazı incelemelerle birlikte, İbn Meymûn hakkındaki çalışmalar belirli bir aşamaya gelmiştir. Atilla Arkan’ın *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı* başlıklı bu çalışması, filozofun düşüncelerini İslâm felsefesi ve kelâmıyla olduğu kadar, Yahudi düşüncesiyle de ilişkilendirerek açıklaması bakımından özel bir nitelik arz etmektedir. Bununla birlikte İbn Meymûn’un ilişkili olduğu Yahudi filozoflar da İslâm düşüncesi içerisinde değerlendirilecek özellikleri haizdirler. Bu açıdan eser Yahudi felsefesi ve kelâmının, İslâm felsefesi ve kelâmıyla nasıl iç içe geçmiş olduğunu oldukça açık gösterecek kanıtlar ihtiva etmektedir. Eserin gösterdiği kadarıyla, İslâm filozofları üzerinde de etkide bulunmuş yahudi filozof Philo (MÖ. 25-MS. 40) bir tarafa, Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî, İshak b. Süleyman el-İsrâîlî, İbn Cebriol, Yudah el-Halevî ve İbrâhim b. Davud gibi çoğu Arapça yazan ve doğrudan ya da dolaylı olarak İbn Meymûn’u etkilemiş Yahudi filozoflar, tıpkı İbn Meymûn gibi İslâm düşüncesindeki tartışmaları Yahudi geleneğinde devam ettirmişlerdir.

Kitap boyunca İbn Meymûn’un daha çok *Delâletu’l-hâirîn* adlı eseri temel alınarak onun Tanrı hakkındaki düşünceleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çaba içerisinde müellif öncelikle filozofun Yahudi kutsal kitabına dair yorumlarını söz konusu etmiştir. “Birinci Bölüm”ün konusunu oluşturan bu araştırma, İbn Meymûn’un kutsal kitabın nasıl anlaşılacağına dair zihninde taşıdığı teorik arka planı ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu noktada filozofun nübüvvet ve vahiy görüşü tespit edilerek bilgi kaynağı olarak vahyin imkânını nasıl temellendirdiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna göre filozof tıpkı Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de olduğu gibi vahyin imkânını mütehayyile

gücünün etkinliğiyle açıklamakta ve bu bakımdan İslâm felsefe geleneğini takip etmektedir. Bu açıdan bakıldığında İbn Meymûn'un akli bilginin kaynağı ile vahyin kaynağının aynı olduğunu düşündüğü söylenebilir. Bu durumda din-felsefe ilişkisi problemi noktasında nasıl bir görüş ortaya koyduğunu tespit etmek de kolaylaşmaktadır. Akli bilginin kaynağı ile vahyin kaynağı arasında herhangi bir farklılığın bulunmadığına dair bu görüş, temelinde İbn Meymûn, Tanrı'ya dair bilgilerin kutsal kitap yorumlarıyla da elde edilebileceği düşüncesine ulaşır. Ancak burada önemli olan, kutsal kitaptaki ifadelerin nasıl yorumlanacağı meselesidir. Bu soruya cevap bulmak üzere İbn Meymûn, hakikatin dilde varoluşu olarak tespit ettiği vahyin dil bakımından nasıl anlaşılabilirliğini soruşturur. Bu soruşturma sırasında lafız çeşitlerini vurgular ve lafızları müşterek, müşekkek ve mecazî olmak üzere üçe ayırır. Aristo'nun *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Sofistik Deliller* kitaplarının yanı sıra *Metafizik* 1003a33 paragrafı da lafızlar konusuyla ilgili oldukça geniş bilgiler ihtiva etmektedir. İbn Meymûn, İslâm filozofları tarafından aktarılan bu malzemeyi, Kutsal Kitap yorumunun temelleriyle ilgili bir soruşturma içerisinde kullanır. Bu soruşturma neticesinde İbn Meymûn, kutsal kitapta yer alan Tanrı'yla ilgili mecazî ifadeleri anlama işinin her bireyin kabiliyeti, yetkinliği ve akli ölçüsünde mümkün olacağını söylemektedir. Burada dikkat çekici olan şey, mecazî ifadelerin anlaşılmasında dilin sınırlarının ötesinde akli soruşturmaya ve dilin akli içeriklerine vurguda bulunulmasıdır. Bu vurgu İslâm kelâmcılarının tevîl çabalarını hatırlatacak özellikler barındırmaktadır.

Atilla Arkan, İbn Meymûn'un kutsal kitabın teviliyle ilgili geliştirdiği bu teorik arka planı sunduktan sonra filozofun kutsal kitapta yer alan Tanrı'yla ilgili ifadeleri nasıl anladığını araştırmaktadır. Bu ifadeler muhtevalarına göre tasnif edilerek ele alınmıştır. Buna göre önce Tanrı'nın cisim olduğunu îma eden ifadelerin nasıl yorumlandığı söz konusu edilmiştir. Sonrasında Tanrı'nın mekânda bulunduğunu ve hareket ettiğini îma eden ifadelerin ve nihayet Tanrı'nın canlılarla benzerliğini îma eden ifadelerin filozof tarafından nasıl yorumlandığı soruşturulmuştur. İbn Meymûn'un selbî teolojisi göz önünde bulundurulduğunda, daha çok teşbih içeren bu ifadelerin nasıl yorumlanması gerektiği, İbn Meymûn felsefesi açısından önemli bir meseledir.

Eserin, Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve cisim olmayışının İbn Meymûn'da nasıl ispat edildiğini araştırmaya ayrılan "İkinci Bölüm"ünde Atilla Arkan bu sorunu İbn Meymûn felsefesini kelâm ve İslâm felsefesiyle ilişkilendirerek ele almaktadır. Burada Arkan, İbn Meymûn'un özellikle ilgilendiği kelâm konularının Allah'ın varlığı, birliği, cisim olmayışı ve hudûs problemi olduğuna dikkat çekmektedir. İbn Meymûn Eş'arî ve Mu'tezilî kelâmla, bu konular

üzerinden oldukça ciddi bir ilişki kurmuştur. Hatta o, Yahudi kelâmında İslâm kelâmından önce bu konuların yeteri kadar tartışılmadığını ifade ederek bunun sebeplerine dair fikir yürütmektedir. İbn Meymûn, Yahudi ve İslâm kelâmının ilişkilerine dair düşünceler serd ederken, İslâm kelâmının genel özelliklerine dair bazı bilgiler vermektedir. Onun verdiği bu bilgiler İslâm kelâmının gelişimi ve Hıristiyan kelâmının yanı sıra geç antik dönem Yunan felsefesiyle ilişkisini de ortaya koymaktadır. Burada İbn Meymûn İslâm kelâmının âlem tasavvurunu oluşturan on üç temel öncülde bahsetmekte ve bunları açıklamaktadır. Boşluğun varlığı, cevher, araz, zaman, sonluluk ve sonsuzluk gibi konularla ilgili bu öncüller ona göre İslâm kelâmını anlamak için temel teşkil ederler. Arkan, İbn Meymûn'un bu öncüllere dair görüşlerini değerlendirmekte ve bu değerlendirmeden yola çıkarak İbn Meymûn felsefesinin temel niteliklerini tespit etmeye çalışmaktadır. Zira İbn Meymûn'un Tanrı-âlem ilişkisine dair görüşleri, filozoflarla irtibatı üzerinden anlaşılabilceği kadar, kelâm eleştirileri üzerinden de anlaşılabilcek bir mahiyet arz etmektedir. Bu çerçevede Arkan, İbn Meymûn'un Tanrı'nın varlığına dair kelâmdaki delilleri nasıl ele aldığını ortaya koymaktadır. Bu deliller sırasıyla âlemdeki varlıkların benzerliği delili, teselsülün imkânsızlığı delili, atomların toplanması ve ayrılması delili yahut kelâmî kozmolojik delil, arazların yaratılmışlığı delili, tahsis delili, tercih delili ve ölümsüz nefisler delilidir. Tanrı'nın varlığına dair bu delillerden sonra Tanrı'nın birliğiyle ilgili deliller ele alınmakta ve son olarak Tanrı'nın cisim olmayışının delilleri söz konusu edilmektedir.

Arkan, kelâmcılarla ilişkisi çerçevesinde İbn Meymûn'un Tanrı anlayışını ortaya koyduktan sonra, yine aynı bölümde İslâm filozoflarıyla ilişkisi çerçevesinde Tanrı anlayışını söz konusu etmektedir. Burada İbn Meymûn'un âlemin kıdemi, Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisim olmayışı konusunda daha çok filozoflar çizgisini takip ettiği söylenebilir. Bununla birlikte Arkan'a göre, âlemin kıdemiyle ilgili görüşün tam olarak tespit edilmesi daha ileri araştırmalara ihtiyaç göstermektedir. Ancak İbn Meymûn'un âlemin kıdemi meselesini Gazzâlî'de olduğu gibi dinin temellerini ve ilkelerini ortadan kaldıracak bir sorun olarak görmediği eserin müellifi tarafından vurgulanmaktadır. İbn Meymûn'un filozofların âlem görüşüyle irtibatı genel olarak ortaya konulduktan sonra, Tanrı'yı ispat delillerine geçilmektedir. Burada ele alınan deliller; ilk hareket ettiricinin ispatı, vasıta hareket ettiriciler, zorunlu varlık delili, kuvveden fiile çıkış delili, bütün evrenin tek bir fert oluşu delili olarak sıralanabilir. Atilla Arkan, İbn Meymûn'un zikrettiği bu delilleri aktardıktan sonra, merak edilecek bir soruya cevap vermektedir. Ona göre "İbn Meymûn'un temel öncülleri, varlık tasavvuru ve bilgi anlayışı açısından 'felâsife' grubu içerisinde

kabul edilmelidir. Yahudi cemaatinin aynı zamanda 'reisi' olarak kelâmî endişeleri olmakla birlikte *Delâil*, kelâmî gelenek içerisinde değil, felsefî gelenek içerisinde yazılmış bir kitaptır" (s. 221).

Eserin, İbn Meymûn'un Tanrı'nın sıfatları hakkındaki görüşlerini ele alan "Üçüncü Bölüm"ünde müellif, filozofun bu konuyla ilgili tutumunu "selbî teoloji" başlığı altında incelemiştir. Bu anlayışa göre Tanrı hakkındaki olumlu ifadeler olumsuz anlaşılmalıdır. Mesela Tanrı cömerttir denildiğinde kastedilen, onun muhtaç olmamasıdır. Arkan, olumsuz teoloji yaklaşımının kaynağı olarak Albinus ve Plotinus gibi Yeni-Eflatuncu filozofları verir. Aynı ekolün İamblichus, Proclus ve Porphyry gibi temsilcileri bu yaklaşımı ileriye taşımışlardır. Yahudi filozof Philo da selbî teoloji yaklaşımının önemli temsilcilerinden biridir. Bu filozoflarla birlikte, İslâm dünyasında Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarca da savunulan ve bu filozofların yer yer "muattıla" ile suçlamasına sebep olan söz konusu yaklaşım İbn Meymûn'a kadar ulaşmıştır. İbn Meymûn'un selbî teolojisinin kaynağı olarak İslâm filozoflarının yanı sıra Mu'tezile de zikredilmelidir. Buna göre Mu'tezile'nin ilâhî sıfatların ayrı bir varlığının bulunmadığı ve ayrı birer varlıkmiş gibi Tanrı'ya nispet edilemeyeceği şeklindeki görüşü İbn Meymûn tarafından takip edilmiştir. Ancak Mu'tezile'nin bu görüşü, İbn Meymûn'dan önce başka bir Yahudi filozof olan Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî tarafından *Kitâbu'l-emânât ve'l-i'tikâdât* adlı eserinde savunulmuştur. Feyyûmî, aynı zamanda İbn Meymûn üzerinde de oldukça güçlü tesirler bırakmıştır.

İbn Meymûn bu selbî teolojiyi ontolojik açıdan İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımlarına dayandırır. Bu ayrımlardan yola çıkarak İbn Sînâ'da olduğu gibi zâtı gereği zorunlu varlık kavramına ulaşır ve bu varlığın mümkünlerle nasıl bir ontolojik başkalık içerisinde olduğunu ortaya koyar. Zira zâtı gereği zorunlu varlığın zâtının varlığı, O'nun hakikati ve zâtıdır. Bu nedenle O'nun zâtı üzerine zait herhangi bir sıfattan bahsetmek mümkün değildir. Bu açıdan Tanrı bir bilgiyle değil, zâtıyla bilmektedir; hayatla değil, zâtıyla diridir; kudretle değil, zâtıyla kadirdir. Görüldüğü üzere bu yaklaşım İbn Sînâcı özellikler içerdiği kadar, Mu'tezile'den de etkiler taşımaktadır.

Atilla Arkan, İbn Meymûn'un selbî teolojisini ayrıca mantıkî boyutu açısından da ele almaktadır. Burada o, İbn Meymûn'un Tanrı hakkında kurulacak önermelere dair görüşlerini serd etmektedir. Buna göre İbn Meymûn, Tanrı hakkındaki önermelerin yüklemi bir isim ya da sıfat olan üç parçalı önermeler olmadığını söyler. Tanrı hakkındaki önermeler yüklemi bir fiil ya da başka kelimelerle birleşmiş bir fiil olan iki parçalı önermelerdir. Önermelerde özne-yüklem ilişkisinden yola çıkılarak ortaya konulan bu düşünceye göre, Tanrı'ya sanki onun zâtına zaitmiş gibi sıfatlar ve başka isimler yüklenemez.

O'na yalnızca zatından kaynaklanan ve zâtı dolayısıyla ortaya çıkan filler nispet edilebilir.

Arkan'ın "Üçüncü Bölüm"de ortaya koymaya çalıştığı bu selbî teoloji'ye göre Tanrı hakkındaki bilgi, ancak olumsuzlamalar yoluyla elde edilebilir. Bu da İbn Meymûn'un marifetullah hakkındaki görüşünü özetle ortaya koymaktadır. Ancak Arkan, son bölümde İbn Meymûn'un Tanrı'ya dair bilgi hakkındaki başka bir görüşüne daha yer verir. Buna göre İbn Meymûn, Tanrı hakkında âlemdeki tezahür ve tecellilerine bakarak da bilgi elde edebileceğimizi düşünmektedir. Çünkü filozofa göre âlemdeki her şey Tanrı'ya bir işaret olarak yorumlanabilir.

Sonuç olarak Arkan'ın eseri hem İslâm kelâmı ve felsefesinin Yahudi düşüncesiyle ilişkisini açık bir şekilde ortaya koyması açısından hem de İbn Meymûn düşüncesini bu felsefe geleneğinin bir devamı olarak incelemesi açısından Türkiye'deki İslâm felsefesi çalışmalarına oldukça önemli bir katkı sunmaktadır. Bununla birlikte Yahudi düşüncesi çalışmalarının İbn Meymûn'la sınırlı kalmaması, İslâm kelâmıyla oldukça önemli bir ilişkisi olan ve özellikle sıfatlar tartışması noktasında Mutezilî düşüncenin büyük etkilerini taşıyan Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî ve İslâm felsefesindeki suret-madde tartışmasını kendine özgü bir noktaya taşıyan İbn Cebrol gibi isimlerle devam etmesi gerektiği açıktır. Zira bu düşünürler sadece Arapça yazıyor oluşları dolayısıyla değil, hem İslâm düşüncesindeki tartışmaları ve terminolojik yapıyı tevarüs edip geliştirmiş olmaları hem de bu tartışmaları başka bir dinî gelenekte yeniden üretmiş olmaları dolayısıyla İslâm felsefesi araştırmacılarının ilgisini hak etmektedir.

İbrahim Halil Üçer

Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi

Robert Hammond

Çevirev: Gülnihal Küken, Uluğ Nutku

Bursa: Alfa Yayınları, 2001. XVII+79 sayfa.

Kitap, çevirmen Gülnihal Küken'in "Sunuş" yazısı, Robert Hammond'un "Önsöz"ü, (Fârâbî'nin) "Hayatı ve Eserleri", "Giriş" kısmı, "Mantığa Dair", "Teorik Felsefe" ve "Pratik Felsefe" adlı üç bölümden oluşmaktadır. Çevirmen

sunuş yazısında medeniyet ve düşünce tarihinin birbirine eklenmiş halkalardan meydana geldiğini, ilim adamlarının birbirlerinin düşüncelerinden etkilendiğini belirttiikten sonra Fârâbî (870–950) ve St. Thomas'ın (1225–1274) biyografisini kısaca vererek Fârâbî'nin de kendinden önceki düşünürlerden etkilendiği ve bunun doğal bir durum olduğunu belirtir. Kitabın yazarı Hammond, Fârâbî felsefesini üç yönden ele alır: Varlık felsefesi-metafizik, düşünmenin felsefesi-psikoloji ve eylemin felsefesi-etik.

Hammond, önce Fârâbî felsefesinin kısa bir özetini verir ve ardından felsefenin en önemli konusu olan metafizik bahsinde, Tanrı'nın bilinmesi ve varlığına dair kanıtlar problemi hakkında Fârâbî'nin ve St. Thomas'ın fikirlerini kısa metinler vererek karşılaştırır ve her iki konuda da St. Thomas'ın Fârâbî'den nasıl ilham aldığını ve düşüncelerinde onu nasıl izlediğini gösterir.

Hammond “Önsöz”de kitabın amacının Fârâbî'nin felsefesinin Orta Çağ'a etkisini kısa ve sistematik bir şekilde sunmak olduğunu açıklar (s.1). Bunu yaparken de Fârâbî'nin Skolastisizm ile ortak yanlarını olabildiğince ortaya koyacağını belirtir. Kitabın şu iki hususun anlaşılmasını hedeflediğini belirtir: a. Fârâbî'nin Grek felsefesini iyi bildiği ve bundan dolayı eski teorileri mükemmelleştirdiği ve yenilerini işleyebildiği hususu. b. Skolâstikçilerin ondan büyük miktarda malzeme aldıklarını, bunların kendilerine ait olduğunu iddia ettiklerini ama gerçekte böyle olmadığı meselesi. Buna binaen yazar, “Fârâbî ve diğer Arap düşünürlerine tam haklarını vererek Hıristiyan felsefesinin onlara çok şey borçlu olduğunu samimiyetle kabul etmeliyiz” demektedir (s. 2).

Hammond, “Giriş” kısmı olan “Fârâbî Felsefesinin Özellikleri”nde Fârâbî'nin metafizik, psikoloji ve siyasal düşüncelerinde mistik eğilimlerinin görüldüğü, dolayısıyla Yeni Plâtoncu sayılabileceğini, felsefesinin Tanrı merkezci olduğunu ifade eder. Platon ve Aristoteles'i uzlaştırma projesinin Plotinus'a dayandırılması, Yeni Platoncu sayılmasının en önemli sebebi olsa da, felsefesinde Aristoculuğun da ağır bastığını vurgular. Fârâbî'nin eğitimle ilgili görüşlerine de kısaca değinen Hammond, Fârâbî'ye göre felsefenin düşünceden, yani kavramların biliminden başka bir şey olmadığını, felsefenin gayesinin de göğün ve yerin yaratıcısı olan Tanrı'yı bilmek olduğunu belirtir (s.10).

Başta da belirttiğimiz gibi Hammond, Fârâbî'nin felsefesini mantık, teorik (metafizik, psikoloji), pratik (ahlâk, siyaset) şeklinde üç kısımda inceler. Mantık kısmında kavramları “Kategoriler” ve “Kategoriler Hakkında Bazı Sorular” alt başlıklarında inceleyen Hammond, “Kategoriler” kısmında Fârâbî'nin Aristoteles'in kategoriler ayrımını kabul ettiğini, “Kategoriler Hakkında Bazı

Sorular” kısmında ise Fârâbî’nin kendi çağdaşlarının uğraştığı kategorilerle ilgili sorularına cevap verdiğini belirtir.

İkinci kısım olan “Teorik Felsefe”de yazar önce metafizik konusunu ele alarak alanının bütün varlık olduğunu ve maddeden ayrı şeyleri incelediğini belirtir. Fârâbî’nin metafiziği, ontoloji, metafizik teoloji, metafizik kozmoloji ve metafizik psikoloji şeklinde kısımlara ayırdığını belirtir. Ontoloji kısmında önce külliler konusunu inceleyen Hammond, bazı Batılı bilim adamlarının iddia ettiği gibi Fârâbî’nin nominalist olmadığını belirtir. Devamında varlığın tasviri, varlığın aşkın mahiyeti, varlığın zorunlu ve mümkün ayrımı, varlığın metafizik ilkeleri olan imkân, gerçeklik ve ilk prensipler konusuna değinir. “Metafizik Teoloji” alt başlığında ise “Tanrı’nın Bilinebilirliği”, “Tanrı’nın Varoluşunun Kanıtları”, “İnsanın Tanrı’nın Tabiatının ve Niteliklerinin Bilgisini Nasıl Elde Ettiğine Dair” alt başlığında Tanrı’nın sıfatlarını -aradaki benzerliğin ortaya çıkması için- St. Thomas’ın yazılarıyla birebir karşılaştırarak inceler. Bu kısmın üçüncü bölümünde “Metafizik Kozmoloji” konusunda Tanrı’nın dünyayla bağlantısı, maddenin ve dünyanın sonsuzluğu, iyi ve kötü düalizmi anlatır. İkinci kısmın dördüncü bölümü olan “Metafizik Psikoloji”de ruhun vücuttan tamamen farklı bir varlık olduğuna, insan ruhunun manevîliğine, insan ruhunun ebediliğine değinir. Son kısım olan “Psikoloji” kısmında ise duyu bilgisi, algı bilgisi, özet bilgi, faaliyet kuvvetlerine değinerek bölümü bitirir.

Üçüncü Bölüm’de ise pratik felsefenin ve bu konuda yer alan ahlâk konusunda iyi ile kötünün tasviri, politika konusunda ise ideal devletin tasviri yapılmıştır. Hammond, “Sonuç” kısmında üç yargıya vardığını belirtir:

1. Fârâbî Arabizmin Helenizme ve Helenizmin Arabizme ilk nüfuzunu sağlamıştır. 2. Fârâbî’nin Orta Çağ düşünürlerine büyük etkisi olmuştur. Fârâbî’nin eserlerini bilmenin Albertus Magnus ve St. Thomas’a Hıristiyan teolojisiyle çatışan teorileri çıkarmak ve aynı zamanda onlara mantıken tutarlı ve Hıristiyanlıkla uzlaşabilir görünen teorileri de atmak fırsatını vermiştir. 3. Fârâbî, Aristoteles’in birçok teorisini geliştirmiş, çözülmemiş pek çok problemi çözmüş ve skolastisizmi pek çok kelimeyle zenginleştirmiştir (s. 77).

Hammond, kitabı şu sözlerle bitirir: “Sonuç olarak Fârâbî’nin felsefesinde baştan sona düşünce birliği vardır. O felsefi bakışının değişik kısımlarını hayatla kaynaşmış bir Tanrı’ya doğru çevirmek için hiçbir gayretten geri kalmamıştır.” (s. 79).

Eserde son derece önemli bir iddianın ortaya atıldığını görmekteyiz. Bu iddiayı tekrar edecek olursak: Fârâbî’nin Grek felsefesini iyi bildiği, bundan dolayı eski teorileri mükemmelleştirdiği ve yenilerini işleyebildiği; skolâstikçilerin

ondan büyük miktarda malzeme aldıkları, fakat bunların kendilerine ait olduğunu iddia ettiklerini ama gerçekte böyle olmadığı ve dolayısıyla da Fârâbî ve diğer Arap (İslâm) düşünürlerine tam haklarını vererek Hıristiyan Felsefesinin onlara çok şey borçlu olduklarını samimiyetle kabul etmek gerektiği hususudur. Eser Batılı bir kendi düşünce tarihinden bir kesit sunması ve içinde bulunduğu kültür havzasının düşünce tarihinde nasıl bir konumda olduğunu anlaması/anlatması açısından bir önemi haiz olabilir. Fakat eserin maalesef ele aldığı konuyu tam olarak ortaya koyabildiğini belirtmek oldukça zordur. Zira bahsedilen etkiyi burada alıntılanan birkaç cümleyle sınırlamak doğru değildir. Yani iddia son derece büyük; fakat bunu delillendirmek için ortaya konulanlar iddiayı ispatlamaktan çok uzak ve yetersizdir. Müslümanlar, tarihlerinde neler ve kimler olduğunu başkalarının belirtmesiyle kabul etmek zorunda değildir. Dolayısıyla İslâm düşünce tarihinin Batıyla mukayeseli çalışmalarının yapılması öncelikle bu düşüncelerin doğduğu toraklarda bulunan insanların gerçekleştirmeleri gereken bir görevdir. Yani düşünce tarihinde Müslümanların da bir yerinin olduğu gerçeğinin nitelikli çalışmalarla ortaya konulması öncelikle bu kültür havzasından beslenen insanların görevidir. Fakat Hammond'un -delillerini ortaya koyamasa da- önemli ve büyük ölçüde doğru olan böyle bir iddiayı ifade etmesi takdire şayandır.

Eserin çevirisinde çevirmenler Türkçe'de yaygın olarak kullanılan Aristoculuk, Platonculuk yerine İngilizce Türkçe bir karışım olan Aristotelizm, Plâtonizm, Arabizm şeklinde bir kullanımı tercih etmiş; fakat tutarlı bir şekilde eser boyunca devam ettirmemişlerdir. Ayrıca Hammond tarafından Arapça eserler asıl isimleriyle değil, İngilizce'ye çevrildiği şekilde ve dolayısıyla Türkçe'ye çevrilirken de bu eserlerin isimleri Türkçe olarak verilmiştir. Oysa aslolan bu eserlerin orijinal isimlerinin verilmesidir. Nasıl St. Thomas'ın eserleri Latince asıllarıyla veriliyorsa, Arapça eserlerin de asıl isimleriyle verilmesi gerekirdi. Kitabın İngilizce baskısında indeks varken Türkçesinde olmaması bir diğer eksikliktir. Fakat yine de böyle bir iddiayı seslendiren bir eserin Türkçe'ye kazandırılmasından dolayı yayınevi ve çevirmenleri kutlamak gerekir.

Tamer Yıldırım