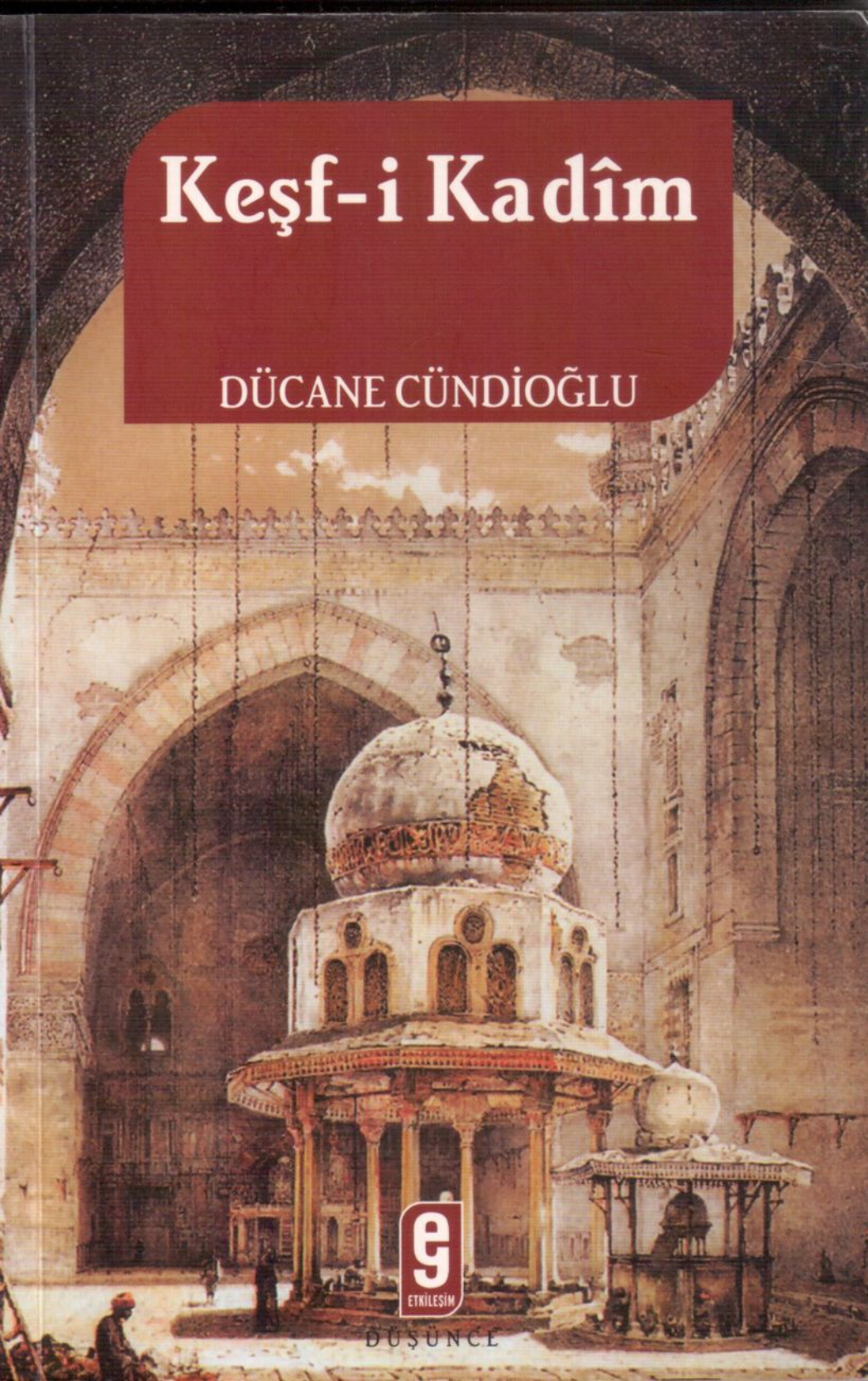
Keşf-i Kadîm

DÜCANE CÜNDİOĞLU



ETKİLEŞİM
DÜŞÜNCE

Keşf-i Kadîm

– İmam Gazâlî'ye Dair –

Dücane Cündioğlu

Etkileşim Yayınları : 55
Düşünce Dizisi : 20

Keşf-i Kadîm / Ducane Cündioğlu
Editör : Cem Sökmen
Kapak : Yasin Özcan
İç Düzen : Mürettibhane
Baskı ve Cilt : Pasifik Ofset
Çobançeşme Mh. Kalender Sk.
No: 5 Yenibosna/İSTANBUL
Tel: (0212) 551 11 19 pbx

© Etkileşim Yayınları 2008
Bu kitabın Türkiye'de yayım hakları
Nesil Basım Yayın Gıda San. ve Tic. A.Ş. adına
Etkileşim Yayınları'na aittir.
İzinsiz, kısmen ya da tamamen çoğaltılıp yaymlanamaz.

ISBN: 978-975-269-472-9

1. Baskı: Ağustos 2004 (Gelenek yay.)
2. Baskı: Eylül 2004 (Gelenek yay.)
3. Baskı: Nisan 2008 (Etkileşim yay.)

Etkileşim Yayınları

Sanayi Cad. Bilge Sok. No: 2, 34196 Yenibosna/İstanbul
Tel: (0212) 551 32 25 Fax: (0212) 551 26 59
www.etkilesimyayinlari.com

Dücane Cündioğlu

21 Ocak 1962'de İstanbul'un Üsküdar ilçesinde doğdu. 2 Nisan 1980'de başladığı yazı hayatına çeşitli dergi ve gazetelerde makaleler yayımlamak suretiyle devam etti. 1981'de Kur'an ilimlerini temel uğraş olanı olarak seçti. Yorumbilim'in (Ilm-i Tefsir) yanısıra uzun yıllar Tarih, Dilbilim (Ilm-i Belağat), Düşüncebilim (Ilm-i Mantık) ve Felsefe dersleri verdi. Şubat 1998'ten itibaren *Yeni Şafak* gazetesinde köşe-yazarlığı yapmakta olan Cündioğlu, geleneksel ilimlere hayatiyet kazandırmak amacıyla klasik mantık, psikoloji, kelâm ve felsefe metinlerinin neşir hazırlıklarıyla meşgul olmaktadır.

1993'te Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili: Kur'an-ı Kerim ve Meali*ni hazırlayıp notlandıran yazarın 1995'ten itibaren yayımlanmış başlıca eserleri şunlardır: *Başörtü Risalesi* (1995); *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (1995); *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an* (1995); *Sözün Özü: Kelam-ı Ilahi'nin Tabiatına Dâir* (1996); *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre: Anlamın Tarihi* (1997); *Turkçe Kur'an ve Cumhuriyet Ideolojisi* (1998); *Kur'an, Dil ve Siyaset Üzerine Söyleşiler* (1998); [*Kur'an ve Dile Dair* (2005); *Tarih ve Siyasete Dair* (2005)]; *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (1999); *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet* (1999); *Hakikat ve Hurafe* (1999); *Bir Kur'an Şâiri: Mehmed Âkif ve Kur'an Meâli* (2000); *Cenab-ı Aşka Dair* (2004); *PhiloSophiaLoren* (2004); *Arasokakların Tarihi: Hatıralar ve Hatıratlar* (2004); *Keşf-i Kadim: İmam Gazâli'ye Dair* (2004); *Felsefe'nin Türkçesi: Cumhuriyet-Felsefe-Eleştiri* (2004); *Düşünce Düşlenir* (2005); *Akif'e Dair* (2005), *Mehmed Akif'in Kur'an Tercümeleri* (2005); *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset* (2005), *Bir Mabed Bekçisi* (2006), *Bir Mabed İşçisi* (2006), *Bir Mabed Savaşçısı* (2007), *Göz İzi* (2007), *Daire'ye Dair* (2007).

İÇİNDEKİLER

önsöz 7

gazâliyât

niçin keşf-i kadîm? 11
niçin gazâlî? 14
biz ve gazâlî 17
türkiye siyasetinde gazâlî 20
gazâlî ve şiddet 23
özgünlük nedir? 28
gazâlî ve özgünlük 32
gazâlî eleştirilerinin nesnelliği 42
gazâlî bağlamında felsefe, kelâm, akaid 45
gazâlî: anti-rasyonalizm ve mistisizm 52
gazâlî: miras mı, tereke mi? 60
cehaletin tarihçesi 63
gazâlî ve türkler 66
gazâlî sonrası 72
gazâlî öncesi-gazâlî sonrası 78
gazâlî hakkında iki taraf var mı? 83

gazâlî kaynakçası 89
gazâlî tercümeleri: *mekasid'ul-felâsife* 92
gazâlî tercümeleri: *mihekku'n-nazar* 102
gazâlî'den ibn sina'ya 107
ibn sina'dan ibn rüşd'e 130
ibn rüşd'den ibn teymiyye'ye 133
gazeliyât değil, gazâliyât 136

mantıkiyât

hz.ali mantığı 149
gazâlî mantığı/logica algazalis 152
ibn sina mantığı 155
isagoci mantığı 158
tanzimat mantığı 161
mantık: düşüncenin grameri 164
mantık: fuzuliyât mı? 167
mantık: yoksunluğumuz 170
mantık: hikmet'e ilk adım 173
mantık var, mantık var 176
bir mantık yazmasının hikâyesi 179

önsöz

Bir zamanlar Doğu'da, atları canı gibi seven bir hükümdar vardı. Binyıl at denince başların çevrildiği ülkenin; ılgınların, fayrapların, karaköselerin, kındıraların göverdiği mürenlerden dünyanın dört tarafına gürlek yeleli taylar yetiştiren ülkenin; yoksulların hükümdarı.

Gelgelelim, atları sevdiği denli binicilikteki harikulâde becerisinden ötürü kendi ülkesinde bile —atlar ülkesi— yadırganan hükümdarın acıklı yalnızlığı dile getirilebilemez. Haylidir atların gözden düştüğü çağdı, çünkü çağ.

Hükümdarın becerisi, kısa zaman eriminde, ülke sınırlarını taştı ve tezinden ucube bir şöhret, alay konusu bir efsaneye dönüşerek zenginlik diyarı Batı ülkesi imparatorunun kulağına ulaşıverdi. Sözüne ancak eski metinlerde rastlanabilecek değersiz, densiz bir uğraşta ünlenmek, o çağda, doğululara özgü ahmaklık örneği olsa gerekti. Böylesi maskaralığa seyirci olmanın can sıkıntısından darlık çeken kendisini ve maiyetini eğlendireceğini düşünerek, imparator, yoksulların hükümdarını sarayına çağırdı.

Çağrıyı alan kabulden geri durmadı —ne yazık ki! Yine de hükümdarın çağrıdaki düz alay kokusunu sezinlemediği söylenemez.

Ay geçti geçmedi, hükümdar, imparatorun sarayına vardı. Ertesi gün, manejde kendisini bekleyen topluluğun önüne çıkınca

atıyla bağdaşık ama ters düz ama dolambaçlı kırk tür oyunla gösterdi hünerini. Gösteri bittiğinde atından inerek imparatora yürüdü doğruca. Armağan sunusu diye, imparatorun yanıbaşındaki başmabeyincinin avucuna, kendince en sevgili varlığın yularını bırakıp geri çekildi.

Mütekebbir imparatorun gözünde sefil bir doğulu hükümdarın harcı değil alicenaplık. Üstelik armağan diye bir haşmetliye at sunmak mankafa işi...

İmparator yalpalayarak doğruldu koltuğundan fil kalkışıyla; hayli semirgin bir gövde. Güçbela birkaç adım atıp, alaycılığını hiç sakınmadan, sırıtarak hükümdara yaklaştı. Kulağına "Size bir öğüt vereyim de zenginliğin ve gücün sırrı olarak tutun!" diye fısıldadı ve devam etti:

— Bizler, binek olarak su aygırlarını kullanırız; atları da yeriz!

Denir ki: Hükümdar ülkesine döndü ve çok değil, yedi kış sonra, varsıl batı topraklarını ordusuyla uçtan uca çiğneyip geçerken, imparatorun bu öğüdünü hatırlayıp durdu, muhteşem beyaz bir kısrağın üstünde...

Metin Tavukçuoglu

gazâliyât

niçin keşf-i kadîm?

1258-1914 yılları arasının "İslâm ilim ve fikir mirasının kayıp halkası" olarak telâkki edilmesi, gerek Batı dünyasında gerek İslâm dünyasında neredeyse tartışıl(a)maz bir muârefe halini almış bulunuyor ne yazık ki! Bu yanlış ve yanıltıcı yargıyla alâkalı olarak birçok yazı yazdım ve sadece Batılıların veya İranlı ya da Arap müslümanların değil, "kayıp halka"nın tabii bir devamı olmak haysiyetiyle yola koyulacakların (!) dahi kendi bilgi miraslarını gafletle reddederek onu anlamak imkânından kendilerini mahrûm edişlerine defalarca işaret etmeye çalıştım.

Batı'da *aydınlanma* adı verilen gelenek karşıtı kopuş, esas itibariyle Batı felsefî mirasının "ulus dillerde yeniden inşası" anlamını taşır; başka bir deyişle *Kıta felsefesi*, Avrupalı ulusların Kıta'nın bilgi mirasını aralarında paylaşıp Almanca, İngilizce, Fransızca, İspanyolca olarak yeniden üretmelerinden ibarettir. VE esas itibariyle ortada söylenilmiş yeni birşey de yoktur! Bütün yapılan, Lâtince yazılı bulunan malûmatın İslâm bilgi geleneğine ait unsurlarla harmanlanıp sözgelimi Almanca veya Fransızca ya da İngilizce olarak dile getirilmesi, bu ulus dillere kadîm felsefenin temel sorunlarını dile getirecek kabiliyetin kazandırılmasıdır. Nitekim böyle de olmuş, Batı metafiziği Tanrı'yı dışarıda bırakacak şekilde (dünyevîleşerek) ve tek tek ulus dillerde yeniden formüle edilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılış sürecine girmesiyle birlikte İslâm Medeniyeti; Arap, İran, Türk felsefeleri olarak tanımlanmaya, yani atomize edilmeye çalışılmış; Batılılar önce *Arap Felsefesi*, *Arap Tarihi*, *Arap Müziği*, vb. tasniflerle İslâm medeniyetinin *bütünlük* ve *süreklilik* vasfını yok etmeye uğraşmışlar; sonra siyasî parçalanma bu kurmaca tasniflerin işini kolaylaştırdığından kendileri aradan çekilince her unsur kendi tarihini, kendi felsefesini, kendi astronomisini, kendi matematiğini, kendi müziğini, kendi hususî geleneklerini, esasen sadece bir parçası oldukları o koca *bütünü* temsilen öne çıkartmak gibi lüzumsuz gayretkeşliklerde bulunmuşlardır.

Modern ulus devlet olgusunun ürettiği sosyal ve siyasî bilinç bu yaklaşımlara meşruiyet kazandırmakla kalmamış, aynı zamanda İslâm coğrafyasında birbirinden yalıtılmış bir biçimde oluşan bağımsız adacıklarda, güya sadece bu adacıklara mahsus tarihler yazılmaya başlamıştır. Tarih yazıcıları, kendi bütünlüğünden kopuk olarak salt bir ulusun, salt bir devletin, salt bir vatanın tarihini yazmayı marifet bildiklerinden, bir tek ulusa, bir tek devlete, bir tek vatana ait müstakil bir tarih, müstakil bir bilim geleneği, müstakil bir düşünüş tarzı, müstakil bir din ve dünya tasavvuru üretmek amacıyla tarihsel bütünlük ile sürekliliği istedikleri gibi çarpıtmışlar, bu çarpıtılmışlık içerisinde dünyaya gözlerini açanlar ise ister istemez o kadîm ve sahîh bütünlük ve sürekliliğin takipçiliğini yapamaz hâle gelmişlerdir. Çünkü İmparatorluk ufkunu kaybetmiş olanların, siyaseti *hilâfet* yerine *devlet*, *adalet* yerine *eşitlik* terimleriyle tartışmak gafletine düçar olmaları gibi, İstanbul (Payitaht) ufkunu kaybedenler de tarih ve coğrafya tasavvurunu *millet* yerine *ulus* ölçeğinde ele almak hatasını işlemişlerdir.

"Yeni birşeyler söylemek" iddiasıyla ortaya çıkanlar, farklı bir medeniyetin sözcülüğünü yapar hâle düştüklerini bile farketmeksizin *egemen* olanı *evrensel* olan mertebesine çıkardıkları gibi, "Hak taaddud etmez!" düsturunu unutup birdenbire başka başka hakikatler olabileceği yalanıyla kendilerini aldatmayı tercih etmişlerdir.

Bu toprakların çocukları *Ben Hakikatim* demeyi unuttukları günden beri yeni birşeyler söylemeye, yeni birşeyler ortaya koymaya çalışıyorlar ama yaklaşık bir asırdır ne yeni birşeyler söyluyorlar, ne de yeni birşeyler ortaya koyuyorlar. Yeni birşeyler ortaya koymayı marifet addettikçe, o ortaya koyduklarını zannettikleri yenilikler, kendi dünyalarının değil, egemen dünyanın kabul ve takdir edebileceği lâfazanlıklardan öteye gitmiyor.

Evet, bu toprakların çocukları, yeni birşeyler ortaya koymayı marifet addettikçe, bir türlü kendileri kalmayı beceremiyorlar; bir türlü tarihlerini ve coğrafyalarını kendi bütünlüğü ve sürekliliği içinde algılayamıyorlar. Yapısal bütünlüğü parçalanmış, tarihsel sürekliliği kesintiye uğramış böylesi bir dünya tasavvuruna saplanıp kaldıkça da yeniden ve bir daha o muhteşem İmparatorluk ufkuna, o muazzam *İstanbul ufkuna* yerleşmek imkânını ele geçiremiyorlar. Oysa bir kez, evet bir kez o ufuktan dünyaya bakmayı denerlerse, eksik parçalar yerini bulacak ve *keşf-i kadim* çabası daha önce olduğu gibi bugün de kendilerine güç ve kuvvet verecektir!

Kadîm olanı keşfetmek, yeni olanı ortaya koymaktan belki daha güç ve fakat hiç kimsenin kuşkusu olmasın ki çok daha asil bir çabadır! Tarih, bugüne değin, kadîm olanı keşfetmek için çaba sarfetmeyen hiçbir toplumun yeni birşey ortaya koyabildiğine tanıklık etmedi.

İşte zaten bu yüzden bu toprakların çocuklarının öncelikli görevi *vaz'-ı cedid* değil, *keşf-i kadîm* olmalıdır!

niçin gazâlî?

"Niçin Gazâlî?" sorusu, keşke "Niçin İmam Gazâlî'yi bu kadar önemsiyoruz?" anlamını taşısaydı, taşıyabilseydi. Ne yazık ki bizler İmam Gazâlî'yi önemsemiyoruz; onu anlayabilecek bir biçimde donanmaya bir önem atfetmiyoruz. *İhyâu Ulûm'id-Din* adlı eserinden birkaç bölüm okumayı, birkaç eserinin sayfalarını karıştırmayı, bulur da elimize alırsak o muhalled otobiyografisine (*el-Munkızu min'ed-Dalâl*) bakmayı marifet addedip hemen genel yargılara varmaya çalışıyoruz.

Bu bakımdan "Niçin Gazâlî?" sorusu, bugün "Niçin İmam Gazâlî'yi ziyadesiyle önemsemeliyiz?" anlamını taşıyor; Gazâlî'nin açtığı evlekte yürümeyi beceremedikçe bu toprakların çocuklarının dinî ilimlerin ihyasından sözetme gücüne erişemeyeceklerine îmada bulunuluyor; İslâm ilim ve fikir mirasının hem yapısal bütünlüğü, hem de tarihsel sürekliliği içinde anlaşılıp kavranılması için bu büyük ustanın projesine dahil olunması gerektiği söylenilmek isteniyor.

O halde bu anlamıyla sorumuzu yineliyelim:

Niçin İmam Gazâlî?

İmam Gazâlî. Çünkü kendisiyle sonrası arasında çağdaşlarımızca varsayılan *kopukluk* sanısını gidermenin yolu, evvelemirde onun yaptıklarını, yazdıklarını anlamaktan geçer. İmam Gazâlî'nin *İhya* projesi anlaşılmadıkça, İslâm düşüncesinin istikameti-

ni bulması için tashih ettiği hattın üzerinden gidilmedikçe, sözgelimi ne İmam-ı Âzam Ebu Hanife'nin veya İmam Şafiî'nin, ne İmam Eşarî'nin ya da İmam Maturidî'nin, ne de Muhasibî'nin veya Mekki b. Ebî Talib'in bir *bütünlük* veya *süreklilik* içerisinde anlaşılmak imkânı vardır.

Sadece öncesinin mi? Elbette hayır! Çünkü herşeyden evvel Gazâlî'nin *İhya* projesini İslâm dünyasının ilmî, siyasî, sosyal ve iktisadî birliği için kendisine dayanak noktası alan Selçuklu ve Osmanlı ulema ve umerasının başarısını kavramak için de İmam Gazâlî'ye müracaat zorunluluğu vardır. Sözgelimi Gazâlî silkinin en önemli isimlerinden Fahreddin Razî ile takipçilerinin temellendirdiği tarih ve coğrafya tasavvuru kısa bir zaman dilimi içerisinde İslâm dünyasının neredeyse tamamınca benimsenmemiş olsaydı, bugün Osmanlı mucizesinden söz edemeyecektik.

Mucize sözcüğünü bilerek ve en basit anlamıyla kullanıyorum; yani "bu kadar kısa bir zaman dilimi içerisinde genişleyen ve yine bu kadar uzun bir zaman dilimi içerisinde daralan bir imparatorluğa dünyanın tanık olmaması" mânâsında.

İslâm dünyasının İmam Gazâlî sonrasında *metafizik* bütünlüğünü yenilemesi veya *ilmî* sürekliliğini kuvvetlendirip derinleştirmesi bir yana, *siyasî* ufkunun onu Viyana kapılarına taşıyacak raddeye ulaşması da hiç mübalağa etmeden söyluyorum İmam Gazâlî'nin bu siyasetin merkezine alınması sayesinde gerçekleşmiştir.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat terkibi —bilindiği üzere— iki itikadî, dört amelî mezhebi kapsar. Hem Eş'arilik ve Maturidilik, hem de Hanefilik, Malikilik, Şafiilik ve Hanbelilik, İmam Gazâlî sonrasında çatışmalarını asgariye indirmişler ve Selef-i Salihîn'in yolu Gazâlî tarafından formüle edilerek gelecek nesillere aktarılmıştır.

Sadece *Mantık, Belağat, Fıkıh* ve *Fıkıh Usûlü* gibi ilim dallarında değil, *Kelâm* ve *Tasavvuf* gibi temel alanlarda da İmam Gazâlî'nin ortaya koyduğu terkibât belirleyici olmuştur. Nahivcilerle Mantıkçılar, Usûlcülerle Belâğatçılar, Fıkıhçılarla Muhaddisler, Kelâmcılarla Mutasavvıflar arasındaki bildik tartışmaların çözüme kavuşup şer'î ve gayr-ı şer'î ilimlerin —bir hiyerarşi dahilin-

de— bulunmaları gereken mevkilere taşınmaları hep Gazâlî sonrası paradigmanın ürünüdür.

Bir Osmanlı âlimi herhangibir meseleyi açıklarken, şayet hiç çekinmeden "Mantıkiyyûna göre, Belâğiyyûna göre, Usûliyyûna göre...." diyebiliyor ve sözgelimi hem fakih, hem mutasavvıf, hem kelâmcı, hem mantıkçı, hem şair, hem musikişinas olabiliyorsa, bu da Gazalî sonrasında ikmâl edilen paradigmanın *bütünlük* ve *sureklilik* arzeden yapısıyla alâkalı bir keyfiyettir.

İhyâu Ulûm'id-Din İmam Gazâlî'nin başlattığı ve takipçilerinin ikmâl ettiği bir projenin adıydı. Kendisi bu konuda ve bu başlıkla muazzam bir eser kaleme almış; kendisinden sonra eseri hemen hemen İslâm dünyasının her yerinde büyük bir alâka görmüştü. Akâid'in zanniyâttan, Kelâm'ın haşviyâttan, Tasavvuf'un bâtıniyâttan, Fıkh'ın ihtilâfâttan, hepsinden önemlisi Felsefe'nin yunaniyâttan arındırılmasında İmam Gazâlî'nin ve takipçilerinin rolü, sanırım kimsenin reddedemeyeceği kadar önemlidir.

Gazâlî sonrası oluşan ilim mirasının İslâm düşünce geleneğinin kemâl noktasını teşkil etmesi, hiç kuşku yok ki bu kemâlâta istinad eden siyasî önderlerin ulaştıkları başarıyı anlamak bakımından da açıklayıcıdır.

Peki ya bugün?

Bugünkü hâl-i pür-melâlimizin esbab-i mucibeleri arasında bu çerçevenin terkini de zikredersem, kimse "Yok, o kadar da değil!" demeye kalkışmasın; otursun niçin bugün bile İbn Sina veya İbn Rüşd'ü İmam Gazâlî'ye tercih eden gafillerin zuhur ettiğini anlamaya çalışsın.

İmam Gazâlî isminden rahatsız olanlara iyi bakınız, göreceksiniz ki onlar muhakkak ya "bu toprakların çocuklarına İstanbul'u unutturmaya çalışanlar" ya da "İslâm dünyasına İstanbul'dan bakmayı reddedenler" arasında yer alıyorlardır. Çünkü sorun *Gazâlî* değil, sorun *İstanbul*.

Soralım o halde:

Niçin İstanbul?

biz ve gazâlî

Tarihin öğretici (*ibretâmiz*) bir özelliği olduğunu söyleyenler, olanların bir kez daha olabileceğine ilişkin yaygın kanıya dayanarak böyle söylerler ki esas itibariyle bu iddia doğrudur: *olan bir kez daha olabilir*. Çünkü olan'ın bir kez daha olmasına engel olabilecek ne vardır ona özgü koşullardan gayrı? Böyle bir engel yoktur; o halde "olan bir kez daha olabilir" sözünü, "kendisine özgü koşullar varolduğunda, olan bir kez daha olabilir" biçiminde anlamamamız için de bir sebep yoktur!

Tarihin öğreticiliği, tarihin ana caddelerinden ziyade ara sokaklarında dolaşanlar içindir. Bu bakımdan tarihin (tarihçilerin) gösterdikleri, gözümüzün içine soktukları değil, bilakis sakladıkları, gözümüzden kaçırmaya çalıştıklarıdır önemli olan.

Ne var ki çoğu okur, arasokakların loş karanlıklarında dolaşmaktansa geniş bulvarları, ana arteleri yeğler, yaygın rivayetlerle oyalanır, beylik sözleri sever, kitlelere mal olmuş hakikatleri (!) okumaktan ve aktarmaktan (daha doğrusu: "aktarmak için okumaktan") hoşlanır. Kendisini hiç yormaz, yormaya da gerek görmez ve bir çırpıda sayabileceği meşhur ve fakat sıradan otoritelere dayanarak konuşmanın tadını çıkarır; sözgelimi, koca Osmanlı imparatorluğunun kuruluşunu bir yandan çadır-aşiret düzeyinden başlatır, diğer yandan onu Bizansın temelleri üzerinde yükseltmekten çekinmez ve fakat bu arada matbaanın Osmanlı'ya ıkı-

yüz yıl sonra girdiğini belirtmeksizin çöküşün nedenlerini tartışmayı beceremez veya Yeniçeri ocağının bir fesad yuvası olduğundan bahisle bu fesad yuvasının imhasını hayırlı bir vakıa olarak görür ya da kendisine daha erken tarihli nedenler arar ve meselâ İmam Gazâlî'nin felsefeyi, hür düşünceyi yıktığı/boğduğu gerekçesiyle İslâm düşüncesinin nefes alamadığını, kendisini geliştiremediğini, şerhler-hâşiyeler aracılığıyla tekrara düştüğünü, ilk dört asırda olduğu gibi büyük âlimler yetiştiremediğini, bu nedenle ictihad kapısının kapandığını, vs. öne sürer.

Oysa hakikatin bu yaygın ve güçlü (!) iddiaların aksine, muhatabını, saklandığı o arasokaklardan, ücra köşelerden birinde beklediğini düşünmemek için hiçbir sebep yoktur! Nitekim hem "aşiretten imparatorluğa" iddiası, hem "Bizans etkisi" masalı, hem de "matbaanın Osmanlı'ya geç girdiği" şeklindeki dedikodu bir safsatadan ibarettir. Yeniçeri ocağı bir fesad yuvası olmadığı gibi, imhası da sanılanın tam tersine bir felâket olmuş idi.

İmam Gazalî'nin felsefeyi, hür düşünceyi yıktığına/boğduğuna ilişkin söylencelerin hiçbir bilimsel dayanağı olmaması bir yana, onun, müsebbibi olduğu söylenen gelişmelerin bir kısmı *doğru* değildir, bir kısmı ise *olumsuz* değildir. Meselâ, "şerh-hâşiye" türündeki yazım geleneği, mensubu olduğumuz medeniyetin kendisiyle iftihar edebileceğimiz en önemli ürünlerinden biridir. Gazalî sonrası İslâm düşüncesi, birçok bakımdan öncesinden ileridir ve gerçekte, asıl bu dönemde büyük düşünce ustaları yetişmiştir.

Bu ayrıntılara pek önem atfedilmedi. Çünkü Frengistan'da *kâşâneler*, diyar-ı İslâm'da *viraneler* gördüğünü söyleyen Ziya Paşa psikozunun mirasçıları, bu resmin, gerçekte, *olanı* (vâkıayı) aslına uygun bir biçimde yansıtmayabileceği ihtimalini hiç ama hiç dikkate almadılar; tıpkı "medreselerin çöktüğü/çürüdüğü" masalına inananların aksini akıllarına bile getiremedikleri gibi. Onlar Namık Kemal'in *Terakkî* makalesini okumuşlar ve öylece inanmışlar, lâkin Gaspıralı'nın reddiyesinden haberleri bile olmamıştı.

Ne yazık ki bugün de işler böyle yürüyor. Dün olduğu gibi bugün de yalancı bir resmin üzerinden yapılmış yorumları kabul ediyor; beylik sözleri kabule müheyya bir halde düşünce vâdisinin ana-artellerinde dolaşıp duruyoruz. O denli kolay şartlandırılabiliyor, o denli kolay yutulur lokmalar haline getiriliyoruz ki olup bitenleri anlamamız için —ne tuhaftır— öyle uzun yılların geçmesi bile gerekmiyor.

Peki sorun nerede?

Sorun, Osmanlı devletinin çöküşüyle matbaanın ülkeye erken bir tarihte girişi arasındaki bağı bir türlü görememekte.

Eşref boşuna demeyiş: *Herkese gelmez belâ/erbab-ı istihkak is-*
ter!

türkiye siyasetinde gazâlî

Türkiye'de yayımlanan "çok satan kitaplar" listeleri arasında İmam Gazâlî'nin kitapları pek zikredilmez ise de biliyoruz ki Gazâlî'nin bilhassa bazı eserleri, gerçekte son 30-40 yılın "en çok satan kitaplar" ünvanına sahiptir. Sözgelimi *İhyâu Ulûm'id-Dîn* adlı muhalled eseri yüzbinlerce (belki 'daha çok' ve fakat kesinlikle 'daha az' değil) sattı. İlk bölümü 1963'de yayımlanan Serdaroğlu çevirisi, 4 büyük cilt halinde 70'li yılların başında tamamlanırken, aynı yıllarda Ali Arslan'ın Zebidî şerhinden hareketle hazırladığı çeviri 10 cilt halinde okurun önüne çıkmış; hemen yanıbaşında da Abdullah Aydın'ın yeni (!) çevirisi belirmişti. Ayrıca Ali Özek, Kasımî'nin *Zübde*sini (seçme/özet) 1969'da çoktan Türkçe'ye çevirip yayımlamış bulunuyordu. [İhyâ'nın M. A. Müftüoğlu imzalı bir başka (!) çevirisi daha vardır.]

İhyâ'nın *Kimyâ-yı Saâdet* adıyla meşhûr olan Farsça muhtasarının da aynı şekilde 1961'den itibaren en az beş ayrı Türkçe çevirisi yayımlanmış olup bu eserin yüksek tirajını da rakamlarla belirlemek hemen hemen imkânsızdır. Fakat şu kadarını söyleyelim ki 70'li, 80'li yıllarda İmam Gazâlî'nin kitaplarının —bilhassa *İhyâ* ve *Kimyâ* nüshalarının— girmediği müslüman evi neredeyse yok gibidir.

Bu konuda mübalağa yaptığımız hissine kapılacak olanlara, İmam Gazâlî'nin sadece *Eyyühe'l-Veled* adlı risalesinin 1955'den günümüze değin farklı isimler tarafından 20'ye yakın (bizim tes-

bitirmizce, tam 17) ayrı çevirisinin yapıldığı ve herbir çevirinin 10'larca kayıtlı baskısının piyasaya sürüldüğünü hatırlatmak isteriz. Biri devlet tarafından olmak üzere 5 ayrı çevirisi olan *el-Munkızu min'ed-Dalâl*in tirajını hesaba katmıyoruz. Bu arada kitapların 5'er, 10'ar binlik baskılar halinde yayımlandığına ve yayımevlerinin yeni baskıları numaralandırmak hususunda isteksiz davrandıklarına da işaret edelim.

Burada zikredemediğimiz 10'larca kitap ve risalesi Türkçe'ye çevrilen İmam Gazâlî,* ülkemizde acaba ne kadar tanınıyor? Felsefî ve ilmî eserleri, göz kamaştırıcı bir seviyeye ulaştığı söylenemese bile hiç değilse yeteri kadar ilmî tedkiklerin konusu olmayı başarabiliyor mu?

Yukarıda adı verilen çevirilerin ve bu arada adını veremediğimiz diğerlerinin, bilhassa halka hitab eden eserleri arasından seçildiğinde kuşku yok! *Tehafüt'ül-Felâsife, el-Mustasfa*, vb. ilmî-felsefî eserlerinden bazıları şöyle-böyle Türkçe'ye çevrilmiş olmakla birlikte birçok önemli eseri hâlâ Türkçe'ye çevrilmiş değil. Yeni yayımlanan ve ne yazık ki itimada şâyân bulmadığımız bir bibliyografyada İmam Gazâlî hakkında ya da bazı görüşleriyle ilgili olarak 4 doktora tezi, 21 yüksek lisans tezi sıralanıyor. Bu rakamları biraz daha yükseltmek kabil olsa da netice itibariyle önümüzdeki tablonun pek değişeceğini sanmıyoruz.

Acaba niçin halk İmam Gazâlî'ye ve eserlerine bu denli teveccüh ederken, aydınlarla ilim adamlarında aynı teveccühü göremiyoruz? Batı'da Gazâlî'nin eline su bile dökemeyecek felsefeciler hakkında çok sayıda doktora tezi hazırlanırken, İmam Gazâlî gibi büyük bir düşünürün görüşleri niçin yüksek lisans öğrencilerinin henüz tekemmül etmemiş sınırlı değerlendirmelerine terkediliyor?

Elbette bu suallerin cevapları, bir çırpıda ve kâmilen verilemez. Binaenaleyh sebeplerin hayli derinlerde saklı olduğuna işa-

---

* İmam Gazâlî'nin eserlerinin Türkçe çevirilerine dair erken tarihli bir tedkik için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Gazali'nin Bazı Eserlerinin Türkçe Tercümeleri*, AÜİFD, IX/59-69, Ankara, 1962

ret edip sizlere Prof. Süleyman H. Bolay'dan küçük bir anektod aktarmak istiyorum.

> Turkiye'de Gazalî'nin kitapları, 1968'den beri en çok satan kitaplardır hâlâ. Çünkü İnönü o zaman Meclis'te bir lâf etti. Süleyman Demirel'i —Başbakan o zaman— hırpalamak istiyor. Muhalefet lideri o zaman.
>
> Diyor ki:
>
> — Süleyman Demirel'i destekleyen üç sacayak var: Birisi *Said-i Nursî*, birisi *Konya Müftüsü*, biri de *Gazâlî*!
>
> Gazâlî'yi yaşayan bir adam zannediyor. Onun üzerine Gazâlî'nin eserlerine bir rağbet attı; hâlen de devam ediyor. Gazâlî'nin küçük kitapları bile parçalara bölünerek tercume edilmeye başlandı.*

İnönü'nün *Gazâlî* ismini "yaşayan bir adam" zannıyla zikrettiğine ihtimal vermiyorum; zaten Said-i Nursî de o yıllarda hayatta değildi. O halde İnönü, onun "fikirleriyle yaşayan bir adam" olduğunu söylemek istemiş olabilir mi? İşte bunda hiçbir kuşku yok!

Demirel'in siyasî hayatı bitmeseydi, kendisini destekleyen sacayaklarından biri bu sefer *Averroes* (güya: *İbn Rüşd*) olacaktı; kimbilir belki bir de devrin *Diyanet İşleri Reisi*. Gazâlî'yi savunmak ve eserlerinden feyizlenmek de yine zavallı halka kalacaktı.

Şimdi siyasetçiler arkalarında destek olarak İmam Gazâlî'yi değil, Averroes'i (güya İbn Rüşd'ü) görmek istiyorlar. Sanırım bu gidişle hepimiz, entelijansiyamızın himmetleriyle yakında Averroes'i arkalarına alacak genç siyasetçileri de görmeye başlayacağız.

Unutmayınız ki İmam Gazâlî bu halkın sadece beyni değil, aynı zamanda kalbi ve vicdanıdır da. Mütegallibe işte bu nedenle halkın sadece *cebini* değil, *ruhunu* da soyuyor. Binaenaleyh bu soygunun karşılığında bir süre sonra ceplerimiz dolar'la, ruhlarımız da Averroes'le dolup taşarsa hiç şaşırmayalım.

---

* İslâmî Araştırmalar, XIII/3-4, s. 538-539, 2000

gazâlî ve şiddet

11 Eylül hâdisesi "İslâmî şiddet" ve/veya "İslâmî dehşet" (terör) olarak tanımlanınca, *İslâm* ve *şiddet* ya da *dehşet* lafızlarının, yani bir iyi ile bir kötünün yanyana gelmesi, getirilmesi mümkün olabilir mi?

Olamaz! O halde şu suâle cevap aranmaya başlanır:

— Nasıl olup da İslâm Dini, şiddet ve dehşetin kaynağı haline gelebiliyor? Gerçekte bu dinin mensuplarını böylesine şiddet ve dehşet ehli kılan nedir?

Bu denli köklü bir şiddet ve dehşetin zuhûru için sırf bir inanma ya da düşünme biçimi tek başına iknâ edici bir sebep gibi görünmediğinden, gösterilemediğinden, üstelik bir de bu saymaca mevzûları kendisine iş edinenler arasında müslüman kimseler de bulunduğundan, ister istemez bu şiddetin ardında itikadî değil, sosyal ve iktisadî nedenler aranmaya başlanıyor ve tabiatıyla hemen de bulunuyor:

İslâm dünyasının geri kalmışlığı.

YANİ İslâm dünyası *iktisaden* geri kaldığı içindir ki bu yoksul insanlar zengin güçlere (Batı'ya, bilhassa Amerika'ya) karşı şiddete başvuruyorlar ve —Filistin halkının gördüğü kaba zulüm örneğinde olduğu gibi— kimi haklı gerekçeleri de vesile edinerek bu şiddet ve dehşeti hem sürekli hale getiriyorlar, hem de her geçen

gün —11 Eylul örneğinde görüldüğü gibi— bu şiddetin miktarını artırıyorlar.

İmdi, bu akılyürütmeyi bir özetlemeyi deneyelim: Ortada bir İslâmî şiddet/dehşet olduğu kesin ve fakat sebep İslâm'ın kendisi (itikad) değil, bilakis bu dinin mensuplarının yoksulluğu ve geri kalmışlığıdır.

Şöyle dense:

— Eğer ortada bir İslâmî şiddet/dehşet varsa, bu şiddetin sebebi acaba niçin İslâm'ın bizzat kendisi olmasın?!? Nitekim bu terkipte zaten *şiddet* sözcüğü *İslâmî* olmakla niteleniyor değil midir?

Önce şunu belirtelim: Bu tartışmaya taraf olanlar, daha doğrusu İslâmî şiddet/dehşet olgusunu ciddiye alanlar açısından, son tahlilde bir itikad olmak itibariyle İslâm'ın kendisini sebep olarak ilan etmekte herhangibir fayda mülahaza edilmemektedir. Çünkü bu terkibi ısrarla işleyenlerin amacı esas olarak itikadî değil, bilakis siyasî ve iktisadîdir. Bu bakımdan bir itikadı/bir dini bu tür yollarla zayıflatmak istemelerinde *dinî* (itikadî) bir amaç yoktur. İkincisi, bir itikad olarak İslâm, üzerinde hesap yaptıkları coğrafyanın kolay kolay yok edilebilir dominantlarından değildir. Binaenaleyh doğrudan din'in kendisini suçlamakta herşeyden evvel *aklî* (stratejik) bir fayda bulunmamaktadır.

Bu propaganda saldırısında Batılılar açısından *dinî* ve *aklî* sebepler olmadığı kabul edilse bile, her halukârda *hissî* (psikolojik) nedenlerinin olabileceği akla gelebilir ki bu ölçekteki bir tartışmanın birincil taraftarlarının *hissî* davranacağını varsaymak değil sadece siyaset, tarih de bilmemek demektir. (Kimbilir belki bir vesileyle şu meşhûr "tarihî düşman" nitelemesinde yer alan *tarihî* sözcüğünün ne kadar kolaylıkla *siyasî/iktisadî* sözcükleriyle yer değiştirebilir olduğunu bahis mevzû edebiliriz.)

Bu tartışmanın İslâm dünyası dahilindeki taraftarlarına gelince, ekseriyet itibariyle en nihayet kendileri de müsluman olduklarından, olmayanları da en azından mensubu bulundukları halkın hassasiyetlerini açıkça rencide etmek istemediklerinden, bu

kimseler de *dinî* ve dinî değilse *hissî* şayet hissî dahî değilse *aklî* sebeplerle bir itikad olarak İslâm'ın kendisini suçlayamazlar suçlamazlar.

Bu takdirde geriye kalan tek seçenek, İslâm'ın yanlış yorumlandığını söyleyip İslâm'ın kendisini değil, onun yanlış yorumlarını suçlu ilan etmektir ki dikkat edilirse yapılan da esasen budur.

"İslâm'ın yanlış yorumu" şeklindeki açıklama, *İslâmî şiddet* tartışmaları yerine *İslâm dünyasının geri kalmışlığı* (İslâm mâni-i terakki değildir) tartışmalarına tatbik edilirse şu sonuçla karşılaşmak kaçınılmazdır:

— İslâm dünyasının geri kalmışlığının nedeni İslâm değil, İslam'ın yanlış yorumudur!

Bu akılyürütme tarzını biraz açalım:

İslâmî şiddetin nedeni İslâm dünyasının geri kalmışlığıdır.

İslâm dünyasının geri kalmışlığının nedeni İslâm'ın yanlış yorumudur.

O halde İslâmî şiddetin nedeni İslâm'ın yanlış yorumudur.

İslâm yanlış yorumlanmasaydı geri kalınmazdı.

Geri kalınmasaydı şiddete başvurulmazdı.

O halde şiddeti önleyecek ve İslâm dünyasının geri kalmasını engelleyecek yeni ve doğru bir yoruma ihtiyaç var.

Böylesi bir akılyürütme, hem *şiddet*, hem de *geri kalmışlık* gibi iki olumsuz neticenin mukaddematı arasına İslâm'ı dahil edememekten kaynaklanıyor. Oysa daha önce fütursuzca İslâm dünyasının geri kalmasının, dolayısıyla modern bilim ve medeniyet karşıtlığının ana nedeninin bizâtihi İslâm olduğu ve İslâm coğrafyası halklarının bu dinin kendisinden kurtulmadıkça ilerleyemeyecekleri ve aslâ Batı bilim ve medeniyetinin seviyesine ulaşamayacakları açıkça dile getirilmişti. Nitekim tam da burada Ernest Renan'ın 1883'de Paris'te verdiği *İslâm ve Bilim* başlıklı konferansı ve bu konferansın İslâm dünyasında "İslâm mâni-i terakki değildir!" şeklindeki müdafaaya sebep teşkil ettiğini hatırlayabiliriz. Renan açıkça İslâm dünyasının geri kalmışlığının temel sebebinin

İslâm olduğunu iddia ederken, iddiasını ırkî mülahazalarla desteklemekten geri kalmamış, en nihayet *Samî* (Arap) ve *Turanî* (Türk) ırkların elinde bu coğrafyada bilim ve medeniyete darbe üstüne darbe vurulduğunu söylemekten çekinmemişti.

Şimdiyse aynı neticeye başka bir yoldan gidiliyor ve İslâm'ın yeni yorumunun *tamamen yeni* olması halinde tabiatıyla ikna ediciliği, inandırıcılığı zayıflayacağından, görünüşte bu yeni yorumlara temel teşkil edecek, yani bir nevi yenilenebilecek *eski yorumlar* aranıyor. Bu arada İslâm'ın geleneksel Sünnî yorumunu temsil eden ilmî otoritelerine yönelik eleştirilerden de geri kalınmıyor. Bilhassa üç isim, *İmam Eş'arî*, *İmam Şafiî* ve *İmam Gazalî* bu eleştirilerden paylarını alıyorlar.

Bu tür hafifliklerin Türkiye'deki (bilhassa *Türk Müslümanlığı* tartışmaları sırasındaki) seviyesini hatırlatmak bakımından söylemeliyiz ki memleketimizde "Biz itikadda Mâturidîyiz" denilerek İmam Eşarî'ye (Eşariliğe) ve yine "Biz amelde Hanefîyiz" denilerek İmam Şafiî'ye (Şafiîliğe) laf söylemek kimilerince bir marifet addedilse de bir iki adım sonra aralarında vurgulanacak ciddiyette bir fark bulunmadığı görülünce, daha doğrusu hem Maturidiliğe ve hem de Hanefiliğe sadakati sürdürmek suretiyle fürûat dışında şu beklenen *yeni yorumları* öne sürecek Lutherlerin bir türlü çıkamadığı anlaşılınca, daha kestirmeden gidip bu yeni yorumları sadece Kur'an'a istinad etmek deneniyor. Lâkin sonuçta bu yolun da zâhiren *ekonomik* olduğu söylenebilir. Çünkü bu sefer ekranlar inanılmaz bir yorum enflasyonuyla bulanıp meydana bir muhterisler sürüsü akın ediyor. Tabii böylece kanallara seyirci toplamaktan gayrı ciddiye alınabilecek bir netice de ortaya çıkmıyor.

İmam Gazalî isminin yıpratılmasının nedenlerini izah etmek uzun sürerse de kendisinin itikaden *Eşarî*, amelen *Şafiî*, neseben *Farisi* olduğunu hatırlamamız yeterlidir. İmam Gazâlî bir Selçuklu dönemi düşünürüdür ve kendisinden sonraki Sünnî ilahiyatını büyük ölçüde şekillendirdiği, dolayısıyla fikirlerinin Osmanlı dönemini hemen hemen belirlediği muhakkaktır. (En son II. Abdulhamid'in İmam Gazâlî'nin *Tehafüt'ül-Felâsife* adlı eserini Türkçe'ye çevirttiği unutulmamalıdır)

Bu yüzdendir ki *Gazali* adını yıpratmak, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini *kayıp halka* olarak kabul eden çevreler için neredeyse bir ödev halini almıştır. (Arapçılık, Türkçülük ve İrancılık tam da bu noktada buluşuyor.)

Peki, yenilenebilecek eski yorumlar elde etmek bakımından Gazalî eleştirmenleri ortaya hangi ismi sürüyorlar? Tabii ki *İbn Rüşd*ü! VE böylelikle güya ana gövdenin direnişi, çevreden yapılan bir başka saldırıyla zayıflatılmak isteniyor.

İsteniyor da bari hiç değilse İbn Rüşd'ün eserlerinden "yenilenebilecek eski yorumlar" elde edilebiliyor mu?

Keşke elde edebilseler! Her ne demekse söyledikleri sadece şu:

— *Ortadoğulu Kelâmcı* Gazâlî yerine *Endülüslü Rasyonalist* İbn Rüşd'ün fikirleri İslâm dünyası üzerinde etkili olabilseydi hâl-i pürmelâlimiz bu kadar kötü olmazdı...

Ortadoğu sorununu Endülüslü bir âlime çözdürmek kimin işine yarar onu bilemem ama şiddeti şiddeti çıkaranların şiddetlendirdiği muhakkak!

özgünlük nedir?

Düşünce tarihinde 'düşüncelerin özgünlüğü' sorunu, bu sorunu ele almayı deneyenlerin ellerinde anlamsız bir köken kazıcılığının oyuncağı haline getirilmiştir. Çünkü özgünlük, hatalı bir biçimde düşünmenin ve dolayısıyla düşüncenin unsurları açısından ele alınmıştır. Oysa özgünlük unsurlarda değil, terkiblerde aranması gereken bir keyfiyettir. Bir düşünceyi özgün kılan, o düşüncenin unsurları değil, o düşüncenin yapısı, yani terkibidir. Çünkü düşünme oradan buradan malzeme toplamakla değil, eldeki malzemeyi bir terkibe kavuşturmakla yapılan işin adıdır. Bir düşünür düşüncelerinin bütün malzemesini kendi yarat(a)maz, onları seleflerinden alır ve düşünme bu malzemenin harmanlanma biçimiyle, yani terkibiyle özgünlüğünü kazanır.

Platon ile Aristo esasen birbirlerinden çok farklı malzemeler kullanmamışlardı, fakat her ikisinin de özgünlüğü, bu malzemeye kazandırdıkları formla temayüz etti. O halde hiç tereddüt etmeden diyebiliriz ki özgünlük düşünmenin maddesinde değil, suretindedir. Bir düşüncenin malzemesi (unsurları) onun maddesini, terkibi ise suretini teşkil eder. Özgünlük dediğimiz, işbu teşekkülün ta kendisidir.

Açıklamam gerekirse, ben, "düşünme biçimi" deyişinde geçen 'biçim' sözcüğünü sadece 'tarz ve üslub' anlamında değil, aynı zamanda "terkib ve suret" (=nazım) anlamında da kullanıyorum. VE hemen ardından soruyorum:

İslâm Düşüncesi'nin özgünlüğü var mıdır?

Biz bu soruyu kendi adımıza cevaplamakta ve [illegible] ispatlamakta hiç ama hiç yorulmayacağız: Hem de nasıl!

Aksi kanaatte olanlar, "İslâm Düşüncesi" adını verdiğimiz terkibin, yani Kelâm, Tasavvuf ve Hikmet-i İslâmiye'nin teşkil ettiği *Dil, Düşünce* ve *Varlık* kompozisyonunun bir başka medeniyette şu veya bu şekilde varolmuş bir benzerini göstermeyi denemelidirler! İlzam mı ediyorum? Elbette! O halde herhangibir zaman diliminde bu medeniyet havzasında oluşmuş ve Osmanlı döneminde kemâline ulaşmış nazarî terkibin, unsurları itibariyle değil, terekkübü itibariyle bir benzerine ciddiyetle işaret edecek bir tek parmağın havaya kalkmasını beklemekten başka çaremiz kalmıyor.

İslâm Düşüncesi, doğduğu ve geliştiği yüzyılların içinde varolan terkiblere karşı bir meydan okuyuşun adıydı. Düşünce, düşünmeyi ciddiye alan tâliplerinin ellerinde çıkabileceği en yüksek zirvelerde nefes alıp vermiş ve bu nefes sayesindedir ki bugün kendisini eteklerinden seyrettiğimiz ve sadece iftihar etmekle yetindiğimiz zengin ve canlı bir fikir mirası oluşmuştu. Bir düşünce, ancak kendi çağdaşı düşüncelerle karşılaştırılabilir. Fakat siz eğer dilerseniz bu mirası zaman gözetmeksizin, çağdaşı olmayan parlak rakipleriyle de karşılaştırabilirsiniz. Çünkü *Dil, Düşünce* ve *Varlık* tasavvuru itibariyle İslâm Düşünce mirası, kemâline ulaştığı Osmanlı ölçeğinde, bütün muhalifleriyle — hem de hiçbir aşağılık kompleksine kapılmadan, hiçbir savunmacı yaklaşım zaafına düşülmeden— karşılaştırılabilecek derinliği haizdir!

Hâl böyleyken şimdi sorumu yeniliyorum:

Çağdaş İslâm Düşüncesi adı verilen, kökleriyle alâkası kalmamış bir asırlık modern mecmuanın şu veya bu düzeyde ciddiye alınması gereken, gıpta edilecek bir tek orijinal yönü veya özgünlüğü var mıdır?

Bu soru iki şekilde cevaplanabilir: geçmişe nisbetle veya kendi çağdaşlarına nisbetle... Çağdaş İslâm Düşüncesi, geçmişiyle

karşılaştırılamaz; zira kendisine dayandığı bir nazariyâtı, bugünkü deyişle teorik bir yapısı yoktur; unsurları itibariyle de yoktur, terkibi itibariyle de. Çağdaş İslâm Düşüncesi'nin hâkim formu, eklektik bir tarzda siyasî veya sosyal birtakım beceriksiz uyarlamalar istisna edilirse, kendisini sadece "dinî" olarak değil, 'düşünsel' olarak da nitelemeyi haklı çıkaracak bir hususiyeti haiz değildir. Aksini iddia edenlerin, bu düşünme biçiminin *Dil, Düşünce* ve *Varlık* hakkında ciddiye almayı gerektirecek ne tür bir yorumlar manzumesine sahip olduğunu söylemeleri gerekir. Çünkü bu iddia ortada olmadıkça 'özgünlük' meselesi ciddiyetle konuşulamaz!

Dilerseniz bu düşünce biçimini her bakımdan taklid ettiği Çağdaş Batı Düşüncesi'yle karşılaştıralım: Unsurları bir yana, bu vadide de terkib itibariyle özgünlük iddialarına geçit verecek bir aralık bulunamayacaktır. Bulunacak olan, sadece bazı imitasyonlardır; iyi ya da kötü, ama her hâlukârda karşımıza çıkacak terkibler birer 'imitasyon' örneğinden ibaret kalacaktır. Niçin? Çünkü Çağdaş İslâm Düşüncesi'nin mevcut formunu kazanmasına katkıda bulunanlar, İslâm Düşüncesi'nin nazarî mirasını göz göre göre ve hiç acımadan nisyana terkettiler, küçümsediler ve bir süre sonra onunla irtibat kuramayacak bir noktaya geldiler. Öyle ki terkettikleri tarafından terkolundular. Şunun şurasında henüz bir asır bile dolmadan Dilbilim ve Mantık'ta meselâ Cürcanî, Sekkakî, Kazvinî veya Urmevî'yi değil, sadece Ahmed Cevdet Paşa, Elazığlı Abdunnâfi Efendi ile Said Nursî'yi; Kelâm'da İci, Taftazanî veya Seyyid Şerif'i değil, Giritli Sırrı Efendi ile Harputlu Abdullâtif Efendi'yi; Tefsir'de Taberî veya Zemahşerî'yi değil, sadece Elmalılı Hamdi Efendi'yi; Hadis'te Askalânî, Kastallânî veya Aynî'yi değil, Babanzâde Ahmed Naim'i;,Usûl-i Fıkıh'ta Abdülaziz Buharî veya Pezdevî'yi değil, Buyuk Haydar Efendi ile Seyyid Bey'i; Tasavvuf'ta İbn Arabî, Konevî veya Mevlâna'yı değil, Ahmed Avni Konuk ile Elif Efendi'yi; Felsefe'de Farabî, İbn Sina, Gazâlî veya İbn Ruşd'u değil, Süleyman Hasbî Efendi'yi, hiç değilse Rıza Tevfik ile İsmail Fenni Ertuğrul'u bile anlamaktan âciz kalınmasının nedeni bu basiretsizce yapılan redd-i mirastır.

Evet, Çağdaş İslâm Düşüncesi köklerine dönmelidir! Fakat şimdilik hiç değilse bir asır öncesine dönmek için yola düşmeli, bir daha yolda düşmemek için son düştüğü yerden ayağa kalkabileceğini ispat etmelidir. Çünkü bu kâbustan bir an evvel kurtulamazsak, genç nesiller İslâm Düşüncesini 'miras' olmaktan çıkarıp 'tereke' haline getiren imitasyon meraklılarının açtığı çukurlarda çırpınmayı sürdürmekten kurtulamayacaklar!

gazâlî ve özgünlük

İslâm Felsefesi'nin *özgünlüğü* sorununa açıklık getirmek üzere yola koyulanların bu sorunu felsefe tarihine ait bir sorun olarak görmeleri tesadüf değildir. Çünkü sorunu ortaya koyanlar, sorunu ortaya koyma biçimleriyle daha başta, sorunun alanını da belirlemiş oldular.

XIX. yüzyılda Ernest Renan *İslâm Felsefesi* şeklindeki bir adlandırmayı dahi yanlış buluyor, tarihte kendisinden *İslâm Felsefesi* şeklinde sözedilebilecek bir düşünsel etkinliğin olmadığını iddia ediyordu. Üstelik ona göre Araplar'ın ve Türkler'in böylesi bir etkinliği yürütecek, sürdürecek yetenekleri de yoktu. İslâm tarihinde birkaç filozof çıktığı iddiası belki tarihen reddedilemezdi ama bu filozoflar da esasen müslümanlar tarafından itibar görmemişler, felsefe *küfür*, felsefeciler ise *kâfir-zındık* olarak suçlanmak suretiyle bir kenara itilmişlerdi. Felsefeyle uğraşanların ekseriyeti ya Arî ırkına ya başka dinlere ya da heterodoks fırkalara mensup kimselerdi. İslâm tarihinde (zaman itibariyle) ve İslâm coğrafyasında (mekân itibariyle) *felsefe* adı verilebilecek tüm düşünsel etkinlikler, Batı'dan/Yunan'dan alınmış, hiçbir katkıda bulunulmaksızın bir süre muhafaza edilmiş ve en nihayet yine gerçek sahiplerine iade edilmişti. Hâsılı, müslümanların felsefî etkinliği, kendilerine ait olmayan bir düşünce mirasına kısa bir süre *taşıyıcılık* yapmaları, kılıçla ele geçirdikleri coğrafya üzerinde bu mirasın muhafazasına *kerhen* izin vermeleriydi. Felsefe XII. yüzyıldan

itibaren asıl yurduna (Batı'ya) taşınmış, asıl sahiplerinin ellerine geçmişti.

Bu iddiaların gerekçesi ise malumdur: İslâmiyet bizzat özgür düşünceye, felsefe ve bilime karşıdır; çünkü ne de olsa çöl dinidir; bedavetin ürünüdür. Araplar *şair*, Türkler *cengâver* yaratılışlıdır; soyutlama, felsefî düşünme yetenekleri yoktur. Binaenaleyh *bilim* ve *felsefe* Sâmî ve Turanî ırklara değil, Arî ırklara mahsus bir etkinlik olarak vücud bulmuş ve öyle de kalmıştır.

Sorunun bu biçimiyle ortaya konuluşu, evvelemirde, muhataplarını tarih'in ve coğrafya'nın sınırları içinde cevap yetiştirmeye sürüklemiş; İslâm tarih ve coğrafyasında felsefî etkinliğin *özgün unsurları* aranır olmuştu. İslâm Felsefesi'nin özgünlüğünü ileri sürmek, felsefî unsurların, dahası İslâm'dan önce varolmayan (!) ya da başka bir deyişle İslâm'la birlikte varolan unsurları keşfetmek/göstermek ameliyesine münhasır kaldı. Sözgelimi İbn Sina'nın yazılarında özgün birşeyler bulmak, kendi öncesine geri götürülemeyecek denli *orijinal unsurlar* bulmak demekti. Bulunamadığı takdirde —ki hâlâ bu biçimiyle bulunabilmiş değil— İbn Sina'yı basit bir Yeni Eflâtuncu mukallid olarak ilân etmek kolaylaşıyordu.

Son tahlilde bu yaklaşım tarzı, müslüman felsefecileri Aristo'yu —Arap diliyle ve üstelik eklektik bir tarzda— açıklamaktan öte birşey yapmamış birer *şârih* derekesine indiriyor; farklı bir yoruma tesadüf edilince de onların ya yanlış Aristo çevirileri tarafından yanıltıldıkları ya da Aristo'nun görüşlerini kendi istekleri doğrultusunda saptırdıkları, bozdukları, değiştirdikleri iddia ediliyordu. (Bu hatalı yaklaşımın yine müslüman bir felsefeciyle, İbn Rüşd'le meşrûiyet kazanması incelemeye değer bir konudur.)

Bu süreç içerisinde *özgünlük/orijinallik* kavramlarının mahiyeti üzerinde yeterince durulmamış olması ve neredeyse sözcüğün sıradan anlamının —bir kaziyye-i muhkeme imişcesine— hesaba çekilmeyip özgünlüğün/orijinalliğin *unsurları* hasredilmesi fevkalâde irkiltici dir. Oysa düşüncenin, bâhusus "felsefî düşünce"nin özgünlüğü unsurlarında değil, terkib ve üslûbun-

dadır. Sözgelimi şairi şair yapan salt bilinen sözcükleri kullanması veya sözcük uydurması değil, herkesin kullandığı, kullanmakta olduğu sözcüklerden yeni bir terkib oluşturması, yeni bir uslûb ortaya koymasıdır. Hanendelerin hüsn-i sadâlarıyla değil, hüsn-i edâlarıyla *sanatçı* niteliği kazanmalarına benzer bir şekilde düşünce adamları da özgünlüklerini düşüncelerinin unsurları itibariyle değil, bu unsurlara istinaden meydana getirdikleri terkibler ve bu terkiblerin üslûbu itibariyle *filozof* sıfatına hak kazanırlar ve bu takdirde ancak onlara mahsus bir felsefe'den söz edilebilir.

İslâm Felsefesi'nin özgünlüğü sorunu *terkib* ve *üslûb* düzeyinde ele alın(a)madığı sürece, "bugün müslümanların niçin kendi düşünce miraslarıyla irtibat kuramaz hâle geldikleri" suali sağlıklı bir biçimde cevaplanamaz. Cevaplanabilseydi, Renan'ın İslâm dünyasındaki takipçilerinin, İmam Gazâlî'nin felsefe eleştirisini "felsefe'yi yıkmak, özgür düşünceyi boğmak" şeklinde değerlendirmek yerine, bu eleştiriyi *özgün* bir felsefî düşünce biçimi, *farklı* bir terkib, *yeni* bir üslûb olarak yorumlayabilmeleri icab ederdi.

Hâsılı, özgürlüğün yitimi, özgünlüğün, farklılığın, yeniliğin yanlış yerlerde aranmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim aşağıdaki ifadelere hemen her piyasa kitabında rastlayabilirsiniz:

> Felsefe, kültür tarihimiz açısından bağımsız bir etkinlik olarak sürekliliğini korumuş bir alan olarak görülmemektedir. (...) Bu olgunun şüphesiz çok değişik sebepleri bulunabilir; ancak felsefe faaliyetindeki kesintinin veya düşünce faaliyetinde nitelik değişikliğinin sebepleri ortaya konurken kendisinden bahsedilen tek ortak ismin *Gazâlî* olduğu görülür.*

Bu tesbiti ciddiye alan bir zihniyetin, şu zavallı hükmü vermesi şaşırtıcı mıdır?

> Felsefenin ülkemizde bağımsız bir disiplin olarak yeniden varlık göstermesi, daha ziyade, 'Batılılaşma' sürecinin yaşandığı 19. yüzyılda görülmektedir. (s. 10)

---

* Rahmi Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, s. 9, İstanbul, 1995

Yani felsefe bizim tarihimizde *bağımsız bir etkinlik* olarak sürekliliğini koruyamamış, belki nisbeten İmam Gazâlî'den evvel varmış ama onun eleştirisi sonunda kesintiye uğramış, derken XIX. yüzyılda Batılılaşma ile birlikte tekrar ortaya çıkmış.

> Bizde Gazâlî'den sonra Tanzimat yıllarına kadar felsefe'nin toplumsal anlamda kabul edilmesi veya meşrû bir disiplin olarak görülmesi söz konusu değildir! (s. 11-12)

Gazâlî'nin vefat tarihini bir hatırlayalım isterseniz: *h. 505/m. 1111*.

Peki Tanzimat ne zaman ilân edildi? *1839*da.

Demek oluyor ki kesinti Gazâlî'yle (*XII. asırda*) başlıyor, Batılılaşma dönemine (*XIX. asra*) kadar sürüyor.

Selçukluları bir kenara bırakırsak, anlaşılan o ki Osmanlı döneminde felsefe bağımsız bir etkinlik olmayı başaramamış.

Felsefe deyince Batı felsefesini anlayan araştırmacımız, acaba İslâm felsefesinin hangi kaynaklarını orijinalinden tedkik etmiş, bu kesinti asırlarında kimlerin neler yazdığına ne kadar bakmış, bu devasa mirasın ne kadarını ne denli lâyıkı vechile anlamış, anlayabilmiş dersiniz?

Sözü uzatmadan cevaplayalım: Son dönemde yazılmış sade Osmanlıca metinleri bile hatasız okumayı beceremeyen, *min haysu hüve hüve* gibi İslâm felsefesinin en önemli tabirlerinden birini *min hisi hu hu* haline çevirmekten utanmayan bu araştırmacımız, kaynakçasına atfen söyleyecek olursak bu asırlara ait bir tek kaynaktan dahi yararlanmaya ihtiyaç duymamış; sadece "Nasıl olsa herkes böyle söylüyor" deyip piyasada dolaşan beylik yargıları yinelemeyi tercih etmiş.

İslâm filozoflarını Kindî, Farâbî, İbn Sina, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi birkaç isimden ibaret zanneden, şayet birkaç kitap okumuşsa bu isimlere ancak İbn Bacce, İbn Tufeyl, vb. birkaç isim daha ilave edebilen genç nesillerin, kendi ilim miraslarına bu kadar bigâne kalmalarının, kendi felsefe gelenekleriyle irtibat kurmayı bir türlü beceememelerinin, dolayısıyla ağzını her açanın, bilip bilmeden "Gazâlî'nin İslâm tarihinde bilimsel ve felsefi duş

öldürdüğünü" iddia edecek kadar cüretkâr davranabilmesinin nedenlerini uzaklarda aramaya luzum yok o halde!

Temel sorun, bu toprakların çocuklarının özgüvenlerini yitirmesi, anlamadan, bilmeden kendi ilim geleneklerini küçümsemesi, egemen olanı *evrensel* mertebesine çıkarıp elle gelen düğünü bayram zannetmesidir.

Özgünlük sorununu *unsurlar* düzeyinde tartışmakla vaktimizi berhava edeceğimizde hiç kuşku yok! Binaenaleyh İslâm felsefesinin özgünlüğü sorununu terkib ve *üslûb* düzeyine çıkarmak, kendi ilim geleneğimizin ortaya koyduğu terkib ve uslûbun özgünlüğünü kavramak zorundayız. Nitekim çağdaş Batı felsefesinin özgünlüğü de son tahlilde terkib ve üslûb düzeyinde değil mi? Eserlerini Almanca, İngilizce ve Fransızca olarak kaleme alan çağdaş filozoflar, kadim felsefe mirasını ulus dillerde yeniden inşâ etmekten, bu unsurlara istinaden yeni terkibler vücûda getirmekten gayrı ne yapmışlardır?

Hangi çağdaş felsefî soru(n) *unsurları* itibariyle geriye götürülemezdir? Bilimsel ve toplumsal değişimlerin hangisi, herhangibir felsefî sorunun mahiyetini değiştirebilmiştir? Yıkılan, geçerliliği kalmayan nazariyelerin tamamı terkib ve uslûb itibariyle yıkılır ve fakat anâsır-ı asliyeleri bâki kalır. İster *sistem* deyin, ister *teori*, ister *söylem*, ister *ideoloji*, isterseniz *paradigma*, en nihayet değişen sadece terkib ve üslûbdur; sorunun kendisi değil!

Maksadı açık kılmak bakımından burada *lisan* (dil) ile *kelâm* (konuşma) arasındaki ayrıma işaret edebiliriz. Kişi dili hazır bulur, dile sonradan dahil olur, dil kimseye ait değildir; öznesi de, muhatabı da, zamanı da yoktur ve fakat dil içinde gerçekleşiyor olmasına rağmen her konuşma'nın bir öznesi, bir muhatabı ve bir zamanı vardır. Konuşma bir terkibdir ve her konuşmanın öznesine mahsus bir uslûbu vardır. Dilin altına imza atamazsınız, ama her konuşma konuşulduğu an muhatabına imzasıyla ulaşır.

Bu bakımdan *özgün* olan sadece konuşma'dır ve böyle olduğu içindir ki *değişen* de sadece konuşma'dır, dil'in mahiyeti değil!

İslâm Düşüncesi'nin *özgünlüğü* sorununu ele almak ve dolayısıyla sağlıklı bir hükme varabilmek için, hiç kuşkusuz bu düşünce geleneğinin bütün dönemlerini ve mahsûllerini eksiksiz bir biçimde ele almak gerekir. Oysa hem Batı dünyasında, hem de İslâm dünyasında yapılan akademik çalışmalar daha şimdiden — henüz ikna edici bir tablo ortaya konulmadan— birtakım önyargılı karalamalarla dolup taşmakta, neredeyse eline kalem alan herkes İslâm düşünce tarihini *İmam Gazâlî'den öncesi ve sonrası* diye kabaca ikiye ayırıp ilkini göklere çıkarmakta, ikincisini ise âdeta yere, yerin dibine batırmaktan çekinmemektedir.

İlk dört asrın *altın asırlar* olduğu, ictihad kapısının açık bulunduğu, düşüncenin özgürce yeşerebildiği, Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ gibi büyük düşünürlerin yetiştiği ve fakat İmam Gazâlî'nin felsefe eleştirisinden sonra aklın donduğu, özgür düşüncenin karardığı, zihinlere skolastisizmin hâkim olduğu, İslâm dünyasını ataletin büründüğü, orijinal ilim ve felsefe adamlarının yetişmediği, vb. şikâyetler öne sürülmekte; böylelikle Gazâlî öncesi için *aydınlık*, sonrası içinse *karanlık* tasvirler imal edilip —yalana kuvvet!— bu medeniyetin mensuplarına eşik teşkil edecek o koca zemin ayaklarının altından usûlce çekilivermektedir.

Sözü uzatmadan açıkça söyleyelim: Gazâlî öncesi dönem, İslâm Düşüncesi'nin *çocukluk* dönemidir, *emekleme* asırlarıdır; İslâm Düşüncesi'nin zirveye çıktığı, sadece düşünce alanında değil, bilim alanında da en özgün, en yüksek mahsûllerini verdiği asıl dönem ise Gazâlî sonrası asırlardır. Öyle ki bu asırlar, İslâm Düşüncesi'nin —iddia edildiği gibi— *zevâl* değil, *kemâl* asırlarıdır!

Bu hakikatin ısrarla görmezlikten gelinmesi siyasî maksatlıdır ve oryantalist proje, bidayetinden bu yana *Selçuklu* ve bilhassa *Osmanlı* dönemlerinin karanlıkta kalması için kasd-ı mahsusla Gazâlî sonrasını küçümsemekte, yazılan onbinlerce eserin üzerine küçücük bir ışık huzmesi bile düşmesini engellemek için var-gücüyle çalışmaktadır. Ne yazık ki bu insanlar kendilerine İslâm dünyasından *taşeronlar* bulmakta da hiç zorlanmamışlar, bu kasıtlı cehaletin (tecahülün) sözcüğünü üstlenmekten ar etmeyen birtakım nev-heveskâr yerliler de çıkmıştır.

Osmanlı deyince akıllarına kardeş katlinden veya harem hikâyelerinden başka birşey gelmeyen bu zavallıların, kendi tarihleri hakkındaki olumsuz yargılarının ardında oryantalist projenin hiçbir ilmî mesnede dayanmayan *indî* iddiaları vardır.

Askerî ve siyasî mağlubiyetlerinin tazminatını ilmî miraslarından vazgeçmekle ödeyebileceklerini sanan; kendi tarihine, kendi kültürüne, kendi ilmî-dinî geleneğine düşmanlık besledikçe, kendi benliğini inkâr ettikçe ve ettiği takdirde *adam olacağı* yalanına inanan bu ben-idrakinden mahrum gürûh, Gazâlî sonrasını inkâr etmekle, tanımadığı, anlamadığı, takdir etmekten aciz kaldığı bu ilim mirasını küçümsemekle ne denli büyük bir hata yaptığını farkedememektedir bile.

Lütfen şimdi Fatih Üniversitesi öğretim üyelerinden Kiki Kennedy-Day'in, İslâmî Araştırmalar Dergisi'nin —*Gazâlî Özel Sayısı* münasebetiyle— kendisine tevcih ettiği suallere ne cevap verdiğini dikkatle okuyunuz:

1. Gazâlî'nin filozofları tenkidi İslâm Düşüncesi'nde ne gibi müsbet veya menfi sonuçlar doğurmuştur?

> Bence Gazâlî'nin kendisinden sonra gelen İslâmî Düşünce yapısına duraklatıcı, dondurucu bir etkisi olmuştur. Bence onun cevapları ve görüşleri, gerçeğin peşine düşmek yerine, bir tartışmayı kazanmak için gösterdiği legalistic tavırlardır. Örnek olarak Tehafût'te —yorumdaki bir farklılık yüzünden— İbn Sina'nın yaşamdan sonrasına inanmadığını ve şeriatı reddettiğini söyler. Bir yazılı metni ele alırken ve buradan çıkarımda bulunurken, önyargılı bir şekilde hukukçuların metodlarını kullanmıştır. Bu İbn Sina'nın söylediği şey değildir.

2. Gazâlî'nin İslâm Düşüncesi'nin gelişimine orijinal bir katkısından söz edilebilir mi?

> Hayır! Bence İslâm Felsefesi'nin yeraltına çekilmeye zorlanmasında ağır bir sorumluluğa sahiptir. Gazâlî'nin "büyük bir düşünür" olduğuna inanmıyorum. Bence o büyük bir conformist ve düşünceyi normalize etmek için bir güçtür.

3. Gazâlî'nin düşüncesi, günümüz İslâm Düşüncesi meselelerine ışık tutabilir mi?

> Hayır! Onun felselesinin bugünün dünyasına bir yardımı olacağını sanmıyorum. Bana göre o, kanaatlerinde çok fazla sınırlı kalmıştır.*

Cevaplarda yer alan *bence* ön-eklerinin acaba bir kıymeti var mı? Kim, hangi vasfına binaen *bence* diyor? Burası önemli değil; önemli olan bu ABD yurttaşı hanımelendinin Fatih Üniversitesi'nde çocuklarımıza bu *bence* ön-ekli iftiraları öğretmekte oluşu

Gücüme giden, İmam Gazâlî'nin medeniyetimizin geleceği açısından önemini kavrayamayan sözümona yerli kalemleri iknâ etmeye çalışmak değil, asıl onların arkalarındaki cahil yabancılara cevap vermek durumunda kalmak.

İslâm Düşüncesi'nin parlak dönemlerinin İmam Gazâlî'yle birlikte geride kaldığı, özgür düşünce ve araştırmanın donup katılaştığı, birkaç düşünür istisna edilecek olursa Gazâlî'den sonra doğru-dürüst adam yetişmediği şeklindeki hâkim söylemi seslendiren yerli kalemlerin dayanakları arasında, kesinlikle İslâm bilgi mirasını anlamaya/açıklamaya yönelik ayrıntılı incelemeler yer almamakta; bilâkis bu beylik iddiaların ardında XIX. yüzyıldan itibaren belirginleşen oryantalist projenin lojistik desteği bulunmaktadır.

Ne yazık ki kendi tarihlerini, kendi bilgi miraslarını bu lojistik desteğin güdümünde anlamaya/tanımaya çalışan yerli kalemler de hiçbir ciddi tedkike girişmek lüzumunu dahi hissetmeden, dolayısıyla ciddiye alınabilecek herhangibir mesai de sarfetmeksizin İslâm Düşüncesi tarihinin koca asırlarını bir çırpıda feda edebilmektedirler.

Elinizi atacağınız her yeni çalışmanın bu ön-yargıların birer tekrarından ibaret olduğunu görebilirsiniz. Daha önce Rahmi Karakuş'un *Felsefe Serüvenimiz* adlı sözde-bilimsel çalışmasından bazı satırlar aktarmıştık. Binaenaleyh hâkim söylemi tekrarlamayı marifet addeden, ciddiye alınabilecek hiçbir mesned göstermeksizin kendi tarihini mahkûm etmeyi iş haline getiren, sonra da kalkıp ezberciliği, tekrarcılığı, peşin-hükümlülüğü vermeye

---

* İslâmî Araştırmalar, XIII/3-4, 2000

kalkışan araştırmacı sayısının hiç de az olmadığını göstermek için, şimdi de Osman Kafadar'ın aynı nakaratları yineleyen *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi* (İstanbul, 2000) adlı çalışmasından bazı aktarımlarda bulunacağız:

> İslâm Dünyasında hicretten hemen sonraki yüzyıllarda başlayan, Abbasilerin ve İslam'ın 'Altın Çağ'ı olarak kabul edilen IX., X., XI. ve XII. yüzyıllar arasında en dinamik, üretken ve oldukça renkli olduğu dönemde sahip olduğu entelektüel açılımlar içinde Yunan tarzında felsefe hareketi, önemli bir yer tutmasına rağmen, üç-dört yüzyıl gibi çok uzun olmayan bir ömre sahiptir. Eski Yunanlıların M.Ö. VII. yüzyıl ile M.S. III. yüzyıllar arasındaki 1000 yıla yaklaşan felsefe hareketi gözönüne alınırsa, gerçekten de bu süre oldukça kısadır. (s. 64)

İslâm Düşünce tarihinde "Yunan tarzında felsefe hareketi" aramak ve bulamayınca üzülmek gibi garabetler bir yana, *Eski Yunanlılar* adlı mevhûm ve muhayyel bir kitlenin 1000 yıllık bir zaman diliminde *eskimeksizin* biteviye felsefe yaptıklarını iddia edebilmek için *second-hand* kitaplar okumak kâfi geliyor ne yazık ki! (Ehl-i Nakarat'tan *isnad* ve *istinad* değil, apaçık *mesned* beklemeye hakkımız olmalı değil mi?)

IX-XII. yüzyıllar arası niçin *Altın Çağ* imiş? Bu dört asırlık dönemin entelektüel açılımlarını (!) "en dinamik, üretken ve en renkli" gibi popülist nitelemelerle tavsif edenlerin, hâkim söyleme sığınmak yerine bizlere ne tür ölçüler, ne tür dayanaklar kullandıklarını sarahaten göstermeleri gerekmez mi?

Gerekmiyor olmalı ki şu tür ifadeler, takvim yapraklarında rastlanılacak yaygınlığa ulaşabiliyor:

> Genellikle İbn Rüşd'den sonra İslâm'da felsefenin gerilemeye başladığı kabul edilir. Gerçi bu tarihten bir yüzyıl sonra İbn Haldun tarih felsefesi alanında oldukça orijinal, hatta modern görüşler ortaya koymuşsa da onun konumu bir istisnadır. Şu halde İslâm'da felsefî düşünce hareketi 'çöküntü' anlamında birden ve bütün olarak meydana gelmemiş, önce XIII. yüzyılda dinamikliğini kaybederek gerilemeye başlamış, giderek artan bir hızla donuklaşmış, silikleşmiş ve nihayet Osmanlılarda Fatih döneminden sonra gündemden kalkmıştır, denilebilir. (s. 64)

Genellikle...

Evet, bu mesnedsiz düşüncelere eşlik eden yegâne yoldaş *genellikle* sözcüğüdür!

Genellikle...

Ne denli emniyet verici, ne denli itiraz önleyici ve ne denli susturucu değil mi? İnsanın "Acaba Gazâlî'nin bütün suçu *Selçuklu dönemi düşünürü* olmak mı?" diye sorası geliyor.

Peki ya Gazâlî sonrası?

Cevap hazır:

> İslâm'da felsefî düşünce hareketi (...) Osmanlılarda Fatih döneminden sonra gündemden kalkmıştır.

Koca Osmanlı İstanbul'u fethediyor, çağ açıp çağ kapatıyor, fakat ne oluyorsa oluyor, tam da bu sırada *felsefî düşünce hareketi gündemden kalkıyor.*

Lütfen zahmet edip bu sözde-bilimsel araştırmanın (!) dayanaklarını bir gözden geçiriniz, bakalım bu cüretkâr iddialara *mesned* teşkil edebilecek derecede bir tek kaynağa tesadüf edebilecek misiniz?

Genellikle ön-eki dururken bizim araştırmacılarımız niçin Süleymaniye Kütüphanesi'nin tozlanmış sıralarında dirsek çürütsünler? Ehl-i nakarat olmak varken kim işi gücü bırakıp da Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nin önündeki çöp yığınlarını geçecek de Darendeli Mehmed Efendi'nin yazmalarını okumak külfetine katlanacak? Biraz *Goldziher*, biraz *Arnaldez* ve biraz *Sachau*.

Bari aslından yararlanılsa? Ne gezer! Aç Adıvar'ı ve Sayılı'yı, derken alelacele Hilmi Ziya'yla, Niyazi Berkes'le karıştır/karşılaştır. VE en nihayet o muhteşem sihirli sözcüğü söyle: *genellikle*.

Ne yazık ki bu işler *genellikle* böyle oluyor!

gazâlî eleştirilerinin nesnelliği

İbn Rüşd İmam Gazâlî'yi eleştirirken, onun malumatının ve hatta yorumlarının Fârâbî ile İbn Sina'ya dayandığını, bu filozofların ise Aristo'yu ve felsefesini *olduğu gibi* anlayıp aktarmadıklarını, dolayısıyla bu zeminden hareket ettiği için kendi eleştirilerinin de gerçek karşılığının bulunmadığını ifade eder; yani ona göre, Aristo'nun eserleri İslâm filozofları tarafından ya çarptırılmış ya da zaten çarptırılmış kaynaklardan istifadeyle yorumlanmıştır; dolayısıyla, müsbet ya da menfî bu yorumlara itimad edilemez!

Gerek oryantalistler, gerekse İslâm felsefesinin kaynaklarını güyâ yeniden keşfetmek heyecanıyla hareket eden müslüman akademisyenlerin kâhir ekseriyeti bu tür sözleri dillendirip durmaktalar. İslâm filozofları, Eflâtun ve Aristo'nun kendi görüşlerini değil, Yeni Eflâtunculuk süzgecinden geçmiş halini biliyorlar imiş. Sözgelimi Plotin'in kitabını Aristo'nun kendi eseri diye okumuşlar veya her iki filozofun görüşlerini kendilerince telif etmeye çalışmışlar ya da onların eserlerinin İslâmileştirilmiş versiyonlarını okuduklarından sağlıklı bir biçimde değerlendirememişler; zira mütercimler Zeus'u *Allah*, tanrıları *melekler* diye çevirmişler, eklemeler, çıkarmalar yapmışlar, vs. (Ne garip değil mi, bu eleştirinin hedefleri arasında İbn Rüşd'ün kendisi de vardır.)

Bu eleştirilerin doğru olup olmadığı; yani kendilerine işaret edilen zaafların gerçekte varolup olmadıkları esasen pek önemli değildir. Önemli olan, bu saptırma işleminin *zaruri* olup olmadığıdır; başka bir deyişle, burada nazar-ı dikkate alınması gereken husus,

müslüman filozofların bu metinleri *oldukları gibi* okuma, anlama ve yorumlama imkânına (hakkına) sahip bulunup bulunmadıklarıdır.

Bir müslümanın farklı bir dünya tasavvurunu *olduğu gibi* anlama imkânı var mıdır? İslâm filozoflarına bu suçlamayı yönelten kimselerin böyle bir iktidara sahip olduklarının teminatı nedir? Meselâ İbn Rüşd'ün kendisi, iddia ettiği gibi Aristo'yu ve eserlerini ne kadar aslına sâdık olarak anlamış, yorumlamış ve benimsemiştir?

Bu ve benzeri sualler, anlama ve yorumlama ameliyesinin doğasını açığa çıkarmak, hiç değilse tartışmak için öne sürülmüyor; aksine, dünyayı belli bir yerde durarak yorumlamakla yorumlanan şeyin doğasını bozmanın müsavi olduğunu ve işbu müsavâtın *tabii*, tabii olduğu kadar da *meşru* bir durum sayılması gerektiğini göstermek istiyor.

Hani denir ya, "İnsanın bir metne bütün önyargılarından sıyrılarak bakması gerekir" diye, işte böylesine safça bir tutumun mümkün, dolayısıyla tabii, dolayısıyla meşrû ve haklı olduğu acaba öne sürülebilir mi?

Önyargısız olmanın ya da varolan önyargılardan sıyrılmanın imkânından ziyâde mutlak surette önyargısızlığın arzulanabilir veya ahlâkî sayılabilir bir tarafının bulunup bulunmadığını da düşünmek gerek.

Geleneğimizin ustaları, elbette önyargısız değillerdi... Ancak unutulmamalı ki onlar hesabı verilmemiş önyargılara da sahip değillerdi. Binaenaleyh hesabı verilmiş önyargıları bulunan insanlardan herhangibir görüş ve düşünceyi ya da dünya tasavvurunu, bu önyargılarından bağımsız olarak ele almalarını beklemek kadar *ahlâksızca* bir tutum olamaz. Çünkü önyargılardan sıyrılmak demek, önyargıların hesabını vermek demektir! Hesabı verilmiş önyargılardan sıyrılmaya çalışmak, zaten önyargıların hesabının henüz verilmemiş olduğunu gösterir; dolayısıyla hesabı verilmeksizin önyargılardan sıyrılmaya çalışmanın *ilmî* bir kıymeti olmadığı gibi, hesabı verildikten sonra sıyrılmaya çalışmanın da *ahlâkî* bir kıymeti yoktur; dolayısıyla her iki hâlde de (işin içinden) sıyrılmanın bir kıymeti yoktur!

Gerçeğin anlatıldığı şekilde olup olmadığı meselesini bir tarafa bırakmak kaydıyla acaba aşağıda aktarılan rivayeti nasıl izah edebilir ve nasıl yorumlayabiliriz:

> Birgün tuhaf bir olaya şahit oldum. Ömer Rıza'ya Anatole France'ın *Haşmetmeab Adalet* adlı kitabını tercüme etmek üzere vermiştim. Tashihleri okurken hayretler içinde kaldım. Meğer Anatole France sosyalizm düşmanı imiş, dindarmış, din felsefesini savunuyormuş.
>
> "Anatole France böyle lâflar etmez" dedim; kitabın orijinalini getirttim, tercüme ile karşılaştırdım. Kitap tercümede tamamiyle değiştirilmişti. Ömer Rıza'yı çağırdım, kitaptaki yazıları gösterdim, "Bu ne demek?" dedim.
>
> Ömer Rıza kızardı, bozardı, "Efendim" dedi; "Ben dindar bir adamım; [oysa] Anatole France din aleyhine yazıyor. Ben sosyalizme düşmanım; o [ise] sosyal adaleti savunuyor. Halkın bu fikirleri öğrenmemesi için metni değiştirdim."
>
> "Buna ne hakkınız var?" dedim; ve işine son verdim.*

Ömer Rıza Doğrul'un bu davranışının *bilimsel* ve *ahlâkî* olmadığı konusunda sanırım büyük bir çoğunluk ittifak edecekler ve diyeceklerdir ki:

— Bizce ne kadar masum bir amaç taşırsa taşısın bir metni yazarının sahip olmadığı görüşlerin aracı hâline dönüştürmek ne bilimseldir, ne de ahlâkîdir!

Böyle düşünenlerin *bilimsel ve ahlâkî olan* hakkında kesin kanaatlerinin bulunduğunu varsaymamız gerektiğine göre, onlardan şu suale cevap vermelerini bekleyebiliriz:

Bilimsel ve ahlâkî bir amacı gerçekleştirmek adına, bilimsel ve ahlâkî olmayan bir aracın kullanılmasına karşı çıkmanız ne kadar bilimsel ve ahlâkî bir tutumdur?

Bu suale ne tür bir cevap verilirse verilsin sonuçta hepimiz kazançlı çıkacağız; zira böylelikle sıdkı sıyrılanların kimler olduğunu anlamak imkânına kavuşacağız.

* Sabiha Sertel, *Roman Gibi 1919-1950*, s. 192-193, İstanbul, 1969

gazâlî bağlamında felsefe, kelâm, akaid

- Bilgilerin sıhhatinin denetlenemediği yerde, yorumların sıhhatini denetlemenin bir anlamı yoktur!

Bu şartlı önerme, Türkiye'de fikir hayatının tamamına şâmil kılınabilir bir yargıyı dile getirmekte. Çünkü burada mukaddem'in *vücûdu* tâli'nin *vücudunu*, mukaddem'in *ademi* ise tâli'nin *ademini* gerektirir.

Ülkemizde ne yazık ki *fikirlere* değil, *sloganlara* rağbet etmek daha revaçta. Slogan atmak daha cazip, daha kârlı, daha masrafsız bir yol; üstelik etkileyici de. Düşünen değil, etkilenen insanlar... Tartışan değil, saldıran hasımlar... Öğretmeye veya öğrenmeye talip olmak yerine aldatmaya veya aldatılmaya müheyya aydınlar...

Genellemelerin fikir yolcularını "baştan çıkarıcı" bir işlevi vardır; zira hemen sloganlaşırlar ve sloganlar da bir nevî *genelleme* değeri taşıdıklarından onlar da şehvetli taraftarlarını yoldan çıkarmaktan geri kalmazlar. Nitekim bu sloganlardan biri de Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmesinden sonra Esâriliğin Osmanlı'ya hâkim olduğu iddiası ve başımıza her ne geldiyse bundan sonra geldiği safsatası.

Başka?

Tam da bekleneceği üzere, vurun abalıya misâli Eşarîlik hakkında saldırgan bir üslubla beylik menlî yargılar... VE ucuz Eşarîlik eleştirileri.

Sonra?

Sonra bu ucuz ve beylik yargıları takiben büyük lâflar, sathî yorumlar, ağır yargılar, aldatıcı kehanetler, bünyeyi tahrib edici reçeteler... Yesevîlik, Maturidilik, Alevîlik, Gerçek İslâm *versus* Arabizm, Eşarîlik, Hurafecilik, Meskenet, İrtica, Fundamentalizm, Siyasal İslâm, vs.

Bu konudaki safsataların kıymet-i ilmiyesini ele almadan önce, benzeri birkaç temelsiz ve sığ yargı örneği daha zikretmek isterim:

1) Gazâlî felsefeyi boğdu, tasavvufa meyledip İslâm düşüncesini tembelliğe, meskenete sürükledi, skolastisizmi güçlendirdi. Oysa Gazâli-İbn Rüşd tartışmasında İslâm dünyası Gazâlî'yi değil de İbn Rüşd'ü takip etseydi pekâlâ kurtulur idi. Nitekim Batılılar İbn Rüştçülük akımı sayesinde aydınlanma hareketini başarıya ulaştırdılar... vs.

2) Skolastik Teoloji'nin (Kelâm'ın) Tanrısı "soğuk, hareketsiz, aşkın, korkutucu" idi. *Şafii-Eşarî-Gazâlî* üçlüsü ictihadı (yorumu) öldürdü, akide'de, fıkıh'ta, usûl'de, kelâm'da ve felsefe'de İslâm dünyasını ortaçağın karanlıklarına gömüp serbest düşünceyi, bilim'i, bilimsel özgürlüğü körelti. *Şerh-Haşiye* yazım geleneği ilmin gelişmesini durdurdu, insanları taklide, ezbere sevketti... vs.

3) Eşarî zat'la sıfatı ayırır, Maturidî ise ayırmaz. Binaenaleyh Maturidî'nin bu yaklaşımı *vahdet-i vücûd* anlayışım tevlid etmiştir. Maturidilik mehabbetullahı, sevgi ve aşkı merkeze alır ve Eşariliğin aksine kendisinden korkulan bir Tanrı'ya değil, kendisine sevgi duyulan bir Tanrı'ya kulluk edilmesini savunur. Hepsinden önemlisi Maturidilik rasyoneldir, akılcıdır, kaza-kader inancı farklıdır... vs.

Bu ve benzeri misâlleri çoğaltmak pekâlâ mümkün. Ancak Bağdad Valisi'nin dediği gibi bu tez sahiplerinin hangi özelliklerine gıbta edeceğimizi bilemediğimizden, uzun uzun tafsilât ver-

mek cesaretini gösteremiyoruz. Fakat aklımıza takılan birkaç hususu dile getirmekten de kendimizi alamıyoruz: Meselâ, esas itibariyle oryantalist menşeli olan bu tezlerin yerli savunucularından kaçı İmam Eşarî'nin veya İmam Maturidî'nin eserlerini görmüş, okumuş, okuyabilmiş, anlayabilmiş? *Kitab'ut-Tevhîd*'in, *Te'vîlât*'ın, *İbane*'nin, *Makalât*'ın sayfalarını karıştırmış kaç kişi var bu iddiacıların arasında? Osmanlıca tarih eserlerini bile Binbir Temel Eser'in sadeleştirmelerinden takip etmekte güçlük çeken bu insanlar, meselâ bir İbn Rüşd'ü Fransız Oryantalist Ernest Renan kadar tedkik edebilme şansı bulabilmişler midir o hayhuyla geçen hayatları içerisinde?

İbn Arabî'nin *Füsûs* veya *Futuhât*'ının değil aslını, çevirisini, mesela Ahmed Avni Konuk şerhini bile anlayabilmiş birileri var mıdır acaba bu parlak sözcüler arasında? Değil *şerh* ve *haşiye*, bir *metn* dahi okumamış, okutmamış bu zevâtın görmediği, bilmediği, anlamadığı, anlayamadığı bir dünyayı/bir tasavvurâtı bu kadar kolay, bu kadar ucuz bir şekilde reddetmesinin adı *bilimsellik* olmuş da bir biz mi bu hakikatten gafil kalmışız yoksa?!

Sizi bilmem ama ben bu zevâtın *yorumlarını* değil, yorumlarına mesned teşkil eden *bilgilerini* hesaba çekmenin vacib olduğuna inanıyorum. Nitekim İslâm düşünce geleneğinin büyük ustaları, bilginin kaynakları ve yöntemleri hususunda takip edilecek vasıtaları ve bu vasıtaların üzerinde yürüyebileceği zemini tanımlamak sadedinde şöyle diyorlardı:

> Marifete vüsûl iki tarık üzredir: Birincisi *Nazar*, ikincisi *Keşf*. Şayet 'nazar' bir nebinin vahyini (haber-i sâdık) esas alıyorsa bunun adı *Kelâm*dır; almıyorsa *Felsefe*dir (Meşşâîlik, Aristoculuk). Keza 'keşf' vahyi esas alıyorsa bunun adı *Tasavvuf-ı Müteşerri*adır; almıyorsa *İşrakilik*tir (Platonculuk).

İşte bu yüzden *Kelâm*, İslâmî ilimler hiyerarşisinin koruyucu şemsiyesidir. Hüccetimiz Gazâlî'nin ifadesiyle:

> Bütün İslâmî ilimler cüzîdir ve en nihayet bir cüz'ün ilmidir. Ancak *Kelâm ilmi* müstesna; zira bir tek o küllîdir.

Bu bakımdan Kelâm, İslâmî nassların (Kur'an ve Sünnet akidesinin) *aklî inşası* demektir ve zannedildiği gibi salt bir savunma

aracı değildir. Bilâkis nassın ifade ettiği hakikati *aklen* inşâ etmenin yoludur Kelâm. Bu yönüyle *cedelî* değil, *inşaî* bir ilimdir. Gazâlî öncesi Kelâm İlmi için söylenildikte, bu *cedelî* sıfatı belki bir kıymet arzedebilir ve fakat Gazâlî sonrası Kelâmı (*mutaahhirîn* devri) için katî suretle hatalı bir tanımlamadır. Nitekim Müteahhirîn Kelâmı'na dair yazılan eserler umûmiyetle dört bölümden oluşurlar:

1) Mebâdî (aklî ilkeler, mantık)

2) Umûr-i Âmme (vücûd-adem, mahiyet-hüviyet, vahdet-kesret, vs.)

3) Mümkinât (tabiat bilimleri: optik, astronomi, vs.)

4) Semiyyât (sıfatlar meselesi, nübüvvât, mu'cize, vs.)

Bugün sözümona *Kelâm İlmi* diye bilinen ve ilâhiyatlarda okutulan bahisler, Kelâm sistematiği içerisinde çok küçük bir yer işgal eden *Semiyyât* bahsine ait olup ilk üç bölüm "Kelâm'a felsefe karıştırılmıştır" iddiasıyla hasıraltı edilmektedir.

Kelâm'da niçin *aklın evvel, naklin müevvel* olduğu çağdaşlarımız tarafından yeterince anlaşılamadığından, biraz da *selefî* rüzgârların etkisi altında kalındığından, ne yazık ki *Kelâm İlmi* denince, herkesin aklına *mesail-i nakliye* gelmekte, dolayısıyla bu ilim aleyhinde ileri-geri konuşmak bir marifet addedilmektedir.

Bu kısa açıklamalara binaen söyleyecek olursak Osmanlı'nın, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden sonra Eşârî âlimlerin istilasına uğrayıp *Eşarileştiği* iddiası, işte Kelâm'ın İslâm dünyasında Gazâlî'den sonra kazandığı formu bilmeyenlerin, anlamayanların uydurduğu bir iddiadan ibarettir. Çünkü Osmanlı dönemi İslâm düşüncesi *Kelâmî* karakterdedir ve Osmanlı uleması Kelâm'da değil, Akide'de Eşarî veya Maturidîdir; ancak hepsi de Sünnî Kelâm geleneğinin mensuplarıdır. Nitekim Adudiddin İci (*Mevakıf*), Seyyid Şerif Cürcanî (Şerh-i Mevakıf), Fenarîzâde Hasan Çelebi (bu şerhin haşiyesi) ya da Taftazanî (*Şerh-i Mekâsıd*), Ali Kuşcu (*Şerh-i Tecrid*) Osmanlı Kelâmı'nın büyük ustalarıdır ve bir Eşarî olan Fahr'ur-Razî'nin izleyicileridir.

I. Bayezid devrinde (1300'lü yıllarda) Molla Fenari nın derinleştirdiği evlekte yürüyen talebeleri Osmanlı topraklarında ve bahusus Mısır'da cirit atıyorlardı. Böylelikle Osmanlı uleması, Mısır'ın fethinden çok önceleri medreselerin müfredatını bu sistem üzre teşekkül ettirmişlerdi bile. (Bu arada *Hâşiye-i Tecrid* medreselerini hatırlayınız.)

Eşarîlik ve *Maturidîlik* arasındaki farklara (furukât) gelince, bunlar furuâta dair farklar olup esasa dair değildir; tabir-i diğerle iki akidevî ekol arasında *mahiyet* değil, *derece* farkı vardır ve bu farklar bu âlimlerin aynı Kelâm sisteminin içinde birlikte hareket etmelerine mâni olmamıştır. İmam Eşarî'nin *zat-sıfat ayrımı* yaptığı, İmam Maturidî'nin *zat-sıfat ayrımı* yapmadığı şeklindeki iddialar ise tek kelimeyle vehimdir ve hiçbir *ilmî temeli* de yoktur. (Bunu anlamak için Ebu Muin en-Nesefî'nin *Tebsıratu'l-Edille*, es-Sâbûnî'nin *el-Bidaye* ve *el-Kifaye* gibi Maturidî klâsiklerine bakmak yeterlidir. Bu metinlerin müteahhirîn İlm-i Kelâmı nokta-i nazarından ne denli elverişli olup olmadıkları ise bir bahs-i diğerdir.)

Kelâm'la Felsefe arasındaki temel fark, bir *Kâdir-i Muhtar* Tanrı'yı merkeze alıp almamak meselesiyle alâkalıdır. Bu bakımdan Maturidîler ile Eşarîlerin *ortaklaşa* inşâ ettikleri Kelâm nazariyâtını yıkmak isteyenlerin, Fransız oryantalizminin desteğindeki modernist saldırıyı püskürtmek amacıyla *Maturidîliği* bırakıp *Eşarîliğe* geçen Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin müdafaasındaki asaleti farkedememeleri gayet tabiîdir.

Eşarîlik-Maturîdilik meselesinde ve bâhusus aleyhinde bulunmanın marifet sayıldığı *Kelâm İlmi*nin sağlıklı bir biçimde anlaşılması konusunda daha ziyade tafsilât verilmesi gayet tabiîdir. Müteferrik yazılarda bu tür meseleleri *tafsilâtıyla* ele almayı *munasib* bulmamakla beraber, yine de bazı başlıklara işaret etmenin ve okuru piyasaya sürülen ucuz fikirlerin parlaklığına aldanmamaları maksadıyla uyarmanın faydadan hâli olmayacağına inanıyorum. Binaenaleyh ilmî mirasımızdan bî-haber olan geniş kitlelerin dahi bazı hakikatleri bilmek ve tedavülde olan fikirleri mukayese etmek hakkı vardır.

Bu düşünceyle klâsik metinlere istinad etmek ve insanların kolayca erişemeyeceklerini zannettiğim kaynaklara atıf yapmak yerine, Türkçe yazılmış bir metinden (hem de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde irad ettiği *hilâfet* hakkındaki meşhur nutkuyla tanınan Seyyid Bey'e ait bir metinden) kısa bir iktibasta bulunmayı uygun buldum. Umarım ki parlak iddialarla ortaya çıkmanın cazibesinden kendisini kurtaramayan günümüz Türk aydını, yüzyılımızın başlarında yazılmış bu metni okur, üzerinde düşünür ve bir *öteki* haline getirdiği kendi ilmî mirasının ürünlerini biraz olsun anlamaya çalışmak lâzım geldiğini farkeder; zira böyle bir teşebbüs, herşeyden evvel kendileri için *ilmî* olmaktan ziyade *ahlâkî* bir vecibedir.

İlmî vecibelerini yerine getiremeyenlerden, hiç değilse *ahlâkî* vecibelerini yerine getirmelerini beklemenin bir hak olduğu inancıyla sizi Seyyid Bey'le başbaşa bırakıyorum:

> İnsan için en büyük kemâl hakâyık-ı eşyaya kesb-i vukuf etmek ve herşeyden evvel mübdiini ve hakikat-i ulûhiyeti bi-kader'il-imkân bilmekten ibaret olup buna vüsul ise ancak iki tarîk ile mümkün olabilir. Biri *nazar ve istidlal* tarîkidir, diğeri *riyazet ve mücahede* tarîkidir. Birinci tarîkde maksada vüsul için tefekkürât, kıyasât ve istidlalât-ı akliye'ye istinad olunur, ikinci tarîkde ise yalnız riyazet ve terbiye-i ruha ve mücahede-i nefse itina olunur. Nazar ve istidlâl tarîkine sâlik olanlar ya akıl ile nakli cem ve telfik ederek bir din ve şeriata ittiba ederler veyahut hiçbir dine tâbi olmayarak mücerred aklı rehber ittihaz eylerler. Birincilere *Mutekellimîn*, ikincilere *Hukema-i Meşşâiyyûn* ıtlak olunur. Riyazet ve mücahede-i nefs tarîkine sülûk edenler de kezalik usul-i riyazet ve mücahedede bir şeriata tevfîk-i hareket ederler veya etmezler. Birincilere *Sufiyye/Mutasavvıfa* denir. İkincilere de *Hukema-i Işrakiyyûn* nâmı verilir. Bunlar tarîk-i riyazet ve mücahede'de mücerred, kendilerinin vazettikleri usule istinad ve bu suretle istihsal eyledikleri hakâyık-ı keşfiye ve işrakiyeye itimad eylerler; hukema-i kadîme-i Yunaniye'den meşhur Eflâtun ile bir rivayette hakîm-ı şehîr Sokrat onlardandır.
>
> (....) Gerçi Eşaire ile Maturidiye beyninde bazı mesâil-i itikadiyyede ihtilâf var ise de ihtilâf-ı vâki mesâil-i müteferria ve cüziyeye mütedair olup usûl u esasât-ı itikadiyede müttefik olduklarından ve ihtilâf ettikleri mesâilin ekserinde beynlerini tevfîk kabil

olduğundan birbirlerinden ayrılacak ve yekdiğerini *bidat* ve *dalâlet-i itikadiyeye* nisbet edecek kadar aralarında ihtilâf yoktur. Bu sebebe mebnidir ki *Eşaire* tabiri bazen *Ehl-i Sünnet* mürâdifi ve *Ehl-i Bidat* mukabili olarak istimal olunur ve bu surette bi-tarîk'it-tağlib *Maturidiyeye* dahi şâmil olur.*

İşte size Gazâlî sonrası tablonun kısa bir özeti!

* Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, I/2-3; 6-7, Hukuk Matbaası, İstanbul, 1330

gazâlî: anti-rasyonalizm ve mistisizm

Düşünce hayatımızın seviyesi, hiç kuşku yok ki düşünce tarihimize ilişkin tasavvuratımızın seviyesiyle orantılı. Evet, tarihimizi bilmiyoruz; tarihimizi —bilinen kadarıyla olsun— anlamak için yeterince çaba göstermiyoruz.

İlim ve irfan mirasımız, hâlâ tedkik ve tahlil edilmeyi bekliyor. Bu mirasın büyük bir kısmı, ne yazık ki hâlâ *yazmalar* halinde kütüphanelerimizin tozlu raflarında çürümeye terkedilmiş durumda. Bu mirasın kayıtları *Arapça, Farsça* ve *Osmanlıca* olarak tutulduğu ve bu toprakların çocukları bu dillerle yeterince irtibata geçemediği için, eldeki metinler, âdeta başka bir medeniyetin terekesi hükmünde.

Bu engelleri aşmak azmindeki talibler, matbaa kültürünün alışkanlıklarından sıyrılsalar veya matbu nüshalara ulaşsalar, hatta mezkur dillere âşina olsalar bile bu sefer, bu metinlerin yazıldığı üst-dili, tabir-i diğerle *medrese dilini* kavramak sorunu ortaya çıkıyor. Klasik ilimlerle ve bu ilimlerin yazıldığı üst-dille ilişkiye geç(e)medikleri sürece, kendi ilim ve irfan miraslarını tedkik ve tahlil edecek kimselerin bu metinleri ve bu metinlerin dilini (Arapça'yı, Farsça'yı ve Osmanlıca'yı) bilmeleri, ne yazık ki son tahlilde pek bir işe yaramıyor. Nitekim eldeki çeviri birikimine dikkatlice atf-ı nazar edecek olanlar, bu heveskârâne çabaların, ilim ve irfan mirasımızın tek kelimeyle emsalsiz addedilebilecek

mahiyetteki mahsüllerini tanınamaz ve anlaşılamaz hâle getirdiğini görmekte zorlanmayacaklardır.

Bu ve benzeri sorunların esas itibariyle *teknik* mahiyette olduğu ve ne yaptıklarını, ne istediklerini bilen kimselerin bu tür teknik sorunları —hem de kolaylıkla— aşabilecekleri, sanırım, izahtan vârestedir. Çünkü kimsenin şüphesi olmasın ki bu engellerin hepsi de samimiyet ve gayretle aşılabilecek keyfiyettedir. Fakat tam da burada —hem de uzun bir süreden beri— işbu samimiyet ve gayretin doğuşuna mâni olan büyük bir engelle, psikolojik bir engelle karşı karşıyayız.

Bu büyük engel, kendi ilim ve irfan miraslarıyla iştigal eden taliblerin zihinlerinde varolan (varolması istenen) çarpık tarih tasavvurudur.

İlim ve irfan mirasımızın eldeki kayıtlarının hem *kronolojik sürekliliğe*, hem de uzun asırlar içerisinde oluşmuş *yapısal bütünlüğe* sahip olduğu gerçeği her nedense gözardı edilmektedir. Daha da önemlisi kasd-ı mahsusla icad edilmiş siyasî nitelikli bir söylemin baskısı altında, bu toprakların çocukları kendi tarihlerinde işe yarayacak bir malzeme bulamayacakları şeklindeki cüretkâr iddialara inanmış olarak yola çıkmak zorunda kalmaktadırlar.

Oryantalizmin çabalarıyla üretilmiş olan bu söylemin taraftarları, İmam Gazâlî'nin (öl. 1111) bilim ve felsefeyi boğup öldürdüğünü ve düşünmenin İmam Gazâlî'den sonra, yani Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde şerh ve haşiyeler aracılığıyla skolastik bir taklid bataklığına saplandığını iddia etmektedirler. Taraftarları, bu söylemi, a) Türk (Selçuklu) istilâsını, b) Moğol saldırılarını, c) Haçlı seferlerini gerekçe göstererek teyid etmeye çalışmakta ve asker bir millet olan Türklerin savaşmaktan düşünmeye vakit ayıramamaları ve zaten tab'an düşünmeye de ehil bulunmamaları sebebiyle IX-X. yüzyıllarda inkişaf eden İslâm Düşüncesi'nin XII. asrın başlarından itibaren birdenbire inkıraz ve inhitata maruz kaldığı ve böylelikle birkaç asır içerisinde bir daha neredeyse belini doğrultamayacak bir hale geldiği türünden gerekçelerle iddialarını takviye ettiklerine inanmaktadırlar.

1928'de Mehmed Ali Aynî şöyle demektedir:

> İbn Sina İslâm âleminde felsefeyi kemâline eriştirmiş ve kendisinden sonra kimse yerini tutamamıştı. Bu cihetle sonra gelenler eserlerini tetebbudan başka birşey yapamamışlardı. Bununla beraber bir hadise-i fevkalâde o inkişafın devamına mâni olmuştu. 599 sene-i hicriyesinde Karakurum'dan huruc eden büyük Kaan Cengiz Han coşkun bir sel gibi memalik-i İslâmiye uzerine akın ederek (...) büyük şehirleri temellerine kadar yıktırdığı vakit bütün medrese, kütüphane, rasathaneleri imha ettirmişti. Onun hafîdi Hulâgu Han dahi 656 senesinde Bağdat'ı zapt ile bir milyona yakın ahalisini katliam ettirmiş ve Bağdad kütüphanelerindeki yüzbinlerce kitabı Dicle'ye attırmıştı. Bu tahribât medeniyet ve ilim için nâ-kabil-i tamir bir felaket olmuştu.

1930'ların başında ise Hilmi Ziya Ülken bu inkişafın durmasına yol açan ikinci sebebi daha açık hale getirmektedir:

> İbn-i Sina'dan sonra Felsefe ve Mantık tedkikleri büyük bir inkişaf kazanmak üzere idi. Onun eserleri her tarafta okunuyor, tenkid ve şerh ediliyordu. Fakat bu inkişafı iki hadise durdurmuştur: Biri Gazâlî'nin Kelâm sahasındaki hücumları, diğeri Cengiz istilâsı.

1937'de Şemseddin Günaltay, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Ernest Renan tarafından öne sürülen ve sonraları Cemil Saliba tarafından sahiplenilen bir başka tezin mevcudiyetine dikkat çekecektir:

> IX. ve X. asırlarda Müslüman Şark'ta büyük bir hız alan ilim hareketinin müteakib asırlarda duruşu ve Şark'ın yavaş yavaş kesafeti artan bir cehalet kâbusuyla örtüluşu keyfiyetini Selçuk istilâsının bir neticesi gibi göstermek bir zamandan beri moda olmuştur.

Hâsılı, Cengiz ve Hülâgu saldırılarının yanına bir başka sebep daha (Türk-Selçuklu istilâsı) ilave edilmiş oluyor ve fakat her halukârda *İmam Gazali* adı, bütün eleştirilerin ortak hedefi olmaktan kurtulamıyor.

İslâm Düşüncesi'nin İmam Gazâlî'den sonra, yani XII. yüzyıldan itibaren inkıraz ve inhitata uğradığı şeklindeki iddialar ilk önce Batılılar eliyle öne sürülmüş, daha sonra sırasıyla Araplar,

İranlılar ve Türkler tarafından bu iddialar büyük bir hevesle tekrarlanmıştır.

A) Batılılar kendi tarihlerini tek taraflı inşa ettikleri için, bu yüzyılları kendi zaviyelerinden bir "yeniden doğuş" (rönesans) olarak tavsif ediyorlardı. Bu nedenle onların, fiilen yıkmaya çalıştıkları bir imparatorluğun fikrî ve tarihî köklerini kasd-ı mahsusla bir hiç mesabesine indirmeye çalışmalarında garipsenecek bir taraf yoktur.

B) Abbasîlerden itibaren İslâm dünyası üzerindeki siyasî hakimiyetlerini kaybetmeleri sebebiyle, Arapların ve bâhusus Arap milliyetçilerinin, İmam Gazâlî'den sonra Selçuklu ve Osmanlı hâkimiyeti altında geçen asırların olumsuz tasvirlerini sahiplenmelerinden daha tabii ne olabilirdi?! Ne de olsa suçlu, en nihayet savaşmaktan düşünmeye fırsat bulamayan Türklerdi.

C) İranlılar ise hem mezhebî, hem de siyasî rakipleri olan Sünnî Türkler hakkında öne sürülen bu haksız ithamları kabul etmekte hiç ama hiç zorlanmadılar. Onlara göre çöküş Sünnîler tarafındaydı ve Şiî dünyasında ise inkişaf —hem de kesintisiz bir biçimde— sürmüştü.

D) Türklere gelince, onlar kendi tarihlerini karalamaya ve bu tarihten kopmaya herkesten çok ihtiyaç duydular; zira elde kalan toprak parçasını muhafaza edebilmek ve Batı medeniyetine eklemlenebilmek için öncelikle bu tarihin reddedilmesi, geçmişle ilgili bütün bağların koparılması gerekiyordu. Genç Türkler, Gazâlî sonrasında teşekkül eden 7-8 asırlık ilim ve irfan mirasının köhneliği sebebiyle yenildiklerine inanmışlar ve hınçla bu köhne terekeden kurtulmak istemişlerdi. Onlara göre, geleceği kurmak için böyle bir geçmişe ihtiyaç yoktu; hâl yeterliydi.

Şemsettin Günaltay'ın 1937'de II. Türk Tarih Kongresi'nde sunup 1938'de yayımladığı tebliğ metninin (Belleten, II/5-6, s. 73-88), işbu söylemin oluşum safhalarını tedkik edecek olanlar için zengin bir kaynak teşkil ettiğine işaret edelim.

İmam Eş'arî'nin "tab'an mağrur ve kindar" olduğuna inanan Günaltay, "günün birinde üvey babası ve rasyonalistlerin reisi

olan Ebu Ali Cübbaî'ye kızarak" Mutezile'den ayrıldığını söyler ve Eş'arîlik eleştirisini İmam Gazâlî üzerinden sürdürmeyi tercih eder:

> Felsefe henüz bu mektep tarafından aforozlanmamış, lâik ilimler birer afet gibi gösterilmemişlerdi. Eş'arî mektebine bu son hamleyi yaptıran —Ebu'l-Ferec Abdurrahman Cevzî tarafından portresi pek güzel çizilmiş olan— Ebu Hamid Mehmed Gazâlî oldu.

Günaltay'ın "Gazâlî portresi" aşağıda görüleceği üzre hem acımasız, hem de insafsızdır:

> Müslüman dünyasını boğmak planını hazırlamak üzere Clermont'ta toplanan Haçlılar Konsili'nin in'ikadından (1095) birkaç ay evvel İslâm âleminde felsefe ve lâik ilimleri söndürmek, fikirlerinde irtibatsızlık bulunduğunu isbat etmek suretiyle Fârâbî ve İbn Sînâ şöhretlerini yıkmak gayesiyle yazılan bu esere *Tehafut'ül-Felâsife*, yani "Filozofların Yere Serilmesi" gibi bir ad verilmiş olması, müellifinin ruhunu göstermek itibarıyla şâyân-ı dikkattir. (...) Gazâlî aynı eserinde [el-Munkız'da] yalnız felsefeyi menetmekle kalmıyor, insanları müsbet düşünmeye alıştıran Riyaziyâtı da din hesabına bir âfet sayıyor ve gitgide bilhassa Şam'da geçirdiği on senelik çilekeşlik devresinden sonra âdeta bir engizisyon reisi kesiliyor.

Günaltay'ın eleştirileri ister istemez Osmanlı dönemine değin uzanır ve İstanbul'un fethi bile, bu insanların dünya tasavvurları, ilmî ve irfanî birikimleri hakkında insaflı değerlendirmelerin yapılmasını mümkün kılmaz.

> Gazâlî'nin hayatında kuvvetle tahakkuk ettiremediği bu emelini, ölümünden sonra eserleri temin etti. Vefatından yarım asır sonra bütün İslâm dünyasında kazandığı umumî hürmet ve sulta neticesi olarak münevver zümre arasında Eş'arî-Gazâlî sistemi haricinde düşünmek cesaretini gösterecek kimse kalmadı. Bir aralık Endülüslü İbn Rüşd, Gazâlî'nin sultasını kırmak maksadıyla *Tehafüt'üt-Tehafüt* adlı bir eser yazmışsa da hiçbir şeye muvaffak olamamış, Eş'arî-Gazâlî sultası bütün kuvvetiyle devam etmiştir; hatta XV. asrın ikinci yarısında Hocazâde Muslihuddin Mustafa ile Alâuddin Tûsî, İbn Rüşd'e mukabele olarak ayrı ayrı iki kitap yazmak suretiyle Eş'arî-Gazâlî saltanatını takviye etmişlerdir.

İşin içine güya bir de Türkçülük giriyor ve bu sefer "Eş'arî-Gazâlî saltanatı" Maturidiliğin karşısına konulmak suretiyle eleştiriliyor:

> Bu sulta zamanla o kadar kuvvetlenmiş, o derece şümullenmiştir ki Osmanlı imparatorluğu resmen Maturidî mezhebinde olduğu halde bütün İstanbul ve Türkiye medreselerinde son güne kadar tedrisat tamamiyle Eş'arî sistemine göre yapılmış, yüksek tahsil olarak Eş'arî mektebi teolojisi takip edilmiştir.

Bu yorumlar tamamiyle bir hamaset edebiyatının, kaba benzetmelerin ürünüdür ve yanlıştır. Öncelikle *ideolojik* önkabullerden hareket edilmekte, zaten yetersiz haldeki mevcut malzeme *siyasî* amaçlara uygun olarak seçilip düzenlenmekte ve sonuçta muhatapların hassasiyetlerine uygun maksatlı bir tarih tasavvuru inşa edilmektedir.

Şemseddin Günaltay'ın 1937 tarihli Gazâlî tasvirinde iki yön öne çıkmaktadır: *anti-rasyonalizm* ve *mistisizm*.

Ona göre Gazâlî, bilimi, felsefeyi, rasyonalist düşünceyi boğmak istemiş ve süfilikte karar kılmakla tarikatçılığı cazib hâle getirmiştir.

Günaltay'ın, Gazâlî'nin felsefe eleştirisini "laik ilimleri aforozlamak", tasavvufî yönelimlerini ise "tarikatçılık yapmak" şeklinde tanımlaması tamamen maksatlıdır. Bu metnin kaleme alındığı dönemde, hem "laik ilimlere (laikliğe) karşı olmak" ve hem de "tarikatçılık yapmak" sadece siyasî ve ideolojik bakımdan değil, hukukî bakımdan da suçtur. Yazar bu avantajı keyfince kullanmaktan çekinmemiştir.

> Gazâlî, eserleriyle yalnız felsefe ve rasyonalizmi yıkmaya çalışmakla iktifa etmemiş, aynı zamanda o vakte kadar Selefiye ve Kerramiye mezhepleri gibi avam arasında barınan tarikatçiliğe de bir cazibe vermiştir.

Günaltay'a göre ve kendi ifadeleriyle "felsefeyi ve lâik ilimleri aforoz eden ve tarikatçiliğe hız veren" Gazâlî'ye, ölümünden sonra "ermiş bir velî" ve "emsalsiz bir âlim" vasfı verilmesi iki neticeye yol açmış:

> Onun kudsî ve ilmî emsalsiz şöhretinin parıltısı karşısında kamaşan gözler, yarasalar gibi görmeyecek hâle geldiler. Gittikçe daralan bir çerçeve dahilinde düşünmeye mahkum kalan dimağlar, ya Eş'arîve mektebinin labirentleri içinde bunaldılar veya meskenet ve atalete sürükleyen tarikatçilik izbeleri içine gömüldüler. Fahr'ur-Razî'ler, Seyfuddin Amidî'ler, Saduddin Taftazanî'ler, Seyyid Şerif Curcanî'ler gibi ateşin zekâlar düştükleri bu skolastik çenberinden bir türlü kurtulamadılar. Celâleddin Rumî'ler, Sadruddin Konevî'ler, Şihabuddin Suhreverdî'ler, Bedruddin Simavî'ler gibi elanlı ruhlar da hayatı menfî görüş girdabı içinde çırpınmaya mahkum kıldılar.

Tarihi tamamen devrin ideolojik ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde çarpıtan bu söylem, bugün sadece popüler-bilim çevrelerinde değil, ilâhiyatçılar arasında da kendisinden kuşkulanılmayan bilimsel bir tesbit değeri kazanmıştır. Sanırım dünyanın hiçbir yerinde Râzî, Amidî, Taftazanı, Cürcanî, Mevlâna, Konevî, Sühreverdî, Simavî düzeyindeki ilim ve irfan devleri kendi çocukları tarafından böylesine beylik tahlillerle mahkum edilmemiş ve bu denli aşağılanmamıştır.

Sırf Gazâlî'nin izini sürdükleri için "yarasalar gibi göremeyecek hâle gelen", "dar çerçevede düşünmeye mahkûm olan", "karamsar bakışların girdabı içinde hayatın çırpınmasına yol açan" bu büyük isimlerin hepsi de Gazâlî hakkında yanılırken nasıl olup da Şemseddin Günaltay'ın kendisi bu gizli hakikatin perdesini aralayıp âlemi kör, el-âlemi sersem ilân etmek cüretinde bulunabiliyor?

Dahası, Günaltay bu yorumları niçin yapıyor? Cevabı çok basit. O, kendince, İslâm dünyasının gerilemesinin (!) sebepleri arasında gösterilen "Türk-Selçuklu istilâsı" tezini güya reddetmiş oluyor. O halde şimdi üşenmeyelim de zihin karışıklığının kişiyi ne derekelere düşürdüğünü görmeye çalışalım:

> Görüyorsunuz ki felsefe ve lâik ilimlerin boğulması, İslâm dünyasının inhitata sürüklenmesi sebebini Türk istilâsında aramak, eğer cehalet eseri değilse, kötü bir garazkârlıktan başka bir şey değildir. Eğer Selçuk istilâsının hakiki neticeleri aranacak olursa, İslâm dunyasının inhitatıyla değil, sürüklendiği katî ölümden kurtulmasıyla karşılaşırız.

Şimdi bu da nereden çıktı demeyiniz. Demek istediği şu: Sebep askerî ve siyasî değil, bilâkis fikrîdir. Çünkü yazara göre, Türkler İslâm dünyasını bilekleriyle savunurken, Gazali'nin peşinden giden skolastik kafalar (!) fikri yetersizlikleriyle bu inhitata yol açmışlardır. Nitekim Günaltay bu yorumunu aşağıda daha açık hale getirmektedir.

> Türk tarihi dûne kadar bizzat Türkler tarafından yazılıp müdafaa edilmediğinden yalnız müslüman dünyası için değil, bütün beşeriyet için bir yükselme hızı olan Selçuk istilâsı, yabancılar tarafından bir felâket âmili gibi gösterilmiş ve bazılarını saydığım hakiki neticeler ihmal edilmiştir.

Bu bağlamda 'akıl', 'bilim', 'hür düşünce', 'ilerleme', 'gerileme', 'çöküş' terimlerinin gelişigüzel kullanımları ne tarihî, ne de ilmî temellere müsteniddir, serapa ideolojiktir; tıpkı 'Eş'arîlik', 'Maturidîlik' tanımlarının kullanımında olduğu gibi. 'Tarikatçılık' tanımı irfan geleneğimizi anlamak bakımından ne kadar elverişliyse, "lâik ilimler" tanımlaması da ilim geleneğimizi değerlendirmek bakımından o kadar elverişlidir.

Sözün özü, düşünmenin bu topraklara geri dönmesi, sadece düşünmenin hakkını vermekle değil, düşünmenin hakkını verenlerin hakkını vermekle de mümkün olabilir ancak! Aksi takdirde tarihimizden ibret de alamayız, kuvvet de.

"İhtiyacımız yok ki!" demeyiniz; her toplumun hakikate ihtiyacı vardır!

gazâlî: miras mı, tereke mi?

Gazâlî karşıtı tezleri tartışırken bu eleştiri bombardımanının bir 'söylem' oluşturduğunu unutmamak gerekir; zira önüne gelen herkes söylem'in gücünden hareketle hiçbir ilmî ve tarihî delile ihtiyaç duymadan yorum yapmakta, ilim ve irfan mirasımız, sağlıklı bir düşüncenin, titiz bir incelemenin, ciddi bir araştırmanın verilerince değil, bizzat bir söylem tarafından, üstelik siyasî ve ideolojik nedenlerle mahkum edilmek istenmektedir.

Misal mi istiyorsunuz, buyurunuz, 1942'de Peyami Safa'nın Çınaraltı dergisinde Dr. Ed. Sachau'dan naklettiği, "Eş'arî'ler ve Gazâlî'ler olmasaydı, Araplar da bir Galileo'lar, Kepler'ler, Newton'lar milleti olurdu" tesbitinden hareketle neler söylemiş olduğunu okuyunuz:

> Arapları bilmem ama —çünkü Fârâbî ve İbn Sina Türk oğlu Türk'tür, fakat ilmî düşünceye karşı duran Gazâlî, Eş'arî, Muhyiddin-i Arabî Arap'tır— fakat yukarıki iddianın Türk milleti için pek doğru olabileceğini kabul etmekte hiç tereddüdüm yoktur. (...) Arap tesiri Gazâlî ve Muhyiddin-i Arabî tesiri, Türk düşüncesini Avrupa rönesansından yüzlerce sene geri attı.

Lütfen, şu meşhur "Yunan düşüncesinin dirilişi" anlamına geldiği söylenen "Avrupa Rönesansı"nın ne zaman başladığını ve tam o sıralarda İslâm dünyasında ilim ve fikir hayatının ne durumda olduğunu hatırlamaya çalışınız.

Peyami Safa hatırlamaya çalışmış görünüyor. Lâkin gözlerine taktığı gözlüğün camları o kadar kalındır ki böyle bir mukayese

için gerekli müktesebattan yoksun olduğu halde aklına gelen söylemekten çekinmez. Kendisi, Şark'ta 'faraziye' ile 'nazariye'nin birbirine karıştırıldığı iddiasından hareketle şöyle diyor:

> Bu ikisini birbirine karıştırmamızın sebebi, bizde ilim görüşünün büyük bir tarihî ananeden mahrum oluşuna keskin bir işaret sayılabilir. Şarkta bu mahrumluğun dokuz asırlık bir tarihi vardır. Ondan evvel Farabî ve İbn Sina, iki büyük Türk mutefekkiri, Aristo'nun peşinden, insan aklını tabiatla kucaklaştıran ve Garb'da bugünkü ilim görüşünün temellerini hazırlayan peripatetizmi Şark'a getirdikleri halde, sonraları İbn Rüşd gibi dehalı talebelerinin karşısına çıkan Gazâlî ve Muhyiddin-i Arabî gibi azılı düşmanlar, İslâm Şark'tan ilim görüşünü kovdular ve yerine iman görüşünü oturttular.

Bu koca paragrafta ilmî ve tarihî bakımdan doğrulanabilecek bir tek cümle yer almamaktadır. Bu nedenle olsa gerek ki "Cahil cesur olur" fehvasınca, yazarımız, züccaciye dükkânına giren bir fil gibi hareket etmekten çekinmemekte, hiçbir ilmî ve tarihî değeri olmayan nakaratları insafsızca ve acımasızca tekrarlamayı bir marifet bilmektedir.

Bakınız, cehalet, yeri geldiğinde insana neler söylettirebiliyor:

> Bu felâketin Türkiye'de resmî bir hüviyet alışı Fatih devrine rastlar. İstanbul'u fetheden büyük Türk, yazıklar olsun ki Bursalı Hocaoğlu'nu [Hocazâde'yi] Gazâlî'nin mudafaasına memur etmiştir. Gazâlî ki Fârâbî'lerin, İbn Sina'ların, bugünkü ilim görüşüne temel olan tabiatçı felsefelerine karşı kör imanın, tecrübeden ve kontrolden önce gelen mistik sezişin, peşin hükümlerin kahramanıydı. Fatih onun yanında, objektif ve hakikî ilme karşı cephe aldı. II. Mehmed'den sonra mistik Muhyiddin-i Arabî'yi tenkid etmeye cevaz vermeyen fetvalar çıkarılmaya kadar ileri varıldı.

Bir söylemin oluşması için yetkin kalemlere ihtiyaç yoktur; ikinci elden bilgilere sahip modern vâizlerin (gazeteci-yazarların) boş ve fakat parlak lâflarla süsledikleri saldırı kayıtları, söylemin oluşması ve zaman içinde güç kazanması için yeterlidir. Böylesi gevezeliklerin bu toprakların çocuklarına neye mâlolduğunu hesap etmekten aciz kalemlerin çıkardıkları gürültü, bir süreliğine de olsa hakikatin sesini bastırır ve çarpık bir tarih tasavvuru, eldeki malzemeyi bu önyargıların baskısı altında okunmak zorunda bırakır.

İstanbul'un fethi, Yunan düşüncesinin yeniden dirilişi demek olan Rönesans'ın doğumuna ve inkişafına bir başlangıç teşkil ettiği halde, İstanbul'un Fâtihi, Yunan mucizesini ilk keşfeden Farabî ve İbn Sina gibi Türk mütefekkirlerinin Şark'ta attıkları Rönesans tohumlarını Hocaoğlu'nun ayağıyla ezdirmişti.

Peyamî Safa'nın bu iddialarında yalnız olduğunu sanıyorsanız, yanılıyorsunuz. Bu, her türlü ilmî ve tarihî mesnedden yoksun karalamalar artık günümüzde bir *kaziye-i müselleme* haline bürünüvermiş ve büyük bir cahiller korosu tarafından seslendirilmeye başlamıştır.

Haydar Bammat, *İslâm'ın Çehresi* (İstanbul, 1975) adlı eserinde Dr. Sachau nun yukarıdaki sözünü, "Bu söz hem sert, hem de mantık dışıdır" değerlendirmesiyle aktarmış, lâkin bu kayıt pek kimsenin dikkatini çekmemiştir.

Ayrıca İslâm-Türk Ansiklopedisi'nde İzmirli İsmail Hakkı'nın sıcağı sıcağına Peyami Safa'nın iddialarına verdiği cevaplar (I/45-50, 1942-1943), bu cahiller korosunun sesini bastırmaya ne yazık ki yetmemiştir.

Koro hâlâ faaliyettedir ve çıkardığı gürültü, akl-ı selimin, nazar-ı sahihin ve kamu vicdanının cılız sesini bastıracak düzeydedir.

Fuzulî *Sıhhat ve Maraz* risalesinde Ruh'un dostları olan ferahın güzellikle, mehabbetin aşkla, ümidin akıl'la arkadaşlık ettiğini, aşk ile aklın olmadığı yerde güzelliğin, güzellik ve aklın olmadığı yerde ise aşkın bulunamayacağını söyler. Oysa akıl, ümid tarafından iknâ edildiğinde çar-nâçar Ruh'un yanma gider ve yardım etmek için elinden geleni yapar. Aklı ikna etmek için bizlerin ümide ihtiyacı var; zira ümid dışında aklı ikna edecek bir yetiye sahip değiliz.

O halde demek oluyor ki düşünmenin bu topraklara uğramadığından şikâyet edenlerin, bu hâlin sebepleri üzerinde bir kez daha ve derinlemesine düşünmeleri gerekiyor.

Peki niçin?

Sırf ümide liyakat kesbedebilmek için!

cehaletin tarihçesi

İmam Gazâlî, *Tehafüt'ül-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlıkları) adlı eserini, Aristoteles'in —Fârâbî ve İbn Sina tarafından aktarıldığı şekliyle— Metafizik ve kısmen Fizik alanındaki yorumlarının kesin (*burhanî, zarurî, yakinî*) olmadığını göstermek maksadıyla kaleme almıştır.

Eleştirisi, aklın ve felsefenin eleştirisi değil, bilâkis muayyen bir aklın ve felsefenin, hatta bu muayyen akıl ve felsefe tarzının tamamının da değil, sadece Metafizik ve kısmen Fizik'le sınırlı yorumlarının eleştirisidir. Meselâ *Mantık, Matematik* ve büyük ölçüde *Fizik* bilimleri, kendisi tarafından bilinçli bir biçimde eleştiri dışı bırakılmış; bu alanlarda dinin esaslarıyla çatışacak bir cihetin olmadığı ifade edilmiştir.

İbn Rüşd'ün İmam Gazâlî'nin mezkur eserine *Tehafüt'üt-Tehafüt* adıyla bir reddiye yazdığı bilinir. Nitekim XV. yüzyıla gelindiğinde Hocazâde ile Alâeddin Tûsî'nin Fatih Sultan Mehmed'in emriyle ve hukema ile mütekellimînin görüşlerini değerlendirmek amacıyla birer *Tehafüt* kaleme aldıkları, daha sonra da Kemal Paşazâde ile Karabağî'nin Hocazâde'nin eserine birer haşiye ve talik yazdıkları ve zamanla irili-ufaklı başka değerlendirmelerin de ilavesiyle düşünce tarihimizde bir *Tehafüt* geleneğinin oluştuğu malumdur.

Fatih Sultan Mehmed'in hukema ile mütekellimînin görüşleri arasında niçin bir muhakemeye ihtiyaç duyduğu, hatta sonradan

mutasavvıfa'nın bu muhakemat projesine neden dahil edildiği, takdir edileceği üzre bir başka tedkikin konusudur. Lâkin bu arada ne olmuşsa olmuş, keyfiyetini tayin etmenin güç olduğu bir sebeple bu *muhakemat* meselesi, Cumhuriyet devriyle birlikte birdenbire "İmam Gazâlî ile İbn Rüşd'ün görüşlerinin değerlendirilmesi" şeklinde tamamen asılsız ve alâkasız bir söylemle yer değiştirivermiştir.

Şimdi bu asılsız ve alâkasız söylemin Cumhuriyet kuşaklarının zihnine nasıl ve kimler eliyle kazındığını görelim:

1) 1928'de Mehmed Ali Aynî:

İbn Rüşd'ün *Tehafüt*ü üzerine yazdığı *Tehafüt* onun [Hocazâde'nin] kudret-i ilmiyesinin burhan-ı celisidir. (*Türk Mantıkçıları*)

2) 1933'de ve 1946'da Hilmi Ziya Ülken:

İmam Gazâlî *Tehafüt'ül-Felâsife*de feylesoflara hücum etmiş, İbn Rüşd *Tehafüt'üt-Tehafüt* ile ona mukabele ettiği halde, bilâhare Osmanlı âlimlerinden Hocazâde tekrar İbn Rüşd'e bir reddiye yazmıştı. (*Türk Tefekkürü Tarihi*)

Hocazâde Gazâlî ve İbn Rüşd'ü tedkik edip birinciyi haklı çıkardı. (*İslâm Düşüncesi*)

3) 1934-1936'da İzmirli İsmail Hakkı:

Nihayet zamanın bir teki olan Bursalı Hocazâde ile Horasanlı Alâeddin Tûsî hükümdarın (Fatih'in) emriyle her ikisinin (Gazâlî ile İbn Rüşd'ün) ihtilaf ettikleri noktalarda 'hâkim' oluyorlardı. Türk feylesofu Hocazâde, Gazâlî'ye yardım etmekle beraber, hatalarını da gösteriyor, Tûsî ise Gazâlî'ye yardım ediyordu. (*Müslüman Türk Feylesofları*)

4) 1937-1938'de Şemseddin Günaltay:

Bir aralık Endülüslü İbn Rüşd, Gazâlî'nin sultasını kırmak maksadıyla "Tehafüt'üt-Tehafüt" adlı bir eser yazmışsa da hiçbir şeye muvaffak olamamış, Eş'arî-Gazâlî sultası bütün kuvvetiyle devam etmiştir; hatta XV. asrın ikinci yarısında Hocazâde Muslihuddin Mustafa ile Alâuddin Tûsî, İbn Rüşd'e mukabele olarak ayrı ayrı iki kitap yazmak suretiyle Eş'arî-Gazâlî saltanatını takviye etmişlerdir. (*İslâm Dünyasının İnhitat Sebebi Selçuklu İstilâsı mıdır?*)

5) 1940'da Şerefeddin Yaltkaya:

Felsefe ve feylesoflara hücum eden Gazâlî ile onun hücumlarını karşılayan İbn Rüşd'ün muhakemelerini Fatih'in Bursalı Hocazâde ile Tûsî'nin hafîdine emretmesi... (*Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler*)

6) 1943-1944'de Adnan Adıvar:

Hocazâdenin en muhim eseri, Fatih'in emriyle İbn Rüşd'ün *Tehafüt'üt-Tehafüt* adlı —Gazâlî'nin Tehafüt'ül-Felasıfe'sine yazdığı— meşhur reddiyesine karşı yine *Tehafüt* ismiyle telif ettiği eserdir. (*Osmanlı Türklerinde İlim*)

Fatih zamanının âlimlerinden Bursalı Hocazâde tarafından Fatih'in emriyle bir *Tehafüt'ül-Felasife* daha yazılarak İbn Rüşd'ün fikirleri reddedilmek istenmiştir. (*Tarih Boyunca İlim ve Din*)

Hocazâde'nin ve Tûsî'nin *Tehafüt*leri dikkatlice okunup tedkik edilseydi, acaba bu asılsız ve alâkasız yorumları gelişigüzel ortaya atmak mümkün olabilir miydi?

Elbette olamazdı. Nitekim Mübahat Türker Küyel hanımefendi, 1953-1954 yılında "doktora tezi" olarak kabul edilen ve 1956 yılında yayımlanan *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* adlı eser-i muhalledinde, bu iddiaları (Aynî hariç) tek tek sıralamış ve niçin doğru olamayacaklarının sebeplerini de genişçe ve ikna edici bir surette izah etmiştir.

Hocazâde'nin *Tehafüt*ünün ilk iki mütefekkirin [Gazâlî ile İbn Rüşd'ün] Tehafütlerini mukayese ederek bir hükme varmak üzere kaleme alındığı iddiasının sağlanmasına gelince, böyle bir iddiaya müellif kitabının ne önsözünde, ne de bünyesinde temas etmiştir. (...) Hocazâde, müellif isimlerini oldukça sık kullanmasına rağmen —Gazalî, Ebu Ali, Behmenyar, Râzî, Tûsî gibi— İbn Rüşd'ün adını bir defa bile zikretmediği gibi *Tehafüt*ünün de adını anmamıştır. (s. 385)

Şimdi cevabı aranan soru şu:

Bu tedkikin yayımlanmasından yarım asır sonra, yani bugün, sizce niçin hâlâ İmam Gazâlî ile İbn Rüşd'ün *Tehafüt*lerinin Fatih devrinde bir yarışma açılarak muhakeme edildiği söylenivor der siniz?

gazâlî ve türkler

28 Şubat sürecinin şiddetli günlerinde muvakkat bir siyasî atraksiyon olarak *Türk Müslümanlığı* meselesi gündeme taşındığında bazıları Osmanlılık-Eşarîlik ilişkisine atfen ileri-geri kimi sözler sarfetmeye başlayınca; ister istemez o zaman 28 Şubatçılar'ın bindikleri dalı kesiyor olduklarını, Mısır'da yükselen —ne gariptir ki!— yine Eşarî düşmanlığı yapan Arap milliyetçileriyle örtüştüklerini ve maalesef farkında dahi olmaksızın İmam Gazâlî sonrası bütün ilim mirasımızın reddedilmesi sebebiyle 1258-1914 arasını "kayıp halka" (*el-halkatu'l-mefkûde*) olarak kabul eden oradaki Arapçılar ile ilim geleneğimizin bu önemli devresini hafife alan buradaki sözümona Türkçülerin aynı projenin iki kolunu temsil ettiğine dikkat çekmeye çalışmıştım.

Defalarca söyledim, yine söyleyeyim: Batılılar İmam Gazâlî (*1111*) ile Abbasîler (*1258*) sonrasını kendi tarihleri açısından *yok* sayarlar. İmam Gazâlî'nin özgür düşünceyi boğduğunu, ondan sonra ciddi âlimler ve düşünürler yetişmediğini söylerler. Güya Doğu bataklık olmuş, özgürlük ise Batı'da filiz vermeye başlamıştır vs. Arapçılar da aynı söyleme tutunup tarihlerini 1258'de dondurup yeniden 1914'ü milâd kabul ederler.

Peki arada kimler vardır: *Selçuklular* ve *Osmanlılar*.

O halde vurun abalıya!

Bizim Türkçülerimiz de güya Cumhuriyetçidirler ya, Batılıların ürettiği, Arapların da destek verdiği bu söyleme gafletle sahip çıkarlar ve onlar da bilip bilmeden maziyi kötülemeye, "Bizde hiç adam yetişmedi, Osmanlı'da düşünce ne arar? Taklide, ezbere düçar olduk, ilimleri şerh ve haşiyelerle boğduk" benzeri sözleri bir papağan gibi tekrarlarlar. Biraz "cariye-harem" efsaneleri, biraz "kardeş katli", biraz da "bizden adam olmaz" mantığı.

Şimdi size ilmî ve tarihî hakikatlerle taban tabana zıt olan bu söylemin ne denli vulgarize edilebileceğini gösterir önemli bir örnek sunmaya çalışacağım.

Kitabın adı: *Mefhum'un Nass: Dirasetun fî Ulûm'il-Kur'an* (Mısır, 1990).

Yazarı Nasr Hâmid Ebu Zeyd. Kendisi Mısırlı. İrtidadla suçlandığı için ülkesini terkedip Hollanda'da yaşamak zorunda bırakıldı.

Yıllar önce notlayıp bir kenara koyduğum bu eserin geçenlerde Kitabiyât yayınları tarafından *İlâhi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine* (Ankara, 2001) adıyla yayımlandığını gördüm. Okurun mukayese edebilmesi için alıntıları bu çeviriden yapacağım.

Metni önce bütün olarak okuyalım, sonra satıraralarına girmeye çalışalım:

> Burada Arap kültür hareketi içinde dinî metnin geçirdiği bütün fonksiyonel sapmayı bütün detaylarıyla ele almamız zor olduğundan *Arap olmayan unsurların* Müslüman-Arap hareketi üzerindeki hâkimiyetine işaret etmekle yetineceğiz. Arap olmayan unsurlar ve onların hakimiyetlerinden kastımız: Selçuklular, Türkler ve Deylemlilerden askerî unsurlar ile Osmanlı'nın *Birinci Dünya Savaşı'na kadar* İslâm Dünyası üzerinde kurduğu hakimiyettir.
>
> Bu askerî hakimiyet tüm yönleriyle *sadece kuvvete* dayanmasından ötürü, 'metinler'le 'olgu' arasındaki canlı ve aktif etkileşimin ortadan kalkmasına yetmiştir. Bu durum, Kur'an metni ile olgu arasındaki ilişki ve karşılıklı etkileşimleri konusunda çok daha güçlü bir etki yapmıştır. Bu askerlerin, Moğol ve Haçlı saldırılarına karşı İslâm toplumunun siyasî sınırlarını korumayı sağlayan

bir güç oluşturduklarını söylemek mumkundur. Zaten bunu da kimse inkâr etmemektedir. *Ancak bu savunma, inkârı mumkun olmayan bir sosyal çöküntü ve kültürel gerileme pahasına gerçekleşmiştir.* Askerler birer fert olarak iyi niyetli, samimi müslüman kimselerdir. Fakat sonuçta onlar, hâkim askerî kesimi temsil etmektedirler.

Onlar maddî güce daha fazla önem verme, aklî ve kültürel bilincin değerini hafife alma gibi *askerî diktatörlüklerin* temsil ettiği bütün özelliklere sahiptirler. Yine onlar 'düşünceye kapalı olma', emirlere ve bu emirlerin uygulanmasına yönelik 'itaat' ilkesinden hareketle 'diyalogu reddetme' gibi *tüm karakteristik unsurlarıyla askerî diktatörlüğü temsil etmekteydiler.*

Askerî kesimin düzen, disiplin ve emre itaat noktasındaki aşırı duyarlılığı, kültür ve düşünce platformuna aktarıldığında durum bir faciaya dönüşmüştür. *Bütün bunlara bir de Arap olmamalarını eklediğimizde,* dini metinlerin anlama, açıklama ve yorumlamanın konusu olmaktan öte nasıl birer sus eşyasına ya da bereket arayışı için kullanılan birer objeye dönüştüğünü anlarız. İşte Kur'an'ın 'metin'ten 'mushaf'a, 'anlam'dan 'obje'ye dönüşmesi böyle gerçekleşmiştir. (s. 33-34, vurgular bana ait. D. C.)

Yazarımız açıkça, Arap olmayan unsurların, yani Selçuklular ile Osmanlılar'ın belki bileklerinin kuvvetli olduğunu ve fakat kafalarının çalışmadığını; her ne kadar İslâm dünyasını Moğol ve Haçlı saldırılarına karşı korumuşlarsa da kurdukları *askerî diktatörlükler* sebebiyle özgür düşünceyi boğup öldürdüklerini ve böylelikle İslâm dünyasını geri bıraktıklarını söylüyor.

İşin en ilginç tarafı kitabın üçüncü ve son bölümünün İmam Gazâlî'nin tefsir/te'vil anlayışına ayrılmış olması.

Ne dersiniz, böylesi bir tarih tasavvuru içerisinde hüccetimiz Gazâlî'yi "Kur'an'ı raflara kaldırıp onu üfürükçülerin malzemesi yapan, muskalaştıran adam" olarak suçlanmakta güçlük çekilir mi? Sakın "Zirveler zırvalarla yıkılmaz!" demeyin; biraz etrafınıza bakın!

İmdi, yukarıda tümünü aktardığımız pasajı şimdi de parça parça tahlil edelim:

Burada Arap kültür hareketi içinde dinî metnin geçirdiği bütün fonksiyonel sapmayı bütün detaylarıyla ele almamız zor oldu-

gundan Arap olmayan unsurların Müslüman-Arap hareketi üzerindeki hâkimiyetine işaret etmekle yetineceğiz. Arap olmayan unsurlar ve onların hakimiyetlerinden kastımız; Selçuklular, Türkler ve Deylemlilerden askerî unsurlar ile Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na kadar İslâm Dünyası üzerinde kurduğu hakimiyettir.

Ebu Zeyd, güya Kur'an'ın anlama'nın nesnesi olmaktan çıkıp bir *süs eşyası* haline gelişinin (sapma'nın) öyküsünü kurgularken, kendince önemli bir suçlu tesbitinde bulunuyor: "Arap olmayan unsurlar"; yani *askerî unsurlar*; yani *Selçuklu-Osmanlı Türkleri*.

İşbu askerî azınlık Arap din-kültür dairesine sızıyorlar, onu ele geçiriyorlar, sonra bu fikir-ilim-kültür zenginliğini yok ediyorlar.

Ne zamana kadar? Tâ 1914'e kadar; yani Arap dünyasının bağımsızlık hareketinin başladığı yıllara kadar; yani Araplar'ın Osmanlı Hilâfeti'nden ayrılıp İngiliz-Fransız hâkimiyeti altına girmeye karar verdikleri zamana kadar; yani Türk despotizminden (!) kurtulana kadar.

Bu askerî hakimiyet tüm yönleriyle *sadece kuvvete* dayanmasından ötürü, 'metinler'le 'olgu' arasındaki canlı ve aktif etkileşimin ortadan kalkmasına yetmiştir. Bu durum, Kur'an metni ile olgu arasındaki ilişki ve karşılıklı etkileşimleri konusunda çok daha güçlü bir etki yapmıştır.

Görüyor musunuz, insanın biraz tarihî bilgisi olunca, ne parlak yorumlarda bulunuyor? Yazarımıza göre, *sadece kuvvete* dayanan bu askerler, metni olgu'dan koparmışlar da Kur'an'ı bir *süs eşyası* haline getirmişler.

Bu askerlerin, Moğol ve Haçlı saldırılarına karşı İslâm toplumunun siyasî sınırlarını korumayı sağlayan bir güç oluşturduklarını söylemek mümkündür. Zaten bunu da kimse inkâr etmemektedir. Ancak bu savunma, inkârı mümkün olmayan bir sosyal çöküntü ve kültürel gerileme pahasına gerçekleşmiştir. Askerler birer fert olarak iyi niyetli, samimi müslüman kimselerdir. Fakat sonuçta onlar, hâkim askerî kesimi temsil etmektedirler. Onlar maddi güce daha fazla önem verme, aklî ve kültürel bilincin değerini hafife alma gibi askerî diktatörlüklerin temsil ettiği bütün özelliklere sahiptirler.

Özgür düşünceli bilginimizin söylemek istediği şu: Adamların hakkını yemeyelim, ne de olsa ümmeti korumak uğruna kan dökup öldüler; fakat bu arada ilim ve fikir hayatımızı da mahvettiler.

Sakın bu sözlerden alınmayınız; zira "inkârı mümkün olmayan bir sosyal çöküntü ve kültürel gerileme" iddiası, ülkemizin sağcısı, solcusu, islâmcısı, hemen hemen bütün eli kalem tutanlarınca tekrarlanmakta; onlar dışarıdan, biz içeriden koca bir tarih işte böyle karikatürleştirilmektedir.

> Yine onlar 'düşünceye kapalı olma', emirlere ve bu emirlerin uygulanmasına yönelik 'itaat' ilkesinden hareketle 'diyaloğu reddetme' gibi tüm karakteristik unsurlarıyla askerî diktatörlüğü temsil etmekteydiler. Askerî kesimin düzen, disiplin ve emre itaat noktasındaki aşırı duyarlılığı, kültür ve düşünce platformuna aktarıldığında durum bir faciaya dönüşmüştür.

Zihninizi yoklayın bakalım, şu 'düşünceye kapalı olma', 'itaat', diyaloğu reddetme' gibi parlak sözleri bir yerlerden hatırlayacak mısınız? Hele hele Ebu Zeyd'in burada nakletmek imkânı bulamadığım bir "gerici güçler" deyişi var ki evlere şenlik!!

Dedim ya kimse kızmasın; zira bu *facia* öyküsünü sadece sol tandanslı bir Arap dile getirmiyor ki! Batı'da pişiriliyor ve sonra herkes gücü nisbetinde *acentalık* yapıyor.

> Bütün bunlara bir de Arap olmamalarını eklediğimizde, dini metinlerin anlama, açıklama ve yorumlamanın konusu olmaktan öte nasıl birer süs eşyasına ya da bereket arayışı için kullanılan birer objeye dönüştüğünü anlarız. İşte Kur'an'ın 'metin'ten 'mushaf'a, 'anlam'dan 'obje'ye dönüşmesi böyle gerçekleşmiştir. (s. 33-34)

Metnin mihver cümlesi işte bu:

— Bütün bunlara bir de *Arap olmamalarını* eklediğimizde...

Müsaadenizle tesbitimi yineleyim: Arap Müslümanlığı ile Türk Müslümanlığı söylemi aynı projenin iki koludur ve hep aynı hedefe vurur: *Selçuklu-Osmanlı mirası*.

Bu nedenle aksiyomları da, malzemesi de, sloganları da hep aynıdır.

Bana inanmakta güçlük çekiyorsanız, lütfen mezkûr eserin sonunda yer alan şu paragrafı dikkatlice okuyunuz:

> Kuşkusuz Gazzâlî'nin Kur'an'ın kısımlarına delâlet maksadıyla *cevher*, *inci* ve *yakut* kelimelerini kullanması, —bu analiz açısından bakıldığında— sözkonusu kelimelerin, bir açıdan ahiret ehli için, diğer açıdan da avâmdan olan müslümanlar için alternatif nitelikteki vesile ve araçlar olarak addolunması mümkün gözükmektedir. Şüphesiz bu, yazılı metni (mushaf'ı) anlamak bir yana, okumaya dahi çalışmaksızın bizatihi değerli bir *eşya* olarak algılamanın başlangıç noktası olmuştur. İşte bu şekilde Kur'an, aşamalı bir süreçte değerli bir eşya'ya dönüşmüş; bu 'eşyaya dönüşme' olgusu, kültürel yapıda da vukû bulmuş ve en nihayet Kur'an kadınlar için bir *ziynet*, çocuklar için bir *nazarlık*, altın ve gümüş eşyaların yanında duvarlara asılan bir süs haline gelmiştir. (s. 353)

Ne kadar da zavallıca! Önce suçla, sonra delil ara! Mantıkçılar buna *müsadere ale'l-matlûb* derler.

Cevahir'ul-Kur'an (Kur'an'ın Mücevherleri) başlıklı eserindeki teşbih ve mecazlardan hareketle İmam Gazâlî'yi Kur'an'ı süs eşyası haline getirmekle suçlayan şu zihniyet gerçekten de ne kadar sığ, ne kadar *câhil* ve hepsinden önemlisi ne kadar *insafsız*! Oysa İmam Gazâlî Kur'an'ın akideye, ibadât ve muamelâta, siyer ve ahlâka, vs. taallûk eden ayetlerini kendi aralarında tasnif edip onları teşbih yoluyla tanımlamakta, *inci*, *yakut*, *elmas* gibi kıymetli mücevherâta benzetmek yoluyla önemlerini, değerlerini tebarüz ettirmekte ve fakat maksad muhalefet olunca bu güzelim benzetmeler bir Gazâlî karşıtı tarafından *mecazî* anlamıyla değil, *hakiki* anlamıyla ve maksadı haricinde yorumlanmaktadır. Evet, sırf "Kur'an Türkler'in elinde süs eşyası haline getirildi" demek için bu benzetmelerdeki *inceliği* bile bile görmezden gelinmektedir.

Biz şimdi bu tür lâfazanlıkları 'yorum' zannedenlerin kasıtlarını açığa çıkarmakla yetinmeyip yaptıklarına "Bütün bunlara bir de *Arap olmalarını* eklediğimizde" diye bir gerekçe bulsak, acaba bu teşebbüsümüz "derin analizler" sınıfına mı girmiş olacak?

Sorarım sizlere, mensubiyet ve aidiyet duygularımızı, dahası ehliyetimizi bu denli yitirmişken, bizim başkalarına kızmaya hakkımız var mı?

gazâlî sonrası

İslâm düşünce mirasının *kayıp halka*sının (1258-1914) sadece Batılılar veya Araplar tarafından değil, ne yazık ki aynı zamanda İranlılar ve Türkler tarafından da kaybedildiği, görmezlikten gelindiği, unutulduğu yetmiyormuş gibi aynı zamanda unutturulmaya çalışıldığı, üzerinin örtülmek istendiği erbabının malûmudur.

Bir önceki yazımızda sol tandaslı Mısırlı bir yazarın, Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in iddialarına yer vermiş, Selçukluları ve Osmanlıları Kur'an'ı "anlama'nın nesnesi" olmaktan çıkarıp bir *süs eşyası* haline dönüştürdükleri şeklindeki suçlamalarını ele almıştık. Şimdi ise daha mutedil sayabileceğimiz İranlı bir ilim adamının, Seyyid Hüseyin Nasr'ın görüşlerine yer vereceğiz.

Seyyid Hüseyin Nasr'ın *Dictionary of the History of Ideas* adlı ansiklopedide yer alan bu yazısı Yusuf Kaplan tarafından Türkçe'ye çevrilip *İslâm Düşüncesinin Soy Kütüğü* adıyla yayımlanmış bulunuyor.*

Tek suçu *Selçuklu* döneminin ve devletinin düşünürü olan İmam Gazâlî hakkında Seyyid Hüseyin Nasr da bilinen şu iddiayı tekrarlamadan edemiyor: *Felsefe'yi İslâm dünyasının Arap coğrafyasında sona erdirmek.*

---

* *Umran*, sy. 80, Ek, s. 12, Nisan 2001

Gazâlî, daha sonra yazdığı, rasyonalist felsefenin temellerini sarsan, irfan ve teolojiden ayrı gördüğü bir disiplin olarak felsefeyi İslâm dünyasının Arap (ve Türk — YK) coğrafyasında sona erdiren *Tehafüt el-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) başlıklı kitabında sözkonusu yakıştırmaları ve rasyonalist görüşleri kıyasıya eleştirdi.

Dikkat edilecek olursa Nasr, Gazâlî'nin felsefe'yi sadece "İslâm dünyasının *Arap* coğrafyasında" sona erdirdiğini söylüyor...

Peki İslâm dünyasının *Türk* ve *İran* coğrafyası?

Mütercim *Türk* kısmını oraya dahil etmekten kendini alamadığı için İran'da felsefe devam ederken İslâm dünyasının Arap coğrafyasının yanısıra Türk coğrafyasında da usulca canveriyor.

Bilhassa XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batılılar Gazâlî'den sonraki dönemi bütünüyle suçlarlarken, bu suçlamaya iki temel itiraz yapıldı.

Birincisi İran canibinden Seyyid Hüseyin Nasr'ın temsilciliğini yaptığı itiraz.

İkincisi ise Mağrib canibinden Muhammed Abid el-Cabirî'nin temsilciliğini yaptığı itiraz.

İlkine göre, bu iddia tümüyle doğru değildi; zira İran'da felsefe Işrakiler aracılığıyla yaşamaya devam etmişti; Sühreverdî'nin, daha sonraları ise bilhassa Nasîruddin Tûsî, Kutbuddin Şirazî, Mir Damad, Sadreddin Şirazî (Molla Sadra) ve eserleri bunun bir kanıtı olarak gösterilebilirdi. İkincisine göre de tümüyle doğru değildi; zira İbn Rüşd'den sonra İbn Haldun, İbn Bacce, İbn Tufeyl vb. düşünürler aracılığıyla İslâm dünyasının batısında (Kuzey Afrika'da, Mağrib'de) zannedildiği gibi felsefe ölmemiş ve yaşamayı sürdürmüştü.

Kısacası, İslâm düşüncesinin sona erdiği iddia edilen XII. asırdan sonra bu gövdeden iki dal filiz verdi; biri doğuya (İran'a), diğeri ise batıya (Mağrib'e) doğru. Peki gövde ne oldu, bu arada ilim geleneğimizin anagövdesinde neler oldu?

Koca bir sükût!

Selçuklular ve Osmanlılar güya ilim, düşünce, sanat adına birşey yapmadılar, yapamadılar; sadece İslâm dünyasını Moğollara

ve Haçlı Seferleri'ne karşı korumakla yetindiler. (Çünkü onların zekâları değil, bilekleri kuvvetli idi.)

> 13. yüzyıldan sonra İslam ile Hristiyanlık arasındaki entelektüel temas hemen hemen tümüyle sona erdi; ve ancak 20. yüzyılda —bu kez farklı bir görünüm alarak— yeniden canlanabildi.

Seyyid Hüseyin Nasr şöyle devam ediyor:

> Batılı kaynaklarda yazıldığının aksine, İslâm dünyasının entelektüel hayatı, İslâm Medeniyeti ile Hıristiyanlar arasındaki temasın sona ermesinden sonra bitmemiştir.

Bitmemiş de ne olmuş? Seyyid Hüseyin Nasr, Nasîruddin Tûsî ve Kutbuddin Şirazî'nin isimlerinin altını çizip ekliyor:

> Böylelikle o zamana kadar İslâm felsefesinin gelişmesine büyük katkılar yapan *İran*, bundan böyle, İslâm felsefesinin *en büyük merkezi* olmaya başlamıştır. Belli bir süre sonra İbn Sina, Sühreverdi, İbn Arabi ve diğer teologlarla filozofların öğretileri kapsamlı metafizik sistemler geliştirecek şekilde bir araya getirilmişti; bu süreç, 17. yüzyılda Mir Damad, Sadreddin Şirazî ile birlikte zirveye çıkmıştı.

Bunun bir de *dahası* var:

> Dahası, Safevî döneminin (1502-1722) bu büyük düşünürleri, bugüne dek *İran*da, Hint-Pakistan altkıtasında ve *Fars kültürünün etkisinin hissedildiği civar bölgelerde* de yeni bir felsefe okulu kurmuşlardı.

Acaba bütün bu didinişlerin amacı ne? Bulmacayı bizim çözmemize gerek kalmıyor; sonucu Nasr'ın kendisi söylüyor:

> Bu yeni felsefenin Batı felsefesi açısından taşıdığı öneme gelince, bu felsefî gelenek, Batı felsefesiyle karşılaştırılabilecek özellikler taşıyan *en ilginç*, hatta *tek* felsefî gelenektir!

Bugünkü siyasî ve iktisadî tedenniyâtımız ile fikrî ve ilmî duruşumuz arasındaki sıkı alâkayı göremeyenlerin hem bu memlekete, hem bu memleketin insanına en büyük kötülüğü yaptıklarını söylersem, kimse lüzumsuz yere hayıflanmasın!

Tek umudum, belki birgün *Ben Hakikatim* demeyi öğrenecek olan bu toprakların çocuklarında! Yoksa yok olalım daha iyi!

Hatırlanacağı üzere madde yazarımız üzerine **basa basa** şöyle diyordu:

> Batılı kaynaklarda yazıldığının aksine İslâm dünyasının entelektüel hayatı, İslâm Medeniyeti ile Hıristiyanlar arasındaki temasın sona ermesinden [13. yüzyıldan] sonra bitmemiştir. (s. 15)

Nasîruddin Tûsî ve *Kutbuddin Şirazî*nin isimleri tehâlükle zikredildikten sonra da şöyle deniliyordu:

> Böylelikle o zamana kadar İslâm felsefesinin gelişmesine büyük katkılar yapan *İran*, bundan böyle, İslâm felsefesinin *en büyük merkezi olmaya* başlamış (...); bu süreç, 17. yüzyılda Mir Damad, Sadreddin Şirazî ile birlikte zirveye çıkmıştı.

Şimdi de aşağıdaki satırları dikkatlice okuyalım:

> İbn Rüşd'den sonra Müslüman Batı'da ve Arap dünyasında felsefe, bir-iki örnek dışında sona ermiştir. (s. 14)

Çağdaş İslâm düşünce tarihi yazarlarının Batılı seleflerinden tevarüs ettikleri bu saplantı, ulus devletler döneminde meşrûiyet kazanmakla kalmamış, aynı zamanda çağdaş müslüman bilincin bizatihi kendi mensuplarınca paylaşılıp parçalanmasına hizmet etmiştir. İmparatorluk ufkundan ulus devlet ufkuna geçişle birlikte her ulus kendi yapay tarihini oluşturmaya başlamış ve sonunda büyük bir medeniyet içerisinde yetişen her unsur —tâbir-i âmiyanesiyle— kapanın elinde kalmıştır. Böylece medeniyetimizin ustalarının sadece *Fars* kökenli, *Arap* kökenli, *Türk* kökenli oluşları nazar-ı itibara alınmış ve nedense onların herbirinin parçalanmaması gereken muazzam bir bütünün cüzleri olduklarına dikkat edilmemiştir.

Nasr'ın makalesinin müteaddid yerlerinden alıntıladığım şu satırlar, bu vurgu siyasetinin en masum misâlleri arasında yer almaktadır:

> Geleneksel İslâmî kaynaklar, İslâmî düşünce tarihinde kendisini büsbütün felsefî çalışmalara vakfeden ilk önemli kişi olarak *İran şahrî* ismini zikrederler.
>
> el-Cüveynî, Gazâlî ve Fahreddin Razî gibi büyük Eşarî kelâmcılarının bir kısmı *İran kökenli* idi.

Tıpkı Gazali gibi *İran kökenli* olan ikinci teolog Fahreddin Razî ...

Artık Farabi ile birlikte İslâm medeniyetinin *merkezi*, bir ölçüde de olsa, özellikle entelektüel açıdan, yeni bir *Fars dili ve edebiyatının* da doğduğu Horasan'a doğru kaymaya başlamıştı.

Dahası, Safevî döneminin (1502-1722) bu büyük düşünürleri, bugüne dek *İran*da, Hint-Pakistan altkıtasında ve *Fars kültürünün etkisinin hissedildiği civar bölgelerde* de yeni bir felsefe okulu kurmuşlardı.

Yazımın okunabilirliğini azalttığımın idrakinde olmakla beraber yine de mücerred yorumlardan ziyade alıntılara dikkat çekmekte fayda mülâhaza ediyorum. Yalnız bu sefer vurgulardaki istikametin biraz değiştiğini hatırlatmak isterim:

Altıncı Şia İmamı olan İmam Cafer el-Sadık figürü ve *onun gayri İslâmî ilimlere olan ilgisinin*, modern alimler tarafından uydurulmuş masallar olarak görülmesini ciddiye almamak gerekiyor.

Rasyonalistik nedenlerle değil ama Şiiliğin gaybî niteliği dolayısıyla Şii kelâmcıları, Sünni kelâmcılara oranla genelde Hermetik-Pisagorcu gelenek ile Yunan-İskenderiye felsefesine *daha fazla sempati* ile yaklaşmaktaydılar ki bu durum, Yunan-İskenderiye felsefe ve biliminin belli bazı formlarının, Şiiliğin kendi perspektifine entegre edilmesine izin vermiş ve imkân tanımıştır.

Bu açıklamaların satıraralarına değil, bizzat satırlarına bakıldığında bile yazarın neyi ve niçin vurguladığını anlamak mümkün değil mi?! Bu kendine özgü geleneğin kendine özgü yeni bir felsefe üretmesi kaçınılmaz olmakta ve ister istemez bu felsefî geleneğin "Batı felsefesiyle karşılaştırılabilecek özellikler taşıyan en ilginç, hatta tek felsefî gelenek" olduğunu söylemek mümkün hâle gelmektedir.

"O kadar da olacak, herkesin kendi mensûbiyet duygularına uygun davranması tabiidir" dediğinizi duyar gibiyim. Nitekim ben de bu kadarına razı olacağım ama bu mensubiyet duygularının işi şirazesinden çıkarıp haddini aşması karşısında insanın âsabına hâkim olması güçleşiyor. Dilerseniz şimdi de şu satırları okuyunuz:

Öte yandan Şii teolojisi Eş'arilik'e tam karşıt bir konumda yer almayı, irfan ve hikmet'e sürgit *daha sıcak* bakmayı yeğlerken,

> Eş'arilik, felsefe'nin ve bilgi problemi konusunda rasyonalistik olmasa bile daha sistematik ve daha rasyonel bir yaklaşım benimseyen tüm diğer hikmet'e ve felsefeye dayalı akımların *baş düşmanı* olmayı tercih etmiştir.

Bir taraf irfan ve hikmete karşı ne kadar sevecen, ne kadar sempatik, ne kadar ilgili ve fakat buna karşın karşıt taraf ne kadar da onun tam tersi?!?

> İslâm dünyasında bugüne kadar canlılığını olmasa bile varlığını sürdüren *son dönem İslâm felsefesi, yaşayan felsefe geleneği ve irfanı gelenek*, Batı dünyasının entelektüel hayatına yaratıcı şekillerde katkıda bulunabilecek fikirleri yeniden sunabilecek güçtedir! (Vurgular bana ait. D. C.)

Bütün bu derin açıklamalardan sonra, "*son dönem İslâm felsefesi, yaşayan felsefe geleneği ve irfanı gelenek*" sözleriyle acaba neyin kastedildiğini bana kim söyleyecek?!?

gazâlî öncesi-gazâlî sonrası

İslâm felsefesi uzun bir müddet insan fikrini idare etmiştir. Bu cümleden olarak İbn Rüşd'ün —Allah'ın rahmeti üzerine olsun!— *Aristo Felsefesi* üzerine bina ettiği hikmet (felsefe) âdeta müstakil olarak Ortaçağ'da âlim ve sanatkârların rehberliğini yapmış, o vakit Yahudi âlimleri, İtalya'nın fikir adamları, Paris Üniversitesi, özellikle Padova Üniversitesi ve Felsefe Okulu, kısaca skolastikler hep İbn Rüşd'ün fikirlerini takip etmişlerdir. (...) Kendisinin gösterdiği tevazudan sarf-ı nazar edersek İbn Rüşd hazretleri Eflâtun, Aristo, vs. gibi insanlığın yetiştirdiği birinci sınıf zekâlardandır. Zenbilli'ler, Ebussuud'lar —diğerlerini de buna kıyas et!— bu *arslanın* yanında *sümüklü böcek* kalırlar. Hz. Peygamber'den sonra insan düşüncesine, müslümanlar arasında nüfûz eden İbn Rüşd derecesinde kimse yoktur!

Celâl Nuri *Tarih-i İstikbâl* adlı eserinde öne sürdüğü bu iddiaların cevabını, zamanında merhum Filibeli Ahmed Hilmi'den almışsa da bu iddiaların hâlâ günümüzde temsilcilerinin bulunuyor/bulunabiliyor olması sebebiyle bu metinden hareketle birkaç mühim hususa yeniden dikkat çekmek faydadan hâli olmayacaktır sanırım.

Kitabında da açıkça dile getirdiği üzere —birçokları gibi— Celâl Nuri'nin nazarında dahi İslâm Düşünce Tarihi "İmam Gazâlî'den öncesi" ve "İmam Gazâlî'den sonrası" şeklinde iki ana döneme ayrılmaktadır.

Yazara göre İmam Gazâlî'den önce insan düşüncesine —en üst derecede— nüfuz eden bir kişi vardır: *Hz. Peygamber!* İmam Gazâlî'den sonra da bir kişi vardır: *İbn Rüşd!*

Yazarın taksim ve tasnifine hâkim olan zihniyetin sığlığını bir kenara bırakmak suretiyle söyleyelim ki düşünce tarihimizi yoksullaştırma ve bütün ilim mirasımızı birkaç kişinin marifetinin bir mahsulü imişcesine sunma gayretleri hâlâ işin kolayına kaçan çevrelerce rağbet bulmakta, nitekim doğru-dürüst ne kadar anlaşıldıkları bile şüpheli birkaç ilim adamı göklere çıkarılırken yüzlerce âlimimizin yapıp ettikleri cefe'l-kalem bir kenara itilmektedir.

> İbn Rüşd hazretleri *Eflâtun, Aristo*, vs. gibi insanlığın yetiştirdiği birinci sınıf zekâlardandır. *Zenbilliler, Ebussuudlar* —diğerlerini de buna kıyas et!— bu arslanın yanında sümüklüböcek kalırlar

Burada Eflâtun ve Aristo'nun "birinci sınıf zekâ" olarak ilân edilmesi veya İbn Rüşd'ün *arslan* olarak nitelenmesi —bence— bir mesele teşkil etmiyor; bilâkis bütün mesele, Zenbilli'nin veya Ebussuud'un *sümüklüböcek* derekesine düşürülüp tahterevallinin bir ucunun insafsızca yere çakılmasıdır.

Acaba, "Olsun ne çıkar, bu da bir yorumdur" diyebilir miyiz?

Yorum'un (tabir, tefsir ve tevil'in) kıymetini ayaklar altına almayı istemiyorsak diyemeyiz. Diyemeyiz; zira bir yorumun kıymeti, mücerred *yorum* olmasından kaynaklanmaz: eğer öyle olsaydı, dileyenin dilediğini dilediği biçimde söylemesinde bir kıymet farzeder, o takdirde de yorum' ile 'safsata' arasında bir tefrikte bulunamazdık. Halbuki *yorumlamak* ve/veya *yormak* için, biraz da *yorulmak* gerekir; yoruma konu olan nesne veya olguyu "adam gibi" *kavramak* gerekir.

Beylik bilgilerle, oradan buradan gelişigüzel aktarmalar yapmakla, anlaşılmamış/kavranılmamış, hatta bu yolda ciddiye alınabilecek hiçbir mesai sarfedilmemiş olduğu hâlde her türlü temelden, destekten mahrum lâf u güzâfı *fikir* kılığında öne sürmekle yorum yapılmış olunmaz. Ne kadar istismar edilmiş olursa olsun yorumun bir asliyeti, bir haysiyeti, bir ciddiyeti vardır, olmalıdır.

Nedir o adına *asliyet/haysiyet/ciddiyet* dediğimiz şey? En azından *malûmat!* Evet, hem de en sıradan anlamıyla *malûmat!* Kasd-ı mahsusla *ilim* sözcüğünü kullanmıyorum; çünkü *ilim* kişiye 'yorum(lama)' sırasında lâzım olacak şeyin adıdır ve elde edilmesi de —sanıldığı üzere— pek o kadar kolay değildir. *Malûmat* ise kişide yorum *sırasında* değil, hiç değilse yorum *öncesinde* bulunmalıdır ki cesur zevâtın (!) yorumlarının *ilmî* bir değeri olmasa dahi en azından bir asliyeti, bir haysiyeti, bir ciddiyeti bulunabilsin!

Bakınız Filibeli merhûm, Celâl Nuri'nin yukarıdaki yorumu (!) hakkında ne diyor?

> Materyalistlerin en büyük silâhı atak davranmak ve yükseklerde uçmaktır. Eminiz ki yazar, Ebussuud'un ilmî çalışmalarına, fikir hayatına vâkıf değildir. *Ebussuud* denildiği zaman hatırına "sıradan bir sarıklı" geliyor. Ama diyeceksiniz ki bir adam bilmediği ve derinliğine araştırmadığı birşey hakkında nasıl fikir yürütebilir; hem de yazarın kesin ve mutmain tavrıyla?
>
> Cevap olarak deriz ki: Materyalistlerin en garip maharetlerinden biri de bilmedikleri şeylerden —*hem de onu tamamen— biliyorlarmış gibi* bahsetmeleridir. Bu garip âdet yalnız materyalist talebelere değil, üstadlarına da hastır!

Ne dersiniz, bu garip âdetin bizim mahallenin sâkinlerine de bulaştığını söylersek mübalağa mı etmiş oluruz?!

Celâl Nuri'nin, fikir fukarası tarafından güya *yorum* idadına sokulan mezkûr ifadesinin —üslubu bir yana— ciddiye alınabilecek hiçbir temelinin bulunmadığı; zira yazarın, kendileriyle ilgili olarak söz sarfettiği bu zevât hakkında değil ilim, malumat sahibi bile bulunmadığı Filibeli Ahmed Hilmi'nin şehadetiyle sabittir.

Tarih tekerrür ediyor; ve dün olduğu gibi bugün de birçok kimse, "yaşanmamış muhayyel bir *gelecek*" adına, "yaşanmış muhkem bir *geçmiş*"i hem de bir çırpıda siliveriyor.

Hâlâ ilim mirasımız, yazma kütüphanelerinin tozlu raflarında kendilerine el uzatacak gayretli ilim adamlarını beklerken; daha da önemlisi, ilim mirasımızı anlamayı/kavramayı mümkün kılacak medrese ilimlerinin değil *tahsil*, ondan daha önce *ihyâ* edilmesi icab ederken, acaba 'geçmiş' üzerine ve yine 'geçmiş' adına

ne kadar ciddî şeyler söyleyebilir, ne denli muteber yorumlar yapabiliriz?

Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd, İbn Arabî gibi ilim geleneğimizin büyük ustalarının isimleri hemen herkesin dilinde dolaştığı halde ülkemizde bu zevâtın eserlerini derinliğine kavramış kimselere nedense pek rastlanılmazken, hattâ Fahreddin Razî, Nasîruddin Tûsî, Kutbuddin Râzî (Tahtanî), Alî Kuşçu, Seyyid Şerîf Cürcanî, Molla Fenarî, Gelenbevî, vb. tarihin gördüğü büyük devlerin neredeyse esamesi bile okunmazken, bu zincirin halkaları nasıl tamamlanacak, —hiç mübalağa etmeden söyleyelim— yüzlerce, binlerce düşünürün çabalarıyla oluşmuş kadîm bir ilim geleneğinin, çoktan bu gelenekten kopmuş bulunan nesillere tanı(t)mak acaba nasıl mümkün olacak?!?

Malûm olduğu üzre "birşeyi bilmek" demek, o şeyin sebebini bilmek demektir! Bugünlere nasıl geldiğimizin sebepleri üzerinde durulmadan, yapılan hatalar, atılan yanlış adımlar ciddiyet ve samimiyetle tesbit edilmeden, son iki asırdır âdeta alışkanlık haline getirdiğimiz "kendimize başkalarının gözlüğüyle bakmak" saplantısından kurtulmadan; dahası, medeniyetimizin metafizik ilkeleriyle yeniden ve —açıkça söyleyecek olursak— adam gibi irtibat kurmayı beceremedikçe acaba ilim mirasımızı *tarihî sürekliliği* ve *yapısal bütünlüğü* içerisinde nasıl ve hangi düzeyde kavrayabiliriz?

Hiç kimsenin kuşkusu olmasın ki bu toprakların çocukları, Tarih'le olan sorunlarını halletmedikleri, halledemedikleri ve kendilerini *tarihsizlik* illetinden kurtaramadıkları sürece hiçbir sorunlarını çözemeyecekler, genel geçer malûmatın cezbedici işveleri karşısında daha uzun süre durmalarına/dayanmalarına da bundan böyle imkân kalmayacaktır.

Meşum kehanetlerde bulunduğum sanılmasın; gelecekteki bir tehlikeden söz ettiğim de düşünülmesin. Bilâkis olan olmuş, koca bir medeniyetin mirasçıları olan bizler, tevarüs ettiğimiz ilim geleneğiyle tüm irtibatları zaten hemen hemen koparmış bulunuyoruz.

Görünüşte *bilgiçlerimiz* (aydınlarımız) çok ve fakat *bilginlerimiz* ve *bilgelerimiz* (âlimlerimiz ve ârîflerimiz) neredeyse hiç yok! Olmadığı için de hep birlikte futursuzca karanlığa taş atıp duruyoruz; kendi ustalarımıza, kendi mirasımıza, kendi medeniyetimizin büyüklerine insafsızca ithamlarda bulunabiliyor, guya bunu da muhayyel bir geleceği inşâ etmek uğruna yapıyoruz!

Bu toprakların çocuklarının *gelecek*ten evvel *geçmiş*i konuşmaları, bir bütün olarak geçmişte neler olup bittiğini iyi anlamaları, iyi kavramaları gerekiyor! Evet, hiçbir komplekse kapılmadan mâlâyânî dedikoduları bırakıp —övseler de, sövseler de— tarihi, kendi tarihlerini çok yakından bilmeleri/tanımaları gerekiyor.

Eleştiri adına, tarihi tenkid adına bizzât tesbit ettiğimiz, bizzât keşfettiğimiz hakikatleri konuşmadığımız muhakkak! Aydın takımı, Batı'nın mutfağında pişen ne varsa —üstelik sıcağı sıcağına da değil— alıp bir maharetmiş gibi bu toprakların çocuklarına pazarlıyor; böylece gençlerimiz arasında "fikir adamlığı"ndan ziyade başkalarına bayilik yapmak revaç buluyor.

Imdi, Ismail Kara'nın *Türkiye'de Islâmcılık Düşüncesi* adlı eserinin girişinden alıntıladığım şu satırları dikkatle okuyabiliriz:

> XIX. yüzyılda ortaya çıkan *Islâmcılık* hareketinin —her ne kadar kaynaklara dönüş'e çok önem atfetmekte ise de— genel hatlarıyla içten içe yenilenmeye uzak kaldığı, hatta ilke olarak bunu benimsemediği, gerçekleşmesini imkânsız gördüğü söylenebilir. Bir iktidar ve hâkimiyet peşinde oldukları için geriye bakmaktan çok ileriyi düşünmek, şimdiki zamanı öne almak ve mevcut problemlere âcil çözüm bulmak onlara daha cazip geldi. Evrim düşüncesinin bir ürünü olan *ilerleme* (terakki) fikrine çok bel bağlamaları, onları zaten büyük ölçüde geçmişten, gelenekten ayrı düşürmüştü. Geçmiş ve gelenek, ancak ilerleme'ye olan katkısı ölçüsünde bir değere, bir iyiliğe sahipti veya değildi. Bir bakıma gelişmekte ve gelecekte olan, mevcut olan'ın ve geçmiş'in yerini almıştı.

Anlaşılması gereken şu: *Yoktan ancak yok çıkar!*

gazâlî hakkında iki taraf var mı?

Köşeyazılarında *ilmî* ('fikrî' değil) meselelerimize —bırakınız onları etraflıca ele almayı— sadece işaret etmenin dahi mürekkeb israfına yol açmak demek olacağım bilmez değilim. Ama ne yapalım ki benim gibi bazı meselelere işaret edilmesini, o meseleleri hâll u fasl etmekten çok daha fazla önemseyen birinin bu tür saded harici (!) itirazlara muhatab olması kaçınılmaz sayılır. Çünkü kabul etmek lâzım gelir ki anacaddelerde vitrin seyretmek varken arasokaklarda dolaşıyor olmanın bir faturası vardır ve ister istemez bu fatura ödenmek zorundadır. Arasokakları tercih edense başkaları değil ben olduğuma göre, çaresiz bu bedeli yine ben ödemek zorundayım.

Birkaç yıl önce *Sofi'nin Dünyası* adıyla bayağı bir kitap yayımlanmıştı. Gerçekten de *bayağı* idi; zira iddialara göre bu kitap "herkesin anlayabileceği bir tarzda" yazılmıştı. Böylelikle halkın felsefenin en çetin meseleleriyle irtibat kurması mümkün olabilecek ve dileyen herkes felsefeyle tanışabilecekti. Nitekim bazı üniversite öğrencileri bu kitap hakkındaki kanaatimi sorduklarında, kendilerine, *herkesin anlayabileceği tarzda* (pornografik bir surette) yazılmış olmasının dahi bu kitabın satıldığı semtlere uğramamak için kâfî bir sebep teşkil ettiğini söylemiştim. Herkes herşeyi anlayamazdı ve herkesin herşeyi anlaması gerekmiyordu çünkü.

Kendimi bildim bileli "herkes için" ve "herkese hitab etmek amacıyla" yazılan şeylerden ve herkese hitab etmeye çalışan kim

selerden uzak durmaya çalıştım; 'herkes'i ciddiye almadım; "herkes için" birşey yapmaya uğraşmadım. Çokluk başkalarına da 'başkalarını' değil, evvelemirde 'kendilerini' önemsemelerini önerdim. (Demokrasi oyunuyla aramın iyi olmamasının en önemli nedenlerinden biri de budur sanırım!)

Bu toprakların çocuklarının *Ben Hakikatim* demeyi öğren(e)medikleri, hatta bunu niçin öğrenmeleri gerektiğini kavrayamadıkları sürece adam idâdma giremeyecekleri muhakkaktı; öncüleri *Ben Hakikatim* demeyi bıraktıkları, demedikleri/diyemedikleri için, ardılları da bir türlü adam olmayı beceremiyor değiller miydi zaten?

Bir kimsenin "kendi hakikati" yoksa, hiç tereddüt etmeden söyleyebilirim ki o kimsenin 'hakikati' de yoktur! Ben hep böyle inandım ve bugüne değin de hep inandığımı söyledim. Hakikati kalmamış, bahusus kendileri 'hakikat' olmaktan çıkmış olanlar başkalarının hakikatlerine bayilik yapmaktan öte bir iş yapamazlar; ürettikleri değil, pazarladıkları mamullerle övünüp dururlar; belki bu arada kendileri geçinir ama kazananlar da hep başkaları olur.

Hikmet'i *Sofinin Dünyası*nda arayanların kendilerine lâzım olan şeyi bulmaları mümkün olmadığına, olamayacağına göre Süleymaniye'nin raflarındaki tozu kaldırmaktan gayrı adam gibi yapabilecek neyimiz var ki?

Bir hiç! Evet, hem de koskocaman bir hiç!

Adam olabilmek için adam gibi işler yapmak, adam gibi adamların dizinin dibine oturmak, adam gibi metinler okumak! Bütün bunlar çocuklarımıza ne kadar yabancı. Öyle ya, dile getirilmesi bile ne denli ürküntü verici. Evet, ne kadar ürkütücü niçin adam olmamız gerektiğini dahi bilememek.

> Süleymaniye'deki elyazmalarını okuyacak kadar eskiyazı öğrenmeye vaktim yok! Eskiyazı okuyabilsem bile içeriğini anlayacak birikimim yok!

Yani benim adam olmaya niyetim yok! Çünkü aslında benim bir derdim yok! Çünkü benim ortada kendisine işaret edilebilecek bir 'benim' yok!

Ne zaman Süleymaniye Kütüphanesi'nin tozlu raflarında duran ve keşfedilmeyi bekleyen *Türk mamulü düşüncelerle* müşerref olacağız?

Cündioğlu yazarsa belki! Ya yazmazsa, ya köşesinde o güya anlı-şanlı (!) medeniyetimizin zenginliklerini sergilemekten (!) kaçınmayı sürdürürse, ya adına 'herkes' denen gürûha karşı çıkmayı bir alışkanlık haline getirirse, ya binlerce yazı yazıp ikide bir "Gazâlî sonrası"ndan dem vurur da canımızı sıkarsa?

O takdirde biz de gider *Hikmet*i Sofinin Dünyası'nda ararız. "Türk mamülü düşünceler" ile müşerref olmak yerine bayilik yapmayı marifet biliriz. Kendimize kendimizden gitmeyip kendimizi elin aynalarında seyretmeye çalışırız.

Kim söyleyecek bu çocuklara *hikmet*in gazete köşelerinde aranamayacağını, aransa bile bulunamayacağını? Evet kim söyleyecek bu çocuklara hikmetin teşhir edilemeyeceğini? Gazete köşelerinde hikmet teşhir edilebilir mi? Hikmet herkese herkesin anlayabileceği tarzda gösterilebilir mi?

Hayır! Binlerce kez hayır!

*Hikmet*e ancak işaret edilebilir... Hikmet ancak îma suretiyle farkedilebilen ve yine îma tarikiyle kendisine yaklaşılabilen bir şeydir! *Hikmet* çağırılan, beklenilen değil, bilâkis ayağına gidilendir; yanına çıkılandır!

Artık bu üretilen düşüncenin kendisini tartışmanın zamanı gelmedi mi? Eğer bunu tartışmayacaksanız, bin tane daha 'hayır vardı' yazısı yazmanızın hiçbir anlamı yok. Çünkü bunlar ne okuyana, ne de yazana birşey kazandırmıyor.

Doğru, yazana hiçbir şey kazandırmıyor! (Zira tecrübeyle sabit!)

Peki ya okuyanlara?

Doğru, okuyanlara da birşey kazandırmıyor! (Zira o da tecrübeyle sabit!)

İyi ama size kim söyledi ki günlük yazılar insana birşey kazandırır diye?

Unutmamalı ki hikmet, kazanca râm olanların değil, kaybetmeyi meslek edinenlerin Levlâsıdır!

İmam Gazâlî'yle birlikte ve pek tabii ki İmam Gazâlî'den sonra İslâm dünyasında düşünce hayatının dumura uğrayıp uğramadığı, ilim geleneğimizin şerhlere ve hâşiyelere boğulup boğulmadığı ve tabiatıyla tarihimizin son 6-7 asırlık diliminde (bâhusus Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde) içimizden hatırı sayılır ilim ve fikir adamlarının çıkıp çıkmadığı hususunda —hâlihazırda ciddiye alınabilecek— hiçbir tartışma yoktur!

Evet, yoktur! Çünkü İmam Gazâlî'den sonra İslâm dünyasında düşünce hayatının dumura uğradığı, ilim geleneğimizin şerhlere ve hâşiyelere boğulduğu ve tarihimizin son 6-7 asırlık diliminde (bâhusus Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde) içimizden hatırı sayılır hiçbir ilim ve fikir adamının çıkmadığı hususunda — biraz üstüne gidildiği takdirde hemen çözülecek— genel bir ittifak vardır!

Yazılı kaynaklar ortada. Gidiniz açınız tedavülde olan eserleri, hemen hepsinde benzer kanaatlerin ortaya sürüldüğünü, ciddi bir tedkik yapmaksızın ve pek tabii ki kasd-ı mahsusla eline kalem alan herkesin benzer iddialarla arz-ı endam etmeyi bir marifet bildiklerini göreceksiniz.

Hiç mi bu masallara karşı çıkan yok? Herkes mi aynı teraneleri savunuyor?

Ne yazık ki bu suale müsbet cevap vermek zorundayız. Kendini, kendi tarihini ve neredeyse kendine ait olan ne varsa onu aşağılamayı marifet bilen geçmişten habersiz nesiller tarafından 1800'lerin ikinci yarısından itibaren Batı'nın mutfağında hazırlanan bu hormonlu yiyecekler kendi insanımıza sunulup duruyor. Hiç kimse de kalkıp "evvelce yoğ idi bu rivayet" demiyor/diyemiyor!

Bazı sözümona itirazlar var. Birileri kalkıp "Bu doğru değil" diyor ve birkaç örnek verip ardından ekliyor:

— İran'da özgün düşünce geleneği kesintiye uğramaksızın devam etmiştir.

Yine bazıları (!) "Bu doğru değil" diyor ve yine birkaç örnek verip şöyle söylemeyi ihmal etmiyor:

— Kuzey Afrika'da özgün düşünce geleneği kesintiye uğramaksızın devam etmiştir! vs.

Biz de haklı olarak soruyoruz: Biri batıya, diğeri doğuya uzayan bu iki ince dal dışında geleneğimizin ana gövdesinde neler oldu? Bu filizlere zemin teşkil eden ana gövdede düşünce hayatının kesintiye uğraması hiç akıl kârı mıdır?

Bu suallere verilen cevaplar —hem de hep bir ağızdan— herkesçe mâlum!

Demek ki ortada biri *var* diyen, diğeri *yok* diyen *iki taraf* bulunmamaktadır. Bilâkis sadece olmadığını söyleyen ve yaygın menfî söylemi yineleyip duran *bir tek taraf* vardır.

Bu iddiamızın delili de tedavülde dolaşan mevcut kitabiyattır! Şayet vehmedildiği gibi böyle bir *ikinci taraf* daha olsaydı, o zaman biri *var* diyen, diğeri *yok* diyen iki tarafın mümessillerini ve hiç değilse yazdıkları eserlerin adlarını bilir veya öğrenirdik. O takdirde tartışmanın taraflarının delillerini karşılıklı olarak ele almak belki mümkün olabilirdi. Fakat ne yazık ki hâlâ *taraf* olarak nitelenebilecek güçlü bir eğilimden söz edemiyoruz.

Bütün bunlara rağmen pek ümitsiz de olmamak lâzım; zira kendi insanımızı bile kapıp götürmüş olan ve hâlâ da etkisini sürdüren bu meş'um dalgaya karşı henüz *söylem* değerini kazanamamış olsa bile önemli bir itirazın mevcut bulunduğunu söyleyebiliriz.

Bu konuda henüz yeni yeni birşeyler yazılıp çiziliyor. Kendi ilim mirasımızın grameri henüz şimdilerde çözülmeye başlıyor. Sorunu tartışan mütevazi birkaç makaleden, birkaç ciddi tedkikten ve bir de münasebet düştükçe meselenin ehemmiyetine dikkat çekmeye çalışan basit birkaç köşeyazısından gayrı ortada kendisine işaret edilecek yeni birşey görünmüyor. (Eskilere ise iltifat eden kimse yok! Yüzlerce kitap adı veriliyor, fakat okuyan bulunamıyor.)

İlim mirasımızın kıratını gösterecek düzeyde yayımlanmış hiç mi önemli eser yok? Var, hatta yüzlerce. Fakat bu eserlerle irtiba-

ta geçebilecek, bu eserlerin uslûbunu, derinliğini kavrayacak, bu derinliği tartışılan konunun alanına taşıyabilecek pek adam yok! Sözgelimi Ahmed Avni Konuk hazretlerinin *Füsus'ul-Hikem Şerhi* işte orada. Neredeyse elinizi uzatsanız dokunabileceğiniz kadar yakınınızda. Üstelik Latin harfleriyle yayımlandı; hem de fevkalâde ciddi ilim adamlarımızın himmetiyle ve gayet itibara lâyık bir şekilde.

Hani okuyan? Hani anlayacak olan? Hani oradaki derinliği kavrayıp ağza sakız edilmiş piyasa fikirleriyle kendi klâsiklerimiz arasındaki derinlik farkını gösterecek olan?

Uzaklara gitmeye ne gerek var? İşte İsmail Kara'nın eser-i muhalledi *Bir Felsefe Dili Kurmak* yayımlanalı daha ne kadar oldu? Gidin bir elinize alın, şöyle bir sayfalarını karıştırın, henüz 1934'lerde vefat etmiş İstanbul ulemasından bir zâtın neler yaptığını, yapabileceğini kendi gözlerinizle görün!

Filibeli Ahmed Hilmi, Elmalılı Hamdi Yazır, Babanzâde Ahmed Nâim gibi dünkü âlimlerimizin yazdıklarını bile kavramaya talip olmayanların, Ali Kuşçu gibi, Kutbuddin Râzî gibi, Molla Fenarî gibi, Darendeli Mehmed Efendi gibi dünya çapındaki devlerin dizinin dibine çökmeyi göze almaları düşünülebilir mi?

Güya *iki taraf* varmış.

gazâlı kaynakçası

Çok eski olmayan bir geçmişte yayınevleri *Gazâlî Serisi* veya *Gazâlî Külliyatı* adı altında bazı diziler başlatmışlar ve böylelikle İmam Gazâlî'nin eserlerini güyâ toptan yayımlayacaklarını va'detmişlerdi. (msl. Sinan Yayınları, Hisar Yayınları, Uyanış Yayınları, Kılıç Kitabevi)

Birkaç risale, hepsi o kadar! Hiçbirinin devamı gelmedi. Gazalı hakkında gözdoldurucu çalışmaların sayısı da bir-ikiyi geçmedi. Mütercimler genellikle halka hitab eden kitapları seçtiler ve umûmiyetle çalakalem çevirdiler. Derinlerden bir rüzgâr estiyse de kıymeti bilinemedi.

Evet, İmam Gazâlî'nin bazı kitapları çok satıldı, çok okundu ve fakat bu toprakların genç zekâları İmam Gazâlî'nin dehâsından yeterince yararlanamadılar. Çünkü en önemli eserleri ve susuzluklarını kandırmalarına kâfi gelecek görüşleri ya tam olarak aktarılamadı ya da çokluk yanlış aktarıldı. Tarihin tanık olduğu en büyük çilekârlardan biri olan Gazâlî, ehliyetsiz gafiller, kifayetsiz muhterisler aracılığıyla *düşünceyi boğan, felsefeyi çökerten, bilimin ışığını söndüren adam* olarak nitelendi. Descartes'a sistematik şüphe'nin ne menem bir zihnî zenginlik kaynağı olduğunu öğreten bu büyük usta, düşünce'nin değil dogma'nın; tecessüs'ün değil bağnazlığın sembolü haline getirildi.

80'li yılların başında genç bir öğrencinin şöyle dediğine [illegible] tanık olmuştum:

— Gazâlî de kim oluyor ki? Benim bilgim bile ondan fazla! Ne İngilizce biliyor, ne Fransızca. Ne uçağa binmiş, ne otomobile. Allah bilir hayatında çatal-bıçak bile kullanmamıştır!

Zirvelerin zirvalarla yıkılamayacağı bir hakikat olmakla birlikte, uzun süre eteklerde dolaşmanın, sâkinlerine zirveye ulaşma yeteneklerini kaybettirdiği de ne yazık ki bir vâkıa!

Gazalî'yi tanımıyoruz; işin kötüsü tanımak/tanıtmak için üzerimize düşen vazifeyi de bi-hakkın yapamıyoruz. Ya yapılanlar? O kadar kötümser olmayalım, irili-ufaklı birşeyler yapılıyor ama hep bardağın dolu tarafı boş tarafıyla rekabet edemeyecek durumda bulunuyor.

Bu hususta son teşebbüslerden biri de *İslâmî Araştırmalar* dergisinin yayımladığı *Gazâlî Özel Sayısı*.

Gazâlî'yi mümkün mertebe çeşitli açılardan ele alan yazılar yer alıyor bu özel sayıda. Gözdoldurucu çalışmalara hasret kaldığımız bir ortamda, bu özel sayıya katkı sağlayan birçok değerli ilim adamının yaptıklarını tezyîl edecek, küçümsüyor görünecek cansıkıcı şeyler söylemek istemiyorum; zira bir söz vardır; *lâ yutraku kulluhu mâlâ yudraku kulluhu* diye. Gayet doğru. Tamamı idrak edilemeyen birşeyin tamamı terkedilmez; idrak edildiği kadarıyla iktifa edilir. Nitekim böyle de yapılmış ve eldeki insan malzemesinin elverdiği kadarıyla ilgililerden yazı istenmiş, gönderilenler de öylece yayımlanmış. Ne var ki araştırmacılardan bir kısmı, sanki sadece bu özel sayıya yazı gönderebilmek için derslerini çalışmaya başlamış öğrenciler gibi alelacele birşeyler yazmışlar; bazıları da âdeta dostlar alışverişte görsün kabilinden birşeyler karalamışlar. Olsun, bu kadarına da şükür! Herkes sepetinde ne varsa onu ortaya koymuş. Varolsunlar, sağolsunlar!

Ancak derginin sonunda Hüseyin Ünal imzasıyla yayımlanan *Gazâlî Hakkında Yazılmış Eserler ve Tezler Bibliyografyası* (s. 540-551) adlı çalışma hakkında bir iki şey söylemekten kendimi alamıyorum.

Bibliyografya'da künyesi verilen eserlerin 3/4'ü Gazâlî *hakkında* değil, bizzat Gazâlî'nın eserlerinin Türkçe tercümesi. Keza zik-

redilen künyelerin 3/4'ü de aynı tercümenin müteaddid baskılarından ibaret...

Künyeler gelişigüzel sıralanmış ve bazı künyeler birkaç kez yer almış. Kronolojik sıraya ise hiç riayet edilmemiş, meselâ önce bir kitabın 1980'de, daha ileride 1972'de yayımlanan çevirisine yer verilmiş. Mütercimler, sadeleştirenler, hazırlayanlar, derleyenler karıştırılmış, baskı yer ve tarihleri değişmiş. Mütercimler bazen *muellif* olarak zikredilmiş, bazen *Arif*, bazen *Akif* olmuş; hatta bazen aynı mütercime üç soyadı (*Azak, Ozak, Özak*) bulunmuş, kitap adlarında ciddi yanlışlar yapılmış, bir künyede *İslâm'ın Vasıfları*, diğer künyede *İslâm'ın Vezirleri* halini almış. Tezlerin hiçbirinin hazırlanış tarihi zikredilmemiş ve bu nedenle bir isim yığınına dönüşen listenin hiçbir kronolojik kıymeti kalmamış.

Hepsi bir yana, bu bibliyografyada İmam Gazâlî'nin *Tehafüt, el-Mustasfa, İlcam*, vb. en önemli eserlerinin çevirilerine (ya da farklı çevirilerine) yer verilmemiş ve umûmiyetle piyasa çevirilerinin zikriyle yetinilmiş. Dahası, İmam Gazâlî'yle çağdaş âlimlerden Muhammed Gazalî'nin farklı kimseler olduğundan bile haberi bulunmayan bibliyograf, listesinde Muhammed Gazâlî'nin *Fıkh'us-Sîre*sinin 1987 ve 1991 baskılarına iki kez yer vermekten de hiç utanmamış.

Hadi anlaşılan bu arkadaşımız bibliyografya hazırlamayı bilmiyor; peki bu özel sayının editörleri yayımladıkları yazıları da mı okumuyorlar?

Diyecek söz bulamıyorum: *örf ki ölem!*

İmam'ın fikirlerinin muhtevasını ihata edemediğimiz, bu gidişle de edemeyeceğimiz muhakkak. Bari adam gibi eserlerinin bir listesini hazırlayabilsek!*

---

* Bu vesileyle Gazâlî bibliyografyası hakkında yapılmış erken tarihli bir çalışmaya işaret etmek isterim: Hilmi Ziya Ülken, *Gazali'nin Bazı Eserleri nin Türkçe Tercümeleri*, AÜİFD, IX/59-69, Ankara, 1962

gazâlî tercümeleri: *mekasid'ul-felâsife*

Ülkemizde hemen herşeyin kötü gitmekte olduğu malûm. Tıpkı siyasî ve iktisadî hayatımız gibi, ilim ve fikir hayatımız da büyük fukaralıkların sancısını çekiyor. Esasen bundan daha tabii bir durum olamaz(dı); zira siyasî ve iktisadî varlığını, kendisine *hüviyet* kazandıran bütün değerlerden vazgeçmekle (daha iyimser bir yorumla o değerleri "askıya almakla") muhafaza edebileceğine inanan ve bu inanç doğrultusunda da elinden geleni ardına koymayıp memleket evladının mazisiyle irtibat kurmasını mümkün kılacak ne varsa hepsini kazıyan idarî kadroların gafleti asla başka türlü neticelenemezdi.

İlim ve fikir sahasındaki fukaralıklarımızın başlıca sebebi, hiç kuşku yok ki mirasçısı olduğumuz medeniyetin bilgi hazinelerinden mahrumiyetimizdir. Bu mahrumiyeti, sadece o hazinelere ulaşıp ulaşmamak meselesiyle alâkalı görmek sefaletin boyutlarını hakkıyla takdir edememek demektir. Çünkü henüz ulaşabildiklerimizin dahi hakkını veremediğimiz ortada iken, öylece kendi halinde ilgililerini bekleyen yüzbinlerce 'yazma'nın ağıtını yakmak bir işe yaramıyor. Sözgelimi medeniyetimizin yetiştirdiği en büyük zekâlardan Ali Kuşçu'nun veya Darendeli Mehmed Efendi'nin —eserlerini tedkik etmek bir yana— adını bile duymamış olmanın ayıbı şöyle dursun, adını ezberleyip eserleriyle irtibata geçtiğimizi zannettiğimiz âlimlerimizin kadrini takdirden âciz olduğumuz bir hakikat, hem de acı bir hakikat değil mi?

Evet, ne yazık ki öyle!

Elbette bu fukaralığın sebepleri saymakla tükenmez; 'başlıcalarını' saymaya ise sayfalar yetmez! Fakat şu kadarını söylemeliyiz ki ilim ve irfan hazinemizi anlamayı, doğru yorumlamayı mümkün kılacak temel bilgilerden mahrum olmamız, daha da önemlisi bizleri hiç değilse bu temel bilgilerle donatacak olan geleneksel eğitim-öğretim imkânlarını neredeyse bütünüyle yitirmemiz, sefaletimizin en katî âmillerindendir.

Lütfen bir düşününüz; büyük bir hevesle *Şeb-i Arus* kutlanıyor. Öyle ki sadece Konya'da değil, İstanbul'da da kutlanıyor... Bu, malûm "Hz. Mevlâna şenlikleri"nin ne derekeye indiğini şimdilik bir kenara bırakalım da aklımızı başımıza devşirip bir düşünelim: *Mesnevî Tarikatı* gibi garabetlerin resmî belgelere dahi geçtiği ülkemizde bugün Hz. Mevlâna'mn *Mesnevî*sini aslından/orijinalinden hakkıyla okuyup okutabilecek bir kişi (!) bile bulunmuyor. İsmail Ankaravî'ler, Şeyh Esad Efendi'ler, Abidin Paşa'lar, Tahir'ul-Mevlevî'ler ayarındaki büyük üstadların bulunmadığına değil, bari onların şerhlerini aktarabilecek ikinci-üçüncü derecedeki nâkillerden dahi mahrum bulunduğumuza işaret etmeye çalışıyorum.

Gerçi *Mesnevî*yle temasa geçmek isteyecekler için piyasada birkaç tane Türkçe terceme ve şerh var; peki ama o terceme ve şerhler aracılığıyla metne nüfuz edebilmek, o hazineden adam gibi istifade edebilmek ve gelecek nesillere bu istifadeden hasıl olabilecek bir derinliği *miras* diye bırakabilmek mümkün mü?

Mümkün değilse ki değil, o halde şu sualin cevabını verebilmeliyiz:

Niçin?

Sorun sadece *Farsça* ya da *Arapça* veya *Osmanlıca* bilip bilmemekten kaynaklansaydı, işimiz kolaydı. Bazı aklı evvellerin teklif ettiği gibi biz de dil eğitimine ağırlık verip bu sorunu çözmeye çalışırdık. Ne var ki mesele, mücerred *lisan* meselesi değil ki! Mesele *ilim* meselesi, hatta *irfan* meselesi. Büyük bir medeniyetin inşasını mümkün kılan metafiziğin o muhteşem *grameri*ne muttalı olmak meselesi.

Bize bu grameri öğretecek ustalardan mahrumuz. Vâ-esefâ ki sözlü geleneğimiz de sona ermiş bulunuyor. Bu dünyanın dilini bilen ustalar aramızdan ayrıldılar; kalanların kıymetini de biz bilemedik.

Şimdi boynumuz bükük bir surette o büyük âlimlerin eserlerini katletmeyi *marifet* sanan kifayetsiz muhterisleri izliyoruz; gördüğümüz fecaatler karşısında dayanamayıp biraz gayrete gelince de çaresiz bu hodgâmlıklara işaret etmek zorunda kalıyoruz. Nitekim aşağıda İmam Gazâlî'nin *Mekasid'ul-Felâsife* adlı eser-i muhalledinin bir heveskârın elinde nasıl tanınamaz hâle getirildiğini göstermeye çalışacağım.

Geleneğimizi önce adam gibi anlasak da sonra suçlasak gam yemeyeceğim; hem anlamıyoruz; hem suçluyoruz; bu da yetmiyormuş gibi bir de katlediyoruz.

İmam Gazâlî'nin *Mekâsıd'ul-Felâsife* adlı eserinin Türkçe çevirisini, Sultanahmet Camii'nin avlusunda düzenlenen geleneksel kitap fuarından aldım. Üzerindeki *Felsefenin Temel İlkeleri* gibi Marksizmi amelelere öğretmek amacıyla yazılmış bir kitaptan mülhem başlık fevkalâde rahatsız ediciyse de bunu pek önemsemedim; zira bizimkilerin böylesi hafifliklere başvurmaları ne yazık ki artık bilinen bir teknik halini almıştı.

Vadi Yayınları'nın neşrettiği çeviri, Süleyman Dünya'nın 1961 tarihli neşrinden hareketle yapılmış (Ankara, Eylül-2001). Mütercimi ise *Cemaleddin Erdemci*. Alparslan Açıkgenç de bir sunuş yazmış ve sanırım bu sunuşu da çeviriyi okumadan kaleme almış. Hüsn-i zannım o ki Sayın Açıkgenç, bu çeviriyi okusaydı, *Mekâsıd'ul-Felâsife* gibi bir eser-i muhalledi katleden mütercimin "ilim hayatımıza katkısından" söz etmeye dili varmazdı.

Felsefî eserleri tercüme etmek ciddî bir iştir. Klâsik felsefî eserleri tercüme etmek ise hiç kuşkusuz çok daha ciddî bir iştir. Çünkü mesele, mücerred lisan bilmek, Arapça'ya ya da Türkçe'ye vâkıf olup olmamak meselesi değil, bilâkis tercüme edilen eserin muhtevasına vâkıf olup olmamak meselesidir. Binaenaleyh *Mekâsıd* gibi, *Tehâfut* gibi İslâm düşünce mirasının temel metinleri

üzerinde heveskâr talebelerin —esasen akademisyen bile olsalar— hadlerini bilip kalem oynatmaya cüret etmemeleri icab eder; yok eğer bir kere cüret etmişlerse, o zaman da böylesi bir cesaretin hakkının verildiğini gösterecek bir gayreti ortaya koymaları; hatta okurlarına "Aferin erbab-ı aşkın kuvve-i bâzusuna!" dedirtmeleri lâzım gelir.

Kitapta, mütercim Cemaleddin Erdemci hakkında herhangibir bilgi yer almıyor. Bu nedenle ihtisas sahasını bilemiyorum. Girişte, kitabın *İlâhiyat* ve *Tabiat* bölümlerinin Dr. Gürbüz Deniz, *Mantık* bölümünün ise Dr. İsmail Köz tarafından okunup düzeltmelerde bulunulduğuna işaret ediliyorsa da bu açıklamanın bu çeviri rezaletinin mesûllerinin sayısını artırmaktan başka bir işe yaramadığını düşünüyorum.

Fakat hiç değilse çeviri hakkındaki tedkiklerime istinaden şu kadarını tahmin etmeme müsaade edilsin ki mütercim, böyle bir eseri değil tercüme etmek, okuyup anlamak için bile gerekli en basit bilgilerden mahrum biri olmalı. Çünkü metindeki felsefî ıstılâhât ve tabirâtın büyük bir kısmı ya hiç anlaşılmamış ya da yanlış anlaşılmış. Doğru anlaşılmış olabileceği muhtemel bazı basit terim ve ibareler ise o kadar yanlış, o kadar çalakalem bir surette Türkçeleştirilmiş ki bu sefer onların da aslıyla bir alâkası kalmamış. Türkçeleştirilememişse de atlanıp geçilmiş.

Ülkemizin, mâzilerinden bîhaber şaşkın müstağriblerine öykünerek kullanılan dilin salt *uydurukça* olduğunu söylemek, "Bu, en nihayet bir tercih meselesi kardeşim!" türünden aptalca bir demogojiye kapı açabileceğinden, "hesabı verilmiş bir uydurukça"ya bile tahammül etmeye hazır bu fakirin, kitabın mütercimini uydurukçaya dahi rahmet okutmakla suçladığı iyi bilinmelidir. Çünkü *tercih*, ne yaptığının idrakinde olanların işidir: Bense bu eseri katleden mütercimin —açıkça— ne yaptığını bile bilmediğini söylüyorum.

Size önce mütercimin felsefe bilgisini gösterir küçük bir örnek

Teorik ilimler üçe ayrılırlar:

1) *Metafizik* (ilâhî) veya *ilk felsefe* (el-felsefetu l-ûlâ);

2) *Matematik, aritmetik* ve *matematik ile aritmetik arasındaki ilim* (el-ilm'ul-evsat);

3) *Tabiat bilimi* ve *aşağı ilim* (el-ilmu'l-edna). (s. 109)

Bu çevirıden ne anladığınızı bilemiyorum ama eserin orijinalinde nazarî ilimlerin esas itibariyle 1) *Metafizik*, 2) *Matematik*, 3) *Fizik* olmak üzere üçe ayrıldığı söylenip "Metafizik" için *Ilahiyat ve Felsefe-i Ulâ*; "Matematik" için *Riyaziyat, Talimiyat* ve *Ilm-i Evsat*; "Fizik" içinse *Tabiat* ve *Ilm-i Ednâ* terimleri kullanılıyor.

"Fizik" için *Ilm-i Ednâ* teriminin kullanılması, bu ilmin diğer iki ilme nisbetle *en altta*, "Matematik" için *Ilm-i Evsat* teriminin kullanılmasının nedeni de onun *ortada*, yani Metafizik ile Fizik *arasında* yer almasından dolayıdır. (Matematik'in *Riyaziyat* veya *Talimiyat* kelimeleriyle adlandırılmasının nedeni bir bahs-i diğer olup Aritmetik'in burada zikredilmesi cehalet sebebiyledir.)

Bu kısa açıklamalardan sonra, lütfen şimdi geriye dönüp cüretkâr mütercimin çevirisine bir daha bakınız. VE sakın Ilm-i Ilâhî'yi *Teoloji Ilmi* (s. 112) diye çeviren mütercimin yüzünden hüccetimiz Imam Gazâlî hakkında suizanda bulunmayınız.

Ilm-i Ilâhî'yi (Metafizik) *Teoloji Ilmi*, Ilm-i Ta'limî'yi (Matematik) *Aritmetik*; keza yine Matematik karşılığında kullanılan Ilm-i Evsat'ı da *Matematik ile Aritmetik Arasındaki Ilim* gibi mânâsız tabirlerle tanınamaz hale getiren bir heveskârın çevirisini ciddiye alıp eleştiri yazmanın keyifli bir iş olmadığını bilmez değilim. Lâkin ilim ve fikir mirasımıza adam gibi sahip çıkıp mahrumiyetlerimizi telâfi etmeye çalışmak bir yana, vasıfsızlığımızı itiraf etmekten dahi kaçınıyor olmamızdan ötürü insan bazen böylesi can sıkıcı hususlara temas etmekten kendini alamıyor. Vasıfsızlığımızı itiraf edemiyoruz; zira vasıfsız olduğumuzu bilmiyoruz bile. Bilsek, belki itiraf ederiz ve züccaciye dükkanına giren fil misali önümüze gelen herşeyi kırıp dökmeyiz.

Her neyse, biz örnek vermeye devam edelim. Kimbilir belki ibret alınır da klâsik felsefî metinlerimiz üzerinde kalem oynatacaklar için bu uyarılar birer numûne teşkil ederler.

Matematiğin temel dalları: Geometri, Aritmetik, Astroloji. (s. 112)

Mütercim sadece, evet sadece bu cümleyi bile anlayarak çevirseydi, yukarıdaki garabetleri işlemekten kurtulabilir; *İlm-i Hendesenin* (=Geometri) *İlm-i Hisab* (=Aritmetik) ile birlikte, İlm-i Riyazî'nin (=Matematik) —ki bu ilim *İlm-i Ta'limî* veya *İlm-i Evsat* olarak da adlandırılır— birer dalı olduğunu görebilirdi.

Hadi burasını geçelim: *Astroloji* ne zamandan beri Matematik'in temel bir dalı olmuş?

Metinde "İlm-i Hey'et (hey'et-i âlem)" deniliyor ki bu açıkça *Astronomi* demektir, *Astroloji* değil. Üstelik Matematik'in temel dalları üç tane değil, dört tanedir. Dördüncüsü de İlm-i Musikî'dir (=Müzik). Metnin orijinalinde bu ilim de sarahaten zikredilmiş ama anlaşılan mütercim İlm-i Musikî'nin Matematik'in temel bir dalı olmasına bir mânâ veremediğinden dolayı bu ilmi hazfedip atmış; tıpkı başka yerlerde yaptığı gibi.

Mütercim bir felsefe kitabını çevirebilecek asgarî bilgilere dahi sahip olmadığından, terimlerin çoğuna yalan-yanlış mânalar verdiği gibi çoğu yerde cümleleri de —metinde neden bahsedildiğini dahi anlamadan— çevirmiş. Aynı terime aynı paragrafta üç-dört farklı karşılık vermekle kalmamış, çoğu yerde bir paragrafın başıyla sonu arasındaki irtibatı bile takdir etmekten aciz kalmış.

Meselâ *şey/eşya, emr/umûr, müsemma/müsemmiyât, mevzû/mevzuât* terimlerinin hepsi için bol keseden "nesne/nesneler" karşılığını kullanmaktan çekinmeyip (s. 41, 48, 50); hem *müfred*, hem *cüzî*, hem de *şahsî* terimi karşılığında 'tekil' diye bir karşılık üretmiş, canı istediğinde de müfred'i basit'le, cüzî'yi ise tikel'le karşılayıvermiş (s. 47, 50, 57, 61). Kezâ *hâdis* terimini bazen aynen bırakmış, bazen "sonradan olma", bazen de "sonrah" sözcükleriyle çevirmiş (s. 57-59); *nakîz, tenakuz, mütenakız* terimlerinin hepsine de 'çelişik' deyip geçmiş (s. 63-64). Öyle olmuş ki *muntakil bi-nakli kademeyhi* ibaresini aynı paragrafta hem "avakların yer değiştirmesiyle yer değiştiren", hem de "avaklarının intikal etmesiyle intikal eden" (s. 58) diye çevirmekte bir beis görmemiş. Dahası *burhan-ı innî* ve *burhan-ı limmî* gibi Mantık ilmi nin

en meşhûr terimlerini dahi "Burhan'u-lime" ve "Burhan'u-inne" şeklinde Türkçeleştirmiş.

Istılâhâtın nasıl katledildiğine dair yüzlerce örnek vermek mümkün. Fakat yer darlığı nedeniyle biz şimdilik diğerleri için makîsun-aleyh olabilecek basit bir misâlle yetinelim:

> Orta terim için yeni bir isim üretilmiş değildir. (s. 67)

Bir Kıyas'ın mukaddemâtında üç hadd bulunur: 1) hadd-i asgar, 2) hadd-i ekber, 3) hadd-i evsat. İlkinin bulunduğu mukaddeme'ye *mukaddeme-i suğrâ*, ikincisinin bulunduğu mukaddeme'ye ise *mukaddeme-i kübrâ* denir. Üçüncüsü her iki mukaddemede de tekrarlandığından, diğerleri gibi *evsat* kelimesinden istifadeyle adlandırılmış bir mukaddeme bulunmamaktadır. İşte mütercimin anlamadığı husus burasıdır.

Tarif'in kısımlarından *hadd* için "tam tanım", *resm* için "eksik tanım" (s. 43, 113) karşılığını uyduran biri, muhtemelen daha önce hiç duymamış olduğu *hadd-i tam/hadd-i nâkıs, resm-i tam/resm-i nâkıs* terimleri için de lütfedip birer karşılık uydurabilir mi?

Sanmıyoruz; zira İmam Gazâlî'ye *a priori* dedirtecek ve *ta'vîl* kelimesini *te'ville, evveliyâtı evleviyet*le karıştıracak kadar ilimden nasibi bulunmayan birinin, aynı şekilde *mutabakat* için 'kaplam', *tazammun* için 'içlem' karşılığını bulurken *iltizam* için de uyduruk bir karşılık bulması gerekirdi. (s. 46)

Kaç kere söylemem gerekiyor bilemiyorum: mesele mücerred *lisan* meselesi değil, bilâkis *iz'an* meselesi!

Bu tesbitimi kabullenmekte tereddüt ediyorsanız, bari mütercimin İmam Gazâlî'ye söylettiği şu cümlenin mânâsını açıklayınız:

> Zihniniz, bu örneği anlamada size yardım etmiyorsa —çünkü siz var olan bir insansınız— bunu timsah veya dilediğiniz başka bir hayvanla değiştirin. (s. 50)

Bir cümlede *ne dendiğini* anlamak için, evvelemirde o cümleyle neyin kastedildiğini anlamak gerekir. Meselâ aşağıdaki cümlede *ne dendiği* anlaşılabiliyor mu?

Bu ilimlerle ilgilenen kişilerin, tasavvur (tanım) yolu ile bu konuları *sınırları ile* bilmeleri gerekir. (s. 100)

Cevap olumsuzsa, bir düşünelim bakalım, bunun gerçek sebebi ne olabilir?

Acaba Türkçe ifade zaafı mı? Hayır!

Arapça ibareyi anlamak zaafı mı? Hayır!

Buradaki temel sebep kastedilenin ne olduğunu anlamak zaafından ibaret; yani sorun *dili* değil, *konuyu* bilmemekten kaynaklanmaktadır. Dilerseniz şimdi de benzer bir cümlenin —hem de bir sayfa sonra—nasıl Türkçeleştirildiğini görelim:

Her bilimin girişinde öncelikle özsel ilintilerin, *tanımlarıyla* birlikte tasavvur yoluyla anlaşılmaları gerekir. (s. 101)

Muhtemelen —benim gibi— bu cümleyi sizler de anlamamış olmalısınız. Sebep yine aym. Çünkü mütercim Türkçe'ye çevirmek cüretine kalkıştığı kitabın muhtevasından bî-haber bulunduğundan, metni kendisi anlamamış ki biz onun çalakalem yaptığı çeviriyi anlayabilelim. Anlasaydı acaba mütercim *hudûd* terimini ilkinde 'sınırlar', ikincisinde 'tanımlar' kelimesiyle çevirir, *tasavvuru* da gereksiz yere 'tanım' kelimesiyle açıklamaya kalkışır mıydı?! [Bir de şu cümleye bakınız: "İşte bunlara *terimler* (hudud) denir." s. 67]

... basitleri (kıyası oluşturan ıkelleri) ve basitin cüzlerini.... (s. 44)

Bu ibareden bir mânâ çıkarmak için boşuna kendinizi yormayınız; çünkü tamamen (hem lâfzen, hem ma'nen) yanlış çevrilmiş.

İlk sualimiz mütercime: *Basit'in cüzleri olur mu?*

İkinci sualimiz ise sayın Alparslan Açıkgenç'e: *Mütercimin ilim hayatımıza böyle mi katkıda bulunduğunu düşünüyorsunuz?*

Meşhur saçmanın çelişiği değildir. Meşhurun çelişiği iğrençtir. Saçmanın çelişiği ise hakk'tır. Oysa nice hak olan şey vardır ki iğrençtir. Nice batıl şey vardır ki sevimlidir, meşhurdur. (s. 91)

Mütercimin ne demeye çalıştığını anlamakta zorlananların, herşeyden önce kendisine *bâtıl* kelimesinin yerine niçin *saçma* sözcüğünü koyduğunu sormaları gerekir! (*Igrenç*in karşılığını da siz tahmin edin bakalım)

> *Belirsiz önerme*: konunun bütün fertlerine veya bir kısmına hükmün yüklendiğini açıklayan bir çerçeve ile çerçevelenmemiş önermedir. (s. 61)

Mantık İlmi'ne has ıstılâhât bilinmeyince, böylesi gülünç hatalar yapmamak mümkün mü? Anlamayınca uydurmak kolaydır! Birileri mütercime, Mantık'ta *sur* teriminin *çerçeve* anlamına gelmediğini söylemeli. Yoksa "nicelik edatları"na yazık olacak!

> Özsel'i ve özselin ait olduğu şeyi anlarken, özselin kendisi için var olduğu şeyi anlamadan, özselin içinde yer aldığı şeyi (mevzu) aklına getirmen ve anlaman mümkün değildir. İnsanı ve hayvanı anlarken, hayvanı anlamadan insanı, aynı şekilde sayıyı (aded) ve dört sayısını anlarken; sayıyı anlamadan dört sayısını anlaman ve zihindekilere katman imkânsızdır. (s. 50)

Sözlerinin bu hale getirilmesi karşısında İmam Gazâlî'nin ruhu kimbilir şimdi ne kadar muazzeb oluyordur!

> Duvar terimi, kaplam yoluyla isimlendiği şeyin konusudur ve bu yolla ev'e delâlet etmektedir. Ev terimi de ev'e delâlet etmektedir. (s. 46)

Ne diyeyim, Allah yardımcınız olsun!

> Öyleyse insanın insan olabilmesi için ilk önce ruhunun bedenine ulaşması gerekir. (s. 51)

Çeviri sadece yanlış değil, saçma da! Acaba *ittisal* kelimesi *îsal* diye okunduğu için mi?

> Terim: *fiil*, *isim* ve *edat* (harf) olmak üzere üçe ayrılır. Mantıkçılar fiili *terim* olarak isimlendirirler. (s. 47)

Bilmek gerekir ki üçe ayrılan *terim* değil, *lâfız*dır ve arada azîm bir fark mevcuttur. İkincisi Mantıkçılar fiil'e *terim* değil, *kelime* derler. (Ne tesadüf değil mi, Lâtince'de *verbum* hem *kelime*, hem de *fiil* anlamına gelmektedir!) Burada *lâfız*, *kelime* ve *ıstılâh* ara-

sında büyük farklar olduğu, *terim*in ise bu siyakta sadece *ıstılah*ı karşılayabileceği muhakkak iken, mütercim hepsini birbirine karıştırmış ve cânım kitabı tek kelimeyle selülöz yığınına dönüştürmüştür.*

* Bu çevirinin aynı yayınevi tarafından gerçekleştirilen ikinci basımında, 'eleştiriler' dikkate alınarak hataların düzeltildiğine işaret edilmiş ve fakat eleştirinin künyesi zikredilmemiştir. Burası önemli değil, önemli olan, sırf ticarî kaygılarla çeviri sahibine yazdırılan müdafaanâme gibi, 2. baskıya konan bu mübhem notun da ticarî maksadlı olmasıdır. Çünkü 2. baskıdaki düzeltmeler sadece zevahiri kurtarmak düzeyinde kalmış ve anlaşılan, eserin yeniden çevrilmesi masraflı bir iş olarak telâkkî edilmiştir.

gazâlî tercümeleri: *mihekku'n-nazar*

[Ebubekir er-Razi] muhtemelen müstesna çalışkanlığının sonucu olarak *ölümünden kısa bir süre sonra* katarakt hastalığına yakalanmış, fakat... (s. 135)

İslâm Felsefesi Tarihi derslerinde takip edebilmeleri amacıyla, Berliner Studenten Verein'da derslere katılan talebelere, nisbeten daha kolay irtibat kuracakları bir giriş metni seçmek lâzım geldiğinde, kendilerine —çaresiz— Macit Fahri'nin *İslâm Felsefesi Tarihi*ni önermek zorunda kaldım. Iki aydır bu metni takip ediyoruz. Henry Corbin'in *İslâm Felsefesi Tarihi*, piyasada bulunmakla birlikte —sebebi malûm olmalı ki— böyle bir giriş dersi için fevkalâde elverişsiz. Hilmi Ziya Ülken'in eseri ise zaten piyasada bulunmuyor.

Çeviriden kaynaklanan sorunları çözmek, metnin kendisindeki çetin problemleri izah etmekten daha çetrefilli bir iş halini almasaydı, belki de bu ucuzluklara işaret etmeye hiç lüzum görmezdim. Nitekim yukarıda alıntıladığım türden cümleler, gerçi tashihât işimize biraz keyif katıyor ama nedense bir türlü de sonu gelmiyor.

Berlin'de açılan fuara giden arkadaşlar mümkün olabildiğince İslâm Felsefesi'yle alâkalı kitapları toplamaya çalışmışlar. Aldıkları kitaplar arasında hüccetimiz Imam Gazâli'ye ait iki eserin çevirisi de vardı: *Tehafut'ul-Felâsife* ve *Mihekku'n-Nazar*.

İlki, daha önce Bekir Karlığa tarafından Türkçe'ye tercüme edilmişti. Bu çeviri ise merhum Bekir Sadak'a ait Yayınevi (Ahsen Yayınları) çevirisini varislerinden alıp neşretmiş. Aslıyla karşılaştırma imkânı bulamamakla birlikte gençlerin istifade edebilecekleri bir tercüme olduğunu söyleyebilirim. (Keşke mütercim, "Filozofların *İslamcılara* hoş görünmeye çalışmaları" (s. 70) türünden ifadeleri Gazâlî'nin diline yakıştırmasaydı!)

İkinci çeviri ise Dr. Ahmet Kayacık'ın elinden çıkmış. Ne çeviri ama?! Zavallı Gazâlî'nin ruhu böylesi heveskârların tanınamaz hâle getirdiği eserleri sebebiyle kimbilir ne denli muazzeb oluyordur.

Fuardan satın alır almaz hemen *Mihekku'n-Nazar*ı okumaya başlamış olan bir arkadaşımız yüzü buruşmuş bir halde yanıma geldi ve nefes almadan altı çizilmedik yer kalmamış kitaptan bir yığın saçma sapan cümleler aktarmaya başladı. En nihayet —biraz da tebessum ederek— şu ifadenin ne anlama geldiğini soruverdi:

> [İmam Gazâlî] 505/1111 yılında da *vefat ettiğinde erkekliğinin kemâlinde idi.* (s. 12)

"Bunda anlamayacak ne var? Erkek adammış vesselâm!" diyecektim ama böylesine değerli bir bilgi notunun (!) bir Mantık kitabının girişinde ne işi olduğunu açıklamak mümkün olamayacağından mütercim yerine ben yerin dibine geçmek zorunda kaldım!

Çaresiz kitaptan bir nüsha alıp o gece okumaya başladım. Boşa giden birkaç saatimin acısıyla kabaran öfkemi yutup ağır nitelemelerde bulunmaktan nefsimi muhafaza etmeye çalışıyorsam da şu kadarını olsun söylemeliyim: Biraz insaf! Evet, lütfen biraz insaf!

İnsan kendisine hayatta yapacak bir sürü iş bulabilir. İlâhiyat tahsil edip etmemenize karışacak değilim ama canınız sıkılıp boş zamanlarınızda bu eserleri katledeceğinize bari ticaret yapın, esnaflık yapın, ziraat yapın! Bunları da yapamıyorsanız gidin biraz spor yapın, ne bileyim isterseniz sadece kültür-fizik yapın ama lütfen elinizi şu eserlerden çekin! Ayıptır, günahtır!

Çeviri hatalarından misâller vermeye gerek görmüyorum; zira metnin dil seviyesi, ortaokul çocuğu düzeyinde Türkçe bilen biri tarafından bile ölçülebilir. (Asablarına hakim olabileceklerse, tereddüt edenler, zahmet edip çeviriden bir nebze okusunlar!)

Metnin muhtevasına gelince, mütercimin marifetiyle meydana gelen anlam kaymalarının sebepleri etraflıca gösterilmedikçe, kendisinin, işaret edilen kaymaların ne idüğünü bile anlayabileceği meşkûk.

Sözün özü, Türk okuru ehliyetsiz ellerde ziyan olan çeviriler sebebiyle bir türlü İmam Gazâlî'nin eserleriyle tanışamıyor. Üzücü olan da burası değil mi?

İslâm Medeniyeti'nin ortak ilim dili Kur'an'ın lisanıydı; Arapça'ydı. Binaenaleyh hangi ırka, hangi dine, hangi mezhebe veya meşrebe mensub olursa olsun bu medeniyetin hemen hemen bütün fikir ustaları eserlerini Arapça olarak kaleme almışlardır. Bu sebeple fikir mirasımız bize büyük ölçüde bu dil aracılığıyla intikal etmiştir. Hiç kuşkusuz ki bu kitabiyatın Türkçeleştirilmesi, insanımızın kendi medeniyetinin mahsûlâtını anlaması, farkına varması bakımından fevkalâde önemlidir.

Lâkin bu büyük ihtiyaca rağmen, "Fikir mirasımız Türkçe'ye kazandırılsın da nasıl kazandırılırsa kazandırılsın" diyemeyeceğimiz de aşikârdır. Nitekim Kindî, Farabî, İbn Sina, Ebu Hâmid Gazâlî, İbn Rüşd, İbn Arabî, Fahr'ur-Razî, Ali Kuşçu, Ebherî, Kazvinî, Adududdin İci, Seyyid Şerif Cürcanî, Taftazanî, Tahtavî, vb. birçok büyük mütefekkirimiz hâlâ yeterince tanınmıyor. Bir kısmının eserlerinin çoğu yazmalar halinde ve onlara el atacak himmet sahiplerini bekliyor. Günyüzüne çıkmış matbû eserlerine gelince, bunların çoğu da Türk okurlarının meçhûlü.

Eski Beyazsaray tüccarlarının gelişigüzel yayımladığı kitap musveddeleri bir yana bırakılırsa, güvenilir akademik yayınların sayısı da yok denecek kadar az... Kimi münferid teşebbüsler dışında, *külliyât* halinde yayımlanabilmiş, yayımlanması programlanmış bir tek felsefecimiz yok. Evet, hâlâ hikmet-sevdalılarının kütüphanelerini susleyen külliyâtlardan mahrûmuz. Meselâ *İbn*

Sina Külliyâtı veya *Gazali'nin Tüm Eserleri* ya da *Gazâli'nin Mantık Külliyâtı* başlığını taşıyan toplu yayımları hayal edecek hâlimiz bile yok!

Hadi bundan vazgeçtik, zaman içinde farklı kimselerin çabalarıyla yayımlanmış güvenilir çevirilere de pek rastlanmıyor. Çünkü bir çeviri stratejisine, bir çeviri diline, doğru dürüst hesabı verilmiş bir felsefe-ilim ıstılahatına dahi sahip değiliz. Sadece kendi mirasımız mı? Batı düşüncesinin klâsikleri de çoğunluk gelişiguzel piyasa tüccarları tarafından çevrilip çevrilip yayımlanıyor. (Biraz İngilizce öğrenmiş gayretkeşlerin çevirilerini şimdi burada saymaya gerek var mı?)

Bir yıldır Berlin'deyim.* Mümkün olabildiği kadarıyla Almanca kitabiyâtı; felsefe, tarih, siyaset, edebiyat alanlarında belli başlı Almanca klâsikleri —pek tabii ki bütçem elverdiği ölçüde— toplamaya çalışıyorum. *Luther, Kant, Hegel, Fichte, Schiller, Nietzsche, Dilthey, Humbold, Husserl, Jaspers, Heidegger, Gadamer* vb. düşünürlerin ya da *Goethe, Hölderlin, Rilke, Kafka* vb. edebiyatçıların külliyâtlarını kolayca, yani hem tek tek, hem de toplu neşirler halinde satın alabilmeniz mümkün. Üstelik toplu neşirler de doğum-ölüm yıldönümleri gibi vesilelerle yinelendiğinden, önceki baskılar ikinci el kitapçılardan çok ucuza alınabiliyor; yani bir düşünürün eserlerinin bir değil, birkaç toplu basımı var. Bu basımlar çeşitli boylarda ve farklı sınıflardan okuyucuların (msl. öğrencilerin) ekonomik durumları dikkate alınarak yapılıyor. Sözgelimi Aristoteles ve Platon'un Almanca külliyâtlarının –hem de ciddiyetine hiçbir halel gelmeksizin- 200-300 Euro'luk baskıları olduğu gibi, 50 Euro'luk baskıları da var. Sigmund Freud'un 20 ciltlik külliyatı 5-6 ay önce 2000 DM idi. Bu külliyâtın yeni baskısı çıkınca, eski baskısı şimdi 75 Euro'dan satılmaya başlandı.

Almanlar *Gesammelte Werke* ya da *Sämtliche Werke* (Tüm Eserleri), *Hauptwerke* (Temel/Seçme Eserleri), *Philosophische Schriften* (Felsefe Yazıları), *Politische Schriften* (Siyaset Yazıları),

* Berlin'de ikametim Haziran 2001-Ekim 2002 tarihleri arasında olmak üzre toplam 18 ay sürmüştü.

vb. ayrımlara istinaden toplu basımlarda farklı yollara başvuruyorlar. Böylelikle bir düşünürün bütün eserlerini topluca almak zorunluluğu ortadan kalktığı gibi, onları tek tek ve fakat daha pahalıya piyasadan toplamaya da lüzum kalmıyor.

Bu yayınların çokluğu ve tabii ki ciddiyeti, hiç kuşkusuz heveskârane teşebbüslerin bir sonucu değil, bilâkis ciddi bir akademik faaliyetin ürünü. Bu titizliğin Almanca yazılmış eserlerle sınırlı olmayıp klâsik eserlerin çevirileri için de geçerli olduğunu belirtmeye gerek var mı bilemiyorum.

Hâsılı, söylemek istediğim şu: Bu yayınlar herkes için yapılmıyor; muhtevaları, herkes okusun diye katledilmiyor. Dilinden ve üslubundan ledakârlık da edilmiyor. Oysa bizde —biraz yayıncıların anlamsız ısrarları, biraz da nâ-ehil mütercimlerin maddî hırsları neticesinde— herkese satılabilecek türden hafif, transparan çeviriler yapılıyor ve "herkese hitab etmek" gibi anlamsız bir amaç için câmm eserler katlediliyor. Sanki sebepler başka olsa ciddi çevirilerin sayısı artacak mı?

Türkçe'nin canına okunduğu ve ünvan'ın ehliyet'in yerine geçtiği bugünlerde keşke biraz daha ümitvar olabilseydik!

gazâlî'den ibn sina'ya

– Bizim sahih bir konumda olmamız lazım.
— Nedir 'sahih' olmak?

— Örnek vereyim; hem Doğu hem Batı bize kendisini sunuyor. Sahih olmak; bir anlamda hem geleneksel olmak hem de modern olmak demektir. Şairlerimizden örnek vereyim; Edip Cansever çok büyük bir şairdir; ama sahih bir şair değil. Âsaf Hâlet Çelebi için büyük bir şair değildir diyebilirsiniz; ama sahih bir şairdir. Çünkü hem Doğu'yu, hem Batı'yı temellük etmiştir. Edip ise çok Batılı bir adamdır, bizim geleneksel şiirimizden onda hiçbir şey bulamazsınız. Ahmet Muhip Dıranas da çok sevdiğim bir şair; ama o da sahih bir şair değil. Yirminci yüzyılda Türkiye'de beş tane sahih şair vardır.

— Kim onlar?

— Yahya Kemal, hem Doğulu'dur hem Batılı. Ahmet Haşim, bir ayağı Şeyh Galip'teyse öbür ayağı sembolistlerdedir. Âsaf Hâlet Çelebi, bir ayağı sürrealistlerdeyse, öbür ayağı Mevlâna'dadır. Behçet Necatigil...

— Beşincisi?

— O da benim, Hilmi Yavuz. Ben büyüklük iddiasında değilim; ama ben sahih şairim. Benim şiirimde hem Doğu var hem Batı var.*

Zaman gazetesinde iki gün boyunca yayımlanan bir röportajdan alıntıladığım bu bölümde dikkatimi çeken en önemli husus,

---

* *Pazar Sohbeti*, "Zaman", 8 Mart 1999 Pazartesi

konuşmacının bir yandan *büyüklük* iddiasında bulunmadığını (!) söylemesi, diğer yandan da *sahihlik* iddiasına kalkışması.

Şiiri itibarıyle mi? Elbette hayır! İşimi gücümü bırakıp hangi şairin *sahih*, hangi şairin *gayr-ı sahih* olduğunu tesbite koyulacak ya da *sahih şair-sahih olmayan şair* gibi sûnî ayırımlara —reddetmek suretiyle de olsa— değer verecek değilim. Ancak sayın Hilmi Yavuz'un bu kadarla kalmaması ve bu sohbet sırasında söylediklerini temellendirmek maksadıyla sonradan yazdığı iki yazıda İslâm Felsefe ve Kelâmı'nın iki ustasına ilişkin hem mesnedsiz, hem de fevkalâde cüretkâr iddialarda bulunması, ne yazık ki — birçok parlak iddiası gibi— haddini oldukça aşmış ve en nihayet karşılıksız kalmaması lâzım gelen bir mahiyete bürünmüş olduğundan, sayın yazarın iddialarının sıhhatini ele almayı ve birkaç yazıyla da olsa okuru bu tür aldatıcı iddialara karşı uyarmayı kaçınılmaması lâzım gelen bir vazife addettim.

Bu külfetin altına girmemin nedeni, iddia sahibini ciddiye almam ve başkalarınca da ciddiye alınması lâzım geldiğini düşünüyor olmam mı? Elbette hayır!

Sayın Hilmi Yavuz'un, İslâm Felsefe ve Kelâmı'na ilişkin mesâil-i ilmiyyede ciddiye alınabilecek bir ehliyet ve birikimin sahibi olmadığı erbâbınca bilinir. Ancak İbn Sina gibi İslâm düşünce geleneğinin büyük bir ustasını *ateist* olmakla suçlamaktan çekinmeyecek kadar cüretkâr, İmam Gazâlî gibi büyük bir eleştiri ustasını ise kendi cehaletinin sözcüsü haline getirecek kadar sorumsuz davranan bu zâtın iddialarının mesnedsizliğini takdir edememesi muhtemel gazete okuru sayısının hiç de az olmadığı reddedilemez bir vâkıa. Nitekim ben de esas itibariyle bu durumu gözönüne alarak sayın yazarın kendinden menkûl *sahihlik* iddiasına dair kanaatlerimi okurlarla paylaşmaya karar verdim.

Sayın Yavuz'un hem mesnedsiz ve hem de fevkalâde cüretkâr iddialarını içeren iki yazısından ilki "İbn Sina'nın Açmazları" (Zaman, 14 Mart 1999); ikincisi ise "Gazâlî, felsefenin yolunu kapadı mı?" (Zaman, 21 Mart 1999) başlığını taşıyor. Bu iki yazı birbirinin devamı olduğundan, öne sürülen iddiaları tafsi-

lâtıyla görebilmek için, hiç kuşku yok ki okurun, bu iki yazıyı birlikte mütalâa etmesi icab etmektedir. Ben ise —tafsilâtını daha sonra ele almak kaydıyla— bu iki yazının temel iddiasını dile getiren bir pasajı aktarmakla eleştirilerime başlamayı uygun buldum:

> (...) Gazâlî, bana göre elbet, felsefe ve bilim düşüncesine değil, felsefenin içinden bir 'muattıla' ('ateizm') söylemi üretilmesine karşı çıkmıştır. Onun meselesi, *ateizm* iledir, –felsefe ile değil! Ama elbette, *felsefe* ile *ateizmin* eş anlamlı olduğunu, dolayısıyla da Gazâlî'nin ateizmin yolunu kapatmak isterken felsefenin yolunu da kapadığını öne sürenler çıkabilir. Bu, onların bileceği iştir; –beni ilgilendirmiyor! Beni ilgilendiren, başta İbn Sina olmak üzere Felâsife'nin 'Hakikat'e ilişkin argumanlarının *örtük bir ateizme yol açıyor* olduğunun Gazâlî tarafından keşfedilmiş olmasıdır. Geçen haftaki yazımda da belirtmiştim: İbn Sina'nın Allah'ın Hakikati'ni eşyanın hakikati'nden ayırmak için koyduğu kıstas, onu kaçınılmaz olarak *panteizme*, dolayısıyla da *ateizme* götürmektedir. (Vurgular bana ait!)

İbn Sina ve Gazâlî'nin metinlerine ünsiyet peydâ etmeye çalışan bir mübtedinin bile bildiği meselelerden habersiz olduğu hâlde sayın Hilmi Yavuz'un derme çatma bilgilerle ve daha da önemlisi her iki düşünürün tezlerine dair ciddi hiçbir malûmata sahip olmaksızın bu denli cüretkâr iddialarda bulunabilmesini nasıl izah edeceğiz?

İbn Sina'yı önce *panteist*, sonra da *ateist* ilân eden ve bununla yetinmeyip İmam Gazâlî'yi de *İbn Sina ateizminin kâşifi* kılan birine, "Bu iki düşünürün hangi eserinde bu ithamları akla getirebilecek bir tek satır buldunuz?!?" diye sormak gerekmez mi?

Henüz *muattıla* kelimesinin dahi anlamını kavrayamamış bir kimse, nasıl olur da böylesine boyundan büyük lâflar edebilir ve hiç çekinmeden İslâm Felsefesi'nin bir büyük ustasına çirkin ithamlarda bulunabilir? Ferid Kam'dan —ne demeye çalıştığını anlamaksızın— Spinoza'ya ilişkin birkaç cümle nakledip bazı tartışmalı yorumlardan hareketle İbn Sina'nın *ateist* olduğunu sövleyebilen bir yazarın, "sahih olmak lâzım!" gibi parlak lâflar etmek yerine sıhhat şartlarını yerine getirmesi ve anlayamadığı konular

da ileri-geri konuşacağına bu tür ciddi meseleleri öğrenmeye vakit ayırması lâzım gelmez mi?

Ülkemizde birçok şey gibi ilmin de, hikmetin de sahiplerinin kalmadığını, varsa bile pek ortaya çıkmaya gönüllerinin olmadığını bilmez değilim. Siyasî meseleler müstesna; dileyenin, dilediğini, dilediği gibi söylebildiği bir herc ü merc içerisinde yuvarlanıp gittiğimiz de reddedilemez bir hakikat! Lâkin susmanın, hâdiselere seyirci kalmanın suça *ortak olmak* anlamına geldiğini unutmamak gerek!

İslâm düşüncesi, ehliyetsiz yazarların takım tutar gibi bir âlime sırtını yaslayıp diğer bir âlimi harcayabilecekleri bir zeminin adı değildir, olmamalıdır; velev ki bizzât o âlimin fikirleri karşısında yer alıyor olsak bile!

Sayın yazar, felsefenin, bâhusus İslâm felsefesinin *hakikat, mahiyet, tabiat, vücûd, mevcûd, şey-eşyâ, vâcib, mümkin, bilfiil, bilkuvve, ta'til, isbât, tahakkuk, teşahhus, taayyün, tecelli, tezâhür,* vb. ıstılâhlarını anlamamasına, terimleri ve tanımları birbirine karıştırmasına ve hepsinden önemlisi İslâm Felsefesi kitabiyâtına dair — ciddiye alınabilecek— hiçbir nüfûz ve vukûfunun olmamasına rağmen, piyasa kitaplarından mülhem bilgilerle bu sahada parlak lâf oyunlarına girişmekten çekinmemiş, İslâm ilâhiyâtının (metafiziğinin) köklü meselelerinde fikir yürütmenin ehemmiyet ve ciddiyetini hiç ama hiç takdir edememiştir.

> Doğruluk'un gözlemlenebilir, denenebilir ve bu bağlamda sınanabilir önermelere ilişkin oluşu, onu ('Doğruluk'u), Gerçeklik'e bağımlı kılar. Malûmu ilâm kabilinden söyleyeyim: Gerçeklik Dunya'ya, Doğruluk ise Dil'e aittir; veya Wittgenstein gibi söylersem, "bir önerme Gerçeklik'in bizim düşündüğümüz şekilde bir modeli"dir. (Tractatus 4.011). Kısaca, Gerçeklik değişirse, bir önermenin Doğruluk-değeri de değişir.

Bir düşünelim bakalım, burada *doğruluk* ve *gerçeklik* terimleri hangi mânâda kullanılıyor? Bu terimlerin İslâm Felsefe ve Kelâmı'ndaki karşılıkları nedir? Dünya'ya ait olduğu söylenen *gerçeklik* ile dil'e ait olduğu söylenen *doğruluk* iddiasının kıymet-i hakikiyesi nedir? *Dil* nedir, *dunya* nedir? Sözgelimi "doğruluk", niçin

zihnî değil de *lisanî* bir kategori olsun!? *Gerçeklik* ile *hakikat* arasındaki alâka, ne tür bir alâkadır? Bu durumda *mâ-vakaa* ile *mâ huve* nasıl Türkçeleştirilecek?

Meraklıları, Wittgenstein ya da Sir Karl Popper adları zikredilmek suretiyle bulandırılan suyun derinliklerinde (!) dolaşıp dururken, biz bu arada sayın Yavuz'un hakâik-i aliyyelerini seyre devam edelim.

> Meseleyi burada, İslâm filozofları bağlamında ele alacağım. 'Hakikat' İslâm filozoflarında (ve elbette, başta İbn Sina'da) eşya'ya ait bir ilişkidir ve bu ilişki o şeyle zihin arasındaki upuygunlukta dile gelir. ('Upuygunluk', veya Ortaçağ Hıristiyan filozoflarının kullandıkları bir terimle söylersem: 'Adequatio'!). Bu durumda 'Hakikat', bugün bizim 'Kavram' kelimesiyle neyi ifade ediyorsak o anlama geliyor demektir. Nitekim, İbn Sina'da olsun, öteki İslâm filozoflarında olsun, 'efradını cami, ağyarını mani' her obje öbeği için aynı kalır: Ahmet de, Ali de, Mehmet de, birey olarak 'İnsan' kavramında (veya, İbn Sina'ya göre, 'hakikat'inde) içerilirler. Öyleyse şu: Her obje öbeğinin bir 'hakikat'i vardır ve 'hakikat'ler ('kavramlar') bu manâda çok'turlar... Peki, Allah'ın 'Hakikat'i? Allah bu çoğul hakikatlerden biri midir? Elbette değil! İbn Sina, Allah'ın 'hakikat'ini, şeylerin ('mümkün varlık'ların) hakikatinden ayırır. Ona göre Allah, bizatihi hakikat, şeylerse bilvasıta hakikat'tir.

Bu ifadeler arasında *anlamlı* bir tek cümle bulunmamaktadır. Sözgelimi İslâm filozofları ile kimler kastediliyor, hangi eserlere istinad ediliyor, belli değil! Sayın yazar, İbn Sina'nın hangi eserine atıf yapıyor, "öteki İslâm filozofları" tâbiriyle hangi ekollere, hangi dönemlere, hangi şahıslara telmihte bulunuyor, bu da belli değil! *Hakikat* kelimesinin *kavram* kelimesinin medlûlüne delâlet ettiği de nereden çıkıyor? *Upuygunluk*u anladık diyelim, hadi Ortaçağ Hıristiyan filozoflarının *adequatio* terimine de tahammül etmeyi becerdik; *gerçeklik, doğruluk, kavram* sayın Yavuz'un olsun, fakat şu meşhûr öteki İslâm filozofları ile İbn Sina'nın kullandığı terim(ler) nerede?

Hakikat'in "eşya'ya ait bir ilişki" olması ve bu ilişkinin "o şeyle zihin arasındaki upuygunlukta dile gelmesi" gibi *parlak* ve lakat *yuvarlak* sözlerin bir anlamı olabileceğini zannetmek gafleti-

ne düşen kimseler, bu bulanıklığın belki de felsefe'nin o meşhur derinliklerinden (!) kaynaklandığını düşüneceklerdir ki bu kesinlikle yanlış bir kanaattir. Çünkü kişi, iyi anladığı meseleleri iyi anlatır. Anlamadığı meselelerde ise yaygın bir tekniğe başvurur ve suyu bulandırarak derin göstermeye çalışır. Ne yazık ki sayın Hilmi Yavuz da böyle yapıyor ve dahası, "efradını cami, ağyarını mani her obje öbeği" gibi boş lâflarla okurlarının gafletinden istifadeye kalkışıyor.

Öyleyse soralım bakalım, neymiş şu efradını cami, ağyarını mani her obje öbeği!

Acaba hangi ilim adamı ortaya çıkıp da "Her obje öbeğinin bir hakikat'i vardır" kaziyesini ögelerine ayırıp bize bu kaziyedeki mevzû ile mahmûl'ü göstermek zahmetine katlanabilecek? Hani bir söz vardır "Arapça değil mi, uydur uydur söyle!" diye, işte sayın Hilmi Yavuz da bu yalana inananlardan olmalı ki uydurup uydurup söyledikçe felsefe yaptığını sanıyor.

> Gelgelelim, İbn Sina'nın koyduğu bu ayırım, (yani, Allah'ın bizatihi hakikat, şeylerin bilvasıta hakikat oluşları) bana öyle geliyor ki, deyiş yerindeyse, 'zevahiri kurtarmak' için yapılmıştır! Bakınız neden: İbn Sina, 'Hakikat'i —yukarıda da belirttiğim gibi, şey'le zihin arasındaki upuygunluk olarak ele aldığı için—, mahiyetin gerçeklik kazanması biçiminde tarif ediyor. Mahiyet, yani şeylerin (eşyanın) tabiatı, onların en temelli niteliği! İşte tastamam bu noktada İbn Sina'nın katmerli bir çıkmaza girdiğini düşünüyorum: Birinci çıkmaz, Allah'ın mahiyetinin nasıl gerçeklik kazandığı; ikincisi, mahiyetin gerçeklik kazanmasının bilkuvve olan'dan bilfiil olan'a dönüşüm manâsına gelip gelmediği doğrusunda dile geliyor. Ve sanıyorum, İbn Sina'yı bir nevi muattıla'ya (ateizme) mahkum eden de bu çıkmazlardır.

Fikir hayatımıza "Mahiyet, yani şeylerin (eşyanın) tabiatı, onların en temelli niteliği!" türünden parlak ve fakat anlamsız cevizeler (!) hediye eden bir şair-yazarın kendi seviyesini nazar-ı itibara almadan, *el-İşarât ve't-Tenbihât* gibi, *eş-Şifa* gibi, *el-Hidaye* gibi, *Uyûn'ul-Hikme* gibi muhalled eserleri bize miras bırakan müslüman bir felsefe ustasını insafsızca itham etmesi karşısında susamayız, susmamalıyız. *Muattıla* teriminin anlamını bile bilme-

yen bir cahilin, İbn Sina'yı *ateizme* mahkûm etmesine razı olamayız, olmamalıyız.

Sabrınızı daha fazla zorlamak istememekle birlikte, sizlerden aşağıdaki satırları dikkatlice okumanızı rica ediyorum:

> İbn Sina, bir yandan 'bizâtihi Hakikat'in, gerçekleşmek için başka bir şeye ihtiyaç duymadığını belirtirken, öte yandan da mâhiyeti bilkuvve–olan'ın bilfiil–olan'a dönüşmesi biçiminde tarif etmektedir. Bu durumda, ya (i) Allah'ın mâhiyetinin gerçekleşme ihtimali yoktur; veya (ii) bu mâhiyet ancak Allah'ın bilvâsıta (meselâ, Tabiat'la) gerçekleşebilmesi ihtimali ile sınırlıdır. Her iki durumda da sonuç *panteizm*, dolayısıyla da *muattıla*, yani *ateizm*dir. Aristoteles felsefesinin İslâm'a taşınmasının ortaya çıkardığı bu vahim durumu, açıkça böyle dile getir[me?]miş bile olsa ilk defa farketmiş olma şerefi, muhteşem Gazâlî'ye aittir. İslâm Aristoteles'ciliğinin, zorunlu olarak ateizmi içerdiğini gören ilk düşünürdür Gazâlî. Bir daha söyliyeyim. Meselesi ateizmledir onun, felsefeyle değil![*]

Akıl yürütme suretindeki bu lâf keşmekeşine bir mânâ verebildiniz mi bilemiyorum; fakat tahmin edebildiğim kadarıyla genel okur —şayet bu metni okumaya katlanabilirse— çok *felsefî*, çok *derin*, çok *ciddî* bir meseleyle karşı karşıya olduğu zehabına kapılacak ve böylesi derin mevzuları (!) anlayamamasının tabii olduğu zannıyla belki de kabahati kendisinde arayacaktır. Fakat ortada, genel okurun dahi böyle düşünmesini gerektirecek bir metin bulunmamaktadır; zira bu metin bizâtihi anlamsız olup bir safsatalar yumağından oluşmaktadır.

Ülkemizde felsefeyi, düşünceyi, düşünmeyi irkiltici kılan taraf da tam anlamıyla bu tür lâf oyunlarının "felsefî renklerle bezenmiş" olarak satışa sunulmasıdır. Bizde aydın takımı herşeyden anlar, her konuda konuşur, her meselede aykırı ve sıradışı yorumlarla dikkat çekmeyi bir marifet zanneder. Öyle ki sanatın her dalında konuşabilir ve fakat —meselâ— iktisad teorilerinden dem vurmayı da kimseye bırakmaz. İbn Sina'dan da söz eder, II. Ramses'ten de, XIV. Louis'den de. Mesele, geniş bir sa-

---

* a.g.y., "Zaman", 21 Mart 1999 Pazar

haya hâkim olmak meselesi değil; bilakis geniş bir müşteri kitlesine hitab etmenin avantajlarından yararlanmak meselesidir. Aydınlarımızın maksadı, farklı sahalarda ihtisas sahibi olmaya çalışmak değil, her konuda birkaç cümle sarfedebilecek kadar malûmât-fürûşlukla yetinmek ve hepsinden önemlisi, abartılı iddialar aracılığıyla cahil kitleleri hayretlere salabilmenin zevkini tadabilmektir.

İddialarımı müdellel kılmak amacıyla, yukarıda aktardığım pasajı ögelerine ayırıp özetlemeyi deneyeceğim. Şimdi lütfen siz de *akıl yürütme* (kıyas) suretindeki şu lâf öbeğini bir kez daha okumayı deneyin:

> (1) İbn Sina tarafından, "Bizatihi Hakikat'in gerçekleşmek için başka birşeye ihtiyaç duymadığı söyleniyorsa ve ayrıca *mahiyet* de "bilkuvve-olan'ın bilfiil-olan'a dönüşmesi" olarak tarif ediliyorsa; (2) bundan iki sonuç çıkar: ya Allah'ın mahiyeti gerçekleşemez ya da ancak bilvasıta gerçekleşebilir; (3) o halde her iki durumda da nihaî sonuç *panteizm/muattıla/ateizm*dir.

Boşuna uğraşmayınız; zira bu lâf öbeğinden makul bir mânâ çıkaramazsınız; muhtemelen aklınızda kalacak tek şey, "İbn Sina ateisttir" şeklindeki sonuç önermesi olacaktır ve üstelik hiçbir surette bu matlubu (neticeyi) mukaddemelerine doğru geri götürmek imkânı da bulunamayacaktır.

Bu lâf öbeğinin (*lâf ebeliğinin* de diyebiliriz) makul bir netice verememesinin iki nedeni vardır:

Birincisi, önermelerin *maddesi* (muhtevası) vehmiyat'tan ibarettir.

İkincisi, önermelerin *sureti* (tertibi) fasid olup hem akl-ı selime, hem de tab'-ı müstakime munafidir. Tertibin fesadı, her akl-ı selim sahibince izaha ihtiyaç duymayacak kadar *bedihî* olduğundan şimdilik önermelerin maddesiyle ilgili birkaç hususa açıklık getirmeye çalışacağız:

a) "Bizâtihi hakikat'in gerçekleşmesi" tabiri yanlış değil, anlamsızdır. Hakikat'in, hem de bizâtihi hakikat'in gerçekleşmesinden söz edilemez. Burada asıl mesele vacib'ul-vücud'un *mahzâ vucud* olarak tanımlanması ve mümkin'ul-vücud'un aksine

varolabilmek için başka bir varlığa muhtaç olmamasıdır. Nitekim İbn Sina'nın o meşhur *vücud-mahiyet* ayrımından ne kasdettiği bilinseydi, "bilkuvve olanın bilfiil olan'a dönüşmesi" gibisinden safsataların sarfından medet umulmazdı. Ne yazık ki vücud'un bir *lâfz-ı müşekkek* olduğundan gaflet edilince vehmin akla galebe çalması kolaylaşmış ve en nihayet sahib-i nefs-i emmare, İbn Sina'nın imanını ölçmede ehl-i tekfir'e rahmet okutmuştur.

b) "Allah'ın mahiyeti gerçekleşemez" tabiri de yanlış değil, anlamsızdır. Yazar böyle parlak lâflar etmek yerine, önce *zât, vücud-mevcud, mahiyet, hakikat* terimlerinin İbn Sina terminolojisi içerisindeki anlamlarını öğrenmeliydi. Kezâ "Allah'ın mahiyetinin bilvasıta gerçekleşmesi" şeklindeki netice-i mevhume'nin durumu da bundan farklı değildir. Binaenaleyh yazarımız, önce gidip Hamzazâde Necmi Efendi'nin dizinin dibine çökmeli ve bu zâttan *tahakkuk, taayyun, teşahhus, tecelli* ve *tezâhür* terimlerinin mânâsını kendisine öğretmesi için istirhamda bulunmalı idi.

c) Bu batıl kıyastan çıktığı/çıkacağı iddia olunan matlubda yer alan *panteizm/muattıla/ateizm* terimlerini, sayın Hilmi Yavuz, ancak yazacağı bir şiirde kafiye tutturmak maksadıyla kullanabilirdi; zira kıyasın unsurlarının *mevzûn* değil, *makul* olması esastır ve ancak kazâyâ-yı şiiriyye'de nefsin hoşlanabileceği veya tiksinebileceği mukaddemâta yer verilebilir.

Bu ifadenin Türkçesi ise aynen şöyledir: *this is argument composed of premises, acceptable and imagined, by which the soul is pleased or grieved.*

Velhasıl, İbn Sina'nın "varlık ve bilgi" tasavvurunda cerhedilebilecek taraflar olduğu gibi, şerhedilebilecek taraflar da vardır. Ancak bu ve benzeri meselelerin cerhe ya da şerhe mevzu teşkil ediyor olması, Hilmi Yavuz gibi şair-yazarların kendi seviyelerini nazar-ı itibara almaksızın oradan buradan topladıkları derme çatma bilgilerle eş-Şeyh'ur-Reis İbn Sina ve Hüccet'ul-İslâm İmam Gazâlî hakkında gelişigüzel hükümler vermelerinin gerekçesi olamaz.

İmam Gazali'nin İbn Sina'ya yönelttiği eleştiriler, aynı medeniyet ve aynı gelenek içerisinde yer alan eleştirilerdir. Nitekim Gazâlî'nın *Tehâfut'ül-Felâsife* adlı eseri, genelde Meşşâîliği, özelde İbn Sina'yı hedef alan bir eser olmakla birlikte Gazâlî'nin kendisi İbn Sina'nın sadece *münekkidi* değil, aynı zamanda *şârihi* de olmuş, İbn Sina'nın bazı yönlerini eleştirdiği kadar, onun birçok yönünü de sahiplenmekten, hatta onlara İslâm dünyası içerisinde meşruiyet kazandırmaktan geri kalmamıştır.

Unutulmamalıdır ki Gazâlî *Tehâfut'ül-Felâsife*yi yazmadan önce *Mekasıd'ul-Felâsife*yi yazmış ve eleştireceği fikirleri bi-hakkın kavradığını karşıtlarına göstermeyi bir vazife bilmiştir. O büyük âlim, kabul ettiklerini bilerek kabul etmiş, reddettiklerini bilerek reddetmiş ve aslâ muhatablarına iftira atmak gibi sahteliklere iltifat etmemiştir.

Sahicilik dedikleri işte bu olsa gerek!

İslâm düşünce mirasını anlamak ve kavramak iddiasındaki kimselerin riayet edecekleri ilk ilkenin: "bu mirası *bütünüyle* anlamaya/kavramaya çalışmak" olduğunu söylersem, herhalde mübalağa etmiş olmam. Sözgelimi Tefsir, Hadîs, Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf mirasımızı anlamak istiyorsak, mevcut bütün itikadî ve amelî mezheblere —ilkece— hürmet göstermekle ve İslâm'ın bütün kitabiyâtını (müdevvenâtını) mümkün mertebe ihataya çalışmakla yükümlü olduğumuzu da kabul etmeliyiz.

Hanefî mezhebini müdafaa için Şafiî mezhebini veya Hanbelî mezhebini müdafaa maksadıyla Malikî mezhebini kökten reddetmeye kalkışmak, sadece edeben değil, ilmen de yanlıştır. Kezâ Eşarîliği veya Maturidîliği müdafaa için ikisinden birini gözden çıkarmanın, meselâ Maturidîliği önemsiyoruz diye Eşarîliğe çamur atmanın da kabul edilebilir bir tarafı yoktur! Mizacımız ve meşrebimiz ne olursa olsun, ilmî seviye ve birikimimiz ne durumda bulunursa bulunsun, ilim ve irfan geleneğimizin ustaları hakkında takınmamız gereken tavır *istihfaf* olmamalı ve meselâ İbn Teymiye'yi savunmak adına İbn Arabî'yi, İbn Arabî'yi savunmak adına ise İmam Rabbanî'yi *tümüyle* cerh ya da

tekfir etmeyi bir marifet addetmekten hem de şiddetle kaçınmalıyız.

Evet, bu tür tavırlara aslâ ve kata iltifat etmemeliyiz, zira İslâm düşüncesinin, ilim ve irfanlarıyla temayüz etmiş temsilcileri arasındaki tartışmalar ne seviyede olursa olsun, mümessillerimizin birbirlerine yöneltikleri tenkid oklarının uçları ne kadar sivrilmiş bulunursa bulunsun, bütün bunlar, o zevâtın büyük bir medeniyeti birlikte inşâ etmelerine ve tüm renkleri içiçe geçmiş ilmî bir süreklilik oluşturmalarına engel teşkil etmemiş, öyle ki medeniyet tarihimiz, bu hareketli süreç içerisinde âdeta muhtelif efkârın müsademesinden lemean eden bir *bârika-ı hakikat* hâlini almıştır.

Ben bu sözlerimle meşrebimizi, mezhebimizi veya İslâmî yorumlara dair *tercihlerimizi* önemsememiz veya *farklılıklarımızı* terketmemiz lâzım geldiğini dile getirmeye çalışıyor değilim. Bilâkis İslâm'ı anlamada/yorumlamada müslumanlar arasında farklılıklar olacak, bu farklılıklara binâen elbette tartışmalar da vukû bulacaktır. Usulü dairesinde herhangibir âlimin ya da ekolün görüşünü eleştirmek ya da herhangibir âlimin ya da mezhebin görüşüne taraftar olmak, hatta —bazılarınca tuhaf gibi görünse de— kanaatlerimiz hususunda taassub göstermek bizim en tabii hakkımız; ancak kırıp dökmeden, iftiralara/ithamlara tenezzül etmeden, ilim ve edeb sınırlarını aşmadan.

İmam Gazâlî adının geçtiği her yerde kendisinden *hüccetimiz* diye söz etmeye dikkat eden, İmam Gazâlî'ye düşünce dünyasının merkezinde yer veren ve bâhusus İbn Sina felsefesiyle hesaplaşmak gerektiğine inanan bir kimse olarak İbn Sina'nın İslâm düşünce mirası içerisindeki müstesna yerini inkâr mı etmem gerekir?

İmam Gazâlî'nin inşâ ettiği metafizik çerçevenin ihyası halinde zihnî herc ü merçten kurtulabileceğimiz kanaatini taşıdığım için İbn Sina gibi bir büyük fikir ustasının ilim geleneğimiz içerisindeki müstesna mevkiini görmezden mi gelmeliyim?

İmam Gazâlî'nin tezlerini savunabilmek için İbn Sina'yı tekfir ve takbih mi etmeliyim?!

Benim bütün bu suallere cevabım elbette olumsuz olacaktır. İbn Sina'yı eleştirebiliriz ve fakat kendisini tekfir de edemeyiz, takbih de. İbn Sina'nın görüşlerini, söylediklerini, söylemek istediklerini kabul etmeyip reddedebiliriz; Meşşâî geleneğin (felâsife'nin) İslâm düşüncesi içerisindeki olumsuz rolüne dikkat çekebilir ve hatta bu geleneğin birçok ustası gibi İbn Sina'yı da tenkide kalkışabiliriz; fakat bir tek şartla: Oklarımızın ucunu sivriltmeden önce bu büyük feylesofun ne dediğini, ne demeye çalıştığını adam gibi anlamalıyız; fikirlerine nüfuz ettiğimizden, eserlerine bi-hakkın vukufiyet kesbettiğimizden emin olmalıyız. Yoksa gelişigüzel birkaç kitapçık okuyarak veya bazı oryantalistleri uzaktan uzağa taklid ederek kendi geleneğimizin bu ustasına iftira atamayız, *panteistti*, *ateistti* gibi lâf u güzaflarla insanları kandıramayız, böyle bir teşebbüste bulunamayız.

Hilmi Yavuz'un cahil cesaretiyle bu büyük ustaya *ateist* iftirasında bulunması, tipik bir aydın tavrıdır. Binaenaleyh kendisinin, *İmam Gazâli* adının arkasına sığınması, bu büyük âlimi kendi cehaletinin destekçisi haline getirmekten ve acımasızca kalemine sermaye kılmaktan öte bir anlam taşımaz. Çünkü bu şair-yazar, ne İbn Sina'nın, ne Gazâli'nin eserlerini doğru-dürüst okumuş ve anlamış, ne de bu âlimlerin ne demeye çalıştıklarını bi-hakkın kavramıştır.

Herşeyden evvel, İbn Sina ile Gazâlî arasındaki tartışmanın *ateizmle* hiçbir alâkası yoktur ve bütün mesele Kadir-i Muhtar bir Tanrı nın yerini tayin etmek meselesidir. Nitekim Felsefe ile Kelâm'ın arası burada açılmış ve İbn Sina *beyanî* olanı *burhanî* ve *irfanî* olana tâbi kılmaya çalışırken, İmam Gazâlî *burhanı* ve *irfanî* olanı *beyanî* olana tâbi kılmaya çalışmıştır. (Burada sayın Yavuz'un anla(ya)madığı husus en basit ifadeyle teşkikin mahiyetidir.)

İbn Sina'nın *el-İşarât ve't-Tenbihât* adlı eserine, Fahr'ur-Razî, Nasıruddin Tûsî, Kutbuddin Râzî, Tûsterî, Siraceddin Urmevî, Ekmeleddin Nahcuvânî, Burhaneddin en-Nesefî, İbn Kemmûne, Şemseddin Semerkandî, İbn Kemâl gibi büyük Kelâm ve Felsefe ustalarının yazdıkları şerhlerden, hâşiyelerden, muhakemâtlardan haberi olan, hiç değilse *Keşf'uz-Zünûn*a bakmak zahmetine

katılanan bir kimse, hevâ vü hevesin oyunlarına alet olmadıkça eş-Şeyh'ur-Reis'e *ateist* demek cüretini gösterebilir mi?*

Ünlü Sünnî Müfessir ve Kelâmcı Fahr'ur-Râzî bu âlimin *Işarât*ını, *Hidaye*sini, *Uyun'ul-Hikme*sini şerhederken (hadi diyelim ki *cerhederken*), bir ateistin eserlerine mi vakf-ı ömr eyliyordu?!? (XIX. asrın sonlarında Cemaleddin Afganî, talmizi Muhammed Abduh'a Işârât'ı iki kez istinsah ettirecektir.)

Unutulmamalıdır ki İbn Sina düşüncesi, Osmanlı'da *Kelâm* içerisinde, İran'da *İşrakîlik* içerisinde eritilmiş ve bu feylesofun fikirleri Sünnîler arasında İmam Gazalî aracılığıyla Fahr'ur-Râzî, Şiiler arasında ise Mir Damad aracılığıyla Molla Sadra tarafından tadil, tashih ve dahi takib edilmiştir. Binaenaleyh ne Sünnî Kelâmı, ne de Şii Kelâmı *İbn Sina'sız* anlaşılamaz ve açıklanamaz. (Klâsik çağlarda *eş-Şifa* en yüksek seviyede, bahr seviyesinde okunan bir eserdi.)

Hasılı, İmam Gazâlî'nin eleştirisini istismar ederek İbn Sina'nın *cerhedilen* fikirlerine atıf yapmayı marifet saymak yerine, aynı zamanda *şerhedilen* fikirlerini dikkate almalı ve Şifa'nın müellifine *ateist* damgasını basmak cüretinde bulunanlara, İmam Gazâlî'nin dahi hakkını helâl etmeyeceği aslâ hatırdan çıkarılmamalıdır.

Hâtime

Hilmi Yavuz'un "Gazâlî'yi yeniden okumak" adına İbn Sina'ya yönelttiği *ateizm* suçlamasına karşı çıkmış ve hiçbir tarihî ve ilmî mesnedi bulunmayan bu iddianın (iftiranın) bir cehl-i mürekkeb'in mahsulü olduğuna işaretle yazarın kalem oynattığı bu meselenin künhüne vâkıf olmak bir yana, ehemmiyetini bile takdir

---

* İmam Gazâlî'nin İbn Sina'yı üç meselede tekfir etmesinden cesaret alarak *küfür* ile *ateizmi* birbirine karıştırmamak gerekir. Çünkü *küfür* terimi ateist' (tanrısız; tanrıtanımaz) anlamına gelmez; bilakis *küfür* ıstılâhen "Tanrı'yı hak surette tanımamak" demektir. Nitekim yahudiler ve hıristiyanlara İslâm inancına göre *kâfir* denilebilirse de *ateist* denilemez. Hal böyle olunca farklı bir mezhebe veya meşrebe bağlı bir muslumana *ateist* denebilir mi?

edemediğini söylemiş, gerekçelerimi de tafsilâtıyla yazmış idim.* Sayın Hilmi Yavuz da bu eleştirilerime (daha doğrusu ilk makaleme) —ikisi kendi adıyla, biri de İrfan Külyutmaz isim-i müstearıyla olmak üzere— üç yazıyla cevap verdi.**

Hilmi Yavuz bu yazılarında, benim kendisine yönelik eleştirilerimi "küfür, hakaret ve terbiyesizlik etmek" şeklinde tavsif etmiş ve herhalde beni mahcub etmek niyetiyle olsa gerek ki hakkımda aklına gelen ne kadar sövgü ifadesi varsa sayıp sıralamış:

> "Ducane taabir edilen nâşerif"; "İslâm konusunda herkesi tekfir etmeyi meslek haline getirmiş olan bir bednam, bir zavallı, bir Kadızâdeli eskisi, zihin perişanlığım ahlâkî redâetin akur saldırganlığı ile mülemmâ ederek paçalarına savlet eden..."; "kin ve nefretle gözleri dönmüş bu kifayetsiz muhterisin ağzı salyalı yazısı"; "müslüman ahlâkından nasibini almamış ağzı salyalı şerîrin şerri..."; "içinde en küçük bir fikir kırıntısı bile bulunmayan safsatalar", "müslüman ahlâkı ile bağdaşmasına imkân olmayan sefillik", vs.

Açıkça ifade etmek isterim ki ben Hilmi Yavuz'a hiçbir surette *küfür* etmediğim gibi, kendisini *tekfir* de etmedim. Ben sadece Hilmi Yavuz'un *cahil* ve *cüretkâr* olduğunu (cahil cesaretiyle hareket edip bilmediği anlamadığı/anlayamadığı konularda kalem oynattığını) söyledim; —tekrar ediyorum— gerekçelerimi de tek tek sıraladım ve bu hususta —üşenmeyip— tam dört yazı kaleme aldım. Üstelik bu yazıları da kendisi için değil, kendisinin parlak iddialarına kanan ya da kanma ihtimali olan gençleri uyarmak maksadıyla yazdım; zira Hilmi Yavuz'u şahsen tanımıyorsam da üslûbundan, ahlâkından, seciyyesinden, seviyesinden —yazıları vasıtasıyla— haberdarım ve dolayısıyla bu kadar şiddetli bir tehevvüre kapılmış olmasını da tabii buluyorum.

Hilmi Yavuz gibi sahibi olmadığı bilgilerin sahibiymiş gibi görünmeyi iyi beceren ve fakat bu arada bildiği de yanıldığına yetmeyen bir zâtın, 60 yaşından sonra *elif-bâ* öğrenmeye tâkat yeti-

---

* "Yeni Şafak", 23-24, 26-27 Mart 1999

** "Zaman", 28 Mart, 4 Nisan 1999

rememesini ve kendisini iddialarına muvazî bir surette yetiştirmeyi göze alamamasını tabii karşılamak gerekir.

Belirtmem lâzım gelirse, ben Hilmi Yavuz'un *cahil* olduğunu söylemekle, kendisinin *malûmât sahibi* olmadığını söylemeye çalışmıyorum; bilâkis kendilerinin, birçok konuda birkaç gazete yazısı yazacak kadar malûmât sahibi olduğundan benim bile haberim var. Binaenaleyh söylemeye çalıştığım şey, Hilmi Yavuz'un *ilim sahibi* olmadığıdır. Erbabının çok iyi takdir edeceği üzere, *malûmât sahibi* olmak başka, *ilim sahibi* olmak daha başka birşeydir. Sözgelimi Orhan Pamuk, Zülfü Livaneli, Hadi Uluengin, Cem Boyner, Ece Ayhan, Enis Batur ve sair zevât hakkında eleştiri yazıları kaleme almak ya da kendi tabiriyle *memleketin münevverleri* hakkında iğneleyici, alay edici, onların kirli çıkı(n)larını ortaya serici hakaretâmiz yazılar yazmak ile İbn Sina gibi, İmam Gazâlî gibi büyük İslâm âlimlerinin fikriyâtına dair mütalaalarda bulunmak farklı şeylerdir.

> İbn Sina'nın 'Hakikat' bağlamında öne sürdüğü düşüncelerin, onu *panteizme* ve dolayısıyla *ateizme* götürdüğü kanısındayım. Bununsa *Tahafut'un lojigi* ile örtüştüğünü, o lojige uygun bir çıkarsama olduğunu düşünüyorum.*

Böylesi parlak cümleler belki sıradan okurların gözünü boyayabilir ya da *bilgiç* ile *bilgin* arasındaki farkı takdir edemeyen genç hayranları cezbedebilir; ancak birileri çıkıp bu parlak lâfların sahibine, *Tahafut'un lojigi* (!) gibi entel muhabbetini bir yana bırakmasını söyler ve adına *Tahafut* dediği eseri hangi dilden okuduğunu sorarsa, Hilmi Yavuz bu suale ne cevap verecektir?

20 yıl Boğaziçi Üniversitesi'nde İslâm Düşüncesi dersleri verdiğini söyleyen bu zâta, belki Üniversite yönetimi ehliyetini (*ehliyetnâmesini* değil!) sormayı akıl edememiş olabilir; ama okulun zeki öğrencilerinden biri kalkıp derste, "Hocam! İslâm düşünce mirasının ifade aracı olan *Arapça, Farsça* ve *Osmanlıca* gibi dillerin hiçbirini bilmediğiniz ve öğrenmek zahmetine de katlanmadığınız halde, nasıl olup da sizi *muallim* sıfatıyla karşımıza çıkarı-

* "Zaman", 28 Mart 1999

vorlar?" diye soracak olsa, sayın Yavuz'un yüzü hiç kızarmayacak mıdır?

Hilmi Yavuz *Arapça, Farsça* ve *Osmanlıca* bilmez. Bunlar içinde bildiğini zannettiği Osmanlıca ise, ilim dili olan Osmanlıca değil, *Tarlabaşı Osmanlıcası* olup o da ciddi metinleri anlamasına yetmez; olsa olsa Zülfü Livaneli'nin hatalarını bulmasına yardımcı olur. Fakat kendileri, İslâm Düşüncesi'nin temel lisanlarını bilmemesine ve bu lisanlarda yazılı metinleri okuyamamasına rağmen, *İslâm Düşüncesi* dersleri verebilir ve masum gençlerin karşısında "İbn Sina ateizmini keşfettiğine, İmam Gazâlî'yi yeni bir okumaya tâbi tuttuğuna" dair parlak lâflar edebilir.

İyi güzel etsin de kimsenin bu zâta "Wensinck ile Macit Fahri şurada dursun, İbn Sina'dan veya İmam Gazâlî'den okuduğunuz bir tek eserin ismini verebilir misiniz?" diye sormaya hakkı olmayacak mıdır?

Hilmi Yavuz'un İmam Gazâlî'ye ilgi duyması ya da bu büyük düşünür hakkında birtakım fikirlerini beyan etmesi, doğrusu beni pek alâkadar etmiyor. Çünkü bir felsefe ustasının fikirlerinden şöyle böyle haberdar olmak başka birşey, o ustanın eserlerine lâyıkı vechile nüfuz etmek başka birşeydir. Bir yazar şöyle böyle haberdar olduğu düşünürler hakkında da kanaat dermiyan edebilir; ancak bu kanaatin *şöyle böyle* olduğunu idrak etmek ve bâhusus haddini de bilmek kaydıyla.

Bilmemek de ayıp değil. Kişi oturur, gayret eder, emek sarfeder, o ilim geleneğinin dilini, terimlerini öğrenir, öğrendiğinden emin olur ve en nihayet ilim ve edeb kaidelerine riayet etmek suretiyle düşüncelerini başkalarıyla paylaşabilir. Böylelikle genel malûmata (ve dahi *genel mamulâta*) dayanarak bir İslâm âlimini *ateist* ilân etmek gibi sansasyonel ucuzluklardan kendisini korumuş olur. Böyle olmazsa, şöhret meraklısı bir başkası kalkar, "Ben İbn Teymiye'yi yeni bir okumaya tâbi tuttum ve İbn Arabî'nin *panteist* ve dolayısıyla *ateist* olduğunu tesbit ettim. Nitekim benim bu yorumum *Fatava'nın lojigi* ile örtüşüyor" der. Siz de —benim gibi böylesi nâdanlıklara tahammül edemeyip— "Biraz yavaş

ol" demeye kalkarsanız, cühela takımının sövgülerine maruz kalırsınız.

Velhâsıl, Hilmi Yavuz iyi ya da kötü bir şairdir ve şairin suûru —umumiyetle- - *müdrekat* değil, *muhayyelât* düzeyinde iş görür. *Nazariyat* ve dolayısıyla *makulât* alanı başka, *hissiyât* ve *muhayyelât* alanı daha başkadır. Bu şairin nazmını bilmem ama nesrinin kaynağı *muhayyelât* bile değil, sadece *müvehhimât*.

Sebebi de şu:

> Aziz muhiblerim, bugünlerde ve bilahsis guruba yakiyn saatlerde, itiyad edindim, *bir kadeh rakı refakatinde* Münir Nuriddin Beyefendi yi ve üstad Yahya Kemal'in 'dönülmez akşamın ufkundayız' deye başlayan o büyük şiirini dinliyorum.*

Hal böyleyse, Külyutmaz amca da haddini bilsin ve İmam Gazâlî'yi *bir kadeh rakı refakatinde* yeniden bir okumaya tâbi tutmak cüretinde bulunmaya kalkışmasın. Çünkü *ilahiyât ayık olmayı gerektirir!*

Lâhika (I)

Gelişigüzel mütalaalarla *ateistlik* ithamıyla suçlanan müslüman bir düşünürün *namaz* hakkında yazdığı bir risaleyi ve bu risalenin Türkçe çevirisini hatırlamanın tam da sırası.

Dikkatle okuyalım, Şeyh'ur-Reis ne diyor:

> Şefkatli kardeşim, âkil dostum!
>
> *Namaz* hakkında senin için bir risale yazmamı ve o risalede namazın emrolunan *zâhirine* ve daha ziyade matlub olan *bâtınına* taalluk eden hakikatini şerh; ve namazın sayılarının eşhas üzerine taalluk eden vücub ve lüzumunu ve hakayık-ı ruhiyesinin kulub u ervah üzerine mutabık ve uygun gelmesini beyan etmemi benden istemen üzerine; umduğun şeyi düşünmek ve istediğini yapmak hususunda gücümün yettiği kadar fikrimi harç etmek bana pek hoş ve sevimli gelmiş olmakla; "faide veren bir şârih" gibi değil, "faidelenen bir müctehid" gibi bu şerhi yazmaya baş-

---

* İrfan Külyutmaz, *Memleketimin Münevverlerine Dair*, sh. 127, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998

ladım, ve beni doğru yolda yürütmesi için Melik-i Vehhab'dan yardım dilediim; hatadan, ayak kaymasından, illet ve sebeplere dayanmasından dolayı paslanmış ve bulanmış fikirlerden Rabbime sığındım. Fikrim beni yorarsa acz benim şânımdır; keremini üzerime dökerse lütuf O'nun şanıdır. Tevfik'in sahibi Allah'tır. Doğru yolda yürütmek de O'nun işidir.

Şu risaleyi üç kısma ayırıp üç fasılda şerh ettim.

Birinci fasıl: Namaz'ın mahiyyeti.

İkinci fasıl: Namaz'ın zâhiri ve bâtını.

Üçüncü fasıl: Namaz'ın bu her iki kısmı birden kimlerin üzerine vacib olduğu ve iki kısmından yalnız birisi, üzerine vacib olup da diğer kısmı üzerine vacib olmayanın ve Rabbiyle münacaatta bulunan namazcının kimler olduğunun beyanındadır ki bununla beraber risaleyi bitirmiş olacağım.

Bu satırları, M. Hazmi Tura tarafından *Namaz Risalesi* adıyla Türkçe'ye çevrilen ve ikinci baskısı 1959'da yapılan, İbn Sina'nın *Risalet'us-Salât* adlı eserinin mukaddimesinden aktarmış bulunuyorum.

Murad Molla Kütüphanesi Başmemuru M. Hazmi Tura, bir yandan İbn Sina'nın 900. ölüm yıldönümü münasebetiyle İstanbul kütüphanelerindeki (Murad Molla, Hamidiye, Fatih, Hüsrev Paşa) eserlerin tedkikine istinaden bir bibliyografyanın hazırlanmasına yardımcı olurken, diğer yandan İbn Sina'nın bazı risalelerini Türkçe'ye çevirmek arzusu duyar ve böylelikle İbn Sina'nın fikirlerini Arapça bilmeyen ilim ve felsefe taliplerinin istifadesine sunmak ister. Nitekim bunlar arasından *Hüzün* risalesi, *Risaletu'l-Fasd* ve *Tedbir'ul-Müsafirîn* adlı çeviriler –Süheyl Ünver'in de yardımlarıyla- muhtelif yerlerde yayımlanır. Ancak yine aynı vesileyle Türkçe'ye çevirmiş olduğu *Risale fi Def'i'l-Gam'il-Mevt* (Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi) ile *Risaletu's-Salât* (Namaz Risalesi), 1937'de neşredilen İbn Sina Kitabı'na alınmaz ve mütercim bu iki eseri kendi imkânlarıyla 1942'de ayrı ayrı yayımlar.

Kitapların yayımlanmama nedenleri ise oldukça ilginçtir:

Birincisi, *İbn Sina Kitabı*ndaki yazıların bir nevi inhisar altında bulunmasından; ikincisi ise *namaz* damgası taşımış olmasından ileri geliyordu.

Her iki eserin baskısı da büyük bir rağbete mazhar olduklarından kısa zamanda tükenir ve bu eserleri arayıp soranların sayısı arttığı için mütercim 1959'da iki eseri de icmalî bir giriş yazısıyla birlikte ve bir arada yeniden yayımlar.

Fakihlerimizin namaz'la ilgili mesaili bahis mevzûu ederken namazın hükümleri üzerinde durup mükellefine ait vazifeleri açıkladıkları ve namazın *farz, vacib, sünnet, mekruh, müstehab*, vb. hususiyetlerini tafsil ettikleri malûmdur. Buna mukabil Sûfiler ise namazın hükümlerinden (*ahkâm'us-salât*) ziyade, namazın hikmetleri (*esrâr'us-salât*) ile meşgûl olmuşlar ve ahkâmı *zâhir*, esrarı *bâtın* olarak isimlendirmişlerdir. Nitekim İmam Gazâlî'nin, o muhalled eseri *İhyâu Ulûm'id-Dinin* bölüm başlıklarında *esrâr'us-salât, esrâr'us-savm, esrâr'uz-zekât, esrâr'ul-hacc* terkiblerini kullanması ve hikemiyâta ehemmiyet atfetmesi bu türden bir kasd-ı mahsusa dayanmakta olup halka ibadetlerin hükümleri (zâhiri) kadar, mânâsını (bâtınını) da hatırlatmaya müteveccihtir. Mukaddemesindeki ifadelerinden ve şerhettiği mesailden de anlaşılacağı üzere İbn Sina da benzer bir yol izlemiş ve risalesinde namazın hem *zâhirini*, hem de *bâtınını* ele almayı ihmal etmemiştir.

Namazı, fukahanın terimlerinin yanısıra hukemâ'ya ve mutasavvıfa'ya mahsûs felsefî terimlerle açıklamak, bizim fikir ve kültür tarihimizde kökleşmiş yazım geleneğinin bir özelliği olmasına karşın, bugün bu tür bir yazım geleneğinin pek rağbet bulmadığı anlaşılmaktadır. VE zaten bu tür eserler meydana getirecek zevât da hemen hemen ortadan çekilmiştir.

Akide'yi kültürden, ahkâmı tarihten, hakikati hurafeden arındırdığınızda, İslâm'ın hayatın her alanına hükmettiğini söylemeniz pek tabii ki zorlaşır. Binaenaleyh *iktidarlarını*, hatta *topraklarını* kaybeden din mensuplarının her hâlukârda kayıplarını telâfi etmelerinin mümkün olduğunu söyleyebiliriz; lâkin *tarihlerini* (tarih şuurlarını) kaybeden din mensupları için böyle bir imkân ve ihtimalden aslâ söz edilemez! Çünkü tarihsizlik, iktidarsızlıktan daha feci bir illettir. Öyle ya, mübalağalı addedilebilecek bu iddianın görünür bir delili olarak İsrailoğulları'nın hâl-i hazır durumlarına şöyle bir bakmak bile yeterli değil mi?

Lâhika (II)

Çağdaş hadîs âlimlerimizden Prof. Mehmed Said Hatiboğlu'nun *Sünnî İslam Âlimlerinin Gözüyle İbn Sînâ* adıyla yayımlanan tedkikinden[1] istifadeyle İbn Sina hakkında fikir tarihimizde one sürülen menfî yorumlara kabaca bir göz atıp bir müslümanın görüşlerinde küfür ve dalâlet ile suçlanmasıyla 'ateist' olmakla suçlanması arasındaki derin farka işaret etmek istiyorum.

Eleştiriler bilindiği üzere İmam Gazâlî'yle başlamış ve asırlar geçtikçe şiddetini artırmıştır. Şimdi, Mehmed Said Hatiboğlu hocamızın makalesinde yer alan bilgileri —kaynaklarını hazfetmek ve değerlendirmelerini özetlemek suretiyle— aktarmaya çalışacağım:

> İbn Sina'nın vefatından 22 sene sonra doğmuş olan Hucceti'l-İslâm Gazâlî, filozofları tenkid edebilme iktidarına sahib ilk büyük âlim olsa gerektir. Klasik İslâm ilimlerinde tebahhur ettikten sonra felsefeye eğilmiş, Aristo felsefesini Fârâbî ve İbn Sina'nın eserlerinden öğrenmiştir. Gazâlî, felsefeyi altı bölümde inceler: 1. Matematik, 2. Mantık, 3. Tabiiyat, 4. İlahiyat, 5. Siyaset, 6. Ahlâk.
>
> Ona göre felsefeciler en ziyade "İlahiyat" bölümünde yanılmışlardır. Fârâbı ve İbn Sina'nın nakillerine göre Aristo'nun bu bölümle ilgili görüşleri İslâmınkilerine yaklaşmıştır, fakat 20 mesele vardır ki bunların 17'si bid'at, 3'ü ise küfürdür.
>
> İbn Sina'nın da dahil bulunduğu filozofların bütün müslümanlara muhalif kalıp küfre düştükleri üç mesele Gazâlî'ye göre şunlardır:
>
> 1. Ahirette dirilecek olan, cesedler değildir, sevab veya cezaya uğrayacak olan sadece ruhlardır.
>
> 2. Allah, külliyatı bilir, cüziyatı bilmez.
>
> 3. Kainat, ezelden beri mevcuddur, yani yaratılmamıştır.

Şafiî Kadı İbrahim b. Abdullah el-Hamevî (ö. 642/1244) *el-Fırak'ul-İslâmiyye* adlı eserinde İslâm filozoflarından hiçbirisinin

---

[1] Mehmed Said Hatiboğlu, *Sünnî İslam Âlimlerinin Gözüyle İbn Sînâ*, "İbn Sina" (İbn Sina Kongresi tebliğleri 14-15 Mart 1984), Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 1984, s. 193-201; krş. *Müslüman Kültürü Üzerine*, s. 55-63, Ankara, Nisan 2004

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yerini tutamadığını, İbn Sînâ'nın bunların en âlimi olduğunu belirttikten ve Gazâlî'nin yukarıda zikredilen tekfir maddelerini kaydettikten sonra şöyle der:

> (Gazâlî'nin) muasırı ve daha sonra gelen, usûl ve furûda görüşleri mu'teber âlimler İbn Sînâ'nın ve Fârâbî'nin mutlak küfürlerine hükmetmişlerdir. Çünkü bu maddeler müslümanların akîdesine aykırıdır.

Sünnî âlimler içerisinde İbn Sînâ hakkında daha ağır sözler sarfeden âlimler de vardır. Nitekim Şâfiî fakîh ve muhaddis İbn'us-Salâh Şehrezûrî (ö. 643/1245) şöyle diyor:

> (İbn Sînâ) İslâm âlimlerinden değildir, belki ins şeytanlarından bir şeytandır.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de pek farklı düşünmez.

> Meselâ Fârâbî gibi Aristo takipçisi filozoflar, selef âlimlerinden farklı olarak, bedenlerin diriltilmeyeceği kanaatini taşıdıkları için, onun [İbn Teymiyye] tarafından, "kâfir mülhidler" sıfatıyla damgalanmaktadır. Ona göre Fârâbî ve İbn Sînâ İslâm filozofu değil, İslâm'a mensub felsefecilerdir (min'el-mutefelsifeti'l-islâmiyyîn). Zîra felsefe, İslâm'ın kendi bünyesinden çıkmış bir ilim değildir ki filozofu olsun!

Büyük muhaddislerden Zehebî'nin (ö. 748/1348) kanaati ise şöyledir:

> İbn Sînâ harika bir zekâya sahibdi, ukûlun peşinden gidip Hz. Rasul'e muhalefet etmiş İslâmî filozofların reisidir.

Bir başka eserinde de şöyle der:

> İlimden (yani hadîsten) bir şey rivayet ettiğini bilmiyorum. Rivayet etseydi bile, kendisinden bunları nakletmek helal olmazdı, zîra felsefe meşreblidir, sapıktır (dâll).

İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), eleştirinin şiddetini artırır ve Hulagu'nun veziri Nasîruddin et-Tûsî'den (ö. 670/1274) bahsederken şöyle der:

> Tûsî, mülhidler için medreseler yaptırdı ve mülhidlerin imamı İbn Sînâ'nın *İşârât* kitabını Kur'an'ın yerine koymak istedi, ama buna muktedir olamadı.

Şafiîler hakkında yazılmış en büyük biyografi kitabının müellifi Subkî (ö. 771/1370) ise Cenab-ı Hakk'ın cüzî olsun, küllî olsun herşeyi bildiğinden bahisle şöyle diyor:

> Bu görüş İbn Sina'nın mezhebine aykırıdır. O, Allah Teâlâ'nın şahsî cüziyatı ancak küllî şekilde bildiğini iddia etmiştir ki bu en açık bir küfürdür.

Âlimlerimizin hepsi hiç kuşkusuz ki bu denli ağır hükümler vermemiştir. Nitekim içlerinde insafı elden bırakmayan ve daha munsıfâne hükümler verenleri de vardır. Ebu'l-Mehasin ibn Tanrıverdi (ö. 874/1470) bu sonuncu sınıf âlimler arasında yer alır ve yine kendisi gibi Türk asıllı bir âlim olan Zehebî'nin menfî değerlendirmelerine cevaben şöyle der:

> İbn Sina hiç de böyle değildi, bilakis Hanefî mezhebindendi...[1] Vefatına götüren hastalığında tevbe etmiş ve herşeyini sadaka olarak dağıtmıştır.. Ramazan ayının Cuma günü vuku bulan vefatına kadar her üç günde bir hatim indiriyordu. Aklın peşinde gidip Hz. Peygamber'e muhalefet etmiş biri olsa, şer'î ahkâma riayet etmez, Kur'an-ı Kerim tilavetiyle Allah'a yakınlaşmazdı.

İbn Sina hakkında müsbet ve menfî değerlendirmeler, pek tabiidir ki âlimlerimizin meşreblerine, mezheblerine göre farklılık arzetmekte, bu filozofun görüşlerinin bir kısmı onların nazarında İslâm'ın umdeleriyle kabil-i telif görülmemektedir.

Unutulmamalıdır ki bir kimsenin "Tanrısız (ateist) olduğunu" söylemek başka, o kimsenin "Tanrı tasavvurunun İslâm'a uygun olmadığını" söylemek daha başkadır. Sünnî âlimler (bilhassa Şafiîler ve Hanbeliler) içerisinde —yukarıdaki misâllerden de anlaşılacağı üzere— İbn Sina hakkında çok sert ve çok ağır değerlendirmeler yapanlar olduğu gibi, onu savunan ve görüşlerini sahiplenenler de vardır. Lâkin en ağır eleştirilerde bulunan münekkidler bile İbn Sina'nın Tanrı'yı *tanımadığını* değil, bilâkis *yanlış tanıdığını ve tanıttığını* iddia etmişlerdir. Nitekim Osmanlı medreselerinde okutulan hikmet-i nazariye kitaplarının ekseriyeti İbn Sina

1 İbn Sina'nın Hanefiliği hakkında bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, (Der. ve Çev. Cüneyt Kaya), s. 13, vd., İstanbul, 2004

çizgisinde yazılmış olup bu metinler dolayımında sürdürülen tartışmaların tamamı tanım konusundadır.

İbn Sina'ya istinad eden hukema âlemin sadece kıdem-i zâtî ile kadîm olduğunu söyleyip Vacib'ul-Vücud'u "mucibun bi'z-zat" olarak tanımlarken, İmam Gazâlî ve Fahruddin Râzî çizgisindeki mütekellimîn âlemin hem zâtî, hem de zemanî olarak hudusüna kail olup Cenab-ı Hakk'ı "fâil-i muhtar" ve "kadir-i mutlak" olarak tanımlamışlardır. Binaenaleyh tartışma Hakk'ın vücuduna değil, bu vücudun keyfiyetine dairdir.

ibn sina'dan ibn rüşd'e

(...) Ibn Sina'nın tıbbıyla sıtmayı kesmeğe muktedir olmayacağımız gibi Câhız'ın kimyası ve Ibn Rüşd'ün hikmetiyle de ne demiryolu lokomotifiyle vapuru yürütebiliriz, ne telgraf kullanabiliriz. Bunun için biz, ulema-yı Islâm'ın âsarıyla uğraşmağı tarih ve âsar-ı atîka ulemasına bırakarak temeddün etmek ister isek ulûm ve fünûnu Avrupa medeniyet-i hâzırasından almalıyız.

Şemseddin Sami'nin sarfettiği bu parlak ve fakat sade mugalâta olan sözlerini bugün de işitmekle kalmıyoruz, bilâkis uzun zamandan beri biz bu sözlerle, bu sözlerin kılavuzluk ettiği istikamet üzre yaşıyoruz.

Ulema-yı Islâmın âsarıyla uğraşmak çoktandır "tarih ve âsar-ı atîka uleması"na bırakıldı. Dahası, şimdi pek öyle "tarih ve âsar-ı atîka uleması" da kalmadı. Şöyle böyle bu eserlerden haberdar birkaç teknisyenin insaf ve azmine kaldı ulema-yı Islâm'ın âsarı. Meslek icabı meşgul olanlar var belki, ya gerçekten anlayanlar, kavrayanlar, işte burası biraz meşkuk.

Kendimizi kandırmayalım, bugün ilim ve kültür geleneğimizin eserlerini gençlerimiz değil, onların hocaları da bi-hakkın kavramaktan âciz. Nasıl anlasınlar ki? Niçin anlamaya uğraşsınlar ki? Ibn Sina tıbbıyla meşgul olmanın bir yararı olacağına inanan mı var? Hayır!

Peki Câhız'ın kimyası ciddiye alındığı takdirde neyi halletmiş olacağız?!? Bu soruya umut dolu bir cevabı olan var mı?! Yine hayır!

Peki İbn Rüşd'ün ya da Gazâlî'nın veya İbn Arabî'nın hikmeti? Evet, hikmet-i kadimenin bugün içinde boğulduğumuz varoluşsal sıkıntılara, sorunlara, açmazlara karşılık gelen bir teklifi olduğuna inanan kaç kişi var aramızda?

Aslında bu soruyu şöyle vazetmek daha doğru olurdu:

Kudemamn tekliflerinin ne idüğünü kavrayabilecek, bugünle karşılaştırabilecek, onların tekliflerinden, tekliflerinin ne anlama geldiğinden emin kaç kişi var aramızda?

Gevezeler, hamaset satanlar çok, peki ya bilenler?!

Kimse "Filân Üniversite'de, filân Fakülte'de filân dersler okutuluyor" gibisinden sözler sarfetmeye kalkışmasın da önce gerçekte neler okutulduğunu, nasıl ve ne kadar okutulduğunu ciddiyetle düşünsün! Çok aşağılara inmeye ne hâcet, bu işin güya hocaları daha Seyyid Bey'in Meclisteki hilâfet meselesine dair nutkunu bile anlamadıklarını bizzat itiraf etmiyorlar mı?

Devam edelim: Meselâ Elmalılı Hamdi Yazır'ın İhlas Suresi yorumunu anlayan, anlatan, atıf yapan bir tek İlâhiyatçıya rastlayan oldu mu hiç?

Ahmed Avni Konuk merhumun "Füsus Şerhi" bugün Latin harfleriyle ve ciddi ve samimi gayretler sayesinde elimizde bulunuyor. Merak etmek gerekmez mi acep bu eser-i muhalledin mukaddimesini olsun mütalaa edebilecek vüsatta kaç kişi var şunun şurasında? Öyle ya, *Vücudiye* (Panteizm) ile *Vahdet-i Vücud* arasındaki farklardan hareketle söze başladıkları halde sözün sonunu getirebilen kaç kişiyle karşılaşılabiliyor?

Kişinin haddini bilmesi kadar büyük irfan olmazmış! Haddimizi bilmeli ve itiraf etmeliyiz ki istikbal hakkında umut beslemeye de hakkımız olsun, olabilsin!

İbn Rüşd'ün hikmetiyle ne demiryolu lokomotiflerini, ne de vapurları yürütebilir, ne de telgraf kullanabilir imişiz! Herhalde Şemseddin Sami de Meşrutiyet Meclis-i Mebusanında divanet bütçesi müzakere edilirken dretnotların *Buhar-ı Şerif* ile değil, *Buhar-ı Şerif* ile yürütüldüğünü, bu nedenle de tahsisatın donan-

maya verilmesi gerektiğini söylemekle espri yaptığım zanneden mebus gibi mizah yeteneğini kullanmaya çalışıyor.

Gazâlî yerine İbn Rüşd'ün hikmetine sahip olmamız gerektiğini söyleyip hayıflananlar cevap vermeli bu iddiaya! Oysa Gazâlî ya da İbn Rüşd arasında fark görmüyorlar; asıl sorun *hikmet-i atîka* veya *hikmet-i kadîme* dedikleri nesnede. Esasen onlar hikmet'e ihtiyaç duymuyorlar ve gerçekte Yusuf Akçura'nın dediğini diyorlar:

— Bize filozof değil, demirci lâzım!

Nazariyât hafife alınıyor, güncel gündemde tutulup acil ihtiyaçlardan hareketle güya *bugün* kurtarılmak isteniyor! XIX. yüzyılın sathî pozitivist yargıları bugün Amerikan pragmatizminin suretine bürünmüş dolaşıyor: metafizik, felsefe, bunların hepsi hurafe, hepsi spekülasyon.

Sözlüklerinizi açınız da bakınız, zavallı *spekulativ* (spekülasyon) sözcüğünün anlamı nasıl da zamanla bozulmuş, değersizleşmiş, borsa oyunlarına, ihtimal hesaplarına indirgenmiş, başlangıçta "fikrî, nazarî, teorik" anlamına geliyorken, nasıl olmuş da sonraları *gevezelik* anlamı kazanmış?

Bakalım, hâlimizin, ilim ve hikmet mirasımızın zerresini bile feda etmeye müsait olmadığı ne zaman anlaşılacak!

ibn rüşd'den ibn teymiyye'ye

Yazarlarımızdan biri bir yazısında İbn Teymiyye'nin (öl. 1326) *Der'u Tearuz'il-Akl ve'n-Nakl* adlı eserinden hareketle —pek tabii ki bir köşe yazısının elvereceği ölçülerde— bazı değerlendirmeler yapıyor ve İbn Teymiyye'ye istinaden akıl-vahiy, din-felsefe karşıtlığına ilişkin meselelerde bazı görüşler öne sürüyor.*

En sade ifadeyle *hatalı* ve *haksız* birer genellemeden ibaret bulduğum bu görüş ve yorumların bir kısmını konunun ciddiyetine uygun bir biçimde tartışmanın, en azından, hâlâ üzerinde yükseleceği kökleri tayin edememiş olan çağdaş İslâm düşüncesinin bazı temel sorunlarına işaret etmek bakımından faydalı ve hatta verimli olacağını düşündüm. Umarım yanılmam.

Bu yorumları sadece birer 'genelleme'den ibaret gördüğümü söyleseydim, aslında yine de maksadımı ifade etmiş olurdum; zira adı üstünde *genelleme* nazarî meselelerde tek başına bile kaçınılması gereken bir akılyürütme biçimidir. Genelleme bir *kural* değildir ki istisnaları olsun. Sayın yazarın genellemelerini *hatalı* bulmamın nedeni, bu genellemelerin istinad ettiği bilgi yanlışları; *haksız* bulmamın sebebi ise yanlışların yorumların şümulüne değil, muhtevasına taalluk etmesidir.

---

* Sami Hocaoğlu, "Yeni Şafak", 5 Eylül 2003

Şimdi kendisine kulak verelim:

> • İbn Teymiyye bu eserinde, *Aristo mantığı* üzerine oturan İslâm felsefe ve kelâmın[ın] yöntemini kökten eleştiriyor ve bunun vahye uygun olmadığını söylüyordu.
>
> • İbn Teymiyye'nin bu eserde baştan sona yapmaya çalıştığı şey, İbn Rüşd hariç müslüman filozof ve kelâmcıların "naklin akılla çatışmasının mümkün olduğu ve bunu gidermek için tevilin şart olduğu" tezini çürütmektir.

Bunlar hem hatalı ve hem de haksız genellemeler. Çünkü Kelâm ve Felsefe'yi aynı kefeye koymak haksızlıktır. Üstelik İslâm Kelâmını Aristo Mantığı üzerine oturmakla itham etmek hem hatadır, hem de daha büyük bir haksızlıktır. Kelâm İlmi Gazâlî'den önce Aristo Mantığının üzerine oturmadığı gibi, Mantığın medreselerde okutulmasına yol açan Gazâlî'den sonra da oturmadı. Böyle bir konuda "üzerine oturmak" tabiri en masum haliyle elverişsiz bir genelleme ifadesidir.

Kelâmcılarımızın Aristo mantığına ve felsefesine yönelik eleştirilerini, tashih ve tadillerini unutmak hem *hata*, hem *haksızlık* olur. Kelâm İlmi'nin mesnedi Kitab ve Sünnettir! Allah'ın Kitabını ve Rasulünün Sünnetini müdafaa amacıyla tedvin ve asırlarca tedris edilmiş bir ilmi "vahye uygun değil" diyerek mahkum etmek taraftarlığın sebep olduğu bir kolaycılığın ürünüdür. İmam Eş'arî, İmam Maturidî, İmam Gazâlî, İmam Fahreddin Razî ve diğer Kelâm âlimleri *vahye uygun* (!) bir yönteme sahip değildi de bir tek İbn Teymiyye mi vahye uygun bir yöntemin sahibiydi? İbn Teymiyye'nin ilmini ve gayretini takdir etmeli, lâkin ifrat ve mübalağaya kaçılabileceği unutulmayıp bir âlimi veya ilmi takdir etmek için diğer ilimleri ve o ilimlerin âlimlerini takbihe yeltenmemeliyiz.

İbn Rüşd gibi Aristo'ya ve felsefesine sadık kalmaya çalışmakla malûm ve meşhur bir filozofu istisna edip müslüman filozof ve kelâmcıların "naklin akılla çatışmasının mümkün olduğu ve bunu gidermek için tevilin şart olduğu" tezini çürütmek de ne demek? İbn Teymiyye'nin anlaşabileceği başka isimler bulmak bu kadar mı zordu? Hâsılı, bu da diğerleri gibi *hatalı* ve *haksız* bir genellemeden ibaret.

İhtilâf, teâruz, tezad, tenakuz, bütün bu terimlerin hakkı verilmeli ve dikkatle kullanılmalı. *Çatışma* sözcüğü burada bir terim değeri taşımaz ve yanıltıcıdır. Akıl'la vahiy arasında değil sadece, vahyin kendisinde bile zahiren teâruz bulunur ve bu teâruz ilimle (yani tefsir ve teville) giderilir. İbn Ruşd'un kendisi de tevil ehlindendir. Dolayısıyla ihtilâf esasen tevilde değil, tevilin şartlarında, hatta tatbik tarzındadır.

Burada sadece İmam Taberî'nin veya İmam Maturidî'nin tefsirlerinin adını bile hatırlamak, sanırım, *te'vil* sözcüğünün olumlu kullanımlarına atf-ı nazar eylemek bakımından yeterli olacaktır.

> Aristo'nun sûrî mantığı ve onun üzerine bina edilen kartezyen felsefe, 'bilgi' ile 'varlığın' arasını ayırdı. Bilmekle varolmanın arasındaki ontolojik bağ koparıldı.

Bu parlak ifadeler gerçekte ne anlam ifade ediyor bilemiyorum; ancak çok ciddi bilgi hataları içerdiği kesin. Çünkü Kartezyen felsefenin üzerine bina edilebileceği en son şey Aristo Mantığıdır. Daha açık söylemek gerekirse Descartes —tıpkı gizli ustalarından Bacon gibi— yaman bir Aristo (Mantığı) karşıtıdır ve bu da analitik geometrinin mürevvici için gayet tabii karşılanması gereken bir keyfiyettir.

Hâsılı, düşünmeyi ciddiye alanların *genellemenin* nazariyat vâdisinde bedeli pek pahalı bir işlem olduğunu aslâ hatırdan çıkarmamaları gerekir.

Şimdi kendisine kulak verelim:

• İbn Teymiyye bu eserinde, *Aristo mantığı* üzerine oturan İslâm felsefe ve kelâmın[ın] yöntemini kökten eleştiriyor ve bunun vahye uygun olmadığını söylüyordu.

• İbn Teymiyye'nin bu eserde baştan sona yapmaya çalıştığı şey, İbn Rüşd hariç muslumân filozof ve kelâmcıların "naklin akılla çatışmasının mümkün olduğu ve bunu gidermek için tevilin şart olduğu" tezini çürütmektir.

Bunlar hem hatalı ve hem de haksız genellemeler. Çünkü Kelâm ve Felsefe'yi aynı kefeye koymak haksızlıktır. Üstelik İslâm Kelâmını Aristo Mantığı üzerine oturmakla itham etmek hem hatadır, hem de daha büyük bir haksızlıktır. Kelâm İlmi Gazâlî'den önce Aristo Mantığının üzerine oturmadığı gibi, Mantığın medreselerde okutulmasına yol açan Gazâlî'den sonra da oturmadı. Böyle bir konuda "üzerine oturmak" tabiri en masum haliyle elverişsiz bir genelleme ifadesidir.

Kelâmcılarımızın Aristo mantığına ve felsefesine yönelik eleştirilerini, tashih ve tadillerini unutmak hem *hata*, hem *haksızlık* olur. Kelâm İlmi'nin mesnedi Kitab ve Sünnettir! Allah'ın Kitabını ve Rasulünün Sünnetini müdafaa amacıyla tedvin ve asırlarca tedris edilmiş bir ilmi "vahye uygun değil" diyerek mahkum etmek tarafgirliğin sebep olduğu bir kolaycılığın ürünüdür. İmam Eş'arî, İmam Maturidî, İmam Gazâlî, İmam Fahreddin Razî ve diğer Kelâm âlimleri *vahye uygun* (!) bir yönteme sahip değildi de bir tek İbn Teymiyye mi vahye uygun bir yöntemin sahibiydi? İbn Teymiyye'nin ilmini ve gayretini takdir etmeli, lâkin ifrat ve mübalağaya kaçılabileceği unutulmayıp bir âlimi veya ilmi takdir etmek için diğer ilimleri ve o ilimlerin âlimlerini takbihe yeltenmemeliyiz.

İbn Rüşd gibi Aristo'ya ve felsefesine sadık kalmaya çalışmakla malûm ve meşhur bir filozofu istisna edip müslüman filozof ve kelâmcıların "naklin akılla çatışmasının mümkün olduğu ve bunu gidermek için tevilin şart olduğu" tezini çürütmek de ne demek? İbn Teymiyye'nin anlaşabileceği başka isimler bulmak bu kadar mı zordu? Hâsılı, bu da diğerleri gibi *hatalı* ve *haksız* bir genellemeden ibaret.

İhtilâf, teâruz, tezad, tenakuz, bütün bu terimlerin hakkı verilmeli ve dikkatle kullanılmalı. *Çatışma* sözcüğü burada bir terim değeri taşımaz ve yanıltıcıdır. Akıl'la vahiy arasında değil sadece, vahyin kendisinde bile zâhiren teâruz bulunur ve bu teâruz ilimle (yani tefsir ve teville) giderilir. İbn Rüşd'ün kendisi de tevil ehlindendir. Dolayısıyla ihtilâf esasen tevilde değil, tevilin şartlarında, hatta tatbik tarzındadır.

Burada sadece İmam Taberî'nin veya İmam Maturidî'nin tefsirlerinin adını bile hatırlamak, sanırım, *te'vil* sözcüğünün olumlu kullanımlarına atf-ı nazar eylemek bakımından yeterli olacaktır.

> Aristo'nun sûrî mantığı ve onun üzerine bina edilen kartezyen felsefe, 'bilgi' ile 'varlığın' arasını ayırdı. Bilmekle varolmanın arasındaki ontolojik bağ koparıldı.

Bu parlak ifadeler gerçekte ne anlam ifade ediyor bilemiyorum; ancak çok ciddî bilgi hataları içerdiği kesin. Çünkü Kartezyen felsefenin üzerine bina edilebileceği en son şey Aristo Mantığıdır. Daha açık söylemek gerekirse Descartes —tıpkı gizli ustalarından Bacon gibi— yaman bir Aristo (Mantığı) karşıtıdır ve bu da analitik geometrinin mürevvici için gayet tabii karşılanması gereken bir keyfiyettir.

Hâsılı, düşünmeyi ciddiye alanların *genellemenin* nazariyat vâdisinde bedeli pek pahalı bir işlem olduğunu aslâ hatırdan çıkarmamaları gerekir.

gazeliyât değil, gazâliyât

Düşünme yola düştüğü andan itibaren kendisini iç içe geçmiş dört kürenin (iki boyutlu olarak tersim edilirse: dört dairenin) tam da ortasında bulur. Aşılması gereken safhaların ilki *hattî*, ikincisi *lisanî*, üçüncüsü *zihnî*, dördüncüsü *aynî*dir.

"Varlığın mertebeleri" (*meratib'ul-vücud*) olarak da adlandırılan bu küresel katmanların merkezinde HZ. İNSAN yer alır ve merkezden çevreye adım atıldıkça, varolanların, kâğıt üzerindeki tersimlerinden başlayarak bizzat kendisine, meselâ *elma* yazısından *elma* sözcüğüne (hattî varlıktan lisanî varlığa), *elma* sözcüğünden *elma* kavramına (lisanî varlıktan zihnî varlığa) ve en nihayet *elma* kavramından *elma*nın kendisine (zihnî varlıktan haricî varlığa, varolanların kendisine) doğru derece derece çıkılmış olur.

En altta yer alan iki mertebe (vücud-i lisanî ile vücud-i hattî) toplumdan topluma değişebilirken, en üstteki iki mertebe (vücud-i zihnî ile vücud-i aynî) zâtı itibariyle sabittir, değişmez. Düşünen her insan düşünmenin yoluna kendi çevreninden, yani ilk muhitini belirleyen simgelerden ve daha da önemlisi kendi dilinden hareketle koyulur. Öyle ya, ateşin zatî özellikleri (kendisi) insandan insana değişmez; ne ise nedir, nesnedir çünkü. Keza ateşin kavramı da zatı itibariyle değişmez; nesnesine mutabık olmak zorundadır. Fakat *ateş* sözcüğü de, *ateş* yazısı da toplumdan topluma değişir, sabit değildir. Çünkü dil de, alfabe de vaz'îdir, yani toplumsal uylaşımın bir ürünüdür.

İlimler varlığın bu mertebelerine göre tasnif edilirler. Meselâ doğa bilimleri (tabiiyat) aynî varlıklardan müteşekkil küreyi; mantık ve matematik (riyaziyat) zihnî varlıklardan müteşekkil küreyi; sarf, nahiv, belagat (lisaniyat) ise lisanî varlıklardan müteşekkil küreyi kendisine mevzu edinir. Hasılı dil, düşünce ve varlık, düşunmenin içinde dolaştığı çevrenin aşılması gerekli katmanlarını oluşturmakla kalmaz; düşünme bir kez yola düşmeye görsün, katedeceği menzillerin sonuna geldiğinde çevrenin kendisi onu yine kendisinin dışına çıkmaya davet eder.

Nesnelerin dünyası nasıl aşılabilir? En dıştaki kurenin ardına nasıl ve ne surette adım atılabilir? Dahası —kudemanın o pek sevdiğim tabiriyle— *halâ da, melâ da* (boşluk da, doluluk da) bulunmayan bu zemine kim, nasıl adım atabilir?

Bu davete icabet eden yolcunun yoluna devam edebilmesi bakımından mevcut ilimlerin hiçbirinin bir yarar sağlamayacağını söylemem kimseyi şaşırtmasın; zira varolanların bilgisini edinmenin yolları başka, varlığın, daha açıkçası varlık olarak varlığın bilgisini edinmek ise daha başkadır. İlki parçaların, ikincisi bütünün bilgisidir. Parçaların bilgisi bilmeyi (*ilim*), bütünün bilgisi ise tanımayı (*irfan*) gerektirir.

İslâm ilim ve irfan geleneğine atıfta bulunan herkesin, bu geleneğin dili, düşünceyi ve varlığı —hem parçalardan bütüne, hem de bütünden parçalara doğru hareket etmek suretiyle— adım adım ve sabırla inşa ettiğini bilmesi, dolayısıyla bütün bilinmedikçe parçaların, parçalara vâkıf olunmadıkça bütünün bilgisini kavramanın asla mümkün olamayacağını akıldan çıkarmaması gerekir.

Dil'in nasılını İlm-i Belagat, düşünce'nin nasılını İlm-i Mantık, varolanların nasılını ve nedenini ise —bugün doğa bilimleri denilen— İlm-i Tabii açıklar. Nitekim klasik medrese tedrisatında sıralama kaba hatlarıyla *lisaniyat* (dil), *mantıkiyat* (düşünce), *tabiiyat* (fizik), *riyaziyat* (matematik) ve *ilâhiyat* (metafizik) suretindeydi; yani yolculuk dil ve düşünce aracılığıyla insandan, insanın kendisinden başlıyor, doğanın bilgisiyle devam ediyor ve Tanrı'da nihayet buluyordu.

Ebherî'nin asırlarca medreselerde felsefeye giriş amacıyla okutulan kitabı *Hidayet'ul-Hikme* mantıkiyat, tabiiyat, ilâhiyat şeklinde üç bölümden müteşekkildi. Çok gariptir ki bir üst düzeye çıkıldığında Kazvînî'nin *Hikmet'ul-Ayn* okutulurdu ve fakat bu eserin sıralaması bir önceki mertebenin aksine, ilahiyat'tan tabiiyat'a doğruydu. Lakin her halukârda mantıkiyat, yani 'Hz. İnsan' merkezdeydi; zira Kazvînî'nin *Şemsiyye*si hepsinden önce okunmak zorundaydı.

Hattî, lisanî, zihnî ve *aynî* olmak üzere iç içe geçmiş dört küre, varolanların bütün mertebelerini tükettiği halde, hakikatin bilgisiyle bu kürelerden hangisi adımlanırken karşılaşılacağı bir soru olarak karşımıza çıkıyor.

Cevabı basit bir soru bu: Hiçbiri!

Evet, hakikatin bilgisi tek başına bu kürelerden hiçbirinde kendisiyle karşılaşılabilecek bir surette durmuyor. Hakikat dört kürenin dördü tarafından da kapsanabilecek bir mahiyet taşımıyor. Niçin? Çünkü bütün, kendi parçalarında bulunan bir şey değildir de ondan. Bütün belki parçalarından hareketle kavranabilir; bu mümkün, ama asla parçalarda ikamet etmek suretiyle bütüne ulaşılamaz!

İslâm ilim ve irfan geleneğinin İmam Gazâlî sonrasında düşünmenin yoluna sadece parçalardan bütüne giden değil, aynı zamanda o bütünün parçalarının da hakkını veren bir hususiyet kazandırdığını söylersem, kimse mübalağa ettiğimi sanmasın da biraz düşünsün! Çünkü İmam Gazâlî isminin önemini, bu topraklarda düşünmenin açtığı evleği takip edecek, önü kesilen düşünmenin yeniden yola düşüşü sırasında ona eşlik edecek, düşünmenin bu toprakların çocuklarına gezdirdiği zirveleri yeniden ziyaret etmek isteyecek zihinler için hem de her fırsatta vurgulamak, bize düşünmeyi öğreten kadim ustalarımızın ne söylemeye çalıştıklarını değil sadece, ne söylediklerini anlamak için dahi elzemdir.

İmam Gazâlî ismini, sadece yola düşmek için değil, yolda düşmemek için hatırlamalı, yola düştüğümüz, yola düşeceğimiz için değil yola düşersek, bir kere olsun yola düşmeyi başarırsak bir da-

ha yolda duşmemek için onun adını unutmamalı, bu buyük düşünce ustasının âsârının, yazdıklarından ibaret olmayıp ihya projesini kendisinden sonra kemâle erdiren ilim ve irfan mirasımızın da onun eseri sayılması gerektiğini aklımızdan çıkarmamalıyız.

İmam Gazâlî sonrasında taşların nasıl da yerli yerine oturduğunu, Mantık İlmi'nin medreselerde tedrisine başlanmasıyla birlikte ilimlerin mevzu ve maksadlarının ne denli titizlikle tanımlanıp ayrıştığını, bu ayrışmanın ilim ve irfan mirasımıza ne tür imkânlar kazandırdığını ve meselâ Kelâm İlmi'nin mevzu ve maksadını geliştirip/genişletip müstesna bir mevkiye yerleştiğini görebilmek için sadece el-Îcî'nin *Mevakıf*ında sergilenen ilim tariflerine ve bu tariflerin ne kadar ince eleklerden geçirilmek suretiyle elendiklerine bakmak bile yeterlidir kanaatindeyiz.

Malum olduğu üzere ilim dallarının sınırları birbirlerinden *cihet-i vahdet* itibariyle ayrılırlar; yani her ilim dalı bir diğerinden ya mevzûunun (konusunun) veya maksadının (gayesinin ve faidesinin) farklılığı cihetinden müstakil bir ilim dalı hüviyeti kazanır. *Cihet-i vahdet-i zatiye* bir ilmin mevzûunu, *cihet-i vahdet-i araziye* ise o ilmin maksadını belirler. İki ilmin mevzûları veya maksadları aynı olabilir ve fakat hem mevzûları, hem de maksadları aynı olamaz. Mevzûları aynı olursa maksadları ayrı, maksadları aynı ise mevzûları ayrı olmak zorundadır; zira aksi takdirde onlar iki ayrı ilim değil, bir ilim addedilirler. Sözgelimi Tefsir İlmi'nin konusu Kelâmullah, maksadı Kelâmullah'ın yorumudur. Tefsir Usulü'nün konusu da Kelâmullah'tır ve fakat maksadı Kelâmullah'ı yorumlamak değil, bilâkis mümkün yorumların ilke ve kaidelerini tedkik edip bu yolda asılları tesbit etmektir. Usulsüzlük vusulsüzlük demek olduğundan önce usul gelir, sonra herhangibir usule istinaden tatbikat. (Ahmed Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedad'ın 1800'lerin sonlarında isabetle işaret ettiği gibi usulün öneminin kavranışı Batı Dünyası için yeni bir olgudur.)

Keza Kıraat İlmi'nin de mevzuu Kelâmullah'tır, lâkin maksadı Kur'an'ı usulüne uygun olarak tilâvettir. Bir hattat Kelâmullah'ı yazar, bir hafız tilâvet eder, bir müfessir yorumlar, bir usulcü bu yorumların kaidelerini tesbit eder; bir fakih Kelâmullah'tan hüku

ki istinbatlarda bulunur; hepsinin de meşgul oldukları ilimlerin mevzûu bir yönüyle aynıdır, Kelâmullah'tır; lâkin maksadları farklıdır.

İlimlerin tasnifi, yani cihet-i vahdet-i zatiyelerinin (mevzûlarının) ve cihet-i vahdet-i araziyelerinin (maksadlarının) tesbit edilebilmesi için evvelemirde bütün mevcudatın tasnif; mertebelerinin, sınırlarının, hususiyetlerinin ise tesbit edilmesi lâzımdır. Çünkü bilgi her halukârda bir şeyin, muayyen bir mevcudun bilgisidir; zira bilmek bir şeyi bilmek demektir. Bu bakımdan bütün mevcudat mümkün olduğu kadarıyla ve muayyen bir tarzda tasnif ve tesbit edilebilmeli ki onlara dair bilgileri de tasnif ve tesbit etmek mümkün olabilsin. Nitekim kudema önce mevcudatı, sonra mevcudata dair bilgileri tasnif ve tesbit etmeyi denemiştir.

Peki bu tasnif ve tesbit işini hangi ilim yapacak, mevcudatın ve mevcudata dair bilginin sınırlarını hangi ilim tayin edecektir?

Hiçbir ilim kendi mevzû ve maksadını tarif edemez; zira hiçbir göz kendini göremez. Meselâ Aritmetik'in konusu aded, Geometri'nin konusu mikdar'dır. Burada sorulması gereken soru şu:

Mezkur ilimler neyin, hangi ilmin konusudur? Meselâ Aritmetik aded'le, Geometri mikdar'la meşgul olurken bu iki ilimle meşgul olacak ilim hangisidir? Nitekim henüz bir asırlık bir geçmişi olan "Matematik Felsefesi" matematiğin değil mebadi ve mesailini, mevzû ve maksadını bile tayin etmekte akla karayı seçmektedir. Meselâ "Matematiğin temeli nedir?" sualine günümüz matematikçilerinin "Biz matematiği sadece kullanırız; temelini bulmasak da olur" şeklinde verdikleri cevap, en azından matematikçilerin kendi yaptıkları işi tarif etmekteki yetersizliklerini gösteriyor değil midir?

Keza Tarih İlmi mâzi'yle, mâzi'deki hâdiselerin tesbit ve izahıyla meşgul olur. Kabaca söylendikde tarihin ve dolayısıyla tarihçinin konusu mâzidir. İyi ama bizatihi Tarih İlmi neyin konusudur? Tarih İlmi bizzat kendisini kendi konusu haline getiremeyeceğine göre Tarih İlmi'ni konu edinen, onun üstünde başka bir ilim dalı daha bulunması gerekmez mi?

Modern dönemlerde bu vazife Mantık İlmi'ne verilmek istendi ve İlm-i Mantık *Mantık-ı Sûrî* ve *Mantık-ı Tatbîkî* adıyla — Kant ın deyişiyle *die formale Logik* ve *die angewandte Logik* şeklinde— ikiye ayrılarak ilkinden düşünmenin yasalarını incelemesi, ikincisinden ise ilimleri tasnif ve sınırlarını tayin etmesi beklendi.* Kısa bir süre sonra Mantık-ı Tatbîkî, yerini *Methodologieye* bıraktı. Daha sonra metodoloji sorunu Tarih Felsefesi, Hukuk Felsefesi, İktisad Felsefesi gibi bilim dallarının insafına terkedildiyse de hepsini bir çatı altında toplayacak genel bir bilime ulaşılamadı ki halen bu sorun büyük ölçüde hayatiyetini korumaktadır.

Oysa bizim ilim ve irfan geleneğimizde ilimlerin tasnifine dair yapılan çalışmaların tarihi oldukça eskilere gider. Nitekim bu çabalar asıl kıvamını İmam Gazalî sonrasında bulmuş, varolanlar değil sadece, varolanların bilgisi de açılan bu evleğin bereketiyle tayin, tesbit ve tasnif edilmiştir.

İmam Gazalî'den sonra ilim ve irfan geleneğimizin, varolanları ve varolanların bilgisini tasnif ve tayin etmek hususunda ayrımlarını ne denli inceltiğini görebilmek maksadıyla Bağdat'ta vukû bulan hicrî IV. (miladî X.) yüzyılın en şiddetli tartışmalarından birini, Ebu Bişr b. Metta Yunus (öl. h. 328) ile Sirafî (öl. h. 368) arasındaki Arap Dili ile Yunan Mantığı'na dair ünlü münakaşayı hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyoruz.

Bu tartışma eldeki kayıtlara göre Sirafî'nin galibiyetiyle sonuçlanmış görünse de esasen bu tarihî münakaşa her iki tarafın da gerek Dil'in (Arap Dili'nin), gerekse Mantık'ın (Yunan Mantığının) mevzu ve maksadlarını tayin etmekte yetersiz kalmaları nedeniyle daha çok *cedelî* bir mahiyet arzeder. Biliyoruz ki en azından ne Ebu Bişr b. Metta yeterince Arap Dili'ne, ne de Sirafî yeterince Mantık İlmi'ne vâkıf idiler. (Ebu Bişr b. Metta'nın Bağdad Mantık Okulu'nun Yunanca bilen son üyesi olduğu kabul edilir.) Bu yetersizlik her ikisinin de burhanî değil, cedelî ve zannî delillerle —sonradan anlaşılacağı üzere lüzumsuz yere— birbirlerini ilzam etmelerine yol açmıştı. (Bu münakaşanın kayıtlarına yer ve-

* *Kritik der reinen Vernunft*, II/99, Darmstadt-1998

ren ilk kaynak Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin *el-Imtâ ve'l-Muânese* adlı eseridir.)

Ebu Bişr b. Metta'nın İlm-i Mantık'ın "dilin/kelâm'ın aletlerinden bir alet olduğunu ve mantık bilgisinin kelâmın doğrusunu yanlışından, mânânın fâsidini sahihinden ayıracak ölçüt (mizan) olduğunu" söylemesi, Sirafî'nin ise Ebu Bişr b. Metta'nın bu tarifine karşılık özetle "Şayet hal böyleyse İlm-i Mantık öğrenmeye gerek bulunmadığını; zira Arap Nahvi'nin bu maksadı gerçekleştirmek için zaten yeterli olduğunu" iddia etmesi ve tartışmanın bu yanlış temelden hareketle seyretmesi, aslında her iki tarafın da hem savundukları, hem de karşı çıktıkları ilimleri, yani hem Nahiv İlmi'ni, hem Mantık İlmi'ni birbirinin yerini almak üzere ve muhtelif şekillerde tasavvur ve tarif etmelerinden kaynaklanmıştır.

Tekrar edelim ki Sirafî'nin eleştirisi, Ebu Bişr b. Metta'nın hatalı tarifine dayandığından haklılık taşımakla birlikte *burhanî* değil, *cedelî* bir mahiyet arzeder. Çünkü Sirafî, vücud-i lisan mertebesinde Mantık İlmi'ne pay vermemekte haklı, lâkin vücud-i zihnî mertebesinde karşılık gösteremediği için çaresizdir. Aristo Mantığı'nın şerhlerini tedris eden Bağdat Mantık Okulu'nun — Fârâbî müstesna— hıristiyanlar tarafından temsil edildiği ve bu okulun Mantık İlmi'ni *dil* temelinde inşâ ve tedris ettiği hatırlanacak olursa, bu karmaşanın halli için Gazâlî sonrasında zuhur eden kılı kırk yaran çabaları beklemek gerekecektir.

Gazalî öncesinde vukû bulan bu tartışmaya açıklık getirmek üzere kalemine sarılanlardan, Bağdad Okulu'na mensup başka bir Aristoteles şarihinin, Ebu Zekeriyya Yahya b. Adî'nin (öl. 365/975) yazdıklarına bakmak ve Mantık İlmi (el-Mantık'ul-Felsefî) ile Nahiv İlmi (en-Nahv'ul-Arabî) arasındaki fasılları açıklamak maksadıyla bu iki ilmi nasıl tarif ettiğini görmek, hem dilin, hem de düşünce'nin yasalarının müslümanların elinde sonraları nasıl da ayrıştığını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Ibn Adî'nin —Dr. Sehban Halifât tarafından neşredilen— Makalât'ında yer alan *Tebyîn'ul-Fasl beyne Sınaatey'il-Mantık'il-Felse-*

fî ve'n-Nahv'il-Arabî adlı makalenin yazılış amacı, mezkur münakaşadan hareketle Nahv-i Arabî ile Mantık-ı Arabî'nın sınırlarını tayin edip her iki ilmi de tanımlamaktan ibarettir.

İbn Adî, şayet bu iki sanatın daha önce tanımları yapılmışsa bu tanımları tahlil etmek; yok yapılmamışsa bu sanatların tanımlarını yapmak gerektiğini iddia edip her iki sanatın tanımını da bizzat kendisi vermeye çalışmıştır. Ona göre Nahiv Sanatı ile Mantık Sanatı sırf 'sanat' olmak itibariyle cinste müşterek olduklarından yapılacak iş bu iki sanatı birbirinden ayıracak fasılları (ayrımları) tayin etmektir. Sanatları birbirinden ayıran fasıllar, o sanatların mevzu ve maksadlarıdır. Dolayısıyla öncelikle her iki sanatın mevzu ve maksadlarının (konu ve amaçlarının) ne olduğunu tesbit etmek gerekir. Her iki sanatın da hem mevzu, hem maksadda birleşmeleri mümkün olmadığından (aksi takdirde ikisinin bir sanat addedilmesi gerekirdi); ikisinin de ya mevzularının bir, maksadlarının ayrı, ya maksadlarının bir, mevzularının ayrı veya hem mevzularının, hem maksadlarının ayrı olmasının lâzım geleceği açıktır.

Sonuncu şıkkı tercih edip her iki sanatın da mevzu ve maksadının ayrı olduğunu söyleyen İbn Adî, Nahiv Sanatı'nın konusunu "anlamlı veya anlamsız lafızlar" (*elfaz-ı mutlaka*), maksadını ise "anlamlı olsun olmasın lafızların i'rabını yapmak" (*i'rab-ı elfaz-ı mutlaka*); Mantık Sanatı'nın konusunu ise "sadece küllî kavramlara delâlet eden anlamlı lafızlar" (*elfaz-ı dâlle*), maksadını ise "vâkıaya mutabık tarzda kıyaslar tertib etmek" (*telif-i burhan*) şeklinde tanımlamıştır.

Bu sıkı(cı) özeti neden yaptığıma gelince, bunun bir tek sebebi var; o da İmam Gazâlî sonrasında bu zihnî karmaşanın nasıl aşıldığını gösterebilmek. Görebilmek ise sizin işiniz.

Yahya b. Adî'nin Nahiv Sanatı'nı geniş anlamıyla *dilbilim* olarak görmek yerine, sıradan bir sözdizimi bilgisinden ibaret kılması şeklindeki yanlışıyla meşgul olmayacağız; zira kendisi Arap Nahvi'nin o dönemdeki sınırlarını hakkıyla tesbit ve tayin etmekte mazurdur; hem malumatının seviyesinin düşüklüğü itibariyle

mazurdur; hem de selefi Ebu Bişr b. Metta'yı ne yapıp yapıp haklı çıkarmak hususundaki ısrarından dolayı mazurdur. Lâkin şarihi olduğu Aristoteles'in Yunanca tedvin eylediği Mantık Sanatı'nın —onu bir sanat haline getiren— mevzu ve maksadını tayin etmekteki zaafları, İmam Gazâlî öncesiyle sonrasının hususiyetlerini takdir etmek bakımından tartışılmaya değer bir keyfiyet arzetmektedir.

Yahya b. Adî Mantık Sanatı'nın mevzûu olarak anlamlı lafızları (elfaz-ı dâlle) göstermekte ve bu anlamlı lafızları "küllî kavramlara delâlet etmeleri" bakımından sınırlamaktadır. Oysa *lafız*, yani dil, hiçbir surette Mantık İlmi'nin konusu olamaz; muhtemel sakıncaları giderecek şekilde "anlamlı olmakla" veya "küllî kavramlara (beş tümele) delâlet etmekle" takyid edilse dahi olamaz!

Niçin? Mantık Sanatı'nın veya İlmi'nin konusu lafızlar değil de, bizatihi bir yargıyla birlikte bulunsun bulunmasın 'kavramlar' (malumat-ı tasavvuriye ve tasdikiye) olduğu için. Nitekim Gazâlî sonrası Mantık kitaplarında Mantık İlmi mevzûu itibariyle, biri dar, diğeri geniş olmak üzre iki şekilde tarif edilir: Mantık İlmi'nin konusu ya —*cins, nev, fasıl* gibi— ikinci dereceden tümeller (*ma'kulat-ı saniye*) veya bilinmeyen kavram ve yargılara ulaştırması bakımından bilinen kavram ve yargılardır (*malumat-ı tasavvuriye ve tasdikiye*). Her iki halde de 'lafızlar' (dil) Mantık'ın konusu değildir. İlk tarif kudemaya ait iken, Gazâlî sonrasında müslüman mantıkçıların geliştirdiği ikinci tarif ise müteahhirîne aittir.

Geç dönemlerde mübtediler için yazılmış bir Mantık kitabından aktardığımız şu satırlara lütfen bir göz atılsın:

> Mebahis-i elfazın İlm-i Mantık'a şiddet-i irtibatından her ne kadar Cumhur'dan bazısı mebahis-i elfazı İlm-i Mantık'tan müstakil bir bab addedip "Ebvab-ı Mantık 10'dur" demiş ise de hak olan, mebahis-i elfaz İlm-i Mantık'tan müstakil bab olmayıp ifade ve istifade, talim ve taallüm üzerine mevkuf olduğundan mebahis-i elfaz İlm-i Mantık'a mukaddime olmuştur.

Yani her iki halde de lafızlar Mantık İlmi'nin mevzûu olmayıp mukaddimesidir ve öğretim zarureti nedeniyle (pedagojik sebep-

lerle) bu ilmin sahasına girmiştir; dolayısıyla zâtî değil, arazîdir. Bir ilmin mevzûunu tayin eden cihet ise hiçbir surette arazî olmaz; zira mevzu, cihet-i vahdet-i zatiye ile tayin edilir. Nitekim bir ilmin, mevzûu itibariyle tanımlanırken *haddî* (definition), maksadı itibariyle tanımlanırken ise —maksad cihet-i vahdet-i araziye'den ibaret olduğundan— *resmî* (description) verilir. Üstelik Mantık İlmi sadece beş tümeli (küllîyât-ı hams) ve tanımları (kavl-i şarih) kendine konu edinmez; önermeler ile kıyas da (malumat-ı tasdikiye de) Mantık İlmi'nin mevzûu içindedir. Hal böyle olunca maksad iki türlü tarif edilmiştir. Yahya b. Adî'nin de ifade ettiği üzere ya burhan (kıyas) veya müteahhirînin ifade ettiği üzere "fikrî nazarda hatadan korumak". İkinci tarife nisbetle Mantık İlmi 'kavramlar' (tasavvurat) ve 'yargılar' (tasdikat) olmak üzere önce ikiye ayrılır. Kavramların mebadii 'beş tümel', maksadı 'tanımlar'; yargıların mebadii 'önermeler', maksadı 'kıyas'tır. Demek oluyor ki bu durumda kıyas, Mantık İlmi'nin sadece maksadı değil, maksad-ı aksâsı olmakta; beş tümel'in bu ilmin mevzûunu sınırlandırmasına haklı olarak izin verilmemektedir.

Gazâlî öncesinde yaşamış birçok mantıkçının Mantık İlmi'nin konusunu tayin ederken içine düştükleri zaafa basit bir misal verelim: Aritmetik İlmi'nin konusu sayıdır (aded) ve fakat sayıları temsil eden lafızlar değildir. Meselâ 'üç' bir lafızdır, '3' ise bir rakamdır. Oysa sayının örneği ne lafzî olarak üç'tür, ne de hattî olarak 3'tür; bilâkis her ikisince de kendisine delâlet olunan kemmî bir kavramdır (kemmiyet-i munfasıla).

Özetle, Yahya b. Adî'nin iddia ettiği gibi Mantık İlmi'nin mevzûu "küllî kavramlara delâlet eden lafızlar" değil, en azından kendisine delâlet olunan "küllî kavramlar"dır. Üstelik dikkat edilirse, Gazâlî sonrasında müslüman mantıkçıların geliştirdiği bu ikinci tarif, modern mantık tedkiklerinin seyriyle de uyum içindedir.

İmam Gazâlî hakkında söylenen "özgür düşünceyi öldürdü, felsefeyi yere yıktı" gibi mesnedsiz iddialara ne yazık ki artık kulaklarımız alışmış durumda. Oysa biraz olsun düşünmek gerekmez mi, "Düşunmek demek, kuşkulanmak demektir" diyen ve hayatı boyunca yerleşik yargılara kuşkuyla yaklaşan bir düşünür,

nasıl olur da düşünceyi öldürmüş ve bizleri özgürce düşünmekten alıkoymaya çalışmış olabilir?

Sizlere âcizâne şunu tavsiye ederim: Kendi ilim ve irfan geleneğinize lâyık olmak için, İmam Gazâlî hakkındaki beylik yargılardan biraz olsun kuşkulanın!

Yani İmam'ın yaptığını yapın: Düşünün!

mantıkiyat

hz.ali mantığı

Birgün bir yahudi, Hz. Ali'ye gelerek demiş ki:

— Yâ Ali! Bana öyle bir sayı söyle ki bu sayı hem 2'ye, hem 3'e, hem 4'e, hem 5'e, hem 6'ya, hem 7'ye, hem 8'e, hem 9'a, hem 10'a tam olarak bölünebilsin!

Hz. Ali, yahudiye "Peki bu sualini cevaplarsam müslüman olur musun?" diye sormuş. Yahudi Hz. Ali'nin bu teklifim kabul edince, Hz. Ali ona şu cevabı vermiş:

— Hafta nın günlerini ay'ın günleriyle; çıkan sonucu ise sene'nin günleriyle çarp! Elde edeceğin sayı, hem 2'ye, hem 3'e, hem 4'e, hem 5'e, hem 6'ya, hem 7'ye, hem 8'e, hem 9'a, hem 10'a tam olarak bölünecektir.

Yahudi, hafta'nın günlerini (7), ay'ın günleriyle (30); elde ettiği sayıyı (210) ise yılın günleriyle (360) çarpmış ve 75.600 sayısı elde etmiş. Sonra bu sayıyı sırasıyla hem 2'ye, hem 3'e, hem 4'e, hem 5'e, hem 6'ya, hem 7'ye, hem 8'e, hem 9'a, hem 10'a bölmüş (75.600: 2 = 37.800; 75.600: 3 = 25.200; 75.600: 4 = 18.900; 75.600: 5 = 15.120; 75.600: 6 = 12.600; 75.600: 7 = 10.800; 75.600: 8 = 9.450; 75.600: 9 = 8.400; 75.600: 10 = 7.560) ve ulaştığı bu netice karşısında kelime-i şehadet getirerek müslüman olmuş.

Yazma bir Mantık risalesinin kenarında kayıtlı bu anlatının, günümüz müslümanlarını heyecanlandıracak bir tarafının bulunup bulunmadığından emin değilim. Fakat bir zamanlar bu rivayetin, "Ben ilmin şehriyim, Ali de bu şehrin kapısıdır" hadisiyle sembolize edilen daha büyük bir anlatının parçalarından birini

teşkil ettiği ve müslümanların her konuda, ama her konuda ilmin kendilerinden öğrenilebileceği *merci-i hakiki* olduğu söylemine katkı sağlamış olduğu muhakkak.

Büyük bir medeniyetin, zengin bir ilim geleneğinin temsilcileri oldukları bilinciyle hareket eden, bu bilincin kendilerinde tevlid ettiği üstunlük hissi sayesinde varlığı ve bilgiyi tanımlayan, varlığın ve bilgi'nin hemen her şubesinde sahip oldukları otoriteyi değişik düzeylerdeki anlatılarla dile getiren, varolan bütün ilimlerin mucidi, mümessili, üstadı ve piri olarak ya bir peygamberi ya da bir sahabiyi örnek olarak öne çıkaran müslümanlar, inşâ ettikleri söyleme hizmet eden mevcut anlatıların hiçbirinden kuşku duymuyorlar, üstelik fiilî durum da zaten böyle bir kuşkunun oluşmasına, filizlenmesine müsaade etmiyordu.

Fakat askerî ve siyasî durum, İslâm dünyasının aleyhine şekil almaya ve İslâm metafiziğinin belkemiğini teşkil eden *Kelâm İlmi* ise mevcut askerî ve siyasî yenilgilerle eşzamanlı olarak iknâ gücünü (varlığı ve bilgiyi İslâm'a dayanmak suretiyle açıklama gücünü) kaybetmeye başlayınca, İslâm dünyasında kabul gören *ilimler tasnifi* geçerliliğini yitirmekle kalmadı, Kelâm İlmi'nin şemsiyesi altında meşruiyetini sürdüren tüm ilimler birer tesbih tanesi gibi öteye beriye dağıldı.

Yeni İlm-i Kelâm, İctimaî İlm-i Kelâm, İctimaî Usûl-i Fıkıh gibi başlıklar altında İslâmî ilimlerin merkezî tasavvuru zayıflatılıp asırlık terminolojisi terkedilince, üstelik *sosyoloji, psikoloji, antropoloji* gibi parlak ve fakat nazari bakımdan içi boş moda disiplinlerin kılavuzluğunda yürüyen acemi müridler eliyle nazariyâtın çetin meseleleri sulandırılınca, tabiatıyla ilm'in karşısında malumat'ın, âlim karşısında aydın'ın değeri arttı.

İslâmî ilimlerin bir *bütün* olarak öğretildiği medreselerin kapanıp ilmin modern mekteplere havale edilmesi, gazete'yi kitab'ın önüne geçirdi; muhataplar da değişmişti çünkü. Bu bakımdan sade olmak, basit olmak, anlaşılır olmak önemsendi, *varlık* ve *bilgi* tasavvuru hem mekteplilerin çabalarıyla, hem de gazete ve mecmualar aracılığıyla vulgarize edildi. "Vulgarize etmek", hem sade-

leştirmek, basitleştirmek, anlaşılır kılmak, hem de bayağılaştırmak anlamına geliyordu ve bu deyiş her iki anlamıyla da gerçekleşmişti.

İslâm'ın varlık ve bilgi tasavvuru ihyâ edilmediği sürece, müslümanların (varlık ve bilgi tasavvurunun altında yer alan) *hukuk*, *siyaset* ve *ahlâk* alanlarında dünyaya söyleyebilecekleri ciddi bir sözün bulunabileceğini sanmıyorum.

Dindarların taraf oldukları tartışmaların —sanılanın aksine— her defasında karşıtlarının lehine sonuçlanması, *hukuk*, *siyaset* ve *ahlâk*la ilgili olarak öne sürdükleri önermelerin hemen hemen tamamının, *İnsan Hakları ve Demokrasi* başlığı altında yer alabilecek beylik yargılardan ibaret kalması ve bu acziyet nedeniyle, parlak birkaç söz söylemeyi başaran her konuşmacının sözlerinin altına "biz de imza atarız" demek durumuna düşülmesi, esas itibariyle müslümanların *varlık* ve *bilgi* soru(n)ları yerine, öncelikle *hukuk*, *siyaset* ve *ahlâk* soru(n)larını ciddiye almak hatasını işlemelerinden kaynaklanmaktadır.

Hâl böyle olunca, Hz. Ali'nin yılın günlerini 360 olarak kabul etmesinin *bugün için* ne önemi olabilir ki?

gazalı mantığı/logica algazalis

Ben daha pek genç iken aksam-ı Hikmet içinde Mantık'ı ve Riyaziyat'ta erbab-ı Hendese'nin tahlilini ve Cebir'i biraz tahsil etmiş idim. Üç fen veya ilim ki tasavvurumun hayyiz-i husule gelmesine bazı mertebe hizmeti olmak lazım gelir gibi idi; fakat bunların tedkikine giriştiğimde şurasına dikkat ettim ki Mantık'ın kıyasâtı ve talimât-ı sairesinin ekserisi bir şeyi tahsilden ziyade, bilinen şeyleri başkalarına tefhime, belki de —Lull'un fenni gibi— bilinmeyen şeylerden bilâ-muhakeme bahse yarar. Filhakika Mantık pek doğru ve pek iyi birçok ahkam ve kavaidi şamil olmakla beraber içlerine o kadar da muzır veya bî-lüzumları karışmıştır ki bunları onlardan tefrik edebilmek henüz yontulmaya başlanılmamış bir mermer tomrugundan bir Diana veya Minerva heykeli çıkarmak kadar müşkildir.

Descartes'ın (öl. 1650) günümüz Türkiyesinde kısaca *Metod Üzerine Konuşmalar* adıyla tanınan ünlü *Discours de la méthode* (1637) adlı eserinin ilk Türkçe çevirisinden, yani İbrahim Edhem tarafından yapılan *1895* tarihli çeviriden ("Hüsn-i İdare-i Akl ve Ulumda Taharri-i Hakikate Dair Usul Hakkında Nutuk") aktardığım bu satırlarda bilhassa dikkatinizi çekmek istediğim husus, Ortaçağ düşüncesinin önemli simalarından Raimundus Lullus (1235-1316) ile ilgili olan şu olumsuzlayıcı ifade:

> Mantık (...) belki de —Lull'un fenni gibi— bilinmeyen şeylerden bilâ-muhakeme bahse yarar.

Descartes'ın hem aldığı klâsik eğitim, hem de bu eğitim içinde önemli bir yer işgal eden Mantık İlmi hakkında çeşitli vesilelerle

daha müsbet kanaatler de serdettiği bilinmekle birlikte *Discours*un şöhreti o değerlendirmelerinin biraz geriye itilmesine neden olmuş, öyle ki bir taraftan klâsik Mantık *Suri/Formel Mantık* adı altında keskin eleştirilerin hedefi haline gelirken, diğer taraftan "Mantık İlmi" ile "Usul"ü birleştirme denemeleri yapılmış, hatta bir süreliğine (XX. yüzyılda *Bilim Felsefesi* başlığı altında müstakil bir bilim dalı olarak tedvin edilene değin) bu telif denemelerinde muvaffak dahi olunmuştur. Nitekim *Methodologie*nin (Mantık-ı Tatbikî'nin) bize Kartezyanizm'in (daha doğru bir deyişle: *Fransız felsefe geleneğinin*) bir hediyesi olduğunu söylersek hiç de mübalağa yapmış olmayız.

Peki bu arada *Lull sanatı* (veya *fenni*), Descartes böyle buyurdu diye önemini kaybetmiş ve bir kenara mı atılmış oldu?

Hayır! Ne ilginçtir ki tarihin bir cilvesi olarak Descartes'ın hem sıkı bir takipçisi, hem de muhalifi olan Alman filozofu Gottfried Wilhelm Leibniz'in (öl. 1716) çalışmalarında yeniden hayat bulup Cebrî (Matematiksel) Mantık, Sembolik Mantık, Modern Mantık, Lojistik, vb. adlarla tanınan bir Mantık anlayışının zuhuruna yol açtı.*

Bilgisayar'ın icadına giden yolun ilk adımlarından biri olan kalkülüs'ün işbu Alman filozofun marifeti olduğu erbanınca bilinir. (Her ne kadar bu icad şerefinin Newton'a ait olduğu söylenilmişse de bu meselede epey mürekkep akıtıldıktan sonra en nihayet her iki âlimin birbirinden habersiz ve fakat eşzamanlı olarak kalkülüs'ü icad ettikleri söylenip taraflar arasındaki çekişme güya sona erdirilmiştir.)

Bu açıklamaların indî mülahazalar olmadığını tahkik etmek ve Lull'un Modern Mantık'a katkısının ne düzeylerde olduğunu anlamak bakımından Anton Dimitriu'nun İngilizce kaleme aldığı dört ciltlik *History of Logic* (1977) adlı eserinin Matematiksel Mantık'a tahsis ettiği son cildinin Lull'la başlayıp Leibniz'le de-

* Halide Edib Adıvar'ın ilk kocası olan ünlü matematikçimiz Salih Zeki'nin bu Mantık'a *Mantık-ı İşarî* adını verdiğini bu vesileyle kaydetmek isterim.

vam ettiğini, keza Almanca'daki en önemli Mantık Tarihi kaynaklarından Bochenski'nin *Formale Logik*inde (1956) Frege'lere ve Russell'lara varan sıranın başında yine Lull'un bulunduğunu hatırlatmakta yarar görüyorum.

Logica Nova (Yeni Mantık) yazarı Raimundus Lullus'u durup dururken niçin böylesine önemseyip sermaye-i makal eylediğimi merak edebilir, hatta yazımın başlığında yer alan *Gazâli* adının bunca açıklamayla ne gibi bir alâkasının bulunduğunu düşünebilirsiniz. Hemen söyleyeyim: Başlıkta yer alan terkib (*Logica Algazalis*), esasen bir kitap adı olup bu kitabın yazarı Raimundus Lullus'tur. Dilerseniz, 1965 tarihli birinci eser sonraya kalsın, ben sadece ikincisini yazmakla yetineyim: *Raimundus Lullus' Compendium Logicae Algazelis* (Freiburg, 1967)

Compendium ne mi demek?

Hiiiç, sadece "Ders Kitabı" demek!

ibn sina mantığı

Yakından tanıdığım bir talebe, birgün, devam etmekte olduğu *Mantık* derslerinde hocalarının kendilerine İbn Sina'nın bir eserinin *Mantıkiyyât* kısmını okuttuğunu söylemişti. Derste kıyas türlerinin bulunduğu bölümü okurlarken, bir akılyürütme (*kıyas*) zincirinin sonucunda o akıl yürütmenin öncüllerinin desteklemediği bir yargıyla karşılaşmışlar. Fakat hoca öncüllerin *eksik* olduğunu farketmemiş. Bizimki uyarmaya çalışmışsa da hocası onu susturup derse devam etmiş.

Bu talebeyle tesadüfen bir kitabevinde karşılaştık ve bana bu meseleyi açarak derste okudukları kıyas örneğini birlikte gözden geçirmeyi teklif etti. Ben de mea'l-memnuniye teklifini kabul ettim. Gerçekten de itirazında haklıydı; zira ezberinden yazmış olduğu öncülleri tek tek kontrol ettiğimizde, o neticenin bu öncüllerden çıkması mümkün olmuyordu. Eksik olan öncülü yerine koyduğumuzda ise sorun çözülüyor, kıyasın mukaddemâtıyla matlubu arasındaki uyumsuzluk ortadan kalkıyordu.

Önce ezberinden şüphelendim ise de okudukları metnin aslını getirince değişen pek birşey olmadı. Bizim talebe, pek tabii ki hocası karşısında haklı çıkmaktan ötürü sevinçliydi. Ancak bu durumda hatanın sahibi, bu hatayı farketmeyen *hoca* değil, *İbn Sina'nın kendisi* oluyordu; zira görünürde eksik öncüllerden hatalı bir sonuç çıkaran oydu. Ben talebeye, bu hatanın okudukları matbu metinden kaynaklanmış olabileceğini hatırlattım, be-

nım elimde bu metnin farklı bir neşrinin daha bulunduğunu ve bu neşir İstanbul yazmalarından hareketle hazırlanmış olduğundan sorun teşkil eden eksik önculün bu neşirde bulunabileceği ihtimalinden söz ettim. Bu ihtimalin doğru çıkması halinde, hatanın ya ellerindeki metnin nâşirinden veya o nâşirin neşrine esas aldığı yazma nüshadan kaynaklandığını kabul etmek icab edecekti.

Peki ya benim elimdeki diğer neşirde de aynı *eksiklik* (hata) mevcutsa, o zaman ne yapacaktık? Yüzündeki şekil değişmelerinden, bizim talebenin bu ihtimali de hesap ettiği hemen belli oluyordu. Heyecanla şöyle dedi:

> Siz bir zahmet kendi elinizdeki nüshayı da kontrol edin. Eğer aynı *eksiklik* onda da varsa, yaşadık demektir. Çünkü hemen İbn Sina'nın bu hatasını ortaya çıkaran bir makale yazacağım.

Tebessüm etme sırası bana gelmişti; zira Mantık İlmi'nde henüz mübtedi olan genç bir talebenin, İslâm Mantık geleneğinin kurucu ustalarından İbn Sina'nın sırtını yere vurmak konusunda bu kadar istekli olması, doğrusunu söylemem gerekirse beni biraz şaşırtmış, biraz da üzmüştü. Sorun, bir hata bulup bulmamak meselesi değildi; bilâkis sorun, genç bir talebenin kendi ilim geleneğine, o geleneğin ustalarını bu kadar kolay devirebileceği zannına yol açan bir zaviyeden bakmakta oluşuydu. O talebe İbn Sina'yı devirdiği/devirebildiği takdirde, biraz da kendisini devirmiş olabileceğini anlayamıyordu.

"Ne yani, *eskiler* hiç mi hata yapmaz?! Ne kadar büyük âlim olurlarsa olsunlar eskilerin hatasını bulmak mümkün değil midir? Niçin özgün ve özgür düşünce teşebbüslerine karşı çıkıp, geçmişin köhnemiş fikirlerini, onları *lâ-yüs'el* addedecek kadar yüceltiyorsunuz?!" türünden ucuz itirazları şimdiden duyar gibiyim.

Olsun, ne yapalım akıntıya karşı kürek çekmek ve derdimizin sanıldığından daha derinlerde olduğunu hiç değilse birkaç kişinin farketmesine yardımcı olmak zorundayız. Mesele geçmişi yüceltmek, maziperestlik yapmak meselesi değil. Onu yapanlar ya-

piyor zaten. Mesele, adam gibi bir duruş sahibi olmaya ne zaman karar vereceğimiz meselesi; kendi ilim geleneğimize itimad etmedikçe, kendi ustalarımıza hürmet göstermedikçe istikbale dair ümitlerimizi hiçbir surette muhafaza edemeyeceğimizi anlamak meselesi.

Her neyse, bu arada hikâyenin sonunu merak etmiş olabilirsiniz; onu da tamamlayayım: Elimdeki diğer nüshada, o sorun çıkaran öncül *eksik* değildi.

isagoci mantığı

Âşık mâşuku rüyet zamanında vech-i âşıkta zuhur eden kırmızılık aşk üzerine delâlet eder.

(*Şerh-i Isagoci*)

Mustafa Sabri Efendi... 1869, Tokat doğumlu... Kendisi Sultan II. Abdülhamid'in kütüphaneciliğini yapmış... Uzun yıllar Huzur Dersleri'ne 'muhatab' olarak katılmış... II. Meşrûtiyet'in ilânından sonra memleketi Tokat'tan mebûs seçilmiş... Cemiyet-i İlmiyye'nin neşrettiği *Beyan'ul-Hak* mecmuasının başyazarı... II. Abdülhamid'in istibdadına son verdikleri için İttihatçılara ve Ordu'ya teşekkür yazıları yazmış ama daha sonra o da muhalifler arasına katılmış... Hürriyet ve İtilâf Fırkası iktidara gelince, 1919 yılında (ve daha sonra ikinci kez 1920 yılında) Damat Ferit Paşa Kabinesi'nde Şeyhülislâm olmuş... Bu arada Sadaret vekilliği yapmış... İkinci kez geldiği Şeyhülislâmlık makamından istifa ederek ayrılmış...

Cumhuriyet idaresince 'istenmeyen kişiler' listesine dahil edilen ve ömrünün önemli bir kısmını yurtdışında geçirip 12 Mart 1954'de Kahire'de vefat eden Mustafa Sabri Efendi'nin Hâşim Nâhid Erbil'in *Türkiyâ İçin Necat ve İ'tilâ Yolları* (İstanbul, 1331) adlı eserine yazdığı eleştiri ve bunun üzerine aralarında cereyan eden kalem münakaşaları meşhûrdur. Nitekim Mustafa Sabri Efendi, bir kısmını *Sebîlürreşad*'da (1335'de) tefrika ettiği eleştirilerini, daha sonra *Dini Müceddidler* (İstanbul, 1338) adıyla kitap-

laştırmış ve bu kitap aleyhinde matbuatta çeşitli eleştiriler yayımlanmıştır.

İşte şimdi size, bu kitapta yer alan ve belki de Mustafa Sabri Efendi ile çağdaşları arasındaki giderilemez çelişkinin bazı nedenlerini anlamamız hususunda bize yardımcı olabilecek kısa bir metin nakledeceğim. Bu metni, dilini sadeleştirmek suretiyle nakletmek her ne kadar mümkün idiyse de "her zafer biraz hasar ister" fehvasınca buna cüret etmeyecek ve sizleri tarihin huzûr-ı âlisine çıkmaya davet edeceğim:

> Münazırım, intikadâtımda müşahede eylediği tâkibât-ı mantıkıyyeyi istihfaf ve istiskal ederek *İsagoci Mantıkı* diyordu ve "eski bir mantık" demek istediğini ifade eden şu telmih ile, kitabımın gerek intişar etmiş ve gerek edecek olan aksamındaki intikadâta cevap vermiş olduğuna kendi kendini inandırmaya çalışıyordu.
>
> Bir vakitten beri kendileriyle münazara ettiğim zevat için benim sözlerimi bırakıp Mantık'a hücum lüzumunu hissetmek âdet olduğu cihetle Haşim Bey de müdafaalarını bu vadiye sevketmiş idi. Münazırlarımın daima benimle beraber karşılarında Mantık'ı görmeleri nefsim için fevka'l-liyâka bir şereftir. Kendilerine pek acı gelen bu mantık'a *İsagoci Mantıkı* deyip geçmek bilmem ne kadar fayda verir? Demek ki "eski mantık" ile "yeni mantıksızlık" hâl-i mücadelede bulunuyor. (sh. 20-21)

Tanzimat'tan günümüze kadar uzanan süreç içerisinde, yukarıda şikâyet konusu yapılan görüşleri dile getiren farklı metinler bulmak mümkün; Mantık Ilmi'ne hücum eden ve bu hücumlarında da *İsagoci* adını hedef tahtası hâline getiren insanların metinlerini; ilmihal kitapları dendiğinde *Mızraklı İlmihali*, Tefsir kitapları dendiğinde *Tibyan* ile *Mevâkibi*, Mantık kitapları dendiğinde ise *İsagoci*yi diline dolayan ve hafife alan insanların metinlerini.

Niçin Mantık? Niçin İsagoci?

Kendilerine pek acı gelen bu Mantık'a *İsagoci Mantıkı* deyip geçenlerin amacı ne idi? Neden rahatsız oluyorlar, esasen nevi yıkmaya çalışıyorlardı?

Bu tür bir söylem, bize modernlerin bir hediyesi

VE şimdi bu söyleme, Mantık'ı "sağlam bilgi'nin ölçüsü" kabul etmiş, bu ilmi yeniden inşâ, itmam ve ikmâl etmiş olan insanların torunları tarafından sahipleniliyor; hem *Aristo Mantığı*, *Isagoci Mantığı*, *Klâsik Mantık*, *Suri/Formel Mantık* gibi neyin karşılığı olduğu bile bilinmeyen belli-belirsiz nitelemelerle; hem de bilmedikleri, anlamadıkları, anlayamadıkları şeylere sövüp saymayı marifet sanan nesiller tarafından.

Hüccetimiz İmam Gazâlî ünlü eseri *Mustasfâ*nın girişinde "Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" demişti. VE bu deyiştir ki İslâm düşüncesinin kendisinden sonra kemâle ermesini sağlamış, nazariyâtın zirvelerinde Bâbıâli'nin sokaklarından daha rahat bir şekilde dolaşan nice ustanın yetişmesini sağlamıştı. Evet, bu deyiştir ki müslümanların 'dil-düşünce-varlık' üçgenini muhkem bir tarzda kurmalarına yardım etmiş, dil'le düşünce, dil'le varlık, düşünce'yle varlık arasındaki ilişkileri, bugün bizim seyretmeye bile güç yetiremediğimiz seviyelerde ele almışlardı.

Şimdi yeniden hâfızalarımızı tazelemeli ve tarihe, tarihimize geri dönmeliyiz; lâf u güzâfı bırakıp terkettiğimiz o âsâra yeniden sahip çıkmayı öğrenmeliyiz. Çünkü bu toprakların çocuklarının, bu toprakların sahiplerine ihanet etmeye hakları yoktur. Gaflet belki mümkün ve câiz, ihanet ise asla!

Bu arada size bir tavsiye:

Sakın kimseye "sahip olmadığınız şeyleri terkettiğinizi" söylemek gafletinde bulunmayın; yoksa size bunu nasıl yapabildiğinizi sorarlar.

tanzimat mantığı

Batı dillerinden Türkçe'ye ilk Mantık kitabının yaklaşık bir buçuk asır önce, 1277/1861'de çevrilip İstanbul'da neşredildiği kabul edilir ki bu eserin 1872'de ikinci baskısı da yapılmıştır.

Miftah'ul-Fünûn adıyla neşredilen bu kitabın İtalyan âlim Pasquale Galluppi'ye ait olduğu muhakkak olmakla birlikte kitabın üzerinde adı yazmadığından mütercimi meçhul addedilmiştir. Gerçi 1928'de, yani kitabın ilk yayım tarihinden yarım asrı aşkın bir müddet geçtikten sonra Mehmed Ali Aynî tarafından mütercimin *Çamiş Ohannes* adında bir Ermeni olduğu kayda geçmişse de bu bilginin kaynağı doğrulanamadığından bazı araştırmacılar *Miftah'ul-Fünûn* mütercimini *meçhul* olmakla tavsife devam etmişlerdir. Meselâ Necati Öner şöyle der:

> Mehmed Ali Aynî *Türk Mantıkçıları*nda eserin mütercimi olarak *Ohannes* ismini zikrediyor. M. Ali Aynî bu adı nereden tesbit ettiğini bildirmediği ve eserin her iki baskısında da bu ada tesadüf edilmediği için biz bu ismi kullanmayıp herhangibir yanlışlığa meydan vermemek amacıyla yalnız *mütercim* tabirini kullanmayı uygun bulduk.*

* *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 51, Ankara, 1967

Öner, Kaynakça'sında Galluppi'nin kitabını zikrederken, orada da "mütercimi meçhul" kaydını düşmüştür.

Son tedkiklerden birinde de —yeni bir bilgiye tesadüf edilmemiş olduğundan olsa gerek— Galluppi'nin çevirisiyle ilgili olarak şu not düşülmüş:

> İtalyan Mantıkçısı P. Gallupi'nin Türkçe'ye *Miftah'ul-Funun* adıyla tercüme edilen ve 1277 (1860)'da İstanbul'da basılan, fakat *mütercimi kesin olarak bilinmeyen* kitabı herhalde tercüme-telif-uyarlama ilk modern mantık kitabı olmalıdır.*

Acaba niçin? Evet, niçin Türkçe'ye çevrilmeye lâyık görülüp devlet eliyle neşredilen bir Mantık kitabının mütercimi, adını gizlemek zorunda kalmış, iki baskı yapmış olan çevirisinde adı zikredilmemiş olarak kalmıştır?

Daha da ilginç olanı, bugüne değin bu sahanın alâkadarlarınca ne Galluppi'nin hal tercemesi ve eserleri hakkında bir izahat verilmiş, ne de Çamiş Ohannes'in. Mehmed Ali Aynî'nin verdiği bu bilgi notuna itimad edilmesi halinde Ohannes'in kim olduğu, niçin İtalyanca'dan veya Fransızca'dan bir Mantık kitabını Türkçe'ye çevirdiği ya da kendisine böyle bir görevin hangi sebeple verildiği tedkike muhtaç mesâilden madud olmaz mı? Elbette olur. Fakat kim bu işlerle uğraşacak?

Kitabın girişinde Tanzimat devrinin ulemasından hatırı sayılır kişilerin onca takrizinin yer almasına karşın hem Galluppi'nin ve hem de mütercimin bugüne değin —hiç değilse standart biyografik malûmat sadedinde— hakettikleri ilgiyi görememiş olmaları gerçekten de calib-i dikkattir ve fikir tarihimizin artık alıştığımız ihmalkârlıklarındandır.

Mehmed Ali Aynî'nin bu hususta bir değerlendirmesi var. İsterseniz şimdi bu değerlendirmeye bir bakalım:

> Çamiş Ohannes Efendi'nin *Miftah'ul-Fünûn*undan da bahsedilmek lâzımdır. Avrupa lisanlarından ilk tercüme edilen Mantık kitabı budur ve cidden güzeldir. Kitabın başında o zamanın büyük

* İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s. 24-25, İstanbul, 2001

âlimlerinin takrizleri vardır. Fakat garip şey, bu takrizlerin hepsi *Arapça*. Bundan başka hiçbirisi mütercimin ismini zikretmiyor. Bu takrizleri yazan hazretler (...) bir Ermeninin güzel bir mantık kitabı yazmasını galiba çekememişler.

Böyle bir değerlendirmeyi hemen ciddiye alırsak hata etmiş oluruz. Bir düşünelim, "Bu takrizleri yazan zatlar" kimler? Hiç kuşkusuz ki kitabın önemini belirtip mütercimi bu teşebbüsünden dolayı tebrik edenlerin kendileri! O halde niçin mütercimi çekememiş olsunlar? Ermeni olduğu için mi?

Bu bir sebep olmaz, çünkü o takdirde oturup kitaba takriz yazmazlardı; üstelik çekememezlik içinde olsalardı, kitaba sadece mütercimin değil, kendi adlarını da yazmazlardı.

Fakat garip şey, bu takrizlerin hepsi *Arapça*.

Bu hiç doğru değil. Çünkü kitabın girişinde dokuz takriz var, üçü Türkçe, hem de manzum bir surette.

Hâsılı, sorun başka bir yerde!

mantık: düşüncenin grameri

İlm-i Mantık tahsili, kişiye ölümün ne idüğünü kavramak için lâzım değildir; zira herşeyden evvel *yaşama hırsı* bizzat insan aklının denetleyebileceği hâlât-ı nefsaniyenin dışında kalır. Bu bakımdan varolmak kaygısının nasıl olup da birdenbire yaşama hırsına dönüştüğünü anlamak ve bir an evvel bu hırstan kurtulmak için aklın ötesinde kalan köyü ziyaret etmelidir. İlm-i Mantık tahsili olsa olsa bize o sınıra kadar eşlik edebilir.

Yani aklın sınırları dışında kalan köyü ziyaret edebilmek için bize yardımcı olamayacağı pek âşikâr olduğuna göre, İlm-i Mantık'ın insana rehberlik edeceği alan, tabiatıyla aklın sınırlarıyla mukayyed olmuş oluyor.

Bu, İlm-i Mantık'ın sözkonusu alanın içinde olup bitenleri bize öğretebilecek bir araç olduğu anlamına mı geliyor?

Kesinlikle hayır! İlm-i Mantık —tanımı gereği— neyin ne olduğunu öğretmez, bilâkis neyin ne olduğunu öğrenmek konusundaki çabalarımızı denetleyebilecek kaideleri bize verir. Onun mevzûu kavramlar ve tanımlardan (*tasavvurat*), maksadı ise önermeler ve kıyastan (*tasdikat*) ibaret olduğundan, kavramlardan tanımlara, tanımlardan önermelere, önermelerden kıyasa giden veya aksine kıyastan kavramlara gelen yolun nasıl katedilebileceğini göstermekle kalmaz, bu sürecin adım adım denetlenebilmesinin imkânlarını da sunar. Binaenaleyh aklın sınırlarını teftiş etmeye talip olanların yolu ister istemez Mantık'tan geçer.

Mantıklı düşünmek başka, bizatihi *Mantık üzerine düşünmek* daha başkadır; tıpkı bir dili konuşmanın başka, o dil üzerine konuşmanın daha başka olduğu gibi.

Sorulan sual hep şu:

— Kişi bu ilmi kendi kendine tahsil edebilir mi?

Mutlak anlamıyla dahi ilm'in (meselâ Fizik, Tıp veya Matematik'in) kişinin kendi kendine tahsil edebileceği bir 'şey' olmadığı idrak edilince, her ilim gibi Mantık İlmi'nin de kendi başına öğrenilemeyeceğini anlamak zor olmaz. Nitekim gerek bizde, gerekse Batı'da önceleri böyle kabul edilmiş ve bu ilim, bidayetinden bu yana bu ilmi tedris edebilecek bir hocanın mevcudiyeti hesaba katılarak yazılan kitaplar aracılığıyla öğretilegelmişti.

Şimdiyse kitaplar, *herkesin anlayabileceği* tarzda ve *kendi kendine öğrenebileceği* şekilde yazılmaya çalışılıyor ve tabiatıyla Mantık İlmi'nin de bu amaçla yazılmış kitaplardan tahsil edilebileceği sanılıyor. Bu hatalı yola bizde Tanzimat'la birlikte girilmiş ve "herkesin anlayabileceği tarzda gazete ve dergi çıkarmak veya kitaplar yazmak" gibi beyhude bir işe girmekle devrin efkâr-ı umumiyesi üzerinde etkili zevât memlekette *ilmin* derinliğini artırmak yerine sadece — o da zahiren— *malûmatı* genişletmeyi bir marifet addetmişti. Oysa *ilmin* başka, *malûmatın* daha başka şeyler olduğu siyaset gereği pek nazar-ı itibara alınmamıştı.*

1861'de —Ahmed Cevdet Paşa'nın ifadesiyle—lisan-ı Fransevî'den çevrilen bir Mantık kitabının girişinde eserin mütercimi, "ulûm-i muhtelifeyi her müteallim kendi lisanında okuması küllî faide ve sühûleti müstevcib olup hususan İlm-i Mantık'ın tekellüm olunan lisanın şivesinde tatbik olunmasında muhsenât başka olduğuna binaen lisan-ı Türkî'de *meslek-i cedid* üzere bir

* Televizyon yaygınlaşmaya ve bir süre sonra kanalların sayısı artmaya başladığında piyasa yazarlarının "bilgi çağı"na adım attığımızı, bundan böyle herşeyden haberdar olacağımızı nasıl ballandıra ballandıra anlattıklarını hatırlayınız. Eğer o dönemi hatırlamakta güçlük çekiyorsanız, bu sefer aynı vâveylanın önce bilgisayarın, sonra internet'in yaygınlaşması sırasında koparıldığına atf-ı nazar etmekle işe başlayınız.

Mantık tertibiyle intişarı"ndan lâf açıp bakınız sonunda sözü nereye getiriyor:

> ... ve ismine dahi *Miftah'ul-Fünün* tesmiye ve tevsim kılındı; ve sebk u rabtında tezyinât-ı inşâiyeden bütün bütün sarf-ı nazarla herkesin anlayabileceği ve belki isteyen kendi kendine bayağı hocasız bile mütalaa ve istifadeye muktedir olacağı gayet açık ibare ile kaleme alınmasına...

Halbuki bu kitap bütün sadeliğine rağmen —o ilmin ehli olanlar müstesna— esasen "kendi kendine bayağı hocasız bile mütalaa ve istifadeye muktedir olunabilecek" bir eser değildi. Netice itibariyle iki kez basıldı ve ciddi bir çeviri olmasına rağmen ilim ve irfan hayatımızda hatırı sayılır bir tesir bırakamadan unutulup gitti. Oysa sadece aklın ötesi değil, bu yakası da tek başına gezilemez. Şimdiye değin hiç gezilemedi çünkü.

mantık: fuzuliyât mı?

Âriflerin nazarı topragı gevher eyler,
Ârifler nazarında toprak olasım gelir.

Türkiye'de nazarî ilimler konusundaki yetersizliğin sebebi nedir? Niçin bugün bu topraklarda ciddi felsefeciler, ciddi kelâmcılar yetişmiyor? Neden artık usûl ilimlerinin ustaları yok aramızda?

Bırakalım gençleri, koca koca adamlar niçin hikmet'i *Sofi'nin Dünyası*nda, irfanı *Simyacı*da, hak ve hakikati *Siyaset Meydanı*nda aramayı bir marifet sanıyorlar?

Felsefeciler değil *felsefe tarihçileri*, kelâmcılar değil *kelâm tarihçileri*, tefsîr usûlcüleri değil *tefsirciler*, fıkıh usûlcüleri değil *fıkıhçılar* yetişiyor da hiç durmadan, niçin bunun aksi olmuyor?

Hatırlıyorum, bir zamanlar yayıncılar, çeviri eserlerin sayısından ve *telif* kitapların olmadığından şikâyet ederlerdi. Şimdi iyi-kötü telifler ortaya çıkmaya başladı. Yüzlerce doktora çalışması yapıldı, hatta *telif* diye, *kitap* diye bunların bir kısmı da basıldı.

Peki ne oldu? Sevinebilecek, geçmişe nisbetle daha iyi olduğumuzu söyleyebilecek bir durumda mıyız? Sanmıyorum; zira sevinmek, iyi durumda olan insanların değil, umut sahibi insanların harcıdır! Biz ise iyi durumda bile değiliz.

"Doktora çalışması" diye sunulan eserlere ya da basılan kitaplara bakınız, bunların en bariz hususiyeti nedir? Ciddiyetleri mi

veya muhakeme tarzları mı ya da meseleleri ele alış seviyeleri mi? Havır! Bunların hiçbiri Türkiye'deki akademik çalışmalarda (ekserivet itibariyle) bulunmaz. Peki o halde, bu tür eserlerin birer *doktora çalışması* olduğunu, eğer üzerlerinde yazmıyorsa nasıl anlayacağız?

Elbette dipnotlarından, bir de kaynakçalarından. Hem de doktora imtihanına girmeleri muhtemel hocalarının eserlerinden yapılmış gelişigüzel alıntılardan ya da selüloz kıymetindeki ilgili ilgisiz, gerekli gereksiz bir sürü kitaptan.

Piyasa yazarlarını saymıyorum. 'Gazeteci-yazar', 'araştırmacı-yazar', 'araştırmacı-gazeteci' ve benzeri ünvanları yakalarına takıp ortalarda gezinenlerin nazariyatla, hakayık-ı aliyye ile zaten bir alışverişleri yok, hiç olmadı da zaten. Onlara 'aydın' deyin geçin. Çünkü aydınların islâmcısı, kemalisti, sağcısı, solcusu, demokratı, modernisti, postmodernisti arasında mahiyete ilişkin bir fark, köklü bir fark yoktur.

Bu acımasız gibi görünen tasvirin, zülf-i yâre dokunacağını biliyorum. Fakat nasıl olsa "yârin zülfünü görmediğimiz, göremediğimiz" içindir ki dertlerimizi, acılarımızı, sıkıntılarımızı, yetersizliklerimizi dile getirmekten çekinmiyorum. Dürüst davranmaktan, kendimize ayna tutmaktan nasıl çekinebiliriz?

O halde tekrar başa dönelim: Türkiye'de nazarî ilimler konusundaki yetersizliğin sebebi nedir?

Bence sorulması lâzım gelen esaslı sual budur!

Nazariyât (teori) vâdisinde gezinmek, bugün niçin bu kadar güç bir iş haline gelmiş durumda? Niçin felsefe veya hikmet, akıl ve muhakeme itibarını kaybetti? Niçin ideolojiler beyinlere kolay hukmeder hâle geldi? Neden slogan atmak, sohbete tercih ediliyor, neden seviyeli zeminlerde mübahaseler yerine meydanlarda atıp tutmak revaç buluyor?!

Sebebi basit. Çünkü nazariyat vâdisinde yürüyebilecek durumda değiliz de ondan. Nazariyat vâdisinde yürümek, en azından nazariyat sahasındaki eserleri okuyup anlayabilecek bir donanımı gerektirir.

"Bu donanımın asgarî seviyesi nereden başlar?" diye soracak olursanız şayet, hiç tereddüt etmeden şu cevabı veririm: "Mantık tahsil etmekten!"

Mantık tahsil etmemiş olanların, nazariyat vâdisinde, usul vâdisinde değil koşmaları, yürümeleri bile mümkün değildir. Nitekim hüccetimiz İmam Gazâlî, "Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" demiş; bu sözüyle de aslâ ve kat'a bir mübalağada bulunmamış idi. Gazâlî sonrası İslâm düşüncesini inşâ edenler ise, âdeta bir Mantık delisiydiler. Onlar bütün ilimlerin mebadiine Mantık İlmi'ni yerleştirmişler, bu ilmi İlm-i Kelâm ın içine almaktan çekinmemişlerdi. Nitekim Kazvînî'nin *Şemsiyye* adlı mantık eserini İngilizce'ye çevirip 1854'de *The Logic of The Arabians* adıyla yayımlayan ve bu çeviriyi "İslâm İlimleri ve Terimleri Ansiklopedisi" şeklinde niteleyebileceğimiz *Keşşâf-ı Istılâhât-ı Fünün* un başına yerleştiren A. Sprenger, "*Şemsiyye* seviyesinde İlm-i Mantık bilmeden bu kitabın anlaşılamayacağını" yaptığı işin gerekçesi olarak gösteriyordu.

Bu geleneğin mirasçıları ise İlm-i Mantık ile alâkadar olmuyorlar, Mantık kitapları okumuyorlar, Mantık İlmi'ni bilmiyorlar; zira alâkadar olunacak, okunacak, bilinecek Mantık kitaplarını bulamıyorlar. Bulmayı başaranlar da maalesef bu kitapların dilinden, tertib ve düzeninden birşey anlamıyorlar.

Acaba neden? Bu sualin cevabını aramayı sürdüreceğiz; üstelik havanın kurşun gibi ağır olmasına rağmen; şiddet şedîd olmasına rağmen.

Biz hakikate ehlinden daha ziyade kıymet atfediyoruz ve ne yapalım ki biz bu tür *fuzulî* işlerden hoşlanıyoruz.

mantık: yoksunluğumuz

Osmanlı'nın son dönem aydınları ve hatta âlimleri devlet-i aliyye'yi kurtarmak adına sahip oldukları zihnî birikim ve zenginlikleri küçümsemekten, hatta reddetmekten kaçınmamışlar, buna mukabil Avrupa pazarında *fikir* adına tedavüle sokulan değerli-değersiz ne varsa —ulaşabildikleri kadarıyla— onları önemseyip öne geçirmeyi ihmal etmemişlerdi. Mehmed Akif merhumun devrinin klâsik Arapça'yı çok iyi bilen dört kişiden biri olduğu, hatta bu hakikati o bildik bütün tevazûuna rağmen bizzat itiraf ettiği halde, kendisinin bu meziyetini neredeyse bir *hiç* mesabesinde görüp sırf gündelik Arapça'yı konuşamadığı için klâsik eğitimi *Birgivî Arapçası* deyu hafife alması gibi, o dönem münevverânı da mensubu bulundukları ilim ve kültür geleneğinin kendilerine kazandırdığı vasıflarla övünmek yerine, kazandır(a)madığı vasıfların mahrumiyetiyle dövünüyorlardı. O en çetin Arapça klâsikleri kolaylıkla okumayı mümkün kılan *Emsile-Bina-Avamil* külliyatı suçlu idi; zira imparatorluğu kurtarmak isteyenlerin hiçbir işine yaramıyordu. Onların işine yarayacak olan meselâ bir *Lugat-ı Fransevî* idi.

Bir müessese iflas ettiğinde, herhalde o müessesenin zaten aklı selimini yitirmiş halde bulunan sahibini çileden çıkaracak yegâne tavsiye, kendisinden namuslu ve ahlâklı olmaya devam etmesini istemek olacaktır. Çünkü cevap hazırdır:

— Bugüne kadar namuslu olduk da ne oldu sanki?

Mukadder çöküşe razı olmak enkazın altında kalacaklar için tahammül edilebilir bir şey değildir; zira böyleleri kendilerini değil, bilâkis kendilerinden öncekileri mesul tutmayı tercih ederler ki doğrusu pek haksız da sayılmazlar. Çökmüş ya da çökmekte olan bir ilim ve fikir geleneğinin mensupları için de durum bundan pek farklı değildir. Savundukları bir işe yaramaz; dolayısıyla silahları değiştirmek, mümkünse düşmanın silahıyla silahlanmak en iyisidir.

Bu psikozun tesirine giren kimseler, hemen siyasî hatta ticarî çöküntü ile zihnî, fikrî, dinî duruş arasında paralellik kurmaya çalışırlar. Yenilgi olumsuzdur; zira sonuçları katlanılabilir gibi değildir. (Koca imparatorluğun parça parça olmasına hangi yürek dayanabilir, hâkim bir milletin mahkumiyetine hangi vicdan katlanabilirdi?)

Galipleri taklid etmek, onların sahip olduklarına sahip olmak ve tabiatıyla asırlardan beri sahibi bulunulan ne varsa hepsinden —yenilginin gerekçesini teşkil ettikleri iddiasıyla— kurtulmaya çalışmak, bu hengâmede bulunan tek çözüm gibidir. Ne ilginç değil mi, Almanlar I. Dünya Harbinde de, II. Dünya Harbinde de hâk ile yeksan oldukları halde tam da bu yenilgiler sırasında dünyanın en büyük filozoflarına ve en köklü felsefî yorumlarına sahip olduklarından bir an bile kuşkulanmadıkları halde, bizimkilerin aklına futbol maçında yenilseler bile "Biz zaten adam olmayız" demekten başka birşey gelmiyor, gelemiyor.

Hasılı, sonuç iğrenilesi bir aşağılık kompleksine tutulmak ve bir daha kurtulamamak oldu.

Ne yazık ki başımıza gelen açıkçası budur! Kendi ilim ve fikir geleneğinin düşünürlerini şapşallıkla, hırsızlıkla, cahillikle suçlayan, fakat buna mukabil kendilerini bir şey iken, hiçbir şey kılmaya azmetmiş olanları başüstünde tutan utanılası öğretim görevlileri.

Bugün Batı üniversitelerinde Grekçe ve Latince bilmeyenler felsefe bölümlerinin koridorlarında bile dolaşamazken, bizimkiler Arapça, Farsça ve Osmanlıca'ya vâkıf olmaya çalışacaklarına,

hatta böylesi bir vukufiyetin her halukârda bir iftihar vesilesi olacağını düşüneceklerine, FONO İngilizcesiyle fiyaka yapmaya çalışıyorlar. Hiç mübalağa etmeden söylüyorum: Bugün herhangibir İlahiyat Fakültesine girecek olan adaylar arasında Japonca ve Çince bilenler, Arapça veya Farsça bilenlerden daha avantajlı bir durumdadırlar ve bu hâl traji-komik bir zihin sefaletine delâletten gayrı bir mânâ taşımamaktadır. Oysa ne tuhaf değil mi, İbn Sina hakkında hazırlanan devasa bir kitabın *Mantık* kısmını bu ülkede Başbakanlık yapmış bir zat, Şemseddin Günaltay kaleme almıştı. Yıllarca liselerde okutulan bir *Mantık* kitabının yazarı ise yine Maarif Vekili Hasan-Ali Yücel idi.

Yarım asır sonra, bugün, değil öğrenciler, Mantık Kürsüsünü işgal eden hocalar dahi seleflerinin yazdıklarını anlayamıyor ve "Sokrat ölümlüdür" ile "Sokrat ölüdür" ifadelerini birbirlerine karıştırıyorlar. Mübalağa ettiğimden şüphelenenler varsa lütfen zahmet edip *tezad* ile *tenakuz* arasındaki farkı yakınlarına sorsunlar, sormaya üşenirlerse bari kendileri cevap vermeyi denesinler.

İnanınız, ben aradım ve fakat doğru bir cevap verebileni bulamadım.

mantık: hikmet'e ilk adım

Kudema, Hikmet'i elde etmek arzusunda olanların evvela akıllarında *fetanet*, fikirlerinde *istikamet* bulunmasını şart koşar, ayrıca bu ilmin taliplerinin *tecrîd-i akl, temyiz-i zihn, tasfiye-i fikr, tedkik-i nazar* etmiş olmalarını da beklerler imiş... "Eskiler hikmet-i nazariye'nin tahsilinde, sağ beyinlerini değil, sol beyinlerini kullanan talebeleri tercih ederlermiş" deseydim, acaba o zaman maksad yine hâsıl olur muydu emin değilim!

Musa Kâzım Efendi'nin bir asır evvel, kudema'nın usul-i talimleri ile müteahhirîn'in uslub-i talimleri arasında varolduğunu söylediği azîm farklardan biri de şudur:

> Hukema-yı Mütekaddimîn talebeye evvela zihnin malûmattan meçhulâta [bilinenden bilinmeyene] nasıl intikal eyleyeceği ve bir matluba vuslat için aklın ne yolda hareket etmesi lazım geleceğini bildiren *Fenn-i Mantık*ı talim ve tedris ettikten ve işte bu suretle onların zihinlerini muhakemat-ı akliyeye gereği gibi alıştırdıktan sonra onları *İlm-i Hikmet*i tahsile şurû ettirdikleri [başlattıkları] için, talebe o fenni tahsil esnasında esbab-ı hâdisat ve esrar-ı hilkate vâkıf oldukça kendilerinde tabiiyyu'z-zuhur olan evham ve hayalâtı derhal berâhin-i akliye ile defederek itikadat-ı mezhebiye ve ahlâk-ı diniyelerine halel getirmezler idi.

Malûmdur ki tek başına istidad (yetenek) kâfi değildir; bir de o is'tidadın terbiye edilmesi, eğitilmesi icab eder. Bu nedenledir ki erbab-ı hikmet, yetenekli buldukları talebeyi ders halkalarına alırlar ama o talebenin —gerekli temel bilgileri edinmedikçe—

Hikmet vadisine girmesine izin vermezlerdi. Herhangibir ilme, bahusus Hikmet-i Nazariye'ye (Felsefe'ye) talip olan bir kimsenin, ilk öğreneceği ilmin *İlm-i Mantık* olması işte bu sebepledir; yani talebenin Hikmet vadisine girebilmesi için sadece *yeteneği* değil, *yeterliliği* de olmak icab eder. Aksi takdirde *külli* ile *cüzi*, *madde* ile *suret* gibi kavramlar arasındaki basit ayrımları dahi yapamaz, felsefenin karmaşık meseleleri arasında boğulup hem kendisinin hem de başkalarının aldanmasına neden olur. Hâl-i hazır sefaletin en temel sorunlarından biri de bu ilmin, sadece ülkemizde değil, hemen hemen bütün dünyada ihmal ve hatta *Sembolik Mantık* adı altında tahrib ediliyor olmasındandır.

İtiraz etmeyi düşünecekler, *sayı* ile *rakam* arasındaki farkı izah etmekle söze başlasınlar lütfen! Biz de bu arada yine Musa Kâzım Efendi'ye kulak vermeyi sürdürelim:

> Hukema-yı Muteahhirîn ise o mizan'ul-ulûm'a [bütün ilimlerin ölçüsü olan Mantık'a] o kadar ehemmiyet vermeyip talebe henüz "Birşeyi hakikatiyle bilmek veya araziyât ve alâmâtıyla tasavvur eylemek nasıldır? Bir dâvâyı isbat için serdedilecek delil ne yolda tertib edilmelidir, ne gibi şartları câmi olmalıdır?"; buralarını güzelce bilmeden ve binaenaleyh muhakemât-ı akliyeye iyice alışmadan onları *tahsil-i Hikmet* ve *Tabiiyyata* mübaşeret ettiregeldiklerinden, talebe o mesâil-i âliye ile uğraştıkları sırada âlât-ı fenniye'nin delâlet ve muavenetiyle hiss u idrak eyledikleri hakâyık ve esrarı yalnız tabiata yahut madde ve kuvvete isnad etmeye mecbur olmuşlar ve ondan öteye bir hutve bile atmaya lüzûm dahî görmemişlerdir.

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, sadece Hikmet'i kaybetmemizin değil, Hikmet'e vâsıl olmak imkânlarından da uzaklaşmamızın temel nedeni, sanıldığı gibi hukema-yı hakikiye'den (bilgelerden) değil, erbab-ı Hikmet'ten (bilginlerden) de mahrumiyetimizdir. Çünkü bilginlerin olmadığı yerde, bilgeler olmaz, üstelik ortalığı bilgiçler kaplar. Bilgin olmak içinse *yetenek* yetmez, *yeterlilik* de gerekir; yeterlilik ise hiç kuşkusuz talim ve terbiye işidir.

Nasıl ki *Dilbilgisi* dil'in grameri ise, *Mantık* da düşünce'nin gramerıdır. Nitekim bir *dili* konuşmak için belki dilbilgisi öğren-

mek gerekmez ve fakat o *dil üzerine* konuşmak için dilbilgisi eğitimi almak şarttır. Binaenaleyh insanoğlu Mantık İlmi'ni bilmeden de mantıklı düşünür, ancak Mantık'ın kendisi *(küllîler)* üzerine düşunebilmesi için bu ilmin eğitimini alması gerekir. Nitekim İmam Gazâlî bu gerekçelerle İslâmî ilimlerin temeline Mantık'ı yerleştirmiş ve böylelikle medeniyetimiz *nazariyat* sahasında insanlığın aslâ erişemeyeceği bir mertebeye çıkmıştı. "Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" sözü de ona aittir!

Bugün Hikmet vâdisinin en çetin, en ulvî konularının bile, *büyük* deyince aklına *deve* gelen kifayetsiz muhterislerin elinde perişan edilmesinin bir sebebi de bu ilmin ihmalinden kaynaklanmış, bilginlerin yerini bilgiçler almıştır.

Unutmamak gerekir ki bu tedennînin bir diğer sebebi de ahlâkî düşüklüktür. Çünkü taliplerin *bilgi sahibi* olmalarına önem verildiği kadar *ahlâk sahibi* olmalarına önem verilmemektedir.

Bence kudema'nın *usul-i talimleri* ile müteahhirîn'in *uslub-i talimleri* arasındaki en azîm fark da bundan ibarettir.

mantık var, mantık var

En ilmî, en teknik metinlerin ardında bile hiç de 'ilmî ve teknik' sayılamayacak vurgular gizlidir. Bu tür vurgular, hiç kuşku yok ki o ilmin ilgililerinden ziyade, tarihçilerin, bilhassa düşünce tarihçilerinin konusudur. Bu vurguların anlamını kavrayabilmek için o ilimle meşgul olmak yetmez, metnin üretildiği dönemi, o dönemin belli başlı olaylarını ve dolayısıyla yazarın psikolojisini belirleyen etkenleri de bilmek gerekir. Sanat eserleri veya edebiyat metinleri incelenirken, değil sanatçının çevresine veya çocukluğuna, mümkün olduğu kadar zihninin derinliklerine bile inmek gerektiğini söyleyenler hiç de az değildir. Ancak bilimsel metinler sözkonusu olunca, yansızlığın sahte parlaklığı nedeniyle bu ayrıntılar pek kimsenin dikkatini çekmez. Oysa metin metindir ve türü, hiç ama hiç önemli değildir.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde (1295) yazılmış bir *Psikoloji* kitabında bakınız yazar 'hayal' bahsinde kendini alamayıp nasıl bir misal veriyor:

> Müsellemdir ki hayal, fezail-i ahlâk cihetinden mader-i şecaattir. Lâkin envar-ı akıldan müstefid olmazsa yetiştirdiği kahramanlar *Çerkes Hasan* gibi cellâd-ı bî-insaf kesilir. Elhâsıl hayal'in faideleri çok ise, mazarratı da az değildir. (s. 30-31)

Daha da ilginç misâller verebilirim. Meselâ Mantık metinleri, bu tür vurguları gerektirmeyecek denli teknik ve yansız gibi görunurler ki doğrusu ilk bakışta böyledirler. Lâkin biraz satırarala-

rına inince, müellifin tavrı, edası ve psikolojisi hemen kendini belli eder.

Ahmed Cevdet Paşa'nın (öl. 1895) *Miyar-ı Sedadda* verdiği şu misâli dikkatle okuyalım, bakalım ne göreceğiz?

> Kaziye-i mühmele 'kaziye-i cüziye' hükmündedir, yani birinin sadık olduğu yerde diğeri dahi sadık olur ve ulum ve fununda kaziye-i mühmele 'kaziye-i cüziye' makamında kullanılır. Fakat muhaverât ve edebiyatta bazen mühmele'nin 'kaziye-i küllîye' makamında kullanıldığı vardır. Nitekim "Avrupa ahalisi çalışkandır" denilir ve "kâffe-i ahali-i Avrupa" murad olunur. Bu misillû kazayâ-yı edebiye'nin küllîyeti örf ve âdâta müsteniddir, yoksa mesail-i hikemiye gibi berahin-i akliye ile müsbet değildir.

Paşamız demek istiyor ki: "Avrupalılar çalışkandır" demek, "Bütün Avrupalılar çalışkandır" demek değildir; bilâkis bu yargıda geçen Avrupalılarla "Bazı Avrupalılar" kastedilmektedir. O halde "Bazı Avrupalılar çalışkan değildir" yargısı da —yargının formu gereği— doğru kabul edilebilir ki kısaca bunun anlamı, *genelleme* yapmak hatalı sonuçlara yol açabilir demektir.

Şimdi de başka bir müellifin, Feylesof Rıza Tevfik'in (öl. 1949) *Mufassal Kamus-ı Felsefe*sindeki açıklamalarına bakalım:

> Lisan-ı Mantık'ta *sophisme* = *fallacia accidentis de l'accident* nâmıyla meşhur bir safsata vardır ki biz onu "safsata bi'l-araz" diye aynen tercüme edebiliriz. Bu da a'razdan madud olan bir hal ve keyfiyeti, evsaf-ı zâtiyeden olmak üzere telâkki ederek bu zan üzerine kıyas yapıp yanlış bir netice ile hüküm vermektir. İnsanlar başkalarını muhakeme ederken çok defa bu hataya düşmekten kurtulamazlar. Bu hatanın en kesîr'ul-vukû ve en makduh olanı bir ferdde vâki olan bir kusuru veya bir arıza-i ahlâkıyeyi o adamın mensub bulunduğu cemaat veyahut millet efradının cümlesine izafeten tamim ve teşmil etmektir.

Rıza Tevfik'in verdiği misâl, Cevdet Paşa'nın misâliyle aynı Ayrı olan sadece bakışaçısı.

> Meselâ Avrupa'ya ilk defa seyahat eden bir Şarklının bir yalancıya, bir yankesiciye tesadüf etmesi ve onun iğfalatına kurban olması üzerine "Bütün Avrupalılar yalancıdır ve hırsızdır" diye hüküm eylemesi bu kabilden bir safsatadır; zira bu kıyasın doğru olabilmesi için Avrupa'da herkesin, mahza Avrupalı olmak hasr

yetiyle yalancı olması müsellem bulunmalı, yani bu kabahat avarız-ı ahlâkiyeden olmayıp Avrupalılık şanından bulunmalı ve bütün Avrupalılarda bir vasf-ı müşterek olmalıdır. Halbuki hiç de öyle değildir.

Kezalik görüp görüştüğümüz beş-on Avrupalı nın sarı saçlı ve mai gözlü olmasına bakarak "Bütün Avrupalılar kumraldır" diye hükmedersek aynı safsataya düşmüş oluruz; zira evvela saçın ve gözün rengi mahiyet-i insaniyede dahil olan keyfiyat-ı zâtiyeden değildir, sâniyen kumral olmak Avrupalılık şânından değildir; sâlisen bütün Avrupalıları görmediğimiz halde teşmil-i hükm etmek yanlıştır. Çünkü fi'l-hakika kumral olmayanları da pek çoktur.

Anlaşılıyor ki bu safsata, nâ-meşrû bir surette tamim-i hükm (*generalisation illégitime*) etmekten ileri gelir ve bir nev istikra hatasıdır (*erreur d'induction*)."

Birer nesil arayla —biri medreseli, biri mektepli— iki Osmanlı'nın 'genelleme' bahsinde kendilerine seçtikleri örnekler ilginç: "Bütün Avrupalılar çalışkandır" ve "Bütün Avrupalılar yalancı ve hırsızdır." İlki bir övgüyü *genelleme* (tamim-i hüküm) addedip "O kadar da değil" derken, ikincisi bir yergiyi *genelleme* addedip kullanışsız hâle getirmeye çalışmaktadır.

Biz gündelik hayat içerisinde hep "genellemeler" yaparız ve "genelleme" yapmak suretiyle yargılarda bulunuruz; üstelik *aklen* yanlış, *hissen* doğru olduğunu bile bile böyle yaparız. Çünkü duygularımızın kesinliği konusunda eminizdir. Akıl ve mantığımız açıkça yalanlasa bile kendimizi genelleme yapmaktan alıkoyamayız.

Unutmamalı ki insanı asıl düşünceleri değil, duyguları ele verir. Nedense benim hâlim bunun tam tersi. Bir kimsenin "biliyormuş gibi" yapmasına kanmıyorum ama "inamyormuş gibi" yapmasına çok kolay kanıyorum.

Evet, neden acaba?

bir mantık yazmasının hikâyesi

Birden uyanıverdim!

O ne büyük gürültüydü öyle? Bütün camlar aşağıya inmişti. Herşey bir anda oluvermişti ve kırılan camların sözümona engellediği o şiddetli rüzgarın artık sadece çıldırtıcı sesini, kulakları sağır eden uğultusunu duymuyordum; rüzgar evimin içindeydi. Onun o kuvvetli nefesini bütün vücudumda hissediyordum çünkü. Buz kesilmiş ve öylece donakalmıştım, donmuştum; âdeta değil, hakikaten donmuştum. Ne yazı masamın üstündeki kağıtların uçuşmasına mâni olabiliyordum, ne de kütüphanemin ardısıra yerlere devrilmesine. Duvardaki eski hatların çerçeveleri paramparça olup dağılmış ve fakat sadece duvarda hatların kendileri kalmıştı. Ne duvarı? Duvar filan da kalmamıştı, hatlar duvar olmuştu, duvarlar hat.

Tiz bir çığlık, bir sayha idi herşeyi yerinden eden! Yerinde olan, yerinde kalan hiçbir şey yoktu. Aylardır içinde tek başına yaşadığım, neredeyse hiç dışarıya çıkmadığım, çıkmayı da istemediğim odamın boğaza ve oradan da göğe bakan cephesinde beliren ışık hâlesi artık yerinde yeller esen pencereden içeri doğru süzülmeye başlamıştı.

Yaklaştıkça büyüyordu, büyüdükçe yaklaşıyordu. Büyüdü, büyüdü ve ışık en nihayet bütün odanın içini doldurdu. Odam ışıkla dolmuştu, odam ışık olmuştu. Artık hiçbir şeyi göremiyordum. Sanki ben de ışık olmuştum ve zavallı bedenimi de göremiyordum

Derken belli belirsiz bir yazı, bir ibare, bir sözcük belirdi karşımda, ışık demetinin tam da ortasında, incecik, incecik kamışın özenle karaladığı incecik bir yazı. Asırlar öncesinden kalmış bir simge gibi, bir şifre gibi, büyülü bir söz gibi, hayatın bütün sırrını saklamaya çalışan, saklarken ifşa eden, ifşa edecek gibi olurken saklayan bir kutsal yazı.

Arap harfleriyle yazılmıştı. Fakat Arapça mıydı? Hayır! Osmanlıca ya da Türkçe miydi? Tam olarak değil!

Okumaya çalıştım, "Mart 1870 Aberdan" mı, "Mart 1870 Acerdan" mıydı, doğrusu tam anlayamadım. Sormak istedim, soracak kimse yoktu. Sözlüklere filan bakmak istedim, değil etrafta bakacak sözlük, hiç ama hiçbir şey kalmamıştı. Işık dolmuş, ışık olmuş bir oda ve ortasında mini minnacık bir ibare.

Yavaş yavaş sırlı yazının üstü açılmaya başladı, derken de altı. Işığın şiddeti azaldıkça diğer sayfalar da görünmeye başladı. Baktım ki bir defter, eski bir defter duruyor karşımda. İtinayla elime aldım, "Destur var mı?" diyen gözlerle etrafıma bakındım, bir ses çıkmayınca yavaş yavaş sayfaları çevirmeye başladım.

Kimindi bu defter, kime aitti? Bir isim arıyordum, telifse müellifinin, tercümeyse müterciminin ismini. Yoktu. Ne yazık ki kime ait olduğuna dair hiçbir işaret yoktu. Biraz dikkatlice inceleyince Fransızca'dan yapılmış bir tercüme intibaını veriyordu. Galiba öyleydi de. Fakat dibacesinde geçen isimler hep İngiliz isimleriydi. Biraz okuyunca hemen anlamıştım, bunun bir Osmanlıca tercüme olduğunda kuşku yoktu.

Aman Allahım, yoksa?! Yoksa, bu o muydu? Hani yıllardır aradığım o sırlı kitap? Yarın "Berlin'den gelen âşıkları" ziyaretine götürmeyi planladığım zâtın, hani sadece adından sözedilen ve fakat arayıp da bu güne kadar onu bulan, gören bir tek talihlinin bile çıkmadığı dillere destan terceme-i muazzaması?

Sorular zihnimden hızlıca geçerken birden bütün oda kardı: ışık yok olmuştu. Yine hiçbir şey göremez olmuştum. Derken bir ses duydum gaibden, tanıdık bir sesti, ve belli belirsiz şöyle diyordu:

Yarın kabrimi ziyarete geliyorsunuz madem: ben de hediyenizi siz gelmeden önce size vermek istedim! Bize düşen ziyaret edenin ziyaretine gitmektir! Ziyaret eden ziyaret edilir ve hediyesiz ziyaret olmaz.

Lambayı yaktım. Herşey yerli yerindeydi. O mukaddes defter ise halâ elimdeydi. Tekrar baktım, imzasız dibacenin altında şöyle yazıyordu:

Mart 1870, Aberdeen.

Müellifini bulmak ise zor değildi artık. İmdad başka yerden gelmişti:

Alexander Bain.

Peki mütercimi?

Mütercimi de ertesi sabah ziyaretine gideceğimiz Sahra-yı Cedid'de mukim üstadımızdı.

Madem alâmetler tamamlanmış idi, kıyametin kopmaması için hiçbir neden de kalmamıştı.

Okurlarım bilirleri ki benim kıyametlerim küçük kıyametlerdir; *kıyamet-i suğra* cinsinden yani. O nedenledir ki kübrasından tefrik için büyük harfle değil, küçük harfle yazılırlar.

Benim daha önce kopacağını söylediğim ve bizzat koptuğunu da gördüğünüz kıyametlerin neler olduğunu sanırım hatırlarsınız: Elmalılı Hamdi Yazır'ın Kur'an tefsirinin Osmanlıca el-yazmalarının mevcudiyeti kamuoyuna ilk kez tarafımdan duyurulmuştu. Kezâ Ahmed Cevdet Paşa'nın bir Kur'an tercümesinin olduğu ve bu tercümenin yazmalarının ilk kez tarafımdan bulunduğu da yine bu âcizin duyurduğu kıyametlerdendi. Bir de türünün tek örneği olan Ali Rıza Sağman'ın Tanzimat'tan günümüze (1839'dan 1950'ye) İstanbul'un meşhur hafızlarıyla alâkalı biyografik çalışması (tabakatı) da kopan onca kıyametten biriydi.

Hoca olsun, talebe veya muhib olsun, yola düşen bütün ilim-irfan yolcularını heyecanlandıracak olan, yani bende kopan kıyametlerin kendilerinde de kopacağından asla şüphe duymadığım

aşıklara çığlık attıracak tuhfe'nin (armağanın) mahiyetini açıklamak isterim:

Bilenler bilir, ünlü *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirin müellifi Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (öl. 1942) Fransızca'dan yaptığı iki çeviri vardır.

Biri Paul Janet-Gabriel Séailles çifti tarafından yazılan *Histoire de la Philosophie: Les Problèmes et Les Ecoles* (Paris, 1886) adlı felsefe tarihinin *Metalib ve Mezahib* adıyla 1923'de yayımlanan çevirisi.

Diğeri de İngiliz mantıkçı Alexander Bain'in *Logic: Deductiv and Inductiv* (Aberdeen, 1870) adlı eserinin *Mantık-ı İstintacî ve İstikraî* başlıklı —1. Dünya Harbi sıralarında Fransızcasından yapılmış ama yayımlanmamış— çevirisi.

Bu çevirinin varlığından bizi haberdar eden yine Elmalılı merhum idi. Kendisi Metalib ve Mezahib'in hem girişinde, hem de esere koyduğu haşiyelerde İngilizlerin tarz-ı tasnifi mizacına da uygun geldiğinden İngiliz feylesoflarından Alexander Bain'in mezkur eserini Türkçe'ye çevirdiğini ve Dar'ul-Hilafe Medreselerine bağlı yeni Süleymaniye Medresesi'nde Mantık Müderrisliği yaptığı sırada bu metni öğrencilerine okuttuğunu çeşitli vesilelerle belirtir.

Tercüme tab'ettirilmediğinden dolayı maalesef bugüne kadar bu tercümenin bir tek nüshasını gören ya da şöyle böyle muhtevasından söz eden bir tek kişi çıkmamıştır. Peki metrukatı arasında bulunma ihtimali var mıydı? Aslında olmalıydı ama 6 kutu halindeki metrukatını gözden geçiren bir ilim adamı (Dr. Nazif Öztürk), bu metrukat hakkında yazdığı ön-raporda bu eserin müsveddelerine rastlayamadığını söylüyor. Geride kalan tedkik edilmemiş 10 kutu için ise ümitvar görünüyor. Lakin bugüne kadar müsbet bir habere tesadüf etmedim. Sanırım arayan olmadığındandır. Malumâliniz bulmak için aramak, hiç değilse arayanlara yardımcı olmak gerek! Bu konuda *ilmen* mirasçı olanlar bir yana, *salben* mirasçı olanların dahi basiretsizliği ve aymazlığı— yazmakla tükenecek umurdan değildir!

Her neyse. Meraklı bekleyiş sona ermiş bulunuyor. Ilim âlemine müjdeyi verebilirim: Bu tercümenin merhum Elmalılı'nın meşhur bir talebesi tarafından gayet selis bir surette istinsah edilmiş bir nüshası elimde.

Hazırlamakta olduğum ve sonlarına da geldiğim *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mantık-Bilim Külliyâtı (1861-1928)* adlı eserin, bilebildiklerim içerisindeki tek eksiği Elmalılı merhumun adı malum, kendi meçhul bu efsanevî tercümesinden ibaretti. Şimdi o da tamamlandı hamdolsun!

Laf aramızda, telifler ve uyarlamalar bir yana; Çamiş Ohannes Efendi tercümesiyle *Pasquale Galluppi*, İbrahim Edhem tercümesiyle *René Descartes*, Reşad Nuri tercümesiyle *Emile Boirac*, Salih Zeki tercümesiyle *H. Poincaré*, Babanzâde Ahmed Naim tercümesiyle *Elie Rabier* gibi isimlerin arasında Elmalılı Hamdi Yazır tercümesiyle *Alexander Bain* adını görmek ne kadar heyecan verici değil mi?

Efendim, sözün özü bu heyecan benimdi, bana aitti; bu küçük kıyamet de öyle! Artık yaşlanmaya başladığım için olsa gerek, çıkıp evimin balkonundan bu fütuhâtı cümle âleme haykırmak gücünü bu sefer kendimde bulamadım. Dolayısıyla ayrıca keşfiyâtın safahatını da anlatmaktan vazgeçip sizlerle sadece bu kadarcığını paylaşmak istedim.

Bu arada sağolunuz, bir türlü davet etmekten bıkmıyor ve her fırsatta "Bize geliniz" diyorsunuz. Bakın işte size söz veriyorum:

Kendime gelirsem, muhakkak size de geleceğim.