

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 22 • 2009

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Prof. Dr. M. Âkif Aydın
Genel Sekreter	Dr. M. Kâmil Yaşaroğlu
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Ali Köse, Prof. Dr. Talip Küçükcan, Prof. Dr. Recep Şentürk, Prof. Dr. M. Sait Özervarlı, Doç. Dr. Adnan Aslan, Doç. Dr. Tahsin Görgün, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Casim Avcı, Dr. Salime Leyla Gürkan, Dr. Eyyüp Said Kaya, Dr. Seyfi Kenan, Dr. M. Suat Mertoğlu, Dr. Ömer Türker
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. Ilyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Yayına Hazırlayan	Doç. Dr. Adnan Aslan
Kitâbiyat	Dr. Ömer Türker, Dr. Seyfi Kenan
Bibliyografya	Abdülkadir Şenel
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashih	Dr. M. Kâmil Yaşaroğlu, Mehmet Günyüzlü
Sayfa Tasarım	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007
ISSN 1301-3289

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 22 • 2009

İçindekiler

- Bizans Sarayında Müslüman - Hıristiyan Münazarası
-Büveyhî Elçisi Bâkılânî ile İmrapator II. Basieios Arasında
Geçen Tartışma- 1
CAĞFER KARADAŞ
- An Analytic - Synthetic Distinction of Judgments and the
Credibility of Its Criteria and Usage 37
RAMAZAN ÇETÜRK
- Müzikte Anlam Sorunu 59
BURHANETTİN TATAR
- An Occasionalist Approach to Miracles 71
NAZİF MUHTAROĞLU
- Plantinga'nın Dinî Dışlayıcılık Savunusunun Eleştirisi 95
NEBİ MEHDİEV

Kitâbiyat

- Alfred Stepan (drl.), *Democracies in Danger (Democratic Transition and Consolidation)* 109
EDİP ASAF BEKAROĞLU
- Chris A. M. Hermans, *Participatory Learning: Religious Education in a Globalizing Society* 114
SEMA ÇİNEMRE
- Hülya Alper, *İmam Mâtürîdi'de Akıl-Vahiy İlişkisi* 123
HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ
- Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics* 131
NİYAZİ KAHVECİ
- Markus Rahn, *Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel [İstanbul'daki Ermeni Patrikliği'nin Oluşumu]* 134
HAŞİM KOÇ
- Alain Supiot, *Homo Juridicus: Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme* (çev. Bige Açımız Ünal) 137
A. CÜNEYD KÖKSAL
- Elizabeth Shakman Hurd, *The Religion-Politics Distinction as Political Strategy: The Politics of Secularism in International Relations* 144
ALİ YAŞAR SARIBAY
- Atilla Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı* 146
İBRAHİM HALİL ÜÇER
- Robert Hammond, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi* (çev. Gülnihal Küken, Uluğ Nutku) 151
TAMER YILDIRIM

Vefeyât

- Musa Süreyya Şahin 155
ÖMER FARUK HARMAN
- Turgut Cansever 160
HALİL İBRAHİM DÜZENLİ

Bizans Sarayında Müslüman-Hıristiyan Münazarası -Büveyhî Elçisi Bâkıllânî ile İmparator II. Basieios Arasında Geçen Tartışma-

Cağfer Karadaş*

Muslim-Christian Dialogue in the Byzantine Palace: al-Baqillani versus the Emperor Basileios II.

This article focuses on the talks that took place between the Ash'arite theologian al- Baqillani, who went to Constantinople as an ambassador in the 4th/10th century, with the emperor and patriarch of the era in the Byzantine palace. In the study, the talks that occurred between Muslims and Christians are briefly mentioned and after starting with an introduction in which the authenticity and unique nature of these talks is focused upon, a translation of the texts of the talks, which has come to us today from al- Baqillani himself, is given. In the rest of the work, we deal first with the historical background of the talks. Within this framework, the date at which the journey took place, the people who participated in the talks and al- Baqillani's impressions of the Byzantine palace are given. In the following section an analysis of the contents of the talks is given. Here, the miracle of Prophet Muhammad (pbuh), in which he split the moon into two, the nature of Prophet Jesus (pbuh), the unification of God and humanity in one body and the chastity of Christian priests are discussed. The article is completed by a conclusion which summarizes the matters examined.

Key words: al- Baqillani, the Byzantine palace, Muslim-Christian Dialogue, Islam, Christianity, Muhammad, Jesus Christ.

I. Giriş

İslâm'ın doğuşundan itibaren Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında birçok münazaranın gerçekleştiği bilinmektedir. İlk Müslüman-Hıristiyan münazarası, Hz. Peygamber ile kadim Yakubî mezhebi mensuplarından olan Necran Hıristiyanları arasında meydana gelmiştir. Medine'ye gelen Necran heyeti Mescid-i Nebvî'de Hz. Peygamber ile görüşmüş ve burada özellikle Hz. İsa'nın durumu ve konusu hususunda bir münazara yaşanmıştır. Emevî ve Abbâsî saraylarında da benzer münazaralara tesadüf edilir. Yahyâ ed-Dimeşki'nin Emevî sarayında

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Müslümanlarla yaptığı münazaralar bunların en meşhurlarındandır. Abbâsî Halifesi Mehdî ile Nesturî Patriği Timotheus ve Hârûnürreşîd ile Hıristiyan tabibi arasında geçen münazaralar İslâm tarihinden başka örneklerdir. Halifelerin bazen iki din mensubunu huzuruna çağırarak münazara ettirdikleri de vakidir. Bunlara en iyi örnek Halife Me'mun'un Atıbî ile İbnü'l-Ferve en-Nasranî'ye huzurunda münazara yaptırmasıdır.¹

Tarih boyunca yapılan münazaraların günümüze ulaşması iki şekilde gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi, taraflardan birinin yapılan münazarayı kaleme alarak bir risale veya kitap hâline getirip kamuoyuna sunmasıyla, ikincisi ise gözlemcilerden birinin tuttuğu kayıtların kitaba dönüşmesiyledir. Ancak zaman içinde münazara bir ilim öğrenme yolu hâline geldiğinden, tarih boyunca yapılan münazaraları toplamak şeklinde bir ilmî faaliyet de gelişmiştir. Söz gelimi VII-VIII (XIII/XIV.) yüzyıl âlimlerinden Ebû Ali Ömer es-Sekûnî'nin (ö. 717/1317) kendinden önceki zamanlarda yapılmış münazaraları *Uyûnü'l-Münazarât* adını verdiği bir kitapta toplaması buna iyi bir örnektir. Bizzat taraflardan birinin katıldığı münazarayı aktarmasına en iyi örnek ise konu edindiğimiz Bâkîllânî'nin Bizans sarayında dönemin imparatoru ile yaptığı münazarayı *el-Mesâilü'l-Kostantiniyye ve Fî enne'r-Rûm Leyse bi şey* adıyla kaleme almış olmasıdır.² Bu münazarayı Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik* adlı eserinde bizzat Bâkîllânî'nin kendi ağzından aktardığı şekliyle naklederek bize kadar ulaşmasını sağlamıştır.³ Bu tür eserlerin birinci ağızdan münazaraya muttali olma fırsatı sağlamasının yanı sıra, tarafların duygu ve düşüncelerini de içeriyor olması bakımından önemlidir. Ancak tek taraflı aktarılan münazaraların vakıayı tam olarak yansıtmadığı da tartışmaya açıktır. Buna rağmen birinci elden bir bilgi olması dolayısıyla eldeki bu metnin de önemi tartışılmazdır.

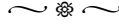
İslâm devletleri ile Bizans İmparatorluğu arasındaki diplomatik ilişkiler Hz. Peygamber'in dönemin Bizans imparatoru Herakleios'a hicretin yedinci yılında

1 Sekûnî, *Uyûnü'l-münâzarât*, haz. Sa'd Gurâb (Tunus: Menşûrâtü'l-Camia et-Tunûsiyye, 1976), s. 126, 207, 213, Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yaptığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları (Ankara: TDV Yayınları, 1998), s. 28, 31; Mahmut Aydın, Monologdan Diyaloga (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), s. 37-44; John C. Lamoreaux, "Early Eastern Christian Responses to Islam", *Medieval Christian Perceptions of Islam*, ed. John Victor Tolan (New York: State University of New York Press, 1996), s. 3-24.

2 Kâdî İyâz bu iki eseri ayrı eserler olarak verir. Ancak bu isimlerin tek bir eserin iki ismi olması ihtimali de yok değildir. Günümüze bu eserlerin ulaştığına dair bir veri bulunmadığından, bu iki ismin tek bir esere mi, yoksa iki ayrı esere mi tekabül ettiğini kesin olarak söylemek zordur. Ancak bu eserleri bize haber veren Kâdî İyâz'ın bunları ayrı ayrı iki eser olarak vermesine şimdilik itimat etmek durumundayız. bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, haz. Ahmed Bekîr Mahmûd (Beirut: Dâru'l-Mektebi'l-Hayat, 1388/1968), III, 594-601.

3 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, III, 594-601.

(m. 628) gönderdiği İslâm'a davet mektubu ile başladı. Bunun yanı sıra, Bizans topraklarına yönelik Müte (8/629) ve Tebük (9/630) seferleri ile ilişkinin savaş boyutu gerçekleşti. Dört halife dönemine geldiğinde Müslümanların Bizans topraklarına yönelik hızlı bir fetih faaliyetlerinin olduğu görülür. Bizans'ın kontrolünde olan Suriye, Filistin ve Mısır bölgeleri kısa zamanda Müslümanların eline geçti. Emevîler döneminde ise İstanbul'a (Konstantinopolis) seferler yapıldı. Abbâsîler döneminde de Mu'tasım'ın halifelüğünün sonuna kadar Bizans topraklarına yönelik fetih faaliyeti devam etti. Bu arada her iki taraf arasında diplomatik ilişkilerin yanında ticarî ve ilmî ilişkiler de kuruldu. Bu cümleden olmak üzere Müslümanlarla Bizanslılar arasında dinî nitelikli münazaralar gerçekleşti.⁴ Yapılan münazaraların muhtevası bunların bir örneği olan Bâkîllânî'nin bize naklettiği münazaranın muhtevası ile büyük ölçüde örtüşmektedir.



Bâkîllânî hakkındaki çalışmalar,⁵ onun münazaracı kişiliğinin çok baskın olduğunu ortaya koymaktadır. Sekûnî'nin İslâm tarihi içerisinde gerçekleşmiş münazaraları kaydettiği *Uyûnü'l-münâzarât* adlı eserinde Bâkîllânî'nin Sünnîlerden Şîilere, oradan Mu'tezile âlimlerine; hatta mantıkçı ve müneccimlere kadar birçok kesimden kişilerle yaptığı münazaralar bunu doğrulamaktadır.⁶ Onun çeşitli mezhep ve meşrepten Müslüman âlimlerle yaptığı münazaraları önemli olmakla birlikte, Bizans sarayında dönemin Bizans imparatoru ve patriği ile yaptığı münazaralar daha ilgi çekicidir. Kaynaklarda Bâkîllânî'ye nispet edilen *Fi Enne'r-Rûm leyse bi-şey'* ve *el-Mesâilü'l-Kostantîniyye* adlı eserleri dikkate alınırsa, yaptığı

4 İslâm'ın başlangıcından itibaren Abbâsîler'in ilk dönemine kadar müslümanlarla Bizans arasında gerçekleşen ilişkiler için bk. Casim Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003).

5 Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1979), s. 16-48; Muhammed Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd* (Dimaşk 1984), s. 196-201; Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987), s. 421; Cağfer Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), s. 18-19; Kâmil Güneş, "Kelâmî Ekollerin Farklaşmasında Nasların Rolü (Bâkîllânî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği)" (doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 14-35; Cûdî Selâhaddin en-Nitşe, "İmâm Ebû Bekr el-Bâkîllânî ve ârâuhü'l-i'tikâdiyye" (yüksek lisans tezi, Câmîatü Ümmî'l-kurâ, 1409/1989), s. 55-59; İzmîrli İsmail Hakkı, "Ebû Bekir Bâkîllânî", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/5-6(1927), s. 137-72; Yusuf İbîsh, "Life and Works of al-Bâkîllânî", *İslâmîc Studies*, 4/3 (1965), s. 225-36; Selâhaddin el-Müneccid, "Sefâretü'l-Kâdî el-Bâkîllânî ilâ meliki'r-Rûm", ed-Dirâsetü'l-İslâmiyye, 20/1 (1985), s. 69-78; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Ebû Bekir Bâkîllânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1998), s. 1-21; R.J. McCarthy, "Bakillani", *EI2*, I, 958-59; Halim Sabit Şibay, "Bakillani", *İA*, II, 253-57; Şerafeddin Gölcük, "Bâkîllânî", *DiA*, IV, 531-35.

6 Sekûnî, *Uyûnü'l-münâzarât*, s. 236-54.

bu münazaraları bizzat kendisinin kayda geçirdiğini söylemek gerekir. Ancak anılan eserlerin günümüze ulaştığına dair bir bilgi veya ipucu bulunmamaktadır.⁷ Üstelik Bâkılânî'nin İstanbul'a Büveyhî Sultanı Fennâ Hüsrev Adudüdevle (367-372/978-983) tarafından elçi olarak gönderildiği, birçok güvenilir tarihî kaynak tarafından doğrulanmaktadır.⁸ Dolayısıyla onun Bizans'a gitmesi ve İmparator ile bir münazara yapmış olması noktasında bir kuşku söz konusu değildir.

Mâlîkî âlimlerinin biyografilerini konu edinen Kādî İyâz'ın *Tertübü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* adlı eserinde, anılan elçilik esnasında Bâkılânî ile Bizans imparatoru arasında geçen münazaranın metni bulunmaktaydı. Metnin anılan kitapta bizzat Bâkılânî'nin kendi anlatımı ile yer almış olması, bu metnin Kādî İyâz'ın Bâkılânî'nin yukarıda anılan iki eserinden yaptığı bir alıntı veya ihtisar olabileceğini izlenimi vermekteydi. Çünkü münazarayı dört oturum şeklinde aktaran Kādî İyâz'ın dördüncü oturumu İbn Hayyân el-Endelüsî'den (ö. 469/1078) üçüncü şahıs kipleri ile aktarıırken diğer üç oturumu bizzat Bâkılânî'nin kendi anlatımı ile sunmaktaydı. Öte yandan İbn Asâkir'in *Tebyînü kezibi'l-müfterî*,⁹ Sekûnî'nin *Uyûnü'l-münâzarât*¹⁰ ile Ebü'l-Hasan en-Nübâhî'nin *Târîhu kudâti'l-Endelüs*¹¹ adlı eserlerindeki bilgiler ile metin ve muhteva benzerlikleri bu izlenimi pekiştirici mahiyetteydi. Ayrıca belli başlı tarih kitaplarından olan Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*, Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî'nin *Târîhu muhtasari'd-düvel*, Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin *Tetimmetü'l-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* ve İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı eserinde de Bâkılânî'nin Bizans imparatoru ile münazarasına işaret ve atıfta bulunması, yukarıdaki kanıyı daha da kuvvetlendirmiş oldu. Bunun üzerine Kādî İyâz'ın aktardığı metni yeniden ele alıp münazaraya yer veren diğer kaynaklardaki farklı bilgilerle destekleyerek tercümesini sunmanın ve bunun üzerinden bir metin analizi gerçekleştirilmesinin yararlı olacağı düşünüldü. Esas alınan Kādî İyâz'ın metni, protokol müzakereleri ve üç oturumluk münazaradan oluşur. Akabinde Bizans patriği ile gerçekleşen bir dördüncü oturum farklı bir kaynaktan İbn Hayyân el-Endelüsî'den aktarılır. Kādî İyâz'ın aktardığı düzen içinde olmasa bile, İbn Asâkir ve Sekûnî de anılan münazaraları naklederler. Protokol müzakereleri, imparatorun

7 Eserler için bk. Kādî İyâz, *Tertübü'l-medârik*, s. 601.

8 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, ts.), V, 379-80; Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasari'd-düvel* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1992), s. 172; Zeynüddin İbnü'l-Verdî, *Tetimmetü'l-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*: *Târîhu İbnü'l-Verdî*, haz. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1389/1970), I, 457; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1966), I, 350.

9 İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, haz. M. Zâhid Kevserî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1404/1984), s. 218-19.

10 Sekûnî, *Uyûnü'l-münâzarât*, s. 244-48.

11 Ebü'l-Hasan en-Nübâhî, *Târîhu kudâti'l-Endelüs* (Beyrut: Lecnetü'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1403/1983), s. 37-40.

huzuruna giriş usulüne dair olmakla birlikte hem Bâkılânî'nin şahsiyeti hem de Bizans'ın protokol geleneğini tanımak bakımından ilginç detaylar içerir. Üç oturumluk münazaranın birinci oturumunda Hz. Peygamber'in ayın ikiye bölünmesi (inşikâku'l-kamer) mucizesi, ikinci oturumda İsâ Mesîh ile ilgili Müslümanların inançları, üçüncü oturumda İsâ Mesîh'in şahsında ilahîlik ile beşerliğin birleşmesi meselesi konu edilir. Çok kısa sürdüğü anlaşılan ve imparatorun huzurunda patrikle yapılan dördüncü oturum ise Allah'a oğul nispet edilmesine dairdir. Özellikle ilk üç oturumun bizzat Bâkılânî'nin kendi ağzından/kendi tahkiyesi ile aktarılması, metnin otantikliğinin bir belgesidir.

II. Bâkılânî'nin Bizans Seyahati ve Münazarası¹² **[İstanbul'a Hareket ve Protokol Müzakeresi]**

(Adudüddeve, Rum (Bizans) imparatoruna bir mektup ile Kâdî Ebû Bekir İbnü't-Tayyib el-Bâkılânî'yi elçi olarak gönderdi. Bu görev için özellikle onu seçmesi İslâm'ın izzet ve itibarını Hıristiyanlık karşısında yükseltmek içindi.)¹³

Kâdî (Bâkılânî) şöyle dedi: Adudüddeve'nin veziri bana döndü ve “Uğurlar ola, Allah'a emanet olun” dedi ve ben vezirin huzurundan ayrıldım. (Uzun bir yolculuktan sonra, nihayet) Rum (Bizans) ülkesine girdik ve Kostantiniyye'de (İstanbul) bulunan Bizans imparatoruna ulaştık. Gelişimiz Bizans imparatoruna haber verildi. İmparator bizi karşılamak üzere bir saray görevlisini gönderdi. Görevli bize “Sanıklarınızı ve ayakkabılarınızı çıkarmadığınız sürece imparatorun huzuruna giremezsiniz. Ancak başınıza ince bir tülbent koyabilirsiniz” dedi. Bunun üzerine “Ben bu taleplerinizin hiç birini yerine getiremem. Eğer razı oluyorsanız şu anki görüntüm ve elbisem ile huzura girerim; değilse, alın getirdiğim mektubu okuyun, cevabını yazın biz de alıp dönelim” dedim. Bu durum kendisine bildirildiğinde İmparator, “Elçilere uygulanan bu protoköle uymaktan kaçınmasının nedenini öğrenmek isterim, bunu Kâdî'ya sorun” diye görevli tercümana talimat verdi. Benim tercümana cevabım “Ben Müslümanların ilim adamlarından biriyim. Benden istediğiniz aşığılanma ve küçük düşürülmedir. Hâlbuki Yüce Allah bizi İslâm ile yüceltti ve Hz. Muhammed (sav) ile üstün kıldı. Ayrıca hükümdarlar şanları gereği, elçi gönderdiklerinde onların küçük düşürülmelerini

12 Bu kısım Kâdî İyâz'ın, Tertübü'l-medârik, adlı eserinin III, 594-601 sayfaları arasında bulunan metin esas alınmak üzere, İbn Asâkir'in Tebyînü kezibi'l-müfteri ve Sekûnî'nin Uyûnü'l-münâzarât adlı eserlerinden yararlanılarak oluşturulmuş bir metnin tercümesidir. Tertübü'l-medârik dışındaki eserlerden alınan kısımların tercümesi parantez içinde verilmiş ve dipnotlarda yerleri gösterilmiştir. Ayrıca tarafımızdan köşeli parantez ile başlıklar eklenmiştir.

13 İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfteri, s. 217; Kâdî İyâz, Tertübü'l-medârik, III, 594.

değil, değerlerinin yüceltilmelerini beklerler. Üstelik heyet başkanı bir ilim adamı ise bu daha çok beklenir.” Bu durum kendisine iletildiğinde İmparator, “Bırakın o ve yanındakiler istedikleri gibi girsinler” emrini verdi.

[Bizans imparatorunun huzuruna girdiklerinde tavırlarının imparatorun şahsına yönelik olmadığını kendi yöneticileri katında da benzer bir durumun söz konusu olduğunu bildirmek sadedinde Bâkılânî -öyle görünüyor ki- davranışlarının gerekçesini bir de huzurda anlatmak gereği duydu.]¹⁴ “Biz müminlerin emirinin himayesinde bulunan sultanımızın huzuruna aynı şekilde gireriz. Nitekim ben Allah’ın ve Peygamber’in itaat etmemizi emrettiği yüce sultanımızın huzuruna bu şekilde girerim, o da bu tavır ve hâlimi yadırgamaz. Çünkü ben Müslümanların ilim adamıyım. Şayet ben sizin talebinize uyarak bu görüşüm dışında bir görüşle huzurunuzda girmiş olsaydım ilmimi ve şahsiyetimi alçaltmış, inananlar katındaki itibarımı düşürmüş olurdu.” İmparator, tercümanına dönerek ona şunları söyle dedi: “Mazeretinizi kabul ettik ve değerinizi yüce tuttuk. Siz konum itibarıyla sıradan diplomatlar gibi değil, seçkin ve değerli kişiler hükmündesiniz. Sultanınız mektubunda sizi “Müslümanların tercümanı ve en iyi münazara adamı” olarak niteliyor; doğrusu biz bunu yakinen bilmek ve belirttikleri gibi olup olmadığı bizzat sizden duymak isteriz.” Ben de “Kral hazretlerinin izni olursa” diye mukabelede bulundum. Ardından imparator “Size hazırladığımız yere buyurun, konaklayın, toplantı daha sonra olacaktır” dedi. Biz de konaklamamız için hazırlanan yere intikal ettik.

[Bizans imparatorunun Huzurunda Yemek]

Kâdî şöyle dedi: Birinci gün Bizans imparatoru beni davet için bir görevli gönderdi. Görevli bana, “Kralın sofrasında bulunmak elçilerin görevidir; yemek davetine icabet etmenizi ve protokollerimize riayet etmenizi arzu ederiz” dedi. Bunun üzerine “Ben Müslümanların ilim adamlarındanım, böyle bir konumda üzerlerine gereken sorumluluklarını bilmeyen askerî bir elçi veya bir başkası değilim. İmparator da bilir ki, ilim adamları bile bile bu tür şeylere teşebbüs ve cüret etmezler. Ben açıkçası sofrada Yüce Allah’ın Peygamberi’ne ve bütün Müslümanlara haram kıldığı domuz eti ve benzeri şeylerin bulunmasından endişe ediyorum” dedim. Tercüman derhal imparatorun huzuruna gitti ve döndüğünde imparatorun şu teminatı getirdi: “Ne sofrada ne de yemeklerde sizin hoşunuza gitmeyecek bir şey olacaktır. Sunulacak şeyleri beğeneceğinizi umuyoruz. Çünkü siz bizim katımızda diğer elçiler gibi değilsiniz, aksine yüce bir yeriniz vardır. Aramızda engel teşkil eden, hoş görmediğiniz domuz eti soframızda bulunmamaktadır.” Her

14 Köşeli parantez içindeki ifade tarafımızdan konulmuştur. (C.K.)

ihtimale hazırlıklı bir şekilde kalktım ve sofraya oturdum. Elimi yemeğe uzattım, ancak hiç yemedim. Aslında sofrada hoşla gitmeyecek bir şey olmamasına rağmen yiyemedim. Yemekten sonra mecliste buhur tütürüldü ve ortama güzel koku salındı.

[Birinci Oturum]

Bizans imparatoru “Peygamber’inizin ayın ikiye bölünmesi (inşikâk-ı kamer) mucizesi olduğunu iddia ediyorsunuz. Size göre bu nasıl bir mucizedir?” diye sordu. Ben, “Bize göre bu mucize gerçektir ve doğrudur. Hz. Peygamber döneminde ay ikiye bölünmüş ve insanlar bunu görmüşlerdir. Ancak bu olayı görenler, orada bulunanlar ve o olayın gerçekleşmesine tesadüf edenlerdir” dedim. İmparator, “Nasıl oldu da böyle bir olayı bütün insanlar göremedi?” diye sorunca ben, “Çünkü bütün insanlar ayın ikiye bölünmesi ve orada bulunulması hususundan haberdar ve buna hazırlıklı değildi ve aralarında bir sözleşme (randevu) de olmamıştı” diye cevap verdim. Bunun üzerine imparator, “Ay ile sizin aranızda özel bir yakınlık mı var? Nasıl oluyor ki, sadece sizin gördüğünüz bir olayı Bizans halkı ve diğerleri göremiyor?” diye itiraz etti. Ben şöyle cevap verdim: “Sizinle şu sofranın arasında bir yakınlık mı var? Siz onu görüyorsunuz ama Mecûsîler, Brahmanlar, Mülhitler, özellikle komşularınız olan Yunanlılar bunu göremiyorlar. Sizin gördüğünüzü onlar göremediğinden, sofranın bu hâlini tamamı inkâr edebilir.” Cevabım imparatoru çok şaşırttı, bu şaşkınlığını kendi diliyle “sübhânallâh” diyerek açığa vurdu; benimle tartışması için bir papazın getirilmesini emretti ve şöyle dedi: “Ben bu adama güç yetiremeyeceğim, zaten Büveyhî sultanı bu zatı “Benim ülkemde ve bu asırda Müslümanlar arasında eşi bulunmayan bir şahsiyettir” diye tanıtıyor.”

Zihnimde tasavvur ettiğimin aksine meclise birden boz yapıldı, kurt gibi bir adam getirdiler. Adam yerine oturdu. Ben ona konuyu izah ettim. Onun cevabı “Bu Müslümanın dediği sabittir ve gerçektir. Söylediğinin dışında ona verilecek bir cevap bilmiyorum” şeklinde oldu. Ona (“Dünyanın küre biçiminde olduğu düşüncesinde değil misin?” diye sordum o da “evet” dedi)¹⁵ Bu cevap üzerine ben “Söz gelimi güneş tutulması gerçekleştiğinde onu bütün yeryüzü insanları mı görür, yoksa görüş açısında bulunan insanlar mı görür? diye bir soru yönelttim. O da “Görüş açısında bulunan insanlar ancak görebilir” cevabını verdi. Bunun üzerine ben dedim ki: “İnkâr ettiğin ayın ikiye bölünmesi, bir bölgede gerçekleşti ise onu ancak o bölgede bulunan ve görmeye kendisini hazırlamış olan insanlar görebilir. Onu görmekten kaçınanlar ve ayı göremeyecek

15 Sekûnî, Uyûnü'l-münâzarât, s. 248.

bir mekânda bulunanlar kesinlikle göremezler.” (“Bir bölgede görülebilenin bir başka bölgede görülemeyeceğini inkâr edebilir misin? Örneğin güneş tutulması bir bölgede görülürken diğer bir bölgede görülmez; aynı şekilde gökteki gezegenler bir yerde görülebilirken diğer bir yerde görülemez. Öyleyse ayın ikiye bölünmesi mucizesini bir bölgede görülüp bir diğerinde görülmemesi dolayısıyla inkâr edemezsin.”)¹⁶ Bu cevap karşısında papaz “Mesele senin dediğin gibidir ve bu konuda sana yönelik bir itiraz da yapılamaz. Ancak esas mesele bu olayı nakleden râvilerdedir. Konuyla ilgili şüphe/ta'n bu yöndedir. Dolayısıyla esas bu açıdan olay sahih değildir” dedi. Bu sırada Bizans imparatoru devreye girdi ve papaza “Nakledenler konusunda getirilen eleştiri nedir?” diye sordu. Hıristiyan papaz şöyle cevap verdi: “Böylesi bir mucize -şayet doğru ise- büyük bir topluluğun yine büyük bir topluluğa aktarması şeklinde bir nakille gerçekleşmesi gerekir ki, bize kadar zarurî/zorunlu bilgi meydana getirecek şekilde ulaşmış olsun. Şayet böyle gerçekleşmiş olsaydı, bizde zarurî bilgi meydana gelirdi. Bu konuyla ilgili bizde zarurî bilgi meydana gelmemesi, bu haberin uydurma ve geçersiz olduğuna işaret eder.” İmparator bana döndü ve “Cevabın nedir?” dedi. Ben söz aldım ve “Hz. İsa'ya gökten sofranın inmesi için geçerli olan, ayın ikiye bölünmesi için de geçerlidir. Denilebilir ki, eğer gökten sofranın inmesi doğru ise, bunun büyük bir topluluk tarafından nakledilmesi gerekirdi. Böylelikle Yahudi, Hıristiyan ve Senevî (Düalist) bir kimse bunun zarurî bir bilgi olduğunu bilirdi. Onların bunun zarurî bilgi olduğunu bilmemesi, bu haberin yalan olduğunu gösterir.” Bu cevabım üzerine Hıristiyan papaz, imparator ve oturuma katılanlar susmak zorunda kaldılar. Oturum böylece sona erdi.

[İkinci Oturum]

Kâdî şöyle dedi: İkinci oturumda Bizans imparatoru bana “Mesîh İsa b. Meryem (as) hakkında ne dersiniz?” diye sordu. Ben soruya karşılık “O, Allah'ın ruhu, kelimesi, kulu, nebîsi ve rasûlüdür”¹⁷; Âdem (as) gibidir. Allah onu topraktan yarattı, sonra ona ‘ol’ dedi, o da oluverdi” cevabını verdim ve ardından ilgili ayeti okudum. İmparator bana “Ey Müslüman! Siz, Mesîh'in kul olduğunu söylüyorsunuz” dedi. Ben de “Evet, aynen öyle söylüyoruz ve buna böylece inanıyoruz” dedim. İmparator “Onun Allah'ın oğlu olduğunu söylemiyorsunuz”

¹⁶ Sekûnî, Uyûnü'l-münâzarât, s. 248.

¹⁷ “Ey ehl-i kitap! Dininizde taşkınlığa ve aşırılığa gitmeyin. Allah hakkında ancak gerçek olanı söyleyin. Meryem'in oğlu İsa Mesîh, Allah'ın elçisi ve ‘kûn/ol’ emriyle yarattığı bir kelimesidir. Meryem'in rahmine attığı, Ondandan bir ruhtur. Allah'a ve peygamberlerine inanın, ‘tanrı üçtür’ demeyin. Bu işe bir son verin, sizin için daha hayırlı olur. Şüphesiz ki, Allah tektir. Bir çocuk edinmekten münezzehtir. Göklerdeki ve yerdeki her şey onun kudreti altındadır. Yegâne güven duyulacak ve dayanılacak varlık Allah'tır.” (en-Nisâ 4/171).

deyince, ben “Allah’a sığınırım, “Allah bir çocuk edinmez ve Zatı ile birlikte başka bir ilahın olması söz konusu değildir.”¹⁸ Siz Allah’a karşı ağır bir söz söylüyorsunuz. Mesih’i Allah’ın oğlu kabul ederseniz babası, kardeşi, dedesi ve amcası kimdir?” diye muhtemel akrabalarını saydım. İmparator çok şaşırdu ve “Ey Müslüman! Bir kul yaratır, diriltir, öldürür, dilsizi ve alaca hastasını iyileştirebilir mi?” diye sordu. Ben “Hayır asla bir kul buna güç yetiremez, söylediğiniz işlerin tamamı Yüce Allah’ın fiilleridir” dedim. Bunun üzerine imparator “Söz konusu mucizeleri gerçekleştiren ve bütün bu işleri yapan Mesih nasıl Allah’ın kulu ve onun yarattığı bir varlık olabilir?” diye sordu. Ben de “Yüce Allah’a sığınırım. İsa Mesih ne ölüyü diriltebilir ne de dilsizi ve alaca hastasını iyileştirebilir” dedim. Cevabım karşısında iyice şaşkınlığı artan imparator biraz da öfkelenerek “Ey Müslüman! Halk arasında bu kadar yaygın olarak bulunan ve insanların da inanıp kabul ettiği bir şeyi nasıl inkâr edebilirsin?” diye çıkıştı. Bunun üzerine ben “Düşünme ve kavrama yeteneği bulunan hiçbir kimse, mucizeleri peygamberlerin kendilerinin yaptıklarını söylemez. Meydana gelen bu olaylar, peygamberlerin doğruluklarının tasdiki ve şehâdeti mesabesinde olsun diye Yüce Allah’ın onların elinde gerçekleştirdiği olağanüstü bir şeydir” diye cevap verdim. İmparator “Sizin peygamberinizin yakınlarından ve dininizin meşhurlarından birçok kimse burada bulundu ve benim söylediğim bu hususların sizin kitabınızda da geçtiğini ifade ettiler” diye mukabelede bulundu. Buna karşılık ben şunları dile getirdim: “Ey yüce imparator! Bizim kitabımızda bunların tamamının Allah’ın izni ile¹⁹ gerçekleştiği bilgisi vardır. Bu demektir ki Mesih, bütün bu fiilleri bir olan ve ortağı bulunmayan Allah’ın izni ile gerçekleştirmiştir. Yoksa Mesih’in kendi zatından kaynaklanan bir fiil değildir. Şayet Mesih kendiliğinden ölüyü diriltse, dilsizi ve alacalıyı iyileştirse bu takdirde Mûsâ’nın (as) kendiliğinden denizi ikiye ayırması ve parlayan bir el çıkarması da mümkündür. Hiçbir peygamberin mucizesi Allah’ın iradesi dışında kendilerinden kaynaklanan bir fiil değildir. Bu söylediğimiz mümkün değilse, Hz. İsa’nın elinde ortaya çıkan mucizeleri ona isnat etmeniz de mümkün değildir.” Benim cevabıma karşılık İmparator “Âdem ve ondan sonra gelen bütün diğer peygamberler Mesih’e boyun eğmişler, istediklerini yerine getirmesi için ona yakarmışlardır” dedi. Ben

18 “Allah hiçbir zaman çocuk edinmedi. Allah ile birlikte bir başka tanrı da olmadı; şayet olsaydı her biri yarattığını alır gider ve bazıları bazısına üstün gelirdi. Yüce Allah onların niteliklerinden uzaktır, görüneni de görünmeyeni de bilir. Allah onların şirk kostuklarından yücedir.” (el-Mm’minûn 23/91-92).

19 “Onu (İsâ’yı) İsrailoğulları’na peygamber olarak gönderecek ve o onlara şöyle diyecek: Ben Rabb’imden bir mucize olarak size geldim. Ben sizin için çamurdan bir kuş yapacağım, ona üfleyeceğim, Allah’ın izniyle o uçacak. Ben yine Allah’ın izniyle dilsizi konuşтураcağım, alaca hastasını iyileştireceğim ve ölüyü dirilteceğim. Yediklerinizi ve evlerinizde biriktirdiklerinizi haber vereceğim. Şayet inanıyor iseniz, işte bu sizin için bir mucizedir” (Âl-i İmrân 3/49).

cevaben “Yahudilerin dilinde kemik mi vardır ki Mesîh İsâ, Mûsâ’ya yalvarıyor diyemiyorlar? Bu şekilde geçmişteki her peygamberin taraftarı Mesîh İsâ’nın kendi peygamberlerine yalvardığını ileri sürebilir. Bu iki iddia arasında bir fark göremiyorum” dedim.

[Üçüncü Oturum]

Kādî şöyle dedi: Sonra üçüncü oturuma geçildi ve önce ben İmparatora “İlahî olan ile beşerî olanın birleşmesi ne demektir?” diye sordum, o “Bununla o insanları helak olmaktan kurtarmayı amaçladı” Bunun üzerine ona şu soruyu yönelttim: “(Acaba Mesîh) öldürüleceğini, asılacağını/çarmıha gerileceğini, kendisine böyle şeyler yapılacağını ve de Yahudilerin kendisine inanmayacağını biliyor muydu? Eğer ‘o Yahudilerin kendisine yapmak istedikleri şeyi bilmiyordu’ dersenez, bu durumda onun ilahlığının geçerliliğinden ve gerçekliğinden söz edilemez. İlah olmasının geçerliliği ve gerçekliği söz konusu olmayınca, oğul (Allah’ın oğlu) olması da geçersiz ve gerçek dışı olur. Eğer ‘Anılan şeyleri biliyordu’ dersenez, bu durumda basiretinin sorgulanması gerekir. Bu takdirde o, hikmet sahibi değildi demektir. Çünkü hikmet, kişiyi bela ve musibete uğramaktan korur.” Bu sözlerim karşısında imparator susmak zorunda kaldı.

[Dördüncü Oturum]²⁰

İmparator, Bâkılânî’ye, belirleyeceği bir günde Hıristiyanların toplantı yerlerinden birinde toplanmak üzere randevu verdi. Oturum düzeni kurulduğunda Bâkılânî geldi. Elbisesinin süsü ve ziyneti hususunda oldukça aşırı itina gösterilmişti. Bizans imparatoru nazik bir üslup ile onu yakınına davet etti ve tahtının hemen yanında bir kürsüye oturttu. İmparator bütün bir görkemiyle gelmişti ve başında taç vardı. Yakınları ve imparatorluğun ileri gelenleri hiyerarşik olarak etrafına sıralanmışlardı. Dinî işler sorumlusu olan Patrik de toplantıya katıldı. İmparator müteyakkız olması hususunda ona uyarıda bulundu ve şunları söyledi: “Zekiliğini ve becerikliliğini işittiğim İran Kralı Fennâ Hüsrev elçi görevlendirmede ve taktik üretmede kendisi gibi olanları seçer, bu adamdan sakın ve dinini yücelt. Umulur ki, onun bir boşluğunu yakalarsın, bir hataya düşürürsün ve ona karşı bizim üstünlüğümüzü ortaya koyarsın.” Dinî işlerden sorumlu konumunda bulunan patrik geldiğinde Bâkılânî onu büyük bir nezaketle selâmladı ve en etkili

20 Bu oturumu İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsim Nasr b. Nasr b. Ali ve Kādî Ebü'l-Meâlî Azîzî b. Abdülmelik kanalıyla aktarıırken (bk. Tebyînü kezibi'l-müfteri, s. 218-19) Kādî İyâz, İbn Hayyân el-Endelüsî'den (ö. 469/1078) naklen verdiğini belirtir. (bk. Tertîbü'l-medârik, III, 600). Sekûnî ise bu kısmı İbn Asâkir'den aldığını ifade eder (bk. Uyûnü'l-münâzarât, s. 248).

soruyu sordu: “Aile efradınız/çoluk çoğunuz nasıllar?” Bu soru patriğin ve orada bulunanların ağırına gitti. Birden değiştiler. Suratları asıldı ve gerildi. Bâkullânî'nin bu sözünü çok çirkin buldular. Bunun üzerine Kādî sözüne şöyle devam etti: “Ey topluluk, şu zata eş ve çocuk isnat edilmesini ağır buluyorsunuz, onu bundan tenzih ediyorsunuz; ancak Rabb'inize yapılan şey ağırınıza gitmiyor ve kalkıp O'na oğul isnat ediyorsunuz. Ne kötü bir düşüncedir bu! Elleri yanlarına düştü ve bu sözlere cevap veremediler. İçlerine büyük bir korku düştü ve boyunları büküldü. Bizans imparatoru, patriğe dönüp “Bu şeytana nasıl bir muamelede bulunalım ne dersin?” diye sordu. Patrik, imparatora “Yapılması gerekeni yap, sultanlarına lütüfkâr davran, ona hediyeler gönder ve bu Iraklıyı mümkünse bugün ülkenden çıkar. Aksi takdirde Hıristiyanlar için bir fitne olacağından korkarım.” İmparator, patriğin tavsiyelerini uygun buldu, acele Adudüddeve'ye nazik ve güzel bir cevabî mektup yazdı; birlikte gönderilmek üzere değerli hediyelerini hazırlattı. Beraberinde birçok Müslüman esir ve Kur'an mushafları vardı. Yanlarına askerlerinden bir müfreze de katarak güvenli buldukları yere kadar eşlik etmelerini onlara emretti.

III. Münazaranın Tarihi Arka planı

A. Münazaranın Gerçekleştiği Tarih

Kādî İyâz, münazaranın geçtiği tarih olarak H. 380 (M. 990) yılı civarını veremekteyse de Bâkullânî'yi elçi olarak gönderen Fennâ Hüsrev Adudüddeve'nin H. 372'de (M. 983) vefat ettiği göz önünde bulundurulursa bu elçiliğin anılan tarihten önce gerçekleşmiş olması gerekir.²¹ Bu tarihte de Bizans'ta VIII Konstantinos (M. 976-1028) ile II. Basileios'un (M. 976-1025) müşterek imparatorlukları söz konusudur. Ancak fiili İmparator olarak II. Basileios (M. 976-1025) iktidarı elinde bulundurmaktadır. Bâkullânî'nin bu İmparatorlardan hangisi ile görüştüğüne dair bir açıklık bulunmamakla birlikte bu görüşmenin fiili imparator olan II. Basileios ile yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Adudüddeve'nin Bağdat'ı kontrol altına alması ile Abbâsî Halifesi Tâi' (363-381/976-991) tarafından “sultan” olarak tanınmasından itibaren ölüm yılı olan 372/983'e kadar geçen beş yıllık süre, sözü edilen Bizans imparatorlarının hüküm sürdüğü zaman dilimine tesadüf eder.²²

21 Arapların kullandığı Hint rakamlarından yedi ile sekizin birbirine benzemesinden kaynaklanan bir yanlışlıkla üç yüz yetmiş yerine üç yüz seksen yazılmış olması ihtimali de vardır. Çünkü Hicri 370 civarı denmesi, anılan tarihe uygundur.

22 İbn Haldûn, Kitâbü'l-İber (Beyrut: Müessesetü'l-'A'lâm li'l-Matbuât, 1391/1971), III, 431-32; Georg Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), s. 276-92; C.E. Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, çev. E. Merçil-M. İpşirli (İstanbul: Oğuz Yayınları, 1980), s. 119-22; Timothy E. Gregory, Bizan Tarihi, çev. Esra

Yukarıdaki bilgileri netleştirmek ve kesin bir tarih ortaya koymak için Büveyhî-Bizans ilişkisinin düzeyi ve içeriği hakkında daha çok malumata ihtiyaç vardır. Ünlü tarihçi İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgiye göre Addudüddle döneminde gerçekleşen bir olay, iki devlet arasında ilginç bir ilişkinin gündeme gelmesine sebep oldu: İmparator I. İoannes Çimiskes'in (969-973) ölümünün ardından yerine resmî imparator sıfatıyla oğlu VIII. Kostantinos ve fiilî imparator sıfatıyla da büyük oğlu II. Basileios geçti. Ancak Bardas Skleros onların iktidarını tanımadı ve isyan başlattı. Kısa zaman içinde Anadolu'da kontrolü sağlayarak Konstantinopolis'i tehdit edecek bir güce kavuştu. II. Basileios ve kardeşi ustaca bir manevra ile Bardos'un güçlerini bozguna uğrattı ve Anadolu'daki kontrolü tekrar sağladı. Hezimet uğrayan Bardos, Büveyhîlerin idaresinde bulunan Diyarbakır'a kaçtı ve Adudüddle'ye sığınma talebinde bulundu. Sultan'a yazdığı mektupta Bizans'a karşı desteklenmesi karşılığında, kendilerine minnettar olacağını ve haraç ödeyeceğini vaat etti. Bu durumu haber alan II. Basileios ve kardeşi derhal Sultan Adudüddle'ye bir mektup göndererek onu kendi taraflarına çekmeyi başardılar. Bu mektubun akabinde Büveyhî Sultanı, Bardas Skleros ve adamlarını Diyarbakır valisine gözaltına aldırdı ve Bağdat'a getirtip hapsedirdi.²³

İbnü'l-Esîr'den aktarılan bu malûmat, Bâkîllânî'nin elçi olarak İstanbul'a gönderilmesi tarihini ve gidiş gerekçesini büyük ölçüde aydınlatacak mahiyettedir. Adudüddle'nin Bizans'a yönelik bu önemli jesti ile başlayan iki devlet arasındaki sıcak ilişki, öyle görünüyor ki, karşılıklı elçi gönderilmesini beraberinde getirdi. Muhtemelen Bâkîllânî'nin Bizans'a elçi olarak gönderilmesi İbnü'l-Esîr'in kayıtlarında geçen Bizans imparatorunun Adudüddle'ye gönderdiği mektuba bir cevap mahiyetinde gerçekleşti. Zaten Bâkîllânî'nin beraberinde bir mektup götürdüğü kaynaklarda geçmektedir. Bizans tarafı Adudüddle'ye 369/980 yılında mektubu gönderdiğine göre en iyi ihtimalle Bâkîllânî'nin başında bulunduğu elçi heyetinin İstanbul'a gidiş yılı 370/981'den sonra, sultanın ölüm yılı olan 372/983'ten önce olmalıdır. Nitekim Süryânî tarihçi Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî (ö. 685/1286) ile Zeynüddin Ömer İbnü'l-Verdî (ö. 750/1349) bu sefer için ihtimale yer bırakmayacak şekilde kesin bir tarih verirler. Ebü'l-Ferec, 371/982 yılında Bâkîllânî'nin Adudüddle tarafından Bizans'a elçi olarak gönderildiği kaydını düşerken,²⁴ İbnü'l-Verdî'nin tarihinde ise şöyle bir açıklama yer alır: "Adudüddle, Kadî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Eş'arî b. Bâkîllânî'yi

Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), s. 238-39.

23 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîh (Beyrut: Dâru Sâdır, 1386/1966), VIII, 702-4; ayrıca bk. Urfalı Mateos, Vekayi-Nâme, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), s. 36-37; Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, s. 276-92.

24 Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, Târîhu muhtasari'd-düvel, s. 172;

Rum imparatoruna cevabî bir mektupla gönderdi.”²⁵ İbnü'l-Verdî bu olayı 371/982 yılında gerçekleşen olaylar arasında zikreder. Bu da Bâkılânî'nin başkanlığında elçi heyetinin ve cevabî mektubun, Bizans imparatorunun mektubundan yaklaşık iki yıl sonra, Fennâ Hüsrev Adudüddeve'nin ölümünden de bir yıl önce gönderildiği anlamına gelir.

Adudüddeve de imparatorun mektubuna karşılık olarak Bâkılânî ile birlikte bir mektup göndermişti. Bu mektup ve elçi teatisi ile bazı yan kazanımların elde edildiği de bir gerçektir. Nitekim Bâkılânî'nin dönüşünde kendisine Müslüman esirler teslim edilmiş ve Kur'an mushaflarının iadesi sağlanmıştır. Ancak kaynaklarda teslim edildiği bildirilen esirler hakkında aydınlatıcı bilgi bulunmamaktadır. Çünkü o dönemde Büveyhîler ile Bizans arasında kayda değer bir savaş ve çatışma hâlinde bahsedilmez. Ancak İbnü'l-Esîr ve İbnü'l-Verdî'nin tarihlerinde geçen 361/972 yılında Bizanslıların Irak bölgesine saldırı düzenledikleri, hatta Urfa ve Nusaybin'e kadar gelerek etrafı yakıp yıktıkları ve beraberlerinde Müslümanlardan birçok kişiyi esir alarak götürdüklerine dair bilgi, anılan esirlerin mahiyeti ile ilgili kapalı durumu aydınlatıcı niteliktedir. Nitekim Bizans'ın bu saldırısı sonrasında bölge halkı arasında kendilerini korumadıkları için Abbâsî Halifesi Mutî'ye (334/946-363/974) ve dönemin Irak Büveyhî emiri Bahtiyar'a (356/967-367/978) yönelik halk arasında büyük bir infial meydana geldi. Hatta tepkilerini göstermek için Bağdat'a yürüyen bölge halkına Bağdat sakinleri de destek verdi. Toplanan kalabalık, halifenin sarayına doğru büyük bir gösteri yürüyüşü gerçekleştirdi. Aynı şekilde göstericiler bölge sorunları ve halkın dertleri ile ilgilenmek yerine av ve eğlence ile günlerini geçiren Büveyhî emiri Bahtiyâr'a da tepki gösterdiler. Buradan anlaşılıyor ki, Irak bölgesinin veya o zamanki kullanılan isimle el-Cezîre'nin kontrolü Büveyhîler'de idi. Bir savaş durumu olmasa bile, Bizans güçlerinin Büveyhîlerin kontrolünde bulunan Urfa ve Nusaybin'e saldırı düzenledikleri ve Diyarbakır bölgesine kadar geldikleri bir gerçektir.²⁶ Bâkılânî'ye teslim edilen esirlerin işte bu saldırı sonrası İstanbul'a götürülen Müslüman esirler ve iade edilen Mushafların da bölge kütüphanelerinden veya özel kütüphanelerden yağmalanan mushaflar olması kuvvetle muhtemeldir.

Ayrıca elçi olarak Bâkılânî gibi münazara tarafı güçlü bir âlimin seçilmesinin de bir anlamı olsa gerektir. Öyle görünüyor ki, II. Nikephoros Phokas (963-969) döneminden itibaren Müslümanlar karşısında kazanılan askerî başarılar, Bizans'ta dinî alanda manevî özgüveni artırmıştı. Bu özgüvenin Müslümanlara yönelik negatif anlamda psikolojik etkisinin olması kaçınılmazdı. Zaten öteden beri Hıristiyan dünya, İslâm dinini sapık bir mezhep veya Hıristiyanlığın sapık bir

²⁵ İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muhtasar, I, 457.

²⁶ bk. İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 618; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muhtasar, I, 443-44.

kolu olarak algılamaktaydı.²⁷ Bu eğilimin dönemin Hıristiyan dünyasının lideri ve hâmesi konumunda bulunan Bizans'ın merkezinde de bulunması ve kuvvet kazanması beklenmeyecek bir durum değildi. Müslüman âlimler ve devlet adamları doğal olarak bu gelişmenin farkındaydı. Öte yandan Adudüddeve'nin dinî ve ilmî duyarlılığının üst düzeyde olduğu kaynaklarda geçmektedir.²⁸ Büveyhî sultanı tarafından münazara yönü güçlü Bâkîllânî'nin elçi olarak seçilmesini bu çerçevede değerlendirmenin isabetli olacağı açıktır. Nitekim gönderdiği mektupta Bâkîllânî'yi tanıtmaya sadedinde "Müslümanların sözcüsü ve münazaracısı" şeklindeki ifadesi bu tespiti doğrular mahiyettedir. Ayrıca mektupta "münazaracı" sıfatının kullanılmasını, karşı tarafa yönelik üstü kapalı bir münazara teklifi olarak görmek gerekir. Nitekim Bizans imparatoru bu niyet ve teklifi algılamış olacak ki, Bâkîllânî'ye "Bu yönünüzü görmeyi ve duymayı arzu ederiz" diyerek açık bir teklifte bulunmuştur.²⁹

B. Dönemin Siyasî Manzarası

Dönemin umumî siyasî manzarasına bakıldığında, ilgili bölgede dört siyasî gücün varlığından söz edilebilir: Birincisi -her ne kadar cismanî gücünü büyük ölçüde yitirmiş olsa da itibarî gücü hâlâ yerinde olan- Abbâsî Halifeliği, ikincisi İran ve Irak coğrafyasını kontrol altında almış olan Büveyhîler, üçüncüsü Mısır, Suriye ve Hicaz bölgesine hâkim olan Fâtımîler ve dördüncüsü Hıristiyanlığın en büyük ve etkili temsilcisi konumunda bulunan Bizans İmparatorluğu'dur. Abbâsî Halifeliği ve Fâtımîler Devleti konumuzla doğrudan ilgili değildir. Dolayısıyla diğer ikisine burada değinilecektir.

Şifî olarak bilinen Deylemlilerin kurduğu Büveyhîler doğudaki diğer sultanlıkları bertaraf ederek hâkimiyet sınırlarını sürekli genişlettiler ve zamanla bütün bir İran coğrafyasına hâkim oldular. Ancak onların gözü Irak ve Bağdat idi. Bu emelleri de zayıflamış ve kendisini koruyamaz hâle gelmiş olan Abbâsîlerin büyük bir direnişi ile karşılaşmaksızın 334/945 yılında Büveyhî emiri Muizzü'd-Devle'nin Bağdat'a girmesi ile gerçekleşti. Büveyhî sultanı, Sünnî Müslümanlar nezdindeki

27 Nitekim Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında cereyan eden tartışmalarda ve Hıristiyan müellifler tarafından yazılan reddiyelerde İslâm yukarıda söz konusu edilen imaj ile anılır. Söz gelimi, Yahya ed-Dîmaşkî (Johannes Damascenus ö. 132/749) eserlerinde İslâm'dan söz ederken "İsmailoğullarının sapıklığı" şeklinde ifade kullanır ve İslâm'ı yeni bir vahiy değil, Hıristiyanlığın içinden çıkmış "sapık bir mezhep" olarak tanımlar. (bk. Aydın, Monologdan Diyaloga, s. 37-44; İbrahim Kalın, İslâm ve Bat (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), s. 41-42; Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanların İslâm'a Bakışı", Asrımızda Hıristiyan Müslüman Münasebetleri [İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005], s. 119.)

28 Adudüddeve'nin ilme ve ilim adamına verdiği önem için bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, Târîhu muhtasari'd-düvel, s. 174-77; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muhtasar, I, 458-59.

29 Kâdî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 596.

manevî otoritesi dolayısıyla halife Mustekfi ile anlaşma yoluna gitmesine rağmen aradan iki hafta geçmeden Müstekfi'yi görevden uzaklaştırdı ve yerine yine Abbâsî sülalesinden Mutî'nin gelmesini sağladı. Ardından Mutî'nin sağlık sorunları nedeni ile makamdan çekilmesi ile Tâî' halife oldu. Adudüddeve'nin parçalı yapıya sahip Büveyhîleri tek bir otorite altında birleştirmesi ile halife karşısında Büveyhî sultanının gücü ve itibarı daha da artmış oldu. Artık hilâfet merkezi ve hâkimiyet sahasındaki bütün kontrol, kudretli sultan Adudüddeve'nin eline geçmiş oldu. Adudüddeve'nin bu kudreti ve dirayeti, çevredeki devletler nezdinde ciddi bir saygınlığı beraberinde getirdi. Bizans imparatorunun münazara esnasında patriği uyarmak için “Zekiliğini ve becerikliliğini işittiğim İran Sultanı Fennâ Hüsrev elçi seçiminde ve taktikte kendisi gibi olanları seçer, bu adama (Bâkılânî'ye) karşı dikkatli ol”³⁰ şeklindeki ifadesi, Adudüddeve'nin Bizans imparatorunun zihnindeki imajını ele vermesi bakımından dikkat çekicidir. Zaten Bâkılânî'nin Bizans sarayında üst düzeyde itibar görmesi ve bizzat imparator tarafından ağırlanması, Büveyhî sultanının bu imajının etkisi büyüktür.

Hıristiyanlığın temsilcisi ve hâmisi konumundaki Bizans İmparatorluğu ise o dönemde gücünün doruk noktasındaydı. Nikephoras Phokas ve ardından gelen I. Çimiskes ile birlikte Bizans hem batıda Roma karşısında hem de doğuda Müslüman devletler karşısında askerî bakımdan tartışmasız bir üstünlük elde etti. Bâkılânî'nin elçi olarak gittiği II. Basileios ve kardeşi zamanında ise -bu gücünü büyük ölçüde sürdürse de- içerden gelen isyanlar devletin gücünü fazlasıyla yitirmesine sebep olmuştu. Bunda belki ikili imparatorluk yapısının da etkisi vardı. Çünkü II. Basileios, Bizans'ın resmî değil, fiili imparatoru idi ve bütün iktidarı elinde tutuyordu. Resmî imparator ise kendisinden iki yaş küçük olan kardeşi VIII. Konstantinos idi. Müslüman tarihçi İbnü'l-Esîr'in o dönemin Bizans'ı için “iki imparatorlu bir yönetimden” bahsetmesi bu yüzden olsa gerektir. Bununla birlikte, doğuda isyan çıkaran Bardas Skleros'u Büveyhî sultanının yardımı ile, yine kendisini imparator ilan eden Bardas Phokas'ı Hıristiyanlığı yeni kabul eden Rus Prensi Vladimir'in yardımı ile olsa da bertaraf edebildiler.³¹

C. Münazarada Yer Alan Şahıslar

Münazaranın iki temel kahramanından biri bizzat olayı anlatan Bâkılânî, diğeri ise Bâkılânî'yi elçi olarak kabul eden Bizans imparatoru II. Basileios'tur. Bâkılânî'nin izlenimlerinden ve münazaranın seyrinden anlaşıldığı kadarıyla

30 Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 600.

31 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 449-711; İbn Haldûn, el-İber, IV, 434-53; Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, s. 264-92; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 6-11, 59-62, 119-22; Ahmet Güner, Büveyhîlerin Şif-Sünnî Siyaseti (İzmir 1999), s. 17-21; Gregory, Bizans Tarihi, s. 233-42.

Bizans imparatorunun ilk oturumun başlarında kendine ve inancına güvenen ve muhatabını hafife alan bir tavır sergilediği görülür. Ancak oturumun ilerleyen safhalarında bu güvenin yerini yavaş yavaş temkinli bir tavrın aldığı gözlenir. Söz gelimi münazaranın ortasında bir uzman papazın çağrılmasını emretmesi bunun bir göstergesidir. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, Bizans imparatorundaki bu özgüvenin arkasında yatan, Müslümanlara karşı askerî alandaki başarılarıdır. Özellikle dönemin önemli ve güçlü İslâm devleti Fâtımîler karşısında kazandıkları zaferler ve bunun neticesinde Kudüs kapılarına ordularının dayanmış olması, bu özgüveni besleyen önemli gelişmelerdir. Öte yandan bütün bir Anadolu toprakları Bizans'ın eline yeniden geçmiş, İran ve Irak ile komşuluk ilişkileri kurulmuştur.³²

Münazaranın birinci oturumunda yukarıda değinildiği gibi, özgüven ve kesin inançlı bir kişilik sergileyen imparatorun ikinci oturumda sinirlenmeye başladığı ve ilk oturumdaki hâlinin tam aksi bir tavır almaya başladığı görülür. Birinci oturumda İslâm peygamberi hakkında biraz da üstten konuşan imparator, ikinci oturumda Hıristiyanların tesliminin üçüncü oturumu kabul ettikleri İsa Mesih'in mahiyetinin değerlendirmesinde sinirlerine hâkim olamadığını ve öfkesini yüzüne ve sözlerine yansıttığını bizzat Bâkılânî ifade eder. Üçüncü oturuma geçildiğinde artık Bizans imparatoru sorgulayan konumundan -deyim yerindeyse- sorgulanan konumuna geçer. Bu oturumda Bâkılânî'nin keskin ve imparatorun bilgi düzeyini aşan sorularına cevap veremez ve oturum kısa sürer. Muhtemelen dördüncü oturumun kararı bundan sonra alınır ve Bâkılânî'nin karşısına en güçlü olduğu düşünülen Bizans patriğinin çıkarılması son şans olarak denenmek istenir.

Münazara oturumlarında uzmanlık gerektiren hususlarda imparatorun, bilgisine güvendiği adamlarını getirterek bazı soruları ona sorduğu da önemli bir ayrıntıdır. Nitekim ilk oturumda ayın dünya ile olan konumu ve görülmesi meselesinde bu işleri iyi bilen muhtemelen felsefe formasyonu bulunan bir papazı getirtmesi dikkat çekicidir. Çünkü bu kişi Kâdî İyâz'ın ve Ebü'l-Hasan en-Nübahî'nin metnine göre kilise çevresinden bir papaz, Sekûnî'nin metnine göre ise Bizanslı bir felsefecidir.³³ Bu iki bilgi birleştirildiğinde, anılan kişinin yukarıda ifade edildiği gibi felsefe formasyonu almış bir papaz olması kuvvetle muhtemeldir. Tartışmanın seyrinden anlaşıldığı kadarıyla bu şahsın "evren, coğrafya ve bilginin değeri" konularında uzman olduğu anlaşılmaktadır. Sekûnî'nin verdiği bilgidен Bâkılânî'nin sorusu üzerine anılan papazın dünyanın yuvarlak olduğunu tasdik etmesi, Platon

32 Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, s.275-76.

33 Kâdî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 597; Sekûnî, Uyûnü'l-münâzarât, s. 247; Nübâhî, Târîhu kudâti'l-Endelüs, s. 38.

ve Aristo tarafından öne sürülen evren anlayışını bildiğini ve kabul ettiğini gösterir. Muhtemelen bu anlayış dünyayı sabit bir yuvarlak şekilde merkeze alan, diğer gezegenleri dünyanın uydusu şeklinde onun etrafında döndüğü anlayışını benimseyen ve XVI. yüzyıla kadar hâkim görüş olarak süren Batlamyus'un (M.S. II. yy.) evren anlayışıdır.³⁴ Öte yandan anılan papazın Müslümanların hadis rivayet ilminden de haberdar olması önemli bir ayrıntıdır. Nitekim ayın ikiye bölünmesi olayını mütevatir değil, âhad haber kategorisinde olduğu için zayıf bir bilgi olarak değerlendirip itiraz etmesi, onun hadis kritiği konusunda bilgi sahibi olduğunu gösterir. Diğerlerinde olduğu gibi bu papazın da adını vermeyen Bâkılânî'nin onun hakkında verdiği malumat, dış görünüşüne dair tasviriden ibarettir.³⁵

İmparatorun huzurunda gerçekleşen dördüncü oturumun esas tarafları, Bizans patriği³⁶ ile Bâkılânî'dir. Ancak oturum Bâkılânî'nin ortaya attığı ilk sorunun -imparator dâhil- bütün Bizans tarafında soğuk düş etkisi meydana getirmesi sebebiyle, neredeyse başlamadan bitmiştir. Bâkılânî, patriği anlatırken özellikle onun dinî konumunu ve itibarını belirtmeyi ihmal etmez. Onun tanıtımına göre patrik Hıristiyanlığın hâmisî, dinî işlerin yürütücüsü ve yegâne dinî otoritedir. İmparatorun Bâkılânî hakkında verilecek kararı ona sorması, nezdindeki mevkiini göstermesi bakımından önemlidir. Bâkılânî'nin onların inançları açısından "hakaret" gibi sorusu ve açıklamaları karşısında patriğin sergilediği tavır oldukça soğukkanlıdır. Bu son oturumda Bâkılânî'nin patriğin eş ve çocuklarını gündeme getirmesi, dönemin İstanbul kilisesi, patriği ve diğer din adamlarının medenî durumu hakkında önemli bir tarihî mâlumattır.³⁷

34 Peter Whitfield, *Batı Biliminin Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), s. 41-45. Batlamyus'un âlem anlayışı Kopernik (ö. 1543) tarafından yıkılmış ve güneşin merkezde olduğu güneş sistemi anlayışı benimsemiştir. Ancak kilise Batlamyus'un anlayışını resmî görüş hâline getirmişti. Nitekim bu yüzden Galileo (ö. 1642) engizisyon mahkemesinde yargılanmış ve o da Kopernik'in görüşünden vazgeçip Batlamyus'un görüşünü benimseyerek kilisenin gazabından kendisini kurtarmıştı. bk. Whitfield, *Batı Biliminin Dönüm Noktaları*, s. 142, 159.

35 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, III, 597; Sekûnî, *Uyünü'l-münâzarât*, s. 247.

36 Bu dönemde Bâkılânî ile münazara yapan patriğin kimliği konusunda net bir tespit yapmak oldukça güçtür. Ancak patriklerin listesini veren eserlerden yakın bir tahminde bulunmak mümkündür. Georgy Every'nin verdiği listeden metinde söz edilen patriğin 979-991 yılları arasında bu makamda bulunan Nicholas II olduğu anlaşılmaktadır. (bk. *The Byzantine Patriarchate, 451-1204* [London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1947], s. 207). Ancak Patriarchate.org sitesinde verilen listede Nicholas II'nin 984-995 yılları arasında patriklik yaptığı belirtilmektedir. Bir önceki patrik olan Antonios III'ün patriklik süresi ise 974-980 olarak verilmiştir (bk. <http://www.patriarchate.org/patriarchate/patriarchs> 01.02.2010 saat: 18:20). Her iki patrik arasında dört yıllık bir boşluk bulunmaktadır. Çünkü bu listeye göre 980'de Antonios III'ün süresi bitiyor, 984'de Nicholas II'nin süresi başlıyor. Bu durumda Georgy Every'nin verdiği bilgi bize daha doğru ve tutarlı görünüyor.

37 İbn Asâkir, *Tebyünü kezibi'l-müfterî*, s. 218-19; Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, III, 600; Sekûnî, *Uyünü'l-münâzarât*, s. 248.

D. Bâkılânî'nin Bizans Sarayı İzlenimleri

Bâkılânî'nin Bizans sarayı izlenimleri birer tarihî vesika niteliğindedir. Nitekim metinde karşılama protokolünden oturma düzenine, girilen kapıdan kullanılan eşyaya kadar dönemin kültürünü yansıtacak önemli ayrıntılar vardır. Bâkılânî'nin yaptığı şahıs tasvirleri ise dönemin insan tipi ve giyim-kuşamına dair önemli ayrıntılar içermektedir.

Müslüman heyetin ilk karşılaşmadaki izlenimi bir dizi hayal kırıklığı ve hoşnutsuzluk meydana getirecek gelişmelerdir. Öyle anlaşılıyor ki, Müslüman heyet Bizans saray protokolü hakkında önceden bilgi almış değildir. Çünkü uyulması gereken kurallar onlarda büyük bir şaşkınlık, hayal kırıklığı ve hoşnutsuzluk uyandıracak niteliktedir. İlk izlenim sarayın girişinde protokol memurlarının gelmeleri için bekletilmeleridir. Gelen protokol görevlisi, kuralları hatırlatmanın yanında Arap heyet ile imparator arasında tercümanlık yapacak bir donanım da sahiptir. İmparatorun huzuruna giriş protokolü ise baş açık olmak, ve yolun ayak bulunmaktır. O dönem için düşünüldüğünde açık baş ve yalın ayak durumu bir aşağılama tavrıdır. Çünkü o dönemde özellikle Doğu'da bütün erkeklerin başı kapalıdır. Sadece bazı kalenderî dervişleri tevazuyu ve dünyevî olanı reddetme kastıyla başlarını örtmezler.³⁸ Şu kadar var ki, Bizans'taki bu protokolün yerleşik bir uygulama mı, yoksa Müslüman heyete yönelik bir tavır mı olduğu pek net değildir. Özellikle metinde geçen ifade "sarıkların" söz konusu edilmesi, sanki Müslümanlara yönelik bir tavır olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Sarığın meydana getirdiği heybetli duruşun imparatorun nezdinde rahatsızlık meydana getirmiş olması ihtimal dahilindedir. Ayrıca sarık yerine bir tülbendin örtülmesine müsaade edeceklerini bildirmeleri de esas rahatsızlık kaynağının sarık olduğunun kanıtıdır.³⁹

Elçi heyetinin imparatorun huzuruna kabul edilmesinin nasıl cereyan ettiği ise Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde geçer. Öyle görünüyor ki, imparator kendi raiyyesinin huzura girmesi protokolünü Bâkılânî'ye uygulamak istemiştir. Bu protokole göre imparatorun huzuruna giren kişi namazdaki rükû gibi eğilip imparatoru selâmlamak suretiyle huzura girmeliydi. Ancak bir Müslümanın ibadet dışında böyle bir hareketi yapmayacağını düşünerek bir plan ve düzenek hazırlanmış olmalı. İmparator oturduğu tahtı bir kişinin ancak

38 Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik -İslâm Toplumunda Sufî Gelenekler ve Derviş Tipleri*, İstanbul: Dergah Yayınları 2009, s. 231. Erkekler için başın örtülmesi fıkıh konuları arasında da yerini almıştır. Söz gelimi Hanefî fakihlerinden Şürûnbülâlî (ö. 1069/1659) *Nürü'l-İzâh* adlı eserinde erkekler için tezellül ve tazarru (tevazu ve yakarış) dışında başı açık namaz kılmanın mekruh olduğunu kaydeder (bk. Tahtâvî, *Hâşiye alâ Merâkî'l-felâh şerhu Nürü'l-İzâh* [İstanbul: Temel Neşriyat, 1985], s. 292.)

39 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, III, 595-596.

eğilerek geçebileceği alçak ve küçük bir kapının önüne koydurmuştur. Bâkılânî kapıdan girerken ister-istemez eğilmek zorunda kalacak, bu da imparatorun arzuladığı eğilerek selâmlama yerine geçecekti. Ancak Bâkılânî keskin ve pratik zekâsı ile bu plan ve düzeneği fark etmiş ve düz girmek yerine arkasını dönerek ve imparatorun bulunduğu tarafın tersine eğilerek alçak kapıdan içeri girmiştir. Böylece imparatoru arkası ile selâmlamıştır.⁴⁰

Bâkılânî'nin onuruna imparatorun verdiği yemek önemli bir ayrıntıdır. İmparatorun davet için gönderdiği görevli, "gelen elçiler onuruna imparatorun yemek vermesi adettendir ve sizin bu uygulamaya uymanız gerekir" diye hatırlatmada bulundu. Hatırlatma biçiminden sanki Bâkılânî'nin bu daveti kabul etmeyeceğine dair bir kuşkunun olduğu sezilmektedir. Bu kuşku yersiz de değildi, nitekim Bâkılânî yemek teklifini hemen kabul etmedi. Sofradaki yemeklerin kendi inancına göre uygun olup olmadığını sordu. Bunun bilincinde olan imparator, Müslümanların haram saydığı domuz ürününün sofrada olmadığını kesin bir dille bildirmiş, bunun üzerine Bâkılânî sofraya oturur ama, ihtiyaten hiçbir yemekten yemez, sadece yer gibi görünür. Anlatımından anlaşıldığına göre aslında kendilerine çok güzel mükellef bir sofraya hazırlanmış ve imparator dahil, devletin ileri gelenleri de sofrada bulunmuştur. Yemek bittikten sonra salona güzel kokular salınır ve buhur tütürülür. Muhtemelen bu işlem yemek kokusunu gidermek ve ortamın havasını değiştirmek içindi. Öyle anlaşılıyor ki yemek yenilen salon aynı zamanda kabul salonudur. Büyük ihtimalle münazaralar bu salonda gerçekleştirilirdi.⁴¹

İbn Asâkir'in Ebü'l-Kasım Nasr b. Nasr b. Ali ile Kadî Ebü'l-Meâlî Azîzî b. Abdülmelik'ten ve Kadî İyâz'ın da İbn Hayyân'dan naklettiği dördüncü oturumun geçtiği salon diğerlerinden farklıydı. İmparator, imparatorun yakınları, devlet adamları ve din adamlarını alacak genişlikteydi. Muhtemelen saray dışında bir kilise avlusu belki de MS 537'de ibadete açılan Ayasofya Kilisesi'nin avlusuydı. Çünkü bu oturum, Bâkılânî ile patrik arasında bir münazara şeklinde düşünülmüştür. Dördüncü oturumun yapıldığı bu salonunda imparator ileride ve yüksek bir yere otururken imparatorun yakınları ve devlet adamları ise nispeten geride ve hiyerarşik sıraya göre yerlerini almışlardı. Bâkılânî'ye imparator özel olarak yakınında, patrik için de ona mukabil gelecek bir yer hazırlanmıştı. İmparatorun başında taç ve gösterişli giysileri vardı. Bâkılânî de o gün son derece gösterişli ve süslü bir elbise ile oturuma katılmıştı.⁴²

40 Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, V, 379-80.

41 Kadî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 596-97.

42 İbn Asâkir, Tebyînu kezîbi'l-müfterî, s. 218; Kadî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 600.

IV. Münazaranın Muhtevasının Analizi

Bizans imparatoru ile Bâkılânî'nin saraydaki münazarası üç oturum olarak gerçekleşmiş ve bu oturumların birincisinde İslâm kaynaklarında inşikâku'l-kamer adıyla geçen Hz. Peygamber'den müşriklerin talebi ve onun da Allah'a dua etmesiyle meydana gelen ayın ikiye ayrılması mucizesi konu edilmiş ve tartışılmıştır. İkinci oturumda Hz. İsa hakkındaki Müslümanların inançları ve bu çerçeveden Hıristiyan topluluk ile aralarındaki fark ele alınmıştır. Üçüncü oturumun konusu Hz. İsa'nın şahsında ilâhîlik ve beşerîlik tabiatlarının birleşmesi meselesidir. Saray dışında muhtemelen Ayasofya'da gerçekleşen dördüncü oturum Bizans patriği ile Bâkılânî arasında geçmiş ve Allah'a oğul nispet edilmesi hususu tartışma konusu olmuştur.

A. Ayın İkiye Bölünmesi Mucizesi

Bizans imparatorunun “Peygamberinizin ayın ikiye bölünmesi (inşikâk-ı kamer) mucizesi olduğunu iddia ediyorsunuz. Size göre bu nasıl bir mucizedir?” diye sorusuna Bâkılânî'nin “Bize göre bu mucize gerçektir ve doğrudur. Hz. Peygamber döneminde ay ikiye bölünmüş ve insanlar bunu görmüşlerdir” şeklinde kesinlik bildiren bir ifade ile cevap vermesi, özellikle kendi döneminde Müslümanlar arasında bu mucizenin kesinliği konusunda büyük ölçüde bir uzlaşmanın bulunduğunu gösterir.⁴³ Ancak şu kadar var ki, Bizans imparatoru-

43 Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'den bir mucize göstermesini istediler. Hz. Peygamber'in işareti üzerine ay iki parçaya ayrıldı, parçalar gözle fark edilecek derecede iyice birbirinden uzaklaştıktan sonra tekrar bir araya gelip birleşti. Hz. Peygamber ay iki parçaya bölündüğünde eliyle işaret ederek “Şâhit olun, şâhit olun” diye oradakilerin tanık olmasını istedi. Bu olay, birçok sahabe tarafından nakledildi. Kur'an'da ise “Kıyamet yaklaştı, ay ikiye bölündü, mucizeyi görmelerine rağmen sırtlarını döndüler ve bu süregelen bir sihirdir dediler, Allah katındaki her iş gerçek ve sabit olduğu hâlde yalanladılar, arzularına tabi oldular” (el-Kamer 54/1-3) mealindeki ayetler ile bu olay bildirildi. İnşikâk-ı kamer mucizesi birçok hadis kaynağının yanı sıra ilk dönem tefsirlerinde yer almakta ve Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen bir mucize olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır. Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Esamm'ın inşikâk-ı kamer gelecekte bir kıyamet alameti olarak gerçekleşecek demesine rağmen, ümmetin kahir ekseriyeti ittifakla bu olayın Hz. Peygamber döneminde meydana geldiğini kabul ederler. Son dönem araştırmacılarından Muhammed Hamîdullah, aydan alınan fotoğraflarda ay sathında ve ayın tam ortasından yukarıdan aşağıya uzanan bir buçuk km. genişliğinde çatlak görüldüğü bilgisini aktarır. Amerikalılar bu çatlığa “Radley Rille” ismini vermişlerdir. 29 Temmuz 1971 yılında The Guardian adlı İngiliz gazetesinde çıkan bir yazı korku yaratmış ve çıkan yorumlarda Müslümanların bu fotoğraflara dayanarak inşikâk-ı kamer mucizesini ispat yoluna gidecekleri endişeleri dile getirilmiştir (bk. Buhârî, “Tefsîr”, sûre 54, “Menâkıb”, 27; Müslim, “Münâfikin”, 43, 47, 48; Tirmizî, “Tefsîr”, sûre 54; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I, 377; Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, haz. Ahmed Ferîd [Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003], III, 296; Taberî, Câmiu'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân, haz. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beirut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1424/2003), XXII, 103-13; Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-sünne, haz. Fâtüma Yûsuf el-Hiyemî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1410/1989), IV, 619-20; Muhammed Hamîdullah, İslâm Pey-

nun münazaraya bu meseleden başlaması, bunun Müslümanlar için izahı zor ve ihtilafı bir konu olduğuna dair bir kanaatinin bulunduğu da gösterir. Çünkü böylesi bir münazarada üstünlük kurmak ve muhatabı zor duruma düşürmek için zayıf noktaların üzerine gidilmesi ve onlar üzerinden tartışmanın sürdürülmesi esastır. Ancak imparatorun iyi bir münazara tecrübesi bulunan Bâkılânî'nin bunu kolaylıkla savuşturacağını hesaba katmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim çok geçmeden İmparator zor durumda kalıp felsefe formasyonu bulunan bir papazı yardıma çağırması bunun açık delilidir.

Tartışma esnasında ayın ikiye bölünmesi ile ilgili iki eleştiri noktasının gündeme getirildiği görülür. Bunlardan birincisi normal şartlarda ayın dünyada çok geniş bir kesim tarafından görülmesine rağmen az sayıda insanın görmesi, ikincisi ise bu olayın sonraki insanlara naklinde kesinlik oluşturacak kitlesel bir naklin (cemm-i gafır/tevatür) gerçekleşmemiş olmasıdır. Bizzat imparator tarafından ileri sürülen ve papazın da münazaraya katılmasıyla devam eden birinci eleştiriye yönelik olarak Bâkılânî dönemin astronomi bilgilerini de kullanıp gayet ustaca bir cevap vermiştir. Cevap verme esnasında kullanacağı delillerin muhatap nezdinde geçerliliğini ölçmek için bizzat soru sorması pozisyonunu güçlendirmek bakımından çok önemliydi. Nitekim Bâkılânî bütün insanların belli bir süre ikiye ayrılan ayı görmemelerinin iki sebebi olabileceğini dile getirerek söze başlamıştır. Birincisi muhatabın da kabul ettiği gibi dünya yuvarlaktır ve bu şekli dolayısıyla üzerinde yaşayan herkesin uzay boşluğunda gerçekleşen her olayı aynı anda ve aynı görüntüyle görmesi mümkün değildir. Ay ikiye ayrıldığında yuvarlak olan dünyada ancak ayın görüldüğü tarafta yer alan insanların bu olayı görmesi mümkündür. Bir diğer ifade ile ayın bulunduğu yeri görececek bir mekânda ve görüş açısında bulunan insanlar ancak bu olayı görebilir. Nitekim ileri sürdüğü bu gerekçeyi Bâkılânî, güneş tutulmasıyla da destekler ve güneş tutulduğunda ancak görüş açısına giren insanlarca bu tutulmanın görüleceğini belirtir. Dolayısıyla imparatorun iddia ettiği Bizanslıların ve diğer milletlerin görüş açısı dışında kaldığı için bu olayı görememeleri, astronomi verileri doğrultusunda çok doğal bir durumdur. Zaten son derece tatmin edici olan bu gerekçeyi papaz makul karşılamıştır ve bir itiraz ileri sürmemiştir.

Bâkılânî'nin ortaya koyduğu ikinci gerekçe ise, görme işleminin psikolojik tarafıyla ilgilidir. Bir olayın ve olgunun görülebilmesi için insanın öncelikle o olaydan haberdar olması ve ona odaklanması gerekir. Haberi olmayan veya haberdar edilmemiş, psikolojik olarak da dikkatini o yöne vermemiş olan bir kişinin anılan olay veya olguyu görmesi, fark etmesi ve bilmesi mümkün değildir. Nitekim

gamberi, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj Basımevi, 2003), I, 126-27; Erdiñç Ahatlı, Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği (Ankara: DİB Yayınları, 2007), s. 223-29).

görme ile bakma arasındaki fark da buradan kaynaklanmaktadır. Bir yöne bakan bir kimsenin o yöndeki her şeyi gördüğünü ve fark ettiğini söyleyemeyeceğimiz gibi, aynı yöne bakan birçok kişinin aynı oranda her şeyi gördüğünü varsaymamız da mümkün değildir. İşte Bâkılânî'nin dile getirdiği ikinci gerçeklik, olaydan haberi olmayan veya olaya odaklanmayan bir kimsenin ayın ikiye bölünmesini görmemesi, fark etmemesi ve bu konuda bilgisinin olmamasının doğal ve insanî bir durum olduğudur. Bizans'ta bulunan insanlar, görüş açılarına girmediği için bu olayı görmemeleri ne kadar doğal ise Mekke'de olup da bu olaya odaklanmamış olan insanların bunu fark edememeleri aynı oranda doğaldır.⁴⁴

Münazaraya sonradan dahil edilen papazın dile getirdiği ikinci eleştiri noktası ise, bu olayın sonraki nesillere kitlesel bir aktarımının, yani tevatür derecesinde bir naklinin gerçekleşmemiş olması ve dolayısıyla kesin/zorunlu bilgi (zarurî ilim) ifade etmekten yoksun olmasıdır. Bâkılânî'nin bu karşı delile, delil üzerinden giderek bir açıklama yapmak yerine, benzer başka bir konuyu gündeme getirerek cevap vermesi, kesin ve kısa yoldan sonuç alma niyetinden kaynaklanmış olabilir. Gündeme getirdiği husus, aslında Kur'an'da Hz. İsa'nın mucizeleri arasında geçen gökten bir sofranın inmesi ve havarilerle birlikte Hz. İsa'nın ondan yemek yemesidir. Böylelikle Bâkılânî her iki tarafın da ortak kabulü olan bir meseleyi gündeme getirmek suretiyle olabilecek itirazları baştan engellemeyi hedeflemiş olabilir. O dönemde her ne kadar Hıristiyanlar İncil'de geçtiği için Müslümanlar da Kur'an'da geçtiği için Hz. İsa'ya sofranın indirildiğine inanıyorlarsa da Bâkılânî'nin dediği gibi Yahudilerin ve düalistlerin böyle bir inancı yoktur. Eğer bu olay büyük bir kitle (cemm-i gafir) tarafından nakledilmiş olsaydı, kesin bilgi ifade etmesi dolayısıyla istisnasız herkesin inanması gerekirdi. Bu haklı gerekçe karşısında hem papazın hem de imparatorun susmak zorunda kaldıkları görülür ve birinci oturum böylece sona erer.

Bâkılânî'nin muhatabına delil olarak getirdiği gökten sofranın inmesi mucizesi her ne kadar Kur'an'da açıkça zikrediliyorsa da İncillerde o açıklıkta bulabilmek mümkün değildir. Yukarıda da değinildiği gibi, münazara esnasında ortaya konulan delillerin ve karşı delillerin her iki tarafça da delil olarak kabul edilmesi

44 Bâkılânî'den önce yaşamış Hanefî-Mâtürîdî itikadî mezhebinin önderi kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 353/944) ayın ikiye bölünmesi mucizesinin diğer bölgelerde görülmemesi ile ilgili adını vermediği bir şahıstan şöyle bir yorum aktarır: "Allah'ın bu olayı diğer bölge insanlarına ya bir bulut ile kapatarak ya da birtakım işlerle onları meşgul etmek suretiyle gizlemesi mümkündür. Bunun sebebi diğer bölgelerde bazı gözükme olayları çıkıp bu olayı kendilerine mal etmeye kalkışabilecekleri ve 'Bunu ben yaptım' diyerek yalan yere peygamberlik iddiasında bulunabilecekleri ihtimalidir. Bu sebepten dolayı Yüce Allah, kendilerine mucize gösterileceklerin dışında kalan diğer bölge halklarından bu olayı gizlemiştir. Ancak bunu gören kâfirler, görmemiş gibi davranmış ve nakletmemişler, Hz. Peygamber'in sahabeleri ise gördüklerini olduğu gibi nakletmiştir." (Te'vilâtü Ehli's-sünne, IV, 619)

ve üzerinde tereddüde yol açacak bir kuşkunun bulunmaması esastır. Bu olay Kur'an'da özetle şöyle dile getirilir: Havâriler Hz. İsa'dan Allah'ın kendilerine gökten sofrayı indirmesini isterler. İlk anda Hz. İsa bu talebi edebe ve imana uygun bulmaz ve reddeder. Ancak havârilerin, kalplerinin tatmini için bunu istediklerini beyan etmeleri üzerine "Rabb'imiz, bize gökten bir sofrayı indir. Bizden öncekilere ve bizden sonrakilere hem bir bayram hem de bir mucize olsun. Bizi rızıklandır, sen rızık verenlerin en hayırlısı" diye dua etti, Yüce Allah da onun duasını kabul etti ve onlara sofrayı indirdi.⁴⁵ İncil'e baktığımızda bu açıklıkta bir sofranın indirilmesi mucizesini bulamıyorsak da buna yakın iki olay yer almaktadır. Bunlardan birincisi, Hz. İsa ve havâriyelerinin misafir oldukları bir bölgede az bir yiyeceğin beş bin kişilik bir gruba yetmesi ve hatta artması mucizesidir.⁴⁶ İkincisi ise Hz. İsa'nın "Rabb'in Sofrası" diye de anılan "Son Akşam Yemeği"dir.⁴⁷ Ancak bu Son Akşam Yemeği'nde mucizevi bir gerçekleşme bulunmamaktadır; dolayısıyla bununla Kur'an'daki gökten sofranın inmesi mucizesi arasında bir benzerlik kurmak oldukça zordur. Bununla birlikte birinci olay ile Kur'an'daki sofranın inmesi arasında bir benzerlik kurmak mümkündür; çünkü ikisinin de yani hem Kur'an'da geçen gökten sofranın inmesi mucizesinin hem de büyük bir kalabalığın az bir yemekle doyması olayının mucize olduğu açıktır.⁴⁸

Eğer bu mucize sadece Kur'an'da geçiyorsa Bâkılânî'nin bunu kullanmasının bir başka açıklamasının olması gerekir. Onun bu durumu bilmiyor olması düşünülemez. Bu takdirde onun şöyle düşünmüş olabileceğini varsaymak mümkündür: Siz Hıristiyanlar, neden Kur'an'da geçen inşikâku'l-kamer mucizesini sorun yapıyorsunuz da, yine Kur'an'da geçen mesela "Hz. İsa'ya gökten sofrayı indirilmesi" mucizesini sorun yapmıyorsunuz? Gerçekleşme zamanları ve mekânları farklı olsa bile, iki mucize arasında önemli benzerlikler vardır. Benzerliklerden biri her iki olay da büyük bir kitle (cemm-i gafir) tarafından günümüze aktarılmış olmasıdır. Birisi için sorun teşkil eden şey, diğeri için de sorun olmalıdır. Bir mucize Hz. İsa ile ilgili olduğunda bunu sükût ile karşılayıp Hz. Muhammed ile alakalı olunca itiraz etmeniz hiç de tutarlı bir davranış değildir. Bâkılânî'nin Hz. İsa'ya gökten sofrayı indirilmesi olayını bu anlamda gündeme getirdiğinin delili, imparatora yönelik söylediği şu sözde "Hz. İsa'ya gökten sofranın inmesi için geçerli olan, ayın ikiye bölünmesi için de geçerlidir. Denilebilir ki, eğer gökten sofranın inmesi doğru ise, bunun büyük bir topluluk tarafından nakledilmesi gerekirdi. Böylelikle

45 el-Mâide 5/112-115.

46 Markos, 6/30-44.

47 Matta, 26/26-29; Markos, 14/22-25; Luka, 22/15-20; Korintliler, 11/23-25; P. Luigi Iannitto, Hıristiyan İnanç, çev. Leyla A İberti (İstanbul: Sent Antuan Kilisesi, 1994), s. 101-102.

48 Hz. İsa'ya sofranın indirilmesi meselesi için bk. Geoffrey Parinder, Jesus in the Qur'an (London: Sheldon Press, 1965), s. 86-91.

Yahudi, Hıristiyan ve Senevî (düalist) bir kimse bunun zarurî bir bilgi olduğunu bilirdi. Onların bunun zarurî bilgi olduğunu bilmemesi, bu haberin yalan olduğunu gösterir.” Hıristiyanları da işin içine katmış olması, yani bu olayın zarurî bilgi olduğunu bilmesi gereken Yahudi ve Senevîlerin içerisine Hıristiyanları da dahil etmesidir. Ancak Bizans imparatorunun ve saray papazının Bâkılânî'nin bu karşı argümanına yönelik hiçbir itiraz getirmemeleri, onların bu sofra indirilmesi mucizesine inandıklarını, diğer bir deyişle bu hususun kendi inanç dünyalarında yerinin bulunduğunu gösterir. Yukarıda zikredilen Markos İncili'ndeki ifadeler de bu ihtimali güçlendirmektedir. Aksi takdirde onların “Hayır biz böyle bir mucizenin Hz. İsa ile alakasını bilmiyoruz ve bu mucizeyi kabul etmiyoruz” demeleri gerekirdi ve nitekim bunu söyleme imkanları da vardı.

B. İsa Mesih'in Mahiyeti

İkinci oturumda imparator, “Tanrı'nın oğlu” kabul ettikleri Hz. İsa hakkında Müslümanların kanaatini öğrenmek ve özellikle onun elinde gerçekleşen birtakım mucizeleri delil getirerek Bâkılânî'yi zora sokmak ister. Burada Hıristiyanların Hz. İsa'yı “Tanrı'nın oğlu” kabul etmeleri yönündeki inançlarını biraz açmak gerekir. Özellikle bu inanç Yuhanna İncili'nde bulunan “Başlangıçta söz vardı. Söz, Tanrı'yla birlikteydi ve söz Tanrı'ydı... Söz, insan olup aramızda yaşadı. Onun yüceliğini -Baba'dan gelen lütf ve gerçekle dolu biricik oğulun yüceliğini- gördük”⁴⁹ gibi ifadelerde açıkça görülür. Bu ifadelerdeki “söz”den kastedilen “oğul” İsa'dır. Bu durum Hıristiyanlık inanç esasları çerçevesinde şöyle dile getirilir: “Kurtarıcımız Mesih İsa gerçek insan, gerçek Tanrı'dır. O, ezeli ve ebedî ilâhî kelâmdır. O, Tanrı'nın tek oğludur. O, ezelden beri “Peder”den çıkmaktadır, Tanrı'dan gelen Tanrı'dır. Peder ile aynı özendir.”⁵⁰

Bizans imparatoru bu inancı gereği Hz. İsa'yı bir “Oğul Tanrı” olarak kabul ediyor ve bu inancını da metinde geçtiği gibi onun ölüyü diriltmesi, hastaları iyileştirmesi gibi olağanüstü fiillerine, yani mucizelerine dayandırıyor. Bunun karşılığında nasıl oluyor da kendisine göre böylesine apaçık olan bir hakikate Müslümanların inanmadıklarına şaşırıyor. İmparatorun bu yaklaşım ve tavrından birincisi, Müslümanlarla ilk defa bu konuları konuştuğu, ikincisi ise kendisine ve inancına son derece güvendiği anlaşılmaktadır. Bir takım Müslümanlarla görüştüğü imparatorun kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Öyleyse geriye impero-

49 Yuhanna, 1/1, 14.

50 Iannitto, Hıristiyan İnanç, s. 31-32; ayrıca bk. Wayne A. Grudem, Christian Beliefs (Michigan: Zondervan 2005), s. 67-70; Thomas Michel, Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş, (İstanbul: Ohan Basımevi, 1992), s. 60-63; Edward T. Oakes, “Jesus Christ”, The Blackwell Companion to Catholicism, ed. James J. Buckley v.dgr. (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), s. 297-311.

run kendisine son derece güvendiği ve inancı konusunda hiçbir tereddüdünün bulunmadığı anlaşılmaktadır. Aslında bu oturumda hem imparatorun hem de Bâkılânî'nin kesin inançlarını birbirine karşı savunma içinde oldukları açık bir şekilde görülür.

Bâkılânî, imparatorun “İsâ Mesih hakkında ne dersiniz?” sorusuna Kur'an'da Hz. İsâ için geçen “Allah'ın ruhu, kelimesi, kulu ve nebisi”⁵¹ şeklindeki sıfatlarını sayarak çok kısa cevap verdi. Ardından Hz. İsâ'nın babasız yaratılması ile Hz. Âdem'in hem babasız hem de annesiz yaratılması arasındaki benzerliğe dikkat çekti ve Hz. İsâ'nın yaratılış itibarıyla daha üstün olmadığını ima etti. İmparator, Hz. İsâ hakkında Müslümanların inancını ve onun hakkında ne gibi sıfatlar kullanıldığını sorduğunda, Bâkılânî'nin sadece Kur'an nasları çerçevesinde bir cevap vermesi münazara gereği doğru bir davranıştır. Ancak imparatorun bu çerçevenin dışına çıkarak ve Hz. İsâ'nın ölümleri diriltmesi ve hastaları iyileştirmesi mucizelerini delil getirerek akli izaha yönelmesi, Bâkılânî'yi de ona uygun gelecek şekilde akli delillere başvurmaya yönelmiştir. Nitekim onun hiçbir ilim ve fikir sahibinin mucizelerin peygamberlerin kendileri tarafından yaratıldığını söylemeyeceği şeklindeki yargısı bu tavrının bir göstergesidir. İmparatorun, mucizelerinden hareketle Hz. İsâ'nın tanrı olduğu iddiasını “Sizin peygamberinizin yakınlarından ve dininizin meşhurlarından birçok kimse burada bulundu ve benim söylediğim bu hususların sizin kitabınızda da geçtiğini ifade ettiler” şeklinde Kur'an'da geçen ilgili mucizelere dayandırması ilginçtir. Çünkü Hıristiyanlar ne Hz. Peygamber'in peygamberliğini ne de Kur'an'ın Allah katından gelen bir kitap olduğunu kabul ederler. Hal böyleyken onun Kur'an'ı iddiasına delil olarak takdim etmesi belki münazarada karşı tarafın delilini kullanarak susturma/ilzam yoluna gitmenin bir örneğidir.

Bu oturumda temel tartışma konusu Hz. İsâ'nın ilahlığı ve Müslümanların bu konudaki inançlarıdır. Ancak tartışma mucize meselesine ve mucizelerin yaratılmasının kime ait olduğu hususuna kaymıştır. İmparator genel Hıristiyan inancı çerçevesinde tanrı kabul ettiği Hz. İsâ'nın kendisinin mucizeleri yarattığını düşünürken, Bâkılânî İslâm inancı doğrultusunda insan kabul edilen Hz. İsâ'nın böyle bir gücünün olmadığı, onun elinde gerçekleşen mucizenin Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini savunmuştur. Bununla birlikte her iki tarafın da ortak olduğu nokta, mucizenin insan tarafından değil, bir tanrı tarafından yaratılabileceğidir. Çünkü Hıristiyanlar Hz. İsâ'ya tanrılık vasfı vererek ona mucize nispet etmektedirler. Dolayısıyla her iki tarafın mucizenin imkânı ve tanrı tarafından icadı konusunda müttefik olduklarını söylemek gerekir. Zaten Bâkılânî'nin bildirdiğine göre

51 bk. en-Nisâ 4/171.

o dönemde mucizeyi inkâr edenler, Dehrîler dediği bir kısım felsefeciler ve bazı Hint mezhepleridir.⁵²

Öyle görünüyor ki, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki temel fark Hz. İsa'nın ne olduğu meselesidir. Diğer bir deyişle bir taraf aynı şahsı insan kabul ederken, diğer taraf tanrı-insan kabul etmekte; hatta daha öteye giderek aslında onun bir tanrı olduğunu savunmaktadır. Bâkullânî'nin ana hatlarıyla işaret ettiği ayet tam olarak Müslümanların Hz. İsa hakkındaki inançlarını yansıtır: "Ey ehl-i kitap! Dininizde taşkınlığa ve aşırılığa gitmeyin. Allah hakkında ancak gerçek olanı söyleyin. Meryem'in oğlu İsa Mesîh Allah'ın peygamberi ve 'Kün/Ol' emriyle yarattığı bir kelimesidir. Meryem'in rahmine attığı, O'ndan bir ruhtur. Allah'a ve peygamberlerine inanın, 'tanrı üçtür' demeyin. Bu işe bir son verin, sizin için daha hayırlı olur. Şüphesiz ki, Allah tektir. Bir çocuk edinmekten münezzehtir. Göklerdeki ve yerdeki her şey onun kudreti altındadır. Yegâne güven duyulacak ve dayanılacak varlık Allah'tır."⁵³ Bu ayette Hz İsa için Meryem'in oğlu insan, "peygamber, kelime ve ruh" şeklinde dört temel vasıf sayılır. Onun peygamber olması ve insan olması "Ben Allah'ın kuluym, Yüce Allah bana bir kitap verdi ve beni peygamber olarak gönderdi"⁵⁴ ayeti ile çok açık bir şekilde dile getirilir. "Kelime" ve "ruh" kavramlarına gelince, bu İncil'de geçen söz/logos anlamında değil, yaratma fiilinin gerçekleşmesinin ifadesi olan Allah'ın bir emridir. Ruh da, Yunan felsefesi ve onun devamı niteliğinde olan İslâm felsefecilerinin düşündükleri gibi, ayüstü âleme ait sermedî/sonsuz bir varlık değil, Allah'ın yaratmasıyla ortaya çıkmış bir varlık türüdür. Onun ezeliliği ve ebediliğinden söz edilemeyeceği gibi, bedeninin partneri olması dolayısıyla bedene göre üstünlüğünden de söz edilemez. Müslümanların genel inancı hem Hz. Âdem'in ruhu hem de Hz. İsa'nın ruhunun yaratıldığı yönündedir. Ruh lafzının ayetlerde "ruhî=ruhum" veya "ruhuhû=ruhu" şeklinde Allah'a izafe edilmesi, onu yüceltmek veya yapılan işin Allah'ın emri ile gerçekleştiğini göstermek içindir. Bu tür ifadelerden hareketle ruhu, Allah'ın bir parçası olarak görmek doğru olmadığı gibi, ruhun Allah'ın bir ismi veya sıfatı olduğu anlamını çıkartmak da uygun değildir.⁵⁵ Ruha Allah'ın sıfatı anlamının verilmesi, Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki anlayışlarını kabule götürür. Çünkü Hz. İsa'nın yaratılışı diğer insanların yaratılışından farklı değildir. Kur'an'da onun

52 Bâkullânî, Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil, haz. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987), s. 136.

53 en-Nisâ 4/171.

54 Meryem 19/30.

55 Bâkullânî, el-İnsâf, haz. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: Mektebü Neşri's-Sekâfe el-İslâmiyye, 1369/1950), s. 100; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Def'u şübehi't-teşbih, haz. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: Mektebâtü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1412/1991), s. 11, 26; İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûh, haz. Muhammed Şerîf Sükker (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1412/1991), s. 341-43.

Allah'ın kelimesi olarak isimlendirilmesi, "Kün=Ol" kelimesi/emriyle yaratılmış olmasındandır. "Allah'ın emri, bir şeyi dilediğinde ona sadece 'Ol' demesidir. O da oluverir"⁵⁶ mealindeki ayette, Allah'ın yaratmasının nasıl gerçekleştiği ifade edilir. Öyleyse Hz. İsa'nın yaratılması da diğer insanların yaratılması gibidir.⁵⁷ Nitekim ana rahminde insanın yaratılışı, beden bir ölçüde teşekkül ettikten sonra ona ruh üflenmesi şeklinde gerçekleşir. Bu ruh üflenmesi hakkında hadislerdeki ifadeler dikkate alınır, bu işlemin melek tarafından gerçekleştirildiği açıktır. Zaten Hz. Meryem'e Hz. İsa'nın ilkasının Cebrâil vasıtasıyla gerçekleştirilmiş olması müsellemdir.⁵⁸ Buradan geriye giderek Hz. Âdem'in bedeninin topraktan teşekkül ettirilmesinin ardından bir melek vasıtasıyla ruh üflenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.⁵⁹ Zira kulların yaptığı fiillerin esas yaratıcısının Yüce Allah olması hasebiyle bu fiillerden bazısını kendisine nispet etmesi ayetlerde varit olan bir husustur. Nitekim Hz. Peygamber'e hitaben "Onu attığında sen atmadın, bilakis Allah attı"⁶⁰ buyurması bunun en açık delilidir. Ayrıca Kur'an'da "ruh" kavramının geçtiği ayetlerin siyak-sibak ve nüzül sebebi dikkate alındığında, bu kavram ile genelde insan ruhu değil de büyük ölçüde Cebrâil'in kastedildiği görülür. Söz gelimi, "Sana ruhu soruyorlar, de ki: Ruh Rabb'inin emrindedir"⁶¹ ayetinde ifade edilen "ruh"un insanın hayat kaynağı olan ruh değil, Cebrâil olduğu kuvvetli bir görüştür.⁶² Nasıl ki insanın ölümü bir melek olan Azrâil vasıtasıyla gerçekleşiyorsa, hayat bulması da yine bir melek olan Cebrâil vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Öyleyse her ne kadar doğumunda bir farklılık olsa bile Hz. İsa'nın yaratılışı, Hz. Âdem başta olmak üzere, diğer insanların yaratılışının bir benzeridir.⁶³

Müslümanların Hz. İsa hakkındaki inanç noktasında bu birlik görüntüsüne rağmen, Hıristiyanlar içinde Hz. İsa hakkında birbirinden önemli derecede farklı olan görüşler bulunabilmektedir. İlk dönem kiliseler ile bugünkü kiliseler arasında uçurum denilebilecek farklılıklar olduğu gibi, Doğu kiliseleri ile Batı kiliseleri arasında da ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁶⁴

56 Yâsîn 36/82.

57 İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûh, s. 322-24.

58 Mukâtil b. Süleyman, Tefsîr, I, 273; Bâkullâni, el-İnsâf, s. 100; Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîrül-kebir (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), XI, 115-16.

59 İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûh, s. 344.

60 el-Enfâl 8/17.

61 el-İsrâ 17/85.

62 Kâdi Abdülcebbar, Tenzihü'l-Kur'an anî'l-metâin, haz. Muhammed Saîd er-Râfî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye/el-Makbaatü'l-Cemâliyye, 1329), s. 208; Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîrül-kebir, XXI, 39; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, Zâdül-mesîr (Beirut: el-Kütübî'l-İslâmî, 1407/1987), V, 82; Kurtubî, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an, haz. Muhammed İbrâhim el-Hifnâvî - Mahmûd Hâmid Osman (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2002), V, 651-52.

63 Çağfer Karadaş, İslâm Düşüncesinde Ahiret (Bursa: Emin Yayınları, 2008), s. 64-65.

64 Michel, Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş, s. 99-102; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 637; Muhammed Tarakçı, St. Thomas Aquinas (İstanbul: İz Yayınları, 2006), s. 138-42.

Bu oturumda ele alınan bir başka konu ise imparatorun iddia ettiği ve inandığı şekilde Hz. İsa'nın tanrı olması dolayısıyla Hz. Adem'den itibaren bütün peygamberlerin ona yakardıkları ve yardım istedikleri iddiasıdır. Hiçbir delile dayanmayan bu iddiaya karşılık Bâkılânî'nin "her inanç sahibi kendi inandığı ve yücelttiği şahsın en büyük olduğunu ve diğerlerinin ona boyun eğdiklerini düşünür" şeklinde genel bir itiraz ileri sürer. Bu itirazını "Nitekim Yahudilerin dilinde kemik mi var? Onlar da aynı şeyi, yani Bütün insanlar Musa'ya yakarmakta ve yalvarmaktadır" diyebilirler şeklindeki varsayımı ile destekler. Nitekim imparatorun buna verecek bir cevabı da yoktur ki, oturum bu sözlerle sona erer.

C. İlahlık ile İnsanlığın Bir Bedende Birleşmesi

Hiz. İsa'nın şahsında ilahlığın ve insanlığın birleşmesinin tartışıldığı üçüncü oturumda rollerin de değiştiği ve Bâkılânî'nin soru soran, imparatorun ise sorulan konumuna geçtiği görülür.

Hiz. İsa'nın hem insan hem tanrı olması meselesi, aslında bir Müslümanın anlayabileceği, diğer bir deyişle buna dair zihninde kendi inancından karşılık bulabileceği bir konu değildir. Söz hakkı kendisine geçtiğinde Bâkılânî'nin ilk sorusunun bu konuyla ilgili olması anlamlıdır. Zaten Hıristiyanlar için de bu konunun çok kolay anlaşılır olduğu söylenemez.⁶⁵ Ancak yukarıda değinilen Yuhanna İncili'nde geçen "Söz insan oldu, aramızda dolaştı" şeklindeki ifade bunu çağrıştırmaktadır. Şu kadar var ki, İncil'deki bu ifadelerin bir inanç ilkesine dönüşmesi ve bu şekilde kabul görmesi, miladî 451 yılında gerçekleşen meşhur Khalkedon (Kadıköy) Konsiliyledir. Bu konsilde alınan karar şöyledir: "Bizler hepimiz bir tek ve biricik oğul İsa'yı tasdik ediyoruz. O, iki tabiatla bir tek Rab'dir. Bu tabiatlar kendi arasında birleşmemiş, bölünmemiş, ayrılmamış ve değişikliğe uğramamıştır. Her bir tabiat kendi özelliğini korumaktadır."⁶⁶ Bunun açıklaması "İsa hem insandır hem de Tanrı'dır. Ama İsa bir tek kişi-

65 Nitekim Aquinas, ilâhiyat ile ilgili konular içinde insan aklını en çok zorlayan konunun, gerçek bir Tanrı'nın (İsa Mesih), gerçek bir insan olması anlamına gelen enkarnasyon olduğunu düşünür. bk. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, çev. A.G. Pegis-J.F. Anderson-Vernon J. Bourke-Charles J O'neil (Notra Dame 1975), IV, 27:1; Tarakçı, St. Thomas Aquinas, s. 163.

66 Richard Price-Michael Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon* (Liverpool: Liverpool University Press, 2005), II, 204; Louis Gadret-Georges Anawati, *Felsefeti'l-fikri'd-dîni beyne'l-İslâm ve'l-Mesihîyye*, çev. Subhî Sâlih-Ferîd Cebr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1979), II, 320; Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 55; Richard Swinburne, *The Christian God* (New York: Oxford University, 1994), s. 192; Mehmet Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili* (Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1991), s. 19; Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı? İnsan mı?* (İstanbul: İz Yayınları, 2002), s. 46-47; İannitto, *Hıristiyan İnanç*, s. 73-74, 79.

dir. İsa ezelden beri tek Tanrı'nın oğludur"⁶⁷ şeklindedir. Müslümanlar ise bu konuya kitaplarında lâhûtilik ile nâsûtiliğin, yani insanlık ile tanrılığın birleşmesi anlamında "ittihad" başlığını uygun bulurlar. Bâkîllânî *Temhîd* adlı kelâm kitabında, konuyu Hıristiyanların o dönem mezhepleri arasında yer alan "Melkâiyye" başlığı altında inceler. Melkâiyye/Melkitler Hıristiyanların Bizans imparatorluğu tarafından desteklenen ve Khalkedon (Kadıköy) Konsili'nde alınan inanç ilkelerini benimseyen ve diğer mezhep mensuplarına kabul ettirmeye çalışan mezhep olarak görülür. Bu durumda Bizans imparatorunun birleşmeyi/ittihadı bu ilke çerçevesinde benimsediği ve Bâkîllânî'nin de bunun farkında olduğu açıktır. Şayet o *Temhîd* adlı eserini bu elçilik seferinden önce yazmış ise zaten bu konuda onun epey bir mâlûmata sahip olduğunu söylemek gerekir. Bu eserini daha önce yazmış olması ihtimali de yüksektir; çünkü söz konusu eseri yazdıktan sonra Adudüdevle'ye takdim etmiştir. Bu noktada Bâkîllânî'yi ittihad/birleşme konusunu sormaya iten ikinci nedenin bu olması muhtemeldir. Çünkü konu öteden beri onun zihnini meşgul etmekteydi ve bundan dolayı da kitabında özellikle o dönem Bizans'ın resmî mezhebi olan ve Khalkedon (Kadıköy) kararlarını benimseyen Melkâiyye hakkında oldukça geniş yer ayırmıştı.⁶⁸

67 Iannitto, Hıristiyan İnanıcı, s. 73.

68 Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 103-24.

Bâkîllânî döneminde Hıristiyanlık; Nasturîlik, Yakubîlik ve Melkâiyye/Melkitlik mezhepleri ile temsil edilmekteydi. İnanç noktasından bakıldığında Hıristiyanların ulûhiyyet anlayışını teslis inancı belirlemektedir. Teslisin üç ana usuru vardır: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh. Baba, tanrı olarak tasavvur edilir ve mükemmel sonsuz saf bir ruh olarak nitelenir. Oğul ise Baba'nın biricik kucağında olan İsa'dır. Teslis inancına göre uluhiyet bir cevherde üç uknum şeklinde izah edilmektedir. Bütün Hıristiyan mezhepleri teslisi benimsemekle birlikte özellikle teslisinin uknumlarından biri olan İsa'nın tabiatı konusunda ayrılmışlardır. Nasturîlik, İsa'nın biri ilâhî diğeri beşerî olan iki ayrı tabiattan teşekkül ettiğini ileri sürüyordu. Buna göre İsa beşerî tabiatı ile tam bir insan, ilâhî tabiatı ile tam bir ilahtı. İsa'yı doğuran Meryem, ilâh değil, bir beşer bedeni doğurmuştu. Yakubîlere göre ise ulûhiyyet ve cesed bir tek tabiatı (monofizit) oluşturan iki kısımdı. Tıpkı normal bir insanın ruh ve cesetten müteşekkil bir tek tabiatı sahip olduğu gibi. Böylece İsa'nın şahsında aktif ve manevî bir eleman olan Kelime'nin (Logos) ulûhiyeti, diğer taraftan pasif bir unsur olan maddenin beden oluşu kabul edilmiş oluyordu. Bizans'ın resmî mezhebi olma hüviyetini taşıyan ve Khalkedon (Kadıköy) konsili kararlarına sıkı bağlılığı ile bilinen Melkitler, İsa'nın iki tabiatlı olduğunu ve Meryem'in tanrı annesi olduğu inancına sahiptiler. Bunların yanında Ermenilik ile Makdisî'nin ilave olarak saydığı Bürzianîyye, Markûniyye ve Fûliyye mezhepleri de bulunmaktadır. Öte yandan III./IX. yüzyıl âlimlerinden Nâşî el-Ekber ise bunlara ilave birçok Hıristiyan mezhebinin ismini verir. (bk. Nâşî el-Ekber, *Mesâillü'l-imâme*, haz. Josef van Ess [Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1971], s. 76-87; Makdisî, *Kitabü'l-Bed' ve't-târîh* (Paris: Matbua Bertrand, 1899), IV, 46; Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 101-102; Şehristânî, *el-Mîl ve'n-nihal*, haz. Abdülemîr Ali Mühennâ - Ali Hasan Fâur (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), I, 262-72; Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, s. 101-102; Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık* (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), s. 106-10; Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, s. 70-72.)

Kralın, “İsâ’nın hem insan hem de ilah olmasına” verdiği cevap “insanları helâkten kurtarmak” şeklinde olması, yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda düşünüldüğünde, ona göre İsâ ezelden beri tanrıdır, insanlığı kurtarmak için insan tabiatına bürünmüştür. Bu üçüncü oturumda Bâkılânî tam da bu noktayı, yani Hıristiyanların öncelik verdiği tanrılık yönünü sorgulamaktadır. Ona göre eğer İsâ tanrı ise “Öldürüleceğini, asılacağını ve Yahudilerin kendisine inanmayacağını biliyor” olması gerekirdi. Çünkü “ezelden beri tanrı” olmak bunu gerektirir. Bu durumda iki ihtimal söz konusudur: Bilmiyordu denilirse, tanrılık tarafının eksik veya olmadığı ortaya çıkar. Biliyordu denilirse bu takdirde de tanrılığının gereği olarak kendisinde bulunan hikmet ve uzak görüşlülüğün bulunmadığı söz konusu olur. Çünkü hikmet ve uzak görüşlülük sahibini tuzaklardan, kötülüklerden ve kötü insanlardan korunmasına yardımcı olur. Her iki ihtimal de Bâkılânî’nin istediği sonucu doğurur. Onun hedefi, Hz. İsâ’nın ilah olmadığını ispat ve muhatabı ilzamdır. Kendi beyanına göre hedefini de gerçekleştirmiştir.

Buna karşılık Hıristiyanlar meseleye Bâkılânî’nin ele aldığı ve baktığı noktadan değil, merhamet noktasından yaklaşmaktadırlar. Zaten imparatorun “insanları helâkten kurtarmak” için demesi de bu noktadan konuya yaklaştığının bir göstergesidir. Nitekim Khalkedon (Kadıköy) prensiplerini benimseyen bugünkü Katoliklerin inancını ifade eden “Tanrı’nın merhameti işte böyle hareket etti. Tanrı sonsuza dek kutsaldır. Tanrı, karşılaştığımız güçlüklerde bizimle beraber olabilmek, günahlarımızın bedelini ödemek, acı çekerek bizi kurtarmak için Meryem’in rahminde bir insan tabiatı oluşturdu” sözleri bunu gösterir.⁶⁹

Aslında Bâkılânî’nin cevabı, tam da Hıristiyanların bu inancına yöneliktir. Bâkılânî’ye göre insanları helâktan kurtarmak ve merhamet adına tanrının insan olmasına, yeryüzüne inmesine ve onlar gibi acı çekmesine gerek yoktu. İlah olan ve bu vasfı taşıyan bir varlığın, insanoğlunun çektiği acıyı bilmesi; insan tabiatına girmeden arzu ettiği bu sonucu elde edebilmesi gerekirdi. Nitekim Hz. İsâ için geçerli olan bu durum daha önceki peygamberler için de geçerlidir. Niçin mesele Firavun’un zulmünden Yahudileri kurtaran Hz. Mûsâ’nın ve ondan önce Hz. İbrahim’in bir ilahlık tarafı bulunmamaktadır? Hıristiyanların bu ve benzeri sorulara verdikleri cevap ise Hz. İsâ ilahlık itibarıyla Hz. İbrâhim’den önce, insanlık itibarıyla ise sonradır. Ayrıca diğer peygamberler kendilerinin peygamber ve kul olduklarını söyledikleri hâlde Hz. İsâ böyle bir ikrarda bulunmamıştır şeklindedir.⁷⁰ Ancak Hıristiyanların bu izah ve savunmalarının hiç birisi Bâkılânî’yi tatmin edecek nitelikte değildir ki, imparator ile karşılaşmasında ve münazara ortamında bu soruyu gündeme getirmiştir.

69 Iannitto, Hıristiyan İnancı, s. 74.

70 Bâkılânî, Temhîd, s. 121-25.

D. Din Adamlarının Evlenmemesi Meselesi

Dolaylı olarak nakdedilen dördüncü oturum, Bizans imparatorunun huzurunda İstanbul patriği ile Bâkılânî arasında geçer. Bâkılânî ile patriğin tartışmasının Roma Kilisesi ile İstanbul Kilisesi'nin henüz birbirinden ayrılmadığı bir zaman diliminde gerçekleştiğini hatırlatmak gerekir. İki kilisenin ayrılması 1054 yılında gerçekleşti ve Roma Kilisesi, Katolik; İstanbul Kilisesi ise Ortodoks adını aldı.⁷¹ Bu son oturumda öne çıkan konu, Müslümanlardan farklı olarak Hıristiyan din adamları için sürekli bekârlığın bir dinî zorunluluk olmasıdır. Bir Müslüman âlimin konumu ne olursa olsun, evlenmesine engel hiçbir dinî kural ve uygulama söz konusu değilken, Hıristiyanlıkta özellikle din adamlarına yönelik sürekli bekârlık dinî bir vecibe olarak öngörülmüştür. Bu konuda her ne kadar Hıristiyan mezhepleri arasında birtakım farklılıklar varsa da, sonuçta her mezhep ya zorunlu olarak ya da tavsiye yollu din adamlarını bekârlığa özendirmektedir. Zorunlu olarak din adamlarının bekârlığını kural hâline getiren ve uygulayan mezhep Katoliklikdir. Ortodoks mezhebinde, din adamlığının alt kademelerinde evlenmeye müsaade edilmekle birlikte, dinî hiyerarşide yükselmek için bekârlık zorunludur. Zira evlilik, Ortodoks din adamının piskoposluğa yükselmesinin engeli sayılır. XVI. yüzyılda Luther ve Calvin'in öncülüğünde ortaya çıkan Protestanlık bu zorunluluğu kaldırmakla birlikte, din adamlarını bekârlığa özendirmeye devam etmektedir.⁷²

Bâkılânî'nin elçi olarak gittiği dönemde ve münazara oturumunu aktaran kaynaklarda İstanbul patriğinin evlenmediği, ona aile ve çocuk nispetinin hakaret kabul edildiği anlaşılmaktadır. Tartışma öncesinden Bâkılânî'nin bu durumu bildiği ve bu husus üzerinden giderek rakibi zayıflatmayı hesap ettiği söylenebilir. Çünkü neticede her iki tarafın da önceden yaptıkları bir hazırlıkla münazara oturumuna katıldığı aşikârdır. Ancak Bâkılânî'nin ilk hamlesiyle patriğin cevapsız kalması, onun oturum için nasıl bir hazırlık ve plan yaptığını görme şansımızı yok etmiştir. Çünkü münazara, iş bitirici birinci hamlenin akabinde Bizans tarafı açısından na hoş biçimde son bulmuş ve tabir caiz ise bütün hazırlıkları boşa çıkmıştır. Zaten Bâkılânî'ye yönelik imparatorun ağzından çıkan 'şeytan' kelimesi, Bizans tarafının psikolojisini ve bozgun hâlini çarpıcı bir şekilde özetliyor ve yansıtıyordu. Bu gelişmeyle sadece münazara sona ermemiş, Bâkılânî'nin İstanbul seferi ve serüveni de noktalanmıştır.

71 Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, s. 311-12; Elçin Macar, Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 23-24; Kürşat Demirci, Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005), s. 2-3.

72 Christian W. Troll, Müslümanlar Soruyor Hıristiyanlar Yanıtıyor, çev. Robert Kaya (İstanbul: Sent Antuan Kilisesi Yayını, ts.), s. 91-92; Demirci, Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi, s. 9-10;



Yukarıda anlatılanların dışında İbn Asâkir'in naklettiği bir başka tartışma ise Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe ile ilgili "ifk/iftira hadisesi"nin Bizanslılar tarafından çirkin bir olay olarak gündeme getirilmesidir. Konumu ve kimliği hakkında bilgi verilmeyen Bizanslı bir zat, Bâkılânî'ye Hz. Âişe'nin ifk hadisesindeki durumunu sordu. Bâkılânî Hz. Meryem'in durumu ile benzerlik kurarak soruya şöyle cevap verir: Hz. Âişe'nin durumu İmran'ın kızı Meryem'in durumuna benzer. Üstelik Peygamber'imizin hanımının bir çocuğu yokken Hz. Meryem kucagında bir çocukla geldi. Ancak şu bir gerçek ki, her iki mümtaz kadını da bizzat Yüce Allah akladı ve tertemiz olduklarını bildirdi. Böylece her ikisine yönelik iftiralar boşa çıkmış oldu.⁷³

Bâkılânî'nin Hz. Âişe'yi Hz. Meryem ile karşılaştırması isabetlidir; çünkü bâkire olan Hz. Meryem doğurmuş olduğu bir çocuk ile kavmine geldiğinde, ona şüphe ile baktılar ve "Sen ne çirkin iş yaptın böyle!" diye çıktılar. Bu sözlerini "Ey Harun'un kız kardeşi! Ne baban kötü bir adamdı ne annen iffetsiz bir kadındı" diyerek azarlama ve kötülleme noktasına götürdüler. "Hz. Meryem'in çocuğu göstermesi" üzerine daha çok hiddetlenen Yahudiler "Kundaktaki bir çocuk ile biz nasıl konuşacağız" diye azarladılar. Bunun üzerine kundakta bulunan Hz. İsâ dile geldi ve şöyle dedi: Ben Allah'ın kuluyum, Yüce Allah bana bir kitap verdi ve beni peygamber olarak gönderdi ve nerede olursam olayım beni hayırlı ve bereketli kıldı. Hayatta olduğum sürece namaz kılmamı, zekât vermemi, anneme iyi davranmamı ve zalim-sapkın bir kimse olmamamı emretti. Doğduğum güne, öleceğim güne ve tekrar

73 İbn Asâkir, Tebyînu kezibi'l-müfterî, s. 219; Sekûnî, Uyûn'ul-münâzarât, s. 249.

İfk olayının meydana geliş biçimi özetle şöyledir: Hz. Peygamber ve yanındaki gaziler 5/627 yılında çıktıkları Müreysi Gazvesi'nin dönüş yolunda bir yerde mola vermişlerdi. Hz. Âişe mola yerinde düşürdüğü gerdanlığını bulmak için deve üzerindeki tahtrevandan inip aramaya koyulmuştu. Ordunun kendisini fark etmeyip gittiğini görünce dönüp alırlar diye olduğu yerde beklemeye başladı. Mola yerini kontrol etmek ve geride unutulmuş eşyaları toplamak için dönen sahabeden Safvân b. Muattal, Hz. Âişe'yi orada görünce devesine bindirip getirdi. İlk zamanlar çok ilgi çekmeyen bu olay münafıklardan Abdullah b. Übey'in büyütmesi ve saptırması ile Hz. Âişe aleyhine bir iftira kampanyasına dönüştü. Çıkarılan dedikodu ve estirilen fitne tam bir ay hem Hz. Peygamber'i hem Hz. Âişe'yi hem de bütün Müslümanları çok üzdü. Yüce Allah'ın indirdiği Nûr sûresi ayetleri ile bu kampanyanın bir iftira/ifk olduğu şu şekilde bildirildi: "İftira atanlar sizden küçük bir gruptur. Bunu bir şer olarak görmeyin, aksine o bir hayırdır. O iftira edenlerden her birine iftirası nispetinde bir günah vardır. Bu iftira işinde baş rol oynayana, büyük bir azap söz konusudur. Bu iftirayı duyduğunuzda, mümin erkekler ve kadınlar bu apaçık bir iftiradır deyip birbiriniz hakkında iyi duygular ve düşünceler içinde olmanız gerekmez miydi? Dört şahit getirseler ya! Eğer dört şahit getiremiyorlarsa Allah katında onlar yalancıdır." (en-Nûr 24/11-13) Bu ayetlerle Hz. Âişe, Yüce Allah tarafından aklanmış oldu (bk. Buhârî, "Megâzi" 34; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye, haz. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1408/1987), III, 309-15; Adem Apak, Anahatlarıyla İslâm Tarihi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), I, 246-47; Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", DİA, XXVI, 509).

diriltileceğim güne selâm olsun. İşte Meryem oğlu İsa ve hakkında şüpheye düşüp tartışıp durdukları gerçek söz budur.”⁷⁴ Böylece Hz. Meryem mucizevi bir olayla, yani daha kundakta bulunan Hz. İsa'nın konuşması ile aklanmış oldu. Bakıldığında her iki olay arasında iffetlilik, iftiraya uğrama ve Yüce Allah tarafından aklanma hususlarında benzerlik açıkça görülür.

Matta ve Luka İncillerinde de Hz. Meryem'in bâkire olarak Hz. İsa'ya gebe kaldığı anlatılır. Her ne kadar Yusuf adında bir şahısla nişanlanmış ise de onun gebeliğinin “Kutsal Ruh” tarafından olduğunun altı çizilir. Yusuf'un bu gebelik üzerine ondan gizlice ayrılma niyetine karşılık rüyada kendisine görünen bir melek tarafından şöyle uyarıldığı bildirilir: “Davut oğlu Yusuf, Meryem'i kendine eş olarak almaktan korkma. Çünkü onun rahminde oluşan, “Kutsal Ruh” tandır. Bir oğul doğuracak, adını İsa koyacaksın. Çünkü halkını günahlardan kurtaracak olan odur.” “Yusuf uyanınca Rabb'in meleğinin kendisine buyurduğu gibi yaptı ve Meryem'i eş olarak yanına aldı. Ne var ki, Meryem oğlunu doğuruncaya dek onunla birleşmedi. Doğan çocuğun adını İsa koydu.”⁷⁵

V. Sonuç

IV./X. asırda Bizans sarayında geçen münazara, o dönemin hem siyasi hem de dinî anlayış ve kültürünü yansıtmaya bakımdan çok önemlidir. Bu metin Orta Doğu bölgesinde yüzyıllardır bir arada yaşamış olan Müslümanlarla Hıristiyanların birikmiş münazara kültürünü de kısmen yansıtmaktadır. Hz. Peygamber ile Necran Hıristiyanlarının ilk tartışmalarında gündem olan Hz. İsa'nın mahiyeti konusu burada yine gündemdir. Dikkat edilecek olursa, her iki dinin de aynı kaynaktan geliyor olması, dolayısıyla Allah inancı noktasında bir tartışmalarının olmadığı görülür. Bu tür tartışmalarda ortak tartışma alanı peygamberlik konusudur. Hz. İsa'nın yanında Hz. Muhammed'in de dinî konumu münazaralarda her zaman tartışma konusu olmuştur. Hz. İsa'nın ilah-insanlığı tartışılırken, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve mucizeleri münazara meydanına taşınmıştır. Bizans sarayında geçen münazara da Hıristiyan taraf Hz. Peygamber'in ayın ikiye bölünmesi (inşikâk-ı kamer) mucizesi üzerinden onun peygamberliğini tartışmaya açarken, Müslüman taraf ise Hz. İsa'nın ilah-insan şeklindeki mahiyet ve konumunu gündeme getirmiştir.

İstanbul'da gerçekleşen münazara ortamında zaman zaman sınırlar gerilse de iki tarafın birbirine genelde hoşgörülü davrandığını görmek mümkündür. Kaldı ki bu münazarada aslında her iki taraf da birbirlerine karşı bilenmiş durumdaydı. Zaten münazaranın akışından ve kullanılan üsluptan bunu tespit etmek

74 Meryem 19/27-34.

75 Matta, 1/20, 24; Luka, 2/1-7.

mümkündür. Bunun altında özellikle Bizans tarafının Büveyhî Sultanı Fennâ Hüsrev'e karşı minnetinden kaynaklanan bir hazımkâr tutum ve davranış içinde olduğunu unutmamak gerekir. Her ne olursa olsun, aslında her iki taraf birbirinin durduğu yeri çok iyi biliyordu ve buradan geriye çekilmenin mümkün olmadığını da farkındaydı. Bu takdirde "Bu münazaranın amacı ve hedefi neydi?" sorusu akla gelir. Bu soruya ancak dönemin dinî, askerî ve siyasî gelişmeleri çerçevesinde bakarak cevap vermek mümkündür. Devletler ve dinler arasında cereyan eden münazara, o dönemde âdeti bir savaş türü idi. Buna belki bugünün terminolojisi ile "soğuk savaş" veya "psikolojik savaş" demek bile mümkündür. Nitekim bu münazara sanki kozlarını paylaşmak üzere karşı karşıya gelmiş iki pehlivanın güreşi veya iki hükümdarın savaşı gibiydi. Zaten Adudüddöle'nin münazara yönü güçlü, soğukkanlı, keskin zekâlı ve lafını esirgemeyen bir kişiliğe sahip Bâkılânî'yi elçi seçerken bu anlayış ve niyette olduğu Bizans imparatoruna yazdığı mektuptan anlaşılmaktadır. Buna karşılık Bizans tarafı da münazaraya başlarken bu niyetin farkındaydı ve yapılan hamleyi boşa çıkarmak kararlılığı ve hazırlığı içindeydi. Nitekim dördüncü oturumda Bizans imparatorunun münazaraya hazırlanan patriğe söylediği şu söz bunu gösterir: "Bu adamdan sakın ve dinini yücelt. Umulur ki, onun bir boşluğunu yakalarsın, bir hataya düşürürsün ve ona karşı bizim üstünlüğümüzü ortaya koyarsın."

Ne yazık ki, münazarayı tek taraflı yani Bâkılânî'nin naklettiği şekliyle ve muhtevasıyla bilmemiz, diğer tarafın pozisyonunu, hazırlıklarını ve kazanımlarını tam olarak görme şansımızı ortadan kaldırmaktadır. Karşı tarafın aktarmasıyla da bu münazaraya dair bir belge veya bilgi elimizde bulunsaydı, bu tek taraflı malumatı karşılaştırma ve her iki tarafı da daha bir objektif değerlendirme imkân ve ihtimali söz konusu olurdu. Bütün bunlara rağmen elimizdeki metnin kendisi ve satır araları dikkatle okunduğunda oldukça objektif bir aktarımda bulunulmuş olduğunu görüyoruz. Görünen o ki Bâkılânî -deyim yerindeyse- lafını sakınmayan bir yapıya sahipti. Bu yapısı hem karşı tarafı tarif ve tavsifinde hem de kendi duygu ve düşüncelerini aktarışında açıkça gözlenmektedir. Hatta Bizans imparatorunun kendisine "şeytan" dediğini ifşa ve itiraf edecek kadar kendisine güven duyan bir kişiliğe sahip olduğunu söylemek gerekir. Bu noktadan bakıldığında onun aktardığı hususların doğru ve objektif olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ayrıca mevkidaşı olarak gördüğü patrik karşısındaki sert ve keskin tutumunu, imparator karşısında sergilemediğini yine metinden izlemek mümkündür. İmparator ile konuşurken daha saygılı ve ifadelerinde daha ölçülü iken, patrikle konuşurken sanki ilk hamlede onu cevapsız bırakma niyetinde olduğu satırlara yansır.

Zamanımızdan bin yıl önce gerçekleşmiş bir Müslüman-Hıristiyan münazarasını bugünün şartları içinde okumak ilginç olacaktır. Bir tarafta medeniyetler

çatışmasının yaşandığı veya en azından bunun senaryolarının yazıldığı, diğer yanda ise dinler ve medeniyetlerarası diyalog ve hoşgörü ortamının arandığı bir arenada bu münazara nasıl karşılanır ve kamuoyunda nasıl bir yankı oluşturur bilinemez. Ancak şu bir gerçek ki, her çağ kendi şartlarını taşısa ve dayatsa da, insan her dönemde ortak özelliklere sahiptir. Bu ortak özellikler, insanı tarih içinde oluşmuş her olgu ve olayı bir tecrübe imkânı olarak görmeye ve ondan yararlanmaya sevk eder. Bu münazarayı düşünce kamuoyuna sunarken, bunun insanoğlunun dinî, siyasî ve kültürel tecrübe dağarcığına bir katkı sağlamasını umut ediyoruz.

An Analytic-Synthetic Distinction of Judgments and the Credibility of Its Criteria and Usage

Ramazan Ertürk*

The aim of this paper is to investigate the justification of the analytic-synthetic distinction of judgments in modern philosophy. The main argument of the paper is that the credibility of the criteria of the distinction is problematic and, therefore, the ground of the distinction is not solid enough to be used safely for other purposes. Hence, the validity of the arguments based on the distinction is highly questionable.

Key words: Analytic, synthetic, Kant, judgments, modern philosophy, metaphysics.

Although some traces of the analytic-synthetic distinction of judgments may be found in philosophies that date before Kant, it is Kant who is considered to be one of the most leading proponents of this distinction. Therefore, we will begin our study with him, and focus on his works, later moving on to examine newer developments in this matter. Let us examine how Kant considers the distinction between the analytic and the synthetic.

Kant's philosophical endeavor appears to be a chain that consists of states of affairs that rest on one another. From my point of view, his famous attack on traditional metaphysics rests on his epistemology, while his epistemology rests on his distinction of judgments as analytic and synthetic. Thus, in the final analysis, the analytic-synthetic distinction functions as the ultimate ground that provides fundamental support for the entire edifice of his philosophy. This situation raises some questions with regard to this ground. First of all, is Kant's analytic-synthetic distinction justifiable? In other words, is this distinction made on the basis of legitimate or acceptable ground? If so, what is this ground? Secondly, is this ground strong or firm enough to carry the weight loaded onto it? If it is not, i.e., if the distinction breaks down, then there are some serious implications. For instance, it is possible that the entire building which has been erected on this foundation suddenly

* Assoc. Prof. of Philosophy of Religion at Erciyes University, School of Divinity.

collapses. Therefore, the distinction being well-established is crucial for both the philosophy of Kant and that of subsequent thinkers. In this paper, I will examine the foundation of this distinction and the credibility of its criteria. The reason lying behind this distinction, the nature of the distinction, its foundation and the credibility of its criteria are the issues that will be mainly examined and discussed here.

Let us begin by analyzing the question of which answer constitutes Kant's main task in the *Critique of Pure Reason*: How are a priori synthetic judgments possible? The term 'a priori synthetic judgments' here indicates that Kant believes that there are some judgments which are 'not a priori' and that there are some which are 'not synthetic'. That is to say, the term that is in question presupposes both a priori-a posteriori and analytic-synthetic distinctions of judgments. But, before examining the analytic-synthetic distinction itself, it would be useful to investigate why Kant needs to make such a distinction.

There is no doubt that certain modes of knowledge disturb Kant because, according to him, they "are outside the field of all possible experience and have the appearance of extending the scope of our judgments beyond all limits of experience."¹ Moreover, this task is to be fulfilled "by means of concepts to which no corresponding object can ever be given in experience."² The science that leads Kant to make these statements of frustration and by which a so-called crime is committed, is described as dogmatic metaphysics on the following page of *Critique*.

On the other hand, most of the principles and concepts of mathematical knowledge –in particular the fundamental principles, which are reliable and trustworthy according to Kant - are not given by experience. However, there must be a difference between these two modes of knowledge. Kant's belief in the existence of this difference can be understood from the following statements: "For one part of this knowledge, the mathematical, has long had an established reliability, and thus gives rise to a favorable presumption as regards the other part, which may yet be of quite a different nature."³ Here, the context indicates that the mode of knowledge Kant is talking about as "the other part" is the knowledge we can call 'dogmatic' or 'traditional' metaphysics. So, what is the so-called difference in question?

1 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by N.K. Smith (New York: St. Martin's, 1965), p. B6; from now on this work will be referred to as "Critique", and the letters "A" and "B" will be used respectively to indicate the first and second editions.

2 Kant, *Critique*.

3 Kant, *Critique*, p. B8.

According to Kant, first we have two kinds of knowledge, a priori and a posteriori. It is evident that metaphysical knowledge is far above experience and therefore, it cannot be a posteriori knowledge. As for mathematical knowledge, it also cannot be a posteriori, at least in its origin, because it has the property of being universal – in the strict sense of the term – and necessary.⁴ Thus, both of these modes of knowledge must be a priori modes of knowledge. Accordingly, the difference between them cannot stem from the fact that one is a priori and the other is a posteriori. But what can this difference be or, more properly speaking, from which property of these types of knowledge can this difference emanate? Now, as knowing is, in some sense, judging and as the structure of all forms of genuinely objective knowledge is constituted by judgments, i.e., judgments are its fundamental units, Kant examines the structure of our judgments. This examination of judgments leads him to make the analytic-synthetic distinction. Now let us take a look at how this process occurs.

A judgment consists of two parts that are related to one another. These parts or elements can be related to one another only in three ways, as follows: In the first way, the second part of the judgment, i.e., the predicate, is contained in the first part, i.e., in the subject; that is, the (semantic) extension of the subject involves the predicate. In the second way, both parts have an equal (semantic) extension, i.e., here there is either an identity or equality between the (semantic) extension of the subject and the predicate. In the third and final relationship, the (semantic) extension of the predicate is neither contained in nor equal to that of the subject; rather, it is outside the limits of the extension of the subject, although there is a connection or a relationship between them and the judgment is constituted to express this relation. For Kant the important point is that the first and the second approaches may be considered and classified under the same category because they perform the same function in our knowledge; that is, both of the first two ways are explicative, not ampliative. In other words, the predicate does not add anything new to the concept of the subject, but only explains it in both of these ways, whereas the third way differs from them. In the third way, the predicate adds something to the concept of the subject which was not found in it, i.e., in some sense, it makes a (semantic) extension of the subject. Therefore, in some respects, this third way is ampliative of our knowledge. Thus, our knowledge consists of two kinds of judgments: explicative and ampliative.

4 Kant argues the reason why mathematics cannot derive strict universality and necessity from experience in the following manner: First, "experience teaches us that a thing is so and so, but not that it must necessarily be so or that it can not be otherwise"; secondly, "it never confers on its judgments true or strict, but only assumed and comparative universality, through induction". Kant, *Critique*, p. A1/B3.

Kant calls the judgments in the first category “analytic” and those in the second “synthetic”. The first is labeled as “analytic” simply because the predicate here is derived from a *mere analysis* of the concept that already exists and which is used as the subject, while the second kind is “synthetic” merely because this kind of judgment is constructed *by way of synthesizing* two separate and different concepts. In other words, in order to gain an analytic judgment we only need an analysis of the subject concept; however, this is not enough in order to pass a synthetic judgment. In order to do that, we need a new concept that is different from those contained in the subject concept and which needs to be synthesized with the subject concept.⁵

Now, according to Kant, this is where both the difference between the knowledge of mathematics and theoretical physics and the knowledge of traditional metaphysics appears. The difference is this: Although the judgments of both kinds of knowledge are a priori, only the judgments of the first kind are synthetic in the sense that they consist of both concepts and intuition. That is why the so-called knowledge of traditional metaphysics adds nothing to our knowledge and, indeed, it is not knowledge at all in the strict/genuine sense of the term. As in traditional metaphysics concepts are not synthesized with intuition that arise from experience, it can easily be said that they are empty, and that the so-called propositions of traditional metaphysics may, at best, be nothing more than analytic judgments – of course, if they even this. This is what lies behind Kant’s attack on traditional metaphysics.

However, a serious problem arises here: How can we determine whether a judgment is analytic or synthetic, and what is the criterion for this distinction? More specifically, what properties are to help us recognize the synthetic judgments, which are, according to Kant, the fundamental units of our true and valid knowledge?

Although Kant gives a criterion with regard to the a priori-a posteriori distinction, it seems that he does not suggest a clear-cut criterion, indeed not even a satisfactory one, for distinguishing *synthetic judgments* from *analytic judgments* –in fact not even providing a criterion with regard, at least, to philosophical judgments. But his definitions of analytic and synthetic judgments and the explanations he gives about them provide some clues about the candidates of criteria. Let us turn to these expositions and try to derive the possible answers that Kant may have given to the above questions.

5 Kant, *Critique*, p. B10-11; see also *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, ed. by L.W. Beck, Indianapolis 1950, p. 14; (hereafter, this work of Kant’s will be referred to as “Prolegomena”).

Having in mind affirmative categorical judgments, Kant makes the following definitions about analytic and synthetic judgments:

Either the predicate B belongs to the subject A, as something which is (covertly) contained in this concept A; or B lies outside the concept A, although it does indeed stand in connection with it. In the one case I entitle the judgment analytic, in the other synthetic.⁶

After providing these definitions Kant gives the judgment “All bodies are extended” as an example of an analytic judgment, and “All bodies are heavy” as that of a synthetic judgment. When he indicates the difference between the two examples, he declares that we do not need to go beyond the concept “body” in order to find the predicate “extended” or the concept of being extended in the first judgment; whereas the predicate “heavy” or the notion of heaviness is something entirely different from anything thought/contained in the concept of “body” and cannot be derived from a mere analysis of it as it is outside the semantic field/intension of this concept in the second judgment.⁷

Now, it is important that both the definitions given and the explanations presented above presuppose a full and complete knowledge of the subject of the judgments. That is to say, in order to determine whether a judgment is analytic or synthetic, one must have a complete knowledge of the entire intension/semantic extension of the subject. Let us take the concept “body” in the examples. Here we need to know where the limits of the intension of this concept terminate in order to decide whether ‘heaviness’ is contained in it or not. Only after a complete survey of the whole semantic field of the concept of “body” can we know which concepts are included and which are excluded; but this necessitates a determination of the borders/limits of the field in question. Furthermore, if the distinction claims to be an objectively valid distinction, this determination of the content of the subject should not change according to one person or another’s knowledge. Thus, the boundaries of the semantic territory of the subject must also be objectively drawn. But here another question comes to mind: Why is such a determination necessary? Strictly speaking, why do we have to fully determine the content of the concept that is the subject in a judgment? Where does this necessity stem from? First, we will discuss a possible answer to this question and then we will continue to examine Kant’s suggestion as to how this determination can be made.

⁶ Kant, *Critique*, p. B10.

⁷ Kant, *Critique*, p. B11.

It seems that the necessity for such a determination has to do with Kant's definition of the judgment in question. More specifically, it presumably stems from his definition of synthetic judgments, as this definition is dependent on the subject of the judgment, and therefore, in some sense, on the definition of analytic judgments. That is, as we saw earlier, if we demonstrate Kant's definition of analytic judgments as "X", then his definition of synthetic judgments is "non-X". Let me use Kant's own symbols, i.e., 'A' as the subject of a judgment and 'B' as the predicate, and explain what I mean here. Now, in order to form an analytic judgment, we need only an equivalent or a subordinate member of the concept 'A'. To put it in another way, in order to perform the task at hand, we need to think about the intension of the concept 'A' and be conscious of either its equivalent or one of the constituents of its intension. Let us say this member is 'A1' and show other members of the content of 'A' as the set (A2, A3, A4, ... An). But, in the case of forming a synthetic judgment, to know A1 or A2 or any other member of the set is not enough; we must exhaust the entire intension of 'A' and go beyond it, including the whole set of its subordinate members to find a 'B'. So, here it is necessary to know the entire content of the intension of 'A', including all subordinate members of it from A1 to An, without leaving anything outside, in order to be sure that the predicate that is used is not a part of the intension in any way, but a new, different concept, i.e., not an insider, but an outsider, namely, 'B'. Otherwise, it is always possible that the judgment we form, thinking that it is synthetic, is indeed an analytic judgment; however, we would be unaware of this and never know, in the strict sense of the term, what the true nature of the judgment that we have formed is.

Let us turn again to the question of how the determination in question is/ can be made. Kant does not suggest a direct solution to this question. But a clue which may be considered to be a suggestion of criterion for this determination is Kant's notion of "definition". As he explains in the chapter entitled "Discipline of Pure Reason", the difference between philosophical knowledge and mathematical knowledge is the "definition", as follows: "To define, as the word itself indicates, really only means to present the complete, original concept of a thing within the limits of its concept."⁸ Now, if to define is to present a complete concept of a thing, we can say that we can make the determination in question simply by giving a definition of the concept (that is to be) used as subject in a judgment. In other words, the definition of a concept functions as the determinant factor for the limits of the intension of that concept. But this does not solve the problem; for if we understand the definition in this way, then the problem

8 Kant, *Critique*, p. B755.

becomes the question of how such a definition like this is/would be possible, i.e., the question of how we are to make the definition. For, first of all, we define things while we remain within the limits of our knowledge of them; therefore, our definitions have, not an objective, but a subjective characteristic. Secondly, since we define things as far as we know them, our definitions will be restricted to our (personal) knowledge and will be far removed from presenting *complete concepts* of things. Thirdly, new and advanced investigations make changes in our knowledge of things, even in the knowledge of the same thing, by attaching some new properties and removing some old ones. Hence, the limits of definitions may change from time to time, and therefore ready-made definitions cannot maintain their completeness all the time, even if they have been accepted as complete ones at a certain time.

Kant, probably being aware of these difficulties, states (the fact) that empirical concepts are outside this definition standard. What we call the definitions of empirical concepts, according to Kant, are nothing else than expositions. In his own words: "An empirical concept cannot be defined, but only made explicit. For ... we find in it only a few characteristics of a certain species of sensible object ... (and) new observations remove some properties and add others; thus, the limits of the concept are never assured."⁹

On the other hand, Kant also excludes concepts that are given a priori from his standard. According to him, we cannot define concepts like substance, cause, equity and etc. either. Kant explains the reason behind this undefinability as follows: "For I can never be certain that the clear representation of a given concept ... has been completely effected, unless I know that it is adequate to its object. ... the concept of it may, as given, include many obscure representations which we overlook in our analysis."¹⁰ As for the question 'why do we use the so-called definitions, i.e., expositions, if they are not real definitions?' his answer has a pragmatic character: "We make use of certain characteristics only as long as they are adequate for the purpose of making distinctions."¹¹

Now, if neither the definitions of empirical concepts nor those of concepts that are given a priori are possible, what concepts can we define? Let us take the answer from Kant: "Since, then, neither empirical concepts nor concepts given a priori allow of definition, the only remaining kind of concepts, upon which this mental operation (i.e., definition) can be tried, are *arbitrarily in-*

9 Kant, *Critique*, p. B755-756.

10 Kant, *Critique*, p. B756.

11 Kant, *Critique*, p. B756.

vented concepts.”¹² Since these concepts are not given to us but *deliberately made or constructed* by us, we can always know their limits and contents and therefore define them. Moreover, since there is no content or correspondent for these concepts before they have been made, they are not derived from anything else, but rather invented. The term “original” in Kant’s definition expresses this aspect. Indeed, what Kant calls “a priori determinants of their objects”¹³ are just these concepts. Seeing that the only concepts allowing for definitions are “those which contain an arbitrary synthesis that admits of a priori construction,”¹⁴ the only science that uses this kind of concepts is mathematics. For only there objects are given through a definition. This means that the definition criterion for the analytic-synthetic distinction may be valid only for mathematical judgments. But the discussion with regard to Kant’s notion of definition does not stop here.

Although Kant explicitly denies the definability of ‘given concepts’ and accepts the deliberately constructed concepts as the only definable concepts, as we can see above, an important Kant scholar, L.W. Beck, seems to claim the contrary and talks about what he calls ‘analytic definition’ in his article entitled, “Kant’s Theory of Definition”. According to Beck, “a definition is analytic if it is of a ‘given concept’; it is synthetic if of a concept that is made or synthesized by the definition itself.”¹⁵ As far as we can understand from Kant’s statement above, what Beck calls ‘analytic definitions’ are indeed the same as that which Kant refers to as ‘expositions’; these are not definitions in the Kantian sense of the term. On the other hand, what Beck calls a ‘synthetic definition’ is, according to Kant, a ‘definition’ in the proper sense. Furthermore, interestingly enough, although Beck speaks of two kinds of analytic definitions –analytic nominal and analytic real, he confesses that analytic real definitions “fail to meet the formal requirements of definition with respect either to completeness or precision”¹⁶; whereas this failure is valid for Beck’s analytic definitions altogether because they are of ‘given concepts’. Beck seems to think that what he calls ‘analytic nominal definitions’ meet the formal requirements of definition, but he gives no information about these definitions. It may indeed be said, that Beck’s assertion of ‘analytic definition’ is incompatible with Kant’s understanding of definition in the statements that were quoted earlier.

12 Kant, *Critique*, p. B757.

13 Kant, *Critique*, p. B124.

14 Kant, *Critique*, p. B757-758.

15 Beck, L.W., “Kant’s Theory of Definition”, in *Kant: Disputed Questions*, M.S. Gram, Chicago: Quadrangle Books, 1967, p. 217.

16 Beck, “Kant’s Theory of Definition”, p. 221.

Moreover, Beck does not accept that the definition is a criterion for the analytic-synthetic distinction. According to him, a decision on whether a judgment is analytic cannot be based on the definition of the subject concept. His reason for this rejection is as follows: "Now if the decision on analyticity of a specific judgment could be based on a definition of the subject, it would be easy enough to determine whether the judgment is analytic. But Kant rejects this procedure, because he holds that 'definability' is a stricter condition than 'analyzability', and that we can therefore make analytic judgments with concepts we cannot define."¹⁷ To support this assertion, Beck states that Kant is insistent about the methodological difference between mathematics and philosophy. For the mathematician begins with definitions and proceeds towards conclusions, whereas the philosopher begins with given unclear concepts and reaches definitions at the end of his enquiry.¹⁸ Beck continues his argument by saying "analytic judgments are made by the 'analysis of concepts', which need not first be established by definition. Definition is a late stage in the progress of knowledge, being preceded by the analysis of given concepts."¹⁹ I will deal with Beck's claim about whether definitions can be a criterion later; but I can say here that it is hard to understand why it would be easy to determine the analytic nature if a definition is taken as the criterion. If Kant's definition of (analytic and) synthetic judgments is taken as the criterion, this would then require us to make an analysis of the subject that goes beyond its limits in order to ensure that the predicate is not a member of the intension of the subject. But this is not an easy task; quite the contrary, it is extremely arduous. Indeed, such an analyzability is no different from definability in the Kantian sense, i.e., in the sense that "to define is to present the complete concept of a thing within the limits of its concept."²⁰

An alternative criterion suggested by Kant for the analytic-synthetic distinction appears to be the principle of contradiction. When discussing the negative and positive employment of this principle under the title of 'The Highest Principle of All Analytic Judgments' in the *Critique*, he says "if the judgment is analytic, whether negative or affirmative, its truth can always be adequately known in accordance with the principle of contradiction. ... The principle of contradiction must therefore be recognized as being the universal and completely sufficient principle of all analytic knowledge."²¹ At the beginning of the *Prolegomena*

17 Beck, "Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?", in *Kant: Disputed Questions*, p. 231.

18 Beck, "Kant's Theory of Definition", p. 223.

19 Beck, "Kant's Theory of Definition", p. 227.

20 See footnote 8 above.

21 Kant, *Critique*, p. B190-191.

while Kant talks about general characteristics of so-called metaphysical knowledge, he gives similar but more explicit knowledge about the function of the principle in this distinction. This function is explained under the subtitle, “The Common Principle of All Analytical Judgments is the Law of Contradiction”, as follows:

All analytical judgments depend wholly on the law of contradiction, and are in their nature a priori cognitions, whether the concepts that supply them with matter be empirical or not. For the predicate of an affirmative analytical judgment is already contained in the concept of the subject of which it cannot be denied without contradiction. In the same way, its opposite is necessarily denied of the subject in an analytical, but negative, judgment, by the same law of contradiction.²²

Interestingly enough, in the following paragraph Kant includes even judgments that consist of empirical concepts in the category of analytic judgments on the basis of this principle and gives an interesting example: “For this reason, all analytical judgments are a priori, even when the concepts are empirical, as, for example, ‘gold is a yellow metal’; for to know this I require no experience beyond my concept of gold as a yellow metal.”²³ It can be understood from these statements, as aptly remarked by W.T. Jones, that the principle of contradiction is thought to be what warrants the entire class of analytic judgments.²⁴ We will see whether this is so or not below.

So far we have examined Kant’s analytic-synthetic distinction of judgments, the reason lying behind this distinction and its criteria. In the second part of the article, the satisfactoriness of these criteria and those of the new proposals in modern philosophy will be discussed, along with some implications.

First of all, let us take Kant’s examples and examine them more closely. According to him, the judgment ‘all bodies are extended’ is an analytic, while the judgment ‘all bodies are heavy’ is a synthetic judgment. The concept ‘body’ is the subject in both judgments. Now, it is a mystery how Kant determines the limits of the intension of this concept to arrive at the conclusion that the term ‘heavy’ is outside it. For, since the concept ‘body’ is an empirical one, it cannot be defined and the limits of its intension cannot be determined according to Kant’s first criterion, namely, his understanding of what a definition is. In other words, how can he be sure that ‘heaviness’ is outside the *empirical*

22 Kant, *Prolegomena*, p. 14.

23 Kant, *Prolegomena*, p. 14.

24 Jones, W.T., *History of Western Philosophy: Kant to Wittgenstein and Sartre*, New York 1952, p. 23.

concept 'body'? For it is obvious that the intension of empirical concepts may be extended (or narrowed) by new investigations. For instance, with regard to Kant's example of 'gold', today we are well aware of the empirical fact that gold may exist, indeed does exist, in different color(s) than yellow, for example, green; therefore, the judgment 'gold is a yellow metal' cannot be considered to be an analytic judgment, although during the lifetime of Kant it was. On the other hand, how can Kant know that he is not synthesizing but analyzing as he forms the judgment 'all bodies are extended'; that is, how does he know (or can be sure) that the concept 'extension' is contained in (or identical with) the concept 'body' if the empirical concept of 'body' is undefinable?

Secondly, Kant's understanding of definition restricts definability only to mathematical concepts. This means that the analytic-synthetic distinction can be applied only to mathematical judgments. In other kind of judgments – for instance, in philosophical judgments – we cannot be sure that we are not forming an analytic but a synthetic judgment. For, we cannot be sure of the content of the subject in these judgments as we have not constructed the subject concept. From this we can infer that we can obtain certain and genuine ampliative knowledge only in mathematics. But, as such an assertion would eliminate Kant's transcendental philosophy it is not possible for him to admit it.

Thirdly, is it possible to make an objectively valid philosophical definition, as both Kant and Beck claim, even if we accept the condition that philosophical definitions ought to come at the end rather than at the beginning of enquiries?²⁵ If "philosophical definitions are never more than expositions of given concepts,"²⁶ would a definition in the Kantian sense then be possible in any philosophy? Is not the expression 'philosophical definition' as the exposition of a given concept, as defined by Kant himself, incompatible with Kant's understanding of definition and of undefinability of given concepts? If a definition in philosophy is not possible, how do we distinguish synthetic judgments from analytics in Kant's transcendental philosophy? Furthermore, if what are called 'definitions' in philosophy are not real definitions but only 'expositions', one then can never determine the content of the subject in a philosophical judgment. In that case, definition can never be a criterion for the analytic-synthetic distinction, as correctly pointed out by Professor Beck. But the problem for both Kant and Beck arises from their understanding that analytic judgments are made or can be obtained by a mere analysis of the concepts we already have; namely, by the

25 For the condition mentioned, see Kant, *Critique*, p. B759.

26 Kant, *Critique*, p. B758.

analysis of the subject.²⁷ The problem here is how am I to know that I have not gone beyond the limits of the intension of the subject and that I am still analyzing the subject, not synthesizing?

In short, with regard to the first candidate of criterion for the analytic-synthetic distinction it can be said that definition may be a criterion in mathematical judgments, but not in philosophical ones, because a definition in the sense Kant understands is, although possible for mathematical ones, impossible for philosophical concepts.

As for the second candidate for a criterion for the distinction, namely, the principle of contradiction, as suggested by Kant, this is not sufficient for an apodictically certain distinction either. The application of this principle to judgments can provide knowledge of whether the judgment at hand contains a self-contradiction, but it cannot provide knowledge of the entire content of the subject. However, this knowledge is necessary in order to make the distinction in question between the judgments concerning the subject. It can even be said that the application of this principle presupposes the knowledge of the content of the subject, or at least the knowledge of what this concept means. In fact, what we learn by means of the application of this principle, as Kant himself indicates, is whether an analytic judgment is true or false rather than whether it is analytic or not;²⁸ but it is obvious that this presupposes the determination of the analyticity of the judgment. This means that using the principle of contradiction in order to make the distinction simply begs the question.

Beck's interpretation of the principle of contradiction as 'the logical criterion of analyticity' is not satisfactory either. Let us try to prove our claim by examining Beck's own statements. After he maintains that the principle is 'a necessary and sufficient condition for an analytic judgment' he proposes an application test in the following manner: "Substitute in a judgment synonyms for synonyms, or an analysis or definition of the subject concept for the subject itself. Then the contradictory of this judgment will infringe the law of contradiction if the original judgment is analytic."²⁹ In these statements the suggested three substitutions for the subject are its synonym, an analysis and a definition. Let us examine each case separately. In the first case, substitution of a synonym for the subject is demanded. But here we are in no better a situation than the earlier one. For here too we lack any criterion for synonymy. How do I know that the concept I want to substitute for the subject is its synonym? W.V. Quine describes

27 Kant, *Critique*, p. B11; Beck, "Kant's Theory of Definition", p. 227

28 Kant, *Critique*, p. B190-191.

29 Beck, "Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?", p. 233.

this situation as a circular procedure. For the notion of 'synonymy' is "no less in need of clarification than analyticity itself."³⁰ In other words, "to say that 'bachelor' and 'unmarried man' are cognitively synonymous is to say no more nor less than that the statement 'all and only bachelors are unmarried man' is analytic."³¹ Thus, the substitution of a synonym is either an attempt to explain what is not known by some other unknown or simply begs the question. But neither is a reasonable solution.

As for the second case suggested by Beck, since 'to substitute an analysis' for the subject means 'to be able to form an analytic judgment,' here again we do not have any criterion for such a procedure and therefore are in no better a situation than the original one. Indeed, since the problem here is no different from the original one, this case cannot avoid the same weaknesses; the same problem occurs as that which is put forward for the first suggestion, namely, lacking a criterion or being a circular procedure, and therefore begging the question.

Finally, in the third case, the suggestion is 'to substitute the definition of the subject concept for the subject itself.' Here, first we need to ask the question: 'what kind of definition is the definition that is to be substituted? It cannot be a definition in the sense that Kant understands, because such a definition can occur only in mathematical judgments, and philosophical concepts cannot be defined, since they are not constructed but given concepts, as we have seen. If this is not a definition –in the strict sense of the term - but rather an exposition of the subject, then once again there is an ambiguity, obscurity and lack of criterion here. How can I be certain that I am not going beyond the limits of the intension of the subject concept while I am exposing it?

Thus, from all these considerations we can understand that the principle of contradiction is not sufficient to make the distinction in question.

As neither Kant's first or second candidate can provide legitimacy for his distinction, what is to be done? Is it possible to merely discard the distinction in question? Or should we /can we say that there is no such distinction? It seems that such an attitude would be an oversimplification and an unfair consideration of the issue. For nobody can overlook the remarkable difference between the judgment 'oculists are eye doctors' and the judgment 'oculists are prosperous'. In the case of the first judgment we know that the judgment is true as soon as we understand the words, whereas, contrary to the first situation, we need

30 W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", in *From A Logical Point of View*, Cambridge: Mass, 1953, p. 23.

31 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", p. 28-29.

empirical evidence in the case of the second judgment.³² So, there should be some way to solve this problem.

Kant leaves the problem here, but many outstanding scholars in modern philosophy have tried to find a solution. A once famous attempt has been suggested by what is known as verificationism. The verification theory, which is presented by the logical positivists of the Vienna Circle, invokes radical reductionism in order to make the distinction possible. The reduction in question is stated as follows: "... every word of the language is reduced to other words and finally to the words which occur in the so-called 'observation sentences' or 'protocol sentences'. It is through this reduction that the word acquires its meaning."³³ According to this theory, a judgment is analytic if it is true or false solely by virtue of its form. Tautologies and contradictions form this kind of judgments. The formulae of logic and mathematics are also of this kind. Here we do not need any reduction process for the protocol sentences in order to verify these judgments; we can tell whether they are true or false just by looking at their form.³⁴ In other words, "an analytic statement is that limiting case which is confirmed no matter what";³⁵ that is, it is "alike in point of the method of empirical confirmation or infirmation."³⁶ On the other hand, a judgment is synthetic if the decision about its truth or falsehood lies in the protocol sentences.³⁷ Here, the truth or falsehood of the judgment is tested on the basis of its verifiability by the reduction process and ultimately by the method of empirical verification.

Now, let us see whether this is a viable proposal for finding a solution. It seems that the original problem with the Kantian proposals continues here as well. For it seems, according to the new proposal, that whether a judgment is analytic or synthetic may be decided on the method of its verifiability, i.e., whether it is verified/falsified by virtue of its form or by the empirical method of verification. But how can I decide whether I should use the first or the second way of testing the judgment, for instance, 'all bachelors are unmarried men'. In order to decide on this I should know, at least, the intension of the subject concept. But that is exactly the original problem that needs to be solved. There are judgments for which the new proposal may work; these are by form tautologies

32 A. J. Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, London: Unwin, 1984, p. 247.

33 R. Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", in *Logical Positivism* (ed. by A.J. Ayer), New York: Free Press, 1959, p. 63.

34 Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, p. 76.

35 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", p. 37

36 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", p. 37.

37 Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", p. 76. For more information about the protocol sentences and their function in the theory of verification, see Otto Neurath, "Protocol Sentences", in *Logical Positivism*, pp. 199-208.

and contradictions, i.e., statements like 'bachelors are bachelors' and 'bachelors are not bachelors'. But even here, the form of the judgment is no guarantee for determining its type. For the term 'bachelor' may be used in different senses in the subject and the predicate here. Moreover, we rarely use this kind of analytic judgments, i.e., analytic by form, in our language; mostly we use the other kind of so-called analytic judgments, i.e., analytic by virtue of intension, judgments like 'bachelors are unmarried men', for instance. Therefore, the new proposal does not, at least for the most part, solve our problem.

As for the synthetic aspect of the proposal, reductionism claims that the meaningfulness of a statement requires that the statement is translatable term by term into a statement, be it true or false, about an immediate experience, i.e., into a protocol sentence. But, as Quine rightly points out, a distinction between individual statements is impossible. Although the claim that the truth of statements, in general, depends on both language and 'extralinguistic' facts is acceptable, "to speak of a linguistic component and a factual component in the truth of any individual statement is nonsense, even the root of much nonsense."³⁸ In other words, it may be said that scientific statements – or synthetic judgments in the Kantian sense – are doubly dependent upon language and experience, but this duality is not applicable to these statements if they are taken one by one.³⁹ One can go a step further and maintain, as Quine does, that "it becomes folly to seek a boundary between synthetic statements, which hold contingently on experience, and analytic statements, which hold come what may."⁴⁰ Quine radicalizes his severe criticism even more and ends up with an explicit rejection of the distinction itself as follows: "Carnap has recognized that he is able to preserve a double standard for ontological questions and scientific hypotheses only by assuming an absolute distinction between the analytic and the synthetic; and I need not say again that *this a distinction which I reject*."⁴¹ Indeed, Quine does not only reject the existence of the distinction in question, but also says that "that there is such a distinction to be drawn at all is an unempirical dogma of empiricists, a metaphysical article of faith."⁴²

This extraordinarily radical attitude on the part of Quine against the distinction in his "Two Dogmas of Empiricism" has provoked some studies on the

38 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", p. 42.

39 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", p. 42. Putnam is of the same opinion on this issue; see H. Putnam, "The Analytic and the Synthetic", in his *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 40.

40 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", p. 43.

41 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", p. 45-46.

42 Quine, "Two Dogmas of Empiricism", p. 37.

issue on both sides, i.e., both the pros and the cons. One of them is to be found in the article entitled “In Defense of a Dogma” by P. Grice & P.F. Strawson. The argument of this paper consists mainly of two parts: negative and positive. The negative part of the argument, which constitutes most of the paper, is devoted to prove that Quine does not present a satisfactory argument for his radical attitude against the distinction in question.⁴³ In the positive part of the argument, the authors appeal to the existence of the long philosophical tradition and the present practice as being sufficient ground for the distinction.⁴⁴ They explain what they mean by this appeal as follows:

In short, “analytic” and “synthetic” have a more or less established philosophical *use*; and this seems to suggest that it is absurd, even senseless, to say that there is no such distinction. For, in general, if a pair of contrasting expressions are habitually and generally used in application to the same cases, *where these cases do not form a closed list*, this is a sufficient condition for saying that there are *kinds* of cases to which the expressions apply; and nothing more is needed for them to mark a distinction.⁴⁵

Now, let us examine how far this argument can survive to under close scrutiny. The aim of the negative part of the argument is to show that Quine’s severe criticisms do not justify his rejection of the distinction. Although it is dubious whether this is the case, for the sake of argument let us accept that this is so; is the problem then solved? I do not think so. For what this part of the argument proves, at best, is that Quine is not right in his radical rejection of the existence of the distinction or that the distinction in question exists. But that is not the real issue. The real issue here is not whether Quine is right or wrong in his rejection, nor whether the distinction exists or not. The real issue is the nature and justification of the distinction in question; this is the main target of Quine’s severe criticisms. In other words, what Quine indicates is not that the existence of the distinction should be proved – for almost every student of philosophy knows that there is such a distinction in modern philosophy tradition, but that the nature of the distinction needs to be clarified and that the distinction should be justified if it is to be used for some purposes. Hence, Grice and Strawson mistook the aim of Quine’s arguments. As for the positive part of their argument, it invokes the existence of long philosophical tradition as well as current practice about the distinction. First, this is nothing else than an appeal to the authority

43 For a clear statement of this side of their argument, see P. Grice & P.F. Strawson, “In Defense of a Dogma”, in *Studies in the Way of Words*, Cambridge: Mass, 1995, (fourth edition), p. 212, also p. 206.

44 P. Grice & P.F. Strawson, “In Defense of a Dogma”, pp. 197-198.

45 P. Grice & P.F. Strawson, “In Defense of a Dogma”, p. 198.

of the established tradition and the current convention. I do not need to say anything about the weight of this appeal. Secondly, this appeal can prove, at best, only that such a distinction has existed and is still present; but it cannot prove that it is justified. There have been and still are many practices in various traditions which are not justified. To put this in another way, as we know from ethical analogue, the mere existence of a practice in use cannot guarantee its justification. Therefore, we can conclude that Grice and Strawson's argument does not present a satisfactory exposition with regard to the nature of the distinction, nor does it suggest a justification for the use of the distinction in question. Indeed, it can be understood from the following statements that they seem to be aware of this: "... our purpose has been wholly negative. We have aimed to show merely that Quine's case against the existence of the analytic-synthetic distinction is not made out. ...This is not to deny that many of the points raised are of the first importance in connection with the problem of giving a satisfactory general account of analyticity and related concepts."⁴⁶

Another important attempt in this matter comes from Hilary Putnam. After he concedes that Quine's important challenges have not received the response they deserve and that the problem of clarifying the distinction and of giving a rationale for it still is without a solution, Putnam proposes a solution that consists of two parts. The first part aims to solve the justification problem by presenting a rationale for the distinction. The second part proposes presenting clarification with regard to the nature of analytic statements. Now, let us have a close look at this argument.

In the first part of the argument Putnam presents a practical/pragmatic rationale for the distinction in question. He expresses it as follows:

The reply that I have to offer to the question of the rationale of the analytic-synthetic distinction, and of strict synonymy within a language, is this: first of all, the answer to the question 'why should we have analytic statements (or strict synonymies) in our language?' is, in essence, 'why not?' or more precisely, 'it can not hurt'. And, second, the answer to the derivative question 'how do you know it can not hurt?' is that I use what I know.⁴⁷

As he explains in his answer, Putnam talks about two (among many) of the most important advantages of having synonyms in a language: *brevity* and *intelligibility*.⁴⁸ According to him, having synonyms provides us with the advantage of brevity. But that is not altogether true. For, although it is dubious

46 P. Grice & P.F. Strawson, "In Defense of a Dogma", p. 212.

47 Putnam, "The Analytic and the Synthetic", p. 56.

48 Putnam, "The Analytic and the Synthetic", p. 56.

whether there really is an exact synonymy,⁴⁹ strict synonymy sometimes brings not brevity, but redundancy. For instance, it is said that there are over a hundred words for camel in Arabic; we do not need all of them if they are strict synonyms; indeed, most of them are redundant and therefore not practical/ useful for an Arabic speaker, because learning them is an arduous task and indeed not necessary. On the other hand, the existence of analytic statements in a language means that some of the statements or rules of that language are immune to revision. Since this means freezing some parts of the language to a certain extent, this brings the advantage that speakers of that language will be able to predict some usages of the language and thus understand each other better. This is the advantage of intelligibility, according to Putnam.⁵⁰ But this is not altogether true, either. For the synonymy here is either a strict or a loose one. If it is a strict one, then, as we said earlier, it is redundant; but if it is a loose synonymy, then it does not always lead to a better understanding, but often to a bad understanding, or even a misunderstanding, because connotations of such synonyms are different to one another. So, it is not certain that analyticity provides us with the advantages mentioned.

On the other hand, for the sake of argument let us say that a distinction brings us the advantages mentioned, i.e., it has the practical/pragmatic character that is in question; does this justify it? I think not. For being justified cannot be reduced to being useful or practical. That is to say, doing/having something because it is *just* to do/have it is different from doing/having it because it is *useful* or because it provides this or that advantage. We understand this difference better when we consider the justification of an ethical act. Indeed, what distinguishes Kantian ethics from utilitarian/pragmatic ethics is the difference between the concepts of justification that are suggested by those ethics.

In the second part of his argument Putnam tries to clarify the nature of analytic statements. He defines analytic statements as “statements which we all accept and for which we do not give reasons.”⁵¹ According to him, what makes these statements true is the ‘implicit convention’ we have about them. Nevertheless, we should distinguish them from unreasonably accepted statements. In order to do this, Putnam points out a distinguishing characteristic of analytic statements. The characteristic is this: the subject concept of these

49 For a good discussion on this issue, see F.R. Palmer, *Semantics: A New Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, pp. 60-65.

50 Putnam, “The Analytic and the Synthetic”, p 56.

51 Putnam, “The Analytic and the Synthetic”, p. 69.

statements is not a *law-cluster* concept.⁵² Thus, an analytic statement is a statement which is accepted by all without giving any reason on the basis of an implicit convention which makes it true and whose subject concept is not a law-cluster concept. Let us see whether this clarification solves the problem with regard to the nature of analytic statements. Now, the key point in this argument is that it presupposes that we are able to determine whether the subject concept is a law-cluster concept. For here Putnam introduces the substitution of 'a non-law-cluster concept' instead of the substitution of a synonym. But the issue is not so simple. For, first of all, being a non-law-cluster concept is no clearer than being analytic or a synonym; that is, if we cannot determine the intension of the subject concept and thus whether the predicate is a synonym of it, how can we determine whether the subject concept is a non-law-cluster concept? Secondly, even if we are able to make such a determination, that does not make it immune to revision; there is always the possibility that it turns out to be a law-cluster concept. Hence, it is always possible that after some revisions what we call 'analytic' becomes 'synthetic'. Therefore, it seems that Putnam's clarification is neither a guarantee nor solid ground for the distinction in question.

From all these considerations we can conclude that Putnam's attempt does not solve the problem with regard to the analytic-synthetic distinction.

In spite of his manifest rejection of the analytic-synthetic distinction in an earlier study, in a later study Quine relents and seems to allow a linguistic standard for the analyticity of judgments. According to this standard, a statement is analytic if every native speaker understands that the statement is true by learning its words.⁵³ But, first, this standard of Quine's has only an intra-linguistic character, not a logical one. That makes it valid only for the statement in the language in which it exists. For one cannot claim that an analytic statement in a language, according to this criterion, is/must be analytic in all languages. If it had a logical character, perhaps then it could have a universal validity for statements in all languages. But even then, the differences of development among languages –for instance, the difference between a primitive language and an advanced language - may prevent this universal

52 Putnam explains what he means by a law-cluster concept as follows: "Law-cluster concepts are constituted not by a bundle of properties as are the typical general names like 'man' and 'crow', but by a cluster of laws which, as it were, determine the identity of the concept. The concept 'energy' is an excellent example of a law-cluster concept. It enters into a great many laws. It plays a great many roles, and these laws and inference roles constitute its meaning collectively, not individually." Putnam, "The Analytic and the Synthetic", p. 52.

53 W. V. Quine, *The Roots of Reference*, LaSalle: Open Court Publishing, 1973, p. 79.

validity. Secondly, this attribution of analyticity may not be an absolute that is valid all the time, but only temporary, i.e., valid only for the time at which it is done. Our learning does not have absolute stability, but rather has a progressive character. Since it grows all the time, it is always possible that what we learn as 'analytic' yesterday becomes 'synthetic' tomorrow. In other words, our linguistic conventions – even the laws of logic – are not immune to revision.⁵⁴ Therefore, there is no warrant for an absolute distinction between analytic and synthetic statements.

In conclusion, modern philosophy – particularly the analytic tradition – is full of discussions concerning the analytic-synthetic distinction; this begins with Kant's critical philosophy. While Kant begs the question with regard to the existence of the distinction and devotes himself to proving the existence of 'a priori synthetic judgments' in the *Critique*, some of the discussions after him have an apologetic character, while others are severe criticisms. It is interesting that although the distinction is mostly accepted in modern philosophy, it seems that nobody has been able to suggest a sharp criterion which cuts off the arguments posed against it. Now, if it is to be accepted that such a distinction does not only exist, but is also indispensable as a classical distinction,⁵⁵ and that the judgments which provide objectively valid ampliative knowledge are only synthetic judgments, modern man must find a way of justifying this distinction and thus of being acquainted with these statements. To put it in another way, if modern philosophy does not want to waste valuable time in fruitless struggles providing no knowledge or nothing new with analytic judgments, it has to invent a definite criterion that distinguishes these judgments from synthetic ones. On the other hand, the question of the validity of the arguments based on this distinction in modern philosophy – for instance, the arguments used by Kant in his attack on traditional metaphysics in order to show its epistemological devaluation and the arguments used by the verificationism of the logical positivism in order to prove the meaninglessness of metaphysics – also requires that the existence of a real distinction should be proved and that a criterion must be found. Otherwise, these arguments will be grounded on an unjustified distinction. This means that one can easily overlook – even doubt – the existence of the distinction. Thus, all the arguments that are based on it become ungrounded, useless and insignificant.

54 H. Putnam, "'Two Dogmas' Revisited", in his *Realism and Reason: Philosophical Papers, Volume 3*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 96-97.

55 Kant, *Prolegomena*, p. 19; see also Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'in Felsefesi*, (tr. by T. Mengüsoğlu), Istanbul 1986, p. 74.

Özet

Bu çalışmanın gayesi modern felsefede ele alınan hükümlerin analitik-sente-
tik ayrımının temellendirilmesini araştırmaktır. Bu çalışmanın temel iddiası bu
ayrımı olumlayan kriterlerin geçerliliğinin problemliliğini ortaya koymak,
ve bu sebeple ayrımın dayandığı temelin başka gayeler için kullanılabilir
kadar sağlam olmadığını göstermektir. Dolayısıyla bu çalışma ayrımı esas alan
argümanların geçerliliğinin tamamen sorgulanabilir mahiyette olduğu sonu-
cuna ulaşmaktadır.

Müzikte Anlam Sorunu

Burhanettin Tatar*

The question as to whether musical works have any meaning in themselves is a unique matter in the history of philosophy and has been such since ancient Greek times. It has this unique dimension because it presents an essential challenge of non-conceptual melodic units to philosophical conceptual language. In the history of philosophy, musical meaning has mostly been taken as something to be discovered or interpreted by conceptual language (i.e. with reference to current cosmological or ontological constructions). Accordingly, musical meaning seems to be reduced to a prior set of knowledge. Thus, the following question arises: Is musical meaning something that can be reduced to a prior set of knowledge or to a conceptual language? How is it possible to translate any musical work into a conceptual language? This paper sets out that musical meaning reveals itself at the moment of actualizing a musical work and hence cannot be translated into another language.

Key words: musical meaning, philosophy, conceptual language, non-conceptual language, reductionism, temporality, non-translatibility, cosmology, ontology, tradition

Müzik eserlerinde anlamın bulunup bulunmadığı sorusu felsefi düşüncenin kendi imkânlarını ve sınırlarını fark etmesi açısından her zaman önem arz etmiştir. Bu önemin “farkındalık tarihi”ni müziğe farklı açılardan yaklaşan Fisagor¹, Eflatun², Aristo³, Augustine⁴, Farabî⁵, İbn Sînâ⁶, Hegel⁷, Nietzsche⁸ ve Adorno⁹

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun.

1 Kitty Ferguson, *The Music of Pythagoras: How an Ancient Brotherhood Cracked the Code of the Universe and Lit the Path from Antiquity to Outer Space* (New York: Walker and Company, 2008).

2 Wayne D. Bowman, *Philosophical Perspectives on Music* (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 20-47.

3 Bowman, *Philosophical Perspectives on Music*, s. 48-55.

4 Augustine'nin müzik anlayışı için bk. Gabriel Marcel, *Music and Philosophy*, çev. S. Maddux ve R.E.Wood (Milwaukee: Marquette University Press, 2005), s. 117-24.

5 Fârâbî'nin müzik anlayışının derli toplu bir sunumu ve analizi için bk. Fadlou Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1965), s. 50-65.

6 İbn Sînâ'nın müzik anlayışının derli toplu bir sunumu ve analizi için bk. Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, s. 66-80.

7 Bowman, *Philosophical Perspectives on Music*, s. 94-111.

8 Friedrich Nietzsche, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, çev. İ. Zeki Eyupoğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2005).

9 Adorno'nun müzik eleştirisi için bkz. Stephanus J. v. Z. Muller, “Music Criticism and Ador-

gibi önemli filozofların düşüncelerini incelemekle kısmen kavramak mümkündür. Ancak günümüzde elektronik ortamlarda müzik eserlerinin bestelenebilmesi ve icralarının –kuramsal olarak– sonsuzca yeniden üretilebilmesi, müziğin anlamı sorusunu farklı bir tarihsel farkındalık alanına dönüştürmektedir.

Bu imkânın söz konusu olmadığı dönemlerde müzik, ancak enstrümental ve/veya şifahî olarak “icra edilebildiği yer ve zaman”da var olabilirken, elektronik ortamlar müziğin icrasının sonsuzca tekrarlanabildiği yepyeni bir küresel hatta kozmik sanal mekân oluşturmuştur. Böylece müzik eserlerinin beste ve icralarının gündelik zaman ve mekândan kısmen bağımsız denebilecek elektronik ortamlara aktarımı ve bu ortamlarda kolayca dolaşıma sokulması müziğin sosyal, siyasî, psikolojik, dini, ahlâkî, ekonomik, kültürel ve belki en temelde bizzat müzikal anlamlarında ciddi dönüşümlere yol açmaktadır. Bu dönüşümlerin muhtemelen en başında, müziğin artık basitçe “araç-amaç” kategorisi içine sokulamayan bir boyut kazanması gelmektedir.

Elektronik ortam öncesini ve ötesini (gündelik zaman ve mekânları) kabaca müziğin enstrüman ve insan sesleriyle icra edilip dinlenebildiği “geleneksel icra ortamı” diye adlandırmamız mümkün ise, bu ortamı çok kabaca müziğin “araç-amaç” kategorisi içinde algılandığı alan şeklinde niteleyebiliriz. Söz gelimi, Fisagorcu düşünce geleneğinde müzik bir tür gök cisimlerinin dairesel dönüşleriyle oluşturdukları kozmik-metafizik armoninin (uyum) beşerî imkânlar içinde yeniden inşa edilme çabasıdır. Her beşerî müzik, Fubini’nin ifadesiyle, bir tür “düşünülen”¹⁰ yani aklen kavranabilen kozmik uyum ya da ahenkle oluşan müziği amaçlar ve onun bir tür duyularla kavranabilen temsiline (mimesis) dönüşür.

Benzer yaklaşımı, tamamen İslâmî kavramlar ekseninde dönüşmüş hâliyle, tasavvufî düşüncede bulmak mümkündür. Buna göre, beşerî müzik “Elest Bezmi”nin, Allah’ın bedene ruh üflemesinin (nefha-i ilâhî) veya “Kün” (Ol) emrinin bir tür yeniden hatırlanmasını (zıkr) amaçlayan bir faaliyettir. Sûfî, Allah’a ulaşma çabası içinde belli birtakım menzil veya mertebelere ulaşmak için bu

no”, *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 36/1 (2005), s. 101-16.

10 Enrico Fubini, *Müzikte Estetik*, çev. Fırat Genç (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), s. 49-50. Belki de klasik dünya kültürlerinde müzik, son kertede, bu kültürlerin kendilerine dayanak kabul ettiği kozmolojileri temel referans noktaları olarak kabul etmişlerdir. Bir başka deyişle, büyük kültürlerin müzikleri, nihaî aşamada, dayanak kabul ettikleri kozmolojileri hem yorumlayan hem de onlar tarafından yorumlanan müziklere dönüşmüş görünmektedirler. Bu noktada Hint ve İslâm kültürüne ait klasik müziklerle bu kültürlere ait kozmolojiler arasındaki ilişkiler ilgi çekicidir. Bu ilişkiler hakkında bilgi için bk. Robert Simms, “Aspects of Cosmological Symbolism in Hindusthani Musical Forms”, *Asian Music*, 24/1 (1992-93), s. 67-89; Jozef Pacholczyk, “Music and Astronomy in the Muslim World”, *Leonardo*, 29/2 (1996), s. 145-50; Jean During vdğr., *The Art of Persian Music*, çev. Manuchehr Anvari (Washington: Mage Publishers, 1991), s. 167-6.

faaliyete iştirak eder; ancak sonuçta “fena fillah” noktasına yaklaştığında artık müziği geride bırakır. Eflatuncu ve Aristocu düşünme biçimlerinde ise müziğin bir tür psikolojik rehabilitasyon aracı olarak ele alındığı ve siyasî kontrol mekânizmalarının sınırları içinde tutulması gereken bir faaliyet olarak algılandığı görülmektedir. Benzer şekilde Augustine, Fârâbî, İbn Sînâ, Hegel ve Adorno gibi filozoflarda müzik dinin, felsefi düşüncenin, Mutlak Tın’ın ve ideoloji eleştirisinin¹¹ kontrolü içinde tutulmaya çalışılan bir araç formunda ele alınır.

Genel “amaç-araç” yaklaşımını “merkez-çevre” kavramlarıyla yeniden ele alacak olursak, müzik “merkez”i amaçlaması ve merkezin kontrolünde bulunması gereken bir “çevre” (marjın) şeklinde anlamlandırılmıştır. Batı ve İslâm dünyasında “saf müzik”in (salt enstrümental müzik) ancak 18. yüzyıl ve sonrasında kendi başına bir müzik formu hâline gelmesi, daha öncesinde müziğin genel olarak şiir, gazel gibi dini ve seküler sözlere eşlik eden, yani her zaman “söz”e tabi olan (marjinde kalan) formlarla yetinmesi, farklı nedenlerin yanı sıra “merkez-çevre” (amaç-araç) ekseninde kısmen açıklanabilir. Farklı dini, ideolojik, kültürel ve felsefi yapılar içinde “merkez” nasıl belirlenmişse, müzik de bu merkeze nispetle anlam kazanan bir “çevre” olarak görünmektedir.¹²

Fark edileceği üzere “merkez-çevre” kavramlarının ön plana çıkardığı husus, “anlam” denen şeyin aslında zaten “merkez”de yer aldığı veya bu merkez tarafından üretildiğidir. Çevre, buna göre, bu anlama destek veren, onu “çoğaltan ve güçlendiren”¹³ ve onun teşkil ettiği amaç doğrultusunda hareket etmesi gereken bir ‘ilave’ unsurdur. Bir başka deyişle, çevre (saf, enstrümental müzik) kendi başına bir düşünme imkân ve alanı olarak görülmemektedir. Sözelimi sûfi düşünme biçiminde, müzik Allah’ın merkezde yer aldığı bir anlam alanının güçlenmesine hizmet eden, merkezi temsil eden anlam sayesinde işlevi anlaşılabilen,

11 Martina Viljoen, “Questions of Musical Meaning: An Ideology-Critical Approach”, *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 35/1 (2004), s. 3-28.

12 Kanaatimizce müziğin Osmanlı’da ve Türkiye Cumhuriyeti’nde bir modernleşme sorunu ve konusu olarak ele alınması, her şeyden önce müziğin “dil veya söze tabi olması gereken bir şey” olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Tek sesli (monofonik) Türk müziğinin Batı müziği gibi çok sesli (polifonik) hâline getirilme çabaları da bu bağlamda ele alınmalıdır. Zira Batı müzik geleneğinde polifonik müzik, uzun bir süre, “anlatı”sı (narrative) olan bir araç gibi düşünülmüştür. Ancak 20. yüzyıl ve sonrasında müziğin bir anlatısının olup olamayacağı ciddi anlamda sorgulanmaya başlanmıştır. Öyle görünüyor ki, modernleşme sürecinde Türk elitleri Batı müziğini Batı’daki anlam gelişiminin bir tür anlatısı gibi değerlendirmişlerdir. Türk müziğini modernleştirme çabaları hakkında bk. Karl Signell, “The Modernization Process in Two Oriental Music Cultures: Turkish and Japanese”, *Asian Music* (Symposium on the Ethnomusicology of Culture Change in Asia), 7/2 (1976), p. 72-102; S. Sırm Güner, “Çok Sesli (Alafranga) Müziğin Türk Toplumuna Giriş Süreci ve Sarayın Etkisi: Türk Müziğinin Tarihteki Yeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/6 (2007), s.49-70.

13 Ivanka Stoianova ve Jerome Kohl , “And Dasein Becomes Music: Some Glimpses of Light”, *Perspectives of New Music*, 37/1 (1999), s. 192.

bu anlamın kendisinde yansıdığı veya titreştiği bir husustur. Benzer bir yaklaşım Hegel'in müziği, duyuşsal bir muhteva alanı içinde sıkışmış olduğu için, kaçınılmaz olarak Mutlak Tın'ın tarihsel diyalektik açılımının, yani evrensel aklı düşününce'nin bir ara safhası olarak ele almasında görülmektedir.

Buradaki temel mantıksal düşünce örgüsü belki şöyle dile getirilebilir: Dil, semantik bir açıklık ya da şeffaflık alanı olarak, anlamın kendisinde doğduğu bir olgudur. Buna karşın müzik, doğrudan anlamı kavranamadığı –kavramsal olmadığı– için dile muhtaç olan, dilin anlam alanına eklenerek bir tür meşruiyet kazanan, dolayısıyla kendisinden önce dilin mevcudiyetini varsayan/gerektiren ikincil derecede bir anlam düzeyidir.¹⁴

Müziğin, zaten anlaşıldığı düşünülen “dil” karşısında, kendi başına anlaşılabilir görünen yapısı nedeniyle araç veya çevre kategorisine indirgenmesi, gerçekte müziğin kendi sınırlılığını mı göstermektedir yoksa doğrudan dilin anlam alanının sınırlılığın işaret eden bir sonsuz alan teşkil etmesinden mi kaynaklanmaktadır? Bir başka deyişle, müzik bizim gerçekliğe dair varsayımlarımıza, inançlarımıza ve önyargularımıza bir şekilde boyun eğen (onları taklit ve temsil eden) bir “gölge anlam alanı” mıdır yoksa tam tersine gerçekliğe dair tüm tasavvurlarımızın sınırlarıyla bizi yüzleştirdiği için hem anlama gücümüzü hem de tarihsel gerçekliği (mizi) dönüştürme potansiyeline sahip bir “anlam kaynağı” mıdır?

Yukarıdaki sorular karşısında özellikle Nietzsche'de doğrudan ve Derrida'da dolaylı olarak görülebilecek “müziğin dil öncesinde var olduğu” ve “müziğin söz”ün (logos) merkeziliği ve hâkimiyeti karşısında bastırıldığı” düşüncelerini¹⁵ hareket noktası olarak ele almak, en azından dil ile müziği karşıt mücadele alanlarına dönüştürdüğü için hayli sorunlu görünmektedir. Müziğin dil-öncesi (pre-linguistic) bir alana ait olup olmadığı sorunu bir tür ilerlemeci veya art-süremli (diachronistic) kuramsal düşünme tarzını varsaymaktadır ve bu kuramın kendisi –anlaşılacak için– kendi varsayımının ötesine giden bir eş-zamanlı (synchronic) ve diyalojik anlama tarzına başvurmaktadır. Hatta müziğin dil-öncesi bir alana aidiyeti sorunu, belki daha çok ilerlemeci ve art-süremli kuramsal düşününce'nin ürettiği bir sorun olarak da ele alınabilir.

14 Alman bestekâr Karlheinz Stockhausen' e göre, gerçekte durum bunun tersi olabilir; zira ona göre dil ilkindir (primitive) ve müzikle söylemek istediğimiz şeyin dile indirgenmesi gerekmez. Belki de ilerleyen medeniyetlerde zamanı gelince pek çok şey yalnızca müzikle söylenecek ve dile ihtiyaç azalacaktır. Stockhausen'in müzik ve dil arasındaki görüşleri için bk. Stoianova ve Kohl, “And Dasein Becomes Music”, s. 191.

15 Richard Kurth, “Music and Poetry, a Wilderness of Doubles: Heine-Nietzsche-Schubert—Derrida”, *19th-Century Music*, 21/1 (1997), s. 3-37; Marcel Cobussen, *Deconstruction in Music*, <http://www.cobussen.com/navbar/index.html> (Ağustos, 2009).

Benzer şekilde söz-merkezcilik (logocentrism) kuramı ekseninde müziği anlamak ve müziğin, sözün merkeziliği karşısında ikincil konuma itildiğini söylemek, müziğin tarihsel algılanışının analizinde yararlı açılımlar sağlamakla birlikte, gerçekte müziğin böyle bir karşıtıya uygun düşen yapısının olup olmadığı noktasında bizi suskun bırakmaktadır. Zira söz-merkezciliğe dair tüm eleştiriler (bu arada yapı-çözüm-cü analizler), kaçınılmaz olarak yine dilin ve sözün kendisine başvurmakta ve böylece müziği kendi açık-uçluluk iddiasındaki döngüsel düşünce hareketinin dışında tutmaktadır.

Değinen bu yaklaşımlardan farklı olarak dilin anlaşılması bağlamındaki sorunlar karşısında geliştirilmiş olan semantik, semiyotik, yapısal ve analitik düşünme modellerini esas almak; dilsel düşünme tarzını müzikal düşünme ile neredeyse aynı düzleme koyduğu için farklı sorunları beraberinde getirmektedir. Dilin analizinde geçerli olan bir modelin, müzik eserlerinin analizine bire bir tatbik edilmeye çalışılması, müziği tam anlamıyla dilin anlam alanı içine sıkıştırma ve zaten anlaşıldığı düşünülen bir tasavvur ya da imgeyi müzik eseri içinde yeniden görme (inşa etme, kurgulama) çabasına dönüşebilmektedir.

Dili hareket noktası olarak kabul eden semantik,¹⁶ semiyotik,¹⁷ hermenötik¹⁸ ve analitik¹⁹ düşünme modellerinin en genel özelliği, bir şekilde müzik eserine veya genel olarak müziğe kendi içinde ve dışında referans noktaları oluşturmak istemeleridir. Bu referans noktaları, anılan kuramlara göre bestekârın beste

16 Müzik eserlerine semantik yaklaşım için bk. Roger Scruton, "Analytical Philosophy and the Meaning of Music", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 46 (1987), s. 169-76.

17 Semiyotik yaklaşım ve sorunları için bk. Jonathan Dunsby, "Music and Semiotics: The Nattiez Phase", *The Musical Quarterly*, 69/1 (1983), s. 27-43; Jean-Jacques Nattiez ve Katharine Ellis, "Reflections on the Development of Semiology in Music", *Music Analysis*, 8/1-2 (1989), s. 21-75; Edward A. Lippman, "The Dilemma of Musical Meaning", *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 12/2 (1981), s. 181-9.

18 Müzik bağlamında 'hermenötik yaklaşım', özellikle Hermann Kretzschmar'ın 1911'de yayımladığı *Anregungen zur Förderung musikalischer Hermeneutik* adlı eseri nedeniyle, Heidegger ve Gadamer öncesi, Schleiermacher ve Dilthey geleneğinde bestekârın beste içine yerleştirdiği düşünülen düşünce ve duyguların açığa çıkarılması süreci olarak anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım tarzına bir örnek olarak bk. Edward T. Cone, "Schubert's Promissory Note: An Exercise in Musical Hermeneutics", *19th-Century Music*, 5/3 (1982), s. 233-41; Erwin Ratz ve Mary Whittall, "Analysis and Hermeneutics and Their Significance for the Interpretation of Beethoven", *Music Analysis*, 3/3 (1984), s. 243-54. Ancak buna karşın, Heidegger, Gadamer ve Ricoeur gibi modern hermenötüğü kendisine model olarak almaya çalışan çalışmalar da vardır. Örnek olarak bk. Stephen Parcell, "The World in Front of the Work", *Journal of Architectural Education (1984-)*, 46/4 (1993), s. 249-59; Alessandro Arbo, "Hermeneutique de la musique?", *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 31/1 (2000), s. 53-66.

19 Müzik eserlerine analitik yaklaşım ve sorunları ile ilgili bk. Carlton T. Russell, "The Analysis and Evaluation of Music: A Philosophical Inquiry", *The Musical Quarterly*, 58/2 (1972), s. 161-84.

yaparken düşündüğü ve hissettiği şeylerden başlayarak, yorumcunun içinde bulunduğu tarihsel şartlara, kültürel ve sosyal açılardan müziğin algılanma biçimlerine ve doğrudan müzik eserlerinin kendi yapısal formlarına ve özelliklerine değin değişiklikler arz edebilir.

Söz gelimi, bir müzik eserinin gerçekte bestekârın düşünce ve duygularını dinleyicilere yansıttığını ileri süren bir yorum modeli, kendisine bazı tarihsel vesikaları kanıt olarak gösterebilir. Bu bağlamda, söz gelimi, W. A. Mozart'ın gerek kendi bestelerini gerekse diğer besteleri, bestekârın aktarmak istediği duygu ve düşüncelerin bir aracı olarak görmesini, buna bağlı olarak eserlerin bestekâr tarafından belirlenen ilave yorum notlarına (simgelerine) göre icra edilmeleri gerektiğine dair düşüncesini²⁰ kendi modellerinin meşruiyetine dayanak olarak gösterebilir.

Burada yukarıdaki sorularımızın bir başka şekli yeniden gündeme gelmektedir: Gerçekte bir müzik eseri, bestekârın düşündüğü ve hissettiği şeylerin ve hatta bestelediği sözün anlamına itaat eden bir gölge anlam alanı mıdır, yoksa tam tersine bestekârın düşünce ve duygularının, eşlik ettiği şiirin (sözün) anlam sınırlarının ötesine giderek bu düşünce, duygu ve sözün sınırlılığını gösteren ve onları dönüştüren bir anlam kaynağı mıdır?

Daha esaslı düşündüğümüzde, buradaki asıl sorunun müzik eserlerinin mahiyetiyle ilgili olduğunu fark etmekteyiz. Zira müzik eserlerine kendi içinde ve dışında referans noktaları bulma çabaları, müzik eserlerinin hangi gerçeklik düzeyine ait olduklarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Bir başka deyişle, buradaki asıl sorun gerçekte müzik eserinin ve genel olarak müziğin “nerede” ortaya çıktığıyla ilgilidir. Müzik eseri en orijinal, otantik ve kusursuz hâliyle nerede ortaya çıkmaktadır? Bestekârın duygularında, zihninde veya icrasında, yazılı ya da sözlü nota kâğıdında (deşifresinde), yorumcuların icralarında, dinleyicilerin duygu ve zihinlerinde, elektronik ortama aktarılmış (yeniden üretilebilir) hallerinde...

Kabaca işaret ettiğimiz bu soru ve cevaplarında, idealist, nominalist, tarihselci,²¹ gerçekçi, nesnelci, öznelci birtakım felsefi tutumlara²² göre farklı açılardan ele alınmaktadır. Söz konusu felsefi tutumlar, “orijinal” (otantik) olarak hangi noktayı

20 Robert L. Marshall, *Mozart Speaks: Views on Music, Musicians, and the World* (New York: Schirmer Books, 1995), s. 182-201.

21 Tarasti'nin “müzik tarihi ‘yaşanmış bir model’ midir yani müziksel olayların ve gerçeklerin tarihinde hakikaten bir ‘ilerleme’ var mıdır yoksa müziksel değişimlerin rasyonalitesi sadece tarih yazar ve estetikçilerin ortaya çıkardığı ‘düşünölmüş modeller’in yol açtığı bir şey midir?” sorusu, müzik eserlerinin gerçekliği sorusu bağlamında hayli önemli görünmektedir. bk. Eero Tarasti, “Music Models Through Ages: A Semiotic Interpretation”, *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 17/1 (1986), s. 3-28.

22 Beste ya da müzik eserinin mahiyeti ve icra ile arasındaki ilişkiler hakkındaki felsefi teoriler için bk. Lydia Goehr, *The Imaginary Museum of Musical Works: An Essay in the Philosophy of Music* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

kabul ederlerse, diğer şıkları ona bağlı olarak değer kazanan hususlara indirge-
 mektedirler. Söz gelimi, bestekârın zihninde ve duygusunda ortaya çıktığı hâliyle
 müzik eserini orijinal ve otantik kabul edenler, bir şekilde bu eserin yazılı ve sözlü
 notaya dökülmüş, farklı enstrümanlarla ve müzisyenlerin sesleriyle icra edilen
 boyutlarını Eflatuncu asıl (ideal)–kopya (maddi) ikilemi içinde algılama eğilimine
 girmektedirler. Müzik eserinin belirli bir zaman ve mekân diliminde icra edildiğin-
 de tam bir gerçeklik kazandığını düşünenler, bu eserin icra edilmediğinde yalnızca
 adının (nominal) söz konusu olabileceğini kabul etmekte veya kısmen Aristocu
 bir tutumla, potansiyel bir boyutta kaldığını düşünmektedirler. Bu yaklaşıma bir
 müzikal eserin, icra edilmediği süre içinde, ancak insan muhayyilesinde bir imge
 olarak var olabileceğini ileri süren yaklaşımı da eklemeliyiz.

Buna karşın, eserin ancak tarihsel yorumları (icraları) arasındaki karşılıklı
 referanslar veya bağlantılar içinde (bir süreç olarak) var olabildiğini ileri süren
 tarihselci yaklaşım, eserin belirli bir nota skalasına veya makamsal dizisine bağlı
 olarak organize edilmiş hâlini (Türk müziğinde eser içindeki makamsal örgüler,
 geçkiler, vurgular, tonlamalar vs.) nesnel kriter olarak kabul eden yaklaşımdan
 ayrılır. Bir müzik eserinin icra esnasında fiziksel olarak ortaya çıkan ve elektronik
 ortamlarda kaydedilebilen hâlini müziğin orijinal hâli olarak kabul eden gerçek-
 çî (realist) yaklaşım, müziğin ancak dinleyicinin onu anlaması ve ondan zevk
 alması (eseri kendi kültürel, estetik ve varoluşsal bağlamı içinde yorumlayarak
 kendisine ait kılması, yeniden inşa etmesi) durumunda gerçek anlamda ortaya
 çıkabileceğini kabul eden “alımlama estetiği” (reception aesthetics) ve okur-tepki
 (reader-response) gibi kuramlardan ayrılır.

Fark edileceği üzere, müzik eserinin orijinal hâliyle nerede ortaya çıktığı soru-
 suna yönelik bu yaklaşımlar, aynı zamanda müziğin anlamının hangi ortamlarda
 oluşabileceğine dair cevaplar için de bir tür zemin oluşturmaktadır. Ancak burada
 “müziğin anlamı” tabirini müzik eserinin zihinle kavranabilen, yani düşünülebil-
 en (kavramlar alanına aktarılmış veya tercüme edilmiş) hâli şeklinde ele almamak
 gerekir.²³ Zira mantıksal olarak bakıldığında, şayet bir müzik eserinin anlamı, bir
 şekilde kavramlar ya da dil aracılığıyla yeniden ifadelendirilebilseydi, zaten bu
 eser müzik eseri olmaktan çıkıp bir tür dilsel ifade alanına dönüşürdü.

Daha açık deyişle, başka türlü söylenebilen, kavramlarla yeniden ifade edi-
 lebilir olan bir eser, müzik eseri (beste) olamaz. Tüm müzik eserlerinin en temel
 özellikleri nasılsa o şekilleriyle var olmaları ve asla başka türlü söylenebilmeye
 izin vermemeleridir. Kısacası müzik eserleri, tümelin tikeller içinde somutlaşması

²³ Müzik eserlerinin tercüme edilemezliği hakkında kısa değerlendirme için bk. Fubini, *Mü-
 zikte Estetik*, s. 54-55.

gibi anlamı başka ifade biçimleri içinde yeniden somutlaştırılabilir hususlar değildirler. Onlar, başka türlü söylenememeleri ve her zaman ve mekânda aynı (özdeş) kalabilmeleri anlamında (Hegelci ifadeyle) “somut-evrensel” olarak ele alınmalıdırlar.

Ne var ki, müzik eserlerinin somut-evrensel hâli, aynı zamanda onların “bircik” kalmaları anlamında her türlü tercüme çabalarının önünü kesmektedir. Bu açıdan yaklaşıldığında, yukarıda kısmen değindiğimiz, müziği zaten anlaşılmuş dil ya da anlamın (amaç, merkez) bir aracı ya da çevresine dönüştürme çabaları, bize tümünden anlamsız gelebilecektir. Dilin ve kavramsal ifadelerin “başka türlü” söylenebilmeye, söz gelimi şiirlerin en azından nesir formunda farklı kelimelerle yeniden dile getirilmeye izin veren yapısı karşısında, müzik eserlerinin nasıl beselenmişlerse o şekilleriyle kalmak zorunda olmaları bir tür aşlamaz gerilim alanı oluşturmaktadır. Müzik eserlerinin dilsel ifadeler karşısındaki bu otonom hâlleri ve aşlamaz dirençlerine bakıldığında, müziğin anlamının kavramlarla düşünülebilir alana aktarılabilceğini veya tercüme edilebileceğini varsaymak, ancak radikal-öznel bir indirgemecilik olacaktır.

Aşlamaz gerilimden ve radikal-öznel indirgemecilik hatalarından bizi kısmen koruyabilecek tek çıkış yolu olarak “icra” kalmaktadır. Daha açık deyişle, “müzik eserinin anlamı dilsel değil, ancak müzikal olabilir” şeklinde bir düşünceden hareketle müzik eserinin anlamının yine kendi icralarında, yani müzikal yorumlama tarzlarında ortaya çıkabileceğini varsayabiliriz. Kuşkusuz bu varsayımın önümüze çıkarabileceği en büyük risk veya tuzak, yorumcu (müzik icracısı) nasıl icra ederse eserin kaçınılmaz olarak bu icraya bağımlı olacağı, sonuçta ortada gerçek anlamda eser diye bir şeyin kalmayacağıdır. Şayet müzik eserinin anlamı, ancak icralarında ortaya çıkabilecekse, gerçek anlamda geriye sadece icralar kalmıyor mu? Acaba tek çıkış yolu diye varsaydığımız şey, aynı zamanda müzik eserlerinin tümünden ortadan kalkmasıyla sonuçlanabilecek bir sürece mi bizi götürecektir?

Böylesi bir radikal öznelci tutumdan veya riskten kaçınabilmek için öncelikle müzik eseri ile icraları arasında ne tür bir ilişkinin söz konusu olabileceği sorusu aydınlatılmalıdır. Zira müzik eserini ve onun anlamını “risklerden koruma” gayesiyle, müzik eserleri ile icraları (yorumları) arasını açıkça ayırmak (bir tür Kartezyen özne-nesne ontolojisine kapı aralamak), bu sefer icraları kendi gerçekliklerinden arındırıp birer gölgeye (orijinal bestenin taklidine, kopyaya, arızî olana) dönüştürebilecek ve müzik eserini icra öncesi kavranabilir ve düşünülebilir bir gerçekliğe (anlama) yani tamamen zihinsel bir yapıya büründürebilecektir. Bu sorun karşısında yukarıdaki soruyu “hem müzik eserinin hem de icralarının aynı anda gerçeklik kazanabilmelerini mümkün kılan bir ilişki içine girmeleri nasıl söz konusudur?” şeklinde yeniden formüle etmek gerekmektedir.

Burada bizi bekleyen sorular yalnızca yukarıda formüle ettiklerimizle sınırlı değildir. Normal olarak herhangi bir müzik eserini icra etmek (yorumlamak) isteyen biri şu soruyu sorabilecektir: Yorumcu (icracı), bir eseri yorumlayabilmek için öncelikle onu anlamak zorunda değil midir? Her hangi bir müzisyenin henüz anlamadığı bir eseri yorumlaması nasıl mümkündür? Şayet durum buysa, eserin anlamı icra öncesi yorumcu tarafından bir şekilde kavranmış olmayacak mıdır?

Yukarıdaki sorular, icra (yorum) kavramını sadece fiziksel ortamda gerçeklik kazanan ve elektronik ortamlarda kaydedilebilir (yeniden üretilebilir) olan boyutuyla ele alanlar için tümüyle anlamlı sorulardır. Ancak, yukarıda kısmen belirttiğimiz üzere, müzik eserinin ve onun icrasının gerçekliğini sadece fiziksel olarak belirlenebilir (ölçülebilir) boyutu ile sınırlamak, her şeyden önce bir indirgemeci pozitivist tutumdur. Buna karşın, yorumcunun müzik eserini zihninde, muhayyilesinde, kendi sesli temrinlerinde anlamaya çalışması öncelikle eserin yeniden kendini açığa vurmasını (her nasılsa yeniden varlık kazanmasını) gerektireceği için her anlama çabası aynı zamanda bir icradır ve her icra aynı zamanda bir anlama çabasıdır. Daha açık bir deyişle, müzik eserleri kavramsal olarak yeniden (başka biçimlerde) ifade edilebilir veya tercüme edilebilir bir şey olmadıkları için kaçınılmaz olarak doğrudan kendilerini ele vermedikçe (icra edilmedikçe) anlaşılabilirlikten mahrum kalırlar.

Müzik eseri ile icrası arasındaki ilişki, asla bir dilsel metin ile yorumu arasındaki ilişkiye benzememektedir. Elbette dilsel metinler de yorumları aracılığıyla var olmakta ve kendilerini açabilmektedir. Ancak yine de metinlerin yorumları aracılığıyla farklı kelimeler ve kavramlarla kendilerini ele vermeleri bir şekilde metinler ile yorumları arasındaki farkın ortadan kalkmasını engellemektedir. Oysa müzik eseri, doğrudan kendisini ele vermedikçe, icra edilemediği için ve icra edilmedikçe kendisini açığa vurma şansını yitirdiği için kaçınılmaz olarak anlamını icra esnasında ifşa edebilmektedir. Bizler bu durum karşısında eser ile icra arasındaki farktan değil, icralar arasındaki farklardan söz edebilmekte ve eserin kendisini icralar arasındaki farklılıklar sayesinde değişik açılımlarla tanıyabilmekteyiz.

Müzik eseri kendisini ne herhangi bir icrasında ne de icraları arasındaki farklılıklar içinde tümüyle ele verir. Buna karşın o –başka türlü ifadelendirilmeye açık olmadığı için– her bir icra esnasında kendisi olur, kendisini açığa çıkarır, kendisi konuşur. İcra ya da yorum dediğimiz şey, her ne kadar yorumcunun farklı açılardan esere yaklaşımını yansıtırsa da, sonuçta o gerçekte bir icra veya yorum olacaksa –yeni bir beste olmayacaksa– eserin varlığına aittir. Kısacası icranın gerçekliği aynı zamanda eserin gerçekliğidir ve eserin farklı zaman ve mekânlarda konuşabilmesi olayıdır.

Bir müzik eserinin yorumları (icraları) arasındaki farklılık sayesinde kendi varlığını farklı açılardan ele vermesi, aynı zamanda yorumların esere nispetle değerlendirilebilmesine yol aralamaktadır. Bir yorumu (icrayı) başarılı kılan şey, onun diğer yorumlardan ayırt edilecek şekilde müzik eserinin konuşabilmesine imkân tanınmasıdır. Bir eserin tüm icralarının tamamen birbirine benzemesi durumunda eser ile icraları arasında fark ortadan kalktığı gibi, icraların kendilerine özgü gerçekliklerini de ortadan kaldırır. Buna göre başarısız yorum, diğer yorumları bire bir taklit ederek hem kendi varlığını hem de icralar arasındaki farklılık ortadan kalkacağı için, eserin varlığını minimum düzeye (bir tür iskelet ya da ana hatlarına) indirgeyen icradır.

Müzik eserlerinin hem başka türlü ifade edilemezlikleri (tercümeye izin vermemeleri) hem de her başarılı icra (yorum) esnasında kendilerini farklı açılardan açığa çıkarabilmeleri ve asla tümüyle kendilerini ele vermemeleri (Kartezyen nesne konumuna indirgenememeleri) yukarıda dile getirdiğimiz şekilde onların somut-evrensel özellikleriyle ilgili bir husustur. Farklılıklar (yorumlar, icralar) arasında özdeş kalabilmeleri ve özdeşliklerini asla tek bir icra içinde tamamen dışa vurmaları²⁴ paradoksal bir durumdur. Ancak müzik eserlerinin anlamının da müzikal kalmasına yol açan ve böylece onun dilin merkeziliği ve hâkimiyeti karşısında kendi otonomluğunu korumasına imkân veren bu paradoksal durumdur. Bir diğer deyişle, müzik eserinin kendi anlamını ancak o bir “müzik eseri olarak” ele alındığında açığa vurması, söz konusu paradoksal durumdan kaynaklanmaktadır.

Şayet herhangi bir müzik eseri, söz gelimi ait olduğu türü (şarkı, naat, ayin, oyun havası gibi), eşlik ettiği sözler (şarkı, ilahi veya ezan gibi) veya felsefi, bilimsel analiz ve yorumlar aracılığıyla anlamını açığa vuruyor olsaydı, bu durumda o müzik eseri olmaktan çıkarak bir edebî, felsefi veya akademik esere dönüşebilirdi. Dönüştürülemez özelliği nedeniyle müzik eserleri anlamlarını ancak müziğin kendi ifade biçimlerine (melodilere) aşına olan, bu dili bir şekilde öğrenen, bu dile bir şekilde ait olan, sonuçta beste veya yorumlarıyla (icralarıyla) bu dile yön veren insanlara açabilmektedir.

Buna göre müzik eseri, ancak bir müzik eseridir. Yazımızın başında değindiğimiz şekliyle Fisagorcu, sûfi, felsefi düşünme tarzlarının zaman zaman ortaya çıkan yanığı, müzik eserinin anlamının dilin anlamının sınırları içinde tercüme edilip kavranabileceğini varsaymalarından kaynaklanmaktadır. Müzik eserleri asla dille ifade edilen herhangi bir anlamın gölgesine, aracına veya çevresine dönüşmez. Bir şiire, Kur'an ayetine, ezana, oyun ya da dansa vs. eşlik eden müzik

24 Felsefi ifadesiyle söylersek, “bir”in kendisini ancak “çokluk” ya da kendisinden “farklı olanlar” aracılığıyla ifşa etmesi paradoksal bir durumdur.

nağmeleri, gerçekte eşlik ettikleri şeylerin anlamına tabi olmazlar. Tam aksine bu sözlerin kendi başlarına anlaşılabilirlikleri şekillerden farklı olarak yorumlanabilmeleri için yeni imkân alanı açarlar ve böylece dilin kendi başına eksikliğini ve sınırlarını açığa çıkarırlar.

Çelişkili görünse de, anlamın kaynağı olarak görülen dilin, gerçekte anlamın kavranabilmesi için yeterli olmadığını ve böylece anlama olayının asla zihinsel anlama veya kavrama ile sınırlanmaması gerektiğini bize gösterirler. Bir diğer deyişle, dilde ifade edilen bir şeyin anlamının asla dilde ifade edilemeyen bir ortamda (müzik eseri içinde) açığa çıkabileceğine işaret ederek dilde kaybettiğimiz bir şeyi müzik alanı içinde bulabileceğimizi fark ettirirler. Böylece müzik eserleri, dilsel alandan daima farklı kalarak hem dilin hem de kendilerinin farklı açılardan algılanabileceklerini ima ederler. Kısacası, müzik eserleri anlaşılabilirlikleri için yine kendilerini referans gösterirler.²⁵

Sonuç olarak müzik eserlerinin “somut-evrensel” bir karaktere sahip oldukları için asla tercüme edilemezliği (yerlerine bir başka şeyin ikame edilememesi, bir başka şeyin kendilerini temsil etmesine izin vermemeleri, her zaman bir şekilde belirsiz kalmaları) aynı zamanda onların asla içi tam olarak doldurulamayan bir sonsuz “açık alan” olarak var olmalarına yol açmaktadır. Bu yüzden müzik eserleri, her ne kadar bestekâr ve icracıların duygu, düşünce, yaratıcı muhayyile ve kültürel kodları gibi hususlar aracılığıyla ortaya çıksalar da asla bu duygu, düşünce, muhayyile ve kodları yansıtmazlar. Onlar ancak din, eğlence, ağıt, dans, film gibi farklı alanlarla etkileşime açıktır. Ne var ki bu durum yine de onların –Kneif’in ifadesiyle– “kelimenin tam anlamıyla bir karşılıklı iletişim vasıtası oldukları anlamına gelmez”.²⁶ Olsa olsa müzik eserleri, dinleyicileri bir şekilde “kendilerinde tutan” (kendilerine özgü dünyaları içinde durduran) ve bu esnada dinleyicilere birbirlerini farklı anlama imkânını sunan bir özel ifşa alanı olabilirler. Benzer husus müzik eserlerinin ait oldukları geleneklerle diyalojik ilişkisinde de görülebilir. Her ne kadar müzik eserlerini genel olarak ait oldukları müzik geleneklerine nispetle anlıyor olsak da, her zaman müzik eserleri kendi geleneklerine indirgenemeyen özgünlüğe sahiptir. Bir başka deyişle her bir müzik eseri, ait olduğu geleneği hem canlı kılar hem de onun yeniden gözden geçirilmesine yol açar. Bu durum bir bakıma her bir tikelin belli bir tümel altında (içinde) yer almasına

25 Burada Dilthey’in müzik eserlerinin kendi dışında herhangi bir anlam taşımadığı, bir başka hususa referansta bulunmadığı görüşünü paylaşmaktayız. Dilthey’in görüşü hakkında kısa bilgi için bk. Rudolf A. Makreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies* (Princeton: Princeton University Press, 1977), s. 377-8,

26 Tibor Kneif, “Some Non-Communicative Aspects in Music”, *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music* (IMS Symposium Zagreb 1974: Contributions to the Symposium), 5/1 (1974), s. 51-59; Alessandro Arbo, “Hermeneutique de la musique?”, s. 53-66.

rağmen, kendi somutluğu ya da biricikliği açısından tümelin anlamının gözden geçirilmesine neden olmasına benzer. Günümüzde elektronik ortamlarda müziğin yeni bir varlık boyutu kazanması, müziğin ancak kendisini temsil ettiğini daha iyi fark edilebilmemize fırsat vermektedir. Elektronik ortamlarda kazandıkları yeni boyut, müzik eserlerinin ancak bir müzik eseri olarak ele alındıklarında kendi anlamlarını müzikal olarak ifşa edebildiklerine daha açıkça tanıklık etmektedir.

An Occasionalist Approach to Miracles

Nazif Muhtaroglu*

This paper aims to propose the basic tenets of an occasionalist approach in characterizing miracles. By extending St. Augustine's and Said Nursi's insights regarding miracles, I attempt to develop a coherent, plausible and systematic account of miracles in which every possible finite being is considered to be a miracle. In addition, I will discuss three major objections that might be applicable to my characterization. This paper presents essentially a conceptual analysis of this approach and clears obstacles from the way for further substantive studies within this framework.

Introduction

There is a common tendency to consider miracles to be extraordinary events. In addition to this dominant perception of miracles, there are some other approaches regarding how to characterize miracles. In this paper, I will focus on the approach that lies behind the statement: "everything is a miracle," which we can hear in daily life from time to time. However fascinating this may seem to be, it leads to a paradox, due to the indeterminate scope of the term "everything" in the sentence. If both God and what He has created fall under the same extension of "everything," then we have a problem of depicting God and His works as miracles, which should be restricted to the depiction of only His works. As this initial problem indicates, an alternative approach needs to be developed in order to have a coherent and plausible conception of miracles.

In this paper, I will lay down the foundations for a well formed alternative conception of miracles by appealing to occasionalism. According to occasionalism, nothing has genuine causal power except God, and He is constantly

* University of Kentucky.

creating the universe through His power. I will argue that all possible creation can be plausibly regarded as miracles. That is to say, ordinary events, as well as extraordinary ones at different levels, fall under the extension of this notion. In characterizing miracles, this view can be called an “occasionalist approach.” In developing this approach, I will extend St. Augustine’s and Said Nursi’s insights on miracles. This shows us that there is common ground both in the Christian and Muslim traditions on miracles. What I aim to do is to merely suggest a plausible alternative concept of miracles; however, I will not attempt to prove that the universe really exemplifies this notion of miracles. Let me begin with St. Augustine’s analysis of miracles.

St. Augustine’s Analysis of Miracles

St. Augustine is probably the only well-known figure in the Christian tradition who considered that it was not only extraordinary events that could be miracles, but ordinary events as well. His view comes very close to what I call “the occasionalist approach” to miracles. I will indicate some important insights in his analysis of miracles which will be useful in developing this occasionalist approach.

The first important insight that should be pointed out in Augustine’s characterization of miracles is that he appeals to the element of *wonder*. The following is his characterization of miracles: “I call a miracle whatever appears to be arduous or unusual, beyond the expectation of the abilities of the one who wonders at it.”¹

The term in Latin for miracles is “*miraculum*,” which is derived from the root “*mirari*,” which means to wonder. With this definition by Augustine, we can say that miracles are things that give us a feeling of wonder. In many of his works, both the earlier and later ones, we can see an emphasis on this element of wonder. John A. Mourant draws attention to this emphasis and points out that it is a subjective element. Wonder is a psychological state experienced by people.² What role does it play in characterizing miracles? According to Augustine, do we have a right to call everything we wonder at a “miracle”? I think Augustine’s remarks should be interpreted along with some of his other contentions; he also distinguishes magic from miracles. Even though magic may lead to some

1 St. Augustine, *De Utilitate Credendi*, XVI.34 *On the Profit of Believing* appearing in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Vol. III, ed. by Philip Schaff, p. 364

2 John A. Mourant, “Augustine on Miracles,” *Augustinian Studies*, vol. 4, 1973, p. 103.

extraordinary events, to a certain extent, it is totally different from miracles. Augustine regards magic as *theurgy*.³ In his opinion, magic appeals to satanic forces and aims to deceive people, whereas miracles show the providence of God. It seems that not everything at which we wonder is a miracle. However, every miraculous event makes us wonder. So, this subjective element must be connected to the attitude we take concerning such events.

If we look at Aristotle's treatment of wonder, we see that he regards it as the starting point of philosophizing. We wonder at *aporia*, dilemmas, some difficulties, and extraordinary cases that we are unable to understand when first faced by them. However, this wonder initiates a questioning process. At this point, we try to learn the reasons behind such cases and aim to obtain some knowledge about them. As a result, we can say that wonder leads to knowledge.⁴ For instance, a solar eclipse might be wondrous when first seen. When we try to seek the causes behind it and begin to understand it, then the wonder we have is appropriately felt, since it has led us to search for knowledge. Otherwise, the value of wonder would not be recognized. It is possible that Augustine might have had similar contentions about the role of wonder with respect to miracles. As Benedicta Ward points out, miracles are seen as "signs" (*signa*) from God to men for Christians according to Augustine, but they are just "marvels or wondrous events" (*mira*) from a pagan perspective.⁵ For Augustine, it seems that Christians do not stick with the wondrous aspect of such events; they go beyond the wonder and interpret these events as signs or indications from their Creator. On the other hand, the pagans were just shocked by them and did not undertake any further investigations.

Since wonder is a subjective element, which can differ from person to person, according to Ward, Augustine mentions the following three types or levels of wonder.⁶

1-The wonder provoked by ordinary events but felt only by wise men as signs of God's benevolence

2-The wonder provoked in the ignorant, who do not understand the hidden causes behind some extraordinary events and therefore can be amazed by them

3 St. Augustine, (*The City of God*)-*De Civitate Dei*, ed. tr. by R. W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), X. 9, p. 404

4 Aristotle, *Metaphysics*, in *Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Modern Library, 2001), Book I, ch.2, 982b-983b, pp. 692-693.

5 Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), p. 8 and see *De Civitate Dei*, XXXI. 7

6 Ward, *Miracles*, pp.3-4

even though such events are no more wondrous than ordinary ones from the point of view the wise man who know their causes

3-The wonder provoked by reported miracles, which are the unusual manifestations of God's power, but which are nevertheless not contrary to nature (*contra naturam*)

St. Augustine's emphasis on different types of wonder gives us a clue as to why he talks about different kinds of miracles. For him, all natural things are filled with the miraculous. For instance, the birth of men, the growth of plants, and rainfall, are all daily miracles: these are the signs of the mysterious creative power of God at work in the universe. Let us consider the following remarks of Augustine:

No matter then how cheap the natural marvels, that we can see (*miracula visibilia naturarum*), have come to be held because they are always before us, yet whenever we contemplate them with the eye of wisdom, we see that they are greater marvels (*miraculum*) than the least familiar and rarest of miracles (*miraculum*); for man is greater even than any miracle performed by any man's agency.⁷

In these remarks, Augustine considers unusual occurrences to be miracles, but he takes the occurrence of "men" to be a "greater" miracle than these. Consider the following passage:

Even everyday matters, known to all, are equally marvelous, and would be a great wonder to all consider them, if men marveled at any marvels (*si solerent homines mirari mira nisi rara*) except the uncommon.⁸

When we link these two passages, we can see that, according to Aristotle, any event is wonderful and a miracle. He preserves the root meaning of the term *miraculum* and considers every event to be marvelous. However, one needs vision to come to this conclusion. I think what Augustine means is that we begin to wonder when we go beyond the superficiality of mediocrity, and see the perfection in objects underneath.

Augustine's contention that even everyday matters are miracles is not an unfounded assumption. It seems that this is an implication of his presuppositions about the nature of causality. In his philosophy, God is not conceived as an agent who created the world and then merely abandoned it. God is constantly

7 St. Augustine. *De Civitate Dei*, Book X.12 p. 411

8 St. Augustine. *De Civitate Dei*, Book XXI.7, p. 1055

sustaining the universe and creation continues. Augustine expresses this in the following way:

If the Creator's virtue were at any time to be missing from the created things which are to be governed, at once their species would go missing, and the whole of nature would collapse. For it is not like the case of a builder of houses who goes away once he has built, but whose work stands, even though he is missing and goes away. The world could not last like this for the duration of an eye blink, if God were to withdraw his governance from it.⁹

According to Augustine there is a continuous creation. However, does this imply that there is no secondary causality in nature? Is God the only causal agent or do some other beings such as angels, and human beings have their own causal powers? The answer to this question is not clear in the writings of Augustine, and there are different interpretations. On the one hand, Richard Sorabji presents his philosophy as an alternative to occasionalism,¹⁰ and De Vooght ascribes him a position that affirms secondary causality.¹¹ On the other hand, Mourant rejects any secondary causality in the system of Augustine and refers to Malebranchian occasionalism as the proper interpretation of his philosophy.¹² Let's examine these different interpretations in detail.

First, Sorabji claims that Augustine gives voluntary agents a causal role even though he ascribes all creative power to God. The causal role of the voluntary agents is so that they can make use of the power that has been given to them by God. He uses the following citation Augustine takes from the Bible to support his interpretation:¹³ "I have planted, Apollos watered, but God gave the growth. So then neither he who plants nor he who waters is anything, but only God who gives the growth."¹⁴

Whether this passage supports Sorabji's interpretation is quite debatable because Mourant uses the same passage to support his occasionalist interpretation. This passage presumes that voluntary agents have a role in their actions but does not clearly state if this role is a causal one or not. Actually, it is more plausible to interpret the previous passage from the Bible as being in favor of

9 St. Augustine, *The Literal Meaning of Genesis (de Genesi ad Litteram)*, tr. John Hammond Taylor (New York: Newman Press, 1982) IV. 12. 22

10 Richard Sorabji, *Time, Creation and Continuum* (New York: Cornell University Press, 1983), p. 302.

11 D. P. De Vooght, "La notion philosophique du miracle chez saint Augustin," *Recherches de Theologie Ancienne et Medieval*, 1939, pp. 317-343.

12 Mourant, "Augustine on Miracles," p. 119.

13 Sorabji, *Time, Creation*, pp. 302-303.

14 St. Paul, I Corinthians 3: 6-7. Cited by Augustine in *De Trinitate*. 3.8.14

occasionalism as voluntary agents, such as St. Paul and Apollos, did not regard themselves as being able to cause the growth. This is actually what occasionalism states. According to occasionalism, necessarily, there is no causal power except God; however, voluntary agents have free will and are responsible for what they do. This theory does not regard human free will as a kind of causal power.

Apart from this passage, Sorabji mentions the theory of seminal reasons to support his interpretation. The roots of this theory go back to the Stoics and Neo-Platonists. Augustine regards seminal reasons as the seed of things in the world or archetypal forms. All natural kinds were created in seminal form at the very beginning of the history of the world. From then on, things developed independently from the seminal reasons, which were already there.¹⁵ According to Sorabji, these seminal reasons are like the fixed essences and natures of things.¹⁶ De Vooght interprets them as having their own causal power. Mourant opposes this interpretation indicating that the way to interpret seminal reasons is as occasions whereby the causal power of God is implemented. However, I do not want to commit myself to any of these interpretations about Augustine's view of divine causality. Most scholars tend to interpret Augustine's causal theory by affirming genuine secondary causality. However, it is useful to point out that an occasionalist interpretation of Augustine's writings on this issue can also be plausibly advocated.

Whichever way it is interpreted, the theory of seminal reasons is used as a basis for Augustine's other types of miracles. In addition to the ordinary ones, extraordinary events are regarded as miracles as well. In fact, the reported miracles of Christianity are of this type. Augustine insists that these extraordinary miracles are not contrary to nature, however much they are contrary to our expectations or to the regularity in nature that we have observed so far. They have some hidden causes which are actually seminal reasons. In the words of St. Augustine:

Miracles (*portent*) are merely contrary to nature as known, not to nature as it is.¹⁷

There is, however, no impropriety in saying that God does a thing contrary to nature, when it is contrary to what we know of nature; whatever God does contrary to this, we call a prodigy or miracle. But God never acts against the supreme law

15 See St. Augustine, *de genesi ad Litteram*. V. 7.20, V. 12.28, V.23.45, VI. 5.7, VI. 6.10, VI.10.17

16 Sorabji, *Time, Creation*, p. 305.

17 St. Augustine, *De Civitate Dei*, XXI.8, p. 1060

of nature, which is beyond knowledge of both the ungodly and weak believers any more than he acts against himself.¹⁸

All the works of God, whether ordinary or extraordinary, have their causes and their right and responsible reasons. But when these causes and reasons are hidden, we wonder at their being made. However, when they are evident we say that they have been made logically or appropriately. Nor is it to be wondered that they are made as reason demands they should be made. ...It is another kind of wonder when the reason is manifest to he who wonders.¹⁹

In these passages, Augustine clearly states that miracles cannot be excluded from the established order of nature because such events would then be contrary to the will of God, Who is behind this order. However, I would like to make a distinction here between the “phenomenal order of existence” and the “providential order.” The former is the order where everything can be explained by an observable mechanism. The explanation in question might be based only on descriptions of the case without appealing to any efficient causality. For instance, to explain the event of thunder with electrical charges indicates the phenomenal mechanism that lies behind this event. We can refer to God as the only efficient cause of both thunder and electrical charges, but the point is that we can show an observable mechanism and cause for each event. An occasionalist might interpret these causes and mechanisms as “occasional causes,” depicting God’s manner of creation in the universe. If we can find an event which really does not have a cause that can be depicted in phenomenal terms, or by any hidden causes, then it is out of the phenomenal order. However, its reason might lie in some of God’s attributes, such as His goodness and providence. He may specially create an event without any phenomenal reason to show His grace. In such a case, the event in question is still within the providential order, although it is out of the phenomenal order. According to Augustine’s remarks above, the phenomenal order coincides with the providential order. That is to say, it is impossible to find any event which is within the providential order but not part of the phenomenal order. Augustine’s reason for this supposition is that if God wills an event that is out of the phenomenal order that has been established in the universe, He is then contravening His own will which orders the universe. I think Augustine makes a sudden jump here. He limits God’s will to the phenomenal order, as if this order is the only manifestation of His will. Think of the following scenario. What if God wills from eternity to create a cosmos in a certain order but determines that some events will take place at certain

18 St. Augustine, *Contra Faustum manichaeum*, 26.3

19 St. Augustine, *Epistula*, 162.7

times without any mechanism that belongs to this phenomenal order? When such events happen in the actual world, they would not contradict God's will because they have already been willed that way. If Augustine thinks that God had to have chosen this actual phenomenal order, then certainly events that fell outside this order would contradict God's will, but he would have rejected God's freedom in creation. This would be a serious drawback, if Augustine intended it. In my opinion, Augustine does not make a clear distinction between the providential order and the phenomenal order. It is plausible not to allow any event contrary to the nature of God, His attributes of will, goodness, and providence within such a theistic philosophical framework; however, this does not imply the rejection of events that do not have any phenomenal causes.

I would like to point one more important aspect of St. Augustine's analysis of miracles. As I mentioned above, Augustine tries to make a distinction between miracles and magic. Even though both categories include wondrous events, the former is defined by its appeal to evil or demonic forces and the aim to deceive. Miracles do not have this evil dimension. They can be either wondrous or produce great benefit and goodness. Healing sick people in unusual ways can be regarded as a miracle that aims at goodness.²⁰ The distinction between miracles and magic in terms of their aims implicitly indicates that the context of the wondrous event is important in characterizing it as a miracle. Although Augustine considers all phenomena to be miraculous, he tries to separate magic from miracles. At first glance, this attitude might be regarded as paradoxical; however, it seems that Augustine analyzes the nature of miracles in terms of two different perspectives. According to the first perspective, all phenomena are miraculous, if we consider merely the ontological-metaphysical status of events. According to the second perspective, not every event is miraculous, because there are also magical phenomena. In this case, what distinguishes miracles from magic is the context in which the phenomenon takes place. If the phenomenon is associated with some evil intention, it is magic, however wonderful and extraordinary it is. If the event is associated with good intentions, then it is a miracle. Even though Augustine does not explicitly states these two perspectives in his analysis of miracles, he seems to presuppose them. Augustine's second level of the analysis of miracles, which takes into account contextual factors becomes more explicit and central when located in the Islamic tradition. As we will see, this perspective provides us with a plausible ground to analyze testimonies regarding religious miracles.

20 St. Augustine, *On the Profit of Believing* appearing in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Vol. III, ed. by Philip Schaff, p. 364

Said Nursi's Analysis of Miracles

In the Islamic tradition, Said Nursi gave one of the most extensive and detailed account of miracles; here all observable phenomena are treated as miraculous. Like Augustine, Nursi also considered both ordinary and extraordinary events to be miracles. Unlike Augustine, Nursi does not explicitly limit miracles to the phenomenal order. In addition, as a general Sunni perspective, his emphasis on the importance of contextual factors in evaluating prophetic miracles might be regarded as an explicit expression of Augustine's implicit presumption regarding the role of the context in distinguishing miracles from magic.

Nursi's analysis of the apparent cause-effect relations in the world is worth considering. He regards every effect as wondrous (*harikulade*) and miraculous (*mucize, mu'jiza*) in comparison to its causes. In his view, an apparent cause, which normally precedes the effect, is unable to bring about the effect. This characterization implicitly depends on the root of the Arabic term "*mu'jiza*," which can be translated as miracle in English. "*A'jz*," the root of this term means inability, and if something is unable to produce an effect, then this effect is a *mu'jiza*—a miracle for that thing. Let us focus on a crucial passage where Nursi explains this analysis.

All things are in need of a single All-Glorious Creator in everything, in every matter and circumstance. Indeed, we look at the beings in the universe and we see that there is the manifestation of an absolute force within an absolute weakness. And the traces of an absolute power are apparent within an absolute impotence. Like, for example, the wonderful states and stages plants display when the life-force awakens in their seeds and roots. And there is the manifestation of an absolute wealth within an absolute poverty and dryness. Like the poverty of trees and the soil in winter and their glittering wealth and riches in the spring. And the sprinklings of an absolute life are apparent within an absolute lifelessness. Like the transformation of the elements into living matter. Also, there is the manifestation of an all-encompassing consciousness with an absolute ignorance. Like everything, from minute particles to the stars, acting consciously and conforming to the order of the universe and to the demands of wisdom and the benefiting life. Thus, this power within impotence, and strength within weakness, and wealth and riches within poverty, and life and consciousness within lifelessness and ignorance necessarily and self-evidently open windows on every side onto the necessary existence and Unity of One Possessing Absolute Power and Absolute Strength, a Possessor of Absolute Riches, an Absolute Knowing, All-living and self-sufficient one.²¹

21 Said Nursi, *The Words*, tr. Shukran Vahide (Istanbul: Sozler Publication, 1992), 694.

A few pages after this quoted passage, Nursi asks the following question: “With what can you explain this wise, generous, compassionate, providential sustaining, this strange, wonderful, miraculous state of affairs which is before your eyes?”²² This passage states that the observable reality manifests opposite attributes such as an all-encompassing consciousness and an absolute ignorance or absolute wealth and absolute poverty and dryness. This observation provides Nursi with a ground from which to regard all the states of affairs we observe as wonderful and miraculous. In the following passage, he indicates the way in which the opposition of some attributes might be understood:

It sometimes happens that in order to dismiss apparent causes from the ability to create and to show their distance from this, a verse points out the aims and fruits of the effects, so that it may be understood that causes are only an apparent veil. For to will the following of most wise and purposeful aims and obtaining of important results is of necessity the work of one who is most Knowing and Wise. And causes are lifeless and without intelligence. So by mentioning the aims and results, such verses show that although causes are superficially and as beings joined to and adjacent to their effects, in reality there is a great distance between them. The distance from the cause to the creation of effect is so great that the Divine Names each rise like stars.²³

After this passage, Nursi likens the distance between apparent causes and effects to the horizon where the mountains seem to be joined and contiguous with the sky. In the same way that there is a vast distance between the mountains and the stars in the sky, there is also a huge distance between causes and effects. Their apparent adjacency is misleading. Giving an example from the Qur’an, Nursi refers to the verse where it is said that water is sent and fruits and plants are produced for the use and convenience of people and their cattle.²⁴ Nursi points out that this verse draws our attention to the aim of the rain and the growth of fruits and plants which are all relevant phenomena to human beings and their cattle. He thinks this purposeful aim “dismisses all the causes from the ability to create.”²⁵ As he sees it, since the causes are unintelligent, they cannot act with an intention to fulfill a purpose. However, the effects are purposeful and require intelligence if they are to take place. This opposition between apparent causes and effects makes Nursi think that the phenomenal causes are unable to create their adjacent effects. As a result, he calls them “miracles of divine power.”²⁶

22 Nursi, *The Words*, p. 696.

23 Nursi, *The Words*, p. 435.

24 Qur’an; 8: 24-32.

25 Nursi, *The Words*, p. 436.

26 Nursi, *The Words*, p. 436.

I will not discuss the strength of Nursi's argument here, because in this paper, I am focusing on the problem of defining miracles rather than justifying their actual occurrence in the world. However, it is worth noticing how he arrives at the characterization of ordinary phenomena as wonderful and miraculous. According to Nursi, even though cause-effect links in the universe are regularly manifested, there is a huge gap, even an opposition between these regularly connected events. To recognize this unexpected aspect of phenomena which cannot be seen with a superficial glance, produces wonder and leads us to interpret what we have regarded as causes to be causally impotent, and the effects adjacent to them to be miracles. What we hold to be causes might be regarded as the effects of some other causes and can be considered to be miracles when compared to these other causes. So every event can be regarded as miraculous.

Nursi's characterization of miracles as events that are unable to be produced by natural causes due to the huge, observable, gap between them is in line with occasionalism but does not sufficiently reflect an occasionalist insight. According to occasionalism, every finite being either actual or possible, and which has a beginning cannot be an effect of another finite being. The only possible causal agent is a being with omnipotent power, or God. Occasionalism makes a modal claim and rejects all possible secondary causality. However, Nursi's interpretation of miracles relies on observations of the actual cases. In this world, according to Nursi, we can observe a huge gap between phenomenal causes and effects. His remarks do not apply to other possible worlds. In some possible worlds, there might be natural cause-and-effect correlations in which there would not be the same huge gap or opposition that exists in the actual world. An occasionalist interpretation of miracles needs to examine such possible cases as well.

In addition to the ordinary cases, Nursi considers extraordinary cases to be miracles and widely discusses them within the context of prophetic miracles. With respect to extraordinary cases, he makes several categorizations such as *irhasat*, *karamah*, *istidraj*, *sihr* (sorcery, magic) and *mu'jiza*, mainly in line with the classical Sunni understanding of these terms. *Irhasat* are paranormal cases that happened before the birth of Prophet Muhammad.²⁷ "*Karamah*" refers to unusual cases that take place in association with sincere and devout Muslims.²⁸ However, if people consider the source of such extraordinary cases they encountered to be themselves rather than God, then these unusual cases

27 Said Nursi, *Risale-i Nur Kulliyati (RNK)*, vol: 1, (Istanbul: Nesil Yayinlari, 2001), p. 389.

28 Nursi, *Risale-i Nur Kulliyati*, p. 359.

are called “*istidraj*.”²⁹ “*Sihr*” refers to the abnormal and bizarre events with evil intentions behind them such as those of deceiving people.³⁰ *Mu’jiza* is God’s confirmation of a prophetic claim by changing His manner of creation (*adat Allah*).³¹ These categorizations reflect the importance of the contextual factors relevant to extraordinary events. The concept of miracle, when defined in this way, is quite different from its earlier characterizations, even though there are some connections between them. For instance, Prophet Muhammad split the moon into two with a gesture of his finger as a reply to the challenge of the unbelievers. As I interpret Nursi’s remarks, this extraordinary event is a miracle in terms of its support of Muhammad’s claim of prophecy. It is also a miracle in the sense that such an action cannot be performed with the gesture of a finger. It seems that, according to Nursi, there are two different senses of miracle at work here. Let me clarify these two senses in the following way: the first one becomes apparent within a context in which a prophetic claim is made. The second sense is independent of such a context, and is an instance of the cause-effect relationship; here there is a huge gap between cause and effect. I call the first sense “the pragmatic aspect” in characterizing miracles, and the second sense “the epistemological-metaphysical aspect.”

It is not clear to me exactly what Nursi’s view is of the epistemological-metaphysical status of prophetic miracles. Are extraordinary events ascribed to the prophets within the phenomenal order or not? Nursi does not clearly answer this question, but he hints at it in several passages. For instance, when he compares the prophetic miracles with the new scientific and technological discoveries, Nursi states that these miracles trace the “final limits of man’s science and industry” and indicates their “final goal.”³² According to Nursi, not only are prophets the spiritual leaders of human beings, they are also “the masters and foremen of mankind’s material progress.”³³ With their miracles prophets are regarded as patrons of a certain craft. For instance, Noah is the master of all seamen and indicated the upper limit of ship-building craft with his miraculous ship. Nursi’s interpretation of the prophetic miracles as the final limit of technological and scientific progress is open to interpretation. They are either at the highest point within the phenomenal order or at a point just beyond that order. Although it is not clear what he means by this expression, Nursi does not explicitly reject the possibility of miracles out of the phenomenal order. Nevertheless,

29 Nursi, *Risale-i Nur Kulliyati*, p. 359.

30 Nursi, *Risale-i Nur Kulliyati*, p. 388.

31 Nursi, *Risale-i Nur Kulliyati*, p. 388.

32 Nursi, *The Words*, p. 261.

33 Nursi, *The Words*, p. 261.

he does not accept the possibility of cases that contravene the providential order or the logical rules. For example, in discussing the necessity of an afterlife, he draws attention to the fact that some people who are oppressed by others die without taking their revenge. According to him, this fact necessitates the existence of an afterlife in which everybody will receive what they deserve as the non-existence of such an afterlife would contravene God's essential attributes of justice and mercy; this would be unacceptable.³⁴ Neither does Nursi consider the combination of two opposites to be possible.³⁵ That is to say, he considers the violation of logical laws to be impossible.

The Fundamentals of the Occasionalist Approach to Miracles

By extending Augustine's and Nursi's insights regarding miracles, we can reach a more systematic occasionalist characterization of miracles. The observation of the huge gap and the opposition between natural causes and effects leads us to wonder about the perfection of the effect in comparison with the imperfection of the cause. This wonder leads us to seek a possible explanation. In an occasionalist framework, an examination of these actual cases will result in the observation that they are finite and limited. Whether we ponder on events or objects or some other ontologically distinct items, we come to realize that they all have a beginning. That which has a beginning is finite; according to occasionalism all possible finite beings must have an omnipotent cause to be existent. In other words, finite beings have no power to cause any other finite being. So, all finite beings are created. In this sense, they are miracles of divine power. This is an occasionalist interpretation of the actual state in the world. In addition, in any possible scenario, finite beings can only be explained if God is their sole efficient cause. Thus, in principle all possible creation can be treated as miraculous. In this characterization of miracles wonder is not an essential aspect of the definition of miracles; however, it is an important psychological factor that enables us to fix our attention beneath the superficiality of the observed regularities in nature and to ponder on the meaning behind them. It paves the way to an explanation of natural phenomena, and to an occasionalist interpretation within this framework.

This occasionalist approach must be able to explain how ordinary and extraordinary miracles differ from each other. I suggest a hierarchy of miracles to

³⁴ Nursi, *Risale-i Nur Kulliyati*, pp. 25-40.

³⁵ Nursi, *Risale-i Nur Kulliyati*, p. 31.

do this. Ordinary events are in the first category. They are miracles in the sense that they are created by God and nothing else has the power to create them. Since such phenomena indicate regular patterns with their advent, they are the most available type of miracles. It is for this reason that I suggest they be called “first order miracles.” The second category consists of events that are extraordinary, yet within the phenomenal order. For instance, I cannot fly to Turkey from the USA in 5 minutes, but this is physically possible, because as light speed, the highest velocity we know, could cover this distance in a matter of seconds. So this is a case which is practically impossible, but physically possible. This event is again miraculous in the sense that it can be brought about only by God. We can call these “second order miracles.” The third category includes events that are extraordinary but are out of the phenomenal order. Let us call them “third order miracles.” It is quite difficult to exemplify this category, because with new scientific discoveries what we have termed as “the laws of nature” may turn out to be just particular generalizations of more intricate laws. Newtonian laws were supposed to be universally valid; this came to an end with the discovery of the laws of quantum mechanics. Now, most scientists consider the laws of quantum mechanics to be deeper laws from which the Newtonian laws can be derived, but the reverse is not true. Thus, an event which contravenes Newtonian physics might be consistent within quantum mechanics. In addition, the prophetic miracles, such as Prophet Muhammad’s splitting of the moon into two or Prophet Moses’s parting of the Red Sea might be able to be explained by some laws which have as yet not been discovered. Who can guarantee that these events are not part of the phenomenal order?

The third order miracles are in the highest level of the hierarchy. I accept the possibility of miracles out of the phenomenal order, but they must be within the providential order. There cannot be cases that violate the providential order which is a necessary manifestation of God’s essential attributes. Neither are contradictory cases acceptable. I do not regard metaphysically impossible cases as miracles of a higher order. Here, I consider metaphysical possibility to be broadly logical possibility. Mathematical truths, truths concerning the nature of God, and logical tautologies fall into this category. The violations of these truths cannot be regarded as genuine possibilities insofar as the concepts they involve are clear and distinct.

So far, I have outlined the main features of the metaphysical-epistemological aspect in characterizing miracles. As far as the pragmatic aspect is concerned, a miracle is God’s confirmation of a claim to prophecy; as Nursi says God does this

by changing His manner of creation (*adat Allah*). In my opinion, the same extraordinary event might be regarded differently from context to context. It might be regarded as magic if associated with evil intentions, or it could be considered to be a *karamah* if associated with the sincere intention of a pious Muslim. These two aspects should not be confused in analyzing extraordinary events. For instance, a magical event can be treated as a miracle in terms of its metaphysical status as an event that can be brought about only by God. However, it is magic in terms of the evil intention of the person who uses it to deceive people. That is to say, this event is not a miracle in its pragmatic aspect.

I think these two different aspects of miracles also differ in terms of what they aim to establish. While miracles in terms of their epistemological-metaphysical aspect purport to indicate the existence of God as the only agent who can bring about any event, miracles in terms of their pragmatic aspect aim to prove the prophecy of the person in question, by presuming the first aspect in which the existence of God is indicated by the impotent character of the phenomena. In order to take his claim seriously, the existence of God must already be presupposed. The prophecy claim depends on the existence of God who is able to change His manner of creation to affirm the message of a prophet.

Problems

As I have said, I am not aiming to prove the actuality of miracles. However, in order to establish a coherent and plausible concept of miracles, the occasionalist approach must respond to the objections which threaten the very possibility and plausibility of miracles as understood in this way. The main criticisms that might be applicable to this account of miracles are as follows.

Firstly, a common empiricist objection threatens the intelligibility and meaningfulness of the notions of absolute power, that of God and that of divine agency on the universe. Since these concepts are about a transcendent reality that is beyond any possible experience, it is not possible either to confirm or disconfirm them via experience. As the objection goes, we cannot meaningfully talk about what we cannot experience in principle. So, there is no rational ground either to prove or disprove the existence of God and His agency on earth. In this respect, I will specifically consider David Hume's criticism as the main root of this type of objection. According to Hume, God is not something we can rationally accept. This is an explicit implication of his analysis of causality of God. When Hume was looking for the source of the concept of causation, he

rejected the idea of “power” as its real ground. For Hume, we do not have an intelligible idea of “power” that we get either from external senses or from internal observation.³⁶ According to his empirical criterion of meaning, if the source of any idea cannot be found in experience, we should not regard it as meaningful.³⁷ So the idea of power is not meaningful according to Hume. He follows the implication of this analysis of the idea of power and comes to the conclusion that the idea of absolute power is not intelligible either. In brief, the idea of an omnipotent being, namely God is not meaningful and we cannot base any rational argument on this unintelligible idea.³⁸

Secondly, according to Hume it seems to be very implausible to believe in events that cannot be explained by natural mechanisms; because these are contrary to our regular past experiences. Hume defines a miracle as “a violation of natural law” or as “a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent.”³⁹ Then he draws attention to the fact that the evidence that supports any miracle is extremely low in comparison to the evidence supporting a law of nature; a law of nature is established by uniform and regular experience which has been repeated many times. In contrast, a supposed miracle is assumed to occur at a given time. Since there is a conflict here, the plausible attitude is to accept the alternative, which has a greatly superior justification compared to the other option. Thus, the content of a miracle report indicates its implausibility. In Hume’s words,

There must, therefore, be a uniform experience against every miraculous event, otherwise the event would not merit that appellation. And as a uniform experience amounts to a proof, there is here a direct and full *proof*, from the nature of fact, against the existence of any miracle, nor can such a proof be destroyed or the miracle rendered credible but by an opposite proof which is superior.⁴⁰

I do not completely embrace Hume’s definition of miracles or all the implications of this definition, but the main point of his objection is worth considering. On the one hand, there is a testimony about a unique case. On the other hand, we have an ongoing and regular experience of its opposite. If there is no other factor affecting our judgment in this case, it is apparently very implausible to

36 Nursi, *Risale-i Nur Kulliyati*, p. 50.

37 Nursi, *Risale-i Nur Kulliyati*, p. 30.

38 Nursi, *Risale-i Nur Kulliyati*, p. 83.

39 David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, (Indiana: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1955), p. 123.

40 Hume, *An Inquiry*, pp. 122-123

believe in the former. So, a belief in the prophetic miracles such as the splitting of the moon or parting of the Red Sea seems to be very implausible.

Thirdly, another objection might be directed against the scope of the notion of omnipotence. Why are miracles of a higher order than the third order not allowed? If God is omnipotent who can create everything, then do not we limit His power with such restrictions? For example, Descartes thinks that God could have changed the logico-mathematical rules, but, since He determined them in this way, He would not do that because of His immutability.⁴¹ Whether God could have acted against His nature is a matter of discussion among Cartesian scholars. Nevertheless, Descartes indicates the possibility that logico-mathematical contradictions could have occurred, but they did not take place because God has chosen this order and will not change His own decision.

Peter Damian comes up with a more radical claim, stating that not only can God make a woman a virgin after defloration but also that He can make the defloration never to have occurred.⁴² So this is a case where God is capable of causing an event to have occurred and to not have occurred at the same time, thus implying a logical contradiction. The reason behind such a proposal is Damian's assumption that God is not subject to the laws according to which He creates nature. Logical rules are also a kind of law in that sense and within the control of God's power.⁴³ In contrast to Descartes, Damian indicates a possibility that can be realized in this actual universe. So can we expect such miracles to happen according to this framework?

Possibilities

As far as the first criticism is concerned, it should be admitted that taking experience as an essential standard to judge what is meaningful or not is an ungrounded presumption of any empiricist philosophy. It is a beginning point which seems to be self-evident to many philosophers as well as being insufficient for capturing all intelligible discourse for many other philosophers. Although it is a common tendency to ground the intelligibility of ideas about reality on the basis of experience, this is just one option offered among many

41 Descartes, Letter to Mersenne, 27 May 1630; CSMK, p. 25 and Letter to Mersenne, 15 April 1630; CSMK, p. 23.

42 Peter Damian, *De Divina Omnipotentia*, Paolo Brezzi (ed). (Firenze: Vallecchi, 1943), pp. 402-406.

43 Marilyn McCord Adams, *William Ockham*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987), II, p. 1153.

others. In addition, this option has some limitations in itself. When we look at Hume's own philosophy, we see that with his analysis of causality he arrives at paradoxical conclusions.

Hume's analysis of causality has two important levels. On the first level, he analyses two particular events which always occur in a regular manner and as a result rejects an objectively necessary connection between any particular events. On the second level, he rejects the objectivity of the universal principle of causality which maintains that whatever begins to exist must have a cause of its existence. Regarding the first level of Hume's analysis of causality, he examines two specific events which always occur in a regular manner. Hume questions whether there is a causal connection between these events in the sense that the first one necessitates the second one. If the causal relation between these events is a necessary connection, then it is impossible to think of a case in which the first event occurs and the second one does not. Hume does not accept the idea of the necessary connection between events because it is unjustified. First of all, the events considered above are logically distinct from one another. In other words, to think of the first event and not the second in a possible case that would not lead to a contradiction. So, by mere reason it is not possible to infer the second event from the first.⁴⁴ As the second point, Hume examines whether the idea of causality comes from our experience. We do not observe that the first event produces the other or that there is a necessary relationship between them. According to Hume, what we observe between two regular events is only that they are merely regular correlations, namely constant conjunctions.⁴⁵ The second level of Hume's analysis of causality is a corollary of the first level. If we cannot make universal generalizations on the basis of experience, we also cannot claim that whatever exists must have a cause of its existence.⁴⁶ Hume also adds that the ideas of cause and effect are logically distinct, separable from one another as we can "conceive any object to be non-existent this moment and existent the next, without conjoining to it the distinct idea of a cause or a productive principle."⁴⁷

However, just a few pages after these remarks Hume says the following:

Every effect necessarily presupposes a cause; effect being a relative term, of which cause is the correlative. But this does not prove, that every being must be preceded by a cause; no more than it follows, because every husband must have

44 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 65.

45 Hume, *An Inquiry*, p. 63.

46 David Hume (1975), pp. 80-81

47 Hume, *A Treatise*, p. 79.

a wife, that therefore every man must be married. The true state of the question is, whether every object, which begins to exist, must owe its existence to a cause; and this I assert neither to be intuitively nor demonstratively certain.⁴⁸

Hume seems to contradict himself in this passage if he is still adhering to his empirical criterion of meaning. Here, he approves of the statement that “every effect necessarily presupposes a cause” and tries to distinguish it from the statement that “every object which begins to exist must owe its existence to a cause.” In doing this, Hume makes use of the necessary link between correlative terms, as exemplified between husband and wife. According to him, “cause” and “effect” are correlative terms and are necessarily connected but “that which begins to exist” and the “cause” are not correlative. Firstly, just a few pages before he had considered cause and effect to be logically distinct. How can he now relate these ideas in a necessary way to one another? Secondly, his contention *that every man must be married does not follow from the fact that every husband must have a wife* does not actually exemplify the logical relation between the two formulations of the universal principle of causality. The definition of a “husband” is a *married* male, and of course every male is not married. However, what is the definition of an “effect” according to Hume? Is it not something that begins to exist? Hume seems to reject the identification of an effect with something that begins to exist in the passage quoted above. He does not clearly give a definition of an effect except to say that it is a correlative of a cause. If he characterizes effects just as correlative terms of causes, then anything can be defined in this way. I can define “widget” as the correlative term of “gadget” just by stipulation without defining them properly. However, this would contradict Hume’s empirical criterion of meaning. According to this principle, ideas which are not derived from experience cannot be treated as meaningful. They cannot be subjected to a rational discourse. Thus, according to Hume’s own standard of meaning the term “effect” used in the statement that every effect necessarily presupposes a cause cannot be treated as intelligible if it is not identified with something that begins to exist. And when this identification is made, then Hume contradicts himself in the quoted passage. Both ways are dead-ends for Hume and he ends up in a dilemma.

In my view, the contingency of each object (the fact that they begin to exist at a certain time) shows that they can be properly regarded as “effects” and thus we need “a cause” to explain the effect. Since Hume rejects the meaningfulness of the idea of God, he does not regard the cause in question as being

48 Hume, *A Treatise*, p. 82.

God. However, this rejection is dependent on his empirical criterion of meaning. I do not see any convincing reason to apply this criterion to all ideas. The idea of God can be considered to be meaningful when it is conceived as the idea of the uncaused cause which must be infinite. Finite beings point to an infinite cause. Although this cannot be exhibited in experience, it can be inferred as a necessary conclusion from the experience. As a result, I think we can have an intelligible idea of God and explain the effects we observe by His causation.

Let us come to the second criticism. The possibility of an extraordinary event which should take place just once or a very few times is extremely low in comparison to the regularly occurring events that are opposed to it. Nevertheless, low probability does not mean impossibility. Even in Hume's system, extraordinary events, such as the sun's rising from the west tomorrow are possibilities, although improbable. In addition, I argue that such extraordinary events might be rendered more probable within some specific contexts. The prophetic miracles are examples of this. In order to see this point, we should understand how the pragmatic aspect regarding miracles affects the plausibility of miracle reports.

Some contemporary scholars draw attention to the significance of the context with respect to miracles. For instance, Richard Swinburne points to the role of the context by claiming that events must have religious significance to be miracle. If an event does not significantly contribute toward a holy divine purpose for the world it cannot be considered to be a miracle. Swinburne calls attention to the Biblical story of Elijah and the prophets of the Baal. Elijah challenged them, saying: "Call ye on the name of your god, and I will call on the name of the Lord: and the god that answereth by fire let him be God." The prayer of the prophets of Baal was not answered but Elijah's prayer was answered in an extraordinary manner.⁴⁹

I think Swinburne has made a crucial insight in his analysis of miracles. What is important here is that a reported miracle ascribed to a prophet should not be evaluated independently of its context. In evaluating reports of miracles we should also consider the contextual factors that affect the event.

As far as the prophetic miracles are concerned, the classical Sunni contention that they are associated with a claim of prophecy render them more probable. It is very plausible to believe that God changed his manner of creation to confirm the prophecy claim of His messengers against any challenge, thus

49 R. Swinburne, "Introduction", in *Miracles*, ed. by R. Swinburne, (New York: Macmillan Publishing Co., 1989), pp. 6-7.

allowing them to be perceived by others as the messenger of the Creator of this universe. But the plausibility in question presupposes the existence of God, Who is already indicated by the finitude of beings. The prophetic miracles do not aim to prove the existence of God; rather they are intended to establish the prophecy of the person in question. In fact, John Mackie, toward the end of his discussion on miracles in the “Miracles and Testimony” chapter of his book *Miracle and Theism*, admits that the plausibility of miracles differs from theistic and atheistic contexts. We can summarize this discussion in his words:

If one were already a theist and a Christian, it would not be unreasonable to weigh seriously the evidence of alleged miracles as some indication whether the Jansenists or the Jesuits enjoyed more of the favor of the Almighty. But it is a very different matter if the context is that of fundamental debate about the truth of theism itself. Here one party to the debate is initially at least agnostic, and does not yet concede that there is a supernatural power at all. From this point of view, the intrinsic improbability of a genuine miracle, as defined above, is very great, and one or other of the alternative explanations in our fork will always much more likely—that is, either that the alleged event is not miraculous, or that it did not occur, that the testimony is faulty some way.⁵⁰

As a reply to the third criticism, allowing violations of the logical rules and of some metaphysical truths within the scope of divine power will result in an undermining of the very concept of God. For instance, an implication of this view is to accept that God can kill Himself. If God can kill Himself, then He could not be accepted as God anymore because God is essentially eternal by definition. In order to have an intelligible idea of God, the scope of divine power must exclude such absurdities. What it includes is only genuine possibilities. However, this does not contradict the idea of omnipotence, i.e. to have power over everything. “Thing” in this context is specified as “possible things” and “omnipotent” means the being who has power over every possible thing. However, it would not be proper to say that God cannot perform such absurdities. This type of expression presupposes that the absurdities in question fall under the scope of divine power, but He does not have enough power to bring them about. This presumption is false. So, we cannot say that God cannot create them nor is it correct to say that God can create them. The correct expression is that divine power is not applicable to them. The other two formulations involve category mistakes. To say that God can create round squares or logically contradictory cases is a category mistake like saying that the number 2 is green. Numbers are not things to which color-predicates apply. In other words, color-predicates have a certain

⁵⁰ John Mackie, *The Miracle of Theism*, (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 27.

range or extension of applicability that excludes numbers. On the other hand, the properties of “being odd” or “being even” apply to numbers but not to material objects. Saying that this chair is even is another category mistake. So each predicate has a certain extension to which this predicate legitimately applies. Things or expressions which are not within the scope (extension) of a certain predicate lead to a category mistake if they are associated with this predicate. So, the sentence “God cannot do something” includes a category mistake if that thing in question, for instance, is a contradiction; contradictions are not within the scope of divine power.

Conclusion

In this paper I have tried to outline the basic features of an occasionalist approach to miracles by improving Augustine’s and Said Nursi’s approaches. I have emphasized two aspects that are relevant to their characterization. The epistemological-metaphysical aspect deals with characterizing miracles independent of specific contexts. The fundamental tenet behind this aspect is that every finite being is a miracle in the sense that finite beings have no power to cause any other finite being and that they can only be brought about by the infinite power of God. Based on this tenet, miracles can be categorized into three different groups as ordinary ones, extraordinary ones within the phenomenal order and extraordinary ones out of the phenomenal order. However, there is no other category that allows for violations of metaphysical or logical truths.

The pragmatic aspect concerns the specific contextual factors that affect the plausibility of miracle reports. An extraordinary or unique event might be rendered more probable within a context in which a claim to prophecy is made. It is plausible to think that God may change His manner of creation to confirm His messengers.

This characterization of miracles is not an arbitrary stipulation. I have indicated the plausibility and coherence of the occasionalist approach by responding to three major criticisms that might be applicable. The first objection was directed towards the meaningfulness of the idea of God and His agency in the universe. The second one was derived from Hume’s argument against the plausibility of believing in miracle reports. The third criticism was concerned with the scope of divine power which excludes contradictory and absurd cases.

Özet

Bu makale mucize konusunda okazyonalist yaklaşımın temel doktrinini ortaya koymayı hedeflemektedir. Mucize ile ilgili St. Augustine ve Said Nursî'nin anlayışlarını da değerlendirerek, her mümkün ve sonlu varlığın mucize telakki edildiği tutarlı, makul ve sistematik bir mucize anlayışı geliştirmeye teşebbüs etmektedir. Bunlara ilaveten, bu nitelermeye uygulanabilecek üç temel itiraz da bu bağlamda tartışılmaktadır. Bu makale, bu yaklaşımın kavramsal bir analizini ortaya koymakta ve bu çerçevede yapılacak daha köklü çalışmalar için yoldaki engelleri temizlemektedir.

Plantinga'nın Dinî Dışlayıcılık Savunusunun Eleştirisi

Nebi Mehdiyev*

Religious exclusivism is a philosophical/theological approach that defends the claims of one own religious tradition as being correct, while the claims of other traditions are wrong. In modern philosophy of religion one of the most fervid and original defenders of this approach is Alvin Plantinga. The most important characteristic that makes Plantinga's approach unique is his epistemological theory, called suitability-functionality, which he developed as an alternative concept to traditional definition of knowledge (justified, correct belief). In this article, after making a detailed examination of this thinker's defense of religious exclusivism, I will try to establish the epistemological and moral values of the ability to make the defense in question by investigating its conceptual coherence based on suitability-functionality in the framework of multiple religions.

Key words: multiple religions, religious exclusivity, suitability-functionality, evidential

1. Giriş

"A Defense of Religious Exclusivism" (Bir Dinî Dışlayıcılık Savunusu) adlı yazısında Plantinga, kendi dışlayıcılık anlayışını; (i) diğer dinlerin farkında olma, (ii) bu dinlerin müntesiplerinin da hakiki bir dindarlık ve adanmışlığa benzer örnekler sergilediğini bilme ve (iii) fakat aynı zamanda da kendi doğrularıyla (aşağıdaki iki önermede olduğu gibi) çelişen iddiaların yanlışlığına inanma gibi artı şartların ([D] durumu) yanı sıra:

- (1) Âlem, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi olan müşahhas bir varlık tarafından yaratılmıştır.
- (2) İnsanoğlu kurtuluşa muhtaçtır ve Tanrı, oğlunun enkarnasyonu, yaşamı, günahları bağışlatan ölümü (kefarete kurbanı) ve yeniden dirilmesi aracılığıyla kurtuluşun tek bir yolu olduğunu göstermiştir.

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

şeklindeki iki önermenin doğruluğu iddiası üzerine inşa etmektedir. Daha basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu formüle göre Plantinga (veya bir dışlayıcı), diğer dinlerin de doğruluk iddiasında bulunduğunu bilmesine rağmen, kurtuluşun yalnızca yukarıdaki iki önermeye inanmaktan geçtiğini, yani yalnızca Hıristiyanlığın Kalvinist yorumu çerçevesinde mümkün olduğuna inanmaktadır (veya inanan kimsedir). Plantinga, söz konusu yazısını işte bu dışlayıcılık anlayışına yönelik bazı itirazların çürütülmesine adanmıştır.

2. Dinî Dışlayıcılığa Yönelik İtirazlar

Plantinga'ya göre, dinî dışlayıcılığa yönelik itirazları, “ahlâkî” ve “epistemik” olmak üzere temelde iki kategoride ele almak mümkündür.

2.1. Ahlâkî İtirazlar

Farklı dinî çeşitlilik modellerini benimsemiş olanlar, genel olarak dışlayıcılığı “kendini beğenmiş, bencil, keyfî, saygısız, baskıcı” veya “acımasız” olmakla itham ederler. Plantinga'ya göre bu itirazlar son derece yetersizdir. Söz gelimi, baskıcı ve acımasız olma yönündeki suçlamaları ele alacak olursak, bu noktadaki yetersizliği açık bir şekilde görebiliriz: Benim inandığım şeyleri reddedebilirsiniz; ama beni ikna edecek bir argümana sahip olduğunuza inanmadığınız sürece beni baskı altına aldığınız ya da bana karşı acımasız davrandığınızı inanmam. Dolayısıyla, dışlayıcılığın bir şekilde zorbalığa yol açabileceğinin yanı sıra haddi zatında bir zorbalık olduğu söylenemez.

Keyfilik, kendini beğenmişlik veya bencillik gibi diğer ahlâkî suçlamalara gelince: (1) ve (2) önermelerinin doğruluğuna inanan birisinin, bu önermelerin aleyhindeki iddiaların yanlışlığına inanmasından daha doğal bir şey olamaz; burada, ahlâkîlik tartışmalarından ziyade, açıkça bir basit mantıksallık durumu söz konusudur.

Şimdi Plantinga'ya göre belirli bir önermeye ilişkin üç farklı tutumdan bahsedebiliriz: Söz konusu önermeye ya inanmaya devam edilir ya reddedilir ya da belirli bir yargıdan uzak durulur. Ahlâkîlik tartışması bakımından birinci ve ikinci tutum arasında pek farklılık yoktur. Ne var ki aynı ahlâkî suçlamalar, ilk bakışta tarafsız görünen üçüncü tutuma, Plantinga'nın kendi deyimiyile “kanaatkâr çoğulculuğa” da yöneltilebilir. Çünkü belirli bir önermeye inanmak ya da inanmamaktansa her iki yargıdan da feragat etmek, aslında yargıda bulunmamanın, olumlu veya olumsuz bir yargıda bulunmaktan daha üstün bir konumu haiz olduğunu kabul etmek demektir. Başka bir ifadeyle:

(3) Eğer B ötekilerin p 'ye inanmadığını biliyor ve p 'ye inanma hususunda D durumunda ise, o hâlde B , p 'ye inanmamalıdır,

önermesine inanan kanaatkar çoğulcunun, dışlayıcılığa yöneltilen veya yönelttiği ahlâkî suçlamalara maruz kalmaması için (3) önermeyi kabul etmesi gerekir. Bu önermeyi kabul etmesinden ya da kabul etmek durumunda olmasından dolayı bu tür çoğulculuk, D durumunda kendi kendine referansla tutarsızdır.

O hâlde Plantinga'ya göre, yukarıdaki ahlâkî itirazların belirli bir kesim veya tutuma yönelik olduğunu düşünmek doğru değildir; nitekim, ahlâkî açıdan herhangi bir suçlamaya maruz kalamayacağını düşündüğümüz çoğulculuğun bile bir iç tutarsızlık sergilemesi, bunun apaçık bir göstergesidir. Şimdi, inandığı şeye diğerlerini de inandırmaya çalışan birisi olmaktan öteye, diğer inançların veya bu inançların doğruluk iddialarının varlığının farkında olmasına (D durumu) rağmen (1) ve (2) önermelere inanmaya devam eden bir dışlayıcı D Plantinga kendisini bu kategoride mütalaa etmektedir- kendini beğenmişlik, bencillik, keyfilik, saygısızlık veya zorbalık yönündeki ahlâkî itirazların muhatabı değildir.

2.2. Epistemik İtirazlar

Dışlayıcılığa yöneltilen epistemik itirazlara gelince, çok değişik varyasyonlarına rağmen Plantinga'ya göre bu itirazları “gerekçelendirmeden yoksunluk” ve “irrasyonellik” gibi iki başlık altında toplamak mümkündür. Bu demektir ki bir dışlayıcı (1) ve (2) önermelere inanma noktasında gerekçelendirmeden yoksun ve irrasyonel bir tutum içerisinde olmakla itham edilmektedir. Daha ziyade çoğulcular tarafından ileri sürülen bu itirazların geçersizliğini göstermek için Plantinga, öncelikli olarak gerekçelendirme ve rasyonellik kavramlarının ne anlama geldiği üzerinde durmaktadır. Buna göre, son derece değişken bir görünüme sahip olan gerekçelendirme, esasında şu ilkeye dayanmaktadır: Belirli bir inancını bilgiye dönüştürebilmesi için birey, entelektüel veya bilişsel görev ve yükümlülük kurallarını ihlal etmemek, yani ilgili inancının ya kendiliğinden-açık ve değiştirilemez olduğunu göstermek ya da söz konusu görev ve yükümlülüklerinin ifadesi olan delillerle desteklemek (içselcilik) yahut da güvenilir bir inanç-olusturma süreci içerisinde yer almak (dışsalcılık) zordadır (Plantinga'nın bu yaklaşımlardan ikincisine yakın olduğunu unutmamak gerekir). Rasyonellik ise yine birbirinden farklı anlayışlarından söz etmek mümkün olmakla birlikte, esasında işlev bozukluğu, muhakemede düzensizlik

veya aklî yetilerin patolojik durumlarının tam tersi, yani özgür ve sağlıklı bir şekilde çıkarımlarda bulunabilmek demektir.

Burada rasyonelliğin ciddi bir tartışma konusu olmadığı ve dolayısıyla da daha ziyade gerekçelendirme üzerinde durmanın zarureti ortaya çıkmaktadır (bu noktadan sonra Plantinga, belirli bir epistemik tutumla (içselcilik) özdeşleşmiş olması sebebiyle gerekçelendirme (justification) kavramı yerine güvence (warrant) kavramını kullanmayı yeğlemektedir). Şimdi, bu tespitleri göz önünde bulundurmak suretiyle, dışlayıcılığın (1) ve (2) önermelerinin gerekçelendirmeden yoksun ve irrasyonel olduğunu ya da -tek bir itiraz şeklinde formüle etmek gerekirse- güvence altında olmadığını söylemek mümkün müdür?

Plantinga'ya göre, dışlayıcılığın iki temel iddiasının güvence altında olmadığını söylemek kesinlikle doğru değildir. Birincisi, söz konusu iddiaların işlev bozukluğu, muhakemede düzensizlik veya aklî yetilerin patolojik durumlarıyla hiçbir ilgisinin bulunmadığı gayet açıktır. İkincisi, içselci gerekçelendirme anlayışının kendi içerisinde birtakım ciddi sorunlar yaşadığı ve rakip anlayışların argümanları karşısında ayakta durmakta zorlandığı bir gerçek olmakla birlikte, günümüzde içselciliğin en önemli temsilcisi olan R. Chisholm'un temel inançların alanını genişletme teşebbüsü sonucunda bir dışlayıcının (1) ve/veya (2) önermenin doğruluğuna inanmasının önü açılmış durumdadır. Dışsalci gerekçelendirme anlayışı (ve bunun yaygın bir ifadesi olan güvenilircilik) açısından baktığımızda ise, bir bireyin sadece belirli bir toplum içerisinde yer alıyor olmasından dolayı dışlayıcı olduğunu savunmak güvenilirciliğin kendi geçerliliğini de tehdit eden bir durum olarak görünmektedir. Şöyle ki, söz gelimi çoğulculuk, dünyanın hiçbir yerinde yaygın bir kanaat veya inanç olarak görülmemiştir. Bu durumda Madagaskar veya Fransa'daki bir çoğulcunun kanaatlerinin güvenilir olmayan bir inanç oluşturma sürecinin ürünü olduğunu mu söylememiz gerekir? Plantinga'nın reddettiği bu düşünce, doğal olarak şu sonuca yol açmaktadır:

(4) Eğer B, belirli bir mekân ve zaman içinde doğmuş olmasından dolayı tutmaması gerekecek şekilde dinî veya felsefî inançlara sahipse, o hâlde söz konusu inançları güvenilir olmayan bir inanç oluşturma mekânizması tarafından üretilmiş olmakta ve dolayısıyla da güvence altına alınmış olarak sayılmaktadır.

Dolayısıyla Plantinga, (1) ve (2) önermelerin doğru olduğuna inanan bir dışlayıcının (3) ve (4) önermelerde ifade edilen ahlâkî ve epistemik itirazların tutarsızlığından ötürü kendi iddialarının doğruluğuna inanmayı sürdürmesi gerektiğini savunmaktadır. Ne var ki belirli bir iddiaya yönelik itirazların tutarsız

olmasının söz konusu iddianın doğru olduğu anlamına gelmediğini Plantinga da biliyordur. Daha somut bir ifadeyle, çoğulcular tarafından ortaya atılan itirazların tutarsız olması ya da bu itirazların gerçekten tutarsız olup olmadığının anlaşılması için dinî dışlayıcılığın bir savunusu iddiasında bulunan görüşün kendi olumlayıcı yönünü ortaya koyması gerekir.

3. Dinî Dışlayıcılığın Temeli Olarak Uygun İşlevselcilik

Bu noktada Plantinga, dışlayıcılığın “güvenilircilikten ziyade hakikate yakın olan” “uygun işlevselcilik” (proper functionalism) adlı kendi olumlayıcı tezini ortaya atmakta ve bu tezi şu şekilde formüle etmektedir: *B*'nin *p*'yi bilmesi için (a) *p*'nin uygun şekilde işleyen bilişsel yetiler tarafından ve (b) söz konusu bilişsel yetiler için elverişli bir ortamda üretilmiş olması, (c) bilişsel yetilerin doğru inançların oluşturulmasını amaçlamış olması ve son olarak da (d) bilişsel yetilerin yukarıdaki hususlarda güvenilirlik/doğruluk oranının en yüksek seviyede olması gerekir.¹

Şimdi gerekçelendirme yahut da Plantinga'nın deyişiyle güvence teorisi açısından uygun işlevselciliğin tutarlı bir yaklaşım olduğunu varsayalım. Bu varsayım, öncelikli olarak yalnızca dışlayıcılığın (1) önermesinin doğruluğunu kabul etmemize imkân tanır. Şöyle ki, âlemin yetkin bir varlık tarafından yaratılmış olması “bilgisi” dışlayıcılığın ya da belirli bir dinî geleneğin tekelinde değildir. O hâlde buradaki asıl sorun, insanoğlunun kurtuluşunun İsa'nın günahları bağışlatan ölümü ve yeniden dirilmesine bağlı olduğu şeklindeki dışlayıcılığın (2) önermesi etrafında düğümlenmektedir. Başka bir ifadeyle, söz gelimi âlemin yuvarlak veya düz olması inancı gibi hususlarda uygun işlevselcilik şartlarını tartışmaya açmak bir ölçüde mümkün görünebilir; fakat İsa ismini ilk kez duyan birisinin böyle bir iddia karşısındaki tutumu ile ilgili aynı şeyi söyleyemeyiz.

Plantinga'ya göre ise (1.) önermenin uygun işlevselcilik şartları altında gerçekleşmiş ve dolayısıyla güvence altına alınmış olması durumunda (2.) önerme için aynı şeylerin söylenemeyeceğini düşünmek abestir. Şöyle ki, Tanrıyı bilmek için Tanrı tarafından “sensus divinitatis” (ilâhîlik duygusu) adlı bir bilişsel yetiyle donatılmış olmamız, aynı zamanda kurtuluş bilgisine ulaşabilmemizi de mümkün kılmaktadır. Yani insanoğlunu kendi bilgisine ulaştıran Tanrı, aynı zamanda ona kurtuluş yolunu da göstermektedir. Bu kurtuluş yolunun (2.) önerme olduğu bilgisi ise, Tanrı'nın gerçek vahyi olan Kitâb-ı Mukaddes'te

1 Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function*, (Oxford: Oxford University Press, 1993), s. 46-47.

bulunmaktadır. Dolayısıyla, bilişsel yetilerin uygun işlevselcilik şartlarına göre çalışması durumunda dışlayıcılığın (1.) önermesinin, “kutsal ruhun içsel çağrısına” cevap vermek suretiyle kutsal metinlerdeki kurtuluş bilgisine ulaşılması durumunda da (2) önermesinin doğruluğu ortaya çıkmaktadır. O hâlde, (D) durumundaki bir dışlayıcının (1) ve (2) önermelerinin doğru olduğuna inanması kaçınılmazdır. Dinî dışlayıcılığı, dinî çeşitlilik konusundaki diğer yaklaşımlardan farklı kılan en temel özelliğın (2.) önermede ifade edilen kurtuluş iddiası olduğu açıktır. O hâlde, dinî dışlayıcılığın uygun işlevselci tabiatını anlamak için Plantinga'nın (1.) önerme kadar özgün bir işlevselci temeli haiz olduğunu iddia ettiği (2.) önermenin güvence altına alınma (gerekçelen-dirme) şeklini görmekte yarar vardır. Buna göre, B'nin “kurtuluşunun İsâ'nın günahları bağışlatan ölümü ve yeniden dirilmesine bağlı olduğunu” bilmesi için (2)'nin (a) uygun şekilde işleyen bilişsel yetiler tarafından ve (b) söz konusu bilişsel yetiler için elverişli bir ortamda üretilmiş olması, (c) bilişsel yetilerin doğru inançların oluşturulmasını amaçlamış olması ve son olarak da (d) bilişsel yetilerin yukarıdaki hususlarda güvenilirlik/doğruluk oranının en yüksek seviyede olması gerekir. Şimdi (2)'ye inanma/bilme noktasında B'nin (a), (b), (c) ve (d) şartlarını yerine getirip getirmediğine bakalım.

(2)'nin (a) ve (b)'ye uygunluğu: Bilişsel yetilerin uygun şekilde işlemesinden kasıt, inanç-oluşturma sürecinin rasyonelliğe, yani herhangi bir zihinsel işlev bozukluğuna imkân tanımayan bir muhakeme şekline uygun olmasıdır. Plantinga'ya göre, uygun işlev şeklindeki rasyonelliğın iki çeşidinden söz edilebilir: içsel ve dışsal rasyonellik. İçsel rasyonellik, duyu, hafıza ve algılarla temin edilen inançların temel (basic) oluşunu ifade etmektedir. Söz gelimi, bir nesneye dokunduğumda sıcak veya sert olduğunu hissetmem, belirli bir dönemde Londra'da bulunduğumu hatırlamam ve bütünün parçadan büyük olduğunu bilmem içsel rasyonellik anlamında bilişsel yetilerimin uygun işlediğinin bir göstergesidir. Fakat “a priori” bilgi olarak nitelendirilebilecek bu temel inançların bir sanrı olması da mümkündür. Nitekim patolojik algı durumları, bizi gerçekte olmayan pek çok farklı sonuçlara götürebilir. O hâlde, kurtuluşun İsâ aracılığıyla gerçekleşeceği inancının bir sanrı olması mümkün değil midir? Bu noktada bilişsel yetilerin uygun ortamda çalışması, yani dışsal rasyonellik devreye girmektedir. Dışsal rasyonellik, temel inanç ya da bu inançlarıma dayanan diğer inançlarımla oluşum sürecinin farkında olmam demektir. O hâlde, kurtuluşun İsâ aracılığıyla gerçekleşeceği inancına sahip olmakla birlikte, aynı zamanda bu inancımın farkında olmam, (2) önermenin uygun şekilde işleyen bilişsel yetiler tarafından (a) ve söz konusu bilişsel yetiler için elverişli bir ortamda üretilmiş (b) olduğunu göstermektedir.

Plantinga'nın dışsal rasyonelliği, içsel rasyonelliğin bir güvencesi olarak takdim etmesine karşın, (2) önermenin içsel rasyonelliğin hangi türüne uyduğu sorusunun çok daha önemli olduğu görülmektedir. Nitekim, kurtuluşun İsa aracılığıyla gerçekleşeceği inancı ile duyu, hafıza ve algı yoluyla elde edilen temel inanç türleri arasında herhangi bir yakınlık söz konusu değildir. Daha doğru bir ifadeyle duyu, hafıza ya da algı yoluyla (2) önermede olduğu gibi bir inanca ulaşmak mümkün değildir. Burada Plantinga, dinî epistemolojisinin kilit kavramı olan "sensus divinitatis"i ortaya atmaktadır. Ona göre "sensus divinitatis", "Tanrı tarafından yaratılmış olup doğru şartlar altında diğer inançlara dayanma ihtiyacı hissetmeyen temel inanç üretebilen bir inanç-oluşturma yetisidir (veya gücü yahut da mekânizması)."² Bu yetinin birincil görevi, insanı Tanrı'nın bilgisine götürmek ise de insanoğlunun günahkar olması, Tanrı inancının elverişli ortamda üretilmiş olmasını engellemekte ve dolayısıyla da dışsal rasyonelliğin sağlanması noktasında tam bir güvence sunmamaktadır. Günahın uygun işlevselciliğin ilk şartı olan bilişsel yetilerin uygun şekilde işlemesi üzerinde yıkıcı etkisinden dolayı (2) önermenin doğruluğu insanın Tanrı'nın oğlu İsa'nın içsel çağrısına (Kitâb-ı Mukaddes) icabet etmesine bağlıdır. Böylece Plantinga, İsa'nın içsel çağrısına icabet eden birisi için (2) önermenin temel bir inanç ve dolayısıyla (a) ve (b) şartlarına uygun olduğunu iddia etmektedir. Burada, açıkçası bir sonsuz teselsül söz konusudur. (2) önerme, (1) önermeye (1) önerme de (2) önermeye bağlıdır ve bu teselsülü durdurmanın yolu (1) önermenin uygun işlevselcilik şartlarına uygunluğu tartışmasından geçmektedir. Fakat bir varsayım olarak (1) önermenin doğruluğunu kabul ettiğimiz için bu tartışmaya daha sonra döneceğiz.

(2)'nin (c)'ye uygunluğu: Bir inancın güvence altına alınabilmesi için ilk iki şarttan sonra aynı zamanda salt olarak doğruluğun da amaçlanmış olması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, bir inanç (a) uygun şekilde işleyen bilişsel yetiler tarafından ve (b) söz konusu bilişsel yetiler için elverişli bir ortamda üretilmiş olsa dahi, eğer salt anlamda doğruluğu amaçlamamışsa güvence altına alınmış sayılmaz. O hâlde, eğer (2) önerme doğruluğu amaçlamamış ise kurtuluşun İsa aracılığıyla gerçekleşeceği inancı güvenceye sahip olamaz. Fakat Plantinga'ya göre Tanrı tarafından zihinsel yapımızın içine konumlandırılan bilişsel yeti (sensus divinitatis), tıpkı bilişsel-olmayan organlarımızın belirli bir tasarım planına göre çalışması gibi, doğruluğu amaçlamaktadır. Bu nedenle söz gelimi, nihaî mutluluğa erişmek ya da içsel çatışmalardan uzak durma amacıyla üretilen inançlar, (2) önermenin oluşumunda söz konusu olamaz. Peki

² Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 179.

kurtuluşun İsâ aracılığıyla gerçekleşeceğine inanmanın doğruluk dışında herhangi bir amacı haiz olmadığını nasıl bilebiliriz? Burada da Plantinga (a) ve (b) şartlarında olduğu gibi bir argüman kullanmaktadır: Bilişsel yetilerin belirli bir uygun tasarım planı içerisinde hareket etmesi, aynı zamanda doğruluğu amaçlamış olmasının da bir göstergesidir.

(2)'nin (d)'ye uygunluğu: Bir inanç, ilk üç şartı yerine getirmiş ise güvenilirlik oranı yüksek demektir. Buna göre uygun işlevselciliğin ilk üç şartını yerine getirmiş olmasından dolayı (2) önerme, yüksek bir güvenilirlik oranına sahiptir. Buradan hareketle Plantinga dinî dışlayıcılık savunusunun ikinci önermesini oluşturan insanoğlunun kurtuluşunun Tanrı'nın oğlu İsâ'nın kefareti ve yeniden dirilmesi aracılığıyla gerçekleşeceği iddiasının, uygun işlevselciliğin yukarıdaki şartlarını yerine getirdiği ve dolayısıyla Hıristiyanlığın uygun işlevselciliğin öngördüğü inanç-oluşturma sürecini mümkün kılan yorumunun (Kalvinizm), tek doğru din anlayışı olduğu sonucuna varmaktadır.

4. Uygun İşlevselciliğe Dayalı Dinî Dışlayıcılığın Eleştirisi

Dinî dışlayıcılık savunusunun (i) diğer dinlerin farkında olma, (ii) bu dinlerin müntesiplerinin de hakiki bir dindarlık ve adanmışlığa benzer örnekler sergilediğini bilme ve (iii) fakat aynı zamanda da kendi doğrularıyla ((1) ve (2) önermelerde olduğu gibi, çelişen iddiaların yanlışlığına inanma gibi artı şartlarının ([D] durumu) göz ardı edilmesi hâlinde Plantinga'nın dışlayıcı muhakemesinin gerçekten büyüleyici olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, (D) durumunu dinî dışlayıcılık tanımının zorunlu bir önermesi olarak takdim etmiş olmasından dolayı, Plantinga yalnızca dışlayıcı muhakemesinin epistemik büyüsünü bozmakla kalmayıp aynı zamanda bir bütün olarak savunusunun temelini de sarsmış bulunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, (D) durumunun varlığı, Plantinga'nın uygun işlevselciliğe dayalı dinî dışlayıcılık savunusunu reddetmek için yeterli bir gerekçe oluşturmaktadır. İşte bu noktadan hareketle söz konusu anlayışın tutarsızlığını göstermeye çalışacağım. Ayrıca Plantinga'dan farklı olarak bilginin ahlâkîliği tartışması bağlamında epistemik itirazların ahlâkî itirazları öncelmesi gerektiğini belirtmek gerekir. Daha açık bir ifadeyle, tartışılması gereken şey, ahlâkî bir iddianın epistemik değeri değil, epistemik bir iddianın ahlâkî değeridir. Bu nedenle öncelikli olarak epistemik itiraza yer verecek, ardından da buna dayalı olarak Plantingacı dinî dışlayıcılık anlayışının ahlâkîliğini tartışacağız.

4.1. Yeniden-Epistemik İtirazlar

Plantinga, uygun işlevselciliğin doğru inanç/bilgi oluşturma sürecine ilişkin (d) şartının (2) önermenin güvenilirlik oranını yükselttiğini iddia etmektedir. Buna rağmen, dışlayıcılığın temel önerme ve artı şartları ile uygun işlevselciliğin bilgi oluşturma şartlarını bir arada değerlendirdiğimizde, söz konusu yüksek güvenilirlik oranını sadece ilk üç şartın yerine getirilmiş olması ile sınırlamayı olumlu bir iddia olarak göremeyiz. Şöyle ki, (2) önermenin güvenilirlik oranını yükseltmek için ya söz konusu ilk üç şartın gerçekliğe uygunluğu (doğruluğu) ile yeni artı şartların oluşturulması ya da aynı şekilde üretilmiş herhangi bir başka önermenin bulunmadığının gösterilmesi gerekir. Genel anlamda Plantinga, Hıristiyanlığın doğru olup-olmadığını bilmediğini ve fakat eğer doğru ise güvenceye sahip olması gerektiğini ifade etmektedir. Tersten ifade edecek olursak, Hıristiyanlığın güvenceye sahip olması, aynı zamanda doğru olduğunun da bir göstergesidir; öyleyse Plantinga'da doğruluğun güvenceye bağlı olmasından dolayı ilk üç şartın gerçekliğe uygunluğu ile ilgili herhangi bir yeni artı şarttan söz etmenin mümkün olmadığını kabul etmeliyiz. Bu durumda (d) şartını olumlu bir iddiaya dönüştürebilmenin tek yolunun, (2) önermenin güvenilirlik oranının yükseltilebilmesi, yani uygun işlevselciliğin inanç-oluşturma mekânizmasına uygun bir şekilde üretilmiş herhangi bir karşıt iddianın bulunmadığının gösterilmesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Plantinga'nın dinî dışlayıcılık savunusundaki (D) durumu, aslında bu gerekliliğin açık bir ifadesidir.

Şimdi Plantinga'nın dinî dışlayıcılık tanımına tekrar dönmemiz gerekmektedir. Bir dışlayıcı, diğer dinlerin de doğruluk iddiasında bulunduğunu bilmesinin ([D] durumu) yanı sıra, kurtuluşun yalnızca (1) ve (2) önermelere inanmaktan geçtiğine inanan kimsedir. Dışlayıcılık savunusunun (D) durumu ile uygun işlevselciliğin (d) şartını içinde barındıran bu dinî dışlayıcılık tanımında yer alan "başka dinlerin de doğruluk iddiasında bulunduğunu bilmek" şartından kasıt, açıktır ki başka dinlerin de doğruluk iddiasında bulunduğunu ve fakat bunun Hıristiyanlıkta olduğu gibi uygun işlevselciliğin şartlarına uymadığının bilinmesidir. Öyleyse şu soruyu sormanın tam zamanıdır: Başka herhangi bir din, uygun işlevselciliğin inanç oluşturma şartlarına uygun olup (2) önerme gibi bir iddiada bulunamaz mı?

Dünyadaki mevcut dinlerin önemli bir kısmının kurtuluşun kendi aracılığıyla gerçekleşeceği yönünde iddialarda bulunduğu, diğer dinlerin farkında olan herkesçe bilinen bir husustur. Söz gelimi İslâm'da nihai kurtuluşun (felâh) ve ebedî mutluluğun (saâdet) İslâm aracılığıyla gerçekleşeceği yönünde yaygın bir kanaat söz konusudur ve bu kanaat, "Kim Allah'a ve Peygamber'ine itaat ederse Allah onu ... cennetlere koyar... İşte büyük kurtuluş budur" (4: 13); "Doğrusu

Allah katında din, İslâm'dır" (3: 19) ve "Kim, İslâm'dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek ve o, ahirette ziyan edenlerden olacaktır [kurtuluşa eremeyecektir]" (3: 85) gibi birtakım Kur'an ayetlerine dayanmaktadır. Buradan hareketle, İslâm'ın kurtuluş iddiasını (İ2) şu şekilde formüle edebiliriz: "İslâm'dan başka hiçbir din insanoğlunu kurtuluşa erdiremez; kurtuluşa erbilmenin tek yolu, Allah ve Peygamber'ine itaat etmektir."

Şimdi (İ2) önermenin uygun işlevselciliğinin inanç-oluşturma mekânizmasına uygun olup olmadığını ele alalım. (İ2) önerme, zihinsel anlamda herhangi bir işlevsel bozukluğu belirlenemeyen milyonlarca insan tarafından benimsenmektedir. Başka bir ifadeyle, bir Müslüman için (İ2) önermesi, (a) uygun şekilde işleyen bilişsel yetiler tarafından ve (b) söz konusu bilişsel yetiler için elverişli bir ortamda üretilmiş olmaktadır. Bir Müslüman açısından (İ2)'nin temel bir inanç olup olmadığı meselesine gelince, bunun da tıpkı Plantingacı "sensus divinitatis" kavramında olduğu gibi, fitrî bir temayül ya da bir tür bilişsel yeti tarafından gerçekleştirilmiş olması gayet mümkündür. Nitekim "sensus divinitatis" ailesi içerisinde yer alan herhangi bir yetinin her türlü kültürel veya dinî geleneği incelemesi gerekir. Ne var ki, insanoğlunun günahkâr olması (İslâmî literatürde "nefsini ilâh edinmesi"), (İ2)'nin "sensus divinitatis" tarafından gerçekleştirilmesini engellemektedir. Burada da eğer çözüm İsa'nın içsel çağrısına icabet etmekse, İslâm geleneğinde bu "icabet" in çok daha mütevâtir ve tatmin edici bir biçiminden söz edilebilir. Diğer taraftan, (İ2) önermesinin salt anlamda doğruluğu amaçlamış olması da imkânsız değildir. Doğruluk dışında mutluluk, cennet tasvirleri, Allah rızası gibi herhangi bir amacının olabileceğini teslim etmekle birlikte, salt olarak epistemik tutarlılığı amaçlayan bir (İ2) inancını, İslâm'ın dışlayıcı yorumu ile örtüşen bir özellik olarak görebiliriz. Uygun işlevselciliğinin (d) şartı açısından (İ2)'nin durumu ise, (2) önermenin durumundan daha kötü değildir. Şöyle ki, (a), (b) ve (c) şartlarının uygun bir şekilde sağlanmış olması (İ2)'nin güvenilirlik oranını yükseltmek için yeterlidir. Ne var ki, (D) durumunu dikkate aldığımızda, (İ2)'nin de (2) gibi ciddi bir sıkıntıyla yüz yüze olduğunu görüyoruz. Daha açık bir ifadeyle, örneklerimizden hareket edecek olursak, her ikisi de eşit şartlarda kurtuluş iddiasında bulunan (2) ile (İ2) önermeleri arasında bir zıtlık söz konusudur. Bu önermelerin her ikisinin aynı anda doğru olamayacağı gibi, eşit şartlarda ortaya konulmuş olmalarından dolayı herhangi birisinin de doğru olduğunu düşünemeyiz.

Bu bağlamda dışlayıcılığın (2) önermesi için söylenenler, esasında (1) önermesi için de geçerlidir. Ne var ki, "Âlem, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi olan müşahhas bir varlık tarafından yaratılmıştır" şeklindeki

(1) önerme ile eşit şartlarda üretilebilecek söz gelimi (İ1) önermesi arasında, Tanrı'nın nitelikleri gibi ayrıntılar dışında ciddi bir ayrılık söz konusu değildir. (1.) önermenin dışlayıcı özelliği, daha ziyade “inançsızlık” bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu sefer ise, (İ2) önermeyi uygun işlevselciliğe uyarladığımız gibi, inançsızlığın “Âlemin Tanrı tarafından yaratılmadığı” şeklindeki iddiasını da uygun işlevselciliğin inanç-oluşturma şartlarına göre ele alabilir ve dolayısıyla da tartışmayı farklı bir alana taşıyabiliriz. Fakat konumuz itibarıyla bu tartışmaya girmeyecek, yalnızca dinî dışlayıcılık bağlamında (1.) önermenin (2.) önerme için uygun ortam oluşturma görevini üstlendiğini söylemekle yetineceğiz.

Şimdi dinî dışlayıcılığın (1) ve (2) önermelerinin doğru olduğuna inanan birisinin ya (*D*) durumunda olmaması ya da bu inançlarının doğru olduğu iddiasından vazgeçmesi gerekir. (4) önermede ileri sürülen itirazı işte bu bağlamda değerlendirmek durumundayız. Nitekim “Eğer *B*, belirli bir mekân ve zaman içinde doğmuş olmasından dolayı tutmaması gereken şekilde dinî veya felsefî inançlara sahipse, o hâlde söz konusu inançları güvenilir-olmayan bir inanç-oluşturma mekânizması tarafından üretilmiş olmakta ve dolayısıyla da güvence altına alınmış olarak sayılmamaktadır” şeklindeki (4) önermenin, Plantinga'nın dinî dışlayıcılık iddiasının uygun işlevselci yapısına referansla ileri sürülmüş bir itiraz olarak algılamak imkânsız değildir.

Diğer taraftan, söz gelimi, geleneksel bilgi anlayışı açısından baktığımızda (*D*) durumundaki birisinin (1) ve (2) önermelerinin doğruluğuna inanmasında herhangi bir epistemik tutarsızlığın bulunduğunu söyleyemeyiz. Delilcilik ya da temelcilik olarak adlandırılan geleneksel bilgi anlayışı, (*D*) durumundaki birisinin yeterli argümanlara sahip olması hâlinde kurtuluşun kendi dinî geleceğine bağlı olduğu şeklinde bir dışlayıcı tutum içinde bulunmasını mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla (4) önermede dile getirilen itiraz, yeterli argümanlara sahip olmayan (*D*) durumundaki birisinin (1) ve (2) önermelere inanmasıyla ilgili bir yargıdır. O hâlde, söz konusu itirazı bağlamının dışına taşımak ya da Plantinga'nın yaptığı gibi, kendi iddiasını ortaya koymadan önce salt anlamda eleştirilere tâbi tutmak suretiyle uygun işlevselci dinî dışlayıcılık anlayışının tutarlı olacağını ya da görüneceğini düşünmenin kendisinin bile ne kadar sorunlu bir tutum olduğu ortadadır.

4.2. Yeniden-Ahlâkî İtirazlar

Eğer Plantinga'nın dinî dışlayıcılık savunusuna yöneltilen epistemik itirazlar doğru ise, o hâlde ahlâkî itirazların da doğru olması gerekir. “Eğer *B* ötekilerin *p*'ye inanmadığını biliyor ve *p*'ye inanma hususunda (*D*) durumunda ise, o

hâlde *B*, *p*'ye inanmamalıdır" şeklindeki (3.) önermede ifade edilen bu düşünce, Plantingacı dinî dışlayıcılığın kendini beğenmişlik, bencillik, keyfilik, saygısızlık veya zorbalık gibi ahlâkî zaaflarına dikkat çekmesi bakımından son derece önemlidir. Plantinga ise tıpkı epistemik itirazlara yönelik eleştirilerinde olduğu gibi, burada da ahlâkî itirazların genel anlamda dışlayıcılığa yönelik bir tavır olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Dışlayıcılığın kendisinin ahlâkî bir tutum olup olmadığı tabii ki ayrıca tartışılabilir ve hatta günümüzde yaşanan çok yönlü kültürel gerilimleri göz önünde bulundurduğumuzda bunun bir zorunluluk olduğu dahi söylenebilir. Fakat bu zorunluluk, (3.) önermede ileri sürülen ahlâkî itirazların uygun işlevselci dinî dışlayıcılık anlayışına yönelik olduğu gerçeğini ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Somut olarak uygun işlevselci gerekçelendirme (güvence) anlayışı bağlamında (*D*) durumunda olup da (1) ve (2) önermelerin doğru olduğuna inanan birisinin en azından bencillik, keyfilik ve bağınazlık gibi ahlâkî zaaflarla itham edilebileceğini düşünüyorum.

Plantinga'nın dinî dışlayıcılığı, Swinburne'nün ifadesiyle, "...Kendisi gibi olmayan Hıristiyan ve diğer din müntesiplerine hiçbir şey söylememektedir."³ Neden? Kendi inancı dışındaki Hıristiyan mezhepleri ya da diğer dinlerin de birtakım epistemik ve hatta ahlâkî itirazlara maruz kaldığı ve dolayısıyla ötekilerin de "kurtarılmaya" muhtaç olduklarından habersiz mi? Yoksa uzun ve köklü bir geçmişi olan temelci gerekçelendirme anlayışına alternatif olarak ortaya attığı uygun işlevselci güvence anlayışını yalnızca Reformcu-Presbiteryan geleneği içerisinde şekillenmiş neo-Kalvinist akım için biçilmiş kaftan olarak mı görüyor? Tabii ki Plantinga, ötekilerin durumundan ve epistemik potansiyelinden habersiz değildir. O hâlde, uygun işlevselciliğin yalnızca kendi inancı için elverişli bir epistemik temellendirme olduğunu düşünmektedir ki bu da bencillikten başka bir şey olmasa gerek.

Fakat Plantinga sadece kendi dinî geleneğini dikkate almakla kalmayıp aynı zamanda ötekilerin de yanlış olduğunu iddia etmekte ve bunu gayet doğal bir davranış biçimi olarak takdim etmektedir: "Eğer dışlayıcı, (1) ve (2) önermelere inandığını dolaysız olarak kabul ediyorsa, o hâlde belirli noktalarda bu önermelerle çelişen öteki önermelere inananların da hatalı oldukları ve inandıkları şeyin yanlış olduğuna inanmak zorundadır. Bu, basit bir mantıktan öte bir şey değildir."⁴ İçerisinde uygun işlevselci dışlayıcılığın temel önermeleriyle çelişen birtakım unsurların bulunmasından dolayı bir tutumu bütünüyle yanlış olarak

3 Richard Swinburne, "Plantinga on Warrant", *Religious Studies*, 37 (2001), s. 207.

4 Alvin Plantinga, "A Defense of Religious Exclusivism", *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader* içinde, ed. James F. Sennett, (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1998), s. 192.

değerlendirmeyi basit bir mantık durumu olarak görmenin ahlâkî açıdan tartışmaya açık bir husus olduğu yadsınamaz. Çünkü söz konusu tutum içerisinde sizin tutumunuzla örtüşen unsurlar da yok değildir. Daha açık bir ifadeyle, ötekilerin iddiaları yarı-yanlış olduğu gibi, aynı zamanda yarı-doğrudur da. Bu durumda, sizinle çelişen yarı-doğruları eleyerek iddianızı haklı çıkaran yarı-yanlışları öne çıkarmak keyfilik değil de nedir?

İnanma ahlâkî kavramının mucidi W. K. Clifford, her ne zaman ve her nerede olursa olsun, bir kimsenin yetersiz delile dayanarak herhangi bir şeye inanmasının yanlış olduğunu iddia eder. Bu iddia, çeşitli vesilelerle tartışılmış ve hâlâ yoğun bir şekilde tartışılmaya devam etmektedir. Fakat burada bu iddiaya yer vermemizin nedeni, epistemik yargı ile ahlak arasında göz ardı edilemeyecek kadar güçlü bir bağın bulunduğunu hatırlatmaktır. İnanmak ya da bildiğini iddia etmek suretiyle belirli bir yargıda bulunmanın deontolojik bir boyutu, yani ahlâkî bir sorumluluğu haizdir. Fakat Plantinga'nın dinî dışlayıcılığının böyle bir sorumluluğu bulunmadığı ve dolayısıyla da onun, tekrar (3) önermeye dönecek olursak, "Eğer Plantinga ötekilerin (1) ve (2) önermelere inanmadığını biliyor ve (D) durumunda ise, o hâlde bu önermelere inanmamalıdır" gibi bir itirazın doğrudan muhatabı olduğunu söyleyebiliriz. Bu şartlarda hâlâ (3) önermenin geçersiz olduğunu iddia ederek dinî dışlayıcılığın doğru olduğunu savunmak, ahlâkî açıdan bağnazlık, taassup, aşırı tutku gibi birtakım olumsuz duyularla doğrudan bir benzerlik arz etmektedir.

5. Sonuç

Plantinga'nın dinî dışlayıcılık savunusunun ayrıntılı bir tahlili, zorunlu olarak bizi şu sonuca götürmektedir: Kendi iddialarının doğruluğunu savunabilmesi için uygun işlevselci bir dışlayıcının, (1) ve (2) önermelerin güvence altına alınabilmesinin (d) şartını olumlu bir iddiaya dönüştürmesi, yani bu noktada uygun işlevselciliğin inanç-oluşturma mekânizmasına göre üretilmiş herhangi bir karşıt iddianın bulunmadığını ([D] durumu) göstermesi gerekir. Fakat uygun işlevselciliğin inanç-oluşturma mekânizmasına göre üretilmiş diğer pek çok iddianın (burada [İ2]) bulunabileceği olgusu, Plantinga'nın dinî dışlayıcılık savunusunun geçersiz olduğunu göstermektedir. Ahlâkî açıdan ise bu, söz konusu savununun bencillik, keyfilik ve bağnazlık gibi ithamlara maruz kalabileceği anlamına gelmektedir.

Fakat bu epistemik ve ahlâkî itirazların yalnızca uygun işlevselciliğe dayalı dinî dışlayıcılık anlayışına yönelik olduğunu bir daha vurgulamak zorundayım. Aksi takdirde, entelektüel arayışların yanı sıra, salt felsefeden deneysel

düşünceye, psikolojiden antropolojiye, estetikten teolojiye kadar geniş bir birimden beslenen gerek dışlayıcı gerekse diğer dinî çeşitlilik modeli girişimlerine haksızlık etmiş oluruz. Bu anlamda, Plantinga'nın şiddetle karşı çıktığı isimlerin başında gelen Freud'un bile kendisine göre çok daha tutarlı bir zeminde hareket ettiğini ve güvenilirliği tartışmaya açık olmakla birlikte, bilimsel verilerden mümkün ölçüde yararlanmaya çalıştığını teslim etmek gerekir. Halbuki Plantinga, din ya da kültür tarihiyle ilgili hiçbir deneysel veriye itibar etmediği gibi, ötekilerin zihinsel süreçlerinin "uygun" şekilde işlemediğini, işlese bile onların "İsâ"larının olmadığını iddia edecek kadar teolojik bir tekebbür örneği sergilemekte ve dolayısıyla hem epistemik hem de ahlâkî anlamda son derece başarısız bir dinî çeşitlilik modeline imza atmış bulunmaktadır.

KİTÂBIYAT

Democracies in Danger (Democratic Transition and Consolidation)

Derleyen: Alfred Stepan

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E dip Asaf Bekaroğlu

Participatory Learning: Religious Education in a Globalizing Society

Chris A. M. Hermans

Leiden: Brill, 2003. 405 sayfa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kitabın genel çerçevesiyle alâkalı olarak şunlar söylenebilir:

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

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

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

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

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

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

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

Semra Çinemre

İmam Matürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi

Hülya Alper

İstanbul: İz Yayıncılık, 2009. 238 sayfa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hayrettin Nebi Güdekli

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

Sophia Vasalou

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Niyazi Kahveci

Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel

[İstanbul'daki Ermeni Patrikliği'nin Oluşumu]

Markus Rahn

Hamburg: LIT, 2002. 245 sayfa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Haşim Koç

Homo Juridicus: Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme

Alain Supiot,

Çeviren: Bige Açımız Ünal

Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008. 223 sayfa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A. Cüneyd Köksal

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

Elizabeth Shakman Hurd

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ali Yaşar Sarıbay

İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı

Atila Arkan

İstanbul: Değişim Yayınları, 2007. 283 sayfa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

İbrahim Halil Üçer

Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi

Robert Hammond

Çevirev: Gülnihal Küken, Uluğ Nutku

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tamer Yıldırım

VEFEYÂT

Doç. Dr. Musa Süreyya Şahin

Doç. Dr. M. Süreyya Şahin'i de 24 Ocak 2008 tarihinde Hakkın rahmetine tevdi ile ebedi yolculuğuna uğurladık. Akademik camiada sayıları oldukça az olan Dinler Tarihçilerden biri daha bu dünyadan göçtü. M. Süreyya Şahin'in de aralarında bulunduğu günümüz Türkiye'sindeki Dinler Tarihçilerin hocası olan Prof. Dr. Hikmet Tanyu'yu 11 Şubat 1992'de, Prof. Dr. Günay Tümer'i 22.08.1995'te, Prof. Dr. Şaban Kuzgun'u ise 14 Mayıs 2000'de elim bir trafik kazası sonucu kaybetmiştik. Yenileri yetişmekle birlikte bir tecrübeli hocamızı daha, kendisinden daha nice hizmetler beklenirken kaybetmenin üzüntüsünü yaşadık.

Türkiye'de Dinler Tarihi çalışmaları

Türkiye'deki üniversite sisteminde Dinler Tarihi bilim dalı sadece İlahiyat Fakültelerinde bulunduğundan Dinler Tarihçiler, diğeri bilim dallarına göre hatta diğeri İslami bilimlere göre daha az sayıdadır ve bu kadrolarda yeni yeni bir artış söz konusudur. Bu sebeple Dinler Tarihçilerinin kaybı, bu alanda önemli eksiklikler meydana getirmektedir.

Osmanlı döneminde Dinler Tarihi dersi, Tarih-i Edyan adı altında okutulmuştur. Cumhuriyet sonrasında 1924 Tevhid-i Tedrisat kanunu ile Darülfünuna yeni düzenlemeler getirilmiş, bu dönemde hem İlahiyat Fakültesi müfredatında hem de Edebiyat Fakültesi müfredatında Tarih-i Edyan dersleri yer almış ve her iki fakülte'deki Tarih-i Edyan dersi George Dumezil tarafından, İlahiyat Fakültesindeki Türk Tarih-i diniyyesi

ise Fuad Köprülü tarafından okutulmuştur. İlahiyat Fakültesi 1933 yılında kapatılmış, yerine açılan İslam Tetkikleri Enstitüsünde Dinler Tarihi dersi yer almakla birlikte bu Enstitü de 1936'da kapatılmış ve 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılana kadar Dinler Tarihi dersi okutulmamıştır. Dinler Tarihi dersi, 1959'da açılan Yüksek İslam Enstitülerinde, 1971'de açılan Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde, 1982 düzenlemeleri ile Enstitüler İlahiyat Fakültelerine dönüşünce de İlahiyat Fakültelerinde, önce İslam Medeniyeti ve Sosyal Bilimler, daha sonra da Felsefe ve Din Bilimleri bölümü içerisinde yerini almıştır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında George Dumezil (1898-1986) bu dersi okutmuştur. Onun Darülfünun'da bulunduğu yıllarda asistanlığını yapan Hilmi Ömer Budda, Darülfünun'un kapatılması üzerine bir müddet İslam İlimleri Enstitüsünde (1933-1936) doçent olarak çalışmış, burası kapatılınca liselerde felsefe öğretmenliğine devam etmiş ve nihayetinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılınca (1949) Dinler Tarihi profesörü olarak atanmıştır. Hilmi Ömer Budda'nın 1949-1952 yıllarındaki görevinden sonra Prof. Dr. Mehmet Karasan (1952-1954), daha sonra da Prof. Dr. Annemarie Schimmel (1954-1959) bu dersi okutmuştur. 1955 yılında Annemarie Schimmel'in asistanı olan Hikmet Tanyu, 1959 yılında ilk Dinler Tarihi doktoru unvanını almış, Hikmet Tanyu hoca 1966'da doçent, 1973'te de Profesör olmuştur. 1972 yılında üstlendiği Dinler Tarihi kürsüsü başkanlığı görevini 1982 yılındaki emekliliğine kadar sürdürmüştür.

Prof. Dr. Hikmet Tanyu hoca pek çok eser vermenin yanı sıra çok sayıda öğrenci yetiştirmiş, birçok öğrencinin doktora ve doçentlik çalışmalarına danışmanlık yapmıştır. Bugün Türkiye'deki Dinler Tarihçilerin çoğu onun talebesidir. Doktora tezlerini yönettiği talebeleri arasında Prof. Dr. Günay Tümer, Prof. Dr. Mehmet Aydın, Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Prof. Dr. şaban Kuzgun, Prof. Dr. Harun Güngör, Prof. Dr. Ömer Faruk Harman, Doç. Dr. Osman Cilacı, Doç. Dr. M. Süreyya şahin vardır.

Hayatı

M. Süreyya şahin hoca 1933 yılında Kayseri Hacılar'da doğmuş; ilk, orta ve lise tahsilini Kayseri'de tamamlayarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girmiş, 1960 yılındaki mezuniyetinden sonra, bir öğretim yılı Kayseri İmama-Hatip Okulunda görev yaptıktan sonra, 1961-1963 yıllarında askerliğini yapmış, 1963-1966 ve 1968-1970 yıllarında Gaziantep İmama-Hatip Okulunda meslek dersleri öğretmenliği görevinde bulunmuş, 1966-1968'de Bonn Büyükelçiliği nezdinde "Din İşleri Başgörevlisi" olarak hizmet vermiş, 1970-1977 yıllarında Ankara Dikmen Ortaokulu Din bilgisi öğretmenliği, 1977-1980 yıllarında Ankara Mamak Lisesi Din bilgisi öğretmenliği yapmıştır.

Ankara'da öğretmenlik yaptığı yıllarda bir taraftan da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde doktora çalışmalarını yürütmüş ve beş yıllık bir çalışma sonucunda “ Rum Ortodoks Patrikhanesi, Türkiye ile Olan durum ve Münasebetleri Üzerine Bir Araştırma” adlı teziyle 05.07.1979’da doktor unvanını kazanmıştır. Aynı yıl açılan Yozgat Yüksek İslam Enstitüsü’ne 19.03.1980’de kurucu öğretim üyesi olarak atanmış, 17.12.1981 yılına kadar burada öğretim üyeliği yapmış, Yozgat Yüksek İslam Enstitüsünün kapanması üzerine 22.12.1981 tarihinde İstanbul Yüksek İslam Enstitüsüne atanmıştır. 20.07.1982 tarihine kadar İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünde görev yapan M. Süreyya Şahin hoca, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünün 1982’de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine dönüşmesi üzerine Bölüm Başkanı olmuş ve bu görevi üç yıl yürütmüştür.

20.07.1982 tarihinden, emekli olduğu 15.07.2000 tarihine kadar da M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim dalında Öğretim Üyesi olarak görev yapan M. Süreyya Şahin, 01.01.1988-11.10.1991 yılları arasında Dinler Tarihi Bilim Dalı Başkanlığı yapmış, 04.10.1996 tarihinde Doçent olmuş, 15.07.2000 tarihinde de yaş haddinden emekliye ayrılmıştır.

Çalışmaları

Yazı hayatına daha lise sıralarında iken mahalli dergilerle gazetelere şiir ve makaleler göndererek başlayan M. Süreyya Şahin çalışmalarını ömrünün sonuna kadar sürdürmüş ve doktora tezi dışında kitap, makale ve Ansiklopedi maddeleriyle Türk ilim hayatına katkıda bulunmuştur.

M. Süreyya Şahin hoca “*Rum Ortodoks Patrikhanesi, Türkiye ile Olan Durum ve Münasebetleri Üzerine Bir Araştırma*” adlı doktora tezini “*Fener Patrikhanesi ve Türkiye*” adıyla neşretmiştir (I. Baskı İstanbul 1980; II. baskı İstanbul 1996).

Tez danışmanı Prof. Dr. Hikmet Tanyu’nun ifadesiyle bu çalışma, Rum Ortodoks Patrikhanesi hakkında o tarihe kadar yapılmamış olan toplu ve derin bir araştırmadır. Bu tezde Patrikhane ve kiliselerin içi ve idari teşkilatıyla ilgili bilgilerle yetinilmemiş, Ortodoksluk itikadı, dini ayin, ibadet ve dualar da dikkate alınarak bilgi sunulmuştur. Öte yandan Patrikhanenin siyasi faaliyetleri, amacı ve hedefleri yanında tarihçesi de geniş bir şekilde incelenmiştir. Tez hazırlanırken arşiv belgeleri incelendiği gibi kilise yetkilileri ile de görüşmeler yapılmıştır. Diğer taraftan Türk Ortodoks Patrikhanesi de incelenerek, bu Patrikhane ile Türk Ortodoksları hakkında da bilgi verilmiştir.

M. Süreyya Şahin hocanın, doktora tezi dışında önemli bir çalışması da *Türkiye’deki Patrikhaneler* adlı kitabıdır (İstanbul 2003). Bu kitabında, doktora tezinde ele aldığı Rum Ortodoks Patrikhanesi hakkında verdiği bilgiler dışında Türk Ortodoks Patrikhanesi ile Gregoryen Ermeni Patrikhanesi ve Süryani Patrikhanesi hakkında bilgiler vermektedir.

Türk milletiyle asırlardır bir arada yaşayan bu Hıristiyanlar hakkında araştırma yapması ve bu araştırma sonuçlarını neşretmek suretiyle kamu oyuyla paylaşması, Türk akademik hayatı açısından oldukça önemlidir.

Doç. Dr. M. Süreyya Şahin'in diğer çalışmalarını şu şekilde gösterebiliriz:

- 1- "Rum Ortodoks Patrikhanesi", Türk-Yunan İlişkileri ve Ayasofya Meselesi, İstanbul 1990, 21-54,
- 2- "Doğu-Batı Kiliseleri, Ayrılmaları ve Sebepleri", M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV (1986), 311-329,
- 3- "Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi", Diyanet İlmî Dergi, XXVIII /2, (1992), 37-73,
- 4- "Osmanlı Devletinin Hıristiyanlarla Münasebetleri", Asrımızda Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri, İstanbul 1993, 111-122,
- 5- "The Attitude of İslam Towards Non-Muslims in The Course", Religions, Cultures and Tolerance Past and Present, Ankara 1990, 63-71,
- 6-TDV. İslam Ansiklopedisinde Aforoz, Anglikan Kilisesine Cevap, Cennet, Cin, Çan, Esbat, Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi ve Kısas-ı Enbiya maddelerini telif etmiştir.
- 7- "Yahudilik", Şamil İslam ansiklopedisi, İstanbul1994, VI,356-369,
- 8-Ayrıca "Doğu Kiliseleri ve Ortodoks Kilisesi","Luther'in İslam Hakkındaki Düşünceleri ve Tavrı", "Fener Rum ortodoks Patrikhanesinin Ekümenikliği Meselesi", "Parsiliğin Semboliği", "Fatih'in Galata Zimmilerine Verdiği Ahidname ve Kudüs Patriğine Beratı" başlıklı neşredilmemiş makaleleri bulunmaktadır.

M. Süreyya Şahin hoca akademik hayata atılmadan önce idealist bir öğretmen olarak zor şartlarda yaklaşık yirmi yıl orta dereceli okullarda öğretmenlik yapmış ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Öğretmenliğinin önemli bir bölümünü İmam-Hatip Okullarında yapan M. Süreyya Şahin, sesinin ve tilavetinin güzelliği ile de temayüz etmiş, Almanya'daki iki yıllık din görevliliği esnasında Köln radyosunda, Gaziantep il radyosu ile Ankara radyosunda da Kur'an okuyup açıklamasını yapmıştır. Bu alandaki bilgi ve tecrübesini de yazıya aktaran hoca *Tam ve Kolay Tecvid, Kur'an-ı Kerim ve Alfabeti* adlı kitapları da kaleme almıştır.

İdealist bir öğretmen ve bir Türk milliyetçisi olan M. Süreyya Şahin öğrencilerini de bu yönde yetiştirmiş, Türk milletinin birlik ve beraberliği ve bekası için çalışmış, bu yolda hem öğrenci yetiştirmiş, hem çeşitli sosyal faaliyetlere katılmış, bu çerçevede Gaziantep'te Milliyetçi Öğretmenler Birliğini kurarak başkanlığını yapmış, akademik

hayata atıldıktan sonra da hala Türkiye'yi önemli ölçüde meşgul eden Patrikhane hakkında ilk defa toplu ve derin bir araştırma yaparak, sonraki çalışmalara ışık tutmuştur.

M. Süreyya Şahin hoca ile İstanbul Yüksek İslam Enstitüsüne geldiği günden emekli oluncaya kadar, aynı anabilim dalında beraber çalıştım. O, Enstitüye geldiğinde Dinler Tarihi doktorasını tamamlamıştı, ben ise henüz tez hazırlama safhasında idim. Hoca, Bölüm başkanı olduğunda bir süre yardımcılığı yaptım, daha sonra Dinler Tarihi Anabilim Dalı çalışmalarını birlikte yürüttük. Emekli olduktan sonra da özellikle Cuma günleri Fakülteye gelirdi ve görüşürdük. 2005 yılında Paris Din Hizmetleri Müşavirliğine atandıktan sonra, ancak Türkiye'ye geldiğimde görüşme imkanı bulabiliyordum. 2008 yılında vefat ettiğinde de Paris'te olduğumdan cenaze merasimine katılamadım.

Bu vesileyle kendisine Allah'tan rahmet diliyor, mekanının cennet olmasını niyaz ile hem Türkiye Dinler Tarihçileri hem de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, özellikle de Dinler Tarihi Anabilim Dalı mensupları olarak kendisini hayırla yad ettiğimizi ifade etmek istiyorum. Ruhu şad olsun. 22.06.2010

Prof. Dr. Ömer Faruk Harman

TURGUT CANSEVER (1920-2009)

Mesleği mimarlık olan ama sadece bu açıdan değerlendirilemeyecek kadar derin ve üretken olan Turgut Cansever 22 Şubat 2009'da İstanbul Çiftelhavuzlar'daki evinde vefat etti.

Resmî kayıtlarda 1 Ocak 1921 olarak yazılan, ancak 12 Eylül 1920 yılında Antalya'da doğan, Cansever ilkokulu Ankara Keçiören ve sonra Bursa Muradiye Hisar İlkokulu'nda, liseyi Galatasaray Lisesi'nde, üniversiteyi ise Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Mimarlık Bölümü'nde okudu. İstanbul Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü'nde 1949 yılında doktoraasını tamamladı, 1960 yılında doçentlik tezini hazırladı. Özellikle Bursa'daki çocukluk yılları ve İstanbul'daki tecrübeleri düşünce sisteminin ve mimari tavrının gelişiminde önemli rol oynadı.

Kendi tespitlerine göre ataları 300-350 yıl kadar önce Orta Asya'dan gelip Edirne civarına yerleşmişler. Dedesi Şeyh Ali Efendi, 1812'de vefat eden Mehmet Türâbî Efendi'nin İstanbul Kasımpaşa'da kurmuş olduğu Kâdirî Türâbî Baba Tekkesinin son şeyhidir ve aynı zamanda Bâbü'lî'de yüksek memurudur. Babası Türk Ocağı'nın "gizli" kurucularından tıbbiyeli Hasan Ferit (Cansever) Bey'dir.¹ Turgut Cansever'in deyişle gayet sert yapılı fakat özel ilişkilerinde son derece yumuşak olan Hasan Ferit Bey tıbbiyeyi bitirdikten sonra Sina Cephesinde Hilâl-i Ahmer Hastanesi başhekimliği yapmıştır. Liseyi bitirdikten sonra ressam olma kararını babasına açıklayan Turgut Cansever, babasının sert itirazıyla karşılaşmış ve bu itirazdan sonra mimarlık eğitimi almaya yönelmiştir. Babasının mizacı, sosyal ilişkileri, arkadaş meclisi ve kütüphanesinin Cansever'in zihniyet dünyasının şekillendirmede önemli bir yeri olduğu aşikardır. Mesela, Elmalılı M. Hamdi Yazır, 1931'de ilk baskısı yapılan Kuran tefsirini Hasan Ferit Bey'e hediye etmiştir. Bu vesile ile tefsirin birinci cildini henüz 16-17 yaşlarında okuma fırsatı bulan Cansever için, böyle bir kütüphanenin önemi büyüktür. Annesi ise Filibe'de müderris olan Mehmed Efendi'nin kızı ve kız öğretmen okulunun ilk mezunlarından Hatice Saime Hanım'dır. Annesi ve babasını Kudüs'te birbirleriyle tanıştıran ise annesinin hocası Halide Edip (Adıvar)'dır.²

1 Beşir Ayvazoğlu, "Turgut Cansever'in Hayatı", Turgut Cansever'le 80 Yıl –şehir kültür ve mimari-, Türkiye Yazarlar Birliği 25. Yıl Faaliyetleri, Yaşayan Yazarlara Saygı Toplantıları:1, I. Oturum, Mimar Sinan Üniversitesi Oditoryumu, İstanbul, 12 Nisan 2003.

2 Tanyeli, U., Yücel, A., *Turgut Cansever: Düşünce Adamı ve Mimar*, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi ve Garanti Galerisi Ortak Yayını, İstanbul, 2007, s. 28.

Babası vasıtasıyla Elmalılı M. Hamdi Yazır, Neyzen Emin Dede, Ahmet Avni Konuk, Ahmet Hamdi Tanpınar, Asaf Halet Çelebi ile tanışmış ve onların sohbet halkasında bulunmuştur. Ayrıca tarih, edebiyat ve resim alanlarındaki hocaları Cansever'in zihin dünyasının inşasında etkili olmuştur. Bunlar tarih hocası Cavit Baysun, divan edebiyatı zevkini aldığı Muvaffak Benderli, orta üçüncü sınıfta resim hocası olan Ali Karsal'dır. Galatasaray Lisesi'nde resim dersi aldığı Neyzen Halil Dikmen, Mazhar Şevket İpşiroğlu, Sedat Hakkı Eldem ve daha birçokları ile aynı meclislerde bulunması, mimarlığın yanı sıra resim, divan edebiyatı ve musiki sahalılarında da derinleşmesini sağlamıştır. Yakın arkadaşları olan önemli Türk ressamı Cihat Burak ve Avni Abraş ise çevresindeki tartışma ve “meşk” dostlarıdır. Lise yıllarında resim yapmakta ve ney üflemektedir. Özellikle resme başlama aşamasında Halide Edip'in yeğeninin kocası olan ressam Sami Boyer, Galatasaray Lisesi'nin resim hocası Halil Dikmen ve daha sonra Mazhar Şevket'le karşılaşmalarının rolü büyüktür.

Babasının ressam olma isteğine karşı çıkışı üzerine girdiği mimarlık sınavını kazanmış ve Sedat Hakkı Eldem'in yapı derslerini ve proje atölyesini ilgiyle takip etmiştir. Akademi'nin son senesinde Sedat Hakkı Eldem'in daveti üzerine, mimarlıkla ilgili bazı toplantılara onunla birlikte katılmış, mimar Muhiddin Güven'in bir projesinde desinatör olarak çalışmıştır. Mimarlar Derneği'ne uğramaya başlamış ve Türkiye mimarlarının örgütlenme çalışmalarına yakından tanıklık etmiş, daha sonra bu çalışmaların aktörlerinden biri olmuştur.

1946'da İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi'nin Yüksek Mimarlık Bölümü'nden mezun olduktan sonra Sedat Hakkı Eldem'in teklifiyle asistanı olmuş, onun *Yapı, Türk Evi, Türk Bahçeleri* kitaplarının hazırlanmasına yardımcı olmuştur. O sıralarda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı olan Mazhar Şevket İpşiroğlu'nun yönlendirmesiyle meşhur sanat tarihçisi Ernst Diez'in derslerini takip eder. İlk dersini 1944'te dinlediği Ernst Diez'in, Alman Araştırma Enstitüsü'nde *Ars Islamica* dergisinde rastladığı üç makalesini³ üç ay boyunca mütalaa eder ve bunun üzerine Diez'le doktora yapmaya karar verir. “Selçuk ve Osmanlı Mimarisinde Üslup Gelişmeleri: Türk Sütun Başlıkları” konusunda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü'nde doktora yapar. Uğur Tanyeli'nin tespitiyle Türkiye'de sanat tarihi doktorası yapmış tek mimar odur. Bu tespiti bir adım ileriye taşıyan Faruk Deniz bu tezin Türkiye'de yapılmış ilk sanat tarihi doktorası olduğunu söyler.⁴ 1950-51'de Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'nde

3 Diez, E., “Ornamentalism in Islamic Art”, *Ars Islamica*, c. 5, 1938, s. 36-45; Diez, E., “Simultaneity in Islamic Art”, *Ars Islamica*, c. 4, 1937, s. 185-189; Diez, E., “A Stylistic Analysis of Islamic Art-General Part”, *Ars Islamica*, c. 3, 1936, s. 201-212.

4 Turgut Cansever'in doktora öyküsü etraflıca şu makalede anlatılmıştır: Faruk Deniz, “Sanat Tarihine Mimarlıktan Bakmak: Turgut Cansever ve Doktora Tezi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 7, sy. 13, 2009, s. 435-473. Ayrıca Cansever'in doktora tezi *Sonsuz Mekânın Peşinde: Selçuk ve Osmanlı Sanatında Sütun Başlıkları* ismiyle Klasik Yayınları tarafından yakın zamanda basılacaktır.

öğretim üyeliği yapan Cansever, 1960 yılında Frank Lloyd Wright, Le Corbusier, Walter Gropius, Alvar Aalto ve Mies van der Rohe gibi çağdaş mimarlığın beş önemli şahsiyetini incelediği “Modern Mimarlığın Temel Meseleleri” adlı teziyle doçent olur.⁵

Daha sonraki yıllarda Turgut Cansever bir taraftan mimari projeler üretmekte, diğer tarafta hükümetlere ve belediyelere hizmet vermektedir. Bu yıllarda, Marmara Bölgesi Planlama Teşkilatı Başkanlığı'nı ve İstanbul Belediyesi Planlama Müdürlüğü'nü yürütür ve ODTÜ Mimarlık Fakültesi'nde iki yarıyıl diploma projesi yöneticiliği yapar. 1974'te İmar ve İskân Bakanlığı danışmanlığı, 1974-75'te ise İstanbul Metropol Planlama Dairesi Başkanlığı görevlerinde bulunur. 1974-77 yıllarında Avrupa Konseyi Türk delegasyonu üyesidir. 1975-80 yılları arasında İstanbul Belediyesi'nde danışmanlık görevi yapar. Özellikle 1972-79 yılları arasında, daha çok İstanbul için çalışır ve yeniden işlevlendirme, yayalaştırma ve düzenleme çalışmalarına yoğunlaşır.⁶ 1983'te Mekke Üniversitesi'nde eğitim programı hazırlayan kurumun danışmanı olur. Cansever, her biri uzman ekipler tarafından yürütülen büyük çaplı 4 adet şehir ve bölge planlama çalışması içinde bulunmuştur.⁷ *Marmara Bölge Planlama Çalışması*'nda yönetici, *İstanbul Metropolitan Planlama Çalışmaları*'nda başkanı, *Ege Bölgesel Planlama Çalışması*'nda ise yönetici olarak görev yapmış, 17 Ağustos Marmara ve 12 Kasım Düzce depreminden sonra yapılan *Yenişehirler Projesi*'ni üstlenmiştir.

Turgut Cansever'in bir mimar olarak meşhur olması 1990'lı yıllarda başlamıştır. Mimari projeleri yoluyla dünyada tanınır olması ise 1980'li yıllardır. Bodrum'daki Erteğün Evi ve Ankara'daki Türk Tarih Kurumu Binası ile Cansever, uluslararası Ağa Han Mimarlık Ödülleri'ni kazanmıştır. Dünya ve Türkiye'deki zamansal ve niteliksel tanınırlık farkından hareketle onun mimari projeleri ve düşünce dünyası ve algılanma biçimi üzerine yorumlar sağlıklı olabilir. Ancak her şeyden önce mimari yapıtları ve yazılı eserlerinin dökümü yapılmalıdır.

Yazılı Eserleri ve Düşünce Dünyasının İnşası

Liseyi bitireceği yıl Elmalılı M. Hamdi Yazır ona Arapça öğrenmesini tavsiye etmiş, ancak biz onun bunu başaramadığını biliyoruz. Ömer Hayyam'ın Edward Fitzgerald

5 Cansever, T., *Modern Mimarlığın Temel Meseleleri*, Doçentlik Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1960. Bu tez de, Faruk Deniz editörlüğünde Klasik Yayınları tarafından yayına hazırlanmaktadır.

6 Cansever'in şehre dair projelerinin ve altında yatan görüşlerin bir değerlendirmesi için bkz.: Düzenli, H. İ., *İdrak ve İnşa: Turgut Cansever Mimarlığının İki Düzlemi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009, s. 192-209.

7 Bu konuda hatıralarla birlikte Savmi Ersek'in 2003 yılında sunduğu tebliğ önemlidir. Ersek, S., “Mimarlık Bölge ve Nâzım Çalışmaları”, Turgut Cansever'le 80 Yıl –şehir kültür ve mimari-, Türkiye Yazarlar Birliği 25. Yıl Faaliyetleri, Yaşayan Yazarlara Saygı Toplantıları:1, I. Oturum, Mimar Sinan Üniversitesi Oditoryumu, İstanbul, 12 Nisan 2003.

tarafından yapılmış tercümesinin de etkisiyle İran şiirine ve Farsçaya ilgi duyduğunu görüyoruz ancak ondan da vazgeçiyor. Farsçayı öğrenip öğrenemeyeceği konusunda Elmalılı ile arasında geçen şu ilginç diyalog, Cansever'in hayata bakışında ve kararlılık noktasında etkili olmuştur:

Adam, 'Ne demek 'Yapabilir miyim!'' diye gürlledi. 'Karar verirsin, yaparsın! Bak ben sana kendimi anlatayım. Sizin yaşlarınızdaydım. Napolyon savaşlarını Almanca'dan okuyorum... Rusya Savaşı kısmına geldim... Napolyon, 'Dört yabancı dil biliyorum ama Rusçayı bilmiyorum... Ben bu ülkenin içlerine kadar gideceğim, muhakkak Rusça öğrenmem lazım!' demiş. Ve biliyor musunuz kırk günde Rusça öğrenmiş. Ben de o zaman üç-dört dil biliyorum, Arapça biliyorum, Farsî biliyorum, İngilizce ve Almanca biliyorum, ama Fransızca'yı bilmiyorum. Peki, ben Fransızca'yı öğrenebilir miyim dedim ve kırk gün sonra Bergson'u Fransızcadan okudum. İşte karar verirsin, yaparsın!'⁸

Cansever'in fikri gelişiminde Elmalılı ve tefsirinin etkisi olduğu açıktır. Ancak onun tefsirinde karşılaştığı "Bilen korkar" hadis-i şerifine hayatını şekillendiren özel anlamlar yüklemektedir. Elmalılı'dan etkilenmiştir ancak tamamen takipçisi de değildir zira Cansever'e göre o tefsirindeki bazı açıklamaları Avrupa düşüncesinden görüşlerle fazlasıyla desteklemektedir. Bu tavrı kültürel oluşumu kendi içinde ele alma yerine dış referanslarla anlatma teşebbüsünü gördüğü için eleştirir. Mazhar Şevket'i de benzer sebeplerle eleştiren Cansever, diğer taraftan yabancı yazarların İslâmiyet'i anlatma çabalarına ve özellikle Titus Burckhardt, Rene Guenon, Roger Garaudy gibi isimlere ilgi duyar.

Yine babasının kütüphanesinde rastladığı İbn Arabî'nin *Fusûs'ü'l-hikem*'inden etkilendiği ve daha sonra belirginleştireceği mimari felsefesinin temel kavramları olan "ferdiyetin yüceliği" ve "güzellik sevgisi"ni *Fusûs*'tan çıkarmıştır. İlk okuduğunda ısınmadığı bu eseri, on sene sonra Burckhardt'ın yorumlarıyla birlikte tekrar benimsemeye başlamış ve sonra Ahmet Avni Konuk'un *Fusûs* şerhinin birinci cildini de okumuştur.

1980'li yılların başında Mekke Üniversitesi'nin Mimarlık Fakültesi'nin kurulması çalışmaları sırasında Mekke'ye giden Cansever Kâbeyi görmüş, incelemiş, tavaf ve umresini yapmıştır. Burada İslâmiyet'in meselelerinin farklı bir gözle nasıl anlatılabileceği üzerinde düşünmeye ve özellikle Kâbe'nin mimari yapısı ve tavafla mimarının ilişkisini sorgulamaya başlar. Dostlarının teşvikiyle, Cansever Kur'an-ı Kerim'in tefekküre ve tarihî tecrübeyi anlamaya iyiden iyiye yönelir.⁹ Söyleşiler ve yazılar ardı ardına gelir.

Akademik alanda doktora (1949) ve doçentlik (1960) çalışması yapmış olan Cansever'in Türkiye'de daha geniş kitlelere ulaşması, daha önce çeşitli dergi ve gazetelerde yayınları bulunsa da, 1980'den sonradır. Türk Tarih Kurumu Binası ile aldığı Ağa Han Ödülü'nden sonra projelerini ve altında yatan düşünceleri toplu halde açıklama

8 Tanyeli, U., Yücel, A., *Turgut Cansever*, s. 40.

9 Tanyeli, U., Yücel, A., *Turgut Cansever*, s. 50-52.

fırsatı bulduğu ilk eseri *Thoughts and Architecture* adlı kitaptır.¹⁰ Bazı eksiklerle birlikte, bu yayının Türkçe versiyonu olarak nitelendirilebilecek *Mimar* dergisinin *Turgut Cansever Özel Sayısı* Türkiye mimarlık kamuoyu için önemli bir kaynaktır.¹¹

1990'lı yıllar, Cansever'in yazıları ve söyleşilerinin bir araya getirildiği yıllardır. Mustafa Armağan, Mehmet Ögün ve Emine Ögün tarafından yayın aşamasına getirilen eserler sırasıyla şunlardır: *Şehir ve Mimari Üzerine Düşünceler*, *Ev ve Şehir Üzerine Düşünceler*, *Kubbeyi Yere Koymamak* (konuşmalar), *İslam'da Şehir ve Mimari* (makale ve bildiriler), *İstanbul'u Anlamak* (makale ve bildiriler), *Mimar Sinan, Osmanlı Şehri* (vefatından sonra derlenmiştir).¹² Bu kitaplar içerisindeki makale ve bildirilerinden olan, "İslam Mimarisi Üzerine Düşünceler",¹³ "İslam Mimarisinin Temel Meseleleri",¹⁴ "Mimaride Tezyinîlik",¹⁵ "Mimarlık Mirasımız ve Kültürümüzün Geleceği"¹⁶ gibi çalışmalar Cansever'in dayandığı temelleri açıklaması açısından son derece önemli metinlerdir. *Kubbeyi Yere Koymamak* adlı eser ise kendisiyle yapılan söyleşi ve röportajları kapsamakta olup yukarıda belirtilen metinleri açıklaması açısından kıymetlidir.

Bunların yanı sıra, Turgut Cansever'in koordinatörlüğünde, 1995 yılında yayınlanan *HABITAT II Konferansı için Şehir ve Konut Üzerine Düşünceler*¹⁷ ve 2001 yılında yayınlanan *Yıkıcı Depremden Etkilenecek İstanbulluların Yeni Şehirlere Yerleştirme Projesi Ön Raporu*¹⁸ ile 2003 yılında yayınlanan *Yıkıcı Depremden Etkilenecek İstanbulluların Yeni Şehirlere Yerleştirme Amaçlı Proje Önerisi: Pilot Şehir Uygulama Raporu*¹⁹ Cansever'in şehir ve şehircilik hakkındaki görüşlerinin yansıdığı çalışmalardır.

-
- 10 Cansever, T., *Thoughts and Architecture*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1981.
 - 11 *Mimar-Çağdaş Mimarlık Dergisi*, "Turgut Cansever Özel Sayısı", S. 4/11, 1983, s. 5-67.
 - 12 Cansever, T., *Şehir ve Mimari Üzerine Düşünceler*, Ağaç Yay., İstanbul, 1992; *Ev ve Şehir Üzerine Düşünceler*, İnsan Yay., İstanbul, 1994; *Kubbeyi Yere Koymamak*, 1. Baskı, İz Yay., İstanbul, 1997 (2. Baskı: İz Yay., 2002; 3. Baskı, Timaş Yay., 2007); *İslam'da Şehir ve Mimari*, 1. Baskı, İz Yay., İstanbul, 1997 (2. Baskı: Timaş Yay., 2006); *İstanbul'u Anlamak*, 1. Baskı, İz Yay., İstanbul, 1998 (2. Baskı: Timaş Yay., 2008); *Mimar Sinan*, Albaraka Türk Yay., İstanbul, 2005; *Osmanlı Şehri: Şiir'den Şehir'e*, Timaş Yay., İstanbul, 2010.
 - 13 Cansever, T., *İslam'da Şehir ve Mimari*, s. 11-55.
 - 14 Cansever, T., *İslam'da Şehir ve Mimari*, s. 57-66.
 - 15 Cansever, T., *Şehir ve Mimari Üzerine Düşünceler*, s. 19-30.
 - 16 Cansever, T., *Şehir ve Mimari Üzerine Düşünceler*, s. 31-39; Cansever, T., *İslam'da Şehir ve Mimari*, s. 189-194.
 - 17 Cansever, T., *HABITAT II Konferansı için Şehir ve Konut Üzerine Düşünceler*, HAK-İŞ Yay., Ankara, 1995.
 - 18 İstanbul Deprem Çalışma Grubu, *Yıkıcı Depremden Etkilenecek İstanbulluların Yeni Şehirlere Yerleştirme Projesi Ön Raporu*, T. Cansever (Yön.), Erkam Matbaacılık, İstanbul, 2001.
 - 19 İstanbul Deprem Çalışma Grubu, *Yıkıcı Depremden Etkilenecek İstanbulluların Yeni Şehirlere Yerleştirme Amaçlı Proje Önerisi: Pilot Şehir Uygulama Raporu*, T. Cansever (Yön.), İstanbul, 2003.

Cansever'in dünya görüşü ve yaklaşımı üç başlık altında tasvir edilmesi mümkündür: *İnsan-mimarlık ilişkisi ve temel problemleri, İslam'ın ve Osmanlı tecrübesinin bu problemleri çözmekteki imkânları ve 20. yüzyıl mimarimiz ve sorunları hakkındaki görüşleri*. Bu başlıkları *Kubbeyi Yere Koymamak* adlı eserindeki söyleşi alt başlıklarıyla doldurmak mümkündür. *İnsan-mimarlık ilişkisi ve temel problemleri* konusunu eserlerinden topladığımız şu tür tespitler ortaya koymaktadır: “Mimarlığın bir üst düzey yaklaşımla yönlendirilmesi gerekir”, “Mimari hayatın bütün alanlarını kapsayan bir hazinedir”, “Mimari, insan ile varlık arasındaki ilişkiyi düzenleyen disiplindir”, “Varlığın bütününe görememek şirke açılan bir kapıdır”, “Rönesans varlığın bütünlüğünü gözden kaçırdı”, “İnsanlar çevreyle aralarına suni sınırlar getiriyor”, “Şehirler zorunlu iskân alanlarıdır”, “Şehirleri ihanet vurdu”, “Sorumsuz insanlar olduk”, “Mimarın görevi dünyayı güzelleştirmektir”, “Konut sorununu aşmak, ancak toplumsal bir mutabakatla mümkündür”. *İslam'ın ve Osmanlı tecrübesinin bu problemleri çözmekteki imkânları* ise şöyle ifade etmektedir: “İslam kültürü büyük çelişkilere büyük çözümler getirmiştir”, “Sadelik İslam kültürünün temel özelliğidir”, “İslam bir şehir dinidir”, “İslam şehri insanlık tarihinin en müstesna ürünüdür”, “Osmanlı şehirleri güzelliğin yaşandığı yerlerdir”, “Habitat'ın amaçladığı çok seslilik Osmanlı'da zaten mevcuttu”, “İstanbul'un fethi mimari fetih ile tamamlandı”, “Edirne'ye ikiyüzbün gül getirmek”. *20. yüzyıl mimarimiz ve sorunlarını* şu tespitleri aydınlatmaktadır: “İnsanlık tarihinin en yüksek çözümlmesini yok ettik”, “Ülkemizde mimari bir kimliğin varlığından söz etmek imkânsızdır”, “Millî mimarimiz aslına geri dönmeli”, “Sedad Hakkı Eldem, inandıklarıyla değil, virtüözlüğüyle öne çıkmayı tercih etmiştir”, “Cumhuriyet, cami mimarlığını ihmal ederek marazileştirdi”, “Mimaride yeni yönelişleri ortaya koyabilecek tek ülke Türkiye'dir”, “Yeni konut politikalarının tespit edilmesi zorunludur”, “Konut meselesi sil baştan ele alınmak mecburiyetindedir”, “Devlet konut konusunda yönetici değil yönlendirici olmalı”.²⁰

Yukarıdaki üçlü sınıflandırma varlık, tarih ve coğrafya şeklinde de formülize edilebilir. Cansever'in düşünce dünyası ya da kavramsal çerçevesi varlık alanındaki sorgulama ile başlamakta, tarihî tecrübenin anlaşılması ile devam etmekte ve coğrafyaya özel çözüm arayışlarıyla bugüne ait kılınmaktadır. Üst düzey yaklaşım, varlığın bütünlüğü, İslamî açıklamalar ve Rönesans'a tepki gibi kavram üretme alanları bu sacayağın varlıksal sorgulama boyutunu oluşturmaktadır. Medeniyet ve mimarlık bağlamında İslam ve Osmanlı tecrübeleri tarihsel aidiyet boyutuna, 20. yüzyıl Türkiye'sindeki sorunlara çözüm arayışları da coğrafyaya sınırlı bir mekâna işaret etmektedir.²¹ Şimdi, doğası gereği iç içe olan bu üç meselenin ayrıntılarına kendi ifadeleriyle değinelim.

20 Bütün bu başlıkların ayrıntıları için bkz: Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*.

21 Ayrıntılar için bkz.: Düzenli, H. İ., *İdrak ve İnşa*, s. 314-327.

Turgut Cansever'in yazılı eserlerine, kendisiyle yapılan söyleşilere ve hakkında yapılan yorumlara toplu olarak bakıldığında, İslam düşünce geleneğinin temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ayetleri²² ve Hz. Peygamber'in hadislerinin²³ önemli yer tuttuğu görülür. Cansever'in yoğun olarak kullandığı bir diğer kaynak da tasavvufun en önemli isimlerinden biri olan İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* adlı eseridir. Cansever'in mimarisini ve düşünce dünyasını temellendirdiği Tevhid inancının, *Vahdet-i Vücut* fikrinin de temelindeki isim İbn Arabî'dir. "Ferdîyetin yüceliği" ve "Güzellik sevgisi" düşüncelerini ve her peygamberin kendinden önceki peygamberin hikmetini tamamladığı, dolayısıyla eklenme ve hareket gibi kavramları *Fusûs*'tan çıkarmıştır. Turgut Cansever'in terminolojisindeki bir diğer önemli kavram *tevhid* (birlik, bütünlük) inancıdır.²⁴ Hemen hemen bütün eserlerine tevhid ilkesinin muhtemel açılımları sinmiş olan Cansever, yeri geldiğinde tüm kâinatla bir pencere pervazını birbirinden ayrı düşünmez. Aynı tavır, şehirle ilgili düşüncelerinde de kendini gösterir.²⁵ Bir başka ifadeyle, müstakil konut bahçesinden mahalleye, mahalleden şehre, oradan ülke sınırlarına kadar olan coğrafi mekân algılaması yukarıda da belirttiğimiz üzere bir varoluş bilinci ile meydana geliyorsa, o takdirde zaten bir ayrılık düşünülemez. Şehirlerdeki yeşil doku ile konut dokusunun tabiata sadece "dokunarak" meydana getirildiği Osmanlı şehri ve çevresi, Cansever'in şehir ve çevreye bakışında temel çıkış noktasını oluşturur.²⁶

"Bütünü kurmak" her işin başında halledilmesi gereken bir meseledir. Cansever "bütünü kurma" meselesini İslamî varlık telakkisinden yola çıkarak ifade ettiği gibi, bugünün İslam dünyasına getirdiği eleştiriler de bu meseleden neşet etmektedir. Bunu şöyle ifade eder:

Sanıyorum, İslâm'ın bütün dünyadaki sorunu bu: Bütünü kurmak. O bütün kurulmadan girişilen teşebbüsler zahiri gelişmelerden öteye gitmiyor ... biçime ait güzelliği de inancımızın temellerinden hareket ederek kurabiliriz. Bu güzelliği kuramamışsak tevhidî yaklaşımdan yoksunuz demektir. Tevhidî yaklaşımdan yoksunsak o zaman bir nevi şirk içindeyiz demektir. Doğrusu bütün İslâm dünyasında çok yüksek sesle yapılması gereken ikaz bu gibi geliyor bana. Estetik, inancımızdan ayrı bir şey değil; eğer biz

22 Alıntı yapılan ve yorumlanan bazı ayetler, Cansever'in alıntılıdığı şekliyle şunlardır: "Doğu da Allah'ındır, batı da. Her nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (kıblesi) orasıdır. Şüphesiz Allah kuşatandır, bilendir"; "Ve dünyayı bildiler"; "Bir kavim şirke düşmedikçe helâk olmayacaktır"; vd. Bkz. Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 33, 36, 91, 99, 112, 141, vd.; Cansever, T., *İslam'da Şehir ve Mimari*, s. 25, vd.

23 Hadislerden bazıları şunlardır: "En mübarek nesil benim neslim, ondan sonraki daha az, ondan sonraki daha az"; "Ne yaparsanız yapınız her şey inancınızın ta kendisidir"; "Umutsuzluk kâfirlere hastır"; "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır"; "Şirk, karanlık gecede yalçın kaya üzerindeki karıncanın ayak izinden daha gizlidir"; vd. Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 16, 25, 34, 38, 76, 102, 137, 171, vd.

24 Bknz.: Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 47, 123, 133, 151, 153, 156, 171.

25 Cansever, T., *İslam'da Şehir ve Mimari*, s. 11-55.

26 Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 137-148.

onu doğru bir şekilde kuramıyorsak iki sebebi vardır: Ya inancımız çok yanlıştır yahut inancımızla onun arasındaki bütünlüğü hissetmiyoruz demektir.²⁷

Tevhid ilkesi, bütünün önemi ve temel varlık felsefesi Cansever'in eleştirilerin kalkış noktasıdır:

... Maalesef bugünkü İslâm, bazı fikirlerle yüklenmiş bulunuyor. İbadet onlardan bir tanesi. İbadeti herşeyi halledecek tek güç addediyor Müslümanlar. İslam'ın gündemindeki ilkelerin en önemlisi *tevhid ilkesi*. İnsanın söylediğiyle yaptığıın tamamen aynı olması lazım geldiği şeklindeki ilke. İnanç ile yapılan arasındaki münasebet bütünlüğünü modern İslam âlemi hiçbir şekilde tesis edemiyor. Bu, İslâm'a göre günahların en büyüğü; hiçbir şekilde affedilmeyecek bir günah. Her türlü felaketin de ana sebebi. Buna karşılık asır başında varlık felsefesiyle, Gestalt Teoris'iyle beraber *bütünün önemi* tekrar kavranıldı. Sosyal yapıyı tamamen bir çelişkiler sistemi olarak gören Marksizm'le birlikte ekonomik hayatla sosyal hayat arasındaki, insanın faaliyetleriyle düşünceleri arasındaki bağlar gündeme geldi. Hâlbuki İslam'da bu bağlar temel konseptin en önemli unsuru olduğu halde kaybedilmiş. Batı'da ise bu bütünlük ilkesi bir gelişme gösteriyor, hiç değilse asır başından beri.²⁸

O, bütünü kurarken toplumsal planda bütünü yönlendiren temel felsefeyi de aynı kaynağa bağlamaktadır. Özetle, "toplumun bütününe yönlendiren bir temel felsefe" arayışı içerisinde. Varlığın ve hayatın çelişkilerinin bu şekilde anlamlandırılabilceğini ve çözümlendirilebileceğini söylemektedir:

Toplumun bütününe yönlendiren bir temel felsefenin, temel inanç sisteminin olmadığı yerde, dikotomiler kaçınılmaz oluyor. En basit sanat eserinde de, en basit mimarî üründe de bunlar yok edilecek şeyler değil. Çelişkilerden bütünüyle arındırılmış bir dünya düşünmek imkânsız. Bir evin içerisinde hareketlerimizin çelişkileri var; düz giderken öbür tarafa dönüyoruz, bir odaya girmek için yukarı çıkıyoruz, aşağı iniyoruz. Bir kitsch gibi çelişkileri tamamen yok farzeden, hayalî bir dünyada yaşamış, soluk, sahte romantisizmler bayağılığın kendisidir.²⁹

"Bütünü kurma" meselesinden kalkarak teknolojiye yönelik sorgulamalarını geliştirir Ona göre, "... *Teknolojiyi ilâh yapmak...* Bunun sonunda insan çevresini belirlerken kendisi varlığın bütünlüğü ile bütünleşmiş bir yaratık iken, bu bütünlüğü kopartan ya da yalnız bir veçhesini ön plana çıkartan, diğer tüm veçhelerini yok eden bir yaklaşım içerisine düşmüş oluyor. Kısaca, bu *dünyaya bütün olarak bakamayan bir yaratık* ve onun dünyayı bütünüyle kavramadan meydana getirdiği tek yönlü ürünler oluyor."³⁰

27 Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 133-134.

28 Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 47.

29 Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 31.

30 Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 89.

Bu anlamda “kültürün oluşumunu” da açıklar. Kültürün ancak “insan-varlık ilişkisinin bilincini” öngören yaklaşımlarla oluşabileceğini söyler.³¹ İnancını da bu ilişki doğrultusunda tanımlar. Şöyle der: “Doğrusu iddialılık insanı rahatsız ediyor. Tabi şunu söylemem gerekiyor: Benim inancım, gerçeğin en büyük sığınak olduğu inancıdır. *Varlığına sığındığım gerçek* bana kuvvet verdi ve devam etmeme fırsat tanıdı.”³² Şu ifadesi de aynı minvaldedir: “*İnsan-varlık ilişkisinin bilincini* geliştirmeyi öngörmeyen yaklaşımların kültür değil, propaganda ve spekülasyon faaliyetleri oldukları aşikârdır.”³³ Bu gerçeğin en büyük sığınak olduğunu ifadelendirirken, her aşamada, temel İslamî inanç sistemine vurgu yapar.³⁴ Tasavvufa göre, varlığın merkezinde Tanrı vardır ve insan onun karşısında yetersizlik içerisinde. Cansever’in dünya görüşünü anlatırken kullandığı “varlığına sığınılan gerçek” de Tanrı karşısındaki bu aciziyetin ifadesidir.

Hayatı boyunca iki önemli sorunun peşinden gittiğini belirtir: Neyi yapmak doğrudur? Bu doğrunun özünde ne olmalıdır? Kendi ifadeleri şöyledir: “... Doğrusu, insanın yaptığının tutarlı olması gerekiyorsa, *neyi yapmak doğrudur ve bunun özünde ne olmalıdır?* soruları kaçınılmaz bir şekilde beni peşinden sürükledi.”³⁵

Cansever, mimari alanında yaptıklarını “bilinci biçimler dünyasına yansıtma çabası” olarak tanımlar. Bu çabayı da “fikir ve inanç dünyamızın transandantal (aşkın) çerçevesi” içerisine yerleştirir.³⁶ Mimariye yaklaşımının temelini bir ontolojik sorgulamayla açıklar. Bunu yaparken, *düşünmek* ve *büyük insanlık tarihine bakmak* yegâne yöntemleridir.³⁷ Ona göre, varlığın dört boyutu hakkında düşünmek mimarının şekillenmesine katkıda bulunan kritik gerilim/çözüm noktalarını da beraberinde getirir. Bunlar, maddi, bio-sosyal, psikolojik ve ruhî-aklî boyutlardır. Mimarlık bu boyutların bir yansıması olarak vücuda gelir.³⁸ Diğer taraftan, modern/çağdaş mimari sorunların çözümünde “aşkın (*transcendental*) çözümleme” zaruridir. Batı felsefesinde 19. yüzyılın son çeyreğinde Emile Boutroux’un daha sonra ondan etkilenen Nikolai Hartmann’ın temsil ettiği, klasik Batı felsefesi ve ontoloji eleştirisi olan *Yeni Ontoloji* ekolünü, varlık tabakalarının sınıflandırılması açısından Cansever’in de kullandığını görüyoruz.³⁹ Hartmann’ın ontolojisinde temel nokta varlık tabakalarını ayrıştırma-

31 Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 97.

32 Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 55.

33 Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 97.

34 Örnek olarak *Kubbeyi Yere Koymamak*’taki şu sayfalara bakılabilir: 136, 147, 150, 157, 172, 194, vs.

35 Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 47.

36 Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 38-39.

37 Cansever, T., “Kendi Dilinden Mimarlık ve Sanat Felsefesi”, Turgut Cansever’le 80 Yıl –şehir kültür ve mimari-, Türkiye Yazarlar Birliği 25. Yıl Faaliyetleri, Yaşayan Yazarlara Saygı Toplantıları:1, II. Oturum, Mimar Sinan Üniversitesi Oditoryumu, İstanbul, 12 Nisan 2003.

38 Cansever, T., *İslam’da Şehir ve Mimari*, s. 14-15.

39 Bolay, S.H., *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Sekizinci Baskı, Akçağ Yayınları,

sıdır. Ona göre, gerçek varlık ve ideal varlık olmak üzere iki varlık tabakası vardır. Gerçek varlık tabakası üçe ayrılır: 1. Fizikin ilgilendiği, cansız maddelerin yer aldığı inorganik tabaka, 2. Biyolojinin ilgilendiği, canlı varlıkların bulunduğu organik tabaka, 3. Psikolojinin ilgilendiği bilinçli varlıklar ve onların ürünlerinin yer aldığı ruhi tabaka. İdeal varlık tabakası ise tinsel tabakadır, insan ve değerleri tarafından belirlenir. Hartmann'a göre, tabakalar ne kopuk ne de tamamıyla iç içe geçmiştir. Üst tabakalar alt tabakaya bir şeyler ilave ederek varolur.⁴⁰ Cansever bu varlık tabakalarını mimariye uyarlayarak, mimarisini *maddi, bio-sosyal, psikolojik ve ruhi-akli varlık tabakaları* esas alarak oluşturmuştur. Bunu şöyle ifade eder: "Mimarî, insan ile varlık arasındaki ilişkiyi, maddî, organik, ruhi ve fikrî bütün *varlık alan ve tabakalarında* düzenleyen disiplindir. Teknolojik, iktisadî ve politik sorunlara ek olarak insanın fikrî dünyasının tümünü kapsar. Varlık ile ilişkisini bilinçle düzenlemek insana özgüdür. *Dünya ile bilinçli ilişkisini* düzenleyemediği aşamada insan yalnızca fizyolojik bir yaratıktır."⁴¹

Sanat tarihinde Ernst Diez tarafından İslam sanatına uyarlanan *Genetik Estetik* düşüncesi, ve psikolojik estetik, Cansever'in bu konudaki kavramsal esaslarını belirleyen diğer etkenlerdendir. Bu bağlamda 1940'lı yıllarda *Felsefe Arkivi* ve *Ars Islamica* gibi dergilerde çıkan makaleler Cansever'in ilgi alanındadır. "Genetik estetiğe göre, sanatçı sanat eserini vücuda getirirken kendi varlık telakkisi, kozmolojik yapıya dair kavrayışı ve bu yapıya ait güçlerin hiyerarşisi" etkili olur.⁴² Psikolojik estetiği ise kabaca, insanın psikolojik hallerinin esere yansımaları tarzında izah eder. Bu yaklaşım, Cansever için "İslami davranış tercihleri ve tasavvufî haller" dediği tutum ve davranışlarda kendini bulur.⁴³

Bu yaklaşımların yanı sıra, hareket kavramını vurgulayan ve düalist ve statik varlık yerine dinamik bir varlık görüşünü benimseyen Alfred North Whitehead'in fikirleri ve dolayısıyla "süreç felsefesi"⁴⁴ de Cansever'i etkilemiştir. Bir bakıma Arabî ile Whitehead'i birleştirdiğini söylemek mümkündür.

Düşüncelerini kısaca özetlemek gerekirse şunlar söylenebilir. Turgut Cansever'in kullandığı kavramsal çerçeveyi daha iyi anlamak için çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık dönemlerindeki yönelimlerini ve bir dünya görüşü oluşturma yolundaki kaynaklarını da bilmek gerekir. Bu anlamda, onun daima sıcak ilişkiler içinde olduğu kişi ve eserlerini düşünmek yerinde olacaktır. Özellikle babasının kitaplığında Ömer Hayyam, İbn Arabî, Elmalılı M. Hamdi Yazır, gibi şahsiyetlerin bazı kitaplarıyla, eğitim

İstanbul, 1999, s. 487.

40 Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 4. Baskı, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, s. 428-429.

41 Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 95.

42 Cansever, T., *İslam'da Şehir ve Mimari*, s. 60.

43 Bu kavramlar için bkz.: Düzenli, H. İ., *İdrak ve İnşa*, s. 91-96.

44 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 990.

yıllarında Eldem, Diez, İpşiroğlu gibi şahsiyetlerle karşılaşmasının önemli olduğunu görüyoruz. Cansever Bursa ve İstanbul gibi henüz nispeten bozulmamış bir geleneksel çevrede büyümenin kıymetine işaret etmekte ve hatıralarında söyleminin temellerinin burada olduğuna sık sık vurgu yapmaktadır. Fakat belki de, ondan daha önemli olan Osmanlı'nın son nesil fikir ve sanat adamlarıyla aynı meclislerde bulunmasıdır. Ya Batı taraftarı ya da karşıtı olmanın keskin ayrımlarının yapıldığı ülkenin içinde bulunduğu durum ve arayışlar da göz önünde bulundurulursa, belli bir birikim ve hafıza oluşturmuş olan Cansever'in kafasındaki Doğu-Batı imajı M. H. Yazır ile diyaloglarla derinleşmiş, Diez'in yazılarıyla netlik kazanmıştır. 20. yüzyıl başında varlık felsefesinin Batı felsefe geleneğine getirdiği eleştirilerden istifade etmiş ve Nietzsche gibi "muhalifleri" takip etmeyi de ihmal etmemiştir. Bu arada Türkiye'nin önemli müesseselerinde iyi hocalardan aldığı eğitimi kendi yetenekleri ile birleştirmiş ve böylelikle akademik hayatta da var olmaya çalışmıştır. Cansever'i önemli kılan yabancı ve yerli hoca ve fikir adamları ile yabancı ve yerli mimarlık birikimini temellük etmesidir. Onda düşünce ve ilim ile yaşanan hayatın örtüştüğünü görüyoruz.

Bu sebeple bir akademisyen, düşünür ve mimar olarak Cansever'in ilgi alanı geniştir. Cansever'in akademik çalışmaları olan 1949'da Selçuklu ve Osmanlı üslup değişimleri hakkında yaptığı sanat tarihi doktorası ve 1960 yılında modern mimari ile ilgili yaptığı doçentlik tezi, mimari arayışlarının ipucunu verir. Diğer tarafta, yazılı eserlerinde daha sonraki yıllarda gelişecek olan İslami tavrın hâkimiyeti görülür. Bu bağlamda Cansever'in projeleri bu söylemsel altyapıya son derece yakın seyir izlemiştir. Kitaplar ve insanlardan elde edilen bu birikim, mimarlık tarihindeki yapılar ve fiziki çevreler üzerinde yapılan gözlemler ve karşılaştırmalarla sınanarak adeta doğruluğu test edilmiştir. Kısaca, Cansever'in düşünce ve mimaride kavramsal çerçeve, Kur'an-ı Kerim, hadisler, *Fusûs* ile yeni ontoloji, genetik estetik ve yapılı çevre olarak mimarlık tarihinin örtüştürülmesi sonucunda oluştuğu gözükmektedir.

Mimari Eserleri ve İnşâi Etkinlikleri

Çoğu uygulanamamış, tespit edebildiğimiz kadarıyla 87 projesi bulunmaktadır. Bazı önemli projeleri şunlardır: Sadullah Paşa Yalısı Restorasyonu (İstanbul, 1949); Anadolu Kulübü Otel (İstanbul, 1951-57); Türk Tarih Kurumu (Ankara, 1951-67); Rıfat Yalma Evi (İstanbul, 1952); Karatepe Açık Hava Müzesi (Adana, 1957-61); Beyazıt Meydanı Yayalaştırma ve Düzenleme Projesi (1958-61); ODTÜ Kampusu Yarışma Projesi (Ankara, 1959); Çürüksulu Yalısı Restorasyonu (İstanbul, 1968-71); Ahmet Erteğün Evi (Bodrum-Muğla, 1971-73); Atatürk Kültür Merkezi Ulusal Müze ve Parkı Projesi (Ankara, 1980); Batıkent Yeni Şehir ve Konut Yerleşmesi Teklif Projesi (Ankara, 1980-81); Aysin-Rafet Ataç Evi (İstanbul, 1983-86); Demir Tatil Köyü (Bodrum-Muğla, 1983-); Avanos Oyma Kaya Otel Teklif Projesi (Nevşehir, 1984); Bodrum Kültür ve

Ticaret Merkezi (Muğla, 1987); Sualtı Arkeoloji Enstitüsü (Bodrum-Muğla, 1988-96); Karakaş Camisi (Antalya, 1991-98); İmam Buhari Eğitim Kompleksi Davetli Yarışma Projesi (Semerkant-Özbekistan, 1993); Cebelü's-Said Yerleşmesi (Sofar-Beyrut, 1994-95); Kaleardı Mahallesi Projesi (Sivas, 1998); Darü's-Selâm Eğitim Tesisleri Teklif Projesi (Zanzibar-Tanzanya, 2000); Ballıkuyumcu Toplu Konut Alanı Projesi (Ankara, 2001-). Cansever'in bütün mimari eserlerine burada değinmek söz konusu değil.⁴⁵ Hususiyetle uluslararası ödül almış üç projesi ile şehir ve konut üzerine olan görüşlerine ve projelerine değinmek yeterli olacaktır.

Turgut Cansever'in mimari projeleri ulusal ve uluslararası alanda çeşitli ödüller almıştır. *Türk Tarih Kurumu* ve *Erteğün Evi* ile 1980 yılında, *Demir Tatil Köyü* ile 1992'de uluslararası bir ödül olan Ağa Han Mimarlık Ödülü'ne layık görülmüştür. Ayrıca meslekî pratiği, düşünsel ve felsefi yaklaşımı ile 1990 yılında II. Ulusal Mimarlık Ödülleri kapsamında Büyük Ödül (Sinan Ödülü) Cansever'e verilmiştir. Seçici kurulun Cansever hakkındaki raporu şöyledir:

Seçici Kurul, Büyük Ödül'ün (Sinan Ödülü), 40 yılı aşkın meslek yaşamındaki başarılı mimarlık pratiğinin yanı sıra, tasarımlarında insanlığın yapısal birikimini yorumlaması, bunu yapıtlarının düşünsel ve felsefi içeriğinde yansıtması, Türkiye mimarlığını uluslararası düzeyde temsil ederek bu mimarlığın her zaman, her yönüyle gündemde kalmasını sağlaması ve ayrıca mimarlık kültür birikiminin geçmişten günümüze sürdürülmesinde gösterdiği çabalar nedeniyle Turgut Cansever'e oybirliği ile (5-0) verilmesini kararlaştırmıştır.⁴⁶

Bunlara ilaveten, 2003 yılında *Mimarlık* dergisinde yayınlanan "Türkiye'de Çağdaş Mimarlığın (1923-2003) Önde Gelen 20 Eseri" adlı bir soruşturma sonucunda Cansever'in *Türk Tarih Kurumu* ilk sırayı, *Anadolu Kulübü Oteli* 18. sırayı, *Demir Tatil Köyü* ise 19. sırayı almıştır.⁴⁷ Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü tarafından her yıl verilen Kültür ve Sanat Büyük Ödülü 2005 yılında "Türk mimarisini tarihsel kökleri ile bağlarını koparmadan yaşatarak çağdaş çizgiyi yakalayabilmiş, üstün hizmetlerinden ve geçmişi tanınması açısından Türk mimarisinde büyük bir ufuk açan, yapıtlarıyla uluslararası akademik camiada saygın bir yer edinen"⁴⁸ Cansever'e verilmiştir. Cumhurbaşkanlığı Kültür Sanat Büyük Ödülü'nün 2008'deki sahibi yine Cansever'dir. Bu ve benzeri projeler ve ödüller Turgut Cansever'in daha

45 Cansever'in eserlerinin toplu listesi için şuraya bakılabilir: Düzenli, H. İ., *İdrak ve İnşa*, s. 29-33. Ayrıca aynı eserde projelerinin ayrıntılı değerlendirmeleri bulunmaktadır.

46 Mimarlar Odası, *II. Ulusal Mimarlık Sergisi ve Ödülleri*, TMMOB Mimarlar Odası Yayını, Ankara, 1990.

47 Cengizkan, A., "Türkiye'de Çağdaş Mimarlığın (1923-2003) Önde Gelen 20 Eseri", *Mimarlık*, sy. 311, 2003, s. 24-35.

48 Anadolu Ajansı, Aralık 2005.

yaygın bir şekilde tanınmasına katkı sağlamış, daha da önemlisi, Türkiye’de mimarlık meselesinin tartışılmasını sağlamıştır.

Cansever’in şehir ve mimariye temel yaklaşımı konut-şehirleşme-çevre bütünlüğü ile karakterize edilebilir.⁴⁹ Hemen hemen bütün eserlerine *tevhid* (birlik) ilkesi sinmiş olan Cansever’in düşünce eserlerinde bir bütünlük vardır. Aynı tavır, şehirle ilgili düşüncelerinde de kendini gösterir.⁵⁰ Bir başka ifadeyle, müstakil konut bahçesinden mahalleye, mahalleden şehre, oradan ülke sınırlarına kadar coğrafi mekân algısı bir varoluş bilinci ile oluşmaktadır. Meselâ, şehrin yeşil dokusu ile konut dokusunun tabiata sadece “dokunarak” oluşturulduğu Osmanlı şehri ve çevresi Cansever’in şehir ve çevreye bakışında temel çıkış noktasını oluşturur.⁵¹

Yaşadığımız zamanda şehirleşme ve şehircilik faaliyetlerinin çok karmaşık ve girift bir hal almış olması artık herkesçe kabul edilen bir gerçektir. Uzmanlaşma çağın kaçınılmaz olgusu olmuştur. Planlama da, içerisinden kendi alt uzmanlık alanlarını çıkarmış olmakla birlikte, bir üst uzmanlık alanıdır. Bu uzmanlık alanına şehirlerimizin Osmanlı geçmişinden veya “mahallî değerlerimiz”den yola çıkarak getirebilecek yorumlar, Cansever için bir diğer önemli husustur.

Cansever *katılım, süreklilik, adalet ve yapabilirlik* gibi Habitat II toplantılarının ve haliyle bütün dünyanın gündeminde olan kavramları “mahalli değerlerimizin devamı olan evrensel tercihler” olarak niteler.⁵² Planlamanın anlamı ve şehir planlama çalışmaları konusunda, meseleye mümkün olduğu kadar kapsayıcı bir üst çerçeveye yaklaşılmasından ve çalışma alanının geniş tutulmasından yanadır. Bütün ve bütünü destekleyici gerekli veriler ortaya konduktan sonra, aşama aşama daha küçük ölçeklere geçmek uygun olacaktır. Bu konuda şöyle der: “Şehirleri münferit, belediye sınırları içinde biten bir varlık olarak değil, geniş bir bölgenin bir uzvu olan, onunla beraber yaşayan yerleşme sahaları olarak görmek, şehir planlamasının baş prensibi olarak kabul edilmedikçe sıhhatli bir planlamaya giden yola girilemez. Planlama, şehrin bölgeye, bölgenin şehre müteakabil tesirlerini nazar-ı itibara almalıdır.”⁵³ Bu yöndeki tartışma ve görüşlerin Türkiye literatürüne yoğun olarak 1900’lerin başında Batılı literatürden geldiği tespitini yapan Cansever, Osmanlı geleneksel şehir dokusunun da bu anlayış doğrultusunda geliştiğini düşünür. Bu doğrultuda, planlamanın kapsayıcılığı ve planlama-pratik arasındaki sürekli etkileme ilişkisinin olması gerektiğine vurgu yapar:

49 Bu paragraf ve sonraki ifadeler ağırlıklı olarak şuradan alınmıştır: Düzenli, H. İ., “Şehir Kurmak: Turgut Cansever’in Muhayyilesi ve Uygulamaları”, *Hece* (Şehirlerin Dili özel sayısı), sy. 150-151-152, 2009, s. 51-64.

50 Cansever, T., *İslam’da Şehir ve Mimari*, s. 11-55.

51 Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 137-148.

52 Bu kavramların açıklımları için bknz.: Cansever, T., *HABITAT II Konferansı için Şehir ve Konut Üzerine Düşünceler*; Tanyeli, U., Yücel, A., *Turgut Cansever*, s. 258-262.

53 Cansever, T., *İstanbul’u Anlamak*, s. 105.

Şehir geliştirmekte olan bir uzviyet olarak devamlı bir planlama faaliyetine ihtiyaç gösterir. Plan, bir taraftan icraatı sevk ederek, diğer taraftan bazı eğilimler yaratarak şehrin gelişmesini kontrol eder. Planla icraat arasında birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen bağlar vardır. Bilhassa devletin icraatının iyi örnek olması, planlama gayesinin tahakkukunu kolaylaştıracak eğilimleri müsbet yola sevkeder.⁵⁴

Cansever'e göre İstanbul planlamasının tarihçesini, "19. asır başından beri devam eden ıslahat hareketleri"nin vahim sonuçları oluşturur. Cumhuriyet döneminde, özellikle 1960'lara kadar olan gelişmeleri, Lambert, Agache, Helgoetz, M. Wagner, H. Prost, Prof. Högg ve Prof. Piccinato'nun çalışmalarının olumlu ve olumsuz taraflarını zikreder. Wagner'in şehir meselesini *iktisadi ve sosyal yönleri* ile tanıma olarak görmesini değerli bulması; Lambert ve Agache'nin *şekilci tekliflerine* soğuk yaklaşması; Prost'un metod eksikliği ve Paris örneğinde olduğu gibi İstanbul'un yapısına aykırı olan *şehri güzelleştirme anlayışına* itirazı; ve nihayetinde, Prof. Högg ve Prof. Piccinato'nun dahil olduğu ve devletin resmî kurumları ve politikacılar tarafından kullanılmaya müsait planlama büroları arasındaki *koordinasyon eksikliğine* vurgu yapması Cansever'in planlama hakkındaki düşüncelerini anlayabilmemiz için bazı ipuçları verir. Özetleyecek olursak, Cansever'in planlama anlayışı, toplumu bütün yönleriyle değerlendiren iktisadi ve sosyal etüdlere önem veren, sadece şekil ve güzelleştirme planında kalan yaklaşımları benimsemeyen ve kurumlar arası sıkı bir işbirliğinin gerekliliğine inanan bir yaklaşımdır. Cansever'e göre, 1950 sonrası planlamanın temel saiki ydemografik değişmeler ve spekülâtif tavırlar olmuştur. Ona göre, "çevre bilinci, düşünce ve inanç sisteminden yoksun kalmış ülkede yapı faaliyeti"ne hâkim olan bu tavırlar işi iyice işinden çıkılmaz bir hale sokmuştur".⁵⁵

Turgut Cansever'in konut yerleşmesi ölçeğindeki somut önerileri kendisine 1982 yılında Uluslararası Ağa Han Mimarlık Ödülü'nü getiren *Demir Tatil Köyü* (Bodrum-Muğla, 1983-) ile başlamıştır. Kâğıt üzerinde kalan Lübnan'daki *Cebelü's-Said Yerleşmesi* (Sofar-Beyrut, 1994-95) ve *Kaleardı Mahallesi Projesi* (Sivas, 1998) ile devam eden araştırma süreci, proje çalışmaları biten ve uygulamasına 2006 yılında başlanan *Ballıkuyumcu Toplu Konut Alanı Projesi* (Ankara, 2001-) ile devam etmiştir. Bunlara ek olarak Turgut Cansever'in yerleşme ölçeğindeki ilk önerilerinden olan *Batıkent Yeni Şehir ve Konut Projesi* (Ankara, 1980-81) de Cansever'in konut yerleşmelerinin niteliklerini ve mimari dilini ortaya koyması bakımından önemli örneklerdir.

Batıkent Yenişehir ve Konut Projesi 1983 tarihli *Mimar Dergisi*'nin Turgut Cansever Özel Sayısı'nda şöyle tanıtılır: "Bu konutlar; 1. Tabiata, bahçeye bağlantılıdır. Bu bahçe, çocuklar ve yaşlılar için çok önemli bir yaşama alanı olduğu kadar herkes için *her an*

54 Cansever, T., *İstanbul'u Anlamak*, s. 106.

55 Cansever, T., *İstanbul'u Anlamak*, s. 81.

tazelenen bir tabiat duygusunu ve varlık bilincini geliştirmek bakımından da önemlidir, 2. Ev, bahçe, komşular, sokak, meydan ve şehir merkezinden oluşan yaşama çevresinde *özel ferdiyet* kadar *toplumsallık* için de gelişme ve var olma imkânı sağlanacaktır, 3. Evin ve toplumsal mekân oluşmasına herkesin katılması, bu çözümleme ile sağlanmakta, herkese bu bilinç ve sorumluluk duygusu ile toplumun yüce bir ferdi olmak imkânı verilmektedir, 4. Ev, değişmez, katı, kısıtlayıcı bir çerçeve olmaktan çıkmakta, yani ihtiyaçlara göre şekillenebilmektedir.”⁵⁶

Emine ve Mehmet Öğün’ün müellifleri arasında olduğu *Demir Tatil Köyü*’nü Turgut Cansever anlatır:

Size anlatacağım şey bir küçük ev. Bu meselelerde bazı tercihler yaparak, bazı standartlar geliştirerek çözüm getirmeye çalışıyor. *Varlığın kendisine saygı* göstererek. Yani *tabiatı yücelterek*. İnsanların tabiatla daha yakın ilişkilerini kurarak. O ilişkiyi tek insanın ormandaki ilişkisi biçiminden çıkarıp, insanın kendisi için inşa ettiği çevrenin çevresi içinde değerlendirilmiş bir tabiat ilişkisi kurarak herkesin, her ev sahibinin bu evin içerisinde yaşarken komşusuyla nasıl bir münasebet içerisinde olmak istediğini ortaya koymasına imkan vererek, yani bir evin gölgesinin komşusunun güneşten faydalanmasına, bir başka evin komşu bahçesinden uzak olması sayesinde o komşunun güneşten yararlanmasına imkan verecek, yahut manzaradan yararlanmasına imkan verecek bir çözümleme... Tabii Allah’ tan, otuz senedir küçüğün güzel olduğundan söz ediliyor. Artık büyük değil, küçük güzeldir... Yapıların arazi içine yerleştirilişi de, yapılar arası ilişkiyi tabiata göre bir düzene erdirtiyor. Son olarak da *insanın psikik dünyasıyla* ilgili meselelerden hareket ederek *sükûnet hareket* dengeleniyor. *Tevazu, çekingenlik, tabiiyet* gibi tavırlarla yerleştirilmeye çalışılıyor. Kanaatim şu ki, böyle bir *sistemik standartlar düzeni, tasarım düzeni*, yaygınlaşma kabiliyeti çok büyük olan bir sistemattir. Ve bunun yaygınlaşması mümkün olursa, o takdirde belki Osmanlı kalfalarının, büyük Asya yapıcılarının tarihte başardıklarına benzer programları Türkiye’nin de başarması mümkün olabilir.⁵⁷

Jabal Al-Said Yerleşmesini ise, “...*Topografyaya uyum, etkileyici manzaradan yararlanmak* gibi öncelikli mimari tercihler, yerel taş kullanılarak inşa edilmeleri öngörülen tek ve iki katlı binaların konumlanmasında etkili oldular. *Bağımsız şahsiyete sahip her ev* kullanıcının istekleri doğrultusunda diğerlerinden farklılaşacak şekilde tasarlanırken, aynı mimari elemanların eş ve ölçü düzeninin tutarlı bir şekilde kullanılması ile bu aile yerleşmesinin bütünlüğünün kurulması öngörüldü”⁵⁸ şeklinde ifade eder.

56 “Turgut Cansever Özel Sayısı”, *Mimar-Çağdaş Mimarlık Dergisi*, sy. 4/11, 1983, s. 58.

57 Cansever, T., *İslam’da Şehir ve Mimari*, s. 107-108.

58 Ekincioğlu, M. (Dizi Sorumlusu), *Turgut Cansever, Çağdaş Türkiye Mimarları Dizisi 1*, Boyut Yay., İstanbul, 2001, s. 130.

Uygulanmayan bir diğer proje olan *Sivas Kaleardı Mahallesi*'nin temel ilkeleri şu şekilde ortaya konur:

Yerleşme düzeninin üslubunu belirleyen ana özellik mahalleyi ve yapı gruplarını oluşturan *evlerden her birinin bağımsızlığını koruyarak* mahalle kolektivitesini oluşturmaktır. Birimlerin, fertlerin ve dolayısıyla *fertlerin yüceliğini* kültür tarihinin nihai aşaması sayan *İslami tasavvuf inancının* ve son iki asırdır Batı'nın modern demokrasi ideali içinde ulaştıran bir idrak aşaması olduğu göz önünde tutulunca bugün de ferdiyetin yüceliği inancına dayalı, her evin şahsiyetini koruyarak mahalle veya yapı grubu içinde yer almasını sağlayacak bir yerleşme düzenini gerçekleştirmek gerekli görünmektedir. Bu yaklaşım geleneğimiz ile çağdaş alanın bütünlüğünün bir zarureti olmaktadır. Her ev evin bütünlüğü içinde yer alan oda birimleridir. Evlerin mimarilerinin oluşumunda odaların varlığını açık şekilde ortaya koyan çözüm, odaların bina cephesinde özel hacimleri ile belirmesidir. Türk Evi'nin planimetrisinin bu özelliği üst kat odaların alt kata nazaran ileri çıkan ve eli böğründeler ile taşınan cumbalar teşkil etmesi ile daha da bariz bir şekilde ortaya konulur.⁵⁹

Son olarak *Ballıkuyumcu Toplu Konut Alanı Projesi*'nde de yaklaşık 20 yıl önceki ilkeleri esas alır: "Tek katlı konutların üzerinden arkadaki yapıların *manzara ve güneş alma* imkânı sağlanırken, topoğrafyanın daha yüksek ve belirgin noktalarında 3 ve 4 katlı yapıların oluşturduğu peyzajı zenginleştiren odak noktaları oluşturabilme imkânı doğmuştur. Birbirine yakın fakat mahremiyete saygılı, küçük ve dar sokakların oluşturduğu yakınlık ve komşuluk münasebetlerini açık planlama tasarımının esasını teşkil etmektedir."⁶⁰ "Yaklaşık 1 milyon m2 alan üzerinde planlanan yatay yoğun yerleşmede iki katlı çevrelenmiş bahçeli evler yanında 2, 3 ve 4 katlı tek apartmanlar ile 3 veya 4 apartmandan oluşan 3 ve 4 katlı gruplar tasarlanmıştır. Yerleşmede yapı adalar ve yol tasarımı, yapı dağılımı topografya gözetilerek tasarlanmış, farklı yapı yoğunlukları ve kentsel tasarımın yeknesak tekrarlardan oluşmasının önüne geçilerek, bireyin sürekli yenilenen bakış açıları ile zengin bir çevrede yaşaması öngörülmüştür."⁶¹

Bu beş konut yerleşmesi projesinin müellifleri tarafından yapılan açıklamalarından da anlaşıldığı üzere, konut yerleşmeleri konusundaki temel ilkeler ya da bakış açısı ilk öneriden son öneriye kadar yaklaşık 25 sene boyunca neredeyse hiç değişmemiştir. Diğer taraftan projelerin biçimsel özellikleri yapıldığı yerin iklim ve yerel malzeme şartlarına göre farklılıklar gösterir.

59 Ekinciöğlü, M., *Turgut Cansever*, s. 152-153.

60 Proje, t.y. "Ballıkuyumcu Toplu Konut Projesi", *Ankara B.Ş.B. Portaş Kataloğu*, Ankara, s. 26.

61 Cansever, T., "Mimari Proje Sergisi", Turgut Cansever'le 80 Yıl –şehir kültür ve mimari-, Türkiye Yazarlar Birliği 25. Yıl Faaliyetleri, Yaşayan Yazarlara Saygı Toplantıları:1, Mimar Sinan Üniversitesi Oditoryumu, İstanbul, 12 Nisan 2003.

Yıkıcı depremden etkilenecek İstanbulluları yeni şehirlere yerleştirme amaçlı proje raporu⁶² ve önerisi⁶³ olan *Pilot Şehir* raporları, projenin fikir babası ve koordinatörü olarak Turgut Cansever'in sistematik bir çerçeve içerisinde somut hale gelmiş en önemli çalışmasıdır. Bu öneri çoğu yerde dile getirdiği *yeni şehirler* yaklaşımının bir bütün olarak ete kemiğe bürünmüş halidir. 17 Ağustos 1999 Marmara ve 12 Kasım 1999 Düzce depremlerinden sonra bütün Türkiye'de şehirlerin çarpık yapılaşmasına, plansız gelişmesine karşı çoğalan tepkiler toplumun çeşitli kesimlerini harekete geçirmiştir. Bu amaçla, İstanbul'da 64 bilim adamı ve uzman tarafından oluşan bir çalışma grubu teşekkül etmiştir. "İstanbul Deprem Çalışma Grubu" adını alan bu oluşum, gelecek 15 yıl içerisinde İstanbul'da meydana gelecek olası büyük şiddetli depremlere karşı yeni yerleşmeler ve pilot şehirler oluşturma yolunda bazı çalışmalar yapmıştır. Grubun yayınladığı ön raporda belirtildiği üzere, 12 alt çalışma grubu oluşturulmuştur.⁶⁴ Böylece, "deprem", "yapı stoku", "hukuk sorunları", "bölge planlama", "şehir planlama sorunları", "yeni şehirlerde mimarlık meseleleri", "yeni şehirler için arazi ve arsa politikası", "şehir merkezleri, mülkiyet ve artı değer", "mimarlık mirası, büyük abideler ve deprem", "kurumsallaşma", "yeni şehirlerde mühendislik meseleleri", "maliyet ve kaynak hesaplama", "Trakya ve Güney İç Anadolu alt bölge planlama" gibi konular uzmanların gözüyle tartışılmış ve bazı öneriler sunulmuştur.

Yöneticiliğini Turgut Cansever'in yapması ve bu tür çalışmalardaki baskın karakteri sebebiyle, çalışmanın Cansever'in planlama ve şehircilik düşüncesini incelemek için kapsamlı ve çok sayıda veriyi içerdiği kesindir. Bizi ilgilendiren tarafı, hukuk, kurumsallık, maliyet ve mülkiyetle ilgili genel bakış açısını sunmasının yanında, planlama, mimarlık mirası ve inşaat faaliyeti gibi mimari yapıyı formel anlamda etkileyecek unsurların açıklanmış olmasındadır. Ayrıca, *yeni şehirler* gibi bir amaca yönelmiş olması çalışmayı bir o kadar daha değerli yapmaktadır.

62 İstanbul Deprem Çalışma Grubu, *Yıkıcı Depremden Etkilenecek İstanbulluları Yeni Şehirlere Yerleştirme Projesi Ön Raporu*, T. Cansever (Yön.), Erkam Matbaacılık, İstanbul, 2001.

63 İstanbul Deprem Çalışma Grubu, *Yıkıcı Depremden Etkilenecek İstanbulluları Yeni Şehirlere Yerleştirme Amaçlı Proje Önerisi: Pilot Şehir Uygulama Raporu*, T. Cansever (Yön.), İstanbul, 2003.

64 Oluşturulan çalışma grupları şöyledir: 1. Deprem ve Yapı Stoku Çalışma Grubu, 2. Hukuk Sorunları Çalışma Grubu, 3. Bölge Plancıları Çalışma Grubu, 4. Şehir Planlama Sorunları Çalışma Grubu, 5. Yeni Şehirlerde Mimarlık Meseleleri Çalışma Grubu, 6. Yeni Şehirler İçin Arazi ve Arsa Politikası Çalışma Grubu, 7. Şehir Merkezleri, Mülkiyet ve Artı Değer Çalışma Grubu, 8. Mimarlık Mirası, Büyük Abideler ve Deprem Çalışma Grubu, 9. Kurumsallaşma Çalışma Grubu, 10. Yeni Şehirlerde Mühendislik Meseleleri Çalışma Grubu, 11. Maliyet ve Kaynak Hesaplama Çalışma Grubu, 12. Trakya ve Güney İç Anadolu Alt Bölge Planlama Çalışma Grubu. Çalışma gruplarının raporları için bknz.: İstanbul Deprem Çalışma Grubu, *Yıkıcı Depremden Etkilenecek İstanbulluları Yeni Şehirlere Yerleştirme Projesi Ön Raporu*, s. 49-240.

Yeni şehirlerin bütün yönlerden etüt edilip bir ön rapor olarak sunulması, akabinde bir uygulama projesi olarak *pilot şehir* önerisi haline dönüşmüştür. Bu ikinci çalışma 2003 yılında yayınlanmış ve 43 kişilik bir uzman ekip tarafından hazırlanmıştır. Yapılan çalışmalarda, “yer seçimi süreci”, “Trakya alt bölgesine ilişkin ön tespitler”, “yeni şehir projelerinin gerçekleştirilme esasları”, ön raporla bağlantılı olarak ayrıntılı şekilde tespit ve tahlil edilmiştir. Daha sonra tasarım aşamasına geçilmiş ve tasarım süreci için bir model önerilmiştir. “Pilot şehrin ön şeması ve öneri arazi”, “projenin gerçekleştirilmesi için bir model önerisi” ve “maliyet hesabı” bu planlama çalışmasının son aşamalarıdır.

Turgut Cansever'in planlama hakkındaki ifadeleriyle bağlantılı olarak, *Pilot Şehir* raporlarıyla, daha önceki planlama faaliyetlerinde büyük eksiklikler olarak gördüğü “projenin uzman ekiplerce ortaklaşa hazırlanması” ve “ekipler arası koordinasyon” gibi problemler ortadan kaldırılmış gözükmektedir. Diğer taraftan, projenin, adım adım en ince ayrıntısına kadar tasarım süreci ve projenin gerçekleştirilmesi için getirdiği model önerileri onun sadece *varlık, tarih, coğrafya* gibi kavramlarla üretilen bir ütopyadan ziyade uygulanmaya hazır somut projeler olduğunun göstergesidir. Örneğin, yerleşmenin ormanla ilişkisi, değiştirilmesi gereken yasal mevzuatla ilgili tespitler, konutların sahiplerinin iştirakiyle üretilmesi, iskân etme şekli, küçük-orta ve büyük sanayinin tespiti, bunlar için uygun yerlerin belirlenmesi ve taşıdıkları imkânlar, bunların İstanbul'a eklenme olanaklarının etüdü, yerleşmedeki evlerin yapımında kullanılacak ahşap stok temini, ahşapların işlenmesi ve ahşap iskelet üretiminin bir zamanlama tablosu içerisinde belirlenmiş olması, projenin ayrıntılı düşünülmüş ve uygulanabilir olma özelliğini yansıtır.⁶⁵ Turgut Cansever bütün bu somut önerileri ortaya koyabilmek için neredeyse 5 yıl bu proje üzerinde çalışmıştır.

Daha özelden, Cansever'in ve projenin diğer müelliflerinin, oluşturulacak yerleşmele-ri kurgularken aşağıdaki ilkeleri göz önünde bulundurdıkları aşikârdır:

1. Her ev sahibinin, evinin ve evinin çevresi ile birlikte oluşumuna katılması sağlanmalıdır.
2. Arsa-şehir üretiminde mahallelinin, özellikle mahallelerin vücuda getirilmesi sırasında, mahallenin oluşumuna ve daha sonra mahallenin yönetimine katılması sağlanmalıdır.
3. Mahalleli, bugün gecekondulu mahallelerinde cereyan ettiği gibi cami, mektep vs. sosyal donanım tesislerinin gerçekleştirilmesine katılmalıdır.

⁶⁵ Bknz.: İstanbul Deprem Çalışma Grubu, *Yıkıcı Depremden Etkilenecek İstanbulluları Yeni Şehirlere Yerleştirme Amaçlı Proje Önerisi: Pilot Şehir Uygulama Raporu*, s. 69-70

4. Mahalle, komşuluk ve çevre bilincini oluşturmak üzere 10-50 evlik *ufkî kat mülkiyeti* düzenine dayalı ve parsellere şahsiyet ve yerleşme elastikiyeti sağlayan bir *vaziyet planı tasarım düzeni* geliştirilmelidir.
5. Ufkî kat mülkiyeti düzeninde ve mahallede sokakların temizlenmesi, çöp toplanması, bekçilik, muhtarlık hizmetlerinin ve mahalle sokak ve alt yapılarının bakım tamir ve işletme masrafları, bu işleri yapacak olanların tayin-azil yetkileri mahalleliye ait olmalıdır.
6. Yapılararası sorunların çözümünde mahalle planının öngördüğü yapı hacimleri aşılmamak şartı ile çözüm mahalleli tarafından önerilmelidir.
7. Mahalleyi, köyü veya kasabayı inşa eden mimarlardan birisi, mahallenin danışmanı olarak görevlendirilmeli; bu kişi, oluşabilecek şahsî tasarım veya mimarlık sorunlarını çözecek yetkiye sahip bulunmalıdır.
8. Gelecek nesillere bırakılacak olan evlerin sosyal donanım tesislerinin sağlıklı, ekonomik ve güzel olması için mahallelinin düşüncesi alınmalı, katılımları sağlanmalıdır.⁶⁶

Cansever, İslam tasavvuf geleneğiyle ilişkilendirdiği tevhit ilkesinin somut çevre üzerindeki akisleri konusunda, Osmanlı mahallesinde olduğu gibi, kendine has bir karakteri olan tek konutun, aynı zamanda, çevresiyle bütünleşme, bir bütün oluşturma karakteri bulunduğunu söyler. Benzer şekilde, şehir ve mimariye büyük ölçekli bir bakış (kent planlaması, pilot şehir) ile küçük ölçekli bir bakış (en ince mimari detay) arasındaki temel ortak noktaları birçok yerde dile getiren Cansever'in şehir ve şehircilik düşüncesi de aynı temel üzerinde inşa edilir.

Ballukuyumcu Toplu Konut Alanı Projesi, Pilot Şehir çalışmaları aynı tarihlerde Ankara Büyükşehir Belediyesi için projelendirilmiştir. Bu anlamda, Cansever'in *Pilot Şehir*'de dile getirdiği planlama ve tasarım faaliyetlerinin daha küçük ölçekteki bir uygulaması olarak görülebilir. Uygulaması halen devam eden projenin tam olarak mimarların istediği şekilde yürüdüğünü söylemek zordur. Ayrıca, daha önceki projeler olan *Batıkent Yenişehir ve Konut Projesi* (1980-81) ile *Demir Tatil Köyü* (1983) aynı yaklaşımın ürünleridir. Cansever her üç projesinin açıklamalarını yaparken benzer fikirler öne sürmektedir.⁶⁷

Temel ilkeler açısından farklılaşmayan projeler, kullanıcı sayısı, kullanıcı profili ve çevresel veriler (iklim, topografya, malzeme, yerel biçimsel geçmiş) açılarından farklılaşmaktadırlar. Mesela, Osmanlı mahallelerinin ev-bahçe-sokak-mahalle merkezi

66 Cansever, T., *HABITAT II Konferansı için Şehir ve Konut Üzerine Düşünceler*, s. 15-16.

67 Cansever, T., *Thoughts and Architecture*, s. 88-90; Cansever, T., *Şehir ve Mimari Üzerine Düşünceler*, s. 167-173.

şeklinde ifade edebileceğimiz temel kurgusu ve akış şeması her üç projede de benzer biçimde ele alınmıştır. Her evin mahremiyet ve komşuluk gibi sosyal mesafelerle planlanması her üç projenin de temel çıkış noktasıdır.⁶⁸

Cansever'in kendi mimari anlayışını kurarken *varlık, tarih-medeneiyet ve coğrafya*-mekân bilincini örgüleştirdiği “insanın çevreyle bilinçli ilişkisi”nin transandantal (aşkın) çözümlene ufuklarında dolaşması, onu hayatın uygulama sahasından koparmıştır. Zira, 1960 yılındaki *Türkiye Milli Fiziki Planlama Semineri*'ndeki tartışmada, “soyut” bir düzlemden nasıl planlama gibi “somut” bir düzleme geçtiğini aşağıdaki çözümlene ortaya koymaktadır:

Evlerin cumba ölçüsü veya penceresinin komşudan mesafesini tayin etmeye kalkacak kadar kısıtlayıcı, akılcı olmayan, bilgisiz, emredici teferruatçılık sonunda gerekli miktarda sanayi, işyeri, sosyal donanım sahaları ile bütünleşmiş konut arazisi, yeni yerleşme alanları açılmadığı, bunların ülke ve bölge düzeyine dengeli dağılımı sağlanmadığı için, İstanbul'un büyümesi spekülatif trendlerin zaruri kıldığı yağ lekeli biçiminde ve spekülasyonun takipçisi ve hizmetkârı durumunda kalmış ve geleceği hazırlayacak bir planlama olmak yerine bir yanlış meşrulaştırma faaliyetine planlama adı verilmiş ve spekülasyon en kirli ekonomik girişim haline dönüştürülmüş, diğer taraftan bu yatırımlar için arsa tedarik edemeyen her boy yatırımcıyı ve kendilerine ev tedarik edemeyen halkı gecekondü yoluna itmiştir.⁶⁹

Turgut Cansever'i yorumlamak, onun yorumladıklarını defalarca yorumlamak, mimarlık ve diğer alanlarda ondan sonra gelecek nesillerin bir vazifesi olarak gözükmektedir. Mimarlar zaviyesinden bakıldığında, yirminci yüzyılın ikinci yarısı “mimarlık teorisi” diye bir derdin Türkiye'de henüz yeterince şekillenmediği ve üretimin son derece kısıtlı olduğu bir Türkiye mimarlık ortamını tanımlamaktadır. Mimari pratiğin teoriyi ya da “söz”ü baskılama hali de bu dönemin önemli özelliklerindedir. Hal böyle olunca Turgut Cansever'in mimarlık teorisi “inşasının” hakkıyla değerlendirilemediği ve üzerinde yeterince konuşulamadığı kanaati oluşmaktadır. Diğer taraftan ortam Cansever'in şahsında teori-pratik ayrımını keskinleştirecek bir tavır da geliştirmiştir. Bu ayrım keskin kılınarak Cansever mimarlığının söylem tarafı marjinalleştirilmiş, pratik tarafı ise daha “makul” bulunmuştur. Bu marjinalleştirilmenin, mimarlık sahası dışında olan aktörleri de hesaba katarak, üç türlü olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi sözü yok

68 Diğer taraftan, Bodrum ikliminde yapılan *Demir Tatil Köyü* düz çatılı evlerden, Ankara iklimindeki *Batıkent Yenişehir ve Konut Projesi* ve *Ballıkuyumcu Toplu Konut Alanı Projesi* ise kiremit örtülü evlerden oluşmaktadır. *Batıkent Yenişehir ve Konut Projesi* toprak, *Demir Tatil Köyü* taş, *Ballıkuyumcu Toplu Konut Alanı Projesi* betonarme ağırlıklıdır. Yöredeki taş malzeme kullanılarak yapılan *Demir Tatil Köyü* birimlerinde pencere açıklıkları, malzeme ve iklimin de etkisiyle, Ankara'daki projelere göre daha küçüktür.

69 Cansever, T., *İstanbul'u Anlamak*, s. 152.

sayan, eyleme kayıtsız kalamayan; ikincisi sözü kutsayan, eylemden haberdar olmayan; üçüncüsü ise söz ve eylemin birliğine gönderme yapan fakat söz konusu faaliyetin meşruiyetini modernlik kuramlarının dışında tahayyül edemeyen yaklaşımlar. Mimarlık ve düşünce ortamımızın üretkenliği ve Cansever mimarlığının anlamlı bir yere oturtulması açısından, bir dördüncü yaklaşım nasıl olabilir sorusu sormaya değer. Her şeyin ötesinde Turgut Cansever tarafından söylenmiş olan söz ve inşa edilmiş yapılar düşününlerin, mimarların ve kullanıcıların duygulanımlarına “açık yapıt”lar olamaya devam etmektedirler. Sözün ve eylemin dondurulmadığı, hatta yeni terkipler için münbit bir zamanda yaşamaktayız. Kendi sözleriyle bitirmek gerekir: “... Demek ki, hiçbir ürün bir geleneğin parçasına dönüşmeden evvelki safhasında karşı karşıya bulunduğu gerçeklerle çok ciddi bir şekilde ve olabildiğince derinlemesine hesaplaşmadan, onları değerlendirmeden ortaya çıkamaz. Ancak bunu yapan birkaç neslin ürünü sonuçta geleneği ortaya çıkarabilir. Tabii, bu geleneğin de ölü kalıplar yerine ucu açık kalıplar olması kaydıyla”.⁷⁰

Turgut Cansever 22 Şubat 2009’da bu dünyadan göçtü ama söyledikleri ve yaptıkları üzerine söylenecek sözler, inşa edilecek yapılar olmalı.

Halil İbrahim Düzenli

70 Cansever, T., *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 205.

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketiyle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at www.isam.org.tr
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi@isam.org.tr
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmî bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmî toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

TDV Center for Islamic Studies

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

