

KİTÂBİYAT

Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence

Ahmad Atif Ahmad

Leiden: E. J. Brill, 2006, xxvii+204 sayfa.

Fıkıh ve fıkıh usulü disiplinleri arasında modern dönemde keskin bir ayırımın var olduğunun iddia edilmesi, bu iki disiplin arasında bir tutarlılığın mevcudiyetinin bulunup bulunmadığının sorgulanması ve bu disiplinlerle belirlenen mezhebin sistematik tutarlılığına da mezhebin oluşum süreci göz ardı edilerek şüphe ile bakılmasına sebep olmuştur. Alanında ilk olan ve bu iddiayı dillendiren eser, adından da anlaşılacağı üzere, usul ve fūrû arasında tutarlılığın bulunup bulunmadığını incelemeyi ve İslâm hukuk tarihi alanında çalışacak olanların da İslâm hukuk teorisi ve pratik hukuk düşüncesi arasındaki ilişkiyi araştırmaları ve keşfetmeleri için kaleme alınmıştır (s. xxii). Yazarın ifadesine göre bu çalışmanın temel amacı, İslâm'daki teorik ve pratik hukuk düşüncenin esas ilişkilerini ortaya koymaktır (s. xviii). Müellif, teorik ve pratik hukuk düşüncesi arasındaki ilişkinin bire bir mükemmel bir uyum olmadığına, burada ancak hukuk sistemi içerisinde gözlemlenen organik bir ilişkinin varlığından söz edilebileceğine dikkat çekerek hukukun gerçek hayatla bağlantısını vurgulamaktadır. Ayrıca yazar bu çalışmasının, İslâm hukukunun teorik prensiplerinin basit bir tasniften oluşmadığını, İslâm geleneğinde İslâm hukuk teorisinin teolojik, akli ve dilsel birtakım kökleri olduğunu, İslâm hukuk teorisinin meselelerinin katı bir idealizm düşüncesine değil, gerçek hayatın esnekliğine ve pratikliğine uygun yapısını ispatlayarak İslâm hukuk düşüncesine önemli katkıda bulunduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte müellif, eserin en önemli katkısının teorik ve pratik hukuk düşüncesi

arasında yapısal bir bağın bulunduğuna işaret etmek ve İslâm hukuk teorisinin pratik hukuk düşüncesinden hareketle geliştiğini öne sürmek olduğunu vurgulamaktadır (s. xxiv).

Eser, Harvard Üniversitesi'nde 2005 yılında doktora tezi olarak kabul edilen çalışmanın kitaplaşmış halidir. Tezin kitaplaşma sürecinde muhteva bakımından dikkate değer bir değişiklik göze çarpmaz. Çalışma "Önsöz", "Giriş", tahrîc konusunu temellendirdiği hicrî VI. yüzyıla ait farklı mezheplerin karakteristiğini yansıtan altı çalışma çerçevesinde (Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar; Zencânî, Tahrîcül-fürû' ale'l-usûl*, Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâil-fürû' ale'l-usûl*; İsnevî, *et-Temhîd fi tahrîcül-fürû' ale'l-usûl*; İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâid ve'l-fevâidül-usûliyye ve mâ yeteallaku bihâ mine'l-ahkâmîş-şer'iyye*; Timurtâşi, *el-Vüsûl ilâ kavâidil-usûl*) ve yazarın kendi sistemine göre belirlediği usul konuları etrafında şekillenen sekiz bölüm, "Sonuç" ve "Değerlendirme"den oluşmaktadır. Ayrıca eserin hemen başında az sayıda kavrama yer verilen kısa bir "Sözlük", sonunda da temel ve ikincil kaynakları tasnif ederek sıraladığı, ancak bir doktora tezi için pek zengin sayılamayacak "Bibliyografya" ve "İndeks" bulunmaktadır. "Terminoloji ve Teorik Yapı" adını verdiği ilk bölümde yazar, çalışmanın ilgili olduğu tahrîc, usul, fûrû kavramlarını açıklamaktadır. Bu bölümde yazar, fıkıh usulünün kapsamına da değinmekte ve fıkıh usulünü, "Pratik hukuk düşüncesinden alınan birtakım dağınık prensiplerden, dilsel ve aklî bazı heterojen sınıflandırmalardan hareketle geliştirilen ve hükümleri, naklî ve aklî kaynakları kapsayan, ayrıca hermenötik ve diğer hukukî düşünce formlarından oluşan bir yapı olarak" tanımlamaktadır (s. 4). Yazara göre, fûrû-i fıkıh pratik hukukî hükümleri ifade ederken, usûl-i fıkıh kendisinden fûrû-i fıkha dair hükümlerin çıkarıldığı teorik prensipleri içermektedir. Bu tanımlardan hareketle de tahrîc kavramı, çalışmanın konusu ile de irtibatlı olacak ve bu kavramlar üzerinde temellendirilecek şekilde, "kaçınılmaz bir biçimde teorik hukukî prensiplerin aracılığı ile bir pratik hükümden farklı bir pratik hükmün çıkarılması" şeklinde tanımlanmaktadır (s. 2). Müellifin usul ve fûrû kavramları ile bağlantı kurarak temellendirmeye çalıştığı tahrîc kavramına atfettiği anlam, çalışmanın temel aldığı tahrîcül-fürû' ale'l-usûl eserlerinin adlandırılmasından ve eserlerde takip edilen metotlardan hareketle modern dönemde yapılan tahrîc tanım ve kapsamı ile örtüşmektedir. Modern dönemdeki tanıma uyarak eserde tahrîc, usul kaidelerinden yahut fer'î hükümlerden hareketle fer'î hükümler çıkarmayı ifade edecek şekilde dar bir kapsamda ele alınmıştır. Müellif, fıkıh usulü ve fıkıh ilmi arasındaki bağlantıyı sorgulayarak her ne kadar yapısal bir ilişkinin mevcudiyetini ispat için bu eseri kaleme almış ise de, varlığı birbirine bağlı olan fıkıh ve fıkıh usulü ilmini karşı karşıya getirerek modern

söylemin ortaya koyduğu problemlerden hareket etmektedir. Fıkıh ilminde tahrîc usulü, daha geniş kapsamlı ve mezhebin teşekkülü ile alâkalı, mezhep içerisinde anlam kazanan bir kavramdır. Bu açıdan tahrîc, sadece usulden veya fer'î hükümden hüküm elde etmek için değil, mezhebin tarihî süreç içerisinde gelişiminde kullanılan temel metotlardan biridir.

Çalışmanın ikinci bölümünü oluşturan “İslâm Hukuk Tarihi Çalışmalarında İzlenimler ve Yanlış Kanılar” adlı bölümde yazar İslâm hukuku hakkında Batılı düşünürlerin ve İslâm âlimlerinin yanıldıklarını düşündüğü noktaları belirterek İslâm hukuk düşüncesi ile ilgili tavırlarını kıyaslamış ve kendi çalışmasının bu noktadaki öneminden bahsetmiştir. Yazara göre, oryantalist ilim çevrelerinde, her ne kadar bu konuda daha titiz çalışmalar yapılmaya başlansa da, İslâm hukuk düşüncesinin ortaya koyduğu verimli katkılar konusunda sabit fikirli ve İslâm hukuk düşüncesinde usul ve fûrû-i fıkıhın birbiriyle yapısal bir ilişkisi bulunmadığına inanmaktadır. İslâm dünyasında ise âlimlerinin düşünce ve tavrı farklı ve değişken olmakla birlikte, yazara göre müslüman âlimler İslâm hukuk tarihinin gelişimi ve kritik edilmesini büyük ölçüde ihmal etmektedirler. Buna bağlı olarak yazar, çalışmasının tarihî süreci gözetme ve değerlendirme bakımından önemli olduğunu vurgulamaktadır. Kitabın üçüncü bölümünde tahrîcü'l-fürû' ale'l-usul eserleri çerçevesinde konuyu detaylandırarak ve mezhebin görüşünü yansıtacak şekilde incelemektedir. “Metot, Sorumluluk ve Haklar” adlı dördüncü bölümde yazar usûl-i fıkıhın kapsamından, teklîfi-vaz'î hüküm gibi temel konulardan söz etmekte, “Hukukî Hermenötik Metodu” başlıklı beşinci bölümdeyse hukukun naklî kaynaklarından ve bu bağlamda hermenötiğin hukuktaki kullanımıyla bağlantılı olarak emir ve nehyi ele almakta; kıyası ise tamamen aklî bir kaynak olarak değerlendirmektedir. Altıncı bölümde naklî delillerin dışında kalan icmâ, örf, şer'u men kablenâ gibi kaynakları zikretmektedir. Müellif konuları, yazının başında belirttiğimiz altı eser kapsamında incelemektedir. Ancak bunların sunumunda bir bütünlüğe ulaşıldığını söylemek zor görünüyor. Çalışmanın yedinci bölümünde usul ilminin kelâmla alâkalı meseleleri hukuk felsefesini içerecek şekilde geniş kapsamda ele alınmaktadır. Son bölümdeyse yazar eserin bel kemiğini oluşturan usul ve fûrû ilişkisini incelemekte, bunların aralarındaki bağlantının tek tek prensipler arasındaki münasebet gibi olmayıp bir bütün olarak görülmesi gerektiğini ve bu ilişkinin kompleks bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Eseri kaleme alan Ahmad Atif Ahmad'ın da belirttiği gibi, kitap bu konuda yapılan ilk çalışmalardan biri sayılabilir. Ancak bu kabulü Batı dünyası ile sınırlandırmak gerekir; çünkü her ne kadar usul ve fûrû arasındaki yapısal bağlantı tezinden hareket etmese de, benzer şekilde tahrîc kavramını

belirli eserler çerçevesinde ele alan ve Arapça olarak 1994 yılında Yakub b. Abdülvehhâb Bâ Hüseyin tarafından yapılan bir başka çalışma daha mevcuttur. Elbette bu çalışma fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimlerini geniş bir perspektiften ele alması ve Batı dünyasında tahrîc konusunun doktora tezi düzeyinde çalışılması açısından önem arz etmektedir. Ancak yazarın tahrîc eserleriyle sınırlandırarak fıkıh ve fıkıh usulü disiplininin bağlantısını ispat etmeye çalışması ve zikredilen isimle yazılan eserleri bu çerçevede ele alması pek isabetli görünmemektedir. Zira tahrîc adı altında yazılan eserlerin böyle bir iddiayı destekleyecek mahiyette yazıldığını söylemek mümkün değildir. Ayrıca usul ilmini çok geniş kapsamlı ele alarak birçok konuyla irtibatlandırmaya çalışması, okuyucuyu konu bütünlüğünden uzaklaştırmakta ve dil ile ilgili çözümlenmeleri, pek çok yanılı ve ön kabulleri içeren modern ifade biçimi olan hermenötikle ifade etmesi de problemlili görünmektedir. Son olarak fıkıh ve usulünün mahiyeti ile yakından alakalı olacak biçimde konunun incelenmesi, Batı ve İslâm dünyasındaki ilmî vaziyetin, yüzeysel de olsa mukayese edilmesi, çalışmanın literatürdeki önemini göstermektedir.

Selma Çakmak

İlâhî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi

Abdullah Kartal

İstanbul: Hayy Kitap, 2009, 256 sayfa.

Birlik-çokluk, Tanrı-insan ilişkisini açıklamak, metafizik düşüncenin en çetin meselelerindendir. Bu konu İslâm düşünce geleneğinde farklı yansımalar bulmuş; felsefe, kelâm ve tasavvufta çeşitli yaklaşımlara sebep olmuştur. Tasavvufta ilâhî isimler teorisi bu ilişkiyi açıklamak üzere geliştirilmiştir. Yazar, ilâhî isimler konusu bağlamında tasavvuf ilminin tarihsel-teorik arka planını ortaya koyarak tasavvufun dönemlere ayrılmasının mümkün olduğunu, dönemler arasındaki sürekliliğinse yöntemde birlik (müşahede) ile gerçekleştiği iddiasını temellendirir. Ona göre ilâhî isimler ilk dönem Sünnî tasavvufunda ahlâkın ilkesi, İbnü'l-Arabî ile gelişen metafizik dönemde ise varlığın ve bilginin ilkesidir. Dolayısıyla yazar kurucu unsur olan bu konu ile dönemsel farklılığın konulara nasıl yansıdığını göstermeyi, ayrıca diğer ekollerle tasavvufun ilişkisini ve onlardan nasıl ayrıştığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Kitap, "Giriş" in dışında üç bölümden oluşmaktadır. Yaptığı kısa "Giriş" te yazar isimlendirme ile bilgi arasındaki ilişkiye yer vererek eşya söz konusu

olduğunda bilgilerimizi oluşturan isimlerin Tanrı söz konusu olduğunda ne anlama geldiğini sorar. Acaba bizim Tanrı'yı isimlendirmemiz, dahası bu isimlerle Tanrı'yı bilmemiz mümkün müdür?

Birinci bölümde tasavvufun etkilendiği ve geliştirdiği ekollerden felsefe ve kelâmın temel zeminini belirleyen unsur olması bakımından Tanrı tasavvurlarına yer verildiği gözlenir. İbn Sînâ'nın görüşleri çerçevesinde metafiziğin konusunun "varlık olmak bakımından varlık" olmasının ne anlama geldiği sorgulanarak metafiziğin gayesinin Tanrı'nın varlığını kanıtlamak şeklinde tayin edilir. Her ne kadar Mu'tezile'nin Eş'ariler'in görüşlerinin oluşumunda büyük etkisi olmuşsa da, yazar kelâm ilminde öne çıkan bu iki ekolden Eş'arî çizgisini takip etmenin daha doğru olacağını düşünür. Eş'arî düşünce tasavvurunda "kâdir-i mutlak" Tanrı tasavvuru ve buna bağlı olarak gelişen Tanrı-âlem ilişkisine yer verir.

İkinci bölümde, iki dönemde ele alınan tasavvuf ilminin ilk kısmının oluşum sürecine ve bu süreçte ilâhî isimlerle ilgili temayüllere yer verilmiş. Bu süreç, pek çok iç ve dış unsuru barındırır da, belirleyici temel saik mevcut duruma karşı oluşan "tepki"dir. Sûfiler, sosyal refah ve zenginliğin artmasıyla müslümanlar arasında beliren görüş ayrılıklarıyla yeni düşüncelerin neşet etmesi neticesinde iktidar arzusuyla oluşan siyasî baskılara bir tepki olarak "züht ve ahlâk" hareketi şeklinde adlandırılacak bir tutum sergileyip zenginliğe karşı, fakirliği; siyasî makamlara karşı, terki; teorik düşünceye karşı, pratiği öne çıkarırlar. Üzerinde durulan önemli noktalardan biri de bu hareketin yaygınlaşıp müntesiplerinin "taife" haline gelmeye başladığında kendilerine has yöntem ve sistemlerinin de oluşmaya başlamasıdır. Daha sonra sûfiler zâhir-bâtın ayırımına dayalı avam-havas, ehl-i kâl-ehl-i hâl gibi tasniflerle kendilerini fıkıh ve kelâm âlimlerinden üstün saymaya başlayınca eleştirilere mâruz kalmışlardır. Eleştirilerin şiddetlenmesine yol açan unsurlardan bir diğeri ise seyrü sülûkün belirli bir aşamasına ulaştıktan sonra artık hakikate ulaştırıcı araç saydıkları dinî kural ve kaidelerin terk edebileceğini savunan ibâhî ve ilhâdî akımların ortaya çıkmasıdır. Yazar bu iç ve dış nedenlerle, "züht hareketi" olarak gelişen tasavvufun Kelâbâzî, Kuşeyrî, Serrâc, Hücvîrî gibi yazarlarca eleştirileri dikkate alarak tasavvufun bir ilim olduğu ve şeriat ile hakikat arasında bir karşıtlığın bulunmadığı, dahası sûfilerin Sünnî kaideleri kabul ettiği iddialarını temellendirecek şekilde eserler kaleme alması ile yeni bir şekil aldığını belirtir. Böylece yazarın Sünnî tasavvuf demeyi tercih ettiği ve kurucu düşüncesini kelâm ve fıkıhın oluşturduğu bir dönem başlar. Ardından yazar çözüm olarak kendilerini ahlâk alanı ile sınırlayan sûfilerin bununla neyi kastettiklerini açıklar.

Bölümün ikinci kısmında ise kelâm ve fikhın çerçevesinde gelişen Sünnî tasavvufta ilâhî isimlerle ilgili teorik temayüllere yer verilir. Yazara göre ilk dönemde hem soyut düşüncenin eleştirilmesi hem de kelâm düşüncesinin kabulü sûfilerin Allah ve Allah'ın isim ve sıfatları konusunda müstakil görüş ortaya koymamalarına sebep olmuştur. Ancak yazara göre sûfiler temel ilkelerden pratik ve amele dayalı neticelere varma yöntemleriyle bazı konuları derinleştirip geliştirmişlerdir. "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanma" prensibi, kâdir-i mutlak Tanrı anlayışından dâim Allah'ın huzurunda olma anlayışı geliştirilmiş; Allah'ın mutlak fâil olmasından kulun O'nun tasarrufuna girecek kendi benliğinden arınmaya çalışmasına varılmıştır. İlâhî isimlerle ilgili belki de en önemli ve öne çıkan temayül ise haller ve makamlardır. Allah'ın isimlerine bağlı olarak sâlikin değişen hallerinin açıklanmasına yönelik bu teoriye göre her bir ismin mürit üzerinde farklı bir tasarrufu vardır ve hangi isim o vakitte tasarrufta ise ve ona bu hangi hal ile yansıyor ise onun gereğini yapar. Böylece sâlik diğer şeylerin tesirinden kurtularak vaktin halinin tesiri girer ki bunu sûfiler "ibnü'l-vakt" kavramıyla dile getirirler. Yazar son olarak ibnü'l-vakt olan sâlikin eylemdeki sürekliliği ile müridin kendi özelliklerinden arınarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin dile getirdiği gibi "olmazdan önceki hale dönme"sini ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin misak teorisi üzerine temellendirdiği fenâ-bekâ teorisini inceler. Bu teori sâlikin ulaşabileceği noktayı göstermesi bakımından önemli bir role sahiptir. Sâlikin kötü özelliklerinden arınarak Allah'ın sıfatlarıyla ahlâklanmasıyla gerçek tevhide ulaşır ki bu bekâ halidir.

Kitabın en önemli bölümü olan üçüncü bölümünde tasavvufun İbnü'l-Arabî'nin kurucu düşünür olduğu Konevî, Kayserî, Cendî, Kâşânî, Abdülkerîm el-Cilî gibi şârihlerle ikinci bir döneme geçmesi, ilk dönem tasavvufunda hakikat-şeriat ilişkisi ekseninde tasavvufun bir ilim olması tartışılırken, İbnü'l-Arabî ile diğer İslâmî ilimler için düzenleyici, ilke verici üst bir disiplin haline gelmesi ve metafizikleşmesi inceleniyor. Kelâm ve felsefeden etkilenen bu düşüncede, tasavvuf felsefeye yaklaştırılarak metafizik bir disiplin olarak tesisi gaye edinilir. Artık tasavvuf mevzusu, ilkeleri ve meseleleri olması bakımından tanımlanmaktadır. İbnü'l-Arabî bu ilmin konusunu Hakk'ın varlığı olarak belirlediğinde İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesini bir ileri noktaya taşımış oldu. Böylece gayesi Allah'ın varlığının kanıtlanması yerine, Allah-insan ilişkisinin açıklanması olan tasavvuf, artık sâlikin seyrü sülûkteki hallerini açıklamaya çalışan bir ahlâk ilmi değil, varlığın bütünü Hakk'ın varlığını konu edinerek açıklayan metafizik bir disiplin olmuştur.

Ardından yazar ilâhî isimlerin bu düşünce sistemindeki yerini inceliyor. Konusu Hakk'ın varlığı olarak belirlendiğinde, bu ilmin ilkeleri konunun ayrılmaz gerekleri olan ilâhî isimler olur. Bu yönüyle ilâhî isimler bu

düşüncenin ontolojik ve epistemolojik dayanağını oluşturan temel unsurlardır. Yazar zat-sıfat ilişkisi temelinde İbnü'l-Arabî'nin filozofların agnostik ve deist bir tasavvura götüren tenzih anlayışlarını ve Tanrı'nın sıfatlarının reddini, öte yandan Mu'tezile'nin taaddümü kudema fikrini, Eş'arîler'in ilâhî nitelikler görüşlerini eleştirerek konuya yeni bir boyut kazandırdığını dile getirir. Ancak mutlak basitlikle niteliklerin nasıl bir arada birlik oluşturduğu başka bir sorundur. İbnü'l-Arabî bunu açıklamak için İbn Sînâ'nın imkân görüşü ile Mu'tezile'nin ma'dûmat fikrini farklı bir noktaya taşıyarak "a'yân-ı sâbite" teorisini geliştirir. Bu teori zat-nitelikler ilişkisini açıkladığı gibi âlemin Tanrı ile irtibatına da yeni boyut kazandırır. "Varlıkların hakikati", "ilâhî isimlerin Allah'ın bilgisindeki makul sûretleri", "Hakk'ın mâlûmatı ve eşyanın hakikatleri" gibi anlamlara gelen a'yân-ı sâbite zat açısından ilâhî bilginin mâlûmları yani isimlerin sûretleri, âlem açısından mümkünlerin ve haricî varlıkların hakikatleridir. Yazar bunlara Tanrı'da potansiyel halde bulunma diyor ve her varlığın bu hakikatin zuhuru olduğunu vurguluyor. Üzerinde durulan bir başka konu ise İbn Kasî'nin ortaya koyduğu isimler teorisinin İbnü'l-Arabî tarafından sistemleştirilerek gerçek bir teori haline gelmesi ve her bir ismin hem kendine hem de bütün ilâhî isimlere delâlet eden anlama sahip olması ve bu bağlamda büyük âlem ve küçük âlem analojisinin ne anlama geldiğidir. Ardından sıfatlar-âlem ilişkisini, sıfatların bilinmek istenmesiyle âlemin zuhurunu, insanın âlemin gayesi olduğu, bunun ise isimleri ihata etmesi yani tam mazhar olması anlamına geldiğini, aynı zamanda bu özelliğin insanın eşyanın hakikatine dair bilgisinin imkânı olması ele alınıyor. Böylece yazar tasavvufun ikinci döneminde birlik-çokluk ilişkisini çokluğun isimlere dayandırılması ile açıklamış, ilâhî isimlerin ontolojik ve epistemolojik ilke olmasını farklı konular üzerinden ele almıştır.

Tasavvufun dönemlere ayrılması ve bu dönemlendirmenin hangi kriterler üzerinde yapılacağı, tasavvuf araştırmacılarınca üzerinde ittifak edilmiş bir konu değildir. Yazar tarihsel bir ayırmadan ziyade İbnü'l-Arabî ile tasavvufun metafizikleşmesini esas alıyor ve Sünnî tasavvuf ve metafizik dönem tasavvufu şeklinde tasnif ediyor. Ancak yazarın ilk dönemle ilgili açıklamalarından "züht" ve "Sünnî tasavvuf" şeklinde ikili bir yapı dikkati çekmektedir. Her iki yapının da kendine ait belirgin özellikleri vardır. Bu bakımdan üçlü bir tasnife gitmek de mümkün olabilir. Öte yandan yazarın kitaptaki temel iddialarından biri de bu dönemseller ayırmalara rağmen tasavvufun sürekliliği ve bunun yöntem sayesinde gerçekleşmesidir. Eserde daha çok ilâhî isimler konusu çerçevesinde yaklaşımların nasıl farklılaştığı öne çıkmakta, bu farklılığa karşın yöntemsel birliğin dolayısı ile her iki dönemin aynı ilme nasıl dahil edildiğine dair güçlü deliller ortaya konmamaktadır.

Yazarın bu eserde ortaya koymak istediği bir başka konu ise tasavvuf ve diğer ilimlerin ilişkisidir. İlk dönemde kelâm ve fıkıhın eleştirileri ile şekillenirken, ikinci dönemde felsefe ve kelâm etkilenilen düşünceler olmuştur. Eseri okuyunca tasavvuf söz konusu olduğunda fıkıh, kelâm, felsefe gibi pek çok ilimde yapılan tartışmaların gündeme gelmesinin kaçınılmaz olduğu kanaati doğrulanmaktadır.

Şüphesiz kitabın en temel iddiası ilâhî isimlerin tasavvuf düşüncesinin oluşumunda ve olgunluk döneminde kurucu ilke olmasıdır. İlk dönemde halleri konu edinen tasavvuf, sûfinin iyi ahlâk sahibi olmasının ilkesi iken, Hakk'ın varlığını konu ediniş varlığın tamamını açıklamaya çalışın ikinci dönemde varlığın ve birliğin ilkeleridir. Ancak ilk dönemde tasavvufun oluşum süreci öne çıkmakta, özellikle de haller ve makamlar merkezinde ele alınabilecek ilâhî isimlerle ilgili temayüller daha zayıf kalmaktadır. Buna rağmen eserin bütünü göz önünde tutulduğunda yazar böylesine pek çok konuyla irtibatı bulunan ve bilhassa ikinci dönemde sistemin tamamını etkileyen bu konuyu başarıyla ele almıştır. Tabii aynı konu bağlamında İbnü'l-Arabî'nin nebi görüşü, rabbi has meselesi, ilâhî isimlerin ve dolayısıyla varlıktaki derecelenmenin durumu gibi meselelere de yer verilebilirdi.

Son yıllarda İbnü'l-Arabî, Konevî ve Ekberî geleneğe mensup yazarların kitaplarının çevrilmesiyle bu konulardaki çalışmalar artmıştır. Ancak henüz sistemin temel noktaları üzerine yeterince kalem oynatılmadığı için yapılan çalışmalar daha çok giriş mahiyetindedir. Ele aldığımız bu eser de bu konuda yapılan ilk müstakil eser olduğu için üzerine pek çok şey yapılabilecek, böylesine önemli bir konuya giriş olması bakımından önemlidir. Eserde ele alınan meselelerin her biri derin araştırmalara konu olabilecek mahiyettedir. Bu kitapla yazar, tasavvuf literatürüne önemli bir katkıda bulunmasının yanı sıra, genç araştırmacıları konu ekseninde yapılabilecek yeni ilmî çalışmalara da teşvik etmektedir.

Betül Akdemir

Çokkültürlülük

Milena Doytcheva

Çeviren: Tuba Akıncılar Onmuş

İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, 141 sayfa.

Antikçağ'dan beri, neredeyse tüm toplumlarda birlikte yaşamın imkânı ve koşulları üzerine bir tartışma sürüp gidiyor. Bir tarafta etnik ve dinî açıdan kimlik talepleri ortaya atılıp kültürel özgüllükler savunulurken, diğer tarafta toplumsal uyum ve siyasal iktidar adına bir ve tek olma iddiası daima gür bir sesle yineleniyor. Çok kültürlülük bu özerklik taleplerinin tanınmasını amaçlayan bir hareket olarak nitelendirilebilir. Bu anlayışa göre farklı kültürlerin kamusal alanda bir arada yaşaması, sağlıklı bir toplumsal yapının anahtarıdır. Bu amacın gerçekleşmesine yönelik olarak mevcut toplumsal yapıya aykırı görünse bile pozitif ayrımcılık, ana dilde eğitim, kıyafet özgürlüğü gibi birçok uygulamaya başvurulabilir. Çok kültürlülük, demokratik toplumlara özgüdür. Demokrasi kültürü geliştikçe farklı kültürleri tanıyıp kabullenme, farklılıkları zenginlik olarak görüp onları himaye ederek bir arada yaşamaya olan istek artmaktadır. Son dönemlerde Türkiye'de çok kültürlülük tartışmalarının artması bu sebebe bağlanabilir. Kitabın yazarı Milena Doytcheva, Fransa'nın köklü akademik kurumlarından Lille-3 Üniversitesi'nde sosyoloji doçenti olarak görev yapmakta ve Ortak Eylem ve İnançlar Grubu GRACC'ta araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. İlk olarak 2009 yılında Türkçe'ye çevrilen ve 141 sayfadan oluşan kitap "Giriş", yedi bölüm, "Sonuç" ve "Kaynakça"dan oluşuyor. Çok kültürlülüğün sorunları ve kazanımlarının sorgulandığı kitap, gayet güzel çevirisiyle, kısa ama öz ve zengin içeriğiyle dikkat çekiyor. Bölümlerin, birbirini tamamlayan ayrı makalelerden oluşması, kitabın okunmasını ve anlaşılmasını kolaylaştırıyor. Ayrıca çok kültürlülükle ilgili son çalışmalardan biri olması itibariyle bu çerçevede bugüne kadar yapılan tartışmaların bir özeti sayılabilir. Doytcheva, "Giriş Bölümü"nde çok kültürlülüğü ortaya çıkaran sebepleri irdeliyor. Buna göre günümüzde kültürel özgüllüklerin tanınması taleplerinin ve kimlik iddialarının artmasının kaynağı, paradoksal olarak "küreselleşme"de aranmalıdır. Küreselleşme, devletleri temel işlevlerinden biri olan ekonomiyi ve toplumsal sistemi düzenlemekten mahrum bırakmış, bu durum da ulusal düşünce ve kurumları zayıflatmıştır. Kültürel heterojenliğin bir başka kaynağı da geçtiğimiz yüzyılın en önemli olgularından biri olan hareketlilik, yani göçtür. Bugün uluslararası göçmenlerin sayısı 175 milyona (dünya nüfusunun % 2,9'una) yaklaşmıştır. Özellikle toplu göçler ve ulus

ötesi diasporalar nedeniyle anavatanla ilişki hiç kopmamış, böylece etnik kimlikler canlılıklarını korumuşlardır.

“Birinci Bölüm”de yeni ortaya çıkmış bir terim olan çok kültürlülüğe yönelik bir tanım denemesine girişiliyor. Sıfat olarak çok kültürlülük ilk kez 1941 yılında İngilizce’de, eski milliyetçiliklerin bir anlam ifade etmediği, önyargısız ve bağısız bireylerden oluşan kozmopolit bir toplumu nitелеmek için kullanıldı. Terim ancak 1989 yılında *Oxford Sözlük*’e girebildi. Sanılanın aksine ilk uygulamalar Avrupa ve ABD’de değil, Kanada ve Avustralya’da gerçekleşti. 1970-1980 yılları arasında başlığında çok kültürlülük geçen tüm kitaplar ya Kanada’da veya Avustralya’da basıldı. Doytcheva, çok kültürlülük kavramının üç düzeyde ele alınarak tanımlanabileceğini düşünüyor. İlk tahlil düzeyinde, çok kültürlülüğün farklı sosyal çevrelerden, dinî inançlardan, etnik kökenlerden veya milliyetlerden gelen bireylerin oluşturduğu çağdaş toplumların bir özelliğini belirttiği düşünülebilir. Bu “demografik” de denebilecek betimlemeye dayanan tanımıyla çok kültürlülüğün, kültürel çeşitliliğin eş anlamlısı olduğu söylenebilir. Ancak ikinci tahlil düzeyinde, kültürel farklılıkların toplumsal örgütlenmesi dikkatimizi çeker. Bu durumda farklılığın bireysel bir olgu olmadığı, kültürel temas durumlarında karşılıklı etkileşime geçen ve gelişen, zayıflayan, yeniden üretilen toplumsal kurumlarda vücut bulduğu düşüncesini ifade eder. Yani çok kültürlülük demokratik toplumlara özgü bir özellik olarak karşımıza çıkar. Üçüncü tahlil düzeyinde ise çok kültürlülük birtakım özel aidiyetlerin varlığını ve değerini kabul etmekle kalmayan, ayrıca bunları siyasî normlara ve kurumlara kaydetmeyi de öneren belirli bir siyasî programı ifade eder. Bunun uygulanması için de eskiden kültür konusunda “çekimser” kalan devlet göreve çağırılır. Kamu otoriteleri açısından kültürel çeşitliliği teşvik etmek, kamunun kaynaklarını kullanarak kişilere farklılıklarını geliştirmenin ve aktarmanın yollarını sağlamak anlamına gelir. Çok kültürlülük böylelikle ideolojik ve toplumsal bir çoğulculuktan normatif ve yapısal bir çoğulculuğa dönüşür.

“İkinci Bölüm”de, çok kültürlülük düşüncesini ortaya çıkaran iki yaklaşımdan bahsedilmektedir. Bu iki yaklaşımdan ilki XIX. yüzyıl başlarının sonları, XX. yüzyıl başlarının siyasî sistemlerinin tipik bir özelliği olan “asimilasyon”dur. Bu düşünceye göre özel aidiyetler geçmişin modernitede yok olmaya mahkûm mirasıdır. Millî devletlerin kuruluş dönemlerinde, başta zorunlu ve parasız eğitim, basın-yayın, askerlik gibi uygulamalarla köylü toplulukları, azınlıklar ve göçmenler “eşit bir ulus yaratma” uğruna öz kimliklerinden koparılmaya çalışılmıştır. Ardından 1960’lı yıllardan itibaren özel kimliklerin değerinin ve öneminin yeniden keşfedilmesini sağlayan, sömürgecilik karşıtı bir toplumsal hareketlilik yaratan “etnik bir yenilenme” (ethnic

revival) gelir. Bu durumun en canlı örneği Amerika Birleşik Devletleri'nde görülmüştür. Kanada ve Avustralya'daki etnik ve kültürel çeşitliliği koruma adına yapılan yasal düzenlemeler çok kültürlülük projesinin temelini oluşturmuştur. Aslında kültürel çeşitliliği, siyasi birlikle uzlaştırmak, modern toplumlarda sürekli bir kaygıya sebep olmuştur. Çok kültürlülük tam da burada, kültürel çoğulculukla milli entegrasyon arasında yeni bir denge arayışına tekabül etmektedir.

“Üçüncü Bölüm”de çok kültürlülük düşüncesinin gelişime en çok katkısı yapan ve “liberal” olarak adlandırılan düşünürlerle “cemaatçi” olarak adlandırılan düşünürler arasındaki karşıtlıklardan bahsedilmektedir. Bu bağlamda çok kültürlülük tartışmalarında öne çıkan isimlerden John Rawls, Charles Taylor, Will Kymlicka, Michel Walzer'in teorileri incelenmektedir. Evrenselci ve hümanist bir karaktere sahip liberal yaklaşıma göre tüm insanların, farklılıkların ötesinde ortak bir doğası vardır ve bu ortak kimlik nedeniyle hepsi aynı haklara sahip olmalıdır. Liberal düşünürler için bireysel özerklik ve devletin tarafsızlığı iki önemli prensiptir. Buna karşılık özerkçi ve göreci cemaatçi yaklaşıma göre, tam tersine, insan kimliğinin kültürel olarak farklılaşmış olduğu kabul edilmeli ve ona göre davranılmalıdır.

“Dördüncü Bölüm”de çok kültürlülük uygulamalarından örnekler verilmektedir. Örneğin ABD’de, 1970’li yıllardan itibaren eşitlik ilkesi ve ayrımcılık karşıtlığı adına azınlıklar yararına, göçmenler için iki dilde eğitim, özel sektörde ırk azınlıklarının üyelerine öncelik sağlayan işe alım uygulamaları, üniversitelerde mecburi Batı kültürü eğitimi yerine, değerlerin ve kültürlerin çoğulluğunu vurgulayan programların konulması gibi bir dizi önlem alınmaya başlanmıştır. Latin Amerika’daki uygulamalar ise siyah azınlık ve yerli halkların politik ve toplumsal hayata katılımlarını amaçlıyordu. Latin Amerika ülkelerindeki çok kültürlülük politikaları uluslararası örgütlerin oynadığı rolü göstermesi açısından ilginçtir. Marksist teoride kültürel veya dinî farklılık, sınıf mücadelesi perspektifinde sınıf bilincine engel oluşturduğu için olumsuz algılanırdı. Bu nedenle Doğu Avrupa ülkelerinde azınlıklar birçok kültürel haktan mahrum bırakılmışlardı. Ancak komünist yönetimin sona ermesinden sonra bu ülkeler Avrupa Birliği’nin kapısını çalınca azınlık haklarının iyileştirilmesi ön koşul olarak ileri sürüldü ve tam tersine uygulamalar görülmeye başlandı. İngiltere, pozitif ayrımcılık konusunda ABD’nin izinden gitmemiştir: Etnik azınlıklara kategori temelinde imtiyazlar vermedi; ama onları hoşgörü değerleri temelinde kurulmuş çok ırklı bir toplumun bileşenleri olarak görmeyi denedi. Buradan yola çıkarak göçmenlerin kamu alanında başörtüsü, sih türbanı, şalvar gibi geleneksel pratiklerini uygulamalarına izin veren yasal uygulamalar geliştirildi. Okul müfredat programları

ve öğretmen profillerinin çeşitliliği bu politikalara göre düzenlendi. Hollanda pozitif ayrımcılık ilkesini esas alırken, Almanya'nın çok kültürlülük politikaları, göçmenler sorununa ikincil bir önem vermesi nedeniyle bir hayli eleştirilmiştir. Fransa, kesinlikle resmî olarak çok kültürlülük politikası uygulamamıştır. Tersine, cumhuriyetçi bir tutuma sahip olarak eşitlik ve katı laiklik uygulamalarıyla çok kültürlülük karşıtı bir görünüm gösterdiği bile söylenir. Ancak, yerel bazda siyasî katılımı güçlendirerek bu sorunu çözmeye çalışmıştır. Tüm bu farklı uygulamalar, bir devlet politikası olarak çok kültürlülüğün, “özgül meydan okumalara” cevaben ortaya çıkan “özgül uygulamalar” olduğunu gösterir. Düşünceler ve amaçlar etkileşim içinde olsa da kurumsal çözümler değişmektedir.

“Beşinci Bölüm”, “Kültürel hak nedir?” sorusu çerçevesinde çok kültürlülük meselesinin en tartışmalı konularından biri olan “tanıma” problemini ele alır. Azınlıklara özel bir himaye sağlanması gerektiğini düşünenler iki gruba ayrılabilir: Cemaatçi ve farklılıkçı perspektifle “farklılaştırılmış kolektif haklar”ı savunanlar (Young, Kymlicka) ile bireysel ve evrenselci bir perspektifle “kültürel haklar” düşüncesini savunanlar. Son birkaç on yılda dünyada, özellikle Avrupa’da millî cumhuriyetlerin işleyişinden kaynaklanan demokratik açıkların giderilmesine yönelik çabalar hız kazanmıştır. Kültürel haklar, insan haklarının “az gelişmiş bir kategorisi” olarak ele alınır. Tartışmalar en çok muafiyet önlemleri, dinî pratikler, dile ve özel eğitime ilişkin haklar üzerine yapılmaktadır. Muafiyet önlemleri, kişilerin yürürlükteki yasalarla ve düzenlemelerle çatışan başörtüsü, sih türbanı, şalvar gibi geleneksel ve dinî pratikleri uygulayabilmelerine olanak sağlayan düzenlemelerdir. Uygulamaları farklılık gösterse de bu tartışmalar sayesinde, millî toplumlarda kültürel farklılıklara olduğundan daha fazla hoşgörü gösterilmesi sağlanmıştır.

“Altıncı Bölüm” pozitif ayrımcılık hakkındadır. Çok kültürlülük taraftarlarına göre evrenselci zihniyet, eşitlikçi taahhütlerini yerine getirmekte başarısız olmuş; daha azına sahip olana da daha çoğuna sahip olana da aynısını vererek sosyal eşitsizliklerle mücadele etmek yerine, onlara hizmet etmiştir. Bu adaletsizlikleri gidermek için 1970’li yıllardan itibaren ABD’de, daha sonraları da Avrupa’da etnik, cinse dayalı, fırsat ve sonuçların eşitliği açısından değişik pozitif ayrımcılık politikaları uygulanmaya başlandı. Refah devleti düzenlemelerinin büyük bir bölümü pozitif ayrımcılık mantığıyla işler. Aslında bu uygulamalar yeni ve Avrupa’ya özgü değildir. Dünyanın birçok ülkesinde örneğin geri kalmış yöreler için, malî açıdan vergi muafiyetleri ve sübvansiyonlar; politik temsil açısından azınlıklar ve kadınlar için meclislerde kota uygulamaları yapılmaktadır.

Yedinci ve son bölümde çok kültürlülük politikalarına yönelik eleştiriler sıralanıyor. Uygulandıkları ülkelerde çok kültürlülük politikaları en çok epistemik, siyasi ve toplumsal düzeyde eleştirilere mâruz kalmıştır. Epistemik düzeyde yapılan eleştirilere göre çok kültürlülük politikaları, bir çeşit kültürcülükle mâlûdür; yani kültürleri neredeyse yaşayan bir organizma imgesiyle şekillenen, kendi varlığı olan, organik, homojen ve tutarlı bir bütün olarak sunma eğilimindedir. Tanıma projesi kültürel geleneklerin sürekliliğini varsayar. Halbuki kültürler bu tür sabitlikten yoksundur; belirgin nitelikleri hareket ve değişimdir. Yaşamaya devam etmelerini sağlayan şey, değişen koşullara adapte olma kapasitesidir. Öyleyse bu durumda, geçici bir şeyden nasıl “hak” oluşturabiliriz? İkinci olarak çok kültürlülük kuramlarının, geleneklerin kısıtlayıcılığını ve etkisini olduğundan büyük gösterdikleri söylenir. Gelenekler kolektif boyutuyla bireylere empoze edilirler ama bireyler hiçbir zaman pasif değillerdir; aksine atalarından gelen mirası yeni toplumsal bağlamlar içerisinde sahiplenebilecekleri bir şekilde yeniden yorumlarlar. Siyasi ve toplumsal düzeyde çok kültürlülük politikaları, toplumsal bütünlük üzerindeki aşındırıcı etkileri ön plana çıkarılarak eleştirilmiştir. Buna göre özel unsurları vurgulama oyununun bir sonu yoktur, etnik veya dine dayalı aidiyetler temelinde ayrıcalıklar tanımak, bu yöndeki taleplerin sürekli olarak büyümesi riskini doğurur. Bu politikaları doğuran idealler iyi niyetli ve meşrudur; ancak gerçekleştirilme olanakları konusu yeterince tartışılmaktadır. Pozitif ayrımcılık olarak uygulanan politikalar, toplumsal eşitlik ve adalet ilkesine aykırıdır. Ayrıca bu politikalar, “evrensel” toplumsal gelişme yolunda kolay bir geçici önlem haline geldiğinden, insanları kolaycılığa ve bu eşitsizliklerden nemalanmaya alıştıırır; belki vicdanlar rahatlar; ama statüko gerçek anlamda sorgulanamaz.

Sonuç olarak etkili olmuş çok kültürlülük kuramları ve bu kuramlar çerçevesinde uygulanan politikaların gerçekleştirdikleri incelendiğinde, çok kültürlülük bir “orta yol arayışı” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu politikalar uygulandıklarında toplum düzeyinde bir devrim yaratmadılar; ancak mikro-toplumsal stratejiler olarak millî devlet ilkesinden kaynaklanan uygulamalardaki temsil eksikliklerini giderme yolunda büyük işlevleri oldu.

Cemal Özel

Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim / The Ottomans and Europe: Travel, Encounter and Interaction from the Early Classical Period Until the End of the 18th Century

Editör: Seyfi Kenan

İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, 672 sayfa.

Tarihin hiçbir evresinde Doğu-Batı sorunu, daha genel bir ifadeyle ötekileştirme ve ötekine bakış; eşitlik, kardeşlik, adalet ve evrensellik söylemlerinin son derece revaçta olduğu “medenî” dünyamızdaki kadar karmaşık olmamıştır dersek, sanırım yanlış olmayız. Belki insan zihninin tasnif etmeye/bölmeye ve çarpıcı örnekler üzerinden sınırlar çizmeye yönelik işleyiş biçiminden, belki de ekonomik güç dengelerine bağlı olarak sürekli değişkenlik gösteren politik tutumlardan, Osmanlı ve Avrupa arasında var olagelen karşılıklı ilişki, etkileşim ve tepkisellik genellikle kahramanlıklar/fedakârlıklar, yani savaşlar -zafer ve yenilgiler- üzerinden anlatılır. Toplumun zindeliği ve geleneksel değerlerin muhafaza edilmesi itibariyle bu tutumun öneminden bahsetmek, yine düşmanlık hisleri aşıladığı gerekçesiyle de onu eleştirmek gayet tabii mümkündür. Ancak bütün bunlarla birlikte, en azından bilimsel bir merakın giderilip mantıksal bir tutarsızlığın bertaraf edilmesi açısından şu sorunun cevaplandırılması da gerekir: Acaba, yüzyıllar boyunca bir mütekabiliyet içerisinde bulunmuş iki farklı medeniyet yahut aynı medeniyetin iki farklı tezahürü şeklinde isimlendirilen bu iki olgu arasındaki ilişki gerçekten sadece savaşlar üzerinden mi yürümüştür?

Editörlüğünü Seyfi Kenan’ın yaptığı bu çalışmanın temel amacı da söz konusu problemi farklı veçheleri ile ele almaktır. Daha açık bir ifadeyle kitap, 2006’da gerçekleştirilen uluslararası bir toplantıda sunulup XI.-XVIII. yüzyıllarda İslâm dünyası, Osmanlılar ve Avrupa arasındaki çok yönlü ilişkileri incelemeyi hedefleyen bildirimlerin, tematik bir seçime tâbi tutularak makaleye dönüştürülmesi suretiyle hazırlanmıştır. Kitapta Türkiye, Avrupa ve Amerika’dan katılan araştırmacıların katkılarıyla onu Türkçe ve on beş İngilizce olmak üzere toplam yirmi beş makaleye yer verilmiş ve çalışma “Önsöz”den sonra kısa fakat içeriği yansıtacak biçimde; “Bakış”, “Osmanlı Öncesi”, “Seyahat”, “Karşılaşma”, “Etkileşim”, “Bilgi ve Teknoloji” ve “Tasavvur” olarak isimlendirilen yedi bölüme ayrılmıştır.

“Önsöz”de çalışmanın içeriği, amacı ve izlenen yöntemle ilgili bilgi edinmek mümkündür. Burada akademik bir çalışmanın konusuyla birlikte nicelik

ve niteliğini de belirlemesi açısından bir yazarın ruh halinin ne kadar önem taşıdığına ilişkin tecrübelerini paylaşan editör, kültürler arasındaki etkileşimi sadece çatışma ve savaşlar üzerinden değerlendirmenin yanlışlığına/tutarsızlığına dikkat çekmektedir. Genel kanının aksine, modernite öncesinde Avrupalılar ve Osmanlılar arasında sadece çatışmaların değil, aynı zamanda çeşitli alanlarda ciddi bir kültür alışverişinin mevcudiyetinden de bahsetmemiz mümkündür. Hatta Avrupa ve Osmanlı tarihini birbirinden bağımsız ve kopuk, kendi dünyalarına dönük iki farklı olgu olarak telakki etmek yerine, çeşitli alanlarda sürekli etkileşime sahip bir bütün olarak algılamak daha doğru olacaktır. Söz konusu tutumunu “Sosyal ve Kültürel Farkındalığın Sınırlarında Osmanlılar ve Avrupa” isimli makalesinde de sürdüren Kenan (s. 13-64), genelde kültürlerin birbirleriyle nasıl iletişime geçtiklerini, birbirlerinden hangi konularda etkilendiklerini ve başkasından öğrenmeye nasıl açık hale geldiklerini incelemektedir. Özeldense söz konusu iki kültür arasında barış faaliyetlerine yönelik siyasi/diplomatik ilişkilerin yanında ekonomi, bilim, eğitim ve sanat alanlarındaki etkileşimin de varlığını gösteren oldukça önemli analizler yapmakta ve bilgiler aktarmaktadır. Osmanlı ve Avrupa arasındaki etkileşimin çeşitli alan ve evrelerine değinerek bu hususun en azından çağdaş Avrupa'nın biçimlenmesi açısından büyük önem arz ettiğini temellendiren Kenan'ın makalesini kitabın ana problematliğini gösteren, bazen soru ve tespitler bazen ise tahlil ve öneriler üzerinden önemli noktalara değinilen güzel bir giriş yazısı şeklinde değerlendirmek de mümkündür. Yine konunun daha kuşatıcı bir biçimde işlenmesi açısından, aynı bölümde yer verilen diğer iki makalede¹ ayrıştığını da belirtmeliyiz. Şöyle ki Beydilli'nin makalesinde, editörün de ifade ettiği gibi (s. 63-64) Cristoforo Buondelmonti'nin 1420'li yıllarda Ege adalarını gezdikten sonra son durağı İstanbul hakkında yaptığı gözlemlerini kaydettiği son derece önemli eserinin 1480'li yıllarda istinsah edildiği düşünülen Düsseldorf nüshasının kapsamlı değerlendirmesi yer almaktadır. Bir tanıtım olması hasebiyle bu makalenin, Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunan bazı arşiv belgelerini konu edinerek Osmanlı Devleti ve Fransa arasında 1569, 1581, 1597 ve 1604 yıllarında yapılan dört ahitnameyi inceleyen Viorel Panaite'nin çalışmasıyla² benzerlik içerdiği de söylenebilir. Özlem Kumrular ise XVI. yüzyıl Avrupa'sında bir barbarlık sembolü olarak görülen Türkler ve bu “vahşetin” başlıca suçlusu kabul edilen

1 Kemal Beydilli, “XV. Yüzyıl Bir İtalyan Hümanistinin Gözüyle İstanbul ve Ege Adaları”, s. 65-90; Özlem Kumrular, “İslâm'ın Kılıcı-Hıristiyanlığın Kalkanı: XVI. Yüzyılda Avrupada Türk, Müslüman ve Hz. Muhammed İmgesi”, s. 91-131.

2 Viorel Panaite, “Western Diplomacy, Capitulations and Ottoman Law in the Mediterranean (16th-17th Centuries): The Diplomatic Section of the Manuscript Turc 130 from the Bibliothèque Nationale in Paris”, s. 357-83.

İslâm peygamberi hakkındaki hıristiyan tasavvurunu konu edinmiştir. Onun, yer yer canlı anlatım üslubuna sahip tarihî roman izlenimi uyandıran ve konuyla ilgili yoğun bilgi içeren bu başarılı çalışmasında, mezkûr dönemde dünyanın en meşhur portresi olarak kabul edilen Türkler'e karşı düşmanlığın nedenlerine ilişkin geniş bilgi verilmektedir. Şu kadarını da belirtelim ki Türk/müslüman düşmanlığını genellikle siyasi/askeri faaliyetlerden hareketle ele alan Kumrular'ın aksine, ilerleyen sayfalarda Fuat Aydın tarafından konunun dinî/ideolojik temelleri üzerinde daha fazla durulmuştur.³

"İkinci Bölüm"de yer verilen yazarlardan Mehmet Azimli, İslâm medeniyetinin Sicilya üzerinden Avrupa'ya etkilerini incelemektedir.⁴ Farklı kültürler arasındaki olumlu etkileşim için ana unsurun barışa ve karşılıklı özgürlük ortamına imkân tanıdığı bir yaşam tarzının kurulduğunu ifade eden yazar, İslâm dünyasındaki kültürel değerlerin Avrupa'ya intikali için Sicilya'nın dönemin önemli merkezlerinden biri olduğunu belirtmektedir. Süleyman Dönmez ise makalesinde,⁵ felsefi alandaki etkileşimi konu almakta ve İbn Rüşd ve Thomas Aquinas örnekleri üzerinden Hıristiyanlığın rasyonel yorumunun teşekkülünde İslâm felsefesinin muhtemel etkilerini irdelemektedir. Yine İslâm düşüncesinin Batı'ya etkilerini ele alan Saira Malik,⁶ konuyu Theodoric'in gökkuşağı ile ilgili *De Iride* eserini merkeze alarak irdelemekte, İbnü'l-Heysem'in *Kitâbü'l-Menâzir* ve İbn Sinâ'nın *eş-Şifâ'* isimli eserlerinin bu çalışmanın ortaya çıkmasında ne denli etkili olduğunu göstermektedir. Fakat çalışmanın temel argümanı, sadece söz konusu etkiyi ifade etmenin ötesinde, iki kültür arasındaki bilgi transferinin temel karakterini tespit etmeye yöneliktir. Müellife göre, Theodoric gökkuşağını açıklarken İbn Sinâ'nın teorik görüşlerinden ve İbnü'l-Heysem'in deney metodundan faydalanmış; ancak bunu pasif bir aktarım yapmanın ötesinde özümseyerek gerçekleştirmiştir.

Kitabın "Seyahat" bölümündeki birinci makale⁷ müellifinin de ifade ettiği gibi Metin And'ın İstanbul hakkındaki eserine bir ek olarak düşünülebilir. Broilo burada, tamamı İtalyalı olmak üzere toplam on iki seyyahın gözlemlerine başvurarak Batılılar'ın XVI. yüzyıl Osmanlı başkenti, özellikle de şehrin genel görünümü ve mimarisi hakkındaki izlenimlerini aktarmaktadır. Bu

3 Fuat Aydın, "Batı'nın İslâm Anlayışının Doğulu Kökenleri ya da Abdülmesih İshak el-Kindî'nin Risale'sinin Serencamı", s. 189-252.

4 Mehmet Azimli, "Sicilyadaki İslâm Medeniyetinin Avrupa'ya Etkileri", s. 135-57.

5 Süleyman Dönmez, "İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hıristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslâm Felsefesinin Etkisi", s. 159-75.

6 Saira Malik, "The Appropriation of Arabic Science into Latin Culture: The Case of Theodoric's *De Iride*", s. 177-88.

7 Federica A. Broilo, "The Splendour of Ottoman Constantinople in the View of Some Venetian Travellers (16th Century)", s. 255-69.

çalışmayı, daha derinlikli ve somut gözlemlere dayanan Ambrosio Bembo'nun bugün Hindistan, İran, Irak ve Türkiye sınırları içerisinde kalan farklı şehirlerle ilgili seyahatnâmesinin konu alındığı ikinci makale takip etmektedir.⁸ A. Welch'in de belirttiği üzere, Bembo'nun 1671-1674 yılları arasında gerçekleştirdiği gezi notları XVII. yüzyıl Osmanlı'sındaki sosyokültürel yaşamla ilgili önemli ipuçları içeren seyahatnâmesi hakkında kapsamlı bilgiler sunmaktadır. İslâm dininden etkilendiği kadar Osmanlı'daki sosyal ve kültürel çeşitlilik/zenginlik ile de büyülenen ve Diyarbakır'da iken Türkçe öğrenmeye çalışan Bembo'nun söz konusu kitabı, ihtiva ettiği çizimler açısından da büyük öneme sahiptir. Welch'in kanaatine seyahatnâmenin asıl değeri belki de Bembo'nun bir misyoner, casus yahut tüccar olarak değil, sadece bilgi edinmek ve Osmanlı dünyasını tanımak amacıyla seyahat etmesinin altında yatmaktadır. Nihayet F. Thomasson'un makalesinde,⁹ birkaç Avrupalı seyahat XVIII. yüzyılın sonlarına ve XIX. yüzyılın başlarına ait anılarından hareketle Osmanlı topraklarından yağma edilerek Avrupa'ya götürülen sanat eserlerine dikkat çekilmektedir. Olayın hukukî veya ahlâkî boyutlarına girmemek için büyük bir "titizlik" gösterip özellikle "nakil" (removal) kelimesini kullanan ve sanat eserlerinin iadesiyle ilgili tartışmalara girmek istemeyen yazarın, sadece konuyla alakalı realitenin tespitine yönelik bir üslup izlediği söylenebilir.

"Karşılaşma" başlıklı dördüncü bölümde yer verilen ilk iki makalede, özellikle günümüzde çeşitli tartışmaları beraberinde getiren dinlerarası diyalog çalışmalarının tarihî arka planı irdelenmiştir. Bunlardan Mahmut Aydın'ın yazısında,¹⁰ XII. yüzyılda Kettonlu Robert tarafından Kur'an'ın Latince'ye çevrilmesini müteakip Kitâb-ı Mukaddes yerine bazı "felsefî ölçütlerin" kullanıldığı ve Batı Hıristiyanları arasında müslümanlara yönelik yeni ve nispeten olumlu bir tutumun ortaya çıktığı öne sürülmektedir. Bu tespitine rağmen felsefî ölçütlerden kastını açıklamadığı gibi, neredeyse bütün makale boyunca Kitâb-ı Mukaddes merkezli bir Hıristiyanlık faaliyetinden bahseden müellif; Yeni Eflâtuncu geleneğe mensup bir filozof ve bir Rönesans bilgini olarak tanıttığı Cusalı Nicolas'ın *De Pace Fidei* ve *Cribratio Alkorani* eserlerindeki temel argümanları dönemin siyasî-sosyal durumunu da göz önüne alarak ana hatlarıyla değerlendirmeye çalışmıştır. Aydın'ın tespitlerine göre reformcu bir din adamı olan Cusalı Nicolas, belli oranlarda bütün dinlerde bulunan Hıristiyanlık hakikatinin karşı tarafa savaşa anlatılamayacağını

8 Anthony Welch, "Ambrosio Bembo's Travels Through the Ottoman Empire", s. 271-98.

9 Fredrik Thomasson, "Differing Attitudes of a Few European Scholars and Travellers Towards the Removal of Artefacts from the Ottoman Empire", s. 299-317.

10 Mahmut Aydın, "Hıristiyan Batı Dünyasında 'Ötekî'ne Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Cusalı Nicolas (1401-1464) Örneği", s. 321-43.

savunan, dışlayıcılık yerine kapsayıcı ve barışçıl diyalog esasını öne çıkaran bir yaklaşımın sözcüsüdür. Görünürde ılımlı ve çoğulcu bir izlenim arz etmesine rağmen, İslâm'ı Kitâb-ı Mukaddes'in devşirilmesi yoluyla ortaya çıkan bir Hıristiyanlık sapması olarak gösteren bu tutum, aslında diyalog/uzlaşma söylemi üzerinden savaşıla yenilemeyen ötekine/müslümana/Türk'e karşı yeni bir misyon/mücadele yöntemi geliştirme çabasıdır. Yine makalede, Ortaçağ hıristiyan dünyası için istisnâ bir tutum olup olmadığı ve muhtemel sebepleri çok fazla tartışılmayan söz konusu zihniyetin, günümüzdeki diyalog çalışmalarına kaynaklık ettiği; dolayısıyla güncel bir görünüm kazanan benzeri faaliyetlerin sanıldığı gibi XX. yüzyılın bir ürünü olmadığı ısrarla vurgulanmaktadır. Dahası, Kur'an'dan esinlenerek öne sürdüğü, "Farklı ritüeller içinde tek bir inanç vardır" anlayışı, II. Vatikan Konsili kararlarına da yansıyan Cusali Nicolas'ın bu mücadele yöntemi resmî hıristiyan kurumları tarafından hâlâ devam ettirilmektedir.

Bu anlamda Mustafa Daş'ın makalesi¹¹ de Aydın'ın savunduğu görüşün farklı bir ifadesi olarak ele alınabilir. Makalede, diplomasi ve siyaset alanındaki başarılı icraatları yanında dindarlığı ve hıristiyan teolojisine dair bilgisi dolayısıyla da Bizans kaynaklarında adından övgüyle söz edilen İmparator II. Manuel'in Ankara'da bulunduğu sırada Hacı Bayrâm-ı Velî ile yaptığı tartışmaya dair notları konu edinilmektedir. Makalede daha çok tarihçesi ve kaleme alındığı dönemin siyasî yansımaları üzerinde durulup içeriğine fazla değinilmemiş ise de eserin bir taraftan "Pers Müderris" olarak anılan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin hayatı ve kişiliği, diğer taraftan da Anadolu'da İslâm'ın yayılması ve Türk hâkimiyeti hakkında önemli bilgileri muhtevi olduğu öne sürülmektedir. Tartışmaların 1391 yılında yapılmasına rağmen, eserin en erken 1394'te yazıldığı görüşüne katılan Daş'a göre, II. Manuel bazı ifadeleri -en azından üslup itibariyle- tartışma sırasında dillendir(e)memiş ve sonradan eklemiştir. Bu bakımdan M. Balivet'in görüşlerinin aksine bu ve benzeri çalışmaların diyalog kurma çabasından çok, Hıristiyanlığı fikrî düzeyde savunma geleneğinin bir ürünü olduğu, makale müellifinin temel görüşü olarak öne çıkmaktadır.

"Etkileşim" isimli beşinci bölümün ilk makalesinde¹² A. Hartmann genel olarak Batı'nın İslâm algısını, özel olarak da İslâm dünyası ile Avrupa arasında prensip itibariyle bir farklılığın mı, yoksa bir benzerliğin mi bulunduğunu tartışmakta ve "xenophobia"nın kökenlerine dikkat çekmektedir.

11 Mustafa Daş, "XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos ve Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Ankara'da Yaptıkları Tartışma", s. 345-55.

12 Angelika Hartmann, "Islam and Europe: Historic Interactions Re-evaluated", s. 387-97.

Hartmann'ın tespitlerine göre bu iki kültür bir taraftan faydalı bir irtibattan hoşnutluk duymakta, diğer taraftan ise karşı tarafı sürekli bir saldırı ve korku kaynağı şeklinde tanımlamaktadır. Müteakip makale¹³ müellifi İshak Keskin göre ise, Bizans ve Sâsânîler'den alınarak müslümanlar tarafından geliştirilen idarî kültür, söz konusu iki merkezden ancak Sicilya kanalıyla Avrupa'yı etkilemiş ve böylece modern Avrupâdaki kamu yönetimi pratiğinin temeli oluşturulmuştur. Buna paralel olarak Avrupâda gözlenen arşivsel gelişmeler dikkate alındığı takdirde, bürokratik etkinin bu arşivsel etkiden bağımsız olmadığı anlaşılmalı ve Batı arşivciliğinin temelinde Doğu'dan tevarüs edilen unsurların varlığı kendini göstermektedir.

Yine M. Alaaddin Yalçınkaya, Osmanlılar'ın modernleşme sürecinin başlangıcı sayılabilecek 1774-1807 yılları arasında Avrupalılar'ın istihdam edilme süreçlerini; milliyetleri, tedarik kanalları, uzmanlık ve istihdam alanlarına ilişkin bilgi vermektedir.¹⁴ Makalenin temel amacı Osmanlı'da istihdam edilen Avrupalılar'ı milliyetlerine göre taksim edip nerede ve nasıl çalıştıklarına ışık tutmaktır. Müellif, Lâle Devri'nde başlayıp I. Abdülhamid, III. Selim ve daha sonraki dönemlerde sürececek olan yabancı uzmanların istihdam sebebinin genellikle askerî alanlardaki teknik eğitim unsurlarına modern bilgiler katmaya ve mühendislik dallarındaki boşlukları gidermeye yönelik olduğu kanaatinde. Çoğu zaman plansız şekilde davet edildiklerini düşündüğü yabancı uzmanlardan yaklaşık altmış kişi hakkında bilgi veren Yalçınkaya'nın tespitlerine göre, incelenen dönemde en fazla uzman Fransa'dan getirilmiş; fakat iç ve dış kaynaklı çeşitli nedenlerden dolayı söz konusu uzmanlardan verimli bir sonuç alınamamıştır. Son makalede¹⁵ ise D. Michalopoulos tarafından Fener Rum Patrikhanesi'nin tarihî serüvenine ve modern Yunanistan'ın dinî temellerine farklı bir açıdan ışık tutulmaktadır. Yunan aydınlanmasının temelini Yunan kilisesinin oluşturduğunu belirten yazar, bazı materyalist teorilerin, Osmanlı yönetimi yıllarında Yunanistan'daki Ortodoks ruhban sınıfı tarafından geliştirildiğini ve sonuç itibarıyla de aydınlanma teorilerinin Fransa'dan çok daha önce Balkanlar'da bir resmî ideoloji haline geldiğini ifade etmektedir. Söz konusu paradoksal evrimin anahtar isimleri, dolayısıyla da Aristocu materyalist görüşlerin Rum Patrikhanesi'nin koruması altına sokarak yaygınlaşmasını sağlayanlar ise İstanbul patriği Cyril Lucar ve Patriklik Akademisi'nin yönetimine getirdiği arkadaşı Theophilus Corydaleus'tur.

13 İshak Keskin, "Endülüs ve Sicilya Örneklerine Göre Batı Arşivciliğinde Doğu Etkisi", s. 399-420.

14 M. Alaaddin Yalçınkaya, "Osmanlı Devleti'nin Modernleşme Sürecinde Avrupalılar'ın İstihdam Edilmesi (1774-1807)", s. 421-48.

15 Dimitris Michalopoulos, "The Enlightenment the Porte and the Greek Church: A Paradox of Balkan History", s. 449-68.

Yine Bâbüalî'nin dinî tolerans konusundaki pozitif politikasına rağmen bunu çoğu zaman görmezden gelen Avrupa güçlerinin, özellikle de Calvinist akımın müslümanlara karşı olumsuz tutumuna değinen Michalopoulos; ekümenizmin anlamı, Moskova-Üçüncü Roma görüşü ve 1821 Yunan ayaklanmasındaki yahudi etkisi hakkında son derece ilginç fikirler serdetmekte ve tartışmalı da olsa, modern Yunanistan'ın hıristiyan değil, yahudi kökenlere dayandığını savunan fikirleri, zaman zaman bunlara katılmak suretiyle ele almaktadır.

“Bilgi ve Teknoloji” başlıklı beşinci bölümün ilk makalesi,¹⁶ kitap-taki en ilginç çalışmalardan biri olarak göze çarpmaktadır. Bu konuya uzun zamandan beri emek veren Gabor Agoston, Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa devletleri arasındaki güç dengesinin değişimiyle ilgili askerî donanım merkezli genel kabulleri farklı bir açıdan ele almaktadır. Yazar, öncelikle G. S. Hodgson'un ve William H. McNell tarafından ortaya atılan bir teoriye değinir. Bu teoriye göre, “barut asrı” olarak kabul edilen 1500 ve 1800 yılları arasındaki dönemde Moskova, Osmanlı ve Safevî devletleri gibi Asya imparatorluklarının genel özelliği, bütün ağır silahların sadece merkezî devletin amacına hizmet etmiş olmasıydı. Batı Avrupa'da ise tek bir hükümdar bütün askerî gücü monopolize edememiş ve lordların elinde bulunan askerî donanım söz konusu rekabet ortamında hızla gelişmiştir. Böylece kendini yenileme ihtiyacı duymayan tek kutuplu müslüman imparatorluklar, özellikle de Osmanlı, Avrupa'da yaşanan “askerî devrim”e ayak uyduramamış ve 1700'lü yıllarda dengeleri kendi lehine değiştiren Avrupa, 1800'lü yıllarda Asya karşısında tam bir üstünlük kazanmıştır.

Bu genel kanıdan yola çıkarak Osmanlı tarihini araştıran ilim adamlarının müslümanların gerileme nedenlerine ilişkin görüşlerini birkaç başlık altında toplayan müellif, konuya eleştirel yaklaşmaktadır. Ona göre pek çok tarihçi söz konusu karmaşık süreci basit bir önyargı olarak sadece İslâm inancının doğurduğu olumsuz bir sonuç olarak değerlendirmiş ve büyük etkilere sahip bazı sosyal ve ekonomik nedenleri göz ardı etmişlerdir. Sergilenen bir diğer yanlış yöntem ise sanayileşme öncesinde bilim ve teknolojinin savaşlarda oynadığı role bu tarihçiler tarafından aşırı bir anlam yüklenmiş olmasıdır. Bu anlamda Avrupa'daki Rönesans'ın ve bilimsel devrimin Osmanlı'nın sahip olduğu savaş teknolojisi açısından pek fazla bir üstünlük ifade etmediğini belirten yazar, tam tersi XIX. yüzyıla kadar ister pratik savaş teknolojisi isterse savaş sanatıyla ilgili yazılan teorik eserler açısından Osmanlı'nın Avrupalılar için ilham kaynağı olabilecek kadar önemli bir konumda bulunduğunu

16 Gabor Agoston, “Knowledge, Technology and Warfare in Europe and the Ottoman Empire in the Early Modern Period”, s. 471-80.

vurgulamakta ve yeni arşiv belgeleri ışığında söz konusu yanlış kanıyı çürütmenin zor olmadığının altını çizmektedir.

Brian N. Becker tarafından kaleme alınan¹⁷ bir sonraki çalışmada kriptografi örneklerinden hareketle Sakız adasının Osmanlı hâkimiyeti altına girmesi ve Ceneviz'in kendi konumunu muhafaza etme çabası konu edilmiştir. İçerik ile başlık arasında bir uyumsuzluk olduğu gerekçesiyle eleştirilebilecek yazının müellifi Becker, adanın Cenevizliler için önemine değinmiş ve bütün Avrupa'ya ihraç ettikleri sakız monopolisini ellerinde bulundurmaları bakımından ekonomik, Karadeniz'deki kolonilerine bir çıkış kapısı olması hasebiyle de siyasî bir anlam taşıdığıının altını çizmiştir. Ona göre XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'ya haraç ödeyen; fakat buna rağmen askerî faaliyetlerden de geri durmayan Ceneviz'de kriptolojinin gelişmesinin başlıca nedeni yine Osmanlı olmuştur. Başka bir ifadeyle, Cenevizliler'in askerî ve diplomatik talimatların düşman tarafından tespit edilememesi için kriptolojiye başvurdukları gerçeğinden yola çıkan Becker, çeşitli örnekler vermek suretiyle dönemin tarihi ve kültürel durumuna ilişkin fikir edinmemiz açısından kriptolojinin ne denli önemli olduğuna dikkat çekmektedir.

Ardından, James Clyde Allen Redman matbaanın Osmanlı'ya girişine dair bilgi vermekte ve XIX. yüzyılın ortalarından itibaren matbaa-dil-siyaset ilişkisine değinmektedir.¹⁸ Müellif, özellikle bu tarihten itibaren bir halkın zihniyet değişiminde ne denli etkili olduğunu vurgulamaya çalıştığı matbaayı, büyük imparatorlukların nihai noktada kökünü kazıyarak milliyetçilik temayülünü ve modern millî devletlerin oluşumunu hızlandıran bir etken olarak takdim etmektedir. Öte taraftan ise XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı topraklarında kurulan yahudi ve hıristiyan yayınevlerinden bahsetmekte ve müslümanların matbaa karşıtlığını, matbaanın Batı'da ortaya çıkmasına, dolayısıyla da dinî gerekçelere bağlamaktadır. Ona göre bilgiyi elinde bulunduran ve gerçek anlamların sadece kendileri tarafından idrak edilebileceğini düşünen Osmanlı ulemasının matbaa karşıtlığının temelinde, matbu eserler sayesinde cahil kimselerin zamanla entelektüel kesimin arasına sızacağı korkusu yatmaktaydı. Aslında bu değerlendirmenin bir kısmı rahatlıkla sorgulanabilir; çünkü çeşitli araştırmalar ulemanın daima matbaa girişiminin içinde yer aldığını, hatta öncülüğünde ilerlediğini göstermektedir. Öte yandan müellifin, Avrupa'daki matbu eserlerin en azından Aydınlanma öncesinde halk arasında ne kadar yaygın olduğundan, belki daha doğru bir ifadeyle

17 Brian N. Becker, "New Evidence for Genoese Cryptography in the Late Fifteenth Century: Antonio De Montaldo's Cifrario of 1477 and the Defense of Chios against the Ottoman", s. 481-94.

18 James Clyde Allen Redman, "The Evolution of Ottoman Printing Technologies: From Scribal Authority to Print-Capitalism", s. 495-512.

yaygın olmadığından bahsetmesi söz konusu kanının tutarlı ve tutarsız yönlerini görmemiz açısından daha iyi olabilirdi. Zira günümüzdeki ilim ve kültür anlayışından hareketle ortaya konulan bu kanının, kitaplar ister matbu isterse de el yazması şeklinde olsun ilmin her zaman belli bir zümrenin elinde bulunduğu gerçeğinin göz ardı edilmeksizin değerlendirilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde aralarında belli ölçüde benzerlik bulunmakla birlikte sosyal, entelektüel ve siyasi yaşama etkileri açısından Batı'daki ruhban sınıfı ile Osmanlı ulemasının bire bir örtüştüğünü düşünmek kaçınılmaz olarak bazı yanlış değerlendirmeleri de beraberinde getirecektir. Nitekim benzer yaklaşımı Malissa Taylor'un çalışmasında¹⁹ da görmemiz mümkündür. Şu farkla ki daha derinlemesine bir araştırmanın ürünü olan bu yazıda müellif, Katolikler ve müslümanlar tarafından kutsal kitapların neşri üzerine yoğunlaşmış ve mukayeseli biçimde işlediği bu konuyu daha somut örneklerle zenginleştirmiştir.

Kitabın son bölümüne alınan ilk makalede Mirella Galletti, Çaldıran Savaşı'nın tasvir edildiği bir tabloyu konu edinmiştir.²⁰ Halen Palermo'daki Mirto Sarayı'nda bulunan ve kitabın ekler bölümünde renkli baskısı verilen bu tablonun fiziksel özelliklerinden yola çıkarak resmin tahminen 1580'li yıllarda, yani geç denilemeyecek bir dönemde yapıldığını düşünen yazarın, eser hakkında verdiği bilgiler hem kültür hem de sanat tarihçileri için oldukça önemlidir. Dahası yürüyen kale görünümündeki nizamî Osmanlı ordusunun en çarpıcı şekilde gösterildiği tablonun altında yer alan uzun açıklamanın, tarihçiler için de mühim bir vesika niteliği taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Pablo Martin Asuero ise İspanya ile Osmanlı arasında 1783 yılında gerçekleştirilen barış antlaşmasını müteakiben İspanyol metinlerinde geleneksel Osmanlı/Türk imajının değiştiğini öne sürmektedir.²¹ Bir diğer ifade ile XVIII. yüzyılda daha çok Latin Amerika ile ilgilenen İspanyollar için eskiden hıristiyan düşmanı olan Türk imgesi, "dost halk" imgesine doğru bir evrim geçirmeye başlamıştır. Makalede İspanyol seyyah ve diplomatların söz konusu döneme ait eserlerinden yola çıkarak Türkler ve İslâm, Osmanlı kadını ve sultan hakkında ilginç bilgiler aktaran yazar, Aydınlanma çağına özgü bir bakış açısı olarak değerlendirdiği bu hususun nedenlerine değinmemiştir.

Bu bölümde yer verilen üçüncü makalede 1878 yılına kadar Osmanlı sınırları içerisinde bulunan Bosna'nın Avusturya hâkimiyeti altına girmesi

19 Malissa Taylor, "The Anxiety and Sanctity: Censorship and Sacred Texts", s. 513-40.

20 Mirella Galletti, "The Battle of Çaldıran Represented in a Painting in Sicily", s. 543-62.

21 Pablo Martin Asuero, "The New Image of the Turks in Some Late 18th Century Spanish Texts", s. 563-75.

ve bunun arka planı irdelenmektedir.²² Bu anlamda makale, ulaşmış olduğu “üstün medeniyeti” yeryüzüne yayma gibi bir misyon yüklenen Batı’nın gerçek anlamda “aydınlanmacı despotizmi” ve beraberinde gelen emperyalizm algısını gösterir niteliktedir. Son yazıda²³ ise Karl, Medici Hanedanlığı esnasında Osmanlı dünyasından toplanarak oluşturulan aile koleksiyonundaki çeşitli eserleri mercek altına almıştır. Ortaçağ’da İtalya’da dokuma merkezleri teşekkül edinceye kadar Avrupa’nın tıpkı diğer pek çok lüks emtia gibi kaliteli ipek ve dokunmuş kumaşları da Doğu’dan, İslâm dünyasından tedarik ettiği bilinmektedir. Barbara Karl, XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa’da lüks emtia üretilmeye başlanmışsa da yöneticilerin Doğu’dan, özellikle Osmanlı dünyasından lüks ürünlerin elde edilmesi ve bunların teşhir edilmesinin, liderlerin bir güç ve bilgi göstergesi olduğuna dikkat çekmektedir.

Sonuç itibariyle elimizdeki kitapta, Avrupa ve Osmanlı arasındaki ilişkinin sadece çatışmalar üzerinden değerlendirilemeyeceğini, bu iki kültürün aynı zamanda müzikten mimariye, felsefeden dil, edebiyat ve bilime, ziraattan endüstriye varıncaya değin çeşitli sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasî/bürokratik alanlarda da şu veya bu ölçüde fikir alışverişinde bulduklarını gösteren önemli bilgiler sunulmaktadır. Farklı ülkelerin, dolayısıyla da farklı geleneklerin birer sözcüsü mesabesindeki çeşitli akademisyenler tarafından ortaya konulan bu makalelerin çoğunda Osmanlı bir güç merkezi olarak ele alınmış ve bunun Batı’daki olumlu ya da olumsuz tezahürleri üzerinde durulmuştur. Türk yazarlar özellikle klasik döneme ait olumlu etkileri genel itibariyle Osmanlılar’ın toleransı önceleyen kuşatıcı yaşam felsefesi ile açıklarken, olumsuz sonuçları Batı’nın dinî ve siyasî tutumuna bağlamaktadırlar. Yabancı müellifler ise İslâm dünyasının Batı’daki gelişmelere etkisini inkâr etmemekle birlikte, bunu pragmatist bir olgu olarak değerlendirmekte ve Rönesans sonrası Avrupa’sını evrensel kültürün taşıyıcılığına yönelik söz konusu rekabetin galibi olan aktif bir unsur şeklinde takdim etmektedirler.

Her hâlükârda, XVIII. yüzyıla gelinceye kadar Osmanlı’nın Batı algısı, ondan hangi konularda ve ne ölçüde etkilendiği yahut etkilenmeme sebepleri üzerinde burada da çok fazla durulmamış, dolayısıyla editörün bu konuda yönelttiği önemli sorulara tatminkâr bir cevap veril(e)memiştir. Aslında bir çalışmada, uzun bir zaman diliminde cereyan etmiş olayların bütünüyle kapsanmasını ve aradaki karmaşık ilişkiler yumağının tamamen çözümlenmesini beklemek de olanaksızdır. Gerçek şu ki, dipnotlarda zaman zaman

22 Selma Zecevic, “At the Gates of the East: European Representations of Ottoman Bosnia on the Eve of Austro-Hungarian Colonial Domination”, s. 577-609.

23 Barbara Karl, “Objects of the Ottoman World in the Collections of the Medici Grand Dukes of Tuscany-Different Aspect of Collecting”, s. 611-24.

ortaya çıkan yöntem uyumsuzluklarını dikkate almazsak kapak resminden dizin kısmına kadar kitabın genel düzeni, bu çalışmanın ciddi bir emeğin ürünü olduğunu göstermektedir. Örneğin, Hollandalı ressam J. B. Vanmour tarafından tasvir edilen ve Osmanlı'nın güç gösterisinin sanatsal tezahürlerinden biri olan "Çanak Yağması" isimli resmin kapak kısmına alınması ve editörün ekler kısmında yer verdiği görsel malzeme kitabın içeriğine ayrı bir zenginlik katmaktadır. Aynı şekilde kitapta kullanılan Batı dilli kaynakların, Ortaçağ Avrupası'ndaki Türk/müslüman imgesine dair ciddi bir literatür oluşturduğunu da söylemek gerekir. Bu arada Osmanlı'nın tarihi serüveni-ne ilişkin kapsamlı sayılabilecek bir eserde, Batılı yazarlar tarafından Türkçe eserlere yapılan atıfların yok denecek kadar az olmasının göze battığı ifade edilmelidir.

Elmin Aliyev

Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı: Mevdûdî Örneği

Ömer Başkan

Ankara: Berikan Yayınevi, 2010, 232 sayfa.

Her Kur'an yorumunun tarihsel bağlamda dönemin ortam ve şartlarından etkilenmesi inkâr edilmez bir gerçektir. Çünkü nüzûlünden itibaren Kur'an'da beşerin hedef ve eylemlerine yön verme ilkesi temel alınmaktadır. Bu ilke sadece bireysel şekilde gündelik yaşam biçimi olan ibadet ve muâmelâtla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda toplumlararası ilişki bağlamında da varlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Kur'an'da hem devletin iç yönetimi hem de dış ilişkileri bağlamında gerekli temel uyarı ve yöntemle ilgili içerikler bulunmaktadır. Son dönemlerde müslümanların yaşadığı bölgelerde çıkan polemikler sonucu, yeni yorum yöntemleri geliştirilerek farklı biçimde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ı farklı bir bakış açısıyla özgün bir tarzda yorumlayanlardan biri de Mevdûdî'dir.

Mevdûdî'nin politik bağlamda Kur'an'ı yorumlama yöntemi Ömer Başkan tarafından doktora tezi olarak üç ana başlık altında ele alınmıştır. Burada Mevdûdî'nin yetiştiği politik ortam, bu ortamın Kur'an yorumu için belirlediği sınır ve bu yoruma katkısı tartışılmış; siyaset felsefesi ve yorum-bağlam ilişkisi konusundaki kaynaklar geniş şekilde araştırılmıştır.

Kur'an yorumunun siyasî temelleri bağlamında değerli görülebilecek söz konusu eserin ilk bölümünde, Hindistan'ın sömürge sonrası tarihi,

politik kavramlarla süslenerek kısaca değerlendirilmiştir. Bu veriler esasen Mevdûdî'nin yetişme ortamını ele almak, düşüncelerinin şekillenişinde tarihsel ortamın rolünü öğrenmek için önemli görülebilir. Hatta Mevdûdî'nin yorumlama sisteminin iyi anlaşılması için hayatı konusunda değerlendirmeler yapılırken (s. 50-74) söz konusu tarihî verilere aydınlatıcı bir nitelik kazandırmak mümkündür. Fakat eserde politik dilin bağlamını göz önünde bulundurarak yöntem belirlenmesi gereği olarak hem tarihî ortama hem yorumcunun hayatına geniş yer verilmesi, konunun gereğinden fazla irdendiği izlenimini doğurmaktadır. Mevdûdî'nin yetişme ortamı ve bu ortamın Hindistan'ın tarihsel serüveni içerisindeki yerinin iki şekilde ele alınması daha uygun olurdu. Bu, ya "Giriş" bölümünde iki başlık altında kısaca değinerek ya da metin içerisinde genel olarak ana hatlarıyla politik yorumun ortaya çıkmasına sebep olan olayların ele alınması şeklinde değerlendirilebilirdi. Aksi takdirde bunun ayrı bir ana başlık olarak değerlendirilmesi, yorum-bilim tezinden daha çok tarih değerlendirmesi şeklinde bir izlenim uyandırmaktadır.

"Mevdûdî'nin Bilgi Anlayışı" alt başlığı (s. 86) içerisinde bilgi kaynağı ve niteliğinden çok, eğitim sistemi, Avrupa'nın bilim açısından dünya liderliğinin sebepleri ile bunun etrafındaki yorumlara yer verilmiştir. Müellif, bilgi ve bilim arasındaki farkı gözetmeksizin Mevdûdî'nin çözüm olarak sunduğu yeni eğitim sisteminin teorik açıklamalarına uzun pasajlarla değinerek bunu bilgi anlayışı niteliğinde değerlendirmiştir. Dolayısıyla bu durum başlık ve içerik arasında bir bağ kurulmasını zorlaştırmaktadır.

Mevdûdî, Kur'an'ı sadece politik bağlamda değerlendirmekle teorik çerçevede kısıtlı kalmamış, bu yorumlarını pratiğe yansıtma amaçlı çalışmalar da yapmıştır. Esasen bazı dinî kavramlara yeni yorumlar getirmiş, onları dönemin politik şartları bağlamında ele almıştır. Örneğin, Allah kavramını "mutlak hükümler/egemen" olarak niteleyen Mevdûdî, daha çok Allah'ın sıfatlarını belirleyen isimleri üzerinde geniş bir şekilde durmuş, Tanrı ve kul arasındaki ilişkiyi bu bağlamda değerlendirmiştir. Ayrıca, kendine Tanrı vasfını yakıştıran tarihsel kişiliklerin asıl hedefini ve günümüzdeki yansımalarını da açıklamıştır.

Yüce varlık olan "mutlak hükümler" in insanlar için seçtiği en doğru hayat tarzı şeklinde nitelenen din, Mevdûdî'nin bakış açısıyla günümüzde sadece teori olarak kalmakta ve ibadetle sınırlandırılmaktadır. Halbuki bu bir ilâhî nizamdır ve insanlar arasında "mutlak egemen" in kurallarının geçerli olması için her yönüyle pratiğe yansımalıdır (s. 118-35). Hatta peygamber olarak görevlendirilen "ilâhî sistemin kurucu akli" bunun pratikteki örneğini teşkil etmektedir. Eserin yazarı bu konuyu ütopyik/ideal tarih kurgusu olarak

nitelendirmektedir (s. 122). Aslında ideal İslâm toplumunun pratik olarak belirli dönemlerde kendini yansıtmaması, bunun ütopyik bir sistem niteliğinde değerlendirilmesine engel teşkil edebilir. Ayrıca, müslümanlarca kabul edilen ilâhî bir sistemin ütopyik-hayalî olarak nitelendirilmesi İslâm bakış açısından uygun olmayabilir. Fakat bu kavramın yanı sıra, yazarın ideal toplum diye başka bir niteleme yapması daha doğru bir çerçeve çizebilir.

İlâhî sistemin genel ilkelerini ortaya koymak için “hakikat yolunun kurucu bilgisi” olan Kur’ân-ı Kerim’in zamana ve zemine göre araştırılması ve öğrenilmesi, Mevdûdî açısından İslâm’ı doğru yaşayabilmek için önemli bir faktördür. Kur’an’ın insanların hayatına yansıma seviyesi, onların iki farklı kavramla nitelendirilmesini gerektirir: İlki bu konuda her şeyi ile mücadeleden çekinmeyen “gerçek müslümanlar” ve ikincisi buna her an engel olmaya çalışan “cahiliye” düşüncesine sahip diğer insanlar. Müellif, “Gerçek Müslüman” başlığı altında daha çok mücadele-cihat kavramını ele almış, mümin ve müslümanın özelliklerine değinmemiştir. Bu konunun cihat kavramının özellikle farklı başlık altında değerlendirilmesi Mevdûdî’nin bu mevzudaki mücadelelerini pratik açıdan örnek olarak aydınlatılabirdi.

Cihat kavramının yanı sıra, eksik kalan diğer anlayış ibadet ve muâmelâttir. Mevdûdî’ye göre ibadetin boyutları, günümüzdeki etkisi yeni bir yorum bağlamında önemli bir yer tutabilir. Bunun yanı sıra, İslâm hukuk sistemi, özellikle ceza hukuku konusuna eserde az yer verildiği kanaati oluşmaktadır.

Müellifin “İkinci Bölüm”de bazı dinî kavramlara Mevdûdî’nin bakış açısıyla açıklık getirmesinin yanı sıra, özgün düşünceleri ortaya koymak için farklı tefsirlere başvurması takdir edilecek bir yöntemdir. Fakat Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin tefsir konusundaki eserlerine de müracaat edilmesi Hindistan şartları ve ortamını ele alma bağlamında daha faydalı olabilirdi.

“Üçüncü Bölüm”de, Kur’an’ı anlamak için Mevdûdî’nin yorum tekniği, Kur’an tarihini incelemesi hakkındaki bilgileri politik bağlamda değerlendirilmiştir. Bu aynı zamanda Kur’an hakkında yanlış sayılabilecek oryantalist düşüncelere karşı Mevdûdî’nin cevaplarına yer vererek onun Kur’an’a olan bakış açısına ulaşmaya yardımcı olmuştur.

Bu bölümde tefsir usulü, tefsir tarihi ve oryantalistlere verilen cevaplar “Tefsir Usulü ve Tarihi Açısından Politik Yorumun Fonksiyonelliği” başlığıyla ele alınmıştır. Her üç konunun ayrı şekilde değerlendirilmesi hem metin-bağlam karışıklığını hem de konu dışına çıkmayı engeller. Örneğin, tefsir tarihi bağlamında ele alınan konu, daha çok Kur’an tarihi izlenimi uyandırmaktadır (s. 183-6).

Müellif son olarak Mevdûdî'nin yorumlarının pratik olarak uygulandığında toplum içerisindeki tepkisini değerlendirmeye çalışmıştır. Fakat bu konu ele alınırken sadece tasvir yöntemi ile yetinilmiştir. Bu bölümde Mevdûdî'nin İslâm, Kur'an ve sünnet bağlamında değerlendirdiği siyasî konular ve onların toplum içerisindeki pratik yansımalarının neden başarısızlıkla sonuçlandığı açıklanmış olsaydı, sonuca varma açısından daha etkili olabilirdi.

Müslümanların çoğunluk teşkil ettiği ülkelerdeki siyasî sorunlar ve polemiklerin yaygınlaştığı bir zamanda bu gibi çalışmaların önemli yer kapladığını söylemek gerekir. Kur'an'ın siyasî olarak yorumlanan âyetleri ve bunların günümüz toplumunda yansımalarını ele almak hem sorunların kaynağını bulma hem de zamana göre yanlış sayılabilecek politik yorumları görme açısından gereklilik arz eder. Aynı çalışma sistematığıyla İslâm siyaset felsefesi bağlamında Seyyid Kutub gibi tarihî şahsiyetlerin de araştırılmasının yakın tarihi daha net değerlendirme adına faydalı olabileceğini düşünmekteyiz.

Faig Ahmedzade

Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'de İdrîs Peygamber Semâvî Kutub-Hakîmlerin Pîri

Veysel Akkaya

İstanbul: Erkam Yayınları, 2010, 304 sayfa.

Veysel Akkaya tarafından Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, Prof. Dr. Mustafa Tahralı danışmanlığında 2009 yılında hazırlanan doktora tezinin kitap haline getirilmesiyle oluşan eser, tasavvuf tarihinde çok geniş bir etkiye sahip olan İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi içerisinde İdrîs peygamberin nasıl ele alındığını incelemekte ve seçilen bu örnek vasıtasıyla İbnü'l-Arabî'nin genel düşünce sisteminin daha iyi bir biçimde anlaşılması hususunda ipuçları içermektedir. Müellif, kitabın konusunu belirleyen saikleri "Önsöz"de şöyle açıklar: "İdrîs peygamber İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Muhammed'in (s.a.v) vekili olarak kutubluk görevini ifâ etmektedir. Aynı zamanda bütün kültür ve medeniyetlerin oluşumunda etkili olan kadîm ilimlerden birçoğunun kurucusu odur. Yine Hz. İdrîs, Hz. İlyas ve Hermes ile özdeşleştirilmiştir. Bir başka husûs ise Ekberî gelenekte *Fusûs*'a ilk şerhin İdrîs Fassî'na yapılmış olmasıdır" (s. 10). Bahsedilen bu hususlar kitap içerisinde tafsilatlı şekilde işlenerek değerlendirilmektedir.

Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'de İdrîs Peygamber Semâvî Kutub-Hakîmlerin Piri adlı kitap, “Önsöz”, “Giriş”, üç ana bölüm, “Ekler”, “Kaynak Eserler” ve “İndeks” kısımlarından oluşmaktadır. Yazar, İbnü'l-Arabî'nin peygamberler hakkında verdiği bilgilerin, onların nebevî şahsiyetleri, metafizik hakikatleri ve seyrü sülûkte mânevî birer rehber olmaları açısından incelenebileceğini belirtir. Kitabın bölümlerinin de bu kurgu üzerine inşa edildiği görülmektedir. Ana bölümlere geçmeden önce “Giriş”te (s. 13-30), İslâmî ve kadîm kaynaklarda yer alan İdrîs peygamberin hayatı, semaya yükseltilişi, sahip olduğu ilimler, İdrîs peygamber ile özdeşleştirilen Hz. İlyas, Hızır ve Hermes hakkındaki rivayetler derlenerek sunulmuştur. Müellif, ulaşılan bu rivayetlerin tamamının kesinlik ifade etmemesiyle birlikte hikmetin yayılması, medeniyetlerin oluşumu ve ilmin gelişmesinde İdrîs peygamberin insanlığa önderlik ettiği, ilk kez eğitim-öğretim yapan müderris, hakîm olduğu sonucunun ortaya çıktığını ifade eder.

Eserin “Birinci Bölüm”ü “İbnü'l-Arabî'de İdrîs Peygamber'in Nebevî Şahsiyeti” (s. 33-102) başlığını taşır. Bu bölümde İbnü'l-Arabî'nin İdrîs (a.s) hakkındaki rivayetleri tasavvufî yönden açıklayışı ve onun hakkındaki kendi keşfi bilgileri yer almaktadır. Kendi mîraclarında sema katlarındaki peygamberlerle yaptığı görüşmeleri çeşitli eserlerinde kaydetmiş olan İbnü'l-Arabî, müellifin tespitine göre İdrîs (a.s) ile üç görüşme yapmış ve her birini üç farklı eserinde anlatmıştır. Kitabın “Ekler” kısmında İbnü'l-Arabî'nin İdrîs (a.s) ile yaptığı bu görüşmelerin metin tercümelerine de yer verilmiştir. “İbnü'l-Arabî'nin Eserlerinde Hz. İdrîs'in Sıfatları” alt başlığı altında Hz. İdrîs'in ilk kez kalem kullanan olması, vâzıu'l-hikem olması, celâlet menşei olması, sülâlenin tayibi olması, ebü'l-alâ olması, güneşin efendisi olması ve şark ehli olması konuları tek tek başlık açılarak incelenmiştir.

Bölümde yer alan ikinci alt başlık “İbnü'l-Arabî'nin Manevî Kozmolojisi”nde Hz. İdrîs” olup burada yazarın önemini vurguladığı İdrîs peygamberin semaya yükseltilmesi hadisesi ve İlyâsî bedenle tezahürü konusu işlenir. “Giriş” bölümünde aktarılan, kadîm kaynaklarda İdrîs'in (a.s) semaya ilk yükseltilişinin ardından tekrar dünyaya gelişi, uzun bir süre kaldıktan sonra semaya yükselerek “metatron” yani kitabın isminde de yer aldığı şekliyle “semavî kutub” oluşuna dair bilgileri ve âyet-i kerimde belirtilen “mekân-ı âlî”ye yükselişi konularını İbnü'l-Arabî'nin nasıl ele aldığına bakılır. Şeyh-i Ekber'e göre Hz. İdrîs'in âyette geçen “mekân-ı âlî”ye yükseltilmesinden önce, kadîm kaynaklarda geçtiği üzere, bir yükselişi daha olmuştur. Bu yükseliş yedinci semaya olup burada semalar hakkındaki ilimler kendisine öğretilmiştir. Hz. İdrîs, İlyâsî bedenle tekrar yeryüzüne inerek öğrendiği ilimleri ehline aktarmış ve böylece ilk kez tedrisat yapan kişi olması sebebiyle, “ders yapan kimse”

anlamında bir lakap olan İdrîs ve Hanok isimleriyle anılmış; felsefî çevrelerce “âlim” anlamındaki Hermes lakabı ile kendisinden bahsedilmiştir. İdrîs peygamber, öğrettiği ilmin gelecek tufanda kaybolmaması için onun kayalara ve taşlara nakşedilmesini emreder. Müellif, bu hadise ile büyük piramidin ilgisinden bahseden görüşleri de “Giriş” bölümünde aktarmaktadır.

Hız. İdrîs’in âyette belirtilen yükselişi bundan sonra gerçekleşir. Yükseltildiği “yüce mekân” dördüncü sema, yani güneş feleğidir ve bu felek diğerleri içerisindeki kutup felektir. Müellif, “felek” ve “kutup” kavramlarının İbnü’l-Arabî’nin sisteminde nasıl ele alındığına dair açıklayıcı bilgiler de vererek konuyu aydınlatır. İbnü’l-Arabî’ye göre anlatılan her iki yükseliş de ruh ve beden ile gerçekleşmiştir. İdrîs (a.s) vefat etmemiş, halen yaşamaya devam etmekte ve yerde İlyas (a.s), gökte İdrîs (a.s) olarak iki bedenle kendisine Hak tarafından verilen görevleri icra etmektedir. Yazar, İbnü’l-Arabî’nin bu durumu nasıl açıkladığını aktarmakta ve Hız. İsrâ’nın durumu gibi irtibatlı konulara da değinerek meseleyi detaylarıyla açıklamaktadır.

Suâd el-Hakîm, İbnü’l-Arabî’nin İdrîs peygambere iki açıdan baktığını söyler ve bunları zaman ve mekânın belirlediği bir şahıs olarak Hız. İdrîs’e bakışı ile ona bir simge olarak bakışı şeklinde ifade eder. Kitabın bölümleri de bu görüşle örtüşür tarzda belirlenmiş; “İkinci Bölüm” “İbnü’l-Arabî’de Bir Metafizik Hakikat Olarak Hız. İdrîs” (s. 105-59) adını almıştır. Bu bölüm, İbnü’l-Arabî’nin şaheseri kabul edilen, derin ve aynı ölçüde anlaşılması güç olan, kendisinden sonra üzerine bir şerh geleneğinin teşekkül ettiği, her bir fassı bir peygamberin hakikatine ait hikmetlerden oluşan *Fusûsü’l-hikem* merkezli olarak kaleme alınmıştır. Nitekim Ahmed Avni Konuk’un *Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi*’ni yayıma hazırlayan Prof. Dr. Mustafa Tahralı bu tercümenin başındaki makalesinde, “*Fusûsü’l-hikem* peygamberler hakkındaki âyetlerin ‘hakâyık ilmi’ bakımından tefsîridir de denilebilir” ifadesini kullanmaktadır. Bölüm *Fusûsü’l-hikem*’deki “İdrîs Fası”nın, her konunun ayrı başlıklar altında işlendiği geniş bir şerhi niteliğindedir diyebiliriz. Fası’nın temel konusu, İdrîs peygamberin semaya ref’i ile ortaya çıkan yükseklik kavramı etrafında tenzih ile teşbih ilişkisinin ortaya konulmasıdır. Yazar, tamamen tenzih merkezli bir bakış açısının, İbnü’l-Arabî’nin varlık anlayışı açısından Allah, âlem ve insan ilişkisini izah etmeyi zorlaştıracak nitelikte olduğunu belirtirken İbnü’l-Arabî’ye göre Hakk’ın ahadiyet, yani lâ-taayyün mertebelerini anlatmak için tenzihin gerekli olması kadar, teşbihin de Hakk’ın varlık mertebelerinde zuhurunu, yani taayyününü anlatmak açısından onun kadar gerekli olduğunu; bunun aynı anda ve aynı yönden “tenzihte teşbih, teşbihte tenzih” şeklinde bir yaklaşım olması gerektiğini ve bu mârifetin ancak gönle gelen tecellî sonucu bilineceğini belirtir (s. 158).

Eserin üçüncü ve son bölümüne “Ekberî İrfanda İdrîs Peygamber Algısı” (s. 159-85) başlığı verilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Hz. İdrîs'in “mekân-ı âlî”ye yükselişinin, seyrü sülûkte sâlikin kalp âlemine yükselişi olarak algılanabileceği yönündeki fikri aktarılarak konuya giriş yapılır. Kitabın bu bölümünde, kalp âlemine yükselişin nasıl gerçekleşeceğini açıklayan *el-Fassu'l-İdrîsî* adlı eserin değerlendirilmesi yapılmaktadır. Mezkûr eser, İbnü'l-Arabî'nin ile-ri gelen müritlerinden İsmâil b. Sevdekî'ne ait olup, belirtildiği üzere, İdrîs peygamberin dördüncü semaya yükselişinin sûfilere nasıl bir mânevî miras bıraktığı üzerinde durmaktadır. Müellifin bu şerh hakkında ısrarla dikkat çektiği nokta *Fusûs*'ta anlatılan her bir peygambere nasıl vâris olunabileceğinin bir örneğini göstermesi ve *Fusûs* şerh geleneğinde *Fusûsü'l-hikem*'e bir seyrü sülûk kitabı olarak da bakması açısından yegâne şerh oluşudur. Sonuç kısmında çalışmanın genel bir özeti sunulmuş ve ulaşılan fikirler toplu şekilde ifade edilmiştir. Kitabın başlarında Mahmud Erol Kılıç'tan: “... İdrîs, İlyas ve Hızır; bir ve aynı hakikatin değişik zaman ve fonksiyonlarda aldıkları farklı isimler olmaktadır” şeklinde bir alıntı yapılmış olması yanında, “Sonuç” kısmında yazar, Hızır'ın (a.s) Hz. İdrîs ile özdeşleştirilmesi hususunda İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde açıkça bir ifadeye rastlamadığını belirtmektedir.

Eserde efsanevî bir şahsiyet olan İdrîs peygamber hakkındaki rivayetler arasında incelikli irtibatlar kurulduğu ve bölümlerin her birinde İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili fikirlerinin dikkatlice takip edildiği görülmektedir. Dolayısıyla kitabın başlığı ile okurda uyandırılan beklenti karşılanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bazı terimlere verdiği özel mânalara dipnotlarda işaret edilmesine ve gerekli yerlerde tamamlayıcı bilgilerin verilmiş olmasına rağmen kitap, ele aldığı konu ve alan itibarıyla belli bir teorik birikim olmadan anlaşılması ve takip edilmesi genel tasavvuf okuru için zorlayıcı olabilecek niteliktedir.

Kitapta okuru zorlayan bir diğer husus ise dipnotlara sayfa sonu yerine kitabın sonunda toplu olarak yer verilmiş olması ve böylece dipnotlara erişimin meşakkatli hale getirilmiş olmasıdır.

Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'de İdrîs Peygamber Semâvî Kutub-Hakîmlerin Pîri kitabı, konuyla ilgili geniş bir literatürün taranmasıyla ortaya çıkmış, İbnü'l-Arabî düşüncesinde İdrîs peygamber hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler için konunun tüm boyutlarıyla vuzuha kavuşturulduğu bir çalışma olup İslâm düşüncesi araştırmalarına katkı sağlamaktadır.

Fatma Sena Yönlüer

Aristotle's Gradations of Being in *Metaphysics E-Z*

Joseph Owens

Editör: Lloyd Gerson

South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2007, xlvı+186 sayfa.

Joseph Owens, Etienne Gilson'un danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığı ve ilk defa 1951'de neşredilen *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1951; 2. baskı, 1963; 3. baskı, 1978) adlı meşhur eserinden sonra Aristoteles metafiziği üzerine yeni bir müstakil kitap çalışması daha yapmış; ancak bunu yayımlamaya ömrü yetmemiştir. Owens'in 2005'teki ölümünden sonra Lloyd Gerson müellifin bıraktığı el yazmalarını düzenlemek suretiyle ve geniş bir Owens bibliyografyası da ekleyerek 2007 yılında *Aristotle's Gradations of Being in Metaphysics E-Z* (bundan sonra *Gradations*) adlı bu eseri neşretmiştir. Gerson'un esere yazdığı "Mukaddime"den, Owens'in son on yılı boyunca bu eseri kaleme almak için çalıştığını öğreniyoruz. *Gradations* iki bölümden oluşmaktadır ve "Birinci Bölüm"de ayrık cevher olarak "Hareket Etmeyen Hareket Ettirici"nin makrokozmetik planda diğer mevcutlara kaynaklık etmesi ve bu mevcutların O'na nispetle var olmasının keyfiyeti soruşturulur. "İkinci Bölüm"de ise makrokozmetik planda ayrık ilâhî cevherin âlemdeki diğer şeylerin mevcudiyetine ilke teşkil etmesine benzer şekilde, mikrokozmetik planda duyulur cevherlerin suretlerinin maddenin ve bileşiğin mevcudiyetine ilke teşkil etmesinin keyfiyeti bahis konusu edilir.

Owens'in *Gradations* boyunca temellendirmeye çalıştığı şey Aristoteles metafiziğinde "var oluş" mânasının dereceli bir şekilde mevcutlara yüklediği fikridir. Ancak müellif bu derecelilik mefhumunun anlaşılabilirliği için iki önemli hususa dikkat çeker. Bunlardan birincisi, kavramları ve kelimeleri çıkış noktası olarak düşünmeye başladığımızda elde edeceğimiz varlık kavramının kesin, eşit yüklemeli ve apaçık bir kavram olacağıdır. Buna göre dereceli bir var oluş mefhumuna ancak dış dünyadaki şeyleri düşünmeye çıkış noktası olarak aldığımızda ulaşabiliriz. Bu yaklaşım temelinde Owens, Aristoteles metafiziğinin çıkış noktasının duyulur cevherler olduğunu ifade eder. Mâhiyet-varlık ayrımı yaklaşımıyla Aristotelesçi yaklaşım arasında temel bir farklılığın bulunduğu düşüncesi, Aristotelesçi varlık kavramına dair doğru bir anlayışı incelemesi gereken ikinci önemli husustur.

Owens, *Epsilon I*, 1025b3-1026a33 pasajına dair dikkatli bir tahlilden şu üç neticenin ortaya çıkacağını ifade eder: 1. Bir şeyin "ne oluş"u ile "var

oluş”u aynı idrak fiiliyle (dianoia) kavranılır. 2. Mevcut olmak bakımından mevcudun bilimi -bütün tümelliğine rağmen- teorik, pratik ve prodüktif bilimlere de açık bir kapı bırakır. 3. Mevcut olmak bakımından mevcudun biliminin konusu ayrık ilâhî cevherdir ve bu ayrık cevherin sahip olduğu mihrâkî tümellik mânası, bütün mevcutları bu mihrâkî mâna bağlamında tümel olarak ele alma imkânı verir.

Birinci netice Ortaçağ’daki varlık kavramı ile Aristotelesçi “var oluş” kavramının farklı anlamlara sahip olduğunu ve Aristoteles metafiziğinde varlık ve mâhiyetin, Ortaçağ’da olduğu gibi birbirinden ayrılmadığını gösterir. Owens bu temel farklılığı anlayabilmenin yolunun, bir mâhiyetin hariçte yahut zihinde varlığa sahip olup olmadığına dair soruşturmada geçtiğini ifade eder. Bu soruşturma çerçevesinde, mâhiyet-varlık ayrımıyla düşünen bir zihin şunu önerir: Bir anka kuşunun “ne” olduğunu bilebiliriz; ancak onun “var” olup olmadığını öğrenmek için ileri bir soruşturmaya ihtiyaç duyarız. Buna mukabil Aristoteles’e göre (*Post. Anal.* 2.7.92b17-18; 8.93a18-20) bir şeyin var olup olmadığını bilmeksizin, bu varlık ister zihnî ister hâricî olsun, onun “ne” olduğunu bilmemiz imkânsızdır. Ayrıca eserin “Birinci Bölüm”ü boyunca temel alınan Epsilon pasajında, Aristoteles bir şeyin mâhiyeti ile varlığını aynı idrak fiiliyle kavradığımızı ifade eder. Varlık-mâhiyet ayrımını temellendirme yolunda hem İbn Sînâ’nın hem de takipçilerinin en önemli argümanlarından biri olan bir şeyin mâhiyeti ile varlığını, anka kuşu örneğinde olduğu gibi iki ayrı idrak fiiliyle kavradığımız şeklindeki düşünce Aristoteles açısından anlaşılmalıdır. Çünkü Owens’e göre Aristoteles için “to be” ile “to exist” arasında fark yoktur. Yani “bir şey olmak” ile “var olmak” onun için özdeştir. Bu nedenle “Nedir?” sorusu ile “(Var)mıdır?” sorusu iki farklı seviyede sorulamaz. Ayrıca varlık-mâhiyet ayrımı merkezli düşünceye göre, Tanrı dışında hiçbir şey kendi varlığının nedenini kendisinde barındırmaz. Bunun aksine, Aristotelesçi bakış açısına göre, şeyler “kendinde mevcut” olarak ele alınır; oluş ve bozuluş kozmik değişim ve dönüşümün ezeli-ebedî teâkubu ile sağlanır. Bu nedenle söz konusu şeyler kendinde mevcudiyetlerinin ötesinde, onları var kılacak bir bilfiillîğe muhtaç değildirler. Onların âlemde bilfiil bulunuşu, “huparchein” (zaten mevcut olma) fiilinin ifade ettiği anlamdan başka bir şeyi imlemez. Yani onların (ne oluşları için değil), varoluşları için ayrı bir açıklamaya ihtiyaç yoktur.

Varlık-mâhiyet ayrımıyla ilgili bu değerlendirme, Tanrı’nın neden oluşu fikri, Aristotelesçi kuvve teorisi ve “var oluş” mânasının şeylere nasıl yüklediği sorusu açısından oldukça önemli sonuçlara sahiptir. Owens’in ortaya koyduğu bu değerlendirmeden yola çıkarak Aristotelesçi bir çerçeve dahilinde, yukarıdaki sonuçları verecek şöyle bir akıl yürütmede bulunabiliriz: Bir

şeyin ne olduğunu, yani o şeyin pozitif mâhiyetini bildiğimizde, hemen şu sonuca varırız: Bu şey ya şu an bilfiil olarak yani zorunluluk kazanmış bir şekilde mevcuttur ya da henüz mevcut değildir; ama mevcudiyet kazanacaktır. Buradaki mevcut olmayış, Aristoteles açısından yok oluş olarak anlaşılmaz. Mevcudiyet kazanmamış mâhiyet, “bir şeyde bulunan”; fakat henüz bilfiil hale gelmemiş kuvve durumu olarak anlaşılmalıdır. Mevcut “olamayacak” “çelişik”lere gelince, onların zaten mâhiyeti olmaz, onlar imkânsızdır. Bu açıklama çerçevesinde Aristotelesçi kuvve düşüncesi ile İbn Sînâ ve takipçilerinin “var olması ve var olmaması eşit olan” mefhumuna dayanan imkân düşüncesi arasında bâriz bir farklılık vardır. Aristoteles’e göre var olması mümkün olan şey zaten ya dışta zorunlu olarak ya da bir şeyde kuvve olarak mevcuttur. Owens bu düşünceye yola çıkarak şu sonuca varır: “Nedir?” sorusundan elde ettiğimiz mâhiyete sorulan, “Var mıdır?” sorusundan Aristoteles’in anladığı şey ile Ortaçağ filozoflarının anladığı şey tamamen farklıdır. Owens’e göre Ortaçağ filozofları “varlık” derken Aristoteles’in kastettiğinden başka bir anlamı kastetmekteydi (s. 29). Bu nedenle Aristoteles ontolojisinde mevcut oluş mânasının “existence/vücûd” terimiyle değil, “being/mevcut oluş” terimiyle karşılanması gerektiği görüşü, *Gradations* boyunca sıklıkla tekrar edilir.

Owens, Aristotelesçi “mevcut metafiziğini göz önüne seren bu analizini, mevcut olma anlamının dereceli yükleniş fikrini ispat etmede ustalıkla bir şekilde kullanır. Bunu yaparken Aristoteles’in iki çeşit tümelliğin bulunduğu düşüncesine müracaat eder. Bunlar “kat’ eidos ve pros hen” tümelliktir. Birinci tür tümellik, bir suretin diğer tikellere eşit bir şekilde yüklenmesi anlamına gelen türsel yüklemenin doğasını ifade eder. Üstün nedenlerin ve ilkelerin tümelliği olan ikinci tür tümellik ise bir suretin birçok şeyin ilkesi ya da nedeni olması anlamını gösterir. Owens ikinci tür tümellik fikrinden yola çıkarak Aristoteles metafiziğinin şu iki önemli sorununu tahlil eder: 1. Tanrı’daki mevcut oluş mânasının, Tanrı dışındaki diğer şeylerle ilişkisi. 2. Mevcut olmak bakımından mevcudun bilimi olan metafiziğin diğer bilimlerle ilişkisi.

Birinci tür tümelliği eşit yüklemeli tümellik olarak anlayan Owens, ikinci tür tümelliğin, “tümelliğin mihrâkî mânasını” açığa çıkarttığını söyler. Mevcut oluş mânasının en yoğun bir şekilde bulunduğu ve merkezileştiği şey ise ayrık ilâhî birincil cevherdir. Bu tümellik fikri etrafında âlemdeki şeylere “Vardır” yüklemesini yaptığımızda, onların aynen Tanrı’daki mevcudiyet mânasına sahip olduğunu söylemiş ve böylece ayrık ilâhî cevherin mevcudiyet mânasının onlara içkin olduğunu ifade etmiş olmayız. Bunun yerine, tümelliğin bu mihrâkî mânası, diğer şeylerdeki mevcudiyet mânası

için bir “ilke” teşkil eder. Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, Aristoteles “pros hen” tümelliğın nedenler için de kullanıldığını söylese bile, Aristoteles’in ayrık ilâhî cevherinin şeylerdeki mevcudiyet mânasının nedeni olmadığıdır. Çünkü ayrık ilâhî cevherin varlığın nedeni olması, daha çok varlık-mâhiyet ayrımı merkezli bir düşünce için söz konusudur. Mevcut oluşları “huparchein” (orada bulunuş) fiili etrafında anlam kazanan şeyler, varlıkları için hâricî bir nedene ihtiyaç duymazlar. Bu çerçevede Owens’te zımnî olarak ifadelendiren düşünceyi şu şekilde formüle edebiliriz: Aristoteles’in ayrık ilâhî cevheri bir neden değil, ilkedir. Owens ikinci meselenin tahlilini de aynı çerçevede yürütür. Buna göre metafiziğın tümel bilim olması da “pros hen” tümellik açısından okunmalıdır. Şöyle ki mevcut oluş mânasını en çok hak eden, mevcudiyetin ilk ve öncelikli örneğı olan şey cevherdir ve diğer örnekler onunla ilişkileri etrafında mevcut olarak nitelenir. Şu halde cevherlerin ilkeleri ve nedenlerini inceleyen bilim, yukarıda işaret edildiğı anlamda tümel ve ilk bilim olmalıdır.

“Pros hen” tümelliğे dair analizi etrafında Owens şu neticeye ulaşır: Cevher ve mevcut oluş mânası açısından bakıldığında, mevcut adını alan şeylerin tamamı mevcudiyet mânasına eşit şekilde sahip değildir. Bir masadaki beyaz renge yüklediğımız mevcudiyet mânası ile masaya yüklediğımız mevcudiyet mânası arasında fark olduğu gibi, daha ileri bir derecede bileşik cevher olarak masaya yüklediğımız mevcudiyet mânası ile masanın suretine yüklediğımız mevcudiyet mânası arasında da fark olacaktır. Şayet böyleyse, mevcudiyet mânasının var olanlara yüklenmesi, insanlığın insanlara yüklenmesi gibi değildir. Çünkü insan fertlerinin insanlıkla ilişkisinden farklı olarak var olanlar bir ve aynı doğayı farklı derecelerde örneklerler. Ancak yine de altı çizilmesi gereken bir husus vardır ki, o da farklı derecelerde de olsa, hepsinin aynı doğayı örnekliyor olduğudur. İşte Owens’e göre varlıkta derecelenme bu şekilde anlaşılmalıdır.

Owens varlıkta derecelenme fikrinden yola çıkarak, “mevcut olmak bakımından mevcut”un bir kavram olarak yorumlanmaması gerektiğı düşüncesine ulaşır. Ona göre mevcut olmak bakımından mevcut, mevcut oluşun mihrâkî mânasına delâlet eder ve bu mânayı kendisinde gösteren şey ayrık birincil cevherdir. Şu halde metafiziğın konusu ayrık birincil cevher olarak Tanrı olmalıdır. Ancak Owens bu tespitini takiben önemli bir uyarıda bulunur: “Ayrık birincil cevherin doğrudan bilgisi, Aristotelesçi ‘mevcut olmak bakımından mevcudun bilimi’ nosyonundan kesin bir şekilde dışlanmıştı” (s. 71). Çünkü birincil cevherin, doğrudan doğruya ayrık cevher olması bakımından metafiziğın konusu olması, Aristoteles’in metafizik tasavvuru açısından ölümcül bir tehlike taşımaktadır: Ayrık cevher insan idrakinin

doğrudan doğruya konusu olsaydı, hiçbir metafizik mümkün olmazdı. Zira insan, mevcut oluş mânasını öncelikle duyulur cevherler üzerinden idrak eder ve idrak edilen bu mâna, ayırık birincil cevherdeki gerçek mevcut oluş mânasına götürülür. Şayet metafiziğin çıkış noktası duyulur cevherler olmayıp da doğrudan ayırık cevher olsaydı, bir kez bu ayırık cevher idrak edildiği anda, söz konusu ayırık cevhere dair bilgi geri kalan bütün bilgileri dışlayacak ve anlamsız hale getirecekti. Varlığın çok anlamlılığı düşüncesi, birincil cevherin kendisini konu edinen bilimi özelleştirmesine (yani onun konusunu teşkil etmesine) izin vermekte; bununla birlikte söz konusu bilimin, başlangıç noktası olarak duyulur cevherleri almasını mümkün kılmaktadır (s. 77). Owens bu noktada Ortaçağ felsefesindeki varlık düşüncesiyle ilgili şu önemli tespite yer verir: Aristoteles'e mukabil, Aquinas söz konusu olduğunda, metafiziğin konusu birincil cevher olmak itibarıyla Tanrı olmayacak, bunun yerine "müşterek varlık" (ens commune) veya bizâtihi varlık anlamında varlık olmak bakımından varlık olacaktır. Çünkü Tanrı'da varlık-mâhiyet bir olsa bile, diğer mevcutlarda varlık kesinlikle mâhiyetle bir değildir.

Owens eserin "İkinci Bölüm"ünde duyulur cevherlerin suretlerinin, madenin ve bileşiğin varlığına ilke teşkil etmesi açısından birincil cevher olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bunu yaparken suretin mâhiyetle ilişkisi, maddeyi ve bileşiği öncelimesi, bilfiil oluşunun anlamı ve nihayet tümelliğine dair tahlillere yer verir.

Mâhiyet ve suret ilişkisinin tartışıldığı satırlarda Owens, Aristoteles metafiziğinde mâhiyetin ifadesi olan "to ti ên einai" ibaresinin nasıl karşılanması gerektiği sorusunu sorar. Onun bu soruya verdiği cevap hem mâhiyetin suretle ilişkisini hem de Aristotelesçi mâhiyet düşüncesiyle varlık-mâhiyet ayrımı merkezli mâhiyet düşüncesinin farkını ortaya çıkartır. Bu çerçevede Owens söz konusu ibarenin "özel mevcudiyet" (essential being) şeklinde karşılanması gerektiğini söyler. "To ti ên einai"yı basit olarak "öz"le (essence) değil de "özel mevcudiyet"le karşılaşmasının nedeni, daha önce ifade edildiği üzere, Aristoteles'te "ne oluş" ile "mevcut oluş" arasındaki özdeşliğe varan yakın ilişkidir. Söz konusu Yunanca ibare soru formundadır ve bir şeyin "ne" olduğunu soruşturur. Bir şeyin ne olduğu sorusuna hem madde hem suret hem de ikisinin bileşimi cevap teşkil edebilir. Ancak müellife göre bu ve buna paralel bir soruya cevap teşkil edebilecek tek şey surettir. Çünkü bir şeyin o şey oluşunun nedeni surettir. Madde değişimin ve oluşun sürekliliğine temel teşkil ederken, suret bir şeyin "neliği"nin sürekliliğine temel teşkil eder. Buna göre tür açısından madde çokluğun ve değişimin, suret ise birliğin ve sürekliliğin zeminidir. Sonuç olarak Owens, Aristoteles'te "tên ousian kai to ti ên einai" şeklinde tasvir edilen unsurun, sûrî nedene tekabül ettiğini kabul eder.

Aristoteles göre, duyulur şeylerin bilfiilliği tamamen onların içkin suretlerinden kaynaklanır. Onlar için suret hem varoluşlarının hem mâhiyetlerinin hem de birliklerinin nedenidir (*Met.* 7.17.1041b-31). Bu açıklamada bilfiilliğin kaynağı bâriz bir biçimde surettir. Bu düşünceyi Owens yeniden varlık-mâhiyet ayrımı merkezli ontolojiyle karşılaştırır ve şu sonuca varır: İbn Sînâ ve takipçileri açısından suret/mâhiyet mümkün olandır; bu mümkün olan şey varlıkla bilfiil hale gelir ve sonrasında maddeyi bilfiil kılar. Ancak Aristoteles için suret nihâî bilfiillik olarak işlev görür (s. 25).

Suret ve tümellik ilişkisine gelince, bu konuyla ilgili en önemli problem, suretin Zetâda birincil cevher olması ve öte yandan tümellikle nitelenmesi arasındaki çelişkidendir kaynaklanır. Çünkü Aristoteles'e göre birincil cevherler tümel olamaz. Bu konu hakkındaki çeşitli görüşleri tartıştıktan sonra Owens'in vardığı sonuç şudur: "Suretin tümel olduğunu söylemenin hiçbir mümkün yolu yoktur. Dahası tümel ve suret arasında muayyen bir ayrılık mevcuttur. Fakat bu ayrılığa rağmen, her ikisi arasında oldukça yakın bir ilişki de bulunur" (s. 160). Suret ve tümellik arasındaki ilişkiyi analiz edebilmek için müellif şöyle bir soruyu gündeme getirir: "Ne" ve "mevcut" oluşun nedeni olarak suret, nasıl olup da hem duyulur şeyi kendinde bir ve tikel hale getirir hem de bu duyulur şeylerin bir cins ve türün altında diğer tikellerle ortak olmasını sağlar? Yani suret nasıl olup da hem "bireyselliğin" hem de "tümelliğin" nedeni olur? Owens'in verdiği cevap genel olarak şöyledir: Suret kendinde kesinlikle tümel değildir. Tümellik insan zihninin idrak tarzıyla ortaya çıkan bir şeydir. Duyulur şeylerdeki suret, ayrıık suretlerdeki gibi tekil de değildir. Çünkü ayrıık suretler, kelimenin gerçek anlamında bir tikelliğe sahiptir. Oysa tabii suret ancak maddede bulunabilir ve maddeyi bilfiil hale getirir. Madde ise doğası itibariyle örnekler çokluğuna yol açar. Bu açıdan suret diğer bütün örneklerde de bulunur. Owens bu noktada, ferd (singular) ve tikel (individual) arasında bir ayrııma gider. "Ferd"i türün ya da cinsin üyesi olarak değerlendirir. Tikeli ise kendinde birlik teşkil eden ve diğer şeylerden ayrı olan bir birey olarak düşünür. Bu çerçevede sureti: a) Bir grubun üyesi olması bakımından, b) Kendisi olması bakımından iki farklı itibara konu eder. İşte bu iki ayrı perspektiften, Aristotelesçi birincil cevher olarak suret, her ne kadar türün altındaki bir fert olsa da, kendisi bakımından bir tikedir. Ancak bu tikellik doğrudan doğruya tümelliğe karşıt bir anlam ifade etmez (s. 157). Owens, Aristotelesçi suretin bir şeyin "ne" ve "var" oluşunun nedeni olduğu kadar, o şeyin zihindeki bilgisinin de nedeni olduğunu ifade eder. Ancak şeyin nedeni olması ile zihindeki bilginin nedeni olması arasında şöyle bir farklılık vardır: Birinci anlamda suret üçüncü bir şeyi, yani bileşik cismi meydana getirir; fakat ikinci anlamda suret üçüncü bir şeyi

meydana getirmez. Owens'e göre zihinde meydana gelen surete ayrıca bir zihni varlık tanımlamasının uygun görülmesi, İslâm filozofları aracılığıyla varlık-mâhiyet ayrımının gündeme gelmesiyle mümkün olmuştur.

Sonuç olarak Owens *Gradations*'ta, örneğini ancak yaklaşık bir buçuk asır önce 1862 yılında Franz Brentano'nun *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Aristoteles'te varlığın çok anlamlılığı üzerine) adlı eserinde gördüğümüz türden güçlü bir tahlile yer verir. Owens'in Ortaçağ felsefesi uzmanlığının beraberinde getirdiği mukayeseler, metni karşılaştırmalı bir felsefe tarihi denemesi olarak değerlendirmemize de imkân tanımaktadır. Müellifin vefatından sonra el yazmalarının derlenerek neşredilmesi nedeniyle içerdiği bazı kompozisyon zaaflarının ötesinde *Gradations*, İslâm felsefesi uzmanlarının da bigâne kalamayacakları, muhteva itibariyle, Owens'in geride bıraktığı devasa literatürü taçlandıran bir ustalık eseridir.

İbrahim Halil Üçer

Bir Öncü Kitap: Mevlid-nâme

Fatih Köksal

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, 786 sayfa.

Hız. Peygamber, edebiyatımızın vazgeçilemez öncelikli konularından birini teşkil eder. Resûlullah'ın doğumu öncesinden başlayarak vefatına kadar hayatının her safhası -özellikle şairler tarafından- edebî bir tür haline getirilmiş ve bu türlerden her biri için çok sayıda eser kaleme alınmıştır. İslâm dini etkisinde oluşan ve birbirinin devamı niteliğinde gelişen Arap, İran ve Türk edebiyatlarından özellikle Türk edebiyatında diğerlerine kıyasla Resûl-i Ekrem'le ilgili türlerde eser sayısı açısından bir zenginlik göze çarpar.

Esas itibariyle Hız. Peygamber'in doğum hadisesini ele aldığı halde, bir kısmında risalet, mi'rac, hicret ve hatta vefat gibi konulara da yer veren mevlid türüne ait eserler, edebiyatımızın dinî-edebî türlerinin başta gelenlerindedir. Bu türle ilgili olarak Necla Pekolcay, Ahmet Ateş, Ahmet Aymutlu vb. gibi araştırmacılar tarafından yapılan ilk çalışmalardan sonra çok sayıda araştırmacı bu alanla ilgili müstakil çalışmalara imza atmışlardır.

M. Fatih Köksal'ın yayımlamış olduğu *Mevlid-nâme*, sadece müstakil bir mevlid çalışması olmayıp, bu edebî türün tamamını içine alan ve mevlid türüyle ilgili bugüne kadar yapılan çalışmalardan en kapsamlısıdır. "Ön Söz", "Giriş" ve iki ana bölümden oluşan eserin "I. Bölüm"ü, "Türk Edebiyatında Mevlid", "II. Bölüm"ü ise "Mevlid Metinleri" başlığını taşımaktadır.

Yazar, kitabın “Ön Söz”ünde mevlid ve mevlidler konusundaki merakının öğrencilik yıllarına kadar gittiğini ve Hasibe Mazıoğlu'nun “Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler” başlıklı makalesinden çok etkilendiğini ifade etmektedir. Köksal, öğrencilik yıllarında başlayan merakını ilerleyen yıllarda sürdürmüş, kütüphanelerde karşılaştığı mevlid metinlerini temin ederek zamanla bir mevlid kitaplığı oluşturmuştur.

İlmî çalışmalarda kütüphane tozuyla arkadaş olanlar için üzerinde çalışılan bir konu hiçbir zaman sonlandırılmaz; fakat bir yerde bir nokta koymak da gereklidir. Aslında bu nokta, son noktadan ziyade üç nokta anlamına gelmektedir araştırmacı için. Yazar da “Ön Söz”de bu konuya şöyle temas etmektedir: “Şüphesiz ki, Türk edebiyatında yazılan mevlidler burada tanıtılanlardan ibaret değildir. Bundan sonra yapılacak çalışmalarla zengin el yazmaları hazinemiz içinden bilinmeyen birçok yeni mevlid metninin daha ortaya çıkarılacağından kuşkumuz yoktur” (s. 11).

Fatih Köksal'ın yıllarca toplamış olduğu mevlid metinleri ve mevlidlerle ilgili yayımlar bu türle alâkalı bilgilerimizin ne kadar az olduğunu da bize göstermiştir. Bugüne kadar yapılan yayınlarda Türk edebiyatında yetmiş civarında mevlid şairinden bahsedilmekteyken, Köksal bu sayının 123 olduğunu göstermektedir. Bazı müelliflerin birden fazla mevlid metni kaleme aldığı düşünüldüğünde, çalışmanın ehemmiyeti daha iyi anlaşılmaktadır.

Fatih Köksal sadece mevlidleri ve mevlid müelliflerini tespit etmekle kalmamış, muhtelif eserlerde mevlid yazdığı ifade edilen müelliflerle birlikte kütüphane kataloglarında kendisine mevlid atfedilen şairleri de tespit etmiştir. “Mevlid Adı, Mevlid Edebiyatı ve İslâmî Edebiyatı İlk Mevlidler” adını taşıyan “Giriş” bölümünde (s. 20-23) “mevlid” ve “mevlûd” kelimeleri üzerinde duran yazar, genel olarak Arap ve İran edebiyatlarında kaleme alınan mevlidlerle ilgili bilgilere yer vermektedir. “Türk Edebiyatında Mevlid” başlığını taşıyan “I. Bölüm”de, Türk edebiyatında mevlid türünün gelişimi, mevlid türünün şâhikası kabul edilen Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât* isimli mevlidinin muhtevası, kaynakları ve tesirleri detaylı olarak incelenmiştir. Yaygın görüşün aksine, edebiyatımızdaki ilk mevlidin Süleyman Çelebi'nin değil, Ahmedî'nin olduğu da bu bölümde yazar tarafından ispat edilmektedir.

Çalışmanın “Mevlid Metinleri” isimli “II. Bölüm”ünde on iki ayrı mevlid metnine yer verilmektedir. Burada ilk kez metni yayımlanan mevlidler şunlardır: “Zaîf Mevlidi”, “Recâî Mevlidi”, “Nasîbî Mevlidi”, “Muhyî Mevlidi”, “Sıdkî Mevlidi”, “Re'fet Mevlidi”, “Naîm(î) Mevlidi”, “Rüşdî-Mes'ûd Mevlidi”, “Fatma Kâmile Mevlidi”, “Zeynî Mevlidi”, “Muhyiddin Mekkî Mevlidi”, “Ziyâ(î) Mevlidi” (s. 87-756).

Yazar, mevlid metinlerini verirken “Eser ve Müellifi Hakkında” ana başlığıyla eserin müellifi, adı, yazılış sebebi, beyit sayısı, muhtevası, Süleyman Çelebi'nin eseriyle karşılaştırılması, dil ve anlatım özellikleri ve yazma nüshaları gibi konuları da ele almıştır. Bu açıdan bakıldığında, eserde yer verilen her bir mevlidi müstakil birer kitap olarak görmek gerekir. Dolayısıyla yazarın yapmış olduğu çalışmayı sadece bir kitap değil, farklı kitaplardan oluşan bir “mevlid antolojisi” olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu yönüyle *Mevlid-nâme* adlı bu eser bir “öncü kitap”tır.

Bir antoloji sayabileceğimiz bu eserin metodunun diğer dinî-edebî türlerde de uygulanması gerektiğini ifade etmeliyiz.

Son olarak eserle ilgili olarak şunları ifade etmeden geçemeyeceğim: Bu eserin, mevlidin yazılışının 600. yılında bitirilen ve yazarı tarafından fotokopi yoluyla çoğaltılan imzalı bir nüshasına (Kırşehir 2010) sahip olma bahtıyarlığına erişmişim. Fotokopi nüshada ana başlığın altında yer alan “Türk Edebiyatında Mevlid Türü ve Yeni Mevlid Metinleri” alt başlığının, yazarının bilgisi haricinde, bu baskıda bulunmamasının büyük bir eksiklik olduğunu düşünüyorum. Sayfa düzeni/mizanpajı böyle bir esere değil, sıradan bir esere bile yakışmayacak kadar kötü ve acemice. Eserin “II. Bölüm”ünde yer alan mevlid metinlerinin nüsha örnekleri fotokopi nüshada renkli ve okunaklı olmasına rağmen, yeni baskıda siyah-beyaz ve oldukça kötü durumda. Yeni baskının “İçindekiler” kısmındaki sayfa numaraları ile eserin içindeki sayfaların uyuşmaması da eserin tasarımı aşamasında dikkatli bir kontrolün yapılmadığını gösteriyor. Yüzlerce nitelikli esere imza atan Türkiye Diyanet Vakfı gibi tecrübeli bir yayınevinin bu tür hatalar yapması şaşırtıcı gerçekten.

Alim Yıldız

The Cambridge Companion to Science and Religion

Editör: Peter Harrison

Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 308 sayfa.

Din-bilim ilişkisi her dönemde tartışma konusu olmakla birlikte, belli dönemlerde bu tartışmaya olan ilgi daha belirgin olmaktadır. Günümüzde din-bilim ilişkisi tartışmaları bir taraftan din ve bilimi birbirine zıt kutuplara koyup çatışmayı ön plana çıkaran yaklaşımı terketmesi, diğer taraftan da din ve bilim arasındaki ilişkinin çok karmaşık yönünü ortaya koyması açısından artan bir ilgiye mazhar olmaktadır. Zamanımızda din-bilim ilişkisi tartışmasına ilginin artmasının çok değişik sebepleri vardır. Bunların en

belirgin olanları şöyle sıralanabilir: İlk olarak kozmoloji, kimya ve biyoloji gibi bilimlerdeki gelişmeler güncel din-bilim tartışmalarının yolunu açmıştır. İkinci olarak evrim karşıtı hareketlerin muhafazakâr hıristiyan grupların sınırını aşarak bütün dinî geleneklerde taraftar bulup gelişmesi, din-bilim tartışmalarına ilgiyi artırmıştır. Ayrıca akıllı tasarım teorisi savunucusu hareketinin etkinliklerinin artması bu tartışmaları tetiklemiştir. Diğer taraftan evrim karşıtı grupların ön plana çıkması bilimsellikle motive olmuş saldırgan ateizmin yükselişe geçmesine denk gelmiştir. Bu anlayış sahipleri din ile bilimin birbiriyle asla uyuşması söz konusu olmayan iki zıt dünya görüşünü temsil ettiği ve bunların tarih boyunca da birbirleriyle kavgalı oldukları fikrini hararetle savunmuştur. Son olarak biyomedikal bilimlerdeki teknolojik başarılar geleneksel dinî bakış açısıyla oluşturulmuş ahlâkî pozisyonlara büyük bir meydan okuma sunmuştur.

Güncel tartışmalarda din ve bilim ilişkisi ile ilgili öne çıkan sorunlar çok çeşitlidir ve bu sorunlara her bir grubun farklı yaklaşım metotları vardır. Tarihçiler din ve bilimin geçmişteki ilişkisi ve bu ilişkinin günümüze yansması ile ilgilenmektedirler. Filozoflar ise bilimlerdeki gelişmelerin Tanrı'nın varlığı, O'nun fâilliği, insan tabiatı ve özgürlüğü gibi felsefi sorunlarla ilgili geleneksel delillere katkısının ne olabileceğini görmeye çalışmaktadırlar. Felsefenin ilgilendiği bir diğer husus da din ve bilimin sınırları ve bilgi iddialarının dayanağı problemidir. Teologlar bilimlerin teolojik imaları olan yönlerini belirleyip teolojinin bunlara cevap verip veremeyeceği yahut cevap vermesine gerek olup olmadığı problemiyle ilgilenmektedirler. Sosyologlar toplumda din ve bilim hakkındaki inanç modellerini belirleyip dinî ve bilimsel kurumlar arasındaki güç ilişkisini analiz etmeye çalışmaktadırlar. Son olarak bilim adamları da kendi bilimsel çabalarının dinî inanç üzerinde ne tür imalar içerdiği hakkında spekülasyonlarda bulunmaktadır.

Bütün bu farklı yaklaşımlar *The Cambridge Companion to Science and Religion* adlı kitapta bir araya getirilmiş olan değişik makalelerde ele alınıyor. Peter Harrison bu makaleleri, kendi yazdığı "Giriş"ten ("Introduction", s. 1-17) sonraki üç bölümde gruplandırmış: "Historical Interactions" başlıklı "Birinci Bölüm"de (s. 19-124) yer alan makaleler Batı'da din-bilim ilişkisinin tarihsel bir resmini sunuyor. "Religion and Contemporary Science" başlıklı "İkinci Bölüm"de (s. 125-226), başta evrim teorisi olmak üzere din-bilim ilişkisinde öne çıkan güncel problemleri inceleyen makaleler bir araya getirilmiş. "Philosophical Perspectives" başlıklı "Üçüncü Bölüm"deki (s. 227-95) makaleler ise dinin tabiatı, bilimsel açıklama, ilâhî fiil ve din-bilim ilişkisini modelleme yöntemlerine dair temel felsefî problemleri tartışıyor. Kitabın

sonunda, ileri okumalar için bir okuma listesi (“A Guide to Further Reading”, s. 296-302) ve dizin (“Index”, s. 303-7) bulunuyor.

Batı’da din-bilim ilişkisinin tarihi ile ilgili öne çıkan çatışma iddiası bir mit midir? “The Fate of Science in Patristic and Medieval Christendom” adlı makalesinde (s. 21-38) bu soruya cevap arayan David Lindberg çatışma örnekleri de olmakla beraber, Batı’da din-bilim ilişkisinde yaygın modelin barışçıl beraberlik olduğunu iddia ediyor. Bu iddiasını temellendirmek amacıyla Tertullian’ın çatışma teorisinden ziyade Augustine’in dinin hizmetinde tabii bilimler teorisinin Ortaçağ ve ötesinde Hıristiyanlık’la tabii bilimler arasındaki ilişkiyi şekillendirdiğini göstermeye çalışıyor.

John Henry “Religion and the Scientific Revolution” adlı makalesinde (s. 39-58) bilimsel devrimler çağında modern bilimlerin dinî ve bilimsel alanların ayrılması neticesinde ortaya çıktığını düşünmek yerine, Hıristiyanlığın modern bilimlerin ortaya çıkmasının ortamını belirlediğini benimsemenin daha doğru olduğunu örneklerle temellendirmeye çalışıyor. Bu bağlamda yazar özellikle Protestanlar’ın öncü rollerinin nedenleri üzerinde duruyor. Yazara göre Protestanlar arasında bilim adamlarının daha yüksek oranda olmasının nedenlerinden bazıları, Katolikler’in Kopernik teorisini kabul edememeleri, Protestanlar’ın Tanrı’nın iki kitabı olan Kitâb-ı Mukaddes ve kâinat kitabını daha serbest ve lafzî biçimde okuyarak modern bilimlerin öncüsü rolünü daha rahat benimseyebilmeleri sayılabilir (s. 46). Yazar bu dönemde iradeci teoloji ile ampirist akım, akılcı teoloji ile de akılcı akım arasındaki sıkı bağlantıya da dikkat çekiyor. Yazara göre yine bu dönemde geleneksel dinî değerlerin savunulması yerine, Newtoncu doğa felsefesi kullanılarak Tanrı’nın varlığının ispatlanmaya çalışılması, birçok kişiyi deizme götürmüştür. Ateizmle mücadele için, örnek olarak Anglikan kilisesinin doğal din vurgusu yapması, deist eğilimlerin vahiy ve Kitâb-ı Mukaddes’in geçerliliğini reddetmesine, bu da Anglikan kilisesinin zayıflamasına neden olmuştur (s. 54).

Jonathan Topham “Natural Theology and the Sciences” adlı makalesinde (s. 59-79) doğal teolojiye değişik yaklaşımları ve bir taraftan doğal teolojinin modern bilimlere meşruluk sağlayarak onların gelişimine katkı sağlarken, diğer taraftan onların dinî imalarını araştırıp bu imalarla ilgili nasıl çözümler sunduğunu ortaya koymaya çalışıyor. Bu bağlamda W. Paley’in doğal teoloji savunması ve Hume’un doğal teoloji eleştirisi detaylıca ele alınıyor.

Jon Roberts “Religious Reaction to Darwin” adlı makalesinde (s. 80-102) bir anlamda doğal teolojinin çöküşünde en önemli rolü oynayan Darvinciğin bir taraftan dinî zâhiriler ve bazı seküler bilim adamlarının tepkisini

çekerken, diğer taraftan birçok etkili dindar düşünür ve grupların desteğini aldığını göstermeye çalışıyor. Bir örnek vermek gerekirse, önde gelen İngiliz Katolik düşünür J. Henry Newman'a göre Darwin'in teorisinde vahiyle veya yüce Tanrı fikriyle çelişen hiçbir şey bulunmamaktadır.

“Birinci Bölüm”ün son makalesinde (“Science and Secularization”, s. 103-23) John H. Brooke bilim ve sekülerleşme ilişkisini ele alıyor ve bilimin sekülerleşmeye neden olduğu iddiasına meydan okuyor. Ona göre bilimlerin sekülerleşmesi ile bilim tarafından ya da bilim nedeniyle sekülerleşme arasında ayırım yapmak gerekir. Toplumun sekülerleşmesine bilimden ziyade sosyal ağların zayıflayıp etkinliğini kaybetmesi neden olmuştur. Charles Taylor'un *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007) adlı eserindeki analizlerine dayanan yazar, Tanrı'ya inanmamanın neredeyse imkânsız olduğu daha önceki toplumsal yapıların aksine, modern demokratik toplumlarda Tanrı'ya inanma çeşitli alternatiflerden sadece biri olduğunu, bilimden ziyade bu çeşitliliğin toplumun geleneksel inançlarına meydan okuduğunu ifade ediyor (s. 115).

Günümüz din-bilim ilişkisi tartışmalarının en önemli konularından biri de şüphesiz evrim teorisi, özellikle de bu teorinin ortaöğretim müfredatında yer alması problemidir. Evrim teorisi dinî zâhirîlik ile çatışmasının ötesinde, materyalizm ve ateizm propagandasının da en güçlü aracıdır. Ayrıca muhafazakâr dindarların nazarında evrim teorisi ırkçılık, ahlâkî görecelik, kürtaj, pornografi ve aile bağlarının çökmesi gibi birçok sosyal sorunla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla evrim teorisi meselesi din-bilim ilişkisinin ötesinde, farklı ideolojilerin çatışma arenasına dönüşmüştür. Kitabın “İkinci Bölüm”ü büyük ölçüde bu konuya ayrılmış. Ronald Numbers, evrim teorisine karşı üretilen “bilimsel yaratılışçılık teorisi” ve bu teorinin yan ürünü olan “akıllı tasarım teorisi”ni ele aldığı “Scientific Creationism and Intelligent Design” adlı makalesinde (s. 127-47) muhafazakâr Evangelistler arasında ortaya çıkan bu teorilerin diğer dinî geleneklerden de destek bularak nasıl gelişip global bir fenomene dönüştüğünü göstermeye çalışıyor. Numbers, yaratılışçılık teorisinin Hıristiyanlık'tan İslâm'a geçişiyle ilgili dikkat çekici bir bilgi veriyor: 1980'li yıllarda Türk Millî Eğitim Bakanlığı, Institute for Creation Research'e başvurup hem yaratılışçılığı hem evrimi öğreten bir müfredat oluşturmak için yardım istemiş, bu iş birliği sayesinde teori Türkiye üzerinden İslâm dünyasına girmiştir. Ardından 1990'lı yıllardan itibaren özel bir vakıf aracılığı ile yaratılışçılık ve akıllı tasarım teorisi savunuculuğu devam ettirilmektedir (s. 141).

Simon C. Morris “Evolution and the Inevitability of Intelligent Life” adlı makalesinde (s. 148-72) doğal seleksiyonun rastlantısallığı ve Tanrı'nın

inayeti ile âlemi kontrol ettiğine dair dinî inanç arasındaki çatışmanın nasıl hafifletilebileceğine dair farklı bir bakış açısı sunmaya çalışıyor. Ardından William Stoeger, günümüzün yerleşik kabul görmüş teorilerinden biri olan Big Bang teorisi bağlamında ilk anından günümüze âlemin tarihini ve bu teorinin muhtemel dinî imalarını inceliyor (“God, Physics and the Big Bang”, s. 173-89).

Günümüzde din-bilim etkileşiminde genelde dinin “sessiz ortak” olduğu söylenebilir. Bu ortaklık bilimin otorite olduğu, dinin ise mümkün olduğunca bilimin öğretilerine kendini uyarlaması gerektiği varsayımı üzerine bina edilmiştir. Evrim ve Big Bang gibi teorilerde bilimin etkin konumu buna örnek olarak gösterilebilir. Buna karşın psikoloji-din ilişkisinde farklı bir model işleyebilir. İşte bu noktada Fraser Watts (“Psychology and Theology”, s. 190-206) bir taraftan teolojinin insan tabiatı ile ilgili tartışmalara özel bir katkı sağlayarak psikolojiyi eleştirip ona zenginlik katabileceğini, diğer taraftan da psikolojinin teolojiye katkılar yapabileceğini savunuyor. Teoloji, psikolojiyi nasıl zenginleştirebilir? Yazar bu soruya bağışlama terapisi örneği üzerinden cevap vermeye çalışıyor. Bağışlama olayına teoloji nasıl yaklaşıyor, psikoloji nasıl yaklaşıyor? Teoloji ile psikolojinin dua konusu üzerindeki diyalogu nasıl bir sonuç doğurur? Bu örnekler üzerinden yazar teoloji ile psikolojinin etkileşiminin ortaya çıkarabileceği katkılara işaret ediyor.

Bilimsel bilginin değer hükümlerinden bağımsız olduğu genellikle vurgulanan bir husus olmakla beraber, bu vurgu bilimsel keşiflerin ahlâkî imalarının olmadığı anlamında alınamaz. Bu bağlamda John Evans “Science, Bioethics and Religion” adlı makalesinde (s. 207-25), biyomedikal bilimlerdeki gelişmelerin ahlâkî problemlerin tartışma bağlamını nasıl değiştirdiğini göstermeye çalışıyor. Bir örnek ile açıklamak gerekirse, tarihsel olarak, kalbi ve nefes alması durduğunda insan ölü kabul edilmekteydi. Suni solunum ve organ nakli ile birlikte, 1960’li yıllardan sonra insanın hangi durumda ölü olduğu, dolayısıyla yaşam destek ünitesinin devre dışı bırakılabileceği hususu yeniden tartışılır olmuştur. Yine doğacak çocuğun genetik karakterini önceden belirleme, tüp bebek ve beyin kontrolü gibi problemler ciddi sorunlar ortaya çıkarmıştır. Bazılarına göre bu gelişmeler nedeniyle insanın varlığı ilk kez ciddi tehdit ile karşı karşıyadır.

Evans’a göre dinî değerler ile bilim arasındaki ilişkiyi anlamak için sadece biyomedikal bilimler alanında ortaya çıkan ahlâkî soruların ürettiği argümanların mantığını incelemek yeterli değildir; bu bilimlerin ve onlara bağlı olarak ortaya çıkan teknolojilerin uygulandığı profesyonel, siyasî ve bürokratik bağlamın da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Yazar biyoetik tartışmaları metodik, klinik ve genel biyoetik olmak üzere üç grupta

toplamaktadır. Buna göre biyoetikçinin faydacı mı yoksa deontologici mi olması gerektiği tartışması ilk gruptaki, tıbbî alanlarda ve araştırma alanlarında ahlâkî kararlar ikinci gruptaki, toplumun belli olayda (mesela organ nakli) ne yapması gerektiğine dair tartışmalar üçüncü gruptaki tartışmalara örnek verilebilir (s. 208-9). Bu tartışmalar ve alınan kararlar profesyonel, siyasî ve bürokratik düzeyde karmaşık ilişkiler içermektedir. Yazara göre geniş halk kitleleri de özellikle siyasî karar sürecini belirlemede etkinliklerini hissettirmektedirler. Bu bağlamda örnek olarak hayatın başlangıcı ve sonlandırılması ile ilgili çalışmalara yönelik muhafazakâr halk tepkisi Amerika ve Avrupa'da bu alandaki çalışmaları yavaşlatmıştır. Yazara göre Amerika'daki muhafazakârlar siyaseti etkileme açısından Avrupa'daki muhafazakârlardan daha başarılıdır. Almanya ve bazı ülkeler istisna edilirse, genelde bu teknolojilere izin verme hususunda Avrupa Amerika'dan çok daha müsamahakârdır.

“Üçüncü Bölüm”de yer alan makaleler din-bilim ilişkisini felsefi açıdan ele alıyor. Din-bilim ilişkisine dair birçok problem felsefenin ilgi alanına girmektedir. Bu bağlamda bu problemlerin özellikle tartışıldığı felsefi alt disiplinlerin din felsefesi, zihin felsefesi ve bilim felsefesi olduğu söylenebilir. Din-bilim ilişkisinin felsefi tartışmaya konu olduğu problemlerden biri de bilimsel açıklamanın tabiatüstüne atıf yapmayı ne oranda dışlayabileceğidir. Bu bağlamda Tanrı'nın âlemdeki ikincil nedenler üzerinde hiçbir rolü yokmuş varsayımından hareketle âlemi incelemeyi ifade eden metodolojik natüralizm ile tabiatüstü varlıkların olmadığını iddia eden, dolayısıyla ateizme karşılık gelen metafizik natüralizm taraftarları arasındaki tartışmalar, buna ilaveten metodolojik natüralizm ile akıllı tasarım ilişkisine dair tartışmalar din felsefesinin en önemli tartışma konularıdır. Bu tartışmaları “Atheism, Naturalism and Science: Three in One?” adlı makalesinde (s. 229-43) ele alan Michael Ruse, metodolojik natüralizmin güçlü bir açıklama stratejisi geliştirmekle beraber, bazı önemli sorulara cevap vermede yetersiz kaldığını vurguluyor. Metodolojik natüralizm bu dünyadaki her şeyin kesintisiz kanunlara göre gerçekleştiğine inandığına göre, bu durumda mucizeye yer kalmamaktadır. Bu durumda ya mucizeleri metaforik almak ya da tabiat düzeni ile lütuf düzeni arasında ayırım yapıp mucizelerin gerçekten vuku bulduğuna; fakat bunların bilimsel olarak alınmadıklarına inanmak gerekmektedir (s. 236). Bilimsel açıklamanın tabiatı tartışmaları bir sonraki bölümde de devam ediyor. Modern bilimde “metodolojik natüralizm” kadar önemli bir diğer yaklaşım olan “indirgemecilik” Nancy Murphy tarafından “Divine Action, Emergence and Scientific Explanation” adlı makalede (s. 244-59) ele alınıyor.

Biyolojik ve kozmik evrimin kaçınılmaz realiteler olarak karşımıza çıktığı günümüz dünyasında teoloji bu değişime ne oranda uyum sağlayabildiği

tartışılması gereken diğer önemli konulardan biridir. Bilim çağında geleneksel teolojide mühim yeri olan âlemin bir amacının olduğu fikrine samimi olarak inanabilir miyiz? Kendilerine kozmik pesimistler denen bilimsel eğitilmiş insanlar, bilimin âlemin bir anlamının olduğuna inanmayı gittikçe daha da güçleştirdiğini düşünmektedirler. John Haught'un "Science, God and Cosmic Purpose" adlı makalesi (s. 260-77), evrimci düşünce ve Whitehead'ın süreç felsefesinin yeni teolojik anlayışa katkılarını ele alıyor. Haught'a göre geleneksel teistik Tanrı anlayışının aksine, süreç tezminin Tanrı anlayışı modern bilimle çok daha iyi uyuşabilecek bir model sunmaktadır.

Cambridge Companion serisinden çıkan din-bilim ilişkisi hakkındaki bu derleme, Mikael Stenmark'ın din-bilim ilişkisine dair günümüzdeki yaklaşımları tasnif etmeye çalıştığı "Ways of Relating Science and Religion" adlı makalesiyle (s. 278-95) sona eriyor. Ian Barbour'un çatışma, ayrışma, diyalog ve entegrasyon şeklindeki dörtlü tasnifi bu konuda standart hale gelmiş görünüyor. Stenmark'a göre, birtakım artıları olmakla beraber, bu tasnifin değişik grupların benimsedikleri çok farklı pozisyonları içermemesi açısından ciddi açmazları vardır. Bu nedenle kendisi yeni bir tasnif denemesi yapıyor ve bu tasnifte bir taraftan farklı dinlerin inanca yaptıkları vurgunun farklılığına, diğer taraftan farklı bilimsel disiplinlerin her birinin her bir din için farklı imalarının olduğu hususuna özellikle dikkat çekiyor. Bu bağlamda İslâm ve Hıristiyan geleneğinde benzer yaklaşımlar benimseyen şu farklı grupların din-bilim ilişkisi modellerinden söz etmek mümkündür: "Muhafazakâr entegrasyon modeli", Batılı modernist bakış açısının dinî açıdan bilimi nötr kabul eden fikrin reddedilmesini ve din ile bilimin yeniden entegrasyonunu savunmaktadır. "Muhafazakâr uzlaşmacı model", geleneksel Hıristiyanlığı büyük oranda olduğu haliyle tatmin edici bulduğundan, kendi içeriğini değiştirmesi gerekenin büyük oranda bilim olduğunu savunmaktadır. "Geleneksel uzlaşmacı model"e göre bilim içeriğinin bir kısmını değiştirme ihtiyacında olabilir; ama Hıristiyanlık, içeriğinin bir kısmını mutlaka değiştirmek zorundadır. "Liberal uzlaşmacı model" bilimi olduğu haliyle kabul edilebilir buluyor. Dolayısıyla geleneksel içeriğinin çoğunu değiştirmesi gereken dindir. "Postmodern veya yapısalcı uzlaşmacı model"e göre ise ne bilim ne de din olduğu haliyle kabul edilebilirdir, dolayısıyla her ikisi de radikal değişime muhtaçtır. Hiç şüphesiz din-bilim ilişkisine dair tartışılacak daha birçok problem vardır. Bu derlemede de görüldüğü gibi, din-bilim ilişkisi denilince her ne kadar akla hemen doğa bilimleri ile din ilişkisi geliyorsa da din ile sosyal bilimler ilişkisi de aynı derecede önemlidir ve aynı ilgiyi hak etmektedir. Bu tartışmaların Batı merkezli ve ağırlıklı olarak Hıristiyanlık ile bilim ilişkisi bağlamında gerçekleşmesi de şaşılacak bir durum değildir.

Bilimin ağırlıklı olarak üretildiği ortam olan Batı'da, bu ortamın baskın dinî geleneği olan Hıristiyanlık'la bilimin etkileşiminden daha doğal bir durum olamaz. Bu etkileşimin diğer ortamlara nispetle daha sağlıklı neticeler ortaya çıkaracağı da bir gerçektir.

Muammer İskenderoğlu

Mısır'da İngiliz İşgali: Osmanlı'nın Diploması Savaşı (1882-1887)

Süleyman Kızıltoprak

İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, 351 sayfa.

Osmanlı Devleti'nin önemli toprak parçalarından olan Mısır'ın 1882 yılında İngiltere tarafından işgal edilmesi, XIX. yüzyılın son çeyreğini konu alan Osmanlı tarihinin başta gelen sorunlarından biridir. Bu sorun, İngiltere'nin, 1878 Berlin Kongresi'nden sonra, Yakındoğu politikalarında açık bir şekilde değişiklik yaptığının da göstergesidir. Bu durum, modern Mısır tarihi başta olmak üzere, Afrika'nın sömürgeleştirilmesi ve İngiltere'nin sömürge politikaları açısından da bir dönüm noktasıdır.

Mısır'ın işgali ve bu sürecin dünya diplomasisine etkisi, bugüne kadar Batı'da ve Mısır'da yapılan birçok araştırmaya konu olmuştur. Osmanlı Devleti, Mısır sorununun en önemli başat aktörlerinden biri olmasına rağmen -söz konusu araştırmalarda bu durum genelde göz ardı edilerek- Osmanlı tarafı hakkıyla temsil edil(e)memiştir. Ülkemizde ise bu konu hakkında yapılan çalışmalar yok denecek kadar az olmakla beraber, kapsam bakımından sınırlı ve dar çerçevede de olsa bazı çalışmalar mevcuttur. Mısır'ın İngilizler tarafından işgalini doğrudan müstakil bir şekilde ele alan Selim Deringil'in iki makalesi dışında, Başbakanlık Osmanlı Arşivi kaynaklarına dayanarak konuyu şümüllü bir şekilde başarıyla ele alan ve değerlendiren çalışmaların sayısı henüz çok azdır. İngiltere'nin Mısır'ı işgaline ve Urâbi Paşa Hareketi'ne kısmen değinen İbrahim Muhammed es-Senafirî'nin Osmanlı-Mısır ilişkilerini konu edinen doktora tezi, Hasan Korkut'un İngiltere'nin Mısır'ı işgalini ele alan yüksek lisans tezi, Dilek Gündeş'in Urâbi Paşa Hareketi ve İngilizler'in Mısır'ı işgalini konu edinen yüksek lisans tezi ve Rifat Uçarol'un Gazi Ahmed Muhtar Paşa merkezinde Mısır sorununu ele alan çalışması bunlardan bazılarıdır. Bu çalışmalar, bizim tanıtımını yaptığımız eserde ele alınan konulara ilişkin arşiv kaynaklarını çok sınırlı bir şekilde kullanmıştır. Ayrıca Mısır konulu araştırmalarda ele alınan başlıklar, ismiyle müsemma

çalışmanın temel konusuyla yakın unsurlar taşıyor olmakla birlikte, aslında sorunun diplomatik sahada cereyan eden boyutu ile ilgili doğrudan bir inceleme yapılmamıştır. Bu çalışmanın temel amacı da yazarın “Önsöz”de belirttiği gibi Tanzimat sonrasında merkezi yönetimi esas alarak modernleşmeye çalışan Osmanlı Devleti’nin ve II. Abdülhamid’in Mısır sorunu özelinde, diplomasiyi ne derece etkili kullandığını incelemektir. Bu çalışma yukarıda belirtilen sebeplerden kaynaklanan eksiklikleri giderme yolunda, Mısır sorununa ait mevcut bilgilere katkılar sağlamayı yan amaçlarından saymaktadır. Ayrıca Mısır sorunuyla alakalı bu zamana kadar tarihin tozlu raflarında gün yüzüne çıkartılmayı bekleyen bazı arşiv belgeleri de bu çalışmayla ilim dünyasına kazandırılmıştır.

Bu eser, Memlûk sistemi, Mısır, Ortadoğu (bize yani Türkiye’ye göre Yakındoğu) ve Yakınçağ ile alakalı araştırmalarda bulunan yazarın doktora çalışmasının kapsam bakımından biraz derinlemesine genişletilerek kitaplaştırılmış halidir. Yazar bize göre, “Memlûk Sistemi ve Memlûk Devleti’nin Kuruluşu” konulu çalışmayla başladığı lisans üstü/akademik kariyerini “Mısır’ın İngiltere Tarafından İşgali ve Osmanlı Devleti’nin Diplomasi Mücadelesi: 1882-1887” konulu doktora teziyle taçlandırmış ve uzun yıllar Mısır ve Ortadoğu üzerine yapmış olduğu okumalar ve tecrübî kazanımlarla bu konuyla alakalı çalışmasını hitama erdirmiştir.

Bu çalışmanın en önemli niteliksel özellikleri, okuyucuyu sıkmayan akıcı bir üslûbunun olması ve araştırmacıya beyin fırtınası yaşatan sorular ve akabinde bu sorulara derinlemesine nüfuz ederek getirilen analitik çözümlerlerdir. Fakat yazar, bütün bölümlerde, görüşlerini birbiriyle uyumlu olarak akademik bir üslûpla ortaya koymakla beraber bazen olay tekrarlamalarından da kendini alamamıştır. Bu çalışmada şu sorulara cevaplar aranmıştır:

Osmanlı Devleti açısından Mısır sorunu nasıl görülüyordu?

Osmanlı devlet ricâli Mısır sorununu nasıl yorumladı? İngilizler’in sömürgeci siyaseti karşısında argümanlarını/kanıtlarını iyi savunabildiler mi?

İngiltere, Mısır’ı işgal ederken “geçici kaydıyla” taahhüdünde bulunduğu halde, sonrasında nasıl bir politika izledi de tahliye görüşmelerini uzattı? Tahliye görüşmelerini gündemden uzak tutmak için olanca gücünü sarfeden bir politika izleyen İngiltere’nin bu tavrı Osmanlı tarafından nasıl algılandı?

İngiltere, Mısır’ı işgal etmeden önce ve ettikten sonra, Mısır’a ve Kızıldeniz’e Osmanlı askerinin müdahale etmesini niçin gündeme getirmişti?

Mısır’ın tahliye görüşmelerinde İngiltere, Sudan sorununu niçin gündeme getirmişti?

Mısır işgali karşısında Avrupalı devletler (Fransa, Almanya, Rusya, İtalya ve Avusturya-Macaristan) nasıl bir tepki gösterdiler? Tahliye görüşmeleri sürecinde Avrupalı devletlerin tavırlarında ne gibi değişiklikler yaşandı?

1880'li yıllarda Avrupada eskisine nazaran daha da güçlenen diplomatik yakınlaşmalarda Mısır nasıl bir yer edindi?

Osmanlı Devleti Mısır sorununu çözmek için, devletler arası güç dengelemlerini oluşturan ittifak sistemlerinde yer alma politikasına başvurdu mu?

1880'li yıllarda Osmanlı Devleti'nin ağırlık verdiği dış sorunlar arasında Mısır sorunu nasıl bir öneme sahipti ve hangi konumdaydı?

II. Abdülhamid'in dış politikada merkezîyetçi bir anlayış benimsemesinin Mısır sorununa yansımaları ne şekilde olmuştu? II. Abdülhamid'in Mısır sorununa karşı izlediği dış politika, temelde ne gibi özellikler taşıyordu? Bu politika realist mi, yoksa idealist miydi?

II. Abdülhamid, Osmanlı Devleti'ni bizzat ilgilendiren konularda, niçin sorunların uluslararası tartışılmasına ve bu konularda bir konferans düzenlenmesine karşı politikalar izliyordu? Buna sebebiyet veren bilinçaltı olumsuzluklar var ise nelerdi?

Hidiv İsmail Paşa devrinin sonlarına doğru patlak veren Mısır krizinin yaşandığı ortamda Osmanlı Devleti'nin Mısır üzerindeki etkisi ve egemenliği hangi noktadaydı? Osmanlı Devleti burada ne için, ne kadar ve nasıl bir mücadele verdi?

Osmanlı Devleti'nin Mısır sorununu çözmek için gösterdiği gayrete karşı, İngilizler'in bazen karşı çıkıp bazen de çözüm önerilerinde bulunmaları, yani bir öyle bir böyle davranmalarının arkasındaki gerçek niyetleri neydi ve isteklerinde veya itirazlarında samimi oldukları söylenebilir mi? Niyetleri çözümden öte bu stratejik bölgeyi işgal ise, Mısır'a müdahale etme hakkını elinde bulunduran Osmanlı temsilcileri neden harekete geçme yerine zaman kazanma ve konjonktürel fırsatları yakalamak şeklindeki politika formüllerini sürdürme yolunu izlemişlerdi?

Urâbî Hareketi, yerel ve global özellikler bakımından bir değerlendirmeye tâbi tutulsa Mısır'daki protesto hareketlerindeki etkisi ne idi? Kemal H. Karpat'ın deyimiyile Urâbî Hareketi'nin Batı karşıtı milliyetçilik karakterini haiz olması, bu olayların seyri açısından nasıl bir değer taşımaktaydı? Bu hareketin özel ve genel nitelikleri nelerdi ve niçin başarısız olmuştu?

İngiltere'yi zorlayan Sudan ayaklanmasının mimarı Muhammed Ahmed niçin Mehdi olduğunu iddia etmiş ve isyan hareketine dinî bir karakter olarak Hz. Peygamber ve İslâm tarihinin ilk dönemlerini taklit ederek savaş

birliklerine “ensar” ve kendisine en yakın kabile liderlerine ise “halife” unvanını vermişti?

İşte bu çalışma, yukarıdaki sorulara cevaplar ararken Osmanlı arşiv kaynaklarını esas alarak analitik bir yaklaşım çerçevesinde ulaştığı bilgileri, tarih okuyucularına anlaşılır bir şekilde sunmaya gayret etmiştir. Bu doğrultuda, Mısır sorununa farklı perspektiflerden bakan özgün yaklaşımların katkısını görmezden gelmemek amacıyla Batı’da ve Mısır’da yayımlanan eserler de bu çalışmada kullanılmıştır. Bu çalışma, 1882 yılından İngiltere’nin Mısır’ı işgal etmesini temel alarak Mısır’da karışıklıkların başladığı 1876 yılından, 22 Mayıs 1887 tarihli antlaşma metninin II. Abdülhamid tarafından imzalanmasına kadar geçen sürede meydana gelen olayların ele alınıp değerlendirilmesiyle sınırlandırılmıştır. Fakat çalışmanın başında okuyucunun konuya hâkimiyetinin artırılması ve tarihsel süreç içerisinde yaşanan arka plan olaylarına küllî olarak bakabilmesi için Mısır hakkında genel bir tarihî perspektif verilmiştir. 1887 yılı sonundaki olaylarla son bulan bu çalışma, Osmanlı Devleti’nin İngiliz askerini Mısır’dan çıkartmak konusundaki teşebbüslerini, daha önce olduğu kadar ısrarlı ol(a)mayışını ve düşük tonda bir siyaset izlemesini, öncesi ve sonrasıyla derinlemesine tahlil etmeye çalışmıştır.

Bu çalışmanın değişkenlerini Osmanlı Devleti’nin merkezîyetçilik politikaları çerçevesinde Mısır’a bakışı, Mısır’ın fermanlarla elde ettiği imtiyazları bağımsızlık arzusuna dönüştürme gayretlerine karşı II. Abdülhamid’in tepkisi, İngiltere’nin Mısır üzerindeki sömürgecilik politikaları, işgalin Osmanlı-İngiliz ilişkilerine yansımaları, işgale karşı Urâbî Paşa’nın liderliğindeki yerel tepkiler (ulemâ, dinî önderler, tüccar, eyalet müdürleri ve bazı elit kesimlerin sömürgeci sistemin işgaline karşı dayanışma ve karşı koyma ruhu) ve Osmanlı Devleti’nin tepkisini yönlendiren II. Abdülhamid’in dış politikası oluşturmaktadır.

Bu çalışmadaki temel varsayım, Osmanlı Devleti’nin Mısır işgali karşısında gösterdiği diplomatik mücadelenin bölgenin sömürgeleştirilmesine yönelik İngiliz politikalarını engellediği ve geciktirdiğidir. Zaten bu çalışmada İngiltere’nin işgalinden sonra, Mısır’ın sömürgeleştirilmeye çalışılması sırasında Osmanlı Devleti’nin nasıl bir tavır gösterdiği net olarak anlaşılmaktadır. Bu durum, Ortadoğu’nun sömürgeleştirilmesi sürecinde önemli adımlardan biri olarak ayrıca dikkate değerdir. Bu bakımdan Suriye, Lübnan, Filistin, Irak ve Yemen gibi sömürgeleştirilmeye aday Mısır’ın çevresindeki diğer bölgelerin hâkimi olan Osmanlı Devleti’nin bu duruma göstermiş olduğu tepki de ayrıca önem taşımaktadır. Öte yandan şimdiye kadar yapılan çalışmaların birçoğunda, Osmanlı dış siyaseti genellikle savaşlar tarihi olarak incelenmiş ve ele alınmıştır. Fakat Osmanlı Devleti açısından “Mısır sorunu”

tamamıyla diplomatik sahada cereyan etmiş olması itibariyle, modern dönemde Osmanlı Devleti'nin diplomasiyi nasıl, ne derece etkin ve ne kadar başarılı kullanabildiğinin bir prototipi olarak da bize kanıtladığı için de bu eser önem taşımaktadır.

Bu müstakil çalışma, uluslararası gelişmelerin askerî faktörlerce belirlendiği diğer bölgelere nazaran, diplomasiinin belirleyici bir rol oynadığı coğrafyada meydana gelen Mısır sorunu çerçevesinde, Osmanlı-İngiliz diplomatik ilişkilerinin araştırılması, Balkanlar'daki siyasî gelişmelerin askerî güç dengelerince belirlenmesinden farklı olarak Osmanlı Devleti'nin diplomasiyi uluslararası ilişkilerde bir araç olarak kullanma kapasitesini ortaya koymuştur.

Çalışmanın "Giriş" bölümü (s. 1-16), yazarında beyan ettiği üzere asıl sorunun arka planı, aydınlatıcı bir amaç doğrultusunda düzenlenmeye çalışılmıştır. Bu nedenle "İşgale Doğru: Mali Kriz ve Yerel Tepkiler" başlıklı "Birinci Bölüm"de (s. 17-46 arası), Mısır'ın Osmanlı iktisadî, siyasî ve askerî yapısındaki önemine değinilerek Osmanlı Devleti'ndeki konumu belirtilmek istenmiştir. Ayrıca burada Mısır'ın uluslararası bir sorun haline gelişi, Fransız işgali ve Mehmed Ali Paşa döneminden itibaren verilerek bir arka plan oluşturulmaya çalışılmıştır. Böyle bir tercih yapılmasının bir diğer sebebi de Osmanlı Devleti'nin Mısır'daki krizler karşısında gösterdiği refleksleri tespit etmektir.

"Birinci Bölüm", emperyalist güçlerin Mısır'a yönelmesine ayrılmıştır. Burada hususiyetle "emperyalist" terimini kullanmadaki amacım, sömürgecilik ve emperyalizm kavramları birbirlerine yakın anlamlar çağrıştırmalarına rağmen, içerik olarak farklı anlamlar taşımalarının yazar tarafından ayırt edilerek aralarındaki ince çizginin ustalıkla belirlenmiş olduğunu vurgulamaktır. Yazara göre sömürgecilik, politik ve ekonomik karakteri olan demografik bir harekettir; yani sömürgeciliğin esası her şeyden önce göçtür. Tıpkı XIX. yüzyılın başlarında İtalya'nın Trablusgarp'a bilinçli olarak kendi dindaşlarını göç ettirmesi gibi. Ayrıca bu bölümde Hidiv İsmail Paşa'nın yönetimi, Mısır üzerindeki emperyalist kavgalar ve işgale yol açan Mısır malî krizi üzerinde durulmuş olup -arşiv kaynakları dikkate alınmakla birlikte- daha çok matbu kaynaklara dayanılarak tamamlanmıştır.

"Osmanlı Devleti'nin Mısır Sorununa Çözüm Arayışları" başlıklı "İkinci Bölüm"de (s. 47-138) ise daha çok Osmanlı arşiv kaynaklarından yararlanılmıştır. Urâbî Paşa Hareketi ve Mısır'da şiddetlenen tepkilerin Avrupalı güçlerin müdahalesine yol açmaması için Osmanlı Devleti'nin aldığı tedbirler kapsamında Ali Nizâmî Paşa ve Derviş Paşa heyetlerinin Mısır'daki temasları ve İstanbul Konferansı'nda izlenen politikalar bu bölümde incelenmiştir.

Alınan bu tedbirlere rağmen, çok sayıda yerli ve yabancıнын hayatını kaybettiği Maltız olayı, önlenemeyen saldırı olarak tarihe geçen İskenderiye'nin bombalanması, Osmanlı Devleti'nin İstanbul Konferansı'na tepkisi ve Urâbî Paşa'nın Tellülkebir yenilgisi, kısacası İngiltere'nin Mısır'ı işgal ettiği süreçte gelişen olaylar bu bölümde ele alınmıştır. Ayrıca, bir bütün olarak Urâbî Paşa'nın hareketi de değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur.

“Diplomasi Savaşları” başlıklı “Üçüncü Bölüm”de (s. 139-231), İngiltere'nin Mısır'ı işgal etmesinden sonra, Osmanlı Devleti'nin İngiliz askerini Mısır'dan tahliye etmek için gösterdiği uluslararası arenadaki diplomatik çabalarına yer verilmiştir. Mısır'daki işgali açısından bir meşruiyet sorunu yaşayan ve Sudan ayaklanması karşısında çaresiz kalan İngiltere'nin soruna çözüm bulmak için Sör Henry Drummond Wolff'u İstanbul'a göndermesi, “Üçüncü Bölüm”de anlatılan bir diğer konudur. Daha sonra yüksek komiser olarak, bir yılı Wolff ile birlikte olmak üzere, yaklaşık yirmi dört sene Kahire'de görev yapan Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın Osmanlı Devleti'nin egemenlik haklarını korumak uğruna yaptığı çalışmalar ve üstün gayretleri ele alınmıştır. Burada göze çarpan husus, Mısır sorununa ilişkin olarak bu diplomatın görev yıllarının tamamını kapsayan bir değerlendirme yapılmamakla birlikte, bu çalışmayı konu ve zaman dilimi olarak ilgilendiren sınırlar içinde kalınarak Ahmed Muhtar Paşa'nın faaliyetlerine yer verilmiş olmasıdır.

“Büyük Devletlerin Mısır Sorununa İlişkin Politikaları” başlıklı “Dördüncü Bölüm”de (s. 232-59) Avrupalı güçlerin Mısır sorunu çerçevesinde izledikleri politikalar ele alınmış ve Fransa, Almanya, Rusya, İtalya ve Avusturya-Macaristan'ın bu sorunla ilgili politikaları değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Diğer bir ifadeyle İngiltere'nin Mısır'ı işgal etmesiyle çıkarları zarar gören veya bu yeni durumu kendi çıkarları açısından değerlendirmeye çalışarak yeni bir strateji belirleme noktasına gelen Avrupalı güçlerin izledikleri politikalar ortaya konulmak istenmiştir. Bu bağlamda, Mısır sorununu çözmek için Avrupa devletler muvazenesinden Osmanlı Devleti'nin ne ölçüde faydalandığı gösterilmeye çalışılmıştır.

“Birinci Bölüm”ün aksine ikinci ve üçüncü bölümlerde ele alınan konular, Osmanlı devlet ricâlinin yapmak istedikleri, heyet ve diplomatların misyonları gibi konular çerçevesinde daha çok Osmanlı arşiv kaynaklarına başvuru olarak yazılmaya çalışılmıştır. Bu bölümlerin orijinalliğini artıran husus ise Osmanlı devlet ricâlinin yaptıklarını değerlendirirken, benimsedikleri politikalarda ne kadar başarılı oldukları ve ne gibi yanlışlarla nereleri kaçırdıklarının eleştirilerine yer verilmiş olmasıdır. Bu şekilde her bölümün içindeki ana başlıkların müstakil bir konu olarak değerlendirilmesine de zemin hazırlanarak Mısır sorunu çerçevesinde Osmanlı Devleti'nin diplomasiyi

kullanma kabiliyeti, her politika uygulaması sırasında değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Ali Nizâmî Paşa, Derviş Paşa, Hasan Fehmi Paşa ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın misyonları ele alınarak her birinin derinlemesine kritiği yapılmıştır. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki -başta Mısır olmak üzere- bütün Afrika toprakları ile ilgili binlerce belgenin halen çok az bir kısmının gün yüzüne çıkartılmış olması, çıkartılan belgelerden bir kısmının İngilizce, Fransızca ve Arapça gibi farklı dillerde olması ve özellikle bu çalışmanın konusunun ele alınıp değerlendirilmesinde önem arz eden "Hariciye Siyasiye" gibi fonların analitik tasnifinin tamamlanmamış olması da mevcut belgelere ulaşmayı ve olaylara derinlemesine vukufiyeti zorlaştıran hususlardan olduğu da âşikârdır. Bundan dolayı yazarın Mısır'ın yakın tarihi ile ilgili olduğu kadar uluslararası ilişkiler ve siyasî tarih alanlarına ışık tutan belgelerin gün yüzüne çıkartılmasındaki gayreti de takdire şayandır. Fakat bu durum eserin, çalışılan alanla alâkalı boşluğu tam mânasıyla doldurduğu şeklinde de algılanmamalıdır.

Yazarın Evelyn Baring'den atfen kullandığı bilgilerde Mısır Hidiviyeti'ndeki nezaretlerin tüm yazışmalarının, Arapça ve Fransızca yapıldığını izhar etmesine rağmen, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki bu döneme ait (şayet varsa) Fransızca belgelerden yararlanmamış olması büyük bir eksiklik olarak göze çarpmakla birlikte, dipnotlarda yer alan ve atıf olarak kullanılan yabancı literatüre ait matbu eserlerin çok azının Fransızca olup büyük çoğunluğunun İngilizce ve Arapça olması da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Bu çalışmanın "Sonuç" kısmında (s. 260-9) elde edilen bulgular kayıt altına alınmıştır. Osmanlı Devleti'nin amaçlarını ne derece başarabildiği, diplomatik heyetlerin yapmış olduğu hatalar, doğrular ve bunların üzerine yapılan eleştiriler "Sonuç" bölümünde tartışılmıştır. Osmanlı Devleti'nin diplomasi geleneğine bu dönemde yapılan çalışmaların ne gibi katkılar sağladığı/sağlayacağı, kısacası Osmanlı Devleti'nin kazandığı diplomatik tecrübe değerlendirilmiş ve günümüz Türkiye'sinin diplomasisine, bir nebze de olsa, ışık tutmaktadır. Son dönemde Ortadoğu (Yakındoğu) coğrafyasında yaşanan hadiselerde de bu durum ayan beyan ortadadır.

Ayrıca bu çalışmada adı geçen rütbe, makam, kurum adları ile bazı ifade ve terimler, incelenen dönemin özelliklerini yansıtmak amacıyla olduğu gibi yazılmıştır. Ancak yeri geldikçe bunların aslının yanına parantez içinde veya dipnotta yeni karşılıkları veya açıklamaları da verilmiştir. Arşiv vesikalarından yapılan alıntılar, metin içinde sadeleştirilmiştir. Eğer vesikaların önemine binaen aslı verilmek gerekiyorsa bunlar dipnotlarda veya ekte belirtilmiştir. Ekte verilen vesikaların transkripsiyonları da ayrıca yapılmış olup eklerdeki haritalarda metinde geçen savaş alanları, askerî

çıkarmaya konu olan limanlar, gemiler, topraklar ve tabyalar ile Avrupalı güçler tarafından işgal ve sömürge paylaşımına konu olan ülke ve yer adları da bulunmaktadır.

Bu çalışma şunu göstermiştir ki, Osmanlı Devleti'nin belirlediği doğru strateji ve politikalar, İngiltere'ye karşı Mısır'ı kolay bir lokma yapmamıştır. Kendi çıkarlarını korumak için diplomasiyi etkin bir şekilde kullanan Osmanlılar, diplomatik misyonların başarısız olmasına rağmen, etkin bir dış politika stratejisi belirleme konusunda başarı sağlamıştır. Ayrıca Osmanlı Devleti politika araçlarındaki kısıtlama ve dış politika önceliklerine rağmen, fiilen işgal altında bulunan Mısır üzerindeki haklarını uzun süre muhafaza etmeyi başarmıştır.

Muhammed Tandoğan

İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu

Ömer Türker

İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, 272 sayfa.

Eser, sırasıyla “Bilginin Mahiyeti”, “Nefsin Birliği” ve “Bilginin Kesinliği” sorunlarının ele alındığı üç bölümden oluşmaktadır. Eserin temel amacı, olabildiğince öznel olan nitelikli bilginin nasıl olup da tümel veya genel geçer olabildiğini, İbn Sînâ felsefesi özelinde ortaya koymaktır. Bunun için bilginin oluşum sürecinde yer alan bütün unsurlar tek tek ele alınmaktadır. Bu bağlamda XX. yüzyılın en önemli felsefi sorunlarından biri olan akıl, dil, bilgi ve hakikat arasındaki mümkün her türden ilişkiyi İbn Sînâ felsefesi üzerinden inceleyerek bu felsefeyi güncelleyen bir eserdir. İbn Sînâ metafiziğinin çağdaş felsefeye göre farklı ve otantik tarafı, tıpkı İlkçağ ve Ortaçağdaki diğer öncel ve ardıllarında da görülebileceği üzere, insanı nefis ve bedenden ibaret bir bilinçli varlık olarak tasarımıyarak nefis ve beden her birinin bilgi ve hakikate ulaşmakta katkısını vurgulamasıdır. İşin bu tarafının olabildiğince ruhçu (spritualist) ve çağdaş felsefenin sorunlarına uzak olduğu izlenimi uyanabilir. Ama İbn Sînâ metafiziğinin özgün yanlarından biri, çağdaş felsefede “zihin felsefesi” bağlamında tartışılan sorunlardan her birinin, olabilecek en derinlikli ölçekte ele alınıp çözümlenmiş olmasında kendini gösterir. Bu bakımdan eser, çağdaş bilim felsefesi ile zihin felsefesinin ortak sorunlarını İbn Sînâ felsefesine referansla incelemektedir.

Öncelikle kitabın adlandırmasındaki “metafizik” terimine aldanmamak ve bu terimi, metafizik bilgiyi mümkün bütün ön yargılardan bağımsız değerlendirmek gerekir. Çünkü bir varlık filozofu olarak İbn Sînâ, “varlığın daha İlkçağ’dan itibaren unutulduğu” iddiasını yalanlayacak şekilde, varlıktan hareketle bir varlıkbilim öngörmektedir ve bu amaçla varlığı mantıksallaştırmaktadır. Varlık mantıksallaştırılırken, bu anlamda matematiksel doğabilim de bu mantıksallaştırmanın aslında bir yönü olarak olgusallaştırmaktadır. İbn Sînâ önemli bir ayrımın farkındadır: İster duyulur ister akli olsun hakkında düşünülme istenen her şeyin, neyse o olmasını ve neyse o olarak anlaşılmasını sağlayan gerçeklik olarak “hakikatin” kavranması olduğunu bildiğince kişisel bir sorundur. Çünkü zihnin sınırları, dilin ve dünyanın sınırlarıyla sınırlanmıştır ve insan olmayı olgusallaştıran bedensel özelliklerden arınmadan mekân ve zamanın (ve bu anlamıyla insanın) üzerine çıkarak düşünmek ve konuşmak mümkün değildir. Bu dünyaya ait bir varlık olarak insanın elde ettiği bilgi, aslında bu dünyada var olmanın gereksinimlerini karşılamak üzere yapılan zihinsel soyutlamalardan başka bir şey değildir. Var olmanın bilinci nefse has ise de, bu var olmayı sağlayan büyük ölçüde bedendir. Bu nedenle nefis, her şeyi beden sayesinde duyumsar; ama anlamlandırma olarak düşünebileceğimiz zihinsel süreçlerin içerikleri, esasında duyulur âlemin ötesinde yer alan “faal akıl” tarafından bahşedilir. Kelâmcıların, Allah’ın her an yenilenen varlık vermesi olmaksızın meydana gelmesini olanaksız buldukları zihinsel yaratımlar, İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlık olarak kavranan Tanrı’nın varlık vermesinin bir aracı olan faal akıl tarafından idare edilir. Burada her türlü zihni faaliyet, doğrudan faal akılla, faal akıl ve üst akıllar aracılığıyla da zorunlu varlıkla ilişkilendirilmektedir.

Ömer Türker, eserinde bir bakıma realist, idealist ve sofist felsefelerin ortak insanî zeminlerini sorunlaştırmaktadır. Her türden bilginin yolu doğuştan gelenlerden veya sonradan yaşanılanlardan elde edilse de acaba realistlerin söyledikleri gibi gerçek bir dünya var mıdır, ya da idealistlerin söyledikleri gibi gerçek dünya zihnin sadece bir tasarımı olarak mı vardır; yoksa şüphecilerin (sofistler) iddia ettikleri gibi bilgiye konu olabilecek bir gerçeklik yok mudur? Elbette bütün bunlar son tahlilde insanın özbilincinde ve zihinsel süreçlerin varoluşsal durumlarında özel bir soruşturma sürdürüldüğünde işe yarar bir neticeye ulaştırabilir insanı. Ömer Türker, İbn Sînâ felsefesinin bir anlamda bu üç tavrı barındırdığını düşünmekte; nefisle beden arasındaki mümkün bütün ilişkileri, duyumsanan şeylerin mümkün akılsal içeriklerini de soruşturmanın esasına katarak incelemektedir. Bilginin toplumsallığının ve gündelik hayatta işlevselliğinin gözetilmesi ve hakikatin

oldukça kişisel bir merak olarak kavranması hem bilgiye olan saygının devamını temin etmekte hem de hakikatle ilişkili bir şey olarak inancın özelleşmesine zemin hazırlamaktadır. İbn Sînâ metafiziği realizm, idealizm ve sofizm arasında tekrarlanan tavırlarının sabitleştirilerek bütün imkânların tüketildiği bir varlıkbilimdir.

Ayrıca söz konusu üç ontolojik tavrın ötesinde kişisel olan hakikat tutkusuyla baş edemeyen bir insan için İbn Sînâ, tıpkı daha sonra Gazzâlî ve Fahreddin Râzî’de somutlaşarak tekrarlanacağı gibi, tasavvufi tavrı da insanın epistemik sürecine dahil eder. İbn Sînâ’ya göre, “Yakîn sana gelinceye kadar Rabb’ine kulluk et” (Hicr 15/99) âyetinde yer alan “yakîn”den kasıt, tıpkı tefsircilerde olduğu gibi, ölümdür; çünkü ölmeksizin nefsin bedenden bütünüyle arınmasına herhangi bir yol bulunmamaktadır. Fakat bu yakînî kavrayış olarak hakikate bu dünyada yakınlaşmak mümkündür. İbn Sînâ felsefesine göre bu dünyada hakikate en fazla yakınlaşanlar, önce peygamberler, sonra âriflerdir; filozoflar bu iki gruptan sonra gelirler. Böylece Ömer Türker, İbn Sînâ felsefesinde “müstefâd akıl” seviyesi olarak kavranan şeyde, bilgiyle donanmanın dışında özel olarak hakikat bakımından bir havas-avam (seçkinler-sıradanlar) ayrımının bulunduğu sonucunu çıkarmaz.

Edebî metinlerden alışıktığımız akıcı ve etkileyici dilin, bütün analitik derinliklerine rağmen, bu tür akademik eserlerde eksik olduğuna işaret etmek gerekir. Bu bakımdan, analiz ve inceleme bakımından başarılı olan eserin soğuk ve yavaş yol alan bir dille yazıldığını, bunun da okurun zihninde, bölümler arasındaki ilişkilerin sürekli korunmasını son derece zorlaştırdığını belirtmek gerekir.

Kitabın en önemli yanı, bir iddiasının bulunması ve bu iddianın bütün kitaba yayılmış bir dizi argümanla tahlil ve ispatını içermesidir. Buna göre dünyevi koşullarda, akıl ve dile referanslarla gerçekliğin tatmin edici nedenlerinin bilgisi veya “tek neden”in kendisini kavramak olarak hakikate erişmek olanaksızdır. Böylesi bir erişim, İbn Sînâcı anlamıyla ruhun bedenden soyutlanmasını gerektiren oldukça kişisel bir durumdur. Öte yandan bu dünyada var olmanın hem zihinsel hem de bilgisel gereksinimleri bulunmaktadır ve hakikatle olmasa da, ortak olan bir unsurla, dille bunların karşılanması gerekir. Böylece Ömer Türker, bütün zihinsel sınırları zorlayarak kesin veya genel geçer bilginin olanaklarını analiz etmektedir.

Muhammet Özdemir

Çokkültürlülük ve Çeviri: Osmanlı Devleti'nde Çeviri Etkinliği ve Çevirmenler

Sakine Eruz

İstanbul: Multilingual Yayınevi, 2010, 271 sayfa.

Günümüzde çok uluslu ve çok kültürlü toplumların sayısı o kadar fazladır ki kültürel bakımdan homojen toplum yok denecek kadar azdır. Tarihte de Osmanlı Devleti ve Roma Devleti gibi çok uluslu devletler olmuştur. Geçmişte kültürel karşılaşmalar daha çok ülkeler arasında ticaret, savaşlar veya bazı dönemlerde bilimsel çeviriler yolu ile gerçekleşirken, bugün kültürel karşılaşmalarda ve çok kültürlü toplumların oluşumunda göçler ön plana çıkmakla birlikte, çeviri faaliyetlerinin kültürlerin birbirlerini tanımalarındaki rolü de önemini korumaktadır.

Bu hususlar dikkate alındığında, Sakine Eruz'un eseri, çevirinin tarihsel sürecini izleyerek Osmanlı Devleti ekseninde çevirinin çok kültürlülüğe katkısını, gerek çevirmenlerin etnik ve kültürel niteliklerinin farklılaşmasına gerekse pratik yararlar için yapılan çeviriler ve bilimsel çeviriler yolu ile gerçekleştirdiklerini kültürel iletişim ve aktarımlarla ortaya koymaktadır. Yazar eserine, çevirinin ancak çok kültürlü bir toplumda söz konusu olduğunu ifade ederek başlamış, çevirinin pragmatik ve gündelik hayattaki fonksiyonu üzerinde de durmuştur. Bunun yanı sıra bilhassa bilimsel eserin çevirileri, nispeten homojen toplumlara başka kültürden, medeniyetten birçok yeni ve farklı unsuru aktardığı kanaati eser boyunca işlenmektedir.

Eser beş ana bölüm, "Sonuç", çalışmanın yöntemi ve literatürle ilgili açıklamaların yer aldığı ayrı bir bölüm ve dokuz ekten oluşmaktadır. Eserin sonuna ad ve kavram dizininin yanı sıra, eser içinde geçen bilhassa Osmanlıca kelimelerin açıklamalarının yer aldığı bir "Sözlük" de eklenmiştir.

Kitabın ilk bölümünde tarihsel süreçte, İstanbul'un çok kültürlü ortamından hareketle, Osmanlı Devleti'ndeki kültürel zenginlik ele alınmakta, çarpıcı bir örnek olması bakımından da 1877'de kurulan Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'ndaki mebusların farklı milletlerden olmaları dikkatlere sunulmaktadır. 115 üyelik mecliste kırk altı kişinin gayri müslim oluşu çok kültürlü toplumun mecliste temsil edilebildiğinin göstergesi olarak değerlendirilmiştir.

Çeviribilim muhitinde çok dilliliğin simgesi kabul edilen Bâbil Kulesi ile ilgili İncil kaynaklı efsaneye göre Tanrı Bâbil Kulesi'ni çok yüksek inşa eden Bâbilliler'e kızmış ve onları dünyanın dört bir yanına dağıtarak farklı dilleri

konusmakla cezalandırmıştır. Yazar çalışmasında ünlü çeviribilimci Hans Vermeer'in İncil'deki bu efsanenin çeviri hatası ile bu şekilde anlaşıldığını ifade ettiğini aktarmaktadır. Vermeer'e göre Tanrı bu inşalarınca dolayı kullarına kızmamış, bilakis onların çalışkanlıklarını beğenmiş ve başka diyarlara buna benzer kuleler inşa etsinler diye dağıtmıştır (s. 32). İşte eserin "İkinci Bölüm"ünde Bâbil Kulesi efsanesinden yola çıkarak milâttan önceki dönemde çeviri tarihi işlenmiştir. Çevirinin geçmişinin milâttan önce 4000'li yıllara dayandığı, Mezopotamya'da çok dilliliğin hâkim olduğunun çivi yazısı ile yazılmış iki dilli kil levhalardan anlaşıldığı aktarılmaktadır. Milâttan sonra IV. yüzyılda ise İncil eski Yunanca'dan Gotlar'ın diline, yine İbrânîce ve Yunanca'dan Latince'ye çevrilmiştir.

Doğu dünyasında ise VIII ve IX. yüzyıllarda Abbâsiler döneminde Beytül-hikme'de Yunanca, Farsça, Hintçe ve İbrânîce'den farklı disiplinlere ait eserlerin Arapça'ya çevrilmesi, yoğun ve çeşitli olmak bakımından en dikkate değer dönemdir. İstanbul'un fethinden sonraki dönemde ise bir kısım bilim adamlarının İtalya'ya geçmesi ve Toledo'da başlatılan bir çeviri hareketiyle çeşitli bilim dallarından Arapça'ya çevrilen eserler, Avrupa dillerine çevrilmiş ve İspanya, Müsevî, müslüman ve hıristiyan bilim adamlarının çeviri yaptıkları bir yer olmuştur. Bu suretle Batı dünyası bilimsel ilerleme sürecine girmiş olur. Dahası Batı'da Rönesans'ın doğması için gerekli olan arka planı hazırlamıştır. Sakine Eruz bu süreci aktarmakla aslında Batı'nın ve dolayısıyla dünya tarihinin bilim ve sanat bakımından dönüm noktalarından sayılan Rönesans'ın doğmasında çevirinin ne denli önemli bir tetikleyici olduğunu hatırlatmaktadır.

Bu tarihî arka plan açıklandıktan sonra çalışmanın üçüncü ve aslında eserin de ana konusunu oluşturan Osmanlı coğrafyasında çeviri etkinlikleri ile çok kültürlülük ilişkisi incelenmektedir. Yazar, Osmanlı Devleti'nde otuzdan fazla dilin ve çok sayıda lehçenin kullanıldığını hatırlatarak konuyu işlemeye başlamıştır. Bu dillerden bazıları Osmanlı Türkçesi ile birlikte, İtalyanca, Fransızca, Arapça, Farsça, Rumca ve Ermenice'dir. Yine Dîvân-ı Hümâyün tercümanlarının Müsevî, Ermeni ve Rum-Ortodoks olmak üzere çok kültürlü bir çeşitlilik arz ettiğini ifade etmektedir. İstanbul dışında Osmanlı Devleti'nin diğer şehirlerinin yönetimlerinde de divan tercümanları görev yapmakta ve kadılar da yerli halkı anlamaları için tercüman bulunduruyordu. Liman kentlerinde, sınırlarda ve gümrük işlerinde tercümanlar görevlendirilmekteydi.

Osmanlı Devleti'nde tercümanların imtiyazlı sınıflardan kabul edildiği anlaşılmaktadır. Rum, Ermeni veya Müsevî kökenli tercümanların yanı sıra, devşirmelerden ya da âzatlı kölelerden de tercümanlık görevi yapanlara

rastlanmaktadır. Mesela İbrahim Müteferrika İslâm'ı seçmiş (mühtedi) bir mütercimdi.

XVI. yüzyıldan itibaren, o güne kadar Osmanlı tebaasından olan mütercimlerle çalışan İstanbul'daki yabancı elçiliklere, kendilerine daha sadık olacaklarına inandıkları tercümanları yetiştirmek üzere "dil oğlanları okulu" açmaya başlamışlardır. Daha sonra bu dil okullarında yetişen öğrencilerin Türk kültürünü benimsedikleri görülünce, bu kez de Avusturyalılar gibi bu okulları kendi ülkelerine taşıyanlar olmuştur.

Çevirmenlerin birçok kimliği bir arada taşıdıklarına dair örnekler verilmektedir. Yazar bu çok kimlikli çevirmenlerden bazılarını eserleri ile birlikte tanıtmaktadır.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde çeviri etkinliklerinin, devletin askerlik başta olmak üzere, bazı alanlarda yapmak istediği ıslahat hareketlerine aracılık ettiği görülmektedir. Osmanlı Devleti'nde çevirmenlik mesleğinin babadan oğula geçerek bir aile mesleği olarak sürdürüldüğünü ve ilk toplu çeviri çalışmasının da XVIII. yüzyılda Lâle Devri'nde Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'nın girişimleriyle gerçekleştirildiğini de yine bu çalışmadan öğrenmekteyiz. Bu heyet çalışmaları sayesinde Arapça, Farsça ve Eski Yunanca'dan birçok bilimsel eser Osmanlı Türkçesi'ne aktarılmıştır. 1821'de açılan Bâbiâli Tercüme Odası bir tür çevirmen okulu görevini üstlenmekle birlikte, resmî evrakların çevrilmesi görevini de yürütmüştür. 1831'de basılan ilk resmî gazete *Takvîm-i Vekâyi'*in farklı dillere sahip tebaaya hitap etmesi nedeniyle Arapça, Farsça, Ermenice ve Rumca yayımlanmış olması dikkatleri çekmektedir. 1845'te ise I. Abdülmecid döneminde yabancı dille eğitim veren okullar açılmaya başlanmıştır. XIX. yüzyılın Batı edebiyatından ilk şiir ve romanların çevrilmeye başlandığı dönem olduğu gözlenmektedir.

1851'de kurulan Encümen-i Dâniş hem bilimsel eserlerin yazılmasını hem de birçok bilimsel eserin Türkçe'ye çevrilmesini sağlamıştır. 1865'te ise bu görevi yerine getirmek üzere Tercüme Cemiyeti kurulmuştur.

Eruz, eserinde Osmanlı dönemindeki çeviri üslûbuna da değinmektedir. Buna göre Osmanlı'da genellikle adaptasyon yöntemi izlenmekte ve hedef kültür önemsenmektedir. Yani çevrilecek metne sadık kalma konusunda biraz daha esnek davranılmaktadır. Ancak Şemseddin Sâmî gibi sadık tercüme-yi savunanlar da olmuştur.

Yazar tarih boyunca çevirinin işlevini açıkladığı bölümde ise çok kültür-lü toplumlarda çevirinin esas amacının farklı kültür mensupları arasında iletişimi sağlamak olduğunu ifade ettikten sonra, çeviri yapılan bütün uygarlıklarda, Beytülhikme'de, Toledo okulunda ve Osmanlı'da çevirinin genel

işlevleri arasında bilgilenmek, diğer kültürleri tanıyarak yeni eserler üretmek ve ilerleme arayışı bulunduğunu ifade etmektedir.

Oldukça kapsamlı olan eserin “Ekler” bölümünde Osmanlı Devleti’nde konuşulan diller listelenmiş, çevrilen metinlerden örnekler, dil oğlanlarının Fransızca’ya çevirdiği eserlerin listesi, XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başında çevrilen eserlerin listesi ve eser içinde anlatılan konulara bilhassa çok dilli resmî belgeler örnek olarak sunulmaktadır. Yine eserin geniş kaynakçasının yanı sıra, çalışmanın geliştirilmesi için konu ile ilgili görüşme yapılan bilim adamları ve uzmanların da geniş bir listesine yer verilmektedir.

Ele aldığı hususlar göz önünde bulundurulduğunda kitap bir bakıma “... çeviri kültürü tarihi” (s. 9) olarak da değerlendirilmelidir. Sonuç itibariyle, yeni çalışmalara yol gösterici nitelikte olması, ele alınan tarihî süreçlerin arşiv çalışmasına dayanması ve çeşitli belgelerle okuyucuya örneklerin sunuluyor olması eserin önemini daha da artırmaktadır.

Nebile Özmen

The Law Before the Law

Steven Wilf

Lanham: Lexington Books, 2008, xvii+237 sayfa.

“Giriş”, beş bölüm ve “Sonuç”tan oluşan kitap yahudi dinî kaynaklara dayanarak Sînâ vahyi öncesi dönem hukuk anlayışını ve kültürünü ele almaktadır. Fakat yazar konuyu dinî-teolojik temelden hareketle değil, pozitivist bir yaklaşımla hukuk tarihi bağlamında ele alır. Sînâ vahyi mahsulü hukuk ile aradaki bazı farklara atıf yaparak Sînâ vahyi öncesi dönemin hukukunu Sînâ sonrasının karşısında yerleştirir. Bu aşamayı yahudi hukukunun oluşum dönemi olduğunu ifade eden yazarın da belirttiği üzere, kitabın temel amacı “Yahudi hukukunun oluşum dönemiyle ilgili çok sayıda görüşü bir araya getirmek, hikâyeyi özellikle hukuk bakış açısıyla ele alıp yaratılıştan Sînâ’ya kadar anlatarak ilgili rivayetleri tutarlı bir biçime sokmaktır” (s. x). Kitapta Sînâ vahyi çok keskin biçimde merkeze alındığı için bundan hemen önce Marah’ta yine Mûsâ’ya verilen hükümler de “hukuk öncesi” döneminden sayılmıştır.

“Birinci Bölüm”de hukukî açıdan Sînâ öncesi dönemin ehemmiyeti üzerinde durulur. Yahudi geleneğine göre yeryüzü bu dönemde de ilâhî hukuktan yoksun değildi. Yazar Ecdat’ın Sînâ tecrübesi yaşamadığı için

hukuk idesi konusunda yetersiz kaldıklarını, Sînâ öncesi dönemde verilen hukukun bizâtihi değil, Sînâ vahyine bir hazırlık olarak görülmesi gerektiğini, yorumcuların bu durumu dikkate almayı Ecdat ve hukuk ilişkisini izah ederken tarih yanılışına düştüklerini vurgulamıştır. Bunun sebebi olarak da ilgili yorumların aslında mevcut uygulamaya bir temel arama mahiyetinde olduğunu söylemesiyle Sînâ öncesi dönem hukuku o dönemin bir geleneği olarak gördüğüne ilişkin ipucu verir (s. 12). Bu bağlamda Nûh kanunlarını “uydurulmuş gelenek” (invented tradition) olarak nitelleyen yazar bu ifadeyle, uygulamada olan bir fiile geçmişten bir dayanak bulmayı kastettiğini belirtir ve böylece o Ortodoks perspektiften hareket etmediğini ortaya koymaktadır (s. 3). Nitekim bu tutumu Bâbil halkının hukukunu, Sodom halkının hukukunu, yahudi hukukuna alternatif olarak Sînâ öncesi hukuk içerisinde sunmasında da görülür (s. 3, 12). Fakat kitap boyunca zaman zaman yazarın bu yaklaşımın dışına çıktığına da şahit oluyoruz.

Kitabın özellikle ilk otuz sayfasında -sözlü hukukun yazılı hukuka dönüşmesi esasından hareketle- yer yer İsrailoğulları'nın nasıl bir hukuk sahibi kavme dönüştüğünü inceleyeceğini ifade eden yazar, psikolojik dönüşümün nasıl gerçekleştiği sorusuna cevap aramaktadır (s. 25). Yazılı vahiy olarak mütalaa edilen Torah'ı sözlü gelenekten sonraki sıraya yerleştirmekte, bunu desteklemek için Ortodoks olmayan kaynakları kullanmaktaysa da ilgili Ortodoks yorumlara yeterince atıf yapmadığı görülmektedir (s. 9). Ortodoks görüşü kabul etmeyerek bunun için Ecdat dönemi gelişmiş hukuk anlayışının olmadığına, sözlü geleneğin hukuk düzeni sayılmayacağına Pavlus tarafından şeriatın ilgasıyla ilgili ifadeyi delil olarak gösterip bağlam dışı referanslar yapmaktadır (s. 18).

Kitabın “İkinci Bölüm”ünde insanoğlunun genel olarak hukuk düşüncesiyle tanışması, onu yorumlayarak geliştirmesi ve sonraki nesillerle aktarması irdeleniyor (s. 39). Âdem'in hukukla karşılaşan ilk insan olduğunu ifade ederek kendisine verilen buyruklara uymanın yanı sıra, onları geliştirerek sonraki nesillere aktarmasının da gerekli olduğu görüşünün geleneksel kabul gördüğünü ifade etmekte ve bu anlamda Âdem, Nûh ve İbrâhim'in temel bir konuma sahip olduklarını belirtmektedir.

Yazarın Âdem'in aldığı hukukun soyut hukuk kavramı (abstract concept of law) olduğunu, Nûh'un ise ilk hükmü yarattığını söylemesi (s. 40), geleneksel olarak kabul edilen Nûh kanunları müessesesine ters düşmektedir. Çünkü geleneksel görüşe göre bu kanunların ilk altısı Âdem'e, sadece sonuncusu Nûh'a verilmiştir. Nitekim Tevrat'ta anlatıldığı üzere tûfanın sebebi “yeryüzünde bozgunluk çıkması” (Tekvin 6:11-12) olmuştur ki bu da

insanların artık mevcut olan hükümlere uymadığı anlamına gelir. Ayrıca yazarın Nûh kanunlarını yahudi hukukunun *İus Gentium* müessesesi olarak görmesi (s. 53), yüzeysel bir yaklaşımdır ve bu niteleme tarihsel verilere uygun düşmemektedir.¹ İşaret edilmelidir ki Nûh kanunlarından tarihsel bir olgu gibi uzun uzun bahsedip kökenle ilgili ileri sürülmüş çeşitli görüşlere değinmemesi yazarın benimsemiş olduğu yaklaşımla çelişmektedir (s. 55-63).

Yazar, Tevrat'ta emir sığasıyla ilk geçen pasajın “yeryüzünde üreme ve çoğalma” hakkında olduğunu (Tekvin 6:11-12) ifade ettikten sonra, geleneksel görüşlere referansla bunun tabii düzenin bir parçası olduğunu söylemektedir (s. 41-42). Fakat bu hükmünün konu içerisindeki yerini belirlememesi, tabii hukukla bağlantılı yönleri değinse de, özel olarak yahudi tabii hukuk teorisinin bu yönünü ele almamış olması, konuda eksiklik olduğu hissini uyandırmaktadır.

“Üçüncü Bölüm”de Ecdat'ın Torah'tan haberdar olması meselesi ele alınıyor. Bununla aslında ilâhî hukukla tanışmanın başka bir aşaması kastedildiğini belirtir. Yazar haklı olarak İbrâhim'i bir hukuk insanı olarak sunar (s. 83). Devamında geleneksel görüşe uygun şekilde Ecdat'ın Tevrat hükümlerini bilmelerini, onlara uymalarını belirtmiştir. Ecdat'ın Tevrat hükümlerine mugayir olan davranışlarını da vurgulayan yazar, bu durumu açıklayan geleneksel görüşü anakronizm olarak nitelemiş; meseleyi bir hukuk tarihçisi olarak değerlendirerek Ortodoks görüşten ayrılmıştır (s. 86). Yazar kitabın başlangıcında Tevrat'ın mükerrer nüzulü meselesine sadece işaret edip detaya girmemiş (s. 7), böylece konu gerektirdiği halde sessiz kalarak dönem hakkında önemli bir boşluğa sebep olmuştur.

Burada ele alınan önemli bir konu da hukukun sonraki nesillere aktarılmasıdır. Yazar bunu “kuralların kendisi hakkında olduğu kadar onların arkasındaki anlamı da düşünmek” olarak nitelemektedir (s. 91). Hükümleri sonraki nesillere aktarım bağlamında Ecdat'ın buyrukları evladına öğretmesi konusunu işlerken yazar Franz Rosenzweig'in yahudi ırkı hakkında “kan bilincine dayalı toplum” (*Blutgemeinschaft*) teorisini alıntılararak bunun doğru olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Haklı olarak “biyolojik vârisin” hukuku devam ettirmesini sorgulasa da (s. 88) yazar bu alıntıyı metnin sıyak ve sibakı dışına çıkarmıştır. Çünkü Rosenzweig'in bu ifadeyle hukukî

1 Aslında bu yaklaşım Boaz Cohen'de görülür (*Jewish and Roman Law: A Comparative Study* [New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1966], I, 25-26). Fakat bu görüş tarihi bakımdan tutarsız görünmektedir. Bu konuda bk. David Novak, *The Image of Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws* (New York: The Edwin Mellen Press, 1983), s. 14.

devamlılığı değil, toplumsal devamlılığı kastetmiş ve bunu da kutsal top-
raklarla ilişkin metninde kullanmıştır.² Yazar, konuyu İbrâhim'in buyrukları
nasıl bilmesiyle ilgili soruya cevaben gelenekteki görüşleri naklederek ve ar-
dından sonraki nesillere nasıl aktardığını belirterek kapatır (s. 118-21).

“Dördüncü Bölüm”, Sînâ vahyinden önce Hz. Mûsâ'ya Marah'ta verilen
buyrukları konu edinir. Bu konu Tevrat'ın “Çıkış” sifrinde, Talmud'da ve kutsal
metin üzerine temel tefsirlerde anlatılır. Yazar, Marah hukukunu iki tarafa ba-
kan, kavşak nokta olarak niteler. Sînâ vahyinin temellerini teşkil etme, ondan
kısmî hükümler taşıma niteliğinde olması hasebiyle ileriye bakan bu hukuk,
içeriği bakımından da geçmişe bakmaktadır (s. 63-65, 160). Yazar, yahudi hu-
kuk külliyyatı içerisinde böylesine önemli bir konunun Sînâ vahyinin gölge-
sinde kaldığını ve “yarı unutulmuş bir hadise” olduğunu vurgular (s. 137).
Müellif bu bölümde Mısır'daki esaret döneminde Ecdat'ın hukuk düzeninden
geriye kalanları belirtmekte, gelenekte Sînâ'dan önce Mûsâ'ya hangi buyrukla-
rın verildiğiyle ilgili görüşleri aktarmaktadır. Mısır'dan çıkış arefesinde Fısıh'la
alâkalı buyrukların verilmesini yazar toplumun buyruklara alıştırılması ola-
rak niteler (s. 138-42). Marah'ın önemi, daha önce verilen hukuk örneklerinin
şahsa özel olduğu halde, bunu toplumsal bir müsteviye taşımasıdır (s. 137,
157). Marah'ta verilen buyruklar toplumsal nitelikte olup insanları Sînâ vah-
yinde verilecek hukuka hazırlamak fonksiyonu taşımıştır (s. 158).

Marah'ta vuku bulan acı suyun içme suyuna dönüşmesine dair mucizeyi
anlatırken yazar zorlamada bulunur. “Acı” anlamına gelen “marah” kelimesi-
nin harfî anlamını tatbik ederek yazar, -alâkası olmadığı halde- zina zanlısı
kadının “acı suyu içme” ritüelinden bahseder ve aradaki acı su olgusuna da-
yanarak bunları birbirine ilişkilendirip sembolik bir şekilde yorumlamaya
çalışır. Pasajın akabinde anlatılan Tanrı'nın kurallar koyup buyruktaki bulun-
ması ve oradakileri imtihan etmesini de zina zanlısı kadının sınanmasıyla
ilişkilendirir (s. 145-7). Oysa bu durum yazarın kitap boyunca sergilediği
tarihçi pozitivist yaklaşıma ters düşmesinin yanı sıra, Tevrat'taki anlatım da
buna müsait değildir. Nitekim Raşi, Ben Ezra, Nahmanides, ve Yaakov b. Aşer
gibi yahudi kutsal metin yorum geleneğinde temel kabul edilen müfessirler
sembolik bir anlatım sergilememiş, burada hangi buyrukların kastedildiğini
açıklamışlar.

“Beşinci Bölüm” toplum hafızasında hukuk anlayışını ele almaktadır ve
ilk bölümlerin mantıkî bir sonucu hüviyetindedir. Yazar, daha önceki sayfa-
larda da işaret ettiği gibi, Sînâ öncesi dönemde verilen buyrukların Sînâ vah-
yi için bir ortam hazırlamak, insanları psikolojik olarak Sînâ'ya hazırlamayı

2 Rosenzweig Franz, *The Star of Redemption*, trc. William W. Hello (Notre Dame: Notre
Dame Press, 1985), s. 298-301.

hedeflediğini belirtir. Sînâ vahyiyle hukuk düşüncesine sahip bir topluluğa dönüşen İsrâiloğulları'nın daha önce, hatta Mûsâ önderliğinde bunu kabule hazır hale gelmeleri için geçirdiği tecrübelerden bahseder.

Genel olarak kitap Sînâ vahyi öncesi hukuku değerlendirmektedir ve ulaşılabildiğimiz bilgilere göre konu farklı açılardan ele alınsa da hukuk tarihi bakımından derli toplu bilgi sunan ilk kaynaktır. Bu bağlamda yazarın hedefine ulaştığı söylenmelidir. Ne var ki, yazarın benimsediği yaklaşımın yer yer zorlamalara sebep olduğu görülür. Şöyle ki, yazar meseleyi tarihçi-pozitivist bir bakış açısıyla irdeleyip hukuk düşüncesinin gelişimi, insanlığın hukukla tanışması ve sonraki nesillere aktarımı bağlamında araştırmıştır. Bu bağlamda yazara göre Sînâ vahyi öncesi buyruklar aslında sözlü geleneklerdir. Fakat yazarın pozitivist hukuk ile idealist hukuk arasındaki mahiyet farkını yer yer gözetmediği görülür. Ek olarak temel aldığı kaynaklar tamamen dinî kaynaklar olmasına rağmen, kendi tezini temellendirmek için yazarın zorlama yorumlara başvurduğu, bir yerde esas kabul ettiği dinî bir hükmü başka bir yerde geçersiz kabul ettiği veya gelenekte temel kabul edilen bir hükmün hilafına yorumda bulunduğu görülür. Yahudi temel dinî kaynakları kullanmakla birlikte, Yahudilik'te Nûh kanunları ile özdeşleştirilen Sînâ öncesi dönem hukuku ile eski Yakındoğu kanun metinleri arasındaki benzerliği konu edinen karşılaştırmalı çalışmalara başvurmaktan vazgeçmesi de (s. 15) çalışmanın başarısına gölge düşürmektedir. Tüm bunlarla birlikte kitabın sadece yahudi hukuk tarihi alanında değil, hukuk düşüncesi tarihi ve kültür tarihi alanında da önemli bir yere sahip olduğu belirtilmelidir.

Eldar Hasanov

Tasavvuf ve Tenkit

Süleyman Uludağ

İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011, 246 sayfa.

Ülkemizde tasavvuf tarihi denince akla gelen ilk isimlerden biri olan ve tasavvuf terimlerine dair eserlerinin yanı sıra özellikle ilk dönem klasik eserlerden yaptığı tercümelemlerle tanınan Süleyman Uludağ, bu kez *Tasavvuf ve Tenkit* adlı eseriyle okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Eser tasavvufta hür düşüncenin bulunmadığına; itiraz, tenkit ve tartışmaya yer olmadığına; tasavvufun taklidi, körü körüne bağlılığı ve kayıtsız şartsız itaati öngördüğüne dair yaygın olan anlayışın mutlak surette gerçeği yansıtmadığı tezinden hareket etmektedir. Eserin temel amacı, yaygın kanaatin aksine, tasavvufta

geniş bir eleştiri ve yorum alanının bulunduğunu, düşüncelerin rahatlıkla ifade edildiğini, serbest bir tefekkürün oluştuğunu açık bir şekilde ortaya koymaktır. Tasavvuf dışından yöneltilen eleştirilerin bilinen bir husus olduğunu ifade eden yazar, kaleme aldığı bu eser sayesinde, sûfi olmayanlara kıyasla bizzat sûfilerin kendilerini çok daha samimi ve gerçekçi bir şekilde eleştirdiklerinin görüleceğini söylemektedir. Eserde sadece sûfilerin özeleştirilerinin tespit edilmesiyle yetinilmediği, bunun yanı sıra tasavvufun mahiyeti ve hakikatine dair pek çok izah, tespit ve değerlendirmeye de yer verildiği belirtilmektedir.

Tasavvuf ve Tenkit; “Önsöz”, “Giriş”, üç ana bölüm, “Ekler”, “Sonsöz” ve “Bibliyografya”dan meydana gelmektedir. “Giriş” bölümünde yazar tasavvufa yönelik eleştirilerin ana hatlarıyla iki gruba ayrılabilceğini, bunlardan ilkinin zâhir ehli olarak adlandırılan ulemânın eleştirileri, diğerinin ise bizzat ehl-i tasavvufun kendilerine ve birbirlerine yönelik tenkitleri olduğunu söyler. Eserin konusunu, “Sûfilerin dönüp kendilerine bakmaları, evlerindeki eksikleri görüp bunları gidermeye çabalamaları ve hatalarını düzeltmeleri anlamına gelen öz eleştirileridir” diyerek özetleyen yazara göre sûfiler farklı şekillerde öz eleştiri yapmışlardır. Sûfinin nefsini kınayıp kötölemesi, onu murakabe ve muhasebe etmesi, gerektiğinde nefsini cezalandırması bunlar arasında yer almaktadır. Yazar tasavvufun ilk makamı olduğunu ifade ettiği “tövbe”yi de bir tür öz eleştiri olarak değerlendirmektedir. Ayrıca nefsini eleştiren bir sûfinin samimiyetinin gereği olarak bunu müritlerine ve sohbetine katılan kimselere de tavsiye etmesi, hatta yeri geldikçe onların hatalarını göstermesi sûfiler arasında eleştirinin hiç eksik olmadığına yönelik işaretler olarak kabul edilmelidir.

Eserin “Birinci Bölüm”ünde öncelikle eleştirinin tanımı ve önemi üzerinde durularak eleştirinin kişinin kusurlarından arınmasına yardımcı olabileceği ifade edilmektedir. Tasavvufta itiraz ve tenkit olamayacağını söyleyen kimselerin, bir sûfinin, “Tasavvuf itirazdan yüz çevirmektir” şeklindeki tanımını genelleştirdiklerini, tasavvuf karşıtı kimselerin de buna dayanarak tasavvufun ilmî ve fikrî hayatı öldürdüğünü iddia ettiklerini ifade eden yazar, bu sözün genele teşmil edilemeyeceğini, bunun tasavvufa yeni giren müridin mürsidi karşısındaki tutumunu belirttiğini söylemektedir. Ayrıca Uludağ, bu tarz ifadelerin yanlış anlamadan kaynaklandığını ve bunları tasavvufun özüyle ilişkilendirmenin ciddi bir hata olduğunu vurgular. “Birinci Bölüm”de bunlara ek olarak nelerin eleştiri kapsamına girdiğine ve eleştiri esnasında nasıl bir üslûp kullanılması gerektiğine; kimlerin eleştirme hakkına sahip olduğuna değinilirken, tasavvufa yeni giren bir sâlikin şeyhini eleştirmesinin uygun olmadığı, bunun onun mânevî ilerlemesine zarar vereceği ifade

edilerek tasavvufta başlangıçta kişiye eleştiri hakkının tanınmadığı, bu hakkın zamanla elde edildiği belirtilmiştir.

Eserin en hacimli kısmı olan “İkinci Bölüm”de tasavvuf tarihinde yer alan eleştiri örneklerine yer verilmiştir. Bu bölümde erken dönem sûfilere, müellif sûfiler ve son dönem sûfilerinden örnekler sunulmaktadır. Bu sûfiler arasında Ebû Bekir el-Vâsıtî, Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Şibli, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Kuşeyrî, Hücvîrî, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, İmâm-ı Rabbânî, Hüseyin Vassâf, Mehmed Zâhid Kotku gibi isimler yer almaktadır. Sûfilerin birbirlerini eleştirmelerini mezhep imamlarının ve müctehidlerin birbirini eleştirmesine benzeten yazar, birbirine muhalefet eden sûfilerden somut örnekler vermektedir. Meselâ Bâyezîd-i Bistâmî ile Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr ile Abdülkerim el-Kuşeyrî, Alâüddevle-i Simnânî ile Abdürrezzâk el-Kâşânî bunlardan bir kısmıdır.

“Üçüncü Bölüm”de yazar tasavvufta eleştiri konusu olan akıl, ilim, şathiye, tevekkül ve züht gibi bazı temel meseleler üzerinde durmaktadır. Örneğin sûfilerin akla önem vermeyip onu hafife aldıkları iddiası oldukça yaygındır. Bu iddiaya cevaben yazar, sûfilerin Allah'ı ancak akıl sahiplerinin tanıyabileceği hususunda ittifak ettiklerini, fakat aklın bir sınırının olduğunu ve Allah'ın kelâmını ve resûllerini dinlemeden kendi aklıyla O'na ulaşmak isteyenlerin Hakk'a giden yolu bulamayacaklarını ifade etmektedir. Ayrıca sûfilerin aklın metafizik konularda yetersiz kaldığı yönündeki kanaatlerini de dile getirmiştir.

Eserin sonunda iki ek yer almakta; ilkinde sûfi, mutasavvıf, irade, sülûk, sâlik, mârifet vb. tasavvufî terimlerin; ikincisinde ise gerçek sûfilerin kendilerini sûfi gibi göstermeye çalışanlar için kullandıkları müddeî, mukallit, nâkıs, ehl-i kısr, nâ-puhte gibi kavramların kısa açıklamalarına yer verilmektedir. Böylece okuyucunun tasavvufî kavramlara âşinalık kazanmasına yardımcı olmak da hedeflenmektedir.

Eserde, sûfilerin eleştirilemez, hatalarından ve kusurlarından bahsedilemez kimseler olmadıklarına, dahası bizzat kendileri tarafından eleştirilerin yapılmasına birincil kaynaklardan hareketle işaret ediliyor olması, çalışmanın önem ve değerini yükseltmektedir.

Kitaba ilişkin bir başka husus da savunmacı bir yaklaşımdan ziyade, daha tarafsız bir gözle kaleme alınmaya çalışılmış olmasıdır. Bu husus zaman zaman sûfilere yöneltilen bir kısım eleştirilerde haklılık payının bulunduğu dair örneklerin verilmesinden anlaşılmaktadır. Bu durum bize yazarın amacının yalnızca sûfileri savunmak değil, bir hakikati ortaya koymak olduğunu göstermektedir.

Tasavvufi kaynaklarda hadis olarak yer alan; ancak sahih hadis kitaplarında bulunmayan sözlerin hadis diye nakledilmesi “İyimserlik-Kötümserlik ve Eleřtiri”, “Eskiye Duyulan Hasret ve Eleřtiri” başlıklı kısımlarda yer yer tekrara dūřülmesi ve mevzu dışına çıkararak konunun dağıtılması kitabın zayıf tarafları olarak görülebilir. Bununla birlikte oldukça zengin bir bibliyografyaya sahip eserde birincil kaynakların tercümelerinin değil de orijinal metinlerinin kullanılmış olması onun en güçlü yönlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Tasavvufa yöneltilen eleştirilere cevap niteliğinde kabul edilebilecek olan eserin alana en büyük katkısı, eleştirilerin haksız yönlerini gösterip aksini sağlam örneklerle ortaya koyuyor oluşudur.

Kübra Zümrüt Orhan