

## Kitâbiyat Book Reviews

---

### Dünya Tarihi

J. M. Roberts (çev. İdem Erman – Tansu Akgün)

İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2011, 2 Cilt, xvi + 1232 sayfa.

---

İngilizce orijinali *The New Penguin History of the World* adıyla neşredilen eserin ilk baskısı 1976 yılında yapılmış; daha sonra zaman içerisinde, hemen her defasında ciddi değişikliklerin yapıldığı, iki ayrı neşir daha yapılmıştır. Bu neşir ise yazarın ölümünden bir yıl önce 2002 yılında neredeyse tamamen yeniden yazılmış dördüncü neşri teşkil etmektedir. Dördüncü neşrin tıpkıbasımı Oxford University Press tarafından 2003 yılında *The New History of the World* ismiyle yapılmış; daha sonra 2007 yılında Odd Arne Westad'in katkılarıyla yine *The New Penguin History of the World* başlığıyla yeniden neşredilmiştir. Elimizdeki tercüme, eserin 2002 yılında *The New Penguin History of the World* başlığıyla yayımlanmış dördüncü edisyonunun tercümesidir.

Eserin orijinali, dördüncü edisyona “Önsöz” ile birlikte (xi-xv) 1232 sayfa-lık tek ciltlik bir eserdir. Türkçe tercümesinde “Önsöz” atlanılarak metin iki cilt, ama müteakip sayfa hesabıyla 1146 sayfa halinde basılmıştır. Birinci cilt (“Tarih Öncesi Çağlardan 18. Yüzyıla”) İdem Erman tarafından, ikinci cilt ise (“18. Yüzyıl ve Sonrası”) İdem Erman ve Tansu Akgün tarafından çevrilmiştir. “İçindekiler” ve haritaların sayfalarını gösteren bir açıklama sayfası bulunmakla birlikte, indeks bulunmamaktadır. Halbuki eserin orijinalinde oldukça teferruatlı 47 sayfalık (s. 1185-1232) bir “İndeks” bulunmakta; bu indeks eserin orijinalini oldukça kullanışlı hale getirmektedir.

Dünya tarihi dar anlamıyla tarihçiliğin ötesinde bir çalışma ve düşünme tarzını öngören, bu sebeple de felsefe, edebiyat ve tarih disiplinlerinin muhtelif

cihetlerini telif etmeyi gerektiren bir alandır. Medeniyet tarihi, düşünce tarihi, bilim tarihi, iktisat tarihi gibi muhtelif alanlar, bir yönüyle dünya tarihi veya dünyanın bir cihetten yazılmış tarihleridir. Bu sebeple en azından XIX. yüzyılda Batı Avrupa’da tayin edici konuma gelen ve Batı istilâsıyla bütün dünyada, bu arada Türkiye’de de etkili olan siyaset merkezli tarih tasavvuru da dünyanın sadece bir cihetten tarihini dile getirdiği için, tam olmaktan uzaktır.

Türkiye’de son zamanlarda çeşitli üniversitelerde medeniyet tarihi, dünya tarihi vb. isimler altında öğrencilerin dünyanın geçmişi hakkında genel bir tasavvur oluşturmasını hedefleyen dersler verilmekte; buna bağlı olarak da bu alanda öğrencilerin okuyabileceği metinlere ihtiyaç gittikçe artmaktadır. Yakın bir geçmişe kadar, tam olarak 1985 yılında, William H. McNeill’in *A World History*, Türkçe başlığıyla *Dünya Tarihi* isimli eseri yayımlanmaya kadar (çev. Alaaddin Şenel, 1. bs., İstanbul: Kaynak Yayınları, 1986; 14. bs., Ankara: İmge Kitabevi, 2008), İngiliz tarihçisi Herbert George Wells’in 1922 yılında basılan ve *Kısa Dünya Tarihi* başlığıyla Türkçe’ye tercüme edilen çalışması (çev. Ziya İshan, İstanbul: Varlık Yayınları, 1959; orijinal başlığı *A Short History of the World*) bu alanda bir tasavvur oluşturmak isteyenlerin müracaat edebilecekleri temel el kitabı olarak piyasada bulunmaktaydı. Bu eserlere Ernst H. Gombrich’in, Türkçe tercümesiyle *Genç Okurlar İçin Kısa Bir Dünya Tarihi* başlığını taşıyan eserini de ilâve etmek gerekir (eklerle birlikte çev. Ahmet Mumcu, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1997; orijinal başlığı *Eine kurze Weltgeschichte für junge Leser*).

Wells’in *Kısa Dünya Tarihi*, ilk baskısı Britanya İmparatorluğu’nun henüz üzerinde güneşin batmadığı sınırlara sahip olduğu bir dönemde ve bu perspektiften kaleme alınmış; dünya tarihini tam anlamıyla Batı’nın dünya egemenliğini elde edişinin bir hikâyesi olarak anlatan bir eserdir. Benzer durum Gombrich’in eseri için de geçerlidir.

McNeill’in eseri bu yönden nispeten daha “insaflı” gibi gözükmeyle birlikte, eserin orijinalinin, başlığı *The Rise of the West: A History of the Human Community* olan daha büyük bir eserin (1963) daha anlaşılır bir şekilde yeniden yazılmasıyla ortaya çıkmış olmasının açıkça gösterdiği gibi, Hegel sonrasında oluşan ve tarihin amacının Batı’nın oluşumu olduğu düşüncesine bağlı bir eserdir.

Bütün bunları dikkate aldığımızda yine bir İngiliz tarihçisi olan Roberts’in tarihi, artık dünyanın merkezi olmaktan çıkmış olan Avrupa ve dolayısıyla İngiltere’nin yeni konumunu da yansıtan bir dünya tarihi olarak karşımıza çıkmaktadır. Roberts’tan hemen sonra yazılan ve Türkçe’ye tercüme edilen *Yeni Bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi*’nin (çev. Eşref Özbilen, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012) yazarı Clive Ponting’in de bir İngiliz tarihçisi olması ve onun

Roberts'tan, en azından söylem olarak bir adım daha ileri giderek en azından iddia olarak Avrupa merkezci veya Batı merkezci olmayan bir dünya tarihi yazmaya yönelmesi, bu yönden önem arz etmektedir.

Bütün bu süreci dikkate alacak olursak Türkiye'de yayımlanan dünya tarihleri arasında Roberts'ın eseri hem tarih hem de yöneliş olarak McNeill ile Ponting'in eserleri arasında bir yerde durmaktadır.

Türkçe tercümesine konulmamış olan dördüncü edisyona "Önsöz", yazarın tarih anlayışı, eserde takip ettiği yöntem ve dikkate aldığı hassasiyetler açısından oldukça önemlidir. Eserin anlaşılması ve değerlendirilebilmesi için önemli olması hasebiyle eserin tanıtımına buradan başlamakta fayda vardır.

Yazar, dördüncü edisyona yazdığı "Önsöz"e 1960'lı yılların sonundan itibaren geçen yirmi beş yıldan fazla süre içinde kitabın ilk baskısını hazırlarken gözettiği amaçlar ve perspektifleri değiştirmesini gerektirecek olayların olup olmadığını müzakere ederek başlamaktadır. Yazar yakın bir zamanda 11 Eylül 2001 hadisesinden sonra dünya tarihinde her şeyin değiştiğinin söylendiğini duyduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar her şeyin hızlıca değiştiği, bir tür kararsızlık görüntüsünün hâkim olduğu şartlarda birçok şeyin değiştiğini dikkate almak ve kitabın içeriğini de buna göre değiştirmek gerekmiş olsa da, bu durum daha çok son on yıl için geçerlidir; bütün bir dünya tarihini bu sebeple değiştirmeye yönelmek için bir gerekçe teşkil etmemektedir. Ancak yine de bazı konuların son bölümde özellikle vurgulanması gerekmiştir. Bu konular arasında kadının konumu, çevre sorunları, yeni kurumlar ve uluslararası düzenin formel yapısıyla ilgili yeni sorunlar bulunmaktadır. Yazar bu konuları daha geniş bir şekilde başka bir eserinde ele aldığını ve bu eserde oldukça kısa bir şekilde bunları zikrettiğini ifade etmektedir.

Roberts'ın, "Önsöz"de özellikle ortaya koyduğu husus, kendisinin genel "tarih görüşü" diyebileceğimiz, dünya tarihini yazarken hareket noktasını teşkil eden ve bütün bir tarihî süreci ele alırken dayandığı temel ilke ve bunun uygulama kurallarıyla ilgili oldukça kısa, ama bir o kadar da kıymetli ifadeleridir.

Bunlar arasında ilk sırada tarihin ehemmiyeti ve ağırlığı gelmektedir. Özellikle altını çizdiği husus, milletlerin davranışlarını ve kavrayışlarını belirleyen temel zeminin, kapitalizm ve komünizm gibi fikir ve ideolojilerden daha önce oluşmuş olduğu ve milletlerin hayatını belirlemeye devam ettiğidir. Hatta tarih öncesi dönemde oluşmuş, unutulmuş birçok hadise bile, açıkça farkında olmasalar da, insanların hayatlarını belirlemeye devam etmektedir.

Roberts'ın, *Dünya Tarihi*'ni yazarken dikkate aldığı temel iki kategori, "istikrar" ve "yenilik", orijinal ifadeleriyle "inertia" ve "innovation"dır. İstikrar, asırlardan beri geleni, yaşayan insanları muktedir kılan bütün bilgi ve

birikimleri ifade ederken, yenilik ise yaşayan insanların kendilerine ulaşmanın üzerinde yaptıkları tasarrufları ve onlarda veya onlarla irtibatlı olarak gerçekleştirdikleri unsurları ifade etmektedir. Roberts, yazdığı dünya tarihinde geçmişten gelenin, geçmişte oluşan birikimin, inertia'nın (istikrar) ağırlığını ve ehemmiyetini, tarih alanında mütehassıs olmayanların da kavrayacağı bir şekilde ifade etmeyi hedeflediğini ifade etmektedir (s. xii). Tarih de esas itibarıyla geçmişten gelen ve etkin olan bu "güçler" ile insanoğlunun sahip olduğu "değiştirme kuvveti" arasında hep yaşanmış olan bu gerilimi ortaya koymaktan ibarettir ki, bu kitabın da konusunu teşkil eden altı bin yıllık dönemde insanın bu değiştirme kuvvetinin tesiri gittikçe artmıştır. Roberts'ın, son zamanlardan, özellikle 11 Eylül 2001 hadisesinden sonra, hâlâ ümitvar olmasının esasını da insanlıkta gördüğü bu değiştirici kuvvet sayesinde insanlığın karşı karşıya bulunduğu sorunların halledilebileceğine dair inancı oluşturmaktadır (s. xii).

Dolayısıyla insanlar olup biten hadiseleri belirlemede, geçmişin oluşturduğu şartlar çerçevesinde de olsa, tayin edici bir konuma sahiptir. İnsanların değiştirici gücü ve tarih birikimi, tarihî gidişatı belirleyen ve birbirini destekleyen iki esas olarak dikkate alınmalıdır. Gelecek, geçmişten gelen tarihin sağladığı imkânlarla yapılmakla birlikte, insanlar tarafından yapılmaktadır. Önemli olan da insanların bir anlamda kendi kaderlerini ellerinde tutuyor olmalarıdır. Bu hususun bir yüz yıl öncesinde bütün yeryüzünün hâkimi konumunda olan bir bölgeye mensup bir tarihçi tarafından, artık durumun böyle olmadığını bilerek ifade edilmesi bilhassa önem arz etmektedir. Dünya tarihi burada ayrı bir önem kazanmakta; bir tür "ibret alınarak" şimdiye kadar yaşanan "sonlardan" kaçınma yolunda bir dayanak arayışı ve ifadesinin bir formu haline gelmektedir. Roberts'ın, yine de gelecek nesillerin, kendi çocuklarının kendi yaşadığı "keyifli" dünyada yaşamayacaklarını bildiğini ifade ederken epeyce kaygılı olduğunu söylemek mümkündür.

Yazar bu tarihi yazarken nasıl bir yol takip ettiğini de, sadece yeni okuyucular için değil, bütün okuyucular için kısaca özetlemektedir: Bu eserin amacı, tarihî verilerin bir derlemesini ortaya koymak değil, insanlığın hayatı üzerinde en yaygın ve en derin tesir icra etmiş olanları keşfederek onların izini sürmek; hadiselerin detayını anlatmak yerine, geniş insan kitlelerini etkilemiş, geleceğe kalıcı miras unsurları bırakmış olan süreçleri takip ederek bunları birbirleriyle irtibatlı olarak tasvir etmeye çalışmaktır (s. xiii). Bu sebeple büyük devletlerin ve ülkelerin veya insanların faaliyet alanlarının tamamının tarihlerini yazmak zaten mümkün olmadığı gibi, böyle bir şeye ancak, bir dünya tarihi formatında değil, yapılabilir sınırlar içerisinde, bir ansiklopedi olarak teşebbüs edilmesi söz konusudur. Temel tesir unsurlarını takip etmek, belli ölçüde kronolojiyi olduğu gibi coğrafi bölgelerin ele alınışında da bazı

bölgeleri ihmal etmeyi beraberinde getirmektedir. Yazarın da açıkça ifade ettiği gibi, Kolumbus öncesi Amerika veya genel olarak siyah Afrika, Avrupalılar’la irtibat kuruncaya kadar etkin bir rol oynamadığı için dünya tarihinde sadece temas edilip geçilmiş; bütün bir insanlığın hayatını etkileyen, Buda, İsrâil peygamberleri ve Hıristiyanlığın yanı sıra Platon ve Konfüçyüs hem tarihte hem de günümüzde etkin faktörler olarak bu tesirlerine bağlı bir yaygınlıkta söz konusu edilmişlerdir.

Roberts, tarihini yazarken hakkında çok çalışma yapılmış olan ve dolayısıyla çok bilinen konuları değil, önemli olanları tercih etmiş, bu cihetten de dünya tarihi yazarlığını, tarihte önemli olmuş ve halen önemini muhafaza eden unsurlar üzerinden gerçekleştirmeye yönelmiştir. Bu sebeple 14. Louis’ye, Avrupalılar’ın bu konuda çok eser vermiş olmasından dolayı, bu eserde Çin Devrimi kadar yer verilmemiştir. Çünkü Çin Devrimi günümüzde daha fazla insanı daha fazla cihetten ilgilendirmektedir.

Roberts’ın işaret ettiği diğer bir husus da hadiselerin anlamlarının yeni yorumlarının ortaya çıkması, daha doğrusu hadiselerin zaman içerisindeki gelişmelerle yeni anlamlar kazanmalarınıdır. Bu sebeple, değişen şartlara bağlı olarak bir dönemde önem verilmemiş olan birçok hadise, yeni şartlarda yeni boyutlar ve anlamlar kazanınca, dikkate değer bir konum elde etmektedir. Onun için de daha önce ehemmiyetli bulunmayan bir hadise, zaman içerisinde, ortaya çıkardığı neticelerden dolayı, anlam kazanarak tarihte yer kazanabilmektedir. Buna örnek olarak yazar, “medeniyetler çatışması” tezini vermektedir. Bir dönemde artık yok olacağına kesin gözüyle bakılan İslâm medeniyetine dünya tarihinde verilen yer gittikçe azalarak neredeyse bitme noktasına gelirken, son zamanlardaki gelişmeler, İslâm’ın etkin varlığını sürdürdüğünün ve daha da güçlenerek sürdüreceğinin anlaşılmasını beraberinde getirmiştir. Bunun anlaşılmasıyla birlikte dünya tarihinde İslâm’a ve Müslümanlara yeniden ve daha fazla yer vermek bir zorunluluk halini almıştır. Roberts, “İslâm’ın farklılığı”na yapılan vurguyu ve İslâm dünyasında son zamanlarda ortaya çıkan uyanma alâmetlerini, olduğundan daha büyük gösterme gayretlerine şüpheyle bakmaktadır. Burada Roberts sadece şu hususa işaret etmektedir: Medeniyetler çatışması, sadece Batı ile İslâm medeniyetleri arasında gerçekleşmiyor; Batı’nın etkin varlığından müteessir olan birçok insan grubu ve bölgede bu sebeple gerginlikler ortaya çıkmaktadır ki, bunun böyle olmasında şaşılacak bir taraf yoktur. Günümüzde ortaya çıkan sorunların büyük bir kısmı Avrupa’nın yayılmasıyla doğrudan alâkalıdır ve bu sebeple de 1945 yılına kadarki Avrupa’nın ve Avrupa yayılmacılığının tarihi Roberts’ın *Dünya Tarihi*’nde en geniş ilgiyi görmüş ve en fazla sayfada tasvir edilmiştir. Bunun sebebi, Roberts’a göre, o zamana kadarki Avrupa’nın merkezî konumudur.

Roberts her hâlükârda kendisinin yazdığı dünya tarihinin, kendisinden bağımsız düşünülemediğinin de altını çizmektedir. Nitekim Roberts, kendi ifadesiyle, “yaşlı, beyaz, orta sınıfa mensup erkek bir İngiliz” olarak dünyayı algılamakta ve dünya tarihini yazmaktadır. Roberts’ın kendi perspektifini ve takip etmeye çalıştığı usulü ifade etmesi, tam da son zamanlarda sosyal bilimlerde ve dolayısıyla tarih yazarlığında objektiflik meselesinde, kendisinin, uzun zamandır anlatıldığı veya beklenildiği anlamda bir objektifliği gerçekçi bulmadığı ve böylesi bir arayışın ve talebin de anlamlı olmadığını düşündüğünü göstermektedir. Roberts bir İngiliz olarak ve İngiliz perspektifinden dünya tarihini yazmakta ve bunu da açıkça beyan etmektedir. Bunda yanlış olan bir taraf da yoktur. Bu eser okunurken ve değerlendirilirken, bu husus da dikkate alınmalıdır, alınacaktır da. Ancak yine de burada belirli bir perspektiften hadiselerin tespit edilip, değerlendirilerek anlatılması, tamamen keyfi bir iş yapıldığı anlamına gelmemelidir. Meselenin, sadece ülkelerin tarihlerinin anlatılmasıyla ortaya çıkan bir bütün olmadığını, bütün bu ülkeleri ve bölgeleri aşan büyük kültürel geleneklerin zenginliğinin onun ana yapısını teşkil ettiğini de söylemek gerekmektedir.

Yazar –bu metni baskıya hazırladıktan kısa bir süre sonra vefat ettiği dikkate alınacak olursa– yaşlılıkla ve yaşlılığın ve hastalıkların ortaya çıkardığı sorunlarla uğraşırken 11 Eylül hadisesinin gerçekleştiğini ifade etmektedir (s. xiii). Kitapta bulunan ve belli ölçüde –Batı açısından– pesimist olarak algılanabilecek ifadelerin bir kısmının bu hadiselerle de alakalı olabileceğini hatırdan tutmak gerekmektedir.

Kitap nispeten kısa tutulmuş olan birinci bölüm dışında, her biri ortalama 150 sayfa civarında olan sekiz bölümden oluşmaktadır. Nispeten kısa tutulan birinci bölüm “Tarih Öncesi - İlk Oluşumlar” başlığını taşımaktadır (s. 11-45). Bu bölümde spekülasyon bir şekilde evrenin ve insanın kökeniyle ilgili standart evrimci tasavvur özetlenerek ilk insanın ortaya çıkışı ve hayatıyla ilgili genel tasavvurlar nakledilmektedir.

“İlk Uygarlıklar” başlığını taşıyan ikinci bölümde (s. 47-166) yerleşik hayatla birlikte ortaya çıkan Mezopotamya, Mısır, Hindistan ve Çin’in ele alındığı Doğu Asya ve diğer bölgelerdeki oluşumlarla ilgili yine yaygın tasavvurlar derli toplu bir şekilde nakledilmektedir. Bütün bu bölümlerde ve daha sonra bahsedilen dönemler ve bölgelerde bütün süreçler, daha önce kısaca değinilen McNeill’in eseri gibi, “Batı’nın hazırlayıcı süreci olarak” ele alınmaktadır. Bu bölümün en son alt başlığı, “Eski Dünyanın Sonu” olarak verilirken tam da bu durum göz önüne alınmış görünmektedir. Bu kurguya göre eski dünya, Batı’nın doğrudan irtibatının kurulamadığı dönemi ifade etmektedir. Bu husus bütün bir dünya tarihi tasavvurunu belirlemektedir.

Üçüncü bölüm Yunan, Roma, İsrâiloğulları ve Hıristiyanlığın anlatıldığı “Klasik Akdeniz” başlığını taşımaktadır (s. 167-319). Bu bölümde, Batı'nın bir şekilde irtibatlı olduğu tayin edici üç unsur Yunan, Roma ve Yahudilik-Hıristiyanlık, klasik Akdeniz'i teşkil eden güçler olarak kavranmakta ve anlatılmaktadır. Önemli olan husus, XIX. yüzyıl öncesi dünyada artık etkin varlığı kalmamış anlamında “ancient” (antik) olarak isimlendirilen bu dönemin, Batı'nın tarihsel öncesi, öncüsü ve zemini olarak işlenmesidir. Bu işleme, daha sonraki dönemde ele alınacak olan gelişmeleri kavrarken de kendisini göstermektedir.

Dördüncü bölüm “Farklılaşan Gelenekler Çağı” olarak isimlendirilirken (s. 320-547), bu dönemde yeni çıkan bir gücün, İslâm'ın, bir anlamda öncesinde bir vahdet teşkil eden veya yeterince farklılaşamayan insanlığın farklı gelenekler olarak tezahür etmesi, bir anlamda yeryüzünde bir plüralizmin, çokluğun etkin olduğu şartların hâkim olmasını işaret etmektedir. İslâm'la birlikte ortaya çıkan geleneklerdeki farklılaşmalar, daha sonra etkin olacak bir gücün, Batı'nın, yeryüzünde bir tekleştirme faaliyetine girişmesini hem mümkün kılacak hem de anlamlandıracaktır. Batı'nın dünya tarihi içinde sonraki dönemlerde elde edeceği veya elde ettiği düşünülen mutlak konumunu anlatabilmek için Çin, Hint ve Batı Avrupa'nın İslâm medeniyeti yanında özellikle zikredilmesi, İslâm medeniyetini izâfileştirme retoriğinin bir parçası olarak önem arz etmektedir. Bu sayede İslâm medeniyetinin, kendinde itibarî ve dönemsel olan bir faktör olarak ele alınarak bu faktörün ortaya çıkardığı neticeleriyle birlikte, ama Batı'nın etkin varlığına müncer olacak bir süreç içinde tasviri, bu bölümün özünü teşkil etmektedir. Bu bölümde yine standart denilebilecek bir İslâm tasavvuru sunulmaktadır. Ancak ilginç bir şekilde yazar, İslâm'ın aslı konu olarak ele alındığı bölümde bile İslâm'ı dolaylı bir şekilde dile getirmektedir. İslâm'ın dolaylı bir şekilde söz konusu edilmesi de, yine aynı yazı siyasetinin bir parçası gibi gözükmektedir. Dördüncü bölümle birlikte kitabın Türkçe tercümesinin birinci cildi tamamlanmaktadır. Bu bölümün en önemli özelliği, daha önceki bölümde Batı Avrupa'ya geçiş olarak inşa ettiği Yunan, Roma ve Yahudi-Hıristiyanlık'la doğrudan irtibatın ortadan kalktığı yaklaşık bin yıllık bir dönemin doğrudan İslâm ve Müslümanların etkin varlığıyla dönüştürülmüş olduğunun üzeri örtülerek bu husus üzerinde durulmadan –bazı bugün kullanılan rakamların Arap rakamları olduğu gibi ihmal edilebilir, harcîâlem klişe sözler bir kenara bırakılacak olursa– Batı Avrupa'nın bu dönemde oluşmaya başladığı fikri kemal-i ciddiyetle işlenmektedir. İslâm medeniyeti önemini ve bir dünya tarihinde zikredilme gerekçesini, kendinde taşıdığı ve bütün zaman ve dönemlerde muhafaza ettiği bir değerden değil, tarihin amacı olarak kurgulanan Batı'nın oluşumunda kendisine yüklenen aracı ve

taşıyıcı rol sebebiyle elde etmektedir. Bütün hadiseleri anlamlı kılan çerçeve olarak da zaten Batı ve Batı'nın oluşum süreci dikkate alınmaktadır. Kitabın müellifinin eserin son bölümlerinde yaşadığı sıkıntının esasını da bu bakış açısı teşkil etmektedir.

Beşinci bölüm ve sonrası artık tamamen ve doğrudan Batı Avrupa ekseninde yazılmış görünmektedir. Bu bölümün başlığı da açık bir şekilde “Avrupa Çağının Oluşumu/İnşası” olarak konulmuştur (s. 549-690). Oluşum dönemi, milâdî 1500 ile 1800 yılları arasını ifade etmektedir. Bu dönemde Batı Avrupa, kendi kendisini inşa ederken, aynı zamanda diğer bölgelerle, başta ticaret olmak üzere, diplomatik ve askerî irtibatlarını kurmakta ve geliştirmektedir. Hikâye yaygın olarak bilinen farklı anlatılmaz. Bu hikâyenin merkezinde de bir vahdet olarak tasvir edilmeye çalışılan Batı Avrupa'nın siyasî ve iktisadî faaliyetleri bulunmaktadır. Amerika, Çin, Hint Alt Kıtası, Osmanlı coğrafyası, Orta ve Kuzey-Batı Asya, Afrika, Batı Avrupa'nın etkin varlığının alanları olarak söz konusu edilmektedir. Yeni bir toplumun ortaya çıktığı, otoritenin yeniden tanımlandığı, büyük güçlerin oluşturduğu yeni bir dünyanın oluşumu, Avrupa'nın dünyaya saldırması, dünya tarihinin yeni bir şekil alması ve bütün bu süreçlere refakat eden yeni fikirlerin ortaya çıkması, bu bölümün temel konularını teşkil etmektedir.

Kitabın altıncı bölümü Batı Avrupa'nın bütün bir dünyayı artık doğrudan siyasî ve askerî olarak kontrol etmeye yöneldiği bir dönemi kendisine konu edinmektedir; buna başlık olarak da “Büyük Hızlanma” tâbiri seçilmiştir (s. 691-845). Büyük hızlanma artık değişikliklerin, yazarın temel iki kavramından biri olan innovation'ın (yenilik) doğrudan yapıldığı ve esasını da Amerikan ve Fransız devrimlerinde bulan yeni hareket tarzını ifade etmektedir. Avrupa'da XVIII. yüzyılın ortalarına kadar bazı şeyler değişmiş olmakla birlikte, genel görünüş aslında her şeyin şimdiye kadar olduğu gibi devam edeceği yönündeydi. Ama devrimlerle birlikte Avrupalılar hem kendilerini hem de irtibat kurdukları diğer bölgelerde yaşayan insanları doğrudan değiştirmenin mümkün olduğunu fark ettiler. Bu fark edişle birlikte, önlerinde özellikle Osmanlı Devleti'nin gücünü kaybettiğinin anlaşılmasıyla birlikte, kendilerini engelleyecek siyasî ve askerî bir güç göremeyince, hızlı bir şekilde dünyanın her tarafını paylaşarak doğrudan ele geçirme (subjection) ve tahakküme (domination) yöneldiler. Başka eserlerde “emperyalizm çağı” olarak da isimlendirilen bu dönemi Roberts, “büyük hızlanma çağı” olarak isimlendirmektedir. Kendi ifadesiyle “1900 yılına gelindiğinde Avrupa medeniyeti o zamana kadar var olmuş en başarılı medeniyet olduğunu göstermişti” (s. 691-92). Bu bölümün temel konuları da özellikle değişim ekseninde ortaya çıkmaktadır. Değişimin temelinde de siyaset vardır. Aslında yazar bunu tam olarak ifade etmese de, onun ifadeleri bu dönemde



hayatın her cihetten siyasallaştırıldığını göstermektedir. Hayatın siyasallaştırılması ise Avrupalılar'ın bütün dünyada bir hegemonya oluşturmaları ve her hadiseyi, her hareketi, her inancı ve her kurumu bu hegemonya cihetinden kavramalarını intaç etmekteydi. Bu bölümde Avrupalılar'ın dünyayı ve bu arada Asya'yı nasıl değişime zorladıklarının hikâyesi anlatılmaktadır. Yazarın farkında olduğu ve hayıflanarak altını çizdiği önemli bir husus bulunmaktadır ki, o da Batılılar'ın bütün dönüştürme ve değiştirme teşebbüslerine rağmen, dokunamadıkları derin bir tabakanın olduğudur (s. 845) ve bu tabaka, özellikle XX. yüzyılda kendisini muhtelif şekillerde izhar edecektir.

Kitabın yedinci bölümü "Avrupalıların Dünyasının Sonu"nun nasıl geldiğini hikâye etmektedir (s. 847-965). XX. yüzyılın başında Batı Avrupalılar'ın üstün olduklarına inanmaları ve tarihin akışının bunu ispat etmiş olduğunu düşünceleri gayet sıradan bir hal iken, ortaya çıkan gelişmeler Batı medeniyetinin kendi içinde kendi geleceğini imha edecek unsurları da taşıdığını gösterdi. Birinci Dünya Savaşı, Batı Avrupa medeniyetinin kendi kendisine yönelik tahrip edici yüzünü açığa çıkaran önemli bir hadiseydi. Batılılar bütün bir dünyayı değiştirmeye yönelirken ve bunda kısmî ama önemli başarılar elde ederken, aynı zamanda imtiyazlarını da kaybediyorlardı. Bir taraftan Osmanlı sonrası İslâm dünyası, sömürge şartlarında da olsa, kendisini toparlama sürecine girerken, Asya'da da önemli gelişmeler gerçekleşmekteydi. İkinci Dünya Savaşıyla birlikte, Batı Avrupa artık dünya üzerindeki doğrudan hegemonyasını kaybediyordu. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünya yeniden şekillenirken, her ne kadar Batı kaynaklı fikirler hâlâ etkin olsa da, bu dünyayı şekillendiren güçler artık Batı Avrupalı değildi; bunlar Ruslar ve Amerikalılar'dı. Bu durum dünya tarihinin akışıyla ilgili de ilginç bir ciheti açığa çıkartmıştı: Roberts için de Batı Avrupa tarihte yaklaşık iki yüzyıl süren bir merkezî konum elde etmiş olmakla birlikte, artık hakiki Batılı mânasıyla, yani siyasî olarak bir merkez konumuna sahip değildi. Bu konumu kendi kendisini tahrip ederek kaybetmişti. Bu dönemde geri plana itilmiş olan İslâm ve Çin medeniyetleri, daha sonra kendilerinden daha fazla söz edilmesini gerektirecek bir toparlanma süreci içinde bulunmaktaydılar.

Kitabın sekizinci ve son bölümü, "Yakın Çağ" başlığını taşımaktadır (s. 967-1146). Yakın dönem hakkında bir şeyler söylemek, tarihçilerin en zorlandığı, hatta birçok tarihçi için tarihin konusu bile olmayan bir zaman dilimi olarak kabul edildiği için, en zor kısmı teşkil eder. Roberts'ın da İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemi eserini telif ettiği, 2002 yılına kadarki dönemi ele aldığı bu bölümde belki kendisinin bile beklemediği kadar yoğun bir şekilde İslâm dünyasıyla ve Müslümanlarla ilgilenmesi oldukça ilgi çekicidir. Tarihî hadiselerin olduğu kadar tarih yazıcılığının da üzerinde yoğunlaştığı sorunların

belli ölçüde Müslümanlara endekslenmesi, aslında daha önce de işaret edilen bir kavrama sorununu açığa çıkarmaktadır. Bu kavrama sorunu bütün bir tarihi, Batı'nın ortaya çıkış süreci olarak görmeye yönelme ve tarihin amacının Batı medeniyeti olduğu inancına tarihten gerekçe sağlama gayretinde esasını bulmaktadır. Ancak tarihin kendi akışı, tarihin amacının Batı medeniyeti olmadığını, Batı medeniyeti sonrasında da tarihin yine devam edeceğini, Roberts'ın temel kavramlarından biri olan inertia'nın (istikrar) da ifade ettiği gibi, Batı Avrupa'yı önceleyen ve ondan sonra da var olmaya devam edeceği anlaşılmış olan asıl güçler bulunduğunu ve bu güçlerden birisinin de İslâm olduğunu göstermektedir. Bu bölümde Roberts artık Lord Acton veya Carr gibi üzerinde güneşin batmadığı bir imparatorluğun mağrur tarihçisi olarak değil, hâlâ önemli olmakla birlikte, sadece sınırlı güçteki ve ancak diğer Avrupalı devletlerle ve ABD'nin desteğiyle etkin olabilen bir ülke tarihçisi olarak eserini yazdığını hissetmektedir. Artık kesin olan taraf XX. yüzyılın başındaki mağrur bakışın yerini kendi geleceği ve konumu hususunda kaygılı, bu çerçevede olup bitenin hâlâ belirlenebilir olduğu konusunda kendisini ve okuyucusunu ikna etmeye çalışan bir tavrın aldığıdır. Artık sömürgeler bitmiştir; dolaylı kontrol bir yere kadar devam etmekle birlikte, kalıcı olmayacağı gittikçe daha fazla anlaşılmaktadır. Batı hegemonyası, etkin olduğu bölgelerde ciddi bir belirsizlik hali ortaya çıkararak kaybolmaktadır.

Roberts'ın dediği gibi, tarihin belirli bir sonu yok; devam ediyor (s. 1136). Dünyanın dört bir yanında Batılılar'ın anlaşılmasız varlıklar olmaktan çıkmış olması bir başarı olarak kavranabileceği gibi, anlaşılabilir olmanın karşı tedbir alınabilir olmak anlamına da geldiğini unutmamak gerekir. Roberts'ın eserinin son bölümü Batılılaşmanın artık bittiğini/tamama erdiğini, geleceğin artık bir Batı-sonrası dönem olarak şekilleneceğini düşündürmektedir. Bunun nasıl bir muhteva kazanacağını tarihçinin bilmesi ise, şimdiye kadarki tarihin öğrettiği gibi, mümkün değildir. Bu bilfiil bir süreçtir ve buna bu sürece katılanlar karar verecektir. Bu süreçte, Roberts'ın ifadesiyle konuşacak olursak, istikrar ve yenilik tayin edici olacaktır.

Son olarak eserde bulunan bazı tercüme hatalarıyla ilgili bir iki örnek vererek daha sonraki baskılarda tashihini beklemek uygun olacaktır. Eserin tercümesinde düzeltilmesi gereken birçok ifade ve tâbir bulunmaktadır. Bunlardan biri s. 665'te bulunan "leitmotiv" tâbiridir. Bu Almanca tâbiri mütercim dipnotta "nakarat" şeklinde açıklamış olmakla birlikte, doğruya daha yakın bir tercüme "temel saik" olabilirdi. Yine yazar açısından çok önem verilen ve kitabın teorik cihetten kavramsal çerçevesini teşkil eden iki ayaktan biri olan "inertia" terimini mütercim bir yerde "atalet" diye tercüme etmiştir (s. 547) ki, bu tâbir yazar tarafından geçmişten gelen, müspet bir anlamda değişmeyen,

kalıcı olanı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu cihetten bakıldığında olumsuz bir anlamı olan “atalet” yerine müspet bir anlamı olan “istikrar”ın kullanılması daha uygun olacaktır. Ayrıca İngilizce aslında bulunan Önsöz tercüme edilir ve orijinalindeki gibi bir indeks eklenirse, eserin anlaşılmasını ve istifadesini daha da kolaylaştıracaktır.

Roberts’ın *Dünya Tarihi*’nin sadece dünya hakkında değil, yazıldığı dönem hakkında da fikir veren, önemli bir eser olduğunu; Avrupa merkezci ve siyaset ağırlıklı tarih yazarlığının son örneklerinden birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Tarihte neler olduğunu değil de, Roberts’ın ifadesiyle, “beyaz, yaşlı, erkek, orta sınıfa mensup bir İngiliz’in dünyanın geçmişini nasıl gördüğünü bilmek isteyenler –burada başka perspektiflerden bakanların benzer bir şekilde algılayabileceği birçok unsurun da olabileceğini unutmadan– bu kitaptan ciddi şekilde istifade edebilirler.

**Tahsin Görgün**

(Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi)

---

### “Arabic Logic”, *Handbook of the History of Logic*

Tony Street

ed. Dov M. Gabbay – John Woods, Amsterdam: Elsevier 2004, c. 1, s. 523-597.

---

Tanıtımını yapacağımız yazı, Dov M. Gabbay ile John Woods’un birlikte editörlüğünü yaptıkları *Handbook of the History of Logic* adlı mantık tarihi ansiklopedisinin birinci cildinde Tony Street imzasıyla yer alan “Arabic Logic” başlıklı yazıdır. Ansiklopedinin ilk cildi Grek, Hint ve İslâm mantık geleneklerini anlatan yazılardan oluşmaktadır ve viii + 618 sayfalık bir hacme sahiptir. Grek mantığını ele alan bölümler, Aristoteles’ten önce mantığın gelişimi, Aristoteles mantığı ve Megara ile Stoa mantıklarını anlatan yazılardan müteşekkildir. Mantığın Aristoteles öncesi gelişimi, J. Morevcsik’in “Logic Before Aristotle: Development or Birth” başlıklı yazısında ele alınmakta (s. 1-25); Aristoteles mantığı ise “Aristotle’s Early Logic” (s. 27-99), “Aristotle’s Underlying Logic” (s. 101-246) ve “Aristotle’s Modal Syllogisms” (s. 247-307) başlıklı yazılarda işlenmektedir. Bu yazılar sırasıyla J. Woods – A. Irvine, George Boger ve Fred Johnson tarafından kaleme alınmıştır. Daha sonra J. Ganeri’nin Hint mantığını anlattığı “Indian Logic” (s. 309-395) başlıklı yazısı gelmekte ve bunu R.

R. O'Toole ve R. E. Jennings'in yazdıkları, Megara ile Stoa mantığını ele alan "The Magerians and the Stoics" (s. 397-522) başlıklı yazı izlemektedir. İslâm mantık geleneği ise aşağıda ele alacağımız "Arabic Logic" yazısı (s. 523-597) ile "The Translation of Arabic Works on Logic into Latin in the Middle Ages and Renaissance" (s. 597-606) başlıklı yazıda işlenmektedir. "Arabic Logic"ten sonraki bu kısa bölüm, İslâm mantık geleneği içinde ortaya çıkmış mantık eserlerinin Batı dünyasına intikalini ele almakta ve Charles Burnett imzası taşımaktadır.

"Arabic Logic", 750-1350 yılları arasında Meşşâî gelenek içerisinde kaleme alınan Arapça mantık eserlerine dayanarak bir İslâm mantık tarihi taslağı sunmaktadır. Müellifin ifadesiyle "yazıda ele alınan ilim adamlarının çoğu Müslüman oldukları ve İslâm fetihlerinin olanaklı hale getirdiği Arapça-Farsça yazma geleneğine hizmet ettikleri için" yazıya "İslâm Mantığı (Islamic Logic)" şeklinde bir başlık verilmesi mümkündür (s. 525). Bu sebeple yazımızda "İslâm mantığı" ve "İslâm mantık tarihi" gibi ifadeleri rahatlıkla kullanabiliriz. "Arabic Logic", bu alanda yazılmış temel eserlerden birisi ve belki de en önemlisi olan Nicholas Rescher'in *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964) başlıklı çalışmasından sonra aynı amaçla kaleme alınmış bir çalışmadır. Yazı, Rescher'in bu çalışmada ortaya koyduğu mantık tarihi modelinin bazı mantıkçıların görüşlerine dayalı olarak test edilmesiyle kaleme alınmıştır. Street, *Development*'in önemine sık sık değinmekle birlikte, onun barındırdığı tezleri eleştirmekten ve yer yer alternatif tezleri sürmekten geri durmamıştır. Dolayısıyla yazar, Rescher'in çalışmasına bütünüyle karşı çıkmamış ve hatta kendi yazısının olsa olsa Rescher'in ortaya koyduğu taslağın bir tâdilâtı olarak görülebileceğini ifade etmiş olsa da (s. 528), en azından bazı konularda alternatif bir İslâm mantık tarihi modeli ortaya koymuş gözükmektedir.

Street çalışmasını şu başlıklar altında ele almaktadır: 1. Yazının sınırları, yöntemleri ve kaynakları. 2. *Organon*'un tercümesi. 3. Fârâbî ve İbn Sînâ. 4. Mantık ve İslâmî ilimler. 5. İbn Sînâ'dan sonra mantık. 6. Sonuç.

Eserin içerdiği tezleri, tarihsel ve problematik tezler olmak üzere iki grup altında değerlendirebiliriz. Tarihsel tezler, filozofların birbirleri üzerindeki etkilerini ve özgün mantık teorilerinin hangi dönemlerde ortaya çıktığı ya da kaybolduğuna dair yaklaşımları ele alan ve bu sebeple İslâm mantık tarihi yazımını belirleyen hususlardır. Problematik tezler ise herhangi bir mantıkçının mantık bahisleriyle ilgili görüşlerini içermektedir. Bütün bu meselelerin ele alındığı ikinci ve sonraki bölümlere geçmeden önce, çalışmanın yöntemi hakkında birinci bölümde ifade edilen bazı hususlara değinmekte fayda var (s. 525-529). Bu noktada belirtilmesi gereken ilk husus, yazının özellikle "kıyas" konusuyla

sınırlı tutulmuş olmasındır. Yazar, ortaya koyduğu İslâm mantık tarihini sadece kıyas meselesi üzerinden ele almakta ve bunu akademik çalışmaların mevcut durumuna bağlamaktadır. Zira yazarın da belirttiği gibi, İslâm filozoflarının mantık teorileri hakkındaki mevcut akademik araştırmaları kavramlar mantığına değil, daha çok kıyas konusuna hasredilmiş durumdadır.

Street çalışmasında, Arapça mantık hakkında daha önce kaleme alınmış yazılara kıyasla, İbn Sînâ (ö. 1037) sonrası mantık problematiğine daha çok yer vermiştir. Zira önceki çalışmalarda İbn Sînâ sonrası mantığın aleyhine olacak şekilde, Bağdat Okulu'na orantısız bir ilmî çaba harcanmış ve İbn Sînâ sonrası mantığın tarihi yeterince işlenmemiştir. Müellifin yaklaşımına göre ise İbn Sînâ sonrası dönemin başladığı 12. ve 13. yüzyıllar mantık hakkında birçok ilgi çekici görüşün ortaya konulduğu zamanlardır.<sup>1</sup> Bu nedenle müellif, Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) ve Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 1274) gibi İbn Sînâ şârihlerinin mantık anlayışlarına önemli bir yer ayırmaktadır. Bu amaca hizmet edecek teknik bir ayırmadan hareket eden yazar “İbn Sînâ sonrası” mantıkçılar ve “İbn Sînâcı” mantıkçılar şeklinde bir ayırım yapmaktadır. İbn Sînâcı mantıkçılar iktiranî ve istisnâî kıyas ayırımını kabul eden, modal ve zamansal önermeleri İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü şartlar altında ele alan ve mutlak önermenin çelişği meselesini onun ele aldığı gibi incelemeye devam eden mantıkçılardır. Buna karşın bir mantıkçıya “İbn Sînâ sonrası” şeklinde atıf yapıldığında kastedilen, yalnızca söz konusu mantıkçının İbn Sînâ'nın ölümünden sonra yaşamış olduğudur. O halde yazıda adı geçen bütün İbn Sînâcılar, İbn Sînâ sonrasındır, fakat İbn Sînâ sonrası ortaya çıkan her mantıkçı İbn Sînâcı değildir.

Bize göre bu eseri başka çalışmalardan ayıran unsurların başında, eserin içerdiği tarihsel tezler gelmektedir. Bu anlamda yazar, İslâm düşüncesi hakkında dillendirilen, dolayısıyla mantık tarihine de uyarlanmış olan genel bir iddiayı reddetmekle işe başlamaktadır: “Sırf şerh tarzında yazıldığından dolayı 1350'den sonra özgün mantık eserlerinin kaleme alınmadığı şeklindeki tez geçersizdir” (s. 526). Bu yıllardan sonra mantık yazılarında belli bir kalite düşüşü olduğunu kabul edebileceğini belirten Street, bu problemin sadece şerh tarzında yazmaktan kaynaklanmadığını düşünmektedir. Ona göre bu yaklaşım, bu dönemden sonra yazılmış eserleri okumadan, peşinen verilmiş bir hükümdür. O halde yapılması gereken ilk iş 1350 sonrası yazılan Arapça mantık metinlerini okumaktır.

Yazının içerdiği tezlere geçmeden önce, yazarın İslâm mantık tarihi modelini belirleyen birkaç konuya daha değinmekte fayda vardır. Buna göre

1 Dimitri Gutas da bu yüzyılları İslâm felsefesinin “altın çağı” olarak görmektedir. Bk. Gutas, “İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), s. 247-65.

mantık disipliniyle ilgili olarak iki belirleyici yaklaşımdan bahsedilebilir. Bu yaklaşımlardan birisi mantığın diğer felsefi disiplinlerden ayrı olduğunu, dolayısıyla metafizik gayelere hizmet edecek şekilde donatılmadığını savunmakta, diğeri ise filozoflar arasında mantık problemlerindeki benzerlik ve farklılıkların felsefe okullarındaki benzerlik ve farklılıklara paralel olarak geliştiğini varsaymaktadır. Yazar, Rescher'ı izleyerek kendi mantık tarihi perspektifini ikinci yaklaşıma göre kurgulamıştır. Bu yaklaşıma göre mantıkçılar, metafizik anlayışlarının yanında veya karşısında oldukları filozofların yanında veya karşısında olacak şekilde onların mantıklarını miras almıştır. Demek ki felsefe okullarındaki temayüller mantık okullarının teşekkülünde de yönlendirici olmuştur.

İkinci bölümde (s. 529-533) yazar, *Organon*'un İslâm dünyasına intikalini ele almaktadır. Burada dikkatimizi çeken hususlar, mantık kitaplarının tercüme edilme aşamaları, İslâm öncesi dönemde mantık müfredatı ve Fârâbî'nin (ö. 950) kendinden önceki müfredatlara nasıl baktığına dair mülâhazalardan oluşmaktadır. *Organon*'un tercümesiyle ilgili olarak yazar, dört aşamalı bir tercüme tarihi sunmaktadır: 1. İlk Süryânîce tercüme. 2. Arapça tercüme. 3. Kindî ve Huneyn b. İshak çevrelerinde oluşan tercüme okulları. 4. Tercümelerin tashih aşaması. Görüldüğü gibi *Organon*'un ilk tercüme Grekçe'den Süryânîce'ye yapılmıştır ve Arapça tercüme de Süryânî geleneğine dayanmaktadır. Ancak daha sonra ortaya konulan çalışmalar bu geleneği aşmıştır. Çünkü ortaya çıkartılan tercümelerin kapsamı, kalitesi ve onların tedrisatına yönelik çabalar oldukça başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Süryânî mantık geleneğindeki mantık müfredatı, dinî gerekçelerden dolayı oldukça daraltılmış durumdadır. Bu konuda yazar Fârâbî'nin *Fi Zuhûri'l-felsefe (Felsefenin Ortaya Çıkışı)* olarak anılan yazısına atıf yapmakta ve filozofun mantık tarihine dair bu yazıda ortaya koyduğu bilgileri argüman olarak kullanmaktadır. Bu argümana göre önceki Hıristiyan okulları, mantığı *Kıyas* kitabındaki assertorik şekillerin sonuna kadar okutmuş, *Organon*'un geri kalan kısmını ise Hıristiyanlık için sakıncalı bulduklarından okutmamışlardır. Süryânî mantık geleneği, bahsi geçen bu daraltılmış yapısı nedeniyle özellikle Fârâbî'nin şahsında, Bağdat Okulu'nun eleştirilerine konu olmuştur. Çünkü Fârâbî, Süryânî geleneğin Aristoteles'in metinlerini anlamayı engellediğini düşünmektedir ve kendisi bu metinleri anlaşılır kılmaya yönelik ciddi bir çaba sarf etmiştir. Onun çağına gelindiğinde Bağdat'taki mantık çalışmaları *Organon*'un bütününe kapsayacak şekilde genişlemiştir. Sonuç olarak *Organon*'un tercüme ve tashihinin İbn Suvâr'la birlikte tamamlandığını belirten yazar, İbn Suvâr'ın da Bağdat Okulu'nun *Organon*'u ele alış tarzının bir ürünü olduğunu ifade etmektedir.

Fârâbî ile İbn Sînâ'nın mantık görüşlerine ayrılmış olan üçüncü bölümde (s. 533-554) bu iki filozofun Aristoteles geleneğine bakışları, genel mantık tezleri, şartlı kıyas ve modal mantık hakkındaki doktrinleri incelenmektedir. Yazarın belirttiği gibi Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037), Ortaçağ İslâm mantık tarihi yazımında dikkate alınması gereken en önemli iki filozoftur. Ancak bu filozofların Aristotelesçiliğe bakışları birbirinden farklıdır. Buna göre, Fârâbî kendisinin İskenderiye-Bağdat çizgisindeki Aristotelesçiliğe tâbi olduğunu belirtirken, İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak herhangi bir felsefi geleneğe bağlı olduğunu ifade etmez. Yazarın özellikle vurguladığı üzere, İbn Sînâ felsefi eğitim serüvenini anlatırken, kendisini otodidakt (hakikati kendisi keşfetmiş) bir filozof olarak sunar. Bununla birlikte, İbn Sînâ için Aristoteles felsefedeki ilk otorite, Fârâbî ise ikinci otoritedir. Üstadı Fârâbî'ye "müteahhir âlimlerin önde geleni" (el-fâdil mine'l-müteahhirîn) olarak atıf yapan İbn Sînâ, özellikle Yunan şârihleri ve Süryânî Hıristiyanları önemsiz bulduğu halde, Fârâbî'yi ayrıcalıklı bir yere koymaktadır. Ayrıca otodidakt bir filozof olduğu iddiasından dolayı İbn Sînâ, Aristoteles'i aşacak şekilde olmasa bile, onunla aynı düzeyde olacak şekilde hakikati kendi sezgisi vasıtasıyla tespit ettiği izlenimini doğurmaktadır. Bu tutumu onu birçok konuda Aristoteles'in metinlerine bağımlı olmaktan da kurtarmıştır. Bu nedenle İbn Sînâ, herhangi bir hususla ilgili olarak metne aykırı düşündüğünde, çözüm için yoruma dayalı taktiklere başvurmak zorunda kalmamıştır. Yazarın düşüncesine göre, filozofun *eş-Şifâ'* adlı kitabında şu açıktır: İbn Sînâ, Aristoteles'in bütüncül bakışını kavradığına inanmış ve bu, İbn Sînâ'ya *Birinci Analitikler*'in sistemini eksiltme, arttırma ve dönüştürme imkânı vermiştir (s. 536).

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles geleneğine yaklaşımlarında olduğu gibi, genel mantık tezlerinde de farklar bulunmaktadır. Fârâbî, mantığı gramerin (nahiv) mukabili olacak şekilde tanımlamış, gramerin herhangi bir dilin kurallarını veren bir ilim, mantığın ise bütün diller için üst bir ölçü olduğunu ifade etmiştir. İbn Sînâ ise buna itiraz etmiştir. Ona göre dil, aklın işlemleri için zâtî bir şey değil, yalnızca arazî olarak insanın izlemesi gereken bir yoldur. İbn Sînâ'ya göre, şayet mantığın sadece anlamların incelendiği düşünceyle öğrenilmesi mümkün olsaydı ve mantık hakkında konuşan kimsenin, zihnindekini başka bir yolla bildirme imkânı bulunsaydı, bu durum kesinlikle lafza ihtiyaç bırakmazdı. Bu sebeple mantığın, anlamlara delâlet etmesi bakımından dahi lafızlarla ilişkisi yoktur. Bilakis ona göre mantığın konusu sırf anlamlardır (el-meâni'l-ma'külâti's-sâniye).

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ "beş sanat" olarak adlandırdığımız bir doktrine sahiptir. Street bu doktrini bağlam teorisi (context theory) olarak ele almaktadır. Bu teoriye göre farklı epistemik düzlemlerdeki öncüllerden meydana gelen

kıyaslar, farklı konuşma ve çıkarım düzlemleri doğurmaktadır. Bu kıyaslar burhanî, cedelî, sofistik, retorik ya da şiirsel olabilir. Şu halde kıyas, her türlü çıkarımın analizinde kullanılmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın geç dönem eserlerinde bu teori Fârâbî'ye göre önemini biraz daha yitirmiş gözükmektedir. Özellikle *el-İşârât*'ta, filozof, bu konuya çok fazla yer vermez. Nitekim İbn Haldûn, *Mukaddime*'de, İbn Sînâ sonrası mantığın bu konuyu ihmal ettiğini belirtmektedir. Street, bağlam teorisinin *el-İşârât*'ta uzun uzadıya ele alınmadığını belirterek İbn Haldûn'un ifade ettiği değişimlerin *el-İşârât*'tan itibaren görülmekte olduğunu vurgulamaktadır.

Street'in Fârâbî ve İbn Sînâ mantığı hakkında önemle üzerinde durduğu diğer iki husus, şartlı kıyas ve modal mantık meseleleridir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şartlı kıyasla ilgili görüşleri bazı farklar taşımaktadır. Bu filozofların Aristoteles'in şartlı kıyası ele alıp almadığı konusunda mensup oldukları gelenek aynı değildir. Fârâbî, Aristoteles'in bu konuda müstakil bir eser kaleme almadığını ve hatta şartlı kıyasın bunu gerektirecek bir öneme sahip olmadığını düşünürken, İbn Sînâ, Muallim-i Evvel'in şartlı kıyası yeterince incelediğini, ancak onun bu konudaki eserinin kaybolduğunu düşünmektedir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın eserlerinde şartlı kıyasın daha ciddi bir yer tuttuğu söylenebilir.

Modal mantık konusunda da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın oldukça farklı görüşleri savundukları görülmektedir. Street bu farkı, mutlak önermenin iki filozof tarafından farklı biçimlerde ele alınmasına bağlamaktadır. Öncelikle Fârâbî, mutlak önermeye fazlasıyla önem vermekte ve kıyası ele almaya mutlak önermeden başlamaktadır. Fârâbî'nin "el-kazıyyetü'l-mutlaka" ve "el-kazıyyetü'l-vücûdiyye"sinin Aristotelesçi "assertorik önerme" olarak tercüme edilebileceğini belirten yazar, İbn Sînâ'nın mutlak önermesinin assertorik önermeyi karşılamadığını belirtmekte ve Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ'nın mutlak önermeler ve onlardan meydana gelen kıyaslara önem atfetmediğini vurgulamaktadır. Yazara göre İbn Sînâ'nın modal mantık anlayışında yer alan en önemli iki önerme biçimi, "zâtiyye" ve "vasfiyye" isimleriyle ele alınan zorunlu önerme biçimleridir. Bu önermeler, İbn Sînâ'nın modal mantığını belirleyen en önemli önermeler olmakla birlikte, İbn Sînâ sonrası mantıkçılar da kendi modal mantıklarının merkezine bu ayrımı koymuşlardır. İbn Sînâ, kendisinden sonraki mantıkçıları hem modal mantık konusunda hem de başka birçok konuda etkilemiştir. Street'in şu kanaati, bir İslâm mantık tarihi yazımı için dikkate alınması gereken İbn Sînâ etkisini özetle ifade etmektedir: "İbn Sînâ sonrası mantığın tarihi, İbn Sînâ'nın sisteminden çıkmış bir sistemin nihâî zaferinin tarihidir" (s. 552). İbn Sînâ mantığının bu şekilde geniş çapta kabul görmesinin sebepleri ise filozofun kapsamlı felsefi sisteminin barındırdığı genel imkânlarla ilgilidir. Onun yazılarındaki birçok meselede İslâm'la uyumlu



olarak sunulan bu sistem, İslâm felsefî kelâmının gereksinimlerine öylesine uygun düşmüştür ki, XII. yüzyılın başlarında insanlar “felsefe”den İbn Sînâ’nın sentezini anlar hale gelmişlerdir.

Street, “Arabic Logic”in dördüncü bölümünü (s. 554-560) mantığın İslâmî ilimlerle ilişkisini incelemeye ayırmıştır. Bu bölümde yazar mantığın nahiv, fıkıh ve kelâm ile ilişkisini ele almaktadır. Mantık–nahiv ilişkisine dair kullanılan en önemli argüman, Ebû Bişr Mettâ ile Sîrâfî arasındaki nahiv–mantık tartışmasıdır. Mantığın herhangi bir toplumun dilinden bağımsız olarak evrensel kurallar barındıramayacağını düşünen Sîrâfî, Ebû Bişr’in bu yöndeki fikirlerine itiraz etmiş ve mantıktaki terimlerin düşünceyi daha açık hale getirmekten ziyade, engellediğini ileri sürmüştür. Bu yüzden Sîrâfî’ye göre insan, konuştuğu dili dikkatlice araştırır ve iyice öğrenirse Yunanlar’ın düşüncelerinden ve dillerinden vazgeçebileceğini görür. Bu tartışma hakkında yazarın en ilgi çekici iddialarından birisi, Aristotelesçiliğe karşı Platonculuğun kullanıldığı iddiasıdır. Street’in iddiasına göre Sîrâfî, Ebû Bişr ve çevresinde yükselen Meşşâîliğe karşı Bağdat Platonculuğu’nun fikirlerini kullanmıştır. Yazarın belirttiği gibi tartışmanın sonucunda “her ne kadar yabancı bir ilim olsa bile” geriye “mantığın çok da tehlikeli bir şey olmadığı” izlenimi kalmıştır.

Mantık ve kelâm ilişkisinde belirleyici olan faktör, kelâm tarihindeki bir değişimdir. Yazar, bu değişimi gösteren argümanı İbn Haldûn’un *Mukaddime*’sinden almıştır. Söz konusu değişim, kelâm ulemâsının “in’ikâs-ı edille” görüşünü terk etmeleridir. Kelâmcılar arasında in’ikâs-ı edille görüşü terk edilince, mantıkçıların temel kabulleri kelâmcıların metinlerine girme imkânı bulmuştur. Bu kabuller, tümeler ve zihin dışında tabii tümelerin varlığı gibi konulardır. Mantıkçıların kabulleri kelâm ulemâsının metinlerinde yer almaya başlayınca, onlar tarafından mantık doktrinleri de benimsenmeye başlamıştır. Kelâm tarihinde bu değişimi Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî temsil etmektedir. Hatta Gazzâlî *Kıstâsü’l-müstakim* adlı eserinde Kur’an’ın mantığın kullanılmasını onayladığını ve dahası mantığın Kur’an kaynaklı olduğunu göstermek istemiştir.

Gazzâlî, mantık–fıkıh ilişkisinde de etkili bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. *el-Müstasfâ* adlı eserinde o, fıkıh için mantığın gerekli olduğunu ortaya koymuş ve daha önce kaleme almış olduğu iki mantık eserine atıf yapmıştır. Bu eserler *Mi’yârü’l-ilm* ve *Mihakkü’n-nazar* adlı eserlerdir. Bu iki eserde Gazzâlî, formel/mantıksal açıdan, felsefî meseleleri ele almak ile fikhî meseleleri düşünmek arasında herhangi bir fark olmadığını belirtir. Bu sebeple Gazzâlî’ye göre, mantığı fikhî meselelerde yöntem olarak kullanmak gerekir. İbn Haldûn, mantığı Gazzâlî nezdinde kabul edilebilir kılan sebeplerin kelâmî sebepler olduğunu düşünmesine rağmen, Street fikhî faktörlerin daha önemli olduğunu belirtmektedir. Street’e göre Gazzâlî’nin mantığa

katkısı mantığın özel dilini yerli hale getirerek bu ilme yönelik saldırıları etkisizleştirmek olmuştur. Gazzâlî'nin mantığı destekleyen argümanları, bu ilmin medresede araştırma konusu olarak kabul edilmesinde muhtemelen en belirleyici unsur olmuştur.

Street, yazının beşinci bölümünde (s. 560-582) İbn Sînâ sonrası mantığın durumunu konu etmektedir. Bu bölüm aynı zamanda önemli bir tarihsel tezin eleştirisini içermektedir: Rescher'in "Batı okulu" tezi. Yazar bu tezi eleştirdikten sonra ilgili meseleye dair kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu bölümde yazar, İbn Sînâ sonrası mantık bahislerini Endülüs ve Bağdat mantıkçıları üzerinden ele almaktadır. Endülüs'te karşımıza çıkan en önemli isim, sıkı bir Aristotelesçi olan İbn Rüşd'dür. Ancak yazar, İbn Rüşd gibi Aristotelesçilerin gündemini bile İbn Sînâ'nın belirlediğini ifade etmektedir. Çünkü İbn Rüşd'ün Aristoteles'in metinleriyle boğuştuğu dönemde, İbn Sînâ'nın sistemi oldukça baskın hale gelmiş ve yorumlanması gereken hususların çoğu bu sistem tarafından belirlenmiştir. Tıpkı İbn Sînâ gibi yüklemli kıyas ile şartlı kıyas arasındaki ilişkiyi araştırmakla ilgilenmiş olan Endülüslü filozof, şartlı kıyas meselesinde İbn Sînâ'yı ciddi biçimde eleştirmiştir. İbn Sînâ'dan farklı olarak Aristotelesçi İbn Rüşd, şartlı kıyasa herhangi bir önem atfetmemiştir. Çünkü ona göre "Şartlı kıyas hiçbir öncelikli soruna çözüm getirmez ve bilimsel konularda kullanılmaz. Bu nedenle Aristoteles şartlı kıyasları ele almamıştır" (s. 565). Sonuç olarak İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın şartlı iktiranî ve istisnâî kıyas ayrımını kabul etme taraftarı değildir. Şu halde şartlı kıyasın bilimsel değeri konusunda İbn Rüşd, Fârâbî'yle yakın düşüncelere sahiptir. Yazara göre, İbn Rüşd için, Fârâbî'nin sistemi tashih edilerek Aristoteles'in sistemine yaklaştırılmaya müsaittir; ancak İbn Sînâ'nın sistemi gereksiz, hatta gözden çıkarılabilecek bir sistemdir (s. 566).

Bu bölümde yazar ayrıca Bağdat ve çevresinde İbn Sînâ sonrası mantığın durumunu da ele almaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bu bölümün ikinci kısmında Street, Rescher'in konuyla ilgili yaklaşımını eleştirmektedir. Rescher'a göre, İbn Sînâ'nın yazıları, XI. yüzyılın ortalarından itibaren Bağdat'ın doğu bölgelerindeki felsefi tartışma ve görüşlerin gidişatını belirlemiş olmasına rağmen, XII. yüzyılın ilk evrelerinde önemli bir filozof olan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî bu görüşlere sistematik bir biçimde karşı koymuştur ve Fahreddin er-Râzî de bu hususta Bağdâdî'yi izlemiştir. Rescher, İbn Sînâ'yı eleştirmek üzere Bağdâdî-Râzî çizgisinde gelişen bu okula "Batı okulu" adını vermektedir.<sup>2</sup> Söz konusu okulun İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin etkisi İbn Sînâcı Tüsî'nin ortaya çıkışına kadar devam etmiştir. Tüsî ise Rescher'in "Doğu geleneği" olarak

2 Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1964), s. 66.

adlandırdığı bir gelenek içinde yazmaktadır. Bu ayrıma göre, Tûsî'nin dönemine geldiğinde ortada bir Doğu bir de Batı geleneği bulunmaktadır. Ancak Street, Rescher'in bu tezinin geçersizliğine dair bir dizi argüman sunmaktadır. Ona göre Batılı ve Doğulu okullar ayırımına dayanan bu açıklama bazı problemlere yol açmaktadır. Street'in Rescher'a karşı ortaya koyduğu argümanlar şöyledir:

1. Ebü'l-Berekât, sırf İbn Sînâ'nın karşısında durarak Fârâbî'nin mantık doktriniyi yeniden canlandıran birisi değildir ya da esas olarak yaptığı iş bu anlama gelmez.

2. Ebü'l-Berekât'la başlayan bir okul bulunduğuna dair herhangi bir kayıt yoktur

3. Râzî, en azından modal veya şartlı kıyas konusunda Ebü'l-Berekât'ın görüşlerini izlememiştir. Ebü'l-Berekât'la başlayıp Râzî tarafından sürdürülen bir Batı okulunu görmüş herhangi bir pedagojik silsile yoktur. Tüm bunların yanında Doğu okulunun görüşleri Batı okulundan açıkça ayrılabilir durumda değildir.

4. Mantık meseleleri açısından Râzî, Ebü'l-Berekât veya Fârâbî'den daha çok Tûsî'ye yakındır.

5. Ayrıca Râzî, Tûsî'nin önceki mantıkçıları anlamak için kullandığı vasıtalarından birisidir. Tûsî'nin Râzî aracılığıyla görüp anlamaya başladığı mantıkçılar arasında yalnızca Fârâbî değil, aynı zamanda Sâvî de bulunmaktadır.

Sonuç olarak Street'e göre bu mantıkçıların birbiriyle ve önceki mantıkçılarla ilişkisini, Rescher'in yaptığı gibi, birbiriyle çatışan iki okul şeklindeki bir modelle açıklamak imkânsızdır. Bu sebeple yazar, Rescher'in İslâm mantık tarihi modelinin bu hususta çok yararlı olmadığını ve terk edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Street'in İslâm mantık tarihiyle ilgili olarak ortaya koyduğu bu tez, hem mantık araştırmacılarının konuya yaklaşımını hem de bundan sonra İslâm mantık tarihi hakkında kaleme alınabilecek yazıların yöntemini etkileyebilecek bir öneme sahiptir. Kanaatimizce yazının barındırdığı en önemli tarihsel tezlerden birisi, belki de en önemlisi bu tezdur. Yukarıda zikredilen hususlardan da anlaşılacağı üzere Street, Râzî ile Tûsî'yi birbiriyle çatışma halinde olan mantıkçılar olarak görmemektedir. Yazar her iki mantıkçıyı da İbn Sînâcı gelenek içinde değerlendirmekte, hatta Râzî'nin, Tûsî'nin eleştirisine hedef olmaktan ziyade, onun kaynaklarından birisini oluşturduğunu ifade etmektedir. Çünkü Râzî ile Tûsî, yazara göre, temel mantık doktrini açısından büyük oranda aynı sorunlarla ilgilenmiş ve bu sorunlara aşağı yukarı aynı cevapları vermişlerdir. Yazarın bu yaklaşımı başka bazı yazılarında da görülmektedir. Râzî'nin İbn Sînâ mantığına yönelik eleştirisini ele aldığı bir yazısında Street, Râzî'nin eleştirisinin, yıkıcı bir eleştiri olmadığını, bilakis İbn

Sinâ'nın sistemini onarmaya yönelik yapıcı eleştiriler olduğunu vurgulamaktadır.<sup>3</sup> Şu halde Tûsî ve Râzî, ikisi de İbn Sinâ'ya birbirinden daha yakındır. Her iki ilim adamı da İbn Sinâ'nın sisteminin genişletilerek veya daraltılarak onarılması gerektiğine inanmış ve her ikisi de bu değişiklikleri yapmak için girişimde bulunmuştur.

Street, beşinci bölümün son kısmını medrese müfredatında yer alacak olan mantık metinlerinin ortaya çıkışına ayırmıştır. Mantık metinlerinin medreseye girişinde, mantığın İslâm ulemâsı için yararlı olduğuna yönelik Gazzâlî'nin iddiası etkili olmuş ve ders kitaplarının içeriği de İbn Sinâcı gelenek tarafından belirlenmiştir. Bu konuda iki standart metin ortaya konulmuştur: Ebherî'nin *İsâgûcî'si* ve Kâtibî'nin *Şemsiyye'si*. Street, *İsâgûcî'yi*, daha zor bir metin olan *Şemsiyye'ye* bir başlangıç metni olarak değerlendirmektedir. *Şemsiyye'de* Kâtibî, bir insanın mantık olmadan kesin bilimleri elde edemeyeceğini belirterek mantığın önemini vurgulamaktadır. Kâtibî'ye göre mantığın konusu "tasavvur ve tasdike dayalı bilgilerdir" (el-ma'lûmâtü't-tasavvuriyye ve't-tasdikiyye). Tanım teorisi tasavvurla ilgiliyken, çıkarım teorisi tasdikle ilgilidir. Bu yaklaşım, yazarın da belirttiği gibi, açıkça İbn Sinâcı bir yaklaşımdır. Aynı şekilde Kâtibî'nin "zâtî" ve "vasfî" önermeler hakkındaki nihai açıklaması da İbn Sinâcı düşüncelerin tâdil edilmesi ve genişletilmesinden ibarettir. Sonuçta Kâtibî mantığı, tıpkı Tûsî mantığı gibi, dar anlamda İbn Sinâcı'dır.

Yazısını, Ortaçağ İslâm mantığı çalışmalarında karşımıza çıkabilecek görevleri göstermiş olma temennisiyle sonlandıran yazar, son bölümde ulaştığı sonuçları mülâhaza etmektedir. Kendi görüşlerinin daha çok Fârâbî ve İbn Sinâ'nın mantık geleneklerini anlatırken ve İbn Sinâ sonrası mantığın durumunu açıklamak için kullanılan "Batı mantık okulu" tezini ele alırken ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu konularda Street, Rescher'dan farklı görüşlere sahiptir. İlk meseleye dair yazarın görüşü özetle şu şekildedir: Fârâbî kendi sistemini metne bağlamış, İbn Sinâ ise metni kendi sistemine bağlamıştır. İkinci meselede ise daha önce ifade edildiği gibi Street, Rescher'in söz konusu tezinin işe yaramadığını düşünmektedir. İleriye dönük çalışmalar için yazarın tavsiye ettiği alan ise, özellikle kıyasla ilgili olarak, İbn Sinâ sonrası mantığın tarihidir.

"Arabic Logic"te Müslüman mantıkçıların mantığa katkıları ele alınmıştır. Ancak bundan sonra yapılması gereken önemli işlerden birisi İslâmî ilimler-mantık ilişkisine odaklanmaktır. Yazara göre bu husus, daha sonra yapılacak çalışmaların kilit noktasıdır. Zira *Organon*'un her bir kitabı bir İslâmî ilmin

3 Tony Street, "Fahreddin ar-Râzî's Critique of Avicennan Logic", *Logik und Theologie: Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, ed. Dominik Perler - Ulrich Rudolph (Leiden: Brill, 2005), s. 101.

oluşmasına, örneğin cedel “âdâbü'l-bahs”in, hitabet de “ilmü'l-meânî”nin oluşmasına yol açmıştır. Aristotelesçi ilimlerin kendileri ise ya dönüşmüş ya da başka ilimlere bölünmüştür. Dolayısıyla bu değişimleri değerlendirmek ve sadece İslâm ulemâsının mantığa katkılarını değil, mantığın İslâm kültürüne katkılarını da ele almak gerekmektedir. Yazımızı sonlandırırken “Arabic Logic”in hem birincil hem de ikincil literatür açısından oldukça zengin kaynaklardan istifade ettiğini ve hemen her konuda okuyucuya Arapça mantık literatürüne gitme imkânı sağladığını belirtmek isteriz.

**Harun Kuşlu**

(Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

---

### **The Madrassah Challenge: Militancy and Religious Education in Pakistan**

C. Christine Fair

Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2008, xx+145 sayfa.

---

11 Eylül sonrasında Pakistan medreseleri, radikal İslâmî gruplarla bağlantılı olarak militan yetiştirdikleri iddiasıyla uluslararası arenada, küresel güvenliği tehdit eden kurumlar olarak lanse edilmeye başlanmıştır. Bu durumla bağlantılı olarak özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşik Krallık, Pakistan hükümetini medreseler ile militan gruplar arasındaki bağlantıları koparacak şekilde medrese reformu gerçekleştirmesi yönünde “teşvik” etmektedir. Bunun yanında medreselerin ulusal düzeyde mezheplerarası çatışmaları körüklediği iddiası da yerel hükümet yetkililerini medreselerin eğitim politikalarını sorgulamaya yöneltmektedir.

Konunun uluslararası ilgiye mazhar olması 11 Eylül sonrasında gerçekleştiği için, literatürdeki çalışmalara daha ziyade siyasî bakış açısının hâkim olduğu görülmektedir.<sup>1</sup> Özellikle Amerika menşeli çalışmalarda Pakistan medreseleri daha ziyade terörist yetiştiren kurumlar olarak ele alınmakta ve bu kurumlarda verilen eğitimin pedagojik yönü büyük ölçüde göz ardı edilmektedir.

---

1 Söz konusu çalışmalardan birkaçı için bk. *The 9/11 Commission Report: Final Report on National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States* (New York: W.W. Norton & Company, Inc. 2004); “Pakistan: Madrassas, Extremism and the Military” (International Crisis Group, Asia Report No. 36, 29 July 2002); Rebecca Winthrop – Corinne Graff, *Beyond Madrasas: Assessing the Links between Education and Militancy in Pakistan* (Center for Universal Education at Brookings, Working Paper 2, June 2010).

Siyaset bilimci C. Christine Fair'in *The Madrassah Challenge* başlıklı çalışması, günümüz Pakistan medreselerinin mahiyet ve işleyişlerini ele alan empirik bir çalışmadır. Doktorasını University of Chicago'da "Güney Asya Dilleri ve Medeniyetleri" üzerine yapan yazarın, Pakistan'ın iç güvenliği, terörizmin sebepleri ve ABD'nin Hindistan ve Pakistan'la stratejik ilişkisi gibi konularda çalışmaları bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Pakistan medreselerini odağına aldığı bu çalışmasında literatür analizi, derinlemesine mülakat ve katılımcı gözlem yöntemlerini kullanan Fair, medreselerin yapısı ve işleyişinden, medrese-militarizm ilişkisine kadar pek çok başlık üzerinden medrese yetkilileri, eğiticiler ve öğrencilerle görüşmeler yapmıştır. Çalışmanın Giriş bölümünde Pakistan medreseleriyle ilgili literatürü eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutan Fair, konuyla ilgili 11 Eylül 2001 sonrasındaki çalışmalarda şüpheliğin ön plana çıktığını ve 2005 sonrasındaki çalışmalarda ise Pakistan'daki medrese kurumlarında işleyen eğitim sisteminin sekerât hali üzere olduğuna varan abartılı iddiaların bulunduğunu belirtmektedir. Söz konusu çalışmalarda ortaya konan verilerin zaman zaman birbiriyle çeliştiğini ortaya koyan yazar<sup>3</sup>, bunun sebebinin tek türde veri kullanmak olduğu tespitinde bulunmaktadır.

Ana kolu İngiliz eğitim sistemine dayanan Pakistan'da üç ayrı türde eğitim kurumu bulunmaktadır: devlete ait kamu okulları, özel okullar ve medreseler. Pakistan'da resmî din eğitimi, bu üç türdeki okulun her kademesinde verilebilmektedir. İlk bölümde, geniş bağlamli olarak ele aldığı Pakistan eğitim sistemi içinde İslâmî eğitimin yerini konumlandıran yazar, ülkede bulunan bu farklı türdeki okulları ayrı ayrı ele almakta ve İslâmî eğitimin hangi okullarda ne şekilde verildiğine dair tespitlerde bulunmaktadır.

Bölümdeki istatistikî veriler, medrese öğrencilerinin coğrafi bölgeye göre değişen kayıt ve başarı durumlarının zamanla değişen varyasyonlarını içine alacak genişliktedir. Buna göre ülkedeki ilkokul eğitiminin okul türlerine göre dağılım oranları % 62,4 devlet okulları, % 36,9 özel okullar ve % 0,7 medreseler şeklindedir. Yapılan görüşmelerden hareketle Pakistan medreselerinin, çocuklarının dünyevî ilimleri nitelikli şekilde ve İslâmî bir çevre içinde öğrenmelerini isteyen orta sınıf ve orta sınıf üstü ebeveynler tarafından tercih edildikleri

2 Söz konusu çalışmalardan bazıları için bk. C. Christine Fair – Peter Chalk, *Fortifying Pakistan: The Role of U.S. Internal Security Assistance* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2006); C. Christine Fair, *The Counterterrorism Coalitions: Cooperation with Pakistan and India* (Santa Monica, CA: RAND, 2004).

3 Bahsi geçen çalışmaların çoğunlukla atıf yaptıkları International Crisis Group'un 2002-2009 yılları arasında yayımladıkları dört ayrı rapordaki, Pakistan medreseleriyle ilgili gerçeklerle uyumlayan istatistikî bilgilerin, söz konusu çelişkilerin kaynağı olduğu söylenebilir.

belirtilmektedir. Gelir dağılımına göre okul türlerindeki öğrenci oranlarına bakıldığında, medrese ve devlet okullarının gelir oranı büyük ölçüde birbirine yakın görünmektedir. Bu bulgulardan hareketle yazar, medrese öğrencilerinin çoğunlukla toplumun fakir kesiminden oldukları şeklindeki genel kabulü de tekzip etmektedir.

Fair'in henüz çalışmanın girişinde ortaya koyduğu en önemli tespit, Pakistan'daki din eğitiminin salt medrese kurumuyla ilgili olmadığıdır. İslâmî derslerin Pakistan devlet okullarında zorunlu ders olarak okutulması ve nüfusun % 60'tan fazlasının devlet okullarında eğitim görmesi, devlet okullarında okutulan İslâmî derslerin içeriğinin de en az medrese müfredatı kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu tespitten hareketle Fair, Pakistan'daki reform politikasında medreselere odaklanılmasının yerinde olmadığını ve devlet okullarındaki müfredatın göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Genelden özele bir yöntem takip eden yazar, ikinci bölümde hem resmî hem de resmî olmayan İslâm eğitim kurumlarının organizasyonu ve çeşitlerine odaklanmaktadır. Özellikle medreselerin işlevi ve öğrencileriyle ilgili bilgilerin yer aldığı bölümde, medreselerin İslâmî partiler için "oy bankaları" ve "halk gücü" olarak görüldükleri gibi iddialara rastlanmaktadır. Pek çok medresenin bir dinî partiyle bağının olduğunu ifade eden Fair, –kendi söylemleri bunun karşıtı olsa da– medreselilerin önemli birer siyasî aktör olduklarını ifade etmekte ve bu bağlamda İslâmcı siyasî aktörler ile medreselilerin siyasî aktivizmleri arasındaki bağın, medrese reformu etrafında yapılan pek çok politika tartışmasının özünü oluşturduğunu belirtmektedir.

Görüşülen medrese yetkililerinin çoğu öğrencilerinin siyasî grupların üyesi olmadıklarını, hatta bunun cezayı gerektirdiğini belirtmektedir. Fair, araştırması sırasında patlak veren karikatür krizinin söz konusu iddianın geçerliliğini gözlemlemesi anlamında iyi bir fırsat olduğunu ve bu tarihlerde Câmî'atü'l-'ulûmî'l-İslâmiyye ve Matla'û'l-'Ulûm gibi medreselerdeki eylem ilânlarından hareketle bu iddianın gerçeği yansıtmadığını kaydetmektedir.

Üçüncü bölümde, ilk iki bölümde ortaya koyduğu iddiaların empirik temellendirmelerine yer veren yazar, Pakistan medreselerinin büyük ölçüde militan yetiştirdikleriyle ilgili tartışmalara temel sunmaktadır. Burada, sınır bölgelerde ve Pakistan'ın iç bölgesinde yer alan bazı medreselerin uluslararası terörizmde sınırlı rolünün olduğu; fakat Afganistan'daki isyanlar ve intihar saldırılarında kritik roller üstlendiği ileri sürülmektedir. Ülkedeki mezhepsel şiddetle ilgili oldukça sarsıcı oranların verildiği bölümde, –sınırlı ölçüde de

olsa- militanlar<sup>4</sup> ile medreselerin bağlantılı oldukları iddia edilmektedir.

Çalışmadaki temel fikir, tüm medreselerin militanlıkla doğrudan bir bağlantısı bulunmasa da, onların cihadı teşvik edici bir atmosfer yarattığıdır. Bununla birlikte militan hareketlerle doğrudan bağlantılı olan medreselerin de bulunduğu kaydedilmektedir. Taliban askerlerinin tarihsel olarak Pakistan'daki Diyobandi Medresesi'yle bağlantılı olduğunu kaydeden Fair, Pakistan-Afganistan sınırında yer alan bazı medreselerin, Kuzey ve Güney Vaziristan'daki militan hareketlerle bağlantılarının olduğunu kesin bir dille ortaya koymakta ve Pakistan'ın kabilesel bölgelerindeki medreselerin, Afganistan ve Pakistan'daki intihar saldırılarının kaynağı olduklarına dair delillere ulaştığını kaydetmektedir. Bölümde ayrıca, Pakistan'daki mezhepsel terörizm ile medreseler arasında güçlü bağlantıya dair bulgulara da yer verilmektedir.

Dördüncü bölümde İslâmâbâd'ın medrese reformundaki gücü tartışılmaktadır. Bu bölümde hükümet yetkilileri, medrese yönetici/educatorları ve ülkedeki İslâm âlimlerinin medrese reformuyla ilgili bakış açılarını ortaya koyan yazar, katılımcı görüşlerini sistematik bir şekilde vermeyip, kendi görüşlerini destekleyecek şekilde kullanmaktadır. Pakistanlı otoriteler ve bazı medrese yetkilileri bu söylemin karşısında olsa da Fair, Pakistanlı ve yabancı gözlemcilerin ifadelerinden hareketle, reform çabalarının sınırlı olduğunu kaydetmektedir.

Görüşülen bazı medrese yetkilileri, reforma ihtiyaç duymadıklarını, gerekli değişiklikleri zaten yapmış olduklarını ve ilgili ilgisiz herkesin medrese reformundan söz etmesinin yerinde olmadığını dile getirmektedir. Görüşülen yetkililerin hemen hepsi medrese meselesinin yalnızca Pakistan ve Pakistanlıları ilgilendirdiği ve uluslararası camianın bu konudan uzak durması gerektiği görüşünü paylaşmaktadır. Buna ilâveten bazı hükümet yetkilileri ve Pakistan İslâm ulemâsı, özellikle ABD'nin medrese reformu konusundaki müdahalelerinin yardımcı olmaktan çok zarar verdiğini dile getirmektedir. Zira söz konusu müdahaleler, hükümetin medrese reformuyla ilgili çabalarını halk nazarında gayri meşrû kılmaktadır.

Sonuç bölümünde medrese reformuyla ilgili öne çıkan düşünceleri analiz eden Fair, bunun yanında çalışma boyunca dile getirdiği iki önemli problemi tartışmaktadır. Bunlar medreselerin, öğrencilerini mezhepsel dünya görüşleri çerçevesinde yetiştirmeleri ve medreseler ile militan gruplar arasındaki ilişkidir. Medrese reformuyla ilgili çalışmanın iddiası, Pakistanlı yetkililerin reformdan yana olduğu; fakat medrese yetkililerinin buna karşı çıktığıdır. Yazar burada

---

4 Yazar militan ve mücahid sıfatlarını, zaman zaman birbiri yerine kullanmayı tercih etmektedir.



medrese yetkililerinin değişime direnmelerinin sebebinin terörizmle ilgili olmadığını, aile şirketi mantığıyla işleyen bu kurumların devlet müdahalesini kabul etmek istemediğini ileri sürmektedir. Bununla birlikte Pakistanlıların, reform konusunda ABD destekli çabalara şüpheli yaklaştıklarını ve ABD'nin bu konudaki asıl niyetinin, ülke eğitim sistemini “de-İslamize” etmek olduğunu düşündüklerini kaydetmektedir.<sup>5</sup>

Pakistan'da mezhepçilik basit şekilde Şia'nın Sünnî Müslümanlara karşı olması anlamına gelmemekte, bu ayırım aynı zamanda Sünnî mezhep çizgisindeki ayrışmaları da içermektedir.<sup>6</sup> Pakistan medreseleri mezhep merkezli olarak kurulduğu için Fair, ülkedeki mezhepçiliğin, medrese sisteminin üretimi olduğunu ileri sürmektedir. Zira Pakistanlı yetkililerin reformla ilgili görüş birliğinde oldukları nokta, medreselerin öğrencilerine mezhepsel dünya görüşlerini empoze etmeye son vermeleri noktasında teşvik edilmeleridir. Medreseleri militan gruplarla ilişkileri bağlamında “küçük fakat riskli” gruplar olarak niteleyen yazar, yalnız medreselerin değil, Pakistan'daki tüm eğitim kurumlarının reform edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Kitapta ifadelendirilmemekle birlikte, alt metinde reformla kastedilen, daha nitelikli bir eğitim sistemi inşa etmek değil, Pakistanlı öğrencilerin mezhepsel ve dinî farklılıklar noktasında toleranslı yetişmeleri yönündeki müfredat değişikliğidir.

Çalışmanın sonunda Pakistan'ın iki önemli medresesiyle ilgili iki ek yer almaktadır. İlk ekte, Vifâku'l-Medâris'in ilkokuldan üniversite sonrasına uzanan ders programı ve burada okutulan bazı cerh metinlerinin listesi bulunmaktadır. İkinci ekte ise, Ders-i Nizâm'de okutulan tefsir, hadis, fıkıh, akaid, âdâb, sarf ve nahiv, mantık, felsefe, tıp, astronomi, aritmetik ve tarih gibi ilimlerde okutulan bazı Arapça metinlerin listesi yer almaktadır.

Sonuç olarak Fair'in bu çalışması, Pakistan hükümet yetkilileri, medrese yetkilileri, eğitimciler ve öğrencilerin görüşlerine yer vermesi itibarıyla çok boyutlu bir bakış açısıyla yapıldığı iddiasını taşısaya da, –büyük ölçüde– girişte bahsi geçen politik içerikli çalışmalarla paralel bir zihniyetin ürünü gibi görünmektedir. Yazar, “medrese içi” görüşmelerin analizinde zaman zaman “niyet okuma” olarak değerlendirilebilecek yorumlarda bulunmaktadır. Öte yandan, medreselerin İslâm dünyasındaki sivil savaş fikirlerinin merkezi olduğunu ileri süren Fair, özellikle ilk bölümleri itibarıyla siyasî yönü ağır basan bir çalışmaya imza atmış olsa da, bu çalışma önceki örneklerinden farklı olarak

5 Yazar burada ABD'deki üst düzey bir yetkilinin, söz konusu reform teşvikinin amaçlarından birinin gerçekten de Pakistanlıların söz ettiği “de-İslamize” çabası olduğunu belirttiğini kaydetmektedir.

6 Söz gelimi yazar, Pakistan'da Barelvililer'in Diyobandiler'e olan karşıtlığının, en az Şii-Sünnî karşıtlığı kadar şiddetli olduğunu belirtmektedir.

Pakistan kaynaklı istatistiklere de yer vermesi ve konuyla ilgili çelişkili verileri doğrulaması bakımından bu alanda yapılan çalışmalar arasında daha gerçekçi bir konumda konumlandırılabilir. Bunun yanında özellikle medrese-militarizm ilişkisi ve Pakistan'daki medrese reformu konularına getirdiği yeni bakış açıları, çalışmanın değerini artırmaktadır.

**Ümmügül Betül Kanburoğlu**

(Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

---

### **Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence**

Kecia Ali

Oxford: Oneworld Publications, 2006, xxviii+ 217 sayfa.

---

İslâm, fıkıh ve kadın konuları üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Amerikalı Müslüman-feminist yazar Kecia Ali, "Money, Sex and Power: The Contractual Nature of Marriage in Islamic Jurisprudence of the Formative Period" adlı doktora çalışmasıyla bağlantılı olarak kaleme aldığı kitabında, klasik ve modern dönemde İslâm'daki cinsel ahlâkın boyutlarını inceleyerek Kur'an, hadis ve hukuk üzerine geliştirilen feminist yaklaşımları kadın ve evlilikle alâkalı çeşitli bahisler üzerinden değerlendirmektedir. Herkes tarafından kabul görececek bir cevap bulmanın zor olduğu konulara değinen kitap, kadınla ilgili söz konusu bahislere ve ilgili problemlere İslâmî perspektiften cevap araması, klasik ve modern İslâm söylemlerini karşılaştırmalı bir analizle sunması açısından önemlidir.

Her şeyden önce, İslâm dünyasında cinsellikle alâkalı konuların genellikle bastırıldığı, âlimlerin bu konuları gündemlerine almaya çekindiklerini ifade eden Ali, bu konuların karşılaştırmalı bir bakış açısıyla tartışılmasının gerekliliğine işaret etmektedir (s. xxiv). Batı'daki Müslümanların yaptığı çalışmaların genel olarak Batılı eleştirilere cevap oluşturma ekseninde şekillendiğini belirten yazar, buna karşılık kendisinin Müslüman olmayanlara hitap etmekten ziyade, çağdaş Amerikalı Müslümanları esas aldığını, onların değerleri ve beklentileriyle ilgilendiğini belirtmektedir.

Kitap boyunca özellikle tartışılan ve ana tema olarak kurgulanan konu, klasik dönemin cinsel ahlâk teorisinin modern Müslüman deneyimlerindeki izdüşümüdür. Bu temel hedefe hizmet etmek üzere kaleme alındığı görülen

kitap, teorik çerçeve hakkındaki değerlendirmeler, yaşanan bazı teknik zorlukların hangi yöntemle bertaraf edildiği ve kitabın mevzuu olan konulara değinildiği bir Giriş ile muhtevaca hayli zengin dokuz ana bölümden oluşmaktadır. Her bölümde öncelikle mevcut yaklaşımları ortaya koymayı tercih eden yazar, daha sonra bölümlerin sonuna eklediği sonuç kısmıyla söz konusu yaklaşımları genel bir değerlendirmeye tâbi tutmakta ve konuyla alâkalı problematik sorular sorarak önerilerde bulunmaktadır. Kitabın sonunda sonuç bölümü yer almamaktadır. Zira yazara göre bu çalışma, ele aldığı meselelere nihaî anlamda çözüm üretmeyi değil problemlerin tanımlanması sürecinde bir adım oluşturmayı hedeflemektedir (s. 151).

Klasik kaynaklara yeteri kadar başvurduğu söylenemese de kitabın belki de en dikkat çekici yönü fûrû-i fikhî metinleri ile âyet ve hadislere yaptığı atıflardır. Yazar birçok bölümde fikhî metinlerinden seçtiği pasajlara, âyet ve hadislere yer vermekte ve bu pasajları tahlil ederek konuya başlamaktadır. Bu amaçla seçilen alıntıların genelde *Dürrü'l-muhtâr*, bunun hâşiyesi olan *Reddü'l-muhtâr* ve *Fetâvâ-yı Kâdîhan* gibi Hanefî fikhî eserlerinin yanı sıra *el-Üm* ve *el-Muvatta'* gibi diğer klasik fikhî eserleri olduğu görülmektedir. Muhtemelen yazarın her başlıkta değindiği problematik unsuru en iyi biçimde göstermesi adına seçtiği bu atıflarda dikkat çeken husus, kritik noktalara işaret etmesi bakımından önemli olmakla birlikte, atıfların bazen bağlamından kopuk, bazen de parçacı bir yaklaşımla sunulması, bunun da kimi zaman anlam kargaşasına ve hatalı tespitlere yol açmasıdır. Bu noktada yazarın ele aldığı pasajların, genel sistemi ne derece yansıttığının sorgulanması gerekmektedir. Örneğin yazara göre evlilik kavramıyla doğrudan bağlantılı olan boşanma, İslâm hukukunda oldukça problematik bir mevzudur. Zira modern dönem öncesi fikhî âlimlerine göre “milk” şeklinde tanımlanan nikâh, efendinin köleyi milkiyetinde buldurmasına benzer bir yapıya sahiptir (s. 36). Kanaatimizce yazarın böyle bir yorumda bulunmasında İslâm hukukundaki milkiyet düşüncesine yönelik parçacı bir yaklaşım sergilemesi etkili olmaktadır. Zira klasik kaynaklarda tanımlanan milkiyet, gerçek anlamda eşya üzerindeki hakları ifade etmekle birlikte bu kavramın hakların sabit olduğu mahal üzerindeki gücüne işaret etmek amacıyla da kullanıldığı görülmektedir. Bir başka deyişle, özne ile nesne arasındaki en güçlü bağı ifade eden milkiyet, nikâhın “milkü'l mut'a”, kısasın ise “milkü'l-kısas” şeklinde tanımlanmasına sebep olmaktadır. Buradan hareketle milke kölelik bağlamında yüklenen anlamın nikâh alanına da taşınması ve aynı sorunu zihinlerinde taşımayan kişilerden bu sorunla uyumlu tanımlar yapmalarının beklenmesi doğru değildir. Dolayısıyla yapılan nikâh tanımlarını doğru ya da yanlış diye nitelemek yerine, gerçekleştirmek istedikleri amaçlarla uyumlu ve tutarlı olup olmadıkları açısından değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Öte yandan, klasik kaynaklara başvurmakla yetinmeyen yazarın, ele aldığı meselelerin modern dönemdeki algılanışını sunmak üzere Amina Wadud, Esmâ Barlas, Halid Ebu'l-Fadl, Umîd Safî ve Ferîd Esack gibi modernist yazarlardan da istifade ettiği görülmektedir.

Birinci ve ikinci bölümü evlilik ve boşanma konularına ayıran yazar, özellikle birinci bölümde günümüz evliliklerinde kadından beklenenin klasik fıkıh literatüründe ortaya konan zeminden farklı olduğunu vurgulamakta, başta Amerika olmak üzere, Müslüman toplumların çoğunda klasik kitaplarda geçen evlilik anlayışının uygulanamaz olduğuna işaret etmektedir (s. 9-13). Yazara göre bu metinlerde evlilik daha çok erkek perspektifinden sunulmakta ve modern dönem öncesi nikâh anlayışını yansıtmaktadır. Onun için, örneğin klasik literatürde evliliğin hukukî zeminde inşa edilmesi için önemli bir unsur olan mehir, Amerika'daki Müslümanlar için sembolik bir anlamın ötesine geçmemektedir (s. 22). Yazar, evlilik düşüncesiyle irtibatlı olan boşanmanın da özellikle İslâm hukuku yerine seküler sivil hukuk kodunun uygulandığı ülkelerde problemlere sebep olduğunu vurgulamaktadır.

Günümüzde karşılığı bulunmayan cariyelik konusunun ele alındığı üçüncü bölümde ise yazara göre klasik söylem ile modern İslâmî söylem arasında göze çarpan en önemli farklılıklardan biri, cariyelerle olan ilişkilerin yorumlanmasında ortaya çıkmaktadır. Yazar, çağdaş Müslüman hukukçuların köleliğin hukukî ve ahlâkî statüsünü oldukça sınırlı bir şekilde tartıştıklarını, buna karşılık klasik yaklaşımın da Kur'an'ın en önemli vurgularından olan Allah'ın adaleti noktasında birçok teolojik itiraza konu olabileceği gibi, insanın kutsallığına dair modern anlayışla da uyuşmadığını iddia etmektedir (s. 54-55).

Zina gibi İslâm'da yasak kapsamında yer alan ilişkilerin ele alındığı dördüncü bölümde ise öncelikle Müslüman toplumların cinsel ahlâk açısından bir krizle karşı karşıya oldukları vurgulanmaktadır (s. 72). Genel olarak zinaya dair klasik yaklaşımları sunan yazar, zinayı evlilik ilişkisinden ayıran kritik noktanın ne olduğunu sorgulamaktadır. Resmî ve dinî nikâh ayırımının bulunduğu toplumlarda dinî ritüellere uyularak gerçekleştirilen nikâhın, resmî bir dayanağı olmamasına rağmen, evlilik sayılıp sayılmayacağını gündeme getiren yazar, dinde evliliğin amacının ne olduğunu sorarak bölümü sonlandırmaktadır.

Eşcinselliğin konu edildiği beşinci bölümde ise yazar, 21 Aralık 1993'ten 20 Eylül 2011'e kadar, ABD'nin, orduda görev alan eşcinsellere yönelik resmî politikası olan cinsel kimliklerini açıklamadıkları sürece orduda görev yapma hakkı tanıyan "don't ask-don't tell/sorma-söyleme" politikasının çok öncelerden sistemli bir şekilde İslâm'da uygulandığını söylemektedir. Zehebî, İbn Hacer

gibi ulemânın büyük günahları konu edinen kitaplarında genel olarak zina ile birlikte livatanın da sayıldığını ifade eden yazar, “kaygan zemin” oluşturan bu konuların, İslâm’da evlilik anlayışının eleştirel bir şekilde incelenmesiyle bağlantılı olduğunu da vurgulamaktadır. Kur’an’da yer verilen Lut kavmini ve bu âyetlere karşı modern yorumları değerlendiren yazar, çağdaş bazı yazarların, homoseksüelliğin klasik dönemde bir kimlik olarak değil bir eylem olarak algılandığı, modern dönemde ise kimlik boyutuna ulaştığı söylemlerini irdelemektedir (s. 84).

Kadınların İslâm’daki konumunu ve gelenekteki kadın algısını konu edinen altıncı ve yedinci bölümler ile Hz. Peygamber’in Hz. Âişe’yle yaptığı evliliğin ele alındığı sekizinci bölümde, özellikle kadın konusunda İslâm hukukunun klasik dönem yorumu ile modern dönemdeki yorumu arasındaki gerilim ortaya konmaktadır. Çözülmemiş kabul ettiği bu meseleler için eleştirel bir inceleme yapmayı öneren yazar, erkek egemen bakış açısıyla yazılmış klasik hukukî metinlerin tek başına yeterli olamayacağını düşünmekle birlikte, tamamen çağın anlayışından hareket eden modern metinlerin de tek başına meseleyi vuzuha kavuşturamayacağını ileri sürmektedir. Bu noktada yazarın önerisi, klasik hukuk kurallarının modern dönemdeki Müslümanların yaşamlarına uygun bir şekilde yeniden yorumlanmasıdır. Sonuç bölümü yerine yazılan dokuzuncu bölümde ise genel olarak cinsellik üzerine İslâm ahlâk teorisi incelenmektedir.

Dokuz bölüm boyunca müellifin temel iddiası, İslâm hukuk geleneğindeki evlilik düşüncesi, kadına bakış ve cinsel ahlâk anlayışı genel olarak modern dönem değerleriyle uyumlu olsa da, bazı kritik noktalarda çatışmanın söz konusu olduğu şeklindedir. Eleştirel feminist bakış açısıyla bu çatışma noktalarını değerlendiren yazar, Batı’daki çağdaş Müslümanların değerlerini dikkate alarak meseleleri mercek altına yatırmaktadır. XXI. yüzyılda yaşayan Amerikalı bir Müslüman olarak geleneksel İslâmî değerleri yeniden okumayı teklif eden yazar, klasik hukuk mirasının çağdaş Müslüman değerleriyle bağdaşmadığı evlilik ve cinsiyetle ilgili konularda yeni bir yoruma ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir.

Yazara göre çağdaş Müslüman reformistlerin en önemli metodolojik sorununu hadislere karşı sergiledikleri tavırda ortaya çıkmaktadır (s. 137). Hem Kur’an âyetlerine sıkı sıkıya bağlılık gösteren kesimin hem de bu kesime gösterdikleri tepkide başarısız olan liberallerin argümanlarını eleştiren yazar, Kur’an’ın tamamen çağdaş değerlerin etkisi altında okunmasına karşı çıkmakta ve yapıcı bir yoruma ulaşabilmek için Müslüman geleneği ihata etmenin ve teolojik konulara ciddiyetle yaklaşmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu noktada geleneğin iç çelişkilerinin, zayıf ve güçlü yönlerinin ortaya konması

gerektiğini düşünen yazar, çağdaş Müslümanların klasik entelektüel geleneği üstlenmede ve yeni yorumlar geliştirmede daha sorumlu ve dikkatli olmaları gerektiğini ifade etmektedir. Kitap boyunca muhafazakâr ve liberal olarak tanımladığı her iki kesimin Kur'an ve hadislerin otoritesine dair tutarsız davranışlarını ortaya koyarak eleştiren yazar, sonuç olarak her iki tarafın da argümanlarındaki metodolojik kaymalara ve tutarsızlıklara işaret etmektedir. Kitapla ilgili bir diğer ilginç husus da Ortadoğu ve Asya gibi Müslümanların yoğun olduğu toplumların yanı sıra, Kuzey Amerika gibi az Müslüman nüfusa sahip toplumların da İslâm düşünce ve pratiğinde kalıcı gelişmelere ön ayak olabileceğini ileri sürmesidir.

Sonuç olarak, Kecia Ali'nin, XXI. yüzyılda yaşayan Amerikalı Müslüman bir feminist akademisyen olarak cinsel etikle ilgili klasik yaklaşımları anlamaya ve objektif bir şekilde yansıtmaya, klasik ve modern İslâm söylemlerini analitik olarak karşılaştırarak konuyu sunmaya gayret ettiği görülmektedir. Kitap, klasik ve modern dönem ikiliğini yansıtmak üzere seçtiği bazı hususlar, bunlar arasında kurduğu benzerlik ve tezat ilişkisi açılarından itiraza açık olsa da, değişen sosyal-ekonomik ve kültürel yapı çerçevesinde işlenmeyi gerekli kılan konuların İslâmî perspektiften gündeme taşınması, tartışılması ve üzerinde ciddiyetle düşünülüp önemli soruların sorulması açısından kanaatimizce oldukça önemlidir. Metin içinde belirtilen tenkitlerin ötesinde, bu çalışma, cinsel etik ve kadınla bağlantılı çetrefil meselelere farklı bir bakış açısı sunması, itirafı zor olan bazı gerçekleri dile getirmesi ve yazarın kendi bakış açısını yansıtmaya açısından dikkate değer bir çalışma özelliğine sahiptir.

**Tuba Erkoç**

(Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

---

## **Hanefî Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda Küllî Kaideler**

Necmettin Kızılkaya

İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, 456 sayfa.

---

Fukahanın, tevarüs eden fikhî birikimi sistematik olarak yorumlamalarının en önemli ürünlerinden biri olan ve fıkıh, fıkıh usulü ilimlerinin alt disiplini olarak gelişen kavâid edebiyatı İslâm hukuk tarihinde önemli bir yere sahiptir. Sistematik fikhî birikimden beslenen kavâid ilmi, modern dönemde de maslahat düşüncesiyle ilişkilendirilerek birçok çalışmaya konu olmuştur.

Ancak yapılan bu çalışmaların birçoğu, yazar Necmettin Kızılkaya'nın da ifade ettiği gibi, klasik eserlerdeki kaidelerin tespitine ya da nasıl uygulandığının incelenmesine hasredilmiştir. Türkçe'de daha çok makale düzeyinde yapılan çalışmalar da benzer niteliktedir. Günümüz İslâm hukuk düşüncesinde de önemi haiz olan kavâid edebiyatını Hanefî mezhebi bağlamında inceleyen yazar, İslâm hukuku alanında özellikle ülkemizde yapılan çalışmaların üzerinde pek durmadıkları; fakat konunun mahiyetinin ve öneminin anlaşılmasında öncelikli olarak gerekli olan tarihî gelişim sürecini detaylı ve sistematik bir çalışma ile okuyucuya sunmaktadır.

“Hanefî Mezhebinde Kavâid İlmi ve Gelişimi” başlıklı doktora tezi çalışmasının kitaplaştırılmış hali olan kitapta yazar, İslâmî ilimlerde ve özellikle ilmin tevarüsünde ve gelişiminde yadsınamaz öneme sahip olan mezhep sistematığının önemine ve işlevine vurgu yapmakta ve kavâid edebiyatını bu perspektiften değerlendirmektedir. Fıkıhın durakladığının iddia edildiği dönemde, fıkıhın dinamizmini sağlayan kavâid, furûk ve nevâzil gibi fıkha ait birçok alt disiplinin ortaya çıkmasının fıkıhın canlılığını yitirdiği iddiasına bir cevap teşkil ettiğini belirtmektedir. Bu nedenle fıkıh ve İslâmî ilimler içerisinde alt disiplinlere dair yapılan çalışmaların, ilimlerin tarihini ve gelişimini anlamadaki önemini vurgulamakta, buna bağlı olarak kavâid literatürünün fıkıhın anlaşılmasında ve fikhî tefekkürün devam etmesinde gözden uzak tutulmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü kavâid eserleri, fıkıh âlimlerinin mezhebe ait mâlûmatı ilkesel bir yöntemle okumaları neticesinde ortaya konmuş ve mezhebe dayalı fikhî birikimin kaynaklarından birini teşkil etmiştir.

Bu kitapta yazarın amaçlarından biri, kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi, fıkıh ve fıkıh usulü dışında, içerisinde kavâid ilminin de yer aldığı farklı alt disiplinlerin bulunduğunu ortaya koymaktır. Bununla birlikte, mezhep kavramının fıkıh ve bütün İslâmî ilimlerde bilginin kopukluk olmaksızın sistemli bir biçimde birbirine eklenerek tevarüs ettiğinin, kavâid literatürü kapsamında ortaya konması da çalışmanın temel amaçları arasındadır. Yazar, fikhî kaideler çerçevesinde kavâid edebiyatı kapsamında fukahânın nasıl bir fıkıh dili oluşturduklarının tespit edilmesini de kitabın temel amaçlarından biri olarak dile getirmektedir (s. 25). Yazar Giriş kısmında belirttiği bu amaçlara, çalışmasında önemli ölçüde ulaşmış ve bu kapsamda tutarlı bir fikir örgüsüyle çalışmasını kaleme almış gözükmektedir.

Yazarın konuyu ele almadan önce araştırmacılara sunduğu literatürle ilgili değerlendirmeler bölümü konuyla ilgili yakın dönem literatürünün tanıtılması ve konunun akademik çevrede ve güncel olarak ne şekilde ele alındığını yansıtmaya açısından önemli ve doyurucudur. Bu kısımda yazar, ilgili literatürü Arapça, Türkçe ve İngilizce eserler kapsamında analiz etmektedir.

Yakın dönem Arapça kavâid literatürünün daha çok betimleyici ve kendini tekrar eden bir yapı arz ettiğini belirten yazar, modern Türkçe kavâid literatürünün ise eser ve yazarla sınırlı ve derinliği eksik çalışmalardan oluştuğunu dile getirmektedir. Kavâid konusuna ilginin az olduğu İngilizce literatürde ise kavâidin fikhın geriye doğru inşa edildiği anlayışı temelinde ele alındığı tespitinde bulunmaktadır.

Birinci bölümde kaide kavramının analizine ve terimleşme sürecine yer veren yazar, kaide terimini ayrıntılı bir şekilde açıklayarak ilgili tanımları incelemekte ve kaideyle ilişkili olan, prensip, fikhî hüküm, dâbıt, asl, külliyyât, kanun gibi kavramlara ve bu kavramların kaide kavramı ile bağlantılarına da değinmektedir. İlgili tanımları değerlendirdikten sonra yazar, fikhî kaideyi “fikhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan küllî kazıyye” (s. 58) şeklinde tarif ederken usûl-i fikh kaidelerini de fûrû-i fikh kaidelerinden ayırarak “usul konularıyla ilgili meselelere hâkim olan kazıyye” (s. 75) şeklinde tanımlamaktadır. Tanımları hem modern hem de klasik fikh anlayışı çerçevesinde incelemekte ve birçok ilimde temel kavramlardan biri olan kavramın bu özelliğine de dikkat çekmektedir. Yazarın kaide kavramıyla ilgili kavramlara yer vermesi ve açıklamalarda bulunması, kaide kavramı hakkındaki kafa karışıklığının giderilmesi ve kavramın net tanımının ve mahiyetinin belirlenmesi açısından önem arz etmektedir.

Yazarın usul ve fûrû kaidelerini birbirinden ayırması, bu ilimlerin yapısına göre kaidelerin de farklı bir anlam ifade ettiğini belirtmesi açısından önemlidir. Zira mevcut literatürde kavramsal çalışmalar yapılmış ise de yazar, kaide kavramını kapsamlı bir şekilde ele alarak hem mevcut anlayışı ortaya koymakta hem de kaide kavramının literatürdeki yerini belirlemeye ışık tutmaktadır. Özellikle kaide kavramını, ilişkili olduğu nazariye, dâbıt, asl, fikhî hüküm kavramlarıyla ilişkili olarak ele alması mevcut birtakım yanlış değerlendirmeleri tespit edici niteliktedir. Ayrıca yazarın ilgili kavramları tarihî süreç içerisinde ele alması ve kaide kavramını da bu çerçevede değerlendirmesi kaidenin terimleşme sürecini gözler önüne sermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu yöntem, kaidenin hangi dönemde nasıl bir anlayışla ele alındığını göstermesi bakımından da dikkat çekicidir. Örneğin kaide kavramıyla alâkalı modern kanunlar ile fikh literatürüne giren nazariye kavramının fikhın modern hukuk sistematiğiyle aynı görülerek nazariye ve kaidenin birbirlerinin yerine kullanılabilir olduğuna dair iddiaların ortaya çıkması modern dönemde kaidelerin nasıl algılandığına, bununla birlikte fikh anlayışında ne gibi değişiklik ve farklılıkların ortaya çıktığına dair ipuçları içermektedir (s. 67-68).

Kaynak gösterilen eserlerin konuyla ilgili otorite sayılan eserler olması ve Hanefî mezhebini incelerken farklı mezhep âlimlerinden otorite isimlere yer



vermesi eserin mevcut literatürü değerlendirme açısından başarılı olduğunu göstermektedir. Yazar, gerekli bilgileri ve değerlendirmeleri detaylı incelemelerde bulunarak işaret etmeyi ihmal etmemiş ve ilgili verileri tarihî süreç ve fıkıh anlayışı çerçevesinde sistematik bir örgüyle okuyucuya sunmuştur. Eserin bu özelliği, özellikle İslâm hukuku ile ilgili ülkemizde yapılan çalışmalarda İslâm hukukunun tarihsel arka planını çok fazla dikkate almayan ve derinlikli ve nitelikli bir incelemenin yapılmadığı eserlerin eksik yönünü kendi konusu kapsamında ikmal etmektedir. Kaynakçası oldukça geniş olan çalışmada kavâid edebiyatı ile sınırlı kalınmayıp konuyla ilgili nevâzil, furûk, eşbâh vb. literatürleri de dikkate alınmıştır.

Fürû-i fikhın usûl-i fikh tarafından mı yoksa usûl-i fikhın fürû-i fikh tarafından mı inşa edildiğine yönelik modern tartışmayla irtibatlı olarak yazar, küllî kaidenin usul ilminde olduğu gibi sonradan tedvin edilmesinin, usulün fürû ekseninde inşa edildiğinin göstergesi olmadığını, küllî kaidelerin naslar ekseninde müçtehidin zihninde var olduğunu ifade etmektedir. Bununla irtibatlı olarak mezhep imamlarının ve talebelerinin içtihatlarında hükümlerin küllî kaideler üzerine bina edildiğini ancak o dönemde veciz ve hüküm bildirme odaklı bir yazım tarzı benimsendiği için ilgili küllî kaidelerin sarahaten aktarılmadığını vurgulamaktadır (s. 93). Ayrıca kavâidin muasır dönemde çok sık bir biçimde değerlendirilmesi ve kaynak olarak fikhî birikimin göz ardı edilerek sadece nasların dikkate alınmasını bir problem olarak tespit etmekte, fikhî birikimin, naslarla birlikte bir bütün olarak kavâid edebiyatının kaynağını teşkil ettiğinin altını çizmektedir. Kavramsal çerçevenin ortaya konulduğu bu bölümde, kavâidin kavramsal çerçevesinin tespitinde ilgili literatürden hareketle klasik ve modern dönemde kavramların gelişimi göz önünde bulundurularak literatür incelemesine dayalı bir kavram analizi yapılmıştır.

Yazarın, ikinci bölümde fıkıh ilmindeki edebî türlerle ilgili değerlendirmeleri de fıkıh ve kavâid edebiyatına bakış açısını yansıtmaktadır. Mevcut müktesebat üzerinden şerh, hâşiye, ta'lik, muhtasar gibi yazım türlerinin gelişmesi bu çerçevede ilgili literatürün usul ve fürû ile sınırlı kalmayıp birçok alt disiplinlerle fikhî tefekkürün devam ettirilmesi, fikhın durakladığı iddia edilen dönemin var olanın tekrarı değil, hukukî tefekkürün sistematik olarak geliştirildiği bir süreç olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede yazar, kavâid edebiyatının gelişimini incelediği bu bölümde fikhın alt disiplinlerinin teşekkülüne kısaca değindikten sonra tahrîcî'l-fürû ale'l-usûl ve furûk literatürünün kavâid literatürü ile ilişkisine değinerek kavâid edebiyatının ilgili alt disiplinlerle bağlantısını gözden uzak tutmamıştır. Kavâid literatürünün IV.(X.) yüzyılda Bağdat, VII.(XIII.) yüzyıldan itibaren ise Mısır merkezli geliştiğini tespit eden yazar, bu dönemi Hanefî mezhebi ekseninde

incelemekle beraber, bu süreçte diğer mezheplerin ilgili telifleri hakkında da değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu kapsamda ilgili dönemi ve mezhebi temsil kabiliyeti yüksek eserler hakkında açıklamalarda bulunmakta, muhteva analizi yaparak bu eserleri kavâid literatürünün gelişimi ve tarihî süreci kapsamında ele almaktadır. Hanefî mezhebi kapsamında kavâid literatürünü ele alan eserin diğer mezheplerin kavâid literatürü hakkında bilgi vermesi eserin içerik açısından zengin olmasını sağlamakta ve diğer mezheplerle kıyaslama imkânı vermektedir. Fakat mâlûmatın çokluğu, zaman zaman konu bütünlüğünü sağlamayı zorlaştırmaktadır. Bu bölümde yazarın örnekler, otorite eserler ve gerekli muhteva analizleriyle kavâidin gelişim ve sistemleşme sürecini ele alması, bu mâlûmatı tarihî mâlûmatla destekleyerek ve detaylarına çok girmeden tarihî ve coğrafi etkenleri de dikkate alması, konunun diğer eserlerde eksik bırakılan yönünü, yani kavâidin tarihsel süreci, literatürdeki yeri, ilgili tartışmalar ve bakış açılarını sistematik bir şekilde sunması, çalışmayı değerli kılan en önemli hususlardan biridir. Zira mevcut telifat daha çok küllî kaidelerden biri üzerinde fıkıh literatürünün incelenmesi, klasik kaynaklarda yer alan kaidelerin tespiti ve uygulamasından oluşan çalışmalardan ibarettir. Yazar hem kavâid çalışmalarını Hanefî mezhebi ekseninde geniş bir bakış açısıyla ele almakta hem de yakın dönemde kavâid ile ilgili yapılmış çalışmaları ve konuya yönelik farklı bakış açılarını ve literatürü değerlendirerek önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Yazar her ne kadar kavâid literatürünün gelişiminde son merhaleyi ifade eden *Mecelle*'yi, kendisini ortaya çıkaran şartlar dikkate alındığında, dönemi itibarıyla önemli ve başarılı sayılması gereken bir çalışma olarak görse de, kavâid açısından başarılı ve bu literatürün özelliklerini yansıtan bir çalışma olduğunu söylemenin pek mümkün olmadığını ifade etmektedir (s. 273). *Mecelle*, kendinden önceki kavâid çalışmalarından farklı bir yapı arz etmekle birlikte, kendinden sonra gelen telifatı önemli ölçüde etkilemiş ve kavâid literatüründe farklı bir merhaleye adım atılmasında öncü olmuştur. *Mecelle*'yi kavâid eserlerinden ayıran unsurlardan biri, içeriklerindeki farklılık olmakla beraber, kavâid eserlerinin ele alınmasındaki temel saik fikhî meselelerin ilgili oldukları asıllarla bağlantısını ortaya koymak iken, *Mecelle* mahkemelerde uygulanacak bir kanun metni olarak siyasî bir amaçla hazırlanmıştır. Bu sebeple, yazarın ifadesine göre, *Mecelle* bir kavâid eseri değil, “kendi içerisinde tutarlı modern bir hukuk kitabı” olarak değerlendirilmelidir (s. 177). Tarihî verilerin önem arz ettiği bu bölümde tabakat eserleri de kaynak olarak kullanılarak eserler tematik bir yöntemle ele alınmış, kavâid müelliflerinin yaşadıkları coğrafya ve hoca-talebe ilişkileri de dikkate alınarak tarihsel kronoloji içerisinde incelenmiştir.

Üçüncü bölümde kavâidin mahiyeti, özellikleri, işlevi ve sistematîği hakkında detaylı bilgiler veren yazar, literatürde yer alan eserlere atıfta bulunmakta ve konuyla ilgili örnekler sunmaktadır. Yazar bu bölümde Hanefî mezhebi ekseninde kavâid çalışmalarının dışında kavâidin muhtasar, şerh, hâşiye, nevâzil, fetâvâ ve usul literatüründeki yerini de incelemiş, ilgili literatürde yer alan örneklerin analiziyle konuyu zenginleştirmiştir. Ayrıca bölümler arasında güçlü ve tutarlı bir irtibatın oluşturulduğu görülmektedir.

Kavâidin mahiyeti, sistematîği, fıkıh edebiyatı ve fıkıh tarihi içerisindeki konumu hakkında önemli bilgiler içeren çalışma sistematik bir bütünlüğe sahip olmasının yanında, akademik ve anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. Çalışmanın, Hanefî mezhebinin tamamını kapsamı açısından bir çalışmada incelenmesi mümkün olmayan geniş bir inceleme sahasını içerdiği düşünülebilirse de konunun mahiyetini ve tarihî bütünlüğünü ele alan çalışmaların sınırlılığı sebebiyle eser, belirlenen sınırlarıyla literatürdeki boşluğu doldurmaktadır. Bununla birlikte eserin adı ile muhtevası arasında tam bir uyum olmadığı görülmektedir. Eserin adı, modern çalışmaların birçoğunda görüldüğü gibi kavâidin genel olarak incelendiği ve Hanefî mezhebindeki yerine yönelik bilgiler sunulduğu intibakı vermektedir. Fakat eserin muhtevası incelendiğinde günümüzde kavâid hakkında yapılan çalışmaların içeriklerinden ve yöntemlerinden farklı olarak konunun kavramsal çerçevesinin analizi, tarihî süreç içerisinde gelişimi ve sistemleştirilmesi bağlamında ele alındığı gözlemlenmektedir.

Sonuç olarak fıkıhın ve fıkıh usulünün mahiyetinin anlaşılmasına önemli bir katkıda bulunan çalışma, fikhî birikimin kavâid edebiyatı gibi alt disiplinlerle birlikte nasıl temayüz ettiğine ışık tutmaktadır. Konu ile ilgili yapılacak çalışmalarda kavâid edebiyatının daha sınırlı bir tarihî süreçle ve tarihî, coğrafi, ilmî ve siyasî şartlar dikkate alınarak dar bir çerçevede; fakat derinlikli araştırmalarla ele alınması, şüphesiz literatürün sağlıklı ve tutarlı bir biçimde okunmasına hizmet edecektir. Bununla birlikte küllî kaidelerin mezhep sistematîği içerisinde fikhî düşüncede ve içtihatlarda nasıl geliştiğinin ve hangi yöntemlerle fikhî tefekkür içerisinde tebellür ettiğinin bu bütünlük içerisinde incelenmesi de kavâid edebiyatının anlaşılmasında ve geliştirilmesinde önem arz etmektedir.

**Selma Çakmak**

(Arş. Gör., Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

---

## **Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası ve Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705)**

Fatih Erkoçoğlu

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, 576 sayfa.

---

Müellifin, 2006 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi Anabilim Dalı'nda hazırladığı doktora çalışmasına dayanan kitap, Emevîler döneminin çok mühim bir şahsiyetini, beşinci halife Abdülmelik b. Mervân'ın hayatı ve halife olarak gerçekleştirdiği uygulamaları konu etmektedir.

Müellifin bu konuyu çalışmasında, konu üzerine serdedilmiş görüşlerin ilmî bir tahlilinin yapılmasına yönelik ihtiyacın, ayrıca Abdülmelik b. Mervân hakkında birçok eser telif edildiği halde “efradını câmi ağyarını mâni” bir çalışmanın yapılmamış olmasının etkili olduğu görülmektedir. Müellif tarafından işaret edildiği üzere, Abdülmelik b. Mervân hakkında Ziyâeddin er-Reyyis'in *Abdülmelik b. Mervân: Muvahhidü'd-devleti'l-Arabiyye*'si, Ömer Ebû'n-Nasr'ın *Abdülmelik b. Mervân*'ı, Abdülemîr Abdü Hüseyin Dixon'un *el-Hilâfetü'l-Emeviyye 65-86/684-705* adlı doktora çalışması, Şehâde Ali Nâtur'un *Tecdîdü'd-devleti'l-Ümeviyye fî ahdî'l-halîfeti Abdülmelik b. Mervân* isimli doktora tezi, ülkemizde ise Ahmet Lütfi Kazancı'nın *Abdülmelik b. Mervân Üzerine Bir Araştırma* başlıklı doçentlik çalışması bulunmaktadır. Ancak müellif ilk iki eserin zamanın şartlarına ve ihtiyaçlarına göre halk için yazıldığını, son eserin ise planının pek sağlıklı oluşturulmadığını belirtmekte, buna karşılık Dixon'un eserinin diğerlerine nazaran daha iyi hazırlandığı ve zengin bir kaynak kullanıldığını, Şehâde Ali Nâtur'un çalışmasından ise önemli ölçüde yararlandığını ifade etmektedir.

Erkoçoğlu bu kitabında, Emevî halifeleri arasında üzerinde daha fazla durulması gerektiğini ifade ettiği Abdülmelik b. Mervân'ı ve onun yirmi bir yıllık halifelik döneminde gerçekleştirdiği siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlardaki icraatlarını ele almakla Emevîler tarihine dair önemli bir çalışmanın altına imza atmış olmaktadır. Giriş ve beş bölümden oluşan kitap, ekler kısmı ile zengin bir kaynakça içermektedir.

Giriş kısmında araştırmanın metodu ve kaynakları üzerinde durulduktan sonra Abdülmelik b. Mervân öncesi Emevîler'in siyasî tarihine özellikle babası Mervân b. Hakem'in dokuz aylık halifeliğindeki faaliyetlerine yer verilmektedir. Bu kısımda müellif, araştırmanın metodunu belirlemenin ve kaynakları değerlendirmenin zorluğuna işaret etmekte ve buna sebep olarak Abdülmelik

b. Mervân'ın hayatı ve faaliyetleriyle ilgili mâlûmatın kendisinden takriben 100 sene sonra ve kendi kurduğu devleti yıkan Abbâsiler döneminde kayda geçirilmiş olmasını göstermektedir. Bu durum evvelâ Abbâsiler devrinden intikal eden bu kaynakların güvenilirliği; ikinci olarak bu kaynaklar içerisinde yer alan malzemenin, derleyicileri tarafından kendi dönemlerinin ihtiyaçlarına ve kendi birikimlerine göre oluşturulmuş olması gibi iki sorunu karşımıza çıkarmaktadır. Müellife göre bu gibi sorunlar, halifenin ve dönemin olaylarının sıhhatli bir gözleminin yapılmasının önünde ciddi zorluk oluşturmaktadır.

Bazı tarih kaynaklarında Emevîler'in ırkçı-kabileci yapıları ve o dönemde meydana gelen kanlı olaylar sebebiyle Halife Abdülmelik hakkında birtakım olumsuz bilgilerin yer aldığını ifade eden müellif, bu bakış açısının doğru olmadığını ifade etmekte ve bu durumun Emevî halifelerinin İslâm toplumunun gelişimine yaptıkları katkının görmezlikten gelinmesine yol açtığını belirtmektedir. Müellife göre Abdülmelik b. Mervân dönemi uygulamaları incelenirken, bunları dönemin şartları ve rakiplerin uygulamalarıyla birlikte değerlendirmek gerekmektedir.

“Abdülmelik b. Mervân'ın Biyografisi” başlığını taşıyan birinci bölümde, Abdülmelik'in doğumu, gençliği, yetişmesi, evlilikleri ve çocukları, akraba çevresi, ölümü, kişiliği ve halife olması ele alınmıştır. Müellif, Abdülmelik b. Mervân'ın fikrî arka planına ulaşabilmek için yaşadığı sosyal çevreye genel bir bakış yapmış, devrin siyâsî, sosyal, kültürel ve ilmî durumunu değerlendirmiştir. Bu değerlendirmelerden Halife Abdülmelik'in mümtaz bir şahsiyete, derin bir ilmî birikime ve ferasetli bir siyâsî kavrayışa sahip olduğu ortaya çıkmaktadır (s. 67). Ayrıca Medineli dört fakihten biri olarak belirtilen Abdülmelik b. Mervân'ın ismi Said b. Müseyyeb, Ebû Seleme, Urve b. Zübeyr ile birlikte geçmektedir (s. 66).

“Abdülmelik b. Mervân Döneminde İç Politik Durum” başlığını taşıyan ikinci bölümde, Muhtâr es-Sekafî meselesi, Muhtâr-Mus'ab çatışması, Abdullah b. Zübeyr ile mücadele, kabile çatışmaları, Amr b. Saîd isyanı, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin Irak valiliğine tayini, Abdullah b. Cârûd isyanı, Zenci ayaklanması, Umman'da Ezd kabilesi ayaklanması, Abdurrahman b. el-Eş'as isyanı, peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Hâris b. Saîd meselesi, Velîd ve Süleyman'ın veliaht tayinleri, Hâricîler'le yapılan mücadeleler ve son olarak da Mutarrif b. Mugîre isyanı incelenmiştir. Halifeliğinin neredeyse tamamına yakın bir bölümünü iç siyaset meseleleriyle geçirmiş olan Abdülmelik b. Mervân, kararlılığı ve düşmanlarının hatalarını gayet isabetli karar ve uygulamalarla değerlendirmesi sonucunda olayları kendi lehine çevirmiş, iç siyasette dengeleri korumaya çalışarak İslâm toplumunun birliğini sağlamayı başarmıştır. Döneminin kabile ihtilâflarını bizzat çözmeye çalışmıştır. Aralarındaki bağı

güçlendirmek için oğlunu, kendisine isyan eden Kayslılar'ın komutanlarından Züfer b. Hâris'in kızıyla evlendirmiştir. Halife çoğu zaman savaşlarda mağlûp olanlara karşı bağışlayıcı olmuş, onların düşmanlıklarını sürdürmelerine fırsat vermemiş ve hemen kendi safına çekmiştir. Önceki iktidarın sadık adamlarını kendi maiyetine dahil etmeyi başarmıştır. Bütün bu özellikler Abdülmelik b. Mervân'ın siyasî dehasının bir sonucu olarak görülmektedir.

“Abdülmelik b. Mervân Dönemi Dış Politik Durum” başlığını taşıyan üçüncü bölümde, Kuzey Afrika'daki fetihler, Bizans İmparatorluğu'yla mücadeleler ve doğu bölgelerinde yapılan fetihler ele alınmıştır. Buna göre, ilk olarak Hz. Ali ile Muâviye arasında, ardından da Abdullah b. Zübeyr ile Abdülmelik b. Mervân arasında cereyan eden ve uzun süren iç savaşlar, Müslümanların İslâm toprakları dışındaki bölgelerin fethedilmesini, kısa süreliğine de olsa, durdurmuştu. İç savaş sona erip Hâricî isyanlar bastırıldıktan sonra Kuzey Afrika'da sırasıyla Zühayr b. Kays el-Belevî, Hassan b. Nu'mân el-Gassânî ve Mûsâ b. Nusayr'ın valiliğinde İfrîkiye ve Mağrib'de İslâm hâkimiyeti tamamıyla pekişmiş ve bölgede İslâmlaşma artmıştır. Abdülmelik b. Mervân döneminde Bizanslılar'dan İfrîkiye'nin alınmasıyla, onlarla olan mücadele sahası Akdeniz'deki adalara ve Anadolu topraklarına kaymıştır. Doğu sınırlarında özellikle Horasan, Sicistan ve Sind bölgelerinde bir dizi askerî faaliyetlerle önemli fetihler gerçekleştirilmiştir.

“İdarî, Ekonomik, Sosyo-Kültürel Hayat” başlığını taşıyan dördüncü bölümde, zikredilen alanlarda gerçekleştirilen uygulamalara yer verilmiştir. Burada idarî yapı başlığı altında yönetim kurumu, yönetim-ulemâ ilişkileri, devlet görevlileri, divanların Arapçalaştırılması, askerlik teşkilâtı, posta teşkilâtı, denizcilik ve donanma konuları incelenmiştir. Ekonomik uygulamalar başlığında para reformu, vergilerin düzenlenmesi, tarımsal faaliyetler ve ticaret konuları işlenmiştir. Sosyo-kültürel hayat başlığında ise ilmî faaliyetler, bu dönemde öne çıkan şairler ve müzisyenler ele alınmıştır.

İç savaş sona erdirerek siyasî birliği yeniden sağlayan ve ardından para reformunu gerçekleştiren Abdülmelik b. Mervân, Bizans'ın para tekeline kırarak devletin iktisadî gücünü göstermiştir. Müellife göre Abdülmelik b. Mervân, para reformuyla sadece İslâm coğrafyasında finansal birliği değil, İslâm toplumunun kültürel ve siyasî birliğinin tesisini sağlamada da büyük bir adım atmıştır. Para reformunun ardından divanları Arapça'ya tercüme ettirmiş ve Arapça'yı bürokrasi dili haline getirmiştir. Bunun sonunda devletin genel yapısı millî bir hüviyet kazanmıştır. Emevîler'in beşinci halifesi olan Abdülmelik, devletin bir imparatorluğa dönüşmesinde büyük rol oynamıştır. Siyasî ve ekonomik icraatlarının yanında ilmî hayatın canlanmasına ve gelişmesine de önem veren halife, özellikle Kur'an'ın yanlış anlaşılması ve yorumlanmasından

kaynaklanacak ihtilâfların önüne geçebilmek için Kur'an'ın noktalanarak harekelenmesi işlemini yaptırmıştır. Dinî ilimlerin yanı sıra şiir, mûsiki, edebiyat, Arap tarihi ve ensâb konularındaki çalışmalara destek olmuştur.

“İmar Faaliyetleri” başlığını taşıyan beşinci bölümde Hulvân, Tunus ve Vâsıt şehirlerinin kurulması, Kâbe'nin tamiri, Mescid-i Harâm ve Amr Camii'nin genişletilmesi, Kubbetü's-sahre ve Mescid-i Aksâ'nın inşası gibi bir dizi imar faaliyetleri üzerinde durulmuştur. Müellif tarafından işaret edildiği üzere, Abdülmelik b. Mervân pek çok ordugâh şehir kurmuş, sınırlarda kaleler inşa etmiş, donanmanın gelişmesi için Tunus gibi şehirlerde tersaneler kurdu muştur ki bütün bunlar Emevîler'in hem Müslümanların hem de gayrimüslimlerin üzerindeki hâkimiyetlerini pekiştirmeye yönelik çabalar olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Kudüs'te yaptırdığı Kubbetü's-sahre ile İslâm'ın gücünü ve kudretini Hıristiyan dünyasına göstermiş, Bizans'ın eski topraklarında İslâm'ın geçici olmadığını kanıtlamıştır. Diğer taraftan Mekke'de çatışmalarda zarar gören Kâbe'yi önceki haline benzer şekilde yeniden yaptırarak, Hz. Peygamber ve halifelerinin geleneğinden gittiğini ve onlara bağlılığını göstermiştir.

Eserin Sonuç bölümünde ise Abdülmelik'in icraatlarında Bizans'tan etkilendiği; fakat gayri İslâmî bir yaşam tarzı da benimsemediği belirtilmiş, içinde bulunduğu siyasî konum gereği artık bir kabile reisi gibi değil Müslümanların halifesi olma şuuruyla hareket ettiğine işaret edilmiştir. Ayrıca Abdülmelik b. Mervân'ın saray yaşantısıyla, giyim-kuşamıyla, bastıracağı parayla, konuşmasıyla Bizans imparatorunun muadili olarak bir imparator hasletiyle yaşadığı misallerle ortaya konmuştur. Bu vasfını bastıracağı paralar ve yaptırdığı eserlerle halkın zihnine de kazıdığı ifade edilmiştir. Diğer taraftan paraların üzerinde kılıç kuşanmış vaziyetteki resmiyle hem Müslümanlara hem de düşmanlarına İslâm'ın bir hizmetkârı olarak, İslâm için her an cihada hazır olduğu mesajını verdiği işaret edilmiştir. Bütün bunlara ilâve olarak müellif, vefatından sonra dört oğlunun halife olmasını sağlayan Abdülmelik b. Mervân'ın “Ebül-mülûk” (krallar babası) şeklinde anılmasının onun dehasının, siyasî-askerî olgunluğunun sarıh bir göstergesi olduğunu belirtmiştir.

Sonuç olarak temel kaynaklara dayalı bilgiler yanında zaman zaman yazarın yorumlarıyla akıcı bir üslûp kazanan kitap, sadece Emevîler ve Emevî dönemi çalışan araştırmacılar için değil, diğer meraklıları için de istifade edilebilecek bir muhtevaya sahiptir.

**Abdulkadir Macit**

(Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü)

---

## Fârâbî ve Okulu

Ian Richard Netton (çev. Mehmet Vural)

Ankara: Elis Yayınları, 2005, 160 sayfa.

---

Ian Richard Netton'un *Al-Farabi and His School* başlığıyla Routledge tarafından 1992'de yayımlanan kitabı, 2005'te Mehmet Vural'ın yetkin ve duru tercümesiyle dilimize kazandırılmıştı. Kitabın yeniden yayımlanması vesilesiyle kitabın isminin de işaret ettiği Fârâbî'nin bir felsefe okulu kurması yahut kurup kurmadığı üzerine tezlerin incelenmesi ve tartışılmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu sebeple bu yazıda Netton'un kitabını ve öne sürdüğü tezleri ve bu tezlere yapılan itirazları irdelemeye çalışacağız.

Netton bu eserinde "Fârâbîcilik Çağı" diye nitelendirdiği dönemi epistemoloji bağlamında ele alarak dönemin beş büyük düşünürü olan Fârâbî (ö. 950), Yahyâ b. Adî (ö. 975), Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 1001), Yûsuf el-Âmirî (ö. 992) ve Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin (ö. 1023) görüşlerini, "Ne bilinebilir?" ve "Nasıl bilinebilir?" soruları ekseninde açıklamaya çalışıyor. Bahsedilen bu beş düşünür önce biyografileriyle okuyucuya tanıtılıyor, ardından bilgi hakkındaki görüşlerinin Eflâtuncu, Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu öğeler içermesinin yanı sıra, orijinal bir epistemik paradigma ortaya koydukları hususu temellendirilmeye çalışılıyor. Netton, Fârâbî ve okulunun ürettiği bu orijinal epistemik paradigmayı, Eflâtuncu, Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu öğeleri bir şekilde sentezlemenin yanı sıra bilgi, ahlâk ve siyaset arasında bağlantı kurmaları ve temel bir kurtuluş epistemolojisi türetmelerine dayandırıyor (s. 119). Netton'un "bir şekilde sentezlemek" ifadesini özellikle kullanmasının sebebinin, bahsedilen bu beş düşünürün bu gelenekler arasında sentezler kurarken birbirlerinden ayrıldıkları noktalar olduğu itirazının önüne geçmek olduğu söylenebilir. Nitekim birazdan inceleyeceğimiz gibi bu beş düşünürün bu geleneklerden yaptıkları sentezler birbiriyle farklılık taşımakta; kiminde Yeni-Eflâtunculuk ağır basarken kiminde Eflâtunculuğun yahut Aristotelesçiliğin izleri öne çıkmaktadır.

Fârâbî'nin bilgi kuramının "Neyin bilinebilir?" olduğu sorusuna verdiği cevap Aristotelesçi bir mantık anlayışına ve bilimlerin tasnif edilmesine dayanıyordu. Zira Fârâbî, mantığın kesin bilgiye ulaştırdığı düşüncesinden hareketle mantığa özel bir önem vermiş ve Aristoteles'in mantık üzerine yazdığı metinleri şerh etmiştir. Bilimlerin tasnifi ise yine Aristotelesçi kategorilerden hareketle –ve ona birtakım eklemeler yaparak– *İhsâü'l-ülûm*'da uzun uzadıya incelenmiştir (s. 62-64). Neyin bilinemez olduğuna verdiği cevap da



Fârâbî epistemolojisinin Yeni-Eflâtuncu veçhesini oluşturuyordu. Zira *İhsâu'l-ulûm* kitabında Fârâbî, bir bilgi dalının varlığından söz edilmesinin o bilgi dalının gerçekten anlaşılmasını gerektirmeyeceğinden bahsetmiştir (s. 66). Yine Fârâbî'nin akıl nazariyesi, bilinebilen ile bilinemeyen arasındaki ilişkiyi resmetmesi bakımından Yeni-Eflâtuncu'dur. İkinci olarak "Nasıl bilinebilir?" sorusuna cevap aradığı *Risâle fi'l-akl*'daki sınıflandırmalar da açık bir şekilde Yeni-Eflâtuncu geleneğin etkisi altındadır. Bu sebeple, Fârâbî'nin Aristotelesçilik ile Yeni-Eflâtunculuğun bir sentezini yaptığını söyleyebiliriz.

Yahyâ b. Adî de, hocası Fârâbî gibi mantığa büyük önem vermiş ve *el-Hidâye li-men tâhe ilâ sebîlî'n-necât* isimli kitabında mantığın faydasını araştırmıştır. Burada, mantık ilminden doğan yararın tesadüfi olmadığını söyleyen Yahyâ b. Adî, mantığı "insanın teorik bilimde hakikati yalandan, pratik bilimde ise iyiyi kötüden ayırdığı araçsal bir sanat" olarak tanımlar. Ayrıca Yahyâ b. Adî, mantığı; çıkarım, kıyas ve ispatlama aracılığıyla bir bilgi edinme yolu olarak görür (s. 89). Mantık vurgusundaki Aristotelesçilik, bilinebilir olanın doğasına yönelik şüpheyi birlikte Eflâtuncu bir tavırla sentezlenmiştir (s. 89-90). Ayrıca sudûr yerine, yoktan var etmeyi savunmasıyla Yahyâ b. Adî, Yeni-Eflâtuncu hocası Fârâbî'den ayrılır. Bu sebeple, Yahyâ b. Adî'nin Eflâtuncu ve Aristotelesçi gelenekten etkilendiği söylenebilir.

Sicistânî'de ise hem Eflâtuncu hem Aristotelesçi hem de Yeni-Eflâtuncu öğelere rastlanır. Bu öğelerin tamamını Sicistânî'nin ruh teorisinde görebiliriz. Eflâtuncu anlamda üç unsurlu (akıl, öfke, tutku) ruh doktrini Aristotelesçi bitkisel, hayvansal ve akleden ruh doktriniyle birleşir. Bunun yanı sıra insan ruhunun tam olarak bilinemez olduğu vurgusu da Yeni-Eflâtunculuğun etkisini taşır (s. 101-102). Yine, Fârâbî'den iktibas ettiği sudûrcu teoriyle Sicistânî'nin düşüncesindeki Yeni-Eflâtuncu damar belirginlik kazanır.

Âmirî'nin epistemoloji, ahlâk ve ruh hakkındaki görüşlerinde ise üç geleneğin etkileri görülmekle birlikte, özellikle Yeni-Eflâtunculuk ile Aristotelesçilik daha baskındır. Mantık vurgusu ve rasyonel ruh aracılığıyla elde edilmiş bilginin duyu verileriyle elde edilmiş bilgiden daha değerli olması Aristotelesçilik ile Yeni-Eflâtunculuğun sentezi olarak görülebilir (s. 114-15). Netton'un belirttiğine göre, Âmirî'nin ruh üzerine görüşleri de Aristoteles'in *De Anima*'sından iktibasla söylenmiştir (s. 118-19).

Tevhîdî ise kaynaklarda bir filozoftan çok bir "profesyonel kâtip, özel kalem ve saray adamı" olarak anılır (s. 119). *Kitâbü'l-İmtâ'* ve *muânese* isimli kitabının yanında *Risâle fi'l-ulûm* gibi ansiklopedik kitapları vardır. Netton, Tevhîdî ile İhvân-ı Safâ arasında paralellikler olduğunu iddia eder (s. 120-21). Bunun yanı sıra Netton, Tevhîdî'nin epistemolojik anlamda daha önce bahsettiğimiz

düşünürlerin bir devamı veya tamamlayıcısı olduğu görüşündedir. Bu da yine üç Yunan geleneğinin farklı vurgularla yapılmış sentezleri anlamına gelir. Ancak yeniden vurgularsak, Tevhîdî bir filozoftan ziyade bir saray adamı görünümünü vermektedir.

Buraya kadar çizilen resim Fârâbî ve okulunun özgün bir okul olmaktan ziyade, Yunan geleneklerinin bir devamı olduğu yönünde bir izlenim sunuyor. Netton'un teziyle, Fârâbî ve okulunun özgün yanı, temel bir kurtuluş epistemolojisi ile bilgi-siyaset-erdem arasında bağlantılar kurmasıdır. "Temel bir kurtuluş epistemolojisi" ile kastedilen, bilginin bu dünyada ve öteki dünyada mutluluk getirmesi, bireysel kurtuluşun bilgi sayesinde olacağı vurgusudur. Burada önemli olan bir diğer veçhe de, mutluluk ve bireysel kurtuluşun ancak akıl ve mantık sayesinde olacaktır. Daha önce bahsettiğimiz gibi mantığa önem verilmesi, duyu verilerinden şüphe etme, tam bilgiye erişme çabası da kurtuluşa erişme ile bilgi arasındaki ilişkinin önemini gösterir. Zira tam bilginin nasıl elde edileceğinin cevabı aynı zamanda bu dünyada ve öteki dünyada mutluluğa nasıl erişileceğinin de cevabını verecektir.

Bilgi ile erdem, iyi ahlâk ve siyaset arasındaki ilişki ise öznenin bilgisini arttırdığı ölçüde sudûrcu şemada dikey bir yükseliş göstereceği, bu yükseliş sayesinde kötü davranışlardan yahut siyasî alanda kötü kararlar vermekten münezzeh olacağı şeklinde formüle edilmiştir. Bu düsturu Âmirî üzerinden örneklendirecek olursak, Âmirî "Üstün bilgi, sâlih amelin hatırı için istenir" der. Netton'un yorumuyla bu, "Bilginin ahlâkî davranışın temeli ve kaynağı olduğunun ve bu ikisinin kaçınılmaz olarak birbirlerine bağlı olduklarının en açık ifadesidir" (s. 114). Benzer şekilde Yahyâ b. Adî de ahlâk, siyaset ve akıl arasında bir bağ kurmuş; burada başat rolü de akla vermiştir (s. 94).

Görüldüğü gibi, Netton'un *Fârâbî ve Okulu*'ndaki temel tezi, Fârâbicilik dediği, Yunan geleneğinin basit bir sürdürücüsü olmanın ötesinde, ayrı ve özgün bir gelenek kurabilmiş bir akımın olduğu, bunun da Eflâtunculuk, Aristotelesçilik ve Yeni-Eflâtunculuk'tan etkilenmekle birlikte özgün bir temel kurtuluş epistemolojisi ortaya koyduğudur. Ancak bu kitap ve kitabın tezi bağlamında yapılan tartışmalarda, Netton'un tezine itirazlar da yükselmiştir. Biz burada Muhsin Mehdi ve Everett K. Rowson'un eleştirileri ile *Philosophy East and West* dergisinin 44. sayısında isimsiz olarak yapılan bir eleştiriden bahsedeceğiz.

Muhsin Mehdi'nin ilk eleştirisi Fârâbî ve okulundan ziyade, Yahyâ b. Adî ve okulu kavramsallaştırılması yapılması gerektiği yönündedir.<sup>1</sup> Zira Mehdi,

1 Muhsin Mehdi, "Al-Farabi and His School by Ian Richard Netton", *Isis*, 85/2 (1994): 307.

Fârâbî ile ortak hocaları Mattâ'nın ardından Yahyâ b. Adî'nin Bağdat'ta bir felsefe okulu kurması ve yine Yahyâ b. Adî hakkında bilgilerimizin daha fazla olmasının böyle bir kavramsallaştırmaya gidilmesi yönünde etkili olacağı kanaatindeyiz. Mehdi'nin ikinci eleştirisi ise, Yahyâ b. Adî ve çevresinin Fârâbî ile ilişkilendirilmesinin tek sebebinin Fârâbî ile Adî arasındaki ilişkinin hoca-öğrenci ilişkisi şeklinde görülmesidir. Mehdi, Yahyâ b. Adî'nin ve çevresinin Aristoteles'in fizik ve mantık üzerine eserlerine yazdıkları şerhlerin Yeni-Eflâtuncu öğeler taşıdığı ve bu öğelerin Fârâbî'nin öğretisinden keskin bir şekilde ayrıldığını iddia etmektedir.<sup>2</sup> Haliyle, Mehdi'nin bu itirazları, Netton'un kitap boyunca savunduğu tezi çürütmektedir.

Ancak Mehdi'nin itirazına burada bir cevap verebiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Netton'un tezi Eflâtuncu, Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu öğelerin –herhangi bir– sentezine ek olarak ortaya konan temel kurtuluş epistemolojisi üzerine odaklanmıştır. Bu “(herhangi bir) sentez”de Yeni-Eflâtuncu öğelerin olması Netton'un teziyle çelişmez; ancak Mehdi'nin Yahyâ b. Adî ve çevresi ile Fârâbî arasında keskin farklılıkların olduğunu iddia etmesi, Netton'un tezini bütünsellik anlamında sarsabilir. Fakat Mehdi'nin bu keskin farklılıkların ne olduğu hakkında mâlûmat vermemesi bizi Netton'un kitabı boyunca kurulan paralellik lehine düşünme yoluna itmektedir. Ayrıca, Mehdi'nin Yahyâ b. Adî ve çevresinin Yeni-Eflâtuncu etkilerle eser ürettiklerini iddia etmesi, onların bilgi ile kurtuluşa erme arasındaki bağı inkâr ettikleri anlamına gelmemektedir. Bu durumda bize düşen hakikaten Fârâbî ile okulu arasında keskin farklılıkların olup olmadığını anlamak için daha derin araştırmalar yapmaktır.

Everett Rowson ise ilk itirazında, Mehdi gibi, Fârâbî ve okulu şeklinde bir kavramsallaştırma yapılamayacağını, zira Yahyâ b. Adî dışındakilerin Fârâbî ile doğrudan ilişkilendirilmelerinin söz konusu olmadığını söylemektedir.<sup>3</sup> Ancak bu itiraz temelsiz görünmektedir; çünkü Netton'un tezi, Fârâbî ile okulu arasında doğrudan bir hoca-öğrenci ilişkisi olmasını değil, aralarında ortak bir paradigma olmasını öngörmektedir. Yapılacak bir itiraz ancak bu paradigmayı sarstığı ölçüde anlamlı olacaktır. Rowson da, ikinci itirazında buna değinmektedir: Bilginin ahlâkîliği ve mutluluğu getirmesinin İslâm coğrafyası ve Ortaçağ Avrupası'nda sıkça karşılaşılan bir fikir olması sebebiyle bunun “özgün” tarafının ne olduğunun net bir şekilde belirtilmemesinin kitabın tezini zayıflattığı görüşündedir.<sup>4</sup> Biz de bu itirazın haklı bir itiraz olduğu kanaatindeyiz. Zira Netton dahi bu kurtuluşa ermeci epistemolojinin

2 Mehdi, “Al-Farabi and His School”, s. 307.

3 Everett K. Rowson, “Al-Farabi and His School by Ian Richard Netton”, *International Journal of Middle East Studies*, 26/2 (1994): 340.

4 Rowson, “Al-Farabi and His School”, s. 340.

Yeni-Eflâtunculuk'ta da görüldüğünü söylemektedir (s. 118). Dolayısıyla esas sorulması ve üzerinde durulması gereken nokta, bu “paradigma”nın özgün olup olmadığıdır.

Bahsedeceğimiz son itiraz ise Rowson'un ikinci itirazıyla aynı doğrultudadır. Netton, *Fârâbî ve Okulu*'nda bilginin kurtuluşa ermeci rolü üzerinden bir ortak epistemoloji kurgulamasına rağmen bu epistemolojinin detaylı bir analizini sunmaması kendi tezini zayıflatmaktadır.<sup>5</sup> Benzer şekilde Netton yine sudûrcu şemada “mükemmel varlık”ın bilgisi ile ay altı âlemdeliklerin bilgisi arasındaki ilişki ve geçişliliğin nasıl olduğunu açıklamayarak tezi üzerinde soru işaretleri uyandırmaktadır (s. 194).

Bu itirazlardaki haklılık payı göz önünde bulundurulduğunda, “Fârâbî ve okulu” kavramsallaştırmasının temellendirilmesi için Netton'un kurtuluşa ermeci epistemolojinin özgün olduğunu, Yunan geleneklerinden doğrudan çıkarsanmadığını ispatlaması gerekmektedir. Bu sorunun kaynağı Netton'un kitabının dar hacimli olması ve gereğince ayrıntılandırılmamış olması olabilir. Bu durumda yapılması gereken Fârâbî ve X. yüzyıl düşünce dünyası üzerine bilgilerimizi derinleştirmek ve Netton'un tezinin haklılığını araştırmak olmalıdır.

**Burcu Bayer**

(Arş. Gör., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi)

---

5 “Al-Fârâbî and His School by Ian Richard Netton”, *Philosophy East and West*, 44/1 (1994): 194.