

alfabeleri ile yazmakta olduğumuz yakın sesli fakat farklı anlamlı sözcükleri Latin alfabesi ile ayırt edemez olmuşuz. Bu ve buna benzer nedenlerle ve yukarıda değindiğimiz dilimizi geliştirme nedeni ile kendi dilimizden karşılıklar bulma ve yeni sözcükler üretme yoluna gitmişiz. Bilim ancak anadili ile yapılabilir gerçeğinden yola çıkarak, bilim terimlerine kendi dilimizden karşılıklar bulmak zorundaydık. Üçgene “müselles”, dörtgene “murabba” diyemezdik. Bunların Arapçaları bir Arap için bir şeyler çağrıştırırken, bir Türk’e fazla bir şey söylemez. Ancak üçgen ve dörtgen terimleri bir şeyler söyler. Seçilen örneklerin Arapça olması Batılı terimlere evet dediğimiz anlamına gelmez. Artık dilde gelişmeyi ve özleşmeyi istemenin “solculuğa”, buna karşı çıkmanın da “milliyetçiliğe” eşitlendiği devirlerin ve kısır çekişmelerin geride kalmış olmasını diliyoruz. Türkçe eğer varolacaksa, onu Arapça, Farsça veya Batılı bir dil içinde eritmek gibi bir amacımız yoksa, o kendisi olarak varolmalıdır. Dilimizdeki Arapça sözcüklerin çokluğu bizi ne daha çok Müslüman yapar, ne de bu Arapça biliyoruz anlamına gelir.

Sonuç olarak, Harf ve Dil Devrimi değildir bizi İslâm dünyasından uzaklaştıran, bu, bilinçli seçimlerimizin bir sonucudur.

İsmail Güler

Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları

Cafer Sadık Yaran

Araştırma Yayınları, Ankara 2002, 325 sayfa.

Eser, genel olarak felsefe-din ilişkisi ve bu bağlamda bilgelik kavramının ele alındığı Önsöz ve her birinde iki makalenin yer aldığı yedi bölümden ibarettir. Eserde felsefe-din, akıl-iman, bilim-din ve dinler arası ilişkiler gibi değişik din felsefesi konuları ele alınmaktadır.

Felsefe-din ilişkisi konusunda müellif, M. J. Charlesworth’dan etkilenerek, başlıca dört ayrı din felsefesi anlayışı olduğunu ileri sürmektedir (s. 19). Bu modele göre, din felsefesi yapmanın ilk yolu, din felsefesinin felsefi bir din şeklinde mütalaa edilmesidir. İlk önce Platon tarafından ortaya konulan, daha sonra da Farabi, İbn Rüşd ve St. Anselm gibi bir sıra ortaçağ düşünürleri tarafından benimsenen bu yaklaşım şekline göre, din ile felsefe birbirini dışlamayan ve insanı hakikate götüren özdeş yollardır. Din felsefesi yapmanın ikinci yolu, felsefeyi dinin hizmetçisi olarak

görmektir. Ortaçağ boyunca savunulan ve Thomas Aquinas tarafından son şekli verilen bu görüşte, dinin vahyi karakteri öne çıkarılmakta, felsefe ise bu karakteri açıklamaya mahkum edilmekteydi. Din felsefesi yapmanın üçüncü yolu, felsefenin imana yer açıcı olarak kullanılmasıdır. Ortaçağda Gazzali, daha sonraları ise Kant tarafından savunulan bu görüşe göre, akıl üstü konularda felsefe yetersiz ve hatta tehlikelidir; dolayısıyla, imana yer açabilmek için akıl üstü konularda felsefe terk edilmelidir. Din felsefesi yapmanın dördüncü yolu ise, felsefenin din dilinin analizi olarak görülmesidir. 20. yüzyılda özellikle İngiliz filozofları tarafından ileri sürülen bu görüşe göre, felsefenin amacı din dilinin gramerini çözümlmek ve dini söylemin çalışma tarzını ortaya koymaktır. Din felsefesi yapmanın dört yolunu bu şekilde belirledikten sonra müellif, bu görüşlerle ilgili birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu dört din felsefesi türünden ilk ikisini daha rasyonalist, son ikisini ise daha fideist olarak tanımlayan müellife göre, “Bu iki kanadın iki kısmından da, ortada bulunanlar, özellikle din açısından düşünüldüğünde, daha bütünselci, sentetik ya da holistik bir din felsefesi yaparken; uçlarda olanlar kendi konularında biraz daha katı ve indirgemeci bir tutumla din felsefesi yapmaktadırlar.” (s. 40). Burada dikkat çeken ilk husus, din felsefesi kavramının din-felsefe ilişkisine indirgenerek Yunan düşüncesine kadar geri götürülmesidir. Bugün yaygın olan kanaat ise, felsefenin bir alt branşı olan din felsefesinin disipliner hüviyetini 19. yüzyılın son çeyreğinde kazanmış olmasıdır (*The Oxford Companion to Philosophy*, s. 759). Hem burada hem de diğer eserlerde din felsefesi kavramıyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmesinin nedeni, din felsefesinin konusudur; konunun eski olması ise, yaklaşımların da eski olmasını gerektirmez. Fakat, müellifin konu ile ilgili ortaya atmış olduğu model dikkate alındığında, doğru bulmasak da, din felsefesini Yunan düşüncesine kadar götürmek zorunda kalırız. Konunun içeriğine gelince, hem dörtlü modeli ortaya koyarken, hem de değerlendirmelerde bulunurken, müellifin kendi tavrını açıkça ifade etmemesi, makaleye sanki Charlesworth, Peterson ve Aydın gibi düşünürler arasında cereyan etmiş bir tartışma görünümü kazandırmıştır. Çünkü bir taraftan ortaya din felsefesi yapmanın dörtlü modeli atılmakta, diğer taraftan da bunların yetersiz olduğu, bütünselci bir din felsefesinin ise bunların ortasında bulunanın olduğu ileri sürülmektedir. Öyleyse, tarihsel açıdan din felsefesi yapmanın bir yolu (beşinci) daha bulunmaktadır; beşinci yol bulunmakta ise neden başta dörtlü model ileri sürülmektedir? Bu soru, bize aynı zamanda genel olarak modellerin zorluklarını göstermektedir. Çünkü modeller, herhangi bir ilişki veya etkinliği

sembolik bir şekilde özel amaçlar için ortaya koymanın en kolay yoludur. Bu yüzdendir ki müellif (veya Charlesworth), Platon'dan başlayarak çağdaş İngiliz felsefesine kadar süregelen din-felsefe ilişkisi üzerindeki entelektüel çabaları, dörtlü modele sığdırma cesareti göstermiştir.

Akıl-iman ilişkisine gelince, konuyu katı akılcılık, imancılık (fideizm), eleştirel akılcılık ve tahkiki imancılık gibi dört kategoride toplayarak bunlardan ilk ikisini katı ve tek yönlü olmaları dolayısıyla yetersiz hesap eden müellif, Popperci eleştirel akılcılıktan yola çıkarak akıl-iman ilişkisi türleri arasında en doğru yolun tahkiki imancılık olduğu sonucuna varmaktadır. Burada önemli husus, bilim felsefesindeki eleştirel akılcılıktan esinlenerek din felsefesinde bunun tahkiki imancılık şeklinde bir benzerinin ortaya konulması girişimidir. Meseleye disiplinler açıdan değil de, sırf entelektüel açıdan baktığımız zaman bunların aslında aynı şey, yani kendini-sınırlama şeklindeki bir öz-eleştiri olduğunu görmekteyiz, ne var ki her disiplin bunu kendi kavramsal imkanları ölçüsünde ifade etmektedir. Fakat, akıl-iman çatışması olarak adlandırabileceğimiz katı akılcılık ve imancılığın ise aynı şey olduğu söylenemez; birincisi doğru veya yanlış akli bir çabanın ifadesi iken, ikincisi psikolojik bir tavır olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, burada müellifin sunduğu akıl-iman ilişkisi modeli, akıl-iman çatışması olarak adlandırdığımız ilk kısmın taraflarının (katı akılcılık ve fideizm) eşit ölçüde akli olmamaları, akıl-iman diyalogu veya uzlaşması olarak adlandırabileceğimiz ikinci kısmın taraflarının (eleştirel akılcılık ve tahkiki imancılık) ise aslında aynı şey olmaları hasebiyle bir takım zorluklar içermekte, bu zorluklar ise modelin bir daha gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.

Eserde ele alınan bir diğer konu, son zamanlarda sıkça gündeme gelen bilim-din ilişkisidir. Bilim-din ilişkisini çatışma, ayrışma, islamileşme ve uzlaşma şeklindeki dört kategori altında inceleyen müellife göre, bu kategorilerden her birisi ayrı ayrı ele alındığında hem doğru hem de yanlış unsurlar içermekte, fakat "...aynı Allah'ın yarattığı evren ile vahyettiği din arasında, saf özleri dikkate alındığında bir çatışma veya bağlantısızlığın olmayacağı mantıksal olarak açık" (s. 123) olduğu için, bunlar arasında en uygun olanı sonuncusudur (uzlaşma veya uyuşma). Daha sonra ise müellif, bu görüşün bir uzantısı olarak, çağdaş bilimsel gelişmelere ilişkin felsefi yorumları irdelemekte ve bu gelişmelerin Tanrı'nın varlığının doğrudan delilleri olarak görülmesi bile, hakikati aramamız ve onun birliğine inanmamız için önemli ve yararlı olduğunu ileri sürmektedir. Yukarıda da üzerinde durulduğu gibi yine bir model sorunuyla yüz

yüzeyiz. Bir taraftan, bilimle din arasındaki ilişkiyi tasvir etmek için önceden çizilmiş bir çerçeve içerisinde yer alan kategorilerin imkanı tartışılmakta, diğer taraftan ise en uygun kategori olarak sunulan uzlaşma kategorisinin de yeterli olmadığı belirtilmekte ve “Tanrı’nın varlığına inanmanın, bilimsel bilgilerin tasdikine bağlı olmadığı” (s. 143) ifade edilmektedir. Öyleyse müellifin, taraflar arasında bir taviz verme girişimleri ve somut bir bütünleşme örneği olmadığı için görüşlerini “diyalog” başlığı altında ifade etmesi daha uygun olurdu. Fakat, burada amacımız bilim-din ilişkisini tartışmak olmadığı için konuya dönerek şu soruyu sorabiliriz: Eğer yukarıdaki kategoriler bilim-din ilişkisini açıklamakta yetersizse niçin bu model ortaya atılmıştır? Ayrıca, din ve dinsellik, bilim ve bilimsellik, konu ve yöntem veya yapı ve içerik gibi hususlar dikkate alındığında, bilim-din ilişkisinin “çatışma, ayrışma ve uzlaşma” gibi çok genel bir kategorizasyona indirgenemeyeceği açıktır.

Genel olarak eserin bütününe baktığımızda, ister yapısı ve içeriği isterse de önemi açısından olsun, olumlu veya olumsuz birtakım eleştirileri hak ettiğini söylemek mümkündür. İlk önce, okuyucu bilinciyle orantılı bir konuya, eserin adına dikkat çekmek istiyoruz. Eserin “Bilgelik Peşinde” şeklindeki üst başlığıyla “Din Felsefesi Yazıları” şeklindeki alt başlığı arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Şöyle ki, akademik felsefenin bir alt branşı olan ve “üniversite disiplini” olarak nitelendirebileceğimiz din felsefesiyle varlığı anlama veya hakikate ulaşma mertebesi olan bilgelik (hikmet) arasında nasıl bir ilişki olduğunun tartışılması gerekir. Diğer taraftan, içerisinde felsefe tasavvurları, bilimle din ve dinler arası kurumsal münasebet gibi konuların işlenmesini ve kullanılan üslubu (verilerin bir araya getirilmesi), eserin bilgelik peşinde oluşunu engelleyen unsurlar olarak mütalaa edebiliriz.

Diğer bir husus, yukarıda da değindiğimiz gibi, kullanılan modellerdir. Müellif, bir konuyu ele almadan önce ikili, üçlü veya dördü bir model ortaya koymakta ve konuyu bu modele indirgemektedir. Bu ise, konuların şümüllü olarak ele alınmasını zorlaştırmış, yetersiz kanaatlerin ifade edilmesine neden olmuştur. Mesela, V. Bölümde dinler arası münasebet “dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk” modeline göre ele alınması bunun sadece bir örneğidir. Halbuki her dinin, bir kurum olması hasebiyle belli ölçüde hem bir öncekini kapsamaması hem de bir sonrakinin dışlaması mümkündür. Çoğulculuk ise, orijini bakımından bu ikisinden farklı olduğu için bir dinin bir diğer dine bakış tarzı olmaktan çok uzaktır. Bu yüzden olsa gerek ki bu modeller, yer yer müellifi felsefi anlamda hümanist

bir tavır sergilemeye zorlamış ve neticede dinin varlık şartı olan vahiy kavramı ikinci plana itilmiştir. Fakat, müellifin şahsi kanaatlerinin farklı platformda tartışılması gerektiği için burada sadece bu modellerin metodolojik açıdan bir takım sorunlara yol açtığına işaret etmekle yetiniyoruz.

Eserin önemine gelince; genel olarak ülkemizde din felsefesi alanında ciddi bir boşluk olduğu için bu sahada atılan her bir adım takdirle karşılanmalıdır. Fakat, ne var ki bu eserde yer alan yazılar daha önce yayınlandığı için literatüre bir katkı sağlamamaktadır. Bu nedenle de, ülkemizin sayılı din felsefecilerinden olan müellifin, ileride artık daha önce yayınlanmış yazıları ile değil de, ihtiyacımıza binaen yeni çalışmalarıyla okuyucu huzuruna çıkacağını umuyoruz.

Nebi Mehdiyev

Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları [Kuruluşun Fatih Devri Sonuna Kadar]

Recep Cici

Araştırma Yayınları, Bursa 2001, 418 sayfa.

Doktora tezi olarak yazılmış olan eser giriş, sonuç ve üç bölümden oluşmaktadır. Yazar eserin giriş kısmında araştırmanın iki asırlık zaman diliminde (1299-1481) Osmanlılar'da fıkha dair ortaya konan ilmî eserlerin ele alınacağını ifade etmektedir. (s. 1) Alimlerin tespitinde, zaman diliminin yanı sıra yaşadıkları coğrafya da nazar-ı dikkate alınmıştır. Cici, tespit edilen alimlerden fıkha dair daha çok eser veren ve eseri günümüze ulaşan fakihlerin hayatları ve eserleri üzerinde duracağını, diğerlerine ise genel olarak temas edeceğini ifade etmiştir.

Birinci Bölüm'de, Osmanlılar'da siyasî ve ilmî durum ele alınmıştır. İlmî durum çerçevesinde Osmanlı öncesine kısaca temas edilmiş, Osmanlı eğitim-öğretim kurumlarına değinilmiş, ayrıca fıkıh ilmi ve bu ilmin naklî ilimler arasındaki yeri ile fıkıh eğitim-öğretimine yer verilmiştir. Osmanlılarda eğitim ve öğretimin medrese, cami, tekke ve zaviyelerde yürütüldüğünü nakleden Cici, Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş devirlerini kapsayan iki asırlık zaman dilimi içinde İslâm hukukuna dair kaleme alınan eserlerin büyük bir kısmının Arapça, çok az bir kısmının Türkçe ve Farsça olduğu tespitinde bulunmaktadır. Türkçe yazılan eserler de genel olarak risâleler ve ilmihâllerdir.