

“EL-İBRİZ” VE “İLİM VE SANAT” SEMBOLLERİ ÜZERİNDEN İSKENDERPAŞA CEMAATİ’NİN EPİSTEMİK DÖNÜŞÜMÜ*

Selim SÖZER*

Öz

Türk Toplumunun son yüzyıl içerisindeki değişimine koşut olarak geleneksel veya gelenekdışı/modern dini grupların değişimine şahit olmaktayız. Nakşibendiye tarikatının bir kolu olarak varlığını sürdürmeye devam eden Gümüşhanevî Dergahı da bu değişimden nasibini almıştır.

Gümüşhanevî Dergahı’nın, Mehmed Zahid Kotku ve onun damadı olan Esad Coşan’la birlikte İskenderpaşa Cemaati ünvanı ile anılan bu geleneksel dinî grubun değişiminin izleri özellikle Coşan’da daha belirgindir. Değişimin yönü elbette moderne doğrudur. Dergahın modern bir cemaate dönüşüm süreci rahatlıkla takip edilebilir. Bu takip ezoterik bir tasavvuf kitabı olan el İbriz ile akademik bir paradigmanın mahsulü İlim ve Sanat dergilerinin epistemisinin karşılaştırılması şeklinde yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: İskenderpaşa, modernlik, el-İbriz, İlim ve Sanat Dergisi, değişim/dönüşüm.

Epistical Transformation Of Iskenderpasha Community On The Symbols Of "El-İbriz" And "Science And Art"

Abstract

We are witnessing the change of traditional or out of tradition / modern religious groups in parallel with the change of Turkish society in the last century. The Gümüşhanevî Dergah, which continues to maintain its presence as a branch of the Naqshbandi order, has also received this exchange.

-
- * Bu makale, araştırmacının hazırlamakta olduğu "Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar: 'İskenderpaşa Cemaati' Örneği" isimli tezden yola çıkarak hazırlanmıştır.
* Uzman, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

The traces of the change of this traditional religious group which is mentioned with the title of İskenderpaşa Community with Mehmed Zahid Kotku of Gümüşhanevi Dergah and Esad Coşan who is his son-in-law, are especially evident in Coşan. The direction of change of course is true modern. The process of conversion of the dergah to a modern community can be easily followed. This follow - up by a book of esoteric Sufism, “al-Ibriz”, and an academic paradigm, was made as comparing the episteme of “İlim ve Sanat” magazines. Rather than a change in the context of modernity ontology can be argued to have experienced a change intensively on the form (appearance).

Keywords: İskenderpaşa, Modernity, el-İbriz, Journal of Science and Art, Change/transformation.

1- Giriş

Modernliği ayırt etmenin en iyi yollarından birisi bilgi alanına yoğunlaşmaktır diyebiliriz. Bilginin kaynağı ve üretim metodu bizim rasyonelleşmemizin de, modern bilimi kabulümüzün de göstergesi olmaktadır. Modernliğin temel göstergelerinden birisi olarak modern bilim gösterilebilir. Modern bilim modernin biricik bilgi kaynağıdır ve tek hakikat bu kaynaktan elde edilendir. Duyumsanamayan, deneyimlenemeyen ve rasyonel akılla ölçümlenemeyen bilginin meşruiyetinin yokluğunu savlar. İslamî bilginin aslı unsurunu oluşturan vahiy, doğal olarak, modern batılı bilim tarafından bilgi kaynağı olarak kabul edilmemektedir.¹ Modern insan gözle görebildiği ve duyumsayabildiğine inanmayı bir karakter haline getirmiştir.²

Bu makalede Ahmet Ziyaeddin Gümüşhanevi'den ve özellikle M. Zahid Kotku'dan günümüze Nakşibendiye tarikatının Halidiye koluna bağlı bir tarikat olarak “Silsile-i Turuk-u Aliye” içerisinde bulunan ve Gümüşhanevi Dergahı olarak bilinen grubun epistemik kaynakları inceleme konusu edilecektir. Tarikatın İskenderpaşa Cemaati'ne dönüşümünün izleri M. Zahid Kotku'nun önsöz yazdığı ümmi şeyh Abdulaziz Debbag'ın el-İbriz adlı kitabından yola çıkarak Cemaat** tarafından yayımlanan ve her sayısına Cemaatin -derginin yayımlandığı günlerde- lideri olan Esad Coşan'ın “Başmakale” yazdığı İlim ve Sanat dergileri analiz edilerek yoklanmaya çalışılacaktır.

Epistemoloji bilindiği üzere bilgi nazariyesi inşa eder. Bu inşada ulaşılmaya çalışılan bilginin kaynağı ve geçerliliğidir. Bilginin kaynağını ve geçerliliğini akılcılık, deneyimcilik, eleştirelilik, sezgicilik gibi yöntemlerle

¹ Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk*, İsam Yay, İstanbul, 2006, s. 92.

² Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, İz Yay., İstanbul, 2009, s. 33.

** Yazı süresince İskenderpaşa'dan söz edildiğinde cemaat kelimesi büyük harfle yazılacaktır.

inceleriz.³ Bilimsel bilgi gelenekselin bilgi kaynaklarının geçerliliğini kabul etmez.

Episteme ise doxa’nın aksine gerçek, doğru bilgiyi tanımlar. Doxa ise sanrı yani eğreti bilgi anlamına gelmektedir⁴ Zaten araştırmamızın temelini de geleneksel olanın epistemesi ile modern epistemenin kıyas edilmesi ve mevcut durumun neye tekabül ettiğinin sorgulanması oluşturmaktadır.

Gelenek “toplumda değerler ve kurumların en ağır değişen ve eski toplum devirlerini yenilerine bağlamaya yarayan sosyal miras”⁵ olarak tanımlanabilir. Geleneğin geçmişten miras alınan ve dini olarak betimlenebilecek olanlar da dahil bir medeniyeti meydana getiren tüm ayrıncı nitelikleri ihtiva eden⁶ şeklinde özellikli bir tanımına da ulaşmak mümkündür. Bu tanım bizi şu tercihe götürür: “*Gelenek, medeniyeti vahye bağlayan zincirdir.*”⁷

Armağan geleneği dört kısma ayırır. Ona göre gelenek: “zaman üstü bilgelik” biçiminde (dinin özünde olan ezeli-ebedi hikmettir), “adet, örf ve görenek” biçiminde (bu sosyolojik anlamıdır), “kurumsallaşmış bir otorite” biçiminde ve “geçmişten fikri bir araç olarak yararlanma”⁸ biçiminde sınıflandırılabilir. İlk anlam; Traditionalist Ekol (Gelenekselci Akım) diye adlandırabileceğimiz kuruculuğunu René Guénon ve Ananda L. Coomaraswamy’nin yaptığı bir topluluk tarafından verilmiştir. Bu ekol aynı zamanda Sophia Perennis olarak da bilinmektedir. Ekolün diğer temsilcileri arasında Frithjof Schuon, Seyyid H. Nasr ve William Chittick, Titus Burckhard ve Martin Lings gibi isimler bulunmaktadır. Bunlara göre aslında her din bir gelenektir ve asıl itibarıyla kutsaldır.⁹ Bu anlamda Nasr şunları söyler: “*Öncelikle gelenek, kelimenin tam anlamıyla dini ve onun bütün vechelerini kapsayan, ed-dîn’dir; yine, alışılmış, gelenekselleşmiş ve İlahî modellere dayanan anlamında, es-sünnet’tir; ve tasavvufta da görüldüğü gibi, geleneksel*

³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay., İstanbul, 2004, ss. 43-44.

⁴ Mustafa İlboğa, “Platon Epistemolojisinde Episteme-Doxa Ayrımı”, *Turkish Studies*, Cilt 9, Sayı 11, 2014, 283-294.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, MEB Talim ve Terbiye Dairesi Yay., İstanbul, 1969, s. 115.

⁶ Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, çev.: Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 2003, s.13.

⁷ Northbourne. a.g.e. s. 35.

⁸ Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, Timaş Yay., İstanbul 2013, s. 65-67.

⁹ Seyyid H. Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev.: Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1984, s.89.

dünyadaki düşünce ve hayatın her devri, her aşaması ve her asrını Asl'a bağlayan zincir, yani es-silsile'dir."¹⁰

Vahiy kültüründen kaynaklı episteme içerisinde vahiy, ilham ve maddi dünya ile ilişkisi olmayan âlemden geldiği düşünülen bilgi türleri önemli yer tutar ve bu tür bilginin meşruiyetinin sorgulanması söz konusu değildir. Modern bilgi (bilimsel bilgi) ise tecrübe edilenin ve rasyonel olanın bilgisidir.

Tasavvufi bilgi özü itibariyle sezgisel (sırrî/bâtinî) dir. Bu bilginin herkesce deneyimlenmesi düşünülmez ve doğaüstü varlıklar tarafından gönderilmiştir. Yenilik ve tazelik özelliğine sahip olması ona ayrıcalık tanır.¹¹ İlham ve vahiy bu bilgi türünün çeşitleri arasındadır. Bu bilgi türü aynı zamanda subjektiftir. Bu özellikler düşüncenin esneklik kazanmasını sağlamış ve sürekli yenilikçi olabilmıştır. Bu subjektifliği sırrî ve bâtinî oluşu, keşfe dayanması gibi hususiyetleri sebebiyle İslam düşüncesinin derinleşmesine ve genişlemesine tasavvuf kadar tesir etmiş başka bir oluşum mevcut değildir. İslâm dininin bütün yeniliği, tazeliği, canlılığı ve heyecanı ile gönüllerde yaşamasını sağlayan da bu cereyandır.¹² İlhami bilgiyi ve bu bilgiden sadır olan keşf deneyimini sunması ile insanı demir kafesinden çıkartabilecek gücü kendisinde taşımaktadır. Bu sayede insanın yeni ve farklı manevi tecrübeler edinmesini sağlayabilir.¹³

Önce episteme üzerinde durmak ve bilginin tanımını yapmakta fayda vardır: Episteme Yunanca bilgi anlamına gelmektedir. Buradaki bilgi günlük hayatta kullandığımız bilgiye tekabül etmez. Genel olarak "bilgi" kavramını tanımlamaktadır. "Bilgi" bilgi nedir sorusundan başlayıp sahilliğinden sınırlarına kadar bir yığın meselenin konusu olmuş ve bu konuların tahlili ise felsefenin önemli uğraşı alanı olan epistemolojiye düşmüştür. Bu durumda epistemoloji de "bilgi" nin bilgisi olmakta ve "bilgi" nin felsefesini kurarken teorisini oluşturmaya çalışmaktadır. Her bilgi kuramı da bilgi nedir sorusuna verilmiş bir yanıtta ibarettir.¹⁴

Epistemoloji bilme konusunda şu sorulara yanıt arar: Neyi bilebiliriz? Bilgimiz sadece nesnenin bilgisiyle mi sınırlıdır? "Nesne" deyince neyi anlıyoruz? Bilgimizin kaynağı zihnimiz midir; yoksa duyularımız veya deneyler

¹⁰ Seyyid H. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, İnsan Yay., İstanbul, 2012, s. 16.

¹¹ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, Dergah Yay. İstanbul, 1994. s. 129.

¹² A.g.e., 128.

¹³ Selim Sözer, "Against Modern World A Different Ontological, Ethical, Epistemological And Esthetic Overview: Sufism And Sects", *Journal of Modern Education Review*, , Volume 5, Number 3, Mart 2015.

¹⁴ David Pears, *Bilgi Nedir?*, çev.: Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2004, s. 13.

midir? Nesnelere oldukları gibi mi yoksa bize göründükleri gibi mi algılıyoruz? Doğruluk ve doğru bilgi nedir? Bilgilerimiz ne kadar kesindir? Doğruluk bilginin nesnesine uygunluğu olarak anlaşıldığı takdirde bizim nesnelere hakkında böyle uygun bir bilginiz olabilir mi veya bu uygunluğu denetlememizi sağlayacak ölçütlerimiz var mıdır, varsa nelerdir? Bilme eylemi aynı zamanda zihinsel bir süreçse bilginizin objektifliğinden söz edilebilir mi?¹⁵

Bu bilgi çeşitliliği özelde bizi önemli bir ayırma götürür. Bu ayırma geleneksel bilgi ve modern bilgi olmak üzere iki kategoride irdeleyebiliriz. Geleneksel bilme türünün ne olduğunu modern bilme türünün ne olduğundan yola çıkarak tanımlamak belki daha doğru olacaktır. Son yıllarda postmodern, fenomenolojik, anlayıcı ve postyapısal çözümler bilme etkinliğine farklı bakış açıları geliştirmişlerdir. Modern anlamda episteme yani bilgi (knowledge) özel bir bilme türü olan bilime (science) dönüşmüştür. Science “*Evrenin veya olayların bir bölümünü konu olarak seçen, deneye dayanan yöntemler ve gerçeklikten yararlanarak sonuç çıkarmaya çalışan düzenli bilgi, ilim. Genel geçerlik ve kesinlik nitelikleri gösteren yöntemli ve dizgesel bilgi. Belli bir konuyu bilme isteğinden yola çıkan, belli bir amaca yönelen bir bilgi edinme ve yöntemli araştırma süreci.*”¹⁶ olarak tanımlanmaktadır. Öncelikle, bilimin bir bilme etkinliği çeşidi olduğu, dolayısıyla bir özne –nesne ilişkisine dayandığı söylenebilir.¹⁷ Bu söylem bilimi olgusal bilme etkinliği düzlemine taşır. Ancak epistemolojik düzlemde hareketle bilginin, dış dünyadan edinilen izlenimlerin, duyuların, öznenin aynen yansıtılmasıyla oluşmadığı; öznenin zihinsel bir etkinlik olarak duyulara müdahale etmesiyle, onları zihnin ilkeleri ve formları doğrultusunda biçimlendirmesiyle oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu açıklamaya göre bilim yani bilimsel bilgi bir yanıyla olgulara yönelik, yani gözlem ve deneye dayalı, öbür yanıyla zihinsel bir etkinliğin ürünü olan bir bilgi türüdür.¹⁸ Ampirik ve rasyonalisttir.

Modernitenin temel anlatıları arasında bilginin mutlaklığında söz edilir ve bilgi kaynağı olarak da tek nesneye; insana, insanın aklına ve duyularına itibar edilir. Bilimsel yöntem duyularla müşahede edilebilenin kabul edilebilirliği üzerine konumlanmıştır. Fizik ötesi olan, duyularla müşahede edilemeyen bilgiyi bilim meşru bir bilme çeşidi olarak görmez. Bilim nesnel olanın bilgisidir ve niçin ile uğraşmaz; nasılı inceler. Elde edilen bilgi ile doğayı kontrol etme imkânına kavuşur. Nesnelere ve olayların teleolojisi bilimi hiç

¹⁵ Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, Ankara 2008, s. 42-43.

¹⁶ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS (01–03–2013)

¹⁷ Bolay, a.g.e., s. 43.

¹⁸ Özlem, a.g.e., s. 22.

ilgilendirmez. Modern bilgi pozitivist, determinist, kesin, evrensel, açıklayıcı, objektiflik iddiası taşıyandır ve reddedicidir.

Evrende var olan, hatta olacak olan olayların bir ilke içerisinde gerçekleşeceği varsayılmaktadır. Bu bakımdan bilimin nedensellik öngördüğünü söyleyebiliriz. Nedensellik ilkesi ise sebep sonuç ilişkisidir. Hangi olayın neyi etkilediği bilinmeden bilimsel yasalara ulaşamayacağı muhakkaktır. Din ise; mucize gibi nedensellik prensibiyle uyumayan inançları içerisinde barındırır. Din aynı zamanda kutsal olanın bilgisini de sahiplenir. Bu batinın bilgisidir. Hem nedensellik ilkesini, hem nedensellik yasasına uymayan mucize gibi olağanüstülükleri, hem de nedensellik yasasının ötesinde tüm oluşların bir batin tarafının varlığını kabul bir paradoks oluşturur. Modern bilimin ise batin olanla ve nedensellik kuralına uymayan mucize gibi, inançlarla bir bağlantısı olamaz.¹⁹

Modern bilim modernin biricik bilgi kaynağıdır ve tek hakikat bu kaynaktan elde edilendir. Duyumsanamayan, deneyimlenemeyen ve rasyonel akılla ölçümlenemeyen bilginin meşruiyeti kabul edilemez. İslami bilginin asli unsurunu oluşturan vahiy, doğal olarak, modern batılı bilim tarafından bilgi kaynağı olarak kabul edilmemektedir.²⁰ Modern insan gözle görebildiği ve duyumsayabildiğine inanmayı bir karakter haline getirmiştir.²¹ Geleneksel anlamda bilgi ontolojik olarak metafizik (aşkın) varlıktan bağımsız bir şekilde düşünülemez. Ayrıca düşünce ve kültür birikiminin kuşaktan kuşağa aktarıldığı bir dünyayı anlatır. Bu aktarma işlemi toplumsal istikrar ve sürekliliği güvence altına alan sosyal bir işleve de sahiptir.²²

Tasavvufi düşüncenin dolayısıyla geleneksel epistemenin uç örneklerinden birisi olarak kabul edebileceğimiz Kitabü'l İbriz isimli kitabı ele alacağız. Abdülaziz ed-Debbağ'ın sözlerinin Abdullah el-Mübarek tarafından derlenmesiyle oluşturulan, yapılan ilk tercüme olan, Kotku'nun takdim yazısının bulunduğu, Kotku tarafından tavsiye edilen, mütercimi Abdullah Arıç olan ve baskısı 1976 yılında gerçekleştirilen nüsha incelememize esas teşkil edecektir. Ardından modern bilimin kapsama alanındaki ve seküler dünyanın ortasında cereyan eden konuları içerisinde barındıran bir dergi olan İlim ve Sanat dergileri incelenecek iki dünya arasındaki epistemik ayrılıklar ve benzeşenler ortaya konulmaya çalışılacak, ayrılıkların oluşturduğu ontolojik kırılmaların nasıl giderilmeye çalışıldığı gözlenecektir. Böylece cemaatin dönüşümü ve geldiği süreç mercek altına alınacaktır.

¹⁹ Burhanettin Tatar, *İslâm Düşüncesine Giriş*, Dem Yay., İstanbul, 2009, s. 72–73.

²⁰ Adnan Aslan, a.g.e., s. 92.

²¹ Seyyid Hüseyin Nasr, a.g.e., s. 222.

²² Neşet Toku, "Gelenekten Moderniteye", *Düşünen Siyaset Dergisi*, Yıl: 2, sayı: 13, Mart-Nisan 2000, s. 170.

2- “Kitab ül İbriz” ve “İlim ve Sanat” Sembolleri Üzerinden Cemaatin Epistemik Dönüşümünün Analizi

Önce Kitabü'l İbriz kitabından bazı alıntılar yapacağız. Ardından İlim ve Sanat dergisi için de aynı işlemi gerçekleştireceğiz. Böylece bu alıntılar üzerinden geleneksel ve bilimsel (modern) epistemolojiyi görmemiz, iki ayrı tarzın anlam dünyalarını çözümlenmeye çalışmamız kolay olacaktır.

Kitabü'l İbriz'i takdim yazısında Kotku; “*Büyük Velilerden Faslı Abdülaziz Debbâğ Hazretlerinin sohbetlerinden, menkıbelerinden, bazı sorulara verdiği cevaplardan meydana gelen ve değerli kâtibi ve talebesi Ahmed el-Mübârek tarafından kaydedilen kitap*”²³ diyerek müellifin nereli olduğunu ve ümmî olduğu bilinen velinin bu kitabı nasıl vücuda getirdiğini açıklamaktadır. Yazının devamında ise; “*Yaşadığımız devirde uzay çağına ulaşan insanlığın yeryüzü ve kâinat hakkında çok şeyler öğrendiği fakat henüz insan ve onun ruhî hayatı hakkında meçhullerle karşı karşıya bulunduğu hatırlanır ve yeni ruhiyat ilminin üzerine eğilip de halledemediği çetin meseleler düşünülürse Kitab-ül İbriz ve benzeri kıymetli eserlerin ne büyük yararlar sağlayacağı anlaşılır.*”²⁴

Kitap “Abdülaziz Debbâğ Kimdir” isimli bir tanıtım yazısıyla başlıyor. Bu giriş bölümünde okuyucuya şeyhin kimliği aktarılmıyor lakin derleyici veya kitabı kaleme alıcı olan Ahmed el-Mübârek’in şeyhle tanışması, onunla yaşadıkları ve kerametleri aktarılıyor.

Bu noktada Abdülaziz ed-Debbâğ’ın kim olduğuna bir göz atalım: “*Hızırıyye tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Faslı mutasavvıf.*” H. 1090 (M 1679)’da Fas doğumlu olan bu zat için “Abdülaziz b. Mes’ud Ahmed ed-Debbâğ el-Hasenî el-Bekrî (ö.1132/1720)” başlığı kullanılmış. Başlıktan ölüm tarihini ve künyesini öğreniyoruz. Ed-Debbâğ’dan söz eden kaynakların onun el-İbriz adlı eseriyle ünlendiğinden bahisle başkaca bir malumat vermedikleri anlaşılıyor.²⁵ Kitabın derleyicisi Ahmed el-Mübârek şeyhini eşi bulunmayan tasarruf sahibi bir veli olarak anlatıyor. Kitapta ümmî bir zat olduğu, zahir ve batın ilimlerine vakıf bulunduğu, Hz. Hasan soyundan geldiği ve tarikatta Sıddıkî olduğu belirtilmektedir. İlk şeyhi için Hz. Hızır’dır²⁶ denilmekte ve on

²³ M. Zahid Kotku, “Takdim”, Abdülaziz ed Debbâğ, *Kitab-ül İbriz*, çev.: Abdullah Arıç, Bahar Yay., İstanbul, 1976, s. 3.

²⁴ A.y.

²⁵ Abdülaziz ed-Debbâğ, *D.İ.A.*, c.1, İsam Yay., İstanbul, 1988, s. 188.

²⁶ Hızır’ın kimliği ve varlığı ile ilgili tartışmalar için bkz. Mustafa Öztürk, “Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu”, *Ondokuz Mayıs Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 14, sayı: 14-15, 2003.
<http://dergipark.gov.tr/omuifd/issue/20302/215527> ; Hızır’la mürşid mürid ilişkileri ve tasavvuf kültüründe önemli bir yere sahip bulunan hırka konusunun Hızır’la

Sıddıkî şeyhten de feyz aldığı bahse konu edilmektedir.²⁷ Ayrıca kitapta kendisinin hadis tahsili yapmamasına rağmen hadis olanla uydurma olanı, hatta hadis-i resulle hadis-i kutsiyi dahi ayırt edebildiğinden söz edilmektedir.²⁸

Çalışmamızın ana temalarından ilkinin oluşturduğu el-İbriz'in ortaya koyduğu bilgi türü ve bu bilgiden sadır olan hayat telakkisini anlamaya çalışalım. Her şeyden önce pozitivist bir bakış açısı, rasyonel akıl ve modern bilimin verileri doğrultusunda ed-Debbağ'ın sözlerini anlamak ve kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Âfak ve enfüs ayırımı ile zâhir ve bâtın kavramlarının tasavvufu ve tasavvufun öngördüğü dünyayı anlamak için çok önemli olduğu düşünülür.

M. Zahid Kotku'nun müridanına okunmasını ve mucibince amel edilmesini tavsiye ettiği bu kitaptan çıkarımlarla İlim ve Sanat dergisinin ortaya koyduğu konular ve dünya algısına ait çıkarımların farkını ortaya koymak ve cemaatin değişimini görmeye çalışmak hayli ilginç olacağı benziyor.

Kitap şeyhin hayat hikâyesi ile başlıyor. Bu hikâyede Hızır ile buluşması, Hızır'ın ilk mürşidi olması ve kerametleri anlatılıyor. Hızır'dan sonraki mürşidi Abdullahi Bernavî'den söz edilerek şöyle bir olay anlatılıyor: *"Abdullah Bernavî Hz.leri ile aramızda çok vak'alar geçti. Bunun en garibi şu ki: Bir gün ben bilmiyordum, şeyhim güzel bir kadın suretine girmiş, bana musallat oldu. Bana son derece sokuluyor, ısrar ediyordu. Süslenmiş, kokulanmış kadınların en güzeli idi. Bana; 'efendim, seninle bir odada kalıp konuşmak istiyorum' dedi. Bütün vücudum buna isyan etti. Halk beni görecektir rezil olacağım diye kaçtım. Bir de baktım ki kadın bana yetişmiş ısrar ediyor... Oradan da kaçtım. Kadın yine geldi. O zaman bana bir hal galebe etti, bağırarak istedim. Tam bağıracaktım ki, bir de ne göreyim kadın, şeyhim Abdullahi Bervanî şekline döndü. Bana da imtihan etmek istediğini söyledi."*²⁹

Şeyhin kerametlerinin anlatımında oldukça cömert davranılmıştır. el Mübarek şeyhinin her daim kendisini kontrol ettiğini ve yanlarında bulunduğunu anlatır: *"Şeyh Hz. 'leri göğsünde bir hastalık sebebiyle ağızından hiç karanfil eksik etmezdi. Onun için ağızından daima güzel karanfil kokusu gelirdi. Bir zaman evimde kapım kilitli karımla otururken de karanfil kokusu geldi. Bu kokuyu karım da duyuyordu. Şeyh Hz.lerini ben de karım da çok severdik. Bir gün şeyh Hz. 'lerine; 'efendimiz biz evimizde sen olmadığın halde karanfil*

irtibatlandırması ile ilgili olarak bkz. Süleyman Uludağ, "Hızır", *DİA İslam Ansiklopedisi*, C. 17, s. 410.

²⁷ ed-Debbağ, a.g.e., s. 10.

²⁸ A.g.e., s. 26.

²⁹ A.g.e., s. 14.

kokusu duyuyoruz’ dedim. O zaman; ‘evet, tabii ki ben yanınızdayım.’ buyurdu.”³⁰

Bu açıklamalardan sonra Ahmet el-Mübarek hadisler konusuna girer. Ümmi bir kimsenin hadisleri nasıl ayırdığını ve hadis ilmine vukufiyetini hayranlıkla anlatır: el-Mübarek; “*Bu Kur’an yedi harf üzere nazil oldu*”³¹ hadisinin ne anlama geldiği konusundaki bir sorusuna şeyhin “*yarın inşallah cevap veririm*” dediğini naklettikten sonra şeyhinin ertesi günü şöyle cevap verdiğini anlatıyor: “*Gel, dedi. Tamam, Resulullah Efendimizle konuştum. Ya Resulullah bu hadisten muradın nedir? Dedim, cevap verdi, ben de sana cevap vereyim. Üç gün bu hadis hakkında Şeyh Efendi ile sohbet ettik. Bana peygamberimizin muradı nedir anlattı. O zaman anladım ki, bu hadiste, takat getirilemez büyük esrar ve ehemmiyet vardır.*”³²

Aynı konu ile ilgili olarak Allah’ın peygamberin zatına bir kuvvet verdiği, bu kuvvetin yedi cihete bölündüğü, her bir cihetin bir nur olarak aksettiği ve işte bu nurların harf olarak tanımlandığı anlatılmaktadır. Her bir nurun yani harfin yedi cüzünün olduğunu böylece mecmuunun 49 ettiğini söyler. Bu harflerden olan âdemiyetin beşinci cüzü şöyledir: “*Erkekliktir. Erkeklikte daima müsbet, fail sırdır. Kadınlıkta da infial (Passif) sırdır. Erkeğe üstünlük vermenin sebebi şudur: Cenabı Hak Âdem’i zati için yarattı. Diğer eşyaları ve kadını Âdem için yarattı. Onun için Cenabı Hakk’ın bir nevi halifesidir. Bu tasarruf kudretini de daima Âdem (a.s.) evlatlarına verdi. Kadınlara vermedi, ta kıyamete kadar.*”³³

Harflerin beşincisi olarak Ruh’tan bahsedilmekte ve ruhun yedi cüzü anlatılmaya çalışılmaktadır: “*Bir cüzü taharettir(...) Cenabı Hak ona muhabbet ve rızasını da verirse o zaman aralarındaki hicap kalkar. Bu safhaya nail oldu mu o kimsenin kanı da temizlenir. Kanın temizliği de dört şekilde anlaşılır: a) Kan hafifler. Kan ağırlaştıkça habaset artar, şehvetleri de çoğalır. b) Kanın kokusu safıleşir. Bunun da alameti hamur kokusu almasıdır. c) Rengi de safıleşir. Renk sarıya meyleder. Kötü kan ise karaya çalar. d) Kanın tadı da safıleşir; tatlılaşır.(...) Bir cüzü de basirettir. Kendisinde bu nur hasıl olan zatın bütün vücudunun her cüzü görür, işitir, tadar, lems eder, o zat altı cihetten görür, işitir, duyar. Resulullah efendimiz daha çocukken, melek sadr-ı şerifini yardı, içinden şeytana ait kısmı çıkardı. O andan itibaren vücudu şerifi ile ruhu*

³⁰ A.g.e., s. 19-20.

³¹ Buhârî, İstinâbe 9, Fedailü'l-Kur'an 5, Tevhid 37; Müslim, Müsafirin 264, 270, 272, 274; Nesâî, İftitah 37; Tirmizî, Kur'an 9; Malik, Muvatta, Kur'an 5; Ahmed b. Hanbel, I, 24.

³² ed-Debbâğ, s. 32-33.

³³ A.g.e. s. 36.

birleşti.(...) Bundan dolayı; 'ben önümden gördüğüm gibi arkamı da görüyorum' buyurmuştur.³⁴

Harflerin yedincisi de ilimdir. İlim konusunda el-Mübarek şöyle söyler: "İlim aklın nurudur. Akıl da ruhun nurudur. Ruh da zatın nurudur. (...) Havassı hamse ile edinilen malumat ise, gölge mesabesindedir. Avamda ilim nuru az olduğu için onlar bilgiyi ancak havass-ı hamseleriyle (beş duyu) edinirler ve bildikleri her şeyi bu suretle edindikleri malumata bağlarlar. Fakat Cenab-ı Hak bir kimseye ilm-i kâmil nasip etmişse, bu edinilen bilgi ilm-i kâmil yanında hiç gibidir."³⁵

Peygamberimizin kötü bir rüya görüldüğünde üç defa sola tükürmemizi tavsiye ettiği hadis hakkında niçin sağa değil de sola tükürmemizi emrettiğini soran el-Mübarek'e bazı açıklamalar yapar: "Arş sağdadır, arz soldadır. Beni âdemin müminleri arzın sağındadır, cinliler soldadır. Vücutumuzun sağında olan damarlar Allah'ı çok zikrederler, soldakiler aksine sükût halindedirler. Hak nuru sağdan gelir, batıl soldan gelir. Velhasıl hayrın hepsi sağdan, şerrin küllisi soldan gelir. Peygamberimiz (s.a.s.) buyurdu ki; 'Âdem (a.s.) sağına bakınca güldü, soluna bakınca ağladı. Çünkü sağına bakınca neslinin hep ehli cennet olanlarının ruhunu gördü, sevindi. Soluna bakınca bütün solcuları, eşkıyaları, nemrutları gördü ağladı."³⁶

Ardından rüya ve rüyalar hakkında uzun uzadıya izahatta bulunur. Bazı Kur'an ayetlerinin anlamları üzerinde durur. Bu konuda el-Mübarek şunları anlatır: "Dedim ki; 'Kur'an'ın her kelimesinin bir zâhiri bir bâtını mı vardır?' Buyurdu ki; 'Bu doğrudur. Mesela okuduğun bu (İZEŞŞEMSÜ KÜVVİRAT) ayet-i kerimesinin hem zahiri hem de batını vardır. Bu ayetin zahiri, ahirine konuşur ve batını da evveline konuşur. Âhirden murad, kıyamet günü mahşerde vaki olacağı demektir. Zahiri budur. Batını da âlem-i ervahta vaki olandır.' Bundan sonra bahsi âlemi ervaha götürdü. Verdiği izahata hayretler içinde kaldım. Bunlar Allah'ın sırlarıdır. Kitaplarda yazılmaz."

Huruf-u mukattaaların yani fevâtihi-i suver olan, bazı surelerin başlarındaki kelimelerden malumatlar verilir. Süryani lügati hakkında detaylı bilgiler aktarılır. Ümmi olan bir zatın bütün bu bilgilere nasıl ulaştığı sorusu sorulmaz ama yine de sorulmuş gibi bir takım cevaplar verilir. "Ben Ayni Alûn mescidinde oturmuş Dürrül Mensur isimli Kur'an tefsirini okuyordum. Tefsirde şu hadise muttali oldum. Resulullah (s.a.s.) buyuruyor ki; 'Benî İsrail Musa (a.s.) a dediler ki: Rabbül İzzet olan Cenabı Hakk'ın kelimini bize anlat, vasfet,

³⁴ A.g.e., s. 41-42

³⁵ A.g.e., s. 43

³⁶ A.g.e., s. 53

nasıl işittiniz? Musa (a.s.) buyurdu ki: Gök gürültülerini, korkunç şimşekleri görmüyor musunuz? İşte gayet tatlı bit şekilde onlara benzer olarak işittim. Buna rağmen Musa (a.s.) sordu: Ya Rabbi, Sen bütün kelamının hepsi ile mi benimle konuştun? Cenabı Hak buyurdu ki: Ben sana on bin lisan kuvvetiyle konuştum. Bütün kelamım ile sana hitap etseydim, sen derhal erirdin.’ Bu hadisin anlamını bir türlü kavrayamıyordum. ‘Keşke şeyhim olsaydı da ona sorsaydım’ dedim. O anda şeyh çıkageldi ve işte ben hadisi izah etmek için geldim dedi. Doyurucu bir cevaptan sonra; mesela keşfi açık bir kimse bir fıkah kitabını okumak isterse, bir anda bütün bahisleriyle bütün kitap ona açıktır. Bir anda görür, anlar.’³⁷

Kitabın ikinci kısmı: “(Bu kısım A. Debbağ Hz. lerine sorduğum bazı Kur’an ayetlerinin tefsiri ile Süryani lügatinin tefsirine dair bahisler ve surelerin başlangıçları olan Elif Lam Mim(...) gibi fevatihi süver olanların tefsirleridir.³⁸)” şeklinde bir açıklamayla başlamaktadır.

Çalışmamızın ikinci ana konusunu oluşturan İlim ve Sanat dergilerine gelince; dergilerin o güne kadar tasavvufi cemaatlerde görülmeyen bir içerik ve formata sahip olduğunu söylememiz gerekiyor. İlim ve Sanat Dergisi 1985 yılının Mayıs ayında iki aylık periyotlarla çıkmaya başlar ve zamanla üç ayda, son zamanlarda ise altı ayda bir yayımlanır. 1998 yılının Mayıs ayında 48. sayı ile (içeride Nisan-Haziran, derginin dış kapağında Mayıs Temmuz olarak geçmektedir.) yayın hayatına nokta koyar. İlim ve Sanat Dergisi akademik dünyanın çokça ilgilendiği konuların bir hülasesi gibi durmaktadır. Entelektüel dünyanın önemseydiği tüm konular ele alınmaya çalışılmış ve farklı bakış açıları geliştirilmesine gayret edilmiştir.

Derginin her sayısında bir dosya sunulmakta ve kapak bu dosya konusuna uygun olarak mizanpaj edilmektedir. Birinci sayı³⁹ “İletişim” dosyası olarak çıkar. Derginin İkinci sayısının⁴⁰ dosya konusu “İslam’da Bilgi ve Bilim” olarak tespit edilmiştir. Bilgi felsefesi, bilim ve epistemoloji alanlarında Müslüman aydınların dahi kalem oynatmadığı bir dönemde bir tarikatın alana dâhil olması entelektüel kesimde bir heyecan dalgası oluşturmuştu. Derginin üçüncü sayısı⁴¹ olan Eylül-Ekim 1985 nüshası dosya konusu olarak “Toplum ve Sağlık Kültürü” başlığıyla çıkmıştır.

³⁷ A.g.e., s. 79-80

³⁸ A.g.e., s. 96

³⁹ *İlim ve Sanat* Mayıs-Haziran, Ankara, 1985

⁴⁰ *İlim ve Sanat*, Ankara, Temmuz-Ağustos, 1985

⁴¹ *İlim ve Sanat*, Ankara, Eylül-Ekim, 1985

Dokuzuncu sayının⁴² konusu bir hayli ilginçtir: “Kavramlar ve Kavram Kargaşası”. Bu bölümde “Başmakale” olarak Esad Coşan’ın yazısı dergiyi daha bir anlamlı kılıyor. Yazının başlığı şöyle: İhtisaslaşma ve İş Bölümü. Bu sayıda tam da Durkheim’in vurguladığı mekanik-organik toplum ayrımına uygun ve modernitenin temel sayılılarından olan uzmanlaşma teorisine denk düşen bir yazıyla karşılaşıyoruz.

On yedinci sayı⁴³ Coşan’ın kaleme aldığı başyazıların İngilizce çevirileri ile beraber yayınlanmaya başladığı sayı olmaktadır. Yirmi İkinci sayının⁴⁴ konusu ise oldukça iddialıdır: “Liberalizm”. 1989 yılında da dergi muntazam bir şekilde çıkmaya devam eder. Ocak-Şubat 1989 tarihli yirmi üçüncü sayının⁴⁵ dosya konusu ise Demokrasi olarak belirlenmiştir. Bu sayıda Prof. Dr. Esad Coşan’a ait bir başyazı ise oldukça dikkat çekicidir: “Mühim Mesele: Finans Kaynağı.” Bu yazısında Coşan konumuzla ilgili olarak çarpıcı cümleler kurar: “*Dünya üzerinde müthiş bir sayı üstünlüğüne sahibiz. Bu çok büyük bir avantajdır. Eğer reklam ve propagandaya, eğitim ve haberleşmeye hakim olursak zor oyunu bozacak ve bize zulmeden, insafsız, bencil, mutlu ve putlu azınlığın saltanatından kurtulacağız. Yeterli ve olgun bir bilim kadromuz da oluştu. Şimdi sadece finans zorluğu çekiyoruz. İnsanlar olarak tüm bilgi ve görgülerimizi birleştirdiğimiz; ürettiğimiz projelerimize mali kaynaklarını sağladığımız zaman başarıya kısa zamanda ulaşacağız inşallah.*”⁴⁶

İlim ve Sanat ile el-İbriz’in epistemesi ve bu epistemenin vaat ettiği dünya karşılaştırıldığında, el-İbriz’in ifadelerine ve anlam bütünlüğüne dikkat edilecek olursa tamamen ezoterik (batını) bir dünya ile karşı karşıya olduğumuzu anlarız. Bu konu ile ilgili olarak yukarıda yaptığımız alıntılardan yola çıkarak bu büyüdü dünyanın kapısını aralayacağız. Kitabın başında, varlığının gerçekliği tartışma konusu olan Hızır’dan şeyhin ilk müşşidi olarak söz edilmekte⁴⁷ ve hiç hadis tahsili yapmadığına hatta okuma yazması dahi olmayan bir ümmi olduğuna atıfta bulunulurken sahih hadisle zayıf hadisi hatta hadis-i kutsi ile hadis-i resulü birbirinden ayırt edebilme yeteneğine sahip olduğu ifade edilmektedir.⁴⁸

Başka bir yerde ise şeyhinin güzel bir kadın suretine girdiğinden ve kendisine musallat olduğundan ve bu şekilde şeyhinin kendisini imtihan

⁴² *İlim ve Sanat*, Ankara, Eylül-Ekim 1986

⁴³ *İlim ve Sanat*, İstanbul, Ocak-Şubat 1988

⁴⁴ *İlim ve Sanat*, İstanbul, Kasım-Aralık 1988

⁴⁵ *İlim ve Sanat*, İstanbul, Ocak-Şubat 1989.

⁴⁶ *İlim ve Sanat*, İstanbul, Mayıs-Haziran 1989, Sayı: 27, sh. 7.

⁴⁷ ed Debbâğ, a.g.e. s. 10.

⁴⁸ ed Debbâğ, a.g.e., s.16.

ettiğinden söz edilmekte, devamında ise o güzel kadının tekrar şeyhi Abdullahi Bervanî suretine büründüğü⁴⁹ anlatılmaktadır.

Ed-Debbağ; “Kadınlıkta da infial (pasif) sır vardır. Erkeliğe üstünlük vermenin sebebi şudur: Cenab-ı Hak Adem’i zati için yarattı. Diğer eşyaları ve kadını Adem için yarattı. Onun için Cenabı Hakk’ın bir nevi halifesidir. Bu tasarruf kudretini de daima Âdem (a.s.) evlatlarına verdi. Kadınlara vermedi, ta kıyamete kadar.”⁵⁰ diyerek geleneksel kadın imajını yinelemektedir.

“...Bu hadisin anlamını bir türlü kavrayamıyordum. ‘Keşke şeyhim olsaydı da ona sorsaydım’ dedim. O anda şeyh çıkageldi ve işte ben hadisi izah etmek için geldim dedi. Doyurucu bir cevaptan sonra; mesela keşfi açık bir kimse bir fıkıh kitabını okumak isterse, bir anda bütün bahisleriyle bütün kitap ona açıktır. Bir anda görür, anlar.”⁵¹

Bütün bu sözler dünyanın büyüünün bozulmadığı zamanlara aittir. Bu mitlerle örülü, kutsala ayarlı, akıldan çok kalbin ve inancın başat olduğu, nedenselliğin yerini ereççiliğin aldığı bir dünyayı ifade eder. Bu dünya modernin geleneksel diye isimlendirdiği bir duruma denk gelir. Geleneksel dünyada her şey kutsala ayarlıdır. Her doğa olayının arkasında tanrısal (mitsel) güçler vardır ve felaketler yapıp ettiklerimiz yüzünden başımıza gelmektedir. Yunan’da tanrıların savaşına şahit oluruz. Kâh Zeus’un ölümlüleri ve onların koruyucusu Prometheus’u cezalandırmak için sakladığı ateş Prometheus tarafından çalınır; kâh Titanlar Tanrıların elinden yönetimi kanlı bir şekilde alır. Bazen de Zeus’un Kronos’u öldürüp yönetimi ele geçirmesinde olduğu gibi yönetim Tanrıların eline geçer. Maya, Aztek ve İnkalarla Afrika halklarında ve Aborjin’lerde ruhların kızdırılması her türlü felaketin kapısını aralamaktadır. İslam ise bir takım doğa olaylarını insanların yapıp ettiklerine bağlar: “Zina yayılınca depremler çoğalır. (Deylemi)“ Bu tür yorumların Yahudilerde ve Hıristiyanlarda da yaygın olduğu da belirtilmelidir. Urfalı Mateos 1052-53 Antakya depremini şehirdeki yaygın zina ve homoseksüel ilişkiler yüzünden Tanrı’nın verdiği bir ceza olarak yorumlamıştır. Aynı tarihçi, 1114-15 yılı depreminin bedensel şehvete uyulmasından kaynaklandığı düşüncesindedir.⁵² Sadaka sadece bir yardım değil aynı zamanda ömrü uzatan

⁴⁹ ed Debbağ, a.g.e., s. 14.

⁵⁰ ed Debbağ, a.g.e., s. 36

⁵¹ A.g.e., s. 79-80

⁵² Nuh Altıntaş, “Zelzele”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 44, İsam Yay., İstanbul, 2013, ss. 227-231.

bir eylemdir: “Müslüman’ın sadakası ömrü ziyade eder, onu fena ölümden korur, ondaki kibir ve tefahürü giderir. (Hz. Amr İbni Avf r.a.)”⁵³

Evliya Çelebi şehirlerin tıslımlarından bahseder.⁵⁴ Abdülaziz ed-Debbağ ise kâğıtta yazılı olan nesnenin sırrından söz açar: “...*Bir kâğıtta mesela Cenab-ı Hak esması yazılıdır, parçalanmış atılmıştır. İşte şehirlerdeki melekler o yazıların esmasının sırrını alırlar. Eğer o sırrı almasalardı, o esma çiğnendiği için bütün halk helak olurdu.*”⁵⁵ İşte böyle bir dünya esrarın, evliyanın, Tanrıların, mitlerin, efsanelerin, cinlerin, şeytanların kutsal ruhların dünyasıdır. Geleneksel zaman kutsal olanla olmayan ayırımının, ruh ve madde ikiliğinin, seküler alanla dini alan farklılığının bulunmadığı bir vakte denk gelir.

Tasavvufi bir kitap olan el-İbriz’in tahlilini yaparken ve geleneksel bir dünyaya atıfta bulunurken bu dünyayı şekillendirmede tasavvufun ve özellikle Vahdet-i Vücut’un etkisini gözden irak tutmak mümkün değildir. Bu dünya düalist bir anlayışın reddedildiği ontolojiyi barındırır. Her şeyde birlik prensibinden hareket edilmektedir. Çünkü Hakk’ın varlığından başka varlık yoktur.⁵⁶ el-İbriz kitabı açıkça Vahdet-i Vücut düşüncesini ihtiva etmektedir. ed-Debbağ’ın: “*Hatta birinde şu hal vaki oldu ki, (bir velî) bir kediyi görmüş kaşınıyor. O zaman velî sel gibi göz yaş dökmeye başlamış, kedinin önünde secdeye kapanmış. (...) Kedideki hareketi yapanın Cenabı Hak olduğunu görür, e’al onundur. Onun için Cenabı Hakk’ın huzurunda tevazu ediyor, secdeye kapanyor, ağlıyor. (...) Hâlbuki insanlar zannederler ki, bu velî kediye secde ediyor.*”⁵⁷ sözleri Vahdet-i Vücut anlayışını açıkça ortaya koymaktadır.

Tasavvufun kişinin her yerde ve her işte Allah’ın murakabesi altında olduğunu hissetmesi anlamını taşıdığını söylerken onun amacının kâmil insanı hâsil etmek; daha doğrusu insanı kemale erdirmek olduğunu belirtebiliriz. Bu durum evrenin teleosunun var olduğunu kabulle başlar. Maddi âlemin dar kalıplarından çıkmak ve varlığın gerçeğine ulaşmak çabası tasavvufun temelini oluşturur. Bu anlamda farklı bir ontolojiden ve bu ontolojiye kaynaklık eden farklı bir epistemolojiden bahsetmek gerekmektedir.

Modern ontoloji insana maddi âlemin dışında başka bir varlık alanı bırakmaz. Bu maddi âlem gözle görülebilen yani duyumsanabilen bir alanı

⁵³ Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevi, *Ramuz el Ehadis*, ter. Abdülaziz Bekkine, yay. haz., Lütfi Doğan, M. Cevat Akşit, Milsan Basımevi, İstanbul, tarihsiz, c. 1, s. 123, hadis. no. 5

⁵⁴ Gonca Kuzey Demir, “Evliya Çelebi Seyahatnamesinde İzmir’in Tıslımları”, *Millî Folklor Dergisi*, 2011, Yıl 23, Sayı: 92, s. 72-85.

⁵⁵ ed-Debbağ, a.g.e., s. 243.

⁵⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay. İstanbul, 2005, s.371.

⁵⁷ ed-Debbağ, a.g.e., ss. 310-311.

kapsar.⁵⁸ Varoluş anlamında varlığın kendiliğindenliği asıldır. Maddi gerçekliğin dışında bir âlem tasavvur edilemeyeceği için bir yaratıcının varlığı söz konusu değildir. Bu dünyanın dışında başka bir dünya da yoktur. Mutasavvıflar ise yüce yaratıcının dışında başka bir varlığın gerçek bir varlık olduğunu kabul etmezler. Hadid/57 suresinin üçüncü ayeti Allah’ın ez-Zâhir, el-Bâtın, el-Evvel ve el-Âhir olduğunun beyan etmektedir. Bu doğrultuda; “Allah beşinci bir keyfiyete yer bıraktı mı?” sorusuna İbn Arabi “hayır” cevabını verir; “Vücut yalnız O’dur.” Vâcib ül Vücut olan yüce yaratıcıdan başka varlığı kabul etmemek ve her şeyin O olduğunun veya onun tecellisi olduğunun bilincinde olmak tasavvufun ontolojisinin temelini oluşturur. İkili (kartezyen/düalist) bir dünya yerine tamamen tevhidi bir anlayış hâkimdir. Bu düşünce biçimine tasavvufta “kesrette vahdet” adı verilmektedir. Her şey o’dur düşüncesi insana tam bir özgürlük alanı sağlar. Varlık bakımından tamamen farklı bir varlığa (Allah’a) teslim olan kişi, eşit kategoride bulunan diğer insan ve varlıklara karşı müstağni duruma gelir.⁵⁹

Modern etimolojide kalp diye bir terim bulunmamaktadır. O akletmeyi zihinsel bir işlem olarak kabul etmekte ve ayetlere bakışı rasyonel kalıplar içerisinde şekillenmektedir.⁶⁰ Tasavvufi bilgi modern bilim anlayışında olduğu gibi duyuumsal ve tecrübi olana itibar etmez. Müşahedeye ve ilhama dayanır. İbn Arabi’nin; “bizim ve bu yolda olanların bilgilerinin kaynağı akıl ve fikir değil feyz-i ilahidir.” sözü sıkça tekrarlanmaktadır.⁶¹

El-İbriz’in yayınlandığı, kitaba “takdim” yazıldığı, “*Kitabü’l İbriz ve benzeri kıymetli eserlerin ne büyük yararlar sağlayacağı anlaşılır.*” sözleriyle övüldüğü ve “*İslamın nuruyla nurlanmış mü’min kardeşlerimizin ve faziletli evlatlarımızın istifadesine sunduğumuz*” sözleri ile tavsiyede bulunulduğu bir dünyadan uzaklaşıyoruz. Ardından Coşan’ın; “*Size, ilim ve sanatla ilgili, şevkle, özenle hazırladığımız ve beğeneceğinizi umduğumuz, pırıl pırıl, çağdaş bir dergi sunmaktan bahtiyarız.*” cümlesiyle takdim ettiği yeni bir neşriyatla karşılaşılıyor: İlim ve Sanat.

İlim ve Sanat her şeyden önce “çağdaş” bir neşriyattır. İşlediği konuların tamamı endüstri ve post endüstri döneminin konularıdır. Yani modernidir. Bu durum İskenderpaşa Cemaati’nin modernle karşılaşması ve modernitenin

⁵⁸ Kazimierz Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev.: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1994, s. 83-87.

⁵⁹ Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2012, s. 29.

⁶⁰ Mahmut Erol Kılıç, *Evvel Yolculuk*, Söyleşi: Sadık Yalsızuçanlar, Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2008, s. 102-103.

⁶¹ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, Dergah Yay. İstanbul, s. 123-140.

“ölümcül nefesinin ulaşmadığı yerin kalmadığı” bir zamanda modernlikle imtihanın seyrini de belirlemektedir.

Modernite dediğimiz şeyi ontolojisinden ayrı düşünmek ve kendisine özgü bir epistemisinin var olmadığını söylemek mümkün değildir. Bu bakımdan şu anda yaşanan, tüm hayatı kuşatan durumun modernlik olduğu; modern hayatın arkasında yatan fikri yapının ise modernite olarak kavramsallaştırılabileceği düşünülebilir. Modernizm olarak da ifade edilebilecek⁶² modern felsefenin iman alanında dindarlar üzerinde ontolojik sorun alanları oluşturacağından şüphe duyulamaz. Çünkü modernite bir zihniyettir. Fiziki, sosyal ve kültürel dünyaya bir bakış biçimidir. İnsanı ve dünyayı aklın himayesine ve egemenliğine alma eylemidir.⁶³

Modernizm veya modernite; hümanizmi, ilerlemeciliği, akılcılığı ve deneysel tecrübeye dayalı bilimselliği (pozitivizmi) kapsamaktadır. Modernizm sadece modern dünyada var olan bazı tutum ve davranışları bu çağa uygun gören bir zihniyetin adı sayılmıştır. Büyük dönüşüm sonrasında ortaya çıkan durumu kutsayan ve bu dönüşümü kutsanan bir topluluğun zihniyet biçimine mal eden bir söylem biçimidir. Bu düşünce ve söylem biçimi sadece modern durumun gerektirdiği itikatlara bağlı kalmaya indirgenebilir.⁶⁴

Moderniteye bir bakıma Aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olarak bakabiliriz. Temel tezleri Aydınlanmanın temel tezleridir. Aydınlanma hareketinin amacının insanları, kötü ve köleleştirici olduğuna inanılan mit, hurafe, önyargı ve bunların üretildiği alan olarak kurumsal dinden, yani eski düzenden kurtararak iyi ve özgürleştirici olduğu itirazsız kabul edilen aklın düzenine sokmak olduğu⁶⁵ da ifade edilmektedir. Böyle olunca Müslüman'ın özellikle ezoterik bir yapıya sahip tasavvufi bir hareketin modernle karşılaşması ve modern kabulü nasıl olabilecektir? Burada imdadımıza farklı modernlikler kavramı yetişmekte ve bu kavramın oluşmasına sebep olan farklı din ve kültürlerin modernlikle karşılaşması sonucu aldıkları ortak tavır gün yüzüne çıkmaktadır. Doğu toplumlarının ve özellikle Müslümanların modernliğin ontolojisini (ideolojisini, teolojisini) kabullenmedikleri bir modernliği hayata geçirmeye çalıştıklarına şahit olunmaktadır. Bu durum kimi araştırmacılar tarafından modernlik dışılık olarak⁶⁶ görülmekte, kimileri tarafından da

⁶² Yasin Aktay, *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum*, Tezkire Yay., İstanbul, 2015, s.30.

⁶³ Mustafa Aydın, *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*, Açılım Kitap, İstanbul, 2014, s. 32.

⁶⁴ Aktay, a.g.e., s. 29-32.

⁶⁵ Çiğdem, a.g.e., s. 13-14.

⁶⁶ İbrahim Kaya, *Yeni Türkiye: Modernliği Olmayan Kapitalizm*, İmge Yay., Ankara, 2014, s. 9; 11-17; 37-59.

ardındaki metafizik temeli almadan teknolojiyi transfer etmeye çalışmanın şizofrenik bir davranış olduğu⁶⁷ kabul edilmektedir.

İmdadımıza yetişen ikinci şey ise dualist yaklaşım biçimimizdir. İşte burada tevhide, varlığın birliğine dayalı tekçilik düşüncesi yerini kartezyen anlayışa bırakmaktadır. İlim ve Sanat Dergisi’nin dördüncü sayısında M. Esad Coşan imzalı, “Taşa Gül İle Cevap Vermek” isimli başmakalede bu durumu açıkça görmekteyiz: “*Hasımlarımızı dikkatle izlemeli, her yenilik ve gelişmeye karşı, bir başka üstünlükle mukabele etmeliyiz. (...) Yani çağın gerisinde veya dışında olmamıza, her şeyden önce onurumuz ve asil imanımız manidir. Bu hedefin yolu ilimden geçiyor. (...) Kapitalist Batı ve Komünist Doğu da ilme araştırmaya önem veriyor. (...) Bizim onlardan farkımız irfanda ve takvadadır. Biz onlarca üretilen kuru, gaddar ve materyalist ilmin de insanlığı felakete götürdüğünü açıkça görmekteyiz. Biz ilmin formülü içerisinde imanı, iyi niyeti, güzelliği, sevgiyi, irfanı, edebi, ahlaki da ilave etmiş şahane bir medeniyetin (...) evlatlarıyız.*”⁶⁸

“*Anayasamız tüm insan haklarına saygılı; kanunlarımız çoğunlukla dindarlığımızı engelleyici değil; ülkemiz demokrasi ile yönetiliyor, halkın istek ve iradesi mecliste milletvekilleri aracılığı ile ortaya konuluyor; ordumuz demokrasiye bağlı olduğun beyan ediyor; laiklik din düşmanlığı değil aksine, inanç ve düşünce özgürlüğünü, herkesin istediği inancı seçebileceğini gösteren bir esas.*”⁶⁹

Coşan bu ifadelerinde laikliğin, demokrasinin, parlamentonun, özgürlüklerin ontolojisine; itikada dokunan taraflarına hiç girmeden kavramlara sadece araç olarak bakmaktadır. Bu durum bizim irdelemeye çalıştığımız epistemeye düalist açıdan bakmayı mümkün kılan düşünceye ve farklı modernlikler kavramına denk gelir. Farklı modernlikler içerisinde değerlendirdiğimiz formel modernlik kavramsallaştırması ile de bire bir örtüşür.

Dergide modernlik, modernite, modernleşme, modernizm tartışılmamış ama derginin değişik sayılarında yayımlanan modern konulardan oluşan dosyalarda farklı bir bakış açısı göze çarpmaktadır. Örneğin daha ikinci sayı bilgi ve bilim konusunu işlemek üzere neşredilmiştir. Bu sayıda yurt içinden ve dışından pek çok mütefekkirin yer aldığı görülmektedir. S. Hüseyin Nasr “İslam’ın Bilgi Anlayışı”nı irdelediği yazısında Modern bilimsel dünyanın profan bilgi anlayışını reddetmektedir. “Modern Bilimin Anlayamadığı” şeyin

⁶⁷ Daryush Shayegan, Yaralı Bilinç, çev.: Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 2012, s. 54.

⁶⁸ Esad Coşan, Başmakaleler 3: İlim ve Sanat ve Panzehir Dergileri Başmakaleleri, Server İletişim, İstanbul, 2011, s. 21-22.

⁶⁹ Esad Coşan, a.g.e., s. 119.

uzak geçmişten (ilk yaratılıştan) ve gelecekte (mutlak sondan) sanki evren ilahi iradeye hiç bağlı değilmiş ve böyle fonksiyon görüyormuş gibi, evrenin tarihi ve işleyişi üzerinde hiçbir etkisi olmayan uzak bir yaratma eylemine tabi tutulmuş gibi davranılmasının Müslüman'ın kalbinde açacağı yara⁷⁰ olduğunu söyler. Yani ilk hareketi yapan ve sonra bir kenara çekilerek işlevsiz kalan Tanrı inancının; deizmin kalbi yaralayıcı olduğunu ifade eder.

Mustafa Armağan "Bilim Kavramının Yeni Anlamları" üzerinde dururken modern düşüncenin hilafına bilimin mutlaklığının, kesinliğinin ve evrenselliğinin mümkün olmadığını Popper'in "Yanlışlanabilirlik Kuramı"ndan yola çıkarak bilimin haddini bilmesi gerektiğini; "Kuhn'un Paradigması"na atıfta bulunarak Kuantumcular gibi bilimin de göreceliğini vurgular.⁷¹

Dokuzuncu sayıda M. Esad Coşan'a ait çok ilginç bir başmakale yer almaktadır: İhtisaslaşma ve İş Bölümü. İhtisaslaşma ve iş bölümünün modernliğin en önemli göstergelerinden olduğu rasyonelleşmenin zorunlu bir sonucu bulunduğu ve iş bölümü ile ihtisaslaşma sonucunda cemaatsel ilişkilerin modern cemiyetsel ilişki biçimlerine dönüştüğü ve kentsel bir yaşama geçildiği bilinen bir gerçektir. Ama Coşan makalesinde konuyu İslâmleştirmekte ve ihtisaslaşma konusuna ayet ve hadislerden örnek getirerek Peygamber efendimizin her işi ehline tevdi etmemizi emrettiğini söylemektedir. Makale şu cümle ile hitam bulur: "Çünkü Mü'minlere dünya ve ahirette her şeyin en güzel ve üstünü yaradır."⁷²

On ikinci sayının başmakalesinin başlığı ise "İlim Zihniyeti ve Kalkınma"dır. Bu makalesinde Coşan merakını şu şekilde anlatmaya çalışır: "*İleri ülkeler, ilmi ve teknolojik gelişmelerin sağladığı üstün konfor ve refahı yaşıyor, tabiatı ve uzayı fethetmeye çalışıyor. Bizde milletçe kalkınma çabası içerisindeyiz. (...) Bilindiği gibi ilerlemek ve yükselmenin maddî, manevî, ferdî, içtimai, iktisadî, siyasî ve kültürel birçok şartı vardır. Bunların, hele manevî ve kültürel faktörlerin görmezlikten gelinmesi, hamleyi daha başından başarısızlığa mahkûm eder.*"⁷³ Dünyanın mü'minin zindanı oluşu düşüncesi terk edilmiş hem dünyayı hem ahireti isteyen bir mecraya girilmiş gibidir. Sekülerleşmeyi dünyaya yönelme ve dünyevileşme anlamında gören bir modernlik söz konusu olmaktadır.

Eğitim, liberalizm ve demokrasiye hasredilen sayılara baktığımızda konu başlıklarının tümünün modernitenin temel faraziyelerinden olduğu görülmektedir. Demokrasinin işlendiği sayının başmakalesinin başlığı konudan

⁷⁰ İlim ve Sanat, 1985, Sayı: 2, s. 11-19.

⁷¹ İlim ve Sanat, 1985, Sayı: 2, s. 20-26.

⁷² İlim ve Sanat, 1986, Sayı: 9, s. 11; Coşan, a.g.e., s. 31-32.

⁷³ İlim ve Sanat, 1986, Sayı: 12, s. 10; Coşan, a.g.e., 37-38.

tamamen bağımsız olarak “Nefs, Akıl ve İman” şeklindedir. Coşan sanki meramımızı özetlemektedir: “*Çağdaş toplumlar 20’nci yüzyılda gerçek bir cahiliyet devri yaşıyor. Bunca bilimsel ve teknolojik ilerlemeye rağmen çağın insanı mutsuz ve muzdarip, (...) İnsanlık özlediği huzur ve düzeni, eşitlik ve kardeşliği, (...) nerede, ne zaman ve nasıl bulacak? Bu sorulara cevap arayarak etrafımızdaki insanları inceleyelim. (...) Bunların tümünü üç ana kaynağa irca etmek mümkündür: Nefs, akıl, iman. (...) Çare İslamdır ve İslamda nefsin tezkiyesi, aklın terbiyesi ve irşadı için her türlü malzeme mevcuttur.*”⁷⁴

3- Tartışma ve Sonuç

İlim ve Sanat dergisinin bütün sayılarında geleneksel dünyanın geleneksel tasavvurlarından uzaklaşmış ve modern bir düzleme doğru evrilmiş olduğunu gözlemlemek mümkündür. Özellikle iki sayı üzerinde yoğunlaşacak olursak; 41. sayısında “Bilgi Toplumu” kavramının ve 43. sayıda “Girişimcilik” konusunun işlenmiş olmasından yola çıkarak derginin tamamen modern hatta postmodern konular üzerine odaklandığını söylemek abartılı bir durum olmayacaktır.

Bilindiği üzere “Bilgi Toplumu”, “Endüstri Ötesi Toplum”u tanımlamak üzere kullanılan bir kavramdır.⁷⁵ Enformasyon toplumu, Post Endüstriyel Toplum, Bilişim Toplumu, Hiper Modern Toplum gibi isimlendirmeler de aynı anlama tekabül eder ve sanayi üretimi ile sembolleşen modernlik sonrasını anlatan bir kavram olarak kabul edilir.

Bell bu konuda; Sanayi Toplularının bilgiye dayalı olarak bir değişim geçirdiğini ve bu değişimin ekonomik, sosyal ve kültürel etkilerinin bulunduğunu vurgulamaktadır.⁷⁶ Yoneji Masuda bilgi toplumu kavramını “Computopia” olarak nitelendirmekte ve bilgi toplumunun dayandığı teknolojinin bilgisayar teknolojisi olduğu ve bunun bilgi ve teknoloji üretimini artıracak ileri sürmektedir.⁷⁷ Bilgi toplumu süreciyle birlikte de başta ABD olmak üzere dünyadaki üniversitelerin, girişimci üniversiteye doğru evrilmekte olduğu görülmektedir. Girişimcilik, eğitim, mobilite ve rekabet kavramları birbirini destekler ve bireyselleşmenin oluşumuna birlikte katkı sağlarlar.⁷⁸ Toplumun ölümü, bireyin yükselmesi ve bireyselleşme; tüm bunlarda postmodern bir durumdur.

⁷⁴ İlim ve Sanat, 1989, Sayı: 23, s. 9; Coşan, a.g.e., s. 64-65.

⁷⁵ Bkz. Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society, A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York, 1976.

⁷⁶ Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Özlem Balkız, ve diğerleri, ed. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz, Sentez Yay., Bursa, 2011, s. 463.

⁷⁷ Yoneji Masuda, “Computopia: Rebirth Theological Synergism”, *The Microelectronics Revolution*, ed., T. Forester, Basil Blackwell, Oxford, UK, 1981, s. 620-634.

⁷⁸ Ulrich Beck, *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Kazım Özdoğan-Bülent Doğan, İthaki Yay., İstanbul, 2011, s. 140-144.

Kitabü'l İbriz bariz bir şekilde her durumu Tanrı fikriyle izah etmekte, teleolojik bir evren tasavvurundan söz etmekte, sezgisel bilgi öne alınarak marifet olarak kabul edilmekte, aklın ve duyumun güvenilmezliği vurgulanmakta ve evrenin doğaüstü varlıklarla donatılmış olduğu fikri açıkça ortaya konulmaktadır. Bu durumda şu soru sorulmak durumundadır: Cemaat doğaüstünün vasıtasız olarak ilham şeklinde oluşan epistemeden modern dediğimiz materyalist, rasyonalist bir epistemeye mi dönmüştür?

Bu soruya evet denilebilecek bir cevaba; süreççi yaklaşımın, Descartes'in Kartezyen düşüncesinin ve modernliğin formel ve ontolojik (teolojik, ideolojik) modernlik olarak ikiye ayrılması fikrinin reddiyle ulaşılabilir.

Süreççi yaklaşım* taraflı olmayan kapsamlı bir dünya görüşünün ortaya konulması için dînî iddiaların göz önünde bulundurulmasının artık iyiden iyiye bir zorunluluk arz ettiğini söyler.⁷⁹ "Süreç" kavramı, durgunluğu inkâr ederek, her şeyin bir akış içinde olduğunu ve bu akışın içinde de değişerek bir sürekliliği meydana getirdiğini ifade etmektedir.

Süreç düşüncesinin temel konusu Tanrı ve Tanrı-âlem ilişkisidir. Bu konular işlenirken dînî gelenek ve çağdaş bilim düşüncesi dikkate alınmaktadır. Süreç düşüncesinin önemli teorisyenlerinden Whitehead, evreni bilimle dînî gerçekliğin bütünlüğü içerisinde mütalaa etmeye çalışmış ve bu din-bilim alanlarını "insanı kuşatan iki büyük güç" olarak nitelendirmiştir. Süreççiler; her ne kadar kökenleri açısından bilimle dinin birbirinden farklı alanlara hitap ettiğini kabul etseler de, bu farklılığın bilimin ve dinin ortak bir noktada uzlaşmalarına engel olmadığını belirtmektedirler. Bir süreç düşüncesi uzmanı olan Griffin ise, bilimle dini, sağlam bir dünya görüşünün vazgeçilmez unsurları olarak mütalaa etmektedir: "*İlimle din pekâlâ bir arada olabilir.*" Ayrıca her alanın kendi sınırlarını koruyarak üst bir metafiziğin kapısını bile aralayabileceğini söyler.⁸⁰

* "Süreç" kavramı, durgunluğu inkâr etmekte, her şeyin bir akışta olduğunu ve bu akışın içinde de değişerek bir sürekliliği meydana getirdiğini ifade etmektedir. Kökleri Antik Çağa kadar uzanan süreç idesinin temelini Herakleitos'un; "Bir insan bir nehirde iki kez yıkanamaz" düşüncesinin oluşturduğu ifade edilir. Felsefe tarihinde Hegel, Bergson, Dewey gibi bu ideyi benimseyen bazı düşünörlere süreççi filozoflar denilmektedir. Bugün süreç kavramına atıf yapılarak süreç düşüncesi, süreç felsefesi veya süreç teolojisi gibi ifadeler kullanılırken, Alfred North Whitehead ve Charles Hartshorne'dan etkilenen felsefe akımı kastedilmektedir. Bu düşüncenin bilimsel ve dînî temelleri büyük çapta Hartshorne, John Cobb, David Ray Griffin tarafından ortaya konulmuştur.

⁷⁹ Nebi Mehdi, "Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour'un Dörtlü Tipolojisi", *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, yıl: 23, Sayı:2, 2002, s. 59-75.

⁸⁰ A.g.m.

Descartes ise modern dünyanın oluşumuna etki eden fikri altyapılar olarak bilimsel kesinliği, rasyonel aklı ve düalist bir dünyaya işaret eden fiziksel dünya ile zihinsel dünya ayrımını göstermektedir. Kartezyen düşünme biçimi olarak ifade edilen Kartezyen ikicilik felsefesi fiziksel dünya ile zihinsel dünyanın ayrımına dayanmaktadır. Ayrılan bu alanlar mümin kalbi, aklından ayırıyor görünse de bilinen dünya ile iman edilen âlemi farklılaştırarak anlam verme ile açıklama dünyasının ayrı ayrı var olabilmesine imkân tanımaktadır. Dini bilgi diye var kabul ettiğimiz bir bilgi türü dinin patentini taşımaktadır. Bu tür bilgi, yaklaşımı olduğu kadar yöntemi itibarıyla da dindir. Dini bilginin yöntemi değer verme ve anlam yüklemidir. Bilimsel bilginin yöntemi ise açıklamadır. Bu iki alan birbirinden ayrılarak dinin anlam verme ve bilimin de nasıllığı açıklama işlevini yerine getirdiği ifade edilebilir. Çatışmanın ise birbirlerinin alanlarına müdahale ettiklerinde; din bilimin açıklama dünyasına kutsalın bilgisi ile dâhil olduğunda ve bilim dinin anlam verici bilgisini inkar ederek itibarsızlaştırdığında ortaya çıkacağı malumdur: “Çünkü dinsizlik insan tabiatına, akla, mantığa, ilme, irfana aykırıdır. Ciddi ilim iman etmeyi gerektirir. Büyük âlim ve filozofların kahir ekseriyeti inançlı kişilerdir. İnkârcılık artık 19. yüzyılda kalmış çağ dışı bir cereyan durumundadır.”⁸¹

Ontolojik* (teolojik, ideolojik) modernlikle formel (şeklî, tezahürî) modernlik ayrımı ise Cemaatin ontolojik anlamda modernleşmediği; lakin formel anlamda eni konu modernleştiği iddiasına dayanmaktadır. Epistemisini, itikada degen konularda dini alanın dışına vordıracak boyuta taşımadığını, Aydınlanmacı modernlik adını verdiğimiz ve modernite olarak kavramsallaştırdığımız, pozitivism, rasyonalizm, hümanizm ve sekülerizm olarak dört temel üzerine oturttuğumuz modernitenin ontolojisinin Cemaati teslim almadığını söylemeden geçmemeliyiz.

Elbette Cemaat sekülerleşmiştir. Bu sekülerlik dinin referans alanı olmaktan çıkması ve din uzağında kalınması şeklinde tezahür etmemiş lakin dünyevileşme anlamında bir sekülerliğe ulaşılmıştır. Elbette Cemaat rasyonelleşmiştir. Bu, aklın dışında üretilen bilginin ve aklın dışında kalan her şeyin reddi anlamını taşımamış, araçsal akılla rasyonel iktisadi kuruluşlar, eğitim kurumları, vakıf ve sivil toplum örgütlerinin oluşumu gerçekleştirilmiştir.

⁸¹ M. Esad Coşan, a.g.e., s. 40.

* Varlığı bütünüyle inceleyen felsefe dalı; varlıkbilim. Aristoteles, Metafizik adıyla derlenen metninde ontoloji için “varlığı varlık olarak ele almak” deyimini kullanmıştı. Ama Platon’un idea öğretisi ya da Sokrates öncesi filozofların “arkhe” arayışları ontoloji alanında ilk bilgisel çabalar sayılabilir. Biz bu çalışmamızda ontolojiyi inanç/iman olarak aldık. Teolojik ve ideolojik şeklindeki açıklamamız da bunu belirginleştirmek içindir.

İnsanın tek meşruiyet kaynağı olarak kabul edildiği hümanizm ve bu düşüncenin sonucu ortaya çıkan demokrasi fikri; insanın egemenliği düşüncesinden ziyade hak ve özgürlüklerin teminat altına alınmasının bir aracı olarak kabul edilmektedir. Dahası Cemaat üyeleri insan aklının oluşturacağı yasaların ilahi yasalarla çelişmesine de karşı çıkmaktadırlar.

Cemaat determinist, pozitivist bir nedenselliği kabul etmemektedir. Hasta olunca doktora gidip ilacını almakta ama bu eylemi bir “vesile” saymakta, “Şâfi-i Hakiki”nin ise Allah olduğunu düşünmekte ve söylemektedir. Yağmuru bulut yağdırmakta lakin buluta yağ emrini Allah vermektedir. Doğa kanunlarını kabul etmekte ama bu kanunları koyanın ve her daim yürütenin Cenab-ı Hak olduğunu ikrar etmektedir.*

Bütün bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz: Kitabü'l İbriz'deki düşünceler inkâr edilmemekle birlikte bu düşünce, ifade ve tasavvurlar çok da itibar görmemektedir. el-İbriz kitabının bir daha yayınlanmaması ve Cemaat içerisinde okunmaması bunun bir işareti olabilir. İlim ve Sanat Dergisi'ndeki modern konulara yaklaşım da yukarıda izah etmeye çalıştığımız ontolojik modernleşme boyutuna varmadan, ilim-din çatışmasının kabul edilmediği bir düzlemde değerlendirilmiştir.

Kaynakça:

ADJUKIEWICZ, Kazimierz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev.: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1994

AKTAY, Yasin *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum*, Tezkire Yay., İstanbul, 2015.

ALTINTAŞ, Nuh, “Zelzele”, TDV *İslam Ansiklopedisi*, cilt: ILIV İsam Yay., İstanbul, 2013.

ASLAN, Adnan, *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk*, İsam Yay, İstanbul, 2006.

AYDIN, Mustafa, *Bilgi Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul, 2010.

AYDIN, Mustafa *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*, Açılım Kitap, İstanbul, 2014.

BECK, Ulrich, *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe doğru*, çev.: Kazım Özdoğan-Bülent Doğan, İthaki Yay., İstanbul, 2011.

* Bu iddia tarafımızdan yapılmakta olan “Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar: ‘İskenderpaşa Cemaati’ Örneği” isimli doktora çalışması çerçevesinde gerçekleştirilen Cemaatin liderleri olan M. Zahid Kotku ve M. Esad Coşan’a ait kitap ve konuşmaların incelenmesinden, nitel çalışma sürecinde yapılan mülakatlardan elde edilen bilgi ve bulgulara dayanmaktadır.

- BELL, Daniel, *The Coming of Post-Industrial Society, A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York, 1976.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay., Ankara, 2009.
- COŞAN, M. Esad, *Başmakaleler 3: İlim ve Sanat ve Panzehir Dergileri Başmakaleleri*, Server İletişim, İstanbul, 2011.
- ÇİĞDEM, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yay., İstanbul, 2015.
- DEMİR, Gonca Kuzey, “Evliya Çelebi Seyahatnamesinde İzmir’in Tılsımları”, *Millî Folklor Dergisi*, 2011, Yıl 23, Sayı: 92.
- Ed-DEBBAĞ, Abdülaziz, *Kitab ül-İbriz*, çev.: Abdullah Arıç, İstanbul, 1976.
- ERGÜN, Mustafa, *Felsefeye Giriş (Bilim Felsefesi)*, <http://www.egitim.aku.edu.tr/bilimfelsefesi.pdf>
- GÜMÜŞHANEVÎ, Ahmed Ziyaüddin, *Ramuz el Ehadis*, ter.: Abdülaziz Bekkine, neşre hazırlayanlar: Lütfi Doğan-M. Cevat Akşit, Milsan bas. yay., tarihsiz, İstanbul.
- İlim ve Sanat Dergisi*, Ankara- İstanbul, 1985-1998.
- KAYA, İbrahim, *Yeni Türkiye: Modernliği Olmayan Kapitalizm*, İmge Yay. Ankara, 2014.
- KILIÇ, M. Erol, *Tasavvufa Giriş*, Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2012.
- KILIÇ, M. Erol, *Evvele Yolculuk*, Söyleşi: Sadık Yalsızuçanlar, Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2008.
- KOTKU, M. Zahid, “Takdim”, Abdülaziz ed Debbag, *Kitab-ül İbriz*, çev.: Abdullah Arıç, İstanbul, 1976.
- MASUDA, Yoneji, “Computopia: Rebirth Theological Synergism”, *The Microelectronics Revolution*, ed., T. Forester , Basil Blackwell, Oxford, UK, 1981.
- MEHDİ, Nebi, “Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour’un Dörtlü Tipolojisi”, *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, yıl: 23, Sayı:2, 2002.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev.: Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul, 2009.
- ÖZLEM, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2008.
- ÖZTÜRK, Fatih S. M., “Gettier Problem, Dışsalıcı Çözümler ve Yanılmazcılık”, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, ed.: Nebi Mehdiyev, İnsan Yay., İstanbul, 2012.
- PEARS, David, *Bilgi Nedir?*, çev.: Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2004.
- SHAYEGAN, Daryush, *Yaralı Bilinç*, çev.: Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 2012.

- SLATTERY, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev.: Özlem Balkız, ve diğerleri, ed.: Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz, Sentez Yay., Bursa, 2011,
- TATAR, Burhanettin, *İslâm Düşüncesine Giriş*, Dem Yay., İstanbul, 2009.
- TDK, Büyük Türkçe Sözlük, <http://www.tdk.gov.tr/index.php>
TDV İslam Ansiklopedisi, İsam Yay. İstanbul.
- TOKU, Neşet, “Gelenekten Moderniteye”, *Düşünen Siyaset Dergisi*, yıl 2, sayı: 13, Mart-Nisan 2000.
- TUNA, Muammer, Hasan Şen, Zafer Durdu, *Modern Toplumun İnşası*, Detay Yay., Ankara, 2011.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yay. İstanbul, 1994.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay. İstanbul, 2005.
- YALÇINTAŞ, Murat, “Çağımızda Girişimcilik”, *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi*, yıl: 5, sayı: 1, 2010.