

Bilim ve Din,

Ian G. Barbour (Çev. N. Mehdi-M. Camal), İnsan Yayınları, İstanbul 2004, 238 s.

*Muammer İSKENDEROĞLU**

Bilim ve din ilişkisi düşünce tarihinin her döneminde en canlı tartışma konularının başında gelmiştir. Bir çok insanın çok şey bildiğini zannettiği, fakat çok az insanın derinlemesine bilgi sahibi olmaya çalıştığı bu iki alanın her ikisinde de formel eğitim almış uzmanlarla karşılaşmak ise neredeyse imkansız gibidir. Bu açıdan fikirlerine bir süredir aşına olduğumuz fizikçi ve ilahiyatçı Ian Barbour'un dilimize kazandırılan *Bilim ve Din* adlı eseri ayrı bir önem arz ediyor. Altı temel bölümden oluşan eser bir anlamda Barbour'un bilim ve din ilişkisine dair düşüncelerinin bir özeti niteliğindedir. Bu özeti sunarken yazar her ne kadar 'bilim ve din üzerine düşünmenin her zaman diğer geleneklerden daha yaygın olduğu Hristiyan geleneği' temel aldığını ifade etse de, buradaki tartışmalar diğer din mensupları için de oldukça ufuk açıcıdır.

Yazar eserinde dinle modern bilimin on yedinci asırda dostça başlayan ilişkisinin on dokuzuncu asırda düşmalığa dönüştüğünü, yirminci asırda ise bu ilişkinin çok farklı biçimler aldığını ifade eder. Bu biçimlerle ilgili farklı sınıflandırmalar vardır. Bunlardan biri de yazarın daha önceki eserlerinde geliştirdiği ve bu eserde de kullandığı dördümlü sınıflandırmadır. Çatışma, bağımsızlık, diyalog ve entegrasyondan oluşan bu tasnif eserin her bir bölümünün de çatısını oluşturur.

Barbour eserin ilk bölümünde bilim ile din ilişkisine dair bu dört kavramı detaylı bir şekilde ele alır. *Çatışma* tezine göre bilim ve din bir biriyle çatışır. Evrim teorisi bunun en iyi örneğidir. Bilim ile din arasında çatışma olduğu tezini savunma açısından, her ne kadar iki aşırı ucu temsil etseler de bilimsel materyalizm ve dini literalizm savunucuları aynı safta yer alır. Her iki gruba göre bilim ve din bir birinin düşmanıdır. Bilimsel materyalizm evrendeki tek gerçekliğin madde, maddenin de bilimin konusu, dolayısıyla bilginin tek geçerli yolunun bilim olduğunu iddia eder. Buna göre evrimin bilimsel açıklamaları da teizmle çatışır. Yazara göre bu iddialar tartışılabilir ve şayet bir çatışmadan söz ediliyorsa bu din, yada teizm ile bilim arasında değil materyalist fizik arasındadır. Yazara göre kutsal metinler literal olarak yorumlandığında da çatışmanın başka bir şekli karşımıza çıkmaktadır.

Çatışma tezine alternatif bir tez *bağımsızlıktır*. Bu anlayışa göre bilim ve din sordukları soru, uğraştıkları konu ve kullandıkları yöntem açısından bir birinden ayrıştırılmalı ve bir birlerinin işine karışmamalıdır. Aralarındaki mesafeyi korudukları sürece de bilim ve din iki ayrı şey olarak bir arada bulunabilirler. Bu anlayışın savunucuları bilim ile dinin alanlarını belirlemeye yönelik farklı anlayışlar ortaya koymuşlardır. Bilim ve dinin farklı işlevler gören farklı diller olduğunu iddia eden anlayış da bağımsızlık savunucusudur. Fakat bilim ve dinin aynı alem hakkında konuşmaları, aralarındaki ilişkiye dair daha bütüncül bir anlayışa ihtiyaç olduğu açıktır.

Diğer bir tez iki farklı alan olan bilim ve din arasında bir takım benzerlikler bulunduğu farzedilerek yöntemsel karşılaştırmalar yaparak; bilimin kendi sınırları içinde cevap bulamadığı sorulara cevap aramaya yönelerek veya bilimsel kavramlardan teolojik olarak yararlanmaya yönelerek oluşturulan *diyalog* biçimidir. Bağımsızlığın bir anlamda bilim ile din arasındaki yöntemsel ve kavramsal farklılığın üzerinde durduğu yerde, diyalog yöntemsel ve kavramsal benzerliğe işaret eder.

Din ile bilim ilişkisine dair diyalogdan da öte bir biçim ise bilim ile dinin daha sistemli ve kapsamlı bir şekilde bir birine *entegrasyonudur*. Yazara göre entegrasyonun üç şekildedir: Doğal teoloji, doğa teolojisi ve sistematik sentez. Tanrının varlığının doğadan çıkarılan delillerle desteklenebileceğini iddia eden doğal teolojinin gerek Ortaçağ'dan gerekse günümüzden bir çok temsilcisi vardır. Bu teolojinin aksine doğa teolojisi bilimi değil, dini tecrübe ve tarihsel vahye dayalı dini geleneği temel alır. Bilim ile din arasında daha sistematik bir entegrasyonu savunan anlayışların en kayda değerisi ise süreç felsefesidir. Yazar bu tezler arasında diyalog ve entegrasyona, özellikle de entegrasyonun doğa teolojisi ve süreci yaklaşımlarına sempati duyduğunu açıkça ifade etmekle beraber, sonraki bölümlerde işlediği konulara diğer anlayışların da nasıl yaklaştığını sunmaya çalışır.

Astronomi ve yaratılış konusunun işlendiği ikinci bölümde Barbour özellikle de yirminci asırda ortaya konulan kozmolojik teorilerin dini inançlarla ilgili ciddi problemler ortaya çıkardığını ifade eder. Çatışma tezini savunan bilimsel materyalistlere göre kozmoloji bizi bir düzen ve amaca değil, tesadüf ve zorunluluğa götürür. Yine kozmoloji bir önceki asırda diğer disiplinlerin ortaya attığı alemin uzun bir geçmişi olduğuna dair tezi de desteklemektedir. Bu durumda dini literalistlerin alemin yaşı ile ilgili görüşleri daha da savunulamaz hale gelmektedir. Bu nedenle de yaratılışın farklı yorumlarına ihtiyaç vardır. Bağımsızlık tezinin savunucuları ise bu problemi yaratılışın dini anlamı ve yaratılış öykülerinin işlevlerine vurgu yaparak aşmaya çalışırlar. Diyalog taraftarlarının kozmolojiyle ilgili üzerinde durdukları önemli konular alemin anlaşılabilirliği ve alemin mümkünlü-

* Yrd. Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

güdür. Entegrasyon taraftarları ise yeni kozmolojinin verilerinde karşılaşılan alemin düzeni fikrine büyük önem atfederler. Yine onlar bilimsel modeller gibi dinde de farklı yaratıcı Tanrı modellerinin düşünülebileceğine, ve yeni alem anlayışını kavrayan yine insan olduğu için insanın değerinin hiç bir kozmolojik anlayışta eksilmeyeceğine vurgu yaparlar.

Barbour üçüncü bölümde determinist, indirgemeci ve realist klasik fizik anlayışına karşı belirsizliği ve bütüncüllüğü savunan kuantum fiziğinin zaman, nedensellik ve gerçekliğin mahiyeti ile ilgili bir çok tartışmayı ortaya çıkardığını ifade eder. Tanrı'nın determinist alemle ilişkisi bir takım problemler ortaya çıkardığı gibi tesadüfe dayalı alemle ilişkisi de bir takım problemlere neden olmaktadır. Yazar bir sonraki bölümde Darwinizm'in ortaya çıkardığı problemleri incelemeye çalışır. Yine burada materyalizm ile dini literalizm arasındaki çatışmanın ötesinde farklı yaklaşımları sunar. Beşinci bölümde yazar genetik biliminin verilerinin ortaya çıkardığı problemleri incelemeye çalışır. Bazılarına göre bu bulgular insan özgürlüğünü imkansız kılarken bazıları bir insanın aynı anda hem bir biyolojik organizma hem de özgür ve sorumlu bir benlik olabileceğini savunurlar.

Yazar son bölümde şu temel soruya cevap bulmaya çalışır: 'Yasalara bağlı bir doğal süreçler aleminde Tanrı nasıl hareket edebilir?' Bu bağlamda yazar çatışma terzinin temsilcilerinden ilk olarak natüralist bilim adamlarının Tanrı kavramına yönelik eleştirilerini inceler. Bunun ardından yazar bazı dini kavramları alıp bunları çağdaş bilime uydurmak amacıyla yeniden formüleştiren dini natüralistlerin anlayışlarını değerlendirir. Bağımsızlık tezinin savunucuları bu problemi birincil ve ikincil nedenselliğe atıfla çözmeye çalışırlar. Bu bağlamda giyalog ve entegrasyon savunucuları farklı farklı Tanrı modelleri geliştirmeye çalışırlar: Kendi kendini oluşturan bir sürecin düzenleyicisi olarak Tanrı, enformasyon iletici olarak Tanrı, kendi kendini sınırlayan Tanrı, belirsizlikleri belirleyen Tanrı ve en yüce neden olarak Tanrı gibi çok farklı modeller düşünülebilir. Yazar tüm bu modellerin sınırlı ve kısmi olduğunu ve hiç birinin gerçekliğin mükemmel bir resmini çizemeyeceğini ifade eder.

Bilim ve din ilişkisine dair son sözü söylemek mümkün değildir. Bu açıdan Ian Barbour'un bu eseri, Hristiyan geleneği içinde yetişmiş ve hayatı boyunca bu konuyla meşgul olmuş bir din ve bilim uzmanının en olgun görüşlerinin bir özeti olarak farklı geleneklerde yetişmiş okuyucular için farklı bakış açıları geliştirmelerinde yardımcı olabilir.

Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam
Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study
Group,

Jon McGinnis (ed.), Brill, Leiden 2004, XVIII+262 s.

*Muammer İSKENDEROĞLU**

Yale Üniversitesi'nde 2001'de İbn Sina üzerine düzenlenen bir sempozyumda oluşturulan İbn Sina Çalışma Grubu'nun ilk eseri daha önce okuyucuyla buluşmuştu (*Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman, Leiden, Brill, 2003. Tanıtım için bkz. *Usûl*, 1, 2004: 201-203). İbn Sina Çalışma Grubu'nun bu ikinci eseri Eylül 2002'de Mainz Üniversitesi'nde Birinci Dünya Ortadoğu Çalışmaları Kongresi'nde sunulan on iki tebliğ metninden oluşuyor. Bu çalışmalar konusal olarak dört temel bölüm altına yerleştirilerek sunuluyor: Metodoloji, İbn Sina'da Tabiat Felsefesi ve Matematik Bilimleri, İbn Sina'da Teoloji ve Metafizik ve İbn Sina'nın Mirası.

Birinci bölüm David Reisman'ın "The Pseudo-Avicennan Corpus, I: Methodological Considerations" başlıklı yazısından oluşuyor. İbn Sina ile ilgili sağlıklı çalışmaların yapılabilmesi her şeyden önce onun gerçek eserlerinin belirlenmesine bağlı olduğu tartışılmaz bir mesele olmasına rağmen bu yönde yapılan çalışmalar yeterli midir? Asırlar boyunca değişik alanlarda İbn Sina'ya atfedilen bir çok eser ortaya çıkmasına rağmen, bu eserleri tesbit etmeye yönelik çalışmaların yetersiz kaldığını düşünen yazar öncelikli olarak İbn Sina'ya atfedilen bu eserleri değerlendirecek bir metodun bulunmasının gerekliliğine vurgu yapıyor. Bu bağlamda Reisman öncelikle yanlışlıkla atfetme (*pseudepigraphy*), kasıtlı atfetme (*forgery*), metne müdahale (*falsification*) ve intihal (*plagiarism*) gibi kavramların farklı anlamlar içerdiğini ve bu farklı kavramlarla tanımlanabilecek eserlerin farklı değerlendirilmesi gerektiğini ifade ediyor. Bunun ardından yazar metni değerlendirmede yardımcı olacak ilkelerin neler olabileceğine dair bir takım teklifler sunuyor. Bu bağlamda dahili ve harici delillerin değerlendirilmesinin önemine işaret eden yazar dahili delillerin önceliğine de vurgu yapıyor. Yazar İbn Sina ile ilgili çalışmaların canlılık kazandığı günümüzde onun düşüncesinin detaylı analizinden önce gerçek külliyyatının tesbit edilmesinin önemli olduğunu ve bu çalışmadaki tekliflerin bir başlangıç olabileceğini ifade ediyor.

Eserin ikinci bölümü fizik, psikoloji ve matematik bilimleri ile ilgili beş çalışma içeriyor. Bu bölüme katkıda bulunan yazarlar Aristo, Galen, Plotinus ve Öklid gibi

* Yrd. Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

düşünürlerin İbn Sina'nın görüşleri üzerindeki etkisini ve İbn Sina'nın bu düşünürlerin fikirlerini nasıl dönüştürdüğünü göstermeye çalışıyorlar. Bu bölümün ilk yazısında Catarina Belo *Şifa*'nın *Fizik* kısmında İbn Sina'nın şans (*ittifak*) anlayışını incelemeye çalışıyor. Ona göre İbn Sina burada *Metafizik*'teki determinist söyleminin özetini sunuyor. Burada İbn Sina'nın tartıştığı temel soru şansın bir neden olup olmadığı; şayet neden ise dört nedenle nasıl bir ilişkisinin olduğudur. Bu bağlamda şansın talih (*baht*) ile ilişkisi, şansın inayet ve kötülükle ilişkisi de inceleniyor. Sonuç olarak İbn Sina'nın şansı fail neden olarak görmediği, şansa gayeye yönelik ikincil ve arzı bir rol verdiği vurgulanıyor. "On the Moment of Substantial Change: A Vexed Question in the History of Ideas" adlı yazısında Jon McGinnis özsel değişimin aniden mi, yoksa yavaş yavaş mı gerçekleştiği sorusunu inceliyor. Aristo'nun metinlerinde bu sorunun kaynağı bulunabilirse de doğrudan bu soruyu tartışan ilk düşünürün İbn Sina olduğunu vurgulayan yazar onun özsel değişimin aniden olması gerektiği fikrinde olduğunu ifade ediyor. Bu bölümün üçüncü yazısında Robert Hall Aristocu, Yeni Eflatuncu ve Galenci sistemler ile İslami unsurlar bağlamında İbn Sina'da akıl, nefis ve beden ilişkisini özellikle *Şifa* ve *Kanun fi't-Tıbb* bağlamında incelemeye çalışıyor. "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle" adlı yazısında Peter Adamson *fikri* olmayan bilginin mümkün olup olmadığını, şayet mümkünse nasıl olabileceğini, bu tür bilginin İbn Sina epistemolojisindeki yerinin ne olduğunu, bu tür bilginin mistik bilgi ile nasıl bir ilişkisinin olduğunu ve bu bağlamda İbn Sina'nın Yeni Eflatunculuktan ne kadar etkilendiğini incelemeye çalışıyor. Bu bölümün son yazısında Irina Luther astronom, matematikçi ve filozof Kutbuttin Şirazi'nin eserlerinde İbn Sina'nın matematikteki etkisini teğet açı bağlamında incelemeye çalışıyor. Yazar İbn Sina'nın geometrik kavram tanımlarıyla Öklid tanımları arasındaki paralellığe de vurgu yapıyor.

Teoloji ve Metafizikle ilgili dört çalışmanın yer aldığı üçüncü bölüm Ö. Mahir Alper'in "Avicenna's Argument for the Existence of God: Was he Really Influenced by the Mutakallimun?" adlı yazısıyla başlıyor. İbn Sina'nın kelamcılarının etkisinde kaldığının klasik dönemden beri vurgulanan bir husus olduğunu ve klasik dönemde bu iddianın en bariz şekilde İbn Rüşd ve İbn Teymiyye gibi düşünürler tarafından dile getirildiğini vurgulayan Alper bu iddiaların haklılığını İbn Sina'nın Tanrı'nın varlığına dair imkan deliliyle kelamcılarının delilini karşılaştırarak göstermeye çalışıyor. Yazar bu bağlamda kelamcılarının İbn Sina üzerindeki etkisini haklı görmekle beraber İbn Sina'nın imkan kavramına yeni bir boyut kattığını da vurgular. "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars" adlı yazısında Rahim Acar, Tanrı'nın cüzilerle ilgili bilgisi konusunda İbn Sina'nın anlayışını klasik ve modern yorumcular, özellikle de Gazali ve Marmura'nın

yorumları bağlamında incelemeye çalışıyor. Gazali ve Marmura'nın benzer yorumuna göre İbn Sina'nın Tanrı'nın cüzileri bilmediği anlayışında olduğunu ifade eden yazar bu yorumcuların görüşlerini iyi temellendiremediklerini iddia ediyor. Acar İbn Sina'nın bu meseleyle ilgili teorisinin başarısız olduğunun iddia edilebileceğini fakat bunun İbn Sina'nın Tanrı'nın cüziyyatı bilmediğine inanmasını gerektirmediğini ifade ediyor. Bu bölümün üçüncü yazısında Amos Bertolacci, *Şifa*'nın *İlahiyat* bölümünde İbn Sina'nın Aristo'nun *Metafizik*'inin *Beta* kitabından neyi nasıl alıntı yaptığını incelemeye çalışıyor. Yazar *Şifa*'nın yazılış amacına uygun olarak İbn Sina'nın *Beta*'dan seçici, özetleyici ve alıntı yaptığı konularla ilgili kendi görüşünü açıkça belirterek faydalandığını metin karşılaştırması yaparak göstermeye çalışıyor. Bu bölümün son yazısında Olga Lizzini *Şifa*'nın *İlahiyat*'ı bağlamında İbn Sina'da form-madde ilişkisini incelemeye çalışıyor.

İbn Sina'nın mirası ile ilgili son bölüm iki çalışma içeriyor. "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and Al-Gazali" adlı yazısında M. Afifi al-Akiki bazılarının Gazali'ye atfedilen bir eser olarak düşündüğü *Me'aric'ül-Kuds* adlı eserindeki nübüvvetin üç temel vasfını başlangıç noktası olarak alıyor. Yazar'a göre Gazali İbn Sina'nın hemen hemen bütün eserlerinde karşılaştığımız bu üç vasfı kullanan ilk kelamcı olarak karşımıza çıkıyor. Bunu yaparken de Gazali bu üç vasfı daha İslami sayılabilecek terimlerle örtmeyi de ihmal etmiyor. Gazali'nin bu tavrı başka bir çok örneklerle de gösterilebilir. Bu durumda yazar Gazali'nin İbn Sina'yla çatıştığı tezinin yeniden değerlendirilmesinin gerektiğini vurguluyor. Bu bölümün ve eserin son yazısında Roxanne D. Marcotte İsmail b. Muhammed Rizi'nin *Hayat en-Nüfus* adlı eserinde mead konusunu inceliyor. Yazar ilk olarak bu eserin Sühreverdi'nin eserlerine dayandığı iddiasını mead bağlamında inceliyor. Bu amaçla önce Sühreverdi'nin sonra da İbn Sina'nın mead anlayışını özetleyen yazar Rizi'nin Sühreverdi'den çok İbn Sina'dan etkilendiğini göstermeye çalışıyor. Yazar'a göre Rizi'nin mead anlayışı İbn Sina geleneğine, özellikle de Fahreddin Razi ve Nasıruddin Tusi'nin *İşarat* şerhlerine dayanıyor. Bu bağlamda belki de *Hayat en-Nüfus* İbn Sina'nın *İşarat*'ı ve onun şerhlerinin ilk Farsça versiyonu olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla yeni çalışmalarla diğer konularla ilgili olarak da bu iki eserin karşılaştırılması ve İbn Sina mirasının ortaya çıkarılması önem arz ediyor.

Bu eserde sunulan çalışmalar İbn Sina'nın düşüncesi ve onun sonraki dönemlere etkisi ile ilgili taze bulgular ve yeni bakış açıları sunuyor. Bu açıdan İbn Sina Çalışma Grubu'nu tebrik ediyor ve bu tür çalışmaların devamını bekliyoruz. İbn Sina gibi diğer önemli müslüman düşünürler ile ilgili de bu tür çalışma gruplarının oluşturulması ve daha çok ortak çalışmanın ilim alemine kazandırılması en büyük temennimizdir.

İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri,

Fatih Toktaş, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, 211 s.

*Semahat ÖZGENÇ**

İslam düşünce sistemi içinde Meşşâî gelenek, gerek benimsediği metod, gerekse kullandığı kavramlar ilişkisinde pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Bir çok çalışmaya konu olan bu eleştiriler Fatih Toktaş'ın eseriyle sistematik bir değerlendirmeye tabi tutuluyor. Eser İslam düşünce tarihinin 12. yüzyıldan sonra gerileyen çizgisinde Meşşâî geleneğe yöneltilen söz konusu eleştirilerin etkisini görmeyi amaçlıyor. Eser giriş bölümünü takip eden mantık, metafizik ve psikolojiye yapılan eleştirilerin işlendiği üç ana bölüm ve sonuç bölümünden oluşmaktadır.

Toktaş eserin giriş bölümünde Meşşâî felsefeye yönelik eleştirilerin hem ilmi hem de dini yönlü olup, geleneğin tenkitçilerince sosyal yarar açısından önemsenmediğini ifade ediyor. Gazzali çizgisinde bir eleştiri ve cevap geleneğinin geliştiğini; Gazzali'nin metafizik ve psikoloji konularında yaptığı eleştiri çizgisine, İbn Teymiyye tarafından mantık tenkitlerinin de eklenmesiyle sahasının daha da genişlediğine işaret ediyor.

Birinci bölümde yazar Aristo'nun kendi dönemine kadarki gelişen süreçte analitik düşünce üretimi açısından yapılan çalışmaları sistemleştirme çabasını ve ondan sonraki dönemde Aristo'nun eserleri üzerinden gelişen mantık külliyyatının tarihsel serüveninin kısa bir özetini veriyor. İslam dünyasındaki tercüme faaliyetleri ve mantık külliyyatının bu süreç içerisinde İslam dünyasına girişi özetleniyor. Mantığın girişi ve uygulanmasına yönelik olarak bazı alimlerin dini kaygılardan kaynaklanan olumsuz yaklaşımının Gazzali'nin iyimser bakışıyla değiştiği ve bunun mantığa olan ilgiyi artırıp üzerinde daha çok araştırma ve eleştiri yapılmasına neden olduğu vurgulanıyor. Mantık yabancı bir kültürü temsil ettiği gerekçeyle hadisçiler, ilk dönem kelimciler, mutezile kelimcileri, nahivciler, fıkıhçılar ve mutasavvıflar tarafından eleştirilmiştir. Yazar hadisçilerin tenkitlerinin naklin dışında herhangi bir kaynağın kabul edilememesi anlayışıyla geliştiğini, dini ve sosyal kaygı taşıyan endişelerle beslendiğini ifade ediyor. Kalam için de aynı kaygılar taşıyan hadisçiler, mantık ve kelamı pratik yarar sağlamayan faydasız ilimler olarak değerlendirmişlerdir. Yazar kalam ilminin tarihi gelişiminde mutekaddimun ve muteahhirun ayrımını, bu ilmin metodunda Gazzali ile birlikte mantığın kullanılması sebebiyle geliştiğine işaret ediyor. Gazzali öncesi kelimcilerin, kalam ilminin İslam dinini savunmak amacını taşıyan bir ilim olması ve içinde

yabancı kültür menşeli bir ilim olan mantığın yöntem olarak dahi kullanmanın dinen uygun olmadığı düşüncesini savundukları ifade ediliyor. Yazar ilk dönem kelimcilerin metafizikle ilişkisi sebebiyle mantığı eleştirdiklerine dair İbn Haldun kaynaklı bilgiye ise, bu ilişkiyi o dönem kelimcilerinin kuramadıklarını belirterek ihtiyatla yaklaşıyor. Toktaş'a göre kelimciler sadece mantık-felsefe ilişkisi bağlamında mantığa eleştirel bakmışlardır.

Nahiv ilmi ile Aristo mantığı arasında tedvin dönemine ait bir ilişki den bahsedilemeyeceğini ifade eden Toktaş, tarihsel süreçte bu iki ilmin mensuplarının birbirlerinden istifade ettiklerinin görüldüğünü belirtiyor. Yazar nahivcilerin mantığın evrenselliği konusunu dil-akıl/nahiv-mantık ilişkisinde değerlendirdiklerine işaret ediyor. Aynı zamanda mantığın farklı bir kültür ya da dine mensup kişilerce geliştirilmiş olmasını eleştirdiklerini, din-akıl ilişkisinde dinde kabul edilen inançlarla mantığın ilkelerinin çeliştiği fikriyle de, bazı mantıkçı düşünürlerin hatalarını bulmaya çalıştıklarını ifade ediyor. Ayrıca bu ilmi kullanan toplumların pratikte yanlıştan kurtulamadığı, ilmi gelişmelerin bu toplumlarda görülmediği iddiası da nahivciler tarafından ortaya atılan bir diğer konudur. Mantığı dini açıdan ele alarak, fikirlerini fetvalarında göstermeye çalışan başka bir grup ise fakihlerdir. Hz. Peygamber ve sahabenin mantığı kullanmadıkları ve kötülüğe yol açan şeyin kötü kabul edilmesi (sedd-i zerai) kuralınca felsefeye giriş mahiyetinde görüldüğü için mantık sakıncalı sayılmıştır. Buna karşın mantık bilmeyi farz-ı kifaye hatta daha ileri gidip farz-ı ayn olarak kabul edenler de olmuştur. Mutasavvıflar ise aklın yerini dış dünyayı tanımada önemsemişlerdir. Akli metafizik alanda bilgi kaynağı olamayacağı yönünde tenkide tabi tutmuşlardır. Onların eleştirisi mantıktan ziyade akıl üzerinde gelişmiştir.

Mantıkla ilgili eleştiriler onun problemlerine; kategoriler, tanım ve önermeler, kıyas ve kıyasın sonuçlarıdır. Kategorilerle ilgili eleştiri onun sayısı hakkındadır. Eleştirilerin yoğunlaştığı noktanın tanım ve önermeler konusu olduğunu belirten Toktaş, tam tanım anlayışının gerçekleşmesinin mümkün olmadığı ve bu yöntemin güvenilir ve kesin bilgi vermeyeceği yönündeki eleştirileri örneklemelerle vermeye çalışıyor. İlk dönem kelimcilerin ise bu konudaki eleştirilerinin tam tanımın metafizikle ilişkisi bağlamında olduğunu ifade ediyor. Yazar İslam kültür dünyasında Aristo mantığına getirilen bu eleştirilerin, batıdaki Aristo eleştirilerine öncülük ettiğini belirtiyor. Batıdaki felsefe-bilim etkileşiminde oluşan bilimsel gelişmelerin İslam dünyasında görülmemesinin sebebini ise din-felsefe-bilim üçlüsünün amaç ve yöntemlerinin aynı açıdan değerlendirilmiş olmasına bağlıyor.

İkinci bölüm, Aristo'nun metafizikine konu olmuş ve diğer düşünce akımlarını etkilemiş olan Tanrı, Tanrı-varlık ilişkisi, madde-suret konularının Meşşâî felsefe içinde aldığı eleştirileri inceliyor. Bu ana başlık Tanrının varlığının ve birliğinin

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

kanıtlanması konusunda kullanılan deliller, Tanrı-alem ilişkisinde alemin ezeliği, sudur nazariyesi ve sebeplilik ilkesi ara başlıklarıyla açıklanıyor. Allah'ın varlığının ispatı konusunda aklın ya da naklin yeterliliği konusu üzerinden giden tartışmada kelimacılar, sufiler, selef ve filozofların görüşleri belirtiliyor. Odaklanılan noktalar Gazzali'nin *Tehafüt*'ündeki eleştiri zinciri çizgisini takip ediyor. Zorunlu-mümkün varlık ayırımının Allah'ın varlığını kanıtlama konusunda yetersiz olduğu eleştirisi imkan deliliğinin geçersizliği iddiasını getirmiştir. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak Meşşâilerin zat-sıfat ayırımında subutî sıfatları zata indirgeyip, felsefi literatürdeki sıfatları da Allah'a isnad etmeleri eleştiri konusu olmuştur. Eleştirenler filozofların değerlendirmelerini Allah'ın sıfatlarını olumsuzlama olarak ele almışlardır. Meşşâiler Allah'ın zata indirgedikleri subutî sıfatları ilim sıfatına dayandırarak açıklamışlardır. Yazar bunun sonucunda Allah'ın alemde olup bitenleri külli bir bilgiyle bildiği yorumları ve devamında küllî bilgi-cüzî bilgi tartışmalarının geliştiğini ifade ediyor. Allah-alem ilişkisinde tartışmaların alemin ezeliği, sudur nazariyesi ve sebeplilik bağlamında geliştiğine işaret eden yazar, konuyu bu başlıklarla sunuyor.

Üçüncü bölümü psikolojiyle ilgili eleştirilere ayıran yazar nefsin varlığı konusunda nassi bilginin varlığı sebebiyle, nefsin varlığını reddeden bir görüşün ortaya çıkmadığına vurgu yapıyor. Meşşâilerin nefsi manevi bir cevher olarak tanımlamaları eleştirilmiştir. Bu noktada nefsin cisimden daha açık bir kavram olduğu, onun ispatının da nefsin kendisinden hareketle yapılması gerektiği, nefsin bilgisinin akıl yürütmeyle değil, nassi bilgiyle elde edilebileceği yönünde tenkitler gelişmiştir. Yazar bu görüşlerle birlikte nefsin maddi olduğunu savunan görüşlerin varlığına da işaret ediyor.

Yazar Meşşâilerin nefsin ölümsüzlüğü ve diriliş konularını din-felsefe ilişkisinde açıklamaya çalıştıklarına işaret ediyor. Meşşâi filozofların nefsin manevi ve basit bir cevher olduğu, onun bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirdiği ve tenasühün imkansız olduğuna dair delillerini açıklamaya çalışıyor. Filozofların konuyla ilgili ayetleri açıklarken de te'vile yöneldiklerini ifade ediyor. Meşşâilere bu konuda, maddi olan beden oluş-bozuluşunun imkanının nefis için de geçerli olduğu, ruh göçünü izahlarının ise yetersizliği noktasında tenkitlerin geliştiğini ifade eden yazar, yorumlardaki felsefi ve dini yaklaşımları izah ediyor.

Sonuç kısmında yazar Meşşâiler'e yöneltilen eleştirileri olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayırıyor. Eleştiriye yönelten ilim dalının metod ve söylem açısından ilerleme kazanması, ilmi sahada ortak konular üzerinde farklı bakış açılarının gelişmesine vesile olması gibi hususları olumlu katkılar olarak yorumluyor. Diğer yandan dinî kaygılar ve yabancı kültür ürünü gibi gerekçelerle yöneltilen olumsuz bakış açısının ise bilginin evrenselliğiyle uyummadığı ifade ediyor. Yazar her disp-

linin kendine özgü yöntem ve problemlerinin olduğunu, felsefeye yapılan eleştirilerin de bu yöntemlerin göz önünde bulundurularak yapılması gerektiğine işaret ediyor ve eleştirmek bir yana suçlamak ve küfür ile ithamın doğru bir yaklaşım olmadığını vurguluyor.

Fatih Toktaş'ın eseri, uzun bir tarihî süreçte İslam düşüncesi içinde Meşşâi felsefeye karşı gelişen eleştirileri konular bazında bir araya getirmeye çalışıyor. Eser bu özelliği sebebiyle eleştiriye konu olan bahisleri bir arada görme imkanı sağlıyor. Bu yönüyle eser İslam Felsefesi, Din felsefesi ve Kelam derslerinde yardımcı bir okuma kitabı olarak tavsiye edilebilir. Bununla birlikte eserin, kendisine yöneltilen eleştirilerin 12. yüzyıldan sonra İslam Felsefesi'nin gelişiminde nasıl bir etki yaptığına dair zihinlerde oluşan soru işaretlerini giderici net açıklamalar getirdiğini söylemekse biraz zor görünüyor. Kanaatimizce bu eksikliğin yeni çalışmalarla giderilmesi faydalı olur.

Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti,
Mehmet Sait Reçber, Kitâbiyat, Ankara 2004, 197 s.

Derya YAPAR*

Tanrı'nın varlığı ve varlığının ispatlanması meselesi din felsefesinin önemli konularından biridir. Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini iddia eden agnostiklerin yanı sıra, Tanrı'nın var olduğunu çeşitli delillerle ispat etmeye çalışan filozoflar da vardır. Yazar, eserinde her iki düşünce tarzını da ele alıyor. Gerek agnostizm taraftarlarının, gerekse teistik filozofların konuya yaklaşımlarını, delillerini ve bu delillere yöneltilen eleştirileri incelemeye çalışıyor. Eser böylece dört ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde yazar, bilgi, bilmek ve Tanrı'yı bilmek kavramlarını işliyor. Bilginin bir öznesi ve nesnesi olması gerektiğini belirten yazar, inancın da bunları gerektirdiğini fakat bilgiyle inancın aynı şey olamayacağını savunuyor. Bilginin kabul görmüş tanımını "gelenekselleşmiş doğru inanç" olarak sunuyor. Bu tanım da bilgi için üç şart gerektirir. Bunlar, "inanç", "doğruluk" ve "haklı çıkarım"dır. Bölümün sonunda yazar, Tanrı'yı bilebilmek için bu şartların gerekli olduğu sonucuna varıyor. Ayrıca iman olmaksızın Tanrı'yı epistemik yolla bilmenin ne derece anlamlı olacağına sorgulanması gerektiğini de belirtiyor.

"Tanrı'nın bilinemezliği" problemi ikinci bölümün konusunu oluşturuyor. Bu doğrultuda yazar teolojik ve felsefi agnostisizmi ve her ikisinin eksik yönlerini

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

ortaya koymaya çalışıyor. Teolojik agnostisizm Tanrı'nın mâhiyeti hakkında bilinemezci bir tutum sergilemektedir. Yazara göre, insan zihnine bir varlığın varlığından önce mahiyeti, yani nasıl bir varlık olduğu sorusu gelmektedir. Burada yazar tanımlayamadığımız bir varlığın var olduğuna inanmamızın ne kadar anlamlı olduğunu soruyor ve teolojik agnostisizmin bu noktada eleştiriye açık olduğunu vurguluyor. Felsefi agnostizm ise Tanrı'nın hem varlığı hem mahiyetinin bilinemeyeceğini iddia etmektedir. Yazar bu bağlamda Kant'ın görüşlerinin uzun bir tahlilini sunuyor. Kant'ın felsefesinin iki temel direği numen-fenomen ayrımıdır ve bu onun Tanrı'nın varlığı hakkındaki görüşlerine de yansımıştır. Kant'ın bilgiyi duysal alanla sınırlaması onu böyle düşünmeye sevk etmiştir. Kant'a göre Tanrı'nın varlığının ancak ahlaki delilden çıkarılabileceğini ifade eden yazar, ona sunulabilecek eleştirileri de sıralıyor. Yazara göre bir çok teist Tanrı'nın varlığına ait bir bilginin duysal alanla sınırlanamayacağına katılabilir, fakat onlar tüm bilgimizin duysal karakterli olabileceğine inanmak zorunda değildir. Aynı bölümde yazar İslam filozoflarının konu hakkındaki tartışmalarına da yer veriyor. İslam filozoflarının Tanrı'nın varlığı ile mahiyetinin ayrı olduğunu düşündüklerini belirttikten sonra yazar, bu fikrin bizi Tanrı'yı olumlu şekilde vasfetmekten alıkoyduğunu belirtiyor. Bu noktada Thomas Aquinas da İslam filozoflarıyla aynı düşüncüyü paylaşmaktadır. Tanrı hakkında olumsuz nitelemelerde bulunmanın O'nun hakkında bir şey söylememekle eşdeğer olduğunu düşünen yazar Aquinasçı yaklaşımın bir tür agnostisizmle sonuçlanabileceğini vurguluyor.

Üçüncü bölüm Tanrı'yı bilmenin imkanını tartışıyor. Duyu tecrübesiyle dini tecrübenin farklarını belirten yazar, Tanrı'nın duyu tecrübesine konu olamayacağını açık olduğuna yer veriyor. Yazar bu konuda farklı düşünen Alston'un görüşünü de burada sunuyor. Alston'a göre insan Tanrı'nın özünü tecrübe etmeksizin O'nu doğrudan tecrübe edebilir; algı bir takım zahiri niteliklerle sınırlanamaz. Acaba Tanrı diğer varlıklar gibi algı konusu olabilir mi? Eğer cevabımız evet olursa bu, teizmin Tanrı'ya atfettiği zamandan ve mekandan münezzehe olmak niteliğiyle çelişmez mi? Bu soruları soran yazar, tecrübeyle konu olan şeyin Tanrı'nın sıfat veya fiillerinin tezahürü olduğunu düşündüğümüzde, sorunun çözülebileceğini ifade ediyor. Bu tartışmaların ardından yazar tecrübe, sezgi ve çıkarım konularına değiniyor. John Baillie, Tanrı'nın varlığının sezgisel olduğunu düşünmektedir. Bu, Calvin'in "ilahi his" anlayışına yakındır. Calvin'e göre sağduyusunu kaybetmemiş her insan Tanrı'nın varlığını kabul eder.

Tecrübe konusunda ele alınabilecek diğer yaklaşım mistik tecrübedir. Dini tecrübe gibi mistik tecrübenin de salt teistik ortamda ortaya çıkmaması ikisinin de incelenmesini zorlaştırmaktadır. Bu noktayı vurguladıktan sonra yazar, her dinî tecrübenin mistik bir tecrübe olduğunu fakat her mistik tecrübenin dini bir tecrü-

be olamayacağını belirtiyor. Yazara göre dini/mistik tecrübe Tanrı'ya ait doğrudan tanımaya dair bir bilgi anlayışına dayanır. Bu tanıma da kavramsal açılımın zorluğunu beraberinde getirir. Bu doğrultuda mistik tecrübe Tanrı'ya ait olabilir veya Ona ait olmayabilir. Yazar bu nedenle mistik bir tecrübenin teistik yorumunu geçerli kılabilmek için başka bir gerekçeye ihtiyacımız olduğunu belirtiyor.

Tanrı'nın akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği sorusu, dördüncü ve son bölümün konusunu oluşturuyor. Yazara göre Tanrı'yı akli yolla bilmek Tanrı'yı tecrübe bilgidan bağımsız olarak bilmenin imkanını düşündürmektedir. Tecrübeyle ihtiyaç duyulmadan salt kavramsal çözümlemeyle Tanrı bilgisine ulaşılabileceği, detaylıca Descartes'de karşımıza çıkıyor. Descartes'e göre bu fikrin kaynağı insanın kendisi olamaz. Her insan doğuştan Tanrı fikrine sahiptir ve bunu Tanrı insanı yaratırken fikir olarak insana yerleştirmiştir. Fakat bu fikir bazı insanlarda yalnız bilkuvve olarak vardır, bilfilliğe yükelememiştir. Tanrı fikrinin tamamen açık seçik oluşu, onu insanın kendi kuruntusu olmaktan çıkarır. İnsanın Tanrı fikri üzerine yoğunlaşması onu Tanrı'nın zorunlu varlığına akli sezgi sonucunda ulaştıracaktır. Bunu takiben yazar Tanrı'yı bilmek noktasında tecrübeyle bağlı çıkarımlara veya akıl yürütmelere dayanan yaklaşımlara değiniyor. Aklın Tanrı hakkında çıkarımsal bilgiye sahip olacağını savunanlardan biri John Locke tur. Ona göre Tanrı kendi varlık fikrini insan zihnine doğuştan yerleştirmemiştir ama insan kendi bilincini korursa sahip olduğu duyu, algı ve akıl Onu bilmesi için yeter. O, aklımızın en doğal keşfi ama zihinsel çabıyla elde edebileceğimiz bir bilgidir. Yazar, böylece bir çok teistik kanıtın Tanrı'ya ilişkin bilginin akli bir çıkarımından meydana geldiğini gördüğümüzü belirtiyor. Bunların başında evrendeki nizam ve gayeden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan teleolojik kanıt gelmektedir. Bunun bize sunduğu Tanrı inancının tam olarak teizmin sunduğu Tanrı inancı ile örtüşüp örtüşmediği Hume ve Kant tarafından tartışılmıştır. Bunun sebebi ise evrendeki sınırlı gözlem sonucu sınırsız, sonsuz Tanrı fikrine ulaşma noktasında olmuştur. Bu konudaki eksikliğin Tanrı hakkındaki a priori sezgilerimizle tamamlanacağı şeklinde bir yanıt verebilmek ise mümkün gözüküyor.

Sonuç olarak Tanrı'ya ait bilgilerimiz temelde a priori sezgilerimize dayanmaktadır. Yazara göre akıl ve tecrübenin bu konuda birbirini tamamladığını görmemiz mümkündür. İlk bölümde ele alınan bilgi, bilmek ve Tanrı'yı bilmek konusu okuyucu için sonraki bölümlerin anlaşılmasında önemli bir rol oynuyor. Eser konu ile ilgilenenler için Tanrı'nın bilinebilirliğine hem olumlu hem olumsuz cevap verenleri bir arada görme imkanını sistematik olarak sunması açısından takdir edilebilecek bir çalışmadır. Eser tamamen felsefi dile sadık kalınarak hazırlandığından, ilgilenenlerin dışında anlaşılabilirlik için üzerinde fazlaca durmaya muhtaç görünmüyor.

İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar,
İlyas Çelebi, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, 392, s.

*Derya YAPAR**

İslam düşünce sisteminde aklın yeri tarih boyunca üzerinde en fazla tartışılan meselelerden birisi olmuştur. İslam'da akılcılık denince akla gelen ilk akım Mutezile olduğundan yazar, konuyu Mutezile ve onun en büyük temsilcisi olan Kadı Abdülcebbar üzerinden okumaktadır. Eser üç temel bölümden oluşuyor.

Giriş'te yazar, takip ettiği metodu, kullandığı kaynakları ve konuyla ilgili temel kavramları açıklığa kavuşturuyor. Çelebi, İslam tarihinin bu alanda, böyle bir çalışmanın içine sığdırılmayacak derecede geniş olduğunu belirtip, araştırmasını ilk dönemle sınırlı tuttuğunu ifade ediyor. Ayrıca dinin, din anlayışı yani diyanet haline geliş sürecine dikkat çekmeye çalıştığını belirtiyor. Düşüncelerle olaylar arası irtibatın, göz önünde tutulan bir husus olduğunu da vurguluyor. Çalışma boyunca, yazarın da ifade ettiği üzere kronolojik bir metod takip edilip, ilk dönem kaynaklarının kullanımına özen gösterilmektedir.

Yazar, kavramsal çerçevenin sonunda, akıl, akılcılık ve İslamî akılcılık kavramlarını ele alıyor. Kur'an'da akla yapılan vurgudan başlayarak, kelamcıların akli doğal ve kazanılmış olarak tasnif ettiklerini belirtiyor. Mutezile akli mutlak bir bilgi kaynağı ve nakil karşısında bir hakem olarak görmüştür. Akıl konusunda Ehl-i sünnet, filozoflar ve mutasavvıfların da görüşlerine özetle değinen yazar, buradan akılcılık kavramını anlatmaya geçiyor. Akılcılık, doğru bilgi edinmenin tek vasıtasının "akıl" olduğunu iddia etmektir. Çelebi'ye göre dini akılcılık, tecrübe ve deneyden ayrı bir kuvvetin varlığını kabul eden 'izafi akılcılık'a dahil edilebilir. Yani teolojide sınırlı bir akılcılık öngörülmektedir. Yazar, akılcılığın, iki değerli anlayışa sahip olan Aristo mantığının ürünü olduğunu belirtiyor ve bu mantığın, insanı monist yaklaşıma sürüklediğini iddia ediyor. Oysa İslam'da bir kişi akla güvenince doğru haberi kabul etmemesi gerekmez. Böylece İslam'da aklın ihmal edilmemesi gereken önemli bir bilgi kaynağı olduğunu tekrar ifade eden yazar, bunun İslamî akımlar tarafından farklı tonlarda kullanıldığını da vurguluyor.

Birinci bölümde Çelebi, aklın epistemik bir olgu olarak dindeki yerini belirlemeye çalışıp, Hz. Peygamber'den itibaren başlayan aklileşme sürecini inceliyor. Bu bağlamda bilgi teorisinde kelamcılar, duyular, akıl ve doğru haberdan oluşan bir terkip oluşturmuşlardır. Fakat yazara göre, bilgi teorilerinin de varlık telakkileri gibi felsefi bir boyutu mevcuttur ve zamanla değişebileceği unutulmamalıdır. Alan

ve metod yönünden bilim, felsefe ve dini karşılaştıran yazar, burada felsefeye bir eleştiri getirmeyi de ihmal etmiyor. Bilimin metodu deney ve gözlemdir, iştilal alanı da nesnel varlıklar ve fenomenler alemiyle sınırlıdır. Felsefe, açıklamalarını akla dayanarak yapar, varlık ve olayların 'niçin'ini araştırır. Yazara göre, felsefenin dinin alanına girerek ortaya koyacağı görüşler, spekülasyon olmaktan öteye geçmez. Felsefe ile aynı konuları araştıran din (kelam) ise, aklın acze düştüğü yerde vahyi devreye sokar, olaylara yeni bir pencere açar. Çelebi, akli ve nakli kaynaştıran kelamı, metod olarak bilim ve felsefeden daha üstün ve avantajlı gördüğünü de ima etmektedir.

Dini düşüncedeki aklileşme süreci, Aristo mantığının İslam dünyasına girişinin öncesi ve sonrası dönemlere ayrılarak işleniyor. Çelebi, dini metinlerin akılla anlaşılma isteğinin, muhatapların bazısını gramer ve mantığa yönelttiğini belirtiyor. Kur'an, insanları akletmeye çağırdığından, bir fikir hürriyetini öngörüyordu. Sahabe, Peygamber'in vefatından sonra, vahyin anlaşılmasında kendi görüşlerini kullanmaya başlayarak, ikinci bir aklileşme süreci başlattı. Yazar, sahabe görüşünün tabiin döneminde sistematik biçime sokulup "kıyas" diye adlandırılmaya başladığını vurguluyor. Bunu takiben tabiin dönemi fakihlerini ve oluşun okulları anlatıyor. Mutezile'nin ortaya çıkışını tahlil ederek, onların görüşlerine akli temel bulmak için felsefeden yararlandıklarını belirtiyor. Çelebi'ye göre ilk kelamcılar Aristo mantığından önce bazı akıl yürütme metodları kullanmışlardır. Fakat bunlar, muhatapı iknaya yönelik hatabi deliller olup, sistemli bir akıl yürütme tarzından uzaktırlar. Yazar, Aristo mantığının İslam dünyasına girişinin tercüme yoluyla olduğunu kabul edip bunun oluşumunu izah ediyor. Böylece dini düşüncenin Hz. Peygamber'den itibaren aklileşme sürecine girdiğini vurguluyor. Tercümelerden sonra, Müslümanların Aristo mantığı ile tanıştığını, başlangıçta buna karşı ihtiyatlı durdukları, daha sonra ise Batıniler gibi dine zarar veren akımlara karşı mantığı bir silah olarak kullandıklarını belirten yazar, zamanla mantığın yerinin daha da önem kazandığının altını çiziyor. Mantıkla beraber akıl da delil olarak kullanılmaya başlamış, fakat hiçbir zaman Batı'daki rasyonalizm şeklini almamıştır. Çelebi, mantığın kullanım alanının genişlemesinde Gazzali'nin önderliğinin bir dönüm noktası olduğunu kabul ediyor. Dini düşüncede aklileşmeye paralel olarak bir çok gelişmenin görüldüğünü de ifade eden yazar, bunlardan birini İslamî bilimlerin nakli ve akli şeklinde ayrımı olarak gösteriyor.

İkinci bölüm, İslam düşüncesinin anlam alanını oluşturan esaslar ve gelişmesine etki eden unsurlar problemini tartışıyor. Bu bölümde yazar, eski miras, İslam'ın getirdiği inanç sisteminin koordinatları ve bu düşüncüyü etkileyen sosyo-politik gelişmeler üzerinde duruyor. İslam'ın sunduğu dindarlığın boyutları yazar tarafından âlem, tevhid, insan ve ahiret hayatı temel başlıkları altında detaylıca açıklan-

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

yor. Çelebi, sosyo-politik süreci akidenin kelamlaşması olarak niteliyor. Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle beraber başlayan İslam'ın ilk dönemlerinde yaşanan talihsiz olaylar sonucu, Sebeiyye, Havaric, Şia ve Selefiyye gibi yeni akımlar ortaya çıkmıştır. Yazara göre bu akımların hepsi Kur'an ve Sünnetle ortaya konan akidenin felsefesini yaptıklarını söylüyorlardı. Bu sürece Çelebi akidenin kelamlaşması adını veriyor. Bununla beraber din anlayışının ihmal edilip, teorik, dengesiz ve taklitçi dindarlığın öne geçtiğini vurguluyor. Bu tasvirde sonra yazar, öncelikle özgür irade ve akılcılığın yükselişi olarak nitelediği Mutezile'yi incelemeye başlıyor. Kalam tarihini Mutezile'ye gelinceye kadar değişik evrelere ayırıyor. Mutezile öncesi kalam dönemi nakli bilgiden hareket etme ve şahid ile gaib arasında benzerlik bulunduğunu kabul etme dönemidir. Kelamın ikinci devresi, felsefi olmayan Mutezile dönemidir. Yazar bu dönemi Vasil b. Ata'dan Me'mun devri arası olarak sınırlandırıyor. Üçüncü devre, felsefi Mutezile dönemi olup, Çelebi'ye göre Me'mun'un felsefi eserleri tercüme ettirmesiyle başlıyor.

Mutezile'nin iç referanslarını anlatırken yazar, Mutezile'nin doğuşu, çeşitli isimleri, o dönemde İslam toplumunda tartışılan problemler, Emevi ve Abbasi dönemlerindeki durumlarını inceliyor. Ona göre Mutezile, hicri birinci yüzyılın sonlarında Basra'da, Vasil b. Ata'nın Hasan-ı Basri'nin meclisinden ayrılmasıyla doğmuştur. Fetihler sonrasında Yahudi, Hristiyan, Sabii, Mecusi, Maniheizt vb. kanallarla Müslümanların düşünce dünyasına birçok teolojik problem girmiştir. Yazar, bu yabancı düşüncelerle mücadeleyi en iyi Mutezile'nin gerçekleştirdiğini savunuyor. Ayrıca, itikadi alanda sistemleşen ilk mezhep Mutezile'dir. Çelebi, bizde usul-i fikh çerçevesinde mütalaa edilen bir çok konuyu onların itikad içinde ele aldığını belirtiyor. Bu kapsamlılık ve dağınıklığına rağmen onlar dinin temel ilkelerini “beş esas” olarak sistematize etmeyi başarmışlardır. Beş ilkeyi kısaca anlatan yazar, bundan sonra Mutezile'nin İslam düşüncesindeki yerinin önemine değiniyor. Dini düşüncede aklın önemini vurgulamaları, Çelebi'ye göre onların en önemli katkılarıdır. Bununla beraber onların yanlış tutumları da olmuştur. Bunların ilkini yazar, dinin duygu boyutunu ihmal etmeleri, ikincisini görüşlerini başkalarına kabul ettirmek için kaba kuvvet uygulamaları ve sonuncusunu Abbasiler ile işbirliği yapmak olarak sıralıyor. Bu tutumlarını, onların gerileme nedenleri olarak gösteriyor.

Çelebi, bundan sonra Mutezile'nin Ehl-i Sünnet kaynaklarında bazen taraflı, bazen de tarafsız olarak tanıtıldığını belirtiyor ve yeni dönem Mutezili eğilimleri de kısaca tasvir ediyor. Bunu sunmaktaki amacının, Mutezile'yi yada diğer mezhepleri tekrar diriltmeye çalışmak olmadığını da vurguluyor. Bununla beraber yazar, onların taşıdıkları hizmet ruhu, özgürlük anlayışları ve metodoloji oluşturma

gayretlerini diriltmenin mümkün olduğunu ifade ederek ikinci bölümü sonlandırıyor.

Son bölümde Çelebi, Kadı Abdülcebbar ve onun inanç sistemini tanıtıyor. Bu doğrultuda, Kadı'nın doğduğu yer, içinde bulunduğu kültürel ortam, aldığı dersler, okuduğu hocalar hakkında detaylı bilgi sunuluyor. Kadı Abdülcebbar, Mutezile'de “kadilkudat” unvanını alan tek kişidir. O, kendinden önceki Mutezili alimlerin görüşlerini derlemiş ve mezhebi sistematik hale getirmiştir. Bundan başka yazara göre Kadı Abdülcebbar, herşeyden çok eklektik görüşleriyle ön plana çıkmıştır. O dünyevi gördüğü fihki terkedip, uhrevi gördüğü kalam ilmini seçmiş, önceleri Eş'ari iken sonra Mutezile saflarına geçmiş, döneminde Basra ekolünün lideri ve en önemli kişisidir. Tefsir, hadis, fıkıh, kalam ve dinler tarihi konularında muhtelif eserler telif etmiştir. Bununla beraber o, kelama ağırlık vermiş, yirmi ciltten oluşan, Mutezile'nin inanç sistemini ortaya koyduğu eseri *el-Muğni*'yi yazmıştır. Kelama dair *Şerhü'l-Usüli'l-hamse*, *Fazlü'l-İ'tizal*, *Muhtasaru Usuli'd-din*, *el-Muhit bit-teklif* gibi birçok önemli eseri mevcuttur.

Çelebi'ye göre Kadı Abdülcebbar'ın Mutezile açısından önemli bir yönü, mezhebe ait bilgi ve görüşlerinin kayda geçmiş olması ve bu kayıtların günümüze kadar ulaşmış bulunmasıdır. Yazar, Mutezile'nin beş esasında diğer alimlerin dışında, Kadı Abdülcebbar'ın tevhide adaletin önüne geçirip ilk esas olarak zikrettiğini vurguluyor. Bu bibliyografik tespitlerden sonra Çelebi, Kadı Abdülcebbar'ın inanç sistemini detaylı olarak sunmaya başlıyor. Bu sistem Mutezile'nin beş esası ve bunlar altına giren, sayısı elliye yakın alt başlıktan oluşuyor. Nispeten uzun tutulan bu bölümde yazarın yalnız Kadı Abdülcebbar'ın değil, Ebu Haşim Cübbaî, Ebu Ali Cübbaî gibi diğer Mutezili alimlerin de görüşlerine yer verdiği görülüyor. Kadı Abdülcebbar'ın Mutezile'nin genelinden farklı düşündüğü noktaların da altı çiziliyor. Bununla beraber, bu bölümün kitabın diğer bölümlerine nispeten daha monoton olduğu da gözden kaçmıyor.

İlyas Çelebi'nin eserine seçtiği akılcılık ya da İslam'da akılcılık konusu, günümüzde hala önemini kaybetmemiş bir problemidir. Özellikle Mutezile, üzerinde yıllardır gerek Müslümanlar, gerekse oryantalistlerin ağırlıkla durduğu ve yorumlar yaptığı önemli bir İslamî akımdır. Yazarın, Mutezile'yi anlatırken taraflı davranmaması, artılarını ve eksilerini belirtmesi, eserde tamamlayıcı bir unsur olarak gözükmemektedir. Kronolojik sıranın takip edilmesi, akıcı bir dil kullanılması, ilk kaynaklardan faydalanılmış olması da eseri başarılı kılacak özellikler arasındadır. Tekrarlara bolca rastlanmakla beraber eser, yalnız konuya vakıf olanların değil, konudan habersiz olanların da rahatlıkla anlayabileceği bir tarzda kaleme alınmış olmasıyla takdir edilecek bir çalışmadır.

Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi),

Murteza Bedir, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 275 s.

Hayati YILMAZ*

Hız. Peygamber'in (s.a.) sünnetinin/hadisinin İslam'daki yeri konusunda birçok İslamî bilim dalının çeşitli yaklaşımları bulunmaktadır. Bu meyanda akla ilk gelen bilim dalı Hadis olmaktadır. Ancak bu konuda özellikle söz söylemek durumunda olan diğer bilim dalı da Fıkıh'tır. Zira İslam hukukundaki deliller hiyerarşisinde Kitab'tan sonra ikinci sırayı alan Sünnet, fıkıh usulünün en önemli konuları arasında yer almıştır.

Murteza Bedir'in bu eseri, Hanefî fıkıh usulü alimlerinin sünnete (habere) bakışını tarihi süreç içerisinde ele almayı ve söz konusu alimler arasındaki etkileşimi ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu arada sünnete/habere bakışı yönlendiren etkenlere de temas edilmiştir. Kitap dört bölüm halinde yapılandırılmıştır. *Fıkıh Teorisine Giriş: Tarihsel Gelişme, Ekoller ve Dönemler* adını taşıyan 'giriş' mahiyetindeki Birinci Bölüm, Fıkıh usulü ilminin doğuşundan bahsettikten sonra, klasik Hanefî usul geleneğinin dönemlerine ışık tutmaktadır. Teşekkül Dönemi'nde hiçbir usul eserinin günümüze ulaşmadığı incelendikten sonra Cessâs'ın teşekkül dönemini yansıtan *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserine dikkat çekilmiş ve Cessâs-İsâ b. Ebân 'yakınlığı' üzerinde durulmuştur. İkinci dönem olan Klasik Dönem Cessâs ile başlayıp Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve Esmendî çizgisinde yaşanmıştır. Bu süreç Bağdat çıkışlı olup asıl gelişmesini Mâverâünnehir'de tamamlamıştır. Klasik Sonrası Dönem ise özellikle Pezdevî'nin hakim etkisi altında kalmıştır. Diğer Sünnî mezheplerle uzlaşma arayışına da bu dönemde girilmiştir. Hanefîler bu dönemde hadis taraftarlarınca (ehl-i hadis) hazırlanan literatürü ilk kez ciddi anlamda gündemlerine almışlar ve katkıda bulunmaya başlamışlardır.

İkinci Bölüm, *Haber Teorisinin Teşekkül Dönemi*'ni ele almaktadır. Burada ilk önce ehl-i rey ve ehl-i hadis, ilim ve fıkıh, hadis ve sünnet kavramları incelenmiştir. İbn Kuteybe, Eş'arî, Harizmî, Makdîsî, İbnü'n-Nedîm, Şehristânî ve Râzî'nin ehl-i rey ve ehl-i hadise çizdikleri kavramsal çerçevenin yanı sıra bu gruplara verdikleri örneklerle işaret edilmiştir. İlk dönemlerde 'ilim' kavramının 'hadis'in de içinde bulunduğu 'nakledilen bilgi'yi ifade ettiği belirtildikten sonra hadis ve sünnet kavramları ele alınırken hadis tarihi konularında, hadisçilerce tartışılacak bazı yorumlar yapılmıştır.

Hanefî Ekolleşmesi ve Hız. Peygamber'in Otoritesi kısmında, mezhebin kurucu imamı olan Ebû Hanîfe ve iki öğrencisine değinildikten sonra Şâfiî'ye karşılık Hanefîlerde haber teorisini ilk defa ortaya koyanın, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi İsâ b. Ebân olduğu vurgulanmaktadır. Ne var ki eseri günümüze ulaşmayan İsâ'nın bu konudaki görüşlerini Cessâs'ın ondan yaptığı nakillerden öğreniyoruz. Buna göre İsâ haberin tasnifi ve raviler konularında görüşler öne sürmüştür. Ebû Hüreyre prototipinde sahabenin adaletini tartışan İsa ehl-i hadis bu meseledeki kabulünü benimsemez. Mürsel hadislerin müsned olanlardan daha güvenilir olduğu da onun iddiaları arasındadır. Ayrıca isnad dışı tenkit kriterlerine de çok önem vermektedir. Hanefî haber teorisinin oluşmaya başladığı bu dönemde ortaya çıkan Tahâvî ise, Şâfiî geçmişinden getirdiği birikimleriyle yani ehl-i hadis yöntemleriyle Hanefîliği savunmuştur. Yazarın tespitine göre belki de bu yüzden Hanefî usul kitaplarında onun ismi hiç geçmez.

Klasik Hanefî Haber Teoris'i'nin işlendiği Üçüncü Bölüm'ün girişinde, bu konudaki ilk eserin Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eseri olduğu hatırlatılmakta ve klasik dönemde hadis ilmiyle meşgul olan veya hadisle ilgili eser yazan hiçbir Hanefî alimin bulunmadığının altı çizilmektedir. Sonra Bağdat Hanefîliği ve Cessâs konusu detaylandırılmıştır. Burada yine İsâ-Cessâs ilişkisine değinilmesinin ardından Cessâs'ın eserindeki bilgiler ışığında haber teorisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Haberin bilgi değeri ve tasnifi, mütevatir-haber-i vahid ayrımı, âhâd haberlerin bağlayıcılığı, kabul şartları ve ravide aranan şartlar (bu arada sahabenin adaleti) ve mürsel hadislerin güvenilirliği ele alınan konulardır.

Cessâs'tan sonra Hanefîlik artık nehrin ötesine (Mâverâünnehir) geçmiştir. *Takvîmü'l-edille* isimli eseriyle Debûsî, kendisinden sonraki usulcülerini derinden etkileyen adımlar atmıştır. Debûsî, haber teorisinde farklı tasnifler getirmiş, ravi değerlendirmelerinde hadisçilerin yöntemlerini Hanefî usule eklemiştir. Mana ile rivayete açıklık getirmiş ve isnad dışı eleştiride haberin Kur'an'a ve mütevatir ve meşhur sünnete arzı üzerinde önemle durmuştur.

Klasik dönemin zirvesinde Serahsî ile Pezdevî durmaktadır. Serahsî konuları ele alışındaki genişlik ve analitik zekasıyla, Pezdevî de sistematik yönüyle bu konumu hak etmişlerdir. Ortak özellikleri Debûsî'nin tartışılan ve eleştirilen taraflarını 'törpülemeleridir.' Manevî (gizli) inkitâ kavramını gündeme alan Serahsî eserinde bir taraftan Ebû Hanîfe'yi savunurken diğer yandan hadisçilerin ravi tenkit kriterlerini inceler ve rivayet tekniklerinde hadisçi yöntemi daha çok kullanır. Pezdevî'ye gelince o, klasik Hanefî usule en son şeklini veren kişidir. Eserindeki sistematik yapı o kadar benimsenmiştir ki kendisinden sonraki yazarlar bundan müstağni kalamamışlardır. Pezdevî'de "haber" yerine "sünnet" kelimesinin kullanılmaya başlanmasıyla hadisçi söylem Hanefî usulünde yerini iyice hissettirmiştir. Şâfiî'nin

* Yrd. Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

ortaya koyduğu hadis sünnetin aynısıdır yaklaşımı artık Hanefilerde de kabul görmüştür. Zira Hz. Peygamber'den gelen rivayetler vahiydir.

Bu dönemde önce Hanefî olan Sem'anî, Şâfiî mezhebine geçtikten sonra Debûsî'nin şahsında Hanefî usulüne itirazlar yönelmiştir. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Alâüddîn es-Semerkindî ve Esmendî gibi kelamcı-usulcülerin sünnet anlayışları da bu süreçte ilgilenilmesi gereken konulardandır.

Kitabın son bölümü olan Dördüncü Bölüm, *Klasik Sonrası Haber Teorisi: Uzlaşma* başlığını taşımaktadır. Moğol istilası gibi İslam tarihinde yaşanan kriz dönemlerinin birlik düşüncesinin doğmasına ve gelişmesine sağladığı olumlu katkılardan bahsedildikten sonra özellikle sufi tarikatların bu uzlaşmadaki rollerinin önemine dikkat çekilmektedir. Bu dönemde Hanefîler hadisle ilgilenip eserler yazmaya başlamışlardır. Yine onların sahih hadis mecmualarına atıf yapmaları da bu döneme rastlar. Pezdevî ve Serahsî'nin eserleri yüksek öğretim kurumlarında (medreselerde) okutulacak ders kitapları haline getirildi. Önemli muhtasarlar yazıldı. Bu muhtasarların şerhleri Hanefî haber teorisinin geldiği son noktayı ifade ettiler. Mesela Abdülazîz el-Buhârî, şerhinde ravinin fakih olması şartını iyice yumuşatmış ve Ebû Hüreyre'nin rivayetlerine nasıl bakılması gerektiğini belirlemiştir. Eklektik (memzûc) usul yönteminde öne çıkan isimler ise İbnü's-Saâti ile İbnü'l-Hümmam'dır. Bunlarda hadisçi yaklaşımın esasını oluşturan Şâfiî haber teorisi ile Hanefî haber teorisi birleştirilmeye çalışılmıştır. Artık hadis ilmi, Hanefî hadisçilerden bahsedilecek kadar Hanefîleşmiştir.

Sonuç: Yazar burada araştırmasının verdiği sonuçları kısaca özetledikten sonra önemli bazı konulara temas etmiştir. Mesela cevabı verilmesi gereken bir sorudur: Eğer fıkıhın ikinci delili olan sünnet hadis ise, hadisler de sahih hadis koleksiyonlarında toplanmışsa o halde biz niçin II. ve III. asırda yaşamış alimlerin görüşleriyle kendimizi bağlı hissedelim? İbn Teymiyye ve benzeri kişilerin sorduğu bu soru son dönem İslam dünyasında da karşılık bulmuştur. Bedir bunun muhtemel tehlikelerine dikkat çekmeyi de ihmal etmemiştir. Zira Kitap ve Sünnet'e dönüş anlamında gelişen bu "selefi" düşünce, Müslümanların karşı karşıya kaldığı çağdaş sorunların çözümlenememesinin de sebebidir. Çünkü fıkıh mezhepleri İslam'ın çoğulcu okunmasının meşruluğunu gösteren en somut delillerdir. Bu çoğulcu yorum geleneğinin unutulması tek tip yoruma indirgenmesi Müslümanların entelektüel imkanlarını fakirleştirmekten başka bir işe yaramaz.

Murteza Bedir'in bu kitabı, tarihi süreç içinde bir metodolojinin nasıl biçimlendiğini, yaklaşım çizgisini ve diğer düşünce sistemleriyle nasıl etkileşim içinde olduğunu örnekleme bakımından oldukça önemlidir. Yer yer çalışılması gereken

özel konulara işaret etmesi de konuya ilgi duyacak araştırmacıları cesaretlendirebilir.

Anadolu Aleviliği, Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme,
Harun Yıldız, Araştırma Yayınları, Ankara 2004, 296 s.

*Halil İbrahim BULUT**

Alevilik, Türkiye'nin bir gerçeğidir. Türk toplumunun bir kısmı kendisini "Alevî" olarak tanımlamaktadır. Ancak ne kendilerini Alevî olarak tanımlayanlar, ne de bu konuda konuşanlar sağlıklı bir bilgi birikimine ve bilimsel verilere dayanarak hareket etmemektedirler. Konuyla alakalı bilimsel araştırmaların yok denilecek kadar az olması ve bu konudaki bilgi boşluğunun hem keyfi Alevilik inşalarını, hem de konunun farklı açılardan istismarını kolaylaştırmaktadır. Sorunun çözümü, öncelikle konuyla ilgili bilimsel bilginin üretilmesinde ve bu bilginin yetkili merciler tarafından önemsenmesinde ve değerlendirilmesinde yatmaktadır. Nitekim son zamanlarda Alevilik konusuyla alakalı bazı bilimsel araştırmalara rastlamaktayız. İşte bunlardan biri, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanı Dr. Harun YILDIZ tarafından kaleme alınan ve aynı zamanda İslam Mezhepleri Tarihi sahasında bir doktora çalışması olarak sunulan *Amasya Yöresi Alevîleri Tarihçesi, İnançları, Örf ve Âdetleri* (Samsun 2003) isimli çalışmadır. Bu akademik araştırma, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* adıyla ilim dünyasına kazandırılmıştır.

Eser, Amasya Yöresi Alevîleri özelinde olmakla birlikte, hem Aleviliğin tarihçesine hem de günümüz Aleviliğinin inanç, örf ve âdetlerine ışık tutmakta, konuyla alakalı bilimsel ve objektif bilgiler sunmaktadır. Çalışma, bir alan araştırması olduğu için, günümüz Aleviliğini anlamak ve anlamlandırmak açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Eser; İçindekiler (s.5), Önsöz (s.7-9), Giriş (s.11-26), Amasya Yöresi Alevîlerinin Tarihçeleri (s.27-89), Amasya Yöresi Alevîlerinin Coğrafi Dağılımları ve Demografik Yapıları (s.91-102), Amasya Yöresi Alevîlerinin İnançları, İbadetleri ve Ahlakî Kuralları (s.103-186), Amasya Yöresi Alevîlerinin Örf/Âdetleri ve Dinî Kurumları (s.187-242), Sonuç (s.243-247), Ekler (s.249-272), Bibliyografya (s.273-289) ve Dizin (s.291-296) ana başlıklarından oluşmaktadır.

Anadolu Aleviliği, Türklerin İslam'a girişiyle birlikte yaklaşık X. yüzyıldan itibaren başlayan bir olgudur. Bu süreçte Aleviliğin ilk nüvelerini teşkil eden anlayış ve eğilimler, özellikle göçebe ve yarı-göçebe yaşam tarzına sahip olan Türkmen

* Arş. Gör. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

boyları arasında karmaşık bir takım etkilerden de hareketle ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Göçebe kesimler, İslam dinini kendi kültürel seviyelerine uygun olarak açıklayan, Türkçe şiir ve deyişler okuyan gezgin derviş ve mutasavvıflar çevresinde kümelenmişlerdi. Bu sürecin bir parçası olarak söz konusu sosyal tabakalar, ne tam olarak İslamiyet'i özümseyebilmişler, ne de İslamiyet öncesi inanç ve geleneklerinden kopabilmişlerdi. Bu yüzden İslam dininin tüm inceliklerini tam olarak bilmiyorlar, aynı zamanda içinde buldukları yaşam tarzından dolayı kitâbi İslam'ı öğrenme ve yaşama imkanı bulamıyorlardı. Böyle bir arka plana sahip olan Anadolu Aleviliği üzerine, özellikle son yıllarda bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda ülkemizde Alevilikle ilgili yapılan araştırmalar iki bölümde değerlendirilebilir. Yazarın da belirttiği üzere (s.7) bir kısım çalışmalar, bilimsel kaygıların ürünüdür. Bu çalışmaların amacı, konuya ilgi duyanları bilimsel, güvenilir ve objektif yöntemlerle ortaya konulan bilgi ve değerlendirmelerle aydınlatmaktır. Fakat diğer bir kısım çalışmalar ise, bilimsel ve objektif olmaktan uzak, yazarlarının fikri ve ideolojik bakış açılarını yansıtan, kasıtlı ya da kasıtsız konuyu çarpıtan, anlamayı zorlaştıran bir özelliğe sahiptir. Bu realite karşısında da, okuyucu yanlış bir şekilde yönlendirildiğinden, ülke genelinde ciddi bir bilgi boşluğu ile kimlik ve kavram kargaşası ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz bu problemi çözmek için; sübjektif ve ideolojik yaklaşımlardan uzak durarak, ilgi duyanları sağlıklı, güvenilir ve bilimsel bilgilerle aydınlatma ihtiyacı vardır. Nitekim tanıtımını yaptığımız eser, bu bakış açısıyla ele alınmış, meseleler akıcı bir üslupla dile getirilmiş olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Yazar, çalışmayı yaparken hedefinin, hem Anadolu Aleviliğinin tarihsel arka planının aydınlatılmasına bir nebze de olsa katkıda bulunmak, hem de Amasya yöresi temel alınarak, yer yer birbirinden farklılıklar arz eden Alevî inanç ve ibadet anlayışları ile toplumsal yaşayışlarını, mukayeseli bir tarzda ortaya koyarak, günümüz Aleviliğinin anlaşılmasına katkı sağlamak olduğunu belirtmektedir (s. 8). Çalışma, biri giriş olmak üzere dört bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde araştırma ile ilgili metodolojik bilgiler ve ana konu olan Alevilik ile ilgili olan *Kızılbaşlık*, *Râfızılık*, *Bektaşilik*, *Tahtacılar* ve *Sıraçlar* gibi kavramlar üzerinde durulmuş, bunlarla ilgili bir takım tahliller yapılmıştır (s. 11-26).

Birinci bölümde, önce Amasya ilinin tarihi olmak üzere, Türkler arasında Aleviliğin ortaya çıkışı ve Alevî Türkmen boylarının Amasya yöresine yerleşmeleri ele alınmıştır (s. 27-89). Bu bölümde, tarihsel bir olgu olarak Aleviliğin, Türklerin İslam'a girişiyle birlikte, doğup geliştiği, karmaşık bir takım faktörlerden etkilenecek bugünlere geldiği ifade edilmiştir. Bu çerçevede, eski Türk inanışları, Horasan'daki Melâmetî tasavvuf anlayışı, Türkmen

babaları, Ahmed Yesevî ve Yesevilik, Babailer isyanı, Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik, Hurûfilik, Safevî propagandası ve XVI-XVII. Yüzyıllarda Anadolu'da ortaya çıkan Kızılbaş isyanları gibi çok değişik sosyal ve kültürel faktörler üzerinde durulmuş ve konunun tarihsel arka planı aydınlatılmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde, Amasya yöresi Alevîleri'nin coğrafi dağılımları ile demografik yapıları tespit edilmeye çalışılmıştır (s. 91-102).

Yazarın da ifadesiyle, çalışmanın belkemiğini oluşturan Üçüncü bölümde ise, yöre Alevîlerinin inanç ve ibadet anlayışları ile ahlakî kuralları ele alınmıştır (s. 103-186). Bu çerçevede inançlar kısmında, Alevî çevrelerdeki vahdet-i vücûd merkezli tanrı anlayışı, Allah-Muhammed-Ali üçlemesi, melek telakkisi ve Kur'an'a bakışları, Peygamberlere iman konusu ile Hz. Muhammed'in Alevî düşüncesindeki yeri ele alınarak Hz. Ali'nin konumu ile Ehl-i Beyt anlayışı çözümlenmeye çalışılmıştır. Burada, yöredeki Alevî topluluklar arasında yaygın İslamî anlayışlardan farklı bir *Ali imajının* bulunduğu tespit edilmiştir. Bu imaj, yüzyıllar boyunca Alevî topluluklarının kendi hayal dünyalarında şekillendirerek yücelttikleri ve mitolojik bir takım unsurlarla da süsledikleri destansı bir Ali imajıdır. Ancak yöre Alevîleri'nin, Hz. Ali'yi olağanüstü bir şekilde sevip hürmet gösterdikleri tespit edilmekle birlikte, bu sevginin, ülkemizde bazı yörelerde -özellikle Nusayriler arasında- gözlemlenen tanrısallık boyutuna varmadığını yazarın ifadelerinden anlamaktayız (s. 124).

Üçüncü bölümün *ibadet/erkân* başlığı altındaki kısımda ise, öncelikle gusûl ve abdest anlayışı, namaza bakış ve Alevî çevrelerin namazı yorumlayışları, oruç, hac ve zekât gibi temel İslamî ibadet şekillerinin nasıl yorumlanıp uygulandığı somut ve çarpıcı örneklerle ifade edilmiştir. Arkasından Alevî çevrelerde temel bir ritüel olarak ortaya çıkan *âyin-i cem* üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede cem âyinlerinin tarihsel ve dinî referansları, on iki hizmet kavramı, bunun içeriği, yörede yapılan cem törenleri ve bunların dinî ve sosyal fonksiyonları ele alındıktan sonra yazarın da bizzat katılmış olduğu bir *Muharrem cemi* ayrıntılı biçimde anlatılmıştır (s. 172-177). Bu bölümde ayrıca *ahlakî kurallar* başlığı altında "dört kapı kırk makam" ile "üç sünnet yedi farz" anlayışları değişik boyutları ile açıklanmıştır.

Son bölümde, yöre Alevîlerinin doğum, sünnet, kirvelik, evlilik ve ölüm ile ilgili örf ve âdetleri ile dedelik, cem evi, düşkünlük ve musahiplik gibi dinî kurumlar incelenmiştir (s. 187-242). Ayrıca burada yörede sık sık ziyaret edilen yatır ve türbeler ile, içki içme geleneği ve gündelik yaşamla ilgili halk inanışları ele alınmıştır.

Eser, gerek incelediği bölge ve kullandığı kaynaklar, gerekse değerlendirmelerde bulunurken dikkate aldığı kriterler yönünden bilim hayatımıza önemli katkılar sunmaktadır. Özellikle Amasya yöresi Aleviliğinin tarihçesi yanında, günümüz Alevilerinin inanç, örf, âdet ve yaşantıları hakkında kıymetli bilgiler içermektedir. Çalışmanın, Anadolu Aleviliğinin yeniden ve farklı bir boyutta ele alınmasında önemli bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Eser, akademik olduğu kadar, sade ve akıcı bir üslupla kaleme alınmış, aynı ciddiyet ve ağırbaşlılıkla var olan problemler ortaya konulmuştur. Bu çalışmanın, ülkemiz bilimsel ve akademik yaşamında önemli bir boşluğu dolduracağı inancındayız. Amasya yöresi özelinde Aleviliği daha iyi anlamamıza ve anlamlandırmamıza vesile olan Dr. Harun Yıldız'a teşekkürlerimizi sunuyor ve çalışmalarının devamını bekliyoruz.

Impasse and Resolution, A Critique of the Study of Religion,

Hans H. Penner, Peter Lang, New York 1989, 1x+239.

Fuat AYDIN*

Dinin müstakil bir araştırma konusu olmaya başladığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, onu çalışma konusu olarak seçen bilim dalının mahiyetinin, ele aldığı konuların tanımlanması ve karşılaştığı/karşı karşıya kaldığı/kalacağı problemler; dine yaklaşım tarzları ve yöntemlerine yönelik çalışmaların da başladığı, ve günümüze kadar da devam ettiği söylenebilir. Bu tür çalışmaların hedefi, din çalışması başlığı altında toplanabilen bilim dallarının kendisine konu edindiği, dinin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını sağlayacak bir bilim dalının teşekkülüne katkıda bulunmaktır. Bu türden çalışmalardan biri de, kendisinden burada detaylı olarak söz edilecek olan Hans H. Panner'in kitabıdır. Kitap, önsöz ve girişle birlikte, din çalışmasındaki problemlerin tespit edildiği dört bölümle bu problemlere çözüm olarak düşünülen yolların ele alındığı üç bölüm olmak üzere toplam yedi bölümden oluşmaktadır.

Yazar, eserinin önsözünde, meslektaşlarıyla bir araya geldiklerinde yaptıkları konuşmaların, din çalışması hususunda yanlış bir takım şeylerin olduğu hususundaki kanaatini teyit ettiğini söyleyerek, çalışmasının bu yanlış tanımlamaya ve beşeri bilimlere daha fazla katkıda bulunmak için bunun nasıl düzeltileceği hususunda gayret göstereceğini ifade eder. Kitabın yol gösterici prensip olarak, "din çalışmasında merkezi olan şeyin, din teorilerinin eleştirisi ve din hakkında teoriler inşa etmek" kabul edilir.

Giriş kısmında yazar, metodolojinin soyutluğundan, geçmişte dine eleştirel yaklaşımın metodoloji olarak isimlendirildiğinden, kültür bilimlerinde karşılaşılan problemlerin yapısalcılık tarafından çözüldüğü gibi din çalışmasındaki problemlerin de yapısalcılıkla çözülebileceğini söyler. Ancak, yanlış anlamalara meydan vermemek için, yapısalcılığın mutlak bir çözüm olmadığını, yalnızca iyi bir anlama teorisinin üzerine inşa edileceği bir temel sunabileceğini ifade eder. Yapısalcılığın yanı sıra, problemleri çözmede baş vurulan bir diğer yolun ise, dini açıklama hususunda önde gelen bir teori olan işlevselcilik olduğunu söyler. Yazar burada, işlevselcilikle alakalı önemli bir tespit yapar: Yapısalcılık pozitivist-ampirik geleekten doğmuştur. Bu sonuca, Malinowski'nin olduğuna inandığı şu sözden hareketle ulaşır: "Dinin objesini açıklayamıyoruz, fakat onun fonksiyonlarını açıklayabiliriz". Bir alternatif olmasına rağmen, işlevselciliğin bir takım çıkmazları vardır ve bunları düzeltmeye yönelik çabalar da söz konusu çıkmazları ortadan kaldırma hususunda yeterli olmayacaktır. Oysa, din çalışmasına yönelik yapısalcı yaklaşım, beşeri bilimler içinde yer alan diğer bilişsel disiplinleri dini anlama hususunda birleştirecektir.

Giriş kısmında yazar, son olarak dinin tanımının zor olduğu iddiasına bir cevap olmak üzere kendisinin, bu zorluğun üstesinden gelen bir tanım yaptığını söyler; ve bu tanımları zikrederek söz konusu tanıma yönelik olabilecek muhtemel eleştirileri cevaplayarak, *efradımı cami ağyarını mani* bir tanım yapmanın mümkün olduğunu göstermeye çalışır.

"Kutsal olarak dini anlama" adlı birinci bölümde, yazar "dinin nev-i şahsına münhasır bir alan olduğu ve bu yüzden de nev-i şahsına münhasır bir bilimsel alanı ve metodolojiyi gerektirdiği" şeklindeki iddiaları ileri süren Waardenburg ve Eliade'nin ortaya koydukları çalışmalarda bu iddialarıyla tutarsızlık içinde olduklarını yaptığı alıntılarla göstermeye çalışır. Dinin başka bir şeye indirgenmeksizin incelenmesi gerektiği yaklaşımında kullanılan "indirgemek" ifadesinin yanlış kullanıldığını, müspet bilimlerdeki kullanımlarından hareketle ortaya koyar. Dinler tarihçilerinin ve din fenomenologlarının ileri sürdükleri, "din araştırmasının tarafsız olması ve indirgemeci yaklaşımlardan kaçınması gerektiği" şeklindeki iddialarına karşın, dinin özünün *kutsal* olduğu anlayışının bir indirgemecilik oluşunun yanı sıra aynı zamanda teolojik (Otto gibi) kökenlere sahip olduğu bu yüzden de bütün çabalarına rağmen dinler tarihi ve din fenomenolojisinin teolojiden kurtulamayışının bir çıkamaz olduğunu özellikle ifade eder.

İkinci bölüm "Din Fenomenolojisi" adını taşır. Bu bölümde, birinci bölümde ortaya konulan analiz, din çalışmasında bir metot olarak fenomenoloji üzerine yoğunlaşarak genişletilir. Burada, din fenomenolojisi ve dinler tarihinde ortaya konulan problemlere daha derinde nüfuz etmeye çalışılır. Bu da üç alt başlık

* Yrd. Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

altında yapılır: Birincisinde kısaca, din fenomenolojisinin ne hakkında olduğu ortaya konulur. Fenomenoloji, diğer bilim dallarıyla karıştırılmaması gereken, dini anlamaya yönelik bir metodolojidir. İkinci başlıkta, fenomenolojinin kaynağı olduğu düşünülen Husserl'in fenomenolojik projesi tasvir edilir. Husserl'in fenomenolojisi, aşkın bir felsefedir ve araştıran ile araştırılan arasındaki düalizm meselesinin üstesinden gelmeye çalışır; bunun yolları üzerinde düşünür. Üçüncü alt başlıkta ise, Husserlci fenomenologlar tarafından ortaya konulan iddialar ele alınır

Üçüncü bölümde, “Rasyonalite, Din ve Bilim” başlığı altında, modern bilim ve dini inançlar arasındaki ilişkileri ele alınır. Dinler tarihçilerinin ve din fenomenologlarının bu konuya dair soruları, indirgemeciliğin ve *kutsal ve dindışı*ni karıştırmanın güzel bir örneği olarak kabul edildiği için bu tür sorular, askıya ya da paranteze alınmıştır. Yazar, söz konusu bilim dallarının beşeri bilimlerde yaşanan ilerlemelere karşı ilgisiz kalmalarına yol açtığını, bu ilgisizliğin de büyük bir şanssızlık olduğunu ileri sürer. Dini inançlar ile bilim arasındaki ilişkiler, iki kanatta yürütülmüştür; birincisi, din ve kutsal; bilim ve dindışı düşüncenin iki farklı tarzıdır (Lévi-Bruhl, Eliade); ikincisi ise, düşünce tarzı olarak din ve bilim arasında herhangi bir ayırım yoktur (Durkheim, Horton). Yazar, dinle bilim arasında fark olmadığını geleneksel afrika düşüncesi bağlamında ortaya koyan Horton'a geçmeden önce, dini inançlara yönelik Horton'un yaklaşımıyla alakalı iki alternatif teklifi ele alır: Sembolik yaklaşım ve izafiyetçi yaklaşım. Birincisi, dini inançların, mitlerin ve ayinlerin lafzi olarak ele alınmaması gerektiğini ileri sürer. İkincisine göre ise, bilişsel olarak anlam ya da rasyonel olmak, dünya görüşü ile, hayat tarzı ile belirlenir. Gerçeklik, dile anlam veren bir şey değildir. Gerçek ve gerçek olmayan, dilin sahip olduğu anlamda kendisini gösterir. Yani gerçekliği, dünya görüşü ve onun şekillendirdiği dil belirler. Bu yüzden de, geleneksel inançların yanlış olduğu söylenemez. Yazar hem sembolik hem izafiyetçi yaklaşımların, çözüm yolu olamayacaklarını, getirdiği eleştiri ve yaptığı açıklamalarla ortaya koyduğunu düşünerek, Horton'un din bilim arasında farkın olmadığını ortaya koymaya çalıştığı “African Traditional Thought And Western Science/Afrika Geleneksel Düşüncesi ve Batı Bilimi” adlı makalesini ele alır. Önce makale üzerinde durarak Horton'un ne demek istediğinin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlar; sonra da, Horton'un getirdiği açıklamanın tutarlı olduğunun ancak bir çözüm olamayacağını ortaya koymaya çalışır.

“Dinin İşlevsel Açıklamaları” başlıklı dördüncü bölümde yazar, dine yönelik bir açıklama tarzı olarak işlevsel teorileri ele alır.

Çözüm bölümünde, din çalışmalarında karşılaşılan yetersizlikler ve bu yetersizliklerin yol açtığı problemlere ve böylece de dinin anlaşılmasına götüreceğini

düşündüğü yapısalcılığı ele alır. Bunu üç bölümde yapar. Çözüm kısmının birinci, kitabın altıncı bölümü olan, “Yapı ve Dil” başlığı altında yazar, esasen Soussure ve onun yapısal dil okumalarını ele alır. Ancak, bunu yapmadan önce yapısalcılığı akademik sahaya tanıştıran Lévi-Strause'u zikrederek, Soussure ve onun yapısalcılığını; bundan ne anladığını ortaya koymaya çalışır. Soussure, dil sistemini tek tek parçaların değil, bu sistem içindeki her bir unsurun diğer unsurlarla olan ilişkisi içinde inşa edildiğinde; bu yüzden de, bu unsurların anlamlarının ancak diğer unsurlara ilişkileri bağlamında anlaşılması gerektiğini/anlaşılacağını ortaya koyar. Dildeki kelimelerin anlamlarını ortaya koymak için, tarihten daha ziyade onların mevcut hallerinin esas alınması gerektiğini vurgular. Ayrıca, Soussure'un -burada ayrıntısına girmenin gerekeceği-, yapısalcı dil anlayışına yönelik eleştirileri de cevaplayarak, bu tür eleştirilerin yanlış anlamaktan kaynaklandığını ileri sürer.

Kitabın en uzun kısmını oluşturan altıncı bölüm, “Yapısalcılık, Antropoloji ve Lévi-Straus” başlığını taşır. Bölüme, Lévi-Straus'un Soussure'den etkilenmesi bile, onun arka planını oluşturduğunu söyleyerek başlar. Sonra, Lévi-Straus'un sosyal antropolojiden ne anladığını, ondan yaptığı alıntılarla göstermeye çalışır Soussure'un *art süremlî* ve *eş süremlî* dil anlayışını Lévi-Straus'un yanlış anladığını bu yanlış anlamının kaynaklarını gösterdikten sonra, onun kurucusu olduğu *yapısal antropolojiyi*, akrabalık, mit ve totemizme nasıl uyguladığını göstermeye çalışır.

Kitabın son bölümü, “Yapı ve Din” başlığını taşır. Soussure'un yapısal anlayışını, unsurların tek başlarına ele alınamayacağı, onların ancak birbirleriyle ilişkileri içinde anlamlı olacakları yaklaşımından hareketle dini, dinin her bir unsurunun birbirine bağlı olduğu ve bu yüzden de her unsurun değerinin ancak, diğerlerinin eş zamanlı varlığından kaynaklanan bir sistem olarak tarif eder. Bu anlayışa uygun olarak, üç örnek çalışma seçilir ve bunlar bağlamında yapısal yaklaşımın dine nasıl uygulandığı ve bir takım konuları nasıl anlaşılır hale getirdiği gösterilmeye çalışılır. Birinci örnekte Hint kast sistemini ele alır ve kutsal-dindışı düalizminin kast sistemini anlamaya engel olduğunu söyler. Kast sistemindeki dörtlü tasnifin [Brahmanlar (din adamları), Kışatrıyalar (savaşçılar), Vaişyalar (tüccarlar) ve Şudralar (köylüler-emekçiler)], temiz-pis ayırımının bir sonucu olduğunu gösterir. Bu ayırım göz önüne alınmadığında, kast sistemini anlamaya yönelik çabaların heder olduğunu ifade eder: Kast, bir ilişkiler dünyasıdır. Onlar, bu ilişkiler dışında herhangi özsel bir şeye sahip değildirler. İkinci örnek olarak Budizm'i ele alır ve yine sangha-laik ev sahibi, büyük vasıta (Mahayana)-küçük vasıta (Hinayana) gibi ayırımlarından hareketle Budizm'in bu unsurların ilişkisi bağlamında anlaşılabilirliğini gösterir. Son örneği Hint mitolojisinden alır. Bu mitlerde zıt kavramlar

tespit ederek bunların ilişkileri bağlamında mitin, anlamını ortaya çıkarmaya çalışır.

Klâsik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar,

İsmail Albayrak, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 288 s.

*İhsan KAHVECİ**

Müslümanların son iki yüz yıldır karşı karşıya kaldıkları modern siyasi, askeri, sosyal ve ekonomik şartlar, müslüman alimlerin Kur'an'a yaklaşımlarını etkilemiş midir? Etkilediyse ne ölçüde etkilemiştir? Tanıtmaya çalıştığımız eser, bu ve buna benzer soruların cevabını bulabileceğimiz çalışmalardan biridir.

Eser, önsözü takip eden beş bölümden oluşur. Müslüman topraklarda modernleşme hareketlerinin dinle sıkı bir ilişkisi vardır; Batı karşısındaki eziklik, müslümanları hatalarını telafi etmeye yönelmiş, Batı'nın geçtiği süreçten Doğu'nun geçmesi önerilmiş, bu sürecin en önemli unsuru din ve dini ilimlerle iştigal eden ulema olmuştur, şeklindeki tespitlerle önsöze başlayan yazar, değişik coğrafyalarda farklı yaklaşımlar sergilense de İslam dünyasında 19-20. yüzyıllarda hakim temanın ıslahat ve tecdid olduğunu belirtiyor (s.9). Bu dönemde müslüman alimlerin farklı Kur'an okumaları gerçekleştirdiklerine işaret eden müellif, aynı yıllarda olmasa da birbirinden tamamen farklı dönemlerde de yaşamamış, fikri ve entelektüel açıdan saygınlık kazanmış, farklı coğrafyalara mensup beş şahsiyetin Kur'an'a yaklaşımlarını kitabın ana konusu yapıyor. Bunlar Hint Altkıtasından Sir Seyyid Ahmed Han, Mısır'dan Muhammed Abduh, Türkiye'den M. Hamdi Yazır ve Pakistan'dan Hamidüddin el-Ferâhî ve Emin Ahsen el-İslâhî'dir.

Birinci bölümde modernizm ve klâsik modernizmde Kur'ân okumalarını konu edinen müellif, burada modernizmin kısa bir tanımı ve tarihsel serüvenini anlatır. Modernizm olgusunun son üç yüz yıldır Müslüman münevverleri meşgul ettiğini belirtilir, eğitim, basın ve ekonomideki etkilerine dikkat çekilerek modernizmin İslam dünyasındaki yansımalarına, bir tür dini hareketler olarak ortaya çıkmış ve devam etmiş bulunan bu hareketlerde ulemanın oynadığı role temas edilir (s.15-27).

Modern Kur'ân okumalarının temel paradigmaları ve ayırıcı özellikleri de öz olarak ele alınır, bütün bunların çağdaş tefsirde daha sık karşılaşılan yaklaşımlar olup, her müslüman münevverin ortak kabulü olmadığı da belirtilir. Kur'ân merkezli bir okuma, bunun tabii bir uzantısı olarak hadislere şüpheli yaklaşma,

kollektif içtihadı vurgu yapıp, mezhep ve icmayı olumsuzlama, teknik anlamıyla "Kur'an ilimleri"nin yetersizliği, Kur'ân'da neshin varlığını genelde kabul etmeme, sebep-i nüzûl rivayetlerini olmazsa olmaz kategorisi dışında görme, münasebet ilmüne vurgu, İsrâîliyyâta tepki, Kur'ân'ın lafzî icazını gözardı etme, tefsirde modern bilimin verilerine dayanma, buna bağlı olarak bir çok ayeti metaforik ve sembolik bir yaklaşımla açıklama, Kur'ân kıssalarının tarihi gerçekliğini tartışma, tarihselci yorumsama yönteminin bazılarınca seslendirilmesi, sosyal, siyasal ve aktüel alanlara klâsik tefsirin aksine fazlasıyla yer verme, tasavvufi yaklaşımları ciddi bir biçimde eleştirme, seçici davranıp genelde her ayeti tefsir etmeme, insan merkezli ve psikolojik yorumlara öncelik tanıma bu özellikler arasında sayılır (s.31-39).

Bütün bu çağdaş tefsir özellikleri çerçevesinde okura aralarında karşılaştırma yapma imkanı verilmesi hedeflenerek sözü edilen şahsiyetlerin Kur'ân'ı anlama yöntemi ve yorumlarının değerlendirilmesine geçilir.

İkinci bölüm Sir Seyyid Ahmed Han'a (1817-1898) ayrılıyor. Bu bölümde Hindistan'ın durumu, Ahmed Han'ın içinde büyüdüğü şartlar, kişiliği, siyasi tavrı ve dini anlayışı yorumlanır (s.43-63). Bununla birlikte Ahmed Han'ın Kur'ân ve tefsirle ilgili görüşleri özel bir başlıkta işlenir. Ahmed Han'ın bu görüşlerinin tespitinde referans alınan *Tefsîru'l-Kur'ân* ve *Tahrîr fî Usûli't-Tefsîr* adlı eserlerine işaret edilir (s.63-78).

İslâm dünyasındaki klâsik modernizmin teorisyeni olarak sunulan Ahmed Han'ın oluşturduğu tefsir usûlünün mevcut tefsirlerden bağımsız ve tamamen Kur'ân'dan hareketle yapıldığı, bunun da klâsik tefsir usûlü anlayışından bir hayli uzak, yarı kelâmî, yarı felsefî ve bir miktar da dılıciliğin öne çıktığı bir usûl olduğu belirtilir. Bu bölümün sonuç kısmında Ahmed Han'ın görüşleri kritik edilmiş, arkadaşı Muhsin Mülk'ün bu konulardaki kanaatlerine yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde Muhammed Abduh (1846-1905) ele alınır. Burada önce onun yaşadığı bölgenin siyasi ve sosyal tarihi, hayatı, Kur'an ve tefsirle ilgili yaklaşımları incelenir (s.86-98).

Tefsir ve tefsir anlayışına genel bir bakış atfedildikten sonra çeşitli konulardaki görüşleri ayrı başlıklar altında ele alınıp yorumlanır. Bunlardan neshin reddi konusunda Abduh'un görüşüne başvurulur, mensuh ayetlerin sayısını minimize ederek klasik modernist refleks sergilediği sonucuna varılır. Bunun yanında Abduh'un hukukî ayetlere yaklaşımına temas edilir, metodik açıdan çok tutarlı bir yorumcu izlenimi vermediği ve yaklaşımlarında kapalılık bulunduğu hükmedilir.

* Arş. Gör. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

Miras, el kesme vb. ile ilgili ayetlerin evrensel hükümler mi, yoksa tarihi şartlara göre değişebilir hükümler mi taşıdığı konusunda Abduh'un sessiz kalmasını, onun derinlikli bir yorum metodu geliştirme gayretinden çok pratik ve akılcı yaklaşımına bağlayan yazar, bunda onun klâsik ve modern arasında sıkışmasının önemli etkisi olduğunu belirtir (s.105-117).

Abduh'un, toplum ve din anlayışını ıslah projesinde önemli bir yer verdiği akıl ve akıl-vahiy ilişkisi üzerinde durulur. Çünkü akıl, onun hem din anlayışında hem de tefsirinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Abduh'un akılla tefsir ettiği ayetlerin çoğu, yazara göre, dikkatlice incelendiğinde bazen zorlama yorumlar olarak karşımıza çıkar (s.117-120).

Akıl-vahiy ilişkisinde ise Abduh, akıllı ve nakli Yüce Allah'ın birer eseri olarak değerlendirir. Şayet görünürde bir ihtilaf varsa bu ihtilafın kaynağı, ya vahyin anlaşılması ya da aklın keyfi kullanılmasında aranmalıdır. Yalnız akıl-nakil çatışmasında aklın öncülüğü onun nakilden üstünlüğünden ziyade nakli bizzat yorumlayanın akıl olmasından kaynaklanır.

Abduh'un akılla ilgili yaklaşımını fazla orijinal bulmayan yazar, bunu tefsirle ilgili yaklaşımlarda her araştırmacının üzerinde durması gereken bir husus olarak nitelendirir (s.120-124). Abduh'un Allah'ın varlığına ve birliğine iman konusunda mucizeye yer vermezken, peygamberin risaletinin ispatı hakkında mucizelerin olabirliğini imkan dışı görmemesi gibi ilginç nüanslar yakalayan yazar, Abduh'un Kur'an'ı tek mucize olarak gördüğünü ve mucize nevinden olan diğer hadiseleri de imanı destekleyen ikinci dereceden unsurlar olarak değerlendirdiğini belirtir.

Diğer taraftan her ikisi de akıl üzerine bina edildiğinden İslâm'da din ve bilim arasında bir çelişki yoktur ve olması da mümkün değildir. Abduh'un her mucize için rasyonel izahlar getirme çabası içerisinde olmadığı belirtilir (s.124-130).

Melek ve cinlerle ilgili yaklaşımına gelince, Abduh, melekleri hakikatlerini tam olarak bilinmeyen gaybî varlıklar olarak, meleklerin Adem'e (a.s.) secdesini de Allah'ın evreni insanın hizmetine sunması şeklinde yorumlar. Yazar'a göre Abduh'un Kur'an merkezli tefsir vurgusu ile hadis ve tefsir rivayetlerine ilişkin tavrı en azından söylem bazında muasırlarıyla uyudur.

Yazar, zaman zaman Abduh'un yaptığı tahlillerde kullandığı kriterleri merak eder, bazen onu klâsik meslektaşları kadar bile metodik davranmamakla eleştirir, hatta tefsirinde bir takım metodik çelişkilerin bulunduğunu söyler (s.130-138). Cihad, dini çoğulculuk ve tahrif anlayışı gibi konuların ele alındığı yerde Tevrat ve İncil'in tahrifi konusu kaotik bir tarzda/müşkil lafızlarla işlenir. Çünkü bir taraftan Âl-i İmrân 78. ve Nisâ 46. ayetlere atıfta bulunularak buralardaki *yelvûne* kelimesi lafzî tahrîfe örnek verilir, ancak bunun tahrifin yorumsal boyutunu oluşturduğu

belirtilir; diğer taraftan da bazı kelime ve pasajların metinden silinmesi anlamındaki hazif metinsel tahrif şeklinde nitelendirilerek Abduh'un bu konudaki görüşlere katılmadığı ifade edilir (s.143). Burada yazarın lafzî tahrifi metinsel tahrif olarak görmemesini anlamak zordur.

Bu bölümün sonunda Abduh'un Kur'an'ı merkeze alan fakat çok sistematik olmayan bir tefsir yöntemi geliştirmeye çalıştığı, zaman zaman çokça eleştirdiği klâsik müfessirlerin yanlışlıklarına kendisi de düştüğü, kullandığı söylem ile metod arasında tutarsızlıkların bulunduğu belirtilir, ancak bazı liberal fetvalarına rağmen modern tarihsellik tartışmalarını kabul ettiğinin söylenemeyeceği sonucuna varılır (s.145-147).

Dördüncü bölümde ise İstanbul âlimi örneği nitelemesiyle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri incelenir. Bölümün girişinde dönemin siyasi olaylarıyla bağlantılı olarak Hamdi Yazır'ın hayatına temas edilir, tefsiri dışındaki eserleri kaydedilir, ardından tefsirini vücuda getirirken dikkate aldığı esaslar, kullandığı kaynaklar sıralanır ve sonra da Kur'an'la ilgili yaklaşımları bazı somut örneklerle ortaya konmaya çalışılır (s.152-171).

Yazır'ın yaklaşımlarına onun sebebi nüzül ve Kur'an kıssalarıyla başlanır, bu konudaki temel tavrı mevcut haberleri ilk elden inkar etmemek, telifleri mümkünse bir şekilde kullanmak, şeklinde özetlenir. Nesihle ilgili olarak, onun neshi kabul ettiği ve neshin reddedilmesine ciddi itirazlarda bulunduğu belirtilir.

Nesih bağlamında hukukî ayetlere bakışının incelendiği yerde, Yazır'ın teceddüd, içtihad ve anti-bidat vurgusu öne çıkarılır, teceddüdün nass ile belirlenmiş ilkelerde değil, teferruat ve tatbikatta olacağı görüşü belirtilir. Ayrıca, hırsızın elinin kesilmesi, başörtüsü, kadının şahitliği, çok evlilik, mirasta erkeğe kadının iki katının verilmesi gibi hususlarda yani Kur'an hükümlerinin bağlayıcılığı konusunda Yazır'ın "mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur" kaidelerini temel alması onun ahkâm konusuna yaklaşımını yeterince açıklar (s.171-192).

İlmî tefsir konusuna gelince, zaman zaman bilimsel buluş ya da keşiflere işaret eden Yazır'a göre yapılması gereken, eski ve yeni bilgileri sınırları aşmamak şartıyla Kur'an'ın anlaşılmasında kullanmaktır (s.193-199).

Bilimsel tefsirle ilgili bir başka konu olan mucizeler bahsinde çağdaş Hint ve Mısırlı yorumcuların aksine Yazır'ın bilimsellik adına mucizelerin varlıklarını inkar etmediği belirtilir (s.199-201). Tasavvufi tefsirde Yazır'ın bir çok alanda olduğu gibi orta yolu tercih ettiği belirtilir (s.203-208).

Mâturidî mezhebinin bir takipçisi olarak Yazır'ın kelamî konularda seleflerinin çizdiği çerçevenin dışına çıkmadığı, bununla birlikte bazen yaptığı felsefi tahlillerle farklılığını ortaya koyduğu gözlemlenir (s.209-210). Yazır'ın tefsirinin felsefeyle

ilişkinde gelince, felsefi tahliller *Hak Dinî*'nin önemli özellikleri arasında belirtilir (s.211-219).

Hak Dinî'ni klâsik tefsirlerden ayıran önemli özelliklerden birinin de çok sayıda toplumsal sorunu gündeme getirmesi ve bilimsel yolları önermesi olduğu kaydedilir (s.219-222). Bu bölümün sonuç kısmının başında Yazır'la İslam dünyasındaki münevverler arasındaki temel fark ve benzerliklere atıfta bulunulacağı belirtilir, ancak akabinde sadece onun diğerlerinden farkına temas edilir, aradaki benzerlikler ise ihmal edilir.

Onu muasırlarından ayıran en önemli özelliklerden birinin münzevi yaşantısı olduğu belirtilmiştir. Yazır'la ilgili kanaatini de şu cümleyle ortaya koyar: Yazır'ın çok sayıdaki muasırından en önemli farkı, gelenek ve moderniteyi birbiri hatırı için feda etmeyen, sadece söylem güzelliği değil, herhangi bir meselenin ilmi açıdan izahı konusuna fazlasıyla önem veren bir İstanbul uleması kişiliği sergilemesidir (s.222-226).

Beşinci bölüm, Hamidüddin Ferâhî ve Emin Ahsen el-İslâhî'nin geliştirdikleri Kur'an tefsiri metodolojisine ayrılır. Bu bölümde ülkemizde pek tanınmayan Hint Altkıtasının iki önemli aliminin Kur'an tefsiriyle ilgili yaklaşımları incelenir. Öncelikle Ferâhî ve öğrencisi İslâhî tanıtılır, ardından bunların geliştirdikleri *Nazm* (*Nizâm*) teorisi ve te'vîl anlayışına geçilir.

Ferâhî, ana konu anlamında kullandığı bir başka kavram olan *Amûd*'dan da bahseder (s.229-238). Ardından bu iki alimin te'vîl usûlü ele alınır. Burada önce Ferâhî'nin tespit ettiği bazı genel prensipler zikredilir, daha sonra İslâhî'nin müfessir için gerekli gördüğü yorum prensipleri açıklanır.

Daha sonra tefsirle ilgili bu iki alime ait en orijinal yaklaşımlardan biri olarak nitelendirilen sûreleri çiftleştirmek ve bunları beraber okumak örneklerle anlatılır. Bu bölümün sonuç kısmında bazı eleştirilere rağmen Kur'an'ın anlaşılmasında yeni açılımlar sunan bu te'vîl metodolojisinin ürünlerinin oldukça özgün olduğu vurgulanır, ardından da İslâhî'nin *Nazm* teorisi temelinde Fâtiha sûresi tefsiri örnek metin olarak sunulur (s.239-257).

Kitabın sonunda yazar yaptığı çalışmayı özetler, akabinde de yararlandığı on sayfalık kaynakça eklenir.

Kitapta bizim bir okuyucu olarak dikkatimizi çeken hususlara bir bütün olarak temas etmek gerekirse şunlar söylenebilir:

1. Kitaba sıcak ve akıcı bir üslûp hakimdir. Bununla birlikte cümlelerin uzun tutulmaması ve tabir yerindeyse bir üst perdeden hitap havasından oldukça uzak

oluşu okuyucuya rahat ve sıkılmadan okuma yanında yazarla empati kurma imkanı vermektedir.

2. Kitap bize İslam dünyasında Batı etkisinin çeşitli alanlarda kendini gösterdiği birbirine yakın zaman ve benzer şartlarda ama değişik coğrafi bölgelerde yaşamış bulunan beş alimin, dönemin şartları içinde Kur'an'a nasıl yaklaştıkları konusunu birarada mukayeseli bir biçimde sunmakta, bu da okuyucunun aradaki benzerlik ve farklılıkları daha rahat kavramasına yardımcı olmaktadır.

3. Ele alınan kişilere ait görüşler salt tespitler olarak kalmamış, bunlara yazarın kendi yorumu da eşlik etmiştir. Böylece okuyucu, yazarın ele aldığı görüşler hakkında ne düşündüğünü de ilk elden öğrenmiş olmaktadır.

4. Kaynakça'dan da anlaşılacağı gibi eser geniş bir bibliyografya listesinden istifade edilerek hazırlanmıştır. Bu listede yazarın dolaysız yararlandığı yabancı dilde yayımlanmış ve henüz Türkçe'ye tercüme edilmemiş eserler de bulunmaktadır.

Bu olumlu mülhazalar yanında eleştiri babında şu noktaları hatırlatmak isteriz:

5. Her ne kadar esere uygun görülen adlandırma yazarın kendi bileceği bir iş ise de en azından Müslüman münevverleri üç yüzyıl boyunca meşgul eden modern süreç içerisinde klâsik modern dönemin, klâsik modernizmin ve klâsik modernist kategorisine giren Müslüman alim ve düşünürlerin, hatta belki de bunların alternatif olabilecek ...izm/istlerin zaman, mekan ve özellik olarak daha belirgin hale getirilmesi gerekirdi. Çünkü bu haliyle adlandırma "klâsik modern refleks sahibi alimlerin Kur'an'a yaklaşımları" gibi bir anlamı da barındırması mümkündür ve bu şekilde bir adlandırmanın yazarın niyeti ve kitabın içeriği ile bağdaştığı söylenemez. Çünkü en azından yazarın bize sunduğu Elmalılı bu kategorinin dışında kalmaktadır.

Adlandırma ile anladığımız kadarıyla "Klâsik modern dönemde Kur'an'a yaklaşımlar" gibi bir anlam düşünülmüş olmalı. Bu tespit doğru ise, bu bile kitapta konu edinen alimlerin modern refleks gösterdiği beklentisine yol açacaktır. Oysa Elmalılı örneği yine buna uymayan bir tip olacaktır. O halde başlık ile içerik mümkün olduğu kadar farklı algılamalar ve yorumlara yol açmayacak denli birbirine uyumlu olmalıdır.

6. Çalışmada Seyyid Ahmed Han teorisyen, Abduh ise pratisyen olarak sunulmuştur. Bu sunum, Ahmed Han'ın sırf teoride kaldığı, Abduh'un ise teorisyenlik yönünün bulunmayıp sadece pratisyenlik pozisyonunda bulunduğu izlenimi vermektedir. Bundan da öte, Abduh'un sanki Ahmed Han'ın teorilerini pratize

eden bir konumda olduğu gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu izlenimin de gerçeğe bağdaştığını söylemek mümkün olmasa gerektir.

7. Yazır'ın "İstanbul Âlimi" tiplmesiyle sunulması haddi zatında hoş giden bir teklif olmakla birlikte, İstanbul'da yetişen diğer alim ve düşünürlerin aynı tiplmeye uyduğunu söylemek mümkün müdür? sorusunun da cevaplandırılması gerekir. Aksi takdirde genellenenin tartışılabilceği açıktır.

8. Önsözde Elmalılı ve Islâhî gibi şahsiyetlere gereken akademik özenin gösterilmediği belirtilmektedir. Yurt dışını bir kenara bırakıp ülkemiz genelini düşünürsek sanırım bu yargı sadece Islâhî için geçerlidir. Çünkü Elmalılı üzerinde yapılan pek çok akademik çalışma dikkate alındığında böyle bir sonuca varmak doğrusu gerçeği pek yansıtmamaktadır. Diğer taraftan yapılan çalışmalar, bundan sonra başka çalışmaların yapılmasını gereksiz kılacak değildir. Nitekim yazarın bu eseri mevcut çalışmalar yanında başka çalışmaların da yapılabileceğini göstermesi bakımından da önemlidir.

9. Bir tespit olarak söylemek gerekirse, başta Ferâhî ve Islâhî olmak üzere yazar genellikle ikinci el kaynakları kullanmıştır. Ancak bunun en önemli istisnası Yazır'la ilgili bölümdür. Bundan sonra Abduh ve Ahmed Han gelmektedir. Ancak kullandığı bu kaynaklar arasında Türkçe'ye henüz tercüme edilmemiş, her Türk okuyucusunun rahatlıkla ulaşamayacağı yabancı dilde yazılmış kaynaklar da yer almaktadır.

Değerlendirmelerimiz hangi merkezde olursa olsun yapılan çalışma okunmayı hak edecek değerdedir. Yazarın sıcak, samimi ve akıcı üslûbu ile kendi harmanlama ve yorum gücünün birleştiği çalışma, farklı coğrafi bölgelerdeki Kur'an okumalarından bir demet sunarak bundan sonraki mukayeseli çalışmalar için de teşvik anlamı taşımaktadır. Değerli meslektaşımın bu çalışmaya yenilerini eklemesini bekler, nice eserde buluşmak üzere iyi çalışmalar dilerim.

Klasik Mantığa Giriş,

İbrahim Emiroğlu, Elis Yayınları, Ankara 2004, 318 s.

*İbrahim ÇAPAK**

Bilindiği gibi Aristoteles'in Mantığı sistemli bir şekilde ortaya koymasından sonra Mantık, ilk önce Grek'lerde daha sonra da diğer toplumlarda önemsenmiş ve bütün ilimlere bir giriş olarak kabul edilmiştir. Mantık ile ilgili geçmişte ve günümüzde çok önemli çalışmalar yapılmış ve halen de yapılmaktadır. Ancak ülkemiz-

de mantığa gerekli önemin verildiği ve bu alanda yapılan çalışmaların yeterli olduğu söylenemez. Bu alanla ilgili yapılmış çok fazla eserin olmayışı görüşümüzü teyit etmektedir. Her ne kadar mantık ile ilgili yapılan çalışmalar yeterli düzeyde olmasa da son derece güzel çalışmalar da yapılmaktadır. Nitekim İbrahim Emiroğlu'nun yazdığı ve Elis yayınlarının okuyucuya sunduğu *Klasik Mantığa Giriş* adlı eser, kanaatimizce son derece önemlidir. Önemi binaen bu eserin içeriğine dikkat çekmek istiyoruz.

Eser giriş ve beş bölümden oluşmaktadır.

Giriş kısmında, "Mantık nedir?" sorusunun cevabı irdelenmektedir. Bu bağlamda ilk önce mantığın kelime ve terim anlamları üzerinde durulmakta ve mantığın düşünme ile olan ilişkisi göz önünde bulundurularak akıl ilkeleri üzerinde durulmaktadır. Ayrıca giriş kısmında mantığın mahiyeti, konusu, gayesi ve önemi başlıklarına yer verilmekte; mantığın mahiyeti başlığında mantık-dil ve mantık-psikoloji ilişkisine, mantığın gayesi ve önemi başlığı altında mantığın kullanıldığı alanlara dikkat çekilmektedir. Giriş kısmının sonunda da mantığın kısa bir tarihçesi verilmektedir. Burada Aristoteles öncesi ve sonrası çalışmalara dikkat çekilmesinin yanında, Tanzimat sonrası Türkiye'de yapılan çalışmalardan da söz edilmektedir.

Birinci bölümde kavramlar, beş tümel, kategoriler, tanım, bölme ve sınıflandırma konuları incelenmektedir. Kavramlar başlığı altında kavramın tanımı yapıldıktan sonra mahiyetine değinilmekte, daha sonra da kavramın çeşitleri, delâleti ve kavramlar arası ilişkiler ele alınmaktadır. Klasik mantıkta, özellikle tanım açısından son derece önemli olan beş tümel yani cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti üzerinde durulduktan sonra, Aristoteles'e göre varlığın ya da bir konuya yüklenen yüklem çeşitli sınıfları olan kategorilere yer verilmektedir. Tanım, bölme ve sınıflandırma konuları ele alınırken bunların her birinin tanımları yapılmakta, çeşitlerine değinilmekte ve bunlar örneklerle son derece anlaşılır bir üslup içinde açıklanmaktadır.

İkinci bölümde, Önerme, Önerme Çeşitleri, Önermelerde Dağıtıcılık ve Önermeler Arası İlişkiler ana başlıkları incelenmektedir. Mantık kitaplarında önermeler kısmına kadar işlenen konuların "tasavvurlar", önermeleri ve delilleri içeren konuların ise "tasdikler" olarak isimlendirildiği ifade edilmektedir. Önerme "bir hükmün dil ile ifadesidir" denildikten sonra İslam mantıkçılarının "söyleyene, bu sözünde doğrudur yahut yanlıştır demenin geçerli olduğu sözdür" şeklindeki önerme tanımına yer verilmektedir. Yine bu bölümde konu yüklem ve bağdan oluşun her önermenin anlamlı olduğu ancak anlamlı olan her önermenin doğru olmayabileceğine dikkat çekilmektedir. Önerme çeşitleri a) Ait oldukları alanlarına b) Niteliklerine c) Yapılarına d) Kipliğine e) İçeriklerine göre olmak üzere beş

* Arş. Gör. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı.

temel başlık altında ele alınmaktadır. Önermelerin dağıtıcılığı işlenirken genellikle önermenin konusunun niceliğine bakıldığı, oysa konunun olduğu kadar yüklemde de tümelliği ve tikelliğinin önemli olduğu vurgulanmakta ve konusuna göre dağıtıcılığın yanı sıra yüklemine göre dağıtıcılığa da örnekler verilmektedir. “Önermeler Arası İlişkiler” başlığı altında ise önermelerin karşı olumları ve önermelerin dönürmesi konuları son derece anlaşılır bir şekilde izah edilmektedir.

Üçüncü bölümde, “Akıl Yürütme” ana başlığı altında Tümdengelim, Tümevarım ve Analoji başlıkları incelenmektedir. Akıl yürütmenin, “zihnin verilen ve bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyetidir” şeklindeki tanımı verildikten sonra, vasıtasız/dolaysız ve vasıtalı/dolaylı olmak üzere iki tür akıl yürütmenin varlığına dikkat çekilmektedir. Eğer bir hükümden, doğrudan doğruya yeni bir hüküm çıkarılıyorsa buna “vasıtasız/dolaylı akıl yürütme”; birden fazla hükümden, bir sonuç çıkarılıyorsa, buna da “vasıtalı/dolaylı akıl yürütme” denir. Vasıtalı akıl yürütmenin en mükemmel şeklini oluşturan kıyasın “verilmiş önermelere dayanarak zihnin onlardan, zorunlu olarak, bir sonuç çıkarması işlemidir” şeklinde tanımı yapılmakta ve onun basit, bileşik ve düzensiz kıyaslar olmak üzere üçe ayrıldığı ifade edilmektedir. Basit kıyaslar başlığı altında mantık konularının en önemlilerinden olan “yüklemli kesin” ve “şartlı kesin kıyaslar” incelenmekte daha sonra da bileşik ve düzensiz kıyasların çeşitleri örneklerle açıklanmaktadır. Tümevarım, tümdengelim tersine zihnin özelliklerden genellere tikellerden tümelere misallerden kaidelere veya olaylardan kanunlara varmasıdır. Eserde tümevarım tam ve eksik tümevarım olarak ikiye ayrılmakta ve bunların her birine örnekler verilmektedir. Daha sonra da iki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermek anlamına gelen “analoji” konusu ele alınmaktadır.

Dördüncü bölümde, tasdik türleri ve kıyasın uygulama alanı olan “beş sanat” incelenmektedir. Tasdik türlerinin, bir hüküm vermeyi ve verilen hükmü sabitlik, eminlik ve doğruluk bakımından incelemeyi konu edindiği, beş sanatın ise kurulan delilleri içerik veya doğruluk derecesine göre incelediği belirtilmektedir. İslam mantıkçılarının beş sanat üzerinde durmalarının nedenlerine dikkat çekildikten sonra, sırasıyla beş sanatı oluşturan burhan, cedel, hitabet, şiir ve mugalatanın tarihçeleri, tanımları, çeşitleri ve değerleri üzerinde durulmaktadır.

Beşinci bölümde ise, klasik mantık kitaplarında pek görmeye alışık olmadığımız mantık yanlışları incelenmektedir. Bu bölümde mantıkta “yanlış” kavramının kullanımına dikkat çekilmekte ve yanlış kavramının mantık açısından neden önemli olduğuna yer verilmektedir. Ayrıca yanlış teriminin biçim, içerik ve davranış bakımından kullanıldığı vurgulanmakta ve yanlışlara düşmenin nedenleri

sübjektif, harici ve mantığı bilmeme veya mantığın kaidelerine uymama başlıkları altında sunulmaktadır.

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız İbrahim Emiroğlu'nun *Klasik Mantığa Giriş* adlı eserinin içeriğinden de anlaşılacağı üzere, bu eser son derece önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Nitekim bazı mantık kitaplarında göremediğimiz bir takım konulara yer verilmiş, ayrıca ele alınan konular özet olarak geçilmemiş okuyucuya detaylı bir şekilde sunulmuştur. Söz konusu eserin Mantık ile ilgilenenlerin ve bu alana merak duyanların fazlasıyla istifade edebilecekleri bir çalışma olduğu kanaatindeyiz. İbrahim Emiroğlu'nun bu alanın uzmanı olması ve yıllardır mantık derlerini okutması bu eserin önemini daha da artırmaktadır.

Early Maliki Law: Ibn 'Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence,
Jonathan E. Brockopp, Leiden Brill 2000, xx+312 sayfa.

*Muharrem KILIÇ**

İlk Dönem Mâliki Hukuku: İbn Abdülhakem ve Onun Büyük Fıkıh Muhtasarı adlı bu eser, Mâliki hukuk ekolünün oluşum evresinin önemli fıkıh bilginlerinden ve İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden birisi olan Mısırlı Ebu Muhammed Abdullah İbn Abdülhakem'in (öl. 214/829) *el-Muhtasarü'l-Kebîr fi'l-Fıkıh* adlı eserini esas alarak ilk dönem Mâliki hukuk tarihini konu edinen bir çalışmadır. Eserin müellifi Jonathan E. Brockopp bu çalışmasını, bir giriş, dört bölüm ve iki ek bölümden oluşturmuştur.

Brockopp, yapmış olduğu bu çalışmanın, Mâliki hukuk tarihinin yeniden inşasına üç yönlü bir katkıda bulunacağını ifade etmektedir. Her şeyden önce bu çalışma, ilk dönem Mâliki hukuk ekolünün oluşum evresinin önemli figürlerinden birisi olan İbn Abdülhakem'in biyografisini sunmaktadır. Yazar, bu çalışmanın, Mâliki hukuk ekolünün tarihi açısından yapacağı ikinci katkının, onun *Muhtasar'*ının varolan yazmalarının bir kısmının edisyon kritiğini ve İngilizce'ye çevirisini de içeren analizi olduğunu belirtir. Bu çalışmanın getirdiği diğer bir katkı ise, hicri ikinci yüzyıl sonu ve üçüncü yüzyılda bu metnin İslâm hukuk ilmine olan katkılarını inceleme konusu yapmasıdır. Ayrıca seçilen metnin konusunun kölelik hukuku ile ilgili olması ve ilk dönem İslâm hukuku bağlamında yapılmış birkaç çalışmadan biri olması yönüyle de bu eser, kölelik hukukuna ilişkin olarak yapılan çalışmalara da katkıda bulunacak niteliktedir.

* Arş. Gör. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

Brockopp, Batılı ilim çevrelerince pek bilinmeyen bu eserin –*Muhtasar*– bir çok yönden oldukça önemli olduğunu ifade eder. Bu nedenlerden ilki, eserin var olan el yazma bölümlerinin oldukça eski olmasından dolayı, bunların metnin otantisitesini kanıtlamada kullanılabilir nitelikte olmasıdır. Yazar bu metnin 210/825 yılından önce kaleme alındığının kesin olarak ifade edilebileceğini belirtir. *el-Muhtasarü'l-Kebir*'in, diğer ilk dönem Mâliki metinleri ile karşılaştırıldığında, İmam Mâlik'in eserinin bunun temelini oluşturması da bu eserin önemini ortaya koyan yönlerden birisidir. Ebû Bekir el-Ebherî (öl. 375/985) tarafından bu eser için yazılan ve Bağdat Mâliki hukuk ekolüne ait varolan metinlerden birisi olan Şerh'in, İslâm dünyasının bir çok yerindeki fıkıh bilgilerini etkilemiş olması da yine bu eserin önemini ortaya koymaktadır. İslâm hukuk literatürü tarihinde önemli bir mihenk taşı olan bu eser, otantisitesi aracılığıyla bu edebi türün gelişimine ilişkin yaklaşımları değerlendirmek için kullanılabilir. Yazara göre, bu eski el yazmalar dokuzuncu yüzyılın başında hukuk yazınının bazı türlerinin var olduğunu göstermesine rağmen, Mâliki ekolün, bu tarihten önce kurulduğu anlamına gelmez.

Çalışmasının birinci bölümünde yazar, İbn Abdülhakem'in ayrıntılı bir biçimde biyografisine yer vermiştir. Sunmuş olduğu biyografideki bilgilerin kaynaklarını öncelikle, ilk dönem kaynaklar ve sonraki müelliflerin vermiş oldukları biyografik bilgilerin yer aldığı kaynaklar olarak sınıflamaktadır. İbn Abdülhakem'in hayatı hakkında önemli ayrıntılar sunan ilk dönem kaynakların, onun ölümünün ardından geçen iki yüzyıllık süreç içerisinde kaleme alınan eserler olduğunu ifade eder.

İbn Abdülhakem'in biyografisini konu edindiği bu bölümde yazar, metodolojik açıdan, birçok biyografik ve tarihi kaynakların ya da kroniklerin eleştirel bir değerlendirmesini esas almıştır. Bu metni –*Muhtasar*– doğru bir biçimde anlamlandırabilmek için Brockopp, çalışmasında tarihsel bir arkaplan analizine yönelmiştir. Bu bağlamda, İbn Abdülhakem'in yaşamış olduğu dönemin politik ve dini çevreleri ile olan ilişkilerinin önemini vurgulayarak, bu çerçevede bir okuma yapmaya çalışmıştır. Yazar bu bölümü, daha sonraki kuşaklar tarafından İbn Abdülhakem'in eserine yapılan şerhler ve özetlerin değerlendirmesi ile sonuçlandırmıştır.

İkinci bölümde yazar, *Muhtasar*'ın metnini ve onun otantisitesini konu edinmiştir. Yazmaların incelenmesine dayanarak, eserin onun daha sonra gelen öğrencilerince derlenmeyip, İbn Abdülhakem'e ait bir metin olduğu konusundaki argümanlarını sıralamıştır. *Muhtasar*, üstadının öğretilerine dayanarak daha sonraki kuşaklarca derlenmiş bir metin olmayıp, tek bir yazar tarafından yazılmış ve derlenmiştir. Bu bölüm, İbn Abdülhakem'in kullanmış olduğu eşsiz yazın tarzını ortaya koymak için, hicri ikinci ve üçüncü yüzyıldaki farklı hukuki yazın türlerinin incelenmesiyle devam etmiştir. Son olarak ilk dönem Mâliki metinlerin

karşılaştırılması *Muhtasar*'ın İmam Mâlik'in eserinden nasıl ayırt edilebileceğini gösterir.

Brockopp çalışmasının üçüncü bölümünde ise, ilk dönem İslâm toplumunda kölelik uygulamasının kavramsal boyutunu ve alanını incelemektedir. Yazara göre kölelik konusunda Kur'an'da yer alan düzenlemeler incelendiğinde, bu düzenlemelerin, ilk dönem Müslümanlarının kölelik uygulamasındaki anlayışlarının kaynağını oluşturduğu görülmektedir. Bu bölümün sonunda yazar, yedinci yüzyıldaki kölelik uygulaması ile İmam Mâlik'in eserinde temsil edilen sekizinci yüzyılda İslâm hukukunda kölelik algılamasının karşılaştırmasına da yer vermiştir. Bu karşılaştırma, İslâm'ın ilk iki yüzyılında kölelik hukukunda ortaya çıkan esaslı değişimleri ortaya çıkarır niteliktedir.

Kitabının son bölümünde Brockopp, İslâm hukukunda ve özeld *Muhtasar*'da iki köle türü –*mükâteb* ve *ümmü veled*– üzerinde odaklanmaktadır. İmam Mâlik'in eserinin yeniden inşası projesinin bir devamından öte bu bölüm, onu dokuzuncu yüzyıldaki kendi çağdaşları ile karşılaştırarak İbn Abdülhakem'in konuya ilişkin yaklaşımlarını ele almaktadır. Önce, İslâm hukukunun gelişimi üzerinde çevre kültürlerin etkileri ve Müslüman ahlakının oynadığı rolü ortaya çıkaran her bir köle türünün tarihi, derinlemesine inceleme konusu yapılmıştır. İkinci olarak bu bölümde, İbn Abdülhakem'in bu kölelere ilişkin tartışmasının alanını ve derinliğini açığa çıkarmak için *Muhtasar*'dan bazı temel unsurlar seçilerek konu edilmiştir.

Bir anlamda dördüncü bölüm, *Muhtasar*'ın *mükâteb* ve *ümmü veled* bölümlerinin İngilizce tercümesiyle birlikte edisyon kritiği olarak, ek A'ya bir giriş niteliğindedir. Ek B ise İbn Abdülhakem'in *mükâteb* ve *ümmü veled* konusundaki tartışmasından 146 paragrafın her birinin yer aldığı bir listedir ve bunları aynı dönemdeki temsil niteliği olan sekiz hukuk metni ile karşılaştırır.

Çalışmasının bu son bölümünde yazar, oluşum aşamasında olan Mâliki hukuk ekolünde kölelik hukuku üzerinde odaklanarak, hukuk teorisi ile uygulaması arasındaki ilişkiyi değerlendirme çabasında olduğunu belirtir. Kölelik konusunu seçiminin tesadüf olduğunu ifade eden Brockopp, *el-Muhtasarü'l-Kebir*'in var olan fragmanlarından birine dayanarak bunu gerçekleştirdiğini belirtir. Ancak bu konunun, hem İslâm geleneği içinde ve hem de diğer ortaçağ toplumları arasında karşılaştırmalı bir çalışma için mükemmel bir imkan sunduğunu öne sürer. Zira kölelik, hemen hemen tüm kültürlerde yaygın olmasına rağmen, şekli, kullanımı ve etkisi, ilgili toplumun özel gereksinimlerine bağlı olarak değişiklik göstermiştir. İslâm'da köleliğin ancak, Arap yarımadası ve Pers ve Bizans gibi diğer büyük komşu kültürler bağlamında anlaşılabilirliğini ifade eder.

Kölelik uygulamaları önemli ölçüde İslâm'ın eşsiz moral anlayışı doğrultusunda modifiye edilmiştir. Bu değişimler, kuşaklar boyunca devam etmiş ve öyle ki *el-Muhatarü'l-Kebîr*'deki kölelik hukuku, vurgu ve alanı bağlamında temelden değişmiştir. Bu kitabın kölelik konusuna katkısı, Kur'an'ın ve ilk Müslüman kuşağın görüşlerini İslâm hukukundaki daha sonraki gelişmelerden ayrı olarak analiz etmesi ve daha sonra bu görüşleri *Muhtasar*'da yer alan ilk dönem Mâliki düşüncesi ile karşılaştırmasındadır. Ayrıca, İslâm hukukunda benimsenen iki önemli köle türü olan *mükâteb* ve *ümmü veled*, ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Genel olarak köleliğin ve özelde *mükâteb* ve *ümmü veled*'in tartışılması, ilk dönem hukuk metinlerinin onları üreten toplumlarla ilişkisi çerçevesinde içeriğini ortaya çıkarmıştır.

Brockopp, konunun ele alınışında başvurduğu yöntemsel bakış açısını ortaya koyarken öncelikle bu çalışmanın, *el-Muhtasarü'l-Kebîr*'in tarihini ve içeriğini konu edinen bir çalışma olduğunu ve geleneksel filolojik ve tarihsel analizle bu metni interdisipliner bir yaklaşımla ele aldığını vurgulamaktadır. Yazar çalışmanın her bir bölümündeki temel vurguya bağlı olarak ilgili bölümlerin metodolojik değerlendirmelerinde bir değişikliğin varlığından söz etmektedir.

Yazarın çalışmasını üzerine inşa ettiği sistematik kurgu, bölümler arasındaki bağlantıları bütünlüklü ve açık bir biçimde ortaya koyucu niteliktedir. Bu çalışmada yer alan dört bölümden her biri, çalışmanın sonunda yer alan ek A'da sunulan metni anlamak için gerekli olan temel bir problematik çevresinde dönmektedir. Bu problematik çevresinde ortaya atılabilecek soruları yazar şöylece sıralamaktadır; Bu eserin müellifi kimdir? Müellifin kendi dönemindeki entelektüel ve sosyal olayların onun yaşamına etkisi nasıl olmuştur? Üslubu açısından bu metin, ilk dönem diğer hukuk çalışmalarına uyum sağlar mı? Ve bu metin Mâliki hukuk ekolüne özgü bir metin olarak değerlendirilebilir mi? İlk hukuk metinlerinde kölelik nasıl sunulmuştur? Ve bu hukuk metinlerinde yer alan sunum ile fiili uygulama arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? *Mükâteb* ve *ümmü veled*'in tarihsel gelişimi nasıl gerçekleşmiştir? Ve *Muhatar*'da bu kölelik türleri nasıl ele alınmıştır? Yazar bu temel soruların, metnin *-Muhatar-* salt betimlemesinin ötesine geçerek, İslâm hukuk biliminin gelişimi, ilk dönem hukuk ekolleri arasındaki ilişkiler ve kölelik hukuku gibi ilgili konuları da ele almayı amaçladığını ifade etmektedir.

Konunun işleniş açısından yazar, her bir bölümün üzerinde yoğunlaştığı alanı dar tutmakla birlikte, üzerine odaklandığı konunun çerçevesi dışına da taşmıştır. Örneğin, ilk bölümde yer alan biyografik bilgi aynı zamanda, hicri ikinci yüzyılın sonunda Mısır'daki ilk dönem hukuk ekollerine ilişkin bir malzeme sunmaktadır. Yine, Mısırlı hukuk bilginlerini katı bir kategorizasyona tabi tutmanın yanlışlığını ortaya çıkarmaktadır.

İbn Abdülhakem'in biyografisi, Mısır'ın hukuk tarihi için başlangıç noktası olabileceği gibi, onun metni de ilk dönem hukuk metinlerinin değerlendirilmesinde mihenk taşı olabilir. Bir hukuk bilgininin otantik bir çalışması olarak *Muhatar*, *sabit (fixed)* metinlerin (tek bir yazarın kaleminden çıkmış bir metin) ender örneklerinden birisidir. Açık bir biçimde hukuki etkinliğin uzun bir tarihin dayanyor olması bu türden aktivitelerin ancak hicri ikinci yüzyılın sonunda başladığını öne süren düşünceleri reddetmektedir. Bilginlerin ilk dönem İslâm hukuku konusunda şüpheli olmalarının nedenlerinden birisi Muhammed Şeybânî veya Mâlik b. Enes gibi ünlü hukuk bilginlerine atfedilen gelişen, canlı ya da organik (organic) metinleri çalışmanın güçlüğüdür.

Brockopp'un bu çalışması, her şeyden önce *Muhtasarü'l-Kebîr*'in İbn Abdülhakem'e aidiyetinin tespiti açısından büyük bir önem taşır. Bu metnin otantisitesi konusundaki kuşakları giderecek şekilde argümanlarını ortaya koyduktan sonra, bu metinden hareketle ilk dönem Mâliki hukuk tarihinin sağlıklı bir değerlendirmesine kapı aralamıştır. Bu çalışma, doğrudan ilgili döneme ait bir metnin analizinden hareketle ve genelde İslâm hukuk tarihi ve özelde Mâliki hukuk tarihinin oluşum evresine ışık tutan önemli bir yapıt niteliğindedir.

Yunanca Düşünce Arapça Kültür, (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu)

Dimitri Gutas, (Çev. Lütfü Şimşek), Kitap Yayınları, İstanbul 2003, 240 s.

*Mehmet Sami BAGA**

Abbasi devrimi; Yunanca'dan yapılan çeviriler; çevirilerin siyasi, kültürel, bilimsel ve felsefi anlamı vb. konular hakkında çokça mürekkep tüketilen araştırma alanlarındandır. İbn Sina uzmanı olarak tanınan Dimitri Gutas'ın Lütfü Şentürk tarafından dilimize kazandırılan eseri *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* zikredilen sahaya dair olup bu konuda derinlemesine ve kuşatıcı etüdler içermektedir. Gutas'ın Türkçe baskı için önsöz ile başlayan eser, önsöz, giriş, iki ana kısma ayrılan yedi bölüm ve sonsöz'den oluşmaktadır. Eserin sonunda kaynakça ve indeks, yanı sıra çeviri hareketinin İslam öncesi uygarlığı için anlamı konusundaki çalışmaların kronolojik kaynakçası yer almaktadır.

Türkçe çeviri için yazılan önsözde 'Arapça' ve 'Yunanca' kelimelerinin etnik grupları ifade etmek için değil, belli uygarlıkların kendilerini ifade ettikleri dile

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

gönderme yapmak için tercih edildiği vurgulanıyor. Önsözde ise çalışmada Yunanca-Arapça çeviri hareketi için “kim”, “ne”, “ne zaman” soruları yerine “nasıl” ve “niçin” sorularının cevabının aranacağı vurgulanıyor.

Toplumsal ve Tarihsel Bir Fenomen Olarak Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi alt başlığı ile verilen giriş kısmında yazar temel kabullerini ortaya koymaya başlıyor. Gutas, çeviriyi toplumsal bir fenomen olarak gördüğünü, iki yüzyıldan fazla devam eden bu hareketin herhangi bir grubun veya aykırı birkaç kişni projesi olmadığını, büyük fonlarla desteklendiğini ifade ediyor ve ardından bu durum için neden ve nasıl sorularıyla detaylara inmeye başlıyor.

Çeviri ve İmparatorluk başlıklı ilk kısmın ilk bölümü *Çeviri Hareketini Hazırlayan Koşular* başlığını taşıyor. Gutas bu bölümde çevirilere temel oluşturan iki tarihi sürece işaret ederek başlıyor: Fetihler ve Abbasi devrimi. Buna göre Emevilerin sonuna kadar devam eden fetihlerin önemli sonuçları oldu. Bereketli topraklara hakim olmanın getirdiği zenginlik, tarımın gelişmesi savaşlarda ele geçirilen Çinli esirler vasıtasıyla İslam dünyasına kağıt yapım teknolojisinin girmesi bunlardan bazılarıdır. Yine Mezopotamya’da Doğu- Batı arasındaki sınırları kaldırarak yeni bir kültürel atmosfere yol açması ve böylece Deyr Kunnâ, el-Hîre, Harran ve Merv gibi şehirlerde “uluslararası bilginler” denilebilecek kişilerin bir araya gelebilme imkanının oluşması da fetihlerin önemli sonuçları arasında gösterilmektedir. Abbasi devrimi ise çevirilerin desteklenip hayat bulmasını sağlayan esas unsurdur. Emeviler döneminde Yunanca yaygın olarak kullanıldığı, buna rağmen çevirilerin destek görmemesi ve esasında çevirmenlerin Helen kültürüne ilgisizliği nedeniyle çeviriler başarıya ulaşamamışken Abbasilerin, başkenti yeni kurdukları Bağdat’a taşıyarak burada çeviriyi planlı, yaygın ve toplumsal destekli bir hareket haline getirmeleri “neden Abbasi Döneminde?” sorusuna cevap olarak veriliyor.

el-Mansûr başlıklı ikinci bölümde Abbasi devletinin ilk halifelerinden el-Mansûr (sal.754-75) ve O’nun çeviri hareketine etkisi ele alınıyor. Gutas, tercümelelerin ilk ve esas başlatıcısı olarak yaygın kabulün aksine el-Me’mun’u (saltanatı: 813-33) değil el-Mansûr’u gösterir ve bu konuda Mesudî (ö.956) ve Sâid el-Endülüsî’nin (ö. 1070) tanıklığına başvurur. el-Mansur astrolojik bir tarih anlayışına önem vererek kendini Sasani imparatorluğunun varisi olarak göstermek istemişti. Böylelikle siyasi rakiplerinin başarısızlığa mahkum olduğunu, hakimiyetin yeryüzünde etkili olan yıldızlar tarafından kendisine verildiğini ima ediyordu. Bu, O’nun, esasında tüm ilimlerin Zerdüş’ün kutsal kitabı *Derkan’dan* türediğini ve İskender’in istilasıyla bu ilimlerin dağıldığını iddia eden ve kendini bun ilimleri yeniden toparlamaya adanmış Sasani imparatorluğunun varisi olduğu iddiasına güç kattı. Yeni kurulacak olan Bağdat şehrinin kurulacağı tarih, şehrin planı, kapıları

v.s mesaj yüklüydü ve bu şehir Zerdüşçü ideoloji sahiplerinin söz konusu ideolojiyi diriltmek için kurumsal ve mali desteğe kavuşmalarını sağladı. Bu bağlamda *Beytül-Hikme*’ye de değinen yazar, tarihi kaynaklarda çok fazla zikredilmediğinden yola çıkarak çok da önemli olmadığı iddiasını dile getiriyor. Burasının basit bir ofisten öte bir yer olmadığını, hatta burada Yunanca-Arapça çevirinin hiç yapılmadığı kanaatindedir.

el-Mehdî ve Oğulları başlıklı üçüncü bölümde yazar toplumsal ve dinsel söylemle birlikte çeviri hareketinin şekillenişini ele alıyor. El-Mehdi (sal. 775-85) döneminde el-Mansur’un evrensellik iddiasının devam ettirilmesiyle birlikte dinsel baskının arttığı iddia ediliyor. Bu dönemde Müslümanlara yazılan reddiyelerin hızla artması buna delil olarak getiriliyor. Bu dinlerarası bir diyalogu doğururken yapılacak tartışmanın esaslarını belirlemek üzere Aristo’nun *Topika*’sı çevirilmiştir. Sonrasında çevrilen *Fizik* kitabı da tartışma konularına daha sonra Müslüman olanların kozmolojinin de eklenmesine neden olduğu zikrediliyor.

Dördüncü bölüm *el-Me’mun* başlığını taşıyor. Bu bölümde İran’da dengelerin oturmasıyla birlikte işlevselliğini büyük oranda yitiren Zerdüşçü ideoloji yerine yine bu ideolojiden beslene İslamî ideolojinin konuluğu süreci tasvir ediyor. Her alanda görülen merkezileştirme çabasını yazar iki ana gayeye dayandırıyor: Halifenin dinin koruyucusu olarak merkeze alınması ve dini konular da dahil olmak üzere her konuda son sözü beraberindeki dinsel aristokraziyle halifenin söylemesi. Yaygın kanaatte tercüme hareketlerinin başlamasında ciddi katkısı olan el-Me’mun’un rüyası, mihne hadisesi, İmam Malik’e yapılan *el-Muvatta*’nın temel hadis kitabı olması teklifi ve Bizans ile yapılan mücadele de bu çerçevede değerlendiriliyor.

Bundan sonraki üç bölüm *Çeviri ve Toplum* adıyla ikinci kısmı oluşturuyor. *Uygulamalı ve teorik Bilimlerin Hizmetindeki Çeviri* adlı beşinci bölümde Gutas, çevirilerin imparatorluk ideolojisiyle olan ilgisini bir kenara bırakıp toplumun pratik ihtiyaçları ve salt bilimsel gelişmeler ile çeviriler arasındaki ilişkiyi irdeliyor. Kronolojik olarak ilkin astronomi sonrada geometri cebir ve matematiksel astronominin başta tarım ve miras hesabı gibi pratik sebeplerle nasıl bir gelişim gösterdiğini İbn Kuteybe’nin (ö.276/889) tanıklığı ile sunuyor. Gutas, çeviriye bilimsel gelişmelerin katkısını ise “uluslararası uzmanların araştırmaları, çeviri, daha derinlemesine araştırmalar, sonra da çeviriyle talebin yeniden artışı” şeklinde diyalektik bit formülasyonla izah ediyor. Felsefenin İslam toplumuna girişi ve el-Kindî’nin rolü ise ayrıca ele alınıp O’nun bir filozoftan çok ansiklopedik bir bilgin olduğu değerlendirilmesine yer veriliyor.

Hamiler, Çevirmenler, Çeviriler adlı yedinci bölüm, döneme dair giriş mahiyetinde bir prosopografik (belirli bir tarihsel veya toplumsal bağlamda yaşayan insanlar arasındaki bağlantıların araştırılması) çalışma özelliği taşıyor. Çeviri hareketinin geniş destek bulduğu iddiasıyla yola çıkan yazar, bu hareketin toplumu sarsmamasını ve uzun ömürlü oluşunu düşüncesine dayanak yapıyor ve bu harekete destek verenler, çevirmenler ve çeviriler arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaya girişiyor. Başta Abbasi halifeleri ve aileleri olmak üzere, saraylılar, devlet memurları ve askerler ve hatta bilim adamlarının kendileri, sürecin hamileri ve finans kaynakları olarak gösteriliyor. Hami ve destekçilerin her birinin bu harekette çeşitli faydalar gördükleri kanaati ise ikna edici örneklerle birlikte söz konusu desteğin sebebi olarak zikrediliyor. Bu arada Gutas, çevirinin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili olarak da, çevirinin İslam toplumunda bilim ve felsefeyi yeşertmediğini, zaten varolan toplumsal dinamiklerin tercümeyle zorunlu kıldığını dile getiriyor.

Yedinci bölüm *Çeviri ve Tarih* başlığı altında çeviri hareketinin doğurduğu sonuçları ele alıyor. Bu bölümde yazar ilk olarak -genel kabulün aksine- o dönemde bir 'İslamî Ortodoksi'den söz edilemeyeceğini ifade ediyor ve X. yüzyılın başlarından itibaren gerileyen tercüme hareketlerinin varsayılan ortodoksi ile ilişkilendirilmesinin sorumlusu olarak I.Goldziher'i gösteriyor. Gutas'a göre tam olarak bir ortodoksi oluşmamıştı; sadece yaygın kanaatlerden ve ortodoksi haline gelmeye çalışan ve birbiriyle mücadele eden fikri gruplar söz konusuydu. Bu bağlamda tercümelere karşı çıkanlar ya bir tür Emevi taraftarlığı (Abbasi karşıtlığı) saikiyle hareket ediyorlardı, ya da bu konudaki kutuplaşmayı başlatıcı unsur olarak görülebilecek olan mihne olayının uygulayıcısı olan el-Me'mun'a karşı tavır almaktaydılar. Çeviri hareketinin başarıya ulaşması ve özellikle Büveyhiler döneminde felsefi ve bilimsel çalışmaların 'ikinci rönesans' olarak da nitelendirilebilecek şekilde tüm İslam coğrafyasına yayılmış olması, Gutas'ın delilleri arasında yer alıyor. Ayrıca yazar, aynı zaman diliminde Bizans'ta neler olduğu sorusunu sorarak, iki coğrafyada eşzamanlı olarak yürütülen çalışmaların birbiriyle ne kadar irtibatlı olduğu problemine eğiliyor. Eser, yazarın genel bir değerlendirme yaptığı *Sonsöz* ile sona eriyor.

Gutas'ın bu eseri, Türkçe'deki konu ile ilgili birçoğu birbirinin tekrarı niteliğindeki literatüre ciddi bir açılım getiriyor. Eserde sunulan ciddi tetkikler ve derinlemesine yapılan analizler özenli bir anlatımla birleşince konuyla ilgilenen kimsenin uzak kalamayacağı klasik olmaya aday bir yapıt ortaya çıkıyor. Eserin akıcı bir dille Türkçe'ye kazandıran L. Şentürk'ün katkılarına da ayrıca zikretmek gerek. Bu arada, eserin 'içindekiler' kısmının neden orijinaline sadık olarak konu

alt başlıklarını içermediği ve yazarın dipnotlarının neden kitabın sonuna alındığı anlaşılammıştır.