

Faraz A. Khan. *An Introduction to Islamic Theology: Imām Nūr al-Din al-Şābūnī's Al-Bidāyah fī uşūl al-dīn: Introduction, Translation, Annotation and Appendices*. Berkeley, CA: Zaytuna College, 2020. 482 sayfa. ISBN: 9780985565992.

Ramon Harvey*

Tercüme: Nimet İpek**

Modern döneme kadar, İslam medeniyetindeki zengin kelâm ilmi literatürü, diğer ilmi disiplinler gibi genellikle Arapça yazılmıştır. Modernliğin yükselişi bazı kelâm kitaplarının, âlimlerin, medrese veya üniversite öğrencilerinin ve daha geniş Müslüman kamuoyunun kullanımı için birtakım yerel dillere çevrilmesine yol açmıştır. Son on yılda, İngilizceye yapılan böyle tercüme, Batı'daki genişleyen Müslüman nüfusu için önem kazandı. Bu durum İngilizcenin İslam çalışmalarında evrensel bir dil haline gelmiş olması durumunu da yansıtır. Muhtelif düşünce ekollerinin teolojik ortodoksiye ilişkin klasik ifadelerini erişilebilir kılma amacının yanı sıra, bu dilsel dönüşüm bazen türdeki daha önceki büyük eserlerin artık çağdaş ihtiyaçlar için yeterli olmadığı endişesini de ele verdi.

An Introduction to Islamic Theology kitabının yazarı Faraz A. Khan, bu kaygılara büyük bir ilgi gösteriyor. Mâtürîdî mütekellimi Nüreddin es-Sâbūnî'nin (ö. 580/1184) iyi bilinen bir eserini tercüme etmeyi seçerek anahatlarıyla kelâm tarihini sunan ve metni çağdaş okuyucular için bağlamsallaştıran bir giriş yazıyor. Kitabın kırk bölümünü, her biri çok sayıda son not barındıran altı ana başlığa bölüyor. Sonunda da kelâmî kozmolojik delil (*kalâm cosmological argument*) ve Hz. Peygamber'in şemali hakkında iki ek sunuyor. İngilizce çeviri, kitabın daha önceden gerçekleştirilen iki baskısına dayanarak oluşturulan Arapça metinle karşılıklı sayfalarda verilmiştir. Genel olarak çevirinin kalitesi gayet iyidir. Nadir istisnalar dışında (aşğ. bkz.), yazar manayı dikkatle ve dilin ifade tarzını gözeterek aktarmış-

* Dr. Öğr. Üyesi (Lecturer), Cambridge Muslim College. İletişim: rnharvey@hotmail.co.uk.

** Doktor Adayı, Sabancı Üniversitesi, Tarih Bölümü.

tır. Arapça metin tamamıyla harekelidir ki bu durum, benim görüşüme göre, böyle bir kitabı bağımsız olarak harekeleme gerekliliğinden faydalanabilecek ve kendini bu işlere adanmış kelâm ilmi öğrencilerinden ziyade genel okuyucunun öncelendiğini göstermektedir. Öyle ki, Khan, kaynak metnindeki herhangi bir muhtemel belirsizliğin ortadan kaldırılmasını sağlamak için çaba sarf ediyor gibi görünüyor.

Klasik bir Sünnî kelâm eserinin doğru tercümesinin ötesinde şu soruyu sorabiliriz: Khan ne tür bir düşünsel proje yürütmektedir? Giriş kısmında, kelâmî cevaplar arayışında olan çağdaş Müslüman kitleye hitap ediyor. Modernite ve post-modernitenin sapaklarının, felsefi bir serap uğruna kavram ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi terk etmeye yol açtığını dile getiriyor. Geleneğe bir pencere açmasının yanı sıra, uygun bir şekilde açıklığa kavuşturulduğunda klasik bir metne dönüş, bugünün sorularını ele almak için bir kaynak sağlayabilir. Sâbûnî'nin *el-Bidâye* isimli eseri üzerine çalışıyor olmak, belli ki sadece bir başlangıç anlamına geliyor. Bana göre haklı olarak, kelâmın yenilenmesinin, öncelikle kelâm mirasının takdir edilmesiyle başlaması gerektiğini savunuyor. Yine de, Khan'ın *el-Bidâye*'yi açıklamak için kullandığı daha ayrıntılı çalışmaları incelemesinin ötesinde, bir yeni ilm-i kelâma nasıl daha fazla yaklaşılabileceğine dair sistematik bir açıklaması bulunmuyor. Her ne kadar isminin *el-Bidâye* olmasına rağmen kendisi kelâma ilk defa maruz kalanlar için iyi bir seçenek olmasa da bu kitapta yeni ilm-i kelâmın açıklanmıyor olması böylesi bir giriş metni için bir problem olmayabilir. Ancak Khan, klasik kelâmî akideyi açıklamakla da yetinmiyor; notlarda ve Ek A'da modern kaygılara bilfiil yanıt veriyor. Sonuç olarak, çağdaş meseleleri tartıştığı kısımda, geç klasik geleneğin içinde durarak savunmacı bir pozisyon üstleniyor.

Sâbûnî'nin kitabını açıklarken Khan, Teftâzânî'nin (ö. 793/1390) *Şerhu'l-Akîdeti'l-nesefiyye* ve onun şerhleri gibi bazı ikinci klasik dönem eserlerini otorite kaynaklar olarak kullanır. Bu da onu *el-Bidâye*'nin, klasik Mâtürîdî geleneği içerisindeki nevi şahsına münhasır vasıflarını minimuma indirme sonucunu doğurur. Mesela, Khan, “yaratma eylemi (*act of creating*)” olarak çevirdiği *tekvînin* ezeli bir sıfat olup olmadığı şeklindeki meşhur soru üzerine yaptığı şerhinde, “muhakkik” Sünnî âlimlerin *tekvîn*in sadece mantıksal bir nisbet olduğu görüşünü aktarır (153-54). İslam ilim geleneğinin bir metodolojisi olarak bu tercih dikkate değer olmayabilir, ama ben klasik kelâmın zenginliklerini ortaya çıkarma amacına matuf bu eylemin ters bir etki yapabileceğini iddia ediyorum. Düşünce tarihçisi, önceki geleneğin gelişimine ve belirli bir kelâmcının, ki bu durumda Sâbûnî'nin, boğuştugu sorunlara karşı tetikte olmalıdır. Khan, selefi Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1114) sistemiyle yakından bağlantılı olan Sâbûnî'nin kendi kelâmî sisteminin özelliklerini vurgula-

maz. Aksine, *el-Bidâye*'yi genel olarak sonraki kelâmcıların endişelerine göre İslam kelâmının sınırlarını çizecek şekilde kullanır. Bu durumu hem bu türden eserleri sıklıkla kullanmasıyla hem de Sâbûnî'nin, *el-Bidâye*'yi kendisinden ihtisar ettiği daha kapsamlı kelâm eseri *el-Kifâye fi'l-hidâye*'den doğrudan alıntı yapmamasıyla vurgular. Aksine Khan, Bekir Topaloğlu'nun *el-Bidâye* edisyonunda bulunan *el-Kifâye* alıntılarına referans verir. Sâbûnî'nin temel kelâmî görüşleri hususunda neyin kayda değer olduğu konusunda yalnızca Topaloğlu'nun yargısına güveniyor olmak, değinilmesi gereken bir dikkatsizliktir.

Ayrıca kitapta ele alınan entelektüel tarihin bazı yönleriyle ilgili eleştirel perspektifte de üzücü boşluklar var. Giriş bölümünde sunulan anlatı esas olarak bir menkıbeye dayanır. Kısmen bir üslup tercihidir ortaya çıksa da notlandırmadaki hatalar bazı kaynaklara aşına olunmadığını ima eder. Örneğin, erken dönem kelâm tarihinde öncü bir siyasi olay olan ve Abbâsî halifelerinin, Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmemeleri üzerinden muhaddislere zulmettikleri hadiseler bütünü olan Mihne'yi (218-233/833-847) tartışırken Khan, Buhârî'nin (ö. 256/870) kaçtığını ve dört gün sonra da vefat ettiğini ve İsa b. Dînâr'ın (ö. 212/827) da yirmi sene boyunca hapiste kaldığını iddia eder. Hakikatte, Buhârî Mihne'nin bitmesinden sonra yirmi sene daha yaşamış ve Kur'an'ın tilavetinin hudûsunu kabul ettiği için nihayetinde birçok muhaddis arkadaşı tarafından reddedilmiştir. İsa b. Dînâr ise Mihne başlamadan önce vefat etmiştir. Bir diğer hatası ise mütekelim Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsi'yi ve fakih Ebü'l-Abbâs b. Süreyc'i (ö. 306/918), kendilerinden sonra yaşayan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 324/936) nisbetle Eş'arî olarak anıyor olmasıdır (254-55).

Çağdaş bir kelâmî problemin en ciddi şekilde ele alınması, Ek A'daki kelâmî kozmolojik delil hakkındaki kısımdır. Bu argüman, yirminci yüzyılda William Lane Craig tarafından, esas olarak Gazzâlî'den (ö. 505/1111) yararlanarak felsefi Hristiyan kelâmında yeniden canlandırıldı ve o zamandan beri de büyük ilgi gördü. Khan, argümanı çağdaş akademik literatürden aldığı bazı eleştirilere karşı uzun uzadıya savunuyor. Temel duruşunu, bilkuvve ve bilfiil sonsuzluk arasındaki klasik ayrım üzerinde konumlandırır. Bilfiil sonsuzluğu reddederek, gelenekte düşünüldüğü şekli üzere kelâmî kozmolojik delili nakzedecek geçmişe doğru sonsuz bir teselsül olasılığını reddeder. Ama Cantor sonrası dünyada, bilfiil bir sonsuzluğun geçersizliğini sadece iddia ediyor olmak eleştirileri susturmak için yeterli değildir. Craig'in soyut nesnelere gerçeklik-dışı oluşları üzerine olan eserinde yaptığı gibi konuyu, matematik felsefesindeki bağlantılı sorularla iletişime sokmaya hazır olunmalıdır. Metinde, Kant'ın felsefesi üzerine bir hata da bulunmaktadır. Müellif, zamanın

sonluluğunu desteklemek için Kant'ın ilk antinomisinin tezini alır (376-77) ve daha sonra aynı nedenle ilk antitezine karşı çıkar (400-1). Ancak Kant'ın antinomileri üretmekteki amacı, kişinin ilk öncülüne bağlı kalarak karşıt sonuçlardan herhangi birine ulaşabileceğini göstermek ve böylece aklın mümkün deneyimin sınırlarının ötesine geçme yetersizliğini ortaya çıkarmaktı.

Son olarak, Khan, kelâmî kozmolojik delilin temel kıyas formülasyonunu derinlemesine incelerken zorunlu varlıktan ilahi sıfatlara yapılan çıkarımın temeli sadece kısaca ele alınmıştır. Argümanın üstesinden gelmesi gereken önemli bir itiraz olarak zorunlu varlık ile teizmin Tanrı'sı arasında bir boşluk bırakması, Khan'ın savunmacı maksadına hanel getirir. Khan, tek başına kelâmî kozmolojik delilin sonucundan, kişinin yalnızca ebedî ve zorunlu olarak var olan yaratıcıya değil, aynı zamanda ebedî, hakikî ve birbirinden ayrışık hayat, ilim, irade ve kudret sıfatlarına da ulaştığını öne sürer (395). Bu, kelâmî kozmolojik delilin iki sonucu olduğu iddiasına tekabül etmektedir: (i) Bu belirli dört vasfın zorunlu varlığa yüklemi, (ii) bir tür ilahi basitlik modeli içindeki diğer indirgemeci seçeneklerin aksine ontik olarak ayrışık karakterleri. Birinci noktada Khan, salt mümkün bir evrenin varlığını yokluğuna tercih etmek için ilim, irade ve kudretin gerekli olduğunu ve hayatın da bu üç sıfatı taşıyabilmek için gerektiğini savunur (396). Yine de dünyadaki şeylerden bir tür ek çıkarım yapmadan bu ilahi sıfatların her birinin ayırt edici işlevini, hatta sıfatlar kategorisini kurmak zor görünüyor. Hayat sıfatının durumu daha da belirgindir; ondaki, sadece canlıların ilim, irade ve kudrete sahip olduğuna dair tamamen analogik bir argümandır. İkinci noktada, zorunlu varlığın ezeliğinin, sıfatların kendilerine ait ebediliği zorunlu kılması için hiçbir neden yoktur. Bu tamamen ayrı bir sorudur. Aslında, kelâmî kozmolojik delil, sıfatlar öğretisine bağlı olan Sünîler tarafından benimsenmeden önce Tanrı'nın gayrı olan ezeli sıfatları reddeden Mu'tezilî kelâmcılar arasında kullanılıyordu. Bu nedenle, yazarın argümanının bu bölümüyle ilgili endişem, yalnızca kelâmî kozmolojik delilin sonucunun sınırlarını aşan birtakım kelâmî kabullerin varsayılmasıdır. Bunların açıklanmaya ihtiyacı vardır. Ayrıca Khan, kelâmî kozmolojik delilden türetilebilecek sıfatları sıralarken Sâbûnî ve Mâtürîdî gelenek için önemli olan tekvîni dışarıda bırakır (400). Bu durum, tercüme edilen metnin yazarının görüşlerini bırakıp da geç klasik dönem Sünîliğinin otoritesine bağlılığın bir kez daha altını çizmektedir.

Çeviride yapılabilecek birkaç iyileştirme önerisinde bulunmak istiyorum:

- (i) Sâbûnî'nin cevher ve araz tanımları çok yoğun bir şekilde yeniden ifadelendirilmiştir. Mesela şöyle denmiştir: "Bir cevher, doğrudan mütehayyiz olan bir şeye dayandırılmaksızın doğrudan mütehayyiz olandır. Araz ise yalnızca bir cevhere

dayanarak var olan ve başka türlü var olması mümkün olmayan şeydir.” (42). Halbuki daha literal bir çeviri şöyle olmalıydı: “Bir cevher kendisiyle kaim olan- dır (*mâ tekûmu bi-nefsihâ*) ve bir mahale ihtiyaç duymaksızın var olabilir. Araz ise başkasıyla kaim olur ve bir mahal olmaksızın varlığı tasavvur edilemez.” Bağımsız var olma kavramını, birbiriyle her ne kadar ilişkili olsa da farklı olan tehayyüz kavramıyla değiştirmenin hiçbir temeli yoktur.

(ii) *el-Mecûs* kelimesi, “magians” olarak tercüme edilmiş (48). Bu terim Kur’an’ın 22:17 numaralı ayetinden alınmıştır ve esasen Zerdüşť din adamlarına (*magi- ans*) değil Zerdüşťlere referansta bulunur. Bilen (*âlim*) gibi isim-fiiller (*esmâ’ el-fâ’il*), Sâbûnî tarafından isim (*esmâ’*) olarak nitelenmiştir ve mütercim de bunların İngilizcede sıfat (*adjective*) olarak kullanıldığını ifade eder (64). Bun- ların İngilizcede sıfat işlevi gören fiiller (*verbs that function adjectivally*) olarak değerlendirilmesi daha iyi bir tasnif olurdu.

(iii) Sâbûnî’nin metninde bu yorumu tercih etme sebebinin bir delili olmadığını ifade etmeksizin Azer, Hz. İbrahim’in babası olarak değil de baba tarafından amcası olarak verilmiştir (338).

Mamafih, Khan’ın Sâbûnî’nin *el-Bidâye fî usûli’-d-din*’inin çevirisi, bu klasik Mâtürîdî kelâm kitabının anlaşılır bir yorumudur. Hem İngilizce hem de Arapça metnin edisyonu ve dizgisi yüksek standarttadır ve notlandırmalar okuyucuya kelâmî ana tartışmaları ayrıntılı takip edebilme imkanı sağlar. Yine de yorumlar, erken dönem kelâm tarihi ve metnin ait olduğu Mâtürîdî gelenek hakkında eleştirel bir değerlendirmeden yoksundur ve sonraki dönemlerde meydana gelen gelişmele- rin miras bıraktığı yerlere odaklıdır. Çağdaş felsefe ve kelâm meseleleri ele alınırken durum şöyle yansıtılır: Geç klasik İslam geleneği, modernitenin entelektüel kay- naklarıyla daha sağlam bir diyaloga girmeden ikna edici cevaplar veremez. Halbuki böylesi bir diyalog, İslam kelâmının sadece bir geçmişe değil, aynı zamanda aşırı derecede özür dileyici bir duruş benimseyerek önüne set vurulmuş olan, bir gelece- ğe de sahip olma imkânına açık olmayı gerektirir.