

Kitâbiyat Book Reviews

Kitâbşinâsî-yi Âsâr-ı Fârsî-yi Çâp Şode der Şibh-i Kârre (Hind, Pâkistân, Benglâdeş) ez 1160-1386 hş./1195-1428 h./1781-2007 m. (A Bibliography of Persian Printed Works in Subcontinent from 1781 up to 2007)

Ârif Nevşâhî

Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1391 hş./2012, 4 cilt.

Hint Alt Kıtası'nda 18. yüzyılın sonlarından itibaren 19. yüzyılda çok sayıda Farsça kitap yayımlanmıştır. Delhi, Kanpûr, Leknev, Agra ve Lahor gibi şehirlerde eski teknolojiyle sınırlı sayıda neşredilen bu eserleri, bugün kitapçılarda bulup satın almak neredeyse imkânsızdır. Umumî ve şahsî kütüphanelerde rastlanabilen bu Farsça eserler, oldukça nâdir olduğundan, yazma eserler gibi değerlidir. Hint Alt Kıtası'nın tarih ve kültürü, dolayısıyla İslâm medeniyetinin bu bölgede ortaya çıkan ürünleri hakkında yapılacak çalışmalar için büyük öneme sahip olan bu matbu eserlerden haberdar olup ulaşabilme konusunda araştırmacıların en büyük yardımcısı kataloglardır. Bu ihtiyacı hissedenden Pakistanlı ilim adamı Prof. Dr. Ârif Nevşâhî'nin uzun yıllar süren bir çalışmadan sonra ilim dünyasına armağan ettiği "Hint Alt Kıtası'nda Basılan Farsça Eserlerin Bibliyografyası" şeklinde tercüme edebileceğimiz bu eseri, kendi alanında büyük bir boşluğu doldurmuştur.¹

1 Nevşâhî'den önce Ahmed Han, matbaanın girişinden 1980 yılına kadar Hint-Pakistan Alt Kıtası'nda yayımlanmış Arapça eserlerin katalogunu neşretmiştir: *Mu'cemül-matbûâtî'l-Arabiyye fi şibhi'l-kârreti'l-Hindiyye el-Pâkistâniyye münzü duhûlî'l-matbaa ileyhâ hattâ âm 1980 h.* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 2000).

Kâdiriyye tarikatının Pakistan'daki önemli bir kolu durumundaki Nevşâhî ailesi² mensuplarından olan ve halen Government Gordon College adlı üniversitenin (Rawalpindi, Pakistan) Fars dili ve edebiyatı bölüm başkanı olarak görev yapan Ârif Nevşâhî, daha önce de Pakistan kütüphanelerindeki yazma ve matbu eserler hakkında çok sayıda katalog ve bibliyografya hazırlamıştır. Ayrıca aralarında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin hayatı ve menkıbelerini ihtiva eden ve Abdülvehhâb Hemedânî tarafından kaleme alınan *Sevâkıbü'l-menâkıb-ı Evliyâullâh*'ın (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1390 hş./2011) da bulunduğu birçok Farsça eserin tahkikli neşirlerini yapmış olan Nevşâhî,³ yazma eserler ile meşgul olurken yaşadığı tecrübeleri ve karşılaştığı bazı ilginç olayları kaleme aldığı *Siyah ber Sefid* (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1390 hş./2011) isimli hâtıratında Türkiye'de ve TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi'nde yaptığı çalışmalarından da söz eder.

Kitâbşinâsî-yi Âsâr-ı Fârsî-yi Çâp Şode der Şibh-i Kârre (Hind, Pâkistân, Benglâdeş), sadece bir Farsça matbu eserler bibliyografyası değil, aynı zamanda bir tanıtımlı katalog niteliği taşımaktadır. Nevşâhî bu katalogda, 1781-2007 yılları arasında Hint Alt Kıtası'nda, yani Pakistan, Hindistan ve Bengladeş'te Farsça olarak basılmış, çoğu nâdir taş baskı (litograf) niteliğindeki 10.589 eserin (aynı eserlerin farklı baskılarıyla birlikte 20.628) bibliyografik künyesini (eserin adı, yazarı, baskı yeri ve yılı) kaydettikten sonra, çoğu zaman eserin bulunduğu kütüphaneler ve muhtevası hakkında bilgi vermektedir. On yedi bölümden oluşan katalogda yer alan ve Nevşâhî'nin büyük bir kısmını bizzat görerek kaydettiği eserler ilim dallarına göre tasnif edilmiş olup bölüm başlıkları özetle şöyledir:

1. Külliyâtlar (ansiklopedik eserler)
2. Felsefe, Mantık ve Ahlâk
3. Dinler Tarihi ve Diğer Dinler
4. İslâm İlimleri (Kur'an, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Mezhepler, Tasavvuf)
5. Beşerî İlimler (İdarî İlimler, Eğitim-Öğretim, Kültür)
6. Dil İlimleri (Lügatlar, Dil Öğretimi)
7. Tabîî İlimler (Fizik, Astronomi, Coğrafya, Botanik, Hayvancılık)
8. Garip İlimler (Cifr, Sihir)

2 Aile hakkında bilgi için bk. Ârif Nevşâhî, "Nevşâhiyye", *DİA*, XXXIII, 63-64.

3 Nevşâhî'nin bugüne kadar yayımlamış olduğu katalog ve bibliyografya çalışmaları, tahkikli neşirleri ve diğer eserleri için bk. <http://www.arifnaushahi.com> (15.01.2013).

9. Tecrübi İlimler (Tıp, Mekanik, Aşçılık, Çiftçilik, Saatçilik)
10. Sanat (Nakkaşlık, Mûsiki, Hüsn-i Hat)
11. Fars Dili ve Edebiyatı (Hikâyeler, Belâgat İlimleri, Arûz, Şuarâ Tezki-
releri, Umumi Tezkireler, Şiir Kitapları)
12. Coğrafya
13. Sefernâmeler
14. Tarihle Alâkalı İlimler (Tarihî Binalar, Arşiv Belgeleri, Para Basımı,
Mühür Yapımı, Nesebnâme Hakkındaki Kitapları)
15. Biyografiler (Ulemâ ve Evliyâ Tezkireleri)
16. Tarih (Siyer, İnan tarihi, Afgan tarihi, Rus tarihi, Çin tarihi, Arap tari-
hi vb.)
17. Konusu Bilinmeyen Kitaplar

Her bir bölüm başlığı altında yer alan eserler alfabetik olarak sıralanmış olup yazarın başka kaynaklar yoluyla ismine muttali olduğu; ancak bizzat göremediği için konusunu tespit edemediği eserler “Konusu Bilinmeyen Kitaplar” başlıklı son bölüme yerleştirilmiştir. Tanıtılan eserlerin sonundaki kısaltmalar, ilgili nüshanın hangi kütüphanede bulunduğunu göstermektedir. Meselâ “Pencâb” kısaltması eserin Lahor’daki Pencap Üniversitesi Kütüphanesi’nde, “Mûze” kısaltması da Karaçi’deki Mûze-i Millî-yi Pâkistân’da bulunduğuna işaret etmektedir. Dört ciltlik eserin sonunda indeks de bulunmaktadır.

Bu çalışma, Hint Alt Kıtası’nın tarih, edebiyat, din ve kültürüne ilgi duyanlar başta olmak üzere, bu coğrafya üzerine çalışmak isteyen araştırmacıların el altında bulundurulup her zaman istifade edeceği mühim bir kaynaktır.

Necdet Tosun*

el-Belâga inde’s-Sekkâkî

Ahmed Matlûb

Bağdat: Mektebetü’n-nehda, 1964, 406 sayfa.

Arap belâgatında çığır açmış bir dilci kabul edilen Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhu’l-ulûm* isimli meşhur eserinde, dilbilim (sarf-nahiv)

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.

ve belâğata ilişkin meseleleri sistematik olarak incelemiştir. Bu incelemeye mantık ve şiir gibi alanları de ekleyen müellif, lafız-anlam ilişkisi ve bu bağlamda gündeme gelen dilin tabiatı ve işleyiş kuralları, sözün delâlet seviyeleri, edebiyat eleştirisi ve dilin insan düşüncesiyle irtibatı gibi oldukça geniş bir yelpazedeki görüşlerini kendi içinde tutarlı bir bütün halinde resmetmiştir. Bize göre Sekkâkî'yi dikkate değer kılan, İslâm düşüncesi ve ilimlerinin kendisine kadar katettiği tarihsel mesafeyi ve bu süre içerisinde kazandığı meseleleri hesaba katarak anlama-yorumlama sorunu etrafında ortaya koyduğu bu bütünlüklü çabadır. Nitekim *Miftâhu'l-ulûm* (ilimlerin anahtarı) ismi de, bu çabanın kapsamı ve metodolojik karakterine işaret eder mahiyettedir.

Miftâh'taki bu bütünlüklü çabaya rağmen müellifin etkisi daha çok belâgat tarihinde görülmektedir. Bu durumun nedeni, sonraki süreçte yapılan şerh, telhîs ve hâşiyeye çalışmalarının *Miftâh*'ın tamamına değil, sadece belâgat ilimlerine tahsis edilen üçüncü bölümüne yönelik olmasıdır. Bu bağlamda, Sekkâkî'nin inşa etmeye çalıştığı kapsamlı projenin kendisini takip eden düşünürler tarafından geliştirilmediği, bilakis ihmal edildiği söylenebilir.

Miftâh'ın üçüncü bölümü, belâgat ilimlerine ayrılmıştır. Sekkâkî bu bölümde, “meânî” ve “beyân” şeklinde iki ilim tanımlamış¹ ve belâgat meselelerini bu disiplinler altında tedvin etmiştir. Sonraki süreçte “bedî” şeklinde adlandırılacak olan edebî sanatları ise sözü güzelleştirme (tahsînü'l-kelam) yönleri olarak görmüş ve ilgili bölümün sonunda zeyl kabilinden tasnif etmiştir.² Sekkâkî'nin belâgat ilimlerine yönelik bu sistematik çabası, kendisinden sonraki bütün belâgat düşüncesinin tarihsel gelişimini büyük ölçüde belirlemiştir. *Miftâh*'ın üçüncü bölümünün Kazvîni tarafından yapılan telhisi (*Telhîsü'l-Miftâh*) ve bu telhisi konu alan şerh ve hâşiyeler, belâgat ilminin Sekkâkî tarafından ortaya konulan kavramsal çerçeve ve tasnif etrafında şekillendiğinin açık bir kanıtıdır. Belâgat tarihindeki bu özel konumu nedeniyle Sekkâkî, çağdaş araştırmacıların neredeyse tamamı tarafından ve yerinde bir tespitle “kelâmî belâgat ekolü”nün kurucu düşünürü kabul edilmektedir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak *Miftâhu'l-ulûm* ve belâgat tarihindeki etkisi muhtelif şekillerde çağdaş araştırmalara konu olmaktadır. Bu araştırmalar içerisinde, Sekkâkî'nin belâgat düşüncesini ve etkilerini kitap düzeyinde müstakil olarak inceleyen çalışmalardan biri, Ahmed Matlûb tarafından telif edilen *el-Belâğa inde's-Sekkâkî* adlı eserdir.³

1 Bkz. Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), s. 247-49.

2 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 532-43.

3 Matlûb'un, 1961 senesinde Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde yüksek lisans tezi olarak hazırladığı bu eseri, ilk olarak 1964'te Bağdat'ta basılmıştır.

Adından da anlaşılacağı üzere, eserin kapsamı belâgat ilimleriyle sınırlı tutulmuştur. Dolayısıyla yazar, *Miftâh*'ta ortaya konan ve yukarıda kısaca işaret ettiğimiz küllî çabayı bir bütün olarak incelememektedir.

Sekkâkî'nin belâgat düşüncesini incelemeyi hedefleyen bir çalışmadan beklenen şey, metinde yer alan ifadeleri birer sonuç cümlesi olarak okuyup müellifin bu cümleleri söylemesini mümkün kılan düşünceyi tahkik etmesidir. Bu amaçla araştırmacı, söz konusu düşüncede öne çıkan meseleleri önceki müelliflerle irtibat içerisinde felsefî olarak tahkik eder ve kendi zihninde yeniden düzenler. Akabinde bu meseleleri mantıksal bir kurguya dayalı olarak tasvir eder. Böylece düşüncenin bütünlüklü bir temsili ortaya çıkar. Ancak Matlûb'un söz konusu eserinde böyle bir çabanın bulunduğunu söylemek oldukça güçtür. Yazar çalışma boyunca Sekkâkî'nin düşüncesine ait meseleleri tahkik etmeyi denememekte, bunun yerine belâgat ilmine ve bu ilmin tarihsel seyrine yönelik genel yaklaşımını *Miftâhu'l-ulûm* örneği üzerinden doğrulamaya çalışmaktadır. Durum böyle olunca, eserde Sekkâkî'nin düşüncesine yönelik nitelikli bir tahlil denemesi değil, bütünlüklü bir tasvir dahi ortaya çıkmamaktadır.

Yazarın Sekkâkî'ye ve eserine bakışını belirleyen şeyin, çağdaş dönemde yaygın şekilde kabul gören belâgat tarihi tasavvuru olduğu söylenebilir. Bu tasavvura göre belâgat, Arap dilinin teşbih, mecaz, kinaye, takdim-tehir, hazif-zikir vb. üslûp özelliklerinin tahlil edilmesinden ibarettir. Buna göre belâgat incelemesinde amaç, sözün taşıdığı edebî değerlerin okurun hissedeceği / tadacağı bir şekilde ortaya konulmasıdır. Böylece okurda edebî bir zevk oluşacak ve kendisi de bu vasıfta sözleri hem söylemeye hem de diğerlerinden ayırt edip değerlendirmeye muktedir hale gelecektir. Çünkü bir sözün belâgat değeri, ancak hissedilerek / tadılarak kavranabilir. Şu halde belâgatta önemli olan, sözün insan üzerinde bıraktığı tesirdir. Bu nedenle belâgat, teorik bir çaba ya da ilim olmaktan ziyade, uygulamaya yönelik bir tahlil, bir tür edebiyat eleştirisidir (nakd). Ancak belâgat ilmi tarihsel seyri içerisinde edebî tahlil olmaktan çıkıp teorik bir disipline dönüştürülmüştür. Buna bağlı olarak sözün insan ruhundaki etkilerini dikkate alan ve pratik sonuçları olan bir inceleme olmaktan uzaklaşmış, bilakis sözün teşekkülünü ve belâgat açısından derece ve farklılıklarını mümkün kılan ilkeleri tespit ve

Eserde müellifin “Kazvîni ve Telhis Şerhleri” başlığıyla hazırlanmış olduğu doktora tezine atıf söz konusudur (s. 12). Şu halde, elimizdeki eser her ne kadar müellifin yüksek lisans tezi de olsa, doktora çalışmasından sonra basılmış olduğu muhakkaktır. Tezin aslı elimizde olmadığından, bu süre zarfında tezde ilâve, çıkarma ya da düzenleme kabilinden ne tür değişikliklerin yapıldığını bilemiyoruz.

izah eden bir ilme dönüşmüştür. Abdülkâhir el-Cürçânî ile başlayıp Sekkâkî ile nihaî karakterine ulaşan bu dönüşüm süreci, edebî incelemelerin donması gibi olumsuz bir neticeyle sonuçlanmıştır. Bu nedenle, Sekkâkî tarafından en yüksek seviyede temsil edilen bu tavır terk edilmeli ve belâgat ilimleri yeniden kadim dönemdeki edebî ölçütlere göre inşa edilmelidir.

Bu genel tasavvura dayalı olarak pek çok çağdaş araştırmacı, genellikle İslâm dünyasının Arap olmayan bölgelerinde etkin olan kelâmî belâgat ekolünü, Arap edebiyat geleneğinden ve bu geleneğe has edebî duyuş ve zevkten uzaklaşmakla, edebiyata ait meseleleri sanatsal olmaktan çok, felsefî-mantıkî bir bakış açısı ile ele almakla eleştirmektedir. İşaret ettiğimiz bu yaygın tutum, Matlûb'un eserinde de açık bir şekilde görülmektedir. Bu bağlamda Matlûb'un eserindeki en temel iddianın, Sekkâkî'nin belâgat incelemesini edebî zevk ve tahlil anlayışından uzaklaştırdığı, felsefî-mantıksal bir incelemeye dönüştürdüğü tezi olduğu söylenebilir. Nitekim yazar, eser boyunca muhtelif şekillerde bu iddiayı dile getirir.

Eser "Mukaddime", "Giriş" ve iki temel bölümden oluşmaktadır. Matlûb eserin "Mukaddimesi"ne tarihsel bir tespitle başlamaktadır. Buna göre *Miftâhu'l-ulûm*, belâgat tarihi bakımından oldukça keskin bir kırılma noktasına işaret eder. Sekkâkî, kendisine kadar bir şekilde sürmüş olan edebî tahlile dayalı belâgat incelemesini bütünüyle dönüştürmüş ve belâgatı bugün bilinen anlamına ve telif tarzına kavuşturmuştur. Sekkâkî tarafından belirlenen ve modern çağa kadar etkinliği bir şekilde devam eden bu felsefî-kelâmî anlayış, Arap uyanışı döneminde Mısır'da, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin eserlerinin yayımlanması ve ders kitabı olarak okutulmaya başlanması ile birlikte sorgulanmaya başlamış, böylece belâgat incelemelerinde yeni arayışların önü açılmıştır. Matlûb bu süreci, çağdaş müelliflerin eserleri üzerinden ana hatlarıyla tasvir etmektedir (s. 17-29).

"Giriş" bölümünde, genelden özele doğru, üç meseleye yer verilmektedir. Bunlardan birincisi Sekkâkî'nin yaşadığı dönem-çevre ve bu çevrede etkin olan ilim ortamı ve fikrî hayatıdır. Bu bağlamda Sekkâkî'nin tahsil hayatı ve düşünce dünyasının şekillenmesinde hangi ilimlerin ön planda olduğuna işaret edilmektedir (s. 33-45). İkinci olarak Sekkâkî'nin biyografisi ana hatlarıyla tasvir edilmekte, mezhebi, hocaları-talebeleri ve eserleri hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler derlenerek aktarılmaktadır (s. 46-60). Son olarak da *Miftâhu'l-ulûm*'un el yazma ve matbu nüshaları, eserin yazıldığı muhtemel tarih, içerdiği konular, kaynakları ve yazarın üslûbuna yönelik genel değerlendirmeler yapılmaktadır (s. 61-72).

"Sekkâkî'nin Belâgat Yöntemi" başlığını taşıyan "Birinci Bölüm"de ilk olarak belâgat ilminin Sekkâkî öncesindeki tarihî gelişimi müellifler ve eserleri

üzerinden anlatılmış, bu bağlamda belâgat incelemelerinin iki temel eğilimi olan edebiyat ve kelâm ekolleri ayırt edici vasıfları ve önde gelen âlimleri dikkate alınarak tasvir edilmiştir. İkinci olarak Sekkâkî'nin belâgat ilmini meânî-beyan-bedî' şeklinde üç alt disipline taksim etmesi ve her biri içinde izlediği yöntem tartışılmıştır. Bölüm, felsefi bakış açısının Sekkâkî'nin belâgat incelemesi üzerindeki tesiri incelenerek sonlandırılmıştır.

“Belâgat Sahasında Ortaya Koyduğu Çaba ve Etkileri” başlıklı “İkinci Bölüm”de incelenen temel konu, Sekkâkî'nin belâgat alanında ortaya koyduğu çaba ve belâgat tarihindeki etkileridir. Bölümün başında ayrıca Sekkâkî'nin belâgat düşüncesine kaynaklık eden âlimler ve Sekkâkî'nin bu isimlerden etkilenmesi konu edilmektedir. Yazar, “Sonuç” bölümünde ulaşılan neticele-ri tasvir etmekte, buna ilâveten belâgat incelemesinin edebî zevk anlayışına uygun şekilde yeniden nasıl inşa edileceği sorusuna, çağdaş yazarlardan örnekler vererek cevap aramaktadır.

“Giriş” bölümünde Matlûb, Sekkâkî'nin yaşadığı muhit, hayatı, şahsiyeti ve eseri hakkında kaynaklarda yer alan bilgileri derleyerek tasvirî bir tablo oluşturmuştur. Ancak bu tablo, tarihsel verilerin kompozisyonundan öteye geçmemekte, Sekkâkî'nin düşüncesine nüfuz etmemize yeterince yardımcı olmamaktadır. Sekkâkî hakkında, kaynaklarda oldukça az bilgi bulunduğu doğrudur. Ancak bize göre burada sözü edilen zaafın asıl nedeni, Sekkâkî'nin belirli bir ilim geleneğine mensup ve bu geleneğin içerisinde düşünen bir âlim olarak görülmemesidir. Eğer böyle olsaydı, Sekkâkî ve eseri, Hârizm bölgesinin de içerisinde yer aldığı Doğu İslâm dünyasına hâkim olan müteahhir dönem İslâm düşünce ve ilim geleneği ve bu çerçevede öne çıkan disiplin ve düşünürlerle, özellikle de Fahreddin er-Râzî ile düşünsel akrabalık bağı içerisinde tasvir edilebilirdi. Ancak yazar meseleye büyük oranda böyle bakmadığı için, Hârizm bölgesinde revaçta olan ilmî disiplinlere oldukça yüzeysel bir şekilde temas etmiş, bu bağlamda Sekkâkî'nin nasıl bir düşünce ortamı içerisinde yetiştiği ve ilmî şahsiyetinin teşekkülü hakkında okurun zihninde ayrıntılı bir tasavvur oluşturmada ciddi bir başarı kaydedememiştir.

“Birinci Bölüm”ün başında, “Sekkâkî'den Önce Belâgat” başlığı altında (s. 75-100), belâgat tarihinin Sekkâkî'ye kadar geçirdiği evreleri içeren kronolojik bir panorama sunulmaktadır. Bu bölüm, belâgat tarihi eserlerinde gördüğümüz uzun anlatının özeti mahiyetindedir. Ancak burada, Sekkâkî'de tezahür eden belâgat düşüncesi, takipçisi olduğu müelliflerle irtibatı kuru- olarak keşfedilmeye ve bu düşüncenin kendisinden önceki teorik izleri takip edilmeye çalışılmamıştır. Bilakis, bütün bir Arap edebiyatı tarihinde, belâgat ve edebiyat eleştirisiyle (nakd) bir şekilde ilgisi bulunan neredeyse bütün müellifler ve eserleri oldukça genel hatlarla tasvir edilmiştir. Bu nedenle ilgili

bölümün ancak genel okuyucuyu bilgilendirici bir işlevi olduğu söylenebilir. Buradaki asıl sorun, işaret ettiğimiz üzere, söz konusu tasvirin problematik bir takip niteliği taşımasıdır. Bu bölümde çok sayıda eser söz konusu edilmektedir.

Yazar, Sekkâkî'den önce yazılmış metinleri, *Miftâhu'l-ulûm*'da nihaî karakterine ulaşan belâgat incelemesini, soru/n düzleminde değil, meselelerin tasnifini ve terimlerin hangi anlamda kullanıldığını göz önünde bulundurarak değerlendirmektedir. Meselâ Câhiz'den bahsettiği bölümde, onun *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserinden, "Beyân; sana mânanın örtüsünü kaldıran her şeye verilen kuşatıcı / kapsayıcı bir isimdir..." şeklinde başlayan bir alıntıda bulunmakta, ancak Câhiz'in bu ifadelerini yorumlarken, beyân kavramını Sekkâkî ve geç dönem belâgat âlimleri gibi tanımlamadığını söylemekle yetinmektedir (s. 84). Halbuki yazarın alıntıladığı bu pasajda, Câhiz'in nasıl düşündüğünü kavramamıza yardımcı olacak ipuçları bulmak mümkündür. Yazarın burada yaptığı gibi, belâgat-nakd tarihinin bütününe yönelik lafzî düzeyde genel bir tasvir yerine, Sekkâkî'nin Fahreddin er-Râzî ve Abdülkâhir el-Cürçânî gibi düşünürlerle irtibatı felsefî düzeyde netleştirilebilir ve süreç içinde yaşanan değişimlere işaret edilebilirdi.

Matlûb'un bu başlık altında temas ettiği bir diğer mesele, belâgat tarihindeki edebî ekol-kelâmî ekol ayrışmasıdır. Esasen bu mesele, işaret ettiğimiz gibi eserin asıl iddiasının temellendiği noktadır. Yazar burada, belâgat tarihinde birbirinden tefrik edilebilecek iki ana akım olduğuna yönelik yaygın söylemi tekrarlamaktadır. Bu bağlamda, söz konusu ekollerin ortaya çıkışı ve gelişimine yönelik kısa bir değerlendirmeye birlikte, ayırt edici vasıflarını ana hatlarıyla ortaya koymuş ve belli başlı müelliflerini ve eserlerini sıralamıştır (s. 101-13). Buna göre kelâmî ekol tanıma, mantıksal taksime ve hasra önem vermekte, belâgat meselelerini izah ederken felsefe ve mantık kavramlarını kullanmakta ve herhangi bir meseleyi ele alırken az sayıda örnek vermektedir. Ayrıca verilen örneklerin, okuyan üzerindeki etkileri değil, doğruluğu esas alınmaktadır. Bu ekole mensup kimseler çoğunlukla edip ya da şair olmayan âlim ve mütefekkir kişilerdir. Edebî ekol ise felsefe ve mantık kavramlarına, tanım ve taksime önem vermemekte, şiir ya da edebî değeri olan sözleri değerlendirirken sanatsal ölçütlere uymaktadır. Ayrıca bu metinler, meseleleri izah ederken çok sayıda misal vermekte ve uzun tahliller yapmaktadır. Verilen örnekler bir ya da birkaç cümleden ibaret olmayıp kimi zaman mektup, şiir ve edebî değeri olan nesir parçaları şeklindedir. Bu nedenle okunmaları-anlaşımaları daha kolaydır.

Matlûb, kelâmî ve edebî ekollere ait vasıfları listelemekte, ancak aralarında hiçbir tercihte bulunmamaktadır. Bir nesne ya da olgunun pek çok

vasfı olabilir. Ancak bu vasıflar içerisinde söz konusu nesne ya da olguyu kuran ve diğerlerinden ayırtıran temel/zâtî bir vasfı bulunmalıdır. Bu vasfı sayesinde, hakkında konuşulan şey kavranır ve diğerlerinden tefrik edilir. Matlûb bu durumu gözetmediğinden okur, bu açıklamaları okuduktan sonra meselâ “Edebî belâgat ekolünü diğerinden ayıran temel vasfı nedir?” sorusuna muhtemelen cevap verememektedir. Çünkü Matlûb, bu iki ekole dair pek çok vasfı saymakta, ancak ikisini gerçekte birbirinden ayıran şeyin ne olduğunu belirginleştirmemektedir. Söz konusu temel vasfı, verilen listede zikredilmiş de olsa, anlatım bu temel vasfı üzerine kurgulanmadığından, diğerlerinden ayırmamakta, dolayısıyla iki ekolün mukayese edilmesindeki temel maksat hâsıl olmamaktadır. Öte yandan “Birinci Bölüm”ün girişinde yer alan, belâgatın Sekkâkî’ye kadarki gelişim sürecinin burada temas edilen ekolleşmeler dikkate alınarak düzenlenmeyip mevcut haliyle verilmesi, gereksiz tekrarlara düşülmesine neden olmuş; bu da eserin iç düzeni bakımından sorun oluşturmuştur.

“Birinci Bölüm”ün ikinci alt başlığı “Sekkâkî’nin Belâgat Yöntemi”dir (s. 115-53). Matlûb, *Miftâh*’ta meânî, beyân ve bedî’ şeklinde birbirinden ayırtılarak tasnif edilen meselelerin aslında “sözün edebî değerini tahlil etmek” şeklinde tek bir hedefi olduğunu, bu nedenle belâgatın bütünlüklü ve tek bir inceleme olması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla, Sekkâkî’nin meânî ve beyânı tanımlayarak müstakil birer ilim olarak tedvin etmesine karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda yazar, “kelâm terkiplerinin hususiyetlerini incelemek”, “sözün, halin gereğine mutabık olması”, “bir mânânın, delâlette açıklık-kapalılık bakımından farklı yollarla ifade edilmesi” gibi söz konusu ilimlerin tanımlarında geçen kayıtların meânî ya da beyân ilimlerinden herhangi birine özgü olmadığını, bilakis bütün belâgat incelemesi için geçerli olduğunu öne sürmekte ve böylece mezkûr taksimin yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır.

Belâgat ilimlerinin taksimi meselesi, sözün delâlet seviyeleriyle ilgili bir tartışmadır. Bu çerçevede, öncelikle temas edilmesi gereken mesele belâgat ile nahiv arasındaki ayrımdır. Belâgat ilmiyle nahvi birbirinden ayıran şey, sözün biri muvâzaa (toplumsal uzlaş) diğeri istimale (bireysel kullanım-kasıt) dayanan iki delâlet derecesi arasındaki farktır. Sözün vaz’a dayalı delâleti birincil anlamları oluşturur ve nahiv tarafından incelenir. İstimale dayalı delâlet seviyesi ise belirli koşullarda ve konuşanın iradesine dayalı olarak tahakkuk eden ikincil anlamlara tekabül eder. Meânî ve beyân gibi belâgat disiplinlerinin konusu bu ikincil anlamlardır.

Bu açıklamalara bakıldığında, meânî ve beyânın sözün ikincil anlamlarını tespit etmeye çalışan, dolayısıyla aynı düzlemde yapılan incelemeler olduğu

anlaşılmaktadır. Bu noktada doğru soru şudur: Meânî ve beyânı birbirinden ayırtmamızı mümkün kılan ilke nedir? Matlûb, vaz'-istimal vb. kavramları dikkate almadığından, soruyu bu şekilde formüle etmemekte, dolayısıyla mesele belirgin bir şekilde ortaya konulamamaktadır. Yazarın, eserin bütününde olduğu gibi buradaki temel hedefi, söz konusu taksimini edebî incelemeye uygun olmadığı ve belâgat tarihi bakımından olumsuz neticelere sebep olduğu genel kabulünü öne sürmektir. Dolayısıyla Sekkâkî'nin gerçekte ne dediği ve bu taksimin hangi ilkeye dayandığı gibi sorular hiç gündeme gelmemekte; klasik dille ifade edecek olursak, mesele tam anlamıyla takrir edilmemektedir.

Öte yandan yazarın iddia ettiği gibi, Sekkâkî'nin meânî ve beyân ilimlerini birbirinden mutlak mânada ayrı gördüğü söylenemez. Söz konusu ilimlerin tanımlarına yönelik karşılaştırmalı bir değerlendirme bu sonucu görmemizi sağlayacaktır. Nitekim Sekkâkî, bu ilimlerin birbirinden bir itibar ziyadesiyle ayırttığını belirtmekte ve aralarında müfret-mürekkep irtibatı kurmaktadır.⁴ Diğer bir deyişle, beyân ilminde tartışılan meseleler meânî ilminin verilerinden bağımsız olmayıp bilakis bu verilerin üzerine temellenmektedir.

Meânî ve beyân arasında, sözün delâlet derecesi bakımından bir fark olmadığı, bunun yerine bir cihet farkı olduğu söylenebilir. Meânî, söz dizimindeki farklılıkların anlama yansımalarını incelemektedir. Bu bağlamda incelenen takdim-tehir, hazif-zıkr vb. bütün meselelerin oluşturduğu ikincil anlamlar söz diziminden kaynaklanmakta ve yine söz diziminde gözlemlenen lafzî bir karşılığı bulunmaktadır. Mecaz ve kinaye gibi beyân tarafından incelenen meselelerin oluşturduğu ikincil anlamlar ise, söz diziminden bağımsız olmamakla birlikte, sadece söz diziminden kaynaklanmamakta, bu anlamların teşekkülünde Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin "anlamın anlamı" dediği bir mekanizma devreye girmektedir.⁵ Buna göre mecaz ve kinaye gibi olgularda, lafız öncelikle bir ilk mânayı göstermekte, akabinde bu mâna ikinci bir mânaya delâlet etmektedir. Bu nedenle, meânî ilminde incelenen meselelerin sözün yatay anlam düzeyine, mecaz ve kinaye gibi beyan meselelerinin ise dikey anlam düzeyine tekabül ettiği söylenebilir. İşte Sekkâkî'nin meânî ve beyan ilimlerini müstakil ilimler şeklinde tanımlaması ve meselelerini tedvin etmesi böyle bir cihet farkına dayanmaktadır.

Matlûb, belâgat ilimlerinden her birinin kendi içinde takip edilen yöntem konusunda da benzer tutumunu sürdürmekte ve meânî ilminde söz konusu edilen haber-talep, takdim-tehir, hazif-zıkr vb. meselelerin bütünlük

4 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 249.

5 Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz*, nşr. Mahmûd M. Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1984), s. 262-63.

fikrinden hareketle tek başlık altında ve konunun bütün veçhelerini ortaya koyacak şekilde incelenmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu durumun gerekçesi, konular arasındaki geçişliliklerdir. Meselâ, haber başlığı altında ele alınan konular, aslında aynı zamanda taleple de ilgilidir. Dolayısıyla haber-talep ayrımı, türleri ve farklı kullanım şekilleri birbirinden kopuk değil, tek bir başlık altında incelenmelidir. Öte yandan haber başlığı altındaki konular müsned-müsned ileyh ayrımına göre tasnif edildiğinden, meselâ takdim-tehir, hazif-zıkr vb. meseleler hem müsned hem de müsned ileyh başlığı altında karşımıza çıkmaktadır. Bu da okurun bir meselenin bütün yönlerini aynı anda görmesine mâni olmaktadır. Yazarın ifadesine göre, Sekkâkî'nin aksine kadim müellifler, söz konusu meseleler arasındaki irtibatın farkında olduklarından, konuları birbirinden tamamen ayırıp parçalamamışlar, aksine birleştirici bir üslûp benimsemişlerdir (s. 148).

Sekkâkî'nin meânî meselelerini cümlelerin temel unsurlarını (müsned, müsned ileyh) dikkate alarak tasnif ettiği ve bu tutumun, meselâ takdim meselesinin bütün yönlerini aynı anda görmeye imkân vermediği, ayrıca bazı tekrarlara sebebiyet verdiği doğrudur. Bununla birlikte müellifin söz konusu meselelerin, meselâ haber ve talep arasındaki irtibatın farkında olmadığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü haber ve talep ayrımı, cümlelerin iki temel kategorisini tespit amacına matuftur. Akabinde gündeme gelen meseleler, "Müsned" ve "Müsned ileyh" gibi başlıklar altında tartışılmıştır ki bu kavramların sadece haber cümlelerinin değil, mutlak cümlelerin kurucu unsurları olduğu bilinmektedir. Bu nedenle, müsned başlığı altında yapılan bir tartışma, sadece haber değil dildeki bütün cümleler için geçerli olacaktır.

Matlûb'un beyân ilminin meselelerini taksim ve hasr etmesi bakımından Sekkâkî'yi nispeten daha başarılı bulduğu söylenebilir. Bu bağlamda öne çıkardığı en ciddi sorun, teşbihin beyân ilmindeki konumudur. Bilindiği gibi Sekkâkî beyân ilmini, "Bir mânanın, delâlette açıklık-kapalılık bakımından farklı yollarla ifade edilme bilgisi" şeklinde tanımlamaktadır.⁶ Açıklık-kapalılık bakımından farklılık ise ancak mecaz ve kinayede söz konusudur. Teşbihte lafızlar, mecaz ve kinaye olmayıp hakiki anlamlarında kullanıldıklarından, teşbih beyân ilminin kapsamına girmeyecektir. Ancak teşbih, edebî değer taşıyan bütün sözlerde sıklıkla karşımıza çıkan en önemli olgulardan biridir. Dolayısıyla göz ardı edilmesi ve inceleme konusu yapılmaması mümkün değildir. Sekkâkî bu sorunu aşmak için bir mecaz türü olan istiârenin teşbihle irtibatını tahlil etmekte ve istiârenin teşbih tarafından öncelendiği görüşünden hareketle, teşbihi beyân ilminin bir aslı olarak tespit etmektedir.⁷

6 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 249.

7 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 439.

Bu durumu, Sekkâkî'nin edebî sözlerin toplamından oluşan vâkıa karşısında zor duruma düşmesi ve teorik çabasını tâdil etmeye mecbur kalması şeklinde yorumlayan Matlûb (s. 148) ilerleyen sayfalarda, Sekkâkî'nin teşbih, mecaz ve kinaye konularındaki açıklamalarını özetlemekte ve çoğunlukla yapılan taksimleri gereğinden fazla ve külfetli, açıklama için verilen misalleri yetersiz, edebî tahlilleri ise zayıf gördüğünü belirtmektedir.

Miftâh'da teşbih, mecaz ve kinaye gibi beyân ilmine ait meseleleri tartıştığı bölümde Sekkâkî, delâlet kavramını merkeze alarak söz konusu üslûp özelliklerinin işleyişindeki aklî sistemi çözümlemeye çalışmaktadır.⁸ Bu bağlamda *Nihâyetü'l-icâz*'da Fahreddin er-Râzî tarafından ortaya konan çaba, mutlaka hesaba katılmalı ve *Miftâh* ile mukayese edilmeliydi. Ancak Matlûb, burada söz konusu çabanın ne anlama geldiğine yönelik hiçbir açıklamada bulunmamaktadır.

Belâgat incelemesinin üçüncü disiplini olan bedî başlığı altında Matlûb'un en temel itirazı, edebî sanatların lafza ve mânaya râci olanlar şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutulmasına yöneliktir. Yazarın ifadesine göre edebî sanatların çoğu birbirine mütedâhildir. Dolayısıyla böyle bir taksim, dakik olmadığı için anlamsız ve gereksizdir (s. 150-52). Bu bölümde de Sekkâkî'nin belâgatı meânî ve beyân ilimlerinden ibaret görmesi ve bedî ilmini bu incelemenin bir parçası değil de bir tür uzantısı şeklinde değerlendirmesinin nedenleri tartışılabilir. Bu tartışmanın yapılabilmesi için, daha önce işaret ettiğimiz cümlelerin delâlet seviyeleri arasındaki fark hesaba katılmalıdır. Çünkü bedî sanatların belâgat incelemesinin parçası değil de uzantısı olarak tasnif edilmesinin gerekçesi bu farka dayanmaktadır.

“Birinci Bölüm”ün üçüncü alt başlığı “Sekkâkî'nin Belâgat Yönteminde Felsefenin Etkisi”dir (s. 154-87). Bu başlık altında, öncelikle felsefenin ve kelâmın genel olarak belâgat incelemeleri üzerindeki etkisi kısaca tasvir edilmiştir. Burada yapılan açıklamalar, daha öncekilere benzer şekilde bir problemin izini sürmek yerine, seçilmiş eser ve müelliflere kısa değiniler kabilindedir. Akabinde bu etkinin Sekkâkî'deki tezahürleri tartışılmaktadır. Bu bağlamda öne çıkarılan bazı meseleler şunlardır: Yapılan tanımların mantikî oluşu (efrâdını câmi ağyârını mâni olması); belâgat ilimlerinin ve meselelerin zapt ve taksiminde mantık kavramlarının kullanılması ve hasr amacının güdülmesi; son olarak gerekçelendirme (ta'lîl) yönteminin felsefî oluşu. Ayrıca burada zikredilen her bir mesele için birtakım misaller verilmiş ve konu ayrintılandırılmıştır.

8 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 437-39.

Bu bölümde yapılan açıklamalar ana hatlarıyla doğrudur. Sekkâkî'nin incelemesi esas itibariyle belâgat ilimlerinin tasnif ve tedvin edilmesi, buna bağlı olarak da meselelerin zapt ve hasrına dayanmaktadır. Bu mânada Sekkâkî, kendisinden önce oluşan birikimi özellikle Abdülkâhir el-Cürcânî ve Fahreddin er-Râzî'yi dikkate alarak düzenleyen ve sistemleştiren bir düşünür olarak görülebilir. *Miftâh*'da mantık ve felsefe kavramlarının kullanıldığı, mahiyet düşüncesinden hareketle dilsel olguların işleyişinin ardında yatan aklî yapının tespit edilmeye çalışıldığı tezi de büyük ölçüde gerçeği yansıtmaktadır. Ancak Matlûb burada “Neden?” sorusunu sormamakta, dolayısıyla Sekkâkî'nin bütün bu çabasını anlamayı ve tahlil etmeyi denememektedir. Sekkâkî, belâgat meselelerini neden böyle incelemektedir? Bu incelemenin *Miftâh*'ın nahiv, mantık, şiir gibi diğer bölümleriyle irtibatı nedir? *Miftâh*'ın daha önce yazılan metinlerle ve sorunlarla ilişkisi nedir? Bu ve benzeri sorular çalışma boyunca hiç dikkate alınmadığından, mesele belâgat incelemesinin edebî tahlil olmaktan çıkartılıp mantikî-felsefî bir yapıya kavuşturulması şeklinde özetlenebilecek tek bir yargıya indirgenmektedir. Diğer bir deyişle Matlûb'un metne bakışındaki bütün perspektif bu temel cümleden ibarettir.

“İkinci Bölüm”ün girişinde (s. 191-264), Sekkâkî'nin belâgat düşüncesi bakımından istifade ettiği müelliflere temas edilmektedir. Bu bağlamda özellikle Abdülkâhir el-Cürcânî, Zemahşerî, Reşidüddîn Vatvât ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimlerin eserlerinden alıntılara yer verilmekte ve *Miftâh* ile muhteva karşılaştırması yapılmaktadır. Hatırlanacağı üzere “Birinci Bölüm”ün girişinde de benzer şekilde belâgat ilimlerinin Sekkâkî'ye kadarki gelişim süreci özetlenmişti. Her ne kadar yazar, birinci bölümdeki açıklamaların yöntem; bu bölümdeki açıklamaların ise muhtevaya ilişkin olduğunu söylese de, bu durumun eserin yapısı bakımından sorun teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan, burada muhteva açısından yapıldığı söylenen soruşturmada yazar, Sekkâkî'nin söz konusu müelliflerden etkilendiğini ortaya koyabilmek için metinler arası doğrudan atıflar ve benzerlikler aramaktadır. Benzer durum, Sekkâkî'nin belâgat tarihindeki etkilerinin incelendiği “İkinci Bölüm”ün son kısmında da (s. 342-97) görülmektedir. Halbuki bir müellifin kendisinden önceki ilmî birikimle irtibatı ulaşılan neticelerin benzerliğiyle ölçülmez. Çünkü düşüncenin doğal seyri içinde meseleler çoğunlukla yeni veçheler kazanmakta, hem muhteva hem de kapsam bakımından önemli dönüşümlere uğramaktadır. Kimi zaman da bazı meselelerin göz ardı edildiği, bunun yerine yeni meselelerin öne çıktığı görülmektedir. Araştırmadan beklenen şey, süreç içerisinde yaşanan bu dönüşümü takip etmesidir. Böyle bir takip de ancak irtibatı terim değil kavram ve sorun düzleminde kurmakla mümkün olabilir.

“İkinci Bölüm”ün ikinci alt başlığında, Sekkâkî'nin belâgat sahasında ortaya koyduğu çaba anlatılmaktadır. Bu bağlamda öne çıkan meseleler; Kur'an'ın belâgat ve icâzı, taksim ve tevbîb (kısımlara ve bölümlere ayırma), belâgat terimleri ve tanımları, Sekkâkî'nin diğer müelliflerden farklı olarak ortaya koyduğu görüşler ve belâgat ölçütleridir. Bu bölümde söz konusu meseleler, *Miftâh*'taki anlatıma ve tasnife bağlı kalınarak özetlenmiş, bununla birlikte önceki müelliflerin görüşleri mukayeseli olarak verilmiştir (s. 265-341). Çalışmanın en başarılı olduğu yönlerden biri, bu bölümde olduğu gibi, tikel durumlara ilişkin tarihsel verileri bir araya getirmesi, derli toplu bir şekilde sunmasıdır. Akabinde Sekkâkî'nin belâgat tarihindeki etkilerinden söz edilmektedir. Bu bağlamda öncelikle *Miftâh* üzerine yapılan şerh, telhîs vb. çalışmalar anlatılmakta, ardından Sekkâkî sonrası belâgat tarihinde öne çıkan müellifler ve eserleri “Mısır ve Şam Ekolü” ile “Sekkâkî Ekolü” başlıkları altında irdelenmektedir (s. 342-97).

Miftâh, iddia sahibi ve kurucu bir metindir. Böyle bir metni kritik etmek, bize göre iki şekilde mümkün olabilirdi. Birincisi, metnin dayandığı öncül ve kabullerle ortaya çıkan netice arasındaki çıkarım süreci sorgulanır; böylece düşüncenin tutarlılığı tartışılmış olurdu. Böyle bir çalışma kuşkusuz Sekkâkî'nin ne yapmaya çalıştığını anlamayı ve tahlil etmeyi, akabinde eserin iddiaları ile muhtevasının karşılaştırılmasını gerektirir. İkinci olarak *Miftâh*, alternatif bir metinle mukayese edilebilirdi. Bu durumda, düşüncenin tutarlılığı değil, dayandığı öncül ve iddialar tartışılmış, zaaf noktaları belirlenmiş olurdu. Bu durumda, aynı konuya yönelik iki farklı inceleme tarzı mukayese edileceğinden ulaşılan neticelerin belâgat tarihi bakımından anlamını görmek de mümkün olurdu.

Yazarın belâgat incelemesine Sekkâkî gibi bakmadığı açıktır. Bu nedenle, *Miftâh*'taki sistematik incelemeyi öncülleri ve iddiaları açısından bir başka metinle, meselâ edebî tahlil anlayışını en üst düzeyde temsil ettiğini düşündüğü, dolayısıyla Sekkâkî paradigmasına muhalif bir metin olarak gördüğü Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in *el-Meselûs-sâir fî edebî'l-kâtib ve ş-şâir* adlı eseriyle mukayese etmesi mâkul bir beklenti olacaktır. Nitekim eserin en ilgi çekici kısımları, yazarın çok az meselede Sekkâkî'yi muhalif metinlerle karşılaştırdığı bölümlerdir. Ancak Matlûb, çalışmasını böyle bir mukayese fikri üzerine inşa etmemekte, eser boyunca atıfta bulunduğu edebî tahlil anlayışının derli toplu bir izahını dahi yapmamaktadır. Durum böyle olunca *Miftâh*'a yönelttiği eleştiriler, dayanak noktaları belirginleşmediğinden, tahkik edilebilir olmamakta ve dolayısıyla etkinliğini yitirmektedir.

Matlûb'un bu eseri, Sekkâkî'nin hayatı ve belâgat incelemesi üzerine yapılmış kapsamlı bir çalışmadır. Sekkâkî ve *Miftâh*'a dair kaynaklarda yer

alan tarihsel veriler derli toplu bir şekilde sunulmuştur. Öte yandan, belâgat ilimlerinin taksimi, meselelerinin zaptı gibi *Miftâh*'ta öne çıkan olgular ana hatlarıyla tasvir edilmiştir. Dolayısıyla çalışma, *Miftâh*'ın belâgat tarihindeki rolüne ilişkin genel bir fikir vermektedir. Yazıldığı tarih ve şartlar dikkate alındığında, buraya kadar kısaca işaret edilen bazı temel sorunlarla mâlûl olsa da, eserin hâlâ araştırmacıların istifadesine açık olduğu söylenebilir.

Abdullah Yıldırım*

Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme

C. Stephen Evans ve R. Zachary Manis (çev. Ferhat Akdemir)

Ankara: Elis Yayınları, 2010, 248 sayfa.

Din felsefesi, analitik gelenek içerisinde özel bir konumu haiz, çağdaş felsefe disiplinlerinden birisidir. Türkiye'de bu disiplinin algılanışı, pek çok alanda olduğu gibi, uzun süre belirsiz (amaçsız) ve kişisel temayüllere bağlı bir gelişim seyri izlemiştir. Fakat sosyal, politik, ekonomik ve en önemlisi entelektüel olarak Batı düşüncesi yörüngesine girmiş yeni-Türk düşüncesi-nin bir bileşeni olarak din felsefesinin de bu cârî ve hâkim dünya görüşüne uyarlanması kaçınılmazdı. Nitekim, bilhassa akademik unvanları bakımından din felsefecisi olarak adlandırılan kuşağın eğitim gördükleri Batı ülkelerinden Türkiye'ye taşıdıkları bilgi ve birikimleri, -doğruluğu ve gerekliliği ayrı bir tartışma konusu olan- bu disiplinin tanımı ve tabiatına uygun bir görünüm kazanmasını sağlamıştır.

Varlık nedenini analitik geleneğe borçlu olan din felsefesi, esasında din üzerine eleştirel ve tarafsız düşünmeyi ifade etmektedir. Bu anlamda din felsefesini, dinî inançlar karşısındaki olumlu veya olumsuz tutumuna bakılmaksızın tamamen karşıt kutuplardan düşünürlerin bir arada fikir üretebildiği özgün bir entelektüel faaliyet alanı olarak görmek durumundayız. Uzun bir süre, belirli bir tanımlamanın dışında gerçekleşen bu faaliyet, 1980'li yıllardan itibaren aynı başlık altında pek çok telif ve derleme eserle muazzam bir literatür oluşturmayı başarmıştır. Bunun ilk örneği, Brian Davies'in halen pek çok üniversitede birinci derecede önemli bir ders kitabı (A-level textbook) olarak okutulan *An Introduction to the Philosophy of Religion* (ilk bs. 1982)

* Araştırma Görevlisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

adlı eseridir. Ardından, J. Hick, L. Pojman, Ch. Taliaferro, B. Clack – B. R. Clack, W. Wainwright, S. Evans, M. Peterson – W. Hasker – B. Reichenbach – D. Basinger ve R. Le Poidevin gibi isimler tarafından değişik yönlerden art arda aynı üst başlıklı eserler yayımlanmaya başlanmıştır.

Bu eserlerin birkaçı (R. Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı 2000; M. Peterson – W. Hasker – B. Reichenbach – D. Basinger, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. R. Acar, Küre 2009) Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır (Bu arada, R. Acar'ın çevirisi, 2011 yılı "TÜBA Üniversite Ders Kitapları Çeviri Eser Ödülü"nü kazanmıştır). Bu çeviri faaliyetinin son örneği, Stephen Evans'ın Türkçeye Ferhat Akdemir tarafından aktarılan *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme* adlı eseridir. Din felsefesi çevrelerinde fideizm, dinî tecrübe ve özellikle Kierkegaard üzerine çalışmalarıyla tanınan Evans'ın söz konusu eseri, bu alandaki ilk çalışmalardan birisidir (*Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, InterVarsity Press 1985). Fakat F. Akdemir'in çevirisi, bu metnin değil, Evans'ın -eski öğrencisi- R. Zachary Manis ile birlikte güncelleştirilmiş yeni baskısının (2009) çevirisidir. Daha önce İspanyolca ve Makedonca'ya çevrilmiş bu eserin Türkçeye kazandırılmasını önemli bir hizmet olarak görmek gerekir.

Evans ve Manis'in *Din Felsefesi*, "Din Felsefesi Nedir?", "Teistik Tanrı: Doğal Teolojinin Reddi", "Tanrı'nın Varlığının Klasik Delilleri", "Dini Tecrübe", "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiylere ve Mucizelere", "Din, Modernite ve Bilim", "Kötülük Problemi" ve "İman(lar) ve Akıl" başlıklı sekiz bölümden oluşmaktadır. Birinci baskıdan (1985) farklı olarak bu yeni baskıda (2009) bazı konular çıkarılmış ya da eklenmiştir. Bunlar arasında dikkat çeken, özellikle 1990'lı yıllardan sonra dinî epistemoloji tartışmalarının merkezine oturan Reformcu epistemolojinin ayrı bir başlık altında incelenmiş olmasıdır. Diğer taraftan, "Din Dili" gibi bir zamanlar din felsefesinde önemli bir konumu haiz olmasının yanı sıra, günümüzde önemini kaybetmiş gibi görünen ana başlık çıkarılmıştır. Bu değişiklikler, ilgili alanda Batılı akademisyenlerin dinamizminin açık bir göstergesidir. Oysaki Türkiye'de, Prof. Dr. Mehmet Aydın tarafından kaleme alınmış ve yayımlandığı tarihlerde bir şaheser olma özelliğini taşımış bulunan *Din Felsefesi* (İzmir 1987), neredeyse yirmi beş yıl boyunca güncellenmediği için bugün itibarıyla -son derece dinamik bir alan olan- din felsefesinin arkaik metinlerinden birisine dönüşmüş durumdadır.

Kitap, din felsefesiyle diğer disiplinler arasındaki ilişki ve bu alandaki farklı tutumların incelenmesiyle başlamaktadır. Bunları temsilen iki karşıt tutumdan söz edilmekte (fideizm ve nötralizm [Akdemir'in çevirisiyle imancılık ve tarafsızlıkçılık]) ve "rasyonel düşüncüyü engellediği için imancılık, rasyonel düşünce için imkânsız koşullar ileri sürdüğü için ise tarafsızlık"

reddedilerek (s. 29) bu iki tutumun “mutlu birlikteliği” ya da her iki tutumun da haklı yönlerini barındıran eleştirel diyalog adı altında bir yöntem önerilmektedir. Kitapta tam anlamıyla epistemik bir çözümlemesi yapılmamış olan bu eleştirel diyalogun temel argümanının, dinî inançların test edilebilmesi ve yorumlamaya açık olması olduğu ileri sürülmektedir (s. 29-30).

İkinci bölümde, doğal teoloji ile vahye dayalı teoloji arasında bir ayrım yapılmakta ve bu ayrım, kitabın ilerleyen bölümlerinde ortaya konulacağı üzere, dinî inançları gerekçelendirmenin bir yöntemi olarak takdim edilmektedir. Buradan hareketle, teolojinin “din” anlayışının felsefenin “din” anlayışından daha tutarlı olduğu iddia edilmektedir. Üçüncü bölümdeki Tanrı'nın varlığının klasik (ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlâk) delillerine gelince, bir önceki bölümün mantıksal bir devamı olarak doğal teolojiye ait söz konusu delillerin herkes için geçerli bir öncüle sahip olmadığı (s. 101) ve dolayısıyla dinî inançların gerekçelendirilmesi hususunda yeterli bir referans oluşturmadığı ifade edilmektedir.

Doğal teolojinin sınırları, dört ve beşinci bölümlerde yazarları, dinî tecrübe ve vahye dayalı teolojinin temel unsurlarından olan vahiy ve mucize meselelerini incelemeye sevk etmektedir. Dinî tecrübenin çeşitli tezahürleri üzerine uzunca bir çözümlemenin ardından, bu tecrübenin yalnızca dinin öngördüğü birtakım şartlar altında gerçekleşebileceği, yani öznel olduğu ve fakat belirli bir kimse veya topluluk tarafından gerçekleştirilen bu tecrübenin aynı tecrübeyi gerçekleştirememiş kimseler açısından da Tanrı'nın varlığına bir işaret teşkil edebileceği ileri sürülmektedir (s. 125). Tanrı'nın özel fiilleri olarak addettikleri vahiy ve mucize konusunda da yazarlar, ayrıntılı bir kavramsal girişin ardından, burada söz konusu özel fiillerin Tanrı tarafından gerçekleştirilip gerçekleştirmediği ya da ne şekilde gerçekleştirildiğinden ziyade, bu özel fiillerin rasyonel olup olmadığının sorulması gerektiğini ifade etmektedirler. Bu sorunun cevabının ise, özellikle Hume'un ünlü eleştirisi bağlamında mucizenin rasyonel statüsünün tartışıldığı kısımda, sorunun kendisinden daha ilginç (ve biraz da muğlak) olduğunu görüyoruz: “.. Felsefecilerin ve diğerlerinin mucizelerin gerçekleşemeyeceğini dogmatik olarak iddia etmeleri acelecilik ve düşüncesizlik gibi görünmektedir... Ancak yine de, mucizelerin gerçekleştiğine inanmak için ne düzeydeki bir kanıtın zorlayıcı olduğunu belirlemek zordur” (s. 147). Daha anlaşılır bir ifadeyle, buna göre mucizeler yalnızca inanan için bir anlam ifade etmektedir.

Altıncı bölümü, modernite karşısında dinin konumunu belirlemeye yönelik bir teşebbüs olarak okumak mümkündür. Yazarlar, sosyal bilimler alanındaki din karşıtı söylemlerin aslında dinin kendisine değil, dini yaşama biçimine (dindarlığa) yönelik olduğunu ileri sürerek bu yöndeki itirazları

kendi tarzlarınca bertaraf etmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca bu yaklaşımının doğruluğuna samimi bir şekilde inanmış olacaklar ki doğa bilimleri alanındaki itirazları da önemli ölçüde -her birisi kendi çağının bilimsel ciddiyetinden uzak “fikir” adamları olan- Comte ve Dawkins’in görüşleriyle sınırlandırmayı uygun görmekteyiz. Daha kesin bir ifade kullanmak gerekirse, bu bölüm, kitabın en zayıf halkasını oluşturmaktadır.

Yedinci bölüm, ilgili ilgisiz tüm çağdaş din felsefesi metinlerinin davetsiz misafiri olan kötülük problemini konu edinmektedir. Tahmin edilebileceği üzere, Mackie’nin mantıksal kötülük argümanı üzerine kurgulanan bölümde, Plantinga ve Lewis gibi düşünürlerin karşıt argümanlarından hareketle, özet ve genel bir tartışma zemini oluşturulmakta, mantıksal ve delilci versiyonlarıyla kötülük probleminin son kertede çürütülemez argümanlara sahip olmadığı sonucuna yer verilmektedir.

Çoğu din felsefesi metninde bir giriş bölümü ve hatta üst başlık şeklinde görmeye alışkın olduğumuz “iman [ya da inanç] ve akıl” konusu, bu kitapta -dinî çeşitlilik konusunu da içine alan- sekizinci ve son bölümde işlenmektedir. İmanı “öznel tercih” olarak yorumlayan yazarlar (s. 234), dinî inançlara yönelik delilci itirazları geçersiz bulmaktadırlar. Fakat, epistemik anlamda bu iddianın altının doldurulmadığı ve bunun yerine daha ziyade dinî inançların oluşumunda öznel ve yorumsal yargıların öneminin güçlü ve abartılı bir şekilde vurgulandığı görülmektedir. Söz gelimi, Clifford’un ünlü “inanma ahlâkı” tezine karşılık “hiçbir geçerli delili olmaksızın kafasında on binden fazla saç teli olduğuna inanan bir kimsenin” ahlâksız mı olduğu şeklinde bir soru ileri sürülmektedir (s. 213). Fakat, sıradan bir felsefe öğrencisi dahi bilir ki, delilci argümanın ahlâk vurgusu, işin “terbiyevi” boyutundan ziyade, insanın bilgiye dönüşme sürecindeki epistemik yükümlülük (deontoloji) üzerinedir. Daha başka bir ifadeyle, “hiçbir geçerli delili olmaksızın kafasında on binden fazla saç teli olduğuna inanmak” ahlâk dışı bir tutum değilse, o halde “Benim dışımdaki tüm insanlar cahildir” inancının da ahlâk dışı olmaması gerekir. Bu düşüncenin bir devamı olarak yazarların, delilciliğin salt epistemik bir ifadesi olan temelcilik ile ilgili görüşünün de sorunlu olduğu açıkça görülmektedir: “Temelciliğin kastettiği anlamda nesnel kesinlik idealinin büyük ölçüde boş bir hayal olduğu ortadadır” (s. 219). Halbuki temelciliğin öncelikli olarak kastettiği şey, bunun tam tersi, öznel kesinliktir. Clifford’un vecizesini hatırlayacak olursak, “Her nerede, her ne zaman ve her kim için olursa olsun, yetersiz bir delile dayanarak bir şeye inanmak yanlıştır.” Burada her şeyden önce öznenin kendisine referansla tutarlı olması, yani yeterli bir delile dayanması gerektiğine işaret edilmektedir. Dolayısıyla, düşünce tarihinin en köklü ve denenmiş bir görüşünü “yetersiz delile dayanarak” ve ilgisiz

bir örnekle safdışı bırakmaya çalışmak, en azından Evans gibi tutarlılığı ve “orta yol”u ilke edinmiş bir felsefeci açısından, pek uygun bir tutum olarak görülmemektedir. Dinî çeşitlilik konusuna gelince, yazarlar, kitabın ana çizgisinin bir sonucu olarak, din referanslı bir saygı anlayışı içerisinde herkesin kendi dininin doğruluğuna inanabileceği kanaatini dile getirmektedir.

Evans ve Manis’in *Din Felsefesi*’ni bir bütün olarak ele aldığımızda, varoluşu topyekün bilgiye indirgemiş oluşturmacı (konstruktivist) çağımızın tabiatına paralel bir şekilde dinî inançların öznelliği üzerine kurgulanmış en iyi din felsefesi metni olduğunu söyleyebiliriz. Açıkçası, “lokal” örneklerini bir tarafa bırakacak olursak, bu kitap, günümüzde yazılabilecek en iyi din felsefesi metinlerinden birisidir. Dahası, kitabın insicamı, okuru gereksiz ya da ileri okumalarda gerek duyacağı şeklinde ayrıntılı isim ve problemlerle yormayarak doğrudan bilgilendirmeye öncelik veren üslubu, konuya giriş ve ders kitabı olma özelliğini pekiştirmektedir. Bu üstün özelliklerinin yanı sıra, kitabın en azından iki yönden eleştiriden hâli olmadığı kanaatindeyim. Birincisi, ilk bölümde fideizm ve nötralizm tutumlarına karşılık, eleştirel diyalog şeklinde alternatif bir tutumun gerekliliği üzerinde durulmasına karşın, kitabın tamamında hâkim olan tutumun -biçimi ne olursa olsun- dini savunmaya yönelik olduğudur. Daha açık bir ifade kullanmak gerekirse, bunun tesitik bir bakış açısıyla oluşturulmuş bir metin olduğu aşikârdır; eğer eleştirel diyalog bu ise, o zaman, ters açıdan Flew ya da Mackie’yi bu akımın öncülleri olarak görmemiz gerekir. Diğer taraftan, Evans ve Manis’in eleştirel diyaloga yükledikleri temel işlev, dinî inançların test edilebilir olmasıdır: Halbuki kitabın genelinde dinî inançların öznelliği vurgulandığı için eleştirel diyalogun bu işlevini pek yerine getiremediği izlenimi oluşmaktadır. Bununla bağlantılı olarak eleştirilecek ikinci konuya gelince, bilginin esasında öznel oluşu, onun nesnel ifadesini göz ardı etmemize yol açmamalıdır. Söz gelimi, doğal teoloji aklı imanın önüne koyuyor gibi gözükse de, haddizatında dinin kendisinden neşet eden ve tarihsel anlamda dinin kendisi kadar eski bir görüştür. Eğer doğal teoloji bizi Tanrı’nın niteliği hakkında belirli bir nosyona götürmüyorsa, bu, yalnızca onun “doğa teolojisi” ya da vahye dayalı teolojiye rakip olduğu anlamına gelmez. Nitekim bunları, bilhassa İslâm kültüründe baskın bir anlayış olduğu üzere, birbirini destekleyen ya da tamamlayan görüşler olarak da görmek mümkündür.

Kitabın çevirisine gelince, bir din felsefecisi olan ve yine Elis Yayınları tarafından daha önce yayımlanmış bir çalışması bulunan (*Analistik Din Felsefesi: Alvin Plantinga*, 2007) Ferhat Akdemir’in imzasını taşıyor olması, bu çevirinin sıhhatinin açık bir göstergesidir. Fakat Akdemir’in “Çevirmenin Önsözü”ndeki her çevirinin bir yorum olduğu şeklindeki ifadesinden de

cesaret alarak aslında çeviri faaliyetlerinde bulunan tüm din felsefecilerini ilgilendirecek birkaç hususa dikkat çekmek istiyorum. Öncelikli olarak Batı dillerindeki felsefi kavramların Türkçe'ye aktarımında, çevirinin temel kurallarından birisi olan yaygınlık ve uygunluk ilkelerine dikkat edilmelidir. Söz gelimi, "evidentialist" sözcüğü Türkçe'nin hem telaffuz hem de imlâ kurallarına aykırı bir kullanımdır; kaldı ki metnin pek çok yerinde de "delilci" şeklinde kullanılmaktadır. Yahut da, "evidential" sıfatını "delilsel" diye karşılamak dil bilimsel açıdan uygun görünmemektedir. Şöyle ki, "-sel / sal-" nispet eki, Arapça kökenli sözcükler için kullanılamaz; bunun yerine, Arapça kökenli "delil" sözcüğü her hâlükârda korunacaksa, "delili" ya da "delilci" denilebilir. Aynı şey "upuygun" sözcüğü için de geçerlidir; Türkçe'deki "upuygun" sözcüğü, İngilizce'deki "proper" sözcüğünün değil "adequat" sözcüğünün karşılığıdır. Bunların dışında, "reformed" sözcüğünün bazen "reformist" (s. 14) bazen de "reform" (s. 213); yine "neutralism" sözcüğünün bazen "tarafsızlıkçılık" (s. 25) bazen de "tarafsızlık" (s. 29) şeklinde karşılandığı görülmektedir. Bir sonraki baskıda bu ve benzeri küçük hataların giderilmesi durumunda, çevirinin kusursuz bir örnek olacağı kanaatindeyim.

Nebi Mehdiyev*

Tanrısız Ahlak?

Walter Sinnott-Armstrong (çev. Attila Tuygan)

İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, 128 sayfa.

Eser, genel itibarıyla, Tanrı inancına dayanmayan bir ahlâkın imkânını tartışmaktadır. Amerikalı Filozof Walter Sinnott-Armstrong'un temel iddiası, ahlâkın herhangi bir dine dayanmaksızın bağımsız bir şekilde tesis edilebilirliğidir. Müellife göre, ahlâkın bir dine dayanmadan var olamayacağını kabul etmek, son derece yanlış bir tavidir ve ne yazık ki bu yanlış tutum içinde sadece teistler değil, daha vahim bir durum olarak ateistler ve agnostikler de yer almaktadır. Böylece ateist ve agnostikler dolayısıyla ahlâki din ile özdeşleştirmiş, bir anlamda dine dayanmayan bir ahlâkın imkânını yadsımış olmaktadır. Sinnott-Armstrong, ateistlerin bir Tanrı'nın nâmevcüdiyeti veya Tanrı'nın ölümü durumunda ahlâki değer ve hükümlerin nesnel olmaktan çıkıp öznel bir niteliğe bürüneceğini savunmalarının

* Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

mahzurları üzerinde durmaktadır. Aynı şekilde teistler de ateistlerin öznel bir ahlâk anlayışını benimsemeleri dolayısıyla ahlâk yoksunu olduklarını iddia etmektedirler. Esasen her iki yaklaşımı da hatalı bulan müellif, bu çerçevede birtakım sorunsalları da tartışmıştır: Ateizm; ahlâkî değer, kural ve vazifelerin inkârı demek olan nihilizmi doğurur mu? Bir dine inanmadan da ahlâklı olunamaz mı? Sinnott-Armstrong’a göre, “Tanrı öldüyse her şey mubahtır” söylemi, Tanrı’ya olan inançtan ziyade, Tanrı’nın durumu hakkındadır. Ayrıca hangi eylemlerin yapılması veya yapılmaması gerektiğini belirtmekten ziyade, bütün eylemlere izin verildiğini ifade etmektedir. Bu açıdan eser “Tanrı öldüyse her şey mubahtır” sloganına bir reddiye niteliği de taşımaktadır.

Yazara göre teist ve ateistler arasında aşılması neredeyse imkânsız kalın duvarlar örülmüştür. Bunu ispatlamak için yazarın sorduğu en temel sorulardan biri -eserin de bir bölümünün başlığını teşkil eden- “Bir Ateistle Evlenir misiniz?” sorusudur. Ona göre, bu soruya hem teistler hem de ateistler olumsuz cevap vermektedir. Çünkü bir yandan teistler ateistlerin ahlâklı olabileceğine inanmaz ve itimat etmezler, öte yandan ateistler de inanç sahibi olmalarından ötürü teistleri bağnaz ve geri bulmaktadır. Elbette evlilik mevzubahis olduğunda pek çok insan buna mesafeli yaklaşacaktır. Yazara göre, aynı peşin hüküm söz gelimi seçimlerde ateistlere oy verilmemesinde veya bir iş başvurusunda onların kabul edilmemelerinde de görülmektedir. Bu şartlar altında ateistlere pek şans tanınmamaktadır.

Müellif, dinin ahlâklılık üzerinde herhangi bir müspet katkısının olmadığını, öte taraftan ateizmin de peşinen ahlâksızlığa yol açmayacağını ortaya koyma gayretindedir. Bunun için eser, dine dayanan ahlâkın birtakım tenakuzları barındırdığını iddia etmektedir. Söz gelimi, Kitâb-ı Mukaddes’e göre Tanrı’ya inanmamak, gayriahlâkî bir fiildir ve bağışlanması muhaldir. Buna mukabil teistler, cinayet ve tecavüz gibi ağır suçların bağışlanabilir olduğunu kabul etmektedir. Yazar, bir yandan bunu tenkit ederken bir yandan da Tanrı’nın varlığının reddinin ahlâksızlık sayılamayacağını seküler bir şekilde temellendirmektedir (s. 25-27). Ona göre, teist bir insan ahlâksız, aynı şekilde ateist bir insan da ahlâklı olabilir. Hem teistler hem de ateistler insandırlar ve bunlar arasında iyi insanlar olabileceği gibi kötüler de bulunabilir. Ahlâk yoksunu ateistler, ateist bir ahlâkın olabilirliğini gölgelememelidir; bu, tıpkı ahlâk yoksunu teistlerin varlığının olabilirliği gibi bir durumdur. Teistler de ateistler de insandır; kaçınılmaz olarak bazıları ahlâklı bazıları da ahlâksız olacaktır (s. 31-35). Müellif ateistlere de seslenir: Ateistlerin de ahlâklı olabileceğini göstermek tamamen biz ateistlere bağlıdır. Biz ahlâklı olursak, insanlar ateizmin ahlâksızlık olmadığını göreceklerdir.

Tatbik açısından, dinin ahlâk üzerinde herhangi bir tesirinin olmadığına da işaret eden Sinnott-Armstrong'a göre, söz gelimi hastanenin etik kurulunda karar alınma safhasında doktorlar arasındaki fikir teatilerinde hiç kimse Kutsal Kitap'a atıf yapmamaktadır. Demek ki, Kutsal Kitap olmadan da insanlar ahlâkî hükümlere varabilmektedir. Ayrıca teistik ahlâkın başka bir müşkülü de şudur ki, ahlâkî emirleri buyuran Tanrı, insandan tamamen farklı bir varlıktır. Bu cihetten onun cezalandırıcılığının insan için rol-model teşkil ettiğinin savunulması ahlâklılık için sıkıntı doğurur. İşte bu nedenden ötürü, Tanrı için iyi olan bir şey, insan için iyi olmayabilir (s. 108-110). Buna binaen yazar, ahlâklılığın Tanrı inancından bağımsız olduğunu ve ahlâkın inançtan müstakil bir mesele olarak ele alınması gerektiğini sıkça vurgulamaktadır.

Bu savı desteklemek için Sinnott-Armstrong, birtakım istatistiklerden hareket eder. Ona göre, karşılıklı ithamlar yerine, teizmi ve ateizmi değerlendirmek için gerekli olan şey, istatistiklerdir. Söz konusu istatistikler, inançlı insanların nüfusun kâhir ekseriyetini oluşturduğu ülkelerdeki suç oranlarının seküler ülkelere nispetle daha fazla olduğunu göstermektedir. Yine o, şunu söylemekten de imtina etmez: Ateizm veya dinin ahlâksızlıkla ilişkisine dair araştırmaların pek çoğu, esas itibarıyla güvenilir değildir. Araştırmalar doğruysa, bunlardan çıkan neticeye göre, dindarlar daha fazla hayırsever, ateistler de daha az peşin hükümlüdür. Buradan hareketle eser, her iki grubun da birbirinden karşılıklı olarak öğrenebileceği kıymet hükümleri olduğunu (s. 51) ortaya koymakta ve buna istinaden bir anlamda araya duvar örülmesinin hiç kimseye fayda getirmeyeceğini savunmaktadır. Dolayısıyla ateistler dindarlardan hayırseverliği, dindarlar da ateistlerden hoşgörülü olmayı öğrenebilir. Şunu rahatlıkla söylemek mümkündür: Günümüzde ahlâka ilişkin meseleler ne sadece teistleri ne de sadece ateistleri ilgilendirmektedir. Bu sorunlar tam mânasıyla küreseldir ve şayet ateist ahlâk, çözüm bekleyen etik sorunlar için bir çıkar yol geliştirirse, teistlerin de bu çözüme katkıda bulunacakları ve bunu destekleyecekleri su götürmez bir hakikattir.

Teistik ahlâk gibi Altın Kural da, Sinnott-Armstrong'un tenkitlerinden nasibini almıştır. Yazar, Altın Kural'ı "Bir insanın bana bir milyon dolar vermesini istiyorum, o hâlde ben de ona bir milyon dolar vermeliyim" şeklindeki misalden hareketle eleştirmektedir. Benzer şekilde bir hâkim, suçlunun cezasını karara bağlarken, kendisine böyle bir ceza verilmesini istemediği için, Altın Kural gereği suçluyu salıvermesi gerekmektedir. Fakat müellifin bu konuda dikkatinden kaçan husus şudur: Suçlu mahkeme önüne daha evvelden Altın Kural'ı ihlâl ettiği için çıkmıştır. Yazar bir yandan kişinin başkasına sebepsiz yere vurmasını ahlâk dışı sayarken (s. 59-60), öte yandan da Altın Kural'ı tenkit etmiş olmakla kendisiyle çelişmektedir.

Ne dinî ahlâkı ne de Altın Kural'ı kabul eden müellif, bir fiilin kötü oluşunu seküler bir zeminde temellendirmek için “zarar” kavramına müracaat eder: Şayet bir eylemin başkalarına zararı dokunuyorsa, o eylem gayriahlâkidir. Başkasına karşı ifâ edilen fiilde empati ve nesnellik şarttır. Kişinin kendisine zarar vermesi ise gayriahlâkî değil, ancak gayriahlâkî bir hareket olarak görülmelidir (s. 59). Kişinin kendisine verdiği zararın gayriahlâkîliği konusundaki dilemmayı görmek, okuyucu açısından zor olmasa gerektir. Çünkü ahlâk, kişinin kendisinden başlamak suretiyle diğer bütün varlıklara ilişkin geniş bir eylem alanını tazammun etmektedir. Başka bir açıdan da, teolojik yaklaşıma göre, nasıl ki her şey Tanrı'ya aittir; şu halde Tanrı'ya ait bir varlık olarak insan da Tanrı'nın yapmayı yasakladığı bir fiili kendisine karşı tatbik etmesi neticesinde gayriahlâkî davranmış olacaktır. Bu cihetten bakıldığında, insanın kendisine karşı verdiği zararlar da ahlâkî bir mahiyet kazanmış olmaktadır.

Son olarak eserde “Bir ateist ne yapmalı?” sorusuna da cevap aranmaktadır. Buna göre, söz gelimi Christopher Hitchens gibi yazarlar “Din her şeyi zehirliyor” biçiminde bir cümle kaleme aldıkları vakit, ateistler buna alkış tutmak veya sessizce geçiştirmek yerine, böylesi tutumları tenkit etmeyi bilmelidir. Yine ateistler, kendi içlerindeki aşırılıklar karşısında hakkaniyetli davranırlarsa, teistler de dinin aşırılıkları karşısında bu şekilde davranmayı öğreneceklerdir (s. 121). Yazara göre bir başka mesele de şudur: Gerek ateistler gerekse agnostikler hangi noktalarda eksiklikle mâlûl olduklarını da bilmelidirler. Söz gelimi ateizm, dinin insanlara sunduğu güven duygusunu, başka bir ifadeyle insanların hummalı bir şekilde cevabını aradıkları nihâî soruların karşılığını, dinde söz konusu olduğu gibi aynı kesinlikle veremez. Elbette ki ateistler bu cevapları veremiyor olsa da, bu durum Tanrı'nın varsayılmasını gerektirmez. Yine ateist ve agnostiklerde bulunan bir noksanlık, kendi aralarında bir toplumsal dayanışmanın bulunmamasıdır. İnananlar, daha fazla insanın kendi inançlarını benimsemesini ister ve bunun için çaba sarfederler. Oysa ateistler için aynı durum söz konusu değildir. Buna ilâve olarak ateistlerin birtakım hayır işleri konusunda da inananlardan öğreneceği şeyler bulunmaktadır. Aslında bu hususlarda Tanrı'ya inanç duymaksızın da pek çok iş yapılabilir. Gerekli olan şey, sadece neyin nasıl yapılması gerektiğini bilmektir. Sinnott-Armstrong, şunu ilâve etmekten geri durmaz: Teist ve ateist, hepimiz aynı geminin yolcularıyız ve bunu da hatırdan çıkarmamalıyız.

Eseri ana hatlarıyla değerlendirdiğimizde, öncelikle ahlâkın ateizm üzerine inşa edilmesi gerektiğini savunduğunu ve teistik ahlâkî belli noktalarda tenkit ettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, eser bir mânada teistlerle ateistlerin, karşılıklı saygı ve anlayış çerçevesinde, bir arada yaşamaları ve ahlâklılıkla ilgili fikir alışverişi içerisinde olmaları gerektiğine dair bir çerçeve de ortaya koymaktadır. Öte taraftan sürekli olarak dinî ahlâka temas edilmesi, kaçınılmaz

olarak okuyucuyu, “Ahlâkın ateist yorumu, dinî ahlâka bu kadar atıfta bulunmadan temellendirilemez miydi?” sorusunu sormaya sevk etmektedir. Esasen, teistik ahlâk görüşleri nasıl ki ateist ahlâk görüşlerinden bağımsız bir temellendirme yapıyorsa, ateist ahlâk kuramının da teistik görüş ve kuramlara cevap yetiştirme kaygısı duymaksızın sırf ahlâklılık için ahlâk meselesini gaye edinmelidir. Başka bir ifâdeyle, dinî ahlâkı savunanlar, görüşlerini temellendirmede kendi kaynaklarına müracaat ederken, entelektüel bir gerginlik içinde bulunmamaktadır. Aynı bakış açısı ve ilme yaraşır bir sükûnet hali ateist ahlâkın tesisinde de söz konusu olmalıdır. Bu kaygı hali pek çok eserde görülmektedir ve kanaatimizce artık değiştirilmesi gereken bir usul hatasıdır. Ayrıca ateist ahlâk görüşlerinin, Tanrı’ya ve Tanrı’ya inananlara karşı duyulan öfke ve tepkiden sıyrılarak teorilerini bu âdetâ “ergin olmayış durumundan” âzâde bir şekilde ortaya koymaları daha isabetli ve ilmî olacaktır. Kısacası, kitabın başlığını nazarı itibara aldığımız vakit, sorusu eserin bel kemiğini “Ateist bir ahlâk nasıl temellendirilebilir?” oluşturmalydı, diyebiliriz.

Kitapla ilgili birkaç hususa daha dikkat çekilmesi gerekiyor. Bunların ilki başlıkla ilgilidir. Eserin orijinal ismi **Morality Without God?**, ifâdesi Dostoyevski’deki “Without God, anything is permitted” (Tanrı yoksa, her şey serbesttir) ünlü deyişindeki “Without God” ifadesine bir gönderme niteliği de taşımaktadır. Bunun yanı sıra asıl dikkate şâyân husus, eserin ileri sürmüş olduğu savı vurgulamak için “~~Without God?~~” ifadesinin üzeri çizilmiş olmasıdır. Zira müellif herhangi bir Tanrı’nın varlığına inanmaksızın da ahlâklılığın ve ahlâklı insanların olabileceğini savunmaktadır. Ne var ki başlığın çevirisinde ince bir ayrıntı dikkatten kaçmıştır: Orijinal başlıkta soru işaretinin (?) de üzeri çizilidir ve burada müellif okuyucuya, Tanrı’ya inanmaksızın ahlâklı bir insan olunabileceğine dair şüpheleri izale etmeye yönelik imalı bir mesaj vermektedir. Başka bir ifadeyle, Sinnott-Armsrong başlıkta Tanrısız ahlâkın mevcudiyetinden asla kuşku duyulmaması gerektiğini vurgulamaktadır. İşte bu ince teferruat, başlığın dilimize aktarılmasında gözden kaçırılmıştır. Eserin başlığı dilimize “~~Tanrısız~~ Ahlâk?” şeklinde aktarılmış olsaydı, öyle görünüyor ki müellifin meramı okuyucu tarafından daha kolay fark edilebilirdi. Bundan başka, bir eserin olmazsa olmaz bölümü “İçindekiler” kısmıdır ki, bu sayede kitabın muhtevası hakkında okuyucunun ilk elde bir fikir edinmesi kolaylaşmaktadır. Fakat kitabın aslında “Contents” mevcut olmasına rağmen çevirinin ne yazık ki bir “İçindekiler” bölümü bulunmamaktadır. Ayrıca künye bilgileri kapsamında, tercümesi yapılan eserin hangi yayınevi tarafından kaç yılında neşredildiğinin belirtilmemiş olması da bir eksiklik sayılabilir.

Rabia Soyucak*

* Yrd. Doç. Dr. Üsküdar Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü.

Vefeyât Obituary

Hasan Charles Le Gai Eaton (1921-2010)

Charles (Hasan Abdülhakim) Le Gai Eaton, İngiliz anne ve babanın çocuğu olarak İsviçre'nin Lozan şehrinde dünyaya geldi. Annesi tarafından agnostik olarak yetiştirilen ve sıra dışı bir çocukluk geçiren Eaton, ortaöğrenimini İngiltere'nin en prestijli özel okullarından biri olan Charterhouse'da (Surrey) yaptı. Cambridge Üniversitesi'ne bağlı King's College'da iki yıl tarih okuduktan sonra askerî eğitim için The Royal Military College'a devam etti. İngiliz felsefi roman yazarı Leo Myers'la yazışıp görüştüğü bu dönemde, asıl ilgi alanı felsefe ve edebiyatın yanı sıra Myers'ın tavsiyesiyle okumaya başladığı Doğu dinleri, bilhassa Vedanta öğretisi idi. Eaton, çok sonra müslüman oluş hikâyesini anlattığı bir yazısında¹ birlik fikrini vurgulayan Vedanta'nın kendisine İslâm yolunu açan temel unsur olduğunu söyleyecektir. Başta Guénon olmak üzere Tradisyonalist ekol mensuplarının görüşlerinden ve modern çağa yönelik çok etkilendiği eleştirilerinden de bu sırada haberdar oldu. Askeriyeden ayrıldıktan sonra geçimini sağlamak için Londra'da yönetmen yardımcısı ve aktör olarak çalıştı. 1944'te yaptığı ve fazla uzun sürmeyen ilk evliliğinden Leo adını verdiği (Myers'ın anısına) bir oğlu oldu. Bu dönemde Doğu dinleri ve Batı düşüncesi üzerine yazdığı yazıları, daha sonra ünlü şair ve yayıncı TS Eliot tarafından *The Richest Vein: Eastern Tradition and Modern Thought* adıyla yayımlandı (1949). Kısa bir süre Jamaika'da yaşadıktan sonra İngiltere'ye döndü ve Kahire Üniversitesi'nde İngiliz edebiyatı hocalığı yapmak üzere bir yıllığına Mısır'a gitti. Burada, bir diğer önemli

1 <http://www.islamreligion.com/articles/166/viewall/>

İngiliz mühtedi Martin (Ebubekir Sirâceddin) Lings'le ve onun sayesinde sûfi düşünceyle tanıştı. 1951 yılında Lings'in evinde şehâdet getirerek Müslümanlığa ilk adımını attı. Fakat bu dönemde henüz tam olarak İslâmî bir hayat yaşamaya başlamamış olan Eaton, tekrar Jamaika'ya giderek burada öğretmen ve gazeteci olarak çalıştı. 1954'te İngiltere'ye döndü ve 1956'da Jamaikalı bir ressam ile ikinci evliliğini yaptı; bu evlilikten de ikisi kız biri erkek üç çocuğu oldu. 1959'da İngiliz Dışişleri görevlisi olarak ailesiyle birlikte Jamaika'ya yerleşti. Bu dönem Eaton için İslâmî bir hayatın da başlangıcı oldu. 1964'te Medres'te (Hindistan), daha sonra Gana ve Trinidad'da diplomat olarak görev yaptı. 1974'te temelli olarak İngiltere'ye döndü ve burada yeniden görüşmeye başladığı Lings aracılığıyla Aleviyye tarikatına girdi.

1977'de Dışişleri'nden erken emekliye ayrıldıktan sonra tamamen İslâmî faaliyetlere yoğunlaşan Eaton'ın, müslüman yazar olarak adını duyuracağı ikinci kitabı *King of the Castle: Choice and Responsibility in the Modern World*² aynı yıl yayımlandı. 1978'de Londra İslâm Kültür Merkezi müdürlüğüne getirilen Şeyh Zeki Bedevî'nin daveti üzerine, danışmanlık ve merkez tarafından çıkarılan *The Islamic Quarterly* dergisinin editörlüğü görevlerini yürütmeye başladı ve 22 yıl boyunca bu hizmeti sürdürdü. İslâm üzerine İngilizce yazılmış en iyi kitaplardan biri kabul edilen ve birçok dile çevrilen üçüncü kitabı *Islam and the Destiny of Man*³ 1985'te, kendi dinî tecrübesinden hareketle İslâm'ın zikrullah üzerine kurulu hayat tasavvurunu anlattığı bir diğer önemli kitabı ve bir nevi "mânevî otobiyografisi" kabul edilen *Remembering God: Reflections on Islam*⁴ 2000'de, İslâm'a dönmeden önceki eksantrik hayatını ve başta hakikat ve aidiyet arayışı olmak üzere, kendisini İslâm'a götüren sebepleri anlattığı "profan otobiyografisi" *A Bad Beginning and the Path to Islam* ise 2010'da vefatından birkaç hafta önce yayımlandı.

Sûfi geleneğe ve Tradisyonalist ekole mensup entelektüel kimliğiyle 20. yüzyılın en önemli müslüman düşünür ve yazarlarından biri ve bir müslüman beyefendisi olan Eaton, İslâm'ın doğru anlaşılmasına mâtuf yazı ve konferanslarıyla hem Batı'daki ön yargı ve yanlış algıları gidermeye hem de müslüman cemahtaki radikal (Vehhâbî) eğilimlerin yanlışlığını göstermeye çalışmış; aralarında üst düzey isimlerin de bulunduğu birçok İngiliz'in İslâm'ı

2 Gai Eaton, *Kalenin Kralı: Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, çev. Birol Çetinkaya, haz. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000); *Beşerin Kumdan Kaleleri*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000).

3 Gai Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992).

4 Gai Eaton, *Tanrı'yı Hatırlamak [İslâm Üzerine Düşünceler]*, çev. Salime Leyla Gürkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

seçmesinde etkili olmuştur. Amerikalı bazı dostları tarafından “İslâm’ın sesi” olarak tanımlanan Eaton, Britanya müslüman cemaatinin gelişip güçlenmesini ve Britanya’da İslâm’ın ve müslümanların doğru tanınmasını amaçlayan Britanya Müslüman Konseyi’nin de (1996) kurucuları arasında yer almıştır. Sağlığında her kesimden müslüman ve gayrimüslimle temas halinde bulunan Eaton’ın gerek müslüman olmadan önceki gerekse müslüman olduktan sonraki hayatında edindiği zengin tecrübe ve bilgi birikimi, Seyyid Hüseyin Nasr’ın ifadesiyle, onu “İngilizce yazan günümüz İslâm âlimleri içinde en ileri görüşlü ve aynı zamanda en güçlülerinden biri” kılmıştır (*Tanrı’yı Hatırlamak*, “Takdim”, s. 10). Hakkı verilmiş bir ömrün ardından Hakk’a kavuşan Sidi Hasan Le Gai Eaton’ı rahmetle anarken sözü kendisine bırakıyorum:

İsviçre’de doğmama rağmen, İsviçreli değildim. Annem Fransa’da büyümüştü ve herkesten çok Fransızlar’a muhabbeti vardı; ama ben bir Fransız da değildim. Peki, İngiliz miydim? Hiç İngiliz gibi de hissetmemiştim... Öyleyse ben nereye aittim ya da bir yere ait miydim? Geçmişe dönüp bakınca, yaşadığım bu tuhaf çocukluk tecrübesinin İslâm’ı benimsememde iyi bir hazırlık dönemi oluşturduğunu düşünüyorum. Nerede doğmuş ve hangi ırktan olursa olsun, bir müslümanın anavatanı *Dârü’l-İslâm*’dır. Buradaki ve öteki âlemdeki pasaportu da şu basit iman ikrarından ibarettir: *Lâ ilâhe illallâh*. Müslüman, bu dünyada kendini güvende veya kalıcı hissetmeyendir -ya da hissetmemelidir- ve daima ölümün kendisini yarın yakalayabileceğini hatırında tutmalıdır. Müslüman, bu kırılgan ve geçici dünyaya sağlam köklerle bağlanamaz. Onun kökleri tek Bâki Olan’dadır.⁵

Salime Leyla Gürkan*

5 <http://www.islamreligion.com/articles/166/viewall/>

* Doç. Dr., TDV İSAM.

Sahbân Halîfât (8 Kasım 1943 – 22 Temmuz 2012)

8 Kasım 1943'te Amman yakınlarındaki Salt şehrinde dünyaya gelen Sahbân Halîfât, liseyi 1962'de bitirdi. Şam'da felsefe dalında lisans eğitimi aldıktan sonra, psikoloji yüksek lisansını ve felsefe doktora eğitimi Kahire Üniversitesi'nde tamamladı. 1962'de kurulan Ürdün Üniversitesi'nin Beşerî ve Sosyal Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü'nde 1978'den emekliliğine kadar çalıştı.

Sahbân Halîfât'ı Eylül 2006'da tanıdım. Kendisiyle görüştüğümüz bu ilk ziyarette Türkiye'den götürdüğüm selâmları iletmemin yanı sıra bir röportaj sözü alıp yanından ayrıldım. 13 Haziran 2007'deki son ziyaretim esnasında gerçekleştirdiğim röportaj ise *Kutadgubilig* (sy. XII, [2007]) dergisinde yayımlandı. Görüştüğümde edindiğim izlenim; titiz, çalışkan, gelecekte ümitli bir ilim adamı olduğu yönündeydi. Sigaraya olan aşırı bağımlılığı, vefatının zâhirî sebepleri arasındaydı. İyi bir eğitimci ve araştırmacı olan Sahbân Halîfât, düşünmeye ve değişime inanmış; akademik ve insanî davranışlarıyla örnek bir şahsiyetti. Vefatı üzerine düzenlenen anma toplantılarında öğrencileri onu "bilgiyi, değerleri ve ahlâkı öğreten bir ilim adamı" olarak tanıtmışlardır. Zira ona göre medeniyeti oluşturan ilim ve kültürdür; ilim, teoriden öteye geçemez, insana asıl faydayı sağlayacak ve kalıcı olan kültürdür.

Akademik anlamda pek çok çalışması bulunan Sahbân Halîfât'ın hakemli dergilerde yer almış elli beşin üzerinde makalesi, on sekiz çevirisi, edebiyatla ilgili ondan fazla araştırması ve yedi sosyoloji / tarih çalışması

yayımlanmıştır. Tıp ve eczacılık tarihine dair henüz yayımlanmamış çalışmaları olduğu bilinmektedir. İçinde yaşadığı toplumun ihtiyaçlarını dik-kate olarak çalışma alanlarını belirleyen Halifât, genel olarak toplumun iki şeye ihtiyaç duyduğunu düşünüyordu: İlki felsefe geleneğimize eleştirel bir bakışla yaklaşabilmektir. Bu, çok sayıdaki klasik metnin ilmî ve eleştirel tahkiki yapılmaksızın gerçekleşemeyecek bir husustur. Bu nedenle o, Fârâbî, Âmirî ve İbn Hindû'nun eserlerinin ilmî neşrini gerçekleştirerek ilk ihtiyacı karşılamak için elinden geleni yaptı. İkincisi ise Batı düşüncesinin klasik fikrî-felsefî eserlerinin Doğu dillerine tercümesidir. Zira ona göre felsefe alanında daha çok emek ortaya koymuş olan Batı felsefesi, ciddi bir şekilde değerlendirilmelidir. Bu amaçla Halifât zamanının büyük bir bölümünü geleneğe ayırarak Aristo'nun bazı eserlerinin tahlilini yaptı. Çalışmalarından en sonuncusu ise Ürdün Üniversitesi tarafından üç cilt olarak yayımlanan *Menhecû't-tahlîlî'l-lugaviyyî'l-mantikî fî fikrî'l-Arabiyyî'l-İslâmî: en-Nazariyye ve't-tatbîk*'tir. Son görüşmemizde "Din düşüncesinin toplumda yükselişi" konulu yeni bir proje üzerinde çalışıyordu. Din düşüncesinin gelişmesi takriben dört bin yıldan beri var olan bir olgudur ve onun bu çalışması on iki dini içerecek şekilde dinî nasların kritiğini yapma, onları karşılaştırma, gelişim aşamalarını ve daha sonra ahlâk nazariyesi veya din topluluklarında ahlâk nizamını ve nihayetinde bu dinlerin kâinat tasavvurlarını iki üç yıl içerisinde ortaya koymayı hedefliyordu ve bildiğimiz kadarıyla henüz neşredilmedi.

İslâm felsefesinin tarih sahnesinde birden fazla rol üstlendiğine inanan Halifât'a göre kelâm, akîdenin metoduyla akli deliller kullanarak dini savunurken, felsefe salt akli delilleri kullanarak meseleyi ele almaktaydı. O bu düşüncesini temellendirmek için İbn Rüşd'den istifade ederek onun *Tehâfütü't-Tehâfüt*'teki şu cümlesine dayanıyordu: "Eğer filozofun düşünceleri İslâm toplumu için bir tehlike oluşturuyorsa durması gerekir." Çünkü Halifât'a göre felsefenin görevi yıkmak değildir, filozofun düşünceleri topluma zarar verecek seviyeye ulaştığında bu, kabul edilemeyecek bir durumdur ve üzerinde çalıştığı alanın yani İslâm felsefesinin ve filozofunun rolü sınırsız değildir. Günümüzde ilimlerin felsefeden ayrılarak kendi disiplinlerini oluşturmuş olmaları, felsefenin rolünü ortadan kaldırmaz. Yine burada ilimlerin üzerine konuşmadığı alanlar da söz konusudur ve dinler, metafizik, estetik ve ahlâk problemleri bunlar arasındadır.

Halifât'a göre düşünce, metodolojik ilkeler olmaksızın sunulamaz. Beşerin en büyük ve gerekli düşüncesi metod düşüncesidir. Matematik'in metodu Mısır ve Mâverâünnehir'de, tarih ilminin metodu müslüman Araçlar'ın elinde gelişti ki, bu konuda İbn Haldûn herkesçe mâlûmdur. Fıkıh usulü

ise “mantikî ve dilsel analiz metodunu” tamamladı. Günümüzde Avrupa ve Amerika’da yaygın bir tartışma sahası olan mantikî ve dilsel analiz metodunun aslında müslümanların elinde oluştuğuna inanarak kaleme aldığı üç ciltlik çalışması için şöyle söylüyordu: “Mantikî ve dilsel analiz metodunu biz bulduk ve fıkha, fıkıh usulüne, ilm-i kelâma ve felsefeye uyguladık; üstelik bunu Batı’dan yüzlerce yıl önce yaptık ve siz (Batı) bunu kendinize aktardınız”. O, Batı oryantalizminin Doğu’da ilmî bir gelişme olmadığı yönündeki düşünme biçimine kökten karşı çıkmaktaydı. Oryentalist düşünce tasavvuru ne kadar kötülük varsa hepsini Doğu’nun üzerine yıktı. Kadîm dönemde İslâm felsefesi gelişme gösterdiğinde Batı düşüncesi geri kalmıştı. Sözü Halîfât’a bırakalım:

“Sonra Batı uyanmaya ve İslâm felsefesini önemsemeye başladı. Lâkin bu ilmî bir ihtimamdan çok pragmatik faydaya dönüktü. Halbuki müslümanlar Yunan felsefesini ilmî ve samimi bir şekilde önemsemişlerdi. Batı’ya gelince, onlar İslâm’a karşı koyma ve misyonerlik faaliyetlerini geliştirme niyetiyle İslâm araştırmalarına yöneldiler. Papa’nın daveti de bu yönde idi ve fakülteler kurulması, bazı üniversitelere Doğu dilleri ve şarkiyat kürsülerinin açılması da bununla alâkalıdır. Şu halde şarkiyatçılığın, sömürgecilik ve misyonerlik maksadıyla yaygınlaştığını söyleyebiliriz. Bu aşamada Osmanlı Devleti çözülmeye ve gerilemeye başladı. Bu dönemde şarkiyatçılar yazma eserleri araştırıyor ve ‘istedikleri’ gibi tahkik ediyorlardı. Şarkiyatçılık bu anlamda lider konumdaydı. Dikkat ederseniz nezih bir ilmî çalışma diyemiyorum, ‘istedikleri’ gibi diyorum. Bazen güzel çalışmalar da yapıyordu. Bununla beraber, çoğu zaman aksi durum söz konusuydu. Fakat yirminci yüzyılla ve Arap devletlerinin uyanışıyla birlikte yeni nesil araştırmacılar görülmeye başlandı. Bu araştırmacılar İslâm düşüncesine dair metinlerin araştırma ve tahkik sorumluluğunu üstlenerek Arapça’ya vukufiyetleriyle ciddi ilmî tahkikler yaptılar. Çok sayıda çalışma ortaya kondu ve bunlar yeniden İslâm felsefesi tarihi yazımı için önemli bir kaynak oldu. Müslüman filozoflardan hakkında bilgi sahibi olmadığımız yeni isimler ortaya çıkmaya başladı. Bununla birlikte, XIX. yüzyılda Lübnan’da hıristiyan âlimler, İslâmî yazma eserlerin orijinalitesini bozma işine giriştiler. Şiirlerdeki kelimeleri değiştirerek onların yerlerine yaygın İsevî terminolojiyi yerleştirdiler. İslâm dini, bu şiirler vasıtasıyla nakledilmekteydi. Fakat yeni nesil araştırmacılar, yazma eserlere yöneldiler ve bu ilmî sahteciliği açığa çıkardılar. Felsefe tarihiyle ya da İslâm düşüncesiyle ilgilenen herkes Batılı araştırmacıların çalışmaları yerine, İslâm dünyasında dikkatli ve ciddi araştırmacıların elinde şekillenen çalışmalara önem vermeye başlamalıdır. Artık bugün işini ciddi yapan yeni nesil İslâm düşüncesi araştırmacıları

çağdaş oryantalistlerin çalışmalarını eleştirebilecek ve zayıf noktaları ortaya koyabilecek birikime sahiptir. Öyle inanıyorum ki, yöntem daima konunun tabiatıyla uyum göstermek zorundadır. Meselâ, değişme olgusunu idrak etme ve geçmişle gelecek arasında bir bağ kurma anlamında tarih metodolojisi bize yardımcı olur. Fakat bunu şuurlu ve ihtiyatlı kullanmak durumundayız. Şu halde başka bir yöntem kullanmak zorundayız. Örneğin, bu noktada mantıksal ve dilsel analiz metodu kullanılabilir. İslâm felsefesinin, kelâmının ve Arap dilinin gelişim aşamalarını bu yöntemi bilmeksizin anlamak mümkün değildir. Tarih metodolojisi, bazı gelişmeleri algılamaya yardımcı olsa da, bunların tam anlamıyla kavranmasına yardımcı olması mümkün değildir. Bu noktada başka bir yöntem başvurmak zorunluluğu doğar. Yine meselâ, bazen analiz (tefkik) yöntemini kullanıyoruz. Bir fikri çözümleyip unsurlarına ayırdığımızda, önceki prensiplerinden daha fazlasına sahip olduğu görülebilir. Yine bir başka yöntem, ‘karşılaştırma’dır (mukârene) ki İslâm araştırmalarında oryantalistlerin çokça başvurduğu bir yöntemdir ve bizim de dinler tarihinde kullanmak zorunda olduğumuz bir metottur. Bu yöntem kabul edildiği sürece, bizim de onların dinlerini aynı yöntemi kullanarak araştırmamız gerekir. Sonuç olarak bir tek yöntem tavsiye edilemez; ancak diyorum ki, araştırmacının konusu doğrultusunda onunla uyumlu olan bir yöntemi belirlemek en doğru olanıdır. Biz yöntemin kulu değiliz; insan eliyle inşa edilmiş yöntem, konuyu kavramak için bize yardımcı olmak bakımından mühimdir. Yani yöntem, yoruma kapalı dinî bir nass değildir. Hatta din bile yoruma açıkken, yöntemi mutlaklaştırmak doğru değildir kanaatindeyim. Genç araştırmacılara biri dile, diğeri yöntemle bağlı iki şeyi tavsiye ediyorum. Dille ilgili şunu söyleyebilirim ki, İslâm düşüncesinin Arapça’yı derinliğine gramer, mâna ve bütün yönleriyle bilmeksizin anlaşılması mümkün değildir. Tarihimizde ortaya çıkan nevezhur fırkaların temel nedeni, bilerek ya da bilmeyerek metinlerin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Arapça’nın yanı sıra bir yabancı dil de çok iyi seviyede öğrenilmelidir. Âdil olmak durumundayız; Batı’da yapılan çalışmaları çok iyi okumalıyız hatta ilk elden onların yazdıklarını okumalı ve muhababımızı tanımalıyız. Böylece tam anlamıyla ciddi bir tartışma ortaya çıkmalı. Bizler gerçek talebeleriz, hakikatin üstünü örten talebeler değiliz. Hikmet müminin yitik malıdır. Onu nerede bulursak almalıyız. Yöntemle ilgili olarak ise şunları eklemek isterim: Genç araştırmacılar doğru olan yöntemden asla vazgeçmesinler. Doğru olan yöntemden uzak olan herhangi bir araştırma ya da kitabın kıymeti yoktur; sahih olan yöntem mutlaka etkisini bırakacaktır.”¹

1 Cahid Şenel, “Sahbân Halifât: Dil, Yöntem ve Sabır”, *Kutadgubilig*, 12 (2007), s. 315-20.

Yeni nesle çok çalışma ve tecrbe gerektiren ilim yolunda sabır tavsiye eden Sahbân Halifât'a Allah'tan rahmet diliyoruz. Eserlerinden birkaçını ise şyle sıralayabiliriz: *Mâkâlâtü Yahyâ b. Adî; İbn Hind sreth, ârâh'l-felsefiyye, müellefâth: Dirâse ve nss; Resâil Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezerâth'l-felsefiyye: Dirâse ve nss; Menhec't-tahlil'l-lugavî-mantikî fî fikri'l-Arabiyyi'l-İslâmî: en-Nazariyye ve't-tatbîk; ed-Dîmokrâtiyye fi'l-rdn: Siyâkuha'd-dvelî ve şrtha'l-mevziyye.*

Cahid şenel*

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul niversitesi Edebiyat Fakltesi Felsefe Blm.