

MÎZÂNÜ'L-HAK
İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

ARALIK 2015



ISSN 2149-9896
ARALIK 2015

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies
Sayı / Number / العدد :1

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية
Yıl / Year / السنة : 2015

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

MÎZÂNÜ'L-HAK: İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية



İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

MİZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896

Sayı / Number / 1: العدد • Yıl / Year / 2015: السنة

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır./
Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is an international peer-reviewed biannual journal./
میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة نصف سنوية.

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi/

The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi University/

المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة إزمير كاتب شليبي

Prof. Dr. Saffet KÖSE

Dekan / Dean / العميد

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editorial Director / مدير التحرير

Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Editör / Editor / رئيس التحرير

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

Editör Yardımcıları / Assistant Editors / مساعيدو رئيس التحرير

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GEDİK • Yrd. Doç. Dr. Hakkı KARAŞAHİN • Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİRİK

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Saffet KÖSE • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ • Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Doç. Dr. İbrahim KUTLUAY • Doç. Dr. Sevgi TÛTÛN

Danışma Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, *Qatar University* • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, *Victoria University* • Prof. Dr. Bilal GÖKKIR, *Istanbul Üniversitesi* • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, *Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi* • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. David JASPER, *University of Glasgow* • Prof. Dr. David THOMAS, *University of Birmingham* • Prof. Dr. Ednan ASLAN, *Universität Wien* • Prof. Dr. Enes KARİCİ, *Univerzitet u Sarajevu* • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, *Yale University* • Prof. Dr. Hamid ALGAR, *University of California, Berkeley* • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, *University of St. Thomas* • Prof. Dr. Himmet KONUR, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, *Universiti Teknologi Malaysia* • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, *Istanbul Üniversitesi* • Prof. Dr. Mehmet AKGÛL, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, *Şehir Üniversitesi* • Prof. Dr. Mustafa KARA, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, *University of Kentucky* • Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER, *Akdeniz Üniversitesi* • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, *SUNY* • Doç. Dr. Ramazan EGE, *Uşak Üniversitesi* • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, *Istanbul Üniversitesi* • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. Sukrija RAMIC, *University of Zenica* • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Werner, G. JEANROND, *University of Oxford* • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, *Columbia University* • Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, *Istanbul Üniversitesi*

Arapça Redaksiyon / Arabic Redaction / التدقيق اللغوي (اللغة العربية)

Yrd. Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU • Yrd. Doç. Dr. Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN

Yrd. Doç. Dr. Suliman ALOMİRAT • Öğr. Gör. Adem ÇALAR • Öğr. Gör. Eyup AKŞİT

Sekreteryä / Secretary / سكرتارية

Arş. Gör. Abdurrahman AKBOLAT • Arş. Gör. Muhammet Ferruh ORUÇ

Grafik Tasarım / Graphic Design / التصميم الجرافيكي

Furkan Selçuk ERTARGİN

Kapak Tasarımı / ?????????? / ??????????

Yrd. Doç. Dr. Uğur BAKAN

Hilal Hattı / ?????????? / ??????????

Hattat İsmail ÖZTÛRK

Baskı / Printed by / الطباعة

Limit Ofset

Maltepe Mah. Litros Yolu 2. Mat. Sitesi ZA13, Topkapı, İstanbul • limitofset.com • Tel: +90 212 567 45 35

İletişim / Correspondence / مراسلة

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir
Tel.: 3293535-232-90+ (çihat 8721-8701) • http://www.mizan.ikc.edu.tr • mizanulhak@ikc.edu.tr



Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım İlke ve Kurallarımız, *dergimizin sonunda yer almaktadır.*

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول. المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة.

شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

İçindekiler

SUNUŞ/PRESENTATION / تقديم

The Story of a Leaf on the Branch

Enes KARIĆ..... 13-20

Kâtip Çelebi ve Orta Yol Bulma Sanatı

İbrahim KALIN 21-24

ARAŞTIRMA YAZILARI/RESEARCH PAPERS / البحوث

نَمَطُ الْعَقْلِيَّةِ الْاِسْتِهْلَاكِيَّةِ الْحَدِيثَةِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْأَشْيَاءِ

Eşya ile İlişkide Değişen Tüketim Zihniyeti

Changing Consumption Mindset in Relation to the Goods

صَفْوَت كوسا 27-40

İbn Hâleveyh'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

The Life, Scientific Personality and Works of Ibn Khalawayh

İzzet MARANGOZOĞLU 41-58

Modern Türkçede Hayali Bilgi Sorunu ve İslâm Düşüncesinin Tarih-dışılığı

The Problem of Fictitious Knowledge in Modern Turkish and Anachronism of Islamic Thought

Muhammet ÖZDEMİR 59-82

Siyaset/Toplum Felsefesi/Ahlakı Açısından Kâtip Çelebi'de Ulema ve Ümeranın Yeri

The Place of Scholars and Administrators in Kâtip Celebi in terms of Politics/Social Philosophy/Ethics

Hasan OCAK 83-100

Başlangıcından Günümüze Arap Aleviliği-Nusayrilik

The Arab Alawism, Nusayriyya: From Its Beginning to the Present

Hatice ARSLAN 101-111

BİLİMSEL TOPLANTI TANITIMLARI/CONFERENCE REVIEW / تعريف الندوات العلمية

2015 Uluslararası Din Psikolojisi Derneği (IAPR) Kongresi

Zuhâl AĞILKAYA ŞAHİN 115-124

Uluslararası Kâtip Çelebi Araştırmaları Sempozyumu

Melek KAYA 125-129

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW/ تعريف الكتب

Nietzsche ve Postmodernizm

Nietzsche and Postmodernism

Mustafa DİKMEN 133-135

YAZIM İLKELERİ/GUIDELINES/ قواعد النشر

Yazım İlike ve Kuralları 137-142

Author Guidelines 143-147

قواعد النشر 148-152

Başlarken

“Bismillah...”

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2010 yılında bu şehrin 4. Devlet Üniversitesi olarak hayata başladı. İslami İlimler Fakültesi ise 13.08.2012 tarihinde kabul edilen ve 10.09.2012 tarihinde 28407 sayılı Resmî Gazete’de yayımlanan Bakanlar Kurulu kararı ile kuruldu ve çok kısa bir süre sonra oluşan kadrosuyla lisans ve lisansüstü seviyelerde eğitim-öğretim faaliyetlerine başladı, bilimsel etkinlikleriyle varlığından söz ettiren bir noktaya geldi. *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* de bu etkinliklerin sıradaki halkasını oluşturmaktadır.

Üniversitelerin genel anlamda iki ana görevinden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi eğitim-öğrenimini yaptıkları alanlarda her yönüyle kaliteli öğrenci yetiştirmek, ikincisi de ürettiği bilgi ile ülkenin ve insanlığın beklentilerine katkı sağlamaktır. Bu amaçların gerçekleştirilmesi birçok faktöre bağlı olsa da ana aktör öğretim elemanlarıdır. Onlar bunu başardıkları ölçüde değer kazanır. Yayınlar bu noktada güçlü bir ipucu verir ve fakülte dergileri buna ayna tutar. Bu dergiler, bilim adamlarınca üretilen teorik ya da pratik bilginin bir kısmının kamuoyu ile paylaşıldığı platformlardır ve ilgili kurumların ulusal-uluslararası topluma açılan pencereleridir. Bu sebeple hazırlayanlar ve muhatapları tarafından özen gösterilmeyi hak ederler.

İlim, irfan ve hikmet boyutlu araştırmalarla İslami ilimler alanına değerli katkılar sağlayacağı ümidi ile planlanan *Mizânü’l-Hak*’a Üniversitemizin ismi olan Kâtip Çelebi’nin eserinin adının verilmesi bir yandan onu yâd ederek kadirşinaslıkta bulunmak diğer taraftan araştırmalarda sübjektif tutumlardan ziyade hak ölçüye riayetin esas olduğuna işaret etmektir.

Bu dergimizde, esasen fakültemiz için hedef belirlediğimiz objektif, tutarlı, kuşatıcı, gerçekçi bir bakışla üretilen ve pratik değeri olan, dinin sağlıklı biçimde anlaşılmasına katkı sağlayacak yöntemlere yer veren, bilginin bilince dönüşmesine yardımcı olan, gelenekten beslenen ve ilkeler doğrultusunda günceli çözümleyen, geleceğe yön veren, disiplinler arası çalışma ortamını teşvik eden, ahlaki değerleri ilke edinen... yazılara yer vermektir. Böylece hayatımızda önemli bir belirleyici olan dini bilginin ilgili kesimlere sağlıklı şekilde ve günün diliyle ulaştırılmasını sağlamak ana hedeftir. Dolayısıyla bu amaca hizmet edecek bütün araştırmacıların katkılarını beklediğimizi ifade ederken bu ilk sayıda yazılarıyla, hakemlik görevleriyle emeği geçen araştırmacılara, yayın ve danışma kurulundaki ilim adamlarımıza, diğer görevleri ifa eden arkadaşlarımıza ve özellikle derginin editörlüğü görevini üstlenerek bu yükü çeken Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ hocamıza teşekkür eder, dergimizin zamanında ve kesintiye uğramadan devam etmesini, İslami ilimlere ilgi duyanlara, bu alanda araştırma yapanlara hayırlar getirmesini dilerim.

Prof. Dr. Saffet KÖSE
Dekan

Editörden

Cenab-ı Hakka sonsuz hamd, Habib-i Edibine salatu selam ederim.

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, kısa adıyla *MİZAN* elinizdeki ilk sayı ile yayın hayatına başlıyor. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi süreli yayını olan *MİZAN*, yılda iki kez Haziran ve Aralık aylarında altışar aylık aralıklarla yayımlanacak uluslararası hakemli bir dergidir. Adını Üniversitemizin isim babası olan Kâtip Çelebi'nin aynı adlı eserinden, rengini de Üniversitemizin yeni logosunun renklerinden alan dergimiz, mevcut birikimlerimizin ışığında yüzünü geleceğe dönerek ilim ile aydınlanma gayretinde üzerine düşen görevi yapmaya hazırdır. *MİZAN*, genelde dini özelde ise İslami ilimler alanındaki yazı ve konularının gerektirdiği ilmi hassasiyet ile İslami kaygılara çözüm arayışlarını birlikte yansıtan, kavramsal ve kuramsal olduğu kadar uygulamaya yönelik yaklaşımlara sahip ufuk açıcı ilmi çalışmaları ilgilileriyle paylaşmaktan mutluluk duyacaktır.

Elinizdeki *MİZAN*'ın ilk sayısı, Fakültemiz tarafından uluslararası bir dergi çıkarılmasını arzu eden, bunun için bizleri yüreklendiren dergimizin sahibi Dekanımız Prof. Dr. Saffet KÖSE'nin takdim yazısıyla başlamaktadır. Okumakta olduğunuz Editörden yazısından sonra dergimizde, sırasıyla, iki adet sunuş, beş adet araştırma, iki bilimsel toplantı tanıtımı ile bir kitap tanıtım yazısı yer almaktadır. İlk yazımız, uluslararası bir sunuş olarak düşündüğümüz, dergimizin Danışma Kurulu üyelerinden Saraybosna Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Enes KARIĆ'in kaleme aldığı, Türkçesi ile, "*Daldaki Bir Yaprağın Hikayesi*" başlıklı yazısıdır. Saraybosna'da kendisinin ve ailesinin öldürülmesi korkusuyla yaşamış, modern teknoloji ile mücehhez insanın sergileyebileceği korkunçlukları yakından tecrübe etmiş biri olarak Prof. Dr. KARIĆ'in Kur'an-ı Kerim ışığında ele aldığı, günümüzde teknolojinin ürünleri ile kuşatılmış birey ve toplumların hayatında dindarlığın özüne, onun ahlak ile ilişkisine, samimi bir Müslümanın dünya hayatına ilişkin benimsemesi gereken tutum ve davranışlara ilişkin önemli tespitlerini okuyucularımızın bilgisine sunuyoruz. İkinci sunuş yazımız, şu an Cumhurbaşkanlığı Sözcülüğü görevini yürüten Büyükelçi Doç. Dr. İbrahim KALIN'ın "Kâtip Çelebi ve Orta Yol Bulma Sanatı" başlıklı yazısıdır. *Anlayış* dergisinin Mart 2005 tarihli 22. sayısında yer alan bu yazı, yayımcı Bilim ve Sanat Vakfının izni ile dergimiz *MİZAN*'da tekrar yayımlanmaktadır. Yazının, Üniversitemizin Kâtip Çelebi'nin ismini taşımasına ve dergimizin onun aynı adlı eserinden mülhem isme sahip olmasına, ayrıca, işlenen konunun bugün de önemini korumasına binaen tekrar yayımlanmasının yararlı olacağı düşünülmüştür. Yazar burada, Kâtip Çelebi'nin *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak* adlı eserinden hareketle, dönemin fikri ve ictimai meselelerine "toplumsal hikmet" açısından yaklaşımını incelemekte ve bugünün Türkiye'sinde yaşanan bölünmelere *Mizânü'l-hak*'ın yeniden okunması ile çözümler bulunabileceği önerisini yapmaktadır. Araştırma Yazıları bölümü-

nün ilk yazısı Fakültemiz Dekanı Prof. Dr. Saffet Köse'nin arapça kaleme aldığı "Eşya ile İlişkide Değişen Tüketim Zihniyeti" adını taşıyan makalesidir. Ülkemizin de önemli meseleleri arasında bulunan tüketim sömürsüne ve bundan nasıl kurtulunabileceğinin reçetesine yer verilen makalede yazar, modern kapitalist ekonomik düzenin, insanlara "tüketim zihniyetini" yeni ve olağan bir yaşam biçimi şeklinde sunduğuna, bunun karşısında ise insanlığın sarmala dönüşen bu kuşatıcı çarkın dişlileri arasında her geçen gün biraz daha fazla değerlerinden yoksun kalacak şekilde eridiğine dikkat çekmektedir. Köse, insanlığı hedefe alan bu zihniyete, kaybedilen ancak fitratında yer alan "helal, iffet, infak ve ihsan" gibi değerlere yeniden dönülerek karşı durabileceğini belirttiikten sonra sosyal hayatı bu değerlerle yeniden inşa etmesi koşuluyla insanın arzu ettiği ekonomik refaha ulaşabileceğinin altını çizmektedir. İkinci araştırma yazısı ise, Yrd. Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU'na ait olup "İbn Hâleveyh'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri" başlığını taşımaktadır. Yazar burada Hicri dördüncü, Miladi onuncu asırda yaşamış önemli Arap dilcilerinden İbn Hâleveyh'in doğumu, ders aldığı hocaları, itikadi yönü ve vefatı hakkında bilgi verdikten sonra, Arap dili ve nahivciliğindeki ilmi kişiliğini araştırmaktadır. Çalışma, İbn Hâleveyh'in eserlerinin kısa açıklamalı listesi ile sona ermektedir. Yrd. Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR'in "Modern Türkçede Hayali Bilgi Sorunu ve İslam Düşüncesinin Tarih Dışılığı" başlığını taşıyan makalesi, araştırma yazıları bölümünün üçüncüsüdür. Burada yazar, ülkemizde felsefe mantığında Türkçe'den kaynaklandığını iddia ettiği "bilgi sorunsalı"na ilişkin bir inceleme yapmaktadır. Klasik İslam düşüncesi hakkında Türkçe yayımlanmış bazı metinler tahlil edilerek, Avrupa-merkezli düşünmeden kaynaklanan meseleler yanında, Türkçe'de bilgi edinme ve üretme sürecinin tarihin dışında ve anlık anlamlarla gerçekleştiği iddiası savunulmaktadır. Dördüncü araştırma yazımız, Yrd. Doç. Dr. Hasan OCAK'ın "Siyaset/Toplum Felsefesi/Ahlaki Açısından Kâtip Çelebi'de Ulema ve Ümera'nın Yeri" başlıklı makalesidir. Yazı, Kâtip Çelebi'nin içinde yaşadığı dönemdeki ümera ve ulemanın siyaset ve eğitim felsefesine bakışı, bu bağlamda, bu iki zümrede meydana gelmiş olan ahlaki bozulma ile Kâtip Çelebi'nin buna ilişkin çözüm önerilerini araştırmaktadır. Araştırma Yazıları bölümündeki son makale, Hatice ARSLAN tarafından kaleme alınan "Başlangıcından Günümüze Arap Aleviliği-Nusayrilik" başlıklı yazıdır. Yazar, Hicri üçüncü, Miladi dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan ve günümüzde de varlığını sürdüren Nusayrilik hakkında yaptığı araştırmayı bizimle paylaşmaktadır. Nusayriliğin ortaya çıkışı, yayılışı, Nusayriliğe yönelik ilk tepkiler, Osmanlı yönetimindeki Nusayrilik, Fransız kontrolü altındaki Nusayrilerin tutumu ve günümüzde Nusayriliğin durumu gibi geniş bir perspektif, bu yazıda gözler önüne serilmektedir. Araştırma Yazıları bölümünü Bilimsel Toplantı Tanıtımları izlemektedir. Burada da Yrd. Doç. Dr. Zuhal AĞILKAYA ŞAHİN'in tanıttığı "2015 Uluslararası Din Psikolojisi Derneği (IAPR) Kongresi" ve Melek KAYA'nın tanıttığı "Uluslararası Kâtip Çelebi Araştırmaları Sempozyumu" yazıları yer almaktadır. Son bölüm olan Kitap Tanıtımında ise, Araştırma Görevlisi Mustafa Dikmen tarafından kaleme alınan Kasım KÜÇÜKALP'in *Nietzsche ve Postmodernizm* başlıklı kitabının tanıtım yazısı bulunmaktadır. Dergimiz MİZAN, yazılarını göndermek isteyen yazarlara yardımcı olmak üzere Türkçe, İngilizce ve Arapça hazırlanmış Yazım İlkeleri ile son bulmaktadır.

Bu sayımızdaki yazıların, dini ve İslami ilimler sahalarındaki araştırmacılar başta olmak üzere tüm okuyucular tarafından ilgi ile okunacağı kanaatimi sizlerle paylaşmak istiyorum. Aşıkârdır ki, bunun gibi eserler, iyi niyet sahibi araştırmacıların yazıları olmaksızın vücûd bulamaz. Değerli çalışmalarını yayımlatmak üzere dergimize gönderen tüm yazarlara, emeklerinden ve dergimizi tercih ederek verdikleri destekten dolayı en kalbi şükranlarımı arz ederim. Bunun yanı sıra, dergimizin kapağına son şeklini veren İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakóltesi Güzel Sanatlar Bölümü öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Uğur BAKAN'a; dergimizin adını kapakta hilal formunda bizim kısa bir sürede hazırlayan Çanakale Onsekiz Mart Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakóltesi Öğretim Görevlisi Hattat İsmail ÖZTÜRK'e kıymetli yardımlarından dolayı çok teşekkür ederim. Ayrıca, derginin bu aşamaya gelmesinde önemli katkıları olan sekreteryadaki araştırma görevlilerine, editör yardımcılara ve yayın kurulu üyelerine, dergimize yazı, görüş ve önerileri ile destek olan, her zaman katkı sunmaya hazır olduklarını beyan eden çok kıymetli danışma kurulu üyelerine, isimlerini burada tek tek zikredemesem de, her birine en samimi minnet ve şükranlarımı arz ederim. Her konuda öneri, görüş ve katkıları ile *MİZAN*'ın bu aşamaya gelmesine yardımcı olan, değerli yazı işleri müdürü Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI'ya çok teşekkür ederim. Bilhassa, Fakóltemiz tarafından bir akademik dergi çıkarılması isteğini ifade etmesinden itibaren, her aşamada bizlere verdiği her türlü destek, gösterdiği güven ve engin hoşgörü sebebiyle İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi adına dergimizin sahibi Dekanımız Prof. Dr. Saffet KÖSE hocamıza minnet ile şükranlarımı arz ederim.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır!

Son sözümüz, âlemlerin Rabbi olan Allah'a (c. c.) hamd olsun.

Prof. Dr. Muhsin AKBAş
Editör

The Story of A Leaf on the Branch

**Enes
KARIĆ***

1.

For me Islam, the faith I belong to, means piety first of all. Whenever I talk about the central features of Islam, I always try to interpret this faith above all as a great universal call to piety, to surrender to God. And piety is not some sort of a sacred hobby for killing boredom or a holy recreation for its own sake. Piety is a call to morality and the good. In this limitless world we cannot make a limitless number of steps. But piety and morality teach us that the steps we make should be along the path of the good and be moral.

The entire Qur'an is a sublime Divine saga about how behind this visible, enormously large world there lies moral assurance, the eternal foundation, the Source to which in the end everything will return. In a way, piety is an obligation to watch over man's morality, to watch over constant remembrance of God, that omnipresent basis and texture of the world, that pulse of the world. On the other hand, piety and morality remind us of the man's primordial essence, which is that he/she is God's creature.

In the traditional Sarajevo madrasa, an old seat of Islamic learning, I was always taught that, as piety, Islam sets two important tasks before man. First, that man should preserve the Divine spark God has breathed into every person. Second, to watch carefully so that the spark in man becomes more brilliant, more dazzling. In fact, I was taught that piety is an eternal return, an unceasing return to one's source. Just as man's prayer is return to the Creator, it is also a return to man. Piety is there, prayer is there, to remind us of our creation.

It is as if at the moment of our creation we became detached from our Source, so that

* *Professor of Qur'anic Studies at the Faculty of Islamic Studies, Sarajevo University. eneskarić@yahoo.com.*

we have to return to it during our life. Our life unfolds in the midst of a great multiplicity of things and beings. Our piety is a constant search for the Unity that underlines everything.

This is the very essence of piety. In the beginning of his *Mathnawi*, Maulana Jalaluddin Rumi writes about a reed-pipe. The sound of the reed is its prayer with which it wants to return to its Creator. For the believer of Islam, in fact for the believer of every faith, piety is an opportunity for an eternal return to his/her Creator. Islam is a call to that eternal return, one not found in Nietzsche's philosophy.

But, I say to my collocutors today that each piety has its own context in which it expresses itself and is experienced, has its own time against which it measures itself. An important context for today's piety is machines and technology. Technology and machines give us a false sense of power, of becoming someone else, some sort of competitors with God. Machine is an extension of man's natural capacities for acquiring ever more *quantitative power*, for greater control of time and space. Machines increasingly extend man's desires, even provoke them. That is why I cannot speak of my piety and my faith without mentioning technology at least for a moment.

With the age of technology we have also entered the age of the *powerful man* and these two ages co-define my answers to the following questions: How do I believe? Why do I believe?

I believe with a still strong and beautiful baggage of traditional faith. I believe performing the acts of faith (prayers, fasting, giving alms, etc). In doing those acts I often ask myself: Have I perfected my faith if I believe in God and confirm my faith by spreading peaceful and pious words, by disciplining myself with fasting, by giving away whatever I can from my wealth?

"God is nearer to man than the jugular vein"¹ as the Qur'an reminds us. This means that with every new beat of our heart God extends our life in this world. Islamic mystics would say that our heart's beat is our heart's prayer. As long as our heart "prays", we continue living in this world! Between two beats there is a silence of the heart. The heart obtains and acquires something with its beats, while with its breaks it gives up something.

That is why the rituals of our faith represent giving up and acquiring: we give something from ourselves, we get something from God. Thus understood, our rituals become pure, free from interest and greed. There is no good in boastful piety. "Humility in piety is part of piety", says a Bosnian proverb. Today, as in old times, through piety one ought to remain within the fold of the calm and enduring traditional faith, within the fold of a faith which is far from market places where trade takes place; within the fold of a faith which is far from politics which itself always constitutes a whole sale trade!

In the present age when the world is all too marked by man and his products, it is hard

1 Qaaf, 50:16. Unless otherwise stated, the translation of Qur'anic verses is mine.

to live the traditional faith which listens to Nature as a collection of multifaceted signs of God. For centuries man's pious whispers and prayers have in a way complemented winds, flowers, the roaring of rivers, the murmuring of brooks, the singing of birds. For centuries mystics of all faiths believed and sensed that stars "believe" with them, that hills and clouds "believe", that stalks of grass "believe".

Today that traditional faith is disappearing, becoming ever more insignificant as man is increasingly surrounded by the products of his technology.

2.

As for the question: why I believe in God? – I could say briefly this: I believe because I am surrounded by this immense world!

I believe, because no matter where I arrived after a long journey, I always found the encompassing sky above my head!

I believe, because I cannot accept that this huge universe is sending me no message about God!

Islam teaches us that Nature is not God; nature and Universe are signs of God. With His signs God expresses Himself as that internal expanse, as love, kindness, assurance, hope, longing; as a light which permeates glass. As it does, light remains light and glass remains glass!² Qur'an incessantly calls for looking at these signs of God. Moreover, according to the Qur'an every man, even entire mankind, is one big sign of God.

Thus, Qur'an encourages us to understand each other. God is our only creator, God is the mediator between His creatures. The Qur'an has a powerful message: God is the creator of all worlds (*rabb al-alamín*). There must not be a mediator between a creature and the Creator!

But, between a creature and a creature God is the best mediator.

How else would man establish a true link and relation with another man, with men and women, with distant stars, with the myriad dimensions of this world, if there was no the Creator, one and only, in whose embrace all of us, His creatures, are?

Acts of piety set that delightful atmosphere in which we witness God's presence, God's fulfillment of our peace, our fears and hopes.

In my family, from an early age, I was taught that God is this internal home of everything, of all the creatures. Many years later I learned about Islamic mystics who sang in their homilies: stone is God's creature. A stalk of grass is God's creature. I am God's creature. You are God's creature. Partaking in the destiny of God's creature, that, too, is piety. Protecting other creatures from ourselves, that is morality. Whenever I participate in interfaith dialogue today I always emphasize this guiding thought of Sufism.

It is hard to speak of God's embrace in this way today, in the age of machines and technology. Today it is difficult to uncover the richness of faith. For this reason I often ask myself: what are the chances of our piety at a time when we are being tested with the *great power* the machines offer us? Isn't that great power the opiate for masses of today? I pose this question with apprehension, because our present day homelands are less and less the wonderful landscapes of Nature of which the Bible and the Qur'an speak, and more and more the machines that have become a world unto itself.

3.

But, in spite of the world of machines, we must speak of piety, of spiritual richness which faith bestows on us, and which we bestow on ourselves and others from out of our piety and faith. While doing so, we acknowledge in great resignation that it is hard to convey any news about God to the *powerful man* of today.

Although the *powerful man* continues to have in him everything the people of ancient, preindustrial civilizations had, and even though the *powerful man* suffers death, sickness, sorrow, floods, wars and earthquakes, the *powerful man* of today has revived the myth of Prometheus, strengthened it, and started the adventure of imitating the Creator. For example, although it is clear that by cloning a being he also clones its mortality, the *powerful man* is not giving up the intention of stealing the very secret of God's act of creation. He wants to steal from God the recipe for eternity.

As if eternity can be a subject of experiments in the test-tube or the retort!

But, if we look at the technology with the eyes of piety, we do not see that man, through technology, has taken off any of the ancient, primordial burden. We still die, we still suffer, there are still "ten thousand things stronger than us", as Lao Tze would say. On the contrary, with technology (and its particularly dreadful side: cloning, genetic engineering, atomic, neutron and hydrogen bombs, etc) man has added a huge weight onto his shoulders.

Qur'an commentators have registered a story of piety about an old man who was carrying a load of fire-wood on his back. He kept going along a path, becoming breathless and tired. Then he angrily took off the load from his back shouting: "My death, will you come to me for once!" At that point death appeared before him: "Man, I am death. You have called me." The man said in a terrified manner: "Yes, yes, I called you to help me lift this load on my shoulders, so that I may get home on time!"

But, death was awaiting him at home and it was on time. It carried out its task and the man left for the Hereafter. That load remained for another man to carry it.

The frightening side of today's technology, the negative one, remains for the future generations to handle and is comparable to the load from the story conveyed from the pages of the Qur'an commentaries.

4.

I often remember many parables from Qur'anic commentaries, especially when I see people launching space rockets into the vast skies. Regardless of how many rockets men have launched into the unreachable skies, faith still addresses us with the question of whether we have achieved something great with that launch? Have we become something else?

I do not think that Neil Armstrong's steps on the surface of the Moon are necessarily great steps for mankind. On the contrary, for me Hölderlin or Goethe's poetical longing for sky or the full moon represent a greater step for mankind.

Although technology is man's invention, a sort of man's revelation he has been sending himself since the Industrial Revolution onwards, we keep hearing from God one question only out of our conscious and heart: have we overcome death with a single product we have made? Have we abolished a single of the "border situations" Karl Jaspers talks about by sending so many space ships into the orbit?

Whenever I discuss faith in God today with my friends, I like to remind them that theology, with all its disciplines, has become a resigned, sad science.

There are less and less wonderful debates about the Near God and the Distant God. There are less and less debates about the limitless universe around us. There is no more that old and marvelous theology of nature. Today theology of nature has become reduced to sobbing and crying over the ecological catastrophe. Today theology is forced to speak of the evil deeds of man. One could even say: today the *powerful man* has squeezed both God and Satan out of theology. The powerful man and his machines, those are the great themes of theology today.

5.

What is piety? Why do I believe? What are the internal treasures of my faith today? What has faith given me, what would I wish to present from my faith as a gift to others?

In answering these question it is good to remember the forefather of Jews, Christians and Muslims - Abraham.

The Bible mentions Abraham expressing the meaning of piety in a nut-shell: "Now behold, I have ventured to speak to the Lord, although I am but dust and ashes." (Genesis, 18:27)³, (*Innī qad šara'tu ukallimu l-mawlā, wa ana turāb wa ramād*)⁴ – says Abraham. With regard to a story about Abraham (Ibrāhīm) the Qur'an explains piety through a short

3 This quote is taken from King James Version according to <http://biblehub.com/genesis/18-27.htm> (visited 11 June 2013).

4 The Arabic quoting is given according to *Al-Kitāb al-Muqaddas* (Genesis/Takwīn, 27), Arabic translation of the Bible. (Cambridge: Cambridge University Press, 1956).

command: "Say (o, man!): My life, my death belong to God, Lord of the worlds!" (*Qul: ...Wa maöyâya wa mamâtî li-llâhi rabbi l-'âlamîn*).⁵

As we can see from these two brief examples from the Bible and the Qur'an, piety is a simple remembrance that we are dust into which God breathed life. Therefore, that dust of ours, but also our life and death, all belong to God. We are permanently indebted to God. We do not owe him dollars, euros or rupees. We owe him gratitude for the life he breathed into us, we owe him piety. This, in brief, is the substance of piety in Islam.

My faith has given me the gift to feel as a creature. That feeling entails many consequences. I acknowledge other people as creatures of God, too; they are my equal and we have embarked on a journey with equal provisions.

Of course, piety is man's submission to God. Furthermore, piety is to acknowledge God as our Creator. Our parents gave birth to us, but God created us. The circle of piety is simple and Sufis often explain it by way of the following parable: each leaf on the branch of a tree needs to remember that the branch is linked to the trunk. The trunk, in turn, is linked to the roots. The roots are linked to the earth through its root hairs. And earth? No, earth does not float vainly in the universe. The earth and all the skies belong to God, are linked to God! This is the summary of piety.⁶

I always wish to present piety thus explained to others, as charity, as tranquility, as relaxation in life, as consolation in our brief earthly existence.

That charity of piety conveys a message: man is not a being by himself, he does not belong to himself only, but also to God, to earth, to other beings, other creatures. Man has in him so many gifts (spirit, love, reason, intelligence, freedom) that it would be dangerous if man was a hundred percent autonomous being.

In the besieged Sarajevo (1992-1995), when I lived in fear of getting killed or of my daughters, my spouse and my neighbours getting killed, I often thought about why there is God? What is piety? What is the purpose of our hopes in the immense depths of the sky blue?

At the time, in the streets of the city besieged by countless machines and technological killing systems I could see death up and close. In fear I would turn my gaze from the pounds of torn pieces of human bodies. It was clear to me that I was thinking of God out of numerous traps of fear. I could see that I was increasingly remembering God as I was starring in the jaws of the almost visible death. I was remembering God amidst a great disappointment in man.

At the time I also frequently asked myself:

5 Al-An'aam, 6:162.

6 We must not forget that during autumn and before winter the leaves fall to the ground, close to the roots from which it once grew.

What is the role of Judaism, Christianity and Islam in the present age?

What is the role of traditional world faiths on the world stage today?

What does Islam (the faith I belong to) mean to me today? Can Islam, can Muslims contribute to world peace today?

I am aware these are not mere questions. This was my trembling in the besieged Sarajevo, which in a way has not ceased to this day.

What is the purpose of piety today? Are there any chances in the contemporary world for piety within the fold of Judaism, Christianity, Islam, Buddhism and other faiths to experience a renaissance? And is it possible for that renaissance of piety to unfold in a peaceful manner, without revolutions, without charging the barricades, without attacks on believers of other faiths, without attacks on mosques, churches, synagogues, and pagodas?

6.

Gabriel Garcia Marquez wrote about "Love in the Time of Cholera". In the besieged Sarajevo, in the eye of the war storm, I thought about "piety in the time of technology".

I still ask myself: is today's man ready to accept the fact that there is the Creator? Is he ready to think, even for a moment, that his position is similar to the leaf of the above-mentioned parable?

Still, in spite of everything, I think that the *powerful man* today needs to be told about ordinary piety.

And what was ordinary piety?

To be conscious inside that someone outside us gave the roundness to our eye and to the Sun and the Moon, that is already piety? To think in silence that death is our first neighbour, that is also piety. To listen to the beat of our heart, that is piety. To remember our own grave, that is already piety. To marvel at the movement of clouds, or at the change of day and night, all that is a kind of piety.

If the technological power of our age, the power which is the greatest temptation of man today, has attacked these ordinary, pious questions, one should not give up asking them still.

7.

Finally, in our contemporary world we need to remember that each one of us human beings has soul. And that soul of ours is one. We are always aware of that soul, as well as of our self, which is also one. When asked who we are, we very well know the answer. We couldn't utter the "I" of ourselves if God had not given it to us in the first place. That answer comes out of the continuity of self in us which is secured by our soul.

If our soul is one, then our Creator is one, too.

Qur'an says that God never gives one person two hearts!⁷ In this regard, it is interesting that the Qur'an says that man's soul/spirit comes by the command of the Lord ("The Spirit is of the bidding of my Lord").⁸

Today it is necessary to balance our time, to cooperate with our soul at least for a few hours, the few hours that remain out of time spent on cooperating with technology and machines. In that way our soul will start commanding Divine things. In that way we will begin to remember God in a state of greater wakefulness of our self. In that way we will return to God in the company of our good and pious deeds.

And all the material things we make as people will remain on earth for a while before they vanish. Do we not see ancient ruins of many cities, fortresses and other remnants of old civilizations?

Qur'an reminds us that everything on earth is perishable, only the Face of God remains. And the good deeds of man.

7 Al-Ahzaab, 33:4.

8 Arberry, the Koran Interpreted, Al-Israa, 17:85.

Kâtip Çelebi ve Orta Yol Bulma Sanatı

İbrahim
KALIN*

Kâtip Çelebi'nin bu yazıda ele alacağımız en meşhur eseri, hiç şüphesiz, *Mizanü'l-hakk fi ihtiyari'l-ahakk*'tır. Kitapta Kâtip Çelebi, Osmanlı toplumunda tartışma konusu olmuş bir dizi ihtilafli konuyu ele alır ve her biri hakkında tarafların görüşlerini objektif bir gözlemci tavrıyla anlatır. Daha sonra her bir konu hakkında bir orta yol bulmaya çalışır.

KÂTİP Çelebi (1609-1659), Osmanlı düşünce tarihinin önde gelen simalarından biri. Asıl adı Abdullah oğlu Mustafa olan ve Hacı Kalfa yahut Hacı Halife olarak da ün salan Kâtip Çelebi, elli yıllık kısa ömründe klasik İslam medeniyetinin ve Osmanlı kültürünün bir hülhasını yapabilmiş, engin görüşlü bir düşünür. Kaleme aldığı eserlerinde döneminin önemli tartışmalarına değinmiş ve kayda değer tahliller sunmuş bir aydın. 'Toplumsal hikmet' diyebileceğimiz bir sezgiyle hareket eden düşünürümüz, ihtilafli konularda toplumu kendi dar görüşlerine göre yeniden kurmaya çalışan ulemaya şiddetle karşı çıkar. Tütünden kahveye, Firavun'un imanından müzik dinlemeye kadar, Osmanlı ve İslam toplumlarının tartışageldiği konuların kibir ve inat ile çözülemeyeceğini söyler. Ona göre, bu konularda bir orta yol bulmak, ne bilgi sahibi olmak anlamında ulemanın, ne de siyasî güç kullanmak anlamında siyasetçilerin işidir. Orta yol bulmak, bir sanat işidir. Kâtip Çelebi'nin bu kaygısı ve çağırısı, aslında klasik dönem Osmanlı toplum ve kültürünün ayırt edici özelliklerinden biridir.

Döneminin fikri ve sosyal sorunlarına 'toplumsal hikmet' açısından yaklaşan Kâtip Çelebi, pek çok askerî sefere katıldıktan sonra "küçük cihaddan büyük cihada döndük" diyerek siyasî yaşamı bırakır ve ömrünün kalan kısmını ilme verir; yirmiyeye yakın eser kaleme alır. Bunlar arasında önemli bir bibliyografya kitabı olan *Keşfü'z-zünun*'u, ünlü coğrafya kitabı *Cihannüma*'yı, Osmanlı denizcilik tarihi açısından önemli bir tarih kitabı olan *Tuhfetü'l-kibar fi efsari'l-bihar*'ı ve Osmanlı maliyesiyle ilgili *Düsturu'l-ame*'i sayabi-

* *Anlayış* dergisi Sayı 22, (Mart 2005). Yayıncı, Bilim Sanat Vakfının izniyle tekrar yayınlanmaktadır.

liriz. Müellifimizin bu yazıda ele alacağımız en meşhur eseri ise hiç şüphesiz *Mizanü'l-hakk fi ihtiyari'l-ahakk*'tır. Kitapta Kâtip Çelebi, Osmanlı toplumunda tartışma konusu olmuş bir dizi ihtilaflı konuyu ele alır ve her biri hakkında tarafların görüşlerini objektif bir gözlemci tavrıyla anlatır. Daha sonra her bir konu hakkında bir orta yol bulmaya çalışır.

Düşünürümüzün ele aldığı konular arasında neler yok ki! Hızır'ın hayatı, musiki, Sufilerin seması, tasliye (Hz. Peygamber'e salavat getirme) ve tarziye (ashab için "Allah onlardan razı olsun" deme), tütün, kahve, afyon şurubu ve diğer keyif verici içecekler, Hz. Peygamber'in anne ve babasının Müslüman olup olmadığı, Firavun'un imanı, İbn Arabî ve vahdet-i vücud, Yezid'e lanet okunması, bidat, kabirleri ziyaret, Regaib, Berat ve Kadir gecesi namazları ve bunların bidat olup olmadığı, musafaha, inhina (selam verilecek yerde eğilip elle veya başla işaret etmek), iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak ve bunun usulü, millet kelimesinin anlamı ve din ve şeriatla olan ilişkisi ve rüşvet. Bunlara ilaveten Kâtip Çelebi kitabın sonunda iki Osmanlı âlimi olan Ebussu'ud Efendi ve Mehmet Birgivi hakkında bir değerlendirme yapar. Son olarak Sivasî Efendi ile Kadızadelik meselesine değinir. Kitabın sonunda ise "nimete şükür" olması dileğiyle kendi hayatından bahseder.

Akıl ile Nakil: Çatışma mı, Uzlaşma mı?

Mizanü'l-hakk'ın temel problematiği, akıl ile nakil ya da akli ve nakli ilimler arasındaki ilişkidir. Dini korumak adına akli ilimlere gösterilen ilgisizlik, Kâtip Çelebi'nin kitap boyunca eleştirdiği ana konudur. Yazarımıza göre din ile akıl, şer'î ilimlerle akli-felsefi ilimler mutlak manada çatışmaz. Çatışma, ancak muayyen bir din anlayışıyla muayyen bir akıl (yani bilim ve felsefe) anlayışı arasında olabilir. Kâtip Çelebi bu tezini temellendirmek için, İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makal*'inde geliştirdiği akıl yürütmeye benzer bir yol izler. Buna göre akli ilimlerin hedefi, varlıkların hakikatini araştırmaktır. Din de insanlara eşyanın hakikatini araştırmalarını ve ahlaklı olmalarını emreder. Dolayısıyla bu iki hedef arasında bir çatışma yoktur.

Kâtip Çelebi, dinin safiyetini korumak adına akli ilimlere karşı çıkanların *Haşiye-yi tecrid ve Şerh-i mevâkif* gibi Sünni kelam düşüncesinin temel fikir kitaplarının okutulmasını dahi yasakladıklarını ve üstelik bunu Fatih Sultan Mehmed'in vasiyetinin hilafına yaptıklarını söyler. Bu tavrı "Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat" getirmiştir. Bu gidişattan rahatsız olan Kâtip Çelebi, dönemin dar görüşlü ulemasına sürekli tenkitler yöneltir ve onların ilim sahibi ama *hikmet*'ten yoksun kişiler olduklarını söyler. Oysa ona göre temel akli ilimlerden olan matematik ve mantık bilmeden fıkıh ilminin hakkını vermek dahi mümkün değildir. Kâtip Çelebi bunu teyit etmek için, üç matematik problemini üç fikhî soru haline getirir ve bunları Şeyhülislam Bahai Efendi'ye (1601-1653) sorar. Bahai Efendi'nin cevabı epey gecikir. Sonuçta Kâtip Çelebi, ma'kulat ve riyaziyat, yani felsefe ve matematik ilimlerini bilmeden fıkıh dahi yapmanın mümkün olmadığını bizzat tecrübe eder.

Mizanü'l-hakk'ın, üzerinde ısrarla durduğu bir diğer konu, bidatler meselesidir. Kâtip Çelebi bazı kişiler tarafından bidat addedilen çeşitli adet ve görenekler üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur. Bu kişilerin halk arasında yaygınlaşmış gelenek ve görenekleri bidat gerek-

çesiyle yasaklamaya kalkmasına karşı çıkar; hatta bunu 'ahmaklık' olarak görür. Ona göre bu zahir ehlinin sorunu, dinî bilgi ile toplum arasındaki ilişkiden habersiz olmalarıdır. Din bilgisini tekelinde bulundurduğunu zanneden bu kişiler hikmetten yoksundurlar çünkü sahip oldukları bilginin toplum yaşamı açısından ne anlam ifade ettiğini bilmezler. Bu dar bakış açısı, ilmi bir iktidar aracı haline getirir. Nitekim dönemin pek çok "yaman hocası", aslında sultanın gözüne girmek için muhalefet etmektedir. Çünkü Kâtip Çelebi'nin aktardığı meşhur kaideye göre, "muhalefet et, meşhur olursun!"

Öte yandan halkı bidat denilen şeylerden kaba kuvvet yoluyla uzaklaştırmaya çalışmak boşuna bir uğraştır. Çünkü halk bir şeyi âdet edindi mi, ona ne ulemanın, ne de sultanın gücü yeter. Peki bu, her şeyi olduğu gibi bırakmak anlamına mı geliyor? Elbette hayır. Kâtip Çelebi'ye göre ulemanın, yani bilgiyi üreten elitin görevi, halkı en güzel yol ve dil ile uyarmak, onlara dini ve hükümlerini hatırlatmaktır. Fakat "bunu yaparken bile zaman ve mekan gerçekliğini göz ardı edemeyiz" diyor düşünürümüz. Çünkü "sünnete tam tamına riayet edip uymak istenirse hâl müşkildir. Bu aykırılık, zamanın ve mekanın başkılığından lazım gelir. Aslı, şehir hayatı ve toplu halde yaşamak kaidesine dayanır." Yani Hz. Peygamber'in sünnetini dar bir çerçevede anlar ve uygulamaya çalışırsak, ya hayatı yaşanmaz kılarız, ya da sünneti büsbütün terk ederiz.

Din, Ulema ve Hikmet-i Temeddün

Kâtip Çelebi'nin bu tenkitlerinin asıl hedefinin Kadızadeliler olduğunu görmek zor değil. Bu açıdan *Mizanü'l-hakk*'ı Kadızade düşüncesinin köklü bir tenkidi olarak okuyabiliriz. Hatırlanacağı üzere Kadızade hareketi dinin (yeniden) tasaffi etmesi için akla ya da 'yabancı' ilimlere karşı çıkmış ve bidatlerin ortadan kaldırılması için siyasilere baskı yapmıştı. Kadızadeliler hareketi, 17. yüzyıl ve sonrasında Osmanlı'daki "yüksek medrese İslamı" ile "halk İslamı" arasında yaşanan gerginliğin zirve noktası olarak görüldü. Bu kategorilerin çok açıklayıcı olmadığını itiraf etmeliyim. Fakat Osmanlı'da bir grup ulemanın dinin temel yaşanma biçimi hakkında daha katı ve tutucu bir tavra sahip olduğu açık. Yani sorun bidat addedilen bir takım âdetlerin fikhî hükmünün tartışılmasından çok, bu tartışmanın da dayandığı dinin hangi açıdan anlaşılıp yaşanacağı meselesi. Bu yüzden Kâtip Çelebi, Kadızadelilerin görüşlerine kendi 'toplumsal hikmet' perspektifinden cevaplar verir. Tartışmasına konuyla ilgili fikhî hükümleri eklemeyi de ihmal etmez.

Mamafih Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-hakk*'ta bunların ötesinde bir şey yapmayı dener. Düşünürümüz, ihtilafların halli için bir fetvaya karşı bir başka fetva vermenin tek başına sorunu çözmeyeceğinin farkındadır. Meseleyi dar bir fıkıh cedelleşmesine indirgememek için, daha geniş bir bakış açısına, bir üst-tahlil çatısına ihtiyaç vardır. Kâtip Çelebi bunun için 'medenileşme hikmeti' dediği bir bakış açısı önerir. Bu 'medenileşme bilgisi'ne göre insanların toplu halde yaşaması bir zorunluluktur. Fakat asıl önemlisi, bu durum "bir arada yaşama" formülleri üzerinde düşünmemizi zorunlu kılar. Dinî bilginin bekleliğini yapan

ulema, bu formüller üzerinde kafa yormak, bir arada yaşamanın anlamını kavramak ve gerekli 'ayarları' yapmak zorundadır. Aksi halde aynı anda hem dini, hem de toplumu kaybetmek işten bile değildir. Kâtip Çelebi bunu şöyle ifade ediyor:

"İmdi gerektir ki, basiret sahipleri, insanlığın ondan ayrılmaz yönleri olan temeddünün ve toplu halde yaşamanın gerektirdiklerini bilerek halkın bölük bölük bölündüğünü ve her birinin özelliklerinin ne olduğunu bilmeli, öğrenmelidirler. Bir şehir halkının sınıflarını ve her sınıfın törelerini ve göreneklerini bilip anladıktan sonra bütün yeryüzünde yaşayanların da sınıfları ve halleri üzerinde toplu bir bilgi edinmeye çalışmalıdırlar. Bunu bilip öğrendikten sonra hikmet-i temeddünün sırrı gittikçe açılır, ortaya çıkar."

Buradaki basiret ve hikmetin derinliğine hayranlık duymamak ne mümkün! Kâtip Çelebi, medenîleşmenin ön şartının farklılaşma olduğunu, bunun ise ancak çoğulcu bir bakış açısıyla doğru anlaşılabileceğini söylüyor. Kâtip Çelebi'nin orta yol bulma sanatı, bu "hikmet-i temeddün"den neşet eden doğal bir sonuçtur. Bugün Türkiye, Kâtip Çelebi'nin döneminden daha derin bölünmeler yaşıyor. Hikmet-i temeddünden yoksun olduğumuz için her farklılaşma yeni "öteki"ler üretiyor, bizi yeni bölünmelere sürüklüyor. *Mizanü'l-hakk*'ı bu gözle (yeniden) okumanın zamanı geldi de geçiyor bile.

نَمَطُ الْعَقْلِيَّةِ الْاِسْتِهْلَاكِيَّةِ الْحَدِيثَةِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْأَشْيَاءِ

— دراسةٌ تحليليةٌ في ضوءِ القرآنِ الكريمِ والسُّنَّةِ النبويَّةِ الشَّرِيفَةِ —

ملخص: قد تحوّلت عقليةُ الاستهلاك مع الإسراف والتبذير إلى نمط حياة في عالمنا الحديث. إن نقطة الانطلاق الأساسية للعقلية القائمة على الإنتاج والاستهلاك في العالم الحديث منشؤها احتياجاتٌ افتراضية أو وهمية وتشجع المشتريين على التسوّق والاستهلاك بوسائل مختلفة كالملوضة والدعايات. وتكون استراتيجية التسويق مرتكزة على مهارة بيع المدفأة أو السجّانة لأهل البادية وبيع البرادات لمن يسكن القطب. وفي النتيجة لم تكن الوظيفية في زماننا هي الأصل في الأشياء بل ما منحه من موقع أو مكانة واعتبار أو ما يتوصل إليه بهذه الطريقة من احترام وجلب للانتباه. وهذا له أثره في تفعيل المصروفات التي تبذل في غير موضعها. وفي نتيجة ذلك يكون قد تكوّن النموذج الإنساني الطمّاع الذي لا يبيع والحريص على جمع المال والدنيا ومن له الفضول في الرباه، والأهم من ذلك أنّ هذا الإنسان غير سعيد، ويراوح ما بين الإنتاج والاستهلاك بلا روح تماماً، كالمكائن والآلات. وبطبيعة الحال أثرت هذه العقلية سلبياً في العالم المعنوي والعلاقات فيما بين الناس. في هذه المقالة سيتم التطرق إلى علاقة الإنسان بالأشياء أي المادة في منظار القرآن والسنة، وسيكون التقييم من هذه الناحية للاستهلاك الذي طوّره العقلية الحديثة. هناك حاجة في يومنا إلى عقلية تقوم بتوجيه مفاهيم مرتبطة بواقع خلق الإنسان (الفطرة) مثل الحلال والخفة والقناعة والانفاق والاحسان وإعادة تفعيلها في منظومتنا القيمية.

الكلمات المفتاحية: سلع، استهلاك، الاقتصاد الحديث، رأس المال.

Eşya ile İlişkide Değişen Tüketim Zihniyeti

Özet: Modern ekonomik düzen, kendi kategorilerine göre 'geri kalmış' ya da 'üçüncü dünya' olarak belirlendiği ülkelerin kaynaklarını sömürmeyi; düşük maliyet, yüksek kar peşinde olan üretici ve düşük bedel, maksimum fayda arayışındaki tüketiciyi; sermayeye köle içiyi, ilahlaştırılan reklam ve moda araçlarının esir aldığı tüketicileri ifade eder. Günümüzde, özellikle insanların üretilen mala olan tutkusunu tahrik eden ve 'çöldeki adama ısıtıcı, kutuplاردakine klima ya da buzdolabı satabilme' stratejisi üzerine oturmuş olan pazarlama zihniyeti, bilimsel tetkiklerle tespit edilen eğilim ve zaafı merkezde alan reklam araçlarının da gücüyle, sanal olarak öne çıkarılan ve putlaştırılan rol modellerin tercihlerinin topluma pompalanmasıyla sun'î ihtiyaçlar oluşturup tüketimi bir yaşam biçimi hâline getirmeyi başarmış gözükmektedir. Reklam, moda, defile gibi tüketimi hızlandıran ve üreticinin ağına düşüren araçların maliyeti de müşteriye yüklenmektedir. Eşyada asıl olan işlevsellik iken bugün statüyü ölçen araca dönüşmesi, savurganlığı yaşam biçimi hâline getirmiş, bir tarafa aklıktan ölen diğer tarafa obezite sorunu yaşayan, zevk ve eğlenceden dört köşe insan görüntüleriyle çelişkileri normalleşmiştir. Modern kapitalist düzenin sermaye olarak kullanılabileceği her şey yönelmesi ya da insanların yönetilmesi, en mahrem alanları bile sermaye ya da tüketim konusu yapabilmesi, her şeyin çıkırından çıktığını ve sözün bittiği son noktayı göstermektedir. İnsan bedeninin bile tüketime açıldığı bir dönemde yaşamaktayız. Bugün, unutulmuş ve insanın yaratılış gerçekliğine (fitrat) bağlı helal, iffet, kanaat, infak, ihsan gibi kavramların yeniden devreye sokulmasına ve bunların yön vereceği bir zihniyete ihtiyaç vardır.

Anahtar Kelimeler: Sermaye, Tüketim, Tüketim Ekonomisi, Mal.

Changing Consumption Mindset in Relation to the Goods

Abstract: The modern economic system represents the exploitation of resources of the countries defined as "third World" or "developing" countries according to their own classification; manufacturer being after low cost with high profit and consumer seeking maximum benefit with low prices; labourer being slave to the capital; consumers taken as slaves by advertising and fashion tools worshiped. The modern economic system, nowadays, seems to have succeeded in bringing consumption with establishing the artificial needs as the way of life, by driving passion of people for goods produced and marketing mindset based upon a strategy of "being able to sell the heater to the people in the desert or the fridge or cooler in the Arctic", by power of advertising tools taking weakness and inclination of consumers, identified by scientific investigation, into the centre, by supporting choices of virtually led and idolised role models in society. The cost of tools such as advertising, fashion and fashion shows are also charged to the customer. Turning of functionality into a tool of measuring status today although functionality was essential in goods, has made extravagancy way of life and these contradictions of human images suffered from obesity on one side and starving to death on the other side, and living life to the full, have become normal. Turning of modern capitalist system or its directing of people to everything that can be used as capital, its being able to make even the most intimate areas of people as consumption issue, show everything getting out of hand and where words fail. Hence we live in an age even when human body is open for consumption. It is needed in today's World to re-introduce the forgotten concepts of reality of creation of human (fitrat), permissible (halal), chastity (iffet), contentment (qan'at), giving in the way of Allah (infak), excellence (ihsan) etc. and the mindset directed by all these concepts.

Keywords: Property, Capital, Consumption, Consumption Economy.

صَفْوَتُ
* كَوْسَا

* الأستاذ الدكتور في قسم الفقه، عميد كلية العلوم الإسلامية، نائب رئيس جامعة كاتب شليبي، إزمير، تركيا.
saffetkose@hotmail.com.

إنَّ عَالَمَ الْيَوْمِ يُعْطِي لَنَا صُورَةً تَتَأَلَّفُ مِنْ سِلْسِلَةٍ تَنَاقُضَاتٍ؛ مِنْهَا: الْأَنْبِيَّةُ وَالِاسْتِهْلَاكُ وَالْحَرِيَّةُ السُّطْلَقَةُ، وَالتَّلَذُّذِيَّةُ (Hedonism) وَالْإِسْرَافُ وَالتَّبْدِيرُ. وَإِنَّ اللَّامْبَالَةَ الْأَخْلَاقِيَّةَ الَّتِي انبَثَقَتْ مِنَ الْغَرِيزَةِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَسَيَّطَرَتْ عَلَى الْعَالَمِ الْحَدِيثِ هِيَ مَبْعُثُ كُلِّ هَذِهِ التَّنَاقُضَاتِ. فِي حِينٍ يَتَعَرَّضُ كَثِيرٌ مِنَ الْبَشَرِ لِسُوءِ التَّغْذِيَةِ أَوْ بِالْأُخْرَى لِلْمَجَاعَةِ، وَحِزَّةٌ أُخْرَى مِنْهُ يُعَانِي مِنْ مُشْكِلةِ الْبَدَانَةِ النَّاتِجَةِ عَنِ الْإِفْرَاطِ فِي الطَّعَامِ.

وَيُلَاحِظُ أَنَّ بَعْضَ النَّاسِ الَّذِينَ لَا يَسْتَطِيعُونَ تَأْمِينَ أَحْتِيَاجَاتِهِمُ الصَّرُورِيَّةَ لِلْحَيَاةِ مَا زَالُوا يَمُوتُونَ يَوْمِيًّا بِسَبَبِ الْمَجَاعَةِ، بَيْنَمَا بَعْضُ الْآخَرِ يَعِيشُ فِي بَطَرٍ وَرَفَاهِيَّةٍ وَتَرْفٍ. مَعَ أَنَّكَ قَدْ تَرَى أَنَسَاءً يَحْتُونُ فِي حَاوِيَةِ الْقُمَامَةِ عَنِ لُقْمَةٍ يَسْدُونُ بِهَا رَمَقَهُمْ، وَهَنَّاكَ أَنَسَاءٌ لَا يَهْمُهُمْ سِوَى دَفْعِ الْمَلَايِينِ مِنَ الدُّوَلَارَاتِ لِمُسْتَحْضَرَاتِ الزِّيْنَةِ وَعَمَلِيَّاتِ التَّجْمِيلِ. بَيْنَمَا مُوَاطِنُو الدُّوَلِ الْفَقِيرَةِ الَّتِي تَمْتَلِكُ مَوَارِدَ طَبِيعِيَّةً غَنِيَّةً تَحْتَ الْأَرْضِ وَفَوْقَهَا يَعِيشُونَ فِي قَبْضَةِ الْجُوعِ وَالْحَرَمَانِ، فَالدُّوَلُ الْمُتَقَدِّمَةُ تُحَاوِلُ اسْتِعْبَادَ الدُّوَلِ الْفَقِيرَةِ وَنَهَبَ ثُرُوتَهَا وَمَوَارِدَهَا. وَتَسْتَغْلِبُهَا لِرَفْعِ مُسْتَوَى مَعِيشَةِ مُوَاطِنِيهَا.

وهذه التناقضات من أخطر المشكلات التي تُواجهها في عصرنا، وبسبب هذه التناقضات فإن بعضاً من الناس قد نسوا إنسانيَّتهم. وأصبح الاستهلاك الترفي حالة مرضية تُعاني منها المجتمعات نتيجة هذه العقلية الاستهلاكية الحديثة التي تُضيف إلى الأشياء معاني جديدة.

فالمشكلة الرئيسة اليوم هي أن هذه العقلية قد غيّرت مفهوم وسيلة الأشياء الذي رسمه القرآن الكريم وأرست أصوله السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ الشَّرِيفَةُ. وَاعْتَقَدُ أَنَّ الشَّرْعَ يَخْتَطُّ لَنَا النَّهْجَ السَّلِيمَ فِي كَيْفِيَّةِ التَّعَامُلِ مَعَ الْأَشْيَاءِ، وَيَأْمُرُنَا أَنْ نَسْتَفِيدَ مِنْهَا بِطَرِيقَةٍ صَحِيحَةٍ وَسَلِيمَةٍ.

لقد نهى القرآن الكريم وكذا السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ الشَّرِيفَةُ عَنِ التَّبْدِيرِ وَالْإِسْرَافِ؛ وَالتَّبْدِيرُ هُوَ إِتْفَاقُ الْمَالِ فِيْمَا لَا يَنْبَغِي (وَلَوْ كَانَ قَلِيلًا)، وَالْإِسْرَافُ: صَرْفُهُ زِيَادَةً عَلَى مَا يَنْبَغِي. وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: الْإِسْرَافُ هُوَ تَجَاوُزُ الْحَدِّ فِي صَرْفِ الْمَالِ، وَقَدْ قَالَ تَعَالَى: (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) [الأعراف: ٣١]، وَأَمَّا التَّبْدِيرُ فِإِتْلَافُهُ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ، وَالتَّبْدِيرُ أَعْظَمُ مِنَ الْإِسْرَافِ خَطَرًا؛ لِذَا قَالَ تَعَالَى: (إِنَّ السُّبْدَرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ) [الإسراء: ٢٧]¹.

وإنَّ المتأمل في عالمنا المعاصر يرى كيف تتحوَّلُ الْأَشْيَاءُ إِلَى غَايَاتٍ عِبرَ انْتِشَارِ التَّقَافَةِ الْاسْتِهْلَاكِيَّةِ، تَلِكِ التَّقَافَةُ قَدْ جَعَلَتِ الْمَادَّةَ لُبَّ الْكُونِ وَمِحْوَرَهُ، وَاهْتَمَّتْ بِالْمَظْهَرِ الْخَارِجِيِّ وَالصُّورَةِ وَالْأَنَاقَةِ وَالرَّغْبَةَ فِي التَّمَيُّزِ وَالِاخْتِلَافِ وَالتَّبَاهِيِ بِالْمَظْهَرِ.

١ أبو هلال العسكري، الفروع الغوية، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي بـ«قم» الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ - ص: ١١٥ - ١١٤. السُّيَّدُ الشَّرِيفُ الْجُرْحَانِيُّ، التَّعْرِيفَاتُ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ بِيْرُوتَ - لَيْبَانُ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص: ٤٢؛ أَيْ الْبِقَاءُ الْكُفْوِيُّ، الْكَلِمَاتُ تَحْقِيقُ: عَدْنَانُ دَرْوِيْشُ - مُحَمَّدُ الْمَصْرِيُّ، مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ - بِيْرُوتُ بَدُونُ تَارِيْخُ، ص: ١١٣.

صَفُوتُ كُوسَا

نَمَطُ الْعَقْلِيَّةِ الْاِسْتِهْلَاكِيَّةِ الْحَدِيثَةِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْأَشْيَاءِ - دَرَاةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ فِي ضَوْءِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ الشَّرِيفَةِ -

ولا ريبَ في أن هذه العقلية الاستهلاكية تُفضي إلى إهدارِ المواردِ والأموالِ، ونتيجةً لهذه الظاهرة فقد تشكَّلَ الإنسانُ الجديدُ... الإنسانُ الأليُّ الذي لا يُراعي التَّوازُنَ بينَ الإنتاجِ والاستهلاكِ. وهذا الإنسانُ الجديدُ هو طَمَّاعٌ وغيرُ قَنوعٍ وحريصٌ على المالِ والدُّنيا ومُتفاخِرٌ ومُتباهِ بالمظهرِ. والأهمُّ من ذلك كُلِّه أنه غيرُ سعيدٍ.

لقد صارَ النَّاسُ يتلاقَون في المحالِّ التجاريَّةِ، ويجتمعون في الأماكنِ التَّرفيحيَّةِ بدلاً من دُورِ العبادةِ. وهكذا ظهَرَ إنسانٌ جديدٌ؛ يستهلكُ كلَّ ما يُنتجُهُ، بل يزيدُ استهلاكَهُ على إنتاجه، وكلُّما زادَ استهلاكُهُ على إنتاجه انتشرتِ المجاعاتُ، وتزايدتِ نسبةُ «الموتِ بسببِ الجوعِ».

وبطبيعةِ الحالِ فإنَّ هذه العقلية الاستهلاكية أثَّرتِ سلبياً في الشُّعائرِ الدِّينيَّةِ والعلاقاتِ الاجتماعيَّةِ بينَ أفرادِ المجتمعِ. وبالإمكانِ مشاهدةُ الآثارِ السُّلبِيَّةِ لثقافةِ الاستهلاكِ والتَّسوُّقِ حتَّى في الحجِّ الذي يُفترضُ أن يكونَ فيه المؤمنُ في ذروةِ شعوره الإيمانيِّ.

وقد ظهَرَ هناك التَّغيُّرُ الأساسيُّ والجذريُّ في علاقةِ الإنسانِ بالمادَّةِ جرَّاءَ هذه العقلية الاستهلاكيةِ، وأعتقدُ أنَّ المشكلةَ الجوهريةَ في عصرنا الحاضرِ هي أنَّ الإنسانَ لا يحكُمُ المادَّةُ، بل المادَّةُ هي التي تحكُمُه.

ونشاهدُ اليومَ هيمنةَ العقليةِ نفسها على العالمِ الإسلاميِّ، كما نشاهدُ تحقُّقَ قلبيِّ الرُّسولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتحوُّفه الواردِ في الحديثِ^٢. وفي هذا الصِّدِّ نرى ارتفاعَ التَّوقُّعاتِ في عالمنا الذي تحوَّلَ فيه الطَّمعُ والجشعُ إلى غمطٍ للحياةِ لا يكتفي بما في يده ولا يرضى بالقليلِ، بل يسعى دائماً وبسرعةٍ نحو الأوفرِ والأحدثِ.

مُشكَلتنا اليومَ هي النَّسيانُ بأنَّ الثَّروةَ الحقيقيَّةَ هي القناعةُ، وأنَّ الأصلَ في الأشياءِ هي الوظيفةُ التي تؤدِّيها، مع أنَّ النَّبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يصفُ القناعةَ بالعِفَّةِ وَغِنَى النَّفْسِ^٣ وفي أحاديثٍ أُخرى يُعدُّ القناعةَ من أسمى درجاتِ الشُّكرِ^٤.

٢ أخرجه البخاري عن عمرو بن عوف الأنصاري وهو حليف لبي عامر بن لؤي، وكان شهيداً بديراً، أخبره: أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعث أبا عبيدة بن الجراح إلى البحرين يأتي بجزيرتها، وكان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو صالح أهل البحرين، وأمر عليهم العلاء بن الحضرمي، فقدم أبو عبيدة بمال من البحرين، فسمعت الأنصار يقولون أبي عبيدة، فوافقت صلاة الصُّبح مع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلما صَلَّى بهم الفجر انصرف، فنعرضوا له، فقبس رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين رآهم، وقال: «أظنكم قد سمعتم أن أبا عبيدة قد جاء بشيء؟»، قالوا: أجل يا رسول الله، قال: «فأبشروا [ص: ٧٩] وأملوا ما يسركم، فوالله لا الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تُبسط عليكم الدنيا كما بُسطت على من كان قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها وتهلككم كما أهلكتكم» صحيح البخاري، الجزية، ١، المغازي، ٢١، الرقاق، ٤٧؛ صحيح مسلم، زهد، ٦؛ الترمذي، القيامة، ٢٨؛ ابن ماجه، الفتن، ١٨، أحمد بن حنبل، المسند، ١٣٧/٤.

٣ أخرجه البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: إن ناساً من الأنصار سألوا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فأعطاهم، ثم سأله، فأعطاهم حتَّى نفد ما عنده، فقال: «ما يكون عندي من خير فلن أدخره عنكم، ومن يستغفِرْ يُعْفِهِ اللهُ، ومن يستغفِرْ يُعْفِهِ اللهُ، ومن يتصمَّرْ يُصَيِّرْهُ اللهُ، وما أعطي أحدٌ عطاءً خيراً وأوسع من الصبر». صحيح البخاري، الزكاة، ١٨؛ صحيح مسلم، الزكاة، ١٢٤. وفي حديث آخر عن أبي هريرة، عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «ليس الغنى عن كثرة العَرَضِ، ولكن الغنى عن النفس». صحيح البخاري، الرقاق، ١٥؛ صحيح مسلم، الزكاة، ١٢٠.

٤ عن أبي هريرة: قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يا أبا هريرة كُنْ وَرِعاً تَكُنْ أَعْبَدَ النَّاسِ، وَكُنْ قَبِيعاً تَكُنْ أَشْكَرَ النَّاسِ، وَأَحِبَّ النَّاسِ مَا تُحِبُّ

وإنَّ القنَاعَةَ الَّتِي تَشَبَّهَتْ بِهَا تَقَافَتُنَا وَعَدَّتْهَا «كَنْزاً لَا يَفْنَى»^٥ هِيَ وَاحِدَةٌ مِنْ أَهَمِّ الْمَفَاهِيمِ الْأَسَاسِيَّةِ وَالْقِيَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، لَقَدْ أَصْبَحَ مِنَ الْمُسْتَحِيلِ تَقْرِيْباً تَرْمِيمُ تَقَافَةِ الْقنَاعَةِ، وَتَطْوِيرُ مَوْقِفٍ يَقُومُ بِتَحْدِيدِ الْعِلَاقَاتِ مَعَ الْمَادَّةِ فِي إِطَارِ هَذَا الْمَفْهُومِ؛ لِأَنَّهُ تَمَّ نَسْيَانُ هَذَا النَّوْعِ مِنَ الْمَصْطَلِحَاتِ وَالرُّمُوزِ الذَّهْنِيَّةِ. وَقَدْ قَالَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ: «إِنَّ مَنْ قَنَعَ كَانَ غَنِيًّا وَإِنْ كَانَ مُقْبَلًا، وَمَنْ لَمْ يَقْنَعْ كَانَ فَقِيرًا وَإِنْ كَانَ كَثْرًا».

عِنْدَمَا تُشِيرُ هَذِهِ الْعِبَارَةُ بِلَمْحَةٍ حَاطِفَةٍ إِلَى الْجَانِبِ النَّفْسِيِّ لِلْمَوْقِفَيْنِ نَرَى فِي الْوَاقِعِ الْجِزءَ الثَّانِيَّ يُسَلِّطُ الضُّوْءَ عَلَى عَقْلِيَّةِ عَالَمِ الْيَوْمِ.

وإنَّ الْحَدِيثَ النَّبَوِيَّ الَّذِي ذَكَرَ أَنَّ الثَّرْوَةَ الْحَقِيقِيَّةَ لَيْسَتْ بِكَثْرَةِ الْمَالِ، وَإِنَّمَا بِعَيْنِ النَّفْسِ^٦ هُوَ بِمِثْلَةِ تَوْضِيحِ لِعِلَاقَةِ سَلِيمَةٍ سَتَقَامُ مَعَ الْمَادَّةِ وَتَتَجَاوَبُ مَعَ اِحْتِيَاجَاتِ الْعَصْرِ. وَأَهْمُ تَأْثِيرٍ لِعَقْلِيَّةٍ تَتَطَوَّرُ فِي هَذَا الْاِتْجَاهِ هُوَ التَّخَلُّصُ مِنْ عَشْقِ الْمَالِ وَعُجُودِيَّتِهِ؛ عِبْرَ إِزَالَةِ حُبِّ الْمَالِ مِنْ قَلْبِ صَاحِبِهِ، إِذْ إِنَّ اِنْسَانِيَّةَ الْاِنْسَانِ تَظْهَرُ مِنْ خِلَالِ الْعِلَاقَاتِ الَّتِي تَحَدُّدُهَا هَذِهِ الْمَفَاهِيمُ.

وَالْقُرْآنُ الْكَرِيمُ يُؤَكِّدُ دَائِمًا عَلَى الْاِعْتِدَالِ فِي النَّفَقَاتِ حَتَّى الْمَشْرُوعَةِ مِنْهَا، فَكَيْفِ إِذَا وَقَعَ السَّرْفُ فِي غَيْرِ الْمَشْرُوعِ، فَأُضْحَى تَبْدِيرًا، وَقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا تُبَدِّرْ تَبْدِيرًا، إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيَاطِينُ لِرَبِّهِ كُفْرًا﴾^٧. فَلَعَلَّنَا فِي عَالَمِ الْيَوْمِ نَفْهَمُ قِيَمَةَ هَذَا الْاِنْدَارِ الْقُرْآنِيِّ الْوَارِدِ فِي الْاِيَّةِ الْكَرِيمَةِ بِشَكْلِ أَفْضَلِ.

وَإِذَا تَأَمَّلْنَا أَضْرَارَ الثَّقَافَةِ الْاِسْتِهْلَاقِيَّةِ الْحَدِيثَةِ الْمُؤَثَّرَةَ فِي نَمَطِ حَيَاةِ النَّاسِ وَخِيَارَاتِهِمْ وَأَخْلَاقِهِمْ، يُمْكِنُنَا أَنْ نَفْهَمَ جَيِّدًا حَدِيثَ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي عَدَّ فِيهِ اِرْتِدَاءَ الْمَلَابِسِ الْبَسِيطَةِ وَالْقَدِيمَةِ مِنَ الْاِيمَانِ^٨.

مَنْ تَرَكَ اللَّبَاسَ - الْبَاهِظَ وَالْبِرَاقَ - تَوَاضَعًا لِلَّهِ، وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ، دَعَاهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ لِيُخَيَّرَهُ مِنْ أَيِّ حُلِيِّ الْاِيمَانِ شَاءَ يَلْبَسُهَا، وَهَذَا الْعُمُقُ يَطْهَرُ فِي الْحَدِيثِ^٩.

لنفسك تكن مؤمناً، وأحسب جواراً من جوارك تكن مسلماً، وأقل الضحك؛ فإن كثرة الضحك تُميت القلب». ابن ماجه، الزهد، ٢٤. وفي حديث آخر عن زيد بن الأرقم قال: «لقد كنا نقرأ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم «لو كان لابن آدم واديان من ذهبٍ وقضةً لا يبغي إليهما آخر، ولا يملأ بطن ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب». أحمد بن حنبل، المسند، ١١٧/٤.

٥ المناوي، فيض القدير، القاهرة ١٣٥٦، ٢٢٤/١.

٦ سبق تخريجه، صحيح البخاري، الرقاق، ١٥؛ صحيح مسلم، الزكاة، ١٢٠.

٧ سورة الإسراء، ٢٧/١٧.

٨ أخرجه أبو داود عن أبي أمامة، قال: ذكر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً عنده الدنيا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ألا تسمعون، ألا تسمعون، إن البذاعة من الإيمان، إن البذاعة من الإيمان» يعني التَّخَلُّصَ. أبو داود: التَّجَلُّلُ ٢، ابن ماجه: الزهد. (البذاعة من الإيمان). أراد به: أطراح الشهوة في الملبس والإسراف فيه الداعي إلى التَّبَخُّرِ وَالْبَطْرِ. الاستذكار للقرطبي، ٣٣٠/١.

٩ أخرجه الترمذي عن سُوَيْدِ بْنِ وَهْبٍ، عن رجلٍ من أبناء أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «...ومن ترك لبس ثوبٍ جمالٍ وهو يقدر عليه» قال بشر: أحسبه قال «تواضعاً» كسناه الله حلة الكرامة، ومن روج لله تعالى توجّه الله تاج السلوك». الترمذي، القِيَامَةُ، ٣٩؛ أبو داود، الأدب، ٤٣؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٤٣٨/٤، ٤٣٩.

صَفُوتُ كُوسَا

نَمَطُ الْعَقْلِيَّةِ الْاِسْتِهْلَاكِيَّةِ الْحَدِيثَةِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْأَشْيَاءِ - دراسةٌ تحليليَّةٌ في ضوءِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ الشَّرِيفَةِ -

وهنا نريد أن نشير إلى أنَّ الزَّيِّ النَّظِيفِ وَالْجَمِيلِ لَيْسَ مُرَدودًا فِي الْمَصَادِرِ الْاِسْلَامِيَّةِ الْاَسَاسِيَّةِ. وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ هُنَا، هُوَ التَّكْبِيرُ، وَسِبَاقُ الْغَطْرَسَةِ الَّذِي يَرْمِزُ إِلَى هَذَا التَّكْبُرِ الْمُنَاقِضِ مَعَ لِبَاسِ التَّقْوَى الْمَطْلُوبِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.

وَفِي سِيَاقِ اِكْمَالِ الْمَوْضُوعِ يُمْكِنُنَا تَدْوِينُ مَا يَلِي:

- عِنْدَمَا نَلَاخِظُ هَذَا التَّعْبِيرَ الرَّمَزِيَّ عَنِ اللَّبَاسِ فِي أَحَادِيثِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَبَيَّهَهَا عَلَى وَظِيفَةِ هَذَا اللَّبَاسِ، وَإِنْ كَانَ قَدِيمًا أَوْ مُوَضَّئَةً فَائْتَتْهُ، وَالاِكْتِفَاءُ بِهِ مَا دَامَ صَالِحًا لِلِاسْتِعْمَالِ دُونَ الْاِلْتِفَاتِ إِلَى لَوْمِ الْآخَرِينَ وَانْتِقَادِهِمْ، وَإِلَى تَلَاعُبَاتٍ وَتَحَايِلَاتٍ وَسَائِلِ الْمَوْضِعِ وَالْاِِعْلَانِ بِشَتَّى أَنْوَاعِهَا؛ فَعَلِينَا أَنْ نُعْبِّرَ عَنِ هَذَا الْعَمَلِ بِاعْتِبَارِهِ مِنَ الْفَضَائِلِ الْاِسْلَامِيَّةِ.

- إِنَّ رَيْبُ هَذَا الْخُصُوصِ فِي الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ بِالْاِئْمَانِ هُوَ أَمْرٌ لَافِتٌ لِلنَّظَرِ؛ لِأَنَّ الَّذِي يَسْتَعْمَلُ الْأَشْيَاءَ الْقَدِيمَةَ الَّتِي لَمَّا تَفَقَّدَ وَظِيفَتَهَا هُوَ إِنْسَانٌ رَفَضَ أَنْ يَكُونَ مُسْرِفًا أَوْ مُبَدِّرًا أَحَاً لِلشَّيْطَانِ؛ بِرَفْضِهِ النَّصْرَفَاتِ الْمُبَدَّرَةَ وَالْمُسْرِفَةَ، وَلَمْ يَكُنْ عَبْدَ نَفْسِهِ، وَبِالْأُخْرَى عَبْدَ اِمْتِعَتِهِ بِوَقُوعِهِ فِي شَرِكِ الشُّهُرَةِ وَالرِّيَاءِ، كَمَا أَنَّهُ رَافِضٌ لِأَنَّ يَكُونَ تَحْتِ تَأْثِيرِ الْآخَرِينَ وَسَيَطْرَتِهِمْ مِنْ خِلَالِ سَقُوطِهِ فِي دَوَامَةِ الْوَسَائِلِ الْمُؤَثَّرَةِ كَصَرَعَاتِ الْمَوْضِعِ وَالْاِِعْلَانَاتِ التَّجَارِيَّةِ؛ كَوْنَهُ صَاحِبَ شَخْصِيَّةٍ مُتَوَاضِعَةٍ قَادِرَةٍ عَلَى الْعَيْشِ فِي ظِلَالِ الْقِيَمِ الَّتِي يُؤْمِنُ بِهَا، وَإِنْ مِثْلُ هَذَا الْاِنْسَانِ يَكُونُ قَدْ تَصَرَّفَ بِمَا يَقْتَضِيهِ اِئْمَانُهُ. وَبِالتَّالِيِ هَذَا التَّصَرُّفُ هُوَ مَظْهَرٌ مِنْ مَظَاهِرِ الْاِئْمَانِ.

- إِنَّ هَذَا الْاِنْسَانَ الْقَادِرَ عَلَى الثَّبَاتِ عَلَى مَوَاقِفِهِ الْمُسْتَنْدَةِ إِلَى مَبَادِيئِ رَاسِخَةٍ عِنْدَهُ بِهَذَا الشَّكْلِ قَدْ وَضَعَ نُمُودَجًا لِلْمُؤْمِنِ الْقَادِرِ عَلَى الْبَقَاءِ عَلَى مَا هُوَ مُؤْمِنٌ بِهِ. وَإِنَّ هَذَا الْمُؤْمِنَ قَدْ تَصَرَّفَ وَبَلَ رَيْبٍ بِمَا يُوَافِقُ كَوْنَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ لَيْسَتْ هَدَفًا بَحْدَ ذَاتِهَا، وَإِنَّمَا هِيَ وَسِيلَةٌ لِلْبَحْثِ عَنِ الْآخِرَةِ وَلَيْسَ لِلْهَيْثُ وَرَاءَ مَتَاعِ الدُّنْيَا. وَقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ﴾^{١١}.

- إِنَّ الْمِيلَ الْاَسَاسِيَّ فِي عَقْلِيَّةِ الْاِسْتِهْلَاكِ الْيَوْمِ هُوَ أَنَّ هَذَا الْاِسْتِهْلَاكَ يُحْفَظُ الْفَرْدَ عَلَى الْحِرْصِ عَلَى اِقْتِنَاءِ أَيِّ شَيْءٍ حَدِيدٍ بِصَرَفِ النَّظَرِ عَنِ اِحْتِيَاجِهِ أَوْ عَدَمِ اِحْتِيَاجِهِ إِلَيْهِ. وَإِنَّ هَذَا يَكْمُنُ فِي الْاَسَاسِ فِي كَوْنِ عِلْمِ الْاِقْتِصَادِ الْحَدِيثِ الَّذِي ظَهَرَ بِالتَّرَاؤُنِ مَعَ الثَّوْرَةِ الصَّنَاعِيَّةِ قَدْ اسْتَنْدَ إِلَى فِكْرَةِ الْاِحْتِيَاجَاتِ غَيْرِ الْمَحْدُودَةِ، وَنَتِيجَةً لذلِكَ يَتِمُّ الْاِغْوَاءُ بِالرَّغَبَاتِ بَعْدَ اِلْبَاسِهَا ثَوْبِ الْحَاجَةِ مَعَ تَحَاوُلِ حَقِيقَةِ «أَنَّ الشَّيْءَ الْاَلْمَحْدُودَ هِيَ السَّمَطَالِبُ وَالرَّغَبَاتُ وَلَيْسَتْ الْاِحْتِيَاجَاتِ».

١٠ سورة الإسراء، ١٧/٢٦-٢٧.

١١ سورة الأعراف، ٧/٢٦.

- إضافةً إلى أن تنوعَ المنتجاتِ ووفرتها التي برزت نتيجةً لاستخدامِ التَّقْنِيَّةِ الحديثةِ في الإنتاجِ قد ولدتَ جَوْاً تنافسياً، وبناءً على ذلك فقد جعلتَ تنوعَ وتَشكُّلَ استراتيجيَّةِ التَّسويقِ اضطرارياً، خاصةً أنَّ عقليَّةَ التَّسويقِ المحرَّضَةَ على الحُبِّ والحرصِ على البضائعِ المنتجةِ والمبنيَّةِ على استراتيجيَّةِ «بيعِ البرَّادِ أو المكَيِّفِ لسُكَّانِ القُطْبِ وبيعِ المدفأةِ لأولئك الذين يعيشون في الصَّحراءِ» تبدو وكأنَّها قد نجحتَ في جعلِ الاستهلاكِ أشبهَ بنمطِ للحياةِ، وذلك بِخَلْقِ احتياجاتٍ مُختَرَعَةٍ وهَمِيَّةٍ باستخدامِ قُوَّةِ وسائلِ الإعلانِ التي جعلتَ هدفها نِقَاطَ الضَّعْفِ والميولَ والرَّغباتِ السُّمُّبَتَةَ بِأبحاثٍ علميَّةٍ، حتَّى إنَّ تكاليفَ الإعلاناتِ التَّجاريَّةِ والموضيَّةِ وحفلاتِ عُرُوضِ الأزياءِ وغيرها من المصاريفِ يَتِمُّ تحصيلها من المستهلكِ نفسه.

ومع ذلك فإنَّ المنتجَ الواحدَ لا يشتملُ على كافَّةِ الميزاتِ التي توصلتَ إليها التَّقْنِيَّةُ، وإنَّما على قسمٍ مُحدَّدٍ منها، فيتمُّ إعدادها وتركيبها، ومن ثمَّ إنتاجها وعرضها في الأسواقِ بأقربِ وقتٍ وبمميزاتٍ إضافيَّةٍ على أنَّها مُنتجاتٌ جديدةٌ، أو تصميمُ المنتجاتِ نفسها بأشكالٍ جديدةٍ، ويكونُ بذلك قد جُعِلَ الاستهلاكُ السَّريعُ يدومُ بحالةٍ متواصلةٍ وفعَّالةٍ.

ويكفي لكلِّ امرئٍ في يومنا لكي يعيَ هذه الحقيقةَ أنَّ ينظرَ إلى القُوَّةِ التَّحفيزيَّةِ للعلاقةِ الكائنةِ معَ أحدِ الأجهزةِ الإلكترونيَّةِ التي يستخدمها كجهازِ الهاتفِ أو الحاسوبِ أو السَّيَّارةِ، ولعلَّ من فُضُولِ الكلامِ قولنا: إنَّ هذه المصنوعاتِ الجديدةَ قد جلبتَ للمستهلكِ نفقاتٍ ثقيلةً إلى حدِّ ما.

- إنَّ أكبرَ تأثيرٍ سلبيٍّ للموضيَّةِ والإعلانِ اللذين يُشكِّلانِ وسيلةً مهمَّةً للاستهلاكِ هو أنَّها تُصوِّرُ للمتلقِّي المنتجَ الذي تُعظِّمُه على أنه يُلغِي ما قبله من أشياء كانت مستعملةً؛ وذلك بتشويهِ صورتها على أنَّها قديمةٌ وباليةٌ، وتجعلُ لها مُنفِراتٍ نفسيَّةً أيضاً.

- إنَّ هذه الوسائلَ الإعلانيَّةَ تُشكِّلُ ضغطاً معنوياً قوياً حيالَ المنتجاتِ القديمةِ من جهةٍ، وتقوِّمُ بالتَّحريضِ على اقتناءِ الأشياءِ الجديدةِ من جهةٍ أُخرى، وتضغُطُّ على الإنسانِ بقوَّةٍ من كلا الجهتين.

- إنَّ هذه العمليَّةَ ليستَ مُقتصرَةً على الملابسِ المتداوِلةِ، ولكنَّها متعلِّقةٌ أيضاً على نحوٍ وثيقٍ بمجالِ الحياةِ الأخرى كافَّةً؛ من قُصَّاتِ الشَّعْرِ إلى الإكسسواراتِ، ومن أثاثِ المنازلِ وصولاً إلى قِطَعِ غيارِ السَّيَّاراتِ...، فإنَّ التَّمسُّكَ والحرصَ والإلحاحَ على العلامةِ التَّجاريَّةِ والصُّورةِ والتَّمَطِّ المتجدِّدِ يُبرِّزُ بُعداً آخرَ للاستهلاكِ اليومِ.

- ومعلومٌ أنَّ التَّطوُّراتِ التَّقْنِيَّةَ تُسهِّمُ معَ وسائلِ الإعلامِ في سُرعةِ التَّغيُّراتِ المطلوبةِ من خلالِ الموضيَّةِ والإعلاناتِ التَّجاريَّةِ، وتقوِّمُ بنَشْرِ هذه الأنماطِ الجديدةِ وتعميمِها، وهذا عنصرٌ آخرٌ مُسرِّعٌ لعمليَّةِ الاستهلاكِ.

صَفُوت كُوسَا

نَمَطُ الْعُقَلِيَّةِ الْاِسْتِهْلَاكِيَّةِ الْحَدِيثَةِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْأَشْيَاءِ - دَرَاةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ فِي ضَوْءِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ الشَّرِيفَةِ -

- إِنَّ مَجْتَمَعَاتِنَا الْيَوْمَ قَدْ بُرْمِجَتْ عَلَى نَمَطِ حَيَاةٍ اِجْتِمَاعِيَّةٍ وَتَقَافِيَّةٍ مُصَمَّمَةٍ مُسَبِّقاً، وَمُبَيَّنَّةٍ عَلَى تَقَافِيَّةِ اِسْتِهْلَاكِيَّةٍ وَعَلَى نَمَطِ يُحَاكِي لَاعِبِي الرِّيَاةِ وَمَشَاهِيرِ الْغِنَاءِ وَالْمَسْرُوحِ وَالشَّخْصِيَّاتِ السِّيَاسِيَّةِ وَمَشَابِهِهِ لَمَّا نَرَاهُ فِي الْاِغْلَانَاتِ التَّجَارِيَّةِ وَأَهْلِ الْمَوْضَةِ وَالْكَتَابِ وَنَجْمِ التَّلْفَازِ وَأَبْطَالِ السِّيْنِمَا وَالْمَسَابِقَاتِ الَّتِي تُبْرَزُ هُوَءَاءِ عَلَى أَنَّهُمْ التَّمُودُجُ الَّذِي يَنْبَغِي اِحْتِدَاؤُهُ، وَكَذَلِكَ مَوَاضِيْعُ الْمَسَابِقَاتِ وَبِرَامِجُ الْمُنُوعَاتِ وَالْاَغَانِي وَالْعَلَامَاتِ التَّجَارِيَّةِ وَالْمُوسِيقَى وَالشُّعَارَاتُ الْاِغْلَانِيَّةُ وَالْفِيْدِيُوَهَاتُ وَتَشْكِيلُ مَتْعَةٍ وَإِغْرَاءَاتٍ مُشْتَرِكَةٍ مِنْ خِلَالِ التَّمَاذِجِ الْقِيَادِيَّةِ وَالْمَحَافِلِ التَّقَافِيَّةِ ذَاتِ الشُّعْبِيَّةِ كَالْحَفَلَاتِ التَّكْرِيْمِيَّةِ السُّمْبِهْرَةِ، وَعَلَى هَذَا يَتِمُّ بَرْمِجَتُهَا وَتَشْكِيلُهَا وَتَنْبِيْثُ صَوْرَتِهَا بِهَذَا الْاِتِّجَاهِ، وَبِالتَّالِيِ يَكُونُ الْمَحْتَمُعُ قَدْ اِقْتَنَعَ بِهَا وَتَشْرَبَهَا بِدَوْنِ وَعِي مَبَاشِرٍ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْاِغْلَانَاتِ تُخَاطِبُ عَقْلَهُ الْبَاطِنَ - وَيَتِمُّ اِنْتِشَارُ هَذِهِ الْمَسْلَمَاتِ بِشَكْلِ سَرِيْعٍ وَمَوْثِرٍ فِي كَافَّةِ شَرَائِحِ الْمَحْتَمُعِ.

- إِنَّ التَّمَاذِجَ الْقِيَادِيَّةَ وَالْوَسَائِلَ الَّتِي تُدَجِّنُ التَّقَافَةَ الشُّعْبِيَّةَ تَرَسُمُ النَّمَطَ الْعَيْشِيَّ لِلْمَجْتَمَعَاتِ، وَبِهَذَا تَكُونُ تَقَافَةُ الشُّعْبِ قَدْ خَضَعَتْ لِلضُّغُوطِ وَانْكَسَرَتْ فِيهَا نِقَاطُ الْمَقَاوِمَةِ. وَعَلَى هَذِهِ الطَّرِيْقَةِ وَبِكُلِّ سَهْوَلَةٍ يُمْكِنُ اِئْتَاْجُ الْاِحْتِيَاجَاتِ الْاِفْتِرَاضِيَّةِ، وَتَعْظِيْمُ الْاِحْتِيَاجَاتِ النَّفْسِيَّةِ، وَإِعَاقَةُ الْاِحْتِيَاجَاتِ الْوَاعِيَةِ بِطَرِيْقَةٍ اِلْزَامِيَّةٍ، وَتَجْرِي التَّطْبِيْقَاتُ الْاِسْتِرَاطِيْجِيَّةُ حَوْلَ الْمَطَالِبِ وَالْاِغْرَاءَاتِ وَالتَّلْحُفِ بِطَرِيْقَةِ الْاِقْتِنَاعِ السَّرِيِّ مِنْ خِلَالِ الْمَوْضَةِ وَالْاِغْلَانِ وَالْقِيَامِ بِعَمَلِيَّةِ التَّضْلِيلِ وَإِبْقَاءِ رَغْبَةٍ مُلْحِحَةٍ لِتَتَمَسَّكَ بِالْاِنْفِعَالَاتِ الْجَدِيْدَةِ.

- تَمَّ تَشْكِيلُ آلِيَّةٍ تَجْعَلُ الْمُنْتَجَ الْمُوَسَّسَاتِيَّ يَلْعَبُ الدَّوْرَ الرَّئِيْسِيَّ، بَيْنَمَا الْمُسْتَهْلِكُ يَكُونُ خَارِجَ النُّطَاقِ، وَذَلِكَ فِي كُلِّ آلِيَّاتِ الْقَرَارِ. وَمِنْ ثَمَّ تَنْشَأُ هُنَالِكَ تَقَافَةٌ اِمْبِرِيَالِيَّةٌ تَتَحَوَّلُ اِلَى هَدَفٍ اِجْتِمَاعِيٍّ؛ بِفَرْضِ طَلِبَاتِ الْمُنْتَجِ الْمُوَسَّسَاتِيَّ عَلَى الْمَحْتَمُعِ، مَعَ تَأْمِيْنِ الْحَرَكَةِ الْاِسْتِهْلَاكِيَّةِ بِطَرِيْقَةِ وَسَائِلِ السُّرْعَةِ الْمَفْتَعَلَةِ^{١٢}.

عِنْدَمَا يَفِيْدُ اَحَدُ عُلَمَاءِ الْاِجْتِمَاعِ الْغَرْبِيِّيْنِ «زِيْمُونْت بُوْمَان Zygmont Bauman» أَنَّ الْاِبْتِكَارَاتِ التَّقَافِيَّةَ هِيَ الَّتِي تُقَوِّي وَتَرَسِّخُ الْجَوَانِبَ الْاِنْسَانِيَّةَ الْهَشِيَّةَ، وَأَنَّهَا وَرَشَاتٌ بَارِعَةٌ فِي تَأْمِيْنِ بَقَائِهَا وَاسْتِمْرَارِيَّتِهَا^{١٣} فَيَكُونُ بِهَذَا مُحَقَّقاً وَمُصِيباً فِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ. لِذَلِكَ يَطْرُقُ تَغْيِيْرٌ جَذْرِيٌّ فِي كُلِّ الْاِجْرَاءَاتِ الَّتِي تَصَبُّ فِي وَضْعِ الصُّوْرَةِ الْبَدَنِيَّةِ مِنْ حَلَقَاتِ، وَوُشُومٍ وَقَصَّاتِ شَعْرٍ وَعُطُورٍ وَمَكْيَاجَاتٍ وَأَنْمَاطِ الْمَنْظَرِ التَّجْمِيْلِيِّ وَمَلَابَسٍ وَأَوْلُوِيَّةٍ فِي الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَأَنْوَاعِ اِسْتِغْلَالِ أَوْقَاتِ الْفَرَاغِ وَخِيَارَاتِ الْعُطْلَةِ وَأَسَالِيْبِ التَّرْفِيهِ وَالْاِحْتِفَالِ

١٢ انظر حول الموضوع: ز. بالمان، Bireyselleşmiş Toplum (المجتمع الانفرادي) (المترجم ي. ألاكون)، إسطنبول ٢٠٠٥، ص. ٢٧٣-٢٧٤؛ باوردلار، Tüketim Toplumu (المجتمع الاستهلاكي)، (المترجم ه. دليجاي-ف. كاسكين)، إسطنبول ٢٠١٠، ص. ٨١-٨٣، أ. تورنيا، Modernliğin Eleştirisi (نقد الحداثة)، (المترجم ه. توفان)، إسطنبول ٢٠١٠، ص. ٣١٠-٣١٢، ٣٢٦-٣٢٩؛ ل. شايجي أونغلو، Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum (الدين والمجتمع في تركيا الحديثة)، أنقرة ٢٠١١، ص. ٨٥-٩٧.

بالأثامِ الخاصَّةِ والعنايةِ بها، وتفضيلِ الأشياءِ ابتداءً من الإكسسواراتِ وانتهاءً بالسيَّاراتِ وأسلوبِ الإعجابِ الفرديِّ في أشكالِ المحادثة^{١٤}.

كانَ انقسامُ العالمِ إلى دُولٍ مُتقدِّمةٍ ومُتطوِّرةٍ ودُولٍ مُتأخِّرةٍ قد أدَّى إلى ضغوطٍ نفسيَّةٍ بالشَّكلِ المعيشيِّ الغربيِّ الحديثِ على الدُولِ الأخرى، وبالتالي فإنَّ التَّمَطَّ المعيشيِّ الغربيِّ والاستهلاكِ بالطَّريقةِ الغربيَّةِ بدا وكأنَّه مميِّزةٌ كبيرةٌ.

وقد «صرَّحَ جورج ريتزر G. Ritzer» بأنَّ «الـ ماكدونالدز McDonalds» هو: «نمطٌ معيشيٌّ أمريكيٌّ». وأنَّ «التماكدونالديَّة McDonaldization» ليست إدارةً مطعمٍ فحسب، بل هي ترمز لصيغةَ تصريفٍ حديثةٍ لها تأثيرُها الاجتماعيُّ من كلِّ النواحي الأُسُريَّةِ والسِّياسيَّةِ والغذائيَّةِ وأوقاتِ الفراغِ والسَّياحةِ والصَّحَّةِ وحياةِ العَمَلِ والدِّراسةِ، وتؤثِّرُ في الوقتِ نفسه في المؤسَّساتِ التي يبدو عليها أنَّها تعيشُ الجمودَ.

وصرَّحَ بأنَّها مرحلةٌ تُؤثِّرُ في بعضِ مناطقِ العالمِ إشعارًا بأنَّ لها وجودًا. وقد وصلَ الماكدونالدزُ بِآلافِ فروعهِ إلى كافَّةِ أنحاءِ العالمِ من بينها مَكَّةُ المَكْرَمَةُ. وقد تمَّ تحويلُ أوَّلِ مطعمٍ ماكدونالدزِ الذي يُجري هذه المهامَّ إلى مُتَّحَفٍ بناءً على طَلَبِ الرِّبَّانين^{١٥}. ولعلَّ بناءَ علاقةٍ حميميَّةٍ مع هذه المطاعمِ، وإثارةَ ضَجَّةٍ كبيرةٍ حين افتتاحِها في أيِّ قريةٍ صغيرةٍ في العالمِ، تمنحها القُدسيَّةَ، كما أنَّ تسميتها «الكاتدرائيَّةُ الدَّينيَّةُ للاستهلاك» يوضِّحُ لنا مدى التَّأثيرِ الذي تحظى به^{١٦}.

إنَّ أشكالَ الاستهلاكِ الغربيِّ الرأسماليِّ وما تُسمَّى بالماكدونالديَّةِ أو «الوجباتِ السَّريعةِ FastFood» أو بالمختصرِ المفيدِ ثقافتا «الميكورلد McWorld»^{١٧}، قد أوقعتِ النَّاسَ في جبالِها وبطريقِتها العَقائديَّةِ أو الصُّوفيَّةِ الخاصَّةِ بها، واستولتْ على أذهانهم من خلالِ الوسائلِ الحديثةِ وحوكَّتْ عاداتهم التي يُمارسونها في الحياةِ اليوميَّةِ والتَّأجِّجِ عن ثقافتهم المحليَّةِ إلى حوافزٍ ودوافعٍ يقومُ بنسْفِها وإزالتها أو يُقلِّلها ويضعفُها على الأَقْل.

فمثلاً ليس من السَّهلِ في يومنا تفضيلُ أحدِ الأطعمَةِ أو الأشربةِ المحليَّةِ والتقليديَّةِ على مائدةِ إفطارٍ في جوِّ مؤلَّفٍ من أجناسٍ مختلفةٍ من النَّاسِ؛ لأنَّ التَّرجيحَ في مثلِ هذه الأمكنةِ يَبْرُزُ كإحدى الوسائلِ التي تُحدِّدُ الصُّورةَ والحالةَ الاجتماعيَّةَ للأشخاصِ. وعلى هذا فإنَّ لُبْسَ الماركاتِ المعينيَّةِ في الاجتماعاتِ المهمَّةِ وإبرازَ

١٤ شابيغي أوغلو، ص. ٩٧.

١٥ Toplumun McDonaldlaştırılması (تماكدونالديَّة المجتمع)، Sosyoloji: Başlangıç Okumaları (قراءات تمهيدية)، (المحرر أ. جيدان/ المترجم ج. ألتايلاز)، إسطنبول ٢٠١٠، ص. ٥٧-٥٩.

١٦ ريتزر، ٦٠-٦١.

١٧ شابيغي أوغلو، ص. ٨٣-٩١.

صَفُوت كوسا

نَمَطُ الْعَقْلِيَّةِ الْاسْتِهْلَاقِيَّةِ الْحَدِيثَةِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْأَشْيَاءِ - دراسة تحليلية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة -

رمز تلك الماركاتِ أو شعارها إن أمكن؛ كلُّ ذلك بمنح صاحبها صورةً مختلفةً وشعوراً بالامتياز من غيره. والحقيقة أنه في هذه الأيام وفي هذه المرحلة يبدو أن تحذير النبي صلى الله عليه وسلم الذي ورد في الحديث قد تحقق: عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ شَبْرًا بِشِيرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَتَبِعْتُمُوهُمْ»، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: «فَمَنْ؟»^{١٨}

لقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه الشريف المسلمين من أي تقليد أعمى مخالف لنمط حياتهم وقيمهم الثقافية، ولكن - مع الأسف - نرى أن هذا التحذير لم يجد صدأً واسعاً عند المسلمين اليوم.

كلُّ هذا التَّغْيِيرُ وَالإِخْطَاطِ الثَّقَافِي الْمُسْتَنْدِ إِلَى التَّقْلِيدِ فِي الذَّهْنِيَّةِ الْاسْتِهْلَاقِيَّةِ يُؤَثِّرُ سَلْبِيًّا فِي السُّلُوكِ الْبَشَرِيِّ فِي جَمِيعِ الْمَوْسِمَاتِ؛ بما في ذلك الأسرة، كما تؤثر في ميزانية الأسرة ابتداءً من اختيار الزوج لحفل الزفاف...، كما تؤثر في اللغة المحكيَّة إلى الموسيقى، وتؤثر في العلاقات الاجتماعية إلى العلاقات داخل الأسرة؛ لأنَّ تَغْيِيرَ الْمَفَاهِيمِ وَتَحَوُّلَ الْعَالَمِ الذَّهْنِيِّ يُؤَثِّرُ فِي تَصَوُّرِ (تَحْيِيلِ) الْعَالَمِ، ويُعِيدُ تَشْكِيلَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ جَدِيدٍ.

وصفوة القول: إنَّ نظرة العالم الحديث للأشياء وشعاره «أنتج لتستهلك» غيَّرت علاقتها تماماً مع هذه الأشياء. ويجب أن نقول: إنَّها حوّلت «الإنسان الذي يحكم المادة» إلى نمط «إنسان تحكمه المادة».

كما أدت إلى نسيان حقيقة أن الغنى (الثروة الحقيقية) هو غنى النفس^{١٩}، وفتحت الباب أمام التفقات غير الضرورية في المجتمع بمؤسساته وأفراده، وغيَّرت أولويات الإنفاق، وأدَّت إلى الإسراف والتبذير؛ بسبب عرقلة العلاقات بين الناس النَّاجمة من الكراهية المتكوَّنة ضدَّ الأثرياء، وأخلَّت بتوازن الأمة في نواح كثيرة، وكادت نتائجها تعصف بالأمة. ويمكن القول: إنَّ عادة استهلاك السلع الكمالية اليوم توغلت حتى في المجالات المعنوية الروحية.

ونرى اليوم صورة الجاهلية الحديثة في التكاثر «التباهي بالكثرة» بالتفقات غير المسوَّعة النَّاجمة عن ذهنية «اكتسب كثيراً، واستهلك بشرعة وباستمرار، والصورة جذابة ومثيرة، والرَّاحة مضمونة!» فعالة حتى في فريضة الحج التي يفترض أن يعيش فيها المسلمون قَمَّةَ الشُّعُورِ الرُّوحِيِّ. والمسلمون في النهاية نجحوا في إنتاج طبقتهم الراقية العائمة في الفخر!

١٨ صحيح البخاري، الأنبياء، ٥٥، الاعتصام، ١٤؛ صحيح مسلم، العلم، ٤٦؛ ابن ماجه، الفتن، ١٧؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٣٢٧، ٣٣٦، ٣٣٧.

٤٥٠، ٥١١، ٥٢٧/٣، ٨٤، ٨٩، ٩٤.

١٩ سبق تقريره، صحيح البخاري، الرقاق، ٥١؛ صحيح مسلم، الزكاة، ١٢٠؛ الترمذي، الزهد، ٤٠٤؛ ابن ماجه، الزهد، ٩.

وأشارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى نُقْطَةٍ في غايةِ الأهميةِ في حديثِ جبريلَ المشهورِ الذي ذَكَرَ فيه علاماتِ القيامةِ قائلاً: «وَأَنْ تَرَى الحُفَاةَ العُورَةَ العَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَتَطَاوَلُونَ في البُنْيَانِ»^{٢٠}. ويمكنُ تفسيرُ هذا الحديثِ من خلالِ عالمنا اليومَ من وجهاتٍ نظَرٍ مختلفةٍ هي:

أولاً: ظَهَرَ من خلالِ تعبيراتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّمْزِيَّةِ في هذا الحديثِ مثل: «رِعَاءَ الشَّاءِ»، و«التَّطَاوُلُ في البُنْيَانِ»، عقليةٌ أدَّتْ إلى انتشارِ «أغنياءِ غلاظِ الطُّعَمِ» نَسُوا ماضيهم وحَمَلُوا للأشياءِ معانيَ مختلفةً واستصغروا الآخرين «لِيَمْلِكُوا الأفضَلَ» و«ينالوا الأكَثَرَ» أو «يُحَدِّدُوا مكانتهم ومكانةَ مَنْ حولهم من النَّاسِ بِحَسَبِ ما يملكون من الأشياءِ» مُقدِّمين على المنافسةِ في سبيلِ الكثرةِ، والماركةِ (العلامةِ التَّجاريَّةِ)، والموديلِ (النَّمُوذجِ)؛ مُبشِّرين باقترابِ قيامِ السَّاعةِ.

ثانياً: يمكننا القولُ: إنَّ المبانيَ المرتفعةَ التي عدَّها النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حديثه علامةً على اقترابِ قيامِ السَّاعةِ قد أشارتْ إلى بُعْدِ آخرٍ للقيامَةِ، فاليومَ تبدو «ناطِحَاتُ السَّحابِ» العِمْلَاقَةُ التي ترمُزُ إلى الرِّئاسِيَّةِ المتوحَّشةِ في نطاقِ هذا الحديثِ. وغيرُ ممكنِ القولُ بعدمِ وقوعِ قيامَةِ الإنسانِيَّةِ وسَطَ علاقاتٍ غيرِ سليمةٍ أخذتِ المادَّةُ وتركتِ المعنى، وركَّزتْ على الشُّوقِ والتُّقودِ وأهمَّلتِ الإنسانَ وتركتهُ مريضاً وحرمتهُ من الدِّواءِ وحتى من الماءِ. في مثلِ هذا العالمِ من المستحيلِ أن تتحدَّتْ عن حضارةٍ تتكوَّنُ من هيكلٍ مؤسَّسيٍّ ناتجٍ عن تضحيةٍ وعلاقاتٍ إيثاريَّةِ.

ثالثاً: إنَّ السُّكنى في العمارةِ الحديثةِ اليومَ هي بمثابةِ المبانيِ المرتفعةِ التي عدَّها النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من مظاهرِ يومِ القيامَةِ. فهذه السُّقُقُ والعماراتُ المتعدِّدةُ الطُّوابِقِ الموجودةُ داخلَ مواقعٍ سكنيَّةٍ عِمْلَاقَةٍ معزولةٍ عن البيئَةِ بإجراءاتٍ أمنيَّةٍ مُشدِّدةٍ، هي ليستْ إلا قيامَةَ عائلاتٍ يعيشون في عزلةٍ وسَطَ حُشودٍ مُجاورةٍ يجهلُ بعضها بعضاً، فالحياةُ في النُّظامِ الرِّئاسِيَّ الحديتِ تتوجَّهُ أو تُوجَّهُ النَّاسَ إلى كلِّ ما يُمكنُ استخدامه كِراسٍ مالٍ.

ومن المُحزِنِ للغاية نَظَرُ هذا النُّظامِ إلى كرامةِ الإنسانِ كِراسٍ مالٍ أو متاعٍ يُستهلَكُ. والشَّيءُ المُحزِنُ والمؤلِّمُ أَكثَرَ هو العيشُ في زمانٍ أصبحَ فيه جسمُ الإنسانِ أداةً استهلاكٍ تُباعُ وتُشترى، والمثالُ الأكَثَرُ شيوعاً في هذا الشَّأنِ هو عَرَضُ بعضِ الفتياتِ عُذْرَتِهِنَّ للبيعِ من خلالِ إعلاناتٍ صحَفيَّةٍ لتأمينِ احتياجاكن المختلفةِ، وانتشارِ الجنسِ في عالمنا الحاضرِ كنوعٍ من الاقتصادِ هو مثالٌ كافٍ لتفسيرِ ما نعيه.

٢٠ أخرجه الإمامان عن أبي هريرة رضي الله عنه وابن حبان عن عمر رضي الله عنه قال: سألت رجلاً رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الساعة، فقال: «ما المسؤول عنها بعلم من المسائل» قال: فما أمارتها؟ قال: «أن تلبد الأمة ربتها، أو ربها، وأن ترى الحفاة العرأة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان». صحيح البخاري، الإيمان، ٣٧. صحيح مسلم، الإيمان، ١، ٥، ٧؛ أبو داود، السنة، ١٦؛ الترمذي، الإيمان، ٤؛ النسائي، الإيمان، ٥، ٦؛ ابن ماجه، مقدمة، ٩، الفتن، ٢٥، أحمد بن حنبل، المسند، ٢٧/١، ٥٢، ٣١٩.

صَفُوتُ كُوسَا

نَمَطُ الْعَقْلِيَّةِ الْاِسْتِهْلَاكِيَّةِ الْحَدِيثَةِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْأَشْيَاءِ - دَرَاةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ فِي ضَوْءِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ الشَّرِيفَةِ -

وتعليقاً على هذه النتيجة نقول: إنَّ جُنُونََ الْاِسْتِهْلَاكِ الْحَدِيثِ وَمَا أَنْشَأَهُ مِنْ تَقَاةِ الْاِسْرَافِ لَا يُضِرُّ بِالْعَلَاقَاتِ بَيْنَ النَّاسِ فَقَطْ، بَلْ يَزِيدُ التَّكْلِيفَ خِلَالَ تَأْسِيسِ الْأُسْرَةِ (مِثْلَ الزَّوْاجِ، وَالْحُطُوبَةِ، وَالزَّرْفَانِ... الخ)، وَيَضَعُ ذَوِي الدَّخْلِ الْمَحْدُودِ تَحْتَ دُيُونٍ طَوِيلَةٍ الْمَدَى. كَمَا أَنَّ تَنْوَعَ الطَّلَبِ مَعَ مَرُورِ الزَّمَنِ يُؤَثِّرُ فِي مِيزَانِيَّةِ الْأُسْرَةِ وَعَلَاقَاتِهَا بِشَكْلِ سَلْبِيٍّ. وَطَلِبَاتُ الْأَوْلَادِ وَخَاصَّةً الْمَرَاهِقِينَ مِنْهُمْ مِنَ الْوَالِدِينَ لِلْأَشْيَاءِ نَتِيجَةٌ لِلرَّامِيَّةِ الْمُنَاسِبَةِ لِأَعْمَارِهِمْ، وَهَذَا يَضَعُ الْعَائِلَاتِ ذَاتِ الدَّخْلِ الْمُنخَفِضِ تَحْتَ عِبَاءٍ كَبِيرٍ. وَهَذَا الْوَضْعُ يُؤَدِّي إِلَى أَمْرَةٍ خَطِيرَةٍ لِلْعَائِلَاتِ ذَاتِ الدَّخْلِ الْمَحْدُودِ وَيَمْنَعُ سَعَادَتَهَا.

كيف ينبغي أن يكون موقف المسلمين ضدَّ أيديولوجية المُتَمَتِّعَةِ، وَعَرَبِدَةِ الْاِسْتِهْلَاكِ، وَمَخَاطِرِ الْعَقْلِيَّةِ الرَّأْسَمَالِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ أَعْلَاهُ؟ وَبِمَكْتَنَّا طَرَحُ أَحْوَابٍ عَلَى هَذَا الشُّؤْلِ عَلَى النَّحْوِ التَّالِي:

أولاً: ينبغي التأكيد على أن الثروة والإنفاق ليست مسألة مَعْبِيَّةٍ مِنْ حَيْثُ الْمَصْدَرَانِ الْأَسَاسِيَانِ لِلْإِسْلَامِ: الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ، وَالْمَقْصُودُ هُنَا أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الصَّوَابِ أَنْ يَمِيلَ الْإِنْسَانُ إِلَى الدُّنْيَا وَيُضَحِّيَ بِالْآخِرَةِ مِنْ أَجْلِ الدُّنْيَا وَيَسْتَسَلِّمَ لِرَغْبَاتِهِ^{٢١}.

لا ينبغي أن يُفْهَمَ مِنْ هَذِهِ الْاِتْتِقَادَاتِ الْمَوْجِهَةِ هُنَا لِأَيْدِيُولُوجِيَّةِ الْمُتَمَتِّعَةِ وَلِعَرَبِدَةِ الْاِسْتِهْلَاكِ أَنَّ هُنَاكَ تَجَاهُلاً لِلدُّنْيَا أَوْ لِلثَّرَوَاتِ الدُّنْيَوِيَّةِ. لَيْسَ مِنَ الْمُمْكِنِ أَنْ نُنْفَكِرَ فِي مِثْلِ هَذَا الشَّيْءِ، وَالرَّسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُبَيِّنُ لَنَا النَّتَائِجَ السَّلْبِيَّةَ لِلْفَقْرِ قَائِلاً: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا، وَكَادَ الْحَسَدُ أَنْ يَغْلِبَ الْقَدْرَ»^{٢٢}. وَالْمَعْرُوفُ عَنْهُ أَيْضاً - كَمَا زَوَّتْ عَائِشَةُ - رَضِيَ اللهُ عَنْهَا - أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَعَاذَ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْفَقْرِ^{٢٣}.

إذاً على المسلم أن يبتغي النعم التي أنعم بها الله عليه^{٢٤}، وَأَنْ يَتَحَرَّى طُرُقَ الْكَسْبِ الْحَلَالِ^{٢٥}، وَإِقَامَةَ التَّوَازَنِ بَيْنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ^{٢٦}، وَأَلَّا يَخْضَعَ لِلْمَادَّةِ^{٢٧}، بَلْ يَمْلِكُ الْعَقْلِيَّةَ الَّتِي يَسِيطِرُ مِنْ خِلَالِهَا عَلَى الْمَادَّةِ^{٢٨}. وَيَسْعَى لِلْإِنْفَاقِ مِنْ أَصُولِهِ الْمَادِّيَّةِ لِكَسْبِ مَرَضَاتِ اللهِ وَالْاِبْتِعَادِ عَنِ الْبُخْلِ.

٢١ {فَأَمَّا مَنْ طَفَى * وَأَتَى الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْحَجِيمَ هِيَ الْمَأْوَى}. سورة التارعات، ٣٧/٧٩-٣٩.

٢٢ عن أنس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا، وَكَادَ الْحَسَدُ أَنْ يَغْلِبَ الْقَدْرَ». قِصَاصِي، مَسْنَدُ الْمُهَاجِرِ (نَشْر. حَمْدِي السَّلْفِي)، بِيْرُوت ١٩٨٦/١٤٠٧، بِيهَقِي، شُعْبُ الْإِيمَانِ، الرِّيَاضِ ١٤٢٣/٢٠٠٣/١٢/٩.

٢٣ عن عائشة (ر) أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدْعُو بِهَوْلَاءِ الدَّعَوَاتِ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ النَّارِ وَعَذَابِ النَّارِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْقَبْرِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ، وَمِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْغَيْبِ، وَشَرِّ فِتْنَةِ الْفَقْرِ، وَمِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ، اللَّهُمَّ اغْسِلْ خَطِيئَاتِي بِمَاءِ الطَّلْحِ وَالتَّبَرِّ، وَنَقِّ قَلْبِي مِنَ الْخَطَايَا، كَمَا نَقَّيْتَ الثُّوبَ الْأَبْيَضَ مِنَ الدَّنَسِ، وَبَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَا كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكِسْفِ وَالسَّهْمِ، وَالْمَنَامِ وَالْمَغْرَمِ». أَبُو دَاوُدَ، الْأَدَبِ، ١١٠١؛ النَّسَائِيُّ، السُّنَنِ، ٩٠، الْاِسْتِعَاذَةُ، ١٦، ٢٩؛ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، الْمَسْنَدُ، ٤٢٩، ٤٢٩، ٤٢٩، ٤٤٤؛ أَنْظَرُ أَيْضاً: ٥٧/٤، ٢٠٧.

٢٤ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ إِذَا أَنْطَقْتُمْ مِنْ عَرَفَاتِ فَادُّكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَإِذْ كُرْتُمْ كَمَا هَذَا كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لِيَمُنَّ الضَّالِّينَ. (سورة البقرة، ١٩٨/٢)؛ إِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَادُّكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. (سورة الجمعة، ١٠١/٦٢).

٢٥ يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِنْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ. (سورة البقرة، ١٦٨/٢)؛ انظر أيضاً: سورة النساء، ٢٩/٤؛ سورة المائدة، ٨٨/٥؛ سورة المؤمنون، ٥١/٢٣؛ صحيح مسلم، الزَّكَاةُ، ٦٥؛ التَّرْمِذِيُّ، التَّفسِيرُ، ٣٦/٢.

٢٦ {وَاتَّقِ فِيمَا أَنْكَرَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَفْسِيكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ}. (سورة القصص، ٧٧/٢٨).

٢٧ سبق تَرْجِيحُ الْآيَاتِ، سُورَةُ آلِ عِمْرَانَ، ١٨٠/٣؛ سُورَةُ النَّسَاءِ، ٣٧/٤؛ سُورَةُ الْاِسْرَاءِ، ١٠٠/١٧؛ سُورَةُ مُحَمَّدٍ، ٣٨/٤٧؛ سُورَةُ الْحَدِيدِ، ١٠٧/٥٧، ١٠٠، ٢٤؛ سُورَةُ السُّهْرَةِ، ١٠٤-٢/٤.

٢٨ سُورَةُ الْبَقَرَةِ، ١٧٧/٢؛ سُورَةُ إِبْرَاهِيمَ، ٣١/١٤؛ سُورَةُ الْحَشْرِ، ٩/٥٩؛ سُورَةُ التَّغَايُنِ، ١٦/٦٤.

ثانياً: يُمكنُ للمسلمِ إنفاقُ ماله الذي اكتسبه من الحلالِ وأدَّى منه التزاماته المائيَّة كالزكاةِ، والصَّدقاتِ والضَّرائبِ كما يحلو له؛ بشرطٍ أن يكونَ هذا الإنفاقُ مُباحاً خالياً من الإسرافِ. كما وردَ في الحديثِ الشَّريفِ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أُمَّرَ نَعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ»^{٢٩}.

وفي هذا السِّياقِ يَجِبُ على المسلمِ من حيثُ المبدأِ الاكتفاءُ بالشَّيءِ مادامَ يحافظُ على وظيفيَّته، رغمَ امتلاكه ثمنَ الحصولِ على أفضلِ الأشياءِ الجديدةِ والحديثةِ. في الواقعِ إنَّ هذا الموقفَ هو نوعٌ من أنواعِ القناعةِ التي عدَّتْ من أعلى درجاتِ الشُّكْرِ^{٣٠}.

ثالثاً: الاعتدالُ في الإنفاقِ كما هو الحالُ في جميعِ الأمورِ. والقرآنُ الكريمُ نفسه يأمرنا باتِّخاذِ موقفٍ مُتوازنٍ من الإنفاقِ بعيداً عن الإسرافِ والبُخْلِ^{٣١}، وقد أمرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أيضاً بالتزامِ الطَّرِيقِ الوَسْطِ كمبدأٍ أساسيٍّ في كلِّ الأمورِ^{٣٢}.

وفي هذا الصِّدَدِ لا يجوزُ للمسلمِ أن يُنفِقَ جميعَ أمواله ولو كانَ من أجلِ الخيرِ؛ لمخالفةِ هذا المبدأِ، وفي هذه الحالةِ لا يجوزُ أن يُنفِقَ أكثرَ من ثلثِ ممتلكاته^{٣٣}.

على سبيلِ المثالِ: إذا أرادَ شخصٌ أن يُنفِقَ مالهَ كلَّه في سبيلِ اللهِ، أو أرادَ أن يتبرَّعَ به لأحدِ المساجدِ مثلاً، اقتصرَ هذا التبرُّعُ على ثلثِ ماله فقط. ويبقى ثلثا ماله معه ولا يُقبَلُ تبرُّعُه^{٣٤}.

رابعاً: الإنسانُ بطبيعته طَمَّاعٌ وطموحٌ تجاهَ المالِ كما وصفه النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقوله: «لو أن لابنِ آدمَ وادياً من ذهبٍ أحبَّ أن يكونَ له واديان، ولن يملأُ فاهُ إلاَّ التُّرابَ»^{٣٥}. لهذا السَّببِ نرى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يستعيذُ من شرِّ الغِنى قَدْرَ ما يستعيذُ من شرِّ الفقرِ^{٣٦}.

٢٩ أخرجه الترمذی عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن النبي ﷺ قال: «كلوا واشربوا ولبسوا وتصدقوا فإن الله عز وجل يحب أن يرى أثر نعمته على عبده». الترمذی، الأدب، ٥٤؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٣١١/٢؛ ٤٣٨/٤.

٣٠ سبق ترجمته، ابن ماجه، الزهد، ٢٤.

٣١ {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْ يَدَكَ مَلُومًا مَحْسُورًا}. (سورة الإسراء، ٢٩/١٧)؛ {وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا}. (سورة الفرقان، ٦٧/٢٥).

٣٢ قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خير الأعمال أوسطها». صحيح البخاري، الصوم، ٥١، الزكاة، ٠٣، التَّهَجُّد، ٢٠، النِّكَاح، ٤١، الجهاد، ٧٠، الاعتصام، ٥٥؛ صحيح مسلم، الزكاة، ٤٠؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٢٢٦/٤، ٣٤٧.

٣٣ عن عامر بن سعد، عن أبيه قال: مرَّضتُ عامَّ الفتحِ حتَّى أَشْفِيتُ على الموتِ، فعادني رسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقلتُ: أي رسولُ اللهِ، إنِّي لم أَلَأَ كثيراً وليس يَرِيئني إلاَّ ابنةُ لي، أفأتصدَّقُ بثلثي مالي؟ قال: «لا». قلتُ: فألسَطْرُ؟ قال: «لا». قلتُ: فألثُّ؟ قال: «اللثُّ، واللثُّ كثيرٌ، إنك أن تتركَ وريثك أغنياءَ خيرٌ من أن تتركهم عائلةً يتكفون النَّاسَ». صحيح البخاري، الوصايا، ٣، ٢، النِّفقات، ١، الفرائض، ٦؛ صحيح مسلم، الوصية، ٥، ٧، ٨؛ ١٠؛ أبو داود، الفرائض، ٣.

٣٤ انظر: صفوت كوسا، إساءة استخدام الحقِّ في الشريعة الإسلامية، إسطنبول ١٩٩٧، ١٢٧ص-١٢٧.

٣٥ سبق ترجمته، صحيح البخاري، الرِّزاق، ١٠؛ صحيح مسلم، الزكاة، ١١٦، ١١٩؛ الترمذی، المناقب، ٣٢.

٣٦ سبق ذكره. صحيح البخاري، الدعوات، ٣٩، ٤٤-٤٦؛ صحيح مسلم، الذكر، ٤٩؛ أبو داود، الوتر، ٣٢؛ ابن ماجه، الدعاء، ٣.

صَفُوتُ كُوسَا

نَمَطُ الْعُقَلِيَّةِ الْاِسْتِهْلَاقِيَّةِ الْحَدِيثَةِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْأَشْيَاءِ - دَرَاةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ فِي ضَوْءِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ الشَّرِيفَةِ -

وأمامَ هذا الطُّمُوحِ يَريِدُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْإِنْسَانِ أَنْ يَكُونَ عَلَى عِلْمٍ بِأَنْ لَيْسَ لَهُ أَمْوَالٌ بِاسْتِثْنَاءِ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ الْآتِي، وَيَطْلُبُ مِنْهُ أَنْ يَطُورَ مَوْفِقاً تَبَعاً لِذَلِكَ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «يَقُولُ الْعَبْدُ: مَالِي وَمَالِي، وَإِنَّمَا لَهُ مِنْ مَالِهِ ثَلَاثٌ: مَا أَكَلَ فَأَفْنَى، أَوْ لَبَسَ فَأَبْلَى، أَوْ أَعْطَى فَأَفْنَى، مَا سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ ذَاهِبٌ وَتَارِكُهُ لِلنَّاسِ»^{٣٧}.

خَامِساً: عَلَى الْإِنْسَانِ - لِتَسْهِيلِ أُمُورِهِ - مِتَابَعَةُ نَفَقَاتِهِ وَفَقاً لظُرُوفِهِ بِالتَّرْتِيبِ التَّالِي:

أولاً: يَبْغِي تَوْفِيرَ الْاِحْتِيَاجَاتِ الصَّرُورِيَّةِ. وَهِيَ مَصَالِحُ دِينِيَّةٌ وَدُنْيَوِيَّةٌ مَرْتَبِطَةٌ بِالْحَيَاةِ نَفْسِهَا لَا غِنَى عَنْهَا (صُرُورِيَّاتٍ)، وَالَّتِي تَتَضَمَّنُ حِفْظَ مَقْصُودٍ مِنَ الْمَقَاصِدِ الْاَسَاسِيَّةِ الْخَمْسَةِ لِلشَّرِيعَةِ ذَكَرَهَا عُلَمَاءُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى التَّرْتِيبِ: حِفْظَ النَّفْسِ وَالْعَقْلِ وَالِدِينِ وَالنَّسْلِ وَالْمَالِ.

ثانياً: مَصَالِحٌ لَا تَخْتَلُ الْحَيَاةَ بِفَقْدِهَا، وَإِنَّمَا يَتَرْتَّبُ عَلَى فَقْدِهَا وَقُوعُ النَّاسِ فِي الضَّيِّقِ وَالْمَشَقَّةِ (حَاجِيَّاتٍ).

ثالثاً: مَصَالِحٌ مِنْ بَابِ التَّرْفِيهِ - غَيْرُ الزَّامِيَّةِ مِثْلَ الْأُولَى وَالثَّانِيَّةِ - تَسْهُلُ بِهَا الْحَيَاةُ، وَلَكِنْ بَدُونِهَا لَا تَتَوَقَّفُ (تَحْسِينِيَّاتٍ)^{٣٨}.

رابعاً: وَيَتَبَيَّنُ مِنَ الْآيَاتِ^{٣٩} الَّتِي تَأْمُرُ بِالتَّوَاضُعِ تَجَاهَ النَّاسِ، وَتَنْهَى عَنِ الْعُرُورِ وَالتَّكْبُرِ؛ يَتَبَيَّنُ أَنَّ النَّعْمَ الَّتِي أَنْعَمَ بِهَا اللهُ، عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ: عُلُوُّ الْمَقَامِ وَكَثْرَةُ الْمَالِ يَجِبُ أَلَّا تُغَيِّرَ سُلُوكَ الشَّخْصِ، أَي: يَبْغِي أَلَّا تُؤَدِّيَ إِلَى سُلُوكٍ وَمَوَاقِفٍ غَيْرِ اِعْتِدَالِيَّةٍ كَالتَّكْبُرِ وَالْعَطْرَسَةِ وَاحْتِقَارِ الْآخَرِينَ؛ بَلْ عَلَى الْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ يَبْغِي أَنْ تَكُونَ النَّعْمَةُ بَاعْتِئَاً عَلَى الشُّكْرِ وَالتَّوَاضُعِ. وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحذِّرُ مِنْ جَعْلِ النَّعْمِ وَسَبِيلَةَ لِالتَّكْبُرِ وَيَعُدُّهَا سَبَباً لِلخُرُوجِ مِنْ رَحْمَةِ اللهِ^{٤٠}. وَيَضْرِبُ لَنَا مَثَلَ الشَّخْصِ الَّذِي حَسَفَ اللهُ بِهِ الْأَرْضَ لِمِشْيِهِ بِثُوبِيَّةٍ بِتَكْبُرٍ وَتَعَجُزٍ^{٤١}. وَيُحذِّرُنَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ بِقَوْلِهِ: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ﴾^{٤٢}؛ مِنْ مَرَضِ التَّكْبُرِ عَلَى الْآخَرِينَ. وَيُسْتَعْمَلُ هَذَا التَّعْبِيرُ لِلإِبْلِ الْبَالِيَةِ الَّتِي أَصَابَهَا مَرَضٌ فِي عُنُقِهَا، تَمَشِي وَرَقَبَتُهَا مُلْتَوِيَّةً. فَاسْتَعَارَ الْقُرْآنُ هَذَا الْاَسْلُوبَ كِنَايَةً عَنِ التَّعَالِيِ وَالِاسْتِكْبَارِ عَلَى النَّاسِ.

٣٧ صحیح مسلم، الزَّهَدُ، ٤٤٣؛ التَّرْمِذِيُّ، الزَّهَدُ، ٣١، التَّفْسِيرُ، ١/١٠٢؛ النَّسَائِيُّ، الْوَصَايَا، ١.

٣٨ انظر: رَجْمِي يَارَان، «الاحتياج»، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول ٢٠٠٠، ج٢١، ص٥٧٤، ٥٧٥؛ جَانِكِرْزِ قَلْكَ، «الإسراف»، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول ٢٠٠١، ج٢٣، ص١٧٨-١٨٠.

٣٩ ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّكَ لَنْ تُخْرَقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ (سورة الإسراء، ٣٧/١٧)؛ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ * وَأَقْبِصْ فِي مَسْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ}. (سورة لقمان، ٣١/١٨-١٩).

٤٠ أخرجه البخاري عن ابن عمر، رضي الله عنهما: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا يَنْظُرُ اللهُ إِلَى مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلَاءَ». صحیح البخاري، اللباس، ٢٠، ٥٠، فضائل الصَّحَابَةِ، ٥؛ صحیح مسلم، اللباس، ٤٢-٤٨؛ أَبُو دَاوُدَ، اللباس، ٢٥-٢٧.

٤١ أخرجه مسلم عن أبي هريرة، عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي قَدِ اعْبَجَتْهُ جَمَّةٌ وَبُرْدَاهُ، إِذْ حَسَفَ بِهِ الْأَرْضَ، فَهُوَ يَتَحَلَّجُلُ فِي الْأَرْضِ حَتَّى يَقُومَ السَّاعَةَ». صحیح مسلم، اللباس، ٤٩.

٤٢ سورة لقمان، ١٩/٣١.

وَيُحَذِّرُ الْقُرْآنَ مِنَ التَّفَاخُرِ، وَمَنْ تَجَاهَلَ الْإِنْدَارَ، وَالْإِعْرَاضِ عَنِ الْحَقِّ بِمَثَلِ قَارُونَ الَّذِي ﴿كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى﴾^{٤٣}، وَكَانَ يَمْلِكُ مِنَ الْكِنُوزِ حَتَّىٰ إِنَّ الْعُصْبَةَ الْقَوِيَّةَ مِنَ الرِّجَالِ كَانَتْ تَعَجُّزُ عَنْ حَمْلِ مِفَاتِيحِهَا.

وَكَانَ قَارُونُ يَتَفَاخَرُ بِثَرَوَتِهِ، وَيُحِبُّ الرِّيَاءَ، وَيَسْتَمْتَعُ بِالتَّجَوُّلِ بَيْنَ النَّاسِ بِاعْتِرَازٍ، رَغَمَ تَحذِيرَاتِ قَوْمِهِ لَهُ، كَانَ يَقُولُ بِتَعَجُّزٍ: إِنَّهُ حَصَلَ ثَرَوَتُهُ بِمَعْرِفَتِهِ وَمَهَارَتِهِ. وَأَخِيرًا أَهْلَكَهُ اللَّهُ نَتِيجَةَ أَعْمَالِهِ.

إِنَّ الَّذِينَ تَفَاخَرُوا بِثَرَوَاتِهِمْ، وَشَهْرَتِهِمْ، وَمَقَامَاتِهِمْ إلخ. وَنَسُوا أَنَّ اللَّهَ يَرِاقِبُهُمْ وَلَمْ يَتَصَرَّفُوا بِمَسْئُولِيَّةٍ، سَيَنْدَمُونَ عَلَىٰ مَا يُشَاهَدُونَهُ فِي دَارِ الْآخِرَةِ. وَلَكِنْ لَنْ يَكُونَ هُنَاكَ فُرْصَةً ثَانِيَةً تُنَاحُ لَهُمْ^{٤٤}.

٤٣ سورة القصص، ٢٨/٧٦-٨٢.

٤٤ سورة الانشقاق، ٨٤/١٠-١٥. حول هذا الموضوع انظر: صفوت كوسا، «استراتيجية احتياجات المجتمع الحديث - من الحاجة الحقيقية إلى الحاجة المصطنعة»، مجلّة الدّين والحياة، العدد ١٣، إسطنبول ٢٠١١، ص٧٤-٧٧.

İbn Hâleveyh'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

Özet: Bu makalede, hicrî dördüncü asırda Halep'te hüküm süren ve Arap edebiyatının hamileri olarak şöhret kazanan Hamdanîler (m. 890-1004) döneminde yaşamış önemli bir dil ve nahiv âlimi olan İbn Hâleveyh'in hayatı, ilmî kişiliği ve eserlerine yer verilmiştir. Bu bağlamda tarih ve tabakat kitapları başta olmak üzere kaynaklarda dağınık halde yer alan İbn Hâleveyh'in dil, nahiv ve Kur'ân ilimleri alanında telif ettiği yazma ve matbu altmışa yakın eseri bir araya getirilmiştir. İbn Hâleveyh'in ilmi ve fazileti yanında dil, nahiv ve kültürel birikimine işaret eden bu eserlerle ilgili kısa bilgiler verilmiştir. Makalede, İbn Hâleveyh'in, yaşadığı dönemden günümüze kadar dil ve nahiv alanındaki yetkinliğini bariz bir şekilde ortaya koyan ve çok az bir âlime nasip olan zengin bir mirasa dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Hâleveyh, dil, nahiv, Hamdâniler, Seyfüddevl.

İzzet
MARANGOZOĞLU*

The Life, Scientific Personality and Works of Ibn Khalawayh

Abstract: In this article, the life, scientific personality and works of Ibn Khalawayh who was one of the substantial scholars lived in the Hamdanid dynasty period (m. 890-1004) that prevailed in the fourth century of the Hijra in Aleppo and gained reputation as the sponsor of the Arab literature are included. Within this context, Ibn Khalawayh's nearly sixty written and printed books of language, syntax and Quranic sciences that have been dispersed primarily in history and biography books and various sources are gathered up. Beside Ibn Khalawayh's wisdom and virtue, short information is given about these works that point out to his linguistic, syntactic and cultural background. In the article, attention was drawn to this rich heritage which vouchsafed to very few scholars and clearly put forward the linguistic and syntactic competence of Ibn Khalawayh from his period until today.

Key Words: Ibn Khalawayh, Language, Syntax, Hamdanid Dynasty, Sayf al-Dawla.

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. izzet.marangozoglu@ikc.edu.tr.

Giriş

İbn Hâleveyh (ö. 370/980), IV/X. asırda yaşayan ünlü lügat âlimlerindedir. Bağdat'ta öğrenim görmüş Halep'te yaşamıştır¹. O dönemde Bağdat'ta Abbâsiler², Halep'te Hamdânîler idaredeydi.³

Bilindiği gibi Abbâsiler devri, Arap dili ve edebiyatı alanındaki çalışmalar bakımından çok verimli geçmiştir. Önceleri Kur'an-ı Kerim ve hadisin inceliklerini anlamak gayesiyle başlayan filolojik ve edebî araştırmalar, zamanla müstakil birer ilim dalını almış, çeşitli dillere Arap kabileleri arasında dolaşarak Arap edebiyatına esas teşkil edecek malzemeyi toplayıp tespit etmeye başlamışlardır. İslâmî ilimlerin temelini oluşturan Kur'an ve hadisle ilgili çalışmalara bağlı olarak, sözlük çalışmaları da bu devirde başlamıştır. Daha önce Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından esasları tespit edilen nahiv ilmi, Abbâsiler'in ilk zamanlarında Basra ve Kûfe ekolleri şeklinde teşekkül etmiş ve bu ekollere bağlı olarak birçok dil (nahiv) âlimi yetişmiştir. Basra ekolünün başlıca temsilcileri Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sibeveyh (ö. 180/796), el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Ebu'l-Abbâs b. Ukde (ö.332/944), İbn Hâleveyh'in hocası Ebû Sâid es-Sirâfî (ö.368/980) ve çağdaşı ez-Zeccâc (ö. 311/923)'dir. Daha sonra teşekkül eden Kûfe ekolünün ise belli başlı temsilcileri el-Kisâi (ö. 189/805), el-Ferrâ' (ö. 207/822) ve Sa'leb (ö. 291/904)'dir. Bağdat'ın başkent yapılmasından sonra eklektik (seçmecî-analizci) bir ekol ortaya çıkmıştır. Bu ekolü de Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâc, ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Hâleveyh'le aynı sohbet meclislerini paylaşmış olan Ebû Alî el-Fârîsî ve İbn Cinnî temsil etmişlerdir.⁴ İbn Hâleveyh ise Basra ve Kûfe ekollerini uzlaştıran⁵ orta bir yol izlemiştir.⁶

Halep'te hüküm süren ve bir Arap hanedanı olan Hamdânîler'in başında Seyfuddevle (ö.356/968) bulunmaktaydı. IV/X. yüzyılın en zengin İslâm hanedanları arasında yer alan Hamdânîler, Arap edebiyatının hamileri olarak şöhret kazanmışlardır. Özellikle Seyfuddevle ve Nâsiruddevle (ö. 453/1061) âlim, edip ve şairleri koruyup onlara saygı göstermişlerdir. Yoğun savaşlarla dolu bir ömür geçirdiği halde Seyfuddevle'nin sarayı büyük şairlerle dolup taşmıştır. Seyfuddevle'nin ilgi ve himayesiyle şiir ve edebiyatta ciddi gelişmeler olmuştur.⁷ Seyfuddevle, İbn Hâleveyh'e çok ilgi göstermiş ve onunla sık sık sohbet etmiştir. İbn Hâleveyh,⁸ Fârâbî (ö. 339/ 950), Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967), saray hatibi İbn Nubâte (ö. 768/1366), şair Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî (ö. 354/965), şair Ebû Firâs

1 'Ali b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1406/1986), I/360.

2 Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), I/31.

3 Nasuhi Ünal Karaarslan, "Hamdânîler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), XV/446.

4 Yıldız, "Abbâsiler", 41.

5 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1398/1978), 124.

6 Cornelis van Arendonk, "İbn Hâleveyh", *Dâiretu'l-Ma'ârif el-İslâmiyye*, (Kahire: Dâru's-Şa'b, tsz.), I/267.

7 Karaarslan, "Hamdânîler", 447.

8 Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut: Mektebetu'l-Ma'ârif, tsz.), XI/297.

el-Hamdânî (ö. 357 /968), şair Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî (ö. 449/1057), Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Hamdânîler nezdinde ilgi ve itibar görmüş edip ve şairler arasında yer almışlardır.

Hamdânîler, İmâmîye Şîası'na mensup olmakla birlikte Sünnîler'e karşı hoşgörülü davranmışlardır.⁹

İbn Hâleveyh'in Hayatı

Doğumu

Tam künyesi, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî'dir.¹⁰ Aslen Hemedân'lıdır.¹¹ Ne zaman doğduğu kesin olmamakla birlikte 290/903 yılında¹² Hemedân'da doğduğu sanılmaktadır.¹³ Çocukluk dönemini Hemedân'da geçirmiştir.¹⁴

Ders Aldığı Hocalar

İbn Hâleveyh, 314/926 yılında tahsil amacıyla Bağdat'a giderek burada dönemin meşhur âlimlerinden ders almıştır.¹⁵ İlmî tahsilini Bağdat'ta tamamlayan¹⁶ İbn Hâleveyh'in Kur'ân ilimleri, kıraat, hadis, lügat, nahiv ve edebiyat dersleri aldığı hocaları şunlardır:

1. Ebû Bekr b. Mucâhid (ö.324/936): Kıraat âlimidir. 245/859 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Hayatını Bağdat'ta geçirdiği anlaşılan **İbn Mucâhid**, Ebu'z-Za'ra Abdurrahmân b. Addûs (ö. 280/893)'tan Kur'ân ve kıraat dersleri almış ve kıraat konusunda pek çok talebe yararlı olmuştur. İbnu'l-Ahrem ed-Dîmeşkî (ö. 344/955), Bağdat'a gittiğinde **İbn Mucâhid'in** kıraat halkasının 300 kadar talebeden oluştuğunu gördüğünü zikretmiştir. **İbn Mucâhid**, 324/936 yılında vefat etmiş ve evinin bahçesine gömülmüştür.¹⁷ İbn Hâleveyh, ondan Kur'ân ilimleri ve kıraat dersleri almıştır.¹⁸

9 Karaarslan, "Hamdânîler", 447.

10 Bazı kaynaklarda Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh'le aynı dönemde yaşamış başka bir İbn Hâleveyh'ten söz edilmektedir. Bkz. Muhsin el-Emin, *A'yânuş-Şî'a*, tah. Hasen el-Emin, (Beyrut: Dâru't-Ta'âruf, 1406/1986), V/420.

11 el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, 360; Celâluddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâtî'l-Luğavîyyîn ve'n-Nuhât*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, tsz.), I/529.

12 Hüseyin Tural, "İbn Hâleveyh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), XX/14.

13 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/297.

14 Tural, "İbn Hâleveyh", 14.

15 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, (Beyrut: Dâru'l-Musteşrik, tsz.), IX/201; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve-Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, tah. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamîd, (Kahire: Mektebetu'n-Nahda, tsz.), I/433; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/297; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, (Leiden: Brill, 1937), I/190; Ömer Ridâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, tsz.), III/310; Arendonk, "İbn Hâleveyh", 744.

16 el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/359; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/433; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/297.

17 Tayyar Altıkulaç, "İbn Mucâhid", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), XX/214.

18 el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/359; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/433; Şemsuddîn Muhammed ez-Zehebi, *el-İber fi Haberî Men Ğaber*, tah. Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zeğlûl, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, tsz.), II/135; 'Alî b. Suleymân el-Yâfi'î, *Mir'âtu'l-Cinân ve 'İbratu'l-Yakzân fi Ma'rîfeti mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zemân*, şrh. Halîl al-Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1317/1997), II/296; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/297; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, (Beyrut: Muessesetu'l-'Alamî, 1390/1971),

2. Ebû Bekr b. Dureyd (ö.321/933): İbn Dureyd, 223/838 yılında Basra'da doğmuştur. Öğrenimini Basra'da tamamlayan İbn Dureyd'in eğitimini amcası Huseyn b. Dureyd üstlenmiştir. *el-Cemhere* adlı bir sözlük ve en güzel şiiri kabul edilen *el-Maksûra'yı* yazmıştır. Ebu't-Tayyib el-Luğavî, İbn Dureyd'in zamanın önde gelen âlimleri arasında olduğunu, dil ve şiir alanında meşhur râvi Halef el-Ahmer (ö. 180/796) ile aynı düzeyde bulunduğunu ve Basra dil mektebinin onunla sona erdiğini söylemektedir. İmâm Şâfiî için yazdığı şiirlerinden dolayı Şâfiî; Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkındaki bazı övgü ifadelerinden dolayı da Şîî olduğu iddia edilmiş, hatta Şîa müellifleri arasında zikredilmiştir. Altmış yıl süren eğitim ve öğretim faaliyeti boyunca birçok talebe yetiştiren İbn Dureyd, iki yıl arayla gelen felç sonunda 321/933 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁹ İbn Hâleveyh, ondan nahiv ve edebiyat dersleri almıştır.²⁰

3. Ebû Abdillâh b. Niftaveyh (ö.323/935): Zâhirî mezhebinin önemli temsilcilerindendir. Bağdat'ta yaşayıp orada vefat etmiştir. İlim konusunda titiz davranan Niftaveyh, Arapça'da iştikâk'ın olmadığını savunmuştur. Aynı zamanda Basra ve Kûfe dil ekollerini birleştirmiştir.²¹ İbn Hâleveyh ondan nahiv ve edebiyat dersleri almıştır.²²

4. Ebû Bekr b. el-Enbârî (ö.328/940): 271/885 yılında Bağdat yakınlarındaki Enbâr'da doğmuştur. İlimi çalışmalarına Bağdat'ta devam etmiştir. Başta dönemin Kûfe dil mektebi üstadı Sa'leb olmak üzere çeşitli âlimlerden dil, edebiyat, lügat, nahiv, şiir, kırâat, tefsir ve hadis dersleri almıştır. Bir ara Abbâsî Halifesi Râdîbillâh'ın eğitim görevini de üstlenmiştir. Hayatı boyunca hiç evlenmeyen ve münzevî bir hayat yaşayan İbnu'l Enbârî, 328/940 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. İbnu'l Enbârî, Hanbelî mezhebine mensup dindar bir âlim olup çok güçlü bir hafızaya sahiptir. İbnu'l Enbârî'nin bütün ilimlerde üstat olduğu, Arap dili ve edebiyatını çok iyi bildiği, özellikle Kûfe dil mektebini onun kadar özümseyen bir başka âlimin olmadığı kaydedilmektedir.²³ İbn Hâleveyh, bu zattan nahiv ve edebiyat dersleri almıştır.²⁴

5. Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö.368/980): Basra dil mektebinin önde gelen âlimlerindendir. Sîrâf'ta dünyaya gelen es-Sîrâfî, Bağdat'ta yaşamıştır. Kur'ân'ı, İbn Mucâhid'den; Arap dilini de İbn

III/267; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), III/71; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, III/310.

19 Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbn Dureyd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), XIX/416-417.

20 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; Kemâluddîn 'Abdurrahmân İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ' fi Tabakâti'l-Udebâ'*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, tsz.), 312; el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/359; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/433; el-Yâfi'î, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/296; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/297; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, III/310.

21 el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/211-215.

22 İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, 312; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/201; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529.

23 Emin Işık, "Ebû Bekr İbnu'l Enbârî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), XXI/24.

24 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, 312; el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/359; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/433; ez-Zehebî, *el-İber*, II/135; el-Yâfi'î, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/296; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III/267; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, III/71; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, III/310.

Dureyd'den öğrenmiştir. Kurân, kıraat, nahiv, dil, fıkıh, kelâm, şiir, matematik, vb. ilimlerle ilgilenmiştir. Mu'tezile mezhebinden olduğu söylene de kendisi, bunu belli etmemiştir. Bir ara Bağdat kadılığı da yapan es-Sîrâfî, 80 yaşında Bağdat'ta vefat etmiştir.²⁵ İbn Hâleveyh ondan nahiv ve edebiyat dersleri almıştır.²⁶

6. Ebû Ömer ez-Zâhid (ö.345/957): Lügat ve hadis âlimidir. 261/874 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Dünya malına değer vermediği için kendisine "Zâhid" lakabı verilmiştir. Meşhur Gulâmu Sa'leb lakabını ise hocası Sa'leb'le uzun süren beraberliği ve yakın dostluğu sebebiyle almıştır. Tahsiline Bağdat'ta başlayan Ebû Ömer ez-Zâhid, gençlik yıllarından itibaren mesleğini bırakarak kendini tamamen ilme adanmıştır. Kâtipler başta olmak üzere birçok âlim kendisinden ders almıştır. Ders almak üzere gelenlere, Muâviye'ye olan sevgisinden dolayı yazdığı *Fedâilu Muâviye* adlı eserini okumalarını şart koştuğu rivayet edilmektedir. Ebû Ömer ez-Zâhid'in kaynaklarda zikredilen otuz yakın öğrencisi ve eserlerinin râvisi arasında Ebu't-Tayyib el-Luçavî (ö. 351/962) ve İbn Hâleveyh gibi ilim adamları bulunmaktadır.²⁷ İbn Hâleveyh, ondan lügat dersleri almıştır.²⁸

7. Muhammed b. Mahled el-Attâr (ö.331/943): Hadis ve fıkıh âlimi olan İbn Mahled,²⁹ 233/848 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Zubeyr b. Bekkâr (ö. 256/870), Hasan b. 'Arefe (ö. 257/871) ve Muslim b. Haccâc (ö. 261/875)'dan hadis dinlemiştir. Kendisinden de el-Âcurrî (ö. 360/970) ve ed-Dârekutnî (ö. 385/995) hadis rivayet etmiştir. 331/943 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.³⁰ İbn Hâleveyh, İbn Mahled'den hadis öğrenmiştir.³¹

8. Ebu'l-Abbâs b. Ukde (ö.332/944): Zeydiye mezhebine mensup Şîi hadis hâfızıdır. 249/863 yılında Kûfe'de doğmuştur. Sarf ve nahivdeki derin bilgisinden dolayı "Ukde" lakabıyla anılan babasından dolayı kendisi İbn Ukde olarak meşhur olmuştur. 260/874 yılında başladığı hadis öğrenimini tamamlamak için Hicaz ve Bağdat'a gitmiştir. Yaşadığı dönemde Kûfe'nin en büyük muhaddis ve hâfızı, tefsir ve ricâl âlimi olarak kabul edilmiştir. Kûfe'de İbn Mes'ûd'dan sonra ondan daha güçlü hadis hafızının görülmediği, özellikle Kûfeliler arasında Ehl-i beyt'in rivâyet ettiği hadisleri ondan iyi bilen bir kimsenin bulunmadığı belirtilmiştir. Ayrıca çok sayıda hadisi toplayıp ezberlediği ve kütüphanesin-

25 el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/348-349.

26 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/359; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/433; el-Yâfi'î, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/296; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/297.

27 Hüseyin Abdülhâdi Muhammed, "Gulâmu Sa'leb", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), XIV/188.

28 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, 312; el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/359; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/433; ez-Zehabî, *el-İber*, II/135; el-Yâfi'î, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/296; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/297; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III/267; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtuz-Zehab*, III/71; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, III/310.

29 Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, XII/9.

30 Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, trc. Arefe Mustafa, (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1411/1991), II/359.

31 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/201; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529; Yusuf Elyân Serkis, *Mu'cemu'l-Matbû'âtü'l-Arabîyye el-Mu'arabe*, (Kahire: Matba'atu Serkis, 1346/1928), 92; Mirzâ Muhammed Bâkir el-Müsevî el-Havâsarî, *Ravdâtu'l-Cennât fi Ahvâlil-Ulemâ ve's-Sâdât*, tah. Esedulâh İsmâiliyân, (Tahran: Mektebetu İsmâiliyân, 1391), III/150; el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, V/420.

de pek çok kitabın yer aldığı rivâyet edilmiştir.³² İbn Ukde, 332/944 yılında Küfe'de vefat etmiştir.³³ ez-Zehabî, onun Gulât-ı Şî'a'dan olmadığını söylemektedir.³⁴ İbn Hâleveyh, bu zattan da ders almıştır.³⁵

İtikâdî Yönü

İbn Hâleveyh'in itikâdî yönü ile ilgili kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. İbn Hacer (ö. 852/1449), İbn Hâleveyh'in İmâmîyye Mezhebî'ne mensup olduğunu nakletmiş,³⁶ bazıları da İbn Hâleveyh'in Hamdânîler nezdinde gördüğü itibarı bu mezhebe intisâp etmesine bağlamışlardır.³⁷ ez-Zehabî, onun Sünnî olduğunu belirtmektedir.³⁸ Bazı âlimler, onun Hanefî,³⁹ bazıları da Şâfiî olduğunu⁴⁰ söylemektedir.

Vefatı

Yaşadığı dönemde ilmi ve faziletiyle tanınan⁴¹ İbn Hâleveyh, Hamdânîler döneminde,⁴² yakalandığı bir hastalık sonucunda⁴³ 370/980⁴⁴ - bir rivayete göre 371/981 - yılında⁴⁵ Halep'te vefat etmiştir.⁴⁶

B. İlmî Kişiliği

Nahiv dil ve edebiyat ulemâsının büyüklerinden olan İbn Hâleveyh, Bağdat'taki tahsilini tamamladıktan sonra Yemen'e giderek bir süre Zemâr kasabasında ikâmet etmiştir.⁴⁷ Bu sırada Yemenli şair İbnü'l-Hâik (ö. 360/971)'in şiirlerini bir divanda toplayarak şerh etmiştir. Divanın içindeki garip kelimeleri itinayla belirleyip irabını yapmıştır.⁴⁸ Daha sonra Şam'a

- 32 Kemal Sandıkcı, "İbn Ukde", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), XX/427-428.
- 33 Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâlî ve'n-Nisâi mine'l-'Arabi ve'l-Musta'ribîne ve'l-Musteşrikîn*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1389/1969), I/207.
- 34 Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-'İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, tah. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), I/136.
- 35 İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III/267; el-Emîn, *A'yânu-Şî'a*, V/420.
- 36 İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III/267.
- 37 el-Havâsarî, *Ravdâtu'l-Cennât*, III/150.
- 38 Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, tah. Ömer Abdusselâm Tedmurî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabi, 1409/1989), XXVI/439.
- 39 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve-Âşâru'l-Musanifîn*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), I/306.
- 40 es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529; İbn Hâleveyh'e, Şâfiî tabakât kitaplarında da yer verilmiştir. Bkz. 'Abdurrahîm el-İsnevî, *Tabakâtu-Ş-Şâfi'iyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1987), I/228.
- 41 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/201.
- 42 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124.
- 43 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/297.
- 44 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/204; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/434; Brockelmann, *GAL*, I/190; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, II/248.
- 45 İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III/267; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, III/310.
- 46 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/204; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/434; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/297; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III/267; Brockelmann, *GAL*, I/190; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, III/310; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, II/249.
- 47 ez-Zirikli, *el-A'lâm*, II/248.
- 48 el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/360.

gidip Haleb'e yerleşmiştir. Burada Seyfuddevle b. Hamdân tarafından saray hocalığına atanmıştır. Emir in sevgisini ve takdirini kazanan İbn Hâleveyh, hanedanın diğer üyeleri tarafından da saygı görmüştür.⁴⁹ Hamdânîler, onun yanında ilim öğrenmiş ve kendisinden nakilde bulunmuşlardır.⁵⁰

İbn Hâleveyh şöyle diyor: "Bir gün Seyfuddevle'nin yanına girdim ve huzurunda durdum. Oturmam için bana "إِجْلِسْ" yerine "أَقْعُدْ" dedi. Bundan onun edebiyatın temel kurallarıyla Arap dilinin inceliklerini bildiğini anladım" Çünkü edebiyat âlimlerince tercih edilen, ayakta olana "إِجْلِسْ"; uykuda ve secdede olana da "أَقْعُدْ" demektir. Birincisi yukarıdan aşağıya doğru hareketi ifade eder. Örneğin ayakları zarar gören ve yürüyemeyen kimseye aynı kökten olan "مُتَعَدِّدٌ" denilmektedir. İkincisi de aşağıdan yukarıya doğru hareketi ifade eder. Zira yüksekliğinden ötürü Necid Bölgesine "جَلَسَاءٌ", orada oturan kişiye de "جَالِسٌ" denilmiştir.⁵¹

Seyfuddevle'nin vefatından sonra saraydaki saygınlığını koruyarak oğlu Şerîf ve Hamdânîler'le beraber hayatını sürdürmüştür.⁵² Şanı, şöhreti, ilmi, fazileti ve rivayetleri her tarafa yayılan İbn Hâleveyh, Arapça'da bilgi sahibi, dilde otorite, kıraatta hatasız⁵³, meşhûr ve güvenilir bir âlim olarak tanınmıştır.⁵⁴ Haleb'in önde gelen âlimlerinden olmasına rağmen⁵⁵ Hemedân tarihçisi Şîraveyh (ö.509/1121), onu, Hemedân âlimleri arasında zikretmiştir.⁵⁶

İnsanlar, ilminden istifade etmek için çok uzak yerlerden kendisine gelmişlerdir.⁵⁷ Talebeleri arasında kadı ve edip Muâfâ en-Nehrevânî (ö. 390/1000),⁵⁸ kıraat âlimi Hasan b. Süleymân⁵⁹ ünlü edip Ebû Bekr el-Hârizmî (ö. 383/993),⁶⁰ Ebu't-Tayyib b. Galbûn (ö. 389/999), şair Ebû Firâs el-Hamdânî (ö. 357/968), nahiv âlimi Saîd b. Saîd el-Fârikî, edip Muhammed b. Abdullâh es-Selâmî ve Ebû Alî Huseyn b. Alî er-Rehâvî gibi simalar bulunmaktadır.⁶¹

Ders vermek ve eserlerini yazmak için Meyyâfârikîn ve Humus'a giden⁶² İbn Hâleveyh'in gittiği şehirler arasında Kudüs de bulunmaktadır.⁶³ Kaynaklar onun ders vermesinin yanında bir müddet de Medine'de Mescid-i Nebevî'de hadis yazdığını kaydetmektedir.⁶⁴

49 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, III/71.

50 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/433; el-Yâfi'î, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/296.

51 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/201; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/433; el-Yâfi'î, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/296; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, III/72.

52 el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/360.

53 es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529.

54 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/202.

55 ez-Zehebi, *el-İlber*, II/135.

56 el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/360.

57 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/201; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529.

58 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/201.

59 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/201; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III/267; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529.

60 İbnü'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, 312.

61 el-Emîn, *A'yânu's-Şî'a*, V/421.

62 el-Emîn, *A'yânu's-Şî'a*, V/421; Âdil Nuvayhid, *Mu'cemu'l-Mufessirîn min Sadri'l-İslâm Hatte'l-Asri'l-Hâdir*, tak. Hasan Hâlid, (Beyrut: Muessesetu Nuvayhid, 1403/1983), I/150.

63 el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/361.

64 es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529.

Lügat, nahiv ve kıraat sahalalarında derinleşen İbn Hâleveyh, bu alanlarda telif ettiği eserlerin hatimelerine imzasını atarken isim zincirinde yer alan “Huseyn” ve “İbn” kelimelerinin “nûn”larını uzatarak yazdığından “Zunnûneyn” lakabıyla da anılmıştır.⁶⁵

Dilini düzeltmek için nahiv okumak istediğini söyleyen bir kimseye elli yıldır nahiv okuduğu halde dilini düzelterek kadar Arapça öğrenemediğini söylemesi,⁶⁶ bazı müelliflerin iddia ettiği gibi nahiv bilgisinin zayıf olduğunu⁶⁷ belirtmek için değil, bu ilmin ne kadar geniş ve kapsamlı olduğunu ifade etmek içindir.⁶⁸

İbn Hâleveyh’in Arap dilindeki ustalığını ve nahivdeki ilmi derinliğini, Seyfuddevle’nin sorularını kolaylıkla cevaplamasından anlıyoruz. Rivayete göre bir gün, Seyfuddevle, yanındaki âlimlerden tekil yapısı memdûd, çoğulu ise maksûr⁶⁹ olan bir isim söylemelerini istemiş, ancak hiç kimseden cevap alamamıştı. Sonra aynı soruyu İbn Hâleveyh’e yöneltmiş, o da ona عَدَّاءَ (bâkire) – عَدَّارَى (bâkireler) ve صَحَّاءَ (çöl) – صَحَّارَى (çöller) kelimeleriyle cevap vermiştir.⁷⁰

İbn Hâleveyh, bu bilgi karşılığında Seyfuddevle’den 1000 dirhem istemiştir.⁷¹ O, *Kitâbu l’eyse* isimli eserinde bunlarla birlikte çoğulu maksûr olan sekiz memdûd isim zikretmektedir.⁷²

Seyfuddevle’nin huzurunda şair el-Mutenebbi ile dil ve edebiyat üzerine münâzara ve mübâhaselerde bulunmuştur.⁷³ el-Mutenebbî’yi destekleyen ders arkadaşı Ebu’t-Tayyib el-Luğavî (ö. 351 / 962) ile rekâbet halinde olan İbn Hâleveyh,⁷⁴ dil âlimi Ebû Alî el-Fârisî ile de birçok münâzara ve yazışmada bulunmuştur.⁷⁵

İbn Hâleveyh, kılıcın elli farklı ismini ezbere bilmesiyle övünmüştür. O, Seyfuddevle’nin huzurunda konuyu gündeme getirdiğinde Ebû Alî el-Fârisî tebessüm ederek: “Ben kılıçla ilgili bir tek isim biliyorum o da “السيفُ” sözcüğüdür” der. Bunun üzerine İbn Hâleveyh: “الصَّوَامُ، الْمَهْدُ” vb. sözcükler nerede kaldı?” deyince, Ebû Alî: “Bunların hepsi farklı kılıçlardır. Galiba hoca, sıfatla ismi ayırt edemiyor.” cevabını vermiştir.⁷⁶

65 İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III/267; el-Emîn, *A'yânu's-Şî'a*, V/420.

66 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/202; es-Suyûti, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529.

67 İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, 312; Cemâlüddin b. Hişâm, *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'ârib*, (Kum: Mektebetu Seyyidi's-Şuhedâ, 1310), I/474.

68 Tural, “İbn Hâleveyh”, *DİA*, XX/15.

69 **İsm-i memdûd**: Sonu, öncesinde, zaid bir elif bulunan hemze bulunan mu'rab isim. Eğer elif, zaid değilse, ke-lime, ism-i memdûd değildir. **İsm-i maksûr**: Sonu ister elif şeklinde yazılsın, ister yâ şeklinde yazılsın sabit elif olan mu'rab isim. İsm-i maksûr, üç halinde de takdiri irâb alır. Bkz. Tacettin Uzun, *Arapça Sarf – Nahiv Terimleri Sözlüğü*, (Konya: Kitap Dünyası Yayınevi, 1997), 57-58.

70 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/203.

71 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/203.

72 es-Suyûti, Celâlüddin, *el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve-Envâthâ*, şrh: Muhammed Ahmed Câdulmevlâ - 'Alî Muhammed el-Becâvî – Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Beirut: Dâru'l-Cil, tsz.), II/226-227.

73 İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, III/72.

74 Mehmet Reşit Özbalkıç “Ebu't Tayyib el-Luğavî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), X/345.

75 Tural, “İbn Hâleveyh”, XX/15.

76 es-Suyûti, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/405; Ayrıca bkz. İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, 312.

Küfe dil mektebine temâyülü ağır basmakla birlikte⁷⁷ Basra dil mektebinin de görüşlerine önem veren⁷⁸ İbn Hâleveyh, yukarıda belirttiğimiz gibi bu iki ekolü uzlaştırma yoluna gitmiştir.⁷⁹

İbn Hâleveyh dilde, Kur'ân'ı ve eski Arap şiirini ölçü kabul etmektedir. O, avâm ve havâstan birçoğu tarafından "أَكْبَلُ" ve "أَبْغَضُ" kelimelerinin mârife olarak söylendiğini; doğrusu ise bu iki kelimenin Kur'ân'da ve eski Arap şiirinde olduğu gibi nekra olarak söylenmesi gerektiğini belirtmektedir.⁸⁰ O, Kur'ân dilini, en fasih dil olarak görmektedir.⁸¹

İbn Hâleveyh, dilde olduğu kadar şiirdeki ustalığıyla da tanınmıştır.⁸² Şu beyitler ona aittir:

إِذَا لَمْ يَكُنْ صَدْرُ الْمَجَالِسِ سَيِّدًا فَلَا خَيْرَ فِيمَنْ صَدْرَتْهُ الْمَجَالِسُ
وَكَمْ قَائِلٍ مَالِي رَأَيْتَكَ رَاجِلًا فَقُلْتُ لَهُ مِنْ أَجْلِ أَلْكَ فَارِسَ

Meclislerin başköşesindeki değilse efendi
Yoktur hayır o kimsede bu meclislerin yücelttiği
Niçin yayasın diye nice kimseler sorduysa bana
"Sen süvari olduğun için!" oldu cevabım ona.⁸³

فَكَيْفَ يَسْأَلُ مَنْ بِالْقَرْضِ يُحْتَالُ الْجُودُ طَبِيعِي وَلَكِنْ لَيْسَ لِي مَالُ
فَهَاكَ حَظِّي فَخُذْهُ الْيَوْمَ تَذَكَّرْ إِلْسَى أَسَاعِي فَلَيْ فِي الْعُنْبِ
أَمَالُ

Malım olmamakla birlikte karakterim cömertlik
Borç içinde yüzen nasıl yapsın cömertlik
Al şu bahtımı bugün bir öğüt olarak bolluğuma dair
Zira benim nice ümitlerim var geleceğe dair.⁸⁴

Eserleri

Ömrü boyunca nahivle uğraşmış bir filolog olan İbn Hâleveyh, Arap diline hâkimiyetini ve dirayetini gösteren çeşitli kitaplar kaleme almış büyük bir müelliftir. O, bu alanda son derece zengin ve orijinal eserler bırakmıştır. Ona ait eserlerin bir kısmı günümüze kadar gelmemiştir. Mevcut olanların ise, bir kısmı matbu, bir kısmı da yazma halinde dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu çalışmamızda mevcut kaynaklardan yararlanarak isimlerini tespit ettiğimiz bazı eserleri şunlardır:

77 Tural, "İbn Hâleveyh", DİA, XX/15.

78 es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I/320.

79 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124.

80 es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/158.

81 es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I/213.

82 el-Emîn, *A'yânu'ş-Şî'a*, V/420.

83 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I/434; el-Yâfiî, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/297; es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, I/529; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, III/72.

84 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebbâ'*, IX/203; es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, I/529.

1. *Esmâ'ullâhi'l-Husnâ*⁸⁵: Eserde Allah'ın güzel isimlerinin şerhi yapılmaktadır. İbn Hâleveyh, müstakil olarak Esmâü'l-Hüsna'ya ayırdığı bu eserinde, her ismin anlamını verip kök yapısını incelediğini; bunları çabuk okumak ve kolay ezberlemek isteyenler için elinden geldiği kadar kısa ve öz bilgilerle yetindiğini söylemektedir.⁸⁶
2. *Kitâbu'l-Mubtedâ*⁸⁷: Nahivle ilgili bir eserdir.⁸⁸
3. *Şikâtu'l-Ayn*: Eser bir risale mahiyetindedir. Müellif, Arap dilinde 'Ayn kelimesinin otuz anlamı bulunduğunu ve bunları, Şikâtu'l-'ayn'da zikrettiğini söylemektedir.⁸⁹
4. *Kitâbu'l-Ayn*: Bazı yerlerde müellifin bu eseriyle yukarıda zikrettiğimiz Şikâtu'l-'ayn isimli eseri ayrı ayrı zikredilmiştir.⁹⁰
5. *Kitâbu'l-Kırâ'ât*⁹¹: Yâkût, bu eserin çok kıymetli olduğunu söylemektedir.⁹² İbn Hâleveyh de bu kitabından söz etmektedir.⁹³
6. *Kitâbu'ş-Şecer ve'n-Nebât*⁹⁴: Ağaç isimleri ve sıfatlarıyla ilgili sözlük mahiyetinde bir eser olup Samuel Nagelberg tarafından İbn Hâleveyh'e izâfe edilerek yayımlanmıştır (Berlin 1909). İbrahim Yusuf es-Seyyid ise eserin Ebû Zeyd el-Ensârî'ye ait olduğunu ve İbn Hâleveyh tarafından rivayet edildiğini kaydetmektedir.⁹⁵ Bu kitap İbn Hâleveyh'in, verdiği derslerde başvurduğu temel eserlerdendir.⁹⁶
7. *el-Maksûr ve'l-Memdûd*⁹⁷: Bu alanda, aynı adı taşıyan İbn Hâleveyh gibi birçok kişinin çalışmaları mevcuttur.⁹⁸
8. *el-Muzekker ve'l-Mu'ennes*⁹⁹: Keşfu'z-zunûn'un yazarı, aynı alanda eser kaleme alan nahivcilerin başında İbn Hâleveyh'i zikretmektedir.¹⁰⁰

85 Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh, *Kitâbu İ'râbi Selâsine Süre Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tas. 'Abdurrahîm Mahmûd, (Haydarâbâd: tsz.), 14; el-Emîn, *A'yânu'ş-Şî'a*, V/421.

86 İbn Hâleveyh, *İ'râbu Selâsine Süre*, 15.

87 İbn Hâleveyh, *İ'râbu Selâsine Süre*, 52.

88 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/360.

89 İbn Hâleveyh, *İ'râbu Selâsine Süre*, 69

90 Tural, "İbn Hâleveyh", *DIA*, XX/16.

91 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât* I/360; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/434; el-Yâfi'i, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/297; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin*, I/306; Brockelmann, *GAL*, I/190.

92 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/204.

93 İbn Hâleveyh, *İ'râbu Selâsine Süre*, 32.

94 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; Brockelmann, *GAL*, I/190; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, II/249.

95 ez-Zirikli, *el-A'lâm* II/249; Serkis, *Mu'cemu'l-Matbû'ât*, 91-92.

96 Arendonk, "İbn Hâleveyh", 267.

97 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/204; el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/360; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/434; el-Yâfi'i, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/297; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin*, I/306.

98 Kâtip Çelebi, Mustafa b. 'Abdullah, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, (İstanbul: nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerafeddin Yalıtıkaya, 1360/1941), II/1461-1462.

99 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/360; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/434; el-Yâfi'i, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/297; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin* I/306.

100 Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II/1457.

9. *Leyse fî Kelâmi'l-'Arab*¹⁰¹: Eser İbn Hâleveyh'in Arap edebiyatı alanında yazdığı büyük ve kapsamlı bir eserdir. Müellif bu eserinde birçok kelimenin Arap dilindeki kullanımına itiraz ederek bunların doğru şekillerini vermektedir.¹⁰² Eser "Evreni var eden, ona şekil veren ve yaşatan Allah'a hamd olsun.." sözleriyle başlamaktadır.¹⁰³ Müellifin bütün bilgi ve kabiliyetini ortaya koyduğu çalışmada "*leyse fî kelâmi'l-'Arab kezâ...*" (Arap dilinde şu yoktur...) şeklinde bir ifade tekrar edildiğinden dolayı esere bu ad verilmiştir.¹⁰⁴ Dil (filoloji) alanında nefis bir kitap olup değerli bir araştırmancının ürünüdür. İbn Hâleveyh bu kitapta bol bol kelime kritiği yapmaktadır. Örneğin müennes bir ismin müzekker bir isme bazı durumlar dışında üstün gelemeyeceği ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır.¹⁰⁵ es-Suyûtî, bu eseri inceleme fırsatı bulduğunu ve ondan çok faydalandığını söylemektedir.¹⁰⁶
10. *İştikâku Hâleveyh*¹⁰⁷: Kitapta "*Hâleveyh*" kelimesinin hangi kökten türediği açıklanmaktadır.¹⁰⁸
11. *el-Cumel fi'n-Nahv*¹⁰⁹: Kitabın bir nüshası İran'ın Meşhed şehrinde bulunmaktadır.¹¹⁰
12. *Atrağâşşe (Ebrağâşşe) fi'l-Luğâ*¹¹¹: Dil ile ilgili bir eserdir.¹¹² Bazı kaynaklarda *Kitâbu'l-Murğîş* şeklinde geçmektedir.¹¹³
13. *el-Elifât*¹¹⁴: İbn Hâleveyh, birçok kaynakta adı yanlış olarak *el-Elkâb*¹¹⁵ şeklinde kaydedilen bu eserinden, İ'râbu *Selâsîne Sûre* isimli eserinde söz etmektedir.¹¹⁶
14. *el-Bedî' fi'l-Kırâ'ati's-Seb*¹¹⁷: İbn Hâleveyh, bu eserine *Havâşî'l-bedî'* adıyla bir hâşiye yazmıştır. İbn Mucâhid Ahmed b. Mûsa el-Bağdâdî el-Makarrî'nin *Kitâbu'l-Kırâ'ati's-Seb'* isimli eserinin şerhi olarak kabul edilen bu eser, kaynaklarda *es-Seb' fi'l-Kırâ'ati's-*

101 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, 312; el-Kiftî, İnbâhu'r-Ruvât, I/360; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/297; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I/133, 253, 301, 320, 372; II/62, 72, 78, 158, 248; Brockelmann, GAL, I/190.

102 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I/434.

103 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II/1454.

104 el-Yâfiî, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/297; el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, V/421; Serkis, *Mu'cemu'l-Matbû'ât*, 91-92.

105 el-Yâfiî, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/297; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, II/249.

106 es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II/3.

107 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/204; el-Kiftî, İnbâhu'r-Ruvât, I/360; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529.

108 el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, V/421.

109 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I/434; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529.

110 Tural, "İbn Hâleveyh", 15.

111 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; el-Kiftî, İnbâhu'r-Ruvât, I/360; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529.

112 el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, V/421.

113 el-Havânsarî, *Ravdâtu'l-Cennât*, III/151.

114 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; el-Kiftî, İnbâhu'r-Ruvât, I/360; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I/434; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529.

115 el-Yâfiî, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/297; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II/1397; el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, V/421.

116 İbn Hâleveyh, İ'râbu Selâsîne Sûre, 31.

117 es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529; el-Havânsarî, *Ravdâtu'l-Cennât*, III/151; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin* I/306.

Seb' ismiyle de geçmektedir.¹¹⁸ *el-Bedî' fi'l-Kur'ân* olarak da anılan bu eser,¹¹⁹ Kur'ân kıraatleriyle ilgili bir el kitabı mahiyetindedir.¹²⁰

15. *Kitâbu'l-Mâât*¹²¹: İbn Hâleveyh, Yüce Allah'ın kitabında ve Arap dilinde 'mâ'nın yirmi beş manası bulunduğunu ve bunları, bu kitabında topladığını söylemektedir.¹²²
16. *Esmâu'l-Esed*: İbn Hâleveyh bu eserinde aslana ait 130 isim zikretmektedir. Daha sonra "*Kitâbu'l-Esed*"i yazarak 500 isim daha zikretmiştir.¹²³
17. *Esmâ'u'l-Hayye*: Bu eser, Brockelmann, GAL'da zikredilmektedir.¹²⁴
18. *er-Rih (Risâle fi Esmâ'ir-Rih)*¹²⁵: Eserde Arapça'da rüzgâr için kullanılan kelimeler ve bunların kök türetimine dair (etimolojik) açıklamaları gibi konular ele alınmıştır. Eseri ilk defa Samuel Nagelberg, İbn Hâleveyh'e ait olarak yayımladığı *Kitâbu'ş-şecer* ile birlikte neşretmiştir (Berlin 1909). Hâtım Sâlih ed-Dâmin neşrinde (Bağdad 1974), risâlede yer almayan konuyla ilgili diğer kelimeler derlenerek eserin sonuna eklenmiştir.¹²⁶
19. *Şerhu Maksûreti İbn Dureyd*¹²⁷: Müellif, hocası İbn Dureyd'in bu eserini şerh etmiştir. Basralı dil bilimci İbn Dureyd (ö.321/933) bu eserinde Şah Mikâil'i, Mikâil'in iki oğlunu ve kardeşini övmektedir. İbn Dureyd bu kasîdede İran'a gidişini ve Basra'ya olan özlemine belirtir. Toplam 229 beyitten oluşmaktadır. *Maksûra*'yı İbn Hâleveyh'ten başka birçok kişi şerh etmiştir.¹²⁸ Eser yazma halinde Paris Halk Kütüphanesinde bulunmaktadır.¹²⁹ Bir nüshası da Şam'da Âlû Mağribî Kütüphanesinde bulunmaktadır.¹³⁰
20. *İştikâku'ş-Şuhûr ve'l-Eyyâm*¹³¹: Ay ve gün isimleriyle sıfatlarının kök türetimine dair bir lugatçedir (Göttingen 1854).¹³² Bazı âlimler, İştikâk-u Hâleveyh, *Kitâbu'l-İştikâk ve İştikâku'ş-Şuhûr ve'l-Eyyâm* eserlerinin aslında tek bir eserin farklı birer isimleri olduklarını söylemektedirler. Fakat Yâkût, *el-İştikâk* ile İştikâku Hâleveyh'in birbirinden bağımsız ve farklı birer eser olduklarını söylemektedir.¹³³

118 el-Emîn, *A'yânu'ş-Şî'a*, V/421.

119 İbnü'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, 312.

120 A. Spitaler, "İbn Khalawayh" *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1986), III/825.

121 İbn Hâleveyh, *İrâbu Selâsine Sûre*, 44.

122 İbn Hâleveyh, *İrâbu Selâsine Sûre*, 40.

123 İbnü'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, 312; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I/86; Brockelmann, *GAL*, I/190; el-Emîn, *A'yânu'ş-Şî'a*, V/420.

124 Bkz. Brockelmann, *GAL*, I/190.

125 Bkz. Brockelmann, *GAL*, I/190.

126 Tural, "İbn Hâleveyh", 15.

127 İbnü'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, 312; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/360; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I/434; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/297; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I/213, 238, 371, 427, 475; II/61, 64, 85, 90, 92, 93, 183, 184, 249, 270; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, tah, 'Abdul'âl Sâlim Mukerrem, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1406/1985), VII/222; Brockelmann, *GAL*, I/190; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin*, I/306.

128 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II/1390.

129 Arendonk, "İbn Hâleveyh", 267.

130 el-Emîn, *A'yânu'ş-Şî'a*, V/421.

131 el-Havânsarî, *Ravdâtu'l-Cennât*, III/150.

132 Tural, "İbn Hâleveyh", 15.

133 el-Emîn, *A'yânu'ş-Şî'a*, V/421.

21. *et-Tezkire*¹³⁴: Nahiv ve dil ile ilgili bir eserdir.¹³⁵ el-Kiftî, müellifin yazdığı bu eserin asıl nüshasını elde ettiğini ve bunu inceleme fırsatı bulduğunu söylemektedir.¹³⁶
22. *Garâ'ibu Halki'l-İnsân*: İnsan organlarına dair isim, sıfat ve deyimleri ihtiva eden ve insanın yaratılışındaki inceliği konu edinen bir lügatçe olup Mahmûd Câsim ed-Dervîş tarafından neşredilmiştir (Bağdat 1989).¹³⁷
23. *Takfiyetu Me'ttefeka Lafzuhû Va'htelefe Ma'nâhu li'l-Yezîdî*: Eserden İnbâhu'r-ruvât'da bahsedilmektedir.¹³⁸ İbn Haleveyh'in incelediği veya şerh ettiğini düşündüğümüz bu eser günümüze kadar gelmemiştir. *Nuzhehu'l-Elibbâ'* sahibi, Ebû İshâk el-Yezîdî'nin (ö. 225/845) "*Me'ttefeka Lafzuhû Va'htelefe Ma'nâhu*" isimli eserinin, yaklaşık yedi yüz varaktan oluştuğunu ve bu eseri ondan Ubeydullah b. Muhammed Ebî Muhammed el-Yezîdî'nin rivayet ettiğini belirtmektedir. Ebû İshâk el-Yezîdî'nin, yazımına henüz on yedi yaşındayken başlayıp ancak altmış yaşında tamamlayabildiğini ifade ettiğini¹³⁹ bu eser günümüze kadar gelmemiştir.¹⁴⁰
24. *Kitâbu'l-İştikâk*¹⁴¹: Nahivle ilgili bir eserdir.¹⁴² İbn Hâleveyh bu eserinde sarf âimlerinin zikrettikleri "iştikâk" konusunu ele alıp incelemektedir.¹⁴³
25. *İ'râbu Selâsine Süre Mine'l-Kur'ân*¹⁴⁴: Târik suresiyle başladığı için kaynaklarda *et-Târîk-ıyyât*, *et-Târîkıyye* ve *İ'râbu âyât mine'l-kur'ân* adlarıyla da anılan eser yoğun şekilde etimolojik açıklamalar içermektedir. Eser, Abdurrahman b. Yahya el-Yemâni el-Mualimî'nin yardımıyla Freitz Krenkow (Sâlim Krenkow) (Haydarâbâd-Kahire 1360/1941) ayrıca İbrâhîm Selîm (Kahire 1409/1989) ve M. Fehmi Ömer (Kahire 1991) tarafından yayınlanmıştır. Muhammed b. Halîl b. Muhammed el-Basravî eseri ihtisar etmiş olup bu ihtisarin Dublin Chester Beatty Library'de bir nüshası bulunmaktadır. Eserin diğer bir ihtisarından da söz edilmektedir.¹⁴⁵ İbn Hâleveyh kitabın giriş kısmında bu kitabında otuz sureyi ayrıntılı bir şekilde *î'râb* ettiğini, her harfin orijinal temel kullanımlarını açıkladığını, *müsennâ* ve *cemî* şekillerini belirtmek suretiyle müşkil, garîb ve nadir olan kelimelerin köklerini ve türevlerini özetlemeye çalıştığını belirtmektedir.¹⁴⁶

134 el-Kiftî, İnbâhu'r-Ruvât, I/360.

135 Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, VIII/320.

136 Bkz. el-Kiftî, İnbâhu'r-Ruvât, I/360.

137 Tural, "İbn Hâleveyh", 15.

138 Bkz. el-Kiftî, İnbâhu'r-Ruvât, I/360.

139 İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, 130.

140 İbnu'ş-Şecerî Hibetullâh b. Ali Ebu's-Sa'âdât el-'Alevî el-Huseynî, *Me'ttefeka Lafzuhû Va'htelefe Ma'nâhu*, tah. Atıyye Rizk (Beyrut: Dâru'n-Neşr Franz Steiner, 1413/1992), 6.

141 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/204; el-Kiftî, İnbâhu'r-Ruvât, I/360; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifin*, I/306; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, III/311.

142 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/434.

143 es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529.

144 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 124; el-Kiftî, İnbâhu'r-Ruvât, I/360; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/434; el-Yâfi'î, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/297; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/297; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529; Brockelmann, GAL, I/190.

145 Tural, "İbn Hâleveyh", 15.

146 İbn Hâleveyh, *İ'râbu Selâsine Süre*, 3.

26. *Kitâbu'l-Esed*: İbn Hâleveyh bu eserinde aslana ait 500 isim zikretmektedir.¹⁴⁷
27. *Esmâ'u Sâ'âtî'l-Leyl*: el-Kef'amî, "Feracu'l-Kerb ve Ferahu'l-Kalb" isimli eserinde İbn Hâleveyh'in bu eserde geceye ait 135 isim zikrettiğini belirtmektedir.¹⁴⁸
28. *Kitâbu'l-Âl*: Hz. Ali'nin imâmetini ele aldığı eseridir. Kâdi Ebû Huseyn en-Nusaybî, bu kitabı Halep'te İbn Hâleveyh'in huzurunda ve onun gözetiminde okuduğunu zikreder.¹⁴⁹ İbn Hâleveyh bu eserinde Ehl-i Beyt'i yirmi beş kısma ayırmıştır. On iki İmâm'ın doğum ve vefât tarihleriyle annelerinin isimlerini ele almış ve onları eserinde zikretme gerekçelerini belirtmiştir. İbn Hâleveyh, Ehl-i Beyt'in Hâşimoğulları soyundan geldiğini söyleyerek bir sonuca varmaya çalışmıştır.¹⁵⁰
29. *Şerhu Dîvânî Ebî Firâs el-Hamdânî*: İbn Hâleveyh, öğrencisi olan Ebû Firâs el-Hamdânî'nin divanını hem derlemiş hem de şerh etmiştir. Nahle Kalfât tarafından yapılan hatalı ve eksik bir neşirden sonra (Beyrut 1900) Sâmi ed-Dehân eseri ilmî usullere uygun olarak yayımlanmış (Beyrut 1363/ 1944), daha sonra da Muhammed Altuncî tarafından neşredilmiştir (Dimeşk 1408/1987).¹⁵¹ Genel olarak eserde Hamdâniler hakkında faydalı bilgiler yer verilmiştir.¹⁵²
30. *Tasnîfun fi'l-Firâse*: Bu eser, *A'yânuş-Şî'a*'da zikredilmektedir.¹⁵³
31. *el-Ahbâr fi'r-Riyâd*: Seyyid Huseyn el-Muctehid, "Def'ul-munâvâ" isimli eserinde, bu kitabın İbn Hâleveyh'e ait olduğunu, fakat eserin "*Kitâbu'l-âl*" ile aynı olduğunu söylemektedir.¹⁵⁴
32. *Zinbîlu'l-Müdevvir (Müdevvin)*: Bağdatlı İsmail Paşa, bu eseri *Hediyyetu'l-ârifin* isimli kitabında zikretmektedir.¹⁵⁵
33. *el-Aşerât fi'l-Luğa*¹⁵⁶: İbn Hâleveyh'e atfedilen diğer bir eserdir. Bu eserin ona aidiyeti tartışmalıdır. On değişik anlamı bulunan kelimelere dair altmış babdan meydana gelen bir sözlüktür. Her babın on kelime ihtiva etmesi düşünülmüşse de bazı bablarda daha az kelime bulunduğu görülmektedir. Eser P. Brunnle tarafından İbn Hâleveyh'e izafe edilerek yayımlanmıştır (Leiden 1900). Ancak Muhammed Cebbâr el-Muaybid bu eserin Ebû Ömer ez-Zâhid'e ait olduğunu ve öğrencisi İbn Hâleveyh'in ilâveleri ve rivayetiyle zamanımıza kadar intikal ettiğini kaydetmektedir. Nitekim Yahyâ Abdurraûf Cebr, bu kitabı Ebû Ömer ez-Zâhid'e nispet ederek İbn Hâleveyh rivayetiyle yeniden neşretmiştir (Amman 1984).¹⁵⁷

147 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/204; el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I/360; el-Emin, *A'yânuş-Şî'a*, V/421.

148 el-Emin, *A'yânuş-Şî'a*, V/421.

149 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, IX/204; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/297; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifin*, I/306.

150 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/434; el-Yâfi'î, *Mir'âtu'l-Cinân*, II/297; el-Emin, *A'yânuş-Şî'a*, V/421.

151 Tural, "İbn Hâleveyh", 15.

152 Brockelmann, GAL, I/190; el-Emin, *A'yânuş-Şî'a*, V/421.

153 Bkz. el-Emin, *A'yânuş-Şî'a*, V/421.

154 Bkz. el-Emin, *A'yânuş-Şî'a*, V/421.

155 Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifin*, I/306.

156 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifin*, I/306; Brockelmann, GAL, I/190; el-Emin, *A'yânuş-Şî'a*, V/421.

157 Tural, "İbn Hâleveyh", 16; Arendonk, "İbn Hâleveyh", 267.

34. *Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî*¹⁵⁸: G. Bergstrasser tarafından neşredilmiştir (Kahire 1934). Daha sonra ofset baskıları yapılan bu neşre Hellmut Ritter Almanca ve Arthur Jeffery İngilizce birer mukaddime yazmışlardır.¹⁵⁹
35. *Kitâbu'l-Meys 'alâ Leys*¹⁶⁰: Kıraatla ilgili bir eserdir.¹⁶¹
36. *el-İntisâr li Eimmeti'l-Emsâr*: Kıraatlarla ilgili olan bu eser, *Hediyetu'l-Ârifin*'de zikredilmektedir.¹⁶²
37. *Şerhu Kitâbi'l-Maksûr ve'l-Memdüd li İbn Vellâd*¹⁶³: Eser, alfabetik harflere göre tertip edilmiş olup, nahiv âlimi Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Vellâd (ö.332/941)'ındır. İbn Hâleveyh onu şerh etmiştir.¹⁶⁴
38. *Kitâbun fi İmâmeti Alî*: Eser, *Ravdâtu'l-cennât*'da geçmektedir.¹⁶⁵
39. *Kitâbu Mustahsini'l-Kırâât ve'ş-Şevâzz*: el-Havânsarî, *Ravdâtu'l-cennât* isimli eserinde bu kitaptan söz etmektedir.¹⁶⁶
40. *Kitâb fi'l-Luğa*: Arap diliyle ilgili bir eserdir.¹⁶⁷
41. *Şerhu Fasîhi Sa'leb*¹⁶⁸: Arap diliyle ilgili bir eserdir.¹⁶⁹ Bir nüshası Amerika'da Brinston Üniversitesi Kütüphanesinde bulunmaktadır.¹⁷⁰
42. *İntisârü İbn Hâleveyh li-Sa'leb*: Ebû İshâk ez-Zeccâc tarafından Sa'leb'in *el-Fasîh* isimli eserine yapılan eleştirilere reddiye olarak yazılmıştır (Haydarâbâd 1317).¹⁷¹
43. *İ'râbu'l-Kırâ'âtî's-Seb' ve 'İleluhâ*: Müellifin günümüze ulaşmayan İ'râbu'l-Kur'ân'ının hülâsası olup, eserde yedi kıraatin sebepleri ve İ'râbları, şâz kıraatler, âyetlerin anlamları ve nüzül sebepleri gibi konular ele alınmıştır. Abdurrahman b. Süleyman el-U-seymîn müellifi, eseri ve nüshalarını tanıtan uzun bir mukaddimeyle birlikte eserin ilmi neşrini yapmış (Kahire 1413/1992) ve bu neşre bazı indeksler ilâve etmiştir.¹⁷²
44. *Garibu'l-Hadîs*: Bu eser, Ahmed b. Yûsuf el-Fihri (ö.691/1292)'nin *Tuhfetu'l-mecdi's-sarih* isimli eserinde başvurduğu kaynaklardandır.¹⁷³

158 Brockelmann, GAL, I/190; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, II/249.

159 Tural, "İbn Hâleveyh", 15.

160 es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/529; Brockelmann, GAL, I/190.

161 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin*, I/306.

162 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin*, I/306.

163 Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, III/311.

164 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II/1461.

165 Bkz. el-Havânsarî, *Ravdâtu'l-Cennât*, III/150.

166 Bkz. el-Havânsarî, *Ravdâtu'l-Cennât*, III/150.

167 Bkz. el-Havânsarî, *Ravdâtu'l-Cennât*, III/150.

168 es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I/213; II/62, 93, 158, 243, 292

169 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II/1242.

170 Tural, "İbn Hâleveyh", 15.

171 Tural, "İbn Hâleveyh", 15.

172 Tural, "İbn Hâleveyh", 15.

173 Sezgin, *Târihu't-Turâsi'l-Arabî*, VIII/322.

45. *el-Haşerât*: ed-Demîrî, *el-Hayevân* isimli eserinde bu kitaptan bazı nakiller yapmıştır.¹⁷⁴
46. *el-Küll ve'l-Ba'd*: Kaynaklarda ismi geçmeyen bu eseri, İbn Durustevayh'in (ö.347) *er-Reddu 'alâ İbn Hâleveyh fi'l-kulli ve'l-ba'd* isimli eserinde tespit ettik. Eser günümüze kadar ulaşmamıştır.¹⁷⁵
47. *el-Câmi' li'l-Muşterek*: ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs* isimli kitabında bu eserden alıntı yapmaktadır.¹⁷⁶
48. *el-Hucce fi'l- Kırâ'âtî's-Seb*¹⁷⁷: Konusu, yedi meşhur kıraat ve bunların luğavî ve filolojik dayanakları olan bu eser, Abdülâl Sâlim Mukerrem tarafından neşredilmiştir (Kuveyt 1971).¹⁷⁸
49. *Kitâbu'l-Hâdûr*: Ebû Ali el-Fârisî'nin *Meâni'l-Kur'ân*'ından dolayı ez-Zeccâc'ı eleştiren *el-Eğfâl* adlı eserine reddiye olup, Ebû Ali el-Fârisî buna *Nakdü'l-hâdûr* adında bir reddiye yazmıştır.¹⁷⁹
50. *Risâle fî Kavli "Rabbenâ Leke'l-Hamdu Mille's-Semâvât"*: Eser, Brockelmann, GAL'da geçmektedir.¹⁸⁰
51. *Şerhu Dîvânî İbni'l-Hâ'ik*: İbn Hâleveyh, bu eserinde ensâb âlimi, tarihçi, coğrafyacı ve şair olan İbnu'l-Hâik'in şiirlerini bir divanda toplamış, bunların şerhini ve irâbını yapmıştır.¹⁸¹
52. *Şerhu Kasîde fî Ğarîbi'l-Luĝa li-Niftaveyh*: İbn Hâleveyh'in, nahiv ve edebiyat hocası olan Niftaveyh'in kasidesine yaptığı bir şerhten ibarettir.¹⁸²
53. *Kitâbu'l-Mecd fi'l-Kırâ'ât*: Büveyhî hükümdarı Adududdevle (ö. 372/983) için yazdığı bir eserdir.¹⁸³
54. *Garîbu'l-Kur'ân*: ez-Zehebî, bu eseri tarihinde zikretmektedir.¹⁸⁴

Sonuç

İbn Hâleveyh, hicrî dördüncü asırda lûgat, nahiv, şiir, kıraat ve iştikâk başta olmak üzere birçok ilme vakıf olan ve bu ilimlerdeki tecrübesini telif ettiği eserlerle ortaya koyan dil ve nahiv âlimlerinin başında gelmektedir.

174 Sezgin, *Târihu't-Turâsî'l-'Arabî*, VIII/321.

175 Sezgin, *Târihu't-Turâsî'l-'Arabî*, VIII/322.

176 Sezgin, *Târihu't-Turâsî'l-'Arabî*, VIII/320.

177 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifîn*, I/306.

178 Tural, "İbn Hâleveyh", 16.

179 Tural, "İbn Hâleveyh", 16.

180 Brockelmann, *GAL*, I/190.

181 Nasuhi Ünal Karaarslan, "Hemdâni", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), XVII/182.

182 Tural, "İbn Hâleveyh", 16.

183 Tural, "İbn Hâleveyh", 16.

184 ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXVI/439.

İbn Hâleveyh, Hamdânilerin ilim meclislerine ve âlimlere verdikleri önemin bilincinde hareket ederek ve sorumluluk alarak Arap ilimlerine önemli katkılar sağlamış ve ilmî hayatını, kendisinden sonraki ilim yolcularının istifadesine sunduğu elliye aşkın eserle taçlandırmıştır.

Lügat, nahiv ve kıraat ilminde derinleşen İbn Hâleveyh, hadis ve Kur'ân ilimleriyle de ilgilenmiş; bu alanda telif ettiği eserlerde ayetlerin irabını, yorumunu ve nüzul sebeplerini incelemiştir.

İbn Hâleveyh'in, gerek şiir divanlarına yazdığı şerhler ve reddiyeler gerekse dönemin önde gelen şairleriyle yaptığı münazaralar, Arap şiirine olan vukûfiyetini göstermektedir.

İbn Hâleveyh, Arap dilindeki şaz, nadir ve garip kelimelerin kullanımlarıyla aslan, göz, kılıç, ağaç, rüzgâr, gece ve sair varlıklara verilen çeşitli isimleri ihtiva eden eserlerinde Arap dilinin zenginliğine dikkat çekerek kendisinden sonraki sözlük çalışmalarına kaynaklık etmiştir.

Müsteşriklerin ve Müslüman âlimlerin çabalarıyla gün yüzüne çıkarılan eserleri dünyanın çeşitli kütüphanelerinde araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Kaynakça

Altıkulaç, Tayyar. "İbn Mucâhid", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XX/214-215. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Arendonk, Cornelis van. "İbn Hâleveyh", *Dâiretu'l-Ma'ârifil-İslâmiyye*, M.Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, tah. İbrahim Zeki Hurşid – Ahmed eş-Şintinâvî – Abdulhamid Yunus, I/267. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, tsz.

Atalay, Orhan. "İbn Hâleveyh ve İ'râbu Selâsine Süre Mine'l-Kur'ân Adlı Eseri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2002): 47-60.

Nuvayhid, Âdil. *Mu'cemu'l-Mufessirin min Sadri'l-İslâm Hatte'l-Asri'l-Hâdir*, tak. Hasan Hâlid. Beyrut: Muessesetu Nuvayhid, 1403/1983.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*. Leiden: Brill, 1937.

el-Emîn, Muhsin. *A'yânu'ş-Şî'a*, tah. Hasen el-Emîn. Beyrut: Dâru't-Ta'âruf, 1406/1986.

el-Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-Udebâ'*. Beyrut: Dâru'l-Musteşrik, tsz.

el-Havânsarî, Mirzâ Muhammed Bâkir el-Müsevî. *Ravdâtu'l-Cennât fi Ahvâlil-Ulemâ ve's-Sâdât*, tah. Esedullâh İsmâiliyân. Tahran: Mektebetu İsmâiliyân, 1391.

Işık, Emin. "Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXI/24-26. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

İbnu'l-Enbârî, Kemâluddîn 'Abdurrahmân. *Nuzhetu'l-Elibbâ' fi Tabakâtil-Udebâ'*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, tsz.

İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânu'l-Mizân*. Beyrut: Muessesetu'l-A'lâmî, 1390/1971.

İbn Hâleveyh, el-Huseyn b. Ahmed, *Kitâbu İ'râbi Selâsine Süre Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tas. 'Abdurrahîm Mahmûd. Haydarâbâd: tsz.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebi Bekr. *Vefeyâtu'l-A'yân ve-Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, tah. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Kahire: Mektebetu'n-Nahda, tsz.

İbn Hişâm, Cemâluddîn. *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'ârib*. Kum: Mektebetu Seyyidi's-Şuhedâ, 1310.

İbnu'l-İmâd el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetu'l-Ma'ârif, tsz.

İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1398/1978.

İbnu's-Şecerî, Hibetullâh b. Ali Ebu's-Sa'âdât el-'Alevî el-Huseynî. *Me'ttefeka Lafzuhû Va'htelefe Ma'nâhu*, tah. Atıyye Rizk. Beyrut: Dâru'n-Neşr Franz Steiner, 1413/1992.

el-İsnevî, Abdurrahîm. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetu'l-Ârifin Esmâ'u'l-Muellifin ve-Âsârû'l-Musannifin*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Hemdânî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XVII/181-182. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

"Hamdâniler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XV/446-447. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

"İbn Dureyd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XIX/416-419. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. 'Abdullah. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*. İstanbul: nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yaltkaya, 1360/1941.

Kehhâle, Ömer Ridâ. *Mu'cemu'l-Muellifin*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, tsz.

el-Kiftî, 'Alî b. Yûsuf. *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406/1986.

Lewis, B., Ménage, V. L., Pellat CH., Schacht, J., *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1986.

Muhammed, Hüseyin Abdülhâdi. "Gulâmu Sa'leb", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XIV/188-189. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Ebu't Tayyib el-Lugavî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, X/345. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Sandıkçı, Kemal. "İbn Ukde", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XX/427-428. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Serkîs, Yusuf Elyân. *Mu'cemu'l-Matbu'âtî'l-'Arabiyye el-Mu'arreb*. Kahire: Matba'atu Serkîs, 1346/1928.

Sezgin, Fuat. *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, trc. Arefe Mustafa. Riyad: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1411/1991.

es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, tah. 'Abdulâl Sâlim Mukerrem. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1406/1985.

Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, tsz.

el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve-Envâihâ, şrh: Muhammed Ahmed Câdulmevlâ - 'Alî Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Cil, tsz.

Tural, Hüseyin. "İbn Hâleveyh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XX/14-16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Uzun, Tacettin. *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*. Konya: Kitap Dünyası Yayınevi, 1997.

el-Yâfi'î, 'Alî b. Suleymân. *Mir'âtu'l-Cinân ve 'İbratu'l-Yakzân fi Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zemân*, şrh. Halil al-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1317/1997.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbasiler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I/31-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, tah. Ömer Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1409/1989.

el-'İber fi Haberi Men Ğaber, tah. Muhammed es-Sa'îd b. Besyûni Zeğlûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.

Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl, tah. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-'Arabî ve'l-Musta'ribin ve'l-Musteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1389/1969.

Modern Türkçede Hayali Bilgi Sorunu ve İslâm Düşüncesinin Tarih-dışıılığı*

Muhammet
ÖZDEMİR**

Özet: Bu çalışmada, modern Türkçede bilgi sorunsalı soruşturulmaktadır. Dilin statüsü, düşünme ve bilgi süreçleri üzerinde temel ve işlevsel etkilere sahiptir; çünkü o, bilginin tarihsel ve nedensel koşullarını yapılandırmaktadır. Türkçenin felsefi mantığı bakımından ciddi bir sorun bulunmaktadır. Bu sorun, insanların Türkçe kavramlar ile niyetlendikleri anlamlar arasındaki ilişkiyi olumsuz etkilemektedir ve Türkçe düşüncenin özel şartları ile dile getirilebilir. Bu nedenle modern düşüncenin, klasik İslâm düşüncesinin ve aktüel Türk düşüncesinin incelenmesi gerekmektedir. Böylece makale, klasik İslâm düşüncesi üzerine Türkçede kaleme alınmış bazı metinleri tahlil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türkçenin Felsefi Mantığı, Bilgi, İslâm Düşüncesi, Fârâbî, Francis Bacon.

The Problem of Fictitious Knowledge in Modern Turkish and Anachronism of Islamic Thought

Abstract: This study examines the problématique of epistemological cognizance in modern Turkish language. The status of a language has a fundamental and functional impact on the process of thinking and knowledge because it fabricates the historical and conditional causalities of knowledge. Regarding the logic of philosophy, the Turkish language contains a serious problem. This problem undermined the relationship between the Turkish concepts and intended meanings which has to do with the specific conditions of the Turkish language. It is thus necessary to analyze modern thought, classical Islamic reasoning and contemporary Turkish thinking. From this perspective, this article specifically scrutinizes modern Turkish texts on classical Islamic thought.

Key Words: Philosophical Logic of Turkish, Knowledge, Islamic Thought, al-Fârâbî, Francis Bacon.

* Başlıkta yer alan ve yazının kapsamındaki sorunlara işaret eden "Türkçe" ve çalışmamızın içerisinde ona dair tahlil edilen örnekler, Türk dilinin grameriyle ilgili olarak değil, söz konusu dilin kullanımı bakımından vardır. Bizzat Türk dilinin grameri, bu yazının kapsama alanının dışında olmakla beraber bir dilin kullanımında mevcut olma şartlarının -felsefe özelinde- onun kararlaştırılmış gramer muhtevasına kıyasla daha belirleyici olduğu söylenebilir. Çalışma boyunca, dilin mantığıyla kastedilen, çoğunlukla Türk dilinin kullanımında açığa çıkan felsefi mantık muhtevasıdır. Çalışmamızda dil, rasyonalist bir olgu olarak kabul edilmemektedir. Yazının üzerine yoğunlaştığı dilsel mantık kusurlarından bir kısmını ilgilendirmesi bakımından yanlış anlaşılmaya elverişli bazı ayrıntıları böylece belirginleştirmeyi uygun bulduk.

** Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı. muhammetozdemir34@yahoo.com.

Giriş

Bu yazının amacı, genel olarak, Türkçede bilgi sorununu, modern düşünce, Türkiye toplununun günümüzdeki mevcudiyet tarzı ve klasik İslâm düşüncesi ve felsefesi bağlamında tartışmaya açmaktır. Böyle bir çalışmanın gerekçesi, modern Türkiye'de sosyal bilimlerde ve özel olarak felsefi düşüncede bilginin içeriği, işlevi, sınırları ve kurumsal (medeni) örgütlenişiyle ilgili herhangi bir hesabın bulunmamasının yanı sıra kavramsal düşünme kabiliyeti çerçevesinde herhangi gerçek bir geleneğin gelişmemiş olmasıdır.¹

Modern öncesi birikimleriyle karşı karşıya kaldığı modernlik arasında bir şaşkınlık ve bilinçsizlik hali yaşayan tarihsel köken itibarıyla İslâmî diğer toplumlar gibi,² Türkiye de, bilgi kavramının ve onun toplumsal gerçekle ilişkisinin kararlaştırılması, yapılandırılması ve istikrarı bakımından şaşkın ve bilinçsiz görünmektedir.³ Bu görünümün elverişliliği oranında bilgi, şarkiyatçı indirgemeleri haklı çıkarabilecek şekilde, genellikle hayattan tamamen kopuk, cansız ve ulaşılamaz veya hayali olarak işlenmektedir. Bize göre söz konusu durum, bilginin kavramsal ölçekte bazı gerçek değişkenler ve unsurlar göz önünde bulundurulmuş tahlil edilmesini gerekli kılmaktadır. Arada kalmayı ve kararsızlığı süregelen kılan temel unsurlar olarak modern düşünce, Türkiye'deki gerçek yaşam ve klasik İslâm düşüncesi ve felsefesinin birer bağlam olarak göz önünde bulundurulması ihtiyacı söz konusudur. Çünkü ilgili bağlamlar, tecrübe edilen gerçek tarihi dolaylayan hayata yetmeyle ilgili insana birer akıl vermektedirler ve akılların tamamı hem birbiriyle uzlaştırılmak ve tutarlı bir ilişkiye sokulmak zorundaymış gibi yapılandırılmaktadır, hem de birbirine ilişkisiz, uzak ve uzlaştırılmaz görünmektedir.⁴ Aradaki çelişkinin ve parçalanmanın mevcudiyeti, hem bu yazının esas sorununu hem de kapsamını belirlemektedir.

Düşünce ve Bilgi Nedir?

Ludwig Wittgenstein'in Batı düşüncesinin soyut aritmetiğinin birlikte bulunduğu ortak dil veya modern Batı dilleri için yaptığı bir saptama günümüzde özellikle Türkçe için geçerliymiş gibi görünmektedir. Ona göre dilin mantığında bir yanlışlık veya yanlış anlama bulunmaktadır ve söz konusu durum, insanların düşünce ve bilgiye ilişkin tutumlarını

- 1 Bkz. Ahmet İnam, "Nasil Bir Bilim Düşmanıyım?", *Bilim Dedikleri* içinde; çev. Hüsametdin Arslan, 3. Basım, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 11-12; Mehmet Ali Kılıçbay, "Önsöz", *Hapishanenin Doğuşu* içinde, 3. Baskı, (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 28-29; Kılıçbay, "Sunuş", *Kelimeler ve Şeyler* içinde, 3. Baskı, (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 10. Türkçe sosyal bilimler, felsefe ve düşünce kapsamındaki değerlendirmelerinden faydalandığımız Mehmet Ali Kılıçbay'ın hakaretimiz ifadelerini paylaşmadığımızı; ama beslediği ve tahrik edici bir üslupla saptadığı olgusal durumu kabul ettiğimizi burada belirtmemiz lüzumludur. Türkçede düşünce nasıl geliştirilebilir bağlamındaki tartışmaların yüz yıllık bir zamanı aşan mevcudiyeti, hem Ahmet İnam'ın hem de Kılıçbay'ın buldukları eleştirel zeminin haklılığını zimnen göstermektedir.
- 2 Daryush Shayegan, *Cultural Schizophrenia Islamic Societies Confronting the West*; çev. John Howe, (London: Syracuse University Press, 1992), 59-60. Shayegan'ın varoluşsal, bilgikuramsal, ruhsal ve estetik şaşkınlık için seçtiği başlık yol göstericidir: "A Consciousness 'Trailing Behind' the Idea" ("Düşünceye 'Gecikmiş' Bir Bilinç").
- 3 Bkz. Muhammet Özdemir, "Ortadoğu Özgüllüklerinin Anlamlandırılmasında Yöntem Sorunu ve Şarkiyatçılık", *Uluslararası Ortadoğu Kongresi Bildiri Kitabı Cilt I* içinde. Bu bildiri Kocaeli'nde 1-2 Kasım 2011 tarihlerinde *Uluslararası Ortadoğu Kongresi'nde sunulmuştur.* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Matbaası, 2012), 145-151.
- 4 Shayegan, *Cultural Schizophrenia*, 33-37.

olumsuz yönde etkilemektedir. Bu yanlışlık gösterilebilir ve düşünce için bir belirlemede bulunulabilirse felsefeye önemli bir katkı yapılmış olacaktır.⁵

Wittgenstein'ın Batı düşüncesi veya dilleri için yaptığı tespit modern Türkçe için de geçerlidir. Çünkü modern Türkçede kelimeler ile anlamlar arasında, kelimelerin bir cümle içindeki dizilimiyle cümlelerin bağlandıkları hükümler ve dünya tasarımları arasında nedensel bir bağıntı ve tutarlılık genellikle bulunmamaktadır. Anlamların doğadaki karşılıklarına dair bir geçerlilik ihtiyacının bulunmaması, kelimelerle anlamlar arasındaki karşılıklılığın daima göreceli kalacak şekilde genellikle başka dillerden edinilmesi ve cümlelerin sağladığı hükümlerin nedensellik ve tutarlılık koşullarından mahrum olabilmesi, Türkçede dilin felsefi mantığındaki bir kusura işaret etmektedir. Söz konusu kusur, Türkçede düşünce ve bilginin hayali olmasına yol açmaktadır. Çünkü düşünce ve bilgi, dil ile dünya, kelime ile anlam, önermeler ile hükümler, konuşanlar ile dinleyenler arasında gerçekleşen asgari nedensel bir uyuşmayı ve ortak evreni önvarsaymaktadır. Aynı telaffuzların her defasında başka nesnelere ve anlamları kastetmeyle birbirine yabancılaştıkları ve bu arada hala birbirine paralel algılandıkları; ancak açık bir çıkar farklılığını koşullayan tecrübelerde iletişimde bulunamama sorununun anlaşılabilirliği dillerde dilin mantıksal kullanımında felsefi bir sorun var demektir. Söz konusu sorun, ilgili dili kullananların zihinlerinde bütüncül ve tutarlı bir dünya algısının oluşmamasına ve böyle bütüncül ve tutarlı bir dünya açısından geçerli ve işler bir düşünce ve bilginin üretilememesine yol açmaktadır.⁶ Türk dili uzmanlarının rahatlıkla itiraz edebileceği bu tahlili biraz açmamız faydalı olacaktır.

Wittgenstein'ın Batılı diller için işaret ettiği mantıksal kusur, düşünce ve bilginin yapılandırılması ve örgütlenmesi esnasında açığa çıkmaktadır. Doğru, bilgi veya gerçek olan bir hükmün dile getirilişi ve bir argüman içinde ifade edilişi sırasında konuşan veya yazan kişi ile dinleyen veya okuyan kişi arasında bir çeşit iletişimsizlik, tecrübî anlam veya kasıt farklılığı ortaya çıkmaktadır. Eldeki iletişimsizlik veya kasıt farklılığı, bir çeşit öğrenme, beraber düşünme ve örnek bir sorunu çözme yerine daha ziyade zıtlaşma, inatlaşma, ayrıcalık talebi ve birbirine güç dayatmaya dönüşebilmektedir. Wittgenstein, ilk ciddi tahlili olan *Tractatus*'ta, söz konusu sorunu aşabilmek için, düşünceyi dile taşınabilenlerle sınırlamayı ve tarafların olgusal ifadelerin dışına taşıttıkları her konuda ise susmayı önermektedir.⁷ Onun başlattığı argümantatif veya bilginin gerekçelendirilmesindeki durumun şeffaflaştırılması girişimi günümüzde birçok yazar tarafından sürdürülmektedir. Sözgelimi felsefe alanında çalışan çağdaş akademisyenlerden birisi olan John R. Searle, aynı bağlamda, amaçlılık veya yönelimsellik ile algı ve anlam sorunlarını ele almaktadır. O, bir taraftan ifadenin niyetsel koşulları ve muhtemel anlamlardan birine yorulmasının nedenleri üze-

5 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*; çev. D. F. Pears, B. F. McGuinness, (London and New York: Routledge Classics, 2001), 3-4.

6 Colin McGinn, *Logical Properties Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, (Oxford: Clarendon Press, 2000), 63-64; krş. bkz. Gareth Evans, *The Varieties of Reference*; ed. John McDowell, 2. Basım, (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002), 143-191.

7 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 89.

rinde yoğunlaşırken bir taraftan da iletişimi koşullayan algı ve anlamın tabiatını aydınlatmaya çalışmaktadır.⁸

Batılı dillerde felsefi mantık bağlamında devam eden bu tür bir soruşturmanın henüz ilkel bir düzeyi Türkçede bulunmakta ve felsefi bir gerekçelendirmenin üzerinde yürüdüğü nesne sorunu hala halledilememiş olarak durmaktadır. Kastettiğimiz, Türkçede dil ile dünya arasında kurulan irtibatla temel ve gerçek bir sorunun bulunmayışıdır.⁹ Bu nedenle örneğin din, adalet, eşitlik, demokrasi, insan, aşk ve ahlak gibi sorun bağlamlarında önce kelime ile kastedilen anlam arasındaki ilişkiden başlayarak taraflar arasında bir anlam ve niyet ayrılığı görünür olmaktadır. İnsanların benzer veya aynı tecrübeden mülhem ortak bir algıları ya da amaçları söz konusu olsaydı argümanların gerisinde temenniler temel yapılandırıcı etken olarak günümüzdeki kadar ayrışmayı körüklemeyecekti. Türkçede insanlar genellikle birbirlerine alışkanlıklarını kabul ettirmeye çalışmakta ve sadece alışkın oldukları için inka oldukları her şey kendilerine makul ve geçerli görünmektedir. Mesele insanlar adaletin olumlu anlam çağrışımlarını beraber sahiplenirken onun dünyevi pratiklerdeki karşılıklarında bir kavrayış birliğine ulaşmamaktadırlar. Böylece insanların sözel iletişime olan inançları gitgide azalmakta ve ancak çıkar örtüşmesi esnasında açığa çıkan ve zamana yayılan tecrübeyle ve genellikle bir defalığına öğrenmeler meydana gelebilmektedir. Bu sorunun psikolojik ve nispeten ahlaki bir arka planı kadar dilsel bir arka planı da bulunmaktadır. Söz konusu dilsel arka plan, Türkçenin felsefi mantığındaki kudurur. Yani Türkçe, bütüncül, tutarlı ve geçerli bir dünya algısının gerçekleştiği, kendisini dolayladığı ve güncellediği, argümantatif bir iletişime imkân veren ve ortak bir sorundan gerçek bir tarihsel amaca doğru insanları bir araya getirebilecek şekilde yapılandırılmış modern bir dil değildir. Son tahlilde Türkçenin mevcut kullanımından onun çağdaş sahiplerinin zihin yapılarına ulaşılabilirlik mümkün olduğu nispette Türkçeyi öğrenen her kişiyi bu dil kendi imkânlarıyla kurmakta veya yapılandırmaktadır. Bu bağlamda başka diller için geçerli olanların Türkçe için de geçerli olduğu söylenebilir.¹⁰

Türkçedeki dilsel mantık sorununa işaret ettikten sonra düşünce ve bilginin yerleşik bir tanımı veya tarifinin bulunmadığını belirtmek ve bunu da izah etmek gerekmektedir. Türkiye'de hala medeni bir toplumun ortaya çıkış koşulları, onun dilinin, kültürünün, düşünce yapısının ve bilgi anlayışının nasıl geliştiği yeterince adil ve olabildiğince yerel şartlarda incelenmiş değildir. Böyle bir bağlamda biri klasik, diğeri ise modern iki muhasebe örneğini anarak kastettiğimizi görece daha açık hale getirebiliriz. İlk örneğimiz, klasik İslâm toplumlarının "Muallim-i Sâni" (ikinci Öğretmen) unvanıyla andığı, Aristoteles'ten sonra

8 Bkz. John R. Searle, *Intentionality An Essay In The Philosophy Of Mind*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-4, 37-38, 160-163.

9 Hilmi Yavuz, "Türk Kültürünün Sistemleştirilmesinde Yöntem Sorunu", *Türkiye'nin Zihin Tarihi* içinde, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 27.

10 Bkz. John Searle, *Minds, Brains and Science*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 13. Basım, 2003), 45-46. Jacques Lacan'ın bilinçaltı yapısı olarak resmettiği dil yaklaşımı da benzer bir neticeyi ortaya koymaktadır. Bkz. Russell Grig, *Lacan, Language and Philosophy*, (Albany: State University of New York Press, 2008), xi, 4, 10-11.

mantığı ve dilin felsefi mantığını ikinci defa kararlaştırarak ve İslâm felsefesinin terminolojik geleneğini büyük ölçüde yerleşik hale getiren Ebû Nasr el-Fârâbî'nin muhasebesidir.¹¹ İkinci örneğimiz ise, bazı yazarların "yeni bilimsel yöntem bilimin Peygamberi" olarak nitelendirdiği, Aristoteles'in bilimsel yöntemini reddedip yerine yeni bir bilimsel mantık geliştirerek modern Batı felsefesi ve biliminde bir öncü olan,¹² deneyci felsefenin ve modern eril bilginin ilk gerçek temsilcisi olan Sir Francis Bacon'un muhasebesidir.¹³ İki örneğimizde de tarihsel evren bakımından yerel kalan medeniyet havzalarında ve bir dönemin toplumsal birikiminde insan, toplum, varlık, bilgi ve yöntem adına özgün birer hesaplaşma ortaya konulmuştur.

Fârâbî'nin insana, topluma, varlığa, düşünceye ve bilgiye yaklaşımını anlayabilmek için onun eserlerindeki iki temel özelliği göz önünde bulundurmak lüzumludur. İlk özellik, onun varlığı bir bütün olarak algıladığı ve her neyi anlatıyor olursa olsun anlattığını, evrenin bütününden, evrenin ve onun yaratıcısından, evrenin içindeki insan ve toplumdan ve bu unsurların herhangi birine ait ilişkilerden edinilmiş kurallardan ayrı tasavvur etmediği ve bütün varlığa yayılmış sürekli bir tutarlılık ve ilişkisellik koşulunda, dile getirdiğidir. İkinci özellik ise, bütüncülükte tutarlı ve geçerli her varlık, unsur ya da ilişki için faziletten hareket etmesidir. Fârâbî'nin eserlerinde gözetildiğini fark ettiğimiz söz konusu iki vasıf ihmal edildiğinde onun İslâm toplumlarına, kendi tarihsel koşullarına ve insana verdiği merkezi roller fark edilmeyebilir ve felsefi sisteminde araçlarla amaçlar karıştırılabilir. Filozofun eserlerine şamil olan söz konusu iki özelliğin gerekçesi, onun içinde yetiştiği toplumun yerleşmiş tecrübesinde aranmalıdır ve işte böyle bir tecrübe medenidir. Onun *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila* ve *Kitâbü's-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserlerinde mevcudun tamamına bir şekilde dokunan ve sürekli adalet ve fazilet kıstasından ilham alan işleyişin gerekçesi, bu medeni tecrübedir.¹⁴

Fârâbî, insan ve toplum arasındaki ilişkiyi yukarıda sözünü ettiğimiz iki temel özellik veya normu gözeterek yapılandırmaktadır. Ona göre insan, zaruri işlerinin tamamlanması ve hallerinden faziletli olanlarının edinilmesi için bir aileden fazlasına taşan toplumsallığın zorunlu olduğu bir tür varlıktır. Bu toplumsallık bölgesel de olabilir, evrensel de; bir şekilde insan toplumda insandır. Böylece sistemli bir işbölümünün geliştiği ve ihtiyaçların kurallı

11 İbrahim Medkûr, "el-Fârâbî ve'l-Mustalahü'l-Felsefî", *Ebû Nasr el-Fârâbî fi'z-Zikrâ el-Elfiyye li-Vefâtihî* içinde; tasdir: İbrahim Medkûr, (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1983), 18-27; krş. Majid Fakhry, *Al-Fârâbî Founder of Islamic Neoplatonism*, (Oxford: One World Publication, 2002), 1-5. İbn Hallikân'ın Fârâbî'ye ilişkin değerlendirmesi şöyledir: "Fârâbî, Müslümanların mutlak manada en büyük filozofudur. Yetkin felsefi bir yol icat etti ve Eflâtûn'un Batı dünyası açısından açtığı çığırını İslâm âlemi açısından o açtı. İbn Rüşd ve İslâm filozoflarından diğerlerinin ondan aldığı gibi İbn Sînâ da ondan aldı ve Fârâbî, onun öğretmeni sayıldı." Mustafa Gâlib, *fi Sebîli Mevsûati'l-Felsefiyye I: el-Fârâbî*, (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1998), 37.

12 John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, 4. Basım, (New York: Oxford University Press, 2001), 55-56.

13 Ian Hacking, "Experimentation and Scientific Realism", *The Philosophy of Science* içinde; ed. Richard Boyd, Philip Gaspar, J. D. Trout, 7. Basım, (London: The MIT Press, 1999), 251; Evelyn Fox Keller, "Feminism and Science", *The Philosophy of Science* içinde, 285.

14 Bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1986); Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*; thk: Ali İbn Mülham, (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.)

bir düzen kavramından giderildiği toplumsal varlığa medeni toplum denilmektedir.¹⁵ Medeni bir topluma varıncaya değin her bir önceki bir sonrakini kuşatacak tarzda mevcutlar arasında altılı bir taksim veya hiyerarşi söz konusudur: Varlığın ilk sebebi olarak Allah ilk varlık mertebesinde, ikinci sebep olarak semavi ayırık akıllar ikinci varlık mertebesinde, bilginin ve ay altı âlemin sebebi olarak Faal akıl üçüncü mertebede, nefis dördüncü mertebede, suret beşinci mertebede ve madde altıncı mertebede bulunmaktadır. Fârâbî'ye göre varlık mertebeleri ("merâtibü'l-mevcûdât") arasında bir bütüncüllük, bir üsttekinin bir alttakinin mevcudiyetini gerektirmesi ve onu kapsama ilişkisi, nedensellik ve tutarlılık bulunmaktadır.¹⁶ Medeni bir toplumda insanın ihtiyaçları tabii, çeşitli ve kurallıdır. İnsanın söz konusu ihtiyaçlarını öğrenebilmesi, toplumsallığını idrak edebilmesi, bir toplum içinde yaşamının gerektirdiği hukuku ve ahlaki ihlal etmemesi için kanunların yürürlüğe sokulması ve idareci bir merciin mevcudiyeti gibi birçok gereksinim bilginin mevcudiyetini koştulamaktadır. Bu genel insani çerçeve, Fârâbî'nin bilgiye yaklaşımını belirlemekte ve o, bilimler özelinde bir sınıflandırmada bulunmaktadır. O, bir insanın hayatta kalabilmesiyle ilgili bilimleri, kendi tarihsel toplum koşulları ve medeni birikimi bakımından kategorik olarak beş temel bilim altında bir araya getirmektedir: 1- Dilbilimleri, 2- Mantık bilimleri, 3- Matematik bilimleri, 4- Tabiat bilimleri ve metafizik ve 5- Medeni bilim, fıkıh bilimi ve kelam bilimi.¹⁷

Fârâbî'nin varlığı, bilgiyi ve bilimleri tahlil etme ve sınıflandırma biçimi, onun insanı ve toplumu anlama şartlarının ürünüdür. Bilgiyi toplumsal insanın ihtiyaçlarını gidermenin temel bileşenlerinden birisi olarak almakta ve aslında ona araçsal bir konum biçmektedir. Kendisinden önce Süryanice, Yunanca, Farsça ve Hintçeden tercüme yoluyla Arapçada edinilmiş birikimi kendi tarihsel toplum koşullarında kararlaştırmakta, onlara yeni birer mana ve fonksiyon eklemektedir. Müslüman filozofun, sözgelimi Aristoteles'in nazari (teorik) ve ameli (pratik) bilimler ayrımıyla yetinmek yerine bütünüyle farklı bir tasnife ve işlevselleştirmeye girişmesi, onun yaşadığı toplumun gereksinimleriyle ilgilidir ve daha ileridir.¹⁸ Fârâbî'nin felsefi sistemi bakımından bilimsel kanıtlamaya dayalı bilimsel bilginin önemi, onun nispeten daha karmaşık işlenmiş ve konumunun daha güvenilir olduğu bir vakıadır,¹⁹ fakat söz konusu ayrıntı, filozofun bilimsel bilginin de tarihsel ve nihayetinde bilgi olduğu gerçeğini göz ardı ettiği yolunda anlaşılmalıdır. Aksi takdirde onun Aristoteles'in bilimler tasnifine sadık kalması ve hiçbir değişikliğe gitmemesi gerekirdi. Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* adlı eserinde "el-mille" ile "ed-dîn" in ve "eş-Şeriat" ile "es-Sünnet" in birbirinin neredeyse eş anlamlısı olan sözcükler olduğunu dile getirmesinin ve medeni toplumu bir bakıma tarihsel İslâm toplumuyla eşitlemesinin gerekçesini filozofun bu farkındalığına bağlamak lazımdır. Zira o, tamamen yerleşik İslâmî bir terminolojiyle konuş-

15 Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 73-74; Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehl'l-Medineti'l-Fâdila*, 117-119.

16 Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 21-31.

17 Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*; thk: Ali İbn Mülham, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 15-16.

18 Ali İbn Mülham, "Mukaddime"; *İhsâü'l-Ulûm* içinde, s. 5-7; krş. bkz. Fakhry, *Al-Fârâbî*, s. 40-41. Ayrıca bkz. Hasan Ocak, "Kınalızade Ali Efendi'de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefi Temelleri", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2012): 119-141.

19 Bkz. Fakhry, *Al-Fârâbî*, s. 66-70.

maktadır.²⁰ Böylece Fârâbî, bir taraftan gerçekten düşünmektedir ve bir taraftan da özgün bir bilgi anlayışı ortaya koymaktadır. O, içerisinde bulunduğu toplumun medeni şartlarına göre bir muhasebeye girişmiştir.

Bugüne kadar toplumsal bilim veya bilgi anlayışı bağlamında Ebû Nasr el-Fârâbî ile Francis Bacon arasında karşılaştırmalı bir tahlilin yapılmamış olması bir eksikliktir. Zira ikinci muhasebe örneğimiz olarak Bacon'ın varlık, bilgi, insan ve toplum arasında kurduğu irtibatlar, tıpkı Fârâbî gibi, onun yaşadığı toplumsal tecrübe veya medeni koşullar özelinde anlamlıdır. Fârâbî'nin aksine Bacon, modern toplumun metodolojik bilgi gereksinimi bakımından yaptığı analizin değerini açıkça ifade etmekte ve kendi zamanında varlığı, insanı, toplumu ve bilgiyi yeni bir sistematik kavrayışla toparlayan bir bilgineye veya düşünürüne ihtiyaç olduğunu dile getirmektedir. Hiç kuşku yok ki, bu kişi kendisidir.²¹ Ian Hacking'in belirttiği üzere, o, modern bilimi etkileyecek şekilde, deneysel felsefenin ilk ve belki de neredeyse son filozofudur. Bacon'dan sonra varlık, doğa, insan, toplum, bilgi ve bilim artık başka anlamlara gelecektir.²² Bacon, eserinde Yunan bilimleri ve Latince'nin yanı sıra bir bilim dili olarak Arapçayı da özellikle andığına göre,²³ Aristoteles ve Fârâbî'den sonra "Üçüncü Öğretmen" olarak kendisini görmektedir. Alexandre Koyré ve E. J. Dijksterhuis gibi yirminci yüzyıl tarihçileri Bacon'ın bilime olan katkısını cüz'î bulsalar da, gerçekte o, İslâm medeniyetindeki Beytül-Hikme'nin Britanya'daki muadili olan Royal Society'nin (Kraliyet Bilim Akademisi) kurucularının gözünde, yeni bilimsel yöntembilimin Peygamberi, tümevarımsal-deneysel yöntemin savunucusu ve yeni bir felsefi sistemin kurucusudur. Modern öncesi biliminde uygulanan Aristoteles'in mantığını reddetmekte ve onun spekülatif fonksiyonelliği yerine gözlem ve deneye dayalı yeni bir mantığı önermektedir.²⁴ Eğer Fârâbî mutlaka ihmal edilecekse, modern Batı düşüncesi ve biliminin "İkinci Öğretmeni", Bacon'dır.

Bacon'ın bilgi ve bilim anlayışı, varlık, evren, doğa ve insan telakkisinin de farklı olmasına koşut Fârâbî'ninkinden ayrıdır. Müslüman selefi gibi onun eserlerinde de bir bütüncül kavrayış, geçerlilik ve tutarlılık gereksinimi dikkati çekmektedir. Ne var ki, faziletin yerini Bacon'da güç kavramı almıştır ve onun için iyi ile hâkimiyet birbirini içermekte gibi görünmektedir. Onun sisteminde güce yapılan vurgu ve iyiyi gücün belirlemesi nedeniyle Evelyn Fox Keller, Bacon'ı, modern Batı bilimin kurulması bağlamında cinsiyetçi bir bilim yazarı olarak anmaktadır. Sırlarının bilimsel bilgiyle çözümlenmesi gereken doğa, Bacon'da, kadınla temsil edilmektedir ve doğa ile kadın birbirinin benzeri olarak görülmektedir. Doğa kadınla temsil edildiğine göre, bilim de erkekle temsil edilecektir.²⁵ Güç kavra-

20 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve Nüsûsün Uhrâ*; thk: Muhsin Mehdi, 2. Basım, (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1991), 46-47.

21 Francis Bacon, *The New Organon*; ed. Lisa Jardine, Michael Silverthorne, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 79-80.

22 Hacking, "Experimentation and Scientific Realism", 251-252.

23 Bacon, *The New Organon*, 58-59.

24 Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, 56-57.

25 Keller, "Feminism and Science", 285.

mı gözardı edilerek Baconcu bilim mantığını ve onun dünya tasarımını anlamak mümkün değildir. Onda güç, günümüzde akla gelen tüm olumsuz çağrışımlarına rağmen, deneysel somutluğun ve bilginin klasik spekülative ve gereksiz niteliğinden kurtarılmasının bir gerekçesidir. Nitekim ona göre, eski Yunanlılar çocuklar gibidirler ve onların bilgelikleri gevezelikten ibaret ve somut sonuca erişmekten uzaktır.²⁶ Demek ki, Bacon'ın yaşadığı medeni toplumun ihtiyacı, nedensel geçerlilik ve tutarlılığın egemen olduğu bir bilgi sisteminde aynı zamanda özellikle somutluk, fayda ve açıklıktır.

Bacon'a göre insan, tabiatın unsuru ve yorumlayıcısıdır ve onu anlayabildiği ölçüde onunla baş etmesi mümkündür. İnsan daha fazlasını bilemez ve yapamaz. O, ancak tabii cisimler üzerinde bir şey yapabilir. İnsanın üzerine düşeni yaptığı durumlarda tabiat geri kalanı kendiliğinden yapacaktır. Bilgi, deneme ve yanılma ile gelişir ve herhangi bir denemede bulunmaksızın bir nesnenin, olayın ve ilişkinin tabiatına vakıf olduğunu düşünmek akılcıca değildir.²⁷ İnsanlar tıpkı doğanın yaratıcısı ve sahibi olan Tanrı gibi, deneyimi sabırla beklemeli ve aşama aşama ilerleyerek bilgiye varmalıdırlar.²⁸ Bunu temin etmek üzere eski bilimlere cüzi eklemelerde veya düzeltmelerde bulunmak yerine yepyeni bir bilgi ve bilim anlayışıyla doğaya yaklaşmalıdır. İnsanlar, sahip oldukları kavramları bırakarak bizzat nesnelere ve doğayı tanımaya başlamalıdırlar.²⁹ İnsanın gücü ile insanın bilgisi aynı anlama gelmektedir; yani bilgi güçtür. Tabiat ancak onun kurallarına uygun hareket edildiğinde fethedilebilir ve itaatkâr kılınabilir. Nedenler ile sonuçlar arasındaki karşılıklılığın iyi hesaplandığı bir doğa bilgisine ihtiyaç vardır.³⁰ Eski Yunanlılarda başlangıçta böyle bir merak mevcuttu; fakat Aristoteles'in doğa felsefesini mantık aracılığıyla bozması ve nesnelere üzerine keyfi ve spekülative değerlendirmelerde bulunması, insanın bilgiyle ilişkisine zarar verdi. O, deneye başvurmak yerine önceden sahip olduğu kanıyla bilgilendiğini düşünürdü ve daha sonra onun Skolastik takipçileri de aynı şeyi yaparak tümdengelimle bilgi ürettikleri halde onun kadar ayıplanmadılar.³¹ Böylece tabiatın zaten incelenmiş, kuşatılmış ve bilinen bir şey olduğunu, onun daha fazla bilinmeyeceğini öne sürenler felsefeye ve bilime en büyük zararı vermişlerdir. Bacon, Aristoteles'ten önce Greklerin eskilerinin de bir şeyin iyi bilinip bilinmeyeceği sorununda, bilginin yalnızca tartışılarak değil, aynı zamanda tecrübe edilerek kararlaştırılması gerektiği görüşünde olduklarını aktarmaktadır.³² Bacon'ın sözünü ettiği yeni bilim veya yeni mantığı böylece kararlaştırılan modern bilim, önce doğa felsefesi olarak fizik ve türevi bilimler ve sonra on sekizinci ve on dokuzuncu asırlardan itibaren onlara öykünerek yapılandırılan sosyal bilimlerdir. O, açıkça modern bilgi bağlamında insanlara rehberlik ettiğini ve ileride insan ve toplumun işine yarayacak bir yöntem ve bilim icat ettiğini belirtmektedir.³³

26 Bacon, *The New Organon*, 59.

27 Bacon, *The New Organon*, 33.

28 Bacon, *The New Organon*, 58.

29 Bacon, *The New Organon*, 39-40.

30 Bacon, *The New Organon*, 33.

31 Bacon, *The New Organon*, 51-52.

32 Bacon, *The New Organon*, 27.

33 Bacon, *The New Organon*, 29-30.

Fârâbî'nin erdemli şehir tasarımı gibi Bacon'ın da bilimsel şehir tasarımı mevcuttur. Bacon, hayatın bilimsel bir tasarımla şekillendiği devlet veya toplum hayalini *The New Atlantis*'te işlemiştir. Daha çok bir roman veya seyahat raporu tadında gelişen kurgusal eserde, böyle bir devlete konuk olunur ve toplum tahayyülü tamamen faydalı bilgilere göre ayarlanmış bir devlette yaşamın nasıl olması gerekenlerle doldurulduğu anlatılır.³⁴ Fârâbî'nin muhasebesinden sonra Bacon'ın muhasebesine de yer vermiş bulunuyoruz. İki örnekte de tercümeyle ve sonradan edinilmiş felsefi ve bilimsel geleneklerin kendi tarihlerindeki ilk hesaplaşmalarını ve ilk yerleşik felsefi mantık denemelerini görüyoruz. Düşünmenin ve bilgi üretmenin farklı toplumlarda ve tarihlerde benzer bir özelliği mevcuttur. Söz konusu benzer özellik, üretilmiş düşüncelere ve yaratılmış bilgilere özgünlük kazandırmaktadır. Bu özellik, toplumsal hareketlilikle anlam ve hedef kazanmış bilgi ihtiyacının dilin felsefi mantığının kararlaştırılmasıyla sistematize edilmesidir. Fârâbî'nin içerisinde yetiştiği toplumsallığın dili Arapçaydı ve başlangıçta o, Yunanca, Sanskritçe, Farsça ve Süryaniceden yapılmış tercümeyle yolunu bulan bir bilim dili adaydı. Bacon'ın kendini içerisinde bulunduğu toplumsallığın dili İngilizceydi ve başlangıçta o da, Yunanca, Latince ve Arapçadan yapılmış tercümeyle yolunu bulan bir bilim dili adaydı. Neticede ikisi de üzerine düşünce üretilebilecek önemli tecrübelerle gelişimlerini bir noktaya kadar taşıdılar ve örneklerini verdiğimiz felsefi mantık belirlenimiyle birer düşünce, felsefe ve bilim dili haline geldiler. Bir dilde düşünce ve bilgi üretmek denildiğinde söz konusu iki örnekteki benzer şartlarda tecrübî çeşitliliği, temsili ve içeriği oldukça yoğun bir işlem den ve üründen bahsedildiğini anlamak gerekmektedir.

Günümüzde yanlış anlamaya elverişli bir hüküm olsa da modern Türkçenin henüz bir düşünce ve bilgi dili olmadığını, onun felsefi mantığında bulunan zafiyetler nedeniyle bu dili kullanarak -sözgelimi yanlış anlaşılma endişesini sürekli taşımaksızın- iyi niyetle bir düşünce ve bilgi soruşturması dâhi yapılmadığını söyleyebiliriz. Genellikle insanlar gerçekten düşünce olan şeyle ahlaki iyi ve üstüne eşitledikleri düşünceyi ve gerçekten bilgi olan şeyle ayrıcalıklı konumunu sürekli temenni ettikleri bilgiyi birbirine karıştırmakta ve ikincilere göre şartlanmaktadır. Bu durum, ergen bireylerin takdir edilme ihtiyacıyla geçeceği sürekli karıştırarak birincisini asıl sanmalarına ve dünyayı böyle algılamalarına benzemektedir. Daha somut olarak durumu bir örnekle anlatmak mümkün görünmektedir. Son zamanlarda İngilizcede yayınlanmış bazı araştırmalarda modern Türkiye, başka pek çok ülke ile beraber, "Üçüncü Dünya" ülkeleri arasında sayılmakta ve onun kurucu lideri Mustafa Kemal Atatürk -benzerleri arasında en çarpıcı görülerek takdir edilmesine karşın- "Üçüncü Dünya" liderleri arasında sayılmaktadır.³⁵ Türkiye'yi birinci ve ikinciye göre ancak üçüncü sırada sayan ve üstelik onun kurucu liderini üçüncüler arasında öne çıkaran bir bakış açısı ilk fark edildiğinde, anlaşılacak yerine takdir etmediği için suçlanacaktır. Belki Atatürk'ten sonra ülkenin toplumsal hareketliliğindeki yönün yanlış seyrettiğine ve özellikle Güneydoğu Anadolu bölgesinde dine doğru bir yönelişin meydana geldiğine

34 Bkz. Sir Francis Bacon, *The New Atlantis*, Auckland (New Zealand: The Floating Press, 2009).

35 Mehran Kamrava, *Cultural Politics in the Third World*, (London and New York: UCL Press, 1999), 148.

ilişkin bir tahlilin de bulunduğu eklendiğinde,³⁶ ilkin olumsuz tepki verenlerin bir kısmı suçlayıcı koşullanmalarından vazgeçecektir. Türkiye'nin bir "Üçüncü Dünya" ülkesi olduğuna dair işleyiş karşısında sergilenen iki tutumda da maksat anlamak değildir, kendisini, ülkesini ve fikrini temenni ettiği tarzda bulmaktır. Yani ergen şartlanmasının bir örneğine tanık oluyoruz. Aslında mesele bir dilin diğerine, burada İngilizcenin Türkçeye ve onun saygınlığına karar vermesi değildir. Mesele, bir iddiayla yüzyüze gelindiğinde –nihayet Türkiye'nin bir "Üçüncü Dünya" ülkesi olması, ancak İngilizcenin bir bilim dili olması ve onu kullananların ayrıcalıkları nedeniyle bilimsel bir doğru olarak kabul edilebilecektir; aksi takdirde tanımlar ve kategoriler ihmal edildiğinde tek başına bu değerlendirme bilimsel olamaz-, söz konusu iddianın anlaşılacak yerine hemen analiz edilmesiyle ilgili bir çeşit dilsel alışkanlığa sahip olunmasıdır.

Düşünce ve bilgi, Fârâbî ve Bacon'ın yaptıkları işlemlerin ve yarattıkları ürünlerin ortak adı veya niteliği durumundadır. Bir dilde felsefi mantık, bilimsel yöntem ve düşüncenin kurallarının belirlenimi medeni bir gereksinim olarak olgusallaştığında –ki bu, temenniler veya benzeleme çabalarından ziyade toplumsal bir hareketlilik ile meydana gelmektedir, onda düşünce ve bilginin yaratılabilmesi için ilk sistematik ürünler ortaya çıkmaktadır. Wittgenstein'in Bacon'dan üç yüzyıl sonra Batı dillerinin felsefi mantığı için yaptığı saptamanın görece daha ilkel bir benzeri –"ilkel", çünkü modern Türkçede henüz Bacon dönemi yaşanmamıştır- günümüzde Türkçe için söz konusudur. Wittgenstein, felsefi ve bilimsel argümanlardaki sorunun esas kaynağı olarak dilin felsefi mantığına dönmekte ve onu çözümlenerek felsefeye katkı sağlamaya çalışmaktadır. Bizim de amacımız, düşünce ve bilgiyi anlamlı ve istikrarlı kılan bir dil için gerekli felsefi mantığa işaret etmek ve söz konusu gerekliliği Türkçeye uygulamaktır. Hiçbir dil başlangıçta felsefi mantık sorununu halletmiş olarak var değildir ve tecrübenin çeşitliliğiyle ilgili dili kullananlar onda böyle bir gereksinimin oluşmasını sağlarlar.

Fârâbî'nin bir dil için dilbilgisinin –Arapça örneğinde Nahvin- yerel ve bir dille sınırlı iken, felsefi mantığın –İslâm felsefesi örneğinde Aristoteles mantığının- bütün diller için geçerli ve evrensel olduğunu belirtmesi,³⁷ diller arasında felsefi mantık bakımından bir karşılaştırmanın yapılabilmesinden kaynaklanmakta ve hangi dillerde gerçekten düşünce ve bilgi kavramlarının birer karşılıklarının bulunduğunu saptayabilme imkânını göstermektedir. Bu imkândan hareketle ve kullanıcılarının ortak yaşamda en fazla tekrarladıkları sözcükler veya kavramlar da örnek verilerek modern Türkçede düşünce ve bilginin durumu hakkında bir neticeye varılabilir. Sözgelimi günümüzde Türkçeyi kullananların en fazla tekrarladıkları sözcük veya kavramlardan birisi olarak aşkın genellikle hayali kalan anlam içeriği, onun bir taraftan iletişimi ve anlam akışını temin ediyorken diğer taraftan nasıl da bir iletişimsizliğin ve ortak varoluşsuzluğun meydana geldiğini göstermektedir. Günlük yaşamında aşkı, anlamı iyi umulan bir ebedi mutluluk hali gibi gören ve tabiattaki gerçek ilişki zeminini belirleyemeyen bilime tarafsız insanların yanı sıra söz konusu insan-

36 Kamrava, *Cultural Politics*, 148-149.

37 Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*, 34-35.

lardan hareketle aşkı kararlaştırması beklenen sosyal bilimciler de aşk kavramında hedefsizdirler. Örnek olsun diye Emine Öztürk'ün çalışmasıyla Türkçede yayımlanan *Cogito* dergisinin aşk sayısı anılabilir. Daha yeni bir zamanda yapılan Öztürk'ün çalışması sosyal gerçeklerden yola çıkıyor görüldüğü halde idealist bir çalışmadır ve aşkı, varılması gereken, sadece geçmişte gerçekleşmiş ve tükenmiş bir kavram olarak betimler. Bu çalışma toplumsal canlılığı süreğen olayları işlediği halde insanlar arasındaki iletişimin yeni içeriği yerine ahlaki anlamlarıyla ilgileniyor görünmektedir.³⁸ *Cogito* dergisinin aşk sayısında ise, geçmiş idealist aşk kavrayışlarından yapılmış bir seçkiden önce Türkçede kaleme alınmış deneme veya soruşturmalar incelendiğinde, bunların daha ziyade nostalji ve sitemle karışık idealist tasarımların ürünü oldukları ve cinsiyetler arası ilişki örneklerinde bile bizzat iletişimin somut pratiğine pek dokunulmadığı fark edilmektedir.³⁹ Bizim aşk kavramının hayaliliğinden kastımız, gerçek yaşamda içerilen mana aritmetiği yerine gerçekten memnuniyetsizliğin koşulladığı anlam yaratmaların birer normmuş gibi işgörmesi ve söz konusu iletişimsel işlevselliğin genellikle bir kişiyle sınırlı veya gerçek pratik konusunda hedefsiz bir araya gelişlerle mahdut kalmasıdır. Daha önce Bacon'ın felsefi mantık soruşturmasında andığımız şekilde bu durum, tecrübe yerine sadece spekülatif tartışmayla düşünce ve bilgi üretilebileceğinin umulmasına yol açmaktadır.⁴⁰

Bayram Ali Çetinkaya'nın modern bir ülke olarak Türkiye'nin ve aslında modern bir düşünce ve bilim dili evresi olarak Türkçenin felsefi kökenlerine ilişkin yaptığı bir incelemede, felsefi ekoller olarak dünyayı tıpkı Fârâbî ve Bacon'daki gibi bütüncül ve tutarlılıkla kavrayan sistematik felsefeler yerine Türkçede geliştirilmiş ve genellikle geri kalmanın edilgen ürünü olan süreçlerden söz etmesi önemlidir. Zira incelemede işlenen ekoller hem refleksiftir, hem de isimleri ve muhtevaları genellikle Türkçe değildir.⁴¹ Çetinkaya'nın incelemesinde işlenen felsefi düşüncelerin, devleti kurtaracak formüllerin üretildiği siyasi arayışlar niteliğiyle betimlenmesi,⁴² bir toplumda medeni düşüncenin ve bilimlerin meydana gelişine ilgili Müslüman filozof İbn Sînâ'nın tahlillerini akla getirmektedir. Fârâbî, Bacon ve Wittgenstein'in yapmış oldukları felsefi mantık tahlillerini daha anlaşılabilir kılacak şekilde İbn Sînâ, bir toplumda akledilirle yoğunlaşmış düşüncelerden önce duyulurlara yönelmiş düşüncelerin ortaya çıktığını ve mantıksal süreçlerin gelişiminden evvel duygusal (hatabi, kimi zaman hayali) ve polemik (cedel, tartışmacı) türünden argümantasyon tercihlerinin olgusallaştığını belirtmektedir. Ona göre bu düzeyde henüz gelişmiş bir düşünce ve bilgiden söz edilemez.⁴³

38 Bkz. Emine Öztürk, *Sosyo-Tarihsel Perspektif Süreci İçinde Aşk Sosyolojisi*, (İstanbul: Cinius Yayınları, 2013).

39 Bkz. Ed. Aslıhan Dinç, *Cogito Aşk*, Sayı: 4, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Bahar 1995).

40 Bacon, *The New Organon*, 51-52. Aşk hakkında istisnai işleyişlerden bir tanesi olarak Habip Türker'in çalışmasına bakılabilir. Bkz. Türker, "Sevginin Ontolojisi", *Edebiyatta Üç Nokta*, 16 (2015): 65-72.

41 Bayram Ali Çetinkaya, "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2002): 65-91.

42 Çetinkaya, "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri", 67-68.

43 Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât min Kitâbi's-Şifâ'*; thk. Âyetullah Hasen Hasenzâde el-Âmilî, (İran: Büstânü Kitâb Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmi, 2. Basım, Kameri 1428/Şemsi 1385), 319-321.

Aşka ilişkin tahlilimizin yanı sıra Çetinkaya'nın felsefi köken betimini İbn Sînâ'nın analizi ışığında değerlendirdiğimizde, Türkçedeki felsefi mantık kusurunu ve kapsamımızı ilgilendirdiği kadarıyla kelimelerin genellikle kullanımlarında imlenen manalar bakımından Türkçenin düşünce ve bilgiden mahrumiyetini gerekçelendirebiliriz. Şöyle ki, Türkçe bir düşünce ve bilim dili olmadan önce gerçeğin kavram ve sözcüklere taşınabildiği ve anlamların mümkün olduğunca tüketilmesiyle iletişimin gerçekleşebildiği yeterince ortak ve böyle bir bağlamda tecrübesi yoğun bir dil değildir. Bu dilde sözgelimi aşkın hangi iletişim örneğinde veya kavrayışta, hangi gerçek anlamın tüketilmesi ve hangi somut hedefe matuf olarak kullanıldığı tespit edilememektedir. Aşk gibi idealist anlam çağrışımları fazla olan sözcüklerin yanı sıra aynı durum, adalet ve eşitlik gibi sözcükler için de geçerlidir. Bu sözcükler, günlük dilsel kullanımlarda en çok tekrarlanan sözcüklerdir. Bunlara ve mesela ahlaka göndermede bulunulmadan genellikle az sayıda cümle kurulabilmektedir. Mevzubahis olan hal, dilbilgisi kurallarından ziyade anlamsal istikrarsızlıkla ilgili bir haldir ve bir dilde düşünce ve bilginin ortaya çıkışını da koşullayan felsefi mantıkla ilişkilidir. Böylece gerçeğin dile getirilebildiği ve gerçek üzerinden sadece onunla ilgili somut bir maksadın yapılandığı nedensel anlam ilişkileri ve tutarlı cümleler yerine genellikle hayali nedenselliklerin yönettiği anlam ilişkileri ve görece bütüncüllükte tutarlı cümleler kurulabilmektedir.

Düşünce, Fârâbî ve Bacon'ın tahlillerine yukarıda temas ettiğimiz şekilde, gerçek ile onun dile getirildiği kavramlar arasında sistematik bir ilişkinin kurulabildiği yoğun bir zihinsel işlem veya süreçtir. Bilgi ise, bu işlem veya süreçle erişilen ve doğrudan varlık, evren, insan, toplum ve ihtiyaçlar için söz konusu olan; gerçek yaşamda işe yarayan bir ilişkiler ağı tanıtımıdır. Bilimin tek bir araştırma alanındaki atomize veya disiplin içi özel durumu, ilişkiler ağına yönelik tanıtımın en ufak tasarımıdır. Modern Türkçede hâlihazırda hayatı bütüncüllük, geçerlilik ve tutarlılık ölçütleriyle kuşatan ve aklın nedensellik kategorisinin her an işbaşında olduğu böyle bir düşünce ve bilgi alışkanlığı, muhtevası veya yapısı bulunmamaktadır. Bunun yerine ancak bizim burada yaptığımız tahlillerin zamansal olarak öncesini koşullayan ve genellikle somut bir hedefsizlikle malul eleştirel düşüncelerin veya travma betimlerinin mevcudiyetinden söz edilebilir. Sözgelimi modern Türkiye'nin ve Türkçenin tarihinde Cemil Meriç ve ona benzer düşünürlerin yapmaya çalıştıkları ve daha çok yapabildikleri etkinlik, gerçekten –varlık bütün bir tabiat veya evrense ondan- memnuniyetsizliğin profesyonel olarak dile taşınabildiği eleştirel düşünce üretimi ve travma betimidir. Bunlar gerçekte medeni düşünce veya toplumsal bilgi değildir.⁴⁴

Türkiye'de Tercüme Hareketlerinin Tarihsizliği veya Hedefsizliği

Bir dilde düşünce ve bilgi bulunmadığında ya da daha temel olarak onun felsefi mantığında bir eksiklik olduğunda, Fârâbî'ye göre nedenselliğin yapılandığı bir bütüncüllük ve tutarlılık ile fazilet, Bacon'a göre ise, nedenselliğin yapılandığı bir geçerlilik ve tutarlılık

44 Cemil Meriç'in örnek bir çalışması için bkz. *Bu Ülke*; yayına hazırlayan: Mahmut Ali Meriç, 37. Baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

ile güçlü olma durumu söz konusu olmadığında, tercih edilecek yol, düşünce ve bilgisi bulunan dillerden ilgili dile ihtiyaca göre çeşitli tercüme yapmaktır. Nitekim Fârâbî, felsefe ve bilimlerin insanlık tarihi boyunca farklı toplumlar arasında gezinişini ve gelişmesini dolaylı olarak tercümelemlerle izah etmektedir.⁴⁵

Modern Türkçede, gerçeklerden edinilen memnuniyetsizlik ve eksiklik duygusu ve dilin ve kültürün geliştirilmesi amacıyla çeşitli tercüme faaliyetleri gerçekleştirilmiştir ve gerçekleştirilmeye devam edilmektedir. Felsefe, sosyal bilimler ve modern doğa bilimlerinden çok sayıda çeviri yapılmış ve Türkçe, söz konusu çevirilerle düşünce ve bilgi açığını giderme imkânına kavuşturulmuştur. Tercümelemlerin genellikle iki özellikleri ve ortak bir neticesi bulunmaktadır. Birinci özellik, Batı'da –eski zamanlarda sadece Avrupa'da, günümüzde ise, çoğunlukla Avrupa'da, biraz Kuzey Amerika'da ve çok az da dünyanın diğer bölgelerinde- popüler ve işler halde bulunan felsefi ve bilimsel düşüncelerin tercih ediliyor olmasıdır. Hakkında popüleritenin mevcudiyeti ve tedavülde bulunma, bir düşünce ve yapının uygun ve iyi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. İkinci özellik –bu özellik bilhassa son yarım yüzyıldır geçerlidir-, etrafıca bir tetkik ve tahlil yerine gelişigüzel karşılaşılması ve etkilenilmiş eserlerin çevriliyor oluşudur. Gelişigüzelikten kastımız, popülerite ve kişisel akademik öykünün dışında özel olarak tümel bir bakış açısının eşlik ettiği bir tetkik ve tahlil sürecinden mahrumiyettir. Türkiye'de ve Türkçede genellikle böyle gelişigüzel seçilmiş farklı çevirilerden akademik saygınlıkların beklenildiğine ve çevirilerin imlediği fikirlerin sağladığı bir tartışma ortamına tanık olmaktadır. Tercümelemlerdeki iki özellik ve birçok tecrübe hep aynı neticeyi vermektedir. Söz konusu netice, Türkçeyi kullananların gerçek yaşamlarında içerilen aritmetiğe ilişkisizlik ve Avrupai zaman ve dünya algısının tartışılmaz birer akli ve bilimsel hakikat olarak kabul edilmesidir. Mesela tüm felsefe tarihleri ve bilim anlayışları edilgen, rasyonalist, aydınlanmacı ve Avrupalılık'ten hareketle evrenselcidirler.⁴⁶

Burada yer verdiğimiz iki temel özellik ve hiç değişmeyen müşterek netice bakımından modern Türkçede yapılmış tercümelemleri inceleyen araştırmalar mevcuttur. Ne var ki, söz konusu araştırmaların henüz Avrupai edilgenlikten bağımsız ve tümel bir bakış açısıyla yapılmış olduklarını söyleyemeyiz. Sergül Vural Kara, Türkiye'de çeviri etkinliğini incelediği bir çalışmada bizim yukarıda belirttiğimiz iki özellik ve ortak neticeyi dolaylı olarak onaylayan bir saptamada bulunmaktadır. Kaya'ya göre, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde yapılan tercümelemlerin ana hedefi, Avrupai aydınlanmanın kapılarını aralamaktır ve tercümelemlerin ortak niteliği, bu yönde birer çaba oluşlarıdır. Kaya, Türkiye'nin bir "çeviri cenneti" olduğunu ve Türkçede yaşanmış çeviri serüveninin eşsiz olduğunu eklemektedir.⁴⁷ Türki-

45 Muhammet Özdemir, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm'da Felsefenin Konumu", Ankara: *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/4 (2014): 911-912.

46 Cemil Aydın, "Türk Bilim Tarihi Yazımı'nda 'Zihniyet', 'Din' ve 'Bilim' İlişkisi: Osmanlı Örneği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk Bilim Tarihi*, Cilt 2, Sayı 4, (2004), 35-38; Ali Utku, M. Cüneyt Kaya, "Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk Felsefe Tarihi*, Cilt 9, Sayı 17, (2011): 42-47.

47 Sergül Vural Kara, "Tarihsel Değerlendirmeler Işığında Türkiye'de Çeviri Etkinliği", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1 (2010): 98-99.

ye'nin bir "çeviri cenneti" ve eşsiz bir çeviri serüvenine sahip olmasının olgusal gerekçesi, Türkçenin muhtevasında bulunan ve bazen çabuk eskiyebilen tercümelemin nedensiz bolluğudur. Bu bolluğun Türkiye ve Türkçeyle ilgili anlık olmayan ve nedensel dolaylamları bilinçli bir tarzda önceden hesaplanmış bir planın ve yerel tecrübenin ihtiyaçlarına göre kararlaştırılmış istikrarlı bir politikanın ürünü olmaması, bütüncüllükte anlamsız ve birbirleriyle ilişkisiz unsurların bulunduğu bir algı yansımına benzemektedir. Bu durum, tercümelemin faili olan kişilerin ve tercümelemin gerçekleştirildiği dil ve kültürün gerçek bir tarihte değil de algısal anlık tarihlerde yaşadıklarının kanıtı olarak alınabilir gibi görünmektedir. Çünkü gerçekten de Türkçedeki çevirilerin bazılarında uzun vadeli planlar ve gerçek hedeflerden ziyade geleceğe yönelik temennilerin ve anlık hayranlıkların etkisi bulunmaktadır. Başka dillerden düşünce ve bilgi edinirken simgesel davranma ve bir bölümünü aldığında tamamıyla eşitleneceği beklentisi içerisine girme alışkanlığı, Türkiye'nin modernleşmesinin önemli vakıalarından birine tekabül etmektedir.⁴⁸

Tercüme hareketlerinin tarihte bulunuşunun ve bir hedefe matuf gerçekleşirken netice vermesinin bir örneği klasik İslâm medeniyetinde bulunulabilir. Burada tarihte bulunmakla kastedilen hesaplı ve bilinçli bir hesabın, uzun zamana yayılmış tecrübe tüketimidir. Klasik İslâm medeniyetinde yaşanan tecrübeye bakıldığında, muhtevasına ve fonksiyonelliğine ilişkin uzun bir hesaptan sonra sırf ihtiyaca binaen kararlaştırılan ve istikrarlı bir politika olarak sürdürülen bir tercüme hareketiyle karşılaşmaktadır. İslâm coğrafyası genişlemiş ve sahip olduğu hükümlerliliğin idari ve kurumsal gereksinimlerinin düzenli giderilmesi için işlenmiş tecrübe bilgi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Başka bir kültüre benzeyerek onun gibi takdir edileceğini ümit etme koşullanmasıyla değil de gücünü kurumsallaştırırken insanlığın ortak mirasından faydalanma gibi bir zihinsel koşullanmışlıkla başlatılan tercüme faaliyetlerine devletlerin yöneticileri ve zenginler destek vermiş, bilginler sürecin peşini bırakmamıştır. Klasik İslâm medeniyetinin kendini kurumsallaştırmasında faydalandığı tercüme faaliyetleri üzerine detaylı bir araştırma yapan Dimitri Gutas'ın tespit ettiği şekilde, başka birçok gerekçe ve izah neviden tahlillerin ötesinde esas olarak varolan, bizzat toplumun gerçek ihtiyaçları ve bu ihtiyaçlarla yol alan toplumsal hareketlilikti.⁴⁹

Klasik İslâm toplumlarında çeviri etkinlikleri ve süreçleri birer macera değillerdir. Bir başka çeviri dinamizmi örneği Kıta Avrupası'ndadır ve Ortaçağda Arapçadan İbranice ve Latinceye yapılan çeviriler de bilinçli ve hesaplı bir sürecin ürünü olarak varolmuşlardır. Örneğin Ernest Renan ve ona dayanan Majid Fakhry'nin İbn Rüşd felsefesini, modern hümanizm, Rönesans ve rasyonalizmin arka planında bulmaları boşuna değildir. İspanya, Sicilya ve İtalya'dan başlayarak Arapçadan yapılan tercümelemin ihtiyaca binaen ve fayda esasına göre yapılmıştır.⁵⁰

48 Hilmi Yavuz, "Oryantalizm Üzerine Bir 'Giriş' Denemesi", *Marife*, 3 (2002): 53-54.

49 Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 2. Basım, (New York: Routledge, 1999), 2-3.

50 Bkz. Majid Fakhry, *Averroes Ibn Rushd His Life, Works and Influence*, 3. Basım, (Oxford: One World Publications, 2008), 129-138.

Arapçaya ve Latinceye yapılan tercümelerin ait olduğu süreçlerin verdiği iki tecrübî örnekle kıyaslandığında Türkçede yapılan modern çeviri süreçlerinin çeşitli açmazları bulunmaktadır. Önceden cereyan eden iki örnek süreçte de bir çeşit “çeviri cenneti”nden söz edilemeyeceği gibi çevirilerin tükettiği maliyete uygun neticelerin ve verimliliğin de alındığı görülmektedir. Türkçede en azından hâlihazırda böyle olmuş görünmemektedir ve bir felsefi gelenek ya da bilimsel geleneğin oluşum koşullarından evvel kavramların yerleşiklik durumları ve dilin felsefi mantığıyla ilgili sorunlar da eldekinden daha az kötü bir evreye taşınmamıştır. Üstelik yukarıda belirttiğimiz üzere, tecrübeyi esas alan bir dilsel alışkanlık yerine modern Türkçede tartışma ve spekülâtif tavırla sonuç alınabileceğine yönelik yanlış bir alışkanlık bulunmaktadır. Bu durum, bilinçli bir tarihte yaşamıyor oluşun ve somut bir ihtiyaç ve ona bağlı hedef koşullanmasından mahrumiyetin göstergesi olarak alınabilir. Modern düşünce, adeta dünyada yaratılabilecek bütün imkânların varolduğu, olmuş, bitmiş ve tamamlanmış, sonsuz Tanrısal bir hazine gibi kabul edilmekte ve ondan yapılabilecek her türlü çeviriyle dünya ve yaşamdaki tüm sorunların çözümlenebileceği umulmaktadır. Kullanılan modern Türkçedeki sözcüklerin ve kavramların hayaliliği, eldeki yanlış çeviri koşullanmasının olumsuz bir sonucu olduğu kadar aynı zamanda geçmiş tecrübelerin hayali algılanmaları ve günümüzdeki esas tarihle somut ilişkisel anlam parametrelerinin kurulamaması neticesini de gerektirmiştir. Böylece modern Türkçede bilinmek istenilenle ilgili gerçek bir mesele yerine hayali veya tarihten ve gerçeklikten kopuk meselelerin mevcudiyetinden söz edilebilir. Burada varlık, evren, insan, bilgi ve dünya gibi nispeten daha bütüncül kavramlar kadar din, ahlak, kadın, özgürlük, adalet, eşitlik ve insan hakları gibi kavramların da hayali sorunlara işaret etmek üzere var oldukları ve gerçek yaşamın herhangi bir unsuruyla ilgili olmadıkları belirtilmelidir.

Bu saptama, Osmanlı Türkçesinin veya eski Türkçenin yeterli bir hazine iken ondan mahrum kalındığı anlamına alınmamalıdır. O, yeterli olsa modern Türkçe ona göre durumu kesinlenemeyecek olumsuz bir yönde seyretmezdi. Kastettiğimiz, Osmanlılarda kullanılmış Türkçenin tarihsel yetkinsizliği olmayıp günümüze idealize edilerek bağlanabilen bugünde geçerli yetkinliğidir. Modern Avrupa'nın yeterli olmamasının manası, Türkçede genelde anlaşıla geldiği üzere, klasik İslâm düşüncesi ve felsefesi ile modern öncesi dönem koşullarının yeterli olduğu değildir. Bizzat bugünde yaşıyor olma bilincinin yönettiği bir tarihte olma planına ve uzun vadeli hesaplara ihtiyaç vardır. Hayatta kalmak, tesadüfen gerçekleşen bir kazanım değildir.

Klasik İslâm Düşüncesi ve Felsefesinin Hayaliliği

Modern Türkçede varolan felsefi mantık sorunları ve çeviri dinamizmindeki hedefsizliğin yanı sıra günün gerçekliğinden uzaklaşma, modern Batı düşüncesini yanlış konumlandırma ve nihayet bilgiyi hayali bir sorun olarak istikrarlı kılmayı koşullayan önemli bir mesele daha bulunmaktadır. Klasik İslâm düşüncesi ve felsefesinin aktüel anlamı, önemi, içeriği

ve bir bilgi nesnesi ya da bağlamı olarak görünür olma şekli, modern meselelerin Türkçe-
de edinilme durumundaki kadar hayali ve hesaplıktan yoksundur.⁵¹

Klasik İslâm düşüncesinin modern Türkçede dile taşınma tarzı ve özel olarak ondaki her-
hangi bir unsurun –sözgelimi hukuk, bilim, felsefe, din, adalet ve kadının- sorunlaştırılma
pratiklerinde, filolojik ve antropolojik nitelikli çalışmalar olarak oryantalizmin olumsuz et-
kisinin yanı sıra herhangi bir meselenin gerçek yaşamdaki yerini ve karşılığını tayin ede-
meme gibi akademik kusurlar bulunmaktadır. Son zamanlarda Türkçede yapılan çalışma-
lardan bazıları bu problemin farkındadır ve ona işaret ederken değişik akıl yürütmelerde
bulunmaktadırlar. Bazı çalışmalar sadece oryantalizmi sorumlu tutabilirken,⁵² bazıları da
esas etkenin bizzat Türkçeyi kullananların akademik alışkanlıklarında bulunduğunu belirt-
mektedirler.⁵³ Bizim açımızdan mesele, dilin felsefi mantığındaki eksikliklerin yanı sıra ha-
yatla ilişkinin gerçek bir bilinç durumunun ürünü olmamasından ve oryantalizme ek olarak
klasik İslâm tecrübesine yaklaşımla ilgili yanlış alışkanlıklardan kaynaklanmaktadır. Bu yan-
lış alışkanlıklardan bir tanesi, tarihte aydınlanmanın evrensel bir amaç olarak kabullenil-
mesi ve tüm tecrübenin ondan müstağni kaldığı için bir bozulma ya da gerileme olarak
görülmesidir. Bir diğeri ise, bozulma ve gerileme olarak görüldüğü halde klasik tecrübeye
mevcut disiplin, kişi, olay ve kavramların günümüzdeki gerçekleri kotaracaklarmış gibi
bugünden içeriklendirilmeleridir. Sınanabilecek gerçek bir fikir üretilememesi nedeniyle
geçmişteki otoriterlikler günümüze taşınmakta ve farklı muhtevaların onlara eklem-
lenmesiyle kullanıma sokulmaktadırlar. Post-kolonyalizm bağlamında meseleye yaklaşan
Bryan S. Turner'a göre, bütün bunlar, Müslümanlık ve Doğululuktan dolayı farklı olmakla il-
gili özür dileme kaygısının ürünü olan çaresizlik ve ne yapacağını bilememe durumlarıdır.⁵⁴

Yukarıda Fârâbî, Bacon ve Wittgenstein'in felsefe ve bilime dair yaptıkları saptamalardan
söz etmiş, hem klasik İslâm düşüncesi ve biliminde, hem de modern Batı düşüncesi ve
biliminde tarihsel şartların ve insan tecrübesinin etkisine yer vermiştik. Tüm medeni ör-
neklerde bilginin nesnesi olan kavram veya ilişkinin tecrübeye anlamlı bir bağlamı vardır.
Bu durum bazen tecrübelerin atomize değerlendirilmesini ve farklı tecrübeler için farklı
kavramların icat edilmesi gereğini gündeme getirmektedir. Bütüncüllük ve tutarlılık ko-
runarak tecrübelerin kavramsal ifadeleri yapılandırılmaktadır. İşlenmiş toplumsal bilginin
bu özelliği, günümüzde klasik İslâm düşüncesinin bilgiye nesne olduğu örnekler için pek
geçerli değildir. Çünkü klasik dönemde İslâm'a ait her şey, onda eksik kalmış Batılı ay-
dınlanmanın bizzat tecrübelerden ziyade doğrudan onun itikadıyla ilişkilendirilmesiyle
anlaşılır kılınmaya çalışılmaktadır. Böylece fıkıh, bilim, felsefe ve başka alanlar ya da adalet
gibi kavramlar veya kadın gibi modern sorun başlıkları İslâm'da çalışıldığında doğrudan

51 Bkz. Özdemir, "Ortadoğu Özgüllüklerinin Anlamlandırılmasında Yöntem Sorunu ve Şarkiyatçılık", 151-154.

52 Böyle bir çalışmanın örneği olarak bkz. Ömer Baharoğlu, *Oryantalizm, İslâm ve Türkler*, (İstanbul: Toker Yayın-
ları, 2006).

53 Böyle bir çalışmanın örneği olarak bkz. Hilmi Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi Geleneğin Tasfiyesi ya da Yeniden Üre-
tilmesi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009).

54 Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*; çev. Ahmet Demirhan, 2. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları,
1997), 99-101.

kavramın tanımlanması, meselenin sınırlarının çizilmesi ve uygulanacak örnekle aradaki ilişkilerin netleştirilmesi gibi profesyonel süreçler yerine adındaki İslâm'ı gösterecek şekilde sürekli itikat ve kutsallıkla ilişkili işleyişler tercih edilmektedir. Bu tahlilimizi örneklendirmek üzere, Osman Bakar'ın klasik İslâm düşüncesinde bilim pratiğini ve aklın durumunu değerlendirdiği aşağıdaki pasajı alıntılıyoruz:

İslâm'da mantığın yaygın bir biçimde kullanılması, modern Batı'da açık bir şekilde rasyonelizm ve mantıklılık olarak görülen düzeye ulaşmamıştır; çünkü İslâm'da akıl, kutsal vahiyden farklı bir biçimde asla kullanılmamıştır. Aşkın olanın bilinciyle dolu olan Müslüman âlimler, genel olarak, kutsal vahyin insan aklına üstün olduğu fikrini benimsemişlerdir. Benzer bir şekilde mantıksal düşünmeye verilen önem de Müslüman âlimler arasındaki deney yapma ruhunu asla bastırmamıştır.⁵⁵

Bakar'ın çalışması son dönemde Türkçeye tercüme edilmiş ve saygı duyulan çalışmalar arasındadır. Yukarıdaki alıntıda söz konusu araştırmacının "İslâm'da akıl" ile "kutsal vahiy" arasında kurduğu eşitlik, aydınlanma akılcılığının etkisinde gelişmiş kolaycı bir yorumlamadır ve bu eşitlik, gerçekte olana ilişkisiz bir ekleme veya tahrif içermektedir. Sonraki cümlelerde deneycilik lehine belirlenen hükümde bile benzer gizli bir varsayım saklıdır. Akledilir düzeye ilgili daha yukarıda verdiğimiz İbn Sînâ tahlillerini göz ardı eden bu gizli varsayım veya hüküm, dini doğruların genel geçerliği dışında akli doğrularla ilişkin bir düşünme şeklinin İslâm toplumlarında hiçbir zaman yerleşiklik kazanmadığı ve tecrübeye itiraz edilemeyeceği için onun önünün açık kaldığıdır. Ayrıca dini doğrularla akli doğruların mutlaka farklı olacağı ve gelişmenin ancak ikincisinin öne çıkarılmasıyla mümkün olabileceği şeklindeki örtük bir varsayım da içten içe klasik İslâm'da bilim pratiğine eklenmektedir. Klasik İslâm düşüncesinde akıl ve bilim kavramlarıyla ilgili çalışmalarda genellikle böyle davranılmakta ve aydınlanma akılcılığının ortaya çıkmaması teması içeride akla yönelik bir kusurun mevcudiyetine işaret olarak yorumlanmaktadır.⁵⁶ Oysa araştırmacı veya yorumcu burada aslında günümüzde ekonomik, askeri, siyasal ve kültürel bir güç olamadığı için klasik İslâm'ı olumsuzlamakta ve diğerine ait olanı bir norm olarak dayatmaktadır. Dolayısıyla mesele akla daha çok değer vermek ve akılcı olmakla da ilgili değildir. İşte bu ilişkisizlik ve esas meselenin üzerini örtme alışkanlığı, klasik İslâm düşüncesi, felsefesi ve bilimine yönelik çalışmaların ve onların sorun bağlamlarının hayali ve tarih-dışı olmalarına yol açmaktadır.

Bakar'dan sonra Türkçede kaleme alınmış ve birçok akademisyenin emeği bulunduğu için anılmaya değer olan bir başka çalışma, düşünce tarihimize ilişkindir. Hüseyin Gazi Topdemir'in hazırladığı *Türk Düşünce Tarihi*'nde genel olarak İslâm düşünce tarihi ve bi-

55 Osman Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*; çev. Işık Yanar, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 20.

56 Benzer yaklaşımların bulunduğu başka bir çalışma örneği için bkz. Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), 75-77. Tüm diğerleri gibi Yıldırım da gerilemeden ve aydınlanmanın yakalanamamasından Ebû Hâmid el-Gazâlî'yi sorumlu tutmaktadır. Ona göre, İbn Rüşd elinden geleni yaptıysa da gerilemeyi durduramadı. Benzer işleyişlerinden tamamında İbn Rüşd, bir çeşit Gazâlî düşmanı ve akılcılık âşığı gibi gösterilmektedir. Bunun bir nedeni, daha önce de geçtiği üzere, Ortaçağ Latinleri ve modern araştırmacıların İbn Rüşd'e duydukları saygıdır. Aksi takdirde bizzat kendine mal edilmiş bir yorum söz konusu değildir.

lim tarihine dair, özel olarak da Türk düşünce tarihi ve bilim tarihine dair önemli verilere ulaşmak mümkündür. Bununla beraber metnin başlığı ve muhtevasında önemli bir karsızlık ve sorunsuzluk dikkat çekmektedir. Şöyle ki, kullanılan tecrübe genellikle İslâm medeniyeti bağlamında anlamliken on yedinci yüzyıldan itibaren Batılı kraliyetlere ait veya ulusal bilim akademilerinin ve öykülerinin gelişimiyle birlikte sanki özel olarak Türklerin de bir bilimsel öyküsü olmak zorundaymış gibi davranılmaktadır. Bakar'ın katıldığı akılcılık normuna burada tarihsel tema bakımından katılmak yönünde bir irade gösterilmektedir. Ne var ki, Batılı bilimsel tarih anlatılarında günümüze bağlanan bilimsel neticeler, *Türk Düşünce Tarihi*'nde eksiktir ve klasik İslâm düşüncesi ve biliminin aydınlanmış bugüne bağlanmamasının ötesinde bu defa Türkler özelinde görece folklorik bir anlatı geliştirilmektedir. Türklerde düşünce ve bilimin mevcudiyetine yönelik ihtiyaç çağdaştır; ama kullanılan malzemeler modern öncesi olduğu kadar verilmek istenilen mesaja da uzaktırlar. Bu yönüyle metin kullandığı malzemeden fazla bilgi üretiyor görünmektedir ve norm kabul ettiği gerçekten aydınlanmacı tarihçiliğin günümüzde geldiği yer ile de herhangi bir şekilde buluşmamaktadır.⁵⁷

Üçüncü bir örnek olarak klasik İslâm düşüncesine yönelik özel bir alandan bir çalışmayı anabiliriz. Türkiye'de İslâm hukuku veya fıkıh alanında saygıdeğer bir konumu bulunan Hayreddin Karaman'ın İslâm Hukuk Tarihi adlı kitabı, Bakar'ın ve Topdemir'in eserlerinde pratiklerini günümüzde gördüğümüz aydınlanmacı normların daha önceki bir zamanda fıkıh serüvenine uygulanmasını örneklendirmektedir. Özgür düşünce veya akılcılığı karşılayacak şekilde içtihat kavramının pozitif etkinliğini merkeze alan Karaman, yine günümüzde güçsüz olan Müslüman toplumların mevcut durumlarıyla geride örtük olarak aydınlanmanın onlarda ortaya çıkmayışını birleştirmekte ve meseleyi içtihat kapısının kapatılmasına ve fıkıhın gerilemesine bağlamaktadır.⁵⁸ Tarihsel tecrübeyi mutlaka bir duraklama ve gerileme dönemiyle günümüze bağlarken aslında geride Avrupalı aydınlanmacılığın içten içe İslâmî olmamasından yakınan başka anlatılar gibi Karaman'ın içinde de içtihat veya hukuk akılcılığından mahrumiyet tüm sorunların kaynağı durumunda görünmektedir. Buradan varılacak netice, içtihat kapısı açıldığı takdirde sorunların çözüleceği; hem gerilemenin ilerlemeye döneceği ve hem de herkesin daha Müslüman olabileceğidir. Bu duruma bir de Wael B. Hallaq'ın klasik İslâm hukukunda veya fıkıhında içtihat kapısının hiçbir zaman kapatılmadığı ve aksi iddianın Joseph Schacht tarafından öne sürülen temelsiz bir iddia olduğu yolundaki bir yorumu savunan görece yeni çalışması eklendiğinde, içtihat kavramının anlaşılma ve fıkıh tarihine böyle uygulanma biçiminde bir tarihsizlik, hedefsizlik ve hayalilik bulunduğu yorumunda bulunmamak zordur.⁵⁹

Son bir örneği klasik İslâm felsefesine ilişkin modern araştırmalardan çıkarmak mümkün görünmektedir. Öncelikle İslâm felsefesinin Türkiye'de genellikle İlahiyat Fakülteleri ve

57 Bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, *Türk Düşünce Tarihi*, 2. Baskı, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2014).

58 Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 241-242.

59 Bkz. Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, Vol. 16, No. 1 (1984): 3-41.

İslâmî İlimler Fakültelerinde, gelişmiş Batı ülkelerinde ve sözgelimi İngilizcede ise antropolojik ve filolojik nitelikli “Doğu Araştırmaları” veya “İslâmî Araştırmalar” adlı üniversite kurumlarında çalışılmakta olduğunu belirtmek gerekmektedir.⁶⁰ Aslında klasik İslâm’a ait yukarıdaki diğer sahalarda da gelişmiş Batı ülkelerinde aynı kurumlarda çalışılmaktadır ve Türkiye’de İslâm’ın hukuk, felsefe, tarih ve edebiyat alanlarında uzman olarak çalışan akademisyenlerinden yurtdışında lisansüstü öğrenim görmüş olanlar bu gerçekten pek bahsetmemektedirler. Nitekim bizzat İslâm felsefesi isimlendirmesinin mucidi de Batılılardır.⁶¹ İkinci olarak, modern sistematik bir felsefe alanı olup da metafiziğin on sekizinci yüzyılda gözden düşmesinin ardından on dokuzuncu yüzyıldan itibaren felsefenin alt çalışma alanlarına eklenmiş olan din felsefesinin İslâm felsefesiyle karıştırılmakta olduğunu ve modern araştırmalarda İslâm felsefesinin neredeyse tamamen din felsefesi olarak çalışıldığını saptamak gerekmektedir. Batılı araştırmacılar ve onları izleyen Türkiye’deki felsefeciler, İslâm felsefesini genellikle gerçekten felsefe olarak görmemektedirler.⁶² Üçüncü olarak ise, İslâm felsefesi özelinde, onun modern felsefe-bilim ayırımından hareketle anakronizmaya yol açmayacak şekilde “İslâm bilimlerinin şemsiyesi olarak İslâm felsefesi” kapsamında çalışılması yeni bir gelişmedir ve özellikle İslâm felsefesi tarihyazımına ilişkin incelemelerin geç kalmış olması nedeniyle yeterince nitelikli yapılandırılmamaktadır.⁶³

Türkçede yapılan İslâm felsefesi araştırmaları, klasik İslâm düşüncesine ait diğer sahalardakine benzer şekilde, gerileme veya İslâm’ın bir medeniyet ve tarih olarak geride kalmış olması temasının koşulladığı zihinsel bir denklemde örgütlenen sorunlaştırmalarla vardır. Başka çalışmalarımızda birçok defalar işaret ettiğimiz üzere, İslâm felsefesi tarihinde gerilemeden sorumlu tutulan düşünür, İslâm’da rasyonalist metafiziğin ve evrensellik iddialarında bulunan spekülâtif tümdengelim mantığının eleştirisi olarak kaleme alınmış *Tehâfütü’l-Felâsife*’nin yazarı olan Ebû Hâmid el-Gazâlî’dir.⁶⁴ Bu temanın hala Hilmi Ziya Ülken’in Türkçede kaleme aldığı İslâm felsefesi tarihine ilişkin eserden daha adil ve meseleyi tüketebilecek nitelikte işlenmediği belirtilmelidir.⁶⁵ Ülken’in yorumu da dâhil yorumlar, aydınlanmayı onaylayarak olumlayacak tarzda ve bazen Gazâlî’nin lehine, bazen de onun aleyhine, daima İslâm felsefesi tarihyazımını örgütleyecek tonda gelişmektedir.

60 Özdemir, “Fârâbî ve İbn Sinâ’da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm’da Felsefenin Konumu”, 903.

61 Özdemir, “Fârâbî ve İbn Sinâ’da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm’da Felsefenin Konumu”, 905-907.

62 Bkz. Christian Jambet, “What is Islamic Philosophy?”, *Philosophy East&West*, Volume 64, Number 4 (2014): 1043-1044.

63 İngilizceden ve Türkçeden örnek bazı çalışmalar için bkz. Felicitas Opwis, David Reisman (ed.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion Studies: in Honor of Dimitri Gutas*, (Leiden ve Boston: Brill, 2012); Mehmet K. Karabela, “Ortaçağ Sonrası Avrupa ve İslâm Felsefe Tarihi ve Felsefe Tarihi Yazıcılığı Üzerine: Ars Disputandi ve Âdâbü’l-Bahs Bağlamında Bir Analiz”, *Felsefe Dünyası*, 56 (2012): 274-286. Türkçede yayınlanmış Karabela’nın araştırması karşılaştırmalı münhasır bir inceleme olup adında verilen izlenimin aksine bizzat tarihyazımına ilişkin değildir.

64 Muhammet Özdemir, “Modern Felsefe-Din İlişkilendirmelerinin Sorunlu Kıldığı Gazzâlî Algıları”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde. Bu bildiri Isparta’da 12-14 Mayıs 2011 tarihlerinde düzenlenen Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu’nda sunulmuştur. (Isparta: Bildiriler Kitabı 2014), 205-207.

65 Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*; yayıma hazırlayan: Gülseren Ülken, 4. Basım, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1993), 146.

Aydınlanma, merkezi bir etken ve tartışılmaz tarihsel bir kıstas (a priori doğru) olarak alınmakta; ona göre bir İslâm felsefesi tarihi meydana getirilmektedir. Bu tarihyazımının akışı, gelişimi ve meseleleri genellikle hayalidir, yani hem tarihsel gerçeklikten hem de günümüzdeki gerçek meselelerden uzaktır.⁶⁶ Ortaçağ İslâm'ındaki felsefe ve din ilişkilerinin yorumlanması bağlamı olarak tesis edilen modern İslâm felsefesi araştırmalarında, metafizik, bilgi kuramı, nefis kuramı (psikoloji), ahlak ve siyaseti ilgilendiren sorunlar ve kavramlar daima dinle ilişkilendirilmekte ve sanki İslâm itikadıyla modern ilerleme kuramları arasındaki psikolojik nitelikli ve bazen de gerçek sıkıntılar günümüzün esas meselesiymiş gibi yapılandırılmaktadır. Bu durumun en iyi örneklerinden birisi, Fehrullah Terkan'ın tüm İslâm felsefesini ilgilendirecek şekilde, Gazâlî'nin serüvenini modern "hakikat" kavramıyla buluşturduğu ve dine olumsal bir yer verirken aydınlanmayı önerdiği çalışmasıdır. Çalışma yakın zamanda emek verilerek yapılmıştır ve "hakikat"ın içeriği tanımlanmaksızın, zamansal ve mekânsal şartları netleştirilmeksizin bir "hakikat" yapılandırması veya uyarlamasında bulunmaktadır. Terkan'ın metninde bilginin temel problemi net değildir. Çünkü felsefe ile din arasındaki bir mesele olarak işlenen hakikat veya "entelektüel tatmin"ın esas itibarıyla İslâm felsefesi tarihi tecrübesindeki güncel durumu hakkında felsefi bir sorunlaştırmada bulunulmamaktadır.⁶⁷

Klasik İslâm düşüncesi ve felsefesi hakkında yukarıda örnek vererek değerlendirdiğimiz çalışmalar, alanlarında saygı duyulan ve emek verilmiş çalışmalardır. Amacımız, yaşadığımız dünyadaki en kolay yolu benimseyerek, her zaman bulunabilecek bir kusur veya zafiyeti bulup çalışmamızın haklılığı lehine bir argüman içeriği ve akıl yürütme imkânı yaratmak değildir. Bizzat Türkçede, Türkiye'nin toplumsal örgütlenme alışkanlıklarında ve sosyal bilimlerin varolma şartlarında bulunan problemler hepsini olumsuz yönde etkilemektedir. Nitekim çalışmamızın meselesi, söz konusu problemdir. Yukarıdaki örneklerin tamamının müşterek vasfı, kıymetli oldukları ölçüde aynı zafiyetle malul olmalarıdır. Bu zafiyet, herhangi bir dünyevi tecrübeyi bilginin sorunu ve konusu kılabilecek tarihsel geçerlilik ve tutarlılık şartlarına sahip olması gereken dilsel veya akli bilinç düzeyinden yoksunluktur. Bilgi, kişisel bir mesele olmayıp muhakkak toplumun o andaki şartları ve olabildiğince geniş zamanın olasılık hesaplarına bağlı, bir nevi tümel bir süreçtir. Sözüünü ettiğimiz yönüyle bilginin ya idealize edilen hakikat ümitlerinden ayrık yapılandırılması ya da ilgili hakikatlerin tamamen dünyevi ve maddi nitelikleriyle kabul edilmesi gerekmektedir. Bilginin bilimlerde bile kişisel bir serüven olarak kabul edilmesi ve idealize hakikat beklentilerine ek olarak tümel bir akıl gibi işgördüğü varsayılan nedensellik aritmetiğinin geçerlilik ve tutarlılıktan yoksun olarak işletilmesi, hayali sorun ve konuların bağlandığı her an ve anlamın bilgi sanılmasına yol açmaktadır. Verdiğimiz örnek metinlerin ortak problemi burada kendini göstermektedir. Bu durum, İslâm düşüncesi ve felsefesine ait neredeyse her unsurun, modern düşüncenin ve hatta günümüzde bizzat yaşanılıyor olanların,

66 Özdemir, "Modern Felsefe-Din İlişkilendirmelerinin Sorunlu Kıldığı Gazzâlî Algıları", s. 205-207.

67 Fehrullah Terkan, "Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler; ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 289-325.

kapsamlı tartılmaması anlamında irrasyonel ve tesadüfi, tarihe bağlanmamak anlamında hayali algılanmalarına ve sorunlaştırılmalarına yol açmaktadır. İlk etapta değindiğimiz ve somutlaştırdığımız üzere, söz konusu sorunun objektif izlenebileceği ve belki bir çözüme bağlanabileceği esas zemin, Türkçenin felsefi mantığındaki kusurların giderilmesinde ve spekülatif yaklaşımlar yerine daha fazla tecrübeye yoğunlaşmakta bulunabilir.

Sonuç

Geçmişte klasik İslâm düşüncesinin mensubu olarak çağdaşlığı yaşayanlar ile modernlik arasında, bilginin İslâmleştirilmesi gibi önemli meseleler soruşturulmuş ve birer sonuca bağlanmasalar da zihinsel birer tecrübe olarak faydalı olmuşlardır. Bilginin İslâmleştirilmesi, gerçekçi ve seviyeli bir meseleydi ve bir bakıma hala da öyledir. Burada bizim bağlamımız ve tartışmamız farklıdır ve bilginin İslâmleştirilmesi ile karıştırılmamalıdır. Ayrıca modernizm eleştirileriyle de karıştırılmamalıdır; çünkü çalışmamız, modernliğin yol açtığı problemlerin varlık şartlarının meşruiyetlerini sorgulamak yerine onları verili olarak almaktadır. Türkçede ve başka dillerde hala sürdürülen modernizm eleştirileri de kuşkusuz lüzumlu ve kıymetlidir. Türkiye’de ve Türkçede gerçekçi ve işlevsel bilginin imkânının sorunsallaştırılması başka bir şeydir. Türkçede bilginin geçerlilik ve tutarlılık koşulları bakımından tarihsel ve nedensel şartlar var mıdır? Bu sorunun cevabı çalışma boyunca düşünce ve bilgi kavramlarının mahiyet ve muhtevaları, dilin felsefi mantığı, çağdaş Türkçe çeviriler ve klasik İslâm düşüncesinin temsili ve sorunlaştırılması bağlamlarından hareketle kapsamlı bir tarzda tahlil edilmeye çalışılmıştır. Netice müspet olmadığı gibi umut verici de değildir. Bu cevap, çaresizlik ve imkânsızlık manasına alınmamalıdır.

Türkçede düşünce ve bilginin kıstası, ne bizzat dilin kendisi, ne kullanıcılarının tecrübeleri ve ne de elde edilen gerçek neticelerdir. Avrupa-merkezci düşünme ve bilgilenmenin sağladığı elverişsizliklerden öte burada yeni bir sorun mevcuttur. İnsanların düşünce ve bilgiden anladıkları, toplumsal kazanım sağlayan ve ihtiyaçların giderilebilmesinde somutlaşan süreçleri imlemek yerine sözgelimi yapay ve hayali oyun süreçlerini akla getirmektedir. Bizzat varolanlar tüm farklılıklarına rağmen Türkçede “iyi” ve “kötü” ile tüketilebilecek şekilde dilsel göstergelere bağlanmaktadır. En basit örnekleri, günlük yaşamda kullanılan sözcükler ile kastedilen anlamların her birey için farklılaşacak şekilde iletişimsel kaos doğurmasında görülen söz konusu durumun gelişmiş örnekleri sosyal bilimlerdeki çalışmalardan izlenebilmektedir. Bilginin idealize edilerek hakikatle eşitlenmesi ve bu arada toplumsal denetim mekanizmalarından ve gerçeklerden büsbütün soyutlanması, bilgi diye ortada hayali sorun ve çözümlerin dolaşmalarına yol açmaktadır. Nitekim birbirine prestij dayatan ve böylelikle toplumun ihtiyaçlarını giderdiğini sadece ümit eden farklı sosyal bilim çözümlerinin, nasıl bir akıl yürütme düzeyinde yer aldıklarını, tesadüfi ve aykırı girişimler dışında hiçbir zaman değerlendirememeleri önemli bir göstergedir. Türkçenin kaderiyle onda üretilen bilginin niteliği genellikle sonuna değin örtüştüğünden ondaki felsefi mantık kusurunun bilgide de mevcut olduğunu kabul etmek lazımdır.

Bir dilde felsefi mantık kusurunun bulunması, onda bilginin toplumsal ve gerçekçi denetimini iptal edebileceği gibi aynı zamanda nedensel dolaylamalar yoluyla bir tarihte olma ve tutarlılık ölçütleriyle buluşturulmasını da olumsuz etkileyebilir. Akli nedensellik kategorisi toplumsal bir alışkanlık ve dilsel durum olarak mevcut olmadığına, orada düşünce ve bilgi de üretilemez. Nitekim günümüzde Türkçede günlük iletişimin yanı sıra bilimsel sorunlaştırmalarda da ciddi geçersizlikler ve tutarsızlıklar yaşanmaktadır. Yirmi dört saatlik bir günün on beş saatinde ağır bir iş mesaisinde sırf ailesinin geçimi için çalışan evli bir kişinin yorgun ve sinirli bir günün gecesinde evine geldiğinde duyduğu "beni özlemedin mi?" sorusuna eşlik eden romantizm beklentisi ne denli hayali ve gerçeklik duygusundan kopuksa, Türkçe sosyal bilimlerde, özellikle de klasik İslâm düşüncesine ilişkin çağdaş sorunlaştırmalardaki algı düzeyi de onu aratmayacak tarzda gerçeklik duygusundan kopuktur. Gerçek, romantik bir şey değildir. Gerçek, unvan edinmek için bir zamana yetiştirilmesi gereken yapay bir bilgi de olamaz.

Türkçeye düşünce ve bilim kazandırsın ya da imkân yaratsın diye yabancı dillerden yapılan çeviriler bilinçli birer süreç ve algı koşullanması yerine birbirinden daha fazla kopuk ve ayrıcalık için öğreniyor görünen bireyler ve birbirleriyle aynı isimde bile daima farklı mana muhtevalarını koşullayarak çatışan kuşaklar yaratmıştır. Klasik İslâm düşüncesinden günümüze taşınılabilecek herhangi bir gerçek sorun kalmadığı gibi günümüzde gerçek bir sorunlaştırma da bulunmamaktadır. Öyle ki, birinin sözgelimi içtihat seviyesinden kastettiğiyle diğerinin hakikate ermişlikten kastettiği, başka birinin demokrattan kastettiğiyle daha başka birinin âşıktan kastettiği aynı anlama gelmektedir. Burada aptal ile içtihada karşı olmak, aptal ile anti-demokrat olmak veya aptal ile başarısız olmak hep aynı anlama gelmektedirler. Yani sözgelimi İslâm, felsefe, bilim, hakikat, içtihat, özgürlük, aşk ve demokrasi hep anlamı iyi umulan kavramlar olarak vardılar ve istikrarlı, tarihi ilgilendiren ve gerçek tecrübeleri imleyen anlamlara gönderme yapmamaktadırlar. Bu tür anlam birliktelikleri ise, coşku ve panik gibi zıt hislerin bir arada yaşandığı psikolojik iklimlerde gerçekleşmektedir. Türkçenin felsefi mantığı buna benzer bir haldedir ve bu nedenle bir kişi, kavram, olay veya olgunun birer bilgi nesnesi olarak araştırılabilmeleri beklenmemelidir. Türkçede bilgi üretme ve edinme süreci, tarihin dışında ve anlık anlamlarla gerçekleşmektedir. Bu hal, ilerisi için mutlak bir yazgı olmamakla beraber günümüzde bir vakıadır.

Kaynakça

Aydın, Cemil Aydın. "Türk Bilim Tarihi Yazımı'nda 'Zihniyet', 'Din' ve 'Bilim' İlişkisi: Osmanlı Örneği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk Bilim Tarihi*, Cilt 2, Sayı 4 (2004): 29-44.

Bacon, Sir Francis. *The New Organon*, ed. Lisa Jardine, Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Bacon, Sir Francis. *The New Atlantis*. Auckland (New Zealand): The Floating Press, 2009.

Baharoğlu, Ömer. *Oryantalizm, İslâm ve Türkler*. İstanbul: Toker Yayınları, 2006.

Bakar, Osman. İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi, çev. Işık Yanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Çetinkaya, Bayram Ali. "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2002): 65-91.

- Dinç, Aslıhan (ed.). *Cogito: Aşk*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4 (1995).
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. İhsâü'l-Ulûm; thk: Ali İbn Mülham. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*; thk: Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Mille ve Nüsûsün Uhrâ*; thk: Muhsin Mehdi. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2. Basım, 1991.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*; thk: Ali İbn Mülham. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.
- Evans, Gareth. *The Varieties of Reference*; ed. John McDowell, Oxford and New York: Oxford University Press, 2. Basım, 2002.
- Fakhry, Majid. *Al-Fârâbî Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford: One World Publications, 2002.
- Fakhry, Majid. *Averroes Ibn Rushd His Life, Works and Influence*, Oxford: One World Publications, 3. Basım, 2008.
- Gâlib, Mustafa. *fi Sebîli Mevsûati'l-Felsefiyye I: el-Fârâbî*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1998.
- Grig, Russell. *Lacan, Language and Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2008.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge. New York: 2. Basım, 1999.
- Hacking, Ian. "Experimentation and Scientific Realism", *The Philosophy of Science* içinde; ed. Richard Boyd, Philip Gasper, J. D. Trout, 247-260. London: The MIT Press, 7. Basım, 1999.
- Hallaq, Wael B. "Was the Gate of İjtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, Vol. 16, No. 1 (1984): 3-41.
- İbn Sinâ, Eş-Şeyhu'r-Reis. *el-İlâhiyyât min Kitâbi's-Şifâ'*; thk: Âyetullah Hasen Hasenzâde el-Âmilî, İnan: Büstânü Kitâb Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmi, 2. Basım, Kameri 1428/Şemsi 1385.
- İnam, Ahmet. "Nasıl Bir Bilim Düşmanıyım?", *Bilim Dedikleri* (yazar: Alan Chalmers) içinde, çev. Hüsamettin Arslan, 7-12. Ankara: Vadi Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Jambet, Christian. "What is Islamic Philosophy?", *Philosophy East&West*. Volume 64, Number 4 (2014): 1042-1047.
- Kamrava, Mehran. *Cultural Politics in the Third World*. London and New York: UCL Press, 1999.
- Kara, Sergül Vural. "Tarihsel Değerlendirmeler Işığında Türkiye'de Çeviri Etkinliği", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2010): 94-101.
- Karbela, Mehmet K. "Ortaçağ Sonrası Avrupa ve İslâm Felsefe Tarihi ve Felsefe Tarihi Yazıcılığı Üzerine: Ars Disputandi ve Âdâbü'l-Bahs Bağlamında Bir Analiz", *Felsefe Dünyası*, 56 (2012): 274-286.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Keller, Evelyn Fox. "Feminism and Science", *The Philosophy of Science* içinde, ed.: Richard Boyd, Philip Gasper, J. D. Trout, 279-288. London: The MIT Press, 7. Basım, 1999.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. "Önsöz", *Hapishanenin Doğuşu* (yazar: Michel Foucault) içinde, 27-29. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Baskı, 2006.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. "Sunuş", *Kelimeler ve Şeyler* (yazar: Michel Foucault) içinde, 9-10. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Baskı, 2006.
- Losee, John. *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*. New York: Oxford University Press, 4. Basım, 2001.
- McGinn, Colin. *Logical Properties Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Medkür, İbrahim. "el-Fârâbî ve'l-Mustalahü'l-Felsefi", *Ebû Nasr el-Fârâbî fi'z-Zikrâ el-Elfiyye li-Vefâtihî* içinde, tasdir: İbrahim Medkür. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1983.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*; yayına hazırlayan: Mahmut Ali Meriç, İstanbul: İletişim Yayınları, 37. Baskı, 2011.
- Ocak, Hasan. "Kınalızade Ali Efendi'de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefi Temelleri", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2012): 119-141.
- Opwis, Felicitas. Ed. David Reisman, *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion Studies: in Honor of Dimitri Gutas*: Leiden ve Boston: Brill, 2012.
- Özdemir, Muhammet. "Modern Felsefe-Din İlişkilendirmelerinin Sorunlu Kıldığı Gazzâlî Algıları", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı Bildiriler Kitabı* içinde. *Bu bildiri İsparta'da 12-14 Mayıs 2011 tarihleri arasında Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu'nda sunulmuştur. İsparta: Bildiriler Kitabı, 2014, 203-215.*

Özdemir, Muhammet. "Ortadoğu Özgüllüklerinin Anlamlandırılmasında Yöntem Sorunu ve Şarkiyatçılık", *Uluslararası Ortadoğu Kongresi, 1-2 Kasım 2011 Bildiri Kitabı Cilt I içinde*. Bu bildiri Kocaeli'nde 1-2 Kasım 2011 tarihleri arasında Uluslararası Ortadoğu Kongresi'nde sunulmuştur. 144-160. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Matbaası, 2012, 145-151.

Özdemir, Muhammet. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm'da Felsefenin Konumu", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/4 (2014): 901-926.

Öztürk, Emine. *Sosyo-Tarihsel Perspektif Süreci İçinde Aşk Sosyolojisi*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2013.

Searle, John R. *Intentionality An Essay In The Philosophy Of Mind*. Cambridge, Australia, USA: Cambridge University Press, 1983.

Searle, John R. *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 13. Basım, 2003.

Shayegan, Daryush. *Cultural Schizophrenia Islamic Societies Confronting the West*, çev. John Howe. London: Syracuse University Press, 1992.

Terkan, Fehrullah. "Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler; ed. M. Cüneyt Kaya, 289-325. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Topdemir, Hüseyin Gazi. *Türk Düşünce Tarihi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2. Baskı, 2014.

Turner, Bryan S. *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*; çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 1997.

Türker, Habip. "Sevginin Ontolojisi", *Edebiyatta Üç Nokta*, 16 (2015): 65-72.

Utku, Ali, KAYA, M. Cüneyt Kaya, "Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk Felsefe Tarihi*, 17 (2011): 11-48.

Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*; yayıma hazırlayan: Gülseren Ülken, İstanbul: Cem Yayınevi, 4. Basım, 1993.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*; çev. D. F. Pears, B. F. McGuinness, London ve New York: Rotledge Classics, 2001.

Yavuz, Hilmi. *Alafrangalığın Tarihi Geleneğin Tasfiyesi ya da Yeniden Üretilmesi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Yavuz, Hilmi. "Oryantalizm Üzerine Bir 'Giriş' Denemesi", *Marife*, 3 (2002): 53-63.

Yavuz, Hilmi. "Türk Kültürünün Sistemleştirilmesinde Yöntem Sorunu", *Türkiye'nin Zihin Tarihi* içinde, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Yıldırım, Cemal. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.

Siyaset/Toplum Felsefesi/Ahlakı Açısından Kâtip Çelebi'de Ulema ve Ümeranın Yeri

Hasan
OCAK*

Özet: İslam düşüncesinin önemli konularından biri de hiç şüphesiz ahlaktır. Bunun içindir ki, İslam düşünürleri gerek teorik gerekse pratik alanda bu konuda büyük çabalar harcamışlardır. İslam ahlakçıları bu yönüyle bakıldığında devletten aileye oradan da bireyin kendisine varana kadar toplumun hemen her kesimini ve kurumunu ahlak felsefesinin konusu yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında İslam ahlak felsefesi siyasetle, aileyle, psikolojiyle, tasavvufufla, eğitimle ve hatta itikatla iç içe olmuştur. Bu meselenin üzerine tüm hatlarıyla eğilen ve kendince var olan eksikliklere çözüm getirmeye çalışan düşünülerimizden biri de Kâtip Çelebi'dir. Bu çalışmada onun ümera ve ulema kavramları çerçevesinde siyaset ve eğitim felsefesine bakışı ortaya konmaya çalışılacaktır. Ana tema ise bu iki kurumda meydana gelen ahlaki bozulmalar ve çözüm yolları olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kâtip Çelebi, Ahlak, Ümera, Ulema, Siyaset, Eğitim.

The Place of Scholars and Administrators in Kâtip Celebi in terms of Politics/Social Philosophy/Ethics

Abstract: Ethics is one of main topics of Islamic thought. Islamic thinkers contributed on it both theoretically and practically. They took all aspects and institutions of the society, family, individual and the state as their subject matter. In this respect, Islamic ethics gave a special interest to politics, family, psychology, sufism, education and theology. Kâtip Çelebi is one of the scholars, who tries to give a resolution to the problems related to those topics. In this paper I will analyze his conception of politics and education departing from his analyzes of *ümera* (rulers) and *ulema* (scholars).

Key Words: Kâtip Çelebi, Ethics, Rulers, Scholars, Politics, Education.

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. hasanocak35@gmail.com.

Başlangıcından Günümüze Arap Alevîliği-Nusayrîlik

Özet: Nusayrîlik, III/IX. yüzyılda ortaya çıkan ve günümüze kadar varlığını sürdüren batını karakterli bir mezheptir. Mezhebin kurucusu kabul edilen Muhammed b. Nusayr, kendi dönemine kadar gelmiş olan gulât hareketlerin düşüncelerinden etkilenecek şekilde Nusayrî teolojisini oluşturmuştur. Başlangıçta Kûfe'de kurulan mezhep, İbn Nusayr'ın ölümünden sonra dini önderlerin çabalarıyla Suriye, Lübnan gibi farklı merkezlerde yayılma imkânı bulmuştur. Mezhep batını karakteri dolayısıyla ortaya çıktığı ilk dönemlerden bu yana birçok baskı ve zulmün hedefinde olmasına rağmen günümüzde önemli bir siyasi güç olarak varlığını sürdürmeyi başarmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nusayrîlik, Arap Alevîliği, gulât, Suriye.

Hatice
ARSLAN*

The Arab Alawism, Nusayriyya: From Its Beginning to the Present

Abstract: Nusayriyya is an esoteric sect appeared in the ninth century and have survived to the present day. Muhammad b. Nusayr, who is admitted as the founder of the Nusayriyya, formed the Nusayrî theology that under the influence of thoughts of ghulat movements. Initially founded in Kufa, the sect after the death of Ibn Nusayr. through the efforts of religious leaders had the opportunity to spread in different centers such as Syria, Lebanon. Because of the esoteric character of sect has been the target of oppression and persecution. In spite of that managed to survive today as an important political force.

Key Words: Nusayriyya, Arab Alawism, ghulat, Syria.

* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı. h_gultekin81@hotmail.com.

Giriş

İslâm dünyasında merkezi yönetimin zayıfladığı IX. yüzyılda, Irak coğrafyasında doğan Nusayrîlik, ilk ortaya çıktığı dönemlerden itibaren farklı isimlendirmelerle anılmıştır. Fırka, İslâm mezhepleriyle ilgili yazılmış ilk dönem kaynaklarda, kurucusu Muhammed b. Nusayr en-Nümeyrî/Nemîrî'ye nisbetle Nümeyrîye/Nemîriyye adıyla yer almaktadır.¹ Mezhebe ait bazı kaynaklarda ise Nusayriyye isimlendirmesinin yanı sıra Nusayrîliğin ilkelerini sistemleştiren Ebû Abdullah Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî'ye nisbetle Hasîbiyye olarak isimlendirildiği de görülmektedir.² I. Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'nın, işgal ettiği Suriye'de Nusayrîlerin yaşadığı bölgede otonom bir devlet kurarak "Alevî Devleti" şeklinde isimlendirmesiyle mezhep Alevîlik olarak bilinmeye başlamıştır. Günümüz Nusayrîleri de tarih boyunca Nusayrî ismine pek çok olumsuz anlam yüklendiği için çoğunlukla Alevî ya da Anadolu Alevîliği ile karışmaması için Arap Alevîsi ismini tercih etmektedir.³ Ayrıca Türkiye'de mezhep mensupları Fellah ve Arap Uşağı adıyla da bilinmektedir.⁴

Mezhep için ilk kez el-Hasîbî tarafından kullanılan Nusayrî isminin kökeni ile ilgili çeşitli iddialar gündeme gelmiştir. Kimi araştırmacılar bu ismi miladi I. yüzyılda yaşamış olan doğa filozofu Pliny'nin sözünü ettiği Nazerini bölgesi ile yakından ilişkili görür. Pococke ve Dussaud gibi yazarlarca savunulan bu görüşe göre Nusayrîler ilk çağlardan itibaren burada yaşamış ve bu isimle anılmışlardır.⁵ Wolf ve Renan gibi bazı araştırmacılar ise Nusayrî kelimesinin Arapça Nasârâ (=Hıristiyanlar)'dan geldiğini, Nusayrîlik ve Hıristiyanlık arasındaki benzerliklere de vurgu yaparak Hıristiyanlık kökenli olduklarını dile getirirler.⁶ Araştırmacıların büyük bir çoğunluğuna göre ise mezhep adını kurucusu kabul edilen Ebu Şuayb Muhammed b. Nusayr el-Abdî el-Bekrî en-Nümeyrî'den (ö. 270/883?)⁷ almıştır.

- 1 Bkz. Ebû Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan en-Nevbahtî, *Fırakuş-Şî'a*, tsh. H. Ritter, (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931), 78. Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l Musallîn*, tsh. H. Ritter, I, (İstanbul, Matbaatü'd-Devle, 1929), 15.
- 2 Mezhep mensuplarının kendini Hasîbiyye olarak isimlendirmesinin örnekleri için bkz. Ebû Sa'îd Meymun ibn Kasım et-Taberânî, "Mecmû'u'l-A'yâd", *Der İslâm*, , ed. R. Strothmann, 26/1(1944), 19, 69; *Kit'abü't-Ta'limi Diyâneti'n-Nusayriyye*, Ms. Paris Bibliotheque Nationale Arabe, nr. 6182, vr. 18^b.
- 3 İsmail Şık, "Alevî Nusayrîlerin İslâm Anlayışı ve Temel İnançları (Adana/Akkapı-Hadırlı Örnelemi)", *Geçmişten Günümüze Alevîlik I. Uluslararası Sempozyumu* içinde, ed. Mehmet Yazıcı, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014), 249.
- 4 Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 336.
- 5 Bkz. Richard Pococke, "A Description of The East", *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World*, ed. John Pinkerton, 10, (Philadelphia: Kimber and Conrad, 1811), 573; Rene Dussaud, *Histoire et religion des Nosairîs*, (Paris: Libraire Émile Bouillon, 1900), 14.
- 6 Bkz. Wolff, "Auszüge aus dem Katechismus der Nossairier", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 3, (1849), 302'den naklen Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sets*, (New York: Syracuse University Press, 1988), 258; M. Ernest Renan, *Mission de Phénicie*, (Paris: Imprimerie Impériale, t.y), 114.
- 7 Günümüz Nusayrî yazarlarından Haşim Osman, İbn Nusayr'ın ölüm tarihini 259/873 olarak vermektedir. Bkz. Haşim Osman, *Helî'l-'Aleviyyûn Şî'a?*, (Beyrut: Müessesetü'l-'Alemi li'l-Matbû'ât, 1994), 11, 31. Massignon ise bu tarihi 270/883 kabul eder. Bkz. Louis Massignon, "Esquisse d'une bibliographie Nusayrié", *Opera Minora* içinde, (Paris: Presses Universitaires de France, 1969), 642.

Nusayriliğin Ortaya Çıkışı

Muhammed b. Nusayr'ın hayatı hakkında İslâm mezhepleriyle ilgili yazılmış ilk dönem kaynaklarında ve hatta mezhep literatürü içerisinde çok az bilgi bulunmaktadır. Mezhepler hakkında yazılmış klasik eserler İbn Nusayr'ı haramları helal gören, Peygamber'e ve imamlara ilahlık isnad eden sapkın fikirlere sahip Gulât-ı Şîa'dan bir kimse olarak sunmaktadır.⁸

Muhtemelen İbn Nusayr önceleri Allah'ın Hz. Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'e hulûl ettiğine inanan Şura'îyye'ye mensupken, daha sonra tanrısallıkta eşit olan bu beş kişinin konumlarını farklı yorumlayarak yeni bir grubun oluşumuna imkân sağlamıştır. İbn Nusayr'ın teolojisinde Ali bilinmeyen "yüce ilah", Hz. Muhammed ise, onun nurundan meydana gelen, onun izni ve gücüyle hem nurani hem de maddî âlemi yaratan ilahdır.⁹

Nusayrî edebiyatında İbn Nusayr on birinci imam Hasan el-Askerî'nin *bâbı* olarak sunulmaktadır. Genel olarak Şii düşüncede İmam'ın en yetkin müridi için kullanılan *bâb* kavramı¹⁰, Nusayrılıkta tanrısâl imam ile mistik arasında bağ kuran, mistiği Tanrı'ya ulaştırarak kutsal bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Nusayrî inancına göre yalnızca olumsuz sıfatlar ile tanımlanabilecek olan aşırı soyut, aşkın, tek yüce ilah *ma'nâ*, kendi nurundan *ismi* yaratmış, daha sonra *isim* de yüce ilahın iradesi ile kendi nurundan *bâbı* yaratmıştır.¹¹ İsim yüce ilahıtan, *bâb* da *isim* sayesinde yüce ilahıtan olduğu için bunlar mistik bir birlik oluşturmaktadır. Ancak bu birlik Hıristiyan teslisindeki gibi birbirine eşit üç unsur değil; hiyerarşik olarak birbirlerine karşı üstünlükleri olan ve asıl olanın *ma'nâ* olduğu bir inançtır.¹² Nusayrî teolojisine göre tevhidin özü budur.¹³ Bu nedenle *isme* ve *bâba* mahlûk demek şirk sayılmaktadır.

Muhammed b. Nusayr'ın eserleri mezhebin teolojisinin oluşumunda büyük rol oynamaktadır. Kaynaklarda İbn Nusayr'ın *La'na, Kitâbü't-Te'vil fi müşkili't-Tenzil, Mesâilu Yahya b. Mu'în, Kitâbü'l-Misâl ve's-Sûra* ve *Kitâbü'l-Ekvâr ve'l-Edvâr* adlı eserlerinden söz edilmektedir.¹⁴ Günümüze bu eserlerden son ikisi ve kısmen de *Mesâilu Yahya* ulaşmıştır.¹⁵

8 Bkz. en-Nevbahtî, *Fırakuş-Şî'a*, 94; Sa'd b. Abdullah el-Eş'ari Ebu Halef el-Kummi, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh. Muhammed Cevâd Meşkûr, (Tahran: Müessesesi-i Matbuat-ı Atai, 1963), 100-101; Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırakati'n-Nâciye minhum*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Kahire: Darü't-Türâs, ty), 255-256.

9 Muhammed b. Nusayr, "Kitâbü'l-Ekvâr ve'l-Edvâr", *Silsiletü't-Türâsi'l-Aleviyye: Rasâilü'l-Hikmeti'l-Aleviyye I* içinde, thk. Ebû Mûsâ, Şeyh Mûsâ, (Lübnan: Dâru'l-Eceli'l-Ma'rife, 2006), 47-51, 84, 96; Muhammed b. Nusayr, "Kitâbü'l-Misâl ve's-Sûra", *Silsiletü't-Türâsi'l-Aleviyye: Rasâilü'l-Hikmeti'l-Aleviyye I* içinde, thk. Ebû Mûsâ, Şeyh Mûsâ, (Lübnan: Dâru'l-Eceli'l-Ma'rife, 2006), 210.

10 Şiiilikte *bâb* inancı için bkz. Metin Yurdagür, "Bâb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 4 (1991), 359.

11 Bkz. İbn Nusayr, "Kitâbü'l-Ekvâr ve'l-Edvâr", 47, 84, 66, 86, 105; Ebû Abdullah Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî, "er-Risâletü'r-Rastbaşıyye", *Silsiletü't-Türâsi'l-Aleviyye: Rasâilü'l-Hikmeti'l-Aleviyye II* içinde, thk. Ebû Mûsâ, Şeyh Mûsâ, (Lübnan: Dâru'l-Eceli'l-Ma'rife, 2006), 25, 18; Muhammed b. Ali el-Cilli, "Risâletü'l-Fatî ve'r-Ratî", *Silsiletü't-Türâsi'l-Aleviyye: Rasâilü'l-Hikmeti'l-Aleviyye II* içinde, thk. Ebû Mûsâ, Şeyh Mûsâ, (Lübnan: Dâru'l-Eceli'l-Ma'rife, 2006), 312, 316.

12 Bkz. el-Cilli, "er-Risâletü'n-Nu'maniyye", *Silsiletü't-Türâsi'l-Aleviyye: Rasâilü'l-Hikmeti'l-Aleviyye II* içinde, thk. Ebû Mûsâ, Şeyh Mûsâ, (Lübnan: Dâru'l-Eceli'l-Ma'rife, 2006), 304.

13 Bkz. İbn Nusayr, "Kitâbü'l-Misâl ve's-Sûra", 224. el-Cilli, "er-Risâletü'n-Nu'maniyye", 304; el-Cilli, "Risâletü'l-Fatî ve'r-Ratî", 311.

14 Bkz. Massignon, "Esquisse d'une bibliographie Nusayrié", 641-649.

15 İbn Nusayr'a atfedilen "Kitâbü'l-Misâl ve's-Sûra" ile "Kitâbü'l-Ekvâr ve'l-Edvâr" son dönemlerde Ebû Mûsâ ve

Nusayriliğin Yayılması

Nusayrî kaynaklar İbn Nusayr'ın kendisinden sonra liderliği en yakın müridi olan Muhammed b. Cüdebe'e (ö. III/IX. asır) bıraktığını kaydetmektedir.¹⁶ Nusayrîlere göre İbn Cüdebe en büyük yetim sayılan Mikdad'ın enkarnasyonlarından biridir.¹⁷ İbn Cüdebe'ten sonra mezhebin başına Ebu Muhammed Abdullah el-Cennân el-Cünbülânî geçmiştir. El-Cünbülânî, Fars'ın Cünbülâ kentindedir. Bu nedenle "Farisî" lakabıyla da anılan el-Cünbülânî, Nusayrîlik içinde el-Cünbülaniyye adlı sûfi bir tarikat kurmuştur.¹⁸ El-Cünbülânî, Nusayrîliğe tasavvufî bir boyut kazandırarak yeni taraftarlar kazanmaya gayret etmiştir.¹⁹ El-Cünbülânî, Nusayrîliği yaymak için büyük çaba gösteren Ebu Abdullah Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî'yi mezhebe kazandırmış, kendisinden sonra liderlik de el-Hasibî tarafından yürütülmüştür.²⁰

Nusayrîlerce "şeyhü'd-dîn" olarak anılan el-Hasibî, Iraklı gulât bir ailede,²¹ hicri III. yüzyılın ikinci yarısında doğmuştur.²² El-Cünbülânî'nin 289/900'de ölümünün ardından mezhebin yeni lideri olan el-Hasibî, Cünbülâ'dan ayrılıp Nusayrîliğin merkezini Bağdat'a taşımıştır.²³ Abbasi veziri İbnü'l-Furât'ın önemli ölçüdeki desteği ile el-Hasibî Nusayrîliği biraz daha yayıp güçlendirme imkânı bulmuştur.²⁴ Ancak el-Hasibî, hilafetin merkezi Bağdat'ta açıkça Nusayrî doktrinini yaymaya başlamasıyla Abbasîlerin bâtınlilikle mücadelelerinin bir sonucu olarak devlet görevlilerince tutuklanmıştır.²⁵ Nusayrî inancına göre el-Hasibî hapisten İsa Mesih'in yardımıyla kurtulmuştur.²⁶

Şeyh Müsâ'nın hazırladığı *Silsiletü't-Türâsî'l-Aleviyye*'nin ilk cildinde yer almaktadır. *Kitâbü'l-Misâl'de* Tanrı'nın görünmesi meselesi, nûrânî ve maddî âlemlerdeki mertebeler, tenasüh zinciri gibi Nusayrî teolojisinin temel konuları çoğunlukla Câ'fer es-Sâdık'ın sözlerine dayandırılarak açıklanmaktadır. *Kitâbü'l-Ekvâr*, Oniki İmam Şiiiliğinin dördüncü imamı Ali b. Hüseyin Zeyne'l-Âbidin'in, *bâbı* Abdullah b. Gâlib el-Kâbilî'ye, Tanrı'nın doğası, ilk yaratılış, nurânî âlem ve buradaki varlıklar, bu varlıkların maddî âlemdeki görünüşleri hakkındaki açıklamalarını ve bu açıklamaların dönemin *bâbı* İbn Nusayr tarafından kendisinden sonra mezhebin liderliğine geçecek olan Muhammed b. Cüdebe'ye aktarılmasını içerir.

Mesâilü Yahya'nın derlenmiş hali günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte Bibliotheque Nationale Arabe 1450 numaralı yazma, varak 144a Yahya b. Mu'n'in İbn Nusayr'a Tanrı'nın insan biçiminde görünmesi hakkındaki sorusunu, varak 177a Yahya b. Mu'n'in İbn Nusayr'dan rivayet ettiği İsrâ olayının batnî yorumunu içerir.

16 Bkz. Muhammed Emin Galib et-Tavil, *Arap Alevileri Tarihi*, çev. İsmail Özdemir, (Adana: Öz Baran Ofset, 2010) 146.

17 Bkz. et-Taberânî, "Mecmû'u'l-A'yâd", 212; "Kitâbü't-Ta'lim", vrk. 10b.

18 Mustafa Öz, "Nusayriyye", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, (İstanbul: Ensar, 1999), 182.

19 Öz, "Nusayriyye", 182; Muhammed Raşit Batur, "Nusayriliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları", *İnsan ve Toplum*, 3/5 (2013): 64.

20 et-Tavil, *Arap Alevileri Tarihi*, 148-149.

21 Heinz Halm, *el-Gunûsiyye fi'l-İslâm*, 209- 210.

22 Yaron Friedman, *The Nusayri-Ālawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, (Leiden, Boston: Brill, 2010), 17.

23 et-Tavil, *Arap Alevileri Tarihi*, 149.

24 Rifat Türkel, "İnanç Esasları açısından Nusayrîlik-Alevîlik Mukayesesi", (Yüksek Lisan Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 13; Muhammed Raşit Batur, "Nusayriliğin Teşekkülü ve İnanç Sistemi", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002), 29.

25 Friedman, *The Nusayri-Ālawīs*, 22- 23.

26 Bkz. Süleyman el-Adeni, *Kitâbü'l-Bâkürâti's-Süleymaniyye fi keşfi esrârî'd-Diyâneti'n-Nusayriyye*, (yy: ty), 16.

El-Hasibî, Bağdat'taki zorlu şartlardan uzaklaşmak için İmamiyye Şiası'ndan olan Hamdânîlerin hüküm sürdüğü Halep'e yerleşmiştir. Burada da Nusayrî öğretisini yaymaya çalışmış ancak başarılı olamamıştır. Bunun üzerine Suriye'nin kuzeyinde yer alan Harran'a yerleşmiş, burada 51 kişiden oluşan gizli bir Nusayrî cemaati kurmuştur.²⁷ Burada yetiştirdiği öğrencilerini çeşitli bölgelere göndererek Nusayrî inancının yayılmasını sağlamaya çalışmıştır.²⁸

Irak'ta Şii Büveyhilerin iktidarı kontrol altına almasıyla birlikte el-Hasibî Bağdat'a geri dönmüştür.²⁹ Burada Büveyhi yöneticisi İzzü'd-Devle el-Bahtiyar'ın, kendi otoritesini güçlendirmek için batınî gruplara gösterdiği taviz neticesinde el-Hasibî rahat bir ortamda yaşama imkânı bulmuştur.³⁰ Yaşamının son yıllarında ise yeniden Halep'e dönmüş ve 358/969'da burada vefat etmiştir.³¹ El-Hasibî'nin ölümünden sonra Nusayrılık Bağdat ve Halep olmak üzere iki merkezde temsil edilmeye başlamıştır.

Bağdat'ta Ali ibn İsa el-Cisrî, el-Hasibî'nin başlattığı Nusayriliği yayma çalışmalarını sürdürmüştür. Nusayriliğin Bağdat kolunun 1258'de Moğolların saldırıları sonucunda yok olduğu kabul edilmektedir.³²

Nusayriliğin Halep kolunun lideri Muhammed b. Ali el-Cillî, Nusayriliğin doktrinel temellerinin oluşmasında ve Nusayriliğin yayılmasında en etkili kişilerdendir. Halep'te Seyfû'd-Devle'nin 967'de ölümünün ardından iktidara gelen yöneticilerin batınî gruplara karşı sert tutumlarına rağmen el-Cillî gizli bir şekilde davet faaliyetlerini sürdürerek Nusayriliği yaymıştır. Kendisinden sonra Halep'te cemaatin lideri olacak olan öğrencisi Ebû Saïd Meymun ibn Kâsım et-Taberânî ile birlikte Beyrut, Lübnan gibi bölgelere seyahat ederek mezhebe yeni üyeler kazandırmıştır. El-Cillî Nusayriliği yayma çalışmalarını yalnızca Müslümanlar arasında değil aynı zamanda Hıristiyan gruplar üzerinde de gerçekleştirmiştir.³³

El-Cillî'den sonra et-Taberânî'nin liderliğe geçtiği dönem batınî grupların birbirlerine karşı güçlü muhalefet sergiledikleri bir dönemdir. Bir yandan siyasi iktidarın baskıları, bir yandan İshakîlerle olan mücadeleler sonucunda et-Taberânî, Nusayriliğin merkezini Halep'ten Lazkiye'ye taşımıştır.³⁴ et-Taberânî Nusayri teolojisi ve liturjisi hakkında önemli

27 Yaron Friedman, "Kasibi", *Encyclopaedia Iranica*, 16/1, (2012) erişim 20 Temmuz 2014, <http://www.iranicaonline.org/articles/kasibi>.

28 Moosa, *Extremist Shiites*, 264.

29 Yaron Friedman, "al-Ḥusayn ibn Hamdān al-Khasibī: A historical biography of the founder of the Nusayrī-'Alawīte sect", *Studia Islāmica*, (2001), 102.

30 Friedman, "al-Ḥusayn ibn Hamdān al-Khasibī", 104.

31 Friedman, *The Nusayrī-'Alawīs*, 33. Massignon, "Nusayrîler", İslâm Ansiklopedisi, 368. El-Hasibî'nin ölüm tarihi ile ilgili iki farklı tarih verilmektedir. Bir rivayete göre o, Halep'te hala Hamdânîlerin hüküm sürdüğü 957'de ölmüştür. Bir başka rivayete ise el-Hasibî'nin ölüm tarihi Bizanslıların veba salgını nedeniyle Halep'in kuşatmasını kaldırdığı 969 yılı olarak verilir. Bkz. Friedman, "al-Ḥusayn ibn Hamdān al-Khasibī", 106.

32 İlyas Üzüm, "Nusayrîlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 33, (2007), 270- 274.

33 El-Cillî'nin Hıristiyanlara Nusayrî akidesini izah ettiği eserler için bkz. el-Cillî, "er-Risâletü'l-Mesihîyye", *Silsiletü't-Türâsî'l-'Alevîyye: Rasâilü'l-Hikmeti'l-'Alevîyye II* içinde, thk. Ebû Mûsâ, Şeyh Mûsâ, (Lübnan: Dâru'l-Ece-lî'l-Ma'rife, 2006), 287- 302; el-Cillî, "er-Risâletü'n-Nu'maniyye", 303- 308.

34 Et-Tavil, *Arap Alevileri Tarihi*, 153.

eserler kaleme almıştır. Onun hem yazdığı risaleler hem de muhaliflerle sürekli münazaralarda bulunması, Nusayri itikadının sistemleşmesine katkı sağlamıştır.³⁵ Et-Taberânî döneminde Lazkiye'de bulunan mahalli hanedan Tenûhiler ile çevredeki dağlık bölgede yaşayan kabileler Nusayriliğe girmişlerdir.³⁶

Kaynaklarda verilen bilgilere göre et-Taberânî Nusayriliğin son genel şeyhidir. Onun 426/1034-35 yılındaki ölümünden sonra Nusayriler her bölgenin bağımsız şeyhi tarafından yönetilmiş ve çeşitli gruplara bölünmüştür.

Nusayriliğe Yönelik Baskılar

XII. yüzyılın ilk yarısında Nusayrilerin yaşadığı bölgelerin büyük bir kısmı Haçlı orduları tarafından işgal edilmiştir. Nusayriler Haçlı seferlerini tarihlerindeki en büyük felaketlerden biri olarak görmektedir.³⁷ Bar-Hebraeus'un bildirdiğine göre Haçlılar çok sayıda Nusayriyi katletmiştir.³⁸ Aynı dönemde Nizarî İsmaililerin de Nusayrî bölgesine gelerek buradaki kaleleri zapt etmesi iki grup arasında çatışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.³⁹

1188'de Selahaddin Eyyûbi, Lazkiye ve çevresinde bulunan kaleleri Haçlılardan geri almış, böylece Nusayrilerin yaşadığı bölgenin kontrolü Eyyubilerin hâkimiyetine geçmiştir.⁴⁰ Eyyubiler döneminde Sincar dağlarından kendisi de bir Nusayrî olan Emir Makzun es-Sincârî ve beraberinde gelen grubun Nusayrî bölgesine yerleşmesi Nusayrîlik açısından çok önemli bir olaydır. İsmaililer ile Nusayriler arasındaki mücadelede Nusayrilere yardım için gelen es-Sincârî'nin, 1220'deki muhaliflere ilk saldırısı başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bundan üç yıl sonra İsmaililere düzenlediği yeni bir saldırıyla düşmanları yenerek bölgeyi kontrol altına almıştır. Makzun es-Sincârî ile birlikte Nusayrî bölgesine yerleşen gruplar Nusayrî Haddadiyye, Matavira, Muhaliba, Daravisa, Numeyletiyye ve Beni Ali kabilelerini ortaya çıkaracaktır.⁴¹

Nusayrî bölgesi 1250-1516 yılları arasında Memluk hâkimiyetine girmiştir. Sultan Baybars (1260-1277) ve Sultan Kalavun (1279-1290), Nusayrilerin Sünni İslâm'a girmesi için önemli girişimlerde bulunmuşlardır. Nusayriliğe girişin yasaklandığı bu dönemde Nusayrilerin yaşadıkları yerlerde camiler inşa ettirilmiş, bunların bakımından da bölge halkı mes'ul tutulmuştur.⁴² Kuzey Afrikalı meşhur gezgin İbn Battûta seyahatnamesinde XIV. yüzyılın ilk yarısında bulunduğu Suriye'de Nusayrilere zorla yaptırılan bu camilerin atıl bırakıldığını, çoğunlukla ahırlara çevrildiğini kaydetmektedir.⁴³

35 Batur, "Nusayriliğin Teşekkülü ve İnanç Sistemi", 32; Batur, "Nusayriliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları", 65.

36 Batur, "Nusayriliğin Teşekkülü ve İnanç Sistemi", 32; Öz, "Nusayriyye", 183.

37 et-Tavîl, *Arap Alevileri Tarihi*, 218.

38 Gregory Abûl-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1950), 340.

39 Et-Tavîl, *Arap Alevileri Tarihi*, 218, 221; Öz, "Nusayriyye", 184.

40 Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis*, 22; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiiilik ve Kolları*, 339; Türkel, "İnanç Esasları açısından Nusayrîlik-Alevîlik Mukayesesi", 14.

41 Heinz Halm, "Nusayriyya", *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, 8, (Leiden: E.J Brill, 1995), 147.

42 Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiiilik ve Kolları*, 339.

43 İbn Battûta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, sadeleştiren, Ali Murat Güven, (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, t.y). 73.

Memluk sultanı en-Nâsır'ın son hükümdarlık döneminde (1293-1294, 1299-1309, 1310-1341) mehdilik iddiasındaki bir Nusayrînin ayaklanması sonucunda ortaya çıkan olaylarda çok sayıda Nusayrî öldürülmüştür.⁴⁴ Yine aynı dönemde Hanbelî alim Takiyüddin İbn Teymiyye'nin (v. 728/ 1328), genelde batınî gruplar, özeldense Nusayrîler hakkında verdiği fetvalar, onların İslâm dairesinde sayılamayacağını deklare etmiştir:

Nusayrîye denilen kavim ve batinî Karmatî gruplar Yahudi ve Hıristiyanlardan, hatta müşriklerin çoğundan daha inançsızdır. Onların Muhammed (sav)'in ümmetine zararı inançsız Türk (Moğol), Frenk (Haçlı) ve bunlar dışındaki savaşçıların verdiği zarardan daha büyüktür. Onlar Şia'dan zannedilir ve ehli beytin destekçisi olarak görülür. (Ancak) onlar gerçekte Allah'a, Peygamberine, kitabına, emirlere ve yasaklara, sevaba ve günaha, cennete ve cehenneme inanmazlar.⁴⁵

İbn Teymiyye, Nusayrîlerle evlenmenin, kestikleri hayvanların etinden yemenin caiz olmadığını, onların Müslüman mezarlığına gömülmesinin de yasak olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶ İbn Teymiyye'nin Nusayrîleri kafir olarak nitelendirdiği bu fetvalar sonucunda bazı bölgelerde çok sayıda Nusayrî öldürülmüş ve sürgün edilmiştir.⁴⁷

Osmanlı Yönetiminde Nusayrîlik

Mercidabık Savaş'ında (1516) Yavuz Sultan Selim'in (1512-1520) Memluk Sultanı Kansu Gavri'yi mağlup etmesiyle Osmanlı hâkimiyetine giren Nusayrîler, uzun süre Halep eyaletine bağlı olarak mahallî şeyhlerin gözetiminde, kendi içlerinde serbest bir toplum olarak yaşamıştır.⁴⁸ Mısır ordusunun kumandanı Kavalalı İbrahim Paşa, Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanarak 1832'de Suriye'yi denetimi altına aldığında Nusayrîler de bu durumdan etkilenmişti. Zorunlu askerlik hizmeti ve ağır vergiler karşısında Suriye'deki Dürzîler gibi Nusayrîler de İbrahim Paşa'ya karşı mukavemet göstermiştir.⁴⁹

Osmanlı'ya karşı çeşitli kereler ayaklanan Nusayrîler, özellikle 1870 ve 1877'de gönderilen askeri birliklerle kontrol altına alınmıştır.⁵⁰

II. Abdülhamid (1876- 1909) dönemine kadar diğer heterodoks gruplarda olduğu gibi Nusayrîler de Müslüman kitleden sayılmamış ve onlardan vergi alınmıştır. Ancak II. Abdülhamid'in İslâmlaştırma hareketi çerçevesinde bütün batınî gruplar Müslüman kabul edilerek mecburi askerlik göreviyle sorumlu tutulmuştur.⁵¹

44 Moosa, *Extremist Shiites*, 328- 329.

45 Ebül-Abbas Takiyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, MustafaAbdülkadir Ata, 3, (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 495.

46 Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübra*, 506- 508.

47 Talhamy, "The Fatwas and the Nusayrî/Alawis of Syria", 180-181.

48 Üzüm, "Nusayrîlik", 271; Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, 339.

49 Moosa, *Extremist Shiites*, 277.

50 Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis*, 38.

51 Öz, "Nusayriyye", 185; Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, 340.

1800'lü yılların sonunda Nusayrîlere karşı artan Amerikan misyonerlik faaliyetleri nedeniyle, devlet yöneticileri Nusayrî bölgelere Hanefî-Sünnî eğitimin verildiği okullar açmış, yeni camiler inşa ettirmiştir.⁵²

Osmanlı arşiv belgelerine göre yöneticilerin Nusayrîleri Sünnileştirme girişimleri bazı bölgelerde karşılık bulmuştur. Resmi belgelere göre, özellikle 1890'dan itibaren çok sayıda Nusayrî, Hanefî mezhebine geçmiş, okul ve mescit ihtiyaçlarının karşılanması için devletten talepte bulunmuşlardır.⁵³ Ancak devletin sınırlı oranda gerçekleştirebildiği bu girişimler I. Dünya Savaşı'nda Nusayrî bölgesinin önce İngilizler sonra da Fransızlarca işgal edilmesinin ardından bütünüyle etkisini yitirmiştir.⁵⁴

Fransız Mandası ve Nusayrîlik

I. Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'nın kontrolüne giren Suriye farklı özerk bölgelere ayrılmıştı (1920). Bu dönemde Nusayrîlerin yaşadığı Lazkiye de "Alevî Özerk Bölgesi" olarak isimlendirilmiştir. 1922'de "Alevî Devleti" denilen bölge aynı zamanda legal olarak da bağımsızlığını kazandı. Böylece Nusayrî davaları otonom mahkemelerinde kendi hukukçuları tarafından değerlendirilmeye başladı.⁵⁵

Bu değişimlerden memnun olan bağımsızlık yanlısı Nusayrîler Fransız yönetimine yardımcı oluyordu. Çok sayıda Sünnî Suriyelinin Fransız yöneticilere karşı sürdürdüğü boykot, grev ve ayaklanmaları, hükümete çok sayıda asker yardımında bulunarak bastırdı.⁵⁶

Suriye'de Fransız manda yönetimine karşı olan, çoğunluğunu Sünnî Suriyeli milliyetçilerin oluşturduğu gruplar başlangıçtan itibaren bağımsız ve birleşik bir Suriye için mücadele vermekteydi. 1936 yılında Fransa, Sünnî otoritesini reddeden Nusayrî muhaliflerin aksi yöndeki tüm ısrarlarına rağmen, milliyetçilerle bir anlaşmaya vardı ve Alevî devletinin Suriye ile birleşmesine karar verdi.⁵⁷ Milliyetçiler, Birleşik Suriye'de Nusayrîlerin desteğini de kazanmak için daha önceki fetvaların ve genel kabulün aksine onların Müslüman olduğunu beyan eden fetva yayımladı. Nusayrîler arasında da milliyetçiliği savunan bazı dini önderler bulunmaktaydı. Bu dönemde, Nusayrîler tarafından da Müslüman olduklarına dair vurgu güçlenmişti.⁵⁸

1939 yılına gelindiğinde Sünnî yönetime direnç gösteren ayrılıkçı Nusayrîler, kendisini tanrı ilan eden Süleyman el-Mürşid önderliğinde bir isyan başlattı. Bu isyan hareketi başarı gösterdi ve Nusayrî bölgesi Şam yönetiminin dışında kalarak yeniden bağımsız oldu.⁵⁹

52 Necati Alkan, "Fighting for the Nusayrî Soul: State, Protestant Missionaries and the Alawis in the Late Ottoman Empire, *Die Welt des Islams*, 52, (2012): 25.

53 İlgili belgelerle ilgili bkz. Ali Sinan Bilgili vd., ed. *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayrîler ve Nusayrîlik (1745- 1920)*, 104- 141 vd (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010).

54 Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, 340.

55 Daniel Pipes, "The Alawi Capture of Power in Syria", *Middle Eastern Studies*, 25/ 4 (1989): 438.

56 Pipes, "The Alawi Capture of Power in Syria", 440.

57 Pipes, "The Alawi Capture of Power in Syria", 439.

58 Bkz. Martin Kramer, "Syria's Alawis and Shi'ism", *Shi'ism, Resistance and Revolution* içinde, ed. Martin Kramer, 240-242. (Boulder, Colorado: Westview Press, 1987).

59 Pipes, "The Alawi Capture of Power in Syria", 439.

1946 yılında Fransa mandasının son bulmasıyla Suriye'deki Nusayrilerle birlikte bütün dini azınlıkları da içine alan Arap Cumhuriyeti kurulmuş, yönetime de Sünni elitler geçmişti. Süleyman el-Mürşid'in bağımsızlık için yeniden isyan etmesi onun idamıyla sonuçlanmıştı. El-Mürşid'in ardından 1952'de oğlu da isyan hareketi başlatmış fakat bundan da bir netice alamamıştı. 1954'te Dürzi ayaklanmasının da bastırılması üzerine Nusayriler bağımsızlık mücadelesinden vazgeçmişlerdi.⁶⁰

Suriye'de Nusayrî İktidarı ve Günümüzde Nusayrîlik

1946-1963 yılları arasında Sünnilerin iktidarda olduğu Suriye'de, etnik ve dini azınlıkların güçlü olduğu tek kurum ordudur. Daha önce Fransa manda yönetimi altındaki Levant Özel Birlikleri Suriye'nin bağımsızlığa kavuşmasıyla dağıtılmış, ancak burada görev yapan askerler yeni ordu içinde de yerini almıştı.⁶¹ Böylece Nusayriler, ordunun alt kademesinde de olsa askeri birliklerin büyük çoğunluğunu oluşturuyordu. 1949 ve 1963 yılları arasında gerçekleşen çok sayıda askeri darbe sonucunda her hükümet değişimi ordunun üst kademesindeki Sünnilerin mevkilerinin boşalması ya da tasfiyesi anlamına geliyordu. Böylece alt kademedeki Nusayrî subaylar ordu içinde yükselme imkânı bulabiliyordu.⁶² 1963 yılında gerçekleştirilen bir darbeyle pan-Arabist söylemlerle etkili olan Baas Partisi iktidara getirildi. Ordunun siyasetteki etkisinin arttığı bu dönemde, orduda kritik görevlere Baas yanlısı Nusayrî ve Dürziler getiriliyordu.⁶³ Bu durum orduda gruplaşma ve kamplaşmalara yol açıyordu. Ordudaki bu kargaşa yönetimi de etkiledi ve 1966 yılında Salah Cedit ve Hafız Esad grubunu iktidara taşıyan ihtilal gerçekleşti.⁶⁴ Bu ihtilalle birlikte Dürzi kökenli Selim Hatum ve ordudaki diğer Dürziler tasfiye edildi. Böylece ordunun komutası çoğunlukla Nusayrî subaylara devredildi.⁶⁵

Ordu içinde ve Baas Partisi'ndeki azınlık Dürzi ve İsmaililer ile Sünnilerin tasfiyesinden sonra iki Nusayrî lider Cedit ve Esad arasında iktidar mücadelesi başlamıştı. Bu mücadele Baas Partisi'nin askeri kanat lideri Hafız Esad'ın 1970'te gerçekleştirdiği kansız darbeyle sonuçlandı.⁶⁶

Şubat 1971'de Suriye'nin ilk Nusayrî devlet başkanı olan Hafız Esad'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Beşar Esad, ilk dönemde ülkede demokratikleşme adımları atmasına rağmen ülke halkının 2011'deki daha çok hak talepleri karşısında sergilediği sert ve kanlı bastırma eylemleri ile günümüzde halen Suriye iktidarını elinde bulundurmaktadır.

60 Aytekin Şenzybek, "Suriye'de Dürzi-Nusayrî-İsmaili ve Sünni İlişkileri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2013): 484, erişim 2 Ocak 2016.

61 Şenzybek, "Suriye'de Dürzi-Nusayrî-İsmaili ve Sünni İlişkileri", 484.

62 Pipes, "The Alawi Capture of Power in Syria", 441; Şenzybek, "Suriye'de Dürzi-Nusayrî-İsmaili ve Sünni İlişkileri", 485.

63 Ş. Tufan Buzpınar, "Suriye: Tarih/Osmanlı Dönemi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 37 (2009): 554.

64 Buzpınar, "Suriye", 554.

65 Özge Özkoç, "Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943-1991)", (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 119.

66 Şenzybek, "Suriye'de Dürzi-Nusayrî-İsmaili ve Sünni İlişkileri", 487.

Sonuç

Nusayrîlik, Küfe'de ortaya çıkan aşırı görüşlere sahip birçok Şii gruptan (*gulât*) günümüze kadar varlığını sürdürmüş mezheplerden biridir. Bunun yanı sıra günümüzde Suriye'de azınlık olmasına rağmen siyasi iktidarı elinde bulundurması da Nusayrîliğe gösterilen ilgi- nin haklı nedenlerindedir.

Nusayrîlik, doğuşundan itibaren diğer batınî karakterli mezhepler gibi gizliliğe büyük önem vermiştir. Bu durum, önceleri Nusayrî toplulukların toplumla birlikteliğine zarar vermezken, zaman içinde mezhep mensuplarının kâfir ve mürted olarak kabul edilmesi onların yalnızlaşmasına yol açmıştır. Yaşadıkları Nusayrî Dağı onlar için adeta bir sığınak haline gelmiştir. Ancak modern dönemde Arap milliyetçiliğinin de etkisiyle topluma entegre olmuş, dini inançlarındaki aşırılıklardan büyük ölçüde uzaklaşarak İslâm dünyasında ikinci büyük mezhep grubu olan Oniki İmam Şiiliğine yaklaşmıştır.

Kaynakça

El-Abdî, Ebu Şuayb Muhammed b. Nusayr. "Kitâbü'l-Ekvâr ve'l-Edvâr", *Silsiletü't-Türâsî'l-'Aleviyye: Rasâilü'l-Hikmeti'l-'Aleviyye 1* içinde, 33-205, thk. Ebû Mûsâ, Şeyh Mûsâ. Lübnan: Dâru'l-Eceli'l-Ma'rife, 2006.

El-Abdî, Ebu Şuayb Muhammed b. Nusayr. "Kitâbü'l-Misâl ve's-Sûra", *Silsiletü't-Türâsî'l-'Aleviyye: Rasâilü'l-Hikmeti'l-'Aleviyye 1* içinde, thk. Ebû Mûsâ, Şeyh Mûsâ, 207-234. Lübnan: Dâru'l-Eceli'l-Ma'rife, 2006.

Abû'l-Farac, Gregory. *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1950.

el-Adenî, Süleyman. *Kitâbü'l-Bâkûrati's-Süleymaniyye fi keşfi esrârî'd-Diyâneti'n-Nusayriyye*, yy, ty.

Alkan, Necati. "Fighting for the Nusayrî Soul: State, Protestant Missionaries and the Alawis in the Late Ottoman Empire, *DieWelt des İslâms*, 52, (2012): 23-50.

Bağdadi, Ebu Mansur Abdülkahir b. Tahir. *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırakati'n-Nâciye minhum*, thk, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Darü't-Türâs, ty.

Batur, Muhammet Raşit. "Nusayrîliğin Teşekkülü ve İnanç Sistemi". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.

Batur, Muhammet Raşit, "Nusayrîliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları", *İnsan ve Toplum*, 3/5 (2013): 55-84.

Bilgili, Ali Sinan vd., ed, *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayrîler ve Nusayrîlik (1745- 1920)*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010.

Buzpınar, Ş. Tufan, "Suriye: Tarih/Osmanlı Dönemi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 37 (2009), 550-555.

El-Cilli, Muhammed b. Ali, "Risâletü'l-Fatk ve'r-Ratk", *Silsiletü't-Türâsî'l-'Aleviyye: Rasâilü'l-Hikmeti'l-'Aleviyye 2* içinde, thk. Ebû Mûsâ, Şeyh Mûsâ, 309-319, Lübnan: Dâru'l-Eceli'l-Ma'rife, 2006.

El-Cilli, Muhammed b. Ali. "er-Risâletü'n-Nu'maniyye". *Silsiletü't-Türâsî'l-'Aleviyye: Rasâilü'l-Hikmeti'l-'Aleviyye 2* içinde, thk. Ebû Mûsâ, Şeyh Mûsâ, 303-308. Lübnan: Dâru'l-Eceli'l-Ma'rife, 2006.

Dussaud, Rene. *Histoire et religion des Nosairîs*. Paris: Libraire Émile Bouillon, 1900.

El-Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyin ve İhtilâfi'l Musallin*, tsh. H. Ritter. İstanbul: Matbaa-tüd'Devle, 1929.

Friedman, Yaron. *The Nusayrî-'Alawis: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Leiden, Boston: Brill, 2010.

Friedman, Yaron. "Kasibi", *Encyclopaedia Iranica*, 16/1, (2012) erişim 20 Temmuz 2014. <http://www.iranicaonline.org/articles/kasibi>

Friedman, Yaron. "al-Husayn ibn Hamdân al-Khasibi: A historical biography of the founder of the Nusayrî-'Alawite sect", *Studia Islâmica*, (2001): 91-112.

- Halm, Heinz. *el-Ğunüsiyyetü fi'l-İslâm*, Arapçaya çev. Raid el-Bâş, Köln: Menşurâtü'l-Cemel, 2003.
- Halm, Heinz. "Nusayriyya", *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, 8, Leiden: E.J Brill, (1995): 145-148.
- El-Hasibî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Hamdân. "er-Risâletü'r-Rastbaşiiyye", *Silsiletü't-Türâsi'l-Aleviyye: Rasâilü'l-Hikmeti'l-Aleviyye* 2 içinde, thk. Ebû Mûsâ, Şeyh Mûsâ, 16-82. Lübnan: Dâr'u'l-Eceli'l-Ma'rife, 2006.
- İbn Battûta. *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, sadeleştiren, Ali Murat Güven. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, ty.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *el-Fetâvâ'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- Kit'abü't-Ta'limi Diyâneti'n-Nusayriyye*, Ms. Paris Bibliotheque Nationale Arabe, nr. 6182, vr. 18^b.
- Kramer, Martin. "Syria's Alawis and Shi'ism", *Shi'ism, Resistance and Revolution* içinde, ed. Martin Kramer, 237- 254. Boulder, Colorado: Westview Press, 1987.
- El-Kummî, Sa'd b. Abdullah el-Eş'ari Ebu Halef. *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Müessesesi-i Matbuat-ı Atai, 1963.
- Massignon, Louis. "Nusayriler", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 10 (1988), 365- 370.
- Massignon, Louis. "Esquisse d'une bibliographie Nusayrie", *Opera Minora* içinde, Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- Moosa, Matti. *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. New York: Syracuse University Press, 1988.
- En-Nevbahtî, Ebu Muhammed Hasan b. Musa. *Fırakuş-Şî'a*, tsh. H. Ritter. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931.
- Osman, Haşim. *Helî'l-Aleviyyûn Şî'a?* Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbû'ât, 1994.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Öz, Mustafa. "Nusayriyye", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler* içinde, 181-193. İstanbul: Ensar, 1999.
- Özkoç, Özge. "Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943–1991)". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Pipes, Daniel. "The Alawi Capture of Power in Syria". *Middle Eastern Studies*, 25/4 (1989): 429-450.
- Pococke, Richard. "A Description of The East", *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World*, ed. John Pinkerton, 10. Philadelphia: Kimber and Conrad, 1811.
- Renan, M. Ernest. *Mission de Phénicie*. Paris: Imprimerie Impériale, ty.
- Şenzybek, Aytekin. "Suriye'de Dürzi-Nusayrî-İsmaili ve Sünni İlişkileri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2013): 469-493, erişim 12 Ocak 2016.
- Şık, İsmail. "Alevi Nusayrilerin İslâm Anlayışı ve Temel İnançları (Adana/Akkapı-Hadırlı Örneklemleri)". *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu* içinde, ed. Mehmet Yazıcı, 248-262. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Et-Taberânî, Ebû Sa'îd Meymun ibn Kasım. "Mecmû'u'l-A'yâd", *Der İslâm*, ed. R. Strothmann, 26/1(1944).
- Talhamy, Yvette. "The Fatwas and Nusayrî/Alawis of Syria". *Middle Eastern Studies*, 46/2 (2010): 175-194.
- Et-Tavil, Muhammed Emin Ğalib. *Arap Alevileri Tarihi*, çev. İsmail Özdemir. Adana: Öz Baran Ofset, 2010.
- Türkel, Rifat. "İnanç Esasları açısından Nusayrîlik-Alevîlik Mukayesesi". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Üzüm, İlyas. "Nusayrîlik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 33 (2007): 270-274.
- Yurdagür, Metin. "Bâb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 4 (1991): 359.

Giriş: Siyasal/Toplumsal Ahlak: Felsefi Arkan

İslam Felsefesi'nde ahlakın teorik ve pratik olarak ikiye ayrılarak incelenmesi, Kindi ile başlamış, ilimlerin sınıflandırılmasına dair müstakil bir eser kaleme alan ve ahlaka ve siyasete dair diğer eserlerinde de konuyu gündeme getiren Farabi ile yaygınlık kazanmıştır. İslam Felsefe geleneğinin en parlak temsilcilerinden biri olan Fârâbî ilmi ve felsefi disiplinlerin hepsine dair çalışmalarda bulunmuş ve bunları bir potada eritmeye gayret etmiştir. Hem felsefe ile din arasında hem de felsefenin alt disiplinleri arasında bir birlik ve uyum oluşturmaya çalışmıştır. Fârâbî çalışmalarında din ile felsefe ve felsefenin alt disiplinleri arasındaki ilişkileri analiz etmeye ve bir birlik halinde kurmaya özel bir çaba göstermiştir. Temel bir önerme olarak *varlıktaki birlik*, bilgi düzeyinde *hakikatin birliği* şeklinde formüle edilmiştir. Ahlak ve siyaset insanın eylem tarafını inceleyen iki disiplin olarak algılanmış ve çok farklı açılardan ahlâki siyasetin bir girişi olarak tasarlanmıştır. Bu bakımdan da *İhsâü'lulûm*'da ilimler sayarken ahlâk ilmini ayrıca zikretmeyip siyasetin bir kolu görmüştür. Çünkü siyasetin hedeflediği erdemli bir toplum erdemli insanlarla mümkündür.

İslam Felsefesi'nin önemli bir temsilcisi olarak Fârâbî Aristocu köklerden hareketle ahlâk siyaset ilişkisine bütüncül ve organik bir bakış açısıyla yaklaşır. Onun bakış açısında sadece ahlâk ve siyaset değil tüm felsefi disiplinler bir bütünü oluştururlar. Fârâbî'nin zihnindeki ahlâk ve siyaset arasındaki derin ilişki onun felsefe tasnifinde kendisini en bariz bir şekilde göstermektedir. Fârâbî'nin felsefe tasnifini sunmadan önce, şunu dikkatle vurgulamalıyız ki, onun adına felsefe çağdaş zihin dünyamızdakinden çok farklıdır. Tüm alt disiplinleriyle felsefe/hikmet, bilimlerin ötesinde ve onlardan kopuk salt bir spekülasyon olmayıp, bütün ilimlerin üst ismi olup varlığı inceleyip hakikati aramaktadır.

Fârâbî Aristo'yu takiben felsefeyi nazari ve ameli olmak üzere iki kısma ayırır. Nazari felsefe metafizik, fizik ve matematik bilimler gibi kendisinden sadece bilmenin ve bilginin hedeflendiği disiplinlerdir. Ameli felsefe ise bilginin ötesinde eyleminde hedeflendiği ve en genel anlamda insanı mutluluğa ulaştırmanın hedeflendiği disiplinlerdir. Ameli felsefenin alt disiplinleri ise kişinin kendi davranış ve eylemlerinin yönetilmesini kendisine konu alan ahlâk; kişinin evini yönetmesini konu edinen ev idaresi veya yönetimi ve son olarak ta kişinin şehri veya devleti yönetmesini ele alan siyasettir.

Fârâbî *Tahsilü's-Saade* adlı eserinde milletlerin ve şehir insanlarının kendileri ile bu hayatta dünya mutluluğunu, öteki hayatta ise en yüksek mutluluğu elde ettikleri insanî şeyleri, nazari erdemler, fikri erdemler, ahlâki erdemler ve ameli sanatlar olmak üzere dört ana başlık altında inceler.¹ Bu erdemlerin kısaca açıklanmasına geçmeden önce ahlâk ve siyasetin hedefi olan *mutluluğun* ancak bu erdemlerin tamamlanmasıyla ortaya çıktığına tekrar dikkat çekmemiz gerekmektedir. Nazari erdemler varlıkların ve onların içerdikleri diğer alt kategorilerin ve onların mahiyetlerinin akıl tarafından idrak edilmesidir. Felsefe

1 Farabi, *Tahsilü's-Saade*, nşr. Cafer Ali Yasin, (Beirut: by. 1983), 119.

tasnifinde bu varlıkların bilinmesine denk gelen ilimler ise İlk Varlığı- İlk Sebebi ve Aşkın Akılları ve ayrıca en genel anlamda varlığın ilklerini inceleyen metafizik, ay altı âlemindeki varlıkların incelenmesini konu olan fizik ilimler ve son olarak ta matematik ilimlerdir. Bir varlık olarak insanın incelenmesi ise fizik ilimlerin konusudur.²

Fârâbî'nin kullanımında ameli erdemlerle kast edilen, faydayı hedefleyen marangozluk demircilik gibi zanaat veya sanatlarda oluşan yetkinliklerdir. Onun kullanımında fikri erdemde, kavrama ve anlayışın ötesinde irade de zorunlu olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla bilgi değil fiillerde konu edilmektedir. Ayrıca iradenin söz konusu olduğu fikri erdemler –teorik erdemlerin aksine- mekâna zamana, olayın içinde yer alan gruplara, bireylere ve şartlara bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Ahlâk ve siyaset bir yönüyle iradenin dâhil olduğu olayları kavramsallaştırarak bilginin konusu yapmakta diğer yandan fiille ilişkilendirerek ameli bir disiplin haline dönüştürmektedir. Fârâbî'nin yaklaşımında bu alanlar birbirlerinden ayrılamaz olup, aynı gerçekliğin farklı boyutlarıdır. Ahlâk ve siyaset birbirlerinin devamı ve tamamlayıcısı olup ikisi de ameli/pratik felsefenin alt disiplinleridir. Onları bu noktada ortak kılan yönlerden bir tanesi *iradenin* merkezi rolüdür.³ Diğer bir ifadeyle, *fikr* kelimesiyle aklın teorik kullanımından ziyade aklın dış dünyadaki bireysel/tikel varlık ve olaylarla ilişkisi insanın daha çok kendisi dışındaki gruplara yönelik yönetim (tedbîr) çabalarıdır. Nitekim Fârâbî bu bağlamda *siyasi fikrî erdem* ve daha küçük bir insan topluluğuyla ilgili olan *ev idaresi ile ilgili fikrî erdem*i zikreder.

Fârâbî'nin İhsâu'l-Ulûm ve İbn Sînâ'nın Aksâmü'l-hikme adlı risalesi başta olmak üzere sundukları ilimler tasnifleri kendisinden sonraki düşünürlerin büyük çoğunluğu tarafından sürdürülmüştür. İbn Sînâ Uyûnu'l-Hikme'de akli ilimleri teorik ve pratik şeklinde ikiye ayırırken her iki alanı üçlü bir tasnife tâbi tutmaktadır. Teorik ilimler fizik, matematik ve metafizik disiplinlerden oluşurken mantık, nazarî araştırmalar için bu tasnifte bir alet olarak yer almaktadır. Nazarî ilimler de ameli ilimler de İbn Sînâ'nın yaygın tasnifine göre üç bölümden oluşmaktadır.⁴ İbn Sînâ Mantıku'l-meşrikiyyîn'de ise nazarî ve ameli hikmetin dört bölümü olduğunu ifade etmiştir. Bu tasnife göre nazarî ilimler metafiziğin teoloji ve küllî ilim şeklinde ikiye ayrılması suretiyle dört kısımdır. İbn Sînâ diğer eserlerindeki tasniften farklı olarak Mantıku'l-meşrikiyyîn'de ameli hikmetin üçlü tasnifine de ilavede bulunmaktadır. Bilindiği gibi ameli felsefenin ilk kısmı ahlâk olarak isimlendirilmektedir. İbn Sînâ bu eserinde, ev yönetimi ve şehir yönetiminin müstakil birer ilim olarak ele alınsa bile ev ve şehir için kanun koyma işinin ayrı ayrı olmasını uygun bulmadığını dile getirmektedir. Bu itibarla her iki ortaklık, yani ev ve şehir için uyulması gereken şeyleri kanun olarak koyan kimsenin, tek bir sanata sahip tek bir kişi olması daha doğrudur ki ona göre

2 Farabi, *İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fazıla)*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 98.

3 Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Komisyon, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1980), 39; *Kitabu's-Siyasetü'l-Medeniyye*, neş. Ali Ebu Muhlim, (Beyrut: Daru'l-Mektebetü'l-Hilal, 1994), 79; Farabi, *Fusulu'l-Müntezze'a fi İlmi'l-Ahlak*, neş. Fevzi en-Neccar, (Beyrut: by, 1986), 32.

4 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/Mantığa Giriş (el-Medhal)*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 7.

bu kişi peygamberdir. Bu durumda İbn Sînâ amelî felsefenin her üç disiplininin müstakil hale getirilmesini teklif etmekte, bunların yanında yasa koyucu sanatın (es-sınâ'tü'ş-şâri'a) da müstakil bir mesele olarak değerlendirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Onun bu yaklaşımı amelî hikmetin dörde ayrılması anlamına gelmektedir.⁵

İbn Sînâ'dan sonraki düşünürler onun amelî hikmete dair tasniflerinin ikisine de yer vermişlerdir. İbn Sînâ'nın yaptığı tasnifi kullanan düşünürlerden biri Fahreddin Râzî'dir. Râzî Uyûnu'l-Hikme şerhinde İbn Sînâ'nın üçlü tasnifine işaret etmektedir.⁶ İslam düşünürleri genellikle bu tasnifi esas almakla bereber, bazı ufak değişikliklerle de konuyu açıklamaya gittikleri olmuştur. Buna göre, amelî felsefe yukarıdaki tasnife göre üçe ayrılmakta, diğer bir tasnife göre de dörde ayrılabilir. İkinci tasnifte amelî felsefe yine geleneksel tasnifteki gibi ahlâk (el-hikmetü'l-hulkiyye), ev yönetimi (el-hikmetü'l-menziliyye) ve devlet felsefesi (el-hikmetü'l-medeniyye) şeklinde üçe ayrılmaktadır. Ancak bu sınıflandırmada el-hikmetü'l-medeniyye iki bölümden müteşekkildir. Eğer amelî hikmetin bu kısmı yönetim ve otorite ile ilgili ise siyaset ilmi adını alır, peygamberlik ve din ile ilgili ise ona yasalar ilmi/yasa koyucu ilim (ilmu'n-nevâmîs) denilir.⁷

Hikmetin nazarî ve amelî şeklindeki ayırımını Kur'ânî terimlere dayandırarak açıklama hususunda Fahreddin Râzî'nin yorumları da oldukça belirleyici olmuştur. Râzî, Şerhu Uyûni'l-hikme'nin mukaddimesinde nazarî ve amelî hikmet tasnifini bazı ayetleri tefsir ederek ortaya koymaktadır. Ona göre ilahî kitap muhtelif ayetler ile insanî yetkinlikleri nazarî ve amelî yetkinlikler olarak iki grupta sınırlandırmıştır. Râzî, Şuarâ Sure-si'nin 83. ayetinde Hz. İbrahim'in "Rabbim bana hikmeti ver ve beni salihlerden eyle" şeklindeki duasının ilk kısmını insanın nazarî kuvvetinin yetkinleşmesi, ikinci kısmını da amelî kuvvetin mükemmelleşmesi şeklinde yorumlamaktadır. Râzî benzer şekilde üç ayeti daha nazarî ve amelî hikmet bağlamında tefsir etmekte, insanın yetkinliğinin hem vahiy hem de hikmete göre bilgi ve eyleme bağlı olduğunu belirtmektedir.⁸ Râzî'nin bu yorumu özellikle birçok ahlâk eserinin mukaddimesinde sıklıkla tekrarlanmıştır.⁹ Bu açıdan bakıldığında gerek bireysel gerekse toplumsal ahlak anlayışları bakımından Farabî'den Osmanlı son dönemlerine kadar İslam düşünür ve ahlakçıların benzer fikirler etrafında konuya yaklaştıklarını söylemek mümkün görünmektedir. Bizim buradaki amacımız, bu tarihi seyri ortaya koymak olmayıp, Kâtip Çelebi'nin siyaset/ahlak felsefesi özelinde ulema ve ümera kavramları çerçevesinde ahlaki bozulmalara ve bunların sebeplerine ve önerdiği çözüm yollarına işaret etmektir. Yeri geldikçe de Kâtip Çelebi'nin felsefi düşüncesinin köklerine ulaşma adına geçmişe de atıflar doğal olarak yapılacaktır.

5 İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, (Kahire: by. 1910), s. 7-8; M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009/2): 78-79.

6 Fahreddin Râzî, *Serh-u Uyûni'l-Hikme*, (Tahran: by. 1415), 58.

7 Mustakim Arıcı, "İbn Kemmûne'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2011): 41-78.

8 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415), I/5-6.

9 Mustakim Arıcı, "İbn Kemmûne'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", 54.

Kâtip Çelebi; İslam Medeniyetinin, Osmanlı bilim ve kültür dünyasının önemli bir siması, büyük bibliyograf yazarı ve coğrafyacısıdır. O; Doğu ilim ve kültür eserleri ile sınırlı kalmayan, Batılı bilim adamlarının eserlerini okuyan ve Batı'nın bilimsel ürünlerini kullanan Osmanlı aydındır. Kâtip Çelebi; iyi gözlemci, çağını anlamaya çalışan realist görüşe sahip bir aydın ve fikir adamıdır. Bu özellikleriyle Çelebi, 17. yüzyıl Osmanlı ilim, fikir ve kültür dünyasının önemli ve diğerlerine kıyasen farklı bir simadır. Bu özellikler, eserlerine de yansımıştır. O; gezerek incelediği coğrafyaları ve bölgeleri, o dönemde Doğu'dan ve Batı'dan edildiği bilgilere göre değerlendirmiştir. Bu sebeple 400 yıl sonra bile onun eserleri büyük ilgiyle okunmaktadır.¹⁰

Kâtip Çelebi, düşünce yapısı itibarıyla kendinden önceki düşünürlerin fikirlerinden faydalanmakla birlikte özellikle dönemin sorunlarına çözüm bulma adına kendi özgün fikirlerini de ortaya koymayı başarmıştır. Oraya girmeden önce bir hususu özellikle dile getirmemiz yerinde olacaktır. Aristoteles'ten bu yana felsefeyi teorik ve pratik olarak ikiye ayırıp siyaseti de pratik felsefenin içine yerleştirmek bir gelenek olmuştur. Aristo felsefesinden bu noktada etkilenen Farabi, İbn Sina ve İbn Miskeveyh gibi filozofların elinde gelişen bu anlayış, onların eliyle daha sonraki dönemlere Tusi ve Kınalızade gibi ahlakçılara değin devam etmiştir, Osmanlı ahlakçıları da etkisini göstermiştir. Ancak Osmanlı ahlak ve siyaset felsefesi anlayışını oluşturan bir başka ve önemli unsur olarak İbn Haldun'u ve onun tesirini görmezden gelmek büyük bir eksiklik olacaktır. İbn Haldun'un Osmanlı ahlak ve siyaset düşüncesine ne tür etkide bulunduğu ve bu etkinin teorik ve pratik fayda ve zararları bugün önümüzde duran önemli sorulardır.

Bu soruların cevabı, İbn Haldun'un görüşlerinin Osmanlı bilim dünyasındaki serüveni ile ilgilidir; çünkü Kâtip Çelebi bu noktada İbn Haldun'un görüşlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Dahası, bu tarih ve toplum felsefesi, Osmanlı Kültürüne, bildiği kadarıyla, XVII. yüzyılda Kâtip Çelebi tarafından sokulmuştur. Buna karşılık, bir önceki XVI. yüzyılda da çok önemli birkaç Osmanlı bilgininin İbn Haldun'dan söz ettiğini görülmektedir.¹¹

- 10 Fahri Ç. Derin, "Kâtip Çelebi: Hayatı"; Orhan Saik Gökyay, "Kâtip Çelebi: Sahsiyeti"; M. Münir Aktepe, "Devletin Malî Durumunun İslahına Dair bir Risâle: Düsturü'l-amel li islahil halel"; Bekir Sıdkı Kütükoğlu, "Cihännümâ'ya Dair"; Ahmet Türek, "Kâtip Çelebi'nin Fezleketü'l-Akvâl'i Hakkında"; Fahri Ç. Derin, "Kâtip Çelebi'nin Türkçe Fezleke'si"; Haluk İpekten, "Mizanül-Hakk"; Ünsan Orgun, "Osmanlı Deniz Tarihinin Kaynakları ve Tuhfetü'l-kibar"; Ahmet Türek, "Kâtip Çelebi'nin Sullemül-Vusul'ü"; M. Residoğlu, "Bizde Ansiklopedi ve Kesf'uzun'un"; Haydar Sanal, "Kâtip Çelebi'ye İsnad Olunan Besteler"; Fahri Ç. Derin, "İstanbul, Kütüphanelerinde Kâtip Çelebi'ye Ait Yazma Eserler (Bibliyografya Denemesi)"; Haluk İpekten, "Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında Bibliyografya Denemesi", *Bilgi - Aylık Meslekî Fikir Dergisi*-, Türkiye Muallimler Birliği Organı, XI/128 (1957); Orhan Saik Gökyay, "Kâtip Çelebi", MEB İslâm Ansiklopedisi, VI/432-439, (İstanbul: by. 1955); Orhan Saik Gökyay, *Kâtip Çelebi*, (Ankara: by. 1981); Orhan Saik Gökyay, *Kâtip Çelebi: Yaşamı, Kişiliği ve Yapıtlarından Seçmeler*, (Ankara: by. 1982).
- 11 Z. F. Fındıkoğlu, Türkiye'deki İbn Halduncuları biri Avrupa ile temastan evvel ve diğeri de sonra olmak üzere iki guruba ayırır. Birinciler doğrudan doğruya Arap mütefekkirinden, ikinciler ise Garb görüşü ile anlaşmış ve kavranmış bir "sosyoloji müjdecisi" olan İbn Haldun'dan hareket etmişlerdir. Yazar birinci gurubun tipik temsilcileri olarak yedi Osmanlı bilgininden söz eder. Bunların birincisi Mustafa İbn Abdullah (1609-1657) yani Kâtip Çelebi'dir, ikinci ise Mustafa Naima'dır (?-1716). Ancak yazara göre, kronoloji zaruretinden ötürü yedinci sırada sözünü etmek zorunda kaldığı, XIX. asrın kıymetli müverrihi Ahmed Cevdet (1822-1895) aslında Türk İbn Halduncuları'nın başında anılmalıdır. Bkz., Z. Fahri Fındıkoğlu, "Türkiye'de İbn Haldunizm", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, (İstanbul: by. 1953), 155-160.

Siyaset ve siyasi ahlak ile ilgili görüşlerini, Osmanlı Devleti'nden de örnekler vererek, ele aldığı *Düstûrül-'Amel* adlı risalesi, Kâtip Çelebi'nin bu konudaki görüşlerini ortaya koyma ve İbn Haldun'cu bakış açısının etkilerini üzerinde tespit edebilme açısından son derece önemlidir. Risâlenin *Mukaddime* bölümünde "Devletin Tavırları" açıklanmaktadır. Burada, insanın bireysel (infirâdî) hali ile toplumsal (ictimâ'î) hali birbirine benzer denilerek, insan ve toplum arasında bir analogi kurulmaktadır. Şöyle ki, insanın doğal ömrü üç aşamaya göre takdir olunmuştur: Gençlik (Sinn-i Nümuvv), Olgunluk (Sinn-i Vukûf) ve Yaşlılık (Sinn-i İnhitât). Bu dönemlerin süresi, kişi bünyesinin güçlü veya zayıf olmasına göre değişir. Öte yandan insanın devletten ibaret olan toplumsal hali de üç dönemden oluşur. Gençlik Dönemi (Zamân-ı Nümuvv), Olgunluk Dönemi (Zamân-ı Vukûf) ve Yaşlılık Dönemi (Zamân-ı İnhitât). Bu üç dönem, tıpkı bireylerde görüldüğü gibi, birbirine girmiştir. Bu sebeple geçmişte bazı toplumlar birdenbire çöküvermiştir. Pek çok toplum da afete uğramış yiğitler gibi tedbirsizlik afeti (sû'-i tedbîr) yüzünden Duraklama Dönemi'nde çöküp gitmiştir. Bazılarının da tıpkı bu Yüce Devlet gibi, bünyesi sağlam ve devlet adamları yetkin kişiler olduğundan [ömrü] uzayp Duraklama Devresi geç gelmiştir. Kâtip Çelebi, bu üç halin alametleri olduğunu ancak burada toplumun geçirdiği bu dönemlerin süresinin ve alametlerinin açıklanmasının uygun düşmeyeceğini söyler ve okuyucunun risâlenin tamamını inceleyip üzerinde düşünerek bu alametleri çıkarmasını isteyerek *Mukaddime*'yi bitirir.¹²

Eserin birinci bölümünde Kâtip Çelebi, Osmanlı topraklarında halkın geçmişteki müreffeh durumu ile yaşadığı dönemdeki fakir ve şaşkın durumunu göstermek için önemli bazı tarihî örnekler verir ve bu duruma makamların (mansıb) para ile satılmasının ve rüşvetin yol açtığını belirterek bu bölümü bitirir.

İkinci bölüm, "Askerin Ahvâlinedir" başlığını taşımaktadır. İnsan, olgunluk yaşını (Sinn-i Vukûf) geçtiğinde, bedende yaşlılığın tabiatı olan soğuk ve nemli balgam/hıltı kaçınılmaz bir şekilde galip gelir ve hükümünü icra eder. Balgam vücuttan atılıp sakinleştirildikçe yaşlılığın tabiatı gereği beden onu tekrar çoğaltır. Bu görüş toplumsal yapıya (hey'et-i ictimâ'î) aktarıldığında, zaman geçtikçe asker sayısının arttığı, yapılan eksiltme ve düzeltmelerin bir fayda vermediği görülür; mesela Osmanlı Devleti'nde Kânûnî Sultan Süleyman Han zamanı defterleri esas alınarak asker sayısı birçok kez azaltılmasına rağmen çok geçmeden tekrar eski düzeyine ulaşmış hatta belki daha da artmıştır.¹³

Üçüncü bölümde hazinenin durumu ele alınmaktadır. Bu *Fasl*'ın başlığı "*Hazine Ahvâlinedir*" şeklindedir. Bu bölümde, insan bedeni-toplum yapısı analogisi daha da genişletilmekte ve benzerlik bedeninin güçleri (kuvâ) ve hislerine de teşmil edilmektedir. Buna göre, nefs-i nâtika sultana, akıl gücü (kuvve-i 'âkile) vezire, algılama gücü (müdrîke) müftiye, bedendeki mide hazineye, tat alma gücü (kuvve-i zâ'ka) sarrâf ve tartıcıya, câzibe gücü tahsildarlara, tutma gücü (kuvve-i mâsika) hazinedarlara, hazim gücü (kuvve-i hâzıma)

12 Kâtip Çelebi, *Düstûrül-'Amel li Islâhî'l-Halel*, 'Ayn-i 'Ali Efendi'nin *Kavânin Risâlesi* içinde, (İstanbul: by. 1280), 122-123.

13 Kâtip Çelebi, *Düstûrül-'Amel*, 129-133.

defterdarlara ve Kâtiplere ve nihayet diğer görevlilere (zâbitlere) benzer. Midede bulunan gıda bu beden güçlerinin tedbîr ve tasarrufu ile sindirildiği gibi hazineye gelen vergiler (emvâl) de sözü edilen devlet organlarının tasarrufu ile ilgili yerlere (mahalline) dağıtılıp bölüştürülmekle bütün toplum sınıfları hazineden bizzat ve bilvasıta geçinip gitmektedirler. Nasıl sevda hıltı¹⁴ yok olunca mide boş kalırsa bunun gibi reaya ezildiği zaman da hazine boş kalır. Yine nasıl beden güçlerinin denge durumu bozulup güçsüzlük ve gevşeklik ortaya çıktığı zaman bedenin mizacı bozulursa aynı şekilde sözü geçen devlet birimleri de hiyanet ve fesat içinde olurlarsa devletin mizacına zayıflık ve güçsüzlük gelir.

Bundan başka Duraklama Dönemi (Zamân-ı Vukûf) sonuna kadar bu güçler yerindedir. Sonra tedricen zayıflarlar, sindirim işlevinde bozukluk ortaya çıkar. Bu dönemde çöküş belirtileri de görünür. Saç ve sakalın ağarmaya başlaması gibi toplumsal yapıda da rahata düşkünlük (zînet) ortaya çıkarak devletin ileri gelenleri (a'yân) ve yöneticileri (erkân) ün ve ünvan edinme dairesini genişletirler; orta halli insanlar ev döşerken ve giyim kuşamlarında hükümdara benzeme yarışına girerler; ferden ve toplumsal olarak masraflar artar ve gittikçe daha da artmaktan geri kalmaz.

Kâtip Çelebi bu görüşe kanıt olarak, Osmanlı Devleti'nin Hicri 972-1060 yılları arasındaki gelir gider rakamlarını göstererek, devletin masraflarının yıldan yıla arttığını ve bu artışın bir türlü önlenemediğini söyler. Bundan böyle de, gelirleri artırmak ve masrafları kırmakta bir dengeye ulaşmak ve bu dengeyi korumak çok zor bir iştir. İşin sonunda masrafları azaltmak ve indirmek gerektiğinde bir zorbanın (kâsir) kırıp dökmesi (kesri) gerekecektir. Ancak bu yol da kararlı bir durum oluşturmayacak sadece devletin mizacında denge sağlanması için nefes alacak zaman kazandırmış olacaktır.¹⁵

16. yüzyılın sonları ile 17. Yüzyılın başları Osmanlı Devleti'nde siyasi, dini ve ahlaki bozulmaların baş gösterdiği yıllar olmuştur. Devletin geniş coğrafi sınırlara ulaşması, Avrupa'da meydana gelen ekonomik ve askeri ilerlemeler, Osmanlı içerisinde ortaya çıkan bazı önemli isyanlar, rüşvet ve iltimas gibi unsurlarla devlet ve ilim adamlarında ortaya çıkan ahlaki yozlaşmalar Osmanlı'da ortaya çıkan söz konusu bozulmaların en önemlileri olarak burada zikredilebilir.

Kâtip Çelebi, Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan siyasi, dini, ahlaki ve toplumsal bozulmayı en iyi şekilde algılayan ve bu bozulmanın sadece varlığını ortaya koymakla yetinmeyip aynı zamanda fıkri ve felsefi alanda çareler de arayan bir düşünür olarak karşımızdadır.

14 Hıltlar, en genel anlamda vücut sıvıları demektir. Bunlar, sindirim sonucu ortaya çıkan, sıvı cevherlerdir. Çok iyi bilinen dört hıltın (kan, balgam, sarı safra ve kara safra (sevda)) dışında, vücuttaki çok ince damarlar içinde, vücut dokularının üzerinde, dokuların arasında ve başlangıçtan beri dokuların yapısında sıvılar vardır ki bunlara da hılt adı verilir. Ancak öncekiler "Birinci Derece Hıltlar", bunlar ise "ikinci Derece Hıltlar"dır". Bkz., İbn-i Sina, *El-Kânûn fi't-Tıbb*, Birinci Kitap, çev. Esin Kahya, (Ankara: by. 1995), 6-25. Eski tıpta, hastalıkların açıklanması ve tedavisinde kullanılan "Dört Unsur- Dört Hılt" kuramı, Yunan düşünürleri ve hekimleri tarafından ortaya atılmıştır. Bu görüş Empedokles'in (492-432) Dört Unsur (toprak, su, hava, ateş) anlayışına bağlı olarak geliştirilen Dört Hılt (kan, balgam, sarı safra, kara safra) ve Dört Nitelik (kuru, yaş, soğuk ve sıcak) kuramını içerir. Söz konusu görüş Hippokrates (M.Ö.2.yy)-Galen (M.S.129-199) tıbbi üzerinde İslâm Dünyası'na geçmiştir.

15 Kâtip Çelebi, *Düstürü'l-Amel*, 133-135.

Kâtip Çelebi, toplumsal bozulmayı genel olarak ihtilal kelimesiyle ifade eder. Ona göre ihtilal, çok çeşitli sebeplerden dolayı ortaya çıkan sosyal belirsizlik ve karışıklığı ifade eden bir anlama sahiptir. Buna göre sosyal karışıklığa ve dolayısıyla fetrete sebep olan pek çok olay geçmişte yaşanmıştır. Saltanat kavgaları, Timur'un Anadolu'yu işgali ve hali hazırdaki Celali isyanları bunun en bariz göstergeleridir.¹⁶

Toplumsal karışıklığın yanında devlet işleyişinin bozukluğu ve istikrardan kopuşu Kâtip Çelebi'de inhiraf olarak ifade bulur. İnhiraf sosyal ya da başka bir bozukluktan ziyade insan vücuduna benzettiği devlet işleyişindeki bozukluğu anlatır ve bunun neticesinde ortaya çıkan yanlışlar, insan bedeninde hastalıklar sonrası oluşan kötü duruma benzer.¹⁷

Bağnazlık ve taassupla ilintili olarak dini ve ahlaki alandaki bozulmayı ise Kâtip Çelebi taklit kavramıyla temellendirir. Ona göre, İslam'ın ortaya çıkıp iyice yerleşmesini tamamladığı andan itibaren ortaya konan ilmi ve ahlaki düzey, gerçek manada İslam dininin hedeflediği şeydir. Çünkü o dönemlerde İslam bilginleri hemen her sahada devrin en üst bilgi seviyesine ulaşmışlar ve büyük bir medeniyet kurarak ilmi ve ahlaki noktada öncüler olmuşlardır. Fakat ne yazık ki bu caba sonuna kadar devam ettirilememiş ve gerileme kaçınılmaz olmuştur. Bu gerilemenin en bariz sebeplerinden biri de söz konusu ileri dönemlerde ortaya konan ilmi ve felsefi hakikatlerin İslam'ın ilk dönemlerinde olmadığı, hepsinin bid'at olduğu ve en saf haliyle ilk dönemlere dönüşmesi gerektiğini savunan taassup sahibi kimselerdir.¹⁸

Toplumsal ve ilmi konulara cesur bir eleştiri zihniyetiyle yaklaştığı *Mizan*'da Osmanlı medreselerinin XVII. yüzyılda düştüğü skolastik zihniyete ve taassuba hücumun güçlü bir temsilcisi olarak görülen¹⁹ Kâtip Çelebi, aynı eserinde Hz. Adem'den beri halkın fikri açıdan parça parça olduğunu, her parçanın da kendine göre bir mezhebi ve meşrebi bulunduğunu söylemekte, bundan dolayı fikir ihtilaflarını doğal karşılamak gerektiği hususunda uyarılarda bulunmakta, özellikle Abdülmecid Sivasi ve Kadızade Mehmet arasındaki münakaşaların nihayet nasıl hislerine mağlup olmak yüzünden düşmanlığa çevrildiğini, sırf fikir sahasında başlayan bu münakaşaların, sonunda her iki alimin takipçileri arasında düşmanlığa sebep olduğunu anlatmaktadır. Bu gibi hadiselerin fikir taassubunun götürdüğü kötü neticeleri göstermeye yaradığını söyleyen Kâtip Çelebi tartışılan konulardan tasavvuf ehli ile ulema taraftarları içinde noksan akıllıların bu tartışmaları sürdürdüğünden bahsetmekte ve neticede kürsülerde birbirine taş atıp, laf sokuşturarak, tartışmayı fiili mücadele haline dönüştürüp, İstanbul halkını ikiye bölerek hadiseler çıkardıkları için, idare tarafından terbiye edilmelerini istemekte, "Dünyanın düzeni, bütün halkın çizgiden dışarı çıkmamasıyla yürür gider"²⁰ demektedir.

16 Kâtip Çelebi, *Düstürü'l-Amel*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 343, vr. 4^o.

17 Kâtip Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibar*, haz. İdris Bostan, (Ankara: by. 2008), 128^o.

18 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ehakk*, (İstanbul: Matbaa-i Ebuzziyâ, h. 1306); (İstanbul: Tasvir-i Efkar Matbaası, h. 1280), 35.

19 Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, (Ankara: TTK Basımevi, 1991), 182.

20 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 37.

Şimdi bu genel girişten sonra Kâtip Çelebi'nin ulema ve ümera kavramları çerçevesinde ahlaki bozulma ile ilgili saptama ve çözüm önerilerini ortaya koymaya başlayabiliriz. Ancak şunu ifade edelim ki her yönüyle konuyu ele almak burada bizim sınırlarımızı fazlasıyla aşacaktır. Bizim burada yapacağımız, Çelebi'nin ahlaki bozulmaya ilişkin fikirlerini, onun özellikle vurguladığı, din/ulema ve yönetim/ümera kavramları çerçevesinde ele almak olacaktır. Bakış açımız ve sınırlarımız ise ahlak felsefesinin alanı ile belirlenecektir.

Din ve Din Adamları

Kâtip Çelebi yukarıda da işaret edildiği gibi Avrupa'daki bilimsel gelişmelere kayıtsız kalmayan, ulaşabildiği aktarım imkanlarıyla ülkesinin insanını bu gelişmelerden haberdar etmek isteyen bir entelektüeldir. O çalışmalarını sadece bilimsel alanda sınırlamamış, aynı zamanda ahlak ve siyasetle de ilgilenmiş bir düşünür olarak karşımızdadır. Ancak o, ahlaki noktada ortaya çıkan bazı sorunların bilimsel alandaki bazı problemlerle yakından ilişkili olduğunu da düşünmeden edemez. Kendi geleneğindeki "akli bilimler" kavramına yaptığı özel vurgu belki de bu köklü ilişkiden haberdar oluşunun getirdiği bir heyecanlı ilgilidir. Çelebi, *Mizanü'l-hak* adlı eserinin giriş sayfalarında akıl ve nakil arasındaki uyuma ve "burhan" yani apodeiktik yöntemin önemine işaret ettikten sonra, anılan eserini ülkede sırf bu yönüme uymamak yüzünden anlamlı bir sonuca ulaşmayan tartışmaların "ilm-i mizan" denilen mantığın analiz yöntemlerine uygun biçimde nasıl ele alınabileceğini göstermek üzere kaleme aldığını belirtmektedir. Eserin giriş bölümü "ulum-ı akliyyenin lüzumu beyanındadır" başlığını taşır. Bu bölümde felsefi ve şer'i bilimlerin, alet bilimleriyle birlikte kısa bir dökümünü yapan Çelebi, tarih boyunca bu iki araştırma alanının birbirine iyice bütünleştiğine dikkat çekerek felsefi bilimlerde bilgi sahibi olmayanların artık din bilimlerinde de başarılı olamayacağını ima etmektedir.

Çelebi'ye göre, ulema zümresi saygın bir sınıf olup, âdeta beden en önemli unsurlarından biri olan kana eşittir. İnsan vücudunun kaynağı lâtif bir cevher olan kalptir. Fakat o, nazik yapılı olması nedeniyle bedende hareket edemez. Buna rağmen kan, onun etkilerini beden en ince noktalarına kadar ulaştırmayı sağlar. Dolayısıyla beden onunla beslenir. Âlimler de tıpkı kalp gibidir. Onlar, bolluk ve bereketin temeli olan ilimle donanarak, bir bakıma beden organları derecesinde olan cahilleri ve diğer halkı aydınlatır. Nasıl ki beden kalpten yararlanırsa, onlar da âlimlerden istifade ederler. Kalbin, beden canlılığını sağlamak gibi son derece önemli bir fonksiyonu vardır. Benzer şekilde, ilim de toplumun devamını sağlamada mühim bir özelliğe sahiptir.²¹

Çelebi'ye göre İslam'ın ilk döneminde akli bilimlere olumlu gözle bakılmayışından kalkarak, bu disiplinlerin mutlak anlamda dine aykırı olduğu gibi bir sonuca gitmek son derece yanlıştır. Zaten İslam'ın doğduğu kültürel coğrafyada bu bilimlerin bir geleneği yoktu. Ayrıca İslam'ın öncü kadroları yayılma sürecinde dinin saflığını korumak ve nebevî sünnetin kökleşmesini arzu etmekteydiler. Ancak daha sonraki zihni deneyim ve tarihi girişimler

21 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 24.

Müslüman entelektüel zümreye bu bilimlerin önemini fark ettirdi ve daha sonra İslam coğrafyasında teşekkül etmiş felsefe geleneği ile din bilimlerini metodolajik bir bütünlük ve özgünlük içinde buluşturan büyük bilginler yetişti. Bu anlayışla ortaya konan, bilimle ilişkilendirilen siyaset ve ahlak da o derece yüksek oldu. Osmanlı eğitim sistemi bu klasik bilim anlayışını sürdürmüş ve İstanbul'un fethiyle daha da gelişen örgün eğitim kurumlarının temeline yerleştirmişti. Din bilimleriyle felsefi bilimler arasındaki paralelliği kollayan bu perspektifin Kanuni dönemine kadar belirleyici olduğu, ancak daha sonraları bazı din bilginlerinin "bu dersler felsefiyattır" diyerek akli bilimleri eğitim sisteminin dışına itme çabaları büyük ölçüde başarılı olmuş, sonuçta Anadolu ulema çevresinde bu bilimlere karşı bir kayıtsızlık doğurmuştur.

Kâtip Çelebi'nin bu eseriyle vermek istediği temel mesaj, nakli ve akli bilimler yahut din bilimleri ile felsefi bilimler arasında "burhan"a dayalı metodolojik bir bütünlük sağlamanın, ülkede düşünce, bilim, eğitim, ahlak ve siyaset alanında yaşanan tıkanıklığın aşılması yolunda hayati bir önem taşıdığıdır. Kâtip Çelebi bu yaklaşımın geçerliliğinin gelenek tarafından da ortaya konduğu inancındaydı ve "aklı bilimler" aleyhine bozulan eskinin yeniden sağlanmasını tıkanıklığın aşılması için gerekli görmekteydi. Bu denge ve bütünlük arayışının Çelebi'de geleneği yeniden keşif ihtiyacı doğurması ise kaçınılmazdı.²²

Kâtip Çelebi tarihçi, bibliyografyacı ve coğrafyacı olarak eserlerine çok başvurulmuş biri olmasının yanında, yaşadığı dönem için yapmış olduğu akli ilimler merkezli olarak yaptığı "ilmin gerilediği" ve bu gerilemenin ahlaka da yansıdığı yolundaki eleştirisiyle Tanzimat ve özellikle II. Meşrutiyet sonrası birçok çalışmaya konu olmuş, bu özelliği sebebiyle de gerek Osmanlı medrese tarihi gerekse düşünce ve bilim tarihi yazıcılığında başvurulmuş temel referans noktalarından biri haline gelmiştir. Bu konuda yapılan çalışmalar incelendiğinde, yukarıda belirtilen bakış açısıyla "gerilemenin sebepleri sıralanmakta, bu sebeplerden birisi mutlaka "aklı ilimlerin öğretiminin aksaması, bu ilimlerin yasaklanması ya da ilmî zihniyetin bozulması" olarak zikredilmektedir. Bu anlamda Osmanlı bilim ve düşünce-i içinde kendisine atıf yapılan ve söz konusu sebebin dini ve kültürel anlamda yol açtığı olumsuz sonuçları eserlerinde ifade eden kişi Kâtip Çelebi'dir.

Çelebi'ye göre dini/ahlaki alandaki bozulmanın en önemli sebebi ilmiye teşkilatındaki ve anlayışındaki olumsuz değişimdir hatta gerilemedir. Ona göre, İslam'ın ilk zamanlarında dinin ve ahlakın insanlar arasında daha iyi yerleşmesi için bazı yasaklar getirilmiş, daha sonraki nesiller zamanında ilmi ve ahlaki zihniyetin temelleri atılmıştır. İslami ilimler iyice yerleştikten/tedvin edildikten sonra maksat hasıl olmuş ve dine yabancı fikirlerin karışma tehlikesi ortadan kalkmış ve tercüme ilmi gelişmeleri zirveye ulaştırmak için tercüme faaliyetleri başlamıştır. Daha sonra her asırda hikmet/felsefe ve şeriatin/dinin arasını telif eden alimlerin/düşünürlerin eserleri ortaya çıkmıştır. Fakat bilgisiz bazı insanlar İslam'ın ilk dönemlerinde belli bir maslahat için ortaya konan yasakları ve emirleri her devirde ve

22 Bkz. Muhammed Hamidullah, "Kâtip Çelebi'nin el-İlhâm'ul-Mukaddes min'el-Fez'il-Akdes'i [Metin neşri]", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, IV/3-4 (1971): 153-215.

her durumda geçerliymiş gibi kabul edip katı bir taklitçiliğin içine düştüler. Konunun gerçeğini anlamadan her asırda geçerli olabilecek şekilde değişim gösterebilen dini nasırları anlamadılar, bilimsel/felsefi gelişmeleri inkar ettiler ve doğruyu yanlıştan ayırt edemeyen cahiller oldular.²³

Çelebi'ye göre dini, ahlaki ve nihayetinde ilmi yapının bozulmasındaki ikinci önemli etken Osmanlı'nın başlangıçta sıkı sıkıya bağlı olduğu ilmi gelenekten uzaklaşmış olmasıdır. Burada en önemli unsur olarak ilmiye sınıfının bozulması görülmektedir. Bunun da iki temel noktası vardır. İlk başlangıçta özellikle Fatih zamanında medreselere konan felsefi ilimlerin okutulmaktan vazgeçilmesi gelir. Çünkü Fatih, Medaris-i Semaniye'yi inşa edip işleyiş kurallarını koyduktan sonra vakfiyesine "kanun üzere şuğl oluna" diye yazdırmıştır. Bu mederesede felsefi dersler diğerlerinden hiç de azımsanamayacak ölçüde okutulmuştur. Sonradan gelenler ise bu derslerin lüzumsuz olduğunu söyleyerek nakliyyata sarılmışlar ve ilmin gerilemesinin önünü açmışlardır.²⁴ Bunları söyledikten sonra Çelebi, kitap ve ders isimleri de vererek konunun nerelerden nerelere geldiğini uzunca anlatır. Söz konusu değerlendirmeleri okuyan bir kişinin günümüz İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde son zamanlarda yaşanan aynı konudaki tartışmaları anımsamaması neredeyse imkansız gibidir.

Dini/ahlaki bozulma sebeplerinden biri de mansıb/atama işlerinde meydana gelen usulsüzlükler ve özellikle rüşvetin yaygınlaşmasıdır. Mizan'da rüşvetin dini/ahlaki çerçeveden değerlendirmesini yapan Çelebi, özellikle kadılar ve müderrisler arasında cereyan eden rüşveti dile getirir. Rüşvet pek çok alanda yaygındır ama eğitim ve yargı alanındaki büyük önem taşıyor çünkü bu alanda çalışan insanlar ilmiye sınıfı mensuplarıdır.²⁵

Son olarak dini/ahlaki bozulmanın sebeplerinden birisi de medreselerde meydana gelen aşırı yüklenmeden sonra hem öğrenci hem de hoca kalitesinde meydana gelen kalite düşüşüdür. Anadolu'da meydana gelen ekonomik sıkıntılardan sonra gençler büyük şehirlere gelmişler ve bir yerlere girebilmek için medreselere girme yoluna gittiler. Dolayısıyla ilmi bir uğraş alanı olarak değil de bir geçim aracı olarak gördüler. Bunun sonucunda da öğrenciler özellikle eğitimin ücretsiz olduğu okullarda eğitim görmek için buralarda toplanmaya başladılar. Bu yığılma neticesinde ilim adamlarının bazı yolsuzluklara ve isyanlara karışmaları, ahlaksızlıklara meyletmeleri gün yüzüne çıkmıştır.²⁶

Dini/ahlaki bozulmanın önüne geçmek için Kâtip Çelebi'nin, bu gün bizler için de önemi haiz bazı çözüm önerileri de vardır. Öncelikle dini ve ahlaki değerleri kendi istek ve çıkarları doğrultusunda kullanan bazı din adamlarına karşı Çelebi, önlem olma noktasında devlet otoritesini gösterir. Devlet adamları, Müslümanların dini ve ahlaki alanda karmaşaya düşmemeleri, dinin ve ahlakın güzelliklerinin kötüye kullanılmaması için bazı önlemler almalı, kontrol mekanizması olarak üst kurullar oluşturmalı ve ortaya çıkan ihtilafları yeri-

23 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, mukaddime kısmı, (İstanbul: MEB Yay., 1971), I/23.

24 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 33.

25 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 35.

26 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 41.

ne göre sertlikle veya yumuşaklıkla halletme yoluna gitmelidir.²⁷ İkinci olarak, dini/ahlaki bozulmanın önüne geçme noktasında en büyük görevlerden birisi de din adamlarının yani halkı irşat etme vazifesini eline almış olan vaizlerin önünde durmaktır. Onlar da halkın yıllar boyu sahip oldukları İslam'a aykırı olmayan geleneklerinin aksine söz söylememeli, halkı kendilerinden nefret ettirerek dini konulara karşı nefretle bakmalarına sebep olmamalıdır. Dahası, şöhret olma yolunda, halkın bilmesinin gerekmediği hatta bilmemesinin daha uygun olacağı bazı uç/tartışmalı konuları halkın huzurunda tartışmamalıdır. Son olarak dini/ahlaki yozlaşmanın önüne geçmek için İslam'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi, yalan, haksızlık, cana/mala kast gibi temel değerlerden hareketle bir ıslahat yoluna girmek gerekmektedir.²⁸

Netice itibarıyla Kâtip Çelebi'ye göre dini/ahlaki bozulmaların temelinde ilmiye sınıfının bozulması yatmaktadır. Bunun başlıca sebepleri de derslerde meydana gelen değişiklikler, liyakatsiz atamalar ve ilmin bir geçim kaynağı haline gelmesi dolayısıyla ilmiye tetkikatının sayıca aşırı şişirilmesidir. Çözüm için ise temelden başlatılacak bir ıslahat projesi önermektedir. Bu değerlendirmeler bize günümüzde aynı alanda yaşanan bazı sorunları hatırlatıyor desek sanırız yanlış olmayız.

Yönetim/Adalet ve Yöneticiler

İslam Düşünce Tarihi göz önüne alındığında, siyasî düşüncenin birçok şekilde ifade edildiği görülmektedir. Bunların arasında, Fıkıhçıların hukukî boyutları ön planda olan siyasî düşünce hakkında yazılmış kitapları, Kelamcıların kelamî meselelerden yola çıkarak yazdıkları risaleleri, aynı şekilde Kelamcı ve Fıkıhçıların içinde yaşadıkları devletin idarecilerinin ve başkanlarının ahlakî yapılanmalarına yönelik yazdıkları eserleri zikredebiliriz. Bu ekollerin dışında, İslam düşüncesinde, ilk defa Fârâbî, Eflâtun ve Aristo'nun siyaset felsefesini, İslam'ın temel verileriyle uzlaştırarak özgün bir siyaset felsefesi geliştirmiştir. Fârâbî, diğer düşünürlerin aksine, dönemindeki siyasî olay ve olguların sosyolojik tahillerini, idarî kademelerin ahlakî yapılanmasını ve kendi dönemindeki devletin yönetim şekillerinin nasıl olması gerektiğiyle ilgili fikirler üretmemiştir. Fârâbî, İslam dünyasında ilk defa siyaset felsefesi yapmanın ilkelerini belirlemiş ve kendi dönemine kadar bir ilim olarak ele alınmayan siyaseti, müstakil bir ilim dalı olarak kurmuştur. Ayrıca, siyasî alanda kullanılması gereken yöntem sorunuyla da ilgilenmiştir. Siyasi felsefe deyince siyasi hayat hakkında felsefi merak ve onun, insanın mutluluk ve yetkinliğiyle (ikmalî) olan ilişkisi anlaşıldığı takdirde, Ebu Nasr el-Farabi, haklı olarak, İslam'da siyasi felsefe geleneğinin kurucusu sayılır. Farabi, siyasi felsefe genel anlamda felsefenin gerekli bir dalı olduğu için, dini hukukla idare edilen bir topluluğa söyleyeceği pek çok şeyi olduğu varsayımına dayalı olarak, klasik siyasi felsefeyi İslam düşüncesine sokan ilk müslüman düşünür olma şerefini taşır. Farabi'den önce, gerçek klasik siyasi felsefe ya yanlış anlaşılmış, ihmal edilmiş, ya da saldırıya uğramıştır.

27 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 39.

28 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 38.

Siyaset terimi ve ifade ettiği anlam alanı, İslâmî metinlerde farklı yönetim şekilleri ve farklı pratik uygulamalara atıf yapılarak birçok şekilde kullanılmıştır. Siyaset kavramı, insanların yönetimi anlamında, hem Kur'an'da hem de Sünnet'te kullanılmıştır. Ayrıca, Müslüman âlimler, bilimler sınıflaması yaparken ahlakla ilgili unsurları, insani erdemleri ve devlet yönetimiyle ilgili sultanlara yönelik tavsiyeleri siyaset başlığı altında ele almışlardır. Aynı şekilde, İslâm düşüncesinin birçok sahasında olduğu gibi siyaset, siyaset felsefesi ve siyasî düşünce alanındaki teknik kullanımların ve kavramsallaştırmanın en temel kaynakları da hiç şüphesiz Kur'an ve Sünnet'tir. Tarihi olarak, ilk önce, "halifelik" ve "imamet" kavramları etrafında yoğunlaşan siyasî düşünce daha sonra kelâmî ve fikhî boyutlarda kendini göstermiştir. Fârâbî ile beraber de siyaset felsefesi şeklinde kendisini ifade etmiş, bu aşamadan sonra da felsefî kavramsallaştırmalar ve terminolojik gelişmeler başlamıştır. Bu gelişmeler İbn Haldun ile büyük bir değişiklik göstererek Osmanlı düşünürleri üzerinde etkili olmuştur.

İbn-i Haldun, 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı tarihçileri tarafından tanınmaya başlanır. İlk örnekleri Kemalpaşazade'de görülen bu etki 17. yüzyıl tarihçilerinden Hezarfen Hüseyin (ö. 1691) ve Münecimbaşı Ahmed Dede (ö. 1702) gibi tarihçilerde daha belirgindir. Kâtip Çelebi (ö. 1657) *Düstûr'l Amel* adlı eserinde Osmanlı Devletinin gerilemesini açıklarken İbn-i Haldun'un etkisinde olduğu görülür. İlk Osmanlı vakanüvisi Mustafa Naimâ Efendi'nin (ö. 1716) Hicri 1000 yılından sonraki olayları anlattığı ve "Naima Tarihi" adı verilen eserinde İbn-i Haldun'un tarih anlayışından etkilendiği görülür. Naima, İbn-i Haldun'un devletin beş döneminden oluşan teorisini özetleyerek Osmanlı tarihine uyarlar ve Osmanlı tarihinin dönemlerini bu şemaya göre açıklar. Naima'dan sonraki Osmanlı tarihçilerinin de, Osmanlı Devletinin gidişatını İbn-i Haldun'un devlet kuramına dayanarak açıkladıkları görülür.²⁹

İbn Haldun'un Tarih ve Toplum Felsefesi'nin Osmanlı düşünürlerini sıkıntıya sokan en önemli yönü, her devletin muhakkak zeval bulacağı şeklindeki kaçınılmaz sonucu idi. İbn Haldun, bu sonuca açıkça işaret etmiştir. Şöyle ki, şahıslar gibi devletlerin de tabii ömrü vardır. Şahısların tabii ömürleri yüz yirmi senedir. Ancak bu müstesna bir durumdur. Bir şahsın ortalama ömrü ancak, gelişme ve olgunlaşmasını tamamladığı süre olan, kırk yıldır. Çünkü Allah, Kur'an'da, insanın rüştüne erdiği olduğu yaşı kırk yıl olarak bildirmektedir. Bu ortalama ömür aynı zamanda bir neslin de ömrüdür.

Osmanlı düşünürleri, İbn Haldun'un söz konusu öğretisinin bu kötümser ve kaderci yönünü tadil ederek yeni bir yorum getirdiler ve devletlerin Gelişme, Duraklama ve Çökme Dönemlerinin durdurulamayacağını, ama çağın gereklerine uygun tedbirler yoluyla ertelenebileceğini savundular. XVII. yüzyılın seçkin Osmanlı düşünürleri, umumiyetle tadil edilmiş bu İbn Halduncu yaklaşımı benimsediler. XVII. yüzyılda İbn Haldunculuğu Osmanlılara tanıtanların başında yer alan Kâtip Çelebi'nin, eserlerinde, söz konusu felsefe dolayısıyla yüz yüze kaldığı bu soruna açıkça işaret ettiği yerler vardır. Bu yerlerden biri, *Düstûr'l-Amel'in Tenbih ve Tebsîr* bölümüdür. Buradaki ifadesine göre, Osmanlı Devle-

29 Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", 181.

ti'nin mizacı Timur'un şerri, taht kavgaları ve Celâlîlerin ortaya çıkışı yüzünden defalarca bozulmuş, ancak yerinde tedbirler ve Yüce Allah'ın izniyle mizaç tekrardan yerine gelmiştir. Şimdi bu risâlede sözü edilen belalar, öncekilerin hepsinden korkunçtur diye korku salmalara meydan verip vehme düşmek ve önlem almaktan geri kalmak dine ve devlete layık olmadığı gibi hamiyetli olmanın da gereği değildir. Cihan'ın sığınağı olan Hazret-i Padişah'ın saltanat talihleri (tâli') güçlü ve kutludur. Vekilleri dine ve devlete hizmet için hep birlikte ittifakla kolları sıvayıp şereflî şeriatı ölçü ve rehber edinirlerse Yüce Allah'ın yardımıyla düşmanlara karşı galip gelip üstün ve muzaffer olacaklardır. Hainliği bırakıp (kadr) şeriat ve akıl kanununa uygun olarak güzel tedbirler alırlarsa bu yüce devleti merhametsizlikten kurtarıp kanun yolunda ilerleteceklerdir.³⁰

Kâtip Çelebi'nin İbn Haldun'un söz konusu görüşü çerçevesinde Osmanlı Devleti'nin geleceğine ilişkin düşüncelerini açıkladığı bir başka yer de *Takvimü't- Tevârih* adlı eserinin *Hâtîme* bölümüdür. Buradaki yorumu daha felsefidir ve muhtemelen ona özgüdür. Bu yoruma göre, her ne kadar Kur'ân'daki "Her ecel yazılmıştır" ayeti gereğince, her ortaya çıkış ve yok oluş ezellerin ezeliindeki mahkemede kaza ve imza olunmuş ise de, "Allah dilediğini mahveder dilediğini bırakır" ayetince de olacak olanın askıya alınması (kaza-i mu'allaka) sabittir. Bu durumda, her toplumun çöküp gitmesi zorunlu değildir. Geçmişte zaruret zamanlarında lazım gelen tedbirleri almayan her devlet, tıpkı eceli gelmeden zehir içip ölen biri gibi, adalet kanununu ihmal ederek zülüm (cevr) yoluna saptı ve kısa zamanda yok olup gitti. Yaşlılık döneminin sonuna gelen bir şahsın, ilahî irade ile sağlıklı kalma sebeplerine erişebileceği ya da marifetli bir tabibin tedbirine ulaşabileceği gibi, her devletin çöküş döneminin sonuna varmasının, Allah'ın murat ettiği bir duruma işaret etmesi de, hükümdarların doğru yolu bulması veya bir akıllı tabip makamında olan tedbirli devlet adamlarına yaklaşması ve dayanması için bir sebeptir.³¹ Kâtip Çelebi'nin siyaset felsefesine ilişkin bu temellendirmelerden sonra, şimdi onun siyaset felsefesine ve ahlak-siyaset ilişkisine nasıl yaklaştığına bakalım.

Kâtip Çelebi, siyaseti öncelikle, insanları yönetme sanatı olarak tanımlar. Ancak bu tanım ona göre pratikten uzak ve tamamen soyut, hayattan kopuk bir tanımdır. Gerçek bir tanım için bazı ilkeler ve pragmatik faydalar göz önüne alınmak durumundadır. Çünkü siyaset gerek ahlaki gerekse idari bir takım ilkeler göz önüne alınarak tanımlanır ve uygulanırsa gerçek anlamına ulaşılmış olur. Örneğin adalet ve siyasi etik ona göre siyasetin gerek teorik tanımında gerekse pratik uygulamasında merkeze alınması gereken en önemli kavramlardır. Dolayısıyla asıl önemli olan siyasetin formu, adı, işleyişi değil, içeriğidir yani işleyişinde adalet ve ahlakın ne derece kendine yer bulup bulmadığıdır.³² Çelebi, siyaset felsefesine dair kaleme aldığı tüm eserlerinde ahlak ve adaletle ilgili uzun değerlendirmelerde bulunmakla kalmaz bunların zıddı olan zulüm ve ahlaksızlık üzerinde de önemli ölçüde durur ve sebep, sonuç ve çözüm önerileri noktasında kendi görüşlerini sergiler.

30 Kâtip Çelebi, *Takvimü't-Tevarih*, (Tıpkıbasım), (Ankara: TTK Yay., 2009), 82-84.

31 Kâtip Çelebi, *Takvimü't-Tevarih*, 83.

32 Kâtip Çelebi, *Takvimü't-Tevarih*, 82.

Çelebi'ye göre, her devletin bekâsının şartı siyasettir. Bu da pratik felsefenin (hikmet-i 'amelîyye) bir kısmı olan siyaset ilmi ('ilm-i siyâset-i mülûk) gibi ya akli olur ya da Kita-bullah ve Sünnet-i Resûlullah'da bulunan ilahî hükümler gibi şerî olur. Şerî siyaset akli siyasetten daha doyurucu (mugnî) olduğundan İslâm hükümdarlarının düstûr-ı 'amelidir. Bununla amel eden her padişah ilahî bir destekle başarılı ve muzaffer olmuş ve Dünya ve Ahiret saadetini elde etmiştir. Şeriat ölçüsüne (mi'yâr-i şer'a) itibar etmeyen, heva ve hevesine ve nefsinin isteklerine uyan her zalim hükümdar da kaçınılmaz olarak ilahî cezaya çarptırılmıştır. Kafir hükümdarlarının devletlerinin bekâsının dayanağı (medâr) akli siyasete itina ve itibarlıdır. "Dünya küfr ile yıkılmaz zülûm ile yıkılır" dedikleri Türk atasözü bundan neşet etmiştir. Bu sebeple, seriat/din/ahlak ve akıl kanunlarının dairesinden dışarı çıkan her hareket devletin yok olmasına sebep olur.³³

Kâtip Çelebi'ye göre adalet, yönetimin meşruiyetini gösterme noktasında hayati bir önem taşır. Ona göre devletin meşruiyetini tartışmaktansa yönetimin meşruiyetini tartışmak daha elzemdir. Çünkü yönetimin devam edip etmeyeceği, halkın kendisine itaat edip etmemesi tamamen bu adalet ilkesi ile belirlenir. Çelebi'nin düşüncesinde adalet o kadar önemlidir ki, "Biz emaneti göklere ve yere teklif ettik" mealindeki ayeti bu noktada kendine dayanak olarak yorumlar. Bilindiği üzere bu ayetteki emanet kelimesi müfessirlerin kahir ekseriyeti tarafından Kur'an-ı Kerim olarak anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Kâtip Çelebi ise, buradaki emanet kelimesini adalet ve akıl olarak yorumlar ve siyaset felsefesinin temelini yerleştirir.³⁴ Bu şekilde teorik temellendirmeyi yaptıktan sonra pratik hayattan da örneklerle fikrini güçlendirecek saptamalarda bulunan Çelebi, Anuşirvan gibi tanınan, bilinen adil hükümdarlardan örneklerle konuyu açıklar.

Geleneksel literatürde olduğu gibi Kâtip Çelebi'de de adaletin zıddı olarak zulüm kavramı kullanılır. Zulüm, direk bedene uygulanan fiili işkence de dahil olmak üzere devletin en üst tabakasına kadar uzanan yönetsel her türlü haksızlığı da ifade eder. Zalim yöneticinin örneği ise ona göre de, bu konuda İslam dünyasında şöhret yapmış olan Haccac'dır.³⁵

Adaleti ne ile tesis edebiliriz? Adil bir yönetici hangi ilkeleri ve özellikleri benimsemeli ki biz ona adil diyebilelim? Adil olmanın belirleyici unsurları/ilkeleri var mıdır, varsa nelerdir ve dahası bu ilkelerin kaynağı nedir? Veya tam tersini düşünelim ve bu soruları Kâtip Çelebi'ye zulüm kavramı açısından soralım. Çelebi'nin aslında bize vereceği cevap tek kelimedir: Kanun.

Ona göre siyasetin kanunla temellendirilmesi, adaletin olmazsa olmaz şartıdır. Bu noktada kanun hayati bir öneme sahiptir ve siyasetin temelinde iki türlü kanunun olması, bir başka deyişle iki farklı ve birbirine uyumlu iki kanunun siyasette belirleyici olması adil bir yönetim için kaçınılmazdır. Bu kanunlardan birincisi, Kur'an- Kerim ve Sünnet'te ifadesini bulan şeriat kanunu, ikincisi de tarih boyunca elde edilen ve birinciye ters düşmeyen fikri

33 Kâtip Çelebi, *Takvimü't-Tevarih*, 84.

34 Kâtip Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibar*, vr. 129^o.

35 Kâtip Çelebi, *Takvimü't-Tevarih*, vr. 130^o.

ve tecrübi kaynaklardan hareketle elde edilen akıl kanunu. Ahlak da bu her iki kanunun içine adeta sirayet etmiş olan birleştirici bir güçtür.³⁶

Öncelikle şunu belirtelim ki, ahlak bu noktada önemlidir çünkü bu iki kanun arasındaki ilişki ahlaki bir ilişki olmak durumundadır. Bu açıdan bakıldığında Çelebi'ye göre geçmişte yaşanan şeriat-akıl tartışmalarına da gerek yoktur. Şeriatın kaynak açısından akla ihtiyacı yoktur ancak bu onların kaynak açısından farklı olmaları sebebiyle çelişiyor olmalarını da gerektirmez.³⁷ Akıl tarafından ortaya konan kanun yani Kanun-u Kadim de bu yönüyle teorik olarak şeriatla çelişmez.

Kanun-u Kadim, Osmanlı devlet geleneğinde Kâtip Çelebi'nin yaşadığı yıllarda başlayan ıslahat düşüncesiyle ortaya çıkan ve kökleri itibarıyla geleneğe bağlı olan ve Osmanlı hükümdarlarının yasama hakkını ifade eden kanunlar manzumesi olarak anlaşılır. Buradaki kadim kelimesiyle anlatılmak istenen, bu geleneğin Osmanlı ile değil de Türk tarihiyle ilgili olduğudur. İslam ile birlikte büyük ölçüde renk değiştiren bu gelenek daha da bir güç kazanmıştır. Hatta o derece ki, kanuna karşı gelme, kanunun dışına çıkma durumu, İslami literatürde hadise aykırı manasına kullanılagelen, bid'at kavramıyla ifade edilir hale gelmiştir.³⁸

Kanun-u Kadim, Yavuz ve Kanuni zamanlarında adli ve siyasi düzeni sağlamış ve faydaları uzun yıllar test edilmiş bir kanun ve ilkeler bütünü olarak hali hazırda uyulmayı hak eden kanunlar manzumesi olarak karşımızda durmaktadır. Bu nedenle Çelebi, Kanun-u Kadim'e uyulmayıp yeni/cedid kanunlar ihdas edilmesini kabul etmemekte ve ortaya çıkan bozuklukların öncelikli sebebi olarak görmektedir.³⁹ Kanun-u Kadim, Çelebi'nin kendi devrindeki siyasi/ahlaki bozulmaları ifade ederken kullandığı temel kavramdır. Söz konusu bozulmalar Kanun-u Kadim'in ihmal veya terk edilmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. İhmal edilme sebebi ise devlet ricalinin atamasında liyakatten ayrılınması ve rüşvetin yaygınlaşmasıdır. Bunların önüne geçebilmek için ise Kanun-u Kadim tam manasıyla uygulanmalı, padişahlar bu kanunları bilmeli ve akıl siyaseti ve şeriat kılıcı ile uygulamalıdır.⁴⁰

Sultanlar ise, ona göre, Allah'ın insanların ıslahı ve alemin nizamı için ve saymakla bitmez diğer faydalar için yeryüzünde tayin ettiği halifelerdir. Allah bu sultanları, tüm dünyayı korumak, azgınları ve düşmanları cezalandırmak, halkın işlerini düzenlemek için aracı kılmıştır. Osmanlı sultanları sadece Türklerin ya da Müslümanların değil tüm dünyanın sultanıdır (padişah-ı alem penah) ve tüm cihan tarafından kendisine itaat edilmek zorundadır.⁴¹

Sultanların son tahlildeki gayelerinin dünyadaki sosyal nizamı sağlamak olduğunu belirten Çelebi, ahlaki anlamda da onların insanlara karşı bir görevi daha olduğunu söyler ki, bu görev de kanun kavramının ikinci anlamını yani şeriatı karşımıza çıkarır. Sultan, idareci

36 Kâtip Çelebi, *Takvimü't-Tevarih*, vr. 130^b.

37 Kâtip Çelebi, *Takvimü't-Tevarih*, s. 6.

38 Halil İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, (İstanbul: Eren Yay., 2000).

39 Kâtip Çelebi, *Takvimü't-Tevarih*, vr. 117^b; *Mizânü'l-Hakk*, 27.

40 Kâtip Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibar*, vr. 119^b; *Düsturu'l-Amel*, vr. 5^b.

41 Kâtip Çelebi, *Düsturu'l-Amel*, vr. 6^b.

olmanın yanı sıra, insanların Allah'a karşı her türlü ibadetlerini yapmalarında bir yönlendirici unsur olarak da görev yapmak durumundadır. Bu ihmal edildiği takdirde, insanların sadece bu dünyaları imar edilmiş olur, ahiretleri ise heba olur gider. Onun, sultanların Allah'ın bu dünyadaki gölgeleri olduğunu söylemesinin altında aslında bu gerçek yatmaktadır. Bu görevi yerine getirebilmeleri için sultanların Kanun-u Kadim yanında şeriat de çok iyi bilmeleri, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaları ve insanları da buna sevk edecek düzenlemelerde bulunmaları gerekmektedir.⁴²

Çelebi'ye göre kelimenin tam manasıyla sultan, her şeyin sahibi ve idare edicisi konumunda bulunan Allah'tır. İdareciler adeta O'nun vekilidirler ve O'na karşı manevi/ahlaki bir sorumluluk taşımaktadırlar. Sultanlar yeryüzünü Allah'ın istekleri ve direktifleri doğrultusunda yönetmelidir. Buna göre adaletle Kanun-u Kadim ve şeriate uygun olarak, karmaşaya izin vermeden yönetim işlerinde alınması zorunlu tedbirleri alarak görevleri ehil ve güvenilir insanlara vererek her yönüyle mükemmel bir nizam kurmak zorundadırlar.

Sonuç

Kâtip Çelebi, yaşadığı dönemin hemen hemen tüm sorunlarıyla ilgilenmiş bir fikir adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşadığı yüzyılın Osmanlı Devleti'nin duraklama ve hatta gerileme dönemleri olduğunu düşünürsek onun elinde ilgilenecek pek çok problemin varlığını görmüş oluruz. Her şeyden önce Batı'da meydana gelen bilimsel ve sosyal gelişmeler ve bunlar karşısında ülkenin konumu ve bizzat ülke içerisinde meydana gelen gerilemeler onun ilgi sahasına ister istemez girmektedir. Dolayısıyla Kâtip Çelebi, yönetimden ekonomiye, ilmiye sınıfının durumundan sosyal gelişmelere kadar devrin tüm sorunlarıyla ilgilenmiş, oralarda görülen aksaklıkları tespit etmiş ve kendince çözüm önerileri sunmaya çalışmış bir kişidir.

Her şeyden önce o, ilmiye sınıfı üzerinde özellikle durmuş ve buralardaki aksaklıkları tespit etmeye çalışmıştır. Çünkü ona göre diğer tüm ahlaki ve siyasi bozulmaların temelinde ilmiye sınıfının bozulması yatmaktadır. Ona göre, önceleri sırf ilmi gayelerle, ehil kişiler tarafından yürütülen ilim faaliyetleri, daha sonraları geçim derdi ve prestij elde etme gibi gayelerle ehil olmayan kimseler tarafından yürütülmeye de başlanmıştır. İlim adamlarının seçimi ve atanmasında da bazı liyakatsizlikler yapılmış, kalite gözetilmeden hoca ve öğrenci sayıları haddinden fazla arttırılmış ve bunun neticesinde de eğitim kalitesi oldukça düşmüştür. Bunun önüne geçmek için ise, devletin ilk zamanlarındaki ilim anlayışına geri dönülmeli ve liyakat ve kaliteden ödün verilmemelidir.

Siyaset yani yönetin alanında da durum yukarıdakinden farklı değildir. Çelebi'ye göre ilk dönem devlet adamları son derece kaliteli, eğitilmiş kişiler arasından seçilmekte ve atanmaktaydı. Bu kişiler devler işlerini yürütürken başlangıçtan bu yana konulmuş olan kanunlarla devleti idare etmekteydi. Son zamanlarda ise devlet adamları liyakatsiz kişiler arasın-

42 Kâtip Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibar*, vr. 120^b.

dan seçilebilmekte ve haksızlık, rüşvet gibi bazı ahlaksız uygulamalar görülebilmektedir. Özellikle eski kanunların uygulaması bazen göz ardı edilmekte veya uygulama noktasında keyfi davranılmaktadır. Siyasî alanda bir düzelme olacaksa öncelikle yöneticiler ehil kim-seler arasından seçilmeli ve yıllar boyu tecrübeyle oluşturulmuş ve yürürlükte oldukları dönemde müreffeh bir hayat sağlamış olan eski kanunlara bir an önce dönülmelidir.

Kaynakça

- Arıcı, Mustakim. "İbn Kemûne'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2011): 41-78.
- Fahreddin er-Râzî. *Şerhu Uyûni'l-hikme*. Tahran: Müessesetü's- Sâdik, 1415.
- Farabi. *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Komisyon. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay. 1980.
- Farabi. *Fusulu'l-Müntez'e'a fi İlmi'l-Ahlak*, neş. Fevzi en-Neccar. Beyrut: by. 1986.
- Farabi. *İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)*, çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Farabi. *Kitabu's-Siyasetü'l-Medeniyye*, neş. Ali Ebu Muhlim. Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, 1994.
- Farabi. *Tahsilu's-Saâde*, nşr. Cafer Ali Yasin. Beyrut: by. 1983.
- Fındıkoğlu, Z. Fahri. "Türkiye'de İbn Haldunizm", 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*. İstanbul: by. 1953.
- Gökyay, Orhan Saik. "Kâtip Çelebi", MEB İslâm Ansiklopedisi, 5 (1955), İstanbul.
- Gökyay, Orhan Saik. *Kâtip Çelebi*, Ankara: by. 1981.
- Hamidullah, Muhammed. "Kâtip Çelebi'nin el-İlhâm'ul-Mukaddes Min'el-Feyz'il-Akdes'i [Metin neşri]", *İslâm Tetkik-leri Enstitüsü Dergisi*, IV/3-4 (1971).
- İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ/Mantığa Giriş (el-Medhal)*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*. Kahire: by. 1910, 7-8.
- İbn-i Sina, *El-Kânûn fi't-Tıbb, Birinci Kitap*, çev. Esin Kahya. Ankara: by. 1995.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yay., 2000.
- Kâtip Çelebi, *Düsturu'l-Amel*. Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 343.
- Kâtip Çelebi, *Düstürü'l-Amel li İslâhi'l-Halel*, Ayn-i 'Ali Efendi'nin Kavânin Risâlesi içinde. İstanbul: by. 1280.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, mukaddime kısmı. İstanbul: MEB Yay., 1971.
- Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ehakk*. İstanbul: Matbaa-i Ebuzziyâ, h. 1306.
- Kâtip Çelebi. *Takvimü't-Tevarih*, (Tıpkıbasım). Ankara: TTK Yay., 2009.
- Kâtip Çelebi. *Tuhfetü'l-Kibar*, (Tıpkıbasım), haz. İdris Bostan. Ankara: by. 2008.
- Kaya, M. Cüneyt. "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27 (2009/2).
- Ülken, Hilmi Ziya. "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*. Ankara: TTK Basımevi, 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*. Ankara: TTK Basımevi, 1991.

2015 Uluslararası Din Psikolojisi Derneği (IAPR) Kongresi

Zuhâl
AĞILKAYA ŞAHİN*

Din psikolojisi araştırmalarını teşvik amacıyla 1914 yılında Almanya'da kurulan Uluslararası Din Psikolojisi Derneği IAPR,¹ din psikolojisi alanında bilimsel araştırmayı ve paylaşımı destekleyen uluslararası bir organizasyondur. Dinin bilimsel ve psikolojik araştırması için bir alan oluşturma gayreti içinde olan IAPR, din psikolojisinde farklı yaklaşımları bir araya getirme ve bilimsel paylaşımı destekleme niyetini taşımaktadır. Bunun için dünyanın her tarafında bulunan din psikologları için akademik bilgilerin paylaşımı için bir platform sağlamayı hedeflemektedir. Bu amaçla IAPR, her iki yılda bir başka ülkede olmak üzere uluslararası bilimsel bir kongre düzenlemektedir. 2015 yılı kongresi, 2011 kongresinde adaylığını koyan Türkiye'de gerçekteşmiştir.² Kongrenin düzenleyici kurumları İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Psikoloji Bölümü, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Din Psikolojisi Derneği iken yerel organizasyon komitesinin üyeleri şu akademisyenlerdi: Üzeyir Ok (komite başkanı, İKÇÜ), Ali Köse (ev sahibi Dekan, MÜİF), Zuhâl Ağılkaya-Şahin (İstanbul koordinatörü, İKÇÜ), Hasan Kaplan (Din Psikolojisi Derneği Başkanı, ÇOMÜ), Seda Tokgünaydın (İKÇÜ), Kenan Sevinç (ÇOMÜ), Gülüşan Göcen (İÜ), Ali Ayten (MÜ), Eyüp Ensar Öztürk (İÜ), Ayşe Şentepe (SÜ), Sevede Düzgüner (MÜ).

17-20 Ağustos 2015 tarihlerinde gerçekteştirilen kongrede üç kıta ve 29 ülkeden gelen 200'ün üzerinde katılımcı vardı. Katılımcıların büyük çoğunluğu başta Amerika ve Türkiye olmak üzere Çin, Norveç, Birleşik Krallık ve Polonya'dandı. Böylece bu kongrede, derneğin ve kongrenin uluslararası karakteri önceki yıllara göre daha da çok ortaya çıktı.

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı. zuhalagilkaya@hotmail.com.

1 IAPR'nin tarihçesi için bkz. Zuhâl Ağılkaya, "2011 Uluslararası Din Psikolojisi Kongresinde Türk Din Psikolojisi Araştırmacıları," Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - "Din Psikolojisi" Özel Sayısı, 12, 2 (2012): 317-338.

2 Türkiye'nin adaylık süreci için bkz. Ağılkaya, "2011 Uluslararası Din Psikolojisi Kongresinde Türk Din Psikolojisi Araştırmacıları."

Kongrede işlenen konulara bakıldığında özellikle Batı din psikolojisi konjonktürüyle uyumlu olarak 2015 yılının en popüler konusu olarak maneviyat ön plana çıktı. Maneviyatı mistisizm ve manevi bakım konularının izlemesi din psikolojisi alanındaki ilginin hangi yöne doğru gittiğini göstermesi bakımından ilginçti. Bununla birlikte önceki kongrelere göre Müslümanlar üzerine araştırma ve sunumların artması dikkat çeken bir başka noktaydı. Öne çıkan bu konularla birlikte kongrede Tanrı tasavvuru, din psikolojisi anlayışları ve ölçekleri, gruplar arası ilişkiler ve din, dini başa çıkma, inançsızlık, pozitif psikoloji konuları etrafında yoğunlaşan toplam 21 sempozyum, 82 sunum, 49 poster vardı. Kongre programına kongrenin web sayfasından (<http://iapr2015.ikc.edu.tr>) ulaşılabilir.

Kongre, 17 Ağustos 2015 tarihinde TDV İslam Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) bir konferansla başladı. IAPR Başkanı Vassilis Saroglou'nun (Université catholique de Louvain) başkanı olduğu *Cross-Cultural and Cross-Religious Psychological Research on Religion: Theoretical and Methodological Issues* başlıklı oturumda, Adam Cohen (Arizona State University) kültürler arası dindarlık ölçümü, Magali Clobert (Stanford University ve Université Catholique de Louvain) dini hazırlama, Michael H. Bond (Hong Kong Polytechnic University) din ve kültür, Jochen E. Gebauer (Universität Mannheim) ve Constantine Sedikides (University of Southampton) dindarlık ve öz saygı konularında birer konferans verdi.

Öğleden sonra ev sahibi fakülte Dekanı Ali Köse, ev sahibi üniversite Rektörü M. Emin Arat ve IAPR Başkanı Vassilis Saroglou'nun açılış konuşmalarıyla kongre resmen açıldı. Kongrenin ilk açılış konferansını veren Constantine Sedikides, dini açıdan kendini geliştirme hakkında bir tebliğ sundu. Açılış günü, konferansın ardından verilen açılış kokteyli ile son buldu.

Kongrenin artık başladığı 18 Ağustos tarihinden itibaren kongre, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde devam etti ve üç gün boyunca sürecek davetli konuşmacılar (sempozyum), açılış konferansları, paralel oturumlar ve poster sergileriyle sürdü.

Birinci günün davetli konuşmacılarına *Magic, Mysticism, Spirituality: Religion's Fellow Species* başlıklı oturumda Heinz Streib (Universität Bielefeld) başkanlık yaptı. Sempozyumun konusu, araştırma nesnesi olan din kavramının net bir şekilde tanımlanması, büyü, mistisizm ve maneviyat gibi yakın kavramlarla olan ortaklık ve farklılıklarını ortaya koymanın önemiydi. Paralel oturumlarda ise maneviyat, dini başa çıkma ile sağlık psikolojisi ile din konulu sunumlar yapıldı.

Taking a Social Psychological Approach to Religion as a Force for Good and Ill: Into the Labyrinth başlığı ile aynı günün açılış konferansını veren Michael H. Bond, dindarlık veya dinsizliğin sadece işsel ve kişisel bir tutum olarak değil daha geniş anlamda sosyalleşmenin ve kişilerarası ilişkilerin bir ürünü olarak da araştırılabileceğine dikkat çekti. Gün boyu devam eden paralel sunumların konuları ise Tanrı çizimleri, dini inançta bilişsel stiller, din psikolojisinde anlayış ve ölçekler, gelişim psikolojisi ve din, manevi bakım ve danışmanlık, maneviyat, mistisizm, çoğulculuk ve din, grup ilişkileri ile benlik ve dindi. Birinci gün İstanbul'un tarihi yarım adasına yapılan bir şehir turu ile son buldu.

İkinci günün sempozyumuna Julie Exline başkanlık yaptı. *Religious and Spiritual Struggles: New Research Frontiers* başlıklı oturumun konusu, dini ve manevi çatışmaydı. Genellikle din ve maneviyat bir tür rahatlama kaynağı olarak işlev görür fakat insanların çoğu, hayatlarının dini ve manevi alanlarında bir mücadele, bir çatışma da tecrübe ederler. Exline, bu çatışmaların türünü, ölçümlerini ve belirleyicilerini özetlerken, sempozyumun bir başka konuşmacısı olan Hisham Abu-Raiya bu unsurların Müslüman ve Yahudi örneklemdeki görünümünü aktardı. Abu-Raiya, Müslüman örneklem ile din psikolojisi araştırmaları yaparken kimi zaman Türk araştırmacılarının da tecrübe ettiği zorluklara da değinerek oldukça ilgi uyandıran bir sunum yaptı. Bu sempozyum sürerken diğer salonlarda paralel olarak yine maneviyat, kişilik ve din, psikoloji ve din ilişkisi, gruplar arası ilişkiler ve din konulu sunumlar yapıldı.

Sıradaki açılış konferansının sahibi yine Hisham Abu-Raiya'ydı. *Religious Coping among Muslims: A Review of an Emerging Line of Research* başlıklı tebliğinde Abu-Raiya, Müslüman örneklem üzerinden giderek artan dini başa çıkma araştırmalarının bir değerlendirmesini yaptı. Abu-Raiya'nın vardığı sonuca göre çoğu Müslümanlar hayatın zorluklarıyla baş etmede dini öğretilerine dayanmaktadır. Dolayısıyla dini başa çıkma, bütün dini geleneklerde görülse de Müslümanlar, İslam inancına bağlı olarak geliştirdikleri kendilerine has başa çıkma yöntemlerine sahiptirler. Abu-Raiya'nın üçüncü tespitine göre, Müslümanların dini başa çıkma türlerinden bazıları arzulanın sonuçlarla (örn. hayat memnuniyeti) ilişkiliyken bazıları da istenmeyen sonuçlarla (örn. depresif ruh hali) ilişkilidir. Nihayet son bulgusuna göre, Müslümanlar negatif dini başa çıkma yöntemlerinden ziyade pozitif dini başa çıkma yöntemlerini kullanmaktadır.

Müslüman örneklemelerin din psikolojisi açısından genel bir profilinin de çizildiği bu oldukça faydalı sunumdan sonra programda iki davetli sempozyum daha vardı. Bunlardan biri Will Gervais'nin başkanlığındaki *Religious Disbelief: Development, Culture, Motivation, and Consequences* oturumuydu. Sempozyumun ana teması, kapsamlı bir din anlayışında dini inancın olduğu kadar inançsızlığın da anlaşılması gerektiği üzerinedir. Sunumlarda ağırlıklı olarak inançsızlığın kültür, gelişim ve motivasyon bakımından öncülleri ve sosyo-psikolojik sonuçları işlendi.

Historical Studies on the Psychology of Religion sempozyumu adeta 2015 yazında dolacak olan IAPR'nin 100. yıl dönümünün bir kutlamasıydı. IAPR'nin tarihine yoğunlaşılan oturum, bu tarihin bir dokümantasyonu niteliğinde bir eser (*Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Lichte der Internationalen Gesellschaft*) yazan Jacob A. Belzen tarafından yönetildi. Sempozyum, IAPR'nin geçmişinde çeşitli görevlerde bulunan ve din psikolojisinin tarihiyle ilgilenen kişilerin sunumlarıyla devam etti.

Günün devamında, farklı salonlarda inançsızlık, din ve bilim, çoğulculuk ve din, dini tecrübe ve mistisizm, din psikolojisinde çeşitli konular, benlik ve din, maneviyat, pozitif psikoloji ve ölüm sonrası hayat konulu tebliğler yer aldı. İkinci gün, İstanbul organizasyonuna duyulan hayranlığın doruk noktasına ulaştığı Boğaz turu ve Hidiv Kasrı'ndaki akşam yemeği ile son buldu.

20 Ağustos, kongrenin son günüydü ve yine özel bir oturumla başladı. Hıristiyan teolojisi ile din psikolojisi açısından güncel gelişmeler ve gelecek perspektiflerinin konu edildiği *Psychology of Religion and Christian Theology: Current Developments and Future Perspectives* başlıklı sempozyuma Hermann Westerink başkanlık yaptı. Psikoloji ve din arasındaki ilişki, bilimsel bir disiplin olarak din psikolojisinin kurulması ve teoloji içinde ilerletici gelişmeler için hep verimli ve faydalı olagelmıştır. Ancak günümüzde her iki alanda da bazı değişimler gözlenmektedir. Psikolojik araştırmaların yeni göz bebeği olarak maneviyatın yükselmesi ve kurumsal dinin geleneksel formlarına olan ilginin düşmesi iki disiplin arasındaki ilişkiyi de etkilemiştir. Fakat psikologlar dini kültür veya inanç sistemlerinin teolojik iç yüzlerine eğilmeksizin din ve maneviyat konularında elde ettikleri araştırma sonuçlarını anlayabilirler mi? Teoloji, hala ve nasıl psikolojik araştırmalardan yararlanabilir? Bu konuda gelecek iş birliği için temel meseleler ve sorular nelerdir? Sempozyumun davetli konuşmacıları bu sorulara yanıt ararken diğer salonlarda ateizm, din ve sağlık, gruplar arası ilişkiler ve din ile din psikolojisinde çeşitli konular tartışılıyordu.

Programın devamındaki açılış konferansı Paul Harris'e aitti. *Trusting Disciples or Born Believers: How Do Children Acquire their Religious Beliefs?* tebliğinde Harris, çocukların doğuştan mı dindar olduklarını yoksa din ve bilim dahil bir çok alanda kendilerine anlatılanlara inanmaya meyilli, sadık müritler mi olduklarını tartıştı. Harris, bu iki tezat teorinin rekabetini anlatırken aynı zamanda dini eğitim alan ve almayan çocukların inançları hakkındaki verileri özetledi. Paralel oturumlarda yine konular ateizm, doğa üstü inancın nöro-bilişsel temelleri, pozitif psikoloji, Tanrı tasavvuru, manevi bakım ve danışmanlık, Brezilya'da din psikolojisi konuları işlenmeye devam edildi.

Son günün son iki sempozyumu ise ülkemiz ve akademik camiamız için ilginç konulara sahne oldu. Bunlardan birinde mevzu İstanbul'daki Suriyeli mültecilerdi. *Faith as Support or Burden: A Study on Syrian Refugees in Istanbul* başlıklı sempozyumda başkan Övner Andreas Cetrez ve diğer konuşmacılar, inancın Suriyeli mülteciler için destek mi yoksa yük mü olduğunu tartıştı. Konu, göçe zorlanma ve travma durumlarında toparlanma nasıl gerçekleşir, transit ve kabul eden ülkeler için zorluklar nelerdir, savaş zamanlarında toplum hizmetlerini nasıl anlamalıyız ve oluşturabiliriz, bu sosyal olayların empirik açıdan din psikolojisi disiplini için ne gibi çıkarımları vardır gibi sorular etrafında düşünülürken çeşitli yabancı konuşmacılar empirik araştırmalarının bulgularıyla katkı yaptılar. İlerleyen saatlerde günün ve kongrenin son davetli konuşmacıları *Psychology of Religion and Islamic Theology: Stories of Collaboration* sempozyumu etrafında birleştiler. Başkanlığını Üzeyir Ok'un yaptığı sempozyumda Müslüman konuşmacılar din psikolojisi araştırmalarında İslami bir pozisyonun alınması gerekip gerekmediğini tartıştılar. İslami bir yaklaşımın din psikolojisi alanında bir gereklilik olduğu ve katkı yapacağı düşüncesi İslami perspektifin özellikleri ve alana faydalarıyla birlikte bu oturumda açıklandı. Bunların yanında seçilen teolojik paradigmanın din psikolojisinde kullanılan empirik veya pozitivist metodolojiyle uzlaşması ve olumlu katkıları gösterildi. Bir din psikoloğu olmak ve dinine bağlı bir Müslüman olarak kalmak arasında doğabilecek muhtemel çatışma ve gerilimler ise sempozyumda tartışılan bir başka konuydu. Son olarak ise din psikolojisi bulgularının teolojik

yönelimler ve dindarlık için olan çıkarımlarına ve İslami öğretinin psikolojik sağlık ve manevi bakımdaki rolüne değinildi. Bu çerçevede sempozyumda Üzeyir Ok (*The Place of a Theological Perspective in Psychology of Religion: An Offer of an Islamic Model of Theology*) ve Hasan Kaplan (*Reconsidering the Notion of Hanif as a Stage of Religious and Spiritual Growth*) tarafından iki sunum yapıldı.

Son sunumlardan sonra IAPR'nin geleneksel ödül törenlerine geçildi. IAPR 2011 yılından itibaren *Early Career Award* adı altında doktora sonrası veya akademik hayatlarının başlarında (doktora sonrası en fazla 5 yıl) üstün başarılar sergileyen genç akademisyenlere bir ödül vermektedir. 2015 kongresinde bu ödülü hak eden Stanford Üniversitesinden Kristin Laurin'di. Laurin'e bu ödül 1000 Euro ve çalışmasını tanıtmaya imkanı kazandırdı. *Dimensions of God* başlıklı tebliğinde Laurin, dinin kökenine dair geliştirilen teorilerin modern dinlerin tanrılarının sergiledikleri üç özelliğe dikkat çekti. Buna göre, bu tanrılar her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve insani ahlakla ilgilenen tanrılardır. Konuşmasında Laurin, bu üç özelliğe sahip tanrılara inanmanın insanlar üzerindeki bazı etki ve sonuçlarına yoğunlaştı. Bunun dışında insanların prososyal davranışlar ile yardımsever bir toplumu desteklemek için kişisel maddi imkanlarını kullanmalarında dini inançların çeşitli etkilerine eğildi. Laurin'in değindiği bir başka konu, çeşitli Tanrı inançlarının insanların önemli hedefleri gerçekleştirme yeteneklerine katkı veya engelleriydi. Son olarak ise Tanrı inançlarının insanı nasıl ve ne zaman güvende hissettirdiğini ve bunun kişilerarası ilişkilere ve risk alma davranışlarına nasıl etki ettiğini sergiledi.

Ödül töreni kariyer ödülüyle sınırlı kalmayıp poster ödülleriyle devam etti. 2013 yılında ilk kez verilen poster ödülü 2015'te ufak bir değişikliklikle üç farklı kişiye verildi. Bir önceki Lozan kongresinde poster ödülü bir tek kişi verilmişken, İstanbul kongresinde her gün farklı posterler asıldı ve oylama her gün bir başka araştırmacı için yapıldı. Oylamanın sonuçlarına göre birinci günün kazananı Universidade de Sao Paulo'dan Fatima Cristina Costa Fontes ve Geraldo Jose de Paiva (*Connections Among Group Psychotherapy Practice, Religious Coping Styles and Quality of Life*), ikinci günün kazananı Université Catholique de Louvain'dan Claire Prade ve Vassilis Saroglou (*Awe Implies De-Centration from Both the Individual and The Collective Self*), üçüncü günün kazananı ise İstanbul Üniversitesinden Gülüşan Göcen'di (Foregiveness, Gratitude, and Subjective Well-Being in Juvenile Delinquent Boys). 2013 Kongresinin poster birincisinin de Türk olduğu (Kenan Sevinç, ÇOMÜ) göz önünde bulundurulursa poster sunumlarında Türklerin oldukça başarılı olduğu söylenebilir.

Ödüllerin verilmesiyle kongrenin Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki etkinlikleri bitmiş oldu ve kongrenin son etkinlikleri olan genel kurul toplantısı ve kapanış kokteyli için tekrar kongrenin başladığı mekana İSAM'a geçildi. Yönetim kurulunda, geçmiş döneme ait sunulan faaliyet ve mali raporların yanında 2013 Lozan kongresinde 2017 kongresinin organizasyonu için adaylığı kabul edilen Norveçli akademisyenlerin sunumları yer aldı. 2017'de IAPR kongresi Norveç'in Hamar şehrinde, Center for Psychology of Religion Innland Hospital Trust, MF Norwegian School of Theology, Diakonhjemmet University College ve Hedmark University College ev sahipliğinde gerçekleştirilecek.

Bunun dışında bu yılki konferansta dört yılda bir yenilen yönetim kurulu için genel kurulda oylama yapıldı. Oylamanın neticesinde yönetim ve dolayısıyla dernek başkanlığına Lozan, İsviçre'den aday gösterilen Pierre-Yves Brandt seçildi. Brandt, başkanlığı devralırken eski başkan Vassilis Saroglou teşekkür ve hediyelerle uğurlandı.

Yeni başkan ve yönetim kurulunun seçilmesiyle kongrenin resmi programı da bitmiş oldu ve kapanış kokteyli için İSAM bahçesine geçildi. Kokteylin bir teşekkür, tebrik, hediyeleşme ve vedalaşma törenine dönüşmesi katılımcılarda hoş anılar bıraktı. Şüphesiz bu teşekkür ve övgülerden en büyük payı yerel organizasyon komitesi aldı. Her bakımdan şimdiye kadar en iyi organize edilmiş kongre olarak nitelenen İstanbul kongresi için yönetim kurulu ve (eski) başkan Saroglou tarafından Türk organizasyon ekibine teşekkürler, övgüler ve hediyeler takdim edildi. Bu tebrik faslından sonra eski başkan yönetim kurulu üyelerine hediyelerle teşekkür ve veda ederken kendisi de yeni başkan tarafından hediyelerle uğurlandı.

Böylesine önemli ve büyük çaplı bir organizasyon yoğun Türk katılımıyla geçmişken onların da sunum ve posterlerine de ayrıca değinmek gerekir.

Ankara Üniversitesinden Levent Kıyılıoğlu, Batı toplumlarında dindarlık ile riskli cinsel davranış ilişkisi üzerine yapılan araştırmaları incelediği bir sunum yaptı (*A Review About Relationship Between Religiosity and Sexual Risk Taking in Western Societies*). Kıyılıoğlu'nun bulgularına göre, dindarlığın riskli cinsel davranışa etkisi yaşa ve dindarlığın türüne (iç güdümlü/dış güdümlü) göre değişmektedir. Bulgular, dindarlığın, genç yetişkin ve erkeklere göre ergenler ve kızlarda, dış güdümlü dindarlarda ise iç güdümlü dindarlara göre daha koruyucu role sahip olduğunu göstermektedir. Bazı araştırmalar ise dindarlığın riskli cinsel davranışı artırdığını ortaya koymaktadır.

Boğaziçi Üniversitesinden Muhammet Maşuk Şimşek, *Cultural Context, Analytical Training, and Religious Belief among Young Adults in Turkey* başlıklı sunumunda Türkiye'deki gençlerin kültürel olarak edindikleri dini inançları ile aldıkları seküler eğitim arasındaki gerilimli bir ilişki olduğunu açıkladı. Maşuk'un bulgularına göre, inançlı olsun olmasın gençler bu iki alanın bağdaştırılamayacağını düşünmektedir. Bunun sebebi olarak da analitik ve rasyonel bir tutum gösterilmektedir.

Palliative Medicine and Spiritual Care başlıklı sunumunda Öznur Özdoğan (AÜ), 20 hasta ve 40 hasta yakınıyla uyguladıkları palyatif bakım hakkında bilgi verdi. Katılımcılarla seven Tanrı algısı, dua, ümit, şükür, teslimiyet ve diğerkamalık gibi konular üzerinde görüşmeler yapan Özdoğan, araştırmanın sonunda hasta ve hasta yakınlarında olumlu duygusal değişimlerin yaşandığını belirtti. Her şeye hakim olan ve her soruna çözümü olan bir Tanrıya olan inanç, hastaları hastalıklarını kötüleştiren duygu durumlarından kurtarmaktadır. Özdoğanın vardığı sonuca göre, manevi bakım beden ve ruh sağlığına, hasta ve hasta yakınları arasındaki iletişim sorunlarına olumlu katkılar yapmaktadır.

Çocukların ölüm algılarını (*Children's Perception of Death*) bir dizi ölçekle 572 çocuk üzerinde araştıran Sema Yılmaz (CÜ), çocukların bilişsel gelişimleri ile ölüm anlayışları arasında

pozitif bir ilişki tespit ettiğini açıkladı. Çocukların ölüm algısını ve ölüm korkusunu yaş, cinsiyet, Tanrı algısı ve ölüm tecrübeleri etrafında inceleyen Yılmaz'a göre, ölüm korkusunu belirleyen en etkili faktörler cinsiyet, tecrübe, ebeveyn gözetimi ve Tanrı algısıdır.

Uludağ Üniversitesinden Büşra Kılıç Ahmadi, *Deception and Religiosity: Turkey Sample* adlı araştırmasıyla kendini aldatma ile dindarlık arasındaki ilişkiyi ortaya koydu. 216 yetişkinle yapılan araştırmanın sonuçlarına göre, kendini aldatma ile iç güdümlü dindarlık arasında anlamlı pozitif bir ilişki bulunmaktadır. Araştırmacının yorumuna göre, bu sonuçta Türkiye'deki sosyal ve siyasi gerilimlerin etkisi bulunmaktadır.

Zehra Işık (MÜ), *The Forms of Women Religiosity in the Process of Modernisation: The Cases of Ismailaga and Cerrahi Groups in Istanbul* başlıklı tebliğinde Cerrahi ve İsmailağa tarikatlarındaki kadınların dindarlıklarını mukayese etti. Işık, araştırmasının amaçlarını tarikat üyesi kadınların hayat görüşlerini, kadın-erkek ilişkileri hakkındaki dini duygu ve tutumlarını, tarikat liderinin üyeler üzerindeki etkilerini ve tarikat üyelerinin başka tarikatlar ve dini gruplar hakkındaki görüşlerini ortaya koymak olarak belirtti. Gözlem ve mülakat tekniklerinin yanında liderlerin vaazlarını inceleyen ve tarikatlar hakkında yazılı medyadan malzemeler inceleyen Işık'ın bulgularına göre, ikisi de aynı şehirde ve hatta aynı bölgede olmalarına rağmen her iki tarikat arasında kadın-erkek ilişkileri, kadının iş hayatı ve kamusal alandaki yeri ile tesettür stilleri arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır.

Nurten Kimter (ÇOMÜ), Mustafa Ulu (ERÜ) ile beraber yaptığı *Fasting and Anger From Psychosocial Perspective* adlı araştırmasında oruç ile öfke arasındaki ilişkiyi sundu. Ramazan orucu ile sürekli öfke, öfke kontrolü, dışa vurulan ve vurulmayan öfke arasında anlamlı bir ilişki bulunmazken, Ramazan ayı dışındaki nafil oruç ve sürekli öfke ile kontrolü arasında pozitif, dışa vurulan ve vurulmayan öfke arasında negatif ilişki bulunmaktadır.

Is There Any Hemispheric Specialization for Religious Belief? sorusuyla Evrim Gülbetekin (Akdeniz Üniversitesi) sağ ve sol beyin yarım kürelerinde dini inanç konusunda bir uzmanlaşma olup olmadığını araştırdığını bildirdi. Beyin yarım kürelerinin farklı işlevleri hakkında bilgi sahibi olursa da dini uyarıcıları işleme konusunda hangi beyin yarısının daha çok uzmanlaştığı bilinmemektedir. Gülbetekin, bunu öğrenmek için araştırmasının ilk aşamasında 60 katılımcının dini tutumunu ölçtüğünü, ikinci aşamada ise bir deney yaptığını anlattı. Katılımcılara bilgisayar ekranından dini ve dini olmayan uyarıcıların gösterildiği deneyde katılımcılardan bu uyarıcıları 1'den (olumlu değil) 7'ye (çok olumlu) kadar değerlendirmeleri istenilmiştir. Veri toplama süreci devam eden araştırmanın hipotezine göre dini tutum ölçeceğinden yüksek puan alanlarda dini içerikli uyarıcıları değerlendirmede beyin yarım kürelerinde bir uzmanlaşma söz konusudur.

Sevde Düzgüner (MÜ), *Spirituality is Universal. How about Its Meaning? The Challenge of Studying Spirituality in Different Languages and Cultures* tebliğinde ise bir başka soru ortaya attı. Maneviyat olgusunun evrensel olmasına karşın anlamının evrensel olup olmadığını merak eden araştırmacı, tebliğinde farklı dil ve kültürlerde maneviyat araştırmaları yapmanın zorluklarını aktardı. Son yirmi yılda dünya çapında sosyal bilimlerde arasında ma-

neviyat konusuna olan ilgi oldukça arttı. Maneviyat konusu her ne kadar din psikolojisi alanının ismine ("din ve maneviyat psikolojisi") girmiş olsa da insanların manevi duygu ve tecrübeleri her zaman din ve dindarlıkla ilişkilendirilmemektedir. Maneviyat araştırmalarında dil ve kültür farklılıklarından kaynaklı sorunların yaşandığını aktaran Düzgüner'e göre, bu zorluklar maneviyat kavramına atfedilen anlam ile bu kavrama dayalı üretilen ölçeklerde bulunmaktadır. Maneviyat kavramı ile türetilen terimlerin (örneğin manevi bakım) de işin içine girmesiyle sorunlar artmaktadır. Örnek olarak Türkiye ve Amerika'da maneviyat kavramının benzer ve farklı algılanışlarını sergileyen Düzgüner, tebliğinin devamında maneviyat konusu araştırılırken dikkat edilmesi gereken hususlara dikkat çekti.

Zuhâl Ağılkaya Şahin (İKÇÜ), Eyüp Ensar Öztürk (İÜ) ve Ayşe Betül Ağılkaya (Gediz Üniversitesi), *Do Cultural Differences Affect the Image of God? The Case of Turkish Muslims in Turkey and Germany* başlıklı sunumlarında farklı kültürlerin insanların Tanrı tasavvurunu etkileyip etkilemediği sorusunda hareketle Türkiye ve Almanya'da yaşayan Müslümanların Tanrı tasavvurları hakkında bilgi verdi. Önceki çalışmalar, Türklerin Tanrı tasavvurlarının baskıcı, cezalandırıcı, yargılayan otoriter bir baba imajından ziyade seven, destekleyen, koruyan ve hayatı kolaylaştıran bir baba imajına yakın olduğunu göstermektedir. Acaba bu sonuç aynı din mensupları için genel geçer midir ya da yaşanan kültür, o kültürün sağladığı maddi manevi imkanlar yani yaşam memnuniyeti ve insanların kendilerini manevi açıdan nasıl hissettikleri bu sonuçları değiştirir mi? Bunu test etmek için araştırmacılar, Türkiye'de (N=297) ve Almanya'da (N=263) yaşayan Türk Müslümanlara Paloutzian ve Ellison'a³ ait *spiritual well-being scale* adlı ölçeğin Türkçe uyarlamasını, yaşam memnuniyeti ölçeği ve Tanrı tasavvuru ölçeği içeren bir anket uygulamıştır. Araştırmacının sonuçları, Türkiye ve Almanya'da yaşayan Müslümanların yaşam memnuniyetleri arasında bir fark bulunmazken, Türkiye örnekleminin Tanrı tasavvuru daha olumlu ve manevi iyi oluşu daha yüksek çıkmıştır.

Işık Üniversitesinden Nazlı Balkır, *Happily Ever After? Mental Health Status, Illness Models and Psychological Coping among Two Immigrant/Refugee Groups* adlı çalışmada mültecilerin önceki yaşam hikayeleri ve uyum süreçleri nedeniyle daha fazla ruhsal rahatsızlık fakat yerel halka göre daha az ruh sağlığı hizmetlerinden faydalanma oranlarına sahip olduklarını açıkladı. Özellikle Orta Doğudan gelen insanlar arasındaki bu tedavi açığı göç alan ülkeler için olduğu kadar göçmenler için de ciddi sorunlar getirmektedir. Balkır'a göre, bunun nedeni Orta Doğudan gelen hastalar ile Batılı hekimlerin ruh sağlığı/rahat-sızlığı anlayışlarındaki farklılıklardan ve bu durumun yarattığı anlaşmazlıklardan kaynaklanabilir. Tebliğinin devamında Balkır benlik algısı, motivasyon kaynakları, duyguları ifade etme, psikolojik başa çıkma ve atif türleri gibi psikolojik süreçlerin kültürel bağlantılarını ve bunların psikolojik rahatsızlıklarla başa çıkmayla olan ilişkilerini aktardı. Araştırmacı, bunun için Türkiye ve Almanya'da bulunan Suriyeli mülteciler ile yaptığı araştırmaları anlatarak sonuçları karşılaştırdı ve bunların klinik uygulamalar için yararını tartıştı.

3 R. F. Paloutzian ve C. W. Ellison, "Loneliness, spiritual well-being, and quality of life," *Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy içinde*, ed. L. A. Peplau, D. Perlman (New York: Wiley), 224-237.

Sayı ve içerik bakımından bu oldukça zengin tebliğlerin yanında kongrede Türkiye'den akademik çalışmalarını poster ile sergileyen katılımcılar da vardı. Bunların isim ve çalışmaları şöyleydi: Fatıma Zeynep Belen (AÜ), *Bibliotherapy and Spiritual Care*; Kübra Aslan Türkmen (AÜ), *A Semiotic Perspective on the Image of "Heaven" in Turkish Children in Germany between the Ages of Seven and 15*; Sümeyye Balcı (Fatih Üniversitesi), *The Relationship between Post-traumatic Growth, Religious Attitudes and Perceived Social Support Among Breast Cancer Patients*; Fatma Baynal (SAÜ), *Religion and Mental Health in Adults*; Fatma Kenevir (AÜ), *Religiosity and Social Factors in Women Prisoners*; Mualla Yıldız (AÜ), *Religion, Values, and Crime*; Kenan Sevinç (ÇOMÜ), *Are Nonbelievers Spiritual?*; Fatma Nur Bedir (Hitit Üniversitesi), *Recollection of God Image in Childhood*; Sevil Kahraman (AÜ), *Image of Prophet of German-Turk Children*; Ali Ayten (MÜ), *The Religious Identity Index (RII): A Cross Cultural Psychometric Analysis* (1. Matthew J. Zagummy, 2. Ali Ayten); Gülüşan Göcen (İÜ), *Forgiveness, Gratitude, and Subjective Well-Being in Juvenile Delinquent Boys*; Mustafa Koç (BAUN), *A Qualitative Study of Religious Diversity on Sexuality: Sample of Different Types of Believers and Non-Believers*.

Türkiye'den olan bu katılımcılarla beraber kongreye Türkiye dışından farklı ülke ve üniversitelerden katılan Türkler de vardı. Onların katılımları ise şu şekildeydi: Önver Andreas Cetrez (Uppsala Universitet) *Existential Meaning-Making, Well-Being, and Resilience After the Loss Experience Regarding the 2011 Great East Japan Earthquake and Tsunami: Roles of Religion and Religiosity in Japan* (tebliğ; 1. Yukako Kawanaka, 2. Valeri DeMarinis, 3. Ö. A. Cetrez); *Faith as Support or Burden: A Study among Syrian Refugees in Istanbul* (sempozyum, oturum başkanı); *"Qnushyo" - A Refugee Centre for Syrians in Istanbul* (tebliğ). Songül Şahin (Innsbruck Universitaet) *Coping with Induced Stress - Comparisons between Religious, Spiritual, Atheists and Agnostic Individuals* (tebliğ; 1. Songül Şahin, 2. René Hefti, 3. Dietmar Fuchs, 4. Tatjana Schnell), *Existential Orientations as Predictors of Coping with Induced Stress* (tebliğ; 1. Tatjana Schnell, 2. Songül Şahin, 3. René Hefti, 4. Dietmar Fuchs).

Sonuç olarak 2015 İstanbul kongresinin 2011 yılında başlayan adaylık ve yoğun hazırlık süreci neticesinde başarıyla sonuçlandığı söylenebilir. Din psikolojisi alanının en önemli kurum ve etkinliğini ağırlamak yerel organizasyon ekibi için bir gurur kaynağıydı. Şüphesiz bu başarı, Türk din psikolojisi disiplini için olduğu kadar genel olarak Türk bilim çevreleri için de önemli bir kazanımdı. Kongreye sadece uluslararası değil yurt içinden de büyük iltifat gösterilmesi Türk din psikolojisi adına mühimdi. Ülkemizde gerçekleştirilen böylesine önemli bir etkinliği değerlendirip değerli çalışmalarını bu platformda paylaşma sunan Türk araştırmacılarının yoğun katılımı sevindiriciydi. Her ne kadar kongrede dinleyici veya katılımcı olarak bulunmak için bir ücretin ödenmesi gereği Türk akademyası tarafından yadırganmış olsa da böylesine bir etkinliğin bizim topraklarımızda, bizim bilim insanlarımız tarafından gerçekleştirilmesinin kıymetini bilenler, bu ücreti ödemekten çekinmediler. IAPR'nin yurt dışında gerçekleştirilen diğer kongrelerine Türk katılımının her seferinde daha da artması ücret alma/verme gibi uygulamaların böylesine etkinliklerin önemini takdir eden araştırmacılarımıza engel olmadığını göstermektedir.

IAPR derneğinin daha da uluslararası olma çabasına İstanbul kongresinin şüphesiz önemli bir katkısı oldu. Bu katkının takdir ve kabul gördüğünü IAPR'nin web sayfasında (<http://www.iaprweb.org/conferences.html>) İstanbul kongresi hakkında "eşsiz bir kültür ve din kesişmesi yarattı" şeklindeki notunda görmek mümkündür.

Kaynakça

Ağılkaya, Zuhâl. "2011 Uluslararası Din Psikolojisi Kongresinde Türk Din Psikolojisi Araştırmacıları." Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - "Din Psikolojisi" Özel Sayısı, 12, 2 (2012): 317-338.

Paloutzian, R. F. ve C. W. Ellison, "Loneliness, spiritual well-being, and quality of life," *Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy içinde*, ed. L. A. Peplau, D. Perlman, s. 224-237, New York: Wiley.

Uluslararası Kâtip Çelebi Araştırmaları Sempozyumu

**Melek
KAYA***

XVII. yüzyıl Osmanlı bilim ve felsefe hayatının en önemli bilginlerinden biri olan Kâtip Çelebi, bugüne kadar çok sayıda bilimsel araştırma ve çalışmaya konu olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Kâtip Çelebi ile ilgili yapılan son çalışmalardan biri de ismini verdiği İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi öncülüğünde gerçekleştirilen Uluslararası Kâtip Çelebi Araştırmaları Sempozyumu'dur. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Kâtip Çelebi Uygulama ve Araştırma Merkezi ile Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'nun ortaklaşa organize ettiği sempozyum 26-28 Mart 2015 tarihleri arasında İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Ana Yerleşkesi konferans salonunda gerçekleştirilmiştir. Açılış konuşmalarıyla başlayan ve iki gün süren sempozyumda, toplam yedi oturumda 32 bildiri sunulmuş ve her oturumdan sonra sunulan bildirilerle ilgili eleştiri ve önerilerin yer aldığı değerlendirilmelere yer verilmiştir.

Yurtiçinden ve yurt dışından farklı bilim dallarından çok sayıda akademisyenlerin katıldığı sempozyum, Rektör Yardımcısı ve Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Turan Gökçe'nin açılış konuşması ile başladı. Protokol konuşmalarının ardından sempozyumun açılış bildirisi Prof. Dr. Mehmet Aydın tarafından sunulmuştur. "Bir Medeniyet Mütefekkiri Olarak Kâtip Çelebi" başlığını taşıyan bildiriye, Prof. Dr. Mehmet Aydın, medeniyet kavramından yola çıkarak; Kâtip Çelebi'nin ortaya koyduğu bilgi birikimi açısından, sadece Osmanlı veya İslam Medeniyetine hizmet etmediğini, aynı zamanda eserlerinin çok erken tarihlerde batı dillerine çevrilmiş olması bakımından, Avrupa Medeniyeti için dahi büyük bir kaynak oluşturduğunu ifade etmiştir.

Açılış bildirisinin ardından Prof. Dr. Feridun Emecen'in başkanlığında toplanan ve *Kâtip Çelebi'nin Düşünce Dünyası I* ismini taşıyan I. Oturumda, eserleri üzerinden Kâtip Çelebi'nin ilim ve özellikle de yaşadığı dönemde tartışma konusu olan Akli ve Nakli ilimler

* İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi. kayaa.mlk@gmail.com.

karşısındaki tutumu ile siyaset, felsefe, vb. alanlardaki fikirleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda oturumda Prof. Dr. Salim Aydın "Aklî-Naklî İlimler Tartışmaları ve Kâtip Çelebi'nin Düşünceleri", Yrd. Doç. Dr. Bilal Yurtoğlu "Kâtip Çelebi'nin Düşünce Dünyasından Görünümler", Prof. Dr. Erhan Afyoncu "Kâtip Çelebi Zamanında Osmanlı Maliye Bürokrasisi" ve Doç. Dr. Orlin Sabev "İbrahim Müteferrika and Kâtip Çelebi's Cihannüma" başlıklı bildirimlerini sunmuşlardır. Katılımcılardan Yrd. Doç. Dr. Bilal Yurtoğlu bildirisinde, Kâtip Çelebi'nin bazı eserlerinde çeşitli konular hakkında verdiği bir takım ilginç bilgiler ve yorumları aktararak, düşünce hayatına dair bazı ayrıntılı yönleri sergilemeye çalışmıştır. Buna göre Yurtoğlu, Kâtip Çelebi'nin yazdığı eserler ve bu eserlerde dile getirdiği görüşleriyle hem ülkemizde hem de Batı'da dikkatleri üzerine çeken, eserleri ve görüşleri takip edilen ve inceleme konusu olagelen bir bilgin olduğunu ve verilen bilgiler, değinilen konular, ele alınan sorunlar açısından Kâtip Çelebi'nin eserlerinin hem kendi dönemi, hem sonraki dönemler hem de günümüz bakımından son derece güncel görüşler ve tartışmalar içerdiğini ifade etmiştir. Oturumda ki bir diğer katılımcı olan Doç. Dr. Orlin Sabev de bildirisinde, Kâtip Çelebi'nin Matbaacılık konusundaki fikirlerini ve Osmanlı matbaacılığının kurucusu olarak kabul edilen İbrahim Müteferrika tarafından bastırılan Kâtip Çelebi'nin eserlerini ele almıştır.

Prof. Dr. Mustafa Kara'nın başkanlığında toplanan ve Çelebiler Çağı ismini taşıyan II. Oturumda, Osmanlı ilim ve düşünce hayatında önemli dönüşümlerin olduğu XVII. yüzyılda, yaşanan gelişmeler ve bu gelişmeler karşısında Kâtip Çelebi'nin sergilediği tutum ele alınmıştır. Bu oturumda, Prof. Dr. Mehmet Ali Ünal'ın "Kâtip Çelebi ve Kadızadeliler Zihniyeti", Prof. Dr. Tülay Artan'ın "Osmanlı Kadimciliği", Yrd. Doç. Dr. Zeynep Aycibin'in "Kâtip Çelebi'nin Eserlerinde Siyasi Tenkidler" ve Yrd. Doç. Dr. Gülçin Tunalı'nın "Kâtip Çelebi ve Sonrasında Cumhur Kavramının Serencamı" başlıklı bildirimleri yer almaktadır. Mazereti nedeniyle sempozyuma katılamayan Prof. Dr. Tülay Artan'ın bildirisi, Prof. Dr. Hatice Aynur tarafından okunmuştur. Oturumdaki konuşmacılardan Prof. Dr. Mehmet Ali Ünal bildirisinde, sosyal ve kültürel değişmeyi bid'at sayarak reddeden ve XVII. yüzyıla damga vuran Kadızadeliler zihniyeti ile Kâtip Çelebi'nin bu zihniyete karşı tutumunu ele almıştır. Prof. Dr. Ünal, Kâtip Çelebi'nin bilimin yerini, hurafelerin ve bağnazlığın aldığı XVII. yüzyılda, istisnai bir şahsiyet olarak dikkati çektiğini ve Kâtip Çelebi'nin Kadızadeliler zihniyeti ile mücadele etmek için *Mizanü'l-Hak* adlı eserini kaleme alarak, tarih felsefesini ve toplum yapısını ortaya koymaya çalıştığını ve bilimsel hakikatleri savunduğunu ifade etmiştir. Yrd. Doç. Dr. Zeynep Aycibin ise bildirisinde, bir tarihçi olarak Kâtip Çelebi'nin, yaşadığı dönemin siyasî meselelerine bakışı ve bunu eserlerinde ifade ediş tarzını ele almıştır. Yrd. Doç. Dr. Aycibin, Kâtip Çelebi'nin eserlerinde söylediklerinden değil de, biraz da söylemediklerinden hareketle, Kâtip Çelebi'nin siyaset konusunda sakin ve temkinli biri olduğunu, meselelere sadece hafifçe dokunduğunu, gözlemlediği sorunlar hakkında okuyucu ile derinlemesine bir paylaşım içine girmediğini ve siyasî eleştirilerini, ele aldığı konunun akışı içinde, göze batmayacak ufak detaylar olarak satır aralarına serpiştirdiğini ifade etmiştir.

Kâtip Çelebi'nin Düşünce Dünyası II başlığını taşıyan ve Prof. Dr. Mehmet Aydın'ın oturum başkanlığını yaptığı, sempozyumun ilk günün son oturumu ise Prof. Dr. Mustafa Kara'nın

"Kâtip Çelebi'nin Kadızadelilere Bakışı ve Mehmed Şemseddin Mısıri'nin Konuyla ilgili Bir Risalesi", Yrd. Doç. Dr. Hatice Toksöz'ün "Âlemden Allah'a: Kâtip Çelebi'ye Göre İsbât-ı Vâcib", Doç. Dr. Mustafa Alkan ve Arş. Gör. Ferdi Gökbuğa'nın "Kâtip Çelebi'de Medeniyet Anlayışı" ve Prof. Dr. Hakan Cevher'in "Kâtip Çelebi ve Musiki !" başlıklı bildirilerini sunmalarıyla tamamlanmıştır. Kâtip Çelebi'nin düşünce dünyasını farklı konular üzerinden ele alındığı bu oturumda, katılımcılardan Prof. Dr. Mustafa Kara bildirisinde, XVII. yüzyılda yaşanan ve tarihe "Kadızâde-Sivasî kavgaları" adıyla geçen tartışmalar karşısında, Kâtip Çelebi'nin tutumunu ele alarak, Kâtip Çelebi'yi her iki tarafı tanıyan ve olayları kendine göre tarafsız bir şekilde anlamak ve tahlil etmek isteyen bir bilgin olduğunu belirtmiştir. Prof. Dr. Kara konuşmasının devamında, Kâtip Çelebi'nin Kadızâde'yi ifratta, Sivasî'yi tefritte gördüğünü, İslam için çarenin ne Kadızâde tipindeki zahir ilmi taraftarlarından ne de Sivasî Efendi gibi bâtin ilmi ve tarikat ehli taraftarlarından geldiğini, çarenin Kâtip Çelebi gibi ilim adamı ve ilim anlayışında olduğunu dile getirmiştir. Oturumdaki bir diğer katılımcı Doç. Dr. Mustafa Alkan bildirisinde, medeniyet kavramı ve anlayışı içerisinde Kâtip Çelebi'yi değerlendirmiştir. Doç. Dr. Alkan, Kâtip Çelebi'nin mensubu olduğu İslâm Medeniyetinin köklerinin farkında olan, fakat Osmanlı klasik medreselerinde örgün eğitim görmeyip, özel derslerle ve Osmanlı bürokrasisi içinde yetişmesi sayesinde, dışarıya karşı ufku açık bir aydın haline geldiğini ifade etmiştir. Yrd. Doç. Dr. Hatice Toksöz de bildirisinde, İslâm düşüncesinde "Allah'ı tanımak" şeklinde ifade edilen mârifetullah'ın imkânı üzerinde durarak, Kâtip Çelebi'nin meseleye nasıl bir yaklaşım sergilediğini; kısacası, Kâtip Çelebi'nin Allah'ı tanımak hakkındaki fikirlerini ele almıştır. Prof. Dr. Hakan Cevher ise bildirisinde, Kâtip Çelebi'nin musiki yönü ve besteciliğini ele alarak, Kâtip Çelebi'ye atfedilen 27 musiki eser dâhil olmak üzere, Kâtip Çelebi'nin bestecilikle uzak ya da yakın hiçbir dilyalğunun bulunmadığına vurgu yapmıştır.

Sempozyumun ikinci gününün ilk oturumu, Prof. Dr. Ayşe Kayapınar'ın başkanlığında saat 09:30 da başlamıştır. *Cihannüma* adını taşıyan bu oturumda, Kâtip Çelebi'nin coğrafyacı kişiliği, Coğrafya bilimindeki yeri ve önemi ele alınmıştır. Söz konusu oturumda, Prof. Dr. Jean Louis Bacque-Grammont'un "Remarques sur l'Europe dans le Cihân-nüma de Katib Çelebi", Prof. Dr. Tuncer Baykara'nın "Osmanlılar'da Coğrafya ve Matbu Cihannüma'nın Yeri", Prof. Dr. Osman Gümüşçü'nün "Kâtip Çelebi'nin Türk Coğrafya Tarihindeki Yeri Üzerine", Yrd. Doç. Dr. Nazan Karakaş Özgür'ün "Coğrafyanın Cihannüması: Coğrafyacıların Cihannüma İncelemeleri" ve Yrd. Doç. Dr. İnan Kalaycıoğulları'nın "İbrahim Müteferrika ve Cihannüma'ya Yaptığı Ekler", başlıklı bildirileri yer almaktadır. Mazereti nedeniyle sempozyuma katılamayan Yrd. Doç. Dr. İnan Kalaycıoğulları'nın bildirisi Yrd. Doç. Dr. Bilal Yurtoglu tarafından okunmuştur. Bu oturumdaki konuşmacılardan Prof. Dr. Osman Gümüşçü bildirisinde, Türk Coğrafya tarihinde Kâtip Çelebi'nin yeri ve önemi üzerinde durmuştur. Prof. Dr. Gümüşçü, Kâtip Çelebi ve eserleri hakkında yapılan birçok çalışma ve en önemli eserlerinden biri de coğrafya sahasındaki Cihannüma olmasına rağmen, Kâtip Çelebi'nin coğrafyacılığı hakkında yapılan araştırmaların diğerlerine göre biraz sınırlı kaldığını belirtmiştir. Yrd. Doç. Dr. İnan Kalaycıoğulları bildirisinde, telif ve tercüme eserlerinin yanı sıra matbaasında yayımladığı eserlere de çeşitli şekillerde katkıda bulunan İbrahim Müteferri-

ka'nın, Kâtip Çelebi'nin bir coğrafya ve tarih kitabı olan Cihânnümâ'sına yaptığı eklemeler ve bu eklemeleri yapmasındaki amacı, bunu yaparken kullandığı kaynakları ve böylece Müteferrika'nın bir bilim aktarıcısı olarak yaptığı eklerin önemini ortaya koymaya çalışmıştır. Yrd. Doç. Dr. Nazan Karakaş Özgür ise bildirisinde, Kâtip Çelebi'nin "Cihannüma" isimli eseri hakkında yazılmış literatürü belirleyip, benzerlik ve farklılıkları açısından karşılaştırarak bu çalışmaların niteliklerini ve yapısal özelliklerini değerlendirmiştir.

II. Oturum, A ve B salonu olmak üzere iki ayrı salonda gerçekleştirilmiştir. *Sosyal ve Ekonomik Hayat* adı altında, Prof. Dr. İsmail Aka'nın oturum başkanlığını yaptığı A salonunda, Prof. Dr. Şenol Çelik "Kâtip Çelebi'nin Fezlekesi'nde, Padişah Seferlerine (Seyahatlerine) Dair Verilen Bilgiler ve Kaynakları", Prof. Dr. Hatice Aynur "Çelebiler Çağında Bir Çelebi: Cevri Çelebi (Ö. 1654) ve Dr. Fatih Ermiş "Organik Devlet Anlayışında Bir Sıçrama: Kâtip Çelebi'nin Elinde Ahlat-ı Erbaa" başlıklı bildirimlerini sunmuşlardır. Katılımcılardan Prof. Dr. Şenol Çelik bildirisinde, Kâtip Çelebi'nin "Fezleke" adlı eserinde padişahların av ve seyahat niteliğindeki seferleri ile ilgili verdiği bilgileri ve bu bilgilerin hangi kaynaklardan ve ne şekilde alındığını ele almıştır. Prof. Dr. Çelik, Kâtip Çelebi'nin Fezlekesi'nde padişahların savaş veya seyahat amaçlı İstanbul'dan çıkışlarını başlık olarak eksiksiz bir şekilde yer vermekle birlikte, aktardıkları arasında dönemin kaynaklarında olmayan özgün bilgilere pek rastlanmadığını, IV. Murad ve Sultan İbrahim dışındaki padişahların seyahatlerine ait anlatımları, devrin kaynaklarından derlendiğini ve sadece IV. Murad'ın İzmit, Bursa ve Edirne seyahatleri ile Sultan İbrahim'in Edirne seyahatindeki bilgilerin, kendi dönemi ve tanıklığına ait veriler olabileceğini ifade etmiştir.

Kâtip Çelebi ve Eserleri adı altında ve Prof. Dr. Tuncer Baykara'nın başkanlığında B salonunda gerçekleştirilen oturumda ise, Prof. Dr. Ayşe Kayapınar'ın "Johann Carion Kroniğinin Kâtip Çelebi Tercümesine Dair", Prof. Dr. Levent Kayapınar'ın "Türkiye'de Bizans Çalışmalarının Öncüsü olarak Kâtip Çelebi", Prof. Dr. Kemal Sözen'in "Kâtip Çelebi'de Bilgi ve Yöntem" ve Doç. Dr. Nabil al-Tıkrıtı'nın "An Ottoman View of World History: Katib Celebi's Takvimu't-Tevarih", başlıklı bildirimleri yer almaktadır. Kâtip Çelebi ve eserlerinin bilim dünyasındaki yeri ve öneminin ele alındığı bu oturumda, katılımcılardan Prof. Dr. Ayşe Kayapınar bildirisinde, Kâtip Çelebi'nin H. 1065 (1654/1655) yılında tamamladığı ve "Tarih-i Frengi" olarak bilinen Johann Carion Kroniğinin tercüme eserini ele almıştır. Carion Kroniğinin 1548 tarihli Latince baskısı ile 1553 tarihli Fransızca baskısından ve Kâtip Çelebi'nin eserinin İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'nde bulunan yazma nüshasından istifade eden Prof. Dr. Ayşe Kayapınar, Carion Kroniğinin Latince ve Fransızca baskılarını karşılaştırarak, Kâtip Çelebi'nin Şeyh Mehmed İhlâsî ile birlikte yaptığı tercümenin, Carion Kroniğinin hem Latince hem de Fransızca nüshalarının kullanılarak yapıldığını ve kronikteki bazı kısımların özetlenerek verilmekle birlikte, Kâtip Çelebi tercümesinin oldukça başarılı bir çeviri olduğunu ifade etmiştir. Oturumun bir diğer konuşmacısı olan Prof. Dr. Levent Kayapınar da bildirisinde, Kâtip Çelebi ile İhlâsî Şeyh Mehmed tarafından, Türkçeye tercüme edilen İoannis Zonaras, Nikitas Honiatis, Nikiferos Grigoras ve Halkokondilis adlı Bizans tarihçilerinin eserlerini konu edinmiştir. Bildiride, Türkçeye Kâtip Çelebi'nin katkıları ile kazandırılan bu eserlerin, Türkiye'de Bizantoloji alanında yapılan ilk çalışma olduğuna

vurgu yapılmıştır. Konuşmacılardan Prof. Dr. Kemal Sözen ise bilgi ve yöntem açısından değerlendirdiği Kâtip Çelebi'nin, İslami düşünce geleneğinin Osmanlı'ya intikalinin sonucunda oluşan ilmi ve fikri zihniyetin yansımalarının yanı sıra, zihniyet bakımından da olabildiğince yenilikçi ve eleştirel bir tutumu benimsediğini dile getirmiştir.

III. Oturum *Denizcilik Tarihi ve Kartografya* adı altında gerçekleştirilmiştir. Oturum başkanlığını Prof. Dr. Necmi Ülker'in yaptığı ve Kâtip Çelebi'nin denizcilik alanındaki katkılarının ele alındığı bu oturumda, Prof. Dr. İdris Bostan'ın "XVII. Yüzyılda Osmanlı Denizciliği ve Kâtip Çelebi", Prof. Dr. Yusuf Oğuzoğlu'nun "Kâtip Çelebi'ye Göre Karadeniz Dünyası", Doç Dr. Ersin Gülsoy'un "Kâtip Çelebi'nin Girit Seferi Hakkında Verdiği Bilgiler ve Bunların Arşiv Vesikalarıyla Karşılaştırılması" ve Prof. Dr. Thomas Goodrich'in "Two Centuries of Ottoman Maps before Kâtip Chelebi" başlıklı bildirisini yer almaktadır. Mazereti nedeniyle sempozyuma katılmayan Prof. Dr. Thomas Goodrich'in bildirisini, Yrd. Doç. Dr. İrfan Kokdaş tarafından okunmuştur. Oturumda yer alan katılımcılardan Doç Dr. Ersin Gülsoy bildirisinde, Kâtip Çelebi'nin Girit hakkında verdiği bilgileri, Girit ile ilgili arşiv belgelerindeki bilgiler ile mukayese etmiştir.

Sempozyumun son oturumu ise Prof. Dr. İdris Bostan başkanlığında gerçekleştirildi. *Osmanlı ve Avrupa Coğrafyası* başlıklı bu oturuma, Doç. Dr. İbrahim Şirin "Kâtip Çelebi'nin Avrupası", Dr. Marinos Sariyannis "Katib Celebi's Position in Early Modern Ottoman Political Thought" ve Yrd. Doç. Dr. İrfan Kokdaş "XVII. Yüzyıl Osmanlı Coğrafya ve Yönetim Zihniyetinde Kopuş ve Devamlılıklar: Kâtip Çelebi'de Rumeli ve Bosna" başlıklı bildirisleriyle katılmışlardır. Katılımcılardan Yrd. Doç. Dr. İrfan Kokdaş bildirisinde, Kâtip Çelebi'nin ilk Cihannüması içinde yer alan, Bosna ve Rumeli'nin coğrafi ve yönetsel tasvirlerini ele almış ve Kâtip Çelebi'nin Rumeli ve Bosna tasvirlerinin, dönemin politik ve toplumsal dönüşümü ekseninde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Sempozyumdaki tüm oturumların tamamlanmasının ardından, Prof. Dr. Tuncer Baykara'nın başkanlığında, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. İdris Bostan, Prof. Dr. Kemal Sözen, Prof. Dr. Osman Gümüşçü, Yrd. Doç. Dr. Zeynep Aycibin ve Yrd. Doç. Dr. Bilal Yurtoğlu'nun katıldığı değerlendirme oturumuna geçilmiştir. İki gün süren sempozyumun genel bir değerlendirmesinin yapıldığı bu oturumunda, konuşmacılar görüş birliğiyle, sempozyumun düzenleme bakımından son derece başarılı olduğunu ve sempozyumda sunulan bildirilerin, Kâtip Çelebi çalışmaları açısından, oldukça verimli bulunduğunu ifade etmişlerdir. Değerlendirme oturumunun ardından, teşekkür ve kapanış konuşmaları Prof. Dr. Turan Gökçe ve Prof. Dr. Turan Karataş tarafından yapılmış ve üniversite bünyesinde Kâtip Çelebi ile ilgili bilimsel faaliyetlerinin yapılmaya devam edileceği, ayrıca Uluslararası Kâtip Çelebi Araştırmaları Sempozyumu'nda sunulan bildirisinin de en kısa sürede yayınlanmasının planlandığı dile getirilmiştir. İki gün süren sempozyumun ardından, üçüncü gün, katılımcılar için Tire ve Birgi gezisi düzenlenmiş ve böylece sempozyum programı son bulmuştur.

Kasım KÜÇÜKALP Nietzsche ve Postmodernizm

(İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), ss. 173

■ Mustafa DİKMEN*

Postmodernizm, postmodern sosyal durumları ifade etmek için kullanılan bir kavramdır ve o; toplumsal, kültürel ve teknolojik gelişmeleri anlayabilmek için yeni bir teoridir denilebilir. Ayrıca postmodernizm, Batı dünyasını tahakkümü altına alan bilimsel paradigmanın bir eleştirisini de sunar.¹ Bilimsel paradigmanın, modernizmin bir ürünü olmasından dolayı postmodernizm, modernizmin evrensellik, hümanizm, rasyonalizm, objektivizm, ilerlemecilik gibi temel nosyonlarına yönelik oldukça sert eleştiriler getirmektedir. Postmodern düşünürlerin belki de mutabakata vardığı tek konunun bu olduğu söylenebilir.

Modernizm-postmodernizm ikileminde birçok düşünür ya yeniden yapılanma (reconstruction) ya da yapıbozum (deconstruction) tarafındadır. Bu düşünürlerden bazıları modern dönemi "tamamlanmamış bir proje"², sonuçları itibariyle hatalı ve yanlış taraflarının daha net ortaya çıktığı bir dönem olarak nitelerken, bazıları da, modernizmin tükendiğini ve yeni toplumsal ve kültürel dinamiklere ihtiyaç duyulduğunu imlemektedir.

Bu açıdan bakıldığında Nietzsche modernizme ve modernizmin iddialarına yönelik çok önemli eleştiriler getirmektedir. O, postmodernizmin kurucusu olarak görülmesi bile birçok postmodern düşünürü hem fikri hem de yazınsal manada ilham kaynağı olmuştur.³

İncelediğimiz kitap, Nietzsche'nin postmodernizme olan katkılarını, Nietzsche'nin kendisinin, postmodern düşünürlere nasıl fikir babalığı yaptığını ve onun modernizm eleştirilerinde ne gibi argümanlar kullandığını ele almaktadır.

Birinci bölümde genel hatlarıyla Nietzsche'nin felsefi düşünce içindeki yeri incelenmiştir. Yazar, Nietzsche'yi Batı felsefe tarihinde bir yerde konumlandırma çabalarının çokluğunu, felsefi düşün içindeki yerin belirlenmesi noktasında bir zorluk olarak görmektedir. Bunun yanı sıra, Nietzsche'nin felsefesinin kendine özgü oluşu ve sadece bir felsefi akıma ait olmaması da bu noktada bir diğer güçlüktür. Birinci bölümü Nietzsche'ye dair yapılan yorumlara ayıran yazar, Alasdair McIntyre, Levi Strauss, Jürgen Habermas, Geor-

* Arş. Gör., Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı. mustafadikmen1617@gmail.com.

1 Tom Kando, "Postmodernism: Old Wine In New Bottles?", *International Journal on World Peace*, Volume XIII 13, 3:3.

2 Jürgen Habermas, *An Incomplete Project: Modernity, Anti-Aesthetic – Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster, (CA: The New Press CA, 2002), 3-15.

3 Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, (İstanbul: Paradigma Yay. 2003), 1.

ges Bataille ve David Owen gibi yazarların Nietzsche'yi hangi perspektiflerden ele aldığını ve Nietzsche'nin hangi felsefi tutumlarda rol oynadığı konusunu irdelemektedir. Bu bölümün bir alt başlığı, Nietzsche'nin, nihilizm ve Batı metafiziğinin bir eleştirisi üzerine yoğunlaşmaktadır. Nietzsche, Batı'nın metafizik mirasının yanı sıra döneminin varlık, bilgi, ahlak, siyaset, hukuk anlayışına ve kurumlarına toptan bir karşı çıkışı sergilemektedir.⁴ Ancak o, bir durum tespiti yapmak yerine bu metafizik geleneğin bir serencamını yapar ve bu geleneğin kültürel ve felsefi kodlarını da araştırır. Yazar David Owen'dan alıntılıdığı pasajında Nietzsche'nin çalışmalarının üç kısma ayrılabilirliğini söyler: a) İlk dönem Schopenhauer ve Wagner dönemi olup, bu dönemi temsil eden eser de *Tragedya'nın Doğuşu*'dur. b) İkinci dönem Nietzsche'nin pozitivist dönemine tekabül etmektedir ve bu dönemi de *İnsanca, Pek İnsanca* adlı eseri temsil etmektedir. c) Üçüncü dönem ise onun artık yetişkinlik dönemine denk gelir ve bu dönemi simgeleyen eser de *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eseridir.⁵

Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler* adlı eserinde "Tanrı yoksa eğer, artık her şey mubahtır" demektedir. Nietzsche'de, Dostoyevski gibi bir söylemde bulunarak, "Tanrı'nın ölümünün ardından insanoğluna değer atfedecek ve anlam verebilecek bir merkez fikri dahi kalmamıştır" diyerek, modern dönemin en sorunlu alanlarından biri olan değer probleminde dikkat çekmiştir. Yazar bu konuda şöyle söylemektedir: "Anlam ve değerın kaybolması anlamında Tanrı'nın ölümü insanlık tarihinin en önemli olayıdır. Modern zamanlarda insan eski değerini kaybedince geriye sadece modern insan için keskin bir anlamda kendisinin hiçliği kalmıştır."⁶

İkinci bölümde ise yazar, "Nietzsche ve Modernizm" konusunu ele almaktadır ve öncelikle kavramsal bir çerçeve sunmak açısından modernizmin tarih boyunca geçirdiği etimolojik ve felsefi süreçleri incelemektedir. Modernizmin süreçlerini anlattıktan sonra yazar, modernizmin temel karakterleri hakkında bazı bilgiler vermektedir. Bunlardan bazılarını örnek vermek istediğimizde ise, feyz alınacak bir tabiat anlayışından ziyade tahakküm edilebilecek bir tabiat anlayışına geçiş, doğanın matematik kanunları ile anlaşılabilir kılınması ve lineer tarih anlayışı gibi konular öne çıkmaktadır. Modernizmin temel karakteristikleri hakkındaki görüşlerin çoğulluğundan bahseden yazar bu görüşleri örneklerle destekledikten sonra, modernizmin temel karakteristiklerini kendisi tematize etmiştir. Bu karakteristikler: hümanizm, özne-nesne düalizmi, lineer tarih anlayışı ve pozitivistmdir.

"Nietzsche'nin Modernizm Eleştirisi" bölümünde, ona göre modern dönemde skolastik ya da antik dönemden bir kopuş düşüncesinden ziyade bir süreklilik söz konusudur. Çünkü modernizm felsefi ve kurumsal manada Sokrat'tan beri devam edegelen Batı metafizik geleneğinin içinde görülmek durumundadır. Bu metafizik gelenek ise, insanları ideal bir dünya düzeni uydurmacasıyla gerçekliğin değerini, anlam ve doğruluğunu harcamış, kültürel ve bireysel manada bir yabancılaşmayı meydana getirmiştir. Ona göre, Reform hareketleri ve Fransız ihtilali halkçı hınç duygusu tarafından yönlendirilen ve klasik Roma ideallerini yok etmiş olan hareketlerdir.⁷

4 Küçükkalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, 14.

5 Küçükkalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, 15.

6 Küçükkalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, 16.

7 Küçükkalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, 76.

Üçüncü ve son bölümde ise yazar, "Nietzsche ve Postmodernizm" konusunu incelemektedir. Bu konuda yaptığı girizgâhta postmodernizmin neyin "post"u olduğu konusunu araştırarak postmodern dönemin, modern dönemden bir kopuş mu yoksa modern dönemin revize edilmiş bir hali mi olduğu sorusuna yoğunlaşmıştır. Yazara göre postmodernizmin Nietzsche ile irtibatlandırılması, postmodernizmin, hem farklı bir düşünme biçimini hem de tarihsel bir evreyi nitelemesinden dolayı çok önemlidir. Çünkü onun modern düşüncenin başat karakterlerine yaptığı amansız eleştiriler, bu eleştirileri besleyen modern düşünce ve metafizik düşünce geleneği arasındaki sürekliliğe dair vurguları Nietzsche'yi postmodernizmin baş aktörlerinden biri yapmaktadır.

Yazar, yine ikinci bölümde yaptığı gibi kavramın felsefi ve tarihsel bir analizini sunarak, incelenen konunun daha sistematik hale getirilmesini sağlamıştır. Postmodernizm kavramı hakkında yazılan, felsefi, edebi, tarihsel ve sanatsal metinleri inceleyerek kavramın geçirdiği süreçleri analiz etmektedir. Postmodernizmi, felsefi olarak ortaya çıkaran sebeplerin başında yazara göre, modernizmin başarısızlığıyla alakalı meseleler gelmektedir. Ayrıca, tarihsel olarak, yaşanan iki dünya savaşının, çevre felaketlerinin, sömürgeciliğin, sosyalizm ve faşizm gibi totaliter rejimlerin, modernizmin vaatlerinin artık insanlığa mutluluk reçetesi sunamayacağını göstermiş olması da postmodernizmi ortaya çıkaran sebeplerin arasındadır. Kitabın konusunun önemi tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü postmodern teori, Aydınlanma düşüncesine, rasyonalizme ve bütün olarak Batı metafizik geleneğine yıkıcı eleştiriler getiren Nietzsche tarafından başlatılmıştır.

Son olarak postmodern addedilen düşünürlerin postmodernizmle alakalı fikirlerini de verdikten sonra yazar, postmodern dönemin temel karakteristiklerinden bahsetmiştir: olumsuzluk, anti-hümanizm ve perspektivizm.

Sonuç

Temel tezini, Nietzsche'nin modernizm eleştirisi ve yeni bir dönemin filizlenmelerinin başladığı üzerine kuran yazar, oldukça geniş çaplı bir soruşturmalar dizisiyle, modernizmin geçirdiği evreleri, postmodernizmin hangi temel karakteristikler üzerine kurulu olduğunu ve Nietzsche'nin bu dönem açısından ne derece önemli olduğunu sunmaktadır. Nietzsche, kimilerine göre Tanrı'nın ölümünü ilan ettikten sonra, onun yerine üstün-insanı (Übermensch) koyarak, modern dönemin ulaştığı en son noktayı simgelerken, kimilerine göre ise, modern düşüncenin üzerinde durduğu temellere dinamik koyan eleştirileriyle modern düşünceden kopuşu simgelemektedir.

Üç bölümden oluşan kitapta, Nietzsche, modernizm, postmodernizm, bu iki dönemin temel karakteristikleri ve Nietzsche'nin felsefesi gayet sarıh bir üslupla anlatılmaktadır. Yazarın yararlandığı kaynakların çeşitliliği, konuyu daha da ilgi çekici hale getirmektedir.

Yazım İlkeleri

Guidelines

قواعد النشر

Yazım İlke ve Kuralları

1. *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN)*, dipnot ve kaynakça gösteriminde *The Chicago Manual of Style -CMS-* 16. sürümünü esas almaktadır. Bu tarzda belli başlı dipnot ve kaynakça gösterim örneklerine aşağıda yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için CMS'nin el kitabına ve/veya <http://www.chicagomanualofstyle.org> internet adresine bakılabilir.
2. Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin imlâ kaideleri esas alınır.
3. Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: Times New Roman (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
4. Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özetleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de özet eklenmelidir. Özetler, yazının amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özeti ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özetlerin dilinde 10 punto Times New Roman ile yazılmalıdır.
5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10000 sözcüğü, kitap incelemesi 1500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.

9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştığı kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özetlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
12. Yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir.

CMS'ye göre başlıca dipnot ve kaynakça gösterim örnekleri:

a. Kitap:

Tek yazarlı:

Dipnot: Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

Tekrarı: Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

Kaynakça: Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

İki ve üç yazarlı:

Dipnot: İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 43 ,(2012.

Tekrarı: Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, ,2010-1953* 61–59.

Kaynakça: Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

Dört ve daha fazla yazarlı:

Dipnot: Aydın Sayılı vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

Tekrarı: Sayılı vd., *Türkçe*, 90.

Kaynakça: Sayılı, Aydın vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Ankara: TTK Basımevi, 1978.

b. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olduğu eserlerde) :

Dipnot: Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

Tekrarı: Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

Kaynakça: Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

c. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olmadığı eserlerde) :

Dipnot: Richmond Lattimore, çev., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91-92.

Tekrarı: Lattimore, *Iliad*, 24.

Kaynakça: Lattimore, Richmond, çev. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

ç. Kitap bölümü:

Dipnot: Muhsin Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

Tekrarı: Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," 321-322.

Kaynakça: Akbaş, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük." *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

d. Elektronik Ortamda Yayınlanmış Kitap:

Örnek1-:

Dipnot: Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

Tekrarı: Austen, *Pride and Prejudice*.

Kaynakça: Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

Örnek2-:

Dipnot: Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), erişim 28 Şubat 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Tekrarı: Kurland, Lerner, *The Founder's Constitution*, chap. 10, doc. 19.

Kaynakça: Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Erişim 28 Şubat 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

e. Makale (Basılı Dergide):

Dipnot: Mehmet Bahçekapılı, "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

Tekrarı: Bahçekapılı, "Bazı Değerlendirmeler," 138.

Kaynakça: Bahçekapılı, Mehmet. "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

f. Elektronik Dergilerdeki Makaleler:

Dipnot: Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, erişim 03 Mayıs 2015, doi: [varsa].

Tekrarı: Sayan, "Resurrection Day," 24.

Kaynakça: Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Erişim 03 Mayıs 2015. doi: [varsa].

g. Gazete ya da popüler dergilerdeki makaleler:

Basılı Yayınlarda

Dipnot: Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

Tekrarı: Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

Kaynakça: Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

Elektronik Ortamlarda

Dipnot: Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Tekrarı: Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

Kaynakça: Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 Şubat 2010. Erişim 28 Şubat 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

ğ. Kitap İncelemesi:

Dipnot: David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

Tekrar: Kamp, "Deconstructing Dinner."

Kaynakça: Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

h. Tez:

Dipnot: Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005), 30.

Tekrarı: Dirik, "Maslahat." 78.

Kaynakça: Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005.

i. Toplantı ve konferans sunumu:

Dipnot: Rachel Adelman, "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21-24 Kasım 2009).

Tekrarı: Adelman, "Such Stuff as Dreams."

Kaynakça: Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21-24 Kasım 2009.

Dipnot: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihlerinde düzenlenen 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur.

Bildiri Yayınılandıysa:

Dipnot: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. (İstanbul: Koçak, 2016), 33-35.

Tekrarı: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

Kaynakça: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. İstanbul: Koçak, 2016.

i. İnternet Adresi:

Dipnot: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," erişim 20 Aralık 2015, http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

Tekrarı: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

Kaynakça: İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Erişim 20 Aralık 2015. http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

j. Yazma eser:

Dipnot: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

Tekrarı: en-Nakşbendî, *Risâle*, vr. 19^a.

Kaynakça: en-Nakşbendî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

k. Tıpkıbasım:

Dipnot: Gelibolulu Mustafa Âli, *Kühü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Kühü'l-ahbâr*'ın Tezkire Kısmı (Ankara: TDK, 1994), 95.

Tekrarı: Mustafa Âli, *Kühü'l-ahbâr*, 98.

Kaynakça: Mustafa Âli, Gelibolulu. *Kühü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Kühü'l-ahbâr*'ın Tezkire Kısmı. Ankara: TDK, 1994.

Not: Künyede eksik bilgi olduğunda kısaltma olarak belirtilecektir (Tarih yok: t.y.; Basımevi yok: b.y.; Yer yok: y.y. gibi). Anonim eserlerin dipnot ve kaynakçada gösteriminde künye, eser adı ile başlayacaktır.

Author Guidelines

1. *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies (MIZAN)* requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of the sixteenth edition of *The Chicago Manual of Style (CMS)*. Sample citations below illustrate the use of the *CMS* when citing such sources as books, articles, and other major scientific works. Further information can be found in the *Manual* published, and in its web page <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in *TDV Encyclopedia of Islam*.
3. The paper format for the final submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in *Microsoft Office Word*, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface: Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt, after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstracts should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.
6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of these objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added to the submitted texts of translation, transcription and the like.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. These information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.

10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is made by the editor. After that the Editorial Board decides whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board are sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of the materials published in the journal is *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*.

The sample footnote and bibliography forms according to CMS:

A. Book

a. One author:

Footnote: Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

Recurrence: Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

Bibliography: Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

b. Two or more authors:

Footnote: İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: ISAM Yayınları, 2012), 43.

Recurrence: Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 2010-1953* 61-59.

Bibliography: Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: ISAM Yayınları, 2012.

c. Four or more authors:

Footnote: Aydın Sayılı et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

Recurrence: Sayılı et al., *Türkçe*, 90.

Bibliography: Sayılı, Aydın et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Ankara: TTK Basımevi, 1978.

d. Editor, translator, or compiler (in addition to author) :

Footnote: Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

Recurrence: Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

Bibliography: Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

e. Editor, translator, or compiler (instead of author) :

Footnote: Richmond Lattimore, trans., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

Recurrence: Lattimore, *Iliad*, 24.

Bibliography: Lattimore, Richmond, trans. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

f. Chapter or other part of a book:

Footnote: Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

Recurrence: Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” 321–322.

Bibliography: Akbaş, Muhsin. “Ölüm ve Ölümsüzlük.” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

g. Books published electronically:

Sample-1:

Footnote: Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

Recurrence: Austen, *Pride and Prejudice*.

Bibliography: Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

Sample-2:

Footnote: Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), accessed 28 February 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Recurrence: Kurland, Lerner, *The Founder's Constitution*, chap. 10, doc. 19.

Bibliography: Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Accessed 28 February 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

B. Journal article**a. Article in a print journal**

Footnote: Mehmet Bahçekapılı, “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

Recurrence: Bahçekapılı, “Bazı Değerlendirmeler,” 138.

Bibliography: Bahçekapılı, Mehmet. “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler.” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

b. Articles in an online journal:

Footnote: Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, accessed 03 May 2015, doi: [if applicable].

Recurrence: Sayan, "Resurrection Day," 24.

Bibliography: Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Accessed 03 May 2015. doi: [if applicable].

C. Article in a newspaper or popular magazine

a. Articles in a newspaper or popular magazine in print:

Footnote: Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

Recurrence: Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

Bibliography: Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

b. Articles in an electronic newspaper or popular magazine:

Footnote: Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 February 2010, accessed 28 February 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Recurrence: Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

Bibliography: Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 February 2010. Accessed 28 February 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

D. Book review

Footnote: David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

Recurrence: Kamp, "Deconstructing Dinner."

Bibliography: Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

E. Thesis or dissertation

Footnote: Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005), 30.

Recurrence: Dirik, "Maslahat." 78.

Bibliography: Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005.

F. Paper presented at a meeting or conference

Footnote: Rachel Adelman, "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

Recurrence: Adelman, "Such Stuff as Dreams."

Bibliography: Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

If the paper is published:

Footnote: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the *Third International Congress of Philosophy* in Istanbul on 21-25 November 2015.

Recurrence: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

Bibliography: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the Third International Congress of Philosophy in Istanbul on 21-25 November 2015.

G. Website

Footnote: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," accessed 20 Aralık 2015, http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

Recurrence: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

Bibliography: İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Accessed 20 Aralık 2015. http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

H. Manuscript

Footnote: Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali en-Nakshbandî, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19^a.

Recurrence: en-Nakshbandî, *Risâla*, vr. 19^a.

Bibliography: en-Nakshbandî, Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19^a.

I. Facsimile

Footnote: Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr* (Ankara: TDK, 1994), 95.

Recurrence: Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr*, 98.

Bibliography: Mustafa Âlî, Gelibolulu. *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr*. Ankara: TDK, 1994.

Note: If any bibliographical information is missing in the original texts, these should be indicated by abbreviations (no date: nd.; no publisher: np.; no location: nl. etc.). The citation of anonymous works in the footnote and bibliography starts with its title.

قواعد النشر

- ١- تستند مجلة ميزان الحق في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ١٦ من أسلوب CMS The Chicago Manual of Style . وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ومزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل SMC و/أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت:
<http://www.chicagomanualofstyle.org>.
- ٢- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و/أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمدة عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- ٣- ويجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4، الجزء العلوي: ٣,٥ سم، يسار: ٣,٥ سم، أسفل: ٣ سم، يمين: ٣ سم؛ إن كان النص مكتوباً بالأحرف اللاتينية فالخط: تايمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: ١٢ نقطة، وفي الهامش: ١٠ نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم ١٤ نقطة. تباعد الفقرات: قبل: ٠ نقطة، بعد: ٣ نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي Traditional Arabic. وينبغي محاذاة النص من الجانبين.
- ٤- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فنحن إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجية / وأسلوبه ونتائجه الأساسية وأصالة وقيمتها؛ تكون في حدود «١٠٠-١٥٠» كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال وملخصه وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز ٥ كلمات) بلغة الملخص ويخط تايمز نيو رومان وبحجم ٠١ نقاط.
- ٥- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة ١٠٠٠ كلمة، وتحليل الكتب ١٥٠٠ كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات فهية التحرير تعطي القرار النهائي.
- ٦- يجب أن يكون عرض الصفحة ١٢ سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ٧- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجماً.
- ٨- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقاً في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذن التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- ٩- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلمية والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني في وثيقة مرفقة خارج العمل المتقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات يبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ١٠- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق البريد التقليدي أو الإلكتروني.
- ١١- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق تدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكام، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهيئة التحرير.
- ٢١- عند قبول البحث للنشر تنقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية «ميزان الحق».

نماذج يتبعها الباحث في عرض الهوامش والمراجع حسب CMS:

أ- الكتاب

مؤلف واحد:

الهامش: صفوت كوسا، مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة، (قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤)، ١٠٣-١١٦.
تكراره: كوسا، نهاية حضارة الأسرة، ٣١٠.

المراجع: كوسا، صفوت. مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة. قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤.

مؤلفين أو ثلاثة:

الهامش: اسماعيل أرونسال، مصطفى بيروول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، (إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢)، ٤٣.

تكراره: أرونسال، أولكار، وجرديلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، ٥٩-٦١.

المراجع: أرونسال، اسماعيل، مصطفى بيروول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠. إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢.

أربعة مؤلفين أو أكثر:

الهامش: أيدين صاييلي وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم، (أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨)، ٥٦.
تكراره: صاييلي وآخرون، التركية، ٩٠.

المراجع: صاييلي، أيدين وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم. أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨.

ب- محقق أو مترجم (الكتب التي ورد فيها اسم المؤلف):

الهامش: نيلس ج. هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ترجمة: عبد الكريم بمادير (إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤)، ٩١-٩٢.

تكراره: هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ٩٤.

المراجع: هولم، نيلس ج. مدخل إلى علم النفس الديني. ترجمة: عبد الكريم بمادير. إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤.

ت- محقق أو مترجم (الكتب التي لم يرد فيها اسم المؤلف):

الهامش: عبد القادر بويابة، محقق، تاريخ الأندلس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ١٢.

تكراره: بويابة، الأندلس، ٢٦.

المراجع: بويابة، عبد القادر، محقق. تاريخ الأندلس. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

ث- البحوث المنشورة في كُتب:

الهامش: محسن آك باش، «الموت والخلود»، في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج وآخرين. (أنقرة: كرافيكير، ٢٠١٤)، ٣٣٣.

تكراره : آك باش، «الموت والخلود»، ۲۲۳-۳۲۱.

المراجع: آك باش، محسن، «الموت والخلود». في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج، محمد سعيد رجب، ۳۱۹-۳۴۰. أنقرة: كرافيكس، ۲۰۱۴.

ج- الكتب المنشورة في الوسائط الإلكترونية:

مثال-۱:

الهامش: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول (القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶)، كتاب بصيغة «كيندل».

تكراره : المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول.

المراجع: المحبوبي، عبيد الله بن مسعود، متن تنقيح الأصول في علم الأصول. القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶. كتاب بصيغة «كيندل».

مثال-۲:

الهامش: عماد الدين الجبوري، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع (لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵)، ۹۸، الاستفادة ۲۸ آب ۲۰۱۵
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>.

تكراره : الجبوري، الفكر الإسلامي، ۹.

المراجع: الجبوري، عماد الدين، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع. لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵. الاستفادة ۲۸ آب ۲۰۱۵.
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>.

ح- مقالة (في مجلة مطبوعة):

الهامش: محمد بجه قابيلي، «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۳۰.

تكراره : بجه قابيلي، «بعض الملاحظات»، ۱۳۸.

المراجع: بجه قابيلي، محمد. «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۲۹-۱۵۲.

خ- المقالات المنشورة في المجالات الإلكترونية:

الهامش: سليمان العميرات: «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم» مجلة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷ (۲۰۱۶): ۶۴، الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶، الرابط: [إن وُجد].

تكراره: العميرات، «العلاقة بين علم البلاغة»، ۱۲.

المراجع: العميرات، سليمان، «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم». مجلة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷، (۲۰۱۶): ۶۴. الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶. الرابط: [إن وُجد].

د- المقالات المنشورة في الصحف والمجلات:

• في المنشورات المطبوعة:

قواعد النشر

الهامش: توفيق السيف، «حول التعليم والتطّرف»، صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦، ١٦.
تكراره: السيف، «حول التعليم والتطّرف»، ١٦.

المراجع: السيف، توفيق. «حول التعليم والتطّرف». صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦.

• في الوسائط الإلكترونية:

الهامش: مريم العززي، «مهنة التّعليم»، صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦، الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦،
<http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/>.

تكراره: العززي، «مهنة التّعليم».

المراجع: العززي، مريم. «مهنة التّعليم». صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦. الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦.
<http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/>.

ذ- تحليل الكتب:

الهامش: عزت مرانكوزأوغلو، التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار،
مجلة كلية الإنهيات بجامعة نجم الدين أربكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣.

تكراره: مرانكوزأوغلو، «قضية الإعجاز العلمي».

المراجع: مرانكوزأوغلو، عزت. التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار،
مجلة كلية الإنهيات بجامعة نجم الدين أربكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣-٢٠٨.

ر- الرسائل الجامعية:

الهامش: محمد ديريك، «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوفي» (أطروحة دكتوراه، جامعة دو كوز أيلول، ٢٠٠٥)،
٣٠.

تكراره: ديريك، «المصلحة». ٧٨.

المراجع: ديريك، محمد. «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوفي». أطروحة دكتوراه، جامعة دو كوز أيلول، ٢٠٠٥.

ز- أوراق العمل المقدمة في المؤتمرات والمحاضرات:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥
تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

تكراره: كولتاكين، «الأسس الفلسفية».

المراجع: كولتاكين، علي. «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥
تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

إذا كان البيان منشوراً:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر» ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدم في المؤتمر
الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥. (إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦)، ٣٣-٣٥.

تكراره: كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر».

المراجع: كولتاكين، علي، «الأسس الفلسفية للفكر» ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول. إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦.

س- موقع إلكتروني:

الهامش: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية» الاستفادة ٠٢ كانون الأول ٢٠١٥،

http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

تكراره: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية».

المراجع: مركز البحوث الإسلامية. «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية» الاستفادة ٢٠ كانون الأول ٢٠١٥.

http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

ش- المخطوطات:

الهامش: نجار زاده رضاء الدين مصطفى بن علي النقشبندي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩^أ.

تكراره: النقشبندي، رسالة، ورق. ١٩^أ.

المراجع: النقشبندي، نجار زاده رضاء الدين مصطفى بن علي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩^أ.

ص- طباعة طبق الأصل:

الهامش: كاليوليلي مصطفى علي، كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه الأخبار (أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤)، ٩٥.

تكراره: مصطفى علي، كنه الأخبار، ٩٨.

المراجع: مصطفى علي، كاليوليلي. كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه الأخبار. أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤.