



Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Cilt: 3 | Sayı: 1 | Haziran 2017

[BAÜİFD]

**Journal of Balıkesir University
Faculty of Theology**

Volume: 3 | Issue: 1 | June 2017

ISSN: 2149-9969

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Balıkesir University Faculty of Theology

[BAÜİFD]

Cilt | Volume: 3 Sayı | Issue: 21

Yıl | Year: 2017 Haziran | June 2017

ISSN: 2149-9969

Derginin Sahibi / Owner of the Journal

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Muammer ERBAŞ
On behalf of Balıkesir University Faculty of Theology

Editör / Editor

Doç. Dr. Mustafa KOÇ

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Esmâ SAYIN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Muammer ERBAŞ (Başkan, BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Mustafa KOÇ (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Savaş KOCABAŞ (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Recep ÖNAL (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BAYRAM (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Esmâ SAYIN (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Asem H. A. ABDELGHANY (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Hesham Moahmed Ibrahim MOTOWA (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Sekreteryâ / Secretariat

H. Kübra ÖZUSTA

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinkçiler Mah. Soma Cad. Merkez/Balıkesir

Telefon: 0 266 249 61 79 • **Faks:** 0 266 239 87 46

E-posta: balikesirilahiyatdersisi@gmail.com

Web: http://www.balikesir.edu.tr

Yayın Türü / Publication Type

Sürelî Yayın / Periodicals

Yayın Periyodu / Publication Period

Altı ayda bir (Haziran-Aralık aylarında) yayınlanır

Published biannually, June – December

Yayıncı / Publisher

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Basım Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date

Ankara, Aralık - December 2016

Baskı Hazırlık/Printed by: Detay Yayıncılık, Adakale Sokak No: 14/1-5 Kızılay-Ankara 312.434 0949, e-posta: detayyay@gmail.com

BASKI/CİLT: Bizim Büro Matbaacılık ve Basımevi: 1. Sanayi Caddesi Sedef Sokak No: 6/1 İskitler-Ankara

Tel: (0312) 229 99 28, Sertifika No: 26649

Bilim Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board

Abdurrahman KURT, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Abdülhamid BİRİŞİK, Prof. Dr.
(Marmara Üniversitesi, Türkiye)

Abdülkerim BAHADIR, Prof. Dr.
(Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Türkiye)

Âdem KORUKÇU, Doç. Dr.
(Hitit Üniversitesi, Türkiye)

Ahmet Nedim SERİNSU, Prof. Dr.
(Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Ahmet ALBAYRAK, Doç. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Ahmet ALİBASİC, Prof. Dr.
Sarajevo University, Bosna Hersek)

Ahmet Saim KILAVUZ, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Ali AYTEN, Prof. Dr.
(Marmara Üniversitesi, Türkiye)

Ali KAYA, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Anja ZALTA, Prof. Dr.
(University of Slovenia, Slovakia)

Banu GÜNER, Dr. Öğr. Üyesi
(Marmara Üniversitesi, Türkiye)

Bedreddin ÇETİNER, Prof. Dr.
(Marmara Üniversitesi, Türkiye)

Cağfer KARADAŞ, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Celil KİRAZ, Doç. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Fahri ÇAKI, Doç. Dr.
(Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)

Farid ALATAS, Prof. Dr.
(National University of Singapore,
Singapur)

Fatih TOKTAŞ, Doç. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Fatih YAVUZ, Dr. Öğr. Üyesi
(Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)

Habil ŞENTÜRK, Prof. Dr.
(Uşak Üniversitesi, Türkiye)

Hamit ER, Prof. Dr. (İstanbul
Üniversitesi, Türkiye)

Hasan KAPLAN, Prof. Dr.
(İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye)

Himmet KORUR, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Hossein GODAZGAR, Prof. Dr.
(Al Maktoum Higher Education
College, İskoçya)

Hüseyin ESEN, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

İbrahim GÜRSES, Doç. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

İlhami GÜLER, Prof. Dr.
(Ankara Üniversitesi, Türkiye)

İsmail SAĞLAM, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

James L. COX, Prof. Dr.
(University of Edinburgh, İskoçya)

Mehmet AKBAŞ, Doç. Dr.
(Artuklu Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet Akif KILAVUZ, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet ALTUNTAŞ, Dr. Öğr. Üyesi
(Bozok Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet BAYYİĞİT, Prof. Dr.
(Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet DİLEK, Dr. Öğr. Üyesi
(Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet EVKURAN, Prof. Dr.
(Hitit Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet ŞEKER, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet YALAR, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Muhammed TASA, Prof. Dr.
(Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Türkiye)

Muhsin AKBAŞ, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Muqtedar KHAN, Prof. Dr.
(University of Delaware, İran)

Murat ÖZKUL, Dr. Öğr. Üyesi
(Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)

Musa MUSAİ, Prof. Dr.
(Tedova State University, Makedonya)

Mustafa KARA, Dr. Öğr. Üyesi
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)

Mustafa ÖZEL, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Mustafa ÖZTÜRK, Prof. Dr.
(Marmara Üniversitesi, Türkiye)

Mustafa YILDIRIM, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Orhan YILMAZ, Dr. Öğr. Üyesi
(Bozok Üniversitesi, Türkiye)

Osma MOUSA, Doç. Dr.
(Menoufia University, Mısır)

Ömer DUMLU, Prof. Dr.
(Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)

Ramazan BİÇER, Prof. Dr.
(Sakarya Üniversitesi, Türkiye)

Recep CİCİ, Prof. Dr.
(Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Saffet KÖSE, Prof. Dr.
(Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye)

Seyid SHTERİN, Prof. Dr.
(King's College London, University
of London, İngiltere)

Süleyman AKKUŞ, Prof. Dr.
(Sakarya Üniversitesi, Türkiye)

Tevfik YÜCEDOĞRU, Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAÜİFD'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları BAÜİFD'ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından derginin yayın kurulu sorumludur.

İçindekiler

1-3 Editörden

Makaleler

- [*Tefsir*]
Yunus Emre GÖRDÜK
7-41 Tabi'ûn Döneminde Önemli Bir Fakih-Müfessir:
Nâfi' Mevlâ İbn Ömer
(Biyografik Bir İnceleme)
- [*Tefsir*]
Hüseyin YAŞAR
İstanbul'un Fethinin Avrupa'daki Kur'an Araştırmalarına
Etkisi: Nikolaus Von Kues Örneği
- [*Din Psikolojisi*]
Mustafa KOÇ
43-66 Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi – III: Müslüman-Türk
Göçmenlerin Dinsel Yaşamları Üzerine Nitel Bir Çalışma
- [*Tefsir*]
Abdullah BAYRAM
67-114 Kur'an ve Sünnetteki Değerler Sistemi Perspektifinden
Tâlim ve Terbiye Metodunun Analizi
- [*Arap Dili ve Belagatı*]
Asem H. A. ABDELGHANY
115-156 Emevî Halifelerinde Tevki' Sanatı

Kitap Tanıtımı

- [*Din Eğitimi*]
157-167 **Sülayman GÜMÜŞ**
Muhammed Âbid el-Câbiri, Arap Ahlakı Aklı

BAÜİFD

- 169-185 Yayın Kuralları
Dipnot ve Kaynakça Gösterimi

Contents

1-3 Editor's note

Articles

- [*Tafsir*]
Yunus Emre GÖRDÜK
7-41 An Important Faqih-Mufassir in the Tabi'un Period:
Nafi' Mawla Ibn Omar
(A Biographical Research)
- [*Tafsir*]
Hüseyin Yaşar
43-66 The Effect of Conquest of Constantinople to the Quran
Studies in Europe: Sample of Nikolaus Von Kues
- [*Psychology of Religion*]
Mustafa KOÇ
67-114 Psycho-Anatomy of the Diasporic Life-III: A Qualitative
Study on Turkish-Muslim Immigrants' Religious Lives
- [*Tafsir*]
Abdullah BAYRAM
115-156 Analysis of Instruction and Education Methods from the
Perspective of Values System in the Quran and Sunnah
- [*Arabic Language and Literature*]
Asem H. A. ABDELGHANY
157-167 The Signed Letters of the Umayyad Caliphs

Book Review

- [*Religious Education*]
Süleyman GÜMÜŞ
169-185 Mohammed Abed Al-Jabiri, The Arab Moral Mind [Al-aqel
al-akhlaki al-Arabi]

BAÜİFD

- 187-189 Publication Principles
Representation of Footnotes and Reference

Editörden / Editor's Note

Değerli Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BAÜİFD] okuyucuları, Rabbimize şükürler olsun ki Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak her geçen gün Türk Teoloji araştırmalarına bilimsel katkı sağlamanın sevincini yaşıyoruz. Dergimizin beşinci sayısı ile tekrar sizlerin huzurunuzdayız.

2015 yılında 'uluslararası hakemli dergi' statüsüyle akademik yayın hayatına başlayan fakülte dergimiz, başta siz kıymetli okuyucularımız olmak üzere, hakem kurulu, yayın kurulu üyelerimiz ve dergimize akademik çalışmalarıyla önemli katkılarda bulunan akademisyen yazarlarımız sayesinde akademik yayıncılık hayatını devam ettirmektedir.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu beşinci (2017, 3/1) sayısında da Teoloji alanındaki farklı bilim dallarına ait birbirinden değerli akademik ürünleri siz değerli okuyucularımızın hizmetine sunmaya çalıştık.

Bu ilgili sayımızda, her bir akademik ürünün kendi alanında oluşan uluslararası ve ulusal literatürüne önemli katkılar sağlayacağını umduğumuz beş telif makale ve bir kitap tanıtımı olmak üzere toplamda altı (n=6) akademik ürün yer almaktadır.

Yukarıda sözü edilen bu akademik ürünlerden ilk olarak *tefsir* bilim dalında “*Tabi’ün Döneminde Önemli Bir Fakîh-Müfessir: Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer (Biyografik Bir İnceleme)*” başlığıyla tefsir bilminde özel bir şöhreti bilinmeyen Nâfi’ üzerine biyografik bir incelemeyi konu alan tefsir uzmanı Yunus Emre Gördük’ün makalesini bulacaksınız. Tefsir alanındaki biyografik çalışmalara katkı sağlamasını umduğumuz Gördük’ün bu çalışmasında, tâbiünden olan İslam bilgilerinin sonraki kuşaklar için ne kadar önem arz ettiğini görmek mümkündür.

İkinci olarak yine *tefsir* bilim dalında tefsir uzmanı Hüseyin Yaşar’ın “*İstanbul’un Fethinin Avrupa’daki Kur’an Araştırmalarına Etkisi: Nikolaus Von Kues Örneği*” başlıklı makalesi yer almaktadır. İstanbul’un fethinin Batı Hristiyanlı-

ğını ciddi olarak endişelendirdiğini vurgulayan makalede, haçlı seferleri döneminden bu yana İslam'ın Avrupa'ya açılımını engellemek isteyen Hristiyanların fetihten sonra Osmanlıların manevî kaynaklarını keşfederek onların ilerleyişine karşı kültürel tedbirler almayı düşündüklerinin altı çizilmiştir. Bu kapsamda fetih sonrası Kur'an konusunda yazılan eserlerden biri ve en önemlisi olan Nikolaus Von Kues üzerine analizlerin yapıldığı makalede, adı geçen bu kitabın 15. yüzyılın ikinci yarısında Batı'nın Kur'an anlayışını ve yorumunu göstermesi bakımından önemli bir örnek olduğu vurgulanmıştır.

Ayrıca alana ilişkin teorik ve ampirik diğer çalışmalarının yanı sıra son dönemde diaspora psikolojisi üzerine çalışmalarıyla da tanınan din psikoloğu Mustafa Koç tarafından *din psikolojisi* bilim dalında kaleme alınan “*Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi – III: Müslüman-Türk Göçmenlerin Dinsel Yaşamları Üzerine Nitel Bir Çalışma*” başlıklı üçüncü makalede de, örneklem grubunda yer alan Müslüman-Türk göçmenlerin “dinsel yaşamları” üzerine elde edilen nitel bulgulara yer verilmiştir. Devam niteliği formatındaki bu araştırma konusuna ilişkin yapılan nitel analizler sonucunda; “(i) dinsel inançlarıyla ilgili olarak (a) Müslüman-Türk göçmenlerin hepsinin Allah inancının yanı sıra (b) ölüm ötesi yaşam inancına da sahip oldukları; (c) fatalist (yazgıcı) bir kader inancından daha çok bireysel sorumluluğu ön plana çıkartan bir kader inancı geliştirdikleri; (ii) dinsel pratikleriyle ilgili olarak ise (a) göçmen katılımcıların hepsinin dua ettiği; (b) hiç namaz kılmayan göçmenlerin namaz kılanlardan daha fazla olduğu; (c) göçmenlerin oruç, zekat, sadaka, kurban, hac ve umre gibi dinsel pratiklere ilişkin birbirinden farklı tutum ve davranışlar gösterdikleri; kısaca, bireyselleşme, çoğullaşma ve kültürleşme gibi faktörlerin de etkisiyle çok-kültürlü diasporik yaşamın, psiko-sosyo-antropo-teolojik içerikli kendine özgü bir ‘Müslüman diaspora dindarlığı’ formu ürettiği” gibi bulgular elde edilmiştir.

Öte yandan yine *Tefsir* bilim dalında “*Kur'an ve Sünnetteki Değerler Sistemi Perspektifinden Tâlim ve Terbiye Metodunun Analizi*” konusunu ele alan dördüncü makale, bir tefsir uzmanı olan Abdullah Bayram tarafından kaleme alınmıştır. Klasik usul tâlim ve terbiye metodunun din öğretimi ve eğitimindeki verimlilik ve motivasyon dinamikleri açısından analizinin yapıldığı makalede,

din öğretimindeki yeni /yenilenmiş yöntem arayışlarına katkılarının Kur'an ve Sünnetteki değerler sistemi ve eğitimi perspektifinden analizi amaçlanmıştır.

Son olarak *Arap dili ve edebiyatı* bilim dalında “*Emevî Halifelerinde Tevki' Sanatı*” başlıklı beşinci makale de, Arap dili uzmanı Asem H. A. Abdelghany tarafından kaleme alınmıştır. Emevî halifelerinin tevki' sanatının ele alındığı makalede, adı geçen bu sanatın bir yönüyle etkili, diğer yönüyle delilli ve ikna edici edebi bir hitap yapan belagat çeşitlerine ışık tutmaya çalışılmaktadır.

Ayrıca dergimizin kitap tanıtımı bölümünde *din eğitimi* bilim dalında akademik çalışmalar yapan genç akademisyen Süleyman GÜMÜŞ'ün Muhammed *Âbid el-Câbiri'nin 'Arap Ahlaki Aklı'* isimli kitap tanıtımına yer verilmiştir.

Sonuç olarak, dergimizin bu sayısına genel olarak bakıldığında, Türk Teoloji araştırmalarında önemli bir yere sahip olan *'tefsir, din psikolojisi, Arap dili ve belagatı, din eğitimi'* bilim dallarında yazılan toplamda altı (n=6) akademik ürünün yer aldığını görmekteyiz. Adı geçen bu çalışmaların ilgili bilim dallarında önemli birer boşluğu dolduracağını ümit ediyoruz.

Yayın ekibim adına dergi editörü olarak, öncelikle derginin tüm aşamalarında desteklerini esirgemeyen Balıkesir Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Kerim Özdemir'e ve İlahiyat Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. Muammer Erbaş'a teşekkür ediyorum. Ayrıca bilimsel çalışmalarıyla dergimize kıymetli katkıları olan akademisyen yazarlarımıza ve yayın kurulu üyelerimize de gönülden teşekkürü bir borç biliyorum.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu beşinci sayısının (2017, 3/1), başta Türk Teoloji araştırmaları olmak üzere uluslararası alan literatürüne bereketler getirmesini temenni eder, değerli çalışmalarınızı, birikimlerinizi ve manevî desteğinizi beklediğimizi belirtmek isterim.

Altıncı sayımızda buluşmak ümidiyle efendim...

Doç. Dr. Mustafa KOÇ

Editör



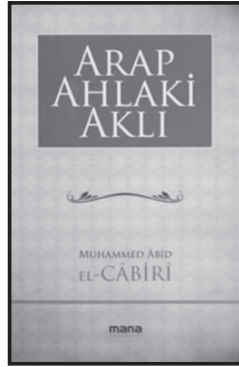
[*Din Eğitimi*]

ARAP AHLAKİ AKLI

THE ARAB MORAL MIND / AL-AQEL AL-AKHLAKİ AL-ARABİ



Süleyman GÜMÜŞ*



Muhammed Âbid el-Câbiri. (2016). (çeviren: Muhammed Çelik)

İstanbul: Mana Yayınları. 824 sayfa

Câbiri'nin *Arap Ahlaki Aklı* isimli eseri, Arap teorik aklı ve Arap siyasi aklına dair daha önce kaleme aldığı üç kitaplık serinin son parçasını oluşturmaktadır. Kitap, İslam geleneği içerisinde kendine öyle veya böyle yer bulabilmiş belli başlı akımların açıklanması ve değerlendirilmesini içermektedir. Câbiri'yi bu eseri yazmaya iten en önemli sebep, Arap ahlak düşüncesinin, "tarihsiz, tasnifsiz ve tahkiksiz" kalmasıdır (s. 430). Fakat Arap aklının eleştirisini yapmayı amaçlayan dört serilik çalışmanın ilk üçünde olduğu gibi bu eserin de sadece içeriği değil aynı zamanda metodolojisi de dikkat çekmektedir. Zira o, geleneksel tarzda bir yorumlamanın veya retrospektifin ötesine geçmiş olduğunu iddia etmektedir. Amaç açısından da oldukça sıra dışıdır: tarihsel bir aklın

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı,
[e-posta: suleymanmangumus@yahoo.com]

mimarisini ortaya çıkarmak (s. 26). Bu durumda metnin içeriğinden önce yöntemine ilişkin değerlendirmenin yapılmasını gerektirmektedir.

Serinin diğer eserlerinde olduğu gibi psikolojizm, diyalektik gibi farklı ve hatta birbiriyle çatışan bakış açıları ve yöntemleri aynı anda kullanmayı denemiş olsa da (özellikle bkz. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*), bize göre Fransız düşünür Michel Foucault'ya nispet edilen soybilim, en öne çıkan yöntemdir. Çünkü diğer yöntemler, yeterli bir yapı analizine izin vermediği gibi olayların nedenlerini genellikle toplumsal ya da kişisel bilinçdışında aramamaktadır. Sık sık geleneksel metin hermenötiğine başvurması bunu göstermektedir. Diğer taraftan hemen belirtmek gerekmektedir ki soybilimi yapısalcı bir tarzda anlamıştır. Bunu düşünmemizin başlıca nedenleri, hem serinin diğer eserlerinde hem de bu eserde yapılan açık veya örtülü göndermelerdir. Tümel bir akli ortaya çıkarmayı amaçlaması, siyaset kavramını da salt politik anlamıyla değil tam da Foucault'nun siyaset nosyonuna uygun olarak kullanması da diğer önemli benzerliklerdir. Buna göre yönetmek, iki kişinin tesadüfi olmayan bir arada bulunmasından devlet yönetimine kadar, mikro ve makro yönetimin yatay ve dikey birleşiminden teşekkül etmektedir. Ayrıca olay ve olguları tek bir kişiye dayandırmaktan kaçınması ve bunların ardında tümel nedenler araması (s. 171), soybilimsel araştırmanın diğer gereklerinden birisidir. Bununla birlikte metnin bütünü göz önünde bulundurulduğunda yöntemsel bir karmaşa göze çarpmaktadır. İlk olarak soybilim ile yine Foucault'ya nispet edilen arkeolojiyi birbiriyle sık sık karıştırmakta, pragmatist bir tavırla birinden diğerine geçişler yapmaktadır. Câbirî, “Bilgi üretimi başka bir şeydir, siyasetin uygulanması veya uygulanma biçiminin açıklanması başka bir şeydir” (*Arap-İslâm Siyasal Aklı*, s. 12) diyerek bir taraftan arkeoloji ile soybilim arasındaki farkı gözettiğini vurgularken diğer taraftan da, bu iki yöntemi birbirinin yerine kullanmaktan uzak durmamıştır. Örneğin tedvin dönemindeki faaliyetlerin ardında -Arap-İslâm Aklının Oluşumu isimli eser asıl olarak arkeoloji merkezli bir metindir- devletin olduğunu ileri sürerek soybilime yaklaşmaktadır (*Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 76). Epistemolojik temelli bakış açısına ek olarak siyaset/toplumsallık, bütün eleştirilerinde en belirgin kategorilerden birisini oluşturmuştur. Diğer taraftan, ‘Arap

Ahlaki Düşünce Tarihi' vurgusu da (s. 8), Foucault'nun Collège de France'ta başında bulunduğu kürsü olan Düşünce Sistemleri Tarihi'ni andırmaktadır.

Câbiri'nin yönlemsel ihlalleri bunlarla sınırlı değildir. Zira soybilimin terminolojisinde yer almayan bilinçaltı, ideoloji ve objektif yargı gibi kavramları oldukça fazla zikretmektedir (s. 22-3). Bundan da öte, hem *Arap-İslam Siyasal Aklı*'nda hem de ahlaka dair bu eserinde “beyan, irfan, burhan üçlü tasnifinde, ‘Arap siyasal aklından’ bahsetmemizi beklerse, büyük bir hayal kırıklığına uğrayabilir.” (s. 22) ifadesinde olduğu gibi, gerçek bir hayal kırıklığı yaşatmaktadır. Hâlbuki “Gerçek şu ki, ahlaki aklı oluşturan ve yönlendiren şey, epistemolojik düzen değil, değerler düzenidir.” ifadesinde soybilim açısından doğru bir ilkedir hareket etmiştir. Yöntemle ilgili değerlendirmelere ‘Arap aklı’ teriminin tercih edilmiş olmasını da eklemek gerekmektedir. Bu tamlamanın saf Arap düşüncesinden ziyade Arap dili ve düşünce dünyası içerisinde ikamet etmiş/etmekte olan kişi ve düşünceleri kastetmiş olduğunu vurgulamakla birlikte, son tahlilde ümmetin onun eserlerinde merkezi bir kategori olmaktan uzak olduğunu, yani bir anlamda Arap milliyetçiliği yaptığını söylemek zaruri görünmektedir. Arap aklı epistemolojik, aksiyolojik ve siyasi açılardan muayyen bir tarihi sürecin analizi için oldukça kullanışlı görünürken, -ileride ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır- sanki onu benimseyip kullananlar Arap emirler değilmiş gibi, Farisi mirasla Arap mirası arasında, bize göre milliyetçilik nedeniyle, kategorik bir ayırım yapmaktadır. Bu da Arap aklının edimselleşmesi sürecine Farisi miras tarafından bir komplo kurulduğunu ima etmektedir ki en baştan benimsemiş olduğu bu pozisyon da, tercih ettiği yöneme çok uygun düşmemektedir. Metin, temelde iki ayrı yapıya ayrılıyor görünmektedir: ne makro iktidar haline gelebilmiş ne de gelenek oluşturacak sürekliliğe sahip olabilmemiş ortodoks İslami ahlak ve makro ve mikro iktidarların odaklarında oluşmuş ya da kendileri birer iktidar haline gelmiş ideolojik ahlaklar.

Bütün bunlar, yazarın çalışmalarının ardında ideolojik motivasyonların olduğunu düşündürmektedir. Yine bunlara ek olarak İslam teorik düşüncesinin önemli bir atılım döneminden sonra giderek ivmesini kaybettiği ve bir süre sonra

donuklaştığı şeklindeki yaygın ama bir o kadar da tartışmalı kabulü de benimsemiştir (s. 70). Fakat bu kabulle ilgili yargıya ulaşabilmek için teorik akılla ilgili ilk iki çalışmasının göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Zira bu kabul, Arapçanın yapay bir olgu haline getirilmesinin zorunlu bir sonucu olduğu gibi oldukça önemli analizlerle organik bir bağıntıları içermektedir. Câbiri, yöntem sorunlarının farkında görünmektedir; bu nedenle her bir oluşumun ardında gördüğü nedenin önemini abartarak yöntemsel zayıflığını gizler gibidir. Bu tavır o kadar belirgindir ki, soybilimsel bir inceleme yaptığını reddedip diyalektik bir bakış açısını benimsediğini söylememek oldukça zordur. Başka bir deyişle, tekil akılların genellikle politik yönlendiricilerle kendilerini tarihte belli bir iç mantık dâhilinde açtıklarını açıkça söylemektedir; Câbiri, Foucault'dan daha fazla Hegel'in izinden yürümüştür. Çünkü kendi ideolojik angajmanlarını örtük olarak savunurken Foucault'nun yöntemleri problem çıkarmış; buna mukabil Hegelyen diyalektik oldukça işlevsel olmuştur. Câbiri'nin eserleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, eleştirel bir akıl inşasının, epistemolojik bir kaymayı beraberinde getirdiğine dair bir imayı da içermektedir. Bu ima, yöntemsel boşluğunu telafi etmek adına Foucault'nun yöntemlerinden ödünç alınmıştır; eleştirel aklın inşası, süregelen tarihsel dönem içerisinde mümkün değildir. Dolayısıyla kendisi için küçük, tarih içinse oldukça büyük bir kırılma, kendi eserlerinde açığa çıkmıştır. Diğer taraftan, bir akıl eleştirisi ortaya koymaya çalışmasına rağmen, teorik akılla ilgili analizleriyle birleştirmedikten Foucault'nun arkeolojisini göz ardı etmiştir. Ona göre, tekil akıllar, iki yolla tezahür etmişlerdir: ilk olarak makro iktidarın toplum sathında yayılmış ağı boyunca aktarılan, yukarıdan aşağı doğru ve genellikle tek yönlü akıllar ve mikro iktidarlarda oluşup makro iktidara doğru ve genellikle çift yönlü akıllar. Makro iktidarların odağında ortaya çıkan akıl, örneğin *raison d'état*'da gibi siyasi kavramsallaştırmadan yoksun olduğu gibi, tekel akılların arkeolojik bir analizinden de kaçınılmış, geleneksel hermenötüğün ötesine geçilmemiştir. Üstelik bu tavır, yapı ve oluşumu, belirleyiciler ve görünümleri birbirinden ayırmayacağına dair ifadelerine rağmen (s. 26, 29) sürdürmüştür. Sonuç olarak serinin ilk üçünde olduğu gibi, bu eserde de yöntemsel bir karmaşa kendini göstermektedir. Daha

doğrusu, konumlanmış olduğu ideolojik mevzi, soybilimin ya da yapısalcılığın imkânlarının kısıtlı bir kısmının gün yüzüne çıkmasına neden olmuştur.

Yazar esere, kendisinden önce yapılan çalışmaların bir panoramasını sunarak başlamaktadır. Buna göre geçmişte Arap ahlak müktesebatına dair önemli çalışmalar yapılmıştır fakat bir eleştiri olarak teorik bir Arap ahlakî aklının inşası mümkün olmamıştır (s. 19). Yazarın sınıflandırmasına göre İslam toplumları, dört ahlakî mirasla tanışmıştır; metin bu dört mirasa ek olarak ahlakın İslamileştirilmesi bağlamında ortaya çıkan fakat bir gelenek halini de almamış bununla birlikte bir sınıflandırma teşebbüsü içerisinde görünürlük kazanmış kişi ve eserlerden de bahsetmektedir ki bunu da miras olarak yorumlamıştır.

İslam tarihine aşina olan hemen herkesin tahmin edebileceği gibi, değer ve ilkeleri incelemeye amaçlayan her teşebbüs onların izini, İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren neredeyse bir düzen haline gelen krizlerin çatlaklarında sürmektedir. Câbiri de, aynı yaklaşımı benimsemiştir (s. 25). Zaten sınıflandırma da tam olarak bu yaklaşımın kristalleşmesine karşılık gelmektedir. Birinci kısım, ahlak kavramı başta olmak üzere normatif bazı kavramların etimolojisine ayrılan açıklamalar, ahlakın sorunsallaştırılma biçimine dair analizler ve daha önce zikretmiş olduğu dört miras ve bağımsızların tarihsel koşullarını içermektedir. Dolayısıyla yazar bu kısımda, siyasî ve Kelamî başta olmak üzere yaşanan tartışmaların geniş bir özetini sunmuştur. Buna göre ahlak, Yunan mirasından yapılan tercümelemlerin, edep de Fârisî mirasın bir yansımasıdır (s. 63). Birinci kısmın ikinci bölümünün başlığını taşıyan “Başlangıçta Değerler Krizi Vardı” ifadesi de dikkat çekmektedir. Nedensiz bir gönderme gibi durmakla birlikte, Yuhanna İncili’nin ilk ayetini hatırlatmaktadır. Kriz, “siyasî tartışma ve çatışmalarla başlamış, büyük günah işleyeninin durumu, iman ve küfür, kâfir ile fâsık arasındaki fark, kazâ ve kader, sorumluluk, ceza ve mükâfât gibi konularda sorulan kasıtlı ve teröristçe sorularla” tek tek bireyleri hedef alana kadar toplumda yayılmıştır (s. 155). Bu bölümde dönemeleme sorununa da değinen yazar, ahlakla ilgili yazıcılık ve tedvin döneminin başlangıcını tespit etmenin oldukça zor olduğunu ifade etmektedir (s. 70) ki, bu düşünce, benimsemiş

olduğu yöntemle de uyumludur. Fakat bu yargıların hemen ardından, Nahiv ilminin ortaya çıkmasının ardında yatan sebebin Kur'an'ın doğru okunmasını sağlama arzusu; Fıkhın teşekkülünün ardında yeni durumlara ayak uydurma çabası, irfanın yani Tasavvufun dışsal koşullarının ise mevcut makro ve mikro iktidarlara karşı yürütülen başkaldırının bozguna uğramasıyla muhalefetin bedenlerin üzerindeki hak iddiasından vazgeçip ruhlara yönelmesi, adeta bir gölge krallık kurma projesi olarak görmesi (s. 71), bir adım sonra Câbiri'nin yöntemin işaret ettiği yoldan saparak hayatın karmaşıklığı içerisinde meydana gelen olay zincirlerini tekil, mücerred olgular olarak görüp, her bir olayı tek bir nedene indirgediğine işaret etmektedir. Buna paralel olarak, bu kısım özellikle halifelik merkezli çatışmalar başta olmak üzere, krizin tarihsel koşullarına dair açıklamalarla devam etmektedir. Buna göre, Emevî dönemine kadar süregelen kriz, Emevî liberalliği ile kısmi bir fasıla yaşamıştır. Fakat bu fasıla da, makro iktidarın etkilerini topluma aktarmada kayda değer bir rol oynayan kurrâ ve kassâs olmak üzere iki önemli topluluğun ortaya çıkmasına şahit olmuştur; bu topluluklar, hem teorik aklı zayıf olan geniş halk kitlelerinin dini anlama ihtiyaçlarını karşılamış hem de böylelikle kolektif bilinçdışını (Câbiri, bu kavramı dikkat çekici bir sıklıkla kullanmaktadır) inşa ederek, bir bakıma toplumsal dindarlığın kodlarını oluşturmuşlardır (s. 83). Böylelikle Hz. Peygamberin vefatını takip eden süreçte tekrar görünürlük kazanmaya başlayan ve toplumsal olarak İslam coğrafyasını pek çok küçük parçaya bölen kabileciliğin etkilerini azaltarak daha homojen bir sosyal yapının oluşmasını da sağlamışlardır. Bu fasıla aynı zamanda, özellikle fıkıhçıların devlet baskısına maruz kalmadan yargılama yapmalarına da imkan tanımıştır (s. 84). Buna karşıt olarak Emevî yöneticilerin kadercilerle açıklamaları, ahlakın en önemli şartı olan özgürlüğün kavranışını değiştirmeye başlamıştır, üstelik de Kelamî ve Fıkhî tartışmaların özgürlükle olan içsel bağıntısına rağmen. Özgürlükle ilgili bu açıklamalar, yazarın makro iktidarı, özgürlüklerin bir kısmının devredilmesiyle tezahür eden otantik bir alanda değil, de facto yönetimi ele alan yöneticilerin sosyal yapıda ahlakî olanı çürütürken açtığı boşlukta kök saldığını –ayrıntılı bilgi için *Arap Siyasal Akli*'na bakmak gerekmektedir- kabul ettiğini göstermektedir (s. 98 vd). Birinci kısmın

dördüncü ve son bölümünü, ahlakî inşa eden unsurun akıl mı yoksa nakil mi olduğu sorunsalına ayırmıştır. Fakat bu ona göre modern bir sorunsaldır (s. 125). Özellikle fıkıh ‘ahkâmü’ş-şer’iyye’ ile ‘mekârimü’ş-şer’iyye’ olmak üzere erken bir dönemde birbirlerinden ayrılmış olsa da, Arap ahlakının belirleyicilerinin en başta gelenini oluşturmaktadır. Çünkü bu kökensel birliktelik, fıkıhın uzun bir zaman dilimi boyunca hüküm çıkarma biçimleri, deliller ve uygulama şekilleriyle ilgilendiğinden, ‘entelektüel’ Arap kültür düzleminde ahlakî yargının asıl belirleyicisinin akıl olduğunu kanıtlamaktadır (s. 127-8). Bunun yanında bölüm, saf Arap, Yunan, Fârisî, sûfi gibi başka formasyon ve içeriklere sahip diğer geleneklerin kaynağının değiştiğine dair ifadelerle devam etmektedir. Yazara göre, Arap-İslam toplumu, çeşitli geleneklerle tanışmıştır; Yunan düşüncesi, çeviri faaliyetleri ile birlikte bir epistemojik-aksiyolojik hat oluştururken Fârisî gelenek, bilindiği gibi, bir dizi savaştan sonra ama aniden İslam toplumuna katılmıştır. Fakat havzanın siyasi kaderiyle kültürel kaderi aynı yönde ilerlememiştir. Sahip oldukları kültürel miras, bir süre sonra İslam kültürü içerisinde aktif bir unsur haline gelmiştir. Câbiri, bu fenomeni ‘galibin mağlubu taklidi’ olarak nitelendirmektedir (s. 154). Arapları bu yola ‘iten’ nedenler, niteliğine rağmen Kelâmî tartışmaların ‘üzerinde düşünülen konular dışında kalmalarıdır (s. 155). Ayrıca, siyasi menşeli krize bir çözüm umudu olarak Vâsıl b. Atâ’nın tutumu, teorik olarak makul olsa da, pratikte bekleneni sağlayamamıştır (s. 155). Bunlar, Câbiri tarafından Kelâm’ın teorik başarısı ama pratik başarısızlığı olarak görülmektedir.

İkinci kısım, Fârisî, Yunan, sûfi, saf Arap mirası ve İslâmî mirasını ele alan beş konu ve toplamda yirmi üç bölümden oluşmaktadır. Yazara göre Fârisî ahlâk düşüncesinde itaat, merkezi değeri teşkil etmektedir. Öyle ki, konunun başlığı, ‘Farisi Miras ya da İtaat Ahlakî’ başlığını taşımaktadır (s. 159). Câbiri, şöyle sormaktadır: “ ‘Saf’ Arap çağı yaşanmakta iken, dahası şiir ve hitabet kültürüyle Arap’ın ve onun kültürünün taassup derecesinde hüküm sürdüğü bir yüzyıl yaşanmakta iken, bu Emevi asrında, nasıl oldu da Farisi mirasın içinden alınan şeylerle ‘değerler ve ahlak’ konulu eserler yazılmaya ‘başlandı?’” (s. 160). Bu soru, biçimi açısından soybilimsel analizin sorduğu bir sorudur. Yazara göre Emevi asrı, bir hitabet asrıydı; camiler, çarşılar, meclisler ve toplulukla ilgili

diğer bütün mekânlar, hitabetle insanları birbirine bağlamaktaydı. Rivayetlerle olduğu kadar, yeni bir araç olarak mektup yazıcılığı (teressül) da, hitabetin kendini göstermesinde büyük bir öneme sahip olmuştur. Yazarın Fârisî miras için ayırdığı bölümde tekrar Arap mirasına dönmesinin sebebi de, söz konusu bu yeni olgu olan mektup yazıcılığıdır. Yazarın açıklamalarına göre teressül, tekellüf yani sorumluluk anlamıyla ilgili bir kalıptadır (s. 161). Başka bir deyişle yöneticiler, siyasetin işlevselliğini artırmak amacıyla yüksek hitabet değeri taşıyan mektuplar kaleme al/dır/mışlar ve bu şekilde şahsiyetleri ile halkın arasındaki fiziksel mesafeyi artırarak bu artışa koşut olarak insanların ruhlarında daha fazla etkili olmayı amaçlamışlardır. Retorik sayesinde, teorik düşünmenin rolü azaldığı gibi, özgürlük-sorumluluk ilkesi yavaş yavaş devreden çıkmış ve toplum kitleselleştirilmiştir. Allah'a itaatle yöneticiye itaat sürekli aynı ifade içinde tekrarlandığında, yöneticiye itaat, Allah'a itaatle aynı eşdeğer haline gelmiştir (s. 164). Yöneticilerin, bu konuda en önemli yardımcıları kâtipler olmuştur. Yazara göre bu yeni ahlak anlayışı, saf Arap/bedevi ahlak anlayışı ile mutlak bir zıtlık ilişkisi içerisindedir (s. 172); fakat bize göre bu yargı, o kadar da doğru değildir. Her ne kadar epistemolojik analizlerden kaçındığını ve çalışmasını aksiyolojik olanla sınırlandırdığını söylemiş olsa da, bedevi düşüncesinin retorik seviyede olduğunu daha önceki ilk iki kitabında zikretmişti. Diğer taraftan Fârisî ahlak geleneği de, ilerde oldukça detaylı açıklandığı gibi, siyasi olanın kalbinde ortaya çıkmış ve bütünüyle retoriktir. Dolayısıyla saf Arap geleneği ile Fârisî gelenek arasındaki bu etkileşim, neredeyse doğal bir etkileşimdir.

Câbiri, yeni ahlaki dizgenin imkânının, Muâviye'nin tarz-ı siyasetine bağlamaktadır. *Arap Siyasal Akh* isimli serinin üçüncü kitabında teferruatıyla ele aldığı ve yukarıda kısmen değinilen siyaset biçiminde Muâviye, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetinden ayrı bir yol izleyeceğini açıkça söylemiştir. Câbiri burada, Medine'de Hz. Peygamber'in minberinde Sahabeye şöyle seslenmiş: "Allah'a yemin olsun ki, ben sizden öğrendiğim sevgi ve güler yüzlülükle bu makama geçmedim, fakat ben şu gördüğünüz kılıcımla ve var gücümle vuruşarak yönetici oldum." ve eklemiştir, "Birlik ve beraberlik içinde güzelce yiğün için!" (s. 173). Konuşması, iktidarı ile halk arasında kategorik bir ayrımı

ilan etmiş ve onları, iktidarının faydalarını kabul etmek ya da savaş arasında tercih yapmaya zorlamıştır. Muâviye, Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetini görmezden gelmek bir yana, "Bunu yapmak bana çirkin göründü" diyerek bilinçli bir strateji değişikliğine gittiğini açık bir şekilde göstermiştir. Ve bütün Emevî Dönemi boyunca yapılanlar ve Câbiri'nin geçmişle taban tabana zıt gördüğü tutum ve davranışlar, bu stratejinin uygulamalarının neden ve sonuçlarıdır. Velid b. Abdülmelik'in (ö. 715) şu ifadeleri konuya daha fazla açıklık getirmektedir: "Size gereken şey itaattir, cemaate karışmaktır. Çünkü muhakkak ki şeytan tek başına hareket edenle birliktedir, o da cemaatten uzak olan kişidir. Kim içinde sakladığı şeyi ortaya çıkarırsa gözlerini taşıyan şeyi vururuz, kim sessizliğini korusa eceliyle ölür"(s. 173). İşte bu siyasi ve toplumsal durumda kâtipler, yöneticilerin teknisyenleri gibiydiler. Fârisî miras da onlar için, kullanıma hazır bir müktesebâtı barındırmaktadır. Bunun için ilk olarak İbn Mukaffâ'nın yapmış olduğu çevirilerden faydalanılmıştır (s. 178). Câbirî, Fârisî mirasla ilgili asıl açıklamalarını Abbâsî Döneminde de bazı farklılıklarla birlikte aynı yönde bir siyasetin uygulandığını belirttikten sonra bırakmıştır. Bu oldukça anlamlı görünmektedir çünkü Emevî ve Abbâsî yönetimleri arasında vurguladığı fark, ilkinin dünyevi bir yönetim görünümündeyken ikincisinin dinle yönetimi meczetmiş olmasıdır (s. 186). Abbâsî dönemine hasrettiği birkaç sayfadan sonra yazar, gölgesinin kitabın geri kalanı boyunca uzanacağı bir figürle ilgili açıklamalara geçmektedir: Ardeşir. Ona göre Ardeşir'in vasiyeti, bir anlamda Abbâsî yönetimi için bir siyasi kılavuz sunmuştur. Vasiyetname, sakınılması ve uyulması gereken bazı ilke ve durumlardan bahsettikten sonra şöyle devam etmektedir: "Biliniz ki devlet ve din ikiz kardeşlerdir. Biri olmadan diğeri ayakta kalmaz. Çünkü din, devletin hem temeli hem direğidir. Sonra devlet dinin bekçisi haline gelmiştir. Elbette devlete bir temel, dine de bir koruyucu gerekir. Çünkü koruyucusu olmayan şey yok olup gider ve temeli olmayan şey yıkılır" (s. 189). Câbirî'nin verdiği bilgilere göre Ardeşir, din adamlarıyla ittifak kurup siyasi işlerini yoluna koyduktan sonra onların muhalefetinden çekindiği için dini de yönetimi üzerine eklemiştir. Bunun sebebinin şöyle açıklamıştır "Sizin için endişelendiğim şeylerin başında, ayaktakımının sizi din eğitime,

dini metinleri okumaya, dini konularda derin düşünmeye özendirmek istemesidir, böyle olunca siz sultanlığın gücüne güvenerek dinle ilgili meseleleri ihmal edebilirsiniz. Oysa sizin gerdiğiniz, zorluk çektiğiniz, mahrum bıraktığınız, korkutup küçümsediğiniz halktan ayaktakımı ve önemsiz kişiler hakkında konuşan, onları önemseyip onlardan bahseden gizli başkanlıklar vardır. Bilmelisiniz ki, dindeki gizli başkanla devletteki açık başkan aynı devlette asla birleşemez. Ancak din adamlarının lideri, devlet başkanının yapması gereken şeylerden elini çekerse bu mümkün olabilir. Çünkü din temeldir, devlet ise direk... Temelin sahibi bütün binalarıyla birlikte direklerin sahibinden daha yücedir” (s. 190). Dini lider daha güçlüdür çünkü onlar kalplere hükmederken sultanların egemenliği bedenleri itaat ettirebilir. Vasiyetname, halkla da ilgilenmektedir. Onlar, “Genel işler hakkında ve usul ve esaslar hakkında düşünmekten” uzak tutacak işlerle oyalamak gerekmektedir (s. 190). Ardeşir’in vasiyetnamesi, bunlardan başka sınıflar arasındaki dikey hareketliliğin zararları ve cezalandırma gibi konuları da ihtiva etmektedir. Câbiri, Fârisî mirasın dini ve ahlakı nasıl tekelleştirdiğini kanıtlamak için vasiyetnamede geçen bir ifadeyi tersine çevirmektedir. İfade şöyledir: “Sultan, adamlar olmadıkça; adamlar, mal olmadıkça; mal, bayındırlık olmadıkça; bayındırlık, adalet ve iyilik olmadıkça var olamaz” çevirme ise şöyledir: “Adalet ve iyilik, bayındırlık için; bayındırlık, mal için; asker, sultan için vardır” (s. 203); ifadenin bu şekli, değerler zincirindeki asıl değerın kral olduğunu kanıtlamaktadır. Ve bu vasiyet, İslam ahlak geleneği içerisinde oldukça etkili olmuştur. Örneğin Câhız, *Kitâbu't-tâc fi ah-lâki'l-mülûk* adlı eserinde, Ardeşir’in açıklamalarıyla uyumlu bir konumda yer almıştır (204-210). Fakat asıl görünürlüğünü daha önce ismi zikredilmiş olan İbn Mukaffâ'nın(ö. 759; o Emevîlerin yıkılış, Abbâsîlerin kuruluş döneminde yaşamıştır) *Kelile ile Dimne, el-Edebül-kebir, el-Edebüs-sağîr, Risâletüs-Sahabe* isimli eserleriyle elde etmiştir (s. 212). Yazar, İbn Mukaffâ'dan uzun alıntılar yaptıktan sonra, İslam toplumunun çok-kültürlü yapısına uygun olmak üzere, ‘edep çarşısı’ denilen, ahlakla ilgili ansiklopedik eserlerin kaleme alındığını söylemekte ve bu kapsama giren eserlerle ilgili örnekler vermektedir. Bu eserler, bir teorinin serimlenmesini yansıtmamakta, fakat çok çeşitli rivayetlerin derlenme-

siyle ortaya çıkmaktadır. “Bu tür eserlerin ilk müelliflerinden birisi, İbnKuteybe’dir (ö. 889). İbn Kuteybe, Mu’tezile’ye karşı Ehl-i Sünnet devriminin gerçekleştiği, devletteki Fars etkisinin azalıp Türklerin ön plana çıkmaya başladığı, ve devletin siyasi bütünlüğünün parçalanıp müstakil devletlerin ortaya çıktığı bir dönemde yaşamıştır ki bu dönem, ikinci nesil tercümanların, ikinci ve üçüncü nesil kelimcilerin, ilk nesil filozofların, aynı zamanda Buhârî, Müslim gibi büyük muhaddislerin, Taberî gibi önemli tarihçilerin ve Bâyezîd-i Bistâmî ve Hâris el-Muhâsibî (Câbiri, el-Muhâsibî’yi mutasavvıf değil İslam Ahlakı olarak kendisinin oluşturduğu ayrı bir sınıfa dahil etmektedir) başta olmak üzere mutasavvıfların yaşadığı tedvin faaliyetlerinin iki merhalesini teşkil etmektedir (s. 248). İbn Kuteybe, telif ettiği *Uyûnu’l-ahbâr* isimli eserinde, ahlaki ilke ve değerleri, dilin edebi ile kalbin edebi olmak üzere iki başlıkta toplamıştır. Yazar eserini, kâtipler için yazdığını, sultanın bu değerler sisteminden uzaklaştığını gözlemlediğini ifade etmiştir. Fakat o, “meşhur ehl-isünnet taraftarlarından ve Ahmed b. Hanbel’in müntesiplerinden” bir fakih olarak bilinmesine rağmen (s. 254) eserini Fârisî geleneğe bağlı olarak yazmıştır. Eserde değerler hiyerarşisinin en başında sultana itaat bulunmaktadır. Kitap yukarıdan aşağı şu şekilde bir sınıflandırmayı içermektedir: önce sultan; sonra sırasıyla kâtipler, vezirlerden oluşan seçkinler seçkini zümre, din adamları ve zâhidlerden oluşan seçkinler, erkeklerden oluşan genel halk ve ‘en hoş iki şey’ olarak önce yemekler ve en son da kadınlar (s. 258). Yazar kadınların bu durumunu, onların bir mal ya da nesne olarak görüldükleri şeklinde yorumlamaktadır. Yazar ileriki sayfalarda Kısıracı değerler dizgesinin temsil edilmesine açıklamalarını İbn Abdirrabbih, Mâverdî gibi kişileri örnek vererek genişletmekte ve sultan ile halk arasındaki ilişkileri tek boyutlu ele aldığı için onları eleştirmektedir. Câbiri, bu bölümde Fârisî ve Yunan mirasları arasındaki mücadeleye de değinmektedir.

İkinci kısmın ikinci konusunda, Yunan geleneğinde ahlakın kavranışını ve İslam düşüncesinde bu kavranışa dayanan eserler incelenmektedir. Fakat Yunan geleneğinin kişiyi –Câbiri’ye göre bireyi, birey ifadesi bize göre bu dönem için anakronik bir nitelemedir- merkeze alması, siyasi örgütlenmesinin tek bir kişiyi veya hanedanı merkeze almayıp şehir/medine üzerinde temellenmiş olması

nedeniyle İslam medeniyeti bu gelenekle, ahlakı nontik kavranışı konusunda bütünlüklü bir temas kurmamıştır. Öyle ki, örneğin ilk Müslüman filozof kabul edilen Kindî, Aristo'nun izini takip ederken ahlak konusunda Platon'u izlemiştir. Fakat yine de Yunan düşüncesi, iki şekilde önemli bir etki göstermiştir: Platon ve Aristo üzerinden felsefi ile Galen ve Hipokrat üzerinden tıbbî (323-4). Buna göre öfkelenme, arzulama ve düşünmenin nefsin üç gücü olduğu kabulü aynen benimsenmiş, gerçek anlamda ahirette ulaşılabilecek olsa da mutluluk (es-sa'âdetü'l-kusvâ), insanın nihai gayesi olarak görülmüş ve phusike ile ahlak arasında bir koşutluk kurulmuştur (s. 354 vd). Bu kısmı üç bölüme ayrılmıştır: Galen'in görüşleri bilimsel, Platon ve Aristo'nun görüşleri felsefi ahlak olarak nitelenmiş ve buna derlemeciler isminde bir bölüm daha eklenmiştir. Câbiri'ye göre, ahlak alanında Yunan mirasından ilk alınanlar, felsefi değil fizyolojik-tıbbî bir kavrayış olmuştur. Doğa/phusike ile ahlak arasında ilişkinin var olduğunu, yani ahlakın karakterin bir sonucu olduğunu kabul edenlerin en meşhuru ise, Ebu Bekir Râzî'dir (ö. 925). Fakat Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî* isimli eseri hakkında bilgi verirken felsefi bir kavrayışı da kayda değer şekilde yansıttığı görülmektedir (s. 371). Bununla birlikte yazarın Râzî hakkında çelişkili bir tutum takındığı görülmektedir. Ona göre Râzî, Sâ mânî hükümdarının isteğiyle eserini telif etmişken, ahlakı siyasetten özenle ayırmıştır (s. 384). Yazara göre bu bilinçli tercih, yine de, eserin Kısıracı olarak görülmesini engellemektedir; gerçekten Câbiri, okuyucuyu zorlayacak derecede kararsızlık sergilememektedir. Hâlbuki o, dört eserin tamamında aklın bütün boyutlarının Kısıracı/İsmâilî kişilerce siyasileştirmeye çalıştığını ısrarla dile getirmiştir. Yazar, Sabitb. Sinan (ö. 975) gibi aynı ekole dâhil olan başka müellifleri ve onların görüşlerini açıklayarak konuya devam etmektedir. Fizyolojik ahlak konusundaki en dikkat çeken ifadelerden birisi şüphesiz *Tehzîbu'l-ahlak* isimli bir eserle ilgili açıklamalarıdır. Söz konusu bu eser, farklı zamanlarda Ebu Zekeriyya Yahya b. 'Adî (ö. 975), Câhız (ö. 869) ve İbn Arabî'ye (ö. 1240) nispet edilmiştir fakat yazara göre İbnü'l-Heysem'e (ö. 1040 ?) aittir (s. 400). Yazara göre tıbbî-fizyolojik yaklaşımın en belirgin özelliklerinden birisi, nefsin olumsuz özelliklerine odaklanıp, bunların tedavi edilmesinin yollarını aramasıdır (s. 430).

İkinci yönelim, ahlakın felsefî temellendirilmesini sunmaktadır. Bölümün alt başlığı ise hayli ilginçtir: “Kısracı Değerler Galip Geliyor... Erdemli Şehir” (s. 438). Yazar bölüme, Fârâbî (ö. 950) ile başlamaktadır. Felsefî bakış açısına göre ahlakın gayesi, mutluluktur; ne var ki bu mutluluk, insanların hakkında gelişigüzel konuştukları mutluluk değil, aksine filozoflara özgüdür fakat yine de bilindiği gibi erdemli şehir içerisinde ulaşılabilecektir. Bu nedenle de filozof ahlakı, siyasi bir kavrayışı içinde barındırmaktadır. Yazar, girişteki bu vurgunun ardından şu cümleyi eklemektedir: “Bu şehrin yapısına gelince, acaba bu şehir Platon’un şehriyle mi yoksa Ardeşir’in şehriyle mi aynı türden yapıya sahip olacak, bunu açıklayacağız”. Fakat bir sonraki cümle şöyledir: “Öyleyse birazdan büyük filozofumuzun üzerinden tanışacağımız değerler düzeni, ne salt Platoncu ne de salt Aristocu değerler düzenidir, aksine bu düzen hem bu ikisini bir araya getiren hem de bu ikisiyle birlikte ileride açıklayacağımız başka unsurları da bir araya getiren bir düzendir” (s. 439). Açık bir şekilde görüldüğü gibi Câbiri, okuyucuyu heyecanlandırma konusunda bariz bir şekilde başarısızdır. Bölümün başlığı ve araştırmanın konusunun hemen ardından duyurulan yarım sonuç, konunun çok kısa bir özetini sunmaktadır. Bu ahlak anlayışının ilkesi, ahlakın tıbbî-fizyolojik kavranışında olduğu gibi, -en azından birincil derecede- doğa ile bir koşutluk kurmamaktadır; ahlaki özellikler, ilimle ve ilgili oldukları fiillerin uzun süreli tekrarıyla kazanılmaktadır (440-1). Yazara göre Fârâbî, ahlakla ilgili onca ifadesine rağmen yine de ahlaktan siyasete bir gidişi temsil etmez; onda gözlemlenen, metafizikten siyasi çıkarımlara varmaktadır. Buna göre, şehrin erdemli olması şu iki şartın yerine getirilmesiyle mümkün olabilir: şehrin göksel düzeni taklit etmesi ve şehir halkının bu düzenin doğruluğuna inanmaları (s. 449). Tanrısal şehre göre tanzim edilmiş dünyevi şehir, yazara göre, hem Fârâbî’nin özgün bir tarafını hem de Kısracı değerlerin içerisine yerleşecekleri uzamı teşkil etmektedir. Çünkü ikisi arasındaki simetri, şehrin yöneticisini Tanrıyla eşleştirdiği gibi, yönetici ve halk arasındaki ilişkiyi de tek yönlü kılmaktadır. Fârâbî, yöneticisinin meşruiyeti aleyhine tanıklık etmemesi için Platon’un despotizm eleştirisine karşıda nötral sansür uygulamıştır. Bütün bunlar ve yazarın İbn Bâcce (ö. 1139) ve İbn Rüşd’den (ö. 1126)

yaptığı alıntılar, erdemli şehrin, Farsların ilk devleti ya da İmâmiyye şehri olduğuna işaret etmektedir (s. 455 vd). Câbiri, felsefi ahlakın diğer örneği olarak İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-mütevahhid* isimli eserini göstermektedir. İbn Bâcce'ye göre, erdemli bir şehrin inşa edilebilmesi için, en küçük parça olarak 'bireyler'in kendilerini en iyi şekilde yönetmeleri gerekmektedir (s. 468). İbn Bâcce'nin görüşlerini ütopyik olmaktan çıkaran –Câbiri, bunu mümkün olan erdemli şehir şeklinde nitelemektedir- halkın kendi üzerine düşeni yapmasa bile, tıpkı mutasavvıfların garipler diye adlandırdığı kişilerde olduğu gibi müfredi/bireyi, kendisini yönetmekten hiçbir şeyin alıkoyamamasıdır. Yani bir anlamda gerçek bir erdemli şehre karşılık her bir zihinde her bir erdemli kişinin kendi erdemli şehri. Özgürlük ve sorumluluk eşit dağıtılmış olduğundan Kısracı yabancı değerlerin kök salacağı uzam en azından teorik olarak kısıtlanmış olmaktadır. Câbiri, ilerleyen bölümlerde aynı işlevi göreceğinden dolayı el-Muhâsibî'ye de özel bir önem atfedecektir. Asıl mutluluğa ulaşma imkânını ortadan kaldıracak olsa da kötülöklere ortak olmamak için bir çeşit münzevi hayatı yönetmeyi ahlaki tekamülün bir parçası gören bir diğer düşünür de İbn Rüşd'dür. O, Platon ve Aristo'nun eserlerini İslam tarihinin olgusallığı içerisinde yorumlamış ve despotik siyasi düzenleri eleştirmekten çekinmemiştir. Onun bu tavrı, İbn Bâcce'de olduğu gibi "itaat ahlakından' tamamen kurtulup özgürleşmiş bir siyasi-ahlaki düşünceyle karşı karşıya" olduğumuzu kanıtlamaktadır (s. 499).

Câbiri, Yunan-mutluluk ahlakının etkilediği üçüncü yaklaşımın derlemeciler olduğunu kabul etmektedir. Derlemeciler, sistematik bir yol takip etmek yerine, nefis-akıl, mutluluk-erdem gibi müstakil konularda fikirlerini düzensizce, aklî olmaktan çok edebî bir tarzda dile getirmişlerdir. Bu tarzda ahlak üzerine eser telif edenler, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'den sonra ortaya çıkmışlardır ve Ebu'l-Hasan el-Âmirî ve Ebu Ali Miskeveyh, en fazla göze çarpan iki müelliftir. Örneğin el-Âmirî (ö. 992), bir taraftan Galen'den diğer taraftan da Ardeşir, Şapur b. Ardeşir, Hürmüz b. Şapur gibi kişilerden alıntılar yapmış, aynı zamanda sahabilerden ve meşhur kişilerden gelen rivayetlere -üstelik de konu ve bağlam bütünlüğünü dahi dikkate almadan- yer vermiştir (s. 502 vd). Bu tür eserlerin Câbiri'ye göre diğer özelliği, batıl kıyaslarla Kısracı değerleri toplum-

da derinleştirmeye çalışmış olmalarıdır. O, Âmirî'den şu alıntıyı yapmaktadır: “Yönetimin gerçekleştirilmesine vesile olan en genel zorunlu kavramlar iki tanedir: peygamberlik ve gerçek mülk. İlim ve hikmet alanında peygamberliğin önderliği üzerinde hiçbir önderlik olmadığı gibi iktidar ve ihtişam alanında da mülkün önderliği üzerinde hiçbir önderlik yoktur. Gökten gelen bir yardım olmadıkça bu önderlikler uyumlu bir şekilde bir araya gelmezler”.

İkinci kısmın üçüncü konusu, “Fena Ahlakı ve Ahlakın Fenası!” alt başlığını taşıyan Sûfî ahlak anlayışına ayrılmıştır ve Câbiri, fena ahlakıyla, mütekellim sûfiler diye isimlendirilen, farklı meşreplere mensup olup eser telif eden kimse-lerin dizgeli hale getirdiği ahlak anlayışını kastettiğini ifade etmektedir (s. 541). Bu değerler düzeni, yazara göre Kur'an ve Sünnetten uzak olduğu gibi, İslam öncesi Arapların benimsediklerinden de farklıdır (s. 543). Sûfî ahlakının taşıdığı bu özellikler, onun dış etkenlerden kaynaklanmış olduğunu da kanıtlamaktadır. Câbiri, konunun epistemolojik ve siyasi boyutlarını daha önceki kitaplarda ayrıntılı olarak açıklamış olduğundan olsa gerek, sûfî ahlakının analizine dahi başlamadan son sözünü söylemektedir: “...fetihlerinin meyvelerini toplayan ve dünya medeniyeti olma yolunda ilerleyen bir medeniyette, hayata karşı olumsuz tavırlar taşıyan bu türlü akımların ortaya çıkması nasıl ‘doğal’ olabilir?” (s. 545). Yazar, konuyu açıklamadan önce, dünyaya karşı ilgisiz ve ibadete düşkün olanların varlığının hem de çeşitli dinlere mensup olmak üzere yeni bir olgu olmadığını vurgulamakta, bu konuda Hasan Basrî'ye özel bir vurgu yapmakta ve ardından nassı zâhir-bâtın olarak ayıranlara ilişkin geçmişte yapılan değerlendirmelere yer vermektedir. O, tasavvufun Kerbelâ hadisesinin akabinde İslam coğrafyasında yayılmaya başladığını düşünmektedir. Bu hareketlere ilk liderlik edenlerden birisi, ‘kutup-gavs’ sıfatlarıyla nitelenen Habîb el-Acemî el-Fârisî'dir (s. 548). Sûfiler, Allah'ta yok olma gayesiyle böyle bir yola yönelmiş olmalarına rağmen, bu sadece teorik/retorik olarak kalmış; onlar, retorik'in açtığı alanda manevi bir hükümranlılığı kurmanın peşinde olmuşlardır (s. 552). Bu ahlak anlayışının ortaya çıkıp yaygınlaşmasında Hz. Osman'ın şehit edilmesini takip eden süreçte, etkisini gittikçe artıran toplumsal ve siyasi krizlerin beraberinden getirdiği değerler krizi en büyük rolü oynamıştır. Kûfe ve Basra gibi Fars

etkisine açık ve aynı zamanda çok-kültürlü bir sosyal yapıya sahip ortamda bu 'aykırı' tutumun yaygınlaşması kolaylaşmıştır. Fakat şunu ifade etmek gerekmektedir ki, Sûfî ahlakıyla Fars kültürü arasındaki ilişki, zannedilenden de karmaşık etkileşimi yansıtmaktadır. Tasavvuf, Şia'ya pasif bir direniş stratejisi için önemli bir olanak sağlamış fakat Abbâsîlerin ilk dönemlerinden itibaren tasavvuf da siyasi muhalefeti depolitize etmeye başlamıştır. El-Mütevekkil dönemindeki Sünnî devrimden sonra ise tasavvufun bir bölümü sünnileşmiş ya da sünnî mutasavvıflar ortaya çıkmıştır (s. 557). Yazar bu kapsamda Ebu Bekr el-Kelâbâzî'ye (ö. 1008) ve onun *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* isimli eserine tarihsel bir önem atfetmektedir. Bu bölümün devamında, es-Serrac et-Tûsî (ö. 1274), Hücvîrî (1072), el-Kuşeyrî (ö. 1072) gibi meşhur mutasavvıflar ve onların eserlerinden bahsedilmekte ve bu eserlerde sistemleştirilen tasavvuftaki temel kavram, ilke ve değerleri değerlendirmektedir.

İkinci kısmın dördüncü konusu ve aynı zamanda Arap Ahlakına ait dördüncü miras, saf Arap mirasının mürüvvet ahlakına tahsis edilmiştir. Saf Arap ahlak yazıcılığı gecikmeli olarak, tedvin döneminin çok sonrasında, neredeyse hicri beşinci asrın ilk yarısında başlamıştır (s. 619). Bu miras esasen cahiliye kültürüne ait olmakla birlikte Emevî dönemiyle birlikte tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Tıpkı cahiliye döneminde olduğu gibi sözle aktarılmaktadır. İtaat kavramı nadiren rastlanılan bir kavramdır ve daha çok belağatlı konuşma becerisine sahip kişilerce ya da övülen ya da yerilen özelliklere sahip kişilerin hayat hikâyeleri ile çevreye yayılmıştır. Bu bir anlamda bir zorunluluğun sonucu olmuştur zira ne Kur'an-ı Kerim'de ne de Sünnet-i Seniyye'de kullanılan bir kavramdır (s. 639). Öyle görünüyor ki mürüvvet, kişinin kendisini ve kabilesinin şeref ve onurunu koruması adına, içselleştirilip içselleştirilmemiş olmasının fazla bir önem taşımadığı bir kavrayışa karşılık gelmektedir.

İkinci kısmın beşinci ve son konusu aynı zamanda Arap ahlaki geleneğin beşinci mirası, özgün İslam ahlakına dair ahlak yazıcılığıdır. Bu mirası diğerlerinden ayıran yanı Kur'an-ı Kerim'de geçen ilke ve değerler ile Peygamberimize, sahabe ve tabiine ait rivayetlerden oluşmasıdır (s. 677). En önemli temsilerinde birisi

Hâris el-Muhâsibî'dir. Kendi döneminde insanlar, fıkıh ve fetva ehli ile zühd ve verâ ehli olmak üzere iki sınıfa ayrılmışlarken o, hem fıkıhın formelliğine riayet etmiş hem de dünyevi hayatla arasına mesafe koymuştur; aynı zamanda gözlemlediği yanlışları dile getirerek bütün sınıfları tenkit etmekten de geri durmamıştır (686 vd). Yazara göre mutasavvıflar arasında zikredilmesine rağmen o, Kur'an-ı Kerim'i keşfle değil akılla anlamaya çalışmıştır (s. 701). Ahlakın İslamleştirilmesi projesinin diğer önemli simaları, Râgıp el-İsfahânî (1108), Gazâlî (ö. 1111) ve İzzettin b. Abdüsselâm'dır (ö. 1262). Özellikle İzzettin b. Abdüsselâm, maslahat merkezli geliştirdiği sistemle İslami bir ahlak anlayışına çok önemli bir katkı yapmıştır.

Kitap, genel bir değerlendirmeye son bulmaktadır. Onun değerine gelince şüphesiz Câbiri, önemli bir boşluğu dolduran bir seri kitabı telif etmiştir ve *Arap Ahlakı Akli* da bunun önemli bir parçasıdır. Eser, İslam ahlak yazıcılığı ve bunların kökenlerini detaylı bir şekilde ele almıştır ve yaptığı uzun alıntılarla iddialarını en doğru şekilde temellendirmeye çalıştığını göstermektedir. Konunun ilgilileri için önemli bir kaynak olduğu ortadadır. Aynı zamanda yeni yöntem/ler/le konusu ele almış olduğundan özgün bir yönü de vardır. Ne var ki, iddialarının pek çoğunu öyle veya böyle yerine getirmiş olsa da asıl iddiasını, ahlaki akıl/lar/ın kökenlerini, boyutlarını ve yapısını ortaya koymayı eksik bırakmıştır. Bize göre bunun en önemli sebebi, bütünlüklü bir kuramdan hareket etmemesi veya sonuç itibarıyla bütünlüklü bir kurama ulaşmamış olmasıdır. Bu nedenle o, teorik problemlerini ortadan kaldırmak için aralarındaki uyumsuzlukları görmezden gelerek birbirinden çok farklı bakış açılarını bir arada kullanmış, bir anlamda kuram derlemeciliği yapmıştır. Dolayısıyla daha çok metin hermenötiğinin başarılı bir örneğini teşkil etmektedir. Metnin genel durumu hakkında varılan sonuç, aklın çeşitli boyutlarının tarihselleşme biçimlerinin analizinin, en azından teorik çalışmaların önemli bir boşluğunu hatırlatmış olmasıdır.