

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**DOĞU-BATI MEDENİYETLERİNİN İNŞASINDA
TARİH, KÜLTÜR, SANAT, FELSEFE VE DİN**



TİMAY
TÜRKİYE İMAM HATIPLİLER VAKFI

TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI YAYINLARI

Yayın No: 13

Kongre / Sempozyum / Toplantı: 4

DİNİ ARAŞTIRMALAR VE KÜRESEL BARİŞ

ISBN: 978-605-67126-9-2

Sayfa düzeni/kapak:

Kapak: Yasin Tan / markalog

İç düzen: Esra Doğan

Baskı/cilt:

SEBAT OFSET MATBAACILIK

Fevzi Çakmak Mh. Hacı Bayram Cd. No: 57

Tel: +90 332 342 0153 Karatay-KONYA

sebat@sebat.com

KTBS.No: 16198 - Basım Tarihi: ŞUBAT 2019

**DOĞU-BATI MEDENİYETLERİNİN
İNŞASINDA TARİH, KÜLTÜR, SANAT,
FELSEFE VE DİN**

Editör:

Prof. Dr. Ertan ÖZENSEL

Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR



TİMAY
TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI

İÇİNDEKİLER

TÜRKİSTAN'DA İLMİHAL KÜLTÜRÜNÜN ARKA PLANI: AHMED-İ YESEVİ'NİN DİVÂN-I HİKMET'İNDE İSLAM İBADET İLKELERİ	17
DR. ÖĞR. ÜYESİ İSMAİL BİLGİLİ	
FARKLI MEDENİYET ÇEVRELERİNİN TÜRKÇE ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ 34	
PROF. DR. MUSTAFA TOKER	
NÜBÜVVET VE MEDENİYET İLİŞKİSİ	42
PROF. DR. RAMAZAN ALTINTAŞ	
RUS ORYANTALİSTLERİN KUR'AN'A OLAN ÖNYARGILARI (KLİMOVİÇ ÖRNEĞİ).....	50
DR. ZHAKHANGİR NURMATOV	
HOW MODERN MEDICINE AND TRADITIONAL MEDICINE CAN CONTRIBUTE TO CROSS CULTURAL RELATIONS AND PEACE-BUILDING EFFORTS ?	63
ASST. PROF. DR. ZELİHA USTUN ARGON	
DEMOLITIONS OF QUR'ANISM DISCOURSE IN THE CONTEXT OF RELATIONSHIP BETWEEN CIVILIZATION AND TEMEDDUN.....	75
RESEARCH ASSISTANT FURKAN ÇAKIR	
İSLAM MEDENİYETİ ÖRNEKLİĞİNDE HERMENÖTİK BİR MEDENİYET KURAMINA GİRİŞ.....	85
ARŞ. GÖR. YASİN YILMAZ	
DİN VE DİL İLE BİRLİKTE DİN DİLİNİN MEDENİYET İNŞASINDAKİ ROLÜ	101
ABDULLAH BASMACI	
HAZİNİ DİVÂN'I'NDA ORTA ASYA ŞEHİRLERİNE YAPILAN ATIFLAR	118
DOÇ. DR. İBRAHİM KUNT	
KUR'AN'DA MEDENİYET, NÜBÜVVET VE ŞEHİR İLİŞKİSİ.....	129
YRD. DOÇ. DR. SÜLEYMAN NAROL	

**MEDENİYETİN KORUNMASININ VE SÜRDÜRÜLEBİLİRLİĞİNİN
TEMİNATI OLARAK DİL.....143**

YRD. DOÇ. DR. MUHAMMED ERSÖZ

**KIRIM TATARLARININ MİLLİ KİMLİKLERİNİ MUHAFAZADA
ÖZBEKİSTAN'IN ROLÜ155**

PROF. DR. KEMAL ÖZCAN

**İSLAM MEDENİYETİNDE FİKRİ BİR ALAN OLARAK ASTROLOJİNİN
BUGÜNÜ VE YARINI164**

HAKAN YAPICI

**MEDENİYETLER İTTİFAKI VE ÇATIŞ MASI BAĞLAMINDA AVRUPA'DA
YÜKSELEN İSLAMAFOBİ.....175**

MAG. TUNAHAN DÜR

**AMERİKA'DA MÜSLÜMAN ZENCİ BİR LİDER: WARITH DEEN
MUHAMMED VE BİR HAREKETİN DÖNÜŞÜM HİKAYESİ190**

ARŞ. GÖR. FEYZA DOĞRUYOL

MEDENİYETİN BÂNİLERİ VE MEDENİYET ŞEHRİNİN KALBI.....202

PROF. DR. ALİ AKPINAR

**KUR'ÂN'DA BARIŞI ÇAĞRIŞTIRAN KAVRAMLARIN ANALİZİ
(ER-RAĞİB'İN EL-MUFREDÂT'I ÖZELİNDE).....224**

DOÇ. DR. MEHMET YOLCU

ARŞ. GÖR. AYŞE TOKAY

**HİNT ALT KITASI HUKUK BİRİKİMİNİN MEZHEPSEL UZLAŞMAYA
KATKISINA BİR ÖRNEK: KEŞMİRİ'NİN İHTİLAF TEORİSİ244**

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ MUHAMMET RAŞİT AKPINAR

MEDENİYET İNŞASINDA EDEBİYATIN ROLÜ262

İBRAHİM KEŞ

**MEDENİYETLER BARIŞMASININ ÖNÜNDEKİ BİR BÜYÜK ENGEL:
EVANJELİZM VE EVANJELİSTLER.....273**

YRD. DOÇ. DR. MUAMMER ULUTÜRK

**İBNİ CÜBEYR'E GÖRE SİCİLYA ADASI VE II. WILLİAM İDARESİ ALTINDA
SİCİLYA'DA MÜSLÜMANLARIN DURUMUNA BİR BAKIŞ286**

ARŞ. GÖR. MUSTAFA ENES KAAAN KILIÇ

MEDENİYET İNŞASINDA FELSEFENİN ETKİSİ.....299

DOÇ. DR. MUSTAFA EREN

MÜSLÜMAN TÛCCARIN ROLÜ308

YRD. DOÇ. DR. NİHAL ŞAHİN UTKU

MEDENİYETLERİN İNŞASINDA PEYGAMBERLERİN ROLÜ328

PROF. DR. İBRAHİM COŞKUN

**HOW CAN TURKISH ACADEMIC RELIGIOUS STUDIES FACILITATE PEACE
BUILDING WITH EUROPE AND NORTH AMERICA?348**

ASSİSTANT PROFESSOR DR. KEMAL ENZ ARGON

**MEDENİYET VE MİMARİ: ELHAMRA SARAYI ÖRNEĞİNDE ENDÛLÛS
MEDENİYETİNE YÖNELİK FELSEFİ, SANATSAL VE BİLİMSSEL BİR OKUMA
.....358**

ARŞ. GÖR. KERİME NUR EFLATUN

**MEZHEP TAASSUBU, TAKLİTÇİLİK VE DÖNEMİN EGEMEN
ANLAYIŞLARININ KUR'AN YORUMUNA ETKİSİ375**

DOÇ. DR. MUHAMMET VEHBİ DERELİ

**İSLAM İLİM MEDENİYETİNİN ELEŞTİRİ KÛLTÛRÛNE İMAM
MÂTÛRİDÎ'NİN KATKISI: HASAN EL-BASRÎ'NİN KUR'AN YORUMUNA
YÖNELTTİĞİ BAZI ELEŞTİRİLER MEYANINDA391**

ARŞ. GÖR. ESAT SABIRLI

AHMED YESEVÎ'NİN HİKMETLERİNDE ŞERİAT-TARİKAT DENGESİ.....404

ARŞ. GÖR. SAMİ BAYRAKCI

TAKDİM

Türkiye İmam Hatipliler Vakfı olarak, özelde İmam Hatipler genelinde ise din eğitimi, gençlik, sosyal politikalar alanlarında bilgi, düşünce ve strateji üretmek gayesiyle hizmetlerimizi sürdürüyoruz. Çeyrek asırlık bir ömrü geride bırakan faaliyetlerimiz kapsamında bilgi, düşünce ve hikmet hayatımıza kazandırdığımız yeni bir eserle daha sizlerle olmaktan dolayı Rabbimize hamd ediyorum. TİMAV'da, yerel, ulusal, uluslararası boyutta çeşitli araştırmalar, sempozyumlar, çalıştaylar ve öğrencilerimize yönelik eğitim faaliyetleriyle insanlığa fayda üretmenin, ilim ve hikmet arayanlarla, ilim ve hikmet yolunda insanlığa değer üretmek kaygısı güdenlerle, insanlığın ortak iyiliğini hedefleyenlerle omuz omuza vererek; insanlığa faydalı olmak gayreti içindeyiz. Bu çerçevede ilmin, teknolojinin, medeniyetin değil; âlimin, hakîmin, teknokratın ve medeniyet bânilerinin memleketi olur düşüncesi ile de tek bir merkezde kalmadan, dünyanın farklı bölgelerinde bu faaliyetlerimizi sürdürmeyi ve büyütmeyi kendimize gaye olarak benimsemiş durumdayız. Türkiye İmam Hatipliler Vakfı olarak, medeniyet birikiminin insanlığın ortak değeri olduğuna inanıyor ve bu ortak değere ne kadar fazla hizmet üretebilirsek kendimizi o kadar nasipli hissediyoruz.

21. yüzyılın dünyasında aynı anda yüzlerce gelişmenin yaşandığı, her bir gelişmede insanın merkezden birazdan daha uzaklaştı(rıldı)ğı, pragmatizmin ve teknolojinin insanın neredeyse bütün hayatını kuşattığı bir zamanı yaşıyoruz. İnsanlık acıyla, gözyaşıyla yoğruluyorken, yeryüzünün bazı kısımlarında insanlar vatansızlaştırılma tehlikesiyle yüzyüze kalmakta. Bu savaşın bir tarafında hak, bir diğer tarafında batıl var, bir tarafta Doğu, bir tarafta Batı; bir tarafta türedi medeniyetler, bir tarafta kadim medeniyetler... Bir tarafta tüm insanlığın barış ve huzurunu esas alan ve "Ey İnsanlar" diye tüm insanlığa seslenen bir medeniyet, diğer tarafta kendisinden başkasını tanımayan ben merkezli, insanlığın geleceğini adeta yok sayan, kendi dışındakilere yaşam alanı tanımayan nevezuhur medeniyetler...

"Kenar-ı Dicle'de bir kurt aşırsa bir koyunu, gelir de adl-i ilahi sorar Ömer'den onu" inancının temsilcileri olarak bizlerin Kazakistan'da, Özbekistan'da, Anadolu'da, Asya'da, Ortadoğu'da ve dünyanın dört bir köşesinde var olmamız ve insanlığı ifsat edenlere karşı sağlam bir duruş ortaya koymamız gerekiyor. Özellikle son çeyrek asırda Avrupa merkezli İslamofobik faaliyetlerin hangi boyutlara ulaştığına hep birlikte şahitlik ediyoruz. İslamofobik faaliyetlerle sadece insanlarla İslam arasına duvarlar örülmek istenmiyor. Buna ek olarak ve belki de daha çok insanlarla din(ler) arasına güçlü duvarlar örülüyor. Bugün İslam dünyasında, İslam dünyasına karşı yürütülen İslamofobi eksenli faaliyetlerin, bu faaliyeti besleyenler tarafından çok kısa bir süre sonra "dinfobi" merkezli bir faaliyet eksenine kaydırılacağını düşünüyorum.

Avrupa'da camilerimize yapılan saldırıların, başka dinlerin mabetlerine de yapılması mukadder görünmektedir. Bugünün mazlumları Müslümanlar olarak, insanlığın ortak mirasının, ortak değerlerinin muhafaza edilmesinin de ümmeti Muhammed'in görevleri arasında olduğu kanaatini taşıyoruz. Yine dünyanın dört bir tarafında çeşitli nedenlerle ve çeşitli şekillerde terör ve terör sevicileri dünyanın barış, huzur ve kardeşliğini ifsat etmeye devam ediyor. Bu noktada da bize büyük sorumluluklar düşüyor. Dünyanın ortak iyiliği için; barışın, kardeşliğin, dinin, kültürün, medeniyetin, sanatın, estetiğin, felsefenin aramızda yaygınlaşması, güçlenmesi ve büyümesi hepimiz için ortak bir kıymet olacaktır.

Bu bağlamda Türkiye İmam Hatipliler Vakfı'nın Kazakistan'da düzenlediği 4. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu'na katılan onlarca kıymetli ilim adamı ile birlikte yeryüzünün çok önemli bir kesiminin, ortak duygu ve düşünceleri paylaşan insanlar olduğumuzu, insanlığa dair ortak ve büyük sorunlarımızın varlığının yüz milyonlarca insanın yüreğinde derin endişe ve keder denizleri oluşturduğuna kaniyiz.

Sempozyumumuz vesilesiyle Özbekistan ve Kazakistan bölgelerinde yapmış olduğumuz gezi ve değerlendirmelerde binlerce yıl önce inşa edilmiş medeniyet zenginliklerini görme, inceleme ve değerlendirme fırsatı bulduk.

Binlerce yıl öncesinden bize miras bırakılan bu eserleri gördükçe kendimize şu soruyu sormadan edemedik: "Biz, bugünün dünyasını inşa edenler; değil binlerce yıl öteye, sadece birkaç yüzyıl öteye ne bırakacağız?" Hep birlikte bir düşünelim: Yüksek katlı estetik yoksunu binalar, birbirleriyle kavga eden kültürler, dinlerle arasına duvarlar örmüş bir sosyal ortam... Bizden miras kalacak olan bunlar dışında nedir?

İşte bu soru ve endişeler; vakfımızı bu sempozyum dizisini yapmaya iten sebeplerin başında gelmektedir. Biz, "Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu" geleneğimizi bu açıdan çok önemsiyoruz. Sempozyumumuzun bu yılki temasının "Doğu ve Batı Medeniyetlerinin İnşasında Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe ve Din" olarak belirlenmesinde de bu duygu ve düşünceler etkili oldu. Bize miras bırakılan ilim, kültür, hikmet, irfan mirasını geleceğe ne şekilde taşıyabileceğiz? Taşıyabilecek miyiz? Bu kadim insanlık mirasına eklemeler yapabilecek miyiz? Yarının dünyasını kendi inanç, ahlak ve kültür değerlerimiz çerçevesinde yeniden yorumlayarak yarınları inşa edecek bir sentez ortaya koyabilecek miyiz?

Kazakistan'ın Türkistan bölgesinde, Anadolu'nun İslamlaşmasına vesile olan, binlerce talebesiyle dünyada gönül medeniyetinin inşasının baş aktörlerinden, mimarlarından bir tanesi olan Hoca Ahmet Yesevî'nin manevi huzurunda gerçekleştirdiğimiz dördüncü sempozyum süresi boyunca kıymetli akademisyenlerimiz, hocalarımız, değerli misafirlerimiz hem sorunlara dikkat çekmek yoluyla, hem de çözüm önerileriyle kıymetli değerlendirmelerde bulundular. İnsanlığa, ortak aklın mahsulü olan bir değer daha üretmiş olmanın memnuniyeti içindeyiz. Elinizdeki bu kitapta

sempozyumda sunulan her biri birbirinden değerli bildirileri okuyacaksınız. Hem sempozyumun, hem bu kitabın vücut bulmasında emeği bulunan, başta üniversitelerimiz olmak üzere tüm kurum ve kuruluşlarımıza düzenleme kurulumuza ve hususen düzenleme kurulu başkanımıza teşekkür ediyorum.

Sempozyumda sunulan bildirilerimizin ve tartışılan ilmî meselelerin; kökleriyle barışık bir kültür, insanlığın ortak mirasını temsil eden bir sanat, hikmete kardeş olacak ve hikmetle yoğurulacak felsefi bir alt yapı ve dünyanın barış ve huzuruna hizmet edecek din algısının yeniden tesis edilmesine vesile olmasını diliyorum.

Ecevit ÖKSÜZ
TİMAV Genel Başkanı

SUNUŞ

2018 yılında dördüncüsünü gerçekleştirdiğimiz “Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumunu” Kazakistan’da, “Ahmet Yesevi Üniversitesinde” gerçekleştirmemizden dolayı Sempozyum düzenleme kurulu adına mutluluklarımızı bildirmek istiyorum.

Sempozyumumuzun Ahmet Yesevi Üniversitesinde gerçekleşmesini sağlayan başta Sayın Rektörümüz Mehmet Kutalmış ve diğer paydaş Üniversitelerimiz olan Necmettin Erbakan Üniversitesi Rektörü sayın Prof. Dr. Muzaffer Şeker, Selçuk Üniversitesi Rektörü sayın Prof. Dr. Mustafa Şahin ve Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Rektörü sayın Prof. Dr. Mazhar Bağlı’ya teşekkür etmek istiyorum. Bütün bunlarla birlikte, Sempozyumun gerçekleştirilmesinde öncülük eden TİMAV yönetim kuruluna, özellikle TİMAV Başkanı Sayın Ecevit Öksüz’e teşekkür etmek isterim.

“Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumunu”nun birincisini, Türkiye’de, ikincisini Bosna Hersek’te, üçüncüsünü İspanya/Endülüs’te gerçekleştirmiştik. Dördüncüsünü de Kazakistan’da, kadim medeniyet ve kültürümüzün mimarlarından biri olan Ahmet Yesevi Hazretlerinin yanı başında yapmış olmak şüphesiz bu sempozyuma ayrı bir değer katmıştır.

Malum olduğu üzere bu yılki tamamımız, “Doğu ve Batı Medeniyetlerinin İnşasında Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe ve Din”

İnsanlık tarihi, medeniyetlerin izleri üzerinde yürütülen bir inceleme alanıdır. Medeniyet, bir taraftan kurucu bir unsur olarak Âdemoğlu’nun varoluş hikâyesini anlamlandırırken diğer taraftan tarih, kültür, sanat, felsefe ve din aracılığıyla insana, topluma, varlığa ilişkin perspektifler sunmaktadır. Dün olduğu gibi bugün ve yarınlar için, yeni bir medeniyetin imkânını aramak, insanlığın ezelden edebe uzanan hikâyesinde bir durak olabilmektir.

Bugün günümüz dünyasına hakim olan Batı Medeniyet tasavvuru, insanlık temel değerlerini hiçe sayan bir perspektifle dünyayı algılamakta ve değerlendirmektedir. Özellikle kendi dışındaki farklılıkları yok sayan tasavvuru, bugün tüm insanlığı tehdit eden bir noktaya ulaşmıştır. İslam medeniyetinin uzun süren tasavvuruna baktığımızda ise, kendi dışındaki kültür ve medeniyetleri sürekli olarak diğeri/diğerleri olarak görürken, Batı medeniyet tasavvuru ise kendinin dışındakileri hep öteki görerek ötekileştirmiştir. Bir arada yaşama tasavvuruna sahip İslam pratiği, bu bakış açısıyla geçmişte İslam toplumları ile Batı toplumları arasında kültürel bir derinliğin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu derinlik modernleşme sürecinin başlangıcından itibaren neredeyse giderek yok olma noktasına gelmiştir.

Tarihsel süreçte, Batının kendi dışındaki bütün toplumları büyük ölçüde ötekileştirdiğine şahit oluyoruz. Modernleşme süreciyle birlikte ise Batı, kendi dışındakileri özellikle de İslam dünyasını din dışı argümanlar

temelinde yok saymaya ya da ötekileştirmeye çalışmıştır. Bu gün ise Batı bu ötekileştirmeyi daha çok, Müslümanları bir güvenlik tehdidi olarak görerek sürdürme gayreti içinde olmuştur. Şüphesiz bu durum sadece Doğu-Batı ya da medeniyet tasavvurları açısından değil, aynı zamanda bireysel bilinçler açısından da benzer duruma yol açmıştır. Modernleşme sonucunda ortaya çıkan, ideolojik argümanlarla donanmış fikir akımları, yanı başımızdakileri hatta kendi dünyamız içinde var olanları ötekileştirmemize neden olmuştur.

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren ortaya çıkan bilimler, özellikle de sosyal bilimler, gelişmecilik/ilerlemecilik paradigmasının sunduğu genel kabullerle ortaya koyduğu argümanlar, söz ettiğimiz değer kaymalarının temelini oyma konusunda önemli roller üstlendiler. Gelişme merkezli bilimsel yaklaşımlar, ırkçı olarak nitelendirebildiğimiz birçok ideolojinin temel dayanağını da oluşturmuşlardır. 18. yüzyıldan itibaren dünyanın gidişatının belirlenmesinde giderek daha fazla söz sahibi olan Batı Medeniyeti, bilim ve teknolojiye inkâr edilemez katkılarına rağmen, daha yaşanabilir ve adaletli bir dünyanın inşası konusunda başarılı olamamıştır.

Oysa İslam düşünce tasavvurunda esas alınan sürekli olarak “hakikat” olmuştur. Hakikat, kendisinin dışında var olanları ötekileştirmeden, öteki temelinde fakat bir gerçeklik olarak görmüş, onları yok saymamıştır. İslam hukukunun geçerli olduğu coğrafyada, İslam dışındaki din ve kültürlere hukuki bir statü verilerek, temel hak ve özgürlükler güvence altına alınmaya çalışılmıştır.

Bu tecrübenin farklı coğrafyalarda güzel örnekler olarak ortaya çıkarmasında, dağınık ve zayıf bir kültür coğrafyasında ortaya çıkan İslam dininin, kendi kültür ve medeniyet kodlarını özgür bir şekilde oluşturma şansına sahip olmasının büyük etkisi söz konusudur. İslam’ın ilk döneminden itibaren coğrafi sınırları genişleyip, ilk Müslümanlar, farklı kültür ve medeniyetlerle karşı karşıya geldiklerinde, kuşatıcı bir dünya görüşü bilincine sahiptiler. Bu bilinç, Müslümanların kendilerine olan güvenini arttırırken, sözkonusu ilk Müslüman nesil arkalarında vahye ve sünnete dayalı güçlü bir mesajın da farkındaydılar.

Görünen o ki, günümüz dünyasında yeni bir medeniyet tasavvuruna ihtiyaç hissedilmektedir. Bu tasavvurun yeniden icat yerine, geçmiş kadim medeniyetimizin değişmez ilkelerini ortaya koyacak, medeniyetimizin gücünün bilincinde olacak, güçlü bir “biz” bilincini ve çağın ihtiyaçlarını inovatif bir biçimde yorumlayacak bir felsefeyle oluşması mümkün görünmektedir.

Üç gün boyunca medeniyet konusunu, çeşitli boyutlarıyla ele almış durumdayız. Önemli metinler ve konu ile ilgili tartışmalar yeni ufukların görünmesine katkı sağlayacaktır. Sempozyuma katkı sağlayan bütün kurumlara ve değerli katılımcılara teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Ertan ÖZENSEL

Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı

**TÜRKİSTAN'DA İLMİHAL KÜLTÜRÜNÜN ARKA PLANI:
AHMED-İ YESEVÎ'NİN DİVÂN-I HİKMET'İNDE İSLAM İBADET
İLKELERİ**

Dr. Öğr. Üyesi İsmail BİLGİLİ

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

bilgiliismail@hotmail.com

**THE BACKGROUND OF THE ILMİHAL CLAVICLE IN TURKESTAN:
ISLAMIC WORSHIP PRINCIPLES IN AHMAD-I YASAWÎS DIVAN-I
HEKMAT**

ABSTRACT

Hodja Ahmad-i Yasawi (d. 1166) with his many students, VI / XII. it has been a great contribution both from Turkestan and from Anatolia in the shaping of Anatolian culture and civilization with Islam. He is the spiritual conqueror of Anatolia.

Ahmad-i Yasawi completed the education of knowledge and wisdom from the Hanafî physician Yusuf-u Hemedani (d. 1140). Ahmed-i Yasawi, the almighty VI / miladi XII. In the geographical region of Turkistan, Kipchak and Oguz had important services in the adoption and spread of Islam. Ahmad-i Yasawi notified Islam on the level of understanding the people with his wisdoms with religious content poems which he said as a poem in Chagatay Turkish and free folk literature.

The wisdom of Ahmad-i Yasawi is that the basic principles of faith, worship and morality that Islam needs to be known at the minimum level include the minimum level necessary for a Muslim. Although the wisdoms are not predominant, the wisdom gives the impression of infallibility, including the essential principles that every Muslim needs to acquire about faith, worship and general morality, and the essential information he needs to learn.

The tradition of ilmihal, which is developed and spread among the Turks and the first principles of which are given in the general principles of faith, worship and morality, giving the first example with the work of Divan-i Hekmat of Ahmad-i Yasawi, explains the internal meaning of the questions of Islam and benevolence. Yasawi places this information in his wisdom as the basis of the spirit of religion, and aims to secure people's faithfulness to Islam in a safe way. The connection with the deed is a form of encouragement to him, an attachment of significance and a neglect of his negligence. Islamic faith and jurisprudence of Islam in Turkistan was learned and taught through the books of kelam and fiqh.

We see the sensitivity of Yasawi to the worship of the subjects of science, the prayer in 68 places in the *Divan-ı Hekmat*, the fasting in 33 places and the *zakat* in 3 places. It is also supported by the fact that the 242th *Hekmat*, which consists of nine continents, is only used for pilgrimage. Yasawi emphasizes the importance of ablution and places sacrifice and *itikâf* subjects in his wisdom in using ablution on the basis of worship.

After giving brief information about the formation of the almighty cult, we will discuss the issues of worship which Ahmad-i Yesevi emphasizes on inner meanings / spiritual dimensions rather than the spiritual meanings in his wisdom. In this paper, we will try to present some principles from the *Divan-ı Hekmat* that we have determined for the principles of worship.

Key Words: *Fıkh, İlmihal, Worship, Ahmad-i Yasawi, Divan-ı Hekmat.*

Giriş: İlmihal Geleneği

İlmihal, "ilim" ve "hal" kelimelerinden türetilmiş bir isim tamlamasıdır. Hal ilmi ve davranış bilgisi anlamına gelen *ilmihal* her Müslümanın iman, ibadet ve ahlak konularında bilmesi gerekli temel dini bilgi seviyesi ile bunları içeren eserlerin genel adı olarak kullanılır. İlmihal bilgileri ve bu doğrultuda hazırlanmış ilmihal eserleri insanların, asgari seviyede dini bilgiyi temin etme amacını taşır.

İlmihal konuları Cibril hadisinden¹ esinlenerek tespit edilmiştir. Cebrail'in (a.s.) Hz. Peygamber'e (s.a.s) ashabın yanında bulunduğu sırada gelerek İslam'ı öğretmek amacıyla sorduğu sorular ve Hz. Peygamber'in bunlara verdiği cevaplardan oluşan Cibril hadisinde dinin üç temel unsuru olan inanç, ibadet ve ahlâk gündeme getirilmiştir.²

İlk dönemlerde şifahi olarak aktarılan ilmihal düzeyindeki bilgiler sonraki dönemlerde Cibril hadisinde yer alan üç esastan hareketle ve bu hadis de delil alınarak yazılmaya başlanmıştır. İlmihal yazılması gerekçelerinin başında İslam dini hakkında her Müslümanın edinilmesi gerekli asgari bilgi seviyesini temin etme gayesi gelir.

İlmihal kelimesi, ilk olarak erken dönem eserlerinden, İmam Muhammed'in (ö. 189/805) alış-veriş konusunda kaleme aldığı *Kitâbu'l-Kesb* adlı eserinde "İlim talep etmenin farziyyeti" başlığı altında geçer. Burada ilim ile kast edilen "ilmu'l-hal"dir. Nitekim, 'En üstün ilim ilmihal bilgisidir.³

¹ Buhari, "İman" 37; Müslim, "İman" 1; Tirmîzî, "İman" 4.

² Hatice K. Arpagu, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2002/1), s. 27 (25-56).

³ Mediha Aynacı, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fikhî Yönden Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış

İlmihal kelimesinin yer aldığı ikinci eser İmam Ebu Mansur el-Maturîdî'ye (ö. 333/944) ait olan *Şerhu'l-fikhî'l-ekber*'dir. Maturîdî, Ebu Hanife'nin "Dinde fıkıh, ahkâmda fıkihtan daha üstündür. Fıkıhın en efdali kişinin imanı öğrenmesidir" şeklindeki sözlerini, "Ebu Hanife bu sözleri ile kişinin imanı ve iman üzere sebatını, yani şeriat konularında kişinin mükellef olduğu ilmu'l-hali kaseder" şeklinde açıklar. Bu ifadelerin akabinde Maturîdî, "İlmihal, kulun hangi hal üzere olduğunu bilmesi ve böylece ölüme hazırlıklı olmasıdır, der.⁴

İlk dönem eserlerde kısmen de olsa ilmihal kelimesi geçmekle beraber ilmihal geleneğinin hicri 4, miladi 10. yüzyıldan itibaren oluşmaya başladığını söylemek mümkündür. Hükümler bazında yazılan ilmihal eserlerinin telifine ise muhtemelen hicri 9-10, miladi 15-16. yüzyıllarda başlanmıştır.⁵

İlk dönem şifahi ilmihal geleneğinin oluşumuna katkı sağlayan alimlerden biri Ahmed-i Yesevî'dir. Ahmed-i Yesevî İslam'ın temel ilkelerini halk arasında yerleştirmek amacıyla hikmetler söylemiş, insanlara zaruriyat derecesindeki dini bilgileri yerleştirmeye çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında Türkler arasında gelişip yayılan ve ilk örneğini Ahmed-i Yesevî'nin hikmetlerinde bulan ve iman, ibadet ve ahlaka dair özlü bilgilerin genel prensipler mahiyetinde ele alındığı *Divân-ı Hikmet*, ilmihal geleneğinin başlangıcı sayılabilir.

Divân-ı Hikmet'teki bilgiler, Cibril hadisinde yer alan sorularının manevi boyutu yani iç anlamlarına yöneliktir. Ahmed-i Yesevî, hikmetlerinde bu bilgilere, ahkam cihetinden ziyade dinin özünü oluşturan esaslar açısından yer vermektedir.

İlmihal geleneğinin Türkler arasında oluşmasını sağlayan Ahmed-i Yesevî, tıpkı mürşidi Hemedânî gibi Hanefi mezhebinde bir fakih ve şer'î esaslara vâkıf, şeriatla tarikatı kaynaştıran bir âlim, dinin gereklerine karşı duyarsızlığın tarikat adabıyla uyuşmayacağını yayan bir mürşitti.⁶

Benzer eğitim metodunun devamını ilk tasavvufi terbiyesini Horasan ve Maverâünnehir'de Ahmet Yesevî'nin talebelerinden alan Ahi Evran'da (ö. 660/1262) da görmekteyiz. Ahi Evran'ın esnaf ve sanatkarların dini yaşantılarını yönlendirmek amacıyla iman, ibadet ve ahlaka dair kaleme

Doktora Tezi, İstanbul 2009, s. 38 (Muhammed Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Kesb, Halep, Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslamiyye*, 1997, s. 20).

⁴ Aynacı, *İlmihallerin Fikhî Yönden Değerlendirilmesi*, s. 39 (Ebu Mansur el-Mâturîdî, (ö. 333/944), *Şerh-u Fikhî'l-ekber*, s. 10-11, müracaat: Abdullah b. İbrahim el-Ensari, Katar, *Nafakâtüş-şuûni'd-dîniyye*, t.y.).

⁵ Hatice Kelpetin, "İlmihal", *DİA*, XXII, 139-140, (s. 139-141). İlmihal tarihçesi ve içeriği hakkında geniş bilgi için bkz: Aynacı, *İlmihallerin Fikhî Yönden Değerlendirilmesi*, s. 28-53; Ramazan Bozkurt, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri*, s. 6-16, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2006*; Hatice K. Arpaguş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2002/1), s. 25-56.

⁶ Kadir Özköse, "Ahmed Yesevî ve *Divân-ı Hikmet*", *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7 (2006), sayı: 16, ss. 293-312, s. 298.

aldığı *Menâhic-ı Seyfi*, aslında bir Şafî ilmihalidir. Hatta bu eser Ahi Evran'ın akide bakımından Eş'ârî, amel bakımından Şafî olduğunu da belgelemektedir.⁷

A. *Divân-ı Hikmet*'in Genel Manada Bir İlmihal Eseri Oluşu

Günümüzde yazılan ilmihal kitapları iman, ibadet ve ahlak konularını daha ayrıntılı olarak ele almakta, meseleye daha çok hükümler bakımından yani ahkâm cihetinden yaklaşmaktadır. *Divân-ı Hikmet* ise bu konuların Müslümanda bir hayat tarzı olarak yerleşmesine katkı sağlayacak manevi boyutunu ön plana çıkarmaktadır.

Ahmed-i Yesevî'nin hikmetleri iman, ibadet ve ahlak konuları üzerine bina edilmiştir. Hikmetler, aslında halk arasında aktarılan gelen, sohbetlerde devamlı hatırlatılan şiirlerdir. Hikmetlerin şiir olması, zaten ayrıntılı olarak hükümlerin barınmasına imkân tanımamaktadır. O dönemlerde itikadî ve fikhî hükümler ise kelam ve fıkıh kitapları vasıtasıyla öğrenilip öğretilmektedir.

Divân-ı Hikmet'teki "İslam İbadet İlkeleri"ne geçmeden önce iman ve ahlaka ilgili hikmetlerde yer alan bilgilere kısaca değinelim. İman ve ahlaka dair hikmetlerden seçtiğimiz örnekleri sunarak, aslında eserin bir bütün halinde ilmihal eseri mahiyeti taşıdığını ortaya koymuş olacağız.

Divân-ı Hikmet'te iman konularına sıkça yer verilir. Özellikle iman gereği ve müminin ahirete iman ile göçmesi için çaba sarf etmesi üzerinde durulur. İmanın şartlarına vurgu yapılır. Mesela, Allah'a, meleklerle, kutsal kitaplara, Peygamberlere, ahiret gününe, kadere, iyilik ve kötülüğün sadece Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği inancına direk veya dolaylı olarak değinilerek, iman konusunda bilinmesi gerekli ilmihal düzeyindeki bilgiler sunulmuş olur. Yine pek çok hikmetle imanla alakalı şefaet, keramet, sırat, sur, mizan, mahşer gibi kavramlara değinilir, zihinlerde yerleşmesi hedeflenir.

Mesela; Allah'a iman, *Divân-ı Hikmet*'te en çok yer alan konudur. Allah lafzı eserde 240 yerde geçmektedir.

Meleklerle iman konusu da hikmetlerde çokça geçer. 60 yerde melek lafzı kullanılır. Ayrıca Cebrail'den 12 yerde, Mikâil'den 3 yerde, Azrail'den 14 yerde, İsrail'den 4 yerde, sura üfleme olayında 2 yerde, Münker-Nekir meleklerinden 15 yerde, cehennem bekçisi Malik, cennet bekçisi Rıdvan ve Kirâmen Kâtibîn meleklerinden birer yerde bahsedilir.

Kitaplara iman konusunda ise sadece Kur'an-ı Kerim'den bahsedilerek birçok ayete atıf ve telmihte bulunulur.

Peygamberlere iman konusu da hikmetlerde yer alır. Özellikle Hz. Muhammed'e (s.a.s) yönelik aşk ve sevgi ayrıntılı olarak dile getirilir. Hz.

⁷ Eser hakkında geniş bilgi için bkz: Ahi Evren, *İmanın Boyutları (Metâli'u'l-îmân)*, İlave Notlarla Terc. Mikail Bayram, s. 27; "Ahi Evran", *Ahilik Ansiklopedisi*, I, 81-82; Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, s. 65-71, Konya 1991.

Peygamber'den başka 13 peygamber ismi daha zikredilir, bazı özelliklerine telmihte bulunulur.

Ahiret gününe iman ve ahiret hayatı *Divân-ı Hikmet*'te en fazla ele alınan konulardan bir diğeridir. Ahiret lafzı 98 yerde geçer. Ahiret günüyle ilgili kavramlardan kabir ve kabir hayatı 37 yerde, mahşer yeri ve mahşer günü 89 yerde, sırat köprüsü 14 yerde, cennet 98 yerde, cehennem 67 yerde geçer.

Divân-ı Hikmet'ten iman konularına hikmetlerden bir-iki örnek verelim. Bunlardan biri, "iman Allah'ın kuluna bir armağandır; Allah, Hz. Muhammed'i dinimizi kuvvetlendirmek için peygamber olarak insanlara gönderdi" temasının işlendiği hikmettir.

*"Hakk Teâlâ iman armağan eyledi bize;
O Mustafa Hakk Rasûlü idi bize;
Salât-selâm söyleyen, kuvvet verir dinimize;
Yok ise, benim yaptıklarım yalandır."*⁸

Bir diğer örnek; "münafıkların cehenneme gireceği, günahkâr müminlerin azap çektikten sonra cehennemden çıkacağı" konusunun işlendiği hikmettir.

*"Münafıklar cehennem içinde tutuşup yanınca,
İman eden hâlis olup yanıp çıkınca,
İmansızlar önce sonra tutuşup yanınca,
Allahımdan iman dileyip yürüdüm ben işte."*⁹

Bir diğer örnek; "ölümün Allah'ın takdiri ile olduğu, beden dünyada kalsa bile canın diğer aleme gideceği" konusunun işlendiği hikmettir.

*"Allah'ımın emri ile canımı alsa,
Canım oraya gidip bedenim burada kalsa,
Rengim yaprak misali hazan gibi sararsa,
İman ile gideceğimi bilemezdim."*¹⁰

Divân-ı Hikmet iman konusunda müminlere müjdeleyici bir üslupla yaklaşır, hikmetlere kulak verenin ve de tavsiyeleri doğrultusunda ömür sürenin ahirete iman ile geçmesinin ümit edileceğini münacat kısmında ifade eder.

*"İşitip hikmetimi kulağa alan, Armağan eyler ölür vaktinde iman."
"Kişi hikmet işitse canı ile, Çıkar canı onun imanı ile."*¹¹

Divân-ı Hikmet'te yer alan imana dair konulara daha çok örnekler verilebilir. Fakat yeri gelmişken şu teklifte bulunalım, hikmetlerdeki iman

⁸ Hoca Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, haz.: Hayati Bice, İstanbul 2015, hikmet: 142, s. 225.

⁹ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, hikmet: 15, s. 37.

¹⁰ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, hikmet: 47, s. 82.

¹¹ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Münacat, s. 407.

şartları ve alt başlıkları içerik bakımından daha genişçe ele alınabilir. Kelam sahası uzmanları tarafından gerekli tahlillerde bulunulmak suretiyle müstakil çalışmalar yapılabilir. Konuyla ilgili ortaya çıkarılacak yeni eserlerle de *Divân-ı Hikmet*'teki iman konularının aslında ehli-sünnet inancı doğrultusunda işlendiği tespit edilir. Bu çaba da *Divân-ı Hikmet*'in biraz daha gündem oluşturmaya ve kendisinden daha çok istifade edilmesine katkı sağlayacaktır.

Divân-ı Hikmet esas itibariyle ahlaki esasları kapsayan, ahlaki olgunluğu hedefleyen tasavvufî yaklaşım içeren bir eserdir. Hikmetlerin söylenmesi, insanların olgun bir ahlaka sahip olması amacını taşır. Bununla doğru bir iman, salih bir amelle edep ve ahlak bakımından kâmil bir insan gaye edinilir ki İslam dininin ana hedefi de zaten budur. İlmihal eserlerinde yer alan ahlak konularının bir kısmı *Divân-ı Hikmet*'te genel mahiyette ele alınmış, bununla erdemli ve olgun bir Müslüman profili çizilmiştir.

Divân-ı Hikmet'te erdem, iyilik, edep, haya gibi ahlaki kavramlara yer verilirken, ahlaki değerler ve ahlaklı insan örneği genellikle *mürîd* kavramı altında işlenir. Kâmil ahlak sahibi olmanın daha çok tasavvuf ve tarikat eğitimiyle sağlanacağına da işaret edilir.

Divân-ı Hikmet'te ahlaki olgunluğu ifade eden *erdem* kavramına 5 kez, dinde samimiyeti belirten ve bireyin tam bir içtenlikle iman ve ibadetlerini yerine getirmesini anlatan *ihlas* kavramına 36 kez yer verilmiştir. Ahlak konusuyla doğrudan ilintili olan tarikat eğitimi alan *mürîd* kelimesine 29 kez yer verilmiştir. Tasavvufta mürîtlerin ahlaki erdem ve olgunluğa ulaşması amacıyla hizmet eden *mürşid-i kâmil*, *pîr-i kâmil* ise 52 yerde geçmektedir.

Divân-ı Hikmet'e göre tarikatın yolu edeptir;¹² İslam'ın asıl hedefi insanı edep sahibi kılmaktır. Hikmetlerde işlenen ana tema, amel ile imanın korunması, tarikat vasıtasıyla edinilen güzel alışkanlıklarla da Allah'ın rızasına kavuşulmasıdır.

“İman postu şeriattır, aslı tarikattır,

Tarikata giren Hak'tan pay aldı dostlar.”¹³

Divân-ı Hikmet'teki ibadet ilkelerine geçmeden önce son olarak eserde yer alan edep ve ahlak örnekleri içeren bir-iki hikmete değinelim.

“Kabir içinde Mustafa'yı hazır gördüm,

Selâm verip edep ile şaşırıp kaldım.”¹⁴

“İhlasımı görüp maşuk elimi aldı,

Feyz ve fetih dolu verip yola saldı.

Boynum eğip bencillik yeksan kıldı,

¹² Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, hikmet: 36, s. 67.

¹³ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, hikmet: 5, s. 16.

¹⁴ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, hikmet: 9, s. 23.

Toprak olup ölmezden önce öldüm ben işte.”¹⁵

*“Tarikatın bostanıdır hoş gülistan,
Talipleri bülbül sıfat kılır cevân,
Müyesser olur mu deyip inci ve mercan,
İhlâslı kulun mahrum olup kaldığı yok.”¹⁶*

*“Rasûl’a hepsi hizmet eylemektedir,
Edep ile yürüyüp izzet eylemektedir.”¹⁷*

*“Hatadan habersiz, Allah’a inkârcı,
Edepsiz, hâyâsız, dünyada pirsiz.”¹⁸*

Bu örnekler dışında *Divân-ı Hikmet*'te edep ve ahlaka vurgu yapan çok sayıda hikmetler bulunmakta, Allah ve peygamber sevgisi, insanlara iyilik, ibadetlerde huşu ve samimiyet, haklara riayetin önemini içeren nice hikmetlere yer verilmektedir.

B. Divan-ı Hikmet'te İslam İbadet İlkeleri

Ahmed-i Yesevî'nin hikmetlerinde yer alan ibadet ilkeleri ayet ve hadislerle dayanır. Yesevî *Divân-ı Hikmet*'inde ibadeti Cenabı Hakk'ın hoşnutluğuna vesile olacak davranışlar olarak değerlendirir.

Yesevî, hikmetlerinde genel ibadet ilkelerine değindiği gibi namaz, zekât oruç ve hac gibi belli zaman ve şekille ifa edilen mersum ibadet ilkelerine de değinir. Yesevî, ibadetleri fikhî hükümlerinden ziyade önem ve kazanımları açısından ele alır. Biz de bu doğrultuda *Divân-ı Hikmet*'te yer alan hikmetlerdeki genel ve mersum ibadetlerden tespit ettiğimiz ilkeleri sunacağız.

a. Genel İbadet İlkeleri

1. İbadet İnsanın Yarattığı Gayesidir: Yesevî, insanın yaratılış gayesinin ayeti kerimede¹⁹ de ifade edildiği gibi Allah'a ibadet olduğunu şu hikmetinde belirtir.

“Sizi, bizi Hak yarattı ibadet için”²⁰

2. İbadet Yeterli Görülmemelidir: Yesevî hayatını kronolojik olarak anlattığı Yaşname'sinde, küçük yaştan itibaren ibadet hayatına devam ettiği, nafile oruç tutup manevi ilimlerle donatıldığından bahsederken yaptığı ibadetleri asla yeterli görmemekte, kâmil insan olmak için ayeti kerimenin

¹⁵ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, hikmet: 153, s. 243.

¹⁶ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, hikmet: 158, s. 254.

¹⁷ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, hikmet: 36, s. 69.

¹⁸ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Münacaat, s. 405.

¹⁹ “Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.” *Zariyât* 51/56.

²⁰ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, hikmet: 13, s. 33.

de ifade ettiği gibi “Ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet,”²¹ emri doğrultusunda ibadete devam üzerinde durmaktadır.

*“Otuz dokuz yaşa girdim, kıldım hasret;
Vah ne yazık, geçti ömrüm, hani ibadet,
İbadet edenler Hak karşısında hoş mutlulukta,
Kızıl yüzüm ibadet eylemeyi soldu dostlar.”*²²

3. İbadetsiz Bir Gece Veya Gündüz Geçirilmemeli, Ömrün Her Anında Olmalıdır: Yesevî’ye göre insan, ömrünün ne kadar olduğunu bilmediğinden her anını ibadetle geçirmeli; su ve topraktan yaratılan insan, yine toprak olacağından ibadete gereken önemi vermelidir.

*“Kul Hoca Ahmed ibadet eyle, ömrün bilmem kaç yıl,
Ashını bilsen su ve toprak, yine toprağa gider ha...”*²³

İbadet, sürekli olmalıdır. İbadetsiz geçen günler yazık edilmiş, boşa geçirilmiştir.

*“Vah yazıklar gece gündüz etmeden ibadet.”*²⁴

4. İbadet Kötülükten Uzak Tutmalıdır: Yesevî’ye göre şeytandan Allah’a sığınarak ibadete başlayan âbid, ibadet esnasında kendinden geçmeli, tüm dünyaya ait bütün meşguliyetlerden arınmalıdır. Kişi, ancak bu şekilde şeytanın desiselerinden uzak kalabilir.

*“Eûzu billâhi mine’ş-şeytânî’r-racîm’ desem,
İbadet ile kemiklerimi hamur eylesem,
Ehil-iyâl, ev-barkımı yetîm eylesem,
Lânetli şeytân benden uzak kaçır mı ki?”*²⁵

5. İbadet Geciktirilmemeli, Ötelenmemelidir: Yesevî’ye göre insan ömrünün uzunluğuna aldanıp ibadetten uzak durmamalıdır. İbadet etme imkânına sahip olan kişi, geciktirmeden ve elinde fırsat varken ibadetini yapmalıdır. Zira sonraki günlerde ne halde olacağı, ibadet imkânı bulup bulamayacağı belli değildir.

*“Ey Kul Hoca Ahmed, bugün, ibadet et gece ve gündüz,
Deme ki ömrümdür uzun, bilmem ki hâlim ne olur.”*²⁶

6. Allah’a İtaati Sağlayacak Eğitim Süreci de İbadettendir: Yesevî’ye göre icazetli bir mürsîde bel bağlayan kişi, artık iradesini onun eğitimine teslim etmeli, hayatını onun öğretilerine göre düzenlemeli, gerektiğinde gece-gündüz riyazete devam etmelidir. Bu sürecin tamamı ibadetten sayılır.

“İradeyi ver icazet ehline,

²¹ Hicr 15/99.

²² Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 5, s. 15.*

²³ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 144, s. 228.*

²⁴ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 26, s. 56.*

²⁵ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 66, s. 111.*

²⁶ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 72, s. 117.*

*Kâim ol gece-gündüz riyazete,
Sayıp onun kulluğunu ibadete,
Kulluğunda beli bağlayıp durmak gerek.”²⁷*

7. İbadet Âlimin Vasfı Olmalıdır: Yesevî’ye göre ilim erbabı ibadet ehli olmalıdır. İbadet, âlimin özelliklerindedir. Âlim, Allah’tan korkup ahiret endişesi duyan, namaz kılan, Kur’an okuyan, Allah için ağlayıp inleyen, gönülden Allah’ı zikredip ibadetlerine devam edendir.

*“Âlim odur namaz kılıp ibadet etse,
Hak’tan korkup ahiretin tasasını çekse,
Kur’an okuyup Hak’tan korkup ağlayıp inlese,
Can ve gönülde Hayy zikrini deyin dostlar.”²⁸*

8. İbadet Allah’ın Cemalini Görme Vesilesidir: Yesevî’ye göre Allah’ı gönülden severek muhabbet duyan mümin de ona ibadet edecektir. Sevgi, itaati gerektirir. İtaat etmek de ibadettir. Allah’a büyük bir sevgi ile ibadete devam eden, cennette cemalini görür. İbadet ehline ne kadar sıkıntı uğrasa da sabreder, şikâyet etmez.

*“Hakk’a yanıp mü’min olsan, ibadet eyle,
İbadet eyleyen Hak cemâlini görür dostlar.
Yüz bin belâ başa düşse, inleme,
Ondan sonra aşk sırrını bilir dostlar.”²⁹*

Yesevî’ye göre nefsin arzusuna teslim olmayan, uykusuz kalarak ibadete devam eden kişi, ahirette nimetlerin en büyüğü ve kemali olan Allah’ın cemalini görecektir.

*“Nefsini sen kendi arzusuna bırakma sakın,
Yemeyip içmeyip ibadet ile ol uykusuz,
Sonunda bir gün gösterecek sana cemâl,
Uykusuz olan orada cemâl görür dostlar.”³⁰*

Gereksiz söz ve davranışlardan uzak kalarak kendini ibadete veren kul da Allah’ın cemalini görecektir.

*“Söz ve hali candan çekip eyle riyazet,
Taatlı kul cemâlini görür, dostlar.”³¹*

9. Her Davranışta İbadet Bilinci Olmalıdır: Yesevî, sema ve raksa tahsis ettiği 88. hikmetinde sema da dahil ibadet bilinci taşımayan hiçbir işin fayda sağlamayacağına dikkat çeker. Yesevî’ye göre ilahi aşk olmadan, kendinden geçmeden yapılan sema riyadır; sahibine ne imanın ne de

²⁷ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 76, s. 121.*

²⁸ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 79, s. 128.*

²⁹ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 82, s. 134.*

³⁰ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 82, s. 135.*

³¹ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 169, s. 270.*

ibadetin neşesini tattırır. Riyanın Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından gizli şirk olarak tanımlandığını da unutmamak gerekir.

*"Kendinden geçmeyip raks ve sema yapmak hata;
Sübhân Melik'im ona kılmaz iman armağan,
İbadet eylese, gönüllerini eylemez safâ;
Riya eyleyip raks ve sema yaptı dostlar."*³²

10. İbadet Muhabbetle Yapılmalıdır: Yesevî'ye göre, insan ahiret derdi ile dertlenmeli, ahireti hesaba katarak dünya hayatını düzenlemelidir. Ahirette Allah'ın cemalini görmek için de ibadet etmek amacıyla gece uykularından vazgeçmeli, muhabbetle gönlünü Hakk'a açmalıdır.

*"Gece-gündüz ahiretin gamını çek,
Gece uykusunu haram eyleyip ibadet eyle,
Muhabbetin şevki ile göğsünü yar,
Hak cemâlini göstermese perişan olunur."*³³

11. İbadet Sadece Allah Bilsin Diye Yapılmalıdır: Yesevî'ye göre, göz yaşları Allah'ın rahmetini çoşturur, sıkıntı anında elinden tutturur. İster gece ister gündüz sadece Allah bilsin diye ibadet edilir.

*"Gözyaşını derya eyle rahmeti gelsin,
Garip olup yolda yat elini tutsun,
Gizlice yürüyüp ibadet eyle Allah bilsin,
Hak cemâlini göstermese perişân olunur."*³⁴

12. İbadet Kulluğun Gereği, Allah'a Yakınlık Sebebidir: Yesevî'ye göre kendini kul olarak niteleyen herkesin Allah'a ibadet etmesi gerekir. Bu kişilerin aynı zamanda kıyametin yakın olduğunu da unutmaması gerekir. Allah'a yakın olmak, onun rızasını kazanmak isteyen de ibadet etmelidir.

*"Kul Hoca Ahmed kulum desen ibadet eyle,
Kıyametin geleceğini yakın bil,
Hakk'a yakın olayım desen ibadet eyle,
İbadet eyleyen Hakk'a yakın olur olmalı."*³⁵

13. İbadet İçin Seher Vakitleri Gözetilmelidir: Yesevî'ye göre insan hayatını boşa geçirmemeli, seher vaktinde yapacağı ibadet ile Allah'ın dostluğuna layık olmalıdır. Yesevî, seher vakti temasını pek çok hikmetinde işlemektedir.

*"Kul Hoca Ahmed kötülük ile hayatını eyleme zâyî;
Olursun Hazret'e lâyıq, eğer seherde ibadet eylesen."*³⁶

³² Yesevî, Divân-ı Hikmet, hikmet: 88, s. 143.

³³ Yesevî, Divân-ı Hikmet, hikmet: 95, s. 151.

³⁴ Yesevî, Divân-ı Hikmet, hikmet: 95, s. 153.

³⁵ Yesevî, Divân-ı Hikmet, hikmet: 104, s. 170.

³⁶ Yesevî, Divân-ı Hikmet, hikmet: 106, s. 172.

14. İbadet Gönlü Perişan Olmaktan Korur: Yesevî, 119. hikmetinde on beş kıta ile sufiyi anlatırken, sufinin saf ve temiz kalarak günahlardan uzak durması ve gönlüne perişanlık gelmemesi için ibadet ve takvaya özen göstermesi gerektiğini belirtir.

*“Sûfî olsan saf ol ki, suç ve isyan olmasın,
İbadet-takva eyleyip gönlün perişan olmasın.”³⁷*

15. İbadet Sadece Allah İçin Yapılır: Yesevî'ye göre gerçek dervişler ibadeti insanlar görsün bilsin diye değil, sadece Allah için yaparlar. Bununla birlikte Yesevî, halktan uzakta ibadet eden dervişlerin sayısının ne kadar da az olduğunu vurgular.

*“Dervişim deyip ibadet eyler halk içinde;
Riya eyleyip dolaşım yürür orada burada;
Allah için ibadet eyleyen derviş nerede?
Gerçek dervişler dağ ve ovayı mekân eyler.”³⁸*

16. İbadete Kibir ve Riya Karıştırılmamalıdır: Yesevî'ye göre ibadet, asla kibir ve gösteriş amacıyla yapılamaz. Riyanın karıştığı ibadet, gizli şirk olacağından sahibinin imanını tehlikeye sokar. Tasavvuf yolunun yolcuları olan sufilerin, kesinlikle ibadetleriyle gösterişe kaçmamaları gerekir. Kibir ve riya barındıran ibadet, sufileri dünyada sevindirip gururlandırabilir fakat ahirette hiçbir yarar sağlamadığı gibi ahirete geçerken de iman nurundan mahrum bırakır.

*“Ey sûfî ibadet eylesin hepsi kibir ve riyâ,
Can ve gönül dünyaya mağrur dillerinde ah-vah,
Can verirken olacağın iman nûrundan ayrı,
Sûfî-nakş oldun veli, asla müslüman olmadın.”³⁹*

Yesevî'ye göre riya ile yapılan ibadet, sahibine asla fayda sağlamayacaktır.

*“Kul Hoca Ahmed, kulum deyip vurma lâf;
Riya ile eylediğin ibadetin hepsi boş.”⁴⁰*

Riyadan uzak ibadet her yerde yapılmalıdır. Zira Allah her yeri görüp gözletmektedir.

*“Derviş olsan, ibadet eyle, eyleme riya;
Her köşede ibadet eyle Rabbim tanık.”⁴¹*

³⁷ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 119, s. 189.*

³⁸ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 133, s. 210.*

³⁹ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 119, s. 189.*

⁴⁰ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 133, s. 212.*

⁴¹ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 133, s. 210.*

17. İbadette Güzel Halli Veliler Örnek Alınmalıdır: Yesevî'ye göre iç alemini arındıran sufi, Bişr-i Hafî (ö. 227/841) gibi ibadet ederse arzu edilen hedefe ulaşacağı gibi keşif ve keramet sahibi de olur.

*"Sûfî gerek bâtınını eylese safî,
İbadet eylese Bişr-i Hâfî misâli,
Ondan sonra vadesine olur vefalı,
Şüphesiz görür herkes keşif ve kerametini."*⁴²

18. Nafîle İbadetler Gizli Yapılmalıdır: Yesevî'ye göre Allah'a âşık olanlar, bu aşkı devâm ettirmek için gece-gündüz ibadet eder; elde ettiği sırları da gizleyerek bunları kavrayamayan cahillere söylemez.

*"Âşık olan, gece gündüz aşk iste,
İbadet eyle, gece kalkıp hiç yatma,
Akıllı olan, cahillere sır söyleme,
Gerçek dervişler ibadetlerini gizli eyler."*⁴³

19. İbadet Her Türölü Sıkıntının Giderilmesine Sebepdir: Yesevî'ye göre Allah, ibadet hayatına devam eden kişinin tüm dertlerine kefilidir. Fakat Allah'tan yüz çeviren, ona ibadet etmeyen ayetin ifadesiyle *"Onun için bir geçim sıkıntısı vardır."*⁴⁴ Yeter ki insan Hakk'a âşık olsun, ibadetlerinde huşu ve samimiyetle devam etsin.

*"Hakk'a âşık olup dedi Kul Hoca Ahmed,
Allah kefil derdimize, eyle ibadet."*⁴⁵

20. İlim İbadetin Kabulüne Vesiledir: Yesevî, âlimin üstünlüğünü, Allah katındaki değerini anlatırken âlimin ibadetiyle ona vasil olacağını belirtir. Zira âlimler Allah'tan hakkıyla korkan kişilerdir.⁴⁶ Bu korku onlarda emir ve yasaklara yönelik hassasiyeti doğurur.

*"Din ve dünya âlim ile olur hasıl,
İbadet kılsa kabul, Hakk'a vasil.
İtikad kıl, gerek olsa temiz nesil,
Gerçek âşık bir söze baş eğer, dostlar."*⁴⁷

21. İbadet İmanın Muhafızı ve Nurudur: Yesevî'ye göre seherlerde kalkıp ağlayan, ibadete sıkıca sarılan kimse, imanını tertemiz bir şekilde korur. İbadet imanı şek ve şüphelerden koruduğu gibi nurlandırır.

*"Seherlerde kalkıp ağla, ibadete belini bağla,
İmanını temiz sakla, olursun ab-dâr şimdi."*⁴⁸

⁴² Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 130, s. 205.*

⁴³ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 133, s. 210.*

⁴⁴ Taha 20/124.

⁴⁵ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 169, s. 270.*

⁴⁶ "Kulları içinde Allah'tan ancak alimler korkar." *Fatır 35/28.*

⁴⁷ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 171, s. 275.*

⁴⁸ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 182, s. 291.*

22. Müslüman Olmak, İbadet Etmeyi Gerektirir: Yesevî'ye göre Müslümanlık iddiasında bulunan, İslam'a teslim olup ibadet ve itaatte bulunmalıdır. Hayatında günahattan başka bir yansıma olmayanın müslümanlık iddiası samimi değildir. Kalbi hile ve yalanla dolu olduğu halde eline tespihi alıp kendini müslüman gibi tanıtanlar aslında gerçekten olgun müslüman değildirler.

*"Müslüman oğluyum dedim, hani taat-ibadetin,
Günahdan özge hâsıl yok, hani dostlar, müslümanlık?!
Elimde tesbih tanesi, gönülde tuzak ile tezvir,
Namaz ve orucu dışlayıp, dilimde sade yalanlık?!"⁴⁹*

Divân-ı Hikmet'ten tespit ettiğimiz ibadet ilkeleriyle ilgili başlıkları ve hikmetleri artırmak mümkün olmakla birlikte bu kadarıyla yetinelim. Şimdi de belli zaman ve usullerde yapılan ve adına ibadet-i mersume denilen namaz, oruç, zekât ve hac ibadetleri hakkında tespit ettiğimiz bazı ilkelere yer verelim.

a. Mersum İbadet İlkeleri

1. Namaz Huşu İle Zahitler Gibi Kılınmalıdır: Yesevî'ye göre namaz, dünya nimetlerine dalmayan, kendini züht hayatına veren zahitler gibi içten ve samimi kılınmalıdır. Züht hayatı, Allah'ı sevdiren bir hayat tarzıdır. Gerçek anlamda Allah sevgisini tadan zahit, ibadetlerinden büyük zevk alır.

"Zâhidler gibi namaz kılıp ibadet eylesem."⁵⁰

Yesevî, züht sahibini Allah rızası için itaat eden, sabah tan yeri ağarana kadar namaz kılıp kıyam eden, gece namaza gündüz de oruca devam eden biri olarak tanımlar.

*"Zahit der: 'Rızan için taat kıldık,
Tan atana dek namaz kılıp kıyam durduk,
Gece namaz gündüzleri oruçlu olduk...'
Ağlayıp yürü, gözyaşının riyası yok."⁵¹*

2. Namaz, Oruç ve Zekât Cehennemden Kurtuluş Vesilesidir: Namaz, oruç ve zekât gibi temel ibadetler, müminlerin cehennemden kurtulmasına sebep olur.

*"Rasûl dedi "Sahâbeler sessiz olun,
Âhirete yollandık siz açık bilin,
Oruç tutun, namaz kılın, zekât verin,
Cehennemden özünü azad eylemek için."⁵²*

⁴⁹ Yesevî, Divân-ı Hikmet, hikmet: 241, s. 379.

⁵⁰ Yesevî, Divân-ı Hikmet, hikmet: 65, s. 109.

⁵¹ Yesevî, Divân-ı Hikmet, hikmet: 157, s. 251.

⁵² Yesevî, Divân-ı Hikmet, hikmet: 45, s. 79.

3. Namaz ve Oruç Cennet ve Cemalullah Vesilesidir: Yesevî'ye göre oruç ve namaz gibi ibadetlere devam ederek günahlarına tövbe eden, seher vaktinde uyanarak Allah'ı zikreden ve de âlimlerin hizmetinde bulunan ahirette Allah'ın cemalini görme şerefine nail olur.

*"Oruç tutup namaz kılıp tövbe eyleyen,
Seherlerde kalkıp Allah diye kulluk eyleyen,
Şeyhlerin hizmetini tamam eyleyen,
Öyle kullar Hak cemalini görür imiş."*⁵³

4. Namaz Cemaatle Kılınmalıdır: Yesevî, namazın cemaatle kılınarak terk edilmemesi gerektiğini, cemaate gitmeyip namazı terk edenlerin şeytan ile birlikte haşr edileceğini şu hikmetiyle dile getirir.

*"Cemaate gitmeyip namazı terk eyleyenler,
Şeytan ile bir yerde, derk-i esfelde gördüm."*⁵⁴

Yesevî, namazın mescitlerde zahitler gibi huzur ve huşu içinde kılınması gerektiğini ifade eder. Zahitler, sadıklar gibi yalan sözden uzak kaldıklarından arifler misali Hakk'a vasıl olabilirler.

*"Mescide girip namaz kılsam zahitler gibi,
Aşk ateşine tutuşup yanan âşıklar gibi,
Yalan sözü dile almadan sâdıklar gibi,
Arifler gibi Hakk'a vasıl olur mu ki?"*⁵⁵

5. İbadetler Riyadan Uzak Olmalıdır: İbadette riyaı tehlikeli gören Yesevî, gösteriş amacıyla ibadet edenlerin son nefeslerinde imandan mahrum kalabileceği endişesine şu şekilde yer verir.

*"Oruç tutup halka riya edenleri,
Namaz kılıp tespih ele alanları,
Şeyhim diye başka bina koyanları,
Son anda imanından ayrı eyledim."*⁵⁶

6. İbadetlere Kulun İhtiyacı Vardır: Yesevî, Allah âşıkları da dâhil herkesin namaz oruç gibi ibadetlere muhtaç olduğunu, gözyaşı dökerek Hakk'a yalvarıp yakarmaları gerektiğini şu hikmetiyle belirtir.

*"Âşıkların ihtiyaçları oruç, namaz,
Mahşer günü gözyaşısıdır Hakk'a niyaz,
Arif âşık dert ve âlem çekti olmalı."*⁵⁷

⁵³ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 113, s. 183.*

⁵⁴ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 53, s. 91.*

⁵⁵ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 181, s. 289.*

⁵⁶ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 54, s. 93.*

⁵⁷ Yesevî, *Divân-ı Hikmet, hikmet: 59, s. 98.*

7. Abdestli Olunmalıdır: Yesevî, abdestli olmaya özen gösterir. Zikrin önemini ele aldığı hikmetlerinde özellikle abdestli bulunmaya dikkat çeker, abdestsiz zikretmeyi hiçbir mümine yakıştıramaz.

*“Taharetsiz zikrini söyleyen iman etmez,
Öleceği vakitte hak Mustafa elini tutmaz,
Subhân Melikim günahım asla bağışlamaz,
Gelin yığılın zâkir kullar zikir söyleyelim.”*

*“Mümin olsan taharetsiz zikrini söyleme,
Kerametler söyleyip halka dinini satma,
Müslümanlık iddia edip kâfir gitme,
Gelin yığılın zâkir kullar zikir söyleyelim.”⁵⁸*

8. Hac İbadeti Samimi Duygularla Yapılmalı, Hacdan Arınma Hedeflenmeli: Yesevî sadece hac ibadetini konu edindiği 242. hikmetinde kutsal yerleri ziyaret ederken günahlardan tamamen arınarak temizlenmenin hedeflenmesini tavsiye eder.

*“Dergâhında kıldığım haccım kabul olsa,
Evvel-ahir günahlarım odun olsa,
Lanetli şeytan onu görüp zebun olsa,
Ondan geçip, Medine’ye varsam derim.”⁵⁹*

9. İbadetler Naz ve Niyazla Yapılmalı: Yesevî’ye göre ibadetlerine devam edip tesbihatını bırakmayan kişi zikr-i daim üzere olur. Böyle aşıkların Allah katındaki makamları yüksektir. Onların nazları ve feryatları günahlarının yok olmasına neden olur.

*“Âşıkların Hakk karşısında yüz nâzı var,
Nâra çekse, zerre aslâ kalmaz, yanar;
Oruç, namaz, tesbîhleri “Allah”,
Bâtınlarını söyler kılıp yürür olur.”⁶⁰*

10. Oruç Gönlü Işıldatır, Kabri Genişletir, Allah’ın Rahmetine Sebep Olur:

*“Tevbe eyleyen âşıklara nûru erer,
Gece gündüz oruçlu olsa, gönlü ıştır,
Ne zaman ölüp kabre girse, kabri genişler;
Kâdir Rabb’im, Rahîm, Rahmân rahmeti var.”⁶¹*

⁵⁸ Yesevî, Divân-ı Hikmet, hikmet: 60, s. 101.

⁵⁹ Yesevî, Divân-ı Hikmet, hikmet: 242, s. 382.

⁶⁰ Yesevî, Divân-ı Hikmet, hikmet: 102, s. 161.

⁶¹ Yesevî, Divân-ı Hikmet, hikmet: 141, s. 224.

11. Hz. Peygamber'e (s.a.s) Ümmet Olmak Namaz ve Oruç Gibi İbadetlere Devam İle Sağlanır:

"Ümmet olsan, Mustafa'ya bağlı ol,
Dediklerini can ve gönülde sen de eyle,
Gece namazda, gündüzleri oruçlu ol,
Gerçek ümmetin rengi tıpkı samandır."⁶²

Yesevî'nin hikmetlerinden ibadetlere teşvik ve terk edildiğinde uyarı ve ikaza yönelik birçok örnek verilebilir. Namaz ve orucun farz olduğunu belirten hikmetlerden, öşür ve zekâtın önemine işaret eden hikmetlere ve dahi cenaze namazını ifade eden hikmetlere kadar *Divân-ı Hikmet*, tam anlamıyla Müslümanın hayatının iman, ibadet ve güzel ahlakla kuşatılması gereği üzerinde duran bir eserdir.

SONUÇ

Davranış bilgisi anlamına gelen *ilmihal*, her Müslümanın iman, ibadet ve ahlak konularında bilmesi gerekli asgari en temel dini bilgi seviyesi ile bunları içeren eserlerin genel adıdır. İlmihal geleneği ilk dönemlerde şifahi olarak hicri 4. yüzyıldan itibaren oluşmaya başladığı halde ahkam cihetiyle ilk ilmihal eserleri muhtemelen hicri 9. asırdan sonra yazılmaya başlanmıştır.

İlmihal konuları Cibril hadisinden esinlenerek belirlenmiştir. Hz. Peygamber'in Cebrail'in (as) sorduğu iman, İslam ve ihsan sorularına verdiği cevaplar ilmihalin üç ana başlığı olan inanç, ibadet ve ahlak konularını oluşturmuştur.

Türkler arasında ilmihal geleneğinin oluşumunu sağlayan ilk alimlerden biri Ahmed-i Yesevî'dir. Türkistan bölgesinde ortaya çıkan ilmihal kültürünün arka planını Ahmed-i Yesevî'nin hikmetleri oluşturmuştur. Yesevî'nin hikmetlerinden oluşan *Divân-ı Hikmet*, Türkistan bölgesinde ilmihal geleneğinin başlangıcı sayılabilir. *Divân-ı Hikmet*'teki bilgiler, Cibril hadisinde yer alan sorularının manevi boyutu yani iç anlamlarına yöneliktir. Ahmed-i Yesevî, hikmetlerinde ilmihal bilgilerine, ahkam cihetiyle değil dinin özünü oluşturan esaslar olarak yer vermiştir.

Divân-ı Hikmet Müslümanın İslam hakkında öncelikli olarak bilmesi gerekli iman, amel ve ahlaka dair temel dini bilgilerin yer aldığı ilmihal niteliğinde bir kitaptır. Ahmed-i Yesevî, her bir hikmetinde ibadet temasını işlemiş, ibadet merkezli bir tebliğ metodu benimsemiştir. Bu sebeple Yesevî'nin hikmetlerinde genel ibadet ilkeleri tespit edildiği gibi ibadet-i mersume de denilen belirli şekil, şart ve zamanla kayıtlı namaz, oruç, zekât ve hac gibi dar anlamli ibadetlerle ilgili ilkeler de tespit edilir. Yesevî'nin hikmetlerinden dar ve geniş anlamli ibadet ilkelerine yönelik pek çok farklı başlık tespit edilmesi mümkündür. Bunun için müstakil çalışmalara ihtiyaç vardır. Yesevî'nin hikmetlerinden tespit etmeye çalıştığımız ibadet ilkeleri,

⁶² Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, hikmet: 142, s. 226.

asında Hz. Peygamber'in (s.a.s) rehber olduğu ibadet ilkelerinden sadece bir kısmıdır.

KAYNAKÇA

Ahi Evren, *İmanın Boyutları (Metâli'u'l-îmân)*, İlave Notlarla Terc. Mikail Bayram, Damla Matbaacılık, Konya ts.

Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, haz.: Hayati Bice, İstanbul 2015.

Arpaguş, Hatice Kelpetin, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2002/1), s. 25-56.

_____, "İlmihal", *DİA*, XXII, s. 139-141.

Aynacı, Mediha, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fikhî Yönden Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009.

Bayram, Mikail, "Ahi Evran", *Ahilik Ansiklopedisi*, I-II, Ankara 2014.

_____, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991.

Bozkurt, Ramazan, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2006.

Ebu Mansur el-Mâturîdî, (333/944), *Şerh-u Fıkhî'l-ekber*, müracaat: Abdullah b. İbrahim el-Ensari, Katar, Nafakâtü's-suûni'd-dîniyye, t.y.

Muhammed Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), *Kitâbu'l-Kesb*, Halep, Mektebetü'l-matbûâti'l-islamiyye, 1997.

Özköse, Kadir, "Ahmed Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet", *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7 (2006), sayı: 16, ss. 293-312.

**FARKLI MEDENİYET ÇEVRELERİNİN TÜRKÇE ÜZERİNDEKİ
ETKİLERİ**

Prof. Dr. Mustafa TOKER

Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Öğretim Üyesi

mustafatoker@gmail.com

DIFFERENT CIVILIZATION CIRCLES'S INFLUENCES ON TURKISH

ABSTRACT

The Turks have entered different civilization circles since their appearance on the stage of history. Every civilization in which they entered caused some changes on Turkish. In this paper we will try to explain how Turkish has been affected from different civilization circles.

The earliest Turkish linguistic relics present today are the inscriptions engraved on stones called Orhon Monuments or Köktürk Inscriptions. The language used in these inscriptions can be considered an ultimately pure language because it is the Turkish Language before the Turks have not met different civilizations yet. In following centuries we observe that Turkish has lost its purity compared to first products at hand for some reasons such that the Turks have spreaded on different lands, differentiation of dominant Turkish communities and meeting with different civilizations, entering in different civilization circles etc.

Uighurs who became the ruler of Orhon territory after laying the Kokturks low, and after being defeated and deported out of Orhon territory, populated on the agricultural basin now located in the borders of China. The Uighurs who once had the faith of tengrism like Kokturks while they were in Orhon territory, have firstly begun to adopt Manichaeism and then Buddhism that were widely common in Chinese civilization and Chinese people. Thus they have entered a different civilization circle. With the influence of Manichaist and Buddhist beliefs, works are started to be translated into Uighur Turkic from various languages. During these translations, it is seen that some other words along with some religious concepts and terms which have not been found before in the language have entered into Turkic.

After Uighurs has lost their sovereignty and disappeared from the stage of the history, Islam has begun to be popular from tenth century a.d. in that lands. The Turks entered in another civilization in the age of Karakhanids which was a state established also by Turks. A large part of the Turks entered in a new civilization by accepting the Islamic religion as masses with the Karahanid ruler becoming a Muslim. The Islamic civilization in which the Turks will be present for the longest time also

has an effect on the language. Religious concepts and terms from previous civilizations would have been replaced by Arabic concepts and terms that are now the language of the new civilization. Islamic civilization has been the civilization that influenced Turkish the most because it is the civilization that Turks have been in for the longest time. The majority of Turkish communities have lived in Islamic civilization until the 19th century.

Since the 19th century, when the Ottoman Empire, the greatest state of the Turks, began to weaken, with the influence of some administrators who rooted outside, Islamic Religion has started being blamed for backwardness and the idea that salvation could be possible by changing civilization was brought to the forefront. With this idea gaining weight, some reforms have begun to be made to adapt to the west. Along with these reforms and innovation efforts, the Ottoman State found itself in another civilization. Especially II. After Abdulhamid Khan's descent from the throne, the state was fully under the administration of the "pro-westerns". Thus, it can be seen that western originated words, especially French words, are beginning to enter the Turkic language as a result of increasing western admiration.

The Republic of Turkey established after the fall of the Ottoman Empire has also been a follower of the Western Civilization, which began to be included in the last period of the Ottoman Empire. Western civilization has also been influential in the field of language as it is in every field. With the movement of pure-turkish fanaticism started during this period, it was aimed to remove the remnants of the Islamic civilization in the language and while doing this a number of words and terms were produced that did not comply with the rules of Turkish. We are witnessing that some changes in language as well as in all areas are experienced in this process we are still in especially in globalized world also with Turkey. Today, when the Internet and social media dominate every part of life, Turkish have been invaded by artificial words, concepts and western originated terms.

Keywords: *Turks, Turkish Language, civilization change, Islamic Civilization, Western Civilization*

Dillerin şekillenmesinde pek çok etken söz konusu olabilmektedir. Bu etkenlerden birisi de hiç şüphesiz ki dili kullanan milletin medeniyet değiştirmesidir. Bu duruma farklı medeniyet çevrelerine girmiş bütün milletlerin dillerinde rastlanır. Bu, dil için neredeyse kaçınılmaz bir durumdur. Zira medeniyet değişikliğiyle birlikte kültür de ister istemez değişmektedir. Kültürün taşıyıcısı ise dildir. Yeni kültürün tanıtılabilmesi dille mümkün olmakta, bu da ister istemez dil üzerinde bir etki oluşturmaktadır. Bu etki, genellikle yeni medeniyet dairesine girmiş olan milletin diline yeni kültür ve medeniyetin kelime hazinesinin kısmen taşınması olarak tezahür etmektedir.

Türkler, diğer milletlere nazaran daha fazla medeniyet değiştirmiş bir kavimdir. Köktürkler döneminde Şaman inancı temeline dayalı bir Türk kültür ve medeniyeti söz konusuysen, Uygurlar zamanında Uygurların üçüncü kağanı olan Böğü Kağan (759-779) tarafından Mani dininin kabul edilmesi neticesinde Türkler Mani dininin etkili olduğu bir medeniyet dairesine girmişlerdir. Uygur Türkleri 9. yüzyılda ise Budizmle tanışarak Budist inancın hâkim olduğu bir kültür dairesine girdiler.

Uygurların 840 yılında tarih sahnesinden çekilmeleriyle Karahanlılar bölgenin yeni hâkimi durumuna geçtiler. Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han tarafından 920'li yıllarda İslam dininin kabul edilmesiyle birlikte Türkler bu sefer de İslam kültür ve medeniyetinin tesiri altına girdiler. Türklerin Karahanlılarla başlayan İslam kültürü ve medeniyeti yolculuğu Osmanlı İmparatorluğunun son zamanlarına kadar devam etti. Türklerin en uzun süre içinde bulunduğu medeniyet, bu medeniyet, yani İslam medeniyeti olmuştur.

Türkler son olarak Batı kültürü ve medeniyeti dairesine girmişlerdir. Bu durum Türkler arasında iki farklı şekilde tezahür etmiştir. Osmanlı Türkleri Tanzimat Fermanıyla birlikte bu medeniyet dairesine girmişler ve özellikle Fransız kültür ve medeniyetinden etkilenmişlerdir. Orta Asya Türkleri ise Rusların yayılmacı ve saldırgan politikaları neticesinde yurtlarını kaybetmek zorunda kalarak bu medeniyetle tanışmışlardır.

Osmanlı Türklerinin Batı medeniyetine girişlerinin genellikle Tanzimat fermanıyla birlikte olduğu değerlendirilmekle birlikte Tanzimat fermanından önce de Batı medeniyetine geçiş çabalarının olduğu bilinmektedir. Türklerin Batı medeniyetine girişleri neticesinde bir din değişikliği olmamıştır. Ama özellikle Türkiye'de cumhuriyetin ilanından, Orta Asya'da ise Bolşevik devriminden sonra Türklerin hayatına Batı medeniyetinden ziyade kültürünün hâkim olmaya başladığı görülmüştür. Türkler bugün de hâlen bu kültür ve medeniyet dairesi içinde yer almaktadırlar.

Milletlerin medeniyet değiştirmeleri onların kültürleri yanı sıra dilleri üzerinde de çok derin etkiler bırakmaktadır. Köktürk döneminden sonra girilen Mani, Budist, İslam ve Batı medeniyet dairelerinde kaleme alınmış eserler incelendiğinde bu etki bütün çıplaklığıyla ortaya çıkmaktadır.

Türklerin Köktürkler zamanında içinde bulunduğu Türk medeniyeti dairesinde taşlara kazınmak suretiyle yazılmış olan Orhun abidelerinde kullanılan dil incelendiğinde, Türkçenin dış etkenlerden oldukça korunmuş olduğu görülmektedir. Dönemin Türkçesinde bulunan yabancı kelime oranı son derece düşüktür. Bu kelimelerin büyük çoğunluğunu Çince'den alınan birtakım unvan kelimeleri oluşturmaktadır. Orhun abidelerindeki yabancı kökenli kelime sayısı yüzde birin altındadır (Aksan, 1996: 126). Köktürkçede karşılaşılan bazı alıntı kelimeler şunlardır: kunçuy "prens", señün "general", totok "askerî vali".

Uygurların girmiş olduğu Mani ve Budist medeniyet dairesinde Türkçenin Köktürk dönemindeki saflığını kaybetmeye başladığını görüyoruz. Bunun sebebi, bu dönem eserlerinin çoğunun tercümeyle dayalı eser olması ve tercüme edilen dillerdeki birtakım dinî terimlerin Uygur Türkçesinde karşılığının bulunmamasıdır. Bu dönemde, Mani ve Buda dinini anlatan çok sayıda eserin Çince, Sanskritçe, Toharca, Soğdca ve başka dillerden Uygur Türkçesine tercüme edildiğini görmekteyiz. Bu tercüme esnasında ister istemez Türkçeye yabancı dillerden kelimeler girmiştir. Doğan Aksan, yaptığı sayım sonucunda yabancı dillerden Uygur Türkçesine giren kelimelerin oranının yüzde iki ila yüzde beş arasında değiştiğini, bu oranın bazı eserlerde yüzde on ikiye kadar çıktığını söylemektedir (Aksan 1996: 126). Bu kelimelerden bazıları şunlardır: ajun “dünya” (Soğd. *žwn), birkçan “dini vecibe” (Sansk. bhakta-chinnaka), şasdr “dinî kitap” (Sansk. śāstra), toyn “rahip” (Çin. tao jên), tsang “ambar” (Çin. çang) vb.

Türkler onuncu yüzyılda, Karahanlılar zamanında İslam dinini benimseyerek İslam medeniyeti dairesine girmişlerdir. Bu dönemden günümüze ulaşmış eser sayısı bir elin parmaklarını geçmez. Ama elde bulunan eserlerden dönemin dili hakkında son derece tatmin edici sonuçlar elde edilebilmektedir. Dönemin dilini ve kelime hazinesini tespit edebildiğimiz en önemli eserler, Karahanlı Türkçesiyle tercüme edilmiş Kur’ân-ı Kerîm ve Yusuf Has Hacib’in kaleme aldığı Kutadgu Bilig adlı eserdir. Bu eserlerden Kutadgu Bilig’in yazılış tarihi 1069 yılıdır. Kur’ân-ı Kerîm tercümelerinin kaleme alınış tarihinde ise bilim adamları tarafından ihtilaf söz konusudur. Genel kanaat, Kur’ân-ı Kerîm tercümelerinin dönemin en eski eserleri olduğu yönündedir.

Bu eserlerde kullanılan dilin oldukça sade olduğu görülmektedir. Henüz İslam medeniyetinin dile çok fazla etki ettiği söylenemez. Kutadgu Bilig’deki yabancı kelime oranı yaklaşık yüzde ikidir (Aksan, 1996: 127). Ancak Kutadgu Bilig’den aşağı yukarı iki yüzyıl sonra yazıldığı düşünülen Yüknegli Edip Ahmed’in kaleme aldığı Atebetü’l-Hakâyık adlı eserde Kur’ân-ı Kerîm Tercüme ve Kutadgu Bilig’de bulunandan çok daha fazla Arapça ve Farsça kelimenin kullanıldığı tespit edilmektedir. Kutadgu Bilig’de karşılaşılan yüzde ikilik yabancı kelime varlığı, Atebetü’l-Hakâyık’ta yüzde yirmilere, yirmi beşlere tırmanmaktadır (Aksan, 1996: 127). Bu da gösteriyor ki dâhil olunan medeniyet içerisindeki süre arttıkça ilgili medeniyetten dile giren yabancı kelime sayısı artmaktadır. Nitekim Anadolu Türkçesinde de benzer bir durum görülmekte, dönemin başlarındaki eserlerde düşük seyreden yabancı kelime oranı, ilerleyen yüzyıllarda gittikçe artmaktadır. Elbette bu durumu sadece medeniyet içinde kalınan süreye bağlamak doğru olmaz. Bunun sosyolojik başka sebepleri olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

Bu dönem eserlerine Arapça ve Farsçadan giren kelimelerden bazıları şunlardır: hazine, fitne, rahmet, nefis, haber, kudret vb. (KB), devlet, hisâb, kerem, düşman, dürüst vb. (AH).

Karahanlı Türkçesinden sonra XII. yüzyıldan itibaren Orta Asya'da oluşturulan Harezmi Türkçesi ve onun devamı kabul edilen Çağatay Türkçesi (XV. yüzyıldan itibaren) dönemlerinde, yabancı unsurlar Karahanlı Türkçesine göre daha fazla yer almaya başlamıştır. Bu durum Çağatay Türkçesinde çok daha yoğun bir şekilde görülmektedir.

XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da Oğuz Türkleri tarafından oluşturulan Eski Oğuz Türkçesinin ilk yadigârlarında %13-28 arasında yer bulan yabancı kelime oranı, yüzyıllar geçtikçe daha da artmıştır. İlk dönem şahsiyetlerinden Sultan Veled'in ibtidâ-nâme'sinde %13, Âşık Paşa'nın Garibnâme'sinde %20 olan yabancı kelime oranı, XV. yüzyıldan sonraki eserlerde belirli bir artış göstermiştir. Özellikle Divan şiirinde yabancı kelime oranı daha da artmıştır. Devlet kademelerinde kullanılan yüksek zümre dili de bu artışta önemli bir rol oynamıştır.

Edebî kaygı güdülmeden yazılmış olan Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inde %26 civarında bulunan yabancı kelimelerin oranı, sanat kaygısıyla yazmış olan XVI. yüzyılın ünlü şairlerinden Nedim'de %41-47, Nabî'de % 54, Nefî'de % 60, Bâkî'de ise % 65 olmuştur (Aksan, 1996: 128). Bu dönem eserlerinde meydana çıkan yabancı kelimeler kullanma oranındaki bu artışın sebebi, Türkçede bulunan kelimeler yerine dahi Arapça ve Farsça kelimelerin sıklıkla kullanılmaya başlanmasıdır. Nitekim bu eserlerde organ adları ve vücut bölümleri gibi Türkçede karşılığı bulunan kelimelerin de Arapça ve Farsçalarının kullanıldığı görülmektedir: gûş "kulak", dîde "göz", rû "yüz", yed "el" vb. (Farsça); sadr "göğüs", kâmet "boy", fem "ağız" vb (Arapça) (Aksan, 1996: 129). Arapça, Farsça kelime ve tamlamaların kullanımı özellikle XVII. yüzyılda o kadar artmıştır ki ikili yanında üçlü, dörtlü tamlamalar da kullanılmaya başlanmıştır. Böylece Türkçe tanınmaz bir hâle gelmiş, özellikle düz yazı dilinde, san'at yapma kaygısıyla bir sayfada yardımcı fiiller dışında neredeyse Türkçe kelime bulunamaz olmuştur.

Aslında bu dil tam anlamıyla yapma bir dildi. Yazarlar hünerlerini göstermek için bu tarz eserler yazmışlardır. Gerçek Türkçe halk arasında ve halk için yazan yazarlar arasında devam etmekteydi. Nitekim sonraki dönemlerde, geçici bir moda hâlindeki bu durum ortadan kalkmıştır. Kalkmıştır kalkmasına ama her gayri millî uygulama gibi bu durum da edebî dil üzerinde yeni yaralar açmıştır.

Tanzimat'a geldiğinde edebî dildeki yabancılaşma oranının XVI. yüzyıldakinden pek de farklı olmadığı görülmektedir. Dönemin tanınmış şahsiyetlerinin eserlerinde kullandıkları dilde yabancı öğelerin oranı % 55-65 arasındadır.

Tanzimat fermarıyla birlikte yeni bir medeniyet dairesine girilmeye başlandığı da görülür. Osmanlı Devleti, gerisinde kaldığı Batı'yı yakalayabilmek için Batı'ya yönelir. Bu dönemde Avrupa'ya, özellikle de Fransa'ya giden şair ve yazarların dilinde Fransızca kelimeler çoğalmaya başlar.

Bunun yanı sıra Osmanlı Devleti sınırları içerisinde Fransız okulları açılmış ve bu okullarda Fransızca eğitim verilmiştir. Bu yollarla da Fransızcadan Türkçeye pek çok kelime girmiştir. Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan Güncel Türkçe Sözlük'te 2007 yılı itibariyle 111.027 kelime olduğu belirtilmektedir. Bu kelimelerin 14.198'i ise yabancı kökenlidir. Buna göre Türkçedeki kelimelerin yaklaşık %13'ü yabancı kökenli kelimelerden oluşmaktadır. Yabancı kökenli kelimeler arasında Fransızcadan alınan kelimelerin Arapçadan alınan kelimelerden sonra ikinci sırayı aldığı görülmektedir. Türkçede 2007 yılındaki rakamlara göre 6467 adet Arapça, 5253 adet de Fransızca kelime bulunmaktadır. Fransızca kelimelerin sayıca Arapçadan sonra ikinci sırada bulunması hayli dikkat çekici bir durumdur. İşte bu Fransızca kelimeler, Türklerin Batı medeniyeti dairesine girmesiyle birlikte yeni edebî türlere ve gazeteciliğe yönelmesi neticesinde dilde karşılığı bulunmayan yeni kelime ve kavramlara ihtiyaç duyulması neticesinde dile girmişlerdir. Türkçeye Fransızcadan giren bazı kelimeler şunlardır: statüko, politik, laik, bürokrasi, televizyon, radyo, terör, abajur vb.

Türkiye Cumhuriyeti'nin 1950 yılında NATO'ya girmesinden sonra ise bu sefer bir başka batı dili öncelik almaya başladı. Bu dil, dünyanın o zamanki iki süper gücünden birisi olan ABD'nin yazı dili olan İngilizcedir. Bu tarihten itibaren Türkiye Cumhuriyeti devletinin okullarda yabancı dil olarak İngilizceye ağırlık vermesi, 1982'den itibaren devletin dış dünyaya açılarak halkın bilgisayar ve sonrasında internet dünyasıyla tanışması, sosyal medya araçları vs. vasıtasıyla bu sefer de dile İngilizceden kelimeler girmeye başlamıştır. Bu kelimelerin çoğunluğunu teknolojik kelimeler oluşturmaktadır. 2007 yılındaki rakamlara göre Türkçeye İngilizceden giren kelime sayısı 485'tir. Bu sayının az olmasının sebebi, İngilizcenin Türkçenin söyleyiş yapısına çok uygun olmamasıdır. Bu nedenle teknolojik kelimelerin çoğunluğu da Türkçeye Fransızca söyleyişe uygun olarak alınmıştır. Günümüz dünyasında da hâkim gücün -eskiye göre gücünü kaybetmiş olsa da- hâlâ ABD olması sebebiyle İngilizceden yeni kelimelerin dile girmeye devam ettiği görülmektedir. Türkçeye İngilizceden giren kelimelerden bazıları şunlardır: bot, cips, futbol, kariyer, lobi, linç, link vb.

SONUÇ

Milletler, tarihî süreç içerisinde dalgalanmalara uğrayabilirler. Bu dalgalanmalar neticesinde farklı medeniyetler ve kültürlerle karşılaşım tanışabilirler. Bu karşılaşımalar, milletlerin kültürünü etkilediği gibi dili üzerinde de çeşitli oranlarda etkiye sebep olabilir. Bu durumun en tipik örneğini Türkler oluşturmaktadır. Daha Uygurlar zamanında Manihaist ve Budist bir medeniyete dâhil olan Türkler, sonrasında İslam diniyle tanışarak bu sefer de İslam kültürü ve medeniyeti dairesine girmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflamaya, batılı ülkelerden geride kalmaya başladığı zamanlarda çarenin batıya açılmak olduğu düşünülerek yeni bir medeniyet dairesine girilmiştir. Orta Asya Türklüğü için ise durum Osmanlı'dan farklı şekilde tezahür etmiştir. Bu medeniyet değışikliği neticesinde Osmanlı ve

devamı olan Türkiye Türkçesine özellikle Fransızcadan, Orta Asya Türk lehçelerine ise Rusçadan kelimeler girmiştir. Burada, Çin boyunduruğu altında bulunan Doğu Türkistanlı Türklerin konuştuğu Modern Uygur Türkçesinin de Çincenin etkisi altında kaldığını da zikretmekte yarar vardır.

Her medeniyet, beraberinde kültürünü de taşımıştır. Kültür taşınırken etkisi dilde de görülmüş, farklı dillerden Türkçeye yeni kelimeler alınmıştır. Bu kelimelerin kimisi dildeki ihtiyacı karşılamak üzere alınırken kimisi de yabancı kültürlerle özentisi sonucu dile sokulmuştur.

İslam medeniyeti dairesine girildikten sonra, özellikle de XVI. yüzyıldan sonra bazı şair ve yazarların tamamen sanatkârlığını konuşturmak amacıyla kullandığı yabancı kaynaklı kelimelerin %65'ine kadar yükseldiğini görüyoruz. Aslında bu dil, gerçek Türkçeyi yansıtmıyordu. Halkın konuştuğu dil, bu dil değildi. Bu dil, edebî eserlerde karşılaşılan sun'î (yapay) bir dildi. Nitekim Tanzimat fermanı ile birlikte Batı'dan yeni edebî türler ve gazetecilik girince, yazarlar bu gazeteleri satabilmek için halkın diliyle yazılması gerektiğini tartışmışlardır. Çünkü diğer edebî eserlerdeki sun'î dil halk tarafından anlaşılmıyordu. Bu da zaman içerisinde kendiliğinden gerçek Türkçeyi ortaya çıkarmıştır.

Türk Dil Kurumu'nun Güncel Türkçe Sözlüğü'nde 2007 itibarıyla 111.027 kelime bulunmaktadır. Bu kelimelerin 14.198'i yabancı kökenlidir. Bu rakam, toplam kelime sayısının yaklaşık %13'üne karşılık gelmektedir. İmparatorluklar kurmuş bir milletin dilinin %13'ünün yabancı kökenli kelimelerden oluşması, günümüzün küreselleşen dünyası da göz önünde bulundurulduğunda çok abartılı bir değer olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla "Türkçe elden gidiyor, Türkçe yok oluyor" tarzı hamasi söylemler çok da fazla gerçeği yansıtmamaktadır. Lakin bu tarz hamasi söylemlerin zaman zaman dillendirilmesi de konu üzerindeki hassasiyeti canlı tutması açısından önemlidir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Aksan, Doğan (1996), Türkçenin Sözcükleri, Ankara: Engin Yayınevi.

Erbay, Fatih (2002), "Türkçe Sözlük'ün İlk ve Son Baskılarındaki Batı Kökenli Kelimelere Dair", SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S. 11, s. 129-135.

Özkan, Mustafa (2004), Tarih İçinde Türk Dili, İstanbul: Filiz Kitabevi.

Şen, Serkan (2015), Eski Uygur Türkçesi Dersleri, İstanbul: Kesit Yayınları.

Türkçe Sözlük (TS) (2005), Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.

<http://www.haber7.com/kultur/haber/249489-turkcede-hangi-dilden-kac-kelime-var> (erişim tarihi: 3 Nisan 2018)

Türkçeye Fransızcadan giren kelime sayısı 4551 olarak gösterilmiştir (Erbay, 2002: 134). Türkçe Sözlük'ün 2005 yılı baskısında 104.481 kelime bulunduğu ifade edilmektedir (TS, 2005: XI). Buna göre Türkçedeki kelimelerin yaklaşık %4,5'i Fransızca kelimelerden oluşmaktadır.

Türk Dil Kurumu'nun güncel Türkçe sözlüğünde 111 bin 27 kelime bulunuyor. Bunun 14 bin 198'i yabancı kökenli.

Arapça	6467
Fransızca	5253
Farsça	1359
İngilizce	485
Rumca	400
Almanca	98
İtalyanca	89
Latince	78
Yunanca	48
Rusça	44
İspanyolca	33
Soğdca	24
Slavca	24
Ermenice	24
Bulgarca	19
Japonca	9
Macarca	9
İbranice	7
Moğolca	4
Portekizce	3
Norveç	2
Fince	2
Korece	1
Arnavutça	1

NÜBÜVVET VE MEDENİYET İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

NEÜ Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Kelam ABD Öğretim Üyesi

ramazanaltintas59@hotmail.com

RELATIONSHIP BETWEEN PROPHETHOOD AND CIVILIZATION

ABSTRACT

According to Islamic belief, the first instructors of mankind are prophets. Allah has sent prophets to enlighten every society. Knowledge comes from Allah. All the Prophets have conveyed divine knowledge to those in their societies. Moreover, the prophets have become role models for every need and benefit of individual and community life.

The prophets who were appointed with the religious proclamation came out of the cities. There is a close relationship between religion, city and civilization. In the Qur'an, different terms such as medina, beled, beled, dâr, misir, karye are mentioned to describe cities. Mecca is described as "Umm al-kura / the city of cities". Cities are places where religious and worldly affairs such as law, order, authority and justice are carried out in an organized manner.

The Kalam schools discussed whether people could go from nomadic life to settled life and civilization, whether they could establish cities, and whether they could advance in the fields of art, profession and science without the prophets. Conclusions according to Kalam scholars on this subject, human civilization is not possible without contribution of prophethood or prophecy. The technical civilization that mankind today possesses has evolved through divine guidance and has reached its present level.

Key Words: *Prophecy, civilization, knowledge, reason, city, culture, kalam.*

Giriş

İslam inancına göre, insanlığın ilk öğretmenleri, peygamberlerdir. Nitekim Hz. Muhammed (a.s), kendisini tanıtırken: "*Ben gerçekten muallim olarak gönderildim,*"¹ buyurmuşlardır. Allah her toplumu aydınlatmak için sayısını kesin olarak bilemediğimiz peygamberler

¹ Müslim "Talak" 4; İbn Mâce, "Mukaddime" 17.

göndermiştir. İlahi bilgi, Allah katından gelir. Bütün Peygamberler, kendisine gelen ilahi bilgiyi içinden çıktığı topluma tam olarak ulaştırmışlardır. İlahi bilginin muhtevasında birey ve toplum hayatını ilgilendiren her türlü bilgi vardır. Ayrıca peygamberler, sadece ilahi bilgiyi taşıyan kimseler olmamış, bu bilgiyi açıklayan ve her konuda rol model olan rehberler olmuşlardır. Bu sebeple medeniyetlerin inşasında peygamberlerin büyük rolü olmuştur. İşte biz bu bildirimizde “nübüvvet ve medeniyet ilişkisi” üzerinde duracağız.

Medeniyetlerin Oluşumunda Şehirlerin Yeri

Dini tebliğle görevlendirilen peygamberler, şehirlerden çıkmıştır: **“Biz senden önce de, memleketler halkından ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Yeryüzünde dolaşıp da, kendilerinden önce gelenlerin akıbetlerinin nasıl olduğuna bakmadılar mı? Elbette ahiret yurdu Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için daha iyidir. Hâlâ aklınızı kullanmıyor musunuz?”**,² Hz. Peygamberin doğduğu ve peygamber olarak gönderildiği şehrin adı olan Mekke, Kur’an-ı Kerim’de “Ümmül-Kurâ/Şehirlerin Anası”³ olarak geçmektedir. Dilimize Farsçadan geçmiş olan şehir kelimesi çalışma yaşındaki nüfusunun çoğunluğu ticaret, sanayi ve yönetim gibi işlerle uğraşan büyük yerleşim merkezlerini ifade eder. Arapça’da şehir karşılığında en yaygın isimler; Medine, belde ve Mısırdır. Ayrıca Kur’an-ı Kerim’de şehir için medine⁴, beled⁵, belde⁶, dâr⁷, mısır⁸ ve karye⁹ isimleri geçmektedir.¹⁰ İslam’da şehir; “dini işlere bakan bir müftüsü ve kaza/yargılama işlerine sahip bir kadısı olan yer” şeklinde de tarif edilir.¹¹ Şehirler; kanun, nizam, otorite ve adalet gibi dinî ve dünyevî işlerin örgütlü bir şekilde yürütüldüğü mekânlardır. Medeniyetlerin oluşumunda şehir ve bir şehre ait olmak esas bir unsurdur.

Bu açıdan, tarih boyunca şehirlerin başlıca kuruluş amaçları arasında, ortak ihtiyaçları karşılama, can ve mal güvenliğini koruma ve kendilerini düşmana karşı savunma gibi nedenler sayılabilir. Bu durum şehirlerin fiziki mimarisini bile etkilemiştir. Buna; Kudüs, Medine, Bağdat, Gırnata, Kurtuba, Şam, Konya, Sivas, Erzurum, Edirne vb. muhteşem İslam şehirleri örnek verilebilir. Ayrıca bu şehirlerin çevresi düşmana karşı korunmak için içinde kalelerin yer aldığı surlarla çevrilmiştir. Hemen hemen ortaçağ şehir mimarisinde bu korunma içgüdüsünün alâmet-i farikası olan surların bugüne kadar intikal eden kalıntıları görülmektedir.

² 12/Yusuf 109.

³ Bkz. 6/En’âm 92, 131; 7/A’raf 96.

⁴ Bkz. 7/A’raf 123; 9/Tevbe 101, 120; 12/Yusuf 30.

⁵ Bkz. 7/A’raf 57, 58; 14/İbrahim 35; 16/Nahl 7.

⁶ Bkz. 25/Furkan 49; 27/Neml 91.

⁷ Bkz. 2/Bakara 282; 6/En’âm 32, 127; 7/A’raf 145.

⁸ Bkz. 10/Yunus 87; 12/Yusuf 21; 2/Bakara 61.

⁹ Bkz. 2/Bakara 259; 4/Nisa 75; 7/A’raf 4.

¹⁰ Küçükaşçı, Mustafa Sabri, “Şehir” DİA, İstanbul, 2010, XXXVIII, 441.

¹¹ Ergin, Osman Nuri, Türkiye’de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı, İstanbul, 1936, s. 2.

Din, Medine ve Medeniyet İlişkisi

DİN, KÜLTÜRÜN YARATILMASINDA EN BELİRLEYİCİ ETKEN OLDUĞU GİBİ, MEDENİYETLERİN RUHUNDA DA HER ZAMAN VAR OLMUŞTUR. TARİH BİZE, HER MEDENİYETİN ARKA PLANINDA MUTLAKA DİNİN, İNANÇ SİSTEMİNİN VE DİNİ DEĞERLERİN MEVCUT OLDUĞUNU GÖSTERMEKTEDİR. DİN OLMADAN NE KÜLTÜRDEN, NE DE MEDENİYETTEN SÖZ ETMEK MÜMKÜN OLABİLİR. ¹² BU BAĞLAMDA din, şehir/medine ve medeniyet arasında Arapça gramer bakımından yakın bir ilişki vardır. Medine ve medeniyet, din ya da borç anlamına gelen deyn kökünden türemiştir. Örneğin, din mastarından türeyen 'dâne' fiili, 'borçlu olma' anlamı taşır. Aynı kökten türeyen 'dâ'in' ise, alacaklı demektir. Deyn ise, borçlu kişinin 'yükümlülük' altında olduğunu ifade eder. Borçlu ve yükümlülük altında olma hali, doğal olarak içinde bulunulan şartlar uyarınca 'hüküm' (deynûne) ve 'mahkûmiyete' (idâne) sebep olur. 'Dâne' kelimesinde mündemiç olan zıt anlamlar dâhil yukarıda saydığımız tüm anlamlar, ancak 'müdün' ya da 'medâin'le ifade edilen 'kasaba' ve 'şehirlerde', ticari hayatın varlığını gerektiren örgütlü toplumlarda uygulanabilir imkânlardır. Kasaba veya şehrin bir "deyyân"/yöneticisi vardır. "Meddene" fiili ise 'şehir kurmak', "meddene"den türeyen "temeddün" sosyal kültürde 'medeniyet' ve 'zarafet' anlamlarına gelir.¹³ Gramer bakımından; din, medine ve medeniyet arasındaki ilişki de gösteriyor ki, tedeyyün olmadan temeddün olmuyor. Bunun en açık örneği, Hz. Peygamberin getirdiği dinin, Medine'de bir İslam medeniyetini vücuda getirmesidir.

Buradan hareketle İslam Kelamcıları peygamberler olmaksızın insanların göçebe hayattan yerleşik düzene ve medeniyete geçip geçemeyeceklerini, şehirler kurup kuramayacaklarını, sanat, meslek ve ilim alanında ilerleyip ilerleyemeyeceklerini tartışmışlardır. Bu konuda Kelam âlimlerinin vardıkları sonuç, nübüvete/peygamberliğe ait bir başlangıç olmaksızın insanî medeniyet mümkün değildir. İnsanlığın bugün sahip olduğu erdemler ve teknik medeniyet ilahi yol göstermelerle gelişmiş ve günümüzdeki yüksek seviyesine ulaşmıştır. Kur'an'da nübüvvetle ilgili ilk insandan itibaren verilen bilgiler bu konuya açıklık getirmektedir.¹⁴

İslam kelamcıları, medeniyetin erdemli bir toplumla ilişkili olduğu, bunda da nübüvvetin etkin gücünün büyük rol oynadığını dile getirmişlerdir. Örneğin, İmam-ı Mâtürîdî'ye (v. 333/944) göre, medeniyetlerin gelişmesi bağlamında nübüvvetin gerekliliği aklî bir zorunluluktur. Peygamberler, din ve dünya konularında insanlar arasında

¹² Bkz. Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, Çev. Hasan Can, İstanbul: Tutku Yayınevi, 2016, s. 120-121.

¹³ İbn Manzûr, *Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994, XIII, 403; krş. el-Attas, S. Muhammed Nakib, *İslam ve Laisizm*, çev., S. Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2017, s. 64-65.

¹⁴ Gölçük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya: Tekin Kitabevi, 2014, s. 310-311.

elçilik yapmışlardır. Onlar, dini olduğu kadar içtimaî ve idarî rehberdir. Dünya işlerinin düzeni ve dinin ayakta kalması, doğrudan nübüvvet kurumuyla bağlantılıdır. Yüce Allah'tan insana bilgi akışı, bu kurum sayesinde. O, insan türünü yaratmış, olgunlaşmaları için onları sınava tabi tutmuş, gökten indirdiği su sayesinde kendileri için yeryüzünde besinler ve ilaçlar sağlamış, bunun yanında onlardan hastalıklar ve öldürücü zehirler de icat etmiş, zarar vereni, gıda verenden ayırmak için insanların bizzat her şeyi denemelerini aklen kabul edilmez bir şey olarak göstermiştir. Bu hususu denemeden bilmek de insan akli için mümkün değildir. Şu halde yeryüzündeki bütün nesnelere mahiyetini Allah'ın kendisine bildireceği bir peygamberin mevcudiyetine hükmetmek kaçınılmazdır. Peygamberler tıp, sağlık ve gıda güvenliğinin düzenlenmesinde yol gösterici olmuşlardır.¹⁵

Kur'an-ı Kerim'de: "Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti"¹⁶ buyrulur. Bu ayetten hareketle söylemek gerekirse, eşyaya, isim verme kabiliyeti İlahi kudret tarafından insanın tabiatına yüklenmiştir. Eğer peygamberler olmasaydı, ihtiyaçlar anlaşılamadığı gibi, ihtiyaçların nasıl giderileceğini de hiçbir kimse bilemezdi. Üreme yöntemleri, çocuk eğitimi bilgisi, insan zihnince düşünülemezcek gıdaların sağlanması yolu; diller, isimler, sanatlar, tıp ve mesleklerin tamamı, şehir ve ülke yolları, hayvanların eğitimi ve kullanılma yöntemi, bu sayılan hususların bizzat kendileri, temel ilkelerinin akılların çıkarımlarıyla değil, peygamberlerin öğretimi ve yol göstermeleriyle olmuştur.¹⁷ Burada anlatılan gelişmeler, medeniyetin kurucu unsurlarıdır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de her topluma peygamberlerin gönderildiğinden bahsedilir:

"Her kavmin bir yol göstericisi vardır."¹⁸

"Hiçbir ümmet yoktur ki, ona uyarıcı gönderilmiş olmasın."¹⁹

Bu ayetlerden açıkça anlıyoruz ki, Allah toplumları bilgilendirmek için, onların içinden; akıl, doğruluk, güvenilirlik, temizlik, ileri görüşlülük ve cesaretlilik gibi üstün, yüksek yetenek, meziyet ve erdemlere sahip kimselerden peygamberler seçip göndermiştir. Uygulayacakları hukuki ve sosyal düzeni olmayan ve bütün işlerine mesnet kabul edecekleri bir esası bulunmayan bir topluluğun varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Artık bu tür toplumlara birinin yol göstermesi kaçınılmazdır. Bu biri de peygamberlerdir.²⁰

Tevhidin tarihinde Peygamberlerden her biri, insanları doğru yola götüren önderler olmakla kalmamışlar, bizzat örnek davranışlarıyla da toplumlarına model oluşturmuşlardır. Zira cemiyette insanlar, soyut

¹⁵ Bkz. *Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları, 2002, s. 225.*

¹⁶ 2/Bakara 31.

¹⁷ *Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 226.*

¹⁸ 13/Ra'd 7.

¹⁹ 35/Fatır 24.

²⁰ *Mâtürîdî, a.g.e., s. 232.*

düşüncelerden daha çok, somut davranışlardan hoşlanırlar. İşte bu maksatla Yüce Allah, ilâhi öğretileri peygamberlerine indirmiş, bu Allah elçileri de öğretileri toplumlarına duyurmakla birlikte, bizzat yaşayarak güzel örneklikte bulunmuşlardır.²¹

İnsanlık bugün olduğu gibi yarın da değerler alanında peygamberlerin getirdiklerine muhtaçtırlar. Eğer, nübüvve ait bir başlangıç, nebevî bir ilk hareket olmasaydı, beşerî bir medeniyetin meydana gelmesi mümkün olamazdı. İnsanlığın bugün sahip olduğu teknik medeniyet, ilahi yol göstermekle gelişip ilerlemeler kaydederek günümüzdeki mükemmel seviyesine ulaşmıştır.²² Eğer hâlâ, yaşadığımız yüzyılda dinle sorunlu toplumlarda bile; helal kazanç, emeğe saygı, ailenin mahremiyeti ve önemi, adalet, danışma, yardımlaşma, affetme, merhamet, iyilik duygusu, barış, ötekine saygı, hukukun üstünlüğü, hoşgörü vb. gibi ahlaki değerler varsa, bütün bunlar o toplumun kültür halitası içerisinde kalmış nübüvvetin kalıtımsal mirasının bir göstergesidir.

Medeniyetin Yapı Taşları: “Peygamberler”

Temiz fitrata dayalı hiçbir insan, bu değerlerin anlamsızlığını savunamaz. Şayet bu değerler bir takım toplumlarda bugün için anlam bulmuyorsa bile bu asla o değerlerin anlamsız olduğu anlamına da gelmez. Nitekim “*insanlığın peygamberlere olan ihtiyacı*” başlığı altında “insanlığın san’at ve teknik alanında sahip olduğu bilgilerin ve becerilerin genel prensibi, Allah tarafından gönderilen peygamberlerce konulmuştur” diyen ünlü İslam kelimcisi *Fahreddin Râzî*, (v. 606/1210) “peygamberler, sadece dinin uygulanmasıyla ilgili konularda değil, medeniyetin yapı taşları mesabesinde olan zanaat, san’at ve teknik konularda da toplumlarına yol göstermişlerdir” der ve bu konuda Hz. Nuh Peygamber’e, Yüce Allah’ın vahiyle mühendislik harikası olan gemi yapmasını öğrettiğini örnek olarak verir.²³

Bu sebeple bütün Müslüman toplumlarda Hz. Nuh, marangozların; Hz. İdris, terzilik sanatını iyi bildiği için terzilerin pîri olarak nitelendirilir. Ayrıca Hz. İdris’in medeniyetin ABC’si olan kalemle yazı yazmayı, ilk defa şehircilik planı hazırlamayı öğrenmesi ve başkalarına öğretmesi önemli bir olaydır. Yine yıldız ilmi, hesap ve tıp ilmi, nebatların sırları, garip sanatlar gibi meslekleri icat eden İdris peygamber olmuştur. Yıldızlar ve hesap ilmiyle ilk meşgul olan kişi olduğu için Yunanlı hâkimler ona “Hermesü'l-hakim” (Hermesü'l-Heramise) demişlerdir. Kur’an’da her bir peygamberin kendi döneminde toplumlarının ahlakî, hukukî, sosyal alanlarda, kalkınma ve uygarlık yolunda gelişmeleri için farklı örneklikleri anlatılmıştır. Örneğin, bu bağlamda, Hz. İbrahim peygamber, akıl devriminin mimarı olarak sunulur. Gerçekten de o, insanlara putperestliğin anlamsızlığını anlatırken hep akli kullanmaya vurgu yapmıştır. Körü körüne taklitçiliğin karşısında

²¹ Bkz. 5/Mâide 67; 16/Nahl 44; 2/Bakara 129.

²² *Mâtürîdî*, a.g.e., s. 225.

²³ Bkz. *Râzî*, *Fahreddin*, *Kelam’a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1978, s. 217.

durmuş ve bu konuda yakınlarından başlayarak içinde yaşadığı toplumun tüm fertlerini uyarmıştır. Güçlü imana sahip olmanın alt yapısının akıl ve bu aklın ürettiği bilgiden geçtiğini bize O öğretmiştir. O, *halîm* bir insandır. Halîm, öfke anında öfkesini iyi yöneten, muktedirken cezalandırmayan, aklını iyi kullanan kimse anlamına gelir. Hz. İbrahim, dürüstlük ve *doğruluğun* simge isimlerinden birisidir. Aslında bu nitelik ve ahlaki değer bütün peygamberlerin ortak sıfatıdır. Hz. Lut peygamber, ahlâki öğretilerin temsilcisi, Hz. Davud, uygarlığın ham maddesi olan demirin nasıl işleneceğinin, savaş âletlerinin nasıl yapılacağına öncüler olarak gösterilmiştir.²⁴ Dolayısıyla peygamberler, kendisine özgü özellikleri ve güzellikleri olan şahsiyetler olup yine her birinin öne çıkan mizacı ve tabiatı vardır.

Peygamberler, ideal toplum hayatında huzurlu bir yaşam biçiminin eksenine *tevhid, aynı şekilde tevhidin sosyal hayatta tezahürü olan adâlet ve hakkaniyet ilkesini* koymak gerektiğini de öğretmişlerdir. Bu konuda şu âyet, evrensel değerler alanında bu gerçeği çok güzel anlatır: “Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”²⁵ Bu ilahi öğretilerde de görüldüğü gibi; huzurlu ve moral açısından yüksek bir toplum modeline, ancak, adâlet, eşitlik ve hak edilen ölçülerde iyiliklerin taksimatı ile ulaşılabileceğinin bilgisi iletilmiş, medeniyet ve toplumların sosyal ve ahlaki anlamda çöküş ve yıkılış sebepleri dile getirilmiştir.

Medeniyetlerin İnşasında Hicretin Önemi

Medeniyetlerin inşasında ve doğuşunda coğrafya ve ekonomik şartlar kadar göçün/hicretin rolünü de unutmamak gerekir. Arapça ‘hecr ve hicran’ kelimelerinden türemiş olan hicret; insanın başkasından beden, dil ve kalple ayrılması demektir. Hicret eden kimseye muhacir denilir.²⁶ *Dini bir terim olarak hicret*, dini sorumlulukları yerine getirmenin her türlü imkânının ortadan kalktığı ve yaşama hakkının olmadığı bir yerden; din, can, mal, akıl ve namus güvenliğinin olduğu bir yere göç etmektir. Dolayısıyla hicret, sadece zulmünden kurtulmanın bir gerekçesi değil, aynı zamanda insiyatifi de ele almanın bir gerekçesidir. İşte bu anlamda hicret bir dava göçü olup, Allah ve Resulü için yapılandır.²⁷

Göçün tarihine baktığımızda onun insanlık tarihi kadar eski olduğunu görüyoruz. Allah’a teslimiyetin bir gereği olarak bütün peygamberlerin ve dava adamlarının hayatında hicret vardır. Medeniyetler hicretle kurulur. Hz. Âdem’in dünyaya göç etmesiyle birlikte medeniyetin temelleri atılmıştır. Yine Hz. İbrahim (a.s) aklî ve naklî bütün delilleri kullanarak kavmini imana davet etmesine rağmen bir sonuç alamayınca, küfür diyarından uzak kalmak ve özgür bir şekilde Allah’a kullukta bulunmak adına ana yurdunu terk

²⁴ Bkz. 21/Enbiya 80.

²⁵ 16/Nahl 90.

²⁶ *İsfehâni, Ragıb, el-Müfredat, İstanbul, 1986, s. 782.*

²⁷ Geniş bilgi için bakınız. *Buhari, Bed’u’l-Vahy, 1; Menâkıbu’l-Ensâr, 45; Müslim, İmârât, 155*

etmek suretiyle hicret etmiştir.²⁸ İslam tarihinde Müslümanların nübüvvetin V. yılında Mekke'den Habeşistan'a, X miladi 622 yılında Mekke'den Hz. Peygamberin Medine'ye göç etmesi medeniyetlerin inşasında hicretin etkili bir delil olmasının açık bir örneğidir. Hz. Peygamber (a.s) bu hicretle Medine merkezli bir İslam medeniyetini vücuda getirmiştir. İslam tarihinde bu hicret, gerek sonuçları ve gerekse etkileri itibarıyla bir dönüm noktası oluşturmuştur. Hicretle birlikte İslam, Mekke dışına taşmış, Medine ufuklarından bütün bir dünyaya yayılmıştır. Böylece din, Medine'sini oluşturmuş, burada yaşanan din; sanat, edebiyat ve ilim faaliyetleriyle İslam kültür ve medeniyetini meydana getirmiştir.

Sonuç

Ünlü İslam mütefekkeri Malik b. Nebi'nin dediği gibi, bugün Müslümanların en büyük problemi, medeniyet problemidir. Başka bir medeniyetin ürününü kullananlar ve ona tabi olanlar, bir medeniyet kuramazlar. İslam medeniyetinin liderlik manasında hız kaybı XVIII. Yüzyılın sonlarından itibaren uygarlık düzleminde düşüş göstermiş, yalnızca maddi düzlemde Avrupa'nın 200 yıl gerisine düşmüştür. Batı ile aramızdaki açığı kapatabiliriz. Medeniyetimizin diriliş tohumları olan ahlâki erdemler hala canlı ve hayatiyetini sürdürmektedir. Peygamberlerin getirdiği evrensel medeniyet değerleri insanın doğasına ve yaşamına uygun tümel manada evrensel *değerler* olarak hâlâ keşfedilmeyi beklemektedir. İslam medeniyeti, ölü bir medeniyet değil diri ve yaşayan bir medeniyettir. Bilindiği gibi İslam'ın; akli kullanma, yeniliklere açık olma, ilmi teşvik etme, ahlak, hoşgörü gibi değerlere önem verme, dışa açıklık siyaseti izleme, her şeyde itidali koruma, anti sömürgeci bir karaktere sahip olma gibi özellikleri vardır. İslam dünyası bu özellikleri ve yenileyici dinamikleri hayata geçirdiği sürece, Müslüman kültürü ve medeniyeti yeniden kendisini üretecektir. Medeniyetimizin yenilenmesi, bizim yenilenmemize bağlıdır. Muhtaç olduğumuz enerji, peygamberlerin ve özellikle Hz. Peygamberin getirdiği İslam dinamizminde mevcuttur. "*Şimdi, yeni şeyler söyleyenler*" medeniyetler alanındaki rekabette galip geleceklerdir.

Kaynakça

Attas, S. Muhammed Nakib, *İslam ve Laisizm*, çev., S. Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Ergin, Osman Nuri, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkışafı*, İstanbul, 1936.

Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya: Tekin Kitabevi, 2014.

Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, Çev. Hasan Can, İstanbul: Tutku Yayınevi, 2016.

İsfehâni, Ragıb, *el-Müfredat*, İstanbul, 1986, s. 782.

²⁸ 29/Ankebut, 24-26

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri, "Şehir" DİA, İstanbul, 2010.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları, 2002.

Râzî, Fahreddin, *Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1978.

**RUS ORYANTALİSTLERİN KUR'AN'A OLAN ÖNYARGILARI
(KLİMOVİÇ ÖRNEĞİ)**

Dr. Zhakhangir NURMATOV

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Öğr. Gör.
zhakhangir82@gmail.com

**PREJUDICES OF RUSSIAN ORIENTALISTS TO THE QURAN
(KLİMOVİCH SAMPLE)**

ABSTRACT

Russians have lived in the neighborhood with the Muslim people throughout history. Therefore, Russian orientalists have paid attention to investigate the Islamic culture and civilization. They have done a lot of research, especially on the Qur'an and its framework which is most important place in the life of Muslims. However, if we consider these studies in general terms, it is possible to see that the issue is approaching in the direction of politics. During the Kingly period the Russian orientalists looked at the Qur'an in terms of missionary, while the Soviet period atheist perspective was influential. This article deals with the problem about Russian orientalist Klimovich's approach to the Qur'an who lived during the Soviet period, and will evaluate some opinions about Quran's content. And also will analyze the negative and prejudiced claims concerning to the Quran.

Keywords: Klimovich, Russia, orientalism, Quran, Soviet.

GİRİŞ

Rusya'da oryantalizm çalışmaları gerek Çarlık Rusya'sı döneminde, gerekse Sovyetler döneminde çok önemli noktalara ulaştığı bilinmektedir. Rusya'da oryantalizm çalışmaları Büyük Petro'dan itibaren akademik kurumlarda çalışılmaya başlanmış ve ilk önce doğu dillerinin öğretilmesini gerekli kılmıştır. Kaynaklarda Rus oryantalizminin doğuşu ile ilgili değişik bilgiler yer alsa da Rus oryantalizm araştırmalarının başlangıç tarihi XVII. yüzyıl olarak kabul edilmektedir. Çünkü Rus oryantalizm çalışmaları ve bu hareketin kurumsallaşması dikkate alındığında, bu tarihten itibaren kesintiye uğramadan belli bir düzen içinde devam ettiği anlaşılır.

Rus oryantalistlerin İslam ve Kur'an ile ilgili çalışmalarına baktığımız zaman genellikle yaşadığı dönemin siyasetinden etkilendiğini görmek

mümkündür. Sözelimi, çarlık döneminde yaşayan ve İslam üzerinde araştırma yapan G.S.Sablukov (1804-1880), N.P.Ostroumov (1846-1930), N.İ.İlminskiy (1822-1891) gibi bilim adamlarının eserleri genellikle Hıristiyan kilisesinin denetimi ve gözetimi altında yazılmıştır. Aynen bunun gibi Sovyet döneminde yaşayan bazı Rus oryantalistleri dönemin siyaseti doğrultusunda eserler telif etmiş, İslam ve Kur'an'a ilişkin konulara ateist perspektif açısından değerlendirmiştir. Bizim burada değerlendireceğimiz konu Sovyet döneminde yaşamış olan meşhur Rus oryantalist Lutsian Klimoviç'in Kur'an'ın muhtevasına ilişkin bazı görüşlerini değerlendireceğiz. Konumuzun problematik yönü, Klimoviç'in Kur'an ayetlerini yorumlama ve onları delil olarak sunma esnasında ortaya attığı iddialarının bilimselliğe ne denli uygun olduğu ve Kur'an'ın yanlış anlaşılmasında ne tür bir fonksiyon icra ettiğinin açığa kavuşturulmasıdır.

KLİMOVİÇ'E GÖRE KUR'AN'IN KAYNAĞI

Müslüman inancına göre Kur'an-ı Kerim hem manası, hem de lafzı Yüce Allah katındandır, yalnız ve yalnız ondan indirilmiştir. Onun mübelliği ise Hz. Muhammed'dir. O Kur'an'ı Allah katından bir elçi vasıtasıyla almış olup Kur'an metninin oluşmasında herhangi bir katkısı olmamıştır. Buna mukabil oryantalistler, söz konusu kitabın indiği dönemde ona muhalefet eden müşrikler gibi çeşitli yollarla buna karşı çıkarak, Kur'an vahyini beşer şuurunun bir ürünü olarak gösterme gayreti içine girmişlerdir.

Kur'an ve onun menşei konusunda oryantalistik yaklaşımlarda birtakım farklılıklar dikkat çekmektedir. Bu farklılıklar onun kaynağı ve menşeinin ilahi olmadığı ortak noktasında birleşirken, Kur'an'a beşeri kaynaklar bulmada ayrışma ve farklılaşma görülmektedir (Okumuş, 2003: 90-91). Özellikle Yahudi asıllı oryantalistlerin çoğu Kur'an'ın kaynağını Yahudiliğe ve Tevrat'a dayandırmakta, oryantalistlerin bir kısmı ise Kur'an'ın İncil'den alınmış olduğu tezini savunmaktadırlar. Bazı oryantalistler bu iki yaklaşımı birleştirerek Kur'an üzerinde hem Tevrat'ın hem de İncil'in etkileri olduğunu ve onun asıl kaynağının bu iki kitap olduğunu ileri sürmektedirler. Ömrünün büyük bir kısmını Kur'an araştırmalarına adanmış Rus Oryantalist Klimoviç, tabii olarak kendisine kadar gelen oryantalist gelenekten beslenmiş ve büyük oranda da seleflerinin görüşlerinden etkilenmiştir. Özellikle Batı ve Çarlık Rus oryantalistlerin görüşleri onun eserlerine büyük ölçüde kaynaklık etmiştir.

İslam dininin bir ideoloji olarak ortaya çıktığını söyleyen Klimoviç, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini hep bu doğrultuda insanlar tarafından uydurulan, ideolojik bir eser olduğunu ileri sürmüştür. Klimoviç meslektaşları Belyayev ve Mavlyutov gibi düşünürlerin görüşlerini paylaşarak şöyle demektedir: "İslam'ın ortaya çıkışında Arabistan ile İran ve Bizans İmparatorlukları arasındaki ilişkilerin çok önemli yeri vardır. İran ve Bizans'ın ikisi de Arabistan'da doğrudan ya da dolaylı olarak kendi hâkimiyetlerini kurmak istemişlerdir. Bu esnada Arabistan, iki İmparatorluğun kötü niyetlerine karşı harekete geçmiş ve her bir kabilesi

kendi ideolojisini üretmiştir. Bu siyasi ideolojiler arasında peygamber ve büyücülerin rolü büyüktür” (Klimoviç, *Kniga O Korane*, 1986: 9). Böylelikle Muhammed Peygamber İslam dini adı altında kendi siyasi ideolojisini yansıtan bir eser telif etme girişimini başlatmıştır. Klimoviç, İslam’ın birçok çelişkiyi içinde barındıran, henüz yeterli düzeyde araştırılmayan bir din olduğunu iddia etmiştir.

Klimoviç’e göre, VI. yüzyılın sonu ve VII. yüzyılın ilk yılları arasında Arabistan’da diğer dini merkezlerde olduğu gibi “Allah”, ilah olarak ön plana çıkmıştır. Söz konusu ilah Arap kabilelerinin içinde hâkimiyeti ele geçiren erken dönem ilahlarından. Bunun yanı sıra Klimoviç, Barthold’a atıfta bulunarak “Hubel”in ve “Müslümanların Allah’ı”nın aynı şey olduğunu iddia etmiştir. O, söz konusu iki kavramın “Hu” ve “Bel” olarak iki kelimedenden oluştuğunu ve bunları karşı karşıya getirmenin tesadüfi olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü ona göre bu erken dönem Doğu Sami geleneklerinin simgesidir. Onlar kendi kabilelerinin önemli ilahlarını “bey”, “efendi” anlamlarına gelen “ba’al”, “akk”, “bel” sözleri ile ifade etmişlerdir. Kâbe etrafında bulunan esas ilahlardan “Hubel”in “Hu” ve “Bel” gibi iki sözden oluştuğunu söylemiştir. “Hüve” zamirini “gerçek”, “ilah”, “Allah” anlamında Müslüman cami ve mescitlerinde görmenin mümkün olduğunu belirtmiştir. Maamafih, Kur’an’ın üç ünlü puttan bahsederek (Müellif burada Lat, Menat, Uzza putlarını kasdetmektedir) Hubel hakkında sessiz kalmasının bu görüşü daha da kuvvetlendireceğini ifade etmiştir (Klimoviç, *Kniga O Korane*, 1986: 15). Dolayısıyla, Klimoviç’in iddiasına göre Müslümanlardaki “Allah” inancı, cahiliye dönemi putperestlerinin Hubel inancıyla eşdeğerdir.

Böyle bir iddiayı, yani Allah ile Hubel’in aynı şey olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Şöyle ki, İslam öncesi Araplar Allah’a inanıyorlardı. Kur’an’da da buna işaret vardır. Nitekim İslam’dan önce Araplar Allah ile kendileri arasında şefaathçi sandıkları putlara tapıyorlardı (Yusuf suresi, 12/106). Kaynaklarda kaydedildiğine göre İbrahim (a.s.) ve oğlu İsmail (a.s.) Hicaz bölgesinde tevhit dinini yerleştirmiştir. Hicaz bölgesine ilk defa Hubel putunu getiren Amalika kavimlerinden Amr b. Luhay olduğu söylenmektedir (İbn Hişam, 1995: 122; Kelbi, 1995: 13). İslam dininin temeli ise tevhit esasına dayanmaktadır. Bu öyle bir tevhit inancıdır ki, Allah’ın birliğini, O’nun, tüm yetkin nitelikleri kendisinde topladığını, yaratılmışlara özgü noksanlıklardan uzak olduğunu, eşi ve benzerinin olmadığını, evrendeki her şeyin asıl çekip-çevirenin O olduğunu bilip buna iman etmek, O’ndan başkasına tapmamak, yapıp ettiklerimizi sadece O’nun rızasını gözeterek yapmak gibi kapsam alanı oldukça geniş manaları içeren tevhit inancıdır. Ancak zamanla insanların pek çoğu, tevhit inancından uzaklaşarak, şirkin, Allah’a ortak koşmanın, söylem ve eylemlerinde tevhide aykırı düşmenin türlü versiyonlarına sürüklenmek suretiyle akla, kesin bilgiye dayalı; gerçek, doğru bir tevhidî imandan sapmışlardır (Esen, 2011: 112). Bundan dolayı Allah ile Hubel arasında bir bağın olduğunu ileri sürmek doğru değildir. Kur’an’da Lat, Menat ve Uzza zikredilirken Hubel putunun zikredilmemesi söz konusu iddiaya delil olamaz. Kaldı ki putlara tapma ile İslam’ın

monoteistik inancı hiçbir şekilde birbirleriyle bağdaşmayan meselelerdir. Hz. Peygamber'in de tenzil döneminde putlara tapma gibi çok tanrılıkla 23 yıllık mücadelesi bunun açık bir kanıtıdır.

Kur'an'da İnsanın Yaratılışı

Klimoviç, Kur'an'da insanın hangi şeyden yaratıldığına dair ortak bir görüşün olmadığını, konuyla ilgili ayetlerin birbiriyle çeliştiğini iddia etmiştir. Hicr suresinde üç kere insanoğlunun kara çamurdan şekillenmiş bir balçıktan yaratıldığını (Hicr suresi, 15/26), bundan başka insanın tozdan (Hac suresi, 22/5), çamur parçasından (A'raf suresi, 7/12), yemek koyacak tabak gibi ses çıkaran kuru çamurdan (Rahman suresi, 55/14), yapışkan çamurdan (pişmemiş çamur) (Saffat suresi, 37/11), kara çamurdan şekillenmiş balçıktan (Hicr suresi, 15/26) ve sonunda sudan (Furkan suresi, 25/54; Abese suresi, 80/18-19) yaratıldığını dile getirmiştir. Bunların yanı sıra "koyu kandan" (Alak suresi, 96/2) yaratıldığı ile ilgili farklı bir görüşün olduğunu dile getirerek söz konusu görüşlerin çelişkili olması, Kur'an'ın oluşturulma faaliyetlerinin çok zor olduğunu ve aynı dönemin mahsulü olmadığına delil teşkil ettiğini iddia etmiştir (Klimoviç, 1986: 195).

Cenab-ı Hak Kur'an'da bitkileri, hayvanları ve diğer canlıları sudan (Nur suresi, 24/45; Enbiyâ suresi, 21/30; Furkan suresi, 25/54), insanı topraktan (En'am suresi, 6/2; Rum suresi, 30/20; Rahman suresi, 55/14), cinleri ise, dumansız ateşten (Rahman suresi, 55/15) yarattığını açıkça belirtmektedir. Kur'an'ın diğer bazı ayetlerinde (Âli İmran suresi, 3/59; En'âm suresi, 6/2; Hicr suresi, 15/26; Rum suresi, 30/20; Rahman suresi, 55/14) açık bir şekilde insanı topraktan yaratıldığını belirtmektedir. Bunun yanı sıra insanın "turab"dan, "tin"den yahut "salsal"dan yaratıldığını söylüyor. "Turab" lügatte toz ve toprak anlamındadır (Fîruzabâdî, II/297). "Tin" toprağın su katılmış halidir (Fîruzabâdî, III/533). "Salsal" ise kum ile karışık kuru çamurdur (Fîruzabâdî, III/428). Kur'an'da insanın, topraktan, çamurdan vd. yaratıldığını açıkça belirtse de bunların hepsinin esası yine toprak olmasından dolayı ayetlerin birbiriyle çelişkili sayamayız. Çünkü su katılmış olsun veya olmasın bunların hepsi toprak demektir.

Hz. Âdem'in Cennet'ten İhracı ve Meleklerin Secde Etmesi Sorunu

Allah Teâlâ'nın gökleri kendi eliyle yarattığını, insanı da bu şekilde meydana getirdiğini (Sad suresi, 38/75; Bakara suresi, 2/30) ileri süren Klimoviç, insanın yaratıldığı malzemenin, cin ve meleklerin yaratıldığı malzemelerin daha aşağısından, yani topraktan oluşturulduğunu dile getirmiştir (Klimoviç, 1929: 34). Kur'an'a göre insanın yaratılması Allah için çok büyük bir vazife olmuş ki, hatta Allah insanın yeryüzüne halife tayin edilmesi hususunda meleklerle tartışmıştır (Sad suresi, 38/69). Klimoviç, Hz. Âdem'in cennetten indirilmesiyle ilgili ayetlere değinir; İblis'in cennetten kovulduktan sonra Hz. Âdem ve Havva'yı nasıl iğfal ettiğini; İblis'in ikinci defa cennete nasıl girdiğini eleştirerek konuyla ilgili Müslüman âlimlerince kabul edilen ortak bir görüşün olmadığını belirtmiş, İblis'in cennete yılan

aracılığıyla girdiği hakkındaki yaygın görüşü eleştirmiştir (Klimoviç, 1929: 38).

Klimoviç, Kur'an'da *Meleklerin hepsi secde ettiler. Lâkin İblis secde etmedi*" (Sad suresi, 38/73-74) ayetiyle "*Ne var ki İblis eğilmemişti. O cinlerden idi. Rabbinin emrinin dışına çıktı* (Kehf suresi, 18/50) ayetinin çelişkili olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre önceki ayette *İblisin* bir meleklerden olduğu, sonraki ayette ise net bir şekilde cinlerden olduğu söylenmiştir. Ona göre müfessirlerin çoğu bu çelişkiyi izah etmek için farklı görüşler ve zorlama deliller uydurmuşlardır. Bazılarına göre İblis meleklerdendir, ama onun yaptığı işe göre cinlerden birisidir, diğerlerine göre ise İblis yaratılışı itibarıyla cinlerdendir, ama o esnada meleklerin arasında bulunmuş ve bin meleğe rehberlik etmiştir (Klimoviç, 1986: 193).

Ayetteki müstesnayı, müstesna-ı munkatı olarak kabul eden İbn-i Âşur, İblis'in melekler cinsinden olmadığını buna Kehf suresindeki ilgili ayetin delil olduğunu ileri sürmüştür (İbn Âşur, 1984: I/423). Kurtûbî de ayetteki müstesnayı, müstesna-ı munkatı olduğunu kabul etmiş ve Kur'an'ın bazı ayetlerinde bunun benzeri olduğu hakkında örnekler vermiştir (Nisa suresi, 4/158; Maide suresi, 5/3; Kurtûbî, 2006: I/439). Bunun yanı sıra Kurtûbî Kur'an-ı Kerim'deki *İblis eğilmemişti. O cinlerden idi*" ve "*Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildiklerini yapan melekler vardır* ayetlerine atıf yaparak meleklerin cinlerden olmadığını Kur'an ayetleriyle ispatlamaya çalışmıştır (Kurtûbî, 2006: I/439).

İmam Mâtürîdî ise ayetin tefsirinde Arap dilinin gramerine göre müstesna-ı munkatı olmasının caiz olduğunu, istisnadan sonra gelen kelime diğerleriyle aynı türden olmasının gerekmediğini ve buna örnek olarak şu cümleyi getirmektedir: "*Dehale ehlu'l Kufeti hazihi'd dara illa raculen min ehli Medine*" (Kufe Ehli bu eve girdi, ancak Medine ehlinde bir kişi girmedi) (Mâtürîdî, 2004: I/37). Her ne kadar "*İblis hariç*" şeklindeki istisna, İblisin meleklerden olduğu kanaati veriyorsa da, bir toplulukla beraber bulunan, fakat onların cinsinden, türünden olmayan varlıklar için de istisna ifadesi kullanıldığı, örneğin "*Koyun sürüsü geldi ancak çoban gelmedi*" denilebildiği, ayrıca meleklerin yaratılış özellikleri arasında "*Allah'ın emrine karşı çıkmamak ve buyurulanı yerine getirmek*" vasfının da bulunduğu göz önünde alındığında İblis'in melek türünden olmadığı tespiti ve yorumu ağır basmaktadır (Karaman vd, 2014: I/106).

Klimoviç'in iddiasına göre günaha giren Hz. Âdem kendi yaratıcısını unutmamış ve çok tanrıya tapanlar zümresinden olmuştur. Buna sebep olan şey onların ilk cinsel ilişkileri ve ardından gelen hamilelik, sonra insanın dünya yüzüne gelmesi olmuştur (Klimoviç, 1929: 39). Ona göre Kur'an'ın şu ayetleri bu iddiayı doğrulamaktadır: *Fakat Allah kendilerine kusursuz bir çocuk verince, annesi de babası da ölçüyü kaçırıp verdiği çocuk sebebiyle şirke bulaştılar, Allah'a birtakım şerikler yakıştırdılar. Hâlbuki Allah onların yakıştırdıkları her türlü ortaktan münezzehtir* (A'raf suresi, 7/189-190).

Söz konusu ayetteki “nefis” kelimesini Taberî, Kurtûbî gibi müfessirler genelde Hz. Âdem olarak yorumlamışlardır (Taberî, 2001: X/617; Kurtûbî, 2006: IX/408). Ancak Fahreddin Râzî'nin de geniş olarak açıkladığı gibi bu yorum önemli problemlere yol açmaktadır (Râzî, 1981: X/90). Her şeyden önce, eğer ayetteki nefis kelimesiyle Hz. Âdem'in, ondan yaratılan “eşi” ile de Havva'nın kastedildiği kabul edilecek olursa, bu durumda ayetin devamındaki bilgiye göre onların çocukları doğduktan sonra Allah'a ortak koşmuş oldukları sonucu çıkmaktadır. Hâlbuki ne Kur'an-ı Kerim'in başka bir yerinde ne hadislerde ve ne de diğer İslamî kaynaklarda Hz. Âdem ile Havva'nın şirke saptıklarına dair ya da putperest olduğu hakkında bilgi bulunmaktadır; aksine onların yasaklanan meyveyi yemelerinin ardından, İslamî literatürde “zelle” diye adlandırılan bu hatalarından ötürü ağır bir üzüntü ve pişmanlık duyup hemen tövbe ettikleri ifade edilmektedir. Buna göre ayette gerçekten vuku bulmuş bir olaydan değil, bir “temsil”den söz edilmekte ve bununla da müşriklerin cahilliklerine ve şirk iddialarına işaret edilmektedir (Karaman vd, 2014: II/644). Dolayısıyla burada Klimoviç'in ayetin yorumuyla ilgili iddiasının isabetsiz olduğunu söyleyebiliriz.

İnsan İradesi Bağlamında Determinizm Sorunu

Klimoviç, Kur'an'da insanın iradesiyle ilgili birbirine çelişkili iki görüşün olduğunu söylemektedir. Onlardan birincisi tüm varlıkların yanında Allah iradesinin hâkim olduğu ve O'nun iradesinin her şeye nüfuz edebileceği görüşüdür. Bu görüşe örnek olacak Kur'an'da birçok ayetin (Kasas suresi, 28/68; Tekvir suresi 81/29; Yunus suresi 10/100; İnsan suresi, 76/30; Fâtır suresi, 35/8) bulunduğunu söyleyen Klimoviç, söz konusu anlayışın akla ve mantığa uygun olmadığını dile getirerek eleştirilerde bulunmuştur. Buna göre Kur'an'da mutlak olarak Allah'ın iradesi ön planda olup, insanların müdahalesi söz konusu değildir. Hatta şu ayette olduğu gibi nasihat ve talimat bile Allah'ın isteği üzerine gelir: *Ama Allah dilemedikçe onlar öğüt alamazlar* (Müddessir suresi, 74/56). İkinci görüşe göre ise Kur'an, fiili yapma özgürlüğünü insana vermektedir. Sözgelimi, *De ki: “Ey halkım, var gücünüzle elinizden geleni yapın! Ben vazifemi yapıyorum”* (En'âm suresi, 6/135), *Her kim dünya mükâfatını isterse, kendisine dünyalık bir şeyler veririz. Kim âhiret mükâfatını isterse ona da bundan veririz* (Âli İmran suresi, 3/145), *Kim âhiret mahsülünü isterse, onun ürünlerini fazla fazla artırırız. Kim de sırf dünya menfaati isterse ona da ondan veririz, ama âhirette onun hiç nasibi olmaz* (Şura suresi, 42/20). Klimoviç'e göre yukarıdaki ayetlere bakıldığında insan başarıya Allah'ın iradesiyle değil, kendi irade ve isteğiyle ulaşacaktır. Burada Allah timsali insanın arzusunu yerine getiren, iradesiz sadece bir hizmetkâr hükmündedir. Böylelikle *Yazara* göre Kur'an'da insan iradesi hususunda “determinizm” ve “indeterminizm” arasındaki mesafenin çok uzak olduğunu görmek mümkündür (Klimoviç, 1929: 40).

Kur'an-ı Kerim'de Cenab-ı Hakk'ın iradesi bazen doğrudan doğruya “irade” kelimesiyle ve bazen de “meşiet” lafzıyla belirtilmektedir. Bunlar hep fiille ilgilidir (Yeprem, 1984: 278). Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: *Allah kimi doğru yola koymayı irade ederse onun kalbini İslamiyet'e açar, kimi de*

saptırmak isterse, göğe yükseliyormuş gibi, kalbini dar ve sıkıntılı kılar” (En’âm suresi, 6/125), *“Biz dilersek herkese hidayet verirdik”* (Secde suresi, 32/13), *“Eğer Allah dileyseydi (meşiet) sizi bir tek ümmet yapardı* (Maide suresi, 5/48) gibi ayetlerde zikri geçen “irade” ve “meşiet” hep Cenab-ı Hakka nispet edilmektedir. Ayetlerdeki bu lafızlar ne “rıza” ne de “emir”e delalet etmektedir. İşte bu ayetlerde zikri geçen irade ve meşiet, zorlayıcı manada “meşiet-i kasr ve cebr” gibi bir irade değil, manası herkes tarafından belli olan ve fiille birlikte bulunan meşiettir. Bu meşiet Allah Teâlâ’nın ezeldeki ilminde bulunan “malum”a tabidir (Yeprem, 1984: 279). Örneğin, Kur’an’ın *Rabbin dileyseydi yeryüzünde bulunanlar hepsi inanırdı* (Yunus suresi, 10/99), *Biz dilersek herkese hidayet verirdik* (Secde suresi, 32/13) ayetlerinde zahiren ilahi iradenin kulları zor altında bıraktığı, cebir manasını taşıdığı ve determinizm anlayışını gerektirdiği bir sonuç öngörülebilir. Ancak Kur’an’ı bütüncül bir bakışla ele alırsak ayetlerden determinist anlayışın çıktığını söyleyemeyiz. Çünkü determinizm insana seçme hakkı vermemektedir. Kur’an’da ise insanın seçme iradesine önemli atıflar bulunmaktadır. İnsan fiilleri Allah’ın iradesi, meşiet ve takdiri ile olur. Ancak insanların da mükâfat veya ceza görmeye esas teşkil eden kendisinin hür iradesiyle seçtiği fiilleri vardır. Allah, insanların dünyaya geldiklerinde kendi iradelerini nasıl ve hangi tarafa kullanacaklarını bildiği için, ezelde insanın fiilini insanın kendi iradesine göre kaydetmiştir. Dolayısıyla Allah’ın kaydettiği bu kader Allah’ın dilemesiyle değil, insanın dilemesiyle meydana gelmektedir. Bu yüzden insanın yaptığı amellerinde hiçbir cebir ve determinizm anlayışı yoktur.

Kur’an’ın insanlar için özellikle doğru yolu tercih etmek isteyenler için uyarıcı ve yol gösterici bir kitap olduğu vurgulandıktan sonra İslam’ın din ve vicdan özgürlüğü ilkesi esas alınarak artık bunlardan ders çıkarıp doğru yolu seçmek insanların hür iradelerine bırakılmıştır. Hiç kimse kendi iradesi dışında bir tercihe zorlanamaz. Ancak insanların irade ve güçleri kendilerinden değil, Allah’tandır, imtihan gereği Allah böyle olmasını dilemiş, insanlara irade hürriyeti vermiştir (Karaman vd, 2014: V/566). *“Allah dilediğini sapkınlık içinde bırakır, dilediğini de doğruya iletir”* anlamındaki Kur’an ayetinde kulun hiçbir katkısı olmadan Allah’ın, onu sapkınlığa ve dolayısıyla cehenneme itmesi gibi anlam çıkarmak Kur’an’ın bütünlüğüne muhaliftir. Allah’ın bir kimseyi dalalette bırakması, kula verilen akıl ve irade nimetini kötü yollarda kullanmakta ısrar etmesi sebebiyle onu beklenen sonuçlarla baş başa bırakması demektir.

Kader Sorunu

Klimoviç, Kur’an’da kader ve irade hürriyeti ile ilgili ayetlere bakıldığında ortak bir görüşün olmadığını ileri sürmüştür. Bazen Kur’an’da aynı surenin komşu ayetleri birbirine çelişkili olabileceğini iddia ederek şu iki ayeti örnek olarak vermiştir: *Ey insan! Sana gelen her iyilik Allah’tandır. Başına gelen her fenalık ise nefsendendir* (Nisa suresi, 4/79) ve *Nerede olursanız olun, sağlam kaleler içinde bulunsanız bile, ölüm size yetişecektir. Onlara bir iyilik gelirse: “Bu Allah’tandır” derler, bir kötülüğe uğrarlarsa “Bu,*

senin tarafındandır" derler. De ki: "Hepsi Allah'tandır". Bunlara ne oluyor ki, hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar? (Nisa suresi, 4/78) ayetleri Klimoviç'e göre çelişkilidir (Klimoviç, 1986: 127; Klimoviç, 1929: 41).

Aslında bu konu sadece oryantalistlerin eleştirdiği bir mesele değildir. Müslüman bilim adamlarının da çok tartıştığı ve ihtilaf ettiği bir konudur. Nisa suresi 78 ve 79 ayetleri siyak ve sibakına göre okunup Kur'an'ın bütünlüğü nazara alındığında ayetlerin çelişkili olmadığı anlaşılacaktır. Şöyle ki, 78. ayette Medine münafıklarının Hz. Peygamber'e olan tutumu anlatılmaktadır. Nitekim münafıklar başlarına bir iyilik geldiği zaman "bu Allah'tan" diyorlar, bir kötülük geldiği zaman ise Hz. Peygamber'in uğursuzluğuna bağlıyor ve onun yüzünden böyle olduğunu ileri sürüyorlardı. Tıpkı Firavun kavminin Hz. Musa'ya *Onlara iyilik, bolluk geldiğinde: "Hâ işte bu bizim hakkımız! Kendi becerimizle bunu elde ettik" derlerdi. Eğer kendilerine bir kötülük gelirse onu, Mûsa ile beraberindeki müminlerin uğursuzluklarına verirlerdi (A'raf suresi, 7/131) demesi ve Allah Teâlâ'nın İnsanlardan kimi Allah'a yalnız bir yönden kulluk eder. Şöyle ki: Kendisine bir iyilik dokunursa buna pek memnun olur, bir de musibete uğrarsa çehresi değişir (dinden yüz çevirir). O, dünyasını da, ahiretini de kaybetmiştir. İşte bu, apaçık zıyanın ta kendisidir (Hac suresi, 22/11) dediği gibi münafıklar da başlarına gelen kötülükleri Hz. Peygambere isnat etmişlerdi. Bu vesileyle Allah Teâlâ iyilik ve kötülüğün Allah'ın kaza ve kudretiyle olduğunu ifade etmektedir (İbn Kesir, 2000: IV/166-167).*

Buna göre insanların başına ne gelirse gelsin, çevrelerinde iyi veya kötü ne olursa olsun bunların tamamı iyisi ve kötüsü Allah'tandır. Allah takdir etmiş, murat eylemiş ve yaratmıştır. Ancak Allah Teâlâ'nın kötülükleri yaratması kötülük gibi algılanmaması gerekir. Çünkü *Yarattığı her şeyi güzel ve muhkem yapıp insanı ilkin çamurdan yarattı (Secde suresi, 32/7) ayetinden de anlaşılacağı üzere Allah'ın yarattığı her şey güzeldir. Yaratılan şeylerin bazıları bizzat güzel ise, bazıları sonucu itibarıyla güzeldir. Zahiren çirkin görünse bile netice itibarıyla birçok iyilik ve hayırların meydana gelmesine sebep olduğu için bunların da iyilik bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir.*

İnsanın başına gelen iyilikler Allah'tan ve başına gelen kötülükler ise insanın kendi nefsinden anlamındaki ayet ile bir önceki ayet zahiren çelişiyor görünse de hakikatinde böyle değildir. Çünkü iyilik ve kötülüğü yaratan Allah'tır ancak, kesb yani kötülüğü yapan insanın kendisidir. Kötülüğü yaratmak kötü değildir, kötülüğü kesbetmek ve yapmak kötülüktür. Buna göre insanların irade ve tercihlerine bırakılan konularda insan akıl, bilgi, irade ve güçlerini doğru kullanmazsa bunun sonucunda başına gelebilecek herhangi bir kötülük insanın kendi nefesine aittir.

Kur'an'daki İnsanın Olumsuz Vasıfları Sorunu

Klimoviç'e göre Kur'an'ın öğretileri insanları toplumsal hayatta adaletle mücadeleden vazgeçmeye, zulme karşı direnmemeye davet etmektedir (Klimoviç, 1929: 39). Söz konusu iddiaya şu ayetler delil olmaktadır:

Kur'an'da, *insan zayıf* (Nisa suresi, 4/28), *cimri* (Mearic suresi, 70/19), *sabırsız* (İsra suresi, 17/11) olarak yaratılmıştır. *Başı derde düştü mü sızlanır durur. Ama servet sahibi olunca da pinti kesilir* (Mearic suresi, 70/20-21). Yazara göre Kur'an, insanın akıl ve ferasetini zayıflatmış, insanlık özelliğini hakaret ederek yaratıcılık gücünü yok etmiştir. İnsan, ne kadar çalışırsa çalışsın Kur'an öğretilerine bakarak iyilik yapamaz, çünkü Kur'an şöyle demektedir: *İyi bilin ki dünya hayatı, bir oyundur, bir oyalanmadır, bir süstür* (Hadid suresi, 57/20), *Sırf dünya menfaati isterse ona da ondan veririz, ama âhirette onun hiç nasibi olmaz* (Şura suresi, 42/20) Klimoviç, Kur'an'ın muhtevasında kâinatın yaratılış gayesi olan insanı nazara alan bir düşüncenin olmadığını, yeryüzü biyosferinde hayatın tedricen tekemmül etmesi ve insanın şuur ve aklının gelişimine ilişkin bilgilerin yer almadığını ileri sürmüştür (Klimoviç, 1986: 192).

Kur'an'ın ifadelerinden anlaşıldığına göre insanın fitratında birtakım zaaflar olsa da, Allah'ın mesajını yeryüzüne taşıma ve o mesajın temsilcisi olma gibi üstün bir sorumluluk kendisine verilmiştir. Allah insanı en güzel surette yaratmış (Tin suresi, 95/4), bütün diğer varlıkları insanın hizmetine sunmuş ve kendisine sayısız nimet ihsan etmiştir (Bakara suresi, 2/22, 29; Ra'd suresi, 13/3-4; Nahl suresi, 16/10-15; Yasin suresi, 36/71-73; Abese suresi, 80/27-32). Bunun yanı sıra Allah insanı his ve duygularla, bilgi vasıtası olan akıl gibi üstün meziyetlerle süsleyerek, düşünme, anlama ve öğrenmeye elverişli bir özellikte yaratmış, bu dünya hayatında hayatı ve ölümü kendisine bir imtihan vesilesi kılmıştır (Mülk suresi, 67/2).

Kur'an'da insanoğlu için zayıf, cahil, nankör, aceleci, dünyaya düşkün, hırslı vb ifadeler kullanılmıştır. Ancak insanın söz konusu sıfatlarla tavsif edilmesi genel bir kural değildir. İnsanın mayasında zikri geçen sıfatlar vardır, bunu kimse inkâr edemez. İnsan sadece bedenden ibaret bir varlık değildir. Kendinde hem melek hem de hayvanla ilgili iki sıfatı taşıyan, yani bu özellikte yaratılan insan, nefsiyle hayvana, ruhuyla ve akıyla meleğe yakındır. O bakımdan hem iyiliğe hem de kötülüğe yatkındır. Şeriatta insana ihsan edilen akıl, his ve duyguların nasıl kullanılmasıyla ilgili belirli bir sınırlaması olsa da, insanın fitratında böyle bir sınırlama söz konusu değildir. Dolayısıyla bazen insanın meleki yönü ağır basarak kalp ve aklın sözünü dinlerken bazen de hayvani yönü ağır basarak nefsinin kötü isteklerine uyarak yoldan çıkmaktadır. İşte bize göre Kur'an'da geçen insanın zayıflığı, cimriliği, unutkanlığı, zalimliği, aceleciliği insanın hayvani yönünün bir sembolüdür. İnsan böyle olumsuz özelliklerden arınarak akıl ve kalbin yönlendirmesiyle üstün meziyetleri kazanmaya çalışmalıdır. Örneğin, insanın sonu gelmeyen arzu ve istekleri mevcuttur. Bu arzu ve isteklerde bir sınırlama olmamasından, onların bir an önce gerçekleşmesinde insan çok acelecidir. Hayra ve iyiliğe çabuk kavuşmak, şer ve kötülükten, sıkıntı ve üzüntüden acele kurtulmak ister. Oysa bilerek, neticesini hesaba katarak, fayda ve zararlı taraflarını düşünerek sabırla yapılan bir iş, bilmeden, neticesini hesaba katmadan acele yapılan birçok işten hem hayırlı hem de daha yararlıdır. Bu açıdan Kur'an ve hadis bu konuda bize iyi düşünüp sonra

istekte bulunma terbiyesini öğretir (Yıldırım, 1986: V/2666). İnsanoğlu, kendisi için hayır istediği gibi şer de ister. Hayır hususundaki duası kabul olduğu gibi, şer hususundaki de kabul olursa, mutlaka helak olur (Sabuni, 1976: II/154). Fahreddin Râzî Kur'an'da insanın niye zemmedildiğine dair şöyle demektedir: "Hak Teâlâ insanı, o, bütün düşünce ve hikmetini dünyevî-maddî şeylere hasrettiği için kınamıştır" (Râzi, 1981: XXX/129).

Allah'ın Meleklerle İlgili Konuşmasının Değerlendirilmesi

Klimoviç, Âdem (a.s.)'in yaratılması ve Allah'ın meleklerle olan konuşmalarından bahsederken bazı çağdaş müfessirlerin söz konusu olayı Allah'ın demokratik yaklaşımı olarak değerlendirmelerini eleştirmiştir. Çünkü ona göre Kur'an'da meleklerin yukarı grupta olanlarla sohbeti çok sert bir şekilde gerçekleşmiştir. Söz konusu konuşmaya davet edilen meleklerle karşı sabırlılık, dikkat, hatta tolerans bile gösterilmemiştir. Allah'ın önceden kendi kararını vermiş olduğunu, itiraz edeni şiddetli bir şekilde cezalandırdığını eleştirmiştir. Kur'an'da söz konusu olayın birkaç yerde geçtiğini ve boş kuruntu sözlerle aynı şeyi tekrarladığını ileri sürmüştür (Klimoviç, 1986: 192-193).

Kur'an'da farklı surelerde Âdem (a.s) ve meleklerin ona secde etmesiyle ilgili bilgiler verilmektedir. Bu bilgilere genel olarak baktığımızda bazı yerlerde kısa ve özetle verilmiş, bazı yerlerde ise geniş bir şekilde anlatılmıştır. Bu ayetlerin bir kısmında Âdem (a.s.) yaratılmadan önceki safha, yani Allah Teâlâ'nın meleklerle yeryüzünde bir halife yaratacağı meselesi söz edilmektedir. Diğer bazı ayetlerde ise yaratıldıktan sonra Hz. Âdem'in başına gelen olaylar, Hz. Âdem'in meleklerle karşılaşması, Hz. Âdem'in cennette bulunuşu, yasak olan meyveyi yemesi ve ardından da tövbe etmesi anlatılmaktadır. Âdem (a.s.) ile ilgili kıssanın Kur'an'da birçok yerde tekrarlanmasını boş veya kuruntu sözler olarak telakki edemeyiz. Çünkü söz konusu kıssada aynı olaydan bahsedilmiş olabilir, ancak bu olaylar farklı bağlamda ele alınmış ve farklı hikmet ve özelliği içermektedir.

Cenab-ı Hak'ın meleklerle istişare etmesi meselesine gelince her şeyden önce, Allah'ın kendisinin yarattığı varlıklarla istişare etmeye ihtiyacı yoktur. Çünkü Allah Samed'tir. Her şey kendisine muhtaç olduğu halde o hiçbir şeye muhtaç değildir. Fakat Hz. Âdemi yaratmadan önce meleklerle istişare etmesinin birçok hikmeti vardır. Sözelimi insanlara istişarenin metodunu ve önemini öğretmek, Hz. Âdemi birçok bilgi ve yetenekle donatarak üstün bir varlık olduğunu bildirmek, Hz. Âdem'in yaratılışını gök ehline müjde vermek şeklinde sıralamak mümkündür. Bunun yanı sıra Allah'ın yaratacağı varlığın, halifenin bazı özelliklerini ilahi hikmetin neticesi olarak, meleklerin ağzından bizlere öğretmiş olması mümkündür (Erdem, 1994: 135). Hz. Âdem kıssasında İblisten hariç tüm melekler Hz. Âdeme secde etmiş, Allah'a karşı isyan etmemiştir. Melekler bu yeni varlığın "fesat çıkarma", "kan dökme" özelliklerinden dolayı, mevcut diğer varlıklarından farklı olduğunu anlamış, kendilerinin Allah'ı tesbih ve takdis etmekle yükümlü bulduklarını öne sürerek hayretlerini ifade etmiştir. Dolayısıyla Allah ile

melekler arasındaki mükâlemeye Allah tarafından meleklerle karşı tolerans ve sabırlılık gösterilmediği yargısı doğru değildir. Böylesi bir yorum Kur'an'ın bütünlüğüne de aykırıdır. Çünkü Kur'an'a göre tüm varlıkları yoktan var eden, insan ve cinleri kendisine ibadet etmek için yaratan Cenab-ı Hak'tır. Allah'ın meleklerle istişaresi ve meleklerin itirazı gibi görünen bu bilgilerde, Hz. Âdem'in yaratılışına insanların dikkatini çekme ve onun yapısında bulunan manevi vasıfların açıklanması gibi ilahi hikmetler mevcuttur.

Asr-ı Saadet Hususundaki İddiasının Değerlendirilmesi

Klimoviç, *Âdem'e bütün isimleri öğretti* (Bakara suresi, 2/31) ayeti bağlamında Müslümanlar arasındaki görüş farklılıklarına değinmiş; kimilerine göre Âdem'e (a.s.) tüm meleklerin isimlerini öğrettiğini, Şii'lere göre ise gelecek tüm imamların isimlerini öğrettiğini dile getirmiştir (Klimoviç, 1986: 194). Yazar, Hz. Âdem ve Havva'nın cennetteki meşakkatsiz yaşayışlarını eleştirerek, bunun Müslümanlar tarafından asr-ı saadet olarak telakki etmelerinin sadece bir efsaneden ibaret olduğunu, İslam, insanın nazarını geleceğe değil, geçmişe çevirdiğini ve böylelikle her zaman gericiliği ifade ettiğini belirtmiştir (Klimoviç, 1986: 204).

Kur'an-ı Kerim, *Âdeme isimlerin hepsini öğretti* ayetiyle umumi olarak Hz. Âdeme bilgilerin öğretildiğine işaret etmiştir. Kur'an, Hz. Âdem'e yapılan bu ikram neticesinde, onun bütün varlıklardan, hatta meleklerden bile üstün bir duruma yükseldiğini haber vermiştir (Erdem, 1994: 140). Şi'anın ilgili ayete farklı anlam vermesi de onların inanç esaslarıyla doğrudan ilişkilidir. Şia fırkası İslam'ın ilk mezheplerinden olup siyasi bir görüşle ortaya çıkmıştır (Cerrahoğlu, 1996: 353). Şia içerisinde farklı görüşe sahip gruplar olmakla beraber özellikle İmamiye Şia fırkasında imamet meselesi esas inanç sistemlerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla imamet, ismet, mehdilik, rec'a ve takiyye gibi inanç esaslarından ibaret bu fırkanın Kur'an tefsir alanında da etkisini göstermesi tabii bir şeydir.

İslam tarihinde genel olarak asr-ı saadet ifadesi Hz. Peygamber'in ve sahabilerin yaşadığı döneme kullanılmıştır. Asr-ı saadet terimi bazen Hulefa-yi Raşidin devri, hatta tabiin ve tebe'ü't-tabiin devirleri için de kullanılmaktadır (Özaydın, 1991: III/501). Asr-ı saadet ibaresinin bu döneme kullanılması Hz. Peygamber'in "İnsanların en hayırlısı benim asrımda yaşayanlardır" (Buharî, Şehadet, 9; Ebû Davud, Sünnet, 10) anlamındaki hadis-i şeriften ilham alarak kullanılması muhtemeldir. Hakikaten bu dönem daha sonraki Müslüman nesillere örnek teşkil edecek bir mutluluk dönemi idi. Çünkü insanlığın hidayet kaynağı Kur'an-ı Kerim bu dönemde nazil olmuş, Hz. Peygamber ve insanların en büyükleri eshab-ı kiram bu dönemde yaşamıştır. Bu yüzden Asr-ı saadet denilmesinden maksat Hz. Peygamber'in bütün ümmetin ve insanlığın mutluluğuna vesile olmasından dolayıdır. Çağımızdaki insanların konfor, dünyevi zevk ve lezzet ile hayat sürdürmeleri, her istediğini "tüketen" bir biçimdeki hayat tarzları onların mutlu oldukları anlamına gelmez. Mutluluk cemiyette huzur, güven,

emniyet, asayiş, nizam ve istikrarın hâkim olduğu bir hayat biçimidir. Böyle bir hayat tarzının en belirgin örneğini Hz. Peygamberin ve sahabilerin döneminde görebiliriz. Ancak Asr-ı Saadet bizim için bir ibret alacak bir mahiyette olmalıdır. Yoksa onunla sadece övünmek bu asrın insanını kurtarmaz.

SONUÇ

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, Sovyet Rus oryantalistlerin Kur'an'a olan yaklaşımları ateistik bir mahiyette ele alınmış, İslam ve Müslümanlara saldırgan bir tavır benimsenmiştir. Sovyet dönemi Rus oryantalistleri kendisinden önceki Çarlık Rus oryantalistlerin misyonerlik faaliyetlerini metot ve içerik olarak miras almışlardır. Ancak burada şunu da önemle belirtmemiz gerekir ki, gerek Çarlık Rus oryantalistleri ve gerekse Sovyet Rus oryantalistleri olsun ikisi de Batılı oryantalistlerden etkilenmişlerdir. Makalemizde Klimoviç'in Kur'an'a ve İslam'a yönelik iddia ettiği konular, bilimselliğe uygun olup olmadığı bakımından değerlendirilmiş olup haklı olduğu yönleri belirtilmiş, isabet etmediği yönleri de vuzuha kavuşturulmuştur. Dönemin ideolojisi gereği Sovyetler, Müslümanları daha çok ve uzun süreli sömürebilmek için bilim adamlarını da kullanmışlardır. Bilim adamları da modern sömürünün devlet eliyle sürdürülmesine hizmet etmiştir. Dolayısıyla Klimoviç'i bu gibi eserleri telif etmeye sevkeden en temel faktör, dönemin siyasi ideolojisi olmuştur.

KAYNAKÇA

- Cerrahoğlu, İ. (1996). *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Erdem, M. (1994). *Hız. Âdem (İlk İnsan)*. Ankara: TDV Yayınları.
- Fîruzabâdî, M. (Tarihsiz). *Besâir Zevî't-Temyîz fî Letâifil-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye Yayınları.
- İbn Âşur, M.T. (1984). *Tefsir et-Tahrîr vet-Tenvîr*. Tunis: Darü't-Tunis Yayınları.
- İbn Kesir, İ. (2000) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. (thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd.). Kahira: Kurtuba Yayınları.
- Karaman, H, Kafi Dönmez, İ, Çağrı, M, Gümüş, S. (2014). *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları.
- Klimoviç, L.İ. (1986). *Kniga O Korane, Ego Proishojdeniye İ Mifologii*. Moskva: Politzdad Yayınları.
- Klimoviç, L.İ. (1929). *Soderjaniye Korana*. Moskva: Ateist Yayınları.
- Kurtûbî, M, (2006). *El-Câmî' Liahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasan et-Türki). Beyrut: Müessesetür Risale Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. (2004). *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, (thk. Fatima Yusuf Haymi). Beyrut: Müessesetü'r-Risale Yayınları.
- Râzî, F. (1981). *Mefatihü'l-Gayb*. Beyrut: Darü'l-Fikr.
- Sabuni, M. (1976). *Safvetü't Tefasir*. Mekke: Dersaadet Yayınları.

Taberî, İbn Cerir. (2001). *Camiu'l-Beyan 'an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*. Kahire: Hicr Yayınları.

Yeprem, S. (1984). *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*. İstanbul: MÜİF Yayınları.

Yıldırım, C. (1986). *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, İzmir: Anadolu Yayınları.

**HOW MODERN MEDICINE AND TRADITIONAL MEDICINE
CAN CONTRIBUTE TO CROSS CULTURAL RELATIONS AND
PEACE-BUILDING EFFORTS ?**

Asst. Prof. Dr. Zeliha USTUN ARGON

Necmettin Erbakan University Ereğli Faculty of Engineering and
Natural Sciences

Biosystem Engineering

ustun.zeliha@gmail.com - zargon@konya.edu.tr

Purpose

In this paper the aim is to point to an alternative and additional way for peace building efforts by considering “the health for all” concept, using modern medicine and herbal tools.

Materials and / or Methods

Health, illness, and healing are part of the society as a cultural system and the process of treatment of diseases can include a cultural approach to the sickness, beliefs about the reasons for disease, experience of symptoms, specific patterns of illness behavior, decisions on alternative treatments, actual treatment practices and evaluations of outcomes from therapeutic applications. Also in cultural systems, healing processes can be completed in at least one of the groups within a social structure: Popular groups (family, friends, social network or community activities), professionals, traditional healers. An adequate healthcare system, which is accessible to all society members, can increase a feeling of security and of belonging. Considering these, in this study the therapeutic practices applied by professionals -especially in war zones-, and traditional methods are evaluated to determine if there can be any linkage between cross cultural communications and folk medicine applications. The study also mentions about the different religions applications in the context.

Results and discussion

The applications of modern medicine and traditional medicine can be an alternative way to increase cross cultural and interreligious communications. Opening multi-religious new programmes for specific medicine areas or creating the multicultural volunteer doctors group for peace building can be good examples for further peace building efforts in Muslim World. Also new practices for traditional medicine applications can be developed in the centers which are settled in the intersection points of the cultures.

Keywords

Peace-building, cross cultural relations, medicine, phytotherapy, traditional medicine

Peace Building

The Secretary General of the United Nations defines peace-building as "action to identify and support structures which will tend to strengthen and solidify peace in order to avoid a relapse into conflict" (United Nations-1992) The Canadian Department of Foreign Affairs also defines peace-building as "a set of measures that create a sustainable infrastructure for human security". Furthermore, Foreign Affairs notes that "the concept of human security recognizes that human rights and fundamental freedoms, the rule of law, good governance, sustainable development, and social equity" are important elements of sustaining global peace. With another definition the peace-building is "an associative approach that attempts to create a structure of peace both within and among nations – a structure that removes the causes of war and provides alternatives to war. This structure involves relations among a large domain of several parties that are equitable, interdependent, include a variety of people and types of exchange, and have a supportive superstructure....Peace-building thus requires a process of nonviolent social change toward equality" (Boyce, Koros, & Hodgson, 2002).

How Can Academic Medicine Can Contribute To Peace Making Process ?

Peace-building is the last step of the peace process after a successful peace-making and peace-keeping process. Identifying the main structure and supporting it with cultural standards without causing the conflicts can be considered the way to improve a " culture of peace"

Peace building can be supported by academic medicine with

- (1) war-ravaged countries focused actions,
- (2) focusing to the the communities in which academic medical centers are located, and
- (3) following to peace-building values.

All these contributions can be possible by constructing reliability and ways of communication among people and different organizations. Also should be counted finding the reasons of conflicts in the society and trying to find a solution help for peace building before the serious incidences have occurred (Levy & Sidel, 2009).

War zones focused actions

Health initiatives can contribute to peace in the war zones with temporary humanitarian ceasefires for health interventions, such as a

children's immunization campaign, restricting weapons and war strategies by using health expertise and data; and creating individual and social healing zones (CNA, 2009).

War-ravaged countries focused action

Academic medicine can help to build the peace with education activities, institutions and some services for the people in the areas which are destroyed with the war. Education sessions can be design at different levels which are undergraduate, graduate, and continuing medical education programs. The main subject should be health and and social effects of war. Educational activities can cover the treatments for both civilians who are actively or passively been in the war and physically or mentally traumatized (Levy & Sidel, 2009).

Focusing to the the communities in which academic medical centers are located

Education, research and service activities can focus to the areas where academic medical centers are located. These activities can support with the medical students, physicians, and other health professionals who are from the same society. So peace-building actions and problem solving activities' results will be more efficient with language and cultural competence.

Health and Peace Mechanisms

Academic medicine can contribute the peace building via different activities and processes. Conflict management can be the first step between different groups. Using the "medical diplomacy" tool disagreements can be solved and lessened. Secondly if the people and organized groups who are working for the peace are supported by healthcare groups, it will help the actions to be more powerful. Healthcare methods also can help to strengthen the social fabric by uniting the ethnical, social differences on a peace basis through healing and reconciliation. People or groups who have the experience and legitimacy from health care can express the disagreements with their words. Also the expertise of healthcare groups and knowledge can help to prevent or decrease the destructiveness of war by working together for the restriction of the military policies and weapons through international law (MacQueen & Santa-Barbara, 2000).

Peace-time actions can be taken by academic medicine authorities

Health outcomes can be supported by actions which can be taken to prevent war and its destructiveness such as advocacy and developing policies. The wars are an important factor of increasing the mortality and morbidity rate. Looking to the statistics some countries like the US spent more money on weapons than health related programs and it was \$52 billion and \$0.119 billion respectively (Schwartz & Choubey, 2009). When we look to the different examples Eritrea can be seen as an extreme example by spending 24% of its gross domestic product on the military and 2% to the health. Pakistan is another example for spending more money to the

military and its services than the expenses of education and health in total (CNA, 2009; WHO, 2008). An emerging academic discipline and global organizations such as Peace through Health have been searching about the ways of contributions of health to peace building since the late 1990s. The findings show that the peace building concept can be possible with the efforts of health providers and the health organisations which can prevent the violent, conflicts and decreasing the war destructiveness (CNA, 2009).

Adherence to Peace-Building Values

Academic medicine can help peace-building by promoting the peace-building values. Culture of peace can build and maintain with medical students, health professionals and physicians being a model with their relationships among the society and themselves. They can promote the ethical behaviours and transparency and support prevention of the conflict and disagreements. They also can promote intervention to prevent conflicts before these occur and result in more serious situations. Academic medical centers can have different ways to support peace building by demonstrating arbitration examples within themselves or among people who are from outside of the centers. Health professionals can show the people how to solve the conflicts by applying a change in the routine service to the patients. Its expected that the patients will disagree with the decision of the professionals and also it can be the right time for health professionals to show how they will solve disagreement with mediation and arbitration (Levy & Sidel, 2009).

Modern Medicine and Peace Building Applications

A multi-dimensional policy and framework initiative, "Health as a Bridge for Peace (HBP)", is working under the WHO and supporting the peace building efforts and health workers in armed conflict and post-conflict situations since 1998. HBP program believe that public health strategies must be on the basis long-term strategic planning, equal addressing and national and international collaborations. As the peace-building concept is very complex it should be defined within the different contexts such as peace, conflict prevention discussion, and war. (WHO, 2002) Peace through Health and Health as a Bridge to Peace initiatives show the effect of the health professionals on peace building and the connection of peace and health (CNA, 2009).

When it is looked at, the results of community based actions and special strategies about peace building, different successful applications can be seen where the main matter is life during times of conflict. Peace building organizations, health initiatives, governmental and nongovernmental organizations, and religious centers can be the main forces for the health related peace actions. If 'Days of Tranquility' and 'Corridors of Peace' agreements are looked into, it can be seen that UNICEF (United Nations Children's Fund) the International Committee of the Red Cross, the World Health Organization, churches, different ministries of health were the main

negotiators for peace. The agreements made it possible to practice immunization programs and relief supply kits distribution during ceasefires focusing on children's health. These kind of strategies are applied especially focusing on polio which can cause childhood disability in different countries such as Afghanistan, El Salvador, Lebanon, Sudan and Iraq by community based health organizations (Boyce et al., 2002).

Another example can be defined as a cooperation network of knowledge. This organization includes academics, researchers, educators, medical, public health and allied health professionals, and students working as a team of individuals and institutions and is called the Canada International Scientific Exchange Program (CISEPO). The organization is serving in the Middle East for the past 15 years. The professionals are working as a role model for cooperative development and dialogue of the conflicts in the regions by building trust, sharing the knowledge, leadership within the health care centers and key academics. CISEPO's belief is peace can be built by sharing the knowledge, techniques and expertise of health (Sriharan et al., 2009)

It has been argued that peace-building initiatives should act only after a political agreement has been done on peace. But in CISEPO's case it is shown that a bridge to peace is not too far. CISEPO believes that war can turn into peace, despair can turn into hope, poverty can turn into wealth by combining academic theory and medical relationships. CISEPO initiatives are mainly based on a model which combines specific goals for their project to improve outcomes of health services, clinical services and population. It will help them to achieve their meta-level goals for their cross-border collaborations and knowledge exchange.

At the beginning of their action, CISEPO was a Canadian nongovernmental organization which is focused in Middle East area's Jordanian, Israeli and Palestinian otolaryngology physicians and allied health disciplines to support the sustainable medical education. As hereditary deafness is an important health issue for Arabs and Israelis and the frequency of the disease 6-10 times more in the Middle East than in the West, it has the priority as a medical issue. This genetic condition -nerve deafness- is a big issue in the Middle East's communities, on infants, children and for their families not only with the health aspect but also with economic and social perspectives. Following their successful works on otolaryngology, CISEPO has expanded their activities on different areas like medical education, public health, nursing and other clinical disciplines. To broaden the scope and reach of the initiative, American CISEPO was established. As a U.S. registered sister charitable organization, it worked very closely with CISEPO. With the actions of U.S. CISEPO, the first Arab and Israeli genetics conference in Jordan and a cross-border cardiac resuscitation training program has been organized. Mentioned activities can show how the networking and expanding helps to organize new cooperative projects and can bring health professionals together in collaboration. Academic health

initiatives proved that with their successful activities despite many challenges in the region it can be possible to build mutual trust, understanding and respect and also in broader perspective how it can help to support peace building (Sriharan et al., 2009).

Traditional Medicine

A Historical overview

World Health Organization (WHO) is defining "Traditional medicine as the sum total of the knowledge, skill, and practices based on the theories, beliefs, and experiences indigenous to different cultures, whether explicable or not, used in the maintenance of health as well as in the prevention, diagnosis, improvement or treatment of physical and mental illness" (WHO, 2013). Traditional herbal medicines is defined as "naturally occurring, plant-derived substances with minimal or no industrial processing that have been used to treat illness within local or regional healing practices" (Majaz & Khursid, 2016).

Traditional herbal medicines have been used all over the world both in developed and developing countries. These medicines have been chosen as their sources were natural and have less side effect comparing with the chemical drugs. Herbal medicines have been using in different forms like teas, tinctures, powders, poultices and other forms (Balunas & Kinghorn, 2005). The history of using the plants for healing purposes is as old as human history and herbal medicine is the base of modern medicine. When it is looked at, the history of modern medicine, in early medicines different examples can be seen, which are derived mostly from plants. Clinical, pharmacological, and chemical studies of these traditional medicines show that willow bark was the source of aspirin, foxglove was raw material of digitoxin, opium poppy was the main ingredient of morphine, cinchona bark was the main component of quinine and psilocarpine is produced from jaborandi (Butler, 2004).

70-95 % of the World population is preferring herbal medicine for primary health care especially in developing countries. The main reason behind it is that it is believed that there are no side effects, these are cheap to buy and available locally. It is hard to make an estimation about an exact time when the plants started being used as medicine. The Carbon dating from ancient Babylon (Iraq) records show that people were cultivating herbal plants 60,000 years ago. When we look at India, China and Egypt, according to the written sources, herbal medicines were used 5000 years ago. These plants also were used in Greece and Asia minor 2500 years ago. Medicinal herbs remnants was found during archaeological excavation about neanderthal term. Records from Sumerians, which belong to an age 5000 years ago, mentioned herbal medicines such as laurel, caraway, thyme and their usages. Egyptian culture also was known with their use of medicine dated before 2900 BC, and the papyrus are used for writing and painting. Papyrus are called according to their dates such as such as the

Ebers papyrus (1500 BC), the Edwin Smith papyrus (1600 BC), the Berlin papyrus (1200 BC), and the Kahun papyrus (1900 BC). Among these papyri, the best pharmaceutical record is the "Ebers Papyrus". These records contain more than 800 formulae about "gargles, snuffs, poultices, infusions, pills and ointments, with beer, milk, wine and honey being commonly used as vehicles and 700 different drugs like acacia, castor oil and fennel etc with their uses along with apparent reference to some chemical such as iron, sodium chloride and sulphur" (Newman, Cragg, & Snader, 2000). At Mesopotamia, documented use of herbal medicines on clay tablets dated approximately 2600 BC can be seen. The cuneiform language tablets mentioned the *Cupressus sempervirens* (Cypress) and *Commiphora* species (myrrh)'s oils which are used for cold, coughs and inflammations treatments today.

China has its own herbal medicine applications, which contain processed plants' drug soaked in wine or vinegar, since ancient times. Today, more than half of the population uses herbal medicines in traditional ways especially in rural areas. And today in the Chinese pharmaceutical market, traditional remedies can cover 2% of the whole market with 5000 different formulas or herbal medicines. India is one of the countries which has its own healing systems which is called Ayurveda. This system of medicine is approximately 5000 years old and the text is part of Atharvaveda. Ayurvedic principles have been transmitted generation to generation orally and at the last stage its have been written in Sanskrit and preserved. When looking at the basics of the system, it can be seen that health is promoted rather than fighting with diseases. The available main texts of the system are Charak Samhita (1000 BC) and Sushrut Samhita (100 AD). These texts give detailed information about 1500 herbs and 10,000 formulations. Another text Madhav Nidan (800 AD) describes diagnostic features and over 5000 signs and symptoms. Ayurveda consists of eight different branches called Kaya Chikitsa for general medicine, Kaumara Bhruthya for paediatrics, Bhutha Vidhya for psychiatry, Salakya for ophthalmology and dentistry, Shalya for Surgery, Agada Tantra for toxicology, Rasayana for rejuvenation therapy and Vajeeakarana for sexual vitality.

Hippocrates, accepted as the father of medicine, wrote more than sixty books and mostly worked on human anatomy and physiology 2500 years ago. His theory was that the human body is composed of four different humors which are the responsible factors of health and diseases and these are blood, phlegm, yellow and black bile. And he focused to use foods and herbs only and his saying is still tried to be understood and practiced "Let food be thy medicine and medicine be thy food." "Sickness is caused by the body's inability to digest its environment." (Smith je, 2010). Aristotle (384-322 BC) claimed that there were four basic qualities in life: wet, dry, hot, cold and he called this claim as humeral theory of disease. When these factors combined binary earth, air, fire and water elements are constituted which are represented by black bile, yellow bile, blood, and phlegm.

According to him, if the human body is composed of these humours, melancholy, choleric, sanguine, and phlegmatic temperaments would occur and disorders would be created by unbalanced relation of these humours. His work was nearly 150 volumes but less than 30% of his writing has reached us today (Dunn, 2006; Majaz & Khurshid, 2016). Theophrastus (about 300 BC) who is called as “father of botany” was one of the great Greek philosophers and natural scientists. His work about medical qualities and specialities of herbs was compiled in about 227 books. Dioscorides (40-90 AD) was a physician in the Roman Army and he had the chance to learn about different floras in foreign countries. In his studies which is in five volumes, he describes 700 plants’ properties, effects, occurrences and aspects. This work can be accepted as one of the most extensive and also the first which consists of the practical and pharmacological criteria of remedies. Pliny the Elder is famous with his study “Natural History” which has affected the scientific studies until the middle ages. His study is separated to thirty seven different books. He gathered the disorganized and older materials from “encyclic culture” which can be named the World Encyclopedia. His style was very plain and simple but the vocabulary was very rich. Among 37 books, the first one is a summary of the rest 36 books, including the list of authors, and titles of the books. Galen (130-200 AD) had his education about Pharmacy and Medicine in Rome and he had the chance to practice it while teaching. His teachings about preparing and formulating medicines have been used in the western World for 1500 years. In the modern World the mechanical compounding techniques of pharmaceuticals is called with his name as “galenicals”. He invented cold cream and described different methods for preparation of medicines. Some of the methods have been used until today with slight changes.

In the Arab World, it was the 8th century when the first apothecary’s shop was opened by a private owner in Baghdad. At this time, Arab people used to separate the apothecary and physician. They were also the first people who prepared natural syrups, confections, conserves, distilled waters and alcoholic liquids to the rest of the World. With the Muslim expansions to Africa, Spain and Southern France, this knowledge was also carried with them. The concept of the pharmacy is very well accepted in these areas and implemented successfully. Another phenomenon in the medicine history is Ibn-sina (Avicenna). He was an Iranian physician and at the same time the most famous philosopher scientists of Islam. He had great contributions in medicine and Aristotelian philosophy. The mostly known books of his are the *Kitaab al-shifa’* (Book of Healing), and *Al-Qaun fi-al-tibb* (The Law of Medicine). These two books are the mostly used and famous books in the area of medicine. *Kitaab al-shifa’* is accepted the most extensive book in its area written by one man. This book contains natural sciences, geometry, astronomy, logic, metaphysics, arithmetic and music but no ethics or politics. *Al-Qaun fi-al-tibb* can be accepted as an encyclopedia whose content is his own experiences with the earlier successes as a physician.

Carl Linnaeus (1707-1778) is famous with his studies called “Systema Naturae” and “Species Plantarum” which are made great contributions to the systemic botany. He also introduced a binomial system of nomenclature which is still in use. When we look at the terms; for pharmacognosy “metria medica” terms was used in the 19th century. The term Pharmacognosy is used by German scientist C A Seyldera in 1815 by naming his thesis as Analetica Pharmacognostica (Majaz & Khurshid, 2016).

How did traditional medicine affect history and how was it affected by history ?

As mentioned before medicinal plants, herbs, essential oils are used in ancient cultures and widespread in Egypt, China and Japan, and India for traditional medicinal applications, food and cosmetics. Ancient spice trade led to mixes of cultures and cultural traditions to each other in Egypt, Greece, Roman empire, Berenike, and Egypt. The main plants were incenses, resins like myrrh and frankincense cinnamon (*Cinnamomum zelanicum*), black pepper (*Piper nigrum*), cardamom (India and Sri Lanka), gingers (Asia), saffron, *Crocus sativus*, mint family herbs, carrot family herbs (Mediterranean Region), cloves, *Syzygium aromaticum*, nutmeg and mace (*pala gula*) *Myristica fragrans* (Spice Islands), allspice (*Pimienta dioica*), vanilla (*Vanilla fragrans*), Chili peppers (America).

Medicinal plants and spices are introduced to Europe by Crusades, Venice and Genoa becoming trade centers and capture of Constantinople by Turks (1453). The concept of the medicinal plants and the spices is completely changed from the Dark Ages in Europe (641-1096) and it can be said that the demand for spices in Europe helped foster the Renaissance.

To sum up; fragrant plants have played an important role in diverse cultures for at least 5000 years. The spice trade dates back at least 3000 years and led to interactions among cultures from Southeast Asia, Africa and India and the Mediterranean regions. The desire for spices in Europe helped to foster the renaissance – or rebirth of European culture; and European domination of the spice trade often very negatively affected cultural traditions where spices produced. Fragrant plants continue to play an important role in many cultures today although the significance and use of species changes over time (Balick & Cox, 2018)

According to the WHO, 70-95% of the world’s population rely on traditional medicine for their primary health care, and most of these practices include the use of plant extracts or their active components (Carmona & Pereira, 2013; Sardesai, 2002). In this context, what should be analysed is the correlation between the health concept and applications depending on culture.

Health and Culture

According to Kleinman (1978) cultural systems are consisting of health, illness, and health care-related aspects of societies from the point of medical anthropology. Health care systems shaped like other cultural systems such

as religious system, kinship, symbolic system based on values, behaviours, attitudes, meanings. In the health care system, the illness is seen as cultural concept. When disease occurred, people who have the sickness and the others in the same society show cultural reflections about the disease, reasons and the beliefs linked to reasons, symptoms, people's experiences about symptoms, illness behaviours which are in specific patterns. In the treatment-level alternative therapeutic practices and the decisions, decision makers, contributors, applications of treatments and treatments outcomes' evaluations can be evaluated as part of this cultural system and all these factors are in a systematic relationship between each other. Because all these behaviours are part of a cultural system, the relation between health, illness, and health care needs to be understood. "Health beliefs and behavior, illness beliefs and behavior, and health care activities are governed by the same set of socially sanctioned rules".

The health care systems generally consist of three social groups according to disease occurrence, experience and observed reaction. These groups are the popular; professional; and folk. The popular group can be defined as the family where the sickness and care is experienced. This group also includes social network and community activities. Both Western and non-Western societies are given value to the family groups primarily and 70-90% of the sickness is handled within this area. But, most of the decision making and practicing medical applications are made in a popular group. These activities include when to ask help, whom to consult, the evaluations of the treatments. When we look at the medical anthropology studies, it can be seen that the studies made their emphases generally on folk groups, not on the popular groups. Also ethnographic studies includes some other non-professional healing specialists into these cultural systems and are classified as sacred or secular groups. The last group can be called the professionals. Western or cosmopolitan Professional scientists and also and professionalized indigenous healing traditions practitioner such as Chinese, Ayurvedic, Yunani medicine and chiropractics can be included in this group (Kleinman, 1978).

These groups help construction of different forms of social realities. These realities are creating the subsystems of the society such as expectations, relationships, beliefs, and roles. If the clinical realities are examined it can be seen they are culturally constructed. They can differ from one society to another. Also in the same health care systems they can differ in various groups. Furthermore, sociopolitical factors and cultural structures can make major changes and reflections on the health care systems. At this point healing should be evaluated on physiological; psychological; social; and cultural levels. It can be seen that in cultural systems, health care relationships are generally transactions between disease and illness models of sickness. The cultural conflict is here, professionals in modern medicine accept the sickness only as disease and give technical explanations with technical treatments. On the other side the

patients expect from the professionals relief of the symptoms, personally and socially meaningful explanations, psychosocial treatments for illness (Kleinman, 1978)

Traditional medicine applications and peace building

As a result, similarly to academic medical centers, traditional medicine centers can be built for traditional herbal practices. Beyond being a health service, education and research center, these applications can be more effective in some respects with the inclusion of traditional healers and some experts from the society as the local healers know the culture of the society and understand the expectation of patients beyond healing. These centers can serve as a melting pot for different cultures as a learning and sharing point with the people from different ages and backgrounds. Healing and learning practices can lead communications between different societies as we can see the examples in history like travelers, who want to learn about medicine applications and volunteer to live in different countries with different religions and languages. These students can help to build peace between conflicted societies by understanding the culture and social fabric when they are giving a service of healing. As we all know health is one of the issues in the World that has no border with no race, language and religious restrictions.

References

- Balick, R., & Cox. (n.d.). Cultural Interactions with Spices and Herbs. Retrieved from <https://sites.google.com/site/introtoethnobotanyvideos/home/cultural-interactions-with-spices-and-herbs>
- Balunas, M. J., & Kinghorn, A. D. (2005). Drug discovery from medicinal plants. *Life Sciences*, 78(5), 431-441. <https://doi.org/10.1016/j.lfs.2005.09.012>
- Boyce, W., Koros, M., & Hodgson, J. (2002). Community based rehabilitation: A strategy for peace-building. *BMC International Health and Human Rights*, 2, 1-10. <https://doi.org/10.1186/1472-698X-2-1>
- Butler, M. S. (2004). The Role of Natural Product Chemistry in Drug Discovery The Role of Natural Product Chemistry in Drug Discovery †. *Journal of Natural Products*, 67(12), 2141-2153. <https://doi.org/10.1021/np040106y>
- Carmona, F., & Pereira, A. M. S. (2013). Herbal medicines: Old and new concepts, truths and misunderstandings. *Brazilian Journal of Pharmacognosy*, 23(2), 379-385. <https://doi.org/10.1590/S0102-695X2013005000018>
- CNA, A. C. N. (2009). *Peace and Health. Advance in nursing science*. <https://doi.org/10.1097/ANS.0b013e31829f1a49>
- Dunn, P. M. (2006). Aristotle (384-322 BC): Philosopher and scientist of ancient Greece. *Archives of Disease in Childhood: Fetal and Neonatal Edition*,

91(1), 75–77. <https://doi.org/10.1136/adc.2005.074534>

Kleinman, A. (1978). Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. *Social Science and Medicine. Part B Medical Anthropology*, 12(C), 85–93. [https://doi.org/10.1016/0160-7987\(78\)90014-5](https://doi.org/10.1016/0160-7987(78)90014-5)

Levy, B. S., & Sidel, V. W. (2009). How academic medicine can contribute to peace-building efforts worldwide. *Academic Medicine*, 84(11), 1487. <https://doi.org/10.1097/ACM.0b013e3181baa209>

MacQueen, G., & Santa-Barbara, J. (2000). Peace building through health initiatives. *BMJ (Clinical Research Ed.)*, 321(7256), 293–6. <https://doi.org/10.1136/bmj.321.7256.293>

Majaz, Q. A., & Khurshid, M. I. (2016). Herbal medicine as antipyretic: a comprehensive review. *International Journal of Pharmaceutical Research*, 8(2), 1–5.

Newman, D. J., Cragg, G. M., & Snader, K. M. (2000). The influence of natural products upon drug discovery (Antiquity to late 1999). *Natural Product Reports*, 17(3), 215–234. <https://doi.org/10.1039/a902202c>

Sardesai, V. M. (2002). Herbal medicines: Poisons or potions? *Journal of Laboratory and Clinical Medicine*, 139(6), 343–348. <https://doi.org/10.1067/mlc.2002.124582>

Schwartz, S. I., & Choubey, D. (2009). *Nuclear Security Spending: Assessing Costs, Examining Priorities*. Washington Dc: Carnegie Endowment for International Peace. Retrieved from <http://carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=22601&prog=zgp&proj=znpp>

Smith je. (2010). A Brief History of Herbal Medicine. *Inspired Times*, (4), 15.

Sriharan, A., Abdeen, Z., Bojrab, D., David, S., Elnasser, Z., Patterson, T., ... Noyek, A. (2009). Academic Medicine as a Bridge to Peace: Building Arab and Israeli Cooperation. *Academic Medicine*, 84(11), 1488–1489. Retrieved from <http://neuron.mefst.hr/docs/CMJ/issues/2004/45/1/14968464.pdf>

WHO. (2002). Report on the Second World Health Organization Consultation on Health As a Bridge for Peace. *Health (San Francisco)*, (July), 8–9.

WHO. (2008). *Closing the gap in a generation. Closing the gap in a generation. Health Equity Through Action on the Social Determinants of Health. Final Report of the Commission on Social Determinants of Health*. <https://doi.org/10.1080/17441692.2010.514617>

WHO. (2013). WHO Traditional Medicine Strategy 2014-2023. *World Health Organization (WHO)*, 1–76. <https://doi.org/2013>.

**DEMOLITIONS OF QUR'ANISM DISCOURSE IN THE CONTEXT
OF RELATIONSHIP BETWEEN CIVILIZATION AND
TEMEDDUN**

Research Assistant Furkan ÇAKIR

Selçuk University Faculty of Islamic Sciences

e-mail: ahmedfurkan@selcuk.edu.tr

Purpose

The thought which emphasizes that a new civilization should be built while taking the view that the Islamic civilization discourse is a thing of the past and while bombarding this new civilization discourse through the narrative culture, does not fall for a moment from the conservative groups' agenda. Critics have not been left out that the narrative culture, the main element of the Islamic civilization, does not allow the movements of tajdid. This paper will examine how much it hurts Islamic Civilization to abolish the narrative culture, which is the basic element of civilization

Materials and / or Methods

Our basic sources are the works of people who refuse all ahadiths on the verge of modern apology or reject hadiths because of contradictions to the Qur'an and arguments criticizing the mentality of expressing opinions on this issue.

Findings

Despite the fact that many views are given about the lexical meaning of the concept of "Islamic civilization", which arises from the ashes of the Islamic science tradition, the definition of civilization can not be fully explained in any way. Rejection of the Prophet's hadiths in the guise of Quranism, which is behind İhsan Fazlıoğlu's correlating civilization with temeddun and called by some certain groups as 'living tradition' today, is very important in the context of civilization-temeddun and narrative culture. The danger Quranism discourse falls into manifests in two different ways. We classified these two calling the first group 'the rejecters of all narratives' and the second one 'the deniers of narratives because of contradiction to the Quran'. The fact that the views of the second group are put forward with particular relation to the Hanafi scholars is abused for today. This paper is about representatives of Quranist-Mealism discourse who emerged in the 19th century in Turkey. Tradition and Islamic civilization will be handled in terms of civilization and temeddun as well as in the context of efforts aiming at Islamic

perception without Sunnah (Prophetic tradition), by denying of Sunnah, namely the fundamental building stone of the Islamic civilization and creating a sense of Islam without it while submitting narratives to the Qur'an under the influence of modern understandings.

Conclusion and Discussion

Keeping in the background and undervaluing Sunnah/Hadith, one of the largest shareholders in the formation of Islamic civilization, mean for individuals and societies to build civilizations of their own. This study explains the destructions of such new sense of civilization that is to be presented in parallel with the Islamic civilization. Having illuminated the West in past as well as seen economic and social trends attributed to the power of western civilization, Islamic civilization began to intellectually introspect due to the thought of backwardness. This mental inclination has made contemporary man face difficulties to perceive the arguments coming from his tradition and subsequently to isolate. The main standpoint here, to solve the problems in question, will be to regard civilization as temeddun with a change of perception.

Key Words: *Civilization, Temeddun, Hadith, Quranic, Mealism.*

Medeniyet - Temeddün İlişkisi Bağlamında Kur'ancı Söylemin Yıkımları

Aydınlanma çağı sonrası dönemde, hadis eleştirileriyle bağlantılı olarak sıkça kullanılan inkar kelimesi ve ona izafe edilen sıfatlarla ilgili, yanlış anlamaya müsait bazı noktalara açıklık getirilmelidir. Bu bağlamda, alelacele ve dikkatsizce kullanılan bir kelime olan inkar, hem zihinde meydana getirdiği çağrışım, hem de ön kabule dayalı bir tanımlama olması dolayısıyla, bilimsel bir kullanım değildir. Ayrıca, dini literatürde, irâdî olarak Allah'ın varlığını ya da diğer inanç konularına dair bazı esasları kabul etmememe gibi, son derece önemli hususlar için kullanılır. Dolayısıyla, dinin en temel esaslarından olan sünnet ile ilgili olarak da bu ifadenin ancak irâdî tercihler bağlamında kullanılması gerekir. Çağdaş hadis tetkiklerinde de, bilinçli olarak ifade edilmiş bir sünnet karşılığı (inkar) söz konusu edilmediği müddetçe, bu nitelikte bir inkardan bahsetmek imkansızdır. Bu sebeple, hadis eleştirisi söz konusu olduğunda muhatabın tavrından emin olmadıkça inkar yerine tenkit ifadesinin kullanılması daha doğrudur. (Hatipoğlu, 2015: 337, 338.)

İhsan Fazlıoğlu'nun *Kayıp Halka İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi* isimli çalışmasında bir vaka çalışması gerçekleştirmiş ve katılımcıları medeniyet ekseninde sorular sormuştur. "Medeniyet nedir ?" ya da "İslam Medeniyeti nedir ?" gibi tanım isteyen soruların aksine katılımcıların daha rahat dile getirebileceği "Medeniyetten ne anlıyorsunuz ?" ve "İslam Medeniyetinden ne anlıyorsunuz ?" soruları sorulmuştur. Dünya görüşleri; muhafazakar, milliyetçi, dindar olan İstanbul, Ankara, Kocaeli, Köln, Bosna,

Berlin, Viyana başta olmak üzere muhtelif bölgelerde 175'i sosyal, 86'sı sayısal, 44'ü ilahiyat, 16'sı sanat alanından 185 lisans, 63 yüksek lisans, 22 doktora seviyesinde bulunan 270 öğrenci ile 53 öğretim üyesi olmak üzere toplam 323 kişiye bir anket gerçekleştirilmiştir. Katılımcılar medeniyet kavramını batı medeniyeti ile özleştirilmiş ve günümüze hasır edilerek daha çok maddi tezahürler açısından ele alındığı gözlemlenmiştir. Katılımcıların %7 gibi küçük bir kesimi dışında medeniyeti tek anlamlı kullanması (medeniyet) çok anlamlı medeniyet kavramının (medeniyetler) olabileceğine işaret dahi etmemesinin altında yatan temel etken yine katılımcıların tek anlamlı düşünce ile batı medeniyetini kast ettiklerini düşünölmektedir. İslam medeniyeti kavramı ise çoğunlukla lafzî seviyede ve hamasî bir biçimde tanımlanmış; özellikle tarihi, ölü bir yapı olarak işlem görmüştür. (Fazlıoğlu, 2016: 269) Bu ölü yapıyı yeniden diriltmek için ise medeniyet yerine "temeddün" kavramını önermekteyiz. Çünkü medeniyet masdar-ı ca'li eki eklenerek meydana gelmiş bir kelimedir. Bu kalıp ekseriyetle zamandan ve hareketten bağımsız, kopuk, donmuş bir yapı ortaya çıkartır. Temeddün ise temeddene fiilinden mastar olmasına karşın bir eylem halidir; bir süreci, tavırdan tavıra girmeyi ve halden hale dönüşmeyi ifade etmektedir. Nitekim usûl-i din/kelam ve usûl-i fıkhıta sürekli "temeddün" ifadesi kullanılmagelmiştir. (Fazlıoğlu, 2016: 282) Din ise kitapta durduğu gibi durmamaktadır. Din insanla buluştuktan sonra tedeyyün eder ve bu tedeyyün medeniyetin beşiği haline gelir. Medeniyet ne olduğu zihinlerde nasıl teşekkül ettiği ve bu medeniyetin tedeyyün-temeddün ilişkisi bağlamında nasıl anlaşılması gerektiği en önemli soru(nu)muzdur. İnsan tabiatından kaynaklı medenî olarak hareket edememektir nitekim Kur'an ve rivayetlerde bedevîlerin hallerinden bahsedilirken aslında onların medeni bir topluluk olmadığını mesajı verilmektedir, buna rağmen medeniyetten berî bir hayat sürmek imkansızdır. Bedevîlerin dahi yaşadığı toplum ve coğrafyanın onlara entegre ettiği bir medeniyeti vardır. Hiçbir birey medenî olarak dünyaya gelmemiş, çevre faktörleri onu medenileştirmiştir. Özetle insan tabiatından kaynaklı olarak medeni değildir fakat tabiaten temeddün etmeye meyyaldır. Nitekim İbn Haldun: "İnsan doğasının ve mizacının değil; gelenek-görenek ve alışkanlıklarının ürünüdür." demekle bu noktaya işaret etmektedir. (İbn Haldun, 2006, I, 201.)

Son yüzyılı teknoloji ve savaş yüzyılı olarak isimlendirsek pek de yanlış bir ifade olmaz. Bu hareketli çağın düşünceleri aktarma noktasında kendisinden önceki yüzyıla kıyasla büyük bir ilerleme kat ettiği apaçık bir gerçektir. Kur'ancı-Mealci söylemin dönem itibari ile Türkiye'ye sıçraması iletişim çağının gereği olarak hızla gerçekleşmiştir. Mustafa Öztürk'ün *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık* isimli çalışmasında dile getirdiği "Kur'ancı-Mealci söylem" tanımlaması rastgele tercih edilmiş bir ifade değildir. İlk dönem 'Kur'ancılık' diye tanımlanan bu hareketin Türkiye ekseninde 'Mealcilik' kavramına dönüşümü ve hadislere bakış açısından farklılıklar göz ardı edilmemelidir. Bütüncül bir bakış açısı serdetmesi adına

"Kur'ancı-Mealci" ifadelerini biz de sıklıkla birlikte kullanacağız.

Cemaat ve topluluklar halinde çalışmalarını yürüten İslâmî grupların içine bireysel çalışmalar ile başlayıp arkasından gelecek toplu hareket henüz kestirilemeyen "Mealcilik" akımı hızlı bir giriş yapmıştır. 1980'lere kadar "meal okumanın neresi yanlış" anlayışı ile savunulan görüş ilerleyen zamanlarda "Kur'an bize yeter, ne yani size yetmez mi?" gibi tuzak sorularla propagandasını sürdürmüştür. (Cündioğlu, 1998: 80-97.) Bugün hiçbir Müslüman "ben Kur'an Müslümanı değilim (!)" diyebilir mi? Bir kişi için Müslüman denildiği vakit pek tabii o kişinin Kur'an Müslümanı olduğunu anlarız; çünkü Kur'ansız bir Müslümanlık olmaz, olamaz. Kur'ansız bir Müslüman olmak ne kadar imkansız ise, sünneti/hadisi kabul etmeyen bir Kur'an Müslümanı da olunmaz, olunamaz. Mezkûr topluluğun mesajı "dinin Kur'an'dan ibaret olduğu" noktasında iken, kendilerine "siz sünnete muhalif misiniz" denildiği takdirde "dinin Kur'an'dan ibaret olduğu ayrı, sünneti kabul etmemek ayrı diyerek bir nev'i takiyye yapmaktadırlar. Oysa ki Kur'an bir çok yerde nebevî sünnetin önemine vurgu yapmaktadır. (Âl-i İmran 3/31; Nisa 4/59, 65, 80; A'raf 7/158; Enfal 8/24; Nur 24/54, 63; Ahzâb 33/36; Haşr 59/7.)

Türkiye'de ortaya çıkan Kur'ancı-Mealci söylem ilk günden itibaren eleştiri yağmuruna tutulurken, bazı kimselerin ise o yıllarda takdirini kazanmıştır. Ruşen Çakır'ın 1990 yılında neşrettiği *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar* adlı çalışmasında Kur'ancılık-Mealcilik furyası hakkında şöyle bir ifadeye bulunulmaktadır:

"Kur'an'cı söylem, 1970'li yıllarda umumiyetle sosyal bilimlere yatkınlığıyla temayüz eden entelektüel bir genç kuşak tarafından gündeme taşındı. İlegal örgütlenme fikrine karşı çıkan ve söylemlerini açıkça dile getirmeyi ilke edinen bu gençler, herhangi bir lidere bağlanmak yahut bir cemaat bünyesinde yer almak yerine bireyselliği, kişiye referans vermek yerine metne atıfta bulunmayı yeğlediler ve hepsinden önemlisi salt Kur'an'a dönüş fikrini benimsediler. Bu yüzden Kur'an dışındaki dîni kaynakların otoritesini reddettiler. Hemen her İslâmcının diline pelesenk olan "öze dönüş" söylemine kayda değer bir sistematik kazandırma çabasının öznesi olan bu gençler geleneğin moderniteye yenik düşmesinin acısıyla yeni bir iktidarı gelenekle savaşıyorlardı. Bu anlamda politiktiler ve İslâm dünyasındaki radikal çıkışlara da sempatiyle yaklaşıyorlardı. Ancak her türlü hiyerarşiyi, örgütsel ilişkiyi reddeden, kişiye değil metne referans veren tutumları, onları politik değil kültürel, cemaatçi değil bireyci bir İslâm anlayışına sevk etti." (Çakır, 1990: 201, 202.)

Ruşen Çakır'ın ifade ettiği kadar masum olduğuna inanmadığımız Kur'ancı-Mealci söylem 1990'lı yılların ortalarında amiyane tabir ile ağzındaki baklayı çıkarmış ve kendi içerisinde ikiye ayrılmıştır. Bundan sonra hayatının geri kalan bölümüne Kur'ancılık ve Mealcilik ayrı kategorilere dağılmış ve Kur'ancılar nebevî sünnetin bizlere aktarıldığı

hadis kitaplarını toptan inkar ederken, Mealci söylem sahipleri ise Kur'an'a aykırılık bağlamında hadisleri reddetme yolunu tercih etmişlerdir. Biz ise burada Kur'ancuların savunduğu sünnetin toptan inkarının Kur'ancı söylem ile sloganlaştırılmasına ve medeniyet perspektifine verdikleri zararları aktarmakla iktifa edeceğiz.

Günümüzde moda haline gelen soruların başında dini bir konu konuşulurken veya hüküm verilirken "bahsettiğiniz konu Kur'an'da var mı? şeklindeki sorudur. Bu ifade "Kur'an'da var olmayan bir bilgi hangi kaynaktan geçerse geçsin bizim için bir değeri yok" söyleminin soruya damıtılmış halidir. Bu söylem "eğer bu konu önemli bir konu olsaydı Kur'an'da Cenab-ı Allah konuyu izah ederdi, demek ki gereksiz" algısının bir tezahürüdür. Müslümanca bir hayat mana ve mesajı keşfedilmesi gereken bir metin olarak algılanan salt Kur'an'dan üretilmez. Müslümanlık denen pratik tecrübe, vahyin nüzul sürecinin tamamlanması ile birlikte, yaşayan sünnet sayesinde spontane biçimde öğrenilmiş ve nesilden nesile aktarılmıştır. Hz. Peygamber döneminde vahiy süreci tamamlanmazdan önce ise bu durum ise Hz. Peygamber zamanında İslamî hayat Kur'an'dan üretilmiş ve nesilden nesle intikal ettirilmişti; ancak Kur'an o zaman bir metin değil, Hz. Peygamber'in dilinden sadır olan ve aynı zamanda onun söz ve davranışlarıyla somutlaşan bir keyfiyete sahipti şeklinde olacaktır. (Sancaklı, 2017: 28.) Matürîdî (333/944) Peygamber göndermenin insanların ihtiyacı ve Allah'ın hikmeti gereği vacip olduğu söylenmiştir. Peygamber gönderilmemiş olsa insanlar arasında kargaşa ve kavga çıkacağını, düzenin bozulacağını ve insan neslinin devamının zor olacağını ifade etmiştir. (bkz. Narol, 2016: 216) Bu düşüncelerimizden Kur'an'ın önüne geçirilen bir sünnet değil, bilakis Kur'an'ın öğretisi olan bir sünneti benimsediğimiz anlaşılmalıdır. Örnekler üzerinden giderek konuyu daha kapsamlı ifade etmek gerekirse Türkiye'de hadisleri tamamen inkar etme eğiliminde olup halk nezdinde meşhur olan iki isim üzerinde duracağız. Kemal Aras ve Edip Yüksel...

Sosyal medya üzerinde yaptığı çalışmalarla çalışmamızın kapsamına girmesi sebebiyle dikkatimizi çeken Kemal Aras, *Kur'an Ebedî Doğrular Putlara Ultimatom* isimli çalışmasında "Kur'an, emirleri üzerinde değişiklik yapılacak bir Kitap değildir, aksine uyulacak, tabi olunacak, hayata kaim edilecek bir Kitaptır. Kur'anın bir ismi de Hikmet'tir. Hikmet, Vahiy demektir, Kur'an ayetleri demektir, insanların hayatlarını tanzim eden sınırları içeren Kur'an delilleri demektir. Yoksa mollaların iddia ettikleri gibi, Peygamberimizin, Müslümanlara hadis diye yutturulan uyduruk rivâyetleri değildir. İnsanlarda hikmet sahibi olabilir. Bu yönüyle hikmet dediğimiz, dinde ince kavrayış konusu, sizin içtenliğiniz, dürüstlüğünüz ve imanınızla ilgilidir." demektedir. (Aras, 2013: I, 42.) Aras'ın "Müslümanlara hadis diye yutturulan uyduruk rivayetler" olarak tanımladığı rivayet kültürünün hikmet kavramı ile ilişkisinin olmadığını savunmuş ve sarih Kur'an anlayışına zarar verdiğini düşünmüştür.

1970'lerin başında Kur'an-Meal çalışması yapan insanlar arasında,

devralınan geleneksel kültürdeki yanlışlara tepki gösterirken, haddi aşanlar ve ifrata kaçanlar da olmuştur. Bu tutum içinde olanlardan bazıları Kur'an'ın belirleyiciliği konusunda "Only Qur'an" ifadesini sloganlaştırarak, Kur'an bilgisi dışında tüm islami kazanımları ve meşru örfü reddeden, reformist eğilimlere meyleden bir grup meydana geldi. Bu eğilimin daha da münferitleştirdiği bazı kişiler, Kur'an'daki 'Rasûl' kavramını vahye 'elçilik/taşıyıcılık' yapan herkes için kullanılabileceğini iddia etmeye başladılar. (Türkmen, 2008: 45.) Bu doğrultuda ilerleyen ve özellikle Kur'ancılık ve "19 mucizesi" (Yüksel, 2015: 87.) üzerine sosyal medyada paylaştığı videolarla kendini gündemde tutma gayretini her daim gösteren diğer bir kişi ise Edip Yüksel'dir. Kendi ifadeleri ile Edip Yüksel: Hukuk Doktoru, felsefeci ve yazar. Ünlü bir sünni alim olan Sadrettin Yüksel'in oğlu olarak 1957 yılında Türkiye'de dünyaya gelmiştir. Meşhur Şehit Metin Yüksel'in kardeşidir. Rashad Khalifa ile yazıştıktan ve onun Kur'an, Hadis ve İslam kitabını okuduktan sonra Kur'an'a başka kitapları ve öğretileri ortak koştuktan vazgeçti. Bu olay 1 Temmuz 1986'da Sünni mezhebiyle bağlarını koparmasına sebep oldu. 1989 yılında Rashad Khalifa'nın sponsorluğuyla ABD'ye göç etti. Pima College adlı yüksek öğrenim kurumunda 1999 yılından beri Felsefe ve Mantık dersleri veren Yüksel, din, siyaset, felsefe ve hukukla ilgili yirmiden fazla Türkçe kitap yazmıştır. Yüksel'in muhtelif kitap ve videolarında değindiği görüşleri ise şu şekildedir:

Yüksel rivayet kültürüne takındığı sert tutumu aynı oranda mutasavvıflara yöneltmiş ve geleneği ciddi tenkidlere maruz bırakmıştır. Bu bağlamda Edip Yüksel şöyle demektedir. "İslâm dininin biricik kaynağı olan Kur'an'ın anlaşılabilir, detaysız ve yetersiz olduğunu ileri süren din adamları yalnız Allah'a özgülenmesi gereken dini Allah + Peygamber + sahâbe + tâbiîn + mezhep imamları + mezhepte müctehidler + eski âlimler ve şeyhler + daha sonra gelen âlimcikler ve şeyhçiklerden oluşan bir anonim şirketin ortaya koyduğu bir beşerî din çorbası haline dönüştürmüşlerdir." (Yüksel, 2016: s. 7.)

Yüksel hadis rivayetlerini terk etmesinin tamamen sıhhat boyutunda olmadığını bilimsel gerçeklikle çeliştiğinden dolayı da reddettiğini şu satırlarda bildirmektedir:

"Kur'an ve modern bilimler arasında yaptığımız karşılaştırmaya hadisler üzerindeki araştırmayı da ekledim. Bu üçlü karşılaştırmanın sonuçları gayet açık: Kuran'daki veriler modern bilimlerle karşılaştırıldığında istisnasız doğrulandığı halde, (Buhari'deki) hadislerin içerdiği belirli ifadeler problemler arz ediyor? Gerek edebi stil ve gerekse içerik bakımından, Kuran ve hadis metinleri arasında var olan farklılık iyice vurgulanmalıdır. Kuran ile hadisi üslup bakımından karşılaştırmak aslında düşünülemez bile. Dahası, modern bilimlerin verileri ışığında her ikisinin içeriği karşılaştırıldığında aralarındaki çelişki çarpıcı boyuttadır." (Yüksel, 2015: 24.)

Burada sormak istediğimiz soru şudur: Söz gelimi Hz. Peygamber'in "Sizden birinizin (yemek) kabına sinek düşecek olursa, onu iyice batırsın.

Zira onun bir kanadında hastalık, diğesinde şifa vardır. o içerisinde hastalık olan kanadıyla korunur" (Buhâri, Tıbb, 58, Bed'ül-Halk, 14; Ebû Dâvûd, Et'ime, 49; İbn Mâce, Tıb, 31; Nesâi, Fera', 11.) hadisi modern bilime bugün için aykırı olduğu için hadisi reddetme yolunu tercih edenler; Târik Suresinde geçen "Öyleyse insan neden yaratıldığına bir baksın, Bel ile kaburga kemikleri arasından fışkırıp çıkan bir sudan yaratıldı (Târik 86/5, 6, 7.) ayetini bugün yapılan bilimsel çalışmalarla bel ile kaburga arasından çıkan bir suyun olmadığını insanın oluşumu için meydana gelen meninin erkeğin testislerinde üretildiği bilinmesine rağmen, bilimsel bilgiye olan hayranlık bizleri bu ayeti de inkar etme yoluna götürecektir? Yoksa ayetin nasıl anlaşılması gerektiğini izah etme gayretine mi girmeliyiz?

Hadis kitaplarının ahlaki portresini çizdiği peygamber bir kaç kişiliğe sahip kompleks bir karakterdir. Bu karakter Yunan efsanelerindeki Hermes, Pan, Poseidon ve Aphrodite gibi tanrılar ve tanrıçalar kadar uydurmaz. Hadis kitaplarındaki peygamber hem bilgedir hem aptal. Hem Allah'tan daha merhametli hem çok zalim bir işkencecidir. Hem mükemmeldir ve hem günahkar. Hem alçak gönüllüdür ve hem kibirli. İffetli bir sex manyağıdır, güvenilir bir sahtekardır, okuma-yazma bilmeyen bir öğretmendir, zengin bir fakirdir, kabileci demokratik bir liderdir, adaletli bir kadın düşmanıdır, inanan bir inkarcıdır, hadisleri yasaklayan bir hadis taraftarıdır... Birbiriyle çelişen bir karakter çorbası örnek kişilik olarak sergilenir. Dilediğini seç. Teröristsen, kendisini eleştiren şair bir kadını geceleyin gizlice gönderdiği bir seriyye (birlik) ile öldürdüğünü rivayet eden hadisi uygularsın, devletten maaş alan bir memursan onun engin merhametinden örnekler verirsin. (Yüksel, 2016: 30.)

Kur'an'ın tek başına yeterli olduğunu hadisleri çöpe atmak (!) gerektiğini dile getiren Yüksel, "Kur'an'a göre nasıl namaz kılabiliriz ?" isimli yazısında sünnetin çöpe atıldığı bir din tanımının nasıl sonuçlar doğurduğu apaçık göstermektedir.

(Namazda) Otururken "tahiyyat" denilen duayı okumamalı; zira bu dua Muhammed peygamber sanki her şey nazır ve hazır bir tanrıymış gibi bir hitap içermekte ve Allah'tan başkalarını anmaktadır. İlla bir şey okunmak dilenirse, Allah'ın birliğine şahadet getirilebilir veya herhangi bir dua yapılabilir. Bu minvalde görüş bildiren bir başka çalışmada şu ifadeler yer verilmektedir. "Kur'an'da bulunmayan bazı dualardan haberiniz olsun isterim. Bunların en başında ve en önemlisi diyebileceğim namazlarda oturuşta okuduğumuz Tahiyat duasıdır. Türkçesi dil ile, beden ve mal ile yapılan bütün ibadetler Allah'adır. Ey peygamber! Allah'ın selamı rahmet ve bereketi senin üzerine olsun. Selam bizim üzerimize ve Allah'ın bütün iyi kulları üzerine olsun. Şahitlik ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur. Şahitlik ederim ki, Muhammed O'nun kulu ve peygamberidir. Şimdi bu duaya göre Peygamberimiz namazlarda kendine selam göndermiş ve bu şekilde namaz kılmış olabilir mi? (...) Kur'an'da bu dualar olmadığına göre ve bunları Peygamberimizin de oluşturmadığı aşikar iken acaba bu duaları namazda bize kimler okutuyor ve kim çıkarmış. Biz neden bilmeden araştırmadan her

duyduğumuzu yapmaktan öte anlamlarını bilerek mi okuyoruz, yoksa buna da gerek duymuyor muyuz?" (Karaca, 2016: 49, 50.)

Çıplak namaz kılmak ile ilgili bir röportajında Yüksel şöyle demektedir. "Konu şu: tek başına çıplak olabiliyorsan Allah için özellikle giyinmene gerek yok. Eşinle birlikte çıplak olabiliyorsan Allah için özellikle giyinmene gerek yok. Yakın aile fertleriyle birlikte külot atlele olabiliyorsan, Allah için özellikle giyinmene gerek yok..." Konuşma esnasında Yüksel'in muhatabının "Birisi peygambere gelip çıplak namaz? şeklinde bir soru sorsaydı ne derdi? sorusuna verdiği cevap şu şekildedir: "Eğer uyduruk hadis kitaplarındaki peygamber diye sunulan kafası karışık müşrik adamı düşünüyorsan elbette o kişi haram derdi... Ama Kuran'ı izleyen peygamber aynen benim verdiğim cevabı vereceğinden kuşku yok. Çıplak iken birilerinin namaz kılamayacağını iddia etmek elbiseyi Allah'tan kendimizi gizlemek veya Allah'a saygı göstermek için giyindiğimiz anlamına gelir ki böyle bir iddia Kuran'ın birçok ayetiyle çelişir." (<http://19.org/tr/ciplak-namaz/>.)

Söylenen onca şeye rağmen haklının hakkını teslim etmek gerekirse bu alanda niyetini mertçe en sarıh şekilde beyan eden Edip Yüksel'dir. Yüksel; Caner Taslaman, Mustafa İslamoğlu ve Mehmet Okuyan'ın 4 Ağustos 2015'de HaberTürk TV'de gerçekleştirilen Teke Tek isimli programa konuk olarak katılmaları hakkında programdan tam bir hafta sonra 11 Ağustos 2015 tarihinde YouTube kanalına yüklediği bir videoda şöyle demektedir: "Bu arkadaşlar maşallah çok bilgili, çok zeki arkadaşlar milyonlarca insan zevkle bir şeyler öğrenerek dinlediler, bazıları da kızarak dinlemediler. Mustafa İslamoğlu konusunda emin olmasam da bu ekipte biraz tedirginlik gördüm. Halktan korktuklarından belki de bir daha televizyona çıkartmazlar diye korkularından gerçeği açıkça ifade etmediler. Yeter artık ağızındaki baklayı çıkar. Hadis ifşa olmuştur artık. Allah taliban yoluyla Afganistan'da, Şii versiyonu ile İran'da, Selefi versiyonu ile Suudi Arabistan'da, Suriye'de, Irak'ta, Mısır'da, Türkiye'de hadisi ifşa etti. Ne kadar hadis uygulanırsa o kadar zulüm, münafıklık, cehalet ve rezalet oluyor. (...) Falanca hocanın seçtiği hadisler Kuran'da var mı? Peki Kur'an'da varsa (hadis kitaplarını kastederek) benim o kitaba ne ihtiyacım var. Allah'ın ayetinden daha mı güzel olacak. Çöplükten Kur'an'a uygun hadisler bulmuş onları seçiyor arkadaşlar. Benzeri Kur'an'da var deyip (hadisleri) halka sunacaklar. O çöplük bir sürü insanı zehirledi ama hala o çöplük kutsal bir çöplük. (...) (Mustafa İslamoğlu'na ithafen) Bu ümmete en büyük zararın gerçeği net bir şekilde söylememek. Din yüzlerce külliyat içerisinde kayıp ve hoca efendilere muhtaç bir din. Siz o çöplükten hadisler seçeceksiniz ve bu din yine Kur'an'sız olacak. Demek istiyorsun ki Kur'an'a uygunsaydı, hadistir, peki hadis olsa ne yazar olmasa ne yazar zaten Kur'an'da var" diyerek mezkûr şahısları açık ve net olarak hadisleri inkar etmeye davet etmektedir. (<https://www.youtube.com/watch?v=qjshYkMTTGE> (05/10/2017))

Yüksel'in Hadis/Sünnet kategorisi altında bugüne kadar gelen İslam ilim geleneğini çöpe atılacak bilgi olarak görmesi kendisini bu ifadeleri söyler

konumuna getirmiştir. "Eğer uyduruk hadis kitaplarındaki peygamber diye sunulan kafası karışık müşrik adamı düşünüyorsan..." şeklindeki ifadesi yönteminin hadis/sünneti reddederek görüş belirtmek değil, ilmi seviyeyi düşürmek ve İslam Peygamber'ine (s) saygısızlık yaparak edebe mugayir hareket etme çabası içinde olduğunu açıkça görürüz. Yüksel videolarında dile getirdiği temel mesaj hadislerin hadis-i şerif değil habisi-i şerif olduğu görüşüdür. Hadis ve sünnetin birbirinden ayrılması gerektiğini ifade eder fakat Kur'an'da geçen hiçbir hadis kelimesinin olumlu anlamda kullanılmadığı, sünnet kelimelerinin ise bizim anladığımız anlamda sünnet olmadığını söylemektedir. (Yüksel, 2016: 176.) Yüksel'in bu görüşlerine ilmi bir cevap vermek bizim adımıza gerçekten zor olacaktır. Nitekim ortada ilme dair en ufak bir şey yoktur.

Sonuç

Tabiri caizse din kitapta durduğu gibi durmamakta ve bireyle buluşması ile birlikte tedeyyün etmektedir. Tedeyyün bireysel ve toplumsal etkileşimler ile tavırdan tavıra girerek, halden hale dönüşerek temeddün etmektedir. Unutulmamalıdır ki tabiattaki tekevvün, hayatta temeddün olarak devam eder. Temeddün eden din örfün, toplumun, coğrafyanın vb. etkileri ile medeniyeti oluşturmaktadır. Medeniyet yalnızca düşünülen ve konuşulanı kapsarken, temeddün ise yaşanan, yapılan, ve sürekliliği göstermektedir. Medeniyet denildiği vakit durgun bir yapıyı anlayan zihniyetin bu durakmasadan çıkması ve temeddün eden İslam Medeniyetine katkıda bulunması gerekmektedir. İslam ilim geleneği Kur'an ve Sünnet saç ayaklarına oturarak İslam Medeniyetinin teşekkülünü gerçekleştirmiştir. Tarihi kökenleri olsa da sesini son zamanlarda daha gür bir şekilde çıkaran Kur'ancı-Mealci söylem ise bu saç ayaklarından olan Sünnetin otoritesini sarsmak adına olabildiğince gayret göstermektedir. Keza kendine Kur'ancı diyen bu gürüh Kur'an'da geçen Sünnete ve Resüle ittibayı emreden ayetlerini kendi hafsalarına göre tercüme/yoruma kalkışmış ve bununla yetinmeyerek Kur'an'ın nuzülünden sonra teşekkül eden hadis ilmini Kur'an'da geçen hadis kelimelerinin olumsuz anlamda kullanıldığı gerekçesiyle tenkîd etmiş aynı muameleyi sünnet kelimeleri için de göstermiştir. Ne Kur'an'ı medeniyetin ilerleme sürecinde bir yere sıkıştırarak tarihsel hale getirmek; ne de sünnetin/hadisın inkarı ile kendini her an aktif tutmaktan berî kılan bir islam anlayışı ile hareket etmek ma'kul gözükmemektedir. Bu soru(n)ların çözümü ise medeniyet gibi durgun bir kavram yerine temeddün kavramı üzerinde durulması ve tarihsel çelişkiler batağına ayet ve hadisleri gömmeden, hatta uç noktalara giderek ayetlere dokunulmadığı için rivayet kültürünü reddetmeden, Kur'an-Sünnet temelinde bir İslam temeddünü anlatılması gerekmektedir.

Kaynakça

Aras, K. (2013). Kur'an Ebedî Doğrular Putlara Ultimatom. c. I-II. İstanbul.

Cündioğlu, D. (1998). Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi. İstanbul.

- Çakır, R. (1990). Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar. İstanbul.
- Ebû Abdillâh Abdurrahmân. (1992). Sünenü İbn Mâce. I-II. Fihrist ekleyen ve numaralandıran: Bedreddin Çetiner. İstanbul.
- Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. (1992). es-Sünen. I-VIII. Fihrist ekleyen ve numaralandıran: Bedreddin Çetiner. İstanbul.
- Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. (1992). Sahîhu’l-Buhârî. I-VIII. Fihrist ekleyen ve numaralandıran: Bedreddin Çetiner. İstanbul.
- Fazlıoğlu, İ. (2016). Kayıp Halka İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi. İstanbul.
- Hatiboğlu, İ. (2015). Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları (hind alt kıtası, mısır ve türkiye’de hadis tartışmaları). İstanbul.
- Heyet. (2001). Kur’an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. Ankara.
- İbn Haldûn. (2006). el-Mukaddime. nşr. Râşid Abdüsselâm eş-Şeddâdî. c. I-III. Cezâyir.
- Karaca, S. (2016). Uydurulmuş Din’den İndirilmiş Din’e Hicret. İstanbul.
- Narol, M. (2016). Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri (Eş’ariyye ve Mu’tezile Örneği). Ankara.
- Öztürk, M. (2015). Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’ancılık. Ankara.
- Sancaklı, S. (2017). Hadis İncarcılığı Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar. İstanbul.
- Süleymân b. el-Eş’as. (1992). Sünenü Ebî Dâvûd. I-V. Fihrist ekleyen ve numaralandıran: Bedreddin Çetiner. İstanbul.
- Türkmen, H. (2008). Türkiye’de İslamcılığın Kökleri. İstanbul.
- Yüksel, E. (2016). Mesaj: Kur’an Çevirisi. İstanbul
- Yüksel, E. (2016). Müslüman Din Adamlarına 19 Soru. İstanbul.
- Yüksel, E. (2015). Üzerinde 19 var. İstanbul.

Elektronik Kaynaklar

- Yüksel, E. Çıplak Namaz Kılınır mı? Erişim: 04 Nisan 2018. <http://19.org/tr/ciplak-namaz/>
- Yüksel, E. Müjde: İslamoğlu 40 Hadis Seçecekmiş. <https://www.youtube.com/watch?v=qjshYkMTTGE>.

**İSLAM MEDENİYETİ ÖRNEKLİĞİNDE HERMENÖTİK BİR
MEDENİYET KURAMINA GİRİŞ**

Arş. Gör. Yasin YILMAZ

Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi

yasinyilmaz@konya.edu.tr

**INTRODUCTION TO HERMENEUTICAL CIVILIZATION THEORY IN THE
CASE OF ISLAMIC CIVILIZATION**

Human lives with an a priori text; from this text, starting from this point of view sees, thinks and acts. The attitude of human towards the world is also related to it. A civilizations foundation can be laid by accepting the text as an essential mood, by removing the textual tafsir from the lexical field to the field of existence and phenomena, and substituting active reading for the entirety of experience instead of passive reading which only targets the mental dimension. In this way not only meaning is understood but also the possibility to change reality can be acquired. This connection between human and text is transferred to the connection between human civilization and history. The conscience, which is the ability to be aware of emotion, sensation and self; the reason, which is the ability of thinking logically; and the will, which is the ability to act by reading the text with consciousness-focused create art, with reason-focused create philosophy and science, and with action-focused create institutions. Thus, the three dimensions of humanity construct the three dimensions of civilization hermeneutically through a text. If a theory has succeeded in going beyond the previous ones, providing the means for their explanations, then after encountering criticisms from other perspective protecting from the weaknesses of these perspectives and developing it self in a way taking their strengths then gains the qualification of being well-founded, open and responsive to the needs. This article can be accepted as an introduction to the hermeneutic civilization theory that we have tried to develop in the example of Islamic civilization.

Keywords: civilization, text, hermeneutic, civilization theory, Islamic civilization

Giriş

İnsan önceden kabul ettiği (*apriori*) bir metinle yaşar; bu metinden, bu nokta-i nazardan yola çıkarak görür, düşünür ve hareket eder. İnsanın

dünyaya karşı aldığı tavır da bununla alakalıdır. Metni anlamayı asli bir ruh hali olarak kabul ederek, metin tefsirini lafız alanından varlık ve fenomen alanına çıkararak ve sadece zihinsel boyutu hedef alan pasif okuma yerine bütünüyle varlığı tecrübe etme gayesine matuf aktif okumayı ikame ederek bir medeniyetin temelleri atılabilir. İnsan ve metin arasındaki bu irtibat, insan ve tarih-medeniyet arasındaki irtibata intikal eder. Bu sayede sadece anlamı kavramış olmakla kalmayıp aynı zamanda realiteyi de değiştirme imkanına sahip olunur.

Duygu, duyumsama ve kendi varlığının farkında olma yetisi olan vicdan, mantıksal düşünme yetisi olan akıl ve eylem ortaya koyabilme yetisi olan iradeden oluşan insan, vicdan odaklı metni okuyarak en geniş anlamıyla sanatı, akıl odaklı okuyarak felsefe ve bilimi, irade yani eylem odaklı okuyarak kurumları oluşturur. Böylece insanın üç boyutu medeniyetin üç boyutunu bir metin üzerinden hermenötik olarak inşa eder.

Eğer bir kuram öncekileri aşmayı başarmış, onların açıklanması için olanaklı araçları sağlamış, sonra diğer bakış açılarından gelen eleştirilerle karşılaşmış ve her durumda bu bakış açılarının zayıf yönlerinden korunurken kendini onların güçlü yönlerini alacak şekilde değiştirebilmiş ve geliştirebilmiş ise temelleri sağlam, açık ve pratik ihtiyaçlara cevap verebilir niteliğe kavuşur. Bu makale, İslam medeniyeti örnekliğinde geliştirmeye çalıştığımız hermenötik medeniyet kuramına sadece bir giriş denemesi olarak kabul edilmelidir.

1. Temel Kavramlar

Bir kuramın asgari olarak sahip olması gereken şey kendine has bir terminolojidir (*mustalah*). Bu terminoloji hiç şüphesiz medeniyet gibi üst-kavramların yanında birçok alt-kavramı da içermelidir. Ancak kullanılacak bu kavramların basitten mürekkebe hiyerarşik bir düzene tabi olması gerekir. Bu sınırlı makalede sadece üst-kavramsallaştırmalara başvurulacak olması, medeniyet dolayımında kullanılan bir dizi kavram ve unsurun dışarıda bırakıldığı sanısı uyandırmamalıdır.

Medeniyet kuramı için önce kurucu özne olarak insan kavramı, insanın temel yetileri, onun doğa dışında yarattığı ve ona eklediği şeyler olarak tanımlanan kültürü bu yetilerle nasıl oluşturduğu konularına eğilmek gerekir. Bundan sonra metin kavramı ve bu metnin anlaşılması ve yorumlanmasının hangi anlayışı benimseyeceği sorununu ele alan hermenötik disiplin üzerinde durulacaktır. Bu ilk bölümde son olarak medeniyetin oluşum süreci bu kavramlar üzerinden örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır.

1.1. Medeniyet Kurucu Rolünde İnsan

İnsan kelimesinin etimolojisi ünsiyet ve yakınlık kurma ile ilgilidir. İnsan ancak diğer insanlarla yakınlık kurduğu zaman var olabilen bir varlıktır (İsfahani, 2012: 104). Bu sebeple "*el insanu medeniyyun bittab*": insan tabiatı gereği medeni bir varlıktır" ifadesi İslam düşünce tarihinde sıklıkla kullanılan bir önerme cümlesi olagelmıştır. Daha büyük bir bütüne ait

olmak, insanın ben-idrakinin kurucu unsurlarından biridir. İnsan, ontolojik olarak varlığın bir parçası olduğu için onu kendi epistemik dünyası içinde kalarak kavrayamaz (Kalin, 2010: 51).

İnançlardan, kanaatlerden, ahlaki görüşlerden meydana gelen ve insanın ruh ve zihninde yer eden prensipler, onun şahsiyetini oluşturur. Bu istikamette bir şahsiyete sahip olan insanlar medeniyetin temel dinamikleri olan sanatsal faaliyetler, ilim, çalışma, teknik, endüstri, devlet gibi dışsal maddi görünüşleri meydana getirirler.

Bilişsel (*cognitive*) psikoloji disiplini insanın işlevsel bakımdan duygu, düşünce ve davranış olmak üzere üç boyutu olduğunu kabul eder. Antik Yunan düşüncesinde bu üç boyut *poiêtikê*, *theorêtikê* ve *praktikê* kelimeleriyle ifade edilmiştir (Peters, 2004: 110). Eski Ahit ve Kabalistik metinler de insan ruhunun seviyelerinden bahseder. Bunlardan *ruach*, insanın duyguları ile; *neshamah*, akıl ve zeka özellikleri ile; *nepesch* ise insanın fiziksel davranış ya da hareketleri ile ilgilidir (Eyüp 32:8, Mika 3:8, Hezekiel 36:27; Akıncı, 2008: 206). Kur'an ayetlerinde de ruh üflendikten sonra insanda *fuad*, *sem'* ve *basar* özelliklerinin ortaya çıktığı belirtilir (17\İsra 36; 32\Secde 9; 67\Mülk 23). Kadim gelenekleri takip eden çağdaş düşünürler de insanın üç boyutunu esas almışlardır.

Heidegger insan varoluşunun üç temel biçiminden bahsederek *existentialia* dediği üç varoluş tarzını; hâl veya duygu, anlama ve konuşma olarak sıralar (Barrett, 2003: 222). Nurettin Topçu da alemin; varlık, düşünce ve hareketin bir toplamı olduğunu; varlığın merkez, düşüncenin kılavuz, hareketin ise hayatın gayesi gibi görüldüğünü, bu perspektiften insanın *kalp*, *kafa* ve *koldan* müteşekkil olduğunu söyler (2013: 21- 28). Biz bu üç boyutu *vicdan*, *akıl* ve *irade* olarak kullanacağız.

Vicdan, varoluşun ve bu varoluşun farkında olmanın adı olarak; sezen, kavrayan ve sürekli sonsuza açık bulunan bir ruh mekanizmasıdır. Elmalılı Hamdi Yazır'ın vicdan'ı kullandığı bağlamı aktarırsak:

"*Sen bana vicdan dedikleri bir buluş, vücud dedikleri bir bulunuş ihsan ettin. Ben bu buluş ile kendimi kendimde buluyor, bulunuşuma eriyorum; bu sayede başka varlıklara varıyor, vicdanlarımı kendime zammediyorum. Vicdan her an tecelli eden bir şe'n-i bahir-i ulâ, vücud ise bu ayinede mün'akis bir şe'n-i âhar. Vicdan vücudu kendine mütekaddem bir şart-ı zaruri buluyor, bu suretle vücud vicdanın ilk müteallaki oluyor. Vücud olmasa vicdan olmayacak, vicdan olmasa vücud tecelli edemeyecek. Bir vicdan-ı has ile bir vücud-u hassın ciheti vahdetinde misalin yani naib ve halifen olan nefis, vicdan-ı âmm ile vücud-u âmmın mebde-i vahdetinde de zatın mütecelli[dir]."* (1978: 1)

Vicdan ile aynı kökten olan vücud kelimesinin Arapçadaki zengin anlam alanı, vücud'un statik değil dinamik ve çok-boyutlu bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. "Bulmak" ve "bulunmak" manalarını içeren vücud, aynı zamanda idrak ile doğrudan irtibatlıdır, zira "bulmak" aramayı, "aramak" ise idraki gerektirmektedir. Vücud, bir tarafta varlıkların gerçekliğini

oluştururken diğer tarafta onların hakikatini ve manasını da inşa eder (Kalın, 2010: 24-25). Vicdan da vücut'u tecrübe etme kabiliyeti olarak kabul edilebilir.

Akıl kavramını İbn Rüşd'ün anlamlandırdığı şekilde kabul ediyoruz. Düşünme gücü olarak akıl; soyut ve genel olan külli kavramları idrak etme gücüdür. Nazari akıl; soyut ve akledilir suretleri idrak ederek onları tahlil (analiz) ve terkibe (sentez) tabi tutan, çıkarım yoluyla yeni kavramlar ile bilgi ve değer üreten bir güç ve cevherdir (Sarioğlu, 2006: 84).

Yine İbn Rüşd, irade kavramını, beliren herhangi bir gerçeklik yahut imaj karşısında canlının olumlu ya da olumsuz bir tepki vermesini, davranış sergilemesini sağlayan yeti olarak tanımlar (Sarioğlu, 2006: 94). İrade yetisinde ek olarak seçme gücü (*ihiyar*) de söz konusudur. İrade gücünün kapsamı ve etkililiği, bilinç alanının genişliğine ve gelişmişlik derecesine göre değişir. Fiziki, coğrafi, sosyal, hatta genetik gibi içsel etkiler insanın şahsiyetinde, davranışlarında ve ahlakında rol oynar. Fakat insanın iradesini tamamen ortadan kaldırmaz. Buna göre insanın ahlaki sorumluluğu da onun seçimi ve gücü oranındadır.

1.2. Bir Başlangıç Noktası Olarak Metin

Bir dünya görüşü (*weltanschauung*), dil ve metin olmaksızın doğrudan kendisine erişilebilecek bir şey olmadığı için, dil ve metin, o dünya görüşünü ortaya çıkarmakta işlev gören işaretler sistemine dönüşür (Tatar, 2014: 18). Bir medeniyetin dünya görüşü ve varlık tasavvuru o medeniyeti inşa eden metinlerle anlaşılabilir. Dil nasıl konuşulduğu toplumun dünya görüşünü anlamaya yarıyorsa temel metinler de toplumlar-üstü olan medeniyetlerin dilini anlamamız için hayati önemi haizdir.

Metin (*text*) dediğimiz şey kitap, sanat yapıtı, anlamlı insan eylemi biçimlerinde tezahür edebilir. Bir metnin anlamı, metinden yola çıkan yeni bir başlangıçtır; okuyucuda oluşan nesnelere yeni bir bakış tarzıdır. Bir metin bize, içinde yeni bir dünya projesi bulabileceğimiz görünmez göndermeler sunar; eğer bir metinden böyle bir projeye yol açan göndermeler üretebilirsek, ancak o zaman onu kendimize mal etmiş oluruz (Göka vd, 1999: 85).

Her insan en geniş anlamıyla bir metinle yoğrulmuştur; doğrudan veya dolaylı olarak bir metne göre, bir metin için ve bir metin sayesinde yaşar. Bu nedenle insan, karşılaştığı, teolojik, metafizik, estetik, sosyal, hukuksal problemlerin potansiyel çözümünü, a priori kabul ettiği bir metne başvurarak bulmaya çalışır (Özcan, 2000: 189). İnsan edimlerinin sonuçlarının toplamı olan medeniyet de dolayısıyla ancak bir kurucu metin veya metinler üzerinden değerlendirilebilir. Post-yapısalcı yaklaşımın temsilcisi Derrida'ya atfedilen "metin-dışı (*non-text*) diye bir şey yoktur" cümlesi kültür ve medeniyet çerçevesinde söylenmiştir (Tatar, 2014: 54). Bir medeniyeti diğer medeniyetlerden ayıran temel noktalar da metinlerarası karşılaştırma ile tespit edilebilir.

Bilhassa vahiy kaynaklı metinler muhatabı olan insanların üç boyutunu hedef alan bir söyleme ve yapıya sahiplerdir. Örneğin Yeni Ahid'in girişinde şu cümle yazılıdır: *"the bible should fill the memory, rule the heart and guide the feet"* yani her kutsal kitap gibi İncil de "aklı doyurmak, kalbe kurallarını öğretmek ve adımlarımıza yol göstermek" amacındadır.

1.3. Metni Anlama ve Yansıtma Aracı Olarak Hermeneutik

"Hermenötik" kelimesi mitolojik figür olan Hermes'e referansla tarihsel görünürlük kazanır. Mitolojiye göre, Hermes'in rolü, tanrılar ile insanlar arasında elçilik yapmaktır. Buna göre Hermes, tanrılarının dilden bağımsız dünyası ile insanın dile bağımlı dünyası arasında bir tür geçiş noktası oluşturmak, çeviri yapmak, anlam akışını sağlamak amacıyla faaliyette olan biridir (Tatar, 2014: 7-8).

Hermenötik; dini, felsefi, siyasi ve hukuki metinleri anlama ve yorumlama sanatı olarak kabul edilmiştir. Modern hermenötiğin kurucusu ya da öncüsü olarak Schleiermacher'den sonra farklı hermenötik anlayışlar geliştirilmiştir. Hermenötiği; Schleiermacher anlamının genel kurallarını veren bir disiplin, Dilthey tin bilimlerinin yöntemi, Heidegger Dasein'i anlamaya götüren bir araç, Gadamer ise anlamayı insanda meydana gelen ontolojik bir süreç şeklinde değerlendirmiştir. Heidegger ile hermenötik felsefleşmiş ve varlık alanına kaydırılmıştır. Gadamer ise bu işlemi devam ettirmiş, hermenötiği başlı başına bir anlama teorisi olarak sunarken aynı zamanda anlamayı insanın ontolojik karakteri haline getirmiştir.

Hermenötik sadece yorum-bilim, yani bir anlam-teorisi manasına gelmez, aynı zamanda bir vahiy parçasını, kelimeler aşamasından dünya aşamasına taşıyan bilim anlamına da gelir. O, yazı'dan gerçekliğe, söz'den (*logos*) eylem'e (*praxis*) vahiy sürecinin bilimidir, vahyin ilahi iradedden insan hayatına bir dönüşümüdür (Hanefi, 1997: 39). Hermenötik, anlamı eylemin teorik temeli olarak ele alan ve vahyi insan hayatında ve dünyada kemal bulduğu ideal bir yapı olarak nihai hedefine götüren bilinç ile medeniyetin oluşumuna ve devamına katkı sağlayan değerler üretilebilir (Hanefi, 1997: 40).

İslami ilimler içinde önemli yer tutan tefsir ve şerh kavramlarının hangi ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik ve tarihsel tecrübelerle dayalı olarak farklı metinlerden anlam üretebildiği sorusu tefsir ve şerh kavramlarına bakılarak cevaplanabilecek bir soru değildir (Tatar, 2014: 9; Paçacı, 1995: 85). İslami disiplinlerin hayat süreciyle ve yaşanan gerçeklerle bağının her an nasıl kurulduğunun sorgulanmasına ve keşfine yönelen bir genel disiplin İslam düşünce tarihinde gelişmiş değildir (Tatar, 2014: 10-11). Bu yüzden İslam medeniyetini açıklarken usul-ı fikh ya da tefsir kavramları değil hermenötik kavramı ve yöntemi kullanılabilir.

Tefsir usulü, anlama sürecini bütünüyle ele alan bir metodoloji olmaktan ziyade aktarılan rivayetlere, Arap diline ilişkin izahlara dayanan bir "metin çözümlemesi"dir. Fıkıh usulü bir anlama metodu olmaktan bir hukuk metodolojisi olmaya evrilmiştir. Ahlaki alanının tasavvufa, inanç alanının

kelama ve düşünce alanının felsefeye bırakılması ile dini anlayışta bütünlüğün ve giderek değerler hiyerarşisinin bozulmasına yol açmış ve dinin bir bütünlük içinde anlaşılması güçleşmiştir. (Paçacı, 1995: 86) Bu sebeple dilbilim, yorumbilim ve göstergebilim ile ilgili çağdaş, modern yöntemlerden ve bu yöntemlerin bize Kur'an'ı anlama ve tahlil etme noktasında sunduğu enstrüman ve argümanlardan yararlanmamız gerekir (Ebu Zeyd, 2001: 21; Görgün, 2003: 43-45).

Şüphesiz hermenötikçiler arasında uzlaşmış bir yöntemler dizgesi mevcut değildir. Yazarın niyeti, tarihsellik gibi konularda yapılan tartışmalar halen devam etmektedir. Bu tartışmaları aşmak için anlamda boyutsal bir ayrıma gitmek gerekir. Anlamda bir derecelendirme yapmak, anlamayı sadece entellektüel bir edim ve yalnızca akıl vasıtasıyla yapılan bir eylem olmaya indirgememek ve metni tasdik etmeyi (imanı) anlamanın bir ön-koşulu saymak zorunludur. (Cündioğlu, 2005: 40)

Anlama edimini baştan beri sürdürdüğümüz üç boyutlu bir şekilde derecelendirirsek duygu-odaklı anlama, düşünce-odaklı anlama ve eylem-odaklı anlama olarak bir tasnif yapabiliriz. Medeniyet kurucu bir metin sadece okunan değil tecrübe edilen bir şeydir. Duygu-odaklı tecrübe veya diğer bir adlandırmayla estetik tecrübe diğer tecrübe türleri arasında bir tecrübe türü olmakla kalmaz, aynı zamanda bizatihi tecrübenin özünü de temsil eder (Gadamer, 2008: 96). Bilmek, hayretle başladığı gibi anlamak da metinle duygusal bir bağ kurmakla mümkündür. Bildikten ve anladıktan sonra fiil ve eser üretme sürecine geçilebilir.

Bir metni tarihsel olarak takdim etmeden önce asıl önemli olan şey, metinle aramızdaki zamansal mesafeyi/uzaklığı, anlamayı mümkün kılan üretici ve pozitif bir durum olarak görme zaruretidir. Bu uzaklık genişleyen bir uçurum değildir; adet ve geleneğin sürekliliğiyle dolu bir şeydir; çünkü geçmişten tevarüs eden her şey kendisini bize onun ışığında sunar (Gadamer, 2009: 49). Gelecek bölümde bahsedeceğimiz temeddün sürecinde geleneği paranteze alma girişimleri bu nedenle isabetli olmaz. Metnin bir başlangıç noktası olarak kabul edilmesi, o metinden hareketle üretilen bir geleneği yok sayma anlamına gelmez.

1.4. Medeniyetin Oluşum Süreci (Temeddün)

Medeniyet, bir yerde ikamet etmek, yerleşmek anlamına gelen bir kökten türemiştir. (İbn Manzur, 1119: 4160) İbn Haldun modern Batı dillerinde "civilization" olarak ifade edilen "medeniyet" kavramı için *umran*'ı kullanmaktadır. Ona göre umran yeryüzünün yaşamaya elverişli bölgelerini insanların cemiyetler halinde yaşayarak imar etmesi ve ihtiyaçlarını sağlamak konusunda birbiriyle yardımlaşarak toplumsal bir hayat yaşamalarıdır (2015: 78, 145).

Kınalızade Ali Çelebi, bu manaları içerecek bir şekilde "temeddün" kelimesini kullanır ve manasının "ictima-ı efrad-ı insan" olduğunu söyler. İnsanların bir araya gelmesinin ve medeniyet kurmasının amacı, erdemli bir

toplum inşa etmektir ki "onda olan temeddün ve ictimain sebebi hayrat ve mesalih ola" (2007: 451).

Medeniyet kavramı elastik ve çok anlamlı bir niteliğe sahip olduğu için farklı manalarda kullanılmaktadır. Aslında medeniyet, birden fazla kavramdan oluşan bir "merkez kavram"dır. Medeniyet başlığı altında ele aldığımız dünya görüşü, varlık tasavvuru, alem fikri, kozmoloji, ahlak, siyasi ve sosyal düzen, estetik anlayışı, şehir hayatı, kültür ve diğer kavram ve kurumlar, medeniyetin geniş bir semantik alana sahip olduğunu göstermektedir (Kalın, 2010: 4). Medeniyetler bir tarafta dünya görüşü ve varlık tasavvuru olarak ifade edilen metafizik çerçeveye, öbür tarafta sosyal, ekonomik ve siyasi bir düzen fikrine dayanırlar (Kalın, 2010: 22).

Fazlıoğlu medeniyet kavramı yerine bir eylem halini çağrıştıran ve daha dinamik bir kavram olan temeddün'ü önermektedir. (Fazlıoğlu, 2014: 103-111) İslam medeniyeti kavramı bir geleneği, ittiba edilmesi gereken bir aidiyeti ifade ederken; İslam temeddününü çizmeye çalıştığımız hermenötik çerçeve içerisinde gelen'e ek'lenerek süren ve sürecek bir süreç için kullanılmalıdır.

Toynbee, *A Study of History* isimli eserinde medeniyetlerin yükseliş ve çöküşüyle ilgili yorumlarını, dini karakteristiklerle bölgesel ve siyasi nitelikleri birleştirerek medeniyet kavramını incelemektedir. Ona göre medeniyet, "yaratıcı azınlığın" ürünüdür. Nitekim bu "yaratıcı azınlığın" gücü kaybolmaya başladığı zaman medeniyet de çökmeye başlar (1965: 191).

Medeniyeti ve kültürü meydana getiren, bir taraftan insanın olguyla/fenomenle olan diyalektiği, diğer taraftan da metinle girdiği diyalogdur. Şüphesiz medeniyeti kuran şey, insanın olguyla ve bu olguyu oluşturan sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel yapılarla olan karşılıklı etkileşimi ve diyalektiğidir (Ebu Zeyd, 2001: 29). Whitehead'in de vurguladığı gibi, "metafizik bir ön-kabul olmadan hiçbir medeniyet var olamaz" (2008: 276). Medeniyetlerin oluşum sürecinde dinin merkezi konumda olduğu (Toynbee, 1965: 183), dolayısıyla dini yani vahye dayanan metinlerin *ilk muharrik* görevi üstlendiği söylenebilir. Medeniyetlerin oluşum süreçlerinde siyaset, yarış teorisi (Toynbee, 1965: 198) gibi faktörler etkili olmuş olsa da metnin belirgin gölgesi hiçbir zaman kaybolmamıştır.

2. Medeniyetin Üç Boyutlu Hermenötik Analizi

Aliya İzzetbegoviç *Doğu-Batı Arasında İslam'da* ve bu kitap içinde yer alan ziddiyetler cetvelinde medeniyetler arası bir karşılaştırma yapmış, medeniyetlerin iç yapılarını analiz etmemiştir. (2011: 21) Bu teoride bir medeniyetin diğerleri karşısında bulunduğu konum tespit edilebilir, ancak insanların ilkel topluluklardan medeniyete, statik durumdan dinamik üretim sürecine (Toynbee, 1965: 190-196) nasıl geçtikleri açıklanamaz.

Hermenötik kavramını medeniyet teorisi bağlamında kullanan Murakami'ye göre insan; kendi kendinin bilincinde olma hali yani rekleksif

(*reflexive*) yönü ile edebiyat ve sanat kültürünü; doğaya odaklı (*nature-focused*) olan yönü ile en geniş anlamıyla ön sanayideki teknikler ve teknik bilgi dahil teknolojik kültür olarak da adlandırılabilir bilimsel kültürü, diğere odaklanmış (*other-focused*) olan yönüyle de örgütsel kültür olarak en ilkel grup faaliyetleri dahil olmak üzere kurumsal kültürü oluşturur (1990: 2). Bu üç kültür alanı birleşerek bir medeniyeti oluşturur.

Kültür oluşturma sürecinde iki tür refleksiyondan/yansıtımdan bahsedilebilir; aşkın (*transcendental*) ve hermenötik refleksiyon. Aşkın refleksiyon dikey bir ilişkiyi ifade eder. Tezahürü dindir. Aşkın benlik için "dünya" artık orijinal anlamda nesnelere değil, bir dizi dünya resminden oluşur. (Murakami, 1990: 6-7) Hermenötik yansıtma, yüksek mertebeden tezahür eden ben, kendisini aştığı sisteme yeniden gömülür ve alt düzenin kendisinde yer alır. Kendinden merkezli bakış açısından benliğin dünyayı yorumlamasını değiştirdiği söylenebilir. Aşkın yansıtma, kutsal "diğer dünyaya" yönelik sonsuz bir yükseltme sürecini takip etme eğiliminde iken, hermenötik yansıtma sıradan "bu dünya"da kalır ve yaşam dünyasını sonsuza dek yeniden yorumlamaya çalışır. Medeniyetin oluşum sürecinde hermenötik eylem, eski metinlerin bir imgesini, kendi dünya resmine empoze etmek ve yerleştirmektir. (Murakami, 1990: 9-10) Günümüz dünyasında var olan dört büyük medeniyetten bahsedilebilir. Bunlar, Batı, Uzak Doğu, Hint ve İslam medeniyetleridir.

Batı medeniyeti; her ikisi de kutsal bir kitaba dayanan Yahudi ve Hıristiyan kültürleri ile felsefe tarihini başlatan temel metinlerin yazıldığı Yunan ve büyük ölçüde "*Corpus Iuris Civilis*"¹, "*Institutiones*"² gibi hukuki metinlerle anılan Roma dönemlerini kaynak olarak alan bir yapıya sahiptir. Bu kökler üzerine Birinci Aydınlanma Çağı olarak bilinen Kopernik, Kepler, Galileo'dan sonra Newton'un 1687'de yayınladığı *Principia*'sı ile birlikte doğruların ancak gözlem ve deney ile belirlenebileceği ilkesi benimsenerek bir dizi buluş ya da keşif sonucunda ekonomiden müziğe kadar bütün hayatı yeni baştan kuran bir medeniyet oluşmuştur.

Japon ve Çin kültürlerinden oluşan Uzak Doğu medeniyetini büyük ölçüde Konfüçyanizm ve geleneksel Japon dini metinlerine dayanır. Konfüçyanizm, Çin klasiklerine dayandırılan ve Çin'in büyük bilgin ve filozoflarından olan Konfüçyüs'ün adına izafe edilen dini ve felsefi gelenektir. Konfüçyanizm ayrıca önceki dönemlerden beri Çin'de var olan dini yapının üzerine perçinlenmiş bir ahlak sistemi olarak da tanımlanmaktadır. MÖ 551'de Çin'in Lu eyaletinin Tsou şehrinde dünyaya gelen Konfüçyüs, daha önceki Çin filozof ve bilginlerinin yazılarını bir araya getirmeye, onları daha detaylı bir şekilde incelemeye ve yeniden yorumlamaya vermiştir. Konfüçyüs'ün ölümünden sonra, öğrencileri onun konuşmalarını *Analektler* adında bir araya getirmişlerdir. Japonların da erken dönem tarihleri ile ilgili efsaneler, mitolojiler, menkıbeler ve şiirler ile

¹ Roma hukuk kurallarını 4. Yüzyılda topladığı eserdir.

² Yine Roma Hukuku'nun kavramsal yapısını anlayabilmek için başvurulabilecek temel kaynaktır.

dini törenler esnasında yapılacak dualar ve ritüellerle ilgili bilgiler içeren *Kojiki, Nihongi* başta olmak üzere kadim metinler kutsal metin olarak kabul edilmektedir.

Hinduizm'in, aynı zamanda Hint medeniyetinin temelini oluşturan kutsal metinler olan *Vedalar*'ın M.Ö. 1500-800 yılları arasında derlendiği tahmin edilmektedir. Geleneksel Hindu anlayışına göre Manu, bir anlamda sosyal ve ahlaki emirlerin babası olarak kabul edilir. *Manu Kanunları*'nın³ MÖ 2 - MS 2. yüzyıllar arasında bir araya kabul edilmektedir. Hint medeniyetinde etkili olan bir diğer din de Budizm'dir. Budizm, MÖ VI. yüzyılda kuzey Hindistan'da yaşadığı kabul edilen Siddharta Gautama Buda (MÖ 563-483)'nın öğretilerine dayalı olarak gelişen inanç sistemidir. Hint medeniyeti de bahsi geçen metinler üzerinde yükselmiştir. Bu üç medeniyetten sonra kuramın esas örneğini teşkil eden İslam medeniyetinin analizine geçebiliriz.

3. İslam Medeniyetinin Kurucu Metni Olarak Kur'an

Medeniyetlerin kurulmasını da, yükselmesini de, diğer medeniyetlerin muhtemel tahakkümlerine karşı direnebilmesini de sağlayan temel unsur bir medeniyet prototipinin tebarüz etmesini sağlayan "ben-idraki"dir. Bir ben-idrakinin oluşmasını sağlayan nihai etken de, kurumsal ve formel alan değil, bir bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüdür (Davutoğlu, 1997: 10). İslam medeniyeti için dünya görüşünü oluşturan temel metin Kur'an-ı Kerim'dir. Başta hadis rivayetlerini içeren metinler olmak üzere tefsir, fıkıh ve diğer İslami ilimlere ilişkin metinler de medeniyet kavrayışını ve dünya görüşünü oluşturan metinler olarak zikredilmelidir.

Kur'an'ın anlamı, epistemolojinin bir konusu değildir. Aksine o, insan dünyası içinde tecelli eden, varlığını bu dünyanın açılmasıyla açığa çıkarmakta olan ve tek bir nesne ya da bilgiye indirgenemeyecek olan tarihsel hadise ya da tarihsel süreçtir (Tatar, 2014: 86). Bu yüzden Kur'an'ı dinleyen insanlar, Kur'an'ın anlamını daima bu dünyayı anlarken farketmişlerdir. Kur'an'ın anlamı zaten bu dünyanın anlamıdır ve asla birbirlerinden ayırlamazlar (Tatar, 2014: 87). Kur'an'ın oluş ve oluşturma sürecinin neredeyse en başından en sonuna dek iç içe gelişen üç aşaması vardır; tertil ve i'caz (mucizevi etki) aşaması, zıkr ve kıssa aşaması, kitap yani hukuk ve ahlak aşaması (Cabiri, 2013: 189).

Kur'an'ın hayata yansıma süreçlerinde ilk halkayı Rasul'ün sünneti teşkil eder. Medine'ye hicretinden sonra kurduğu pazarla, çok amaçlı kullanılan mescitle, dil öğrenme gibi faaliyetlerde *ashab-ı suffayı* oluşturmalarıyla (Murakami'nin ifadesiyle) ilk refleksiyon örneğini ortaya koymuştur. Müslümanların gözünde Hz. Peygamber'in hayat tarzı Kur'an'ın bir tarihsel projeksiyonu yani ilahi kelimenin tarihsel bir gerçeklik kazanarak anlamını ifşa etmesi halidir (Tatar, 2014: 93; Görgün, 2003: 67).

³ 12 kitaptan oluşan *Manu Kanunları*; ezeli gelenekler, hukuki ve idari işler, cezai işler, bu işlerin sonuçları ile ilgili mevzular olmak üzere belli başlı dört konu etrafında şekillenmiştir.

Kur'an belli bir tarih diliminde ve o dönem içindeki gelişmelere bağlı olarak nazil olmuştur. Bu durum tespiti, nüzul döneminden sonraki tarih diliminde Kur'an'ın rehberliğinin sona erdiğinin kabulü anlamına gelmez. Müslümanlar hangi dönemde ve ne tür koşullar altında yaşam sürüyor olursa olsunlar, Kur'an'ın rehberliğine başvurmakla yükümlüdürler; haddi zatında onların kendilerini Müslüman olarak nitelemelerini haklı kılacak özellikleri de budur (Özsoy, 2004: 11). Şafii'nin ifadesiyle "*bir müslümanın hayatta karşılaşacağı herhangi bir meselenin hükmünü bulabileceğimiz bir delil Allah'ın kitabında mutlaka mevcuttur*" (1938: 20).

"Kanaatimizce, bizler, müslümanlar, ilgili olaylara bir nesnellik içinde onları nesnelleştirerek bakamayız. Bu ayetlere konu olan olayları ancak onlara tutku ile yaklaştığımızda anlamış oluruz. Umutsuz bir geleceğe teslim olanların tarihlerini algılama tarzları ile, gelecekle güçlü bağları olanların geçmişi algılama tarzları aynı değildir. Şimdinin değerleri açısından Kur'an'ı tarihsel bir metin olarak görmek, ütopyasız bir düşünme biçimidir. Oysa bir ütopya eşliğinde bakıldığında Kur'an bize alternatif düşünebilme imkanı tanıyan bir menba görünümündedir." (Alpyağlı, 2003: 175-186)

Kur'an metnini, İslam kültür tarihinde ifadesini bulan merkezi bir metin olarak nitelememiz mümkündür. İslam medeniyetini metin medeniyeti olarak tanımlamak, indirgemeci bir yaklaşım olmasa gerektir. Bu, İslam medeniyetinin köklerini, sahip olduğu ilimleri ve kültürü, metnin merkezi konumunun görmezlikten gelinemeyeceği bir zemin üzerine kurduğu anlamına gelir (Ebu Zeyd, 2001: 29). Güler; fıkıh, kelam-felsefe ve tasavvufun, erken dönemlerde İslam medeniyetinin duygu, düşünce ve davranıştan oluşan parçalanmaz üç boyutlu ontik özünün pratize edilmesi için parçalanarak geliştirilen kalıp ve gövdeleri olduğunu, bugün bu parçalanmışlığın farkında olarak bu üç boyutu birlikte taşıyan bir usul geliştirmenin zaruretinden bahsetmektedir (2014: 72).

Ebu Zeyd de alıcının mananın üretilmesi sürecine girmesiyle uyumlu olarak anlam çokluğuna vurgu yapan sufi hermeneutiğin, kelamcı, felsefeci ve fıkıhçılara nazaran Kur'an'ın tabiatını daha iyi tanıdığı gibi görüldüğünü, onların aynı zamanda *sema'* (işitme) kavramını geliştirerek, Kur'an'ı okumak, seslendirmek ve anlamlandırmak şeklindeki madalyonun diğer yüzünü de gösterdiğini söyler (Ebu Zeyd, 2003: 59). "*Kur'an tıpkı orkestra tarafından çalınan müzik gibi yaşayan bir fenomendir. Yazılı bir metin olan Mushaf ise müzik notaları gibi sessizdir*" (Ebu Zeyd, 2003: 60).

Molla Sadra'nın önerdiği Kur'ani anlam düzeyleri, onun varlık biçimleri tasavvuruyla uyumaktadır. İnsanoğlu kurtuluş aracı olarak Kur'an'a sarılmalıdır ve yüzeyden derinliğe, metinden anlamlara nüfuz yoluyla manevi tekamüle ulaşmak için çabalamalıdır. Onun yorum metodunda metnin hakiki anlamı oldukça önemlidir. Çünkü bu hakiki anlam insanın daha yüksek anlamlara ilerlediği somut bir temel meydana getirir (1363: 92). Sufi irfanına göre, tevilin kemali yeni bir manevi tevellüdden ayrılamaz.

Metinlerin şerhi, ruhun inşirahı olmaksızın mümkün değildir (Corbin, 1977: 30).

Kur'an, kendi anlamını doğrudan değil dolaylı biçimde açığa çıkardığı için kendisini bir projeksiyon olarak sunar. "Projeksiyon" kelimesi, "ileriye fırlatma" veya "karşıya yansıtma" anlamına gelmektedir. Buna göre Kur'an metni, insanların dikkatini kendi dışında bir alana yönlendirip görülmesi gerekeni orada farketmediği zaman anlamını ifşa eder (Tatar, 2014: 91). Anlam, ancak yaşayan bir gelenek varsa mümkün olabildiğinden yaşayan gelenekten hareketle ciddi bir refleksiyonu gerektirir. Bu şekilde medeniyet geleneği devam ettirilerek temeddün süreci işletilmiş olur.

3.1. Sanatsal Boyut

Metnin sanatsal boyutu medeniyetin de sanatsal boyutunu ortaya çıkarır. Kur'an'ın sanatsal boyutu onun i'cazıdır. Kur'an'ın icazı, sanat zevki ve söz estetiği şuurundan oluşan bir anlam üzerine kuruludur. Kendini bir hidayet, rahmet, ilim ve irfan kaynağı olarak gören bir kitabın icazı sadece lafız ve ibareler üzerine kurulmuş olamaz (Huli, 2006: 184). Kur'an Allah'ın iradesinin bir tezahürüdür. Dolayısıyla burada bize düşen salt gramatik yapının ötesinde yatan anlam katlarına ulaşmaya çalışmaktır. Bu derin ve gayba açılan anlam katları Kur'an'ın nazmıyla bize estetik bir metin olarak takdim edilir (Koç, 2009: 58).

Rafine sözden anlayan şair nasıl kendi estetik tecrübesiyle Kur'an'ın edebi icazını kavrayabiliyorsa, filozof da felsefi tecrübeyle Kur'an'ın mantıki icazını daha iyi kavrar. Bu perspektiften bakıldığında estetik ve felsefi tecrübenin tekamülü Kur'an'ı daha iyi anlamının anahtarlarını bize sunar. Felsefi ve estetik tecrübenin Kur'an'ı anlama noktasında nasıl bir imkan teşkil ettiği aşıkardır.

Kur'an metninden hareketle gelişen sanatta fizik ötesi, hayatın bizzat içinde olduğunu mütemadiyen hissettirir. Kısaca İslam sanatı hayatın metafiziğe ve metafiziğin de medeniyete bitişik olduğunun en somut göstergesidir (Koç, 2009: 18). İslam sanatına, Endülüsten Semerkant'a kadar hem zengin ve ölçülü, hem de kusursuz ve güçlü bir ahenge sahip biçim ve gaye birliğini veren şey tevhid anlayışıdır. Hakikatin güzellikle doğrudan ilişkili olduğu şeklindeki sezış ve kavrayış bu sanata zaman ve zeminler üstü bir birlik ruhu vermiştir (Koç, 2009: 50). Sanatsal boyutun tarihteki örneğini mimariden vermek yerinde olacaktır:

"İnsanın kararları, onun inançlarının gerçek yansımalarıdır. Bu bağlamda mimari, farklı varlık düzeylerinde ortaya çıkan problemleri değerlendirmek, tercihlere dayalı kararları almak ve mümkün seçenekleri ayıklamak suretiyle geliştirilen bir insan ürünü olması hasebiyle estetik ve teknolojinin alanında yer almaz. O, ahlak ve din alanının bir ürünüdür. İnsan, mimariyi geliştirirken olsun, karar verme sürecinde olsun, kaçınılmaz olarak dikkate aldığı sorunların farklı yönlerini değerlendirmekte ve nihayet çeşitli seçenekler arasından tercihlerini yapmaktadır. Tercih ve kararların, özünde, kendi inanç

sistemiyle ilgili olan bir referanslar sistemine dayandırılmış olması gerekmektedir.” (Cansever, 1996: 121)

Mimarinin İslam sanatları içindeki bu önem ve önceliğinden dolayı "İslam nedir?" sorusuna Burckhardt, "*basit bir şekilde Kurtuba Camii veya Süleymaniye Camiini göstererek karşılık verilecek olsa, cevap kısa olmakla birlikte, yine de geçerlidir; zira İslam sanatı onun adına delalet ettiği şeyi ifade eder ve bunu da belirsizliğe yol açmayacak bir şekilde yapar*" (2001: 1).

Güncel bir örnek olarak da "*Buğday*" filmi (Kaplanoğlu, 2017) Kur'an'ın sanatsal boyutta bir refleksiyonu olarak değerlendirilebilir. Filmin doğrudan bir Kur'an kıssası üzerinden kurgulanması hem metnin merkezi konumunun sanattaki tezahürü hem de medeniyetin devamını sağlayacak değerlerin hangi niyet ve yöntemlerle üretileceği konusunda fikir vermesi açısından önemli bir örnektir.

3.2. Düşünsel ve Bilimsel Boyut

Kur'an rasyonel düşünmeye teşvik ve tahrik eden ancak kendisi tümüyle rasyonel olmayan ve rasyonalite içinde açık ve kesin olarak ortaya konamayan bir metindir. Yani Kur'an rasyonel düşünceyi besleyen, onlara kaynaklık eden ancak bu rasyonaliteye hapsolünamayan ve indirgenemeyen bir metindir.

Kur'an metnindeki kelimelerin basit açıklamalarıyla başlayan filolojik çabalar, yüzlerce yıl devam eden süreçte, hem içsel prensipler hem de dışsal boyut bakımından "*sadece Çinlilerininki ile karşılaştırılabilir*" şekilde bir gelişim göstermiştir. (Sezgin, 2008: 6) Dil bilimlerinde başlayan bu faaliyet kible tespiti gibi saiklerle coğrafyanın, insan hayatını kurtarmanın değeri üzerinde durulması neticesinde tıbbın ve diğer bilimlerin hızlı gelişimi ile devam etmiştir. Biruni gibi müslüman bilim adamlarını gözlem ve deney yoluyla bilgi elde etmeye yönelen de bizatihi Kur'an ayetleridir. (bkz. Taslamam & Doko, 2015: 35 vd.)

Astronomi, fizik, biyoloji, optik ve coğrafya alanlarında yapılan bilimsel doğa araştırmaları, kozmolojik düşüncenin malzemesini sağlamış fakat bu birikim, felsefi ve sembolik bir bakış açısıyla bir "üst bilim felsefesi" olarak yorumlanmıştır. Bu felsefi-sembolik hermenötik, medeniyet fikri ile alem tasavvuru arasındaki ilişki açısından büyük öneme sahiptir ve insan ile içinde yaşadığı evren arasında var olan tenasübü ortaya koyan temel araştırma alanlarından biridir (Kalın, 2010: 37). İslam medeniyetinin prototipi de modernist formlara yönelik tepkici niteliklerden uzaklaşarak, ben-idrakinin Kur'anî temelini zihinsel düzeyde yeniden kurmak zorundadır (Davutoğlu, 1997: 51).

İbn Haldun, kimi otoritelerce sosyolojinin kurucusu olarak anılmasını sağlayan "*asabiyet*" teorisini Kur'an metninden hareketle geliştirmiştir (2015: 400-401). Teoriye göre kişinin aşiretinin kişiye olan faydası, kişinin aşiretine olan faydasından daha büyüktür. Kişi kendisini onlara zarar vermektan korursa sadece bir eli onlara zararlı olmaktan çekmiş olur. Aşireti kişiye zarar vermektan çekindikleri zaman birçok eli zarar

vermekten alıkoymuş olur, onu sever, ona yardımcı olur ve onu korurlar. Hatta çoğu zaman kabilesinden bir yakınının haksızlığa uğraması karşısında haksızlık edene kızar ki, bu onun kendisine olan yakınlığı sebebiyledir.

İslam bilim ve düşünce tarihine Kur'an metninin bariz etkisi inkar edilemez. Müslüman bilim ve fikir adamları teknoloji ve teori üretirken ayetleri referans alma hususunda özen göstermişlerdir. Kur'an metnini referans almak sadece bir ayet parçası alıntılama indirgenemez.

3.3. Kurumsal Boyut

Nasıl ki şeylerin anlamı belirli bir pratik içinde ortaya çıkıyorsa anlam denilen hadise de belli bir pratik içinde ortaya çıkar. Heidegger'in çekiç örneğini hatırlarsak; eğer çekicinin kullanıldığı bir pratik yoksa çekiç anlamsızdır. Benzer bir biçimde Kur'an'ın anlamını pratik bilincinden soyutlayarak elde edemeyiz; etsek bile bu eksik bir anlam olur. İman eden kişinin Kur'an okuması "ne yapmalıyım" sorusu eşliğinde cereyan eder (Alpyağıl, 2003: 99-100). Whitehead'in yerinde ifadesiyle "engin bir kozmolojik bakış açısı"na sahip olan her dönemde ve toplumda, insanların eylemlerine bu bakış açısı yön verir ve gündelik hayata bir derinlik ve tutarlılık kazandırır (2008: 254).

"Eğer günümüz okuru, onu mutlaka okuyarak anlayacaksa, onu eylem için okumalıdır. Bu yönüyle Kur'an daha çok teatral bir metin özelliği taşımaktadır. Örneğin bir tiyatro eseri gerçek anlamını konulduğunda yani icra edildiğinde kazanır. Söz, gücünü yeniden kazandığında biz de yeniden yaşama kavuşmuş olacağız. Öyleyse önce Söz'e can verilmeli. Sonrasında biz de can bulacağız. Goethe'nin dediği gibi, başlangıçta eylem vardı, çünkü başlangıçta söz vardı. Olgu ile nass arasında bir ilişki olmuştur (profan), ama bu ilişki kutsalın tezahür ettiği bir ilişkidir. Vahyin nazil olduğu dönem, her ne kadar profansa da kendisinde kutsalın tezahür etmeliğiyle diğer olağan tarihsel dönemlerden farklıdır. Anlatıların tarihsel bir temele dayanıyor oluşları onların sürekliliğine mani değildir. Onların zamana karşı dirençleri yaşamın sonraki durumlarını değerlendirci bir çerçeve sunuyor oluşlarında yatmaktadır." (Alpyağıl, 2003: 110-130)

İslam tarihinin ilk kurumu olarak kabul edebileceğimiz camii, sadece bir mabed olarak değil, aynı zamanda yönetim, eğitim ve öğretim merkezi olarak da hizmet vermiştir. Yine Kur'an'da iyilik yapmak, sadaka vermek, infak ve ihlanda bulunmak gibi başkalarına yardımı teşvik eden ayetler vakıf müessesesini ortaya çıkarmış, gıda, sağlık, eğitim, ibadet, ulaşım ve ticaret gibi çok yönlü hizmetler vakıflarca yerine getirilmiştir. Bu amaçla imarethaneler, darüşşifalar, medreseler, kütüphaneler, camiler, hanlar, hamamlar, kervansaraylar, köprüler, çeşmeler inşa edilmiştir.

Yeryüzünün imarı, insanın mutlu ve huzurlu bir hayat yaşaması için uygun ortamların hazırlanması amacına matuftur. Kur'an'ın birçok ayetinde insanın yeryüzünde yüklendiği halifelik misyonunu yerine getirebilmesi için evrende bulunan her şeyin onun için yaratıldığı; gök, yer ve içindeki her şeyin insanın hizmetine sunulduğu açık bir şekilde belirtilmektedir. Kur'an;

inanç prensiplerini, insanlar arası ilişkinin ölçülerini belirttiği gibi, onların dünyada müreffeh bir hayat yaşamalarını, doğa kaynaklarından yararlanıp medeniyetler kurmalarını da salık vermiştir.

Yeni kurumlar inşa edilmesi ve var olan kurumların güncelleştirilmesi medeniyetin maddi planda varlığını tahkim etmesi için gereklidir. Osmanlı, devlet teşkilatı ve vakıf gibi kurumları sağlam temeller üzerine inşa ettiği için yüzyıllarca var olabildiği.

Kurumlar bir medeniyeti ayakta tutar, ancak zamanla kurumların eskimesi ve bozulması medeniyetin çöküşünü de beraberinde getirir. Nitekim ekonomik modernleşmede İslam medeniyet havzasının başarısız olmasının sebebi, var olan kurumları yenileyememesi ve yeni kurumlar ihdas etmekte aceze düşmesidir (Kuran, 2012: 201). Örneğin modern bir bankanın büyük çaplı kredi sağlamak, vadeli vadesiz mevduat toplamak, taşınmaz varlıklara yatırım yapmak gibi işlevlerini yerine getiren kurulumları İslam medeniyeti karz\borç ayetlerinden yola çıkarak kendine özgü bir yolla geliştirebilirdi.

Sonuç

Teolojide zat, sıfat ve fiil; psikolojide duygu, düşünce ve davranış; günlük dilde kullanılan sıfatlarda güzel, doğru ve iyi olarak ifade edilen üç boyut, medeniyet düzleminde sanat, felsefe-bilim ve kurumlar olarak tezahür eder. Üç boyutlu dünyamızda duygu, düşünce ve davranışa tekabül eden, “kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel etmek” imanının tanımında üç temel kriter olarak ele alınmaktadır.

Makalede sunulmaya çalışılan kuramın temel kavramları; medeniyet kurucu rolünde insan, bir başlangıç noktası olarak metin, metni anlama ve yansıtma aracı olarak hermenötik ve medeniyetin oluşum ve gelişim sürecini ifade eden bir kavram olarak temeddündür. İnsan kavramı vicdan, akıl ve irade boyutları ile incelenmiş, metin dediğimizde sadece yazılı kitapları değil sanat yapıtı, anlamlı insan eylemi gibi daha geniş bir tasavvur alanını kastettiğimiz, hermenötik anlayışımız Heidegger ve Gadamer'in fikirlerinden hareketle serdedilmiş, bu isimlerin yanında Hasan Hanefi ve Burhanettin Tatar gibi müslüman hermenötikçiler de esas alınmıştır. İslam medeniyeti kavramının bir geleneği, ittiba edilmesi gereken bir aidiyeti ifade ettiği; İslam temeddününün ise çizmeye çalıştığımız hermenötik çerçeve içerisinde gelen'e ek'lenerek süren ve sürecek bir süreç için kullanıldığı ifade edilmiştir.

Medeniyetler tarihi açısından, medeniyetlerin özlerini dokuyan daima temel metinler olmuştur. İslam medeniyeti dışında yaşayan diğer medeniyetlerin de bu hermenötik kuramla açıklanabileceğini göstermek için Batı, Uzak Doğu ve Hint medeniyetlerinden örneklerin de olduğu bir analiz ortaya koymaya çalıştık.

İslam medeniyetinin kurucu metni olan Kur'an tasavvurunun kısa bir tartışmasını yaptıktan sonra bir metnin tarihe nasıl doğrudan müdahil olabileceği noktasında görüşler aktardık. Kur'an metninin nasıl kurucu bir

özne olabildiğini ve halen canlılığını nasıl devam ettirebildiğini tarihten ve günümüzden örneklerle gösterdik.

Metinden hareketle sanatsal, bilimsel ve kurumsal manada değerler üretmek gerekir. Medeniyet adına üretilen bu değerler ancak bir sabiteye yani bir metne bağlı olduğu sürece geçerlilik ve devamlılık kazanır. Yaşayan bir organizma olarak yaratıcı enerjisini kullanabilen ve hayatiyetini sürdürebilen medeniyetler kervanına katılmak metinden hareketle yeni refleksiyonlar, yeni değerler, yeni içerikler üretmekle mümkündür.

Kaynakça

- Akıncı, A. (2008), *Kabala: Sınırsız Yolculuk*, Dharma Yayınları, İstanbul.
- Alpyağıl, R. (2003), *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Barrett, W. (2003), *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara.
- Cabiri, M. A. (2013), *Kur'ana Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul.
- Cansever, T. (1996), "İslam Mimarisi Üzerine Düşünceler", *Divan Dergisi*, 119-146.
- Corbin, H. (1977), *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton.
- Cündioğlu, D. (2005), *Kur'an ve Dile Dair*, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Davutoğlu, A. (1997), "Medeniyetlerin Ben İdraki", *Divan Dergisi*, Sayı: 1, 1-53.
- Ebu Zeyd, N. H. (2001), *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara.
- Ebu Zeyd, N. H. (2003), "Kur'an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Anlayışı", *İslamiyat Dergisi Cilt: 7, Sayı: 1*, 39-60
- Fazlıoğlu, İ. (2014), "Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 117, 99-111
- Gadamer, H. G. (2008-9), *Hakikat ve Yöntem (1-2)*, çev. İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Göka, E. vd. (1999), *Önce Söz Vardı*, Vadi Yayınları, Ankara.
- Görgün, T. (2003), *İlahi Sözün Gücü*, Gelenek Yayınları, İstanbul.
- Güler, İ. (2014), *Seküler Dünyanın Yorumu*, Otto Yayınları, Ankara.
- Hanefi, H. (1997), "Aksiyombilimi Olarak Hermenötik", çev. Düccane Cündioğlu, *Tezkire*, Sayı: 11-12, 39-56.
- Huli, E. (2006), *Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. İşler Suçin, Kitabiyat Yayınları, Ankara.
- İsfahani, R. (2012), *El Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş & Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul.

İbn Haldun (2015), Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun, çev. Pirizade Mehmed Sahib, TYEK, İstanbul.

İbn Manzur (1119), Lisanu'l Arab, Beyrut: Daru'l Maarif Matbaası, Kahire.

İzzetbegoviç, A. (2011), Doğu-Batı Arasında İslam, çev. Salih Şaban, Yarı Yayınları, İstanbul.

Kalın, İ. (2010), "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş", Divan Dergisi, Cilt: 15, Sayı: 29, 1-61.

Kınalızade A. (2007), Ahlak-ı Alai, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul.

Koç, T. (2009), İslam Estetiği, İsam Yayınları, İstanbul.

Kuran, T. (2012), Yollar Ayrılırken Ortadoğunun Geri Kalma Sürecinde İslam Hukukunun Rolü, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Murakami, Y. (1990), "Two Types of Civilization: Transcendental and Hermeneutic", Japan Review, No: 1, 1-34.

Molla Sadra, S. Ş. (1363), Mefatihü'l-Gayb, nşr. Ali Nuri-Muhammed Hacevi, Müessese-i Mutalaat-i Tahkikat-i Ferhengi, Tahran.

Özcan, Z. (2000), Teolojik Hermenötik, Alfa Yayınları, Bursa.

Özsoy, Ö. (2004), Tarihsellik Yazıları, Kitabiyat yy, Ankara.

Paçacı, M. (1995), "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", İslami Araştırmalar, Cilt: 8, No: 2, 85-97.

Peters, F. (2004), Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Sarioğlu, H. (2006), İbn Rüşd felsefesi, Klasik Yayınları, İstanbul.

Sezgin, F. (2008), İslam'da Bilim ve Teknik, çev. Abdurrahman Aliy, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul.

Şafii, M. İ. (1938), er Risale, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır.

Taslaman C. & Doko E. (2015), Kur'an ve Bilimsel Zihnî İnşası, İstanbul Yayınları, İstanbul.

Tatar, B. (2014), Din, İlim ve Sanatta Hermenötik, İsam Yayınları, İstanbul.

Topçu, N. (2013), Yarınki Türkiye, Dergah Yayınları, İstanbul.

Toynbee, A. (1965), A Study of History, New York: Oxford University Press.

Whitehead, A. N. (2008), Düşüncelerin Serüvenleri, çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları. İstanbul.

Yazır, M. H. (1978), Tahlilli Felsefe Tarihi'ne Giriş, Paul Janet & Gabriel Seailles, Eser Yayınları, İstanbul.

**DİN VE DİL İLE BİRLİKTE DİN DİLİNİN MEDENİYET
İNŞASINDAKİ ROLÜ**

Abdullah BASMACI

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Ve Din

Bilimleri Din Felsefesi

Yüksek Lisans Öğrencisi

basmaci195@hotmail.com

**THE ROLE OF THE LANGUAGE OF RELIGION AND RELIGION IN THE
CONSTRUCTION OF CIVILIZATION**

Society, culture and language are subject to change. The fact that the language used in religious matters is controversial. In this context, Nasr Hamid Ebu Zeyd, the contemporary thinker who redefined the language of religion, improved the idea of novelty upheld by Muhammed Abduh and Emin el-Huli and offered a number of parameters, in the course of building up a civilization, which will root out conflicts that might arise concerning terms used in religious arguments. In the light of these parameters, what is the language of religion? What is the function of the language of religion? What is the meaning of the language of religion? Is the relationship between religion and language grammatical or lexical? What is the role of the language of religion? To deal with these questions, the contemporary of Nasr Hasan Hanifi, Muhammed Abid el-Cabirî and Muhammed Arkoun all set out to come up with novelties and reformist ideas with a new concept of the language of religion in the existing civilization in the Arabian Peninsula, listing the need for a reform in society, language and the language of religion. The reason this attempt found ground in the west but failed in the east is not because of the inefficiency of the thinkers, but due to the restriction on the methods of usage of the language and the pressure of the political and ideological forces. While we can argue the religious language grammatical structure established by Plato and Aristotle in Greek context, we cannot argue that the same approach works for the language structure established by Halil ibn Ahmed el-Ferahidi in the Islamic context. In this respect, the idea that the language of religion which is generated through society, religion, art, philosophy, science and language and which arises as a sovereign being and the idea that religious language is a static concept that does not change is nothing but a dogmatic way of thinking. By investigating the differences of these arguments and by determining the extent, the context and the manner of innovation, we are of the opinion that we will find the

answer to how effective the language of religion is in the religious arguments.

Key words: *Language of Religion, the Philosophy of Religion, Language-religion-culture relationship, innovation, up-to-dateness.*

Giriş

Bir medeniyeti oluşturan temel taşlar; insan, sanat, felsefe, bilim, kültür, din, dil vb. şeklinde sıralanabilir. Bu temel taşların içinde barındırdığı temel kaideleri, dil aracılığıyla sunduğuna dair genel bir kabul vardır. Peki, bu kabul, hangi dil üstüne varılmış ortak bir kabuldür? Dil'den kasıt nedir? Arap dili mi? Türk dili mi, İngiliz dili mi? Din dili mi? Hukuk dili mi? Tıp dili mi? Felsefi dil mi? Siyasi dil mi? Edebi dil mi?

Medeniyet, sorulan birçok sorunun yanında daha çok “dil'den kasıt nedir?” sorusuna verdiği cevapla yön bulur. Bu sorunun –ki tüm medeniyetler için geçerlidir- nesnel bir cevabı olmadığından medeniyet, “ler” ekini alarak çeşitlenmekte/şekillenmektedir. Çünkü dil, medeniyetin inşasında sanat, bilim ve felsefeden daha çok görev üstlenir. Bu yüzden medeniyete yön verme rolü daha çok dile yüklenmiştir. Bu bağlamda dilin kullanım şekli önemlidir. Örneğin; din dili kutsal kitapların mesajlarını cihatçı bir dil ile iletirse medeniyetin yönü oraya döner. Veya eğer din dili kutsal kitapların mesajını birlikte yaşama, istişare ederek anlaşma olarak bildirirse medeniyetin yönü o bağlamda şekillenir. Bu meyanda dilin ilk nasıl oluştuğuna, kökeninin mahiyetine veya dilde ilk kullanılan sözcüklerin neler olduğuna değinmek, din dilinin medeniyetin kurulumundaki ilişkisine uzaktan bir katkı sunacağından burada değinmiyoruz. Bunun için daha çok, genelde dilin, özelde ise din dilinin, insanları toplama, bir arada tutma ve medeniyet inşa etmedeki rolü üstünde duracağız.

Muhammed Abduh (1849-1905), Emin el-Huli (1895-1966), Muhammed Arkoun (1928-2010), Hasan Hanifi (1935-.....), Muhammed Abid el-Cabirî (1935-2010), Nasr Hamid Ebu Zeyd (1943-2010) gibi birçok düşünür, dilin, özellikle de din dilinin bu şekilde medeniyetin kurulumundaki etkisinin öneminden söz etmişlerdir. Örneğin; Din dilinin medeniyete yön verme, medeniyeti her çağa uygun üslupla sunma, medeniyetin geçmiş ve gelecek ile ilişkisini şimdiye anlatabilme rolü olduğunu savunmuşlardır. Bu da dilin özelleşmesine sebep olmuştur. Dildeki bu özelleşmenin milli dil, din dili, hukuk dili, tıp dili veya felsefi dil, edebi dil olarak telakki edilmesi ideolojik aklın telviniyledir. Daha özele indirgediğimizde din dilinin özelleştirilip İslam'ın dili, Hristiyanlık'ın dili, Yahudilik'in dili şeklinde sunulması da aynı çeşitlenme süreci iledir. Bu çeşitlenme medeniyetin yönünü değiştirmede veya belirlemede önemli bir görev üstlenmektedir. Çünkü hukuk dili, tıp dili veya mühendislik dili, din dili gibi medeniyetin inşasında aynı rolünü üstlenmemektedir. Bu durumun ilk etapta akıllara getirdiği sorular

şunlardır; hukuk dili, tıp dili ve mühendislik dilinin din dilinden farkı nedir? Yukarıda saydığımız düşünürlerin uğraş alanı olarak din dilini seçmesi ve bu alanda yenilikler yapılmasını önermelerinin arka planında yatan şey/şeyler nelerdir? Ortadoğuda doğmuş ve eğitimini batıda devam ettirmiş bu düşünürlerin taleplerinin temelinde ne vardır, nereye varmak istiyorlar? Örneğin; Batı düşüncesinde aynı aşamadan geçen Descartes (1596-1650) veya Spinoza (1632-1677) neden matematiksel bir dilde ısrar ettiler? İsrarları onlara neler yaşattı?

Bu bağlam dahilinde düşünmeyi sürdürünce; Yahudi din düşünürü Philo'nun(MÖ.20-MS.50) ve mevzu bahis yenilikçi çağdaş İslam düşünürlerinin kullandığı dili birbiriyle kıyasladığımızda diğer düşünürlerin kullandığı dilden farklılığını ve ideolojik yapısını göstermiş olacağız. Bunu özel bir dil sayılan felsefi dil ile şöyle açıklayabiliriz; hakiki aydının gözündeki "dil" kavramı ile siyasetçinin ve otorite adamının gözündeki "dil" kavramı birbirinden farklıdır. Siyaset ya da otorite adamı için "dili" dil kılan şey, onu kendi sebat ve istikrar hedeflerini gerçekleştirmesi konusunda etkili ve yeterli bir argüman kılabilmesidir. Buna karşın aynı pencereye bakan bir aydın bu hedef odaklı araçsallaştırılan dil argümanını bu şekliyle reddeder.

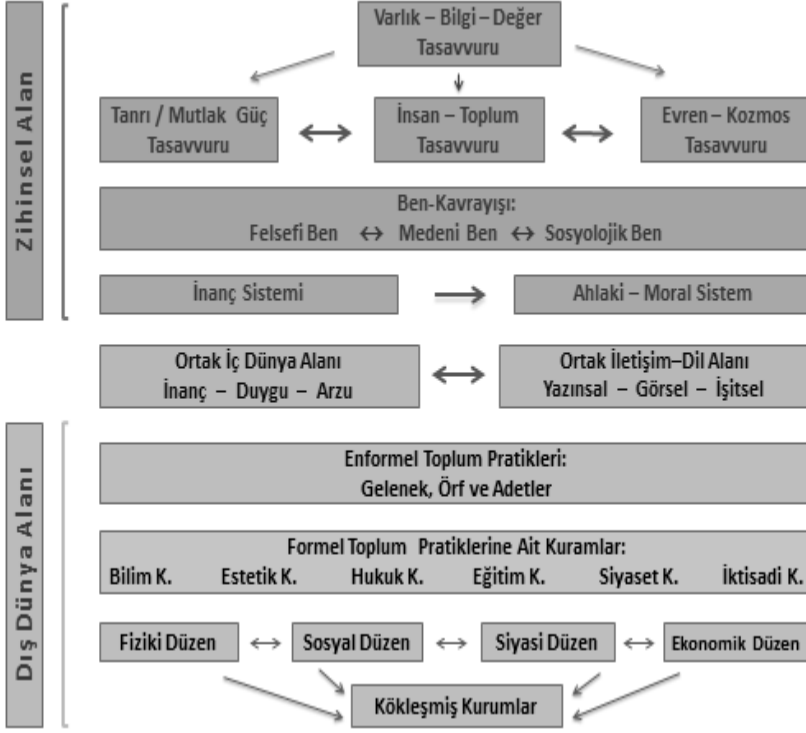
Bu açıdan bakıldığında bazı devlet adamlarının medeniyetleri için dil muhafızlığı yaptıklarını görmek mümkündür. Çünkü idealleri için dil; kitleleri etkileme, bir arada tutma ve bir hedefe doğru sevk etme aracı olarak oldukça kullanışlıdır. Aynı dil adıyla devlet kurma hayallerinin varlığı da bu nedenle halen devam etmektedir. İslam devleti, Yahudi devleti, Hristiyan devleti tanımları bunlara örnek olarak verilebilir. Böyle düşündüğümüzde din dilinin medeniyet inşasındaki rolü daha net anlaşılacak kanısındayız.

Yazımızda din dili derken genelde dinlerin dilini özelde ise İslam dininin dilini kastetmekteyiz. Bu nedenle ilkin medeniyeti kuran parametreler daha sonra parametreleri belirlenmiş medeniyetin inşasında önemli olan din dilinin, yenilenmedeki ve medeniyetin kurulumundaki rolüne değineceğiz.

1. Medeniyeti Kuran Parametreler

Belli bir sistemi tanımlamak veya sınıflandırmak için yardımcı olacak herhangi bir özelliğe parametre denir. Peki, medeniyeti kuran parametreler nelerdir? Medeniyetleri sınıflandırırken nelere dikkat ederiz? Medeniyetin bir coğrafi vatani veya tarihsel bir geçmişi var mıdır? Sorularını aşağıda verdiğimiz tablo üstünden cevaplandırmak konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

MEDENİYET - BİR KURAM DENEMESİ



¹ Tablo 1. için bakınız:

Yukarıda görülen “Medeniyet- Bir Kuram Denemesi” tablosu medeniyeti kuran parametreleri iki ana bölüm olarak sunmuştur; “Zihinsel Alan” ve “Dış Dünya Alanı.” Tabloda gördüğümüz kadarıyla “Zihinsel Alan”da yapılan teorik planlama; “Dış Dünya Alanı”da pratik bir planlamaya evrilmiştir. Bu evirilmenin kırılma noktası nedir? Nasıl olmuş da zihinsel alanda kurgulanmış bu üst sistem, dış dünya alanı ile uyum içinde çalışmayı başarabilmiş- başarıyor? İki alanı birbirine bağlayan etken nedir? Bu soruların cevaplarını vermeye çalışırken tabloda gördüğünüz tüm parametreleri değil, daha çok iki alanı birbirine bağlayanlara değineceğiz. Bizce, her iki alanı birbirine bağlayıp evirilmeyi gerçekleştiren parametreler tabloda da görüldüğü gibi “Ortak İç Dünya Alanı” ve “Ortak İletişim-Dil Alanı” bölümleridir. Medeniyetin temel kurulum taşlarından olan inanç, medeniyetin yapım aşamasında dilden faydalanır ve kendini tanımlar. Dil bu meyanda gerek yazınsal, gerek görsel, gerek işitsel olarak önemli bir görev

¹ Bu tablo Murat Arıcı'nın “Medeniyet, Kurucu Unsurları ve Bir Gösterge Unsuru Olarak Değer - Kavramsal Bir Analiz-” adlı makalesinden alınmıştır. Bakınız: Editörler, BİRCAN, Hasan Hüseyin- DİLMAÇ, Bülent, Değerler Bilançosu, Çizgi Yayınevi, Konya, 2015, ss. 37- 50.

üstlenir. Günümüzde bir medeniyetin kalıntılarına rastladığımızda onu tanımlamak için kullandığımız en temel metot medeniyetin dilsel öge olarak neyi kullandığını anlamaktır. Örneğin; bugün Mezopotamya’da yaşamış medeniyetlerin izlerini bulduğumuzda o izlerin kimlere ait olduğunu en net şekilde kullandığı dilden anlarız. Kullanılan dil, ilk yerleşim yeri olan mağaralara veya ilk inşa edilmiş yapılara çizilmiş resimler veya simgeler şeklinde olabilir. Bu ilkel formuna rağmen o dili çözümlmek için kullanılan dil/diller medeniyetin günümüze sunulmasında önemli bir rol üstlenir. Bu nedenle yukarıdaki tabloda belirtildiği gibi medeniyeti kuran parametreleri iki alana bölüp bu alanlar birbirine bağlamanın ideolojisinin olmadığını söylemek doğru olmasa gerek. Çünkü herhangi iki alanı birbirine bağlayan bir bağ varsa o bağı yönlendiren bir üst akıl da vardır. Aynı minvalde düşündüğümüzde bağı elinde tutan medeniyetin yönünü değiştirme gücünü de elinde tutar. Evet, medeniyeti yönlendiren tek bir bağ dil değildir ama medeniyetin oluşumunda bölümlenen “Zihinsel Alanı” ve “Dış Dünya Alanı”nı birbirine bağlayan bağın(dilin) önemi de azımsanmamalıdır.

Tablodaki tüm bu parametrelere baktığımızda “Ortak İletişim- Dil Alanı” kısmında dilin “Görsel, İşitsel ve Yazısal” şeklinde telakki edilmesi yetersiz kalmış kanısındayız. Çünkü burada dilin iletişim şekillerinden söz edilmiştir. Hâlbuki dilin kullanım fonksiyon/amaçları ve içerikleri bakımından çeşitleri de vardır. Örneğin; din dili, millî dil; hukuk dili, tıp dili; felsefî dil ve edebi dil gibi. Bu dil çeşitlerini ortak iletişim-dil alanı kısmının alt başlıklarına yerleştirdiğimizde ve genelde dilin, özelde ise din dilinin tanımını yaptığımızda medeniyeti kuran parametreler içerisindeki konumlarını daha net belirlemiş olacağız.

Dilin ve özellikle de din dilinin konumunu belirledikten sonra; din dili, medeniyeti ne yönde etkiler? Ne bağlamda yönlendirir? sorularına da cevap bulmuş olacağız. Fakat sürekli değişimin kabul görüldüğü bu dünyada dili, özellikle de din dilini sabit değişmez parametre olarak görmek, öyle okumak dili sınırlandırmaktadır. Çünkü bu gibi katı parametreler, dil üzerinden kurulmuş/kurulacak veya devamlılığını sürdürmek için çaba harcayan tüm medeniyetlerin duraklamasına veya yavaş yavaş yok olmasına neden olan unsurların en önemlisidir. Örneğin; günümüzde İslam’ın ilk dönemdeki dilinin aynen kullanılması gerektiğini savunanlar bulunmaktadır. Bu mantıkla o dönemde kabileler arasında bir utanç suçu olarak nitelenen hırsızlık yapanların elinin kesilmesi müeyyidesini günümüzde de aynen uygulamak istemektedirler. Bu ve benzeri yorumlar son dönemde yakın coğrafyamızda da görülmektedir. İslam devleti adı altında katı ideolojik bir tutumla her türlü insanlık dışı uygulamaya cevaz verilebilmektedir. Bu nedenle ele alınan bu konular durumlara göre değişen ve gelişen kriterler üzerinden değerlendirilmelidir.

Bu meyanda dil, din ve kültür üçlüsü içerisinde medeniyet gibi din diline “vatan” belirlemek yani “Doğu-Batı” veya “Kuzey-Güney” tartışması yaratmak çok subjektif bir yaklaşım olacaktır. Çünkü bu konuda kullanılan kelimeler ve kavramlar birbirine zıt tezleri de barındıran çok şey

çağrıştırabilir. Fakat bu sonuç Doğu ile Batı'nın ya da Kuzey ile Güney'in birbirinden ayrı oldukları anlamına gelmez. Aksine, bu belirlenmenin anlamı ve amacı dünya-din medeniyet/dillerinin bölümleri arasında bir irtibat sağlamaktır. Yani zamansal olarak sonra gelen bölümü önce gelen bölümün basit bir uzantısı olarak görmeyip onu aşan ve yeniden bir başlangıçla inşa eden, dolayısıyla bu yeni sentez kültürü tarihe yeniden müdahil eden bir unsur olarak görmek gerekmektedir. Böyle bir sonuç din dilinin, medeniyetin kurulumundaki temel rolüdür. Peki, genel anlamda dil, din ve din dili nedir? Medeniyetin inşasında hangi rolü üstlenmektedirler? Sorularının cevaplarını önce dilin ne olduğunu ve konumunu sorasında da dinin tanımını ve dil-din ile birlikte din dilinin medeniyet inşasındaki görevini anlatarak devam etmek faydalı olacaktır.

1.1. Dil

Dil nedir? Sorusuna verilen cevaplar hem dilin tanımına hem dilin işlevine hem de dilin belirsizliğine dair olmuştur. Onun için biz, önce dilin tanımını sonra işlevini daha sonra da belirsizliğine dair söylemleri dile getirmeyi oluşabilecek herhangi bir anlaşmazlığı önlemek için gerekli gördük.

Dil kavramı, İbn Cinnî tarafından, "her topluluğun kendi amaçlarını ifade ettiği sesler"(Ebu Zeyd, 2015: 100) şeklinde tanımlanmıştır. Sözlükte ise "dil insanların konuştuğu lehçelerden her biridir" şeklinde telakkî edilir. (Hekimoğlu, 1978: 199) Ebu Zeyd'e göre "Dil düşüncenin ta kendisidir ve özetle hayatın biçimi değil, kendi iç ilişkileri ile kendi kendine yeter bir sistemdir." (Ebu Zeyd, 2015: 105) Dilin bu şekilde farklı farklı tanımlanması medeniyetin, kurulum ve gelişim aşamasında ne derece etkilediği kurulan farklı medeniyetlerden anlaşılmaktadır. Örneğin; uzak doğu medeniyetinin kendine has dili ve sembolleri o medeniyetin orijinini temellendirmiş ve ondan faydalanmak isteyen başka medeniyetleri onların kullandıkları dil ve sembolleri bilmeye zorlamıştır.

Dilin işlevi ise Cahız(776-868) tarafından "beyan" olarak, kadı Abdülcebbâr(935-1025) tarafından "haber verme" olarak ifade edilmiştir.(Ebu Zeyd, 2015: 67) Yapısalcılık -dil analizi- ise sözün sadece dilsel bir olay olduğu, buna karşılık dilin bir sistem olduğu düşüncesiyle söze(parole) değil, dile(langue) yoğunlaşmıştır. Buna göre sistem kalıcılığı ve anlaşılabilirliği, tekil konuşma olayı ise geçiciliği ve anlaşılmazlığı temsil eder. (Ebu Zeyd, 2015: 56-57) Medeniyetin inşasında dilin tanımı kadar işlevi de önemlidir. Örneğin Antik Çin Medeniyeti zamanında yazının halen olmadığı resimli ifade döneminde, dilin işlevi medeniyetin kökeninin hikâyesidir. Her bir resim yani günümüz Çin alfabesi, o zamana, o zamanın anlam anlayışına referans ederek, kendini bize okutturur.

Dile ve dilin işlevine getirilen her tanımın bu denli farklı şekillerde yapılmasını Blaise Pascal(1623-1662) "sözcükleri tanımlamak isteyenlerin sözleri kadar zayıf şey yoktur"(Pascal, 2017: 13) şeklinde yorumlar. Tanımların adlandırılan şeyi belirtmek için yapıldığını, doğasına dair bir şey

ifade etmediğini söyler.(Pascal, 2017: 14) Bu bağlamda Sofistleri ve Platon'u "insan nedir?" sorusuna tanım mahiyetinde cevaplar verdikleri için eleştirmiştir.

Blaise Pascal dilin farklı tanımlarına dair bu eleştiriyi yaparken muhtemelen İbn Arabi'nin yönteminden habersizdi. Çünkü İbn Arabi(1165-1240) "Cevamiü'l -Kelim" yöntemiyle hem varlığı hem dilsel terkihi analiz etmeye çalışmış, hem de din diline önemli katkılar sağlamıştır. (Ebu Zeyd, 2015: 128) İbn Arabi "Cevamiü'l- Kelim" yöntemiyle dilin tanımını ve işlevini, hem epistemolojik hem de ontolojik olarak yapmaktadır. Arabi bu yöntemle, medeniyetin kurulumundaki parametrelerin en önemlisinin dil olduğunu iddia etmiştir. Gazali'nin(1058-1111) dili özel dillere ayırması ise İbn Arabi'nin yöntemi için ilham kaynağı olmuş kanısındayız. Çünkü Gazali de dilin üç boyutundan söz ederek dili ve işlevini anlatmaya çalışır;

1. Geniş halk kitlelerine (avama) yönelik olan hitabi(söylevsel) dil.

2. Kelamcılara ve fıkıhçılara hitap eden cedel dili.

3. Filozoflara hitap eden burhan dilidir. (Ebu Zeyd, 2016: 36)

İlk düşünürlerden günümüze değin dil hakkında yapılan bunca tanım ve ayırmalara rağmen dilde söylemlerin halen öznelliğini koruduğunu görmekteyiz. Descartes, Spinoza ve Pascal bu özneliğin geometrik dil ile ortadan kalkacağını savundular. Lakin günümüzde bu söylemin ancak kendi geometri anlayışı içinde geçerli olabileceğini görmekteyiz. Ki bu söylem; tıpkı, dilin; din dili, milli dil veya tıp dili hukuk dili şeklinde ayrılması ve o dillerin de kendi içinde tutarlı olmasıyla aynı düzlemde karşılık bulur.

Evet, birçok dilde, dilin kullandığı tanımlar geometrik dilin tanımları kadar net olmayabilir. Bu durumu -özelde din dili için söylüyoruz- Ebu Zeyd "dil'in sözcüklerinin anlaşılması noktasında karmaşa ve muammanın sorumlusu, dil ve mecaz bineğinin din ve itikat lokomotifine bağlanmış" olmasına bağlar. (Ebu Zeyd, 2015: 290) Çünkü dilde yapılan tanımlar nesnel tanımlar değildir. Bu yüzden mecazların dil içindeki yerinin belirsizliği öznelliğe kapı araladığı gibi anlama problemi de oluşturmaktadır. Aynı iddiayı John R. Searel'de "Bütün kurumsal olgular bilgi bilimsel(epistemolojik) açıdan nesnel olsalar bile ontolojik açıdan özeldir" şeklinde tekrarlar. (Searel, 2005: 87)

O halde nasıl olur da dil için bunca öznel söylemler varken dil hâlâ bir ortaklaşma aracı olabiliyor? Dili böyle uzlaştırmalı kılan nedir? sorularına Farabi'nin vahiy-din için söylediği "din insani kılındıktan sonra sorunlar ortaya çıkmıştır. Tanrı katında din sorunsuzdur"(Nur, 2011: 54) sözünü biz dil için çevirerek cevap vermeyi tercih ediyoruz. "Dil tümel bir kavramdır ve özünde nesnelidir. Lakin insana mâl olduktan sonra öznelleşmiştir." Bu meyanda düşündüğümüzde "dil, diğer bütün kurumların kendisine gereksinim duyduğu, ancak kendisinin herhangi bir başka kuruma gereksinim duymadığı temel kurumdur." (Searel, 2005: 84). Peki, bu kurumun (tümelin) parçaları olarak sayabileceğimiz milli dil, din dili; tıp dili, hukuk dili; edebi dil ve felsefi dil çeşitlerinin hangisi medeniyet kurma

potansiyelini barındırır? Veya böyle bir potansiyeli içinde taşıyan diller var mıdır? Varsa o diller hangileridir? Diğer dillerden ne gibi farklılıkları vardır?

Tümel anlamda dil medeniyetin inşasında büyük bir öneme sahiptir. Özde ise tüm dil çeşitleri için aynı şeyi söyleyemeyiz. Çünkü bir medeniyete yön verme potansiyelini içinde barındıran iki dil çeşidi olduğu kanısındayız. Bunlar; milli dil ve din dilidir. Bu iki dil çeşidi; kurulumları, etki alanları, bir organizma gibi çevresiyle etki-tepki ilişkisine girebilmeleri ve dönüşebilmeleri gibi canlılık özellikleri itibari ile yönlendirici bir işleve sahiptirler. Hayatın tüm alanlarına sirayet ederek onları kendi renklerine boyamaları onları diğer dil çeşitlerinden ayırır.

Ne mi demek istiyoruz?

Milli dil; insanların ilkel canlılardan evrildiği ve bu süreçte bazılarının üstün olduğu tezi ırklarla beraber dilleri arasında da bir üstünlük ilişkisi olduğunu savunur. Irklar bu meyanda üç gruba ayrılmıştır. Medeniyet kuran ırklar, medeniyeti takip eden ırklar ve medeniyeti tahrip eden ırklar. Bu ırk ayrımına paralel olarak diller de medeniyet kurulumunda benzer süreçlere tabidirler. Irkların anlaşma sağlamak için kullandıkları dil, amaçlarını gerçekleştirmeleri için en büyük araç olup, dilin kullanım şekli ırkın oluşturacağı medeniyetin sınırlarını da belirler. Irkın kendini bir orijin dil üzerinden tanımlaması da ayırt edici özellik olarak dili ön plana çıkarır. Hint medeniyeti, Çin medeniyeti ve dilleri buna örnek olarak verilebilir.

Din dili; Darwinist düşüncenin tam tersi bir düşünce ile dinleri, ırkları ve dilleri “Göklerin ve yerin yaratılması ile dillerinizin ve renklerinizin ayrı olması, O’nun ayetlerindedir. Şüphesiz bunda, âlimler için gerçekten ayetler vardır.” (Rum Suresi, 22) şeklinde varoluşsal bir sabite olarak tanımlar. Bu durumda din dilinin tümel bir dil olma potansiyelini taşıdığı kanısına varılabilir. Lakin bir din dili tümeli içinde tikellerin İslam dili, Hristiyanlık dili veya Yahudilik dili olarak ayrışmasıyla sadece kendi çatısı altında medeniyet kurması, onları kendi renkleriyle boyaması din dilinin kullanım yöntemiyle gerçekleşmektedir. Din ilahi bir buyruk, dil ise onu tanımlayan beşeri bir yöntemdir. Diğer bir deyişle tanrı düzeyindeki teklik beşeri düzeyde çoklukla ifade olanağı bulur.

Dili bu şekilde parçalara ayırarak telakki etmemizin sebebi medeniyet kurma potansiyelini içinde taşıyan dilleri belirleyerek akademik sınırlılığımız gereği sadece din dilinin medeniyet kurmadaki rolüne odaklanmak istememizdir. Bu isteğin daha anlaşılır olması için dinin ne olduğuna ve dilin onda nasıl bir işlevde bulunduğuna dikkat kesilmek faydalı olacaktır.

1.2. Din

Din, Allah-kul ve kul-kul münasebetlerini tanzim eden nizamdır. Din, iman ve amel ikilisini esas alan, insanlara Allah tarafından teklif olunan, hak ve hakikat konularının hey’et-i mecmuasıdır. Dinin görevi kâinatı, dünyayı, yaşamı, insanın yaratılış gayelerini ve varoluş şekillerini açıklayarak, onları manasızlıktan ve abesiyetten kurtarmaktır. Din, insanların cemiyet

hayatında barış içinde ve kardeşçe yaşamalarını sağlamaktır. Din anlayışının zayıfladığı milletlerde ise ırkçılık ve ihtilalci ideolojiler yayılır. Bu ideolojiler de din üzerinden kurulan medeniyetlerin zayıflayıp dağılmasına neden olmaktadır. Fransız ihtilali dönemini ve o dönemin din devletlerindeki etkisini bu duruma örnek göstermek yukarıdaki iddiamızı güçlendirecektir. Aynı şekilde bünyesinde halifelik ve saltanatı barındıran Osmanlı devletinin son evresinde dinî kurumların zayıflaması ile ortaya çıkan farklı ideolojiler Osmanlı'nın içinde barındırdığı farklı unsurların ayrılmasına neden olmuştur. Ayrılcı ideolojilerin merkezi din otoritesinin zayıflamasıyla kendilerini din üzerinden de tanımlamaları bu ilişkiye bir diğer örnektir.(Hekimoğlu, 1978: 200-201)

Dinin bu denli kapsayıcılığı ve tesiri varken din diline düşen görevin azımsanmaması gerekir. Çünkü dinde en temel öğreti olan yaratılış gayesi de dil ile anlatılır. Bu anlatış tarzı din dili aracılığıyla yapılır. Bu anlatımla, dil anlam arayışındaki insana yeni bir varoluş çerçevesi sunar. Böylece varlığın anlamlandırma süreci bütünüyle dilin tanım, tarif ve aktarma fonksiyonları üzerinden gerçekleşir.

Dinin bilinmesi ve insanlara sunulması esnasında genelde dilin özelden ise din dilinin üstlendiği görevi bu bağlamda değerlendirdiğimizde din dilinin sadece “Allah hakkında konuşmak” olmadığını, sadece “tüm dinler hakkında konuşmak” da olmadığını, sadece “anlaşılmayan dinî metinleri açıklamakla mükellef” bir dil de olmadığını görmekteyiz.

Dinin ve dilin bu şekilde etkileşimi ile insanlar arasında birçok sosyal ilişki oluşmuştur. Din temalı toplum öğelerinin her birinin taşıyıcısı olarak dil bu bağ çeşitlenmesinde aktif rol alır. Bu bağların her birine verilen adı tanımlamak konunun muhtevası için faydalı olacaktır.

1.3 Din Dili

Din dilinin tek amacının hakikat ve mecazın ayırımını yapmak olmadığını savunan Ebu Zeyd “Dilbilimciler içinde hiç kimse, Arapların kendi dillerindeki kelimeleri hakikat ve mecaz diye taksim ettiklerini açıkça ifade etmiş değildir” (Ebu Zeyd, 2016: 163) diyerek yapılmak istenilenin, sözcüklerin ve kavramların üzerini boyayıp teolojik etkenlere mal etmek olduğunu savunur. Burdan hareketle din dilinin değişiminden söz etmenin dinin değişiminden söz edilmesi şeklinde telakki edilmesi din dilindeki yenilenmenin ve değişimin önünü kapatmıştır, fikrine ulaşılabilir. Yenilikçilerin din dilinin medeniyet kurmadaki rolünü bu değişimde görmeleri küçümsenecek bir çıkarım olarak değerlendirilmemelidir. (Ebu Zeyd, 2016: 180) Çünkü “dile dönüş” olarak algılanan bu oluşum dilin bizatihi kendisi üzerinde yoğunlaşmak ve geleneksel problemlerin dil felsefesiyle ilgili konulara indirgemek suretiyle çözülebileceğini dile getirir.

Bu meyanda dil felsefesi dili üç dönemde inceler. İlk dönem, dil dünyayı yansıtır görüşünü savunan Wittgenstein(1889-1951), Russell(1872-1970), Carnap(1891-1970), Quine(1908-2000) ve Davidson(1917-2003) dönemi; ikinci dönem, dilin kullanım özelliğinin öneminden söz eden Austin(1911-

1960), Strawson(1919-2006) ve Searle(1932- ...) dönemi; üçüncü dönem ise dilin söz diziminden ibaret olduğunu savunan Chomsky(1928-....) dönemidir. Dil felsefesinin dili bu üç döneme ayırmasından başka, felsefi çerçevede dil ile ilgili şu tezleri de savunur: “Dilsel Anlam”, “Dilsel Çerçeve”, “Dilsel Felsefe”, “Dilsel Görecelik Hipotezi”, “Dilsel İndirgemecilik” ve “Dil Söz Ayırımı”. (Cevizci, 2011: 122-125)

Bu ayırımları göz önünde bulundurarak din dilinin mahiyetine baktığımızda medeniyet kurma rolünü “Dilsel Çerçeve”nin belirlediği sınırlar içinde, “Dilsel Görecelik Hipotezi” ile oluşturabildiğini görmekteyiz. (Flew, 2005: 108) Böyle bir durumda “Sadece Tanrı hakkında konuşmaktan ibaret” kapsamına sığmayan din dili; kültürel dinin felsefi söylemleri için iyi bir çözümleme, yorumlama ve anlama yöntemidir diyebiliriz. (Ebu Zeyd, 2015: 95)

Bu şekilde dil, din ve din dili kendini tanımlayarak bir medeniyet oluşturur. Fakat yapılan tanımın dili hangisi ise medeniyet o isimle anılır. Örneğin din dili ise din medeniyeti özelde İslam medeniyeti. Milli dil ile ise milli medeniyet, özelde İngiliz medeniyeti şeklinde telakki edilebilir.

Medeniyetin kurulumunda en önemeli parametre olarak din dilinin çerçevesini çizdikten sonra yenilenme gerekçelerine ve bunun medeniyet kurmadaki yeni rollerine bakmak konunun tamamlanması için faydalı olacaktır.

2: Medeniyetin Devamlılığı İçin Din Dilinin Yenilenme Gerekçeleri

Medeniyetler yeniden cazibe kazanmalı

Medeniyetlerin yok olmaya yüz tuttukları bu dönemde...

Medeniyet kelimesi Arap dilinde “şehir” anlamına gelen ve müdûn köküne dayanan medîne isminden türetilip Osmanlı Türkçesi’nde kullanılmıştır. Kök itibari ile “yönetmek” (es-siyâse) ve “mâlik olmak” anlamları da bulunan deyn(dîn) masdarıyla ilişkili olduğu da ileri sürülmüştür. (Kutluer, 2005: 296) Grek dilinde ise medeniyetin, civilis kökünden türeyip polis(şehir ve şehir devleti) anlamına gelen cilisation olarak telakki edildiği iddia edilmiştir.

Bu tanımlar bağlamında medeniyet kavramının; Platon’da “politeia”, Aristoteles’de “zoon-politikon” , Farabi’de “medine”, ibn Sina’da “nizâm-ı âlem”, ibn Haldun’da “el-ictimâu’l-insanî veya el- medeniyye” şeklinde kullanıldığını görmekteyiz. (Kutluer, 2005: 297)

Bunun için medeniyet, belirli bir insan topluluğu veya topluluklarının belirli bir coğrafya üzerinde ve belirli bir zaman içinde ortaya koydukları değerlerin tümüdür, şeklinde telaki edilebilir. Bununla birlikte yakın bir anlamı olan uygarlık kelimesi ile beraber tanımlanması daha kapsamlı ve yerinde bir anlam/alan ifade edecektir. Yani medeniyet; “insan topluluklarının yeryüzünde binlerce yıl devam eden gelişmeleri sonunda, insan aklının, din ve ahlakın, bilim ve teknolojisinin katkısı ile ortaya çıkan ve tüm insanlığın eseri ve malı olan evrenselliği temsil eden ortak fikrin inşa

edilmiş görünüşüdür.” Bu görünüşün ve evrenselliğin kalıcılığı yeniliğin devamlılığına borçludur. Yenilik(tecdit), medeniyet ve uygarlıklar için daimi bir ihtiyaç; toplumsal, siyasal ve kültürel bir yürüyüştür. Yenilik olmazsa medeniyetlerde yaşam donuklaşır, ışıltısını kaybeder; kültürler bir kayboluş ve ölüm tüneline girer (Ebu Zeyd, 2014: 11).

Ancak her yenilenme; tarihsel, toplumsal, siyasal ve düşünsel bir bağlam içerisinde gerçekleşir. Bu yüzden herhangi bir alanda yenilenme sadece bu veya şunun görüşleri ile gerçekleşir demek doğru gibi görünmese de tamamen bağımsız da değildir. “MÖ. VI.- IV. Yüzyıllar arasında Çin(Tao-Konfüçyüs), Hint(Buda-Jain), İran(Zerdüş), Mezopotamya(Ezra) ve Yunan(Sokrates-Eflatun-Aristoteles) medeniyet havzalarında gözlenen zihniyet devrimleri ile mütakip yüzyıllarda ortaya çıkan siyasal yapılar(Han, Maurya, Pers ve İskender imparatorlukları) arasındaki zihniyet-düzen ilişkisi”(Davutoğlu, 2016: 11) tezimizi destekler nitelikte ve son derece önemlidir. Bunun için aşağıda sayacağımız yenilenme gerekçeleri dilin, özellikle de din dilinin hatta medeniyeti var eden tüm parametrelerin çağın koşullarına göre yeniden yorumlaması önemli bir gerekliliktir.

2.1. Tarihsel Gerekçe

Yenilik ihtiyacı, değişim isteğinden kaynaklanır. Değişim isteği ise toplumsal, siyasal, ekonomik ve düşünsel alanda krizler yaşandığı zaman kendini iyiden iyiye hissettiren bir zorunluluktur. Nitekim günümüzde medeniyetlerin çoğu bu kriz dönemini yaşamaktadır. İslam medeniyetinin hüküm sürdüğü coğrafya bu krize canlı bir örnektir. Bu kriz hali, toplumun direnç gücünü zayıflatmakla birlikte medeniyeti bir durağanlığa, cansızlığa sevk eder. Böyle bir durumda toplumun elinde geçmişin başarıları ve atalarının gerçekleştirdiklerini tekrarlamaktan başka bir şey kalmamıştır. İslam Medeniyetinde sürekli tekrarlanan irili ufaklı savaşımlardan çıkarılabilecek bir neticeyi umutsuzca bekliyor oluşumuz da buna en güzel örnektir. Ki bu bekleyişin sonuçlarını bazı düşünürler öngörebilmiştir. Ama bizlerin buna rağmen medeniyetin devamlılığı için hala bir şeyler yapmayıp geçmişe özlem duymamız yeniliğe kapalı zihinlerimizin durumdan rahatsızlık duymamasındandır. Hâlbuki Asr-ı Saâdet'e duyulan özlem, bizleri geçmişin diliyle değil de geleceğin ve şimdinin diliyle Asr-ı Saâdet'i yeniden yorumlamaya yönlendirmelidir.

Bu konuda genelde dile özelden ise din diline çok görev düşmektedir. Çünkü din dili bu konuda yönlendirici ve kurucu bir güce sahiptir. Eğer din dili, bugün için giyim tarzımızı hala sarık ve cübbe olarak öneriyorsa veya 21. Yüzyılda, 6. Yüzyılda kullanılan sözcüklerin anlamını (gerek hukuki, gerek coğrafi gerek bilimsel) yitirmediğini iddia ediyorsa tarihsel yenilenmenin gerekliliği şimdinin konjonktüründe daha da bir önem kazanacaktır. Böylece din dilinin tarihsel yenilenme gerekçesinin medeniyetin devamlılığındaki konumu da kendini göstermiş olacaktır.

2.2. Epistemolojik Gerekçe

Dini metinlerin dili ve içeriği İslam'ın ilk dönemlerindeki sosyal şartların ve muhatap kitlenin zihinsel ve kültürel konumuna tam bir uygunluk içindedir. Bu şartları oluşturan gündelik bilgi, bilimsel bilgi ve edebi bilgi zamanla değişmiş dönüşmüş ve kümülatif olarak devamlılığını sağlamıştır. Değişen bu şartlara rağmen topluma aynı dil ile hitap etme isteğinde bulunan din, temel mesajını yeni bir dil üreterek verebilecektir. Aksi durumda vereceği mesaj eksik ve yetersiz kalacaktır.

Bu minvalde yeryüzünde var olmuş tüm medeniyetler döneminin dilini, bilgisini, dinini, ahlakını, sanatını, bilimini ve felsefesini harmanlayarak medenileşmiştir. Bu medeniyetleri şekillendiren parametrelerin epistemolojik olarak yenilenmeye ihtiyaç duyması ise günümüzde değişen dünya düzeninde kaçınılmaz bir zorunluluk olmuştur. Hasan Hanifi'nin dediği gibi "Bizler, aramızdaki uzun mesafeye rağmen hala Gazzali'yi teneffüs etmekte, ibn Teymiye ile yaşamaktayız." (Ebu Zeyd, 2014: 15) Dolayısıyla salt yenilenme için değil, medeniyetin devamlılığı ve kalıcılığı için dilin özellikle de din dilinin yeniden yorumlanması gerekir. Neden özellikle din dili? Çünkü bizce, medeniyetin inşasında en temel kaide din olduğu ve dini anlatan din dili olduğu için...

Ebu Zeyd, Nizar Kabbani'nin din diline dair epistemolojik yenilenme düşüncesini "*Modernlik kabuğuna büründük, ama içteki ruh cahiliye ruhu!*" şeklinde tanımlayarak din dilinde yapılan yenilenmenin bir telvin olduğunu iddia ettiğini söyler.(Ebu Zeyd, 2015: 96) Din dilinin yeniden yorumlanması, bilginin günümüzde daha iyi anlaşılmasını sağlayacağından önemlidir. Örneğin; İslam medeniyetindeki hırsızlıkta verilen cezaların yeniden tanımlanması gerekir. Aynı şekilde miras paylaşımında oluşan dilsel anlaşmazlıklar da din dilinde veya dini söyleme getirilen yenilikle anlaşılır kılınmalıdır. Ki İslam medeniyeti her çağa hitap edebilsin ve devamlılığı daim olsun. Akis taktirde evrensellik iddiasında bulunan İslam medeniyeti 6. Yüzyılın gelenek ve şartlarıyla yoğrulmuş dil, ahlak ve kültür kalıplarından sıyrılamayacaktır.

2.3. Dinin Araçsallaştırılması

Medeniyetin temel parametrelerinden biri olan din, kendisine getirilen yorumlar doğrultusunda araçsallaştırılabilmektedir. Bu bağlamda dinin medeniyetin inşasındaki öneminden mütevellit din dilinin yükü de ağırlaşmaktadır. Çünkü din anlatıcısına her şeyi bilme zorunluluğunun yüklenmesi dinin araç olarak her kulvarda bulunmasını zorunlu kılmaktadır. Hâlbuki her şeyin sınırı olduğu gibi dinin de din dilinin de bir sınırı olması ve o sınırı belirleyen parametrelerin net bir şekilde belirlenmesi gerekir. Aksi taktirde dinin yaşamın her alanında araçsallaştırılmasının önüne geçmek imkansız derecede zorlaşacaktır. Eğer din diline bir sınır çizilse yani bir din adamının hayatın her alanına dair bilgisinin olmadığı kabul edilse, dinin araçsallaşmasının önüne büyük oranda geçilmiş olacaktır. Bu da medeniyetlerdeki mevcut hükümetlerle din adamları arasındaki katolik evliliğin sonu olacak demektir.(Ebu Zeyd, 2014: 31)

Dinin araçsallaştırılması medeniyetin yani kurulu devletin parametrelerinin ideolojik paradigmalara kullanımına açık bırakılması demektir. Bu medeniyeti kuran parametrelerin tümü için geçerlidir. Bu yüzden din dilinin bu konuda dini araçsallaştıracak bir açık vermemesi önemlidir. Yenilenmenin yanında bunu başarabilmek medeniyetin devamlılığı için önemli gerekliliklerdendir.

2.4. Çağdaş Yorumlardan Kaçış

Sabit fikirlerin yeni fikirleri kabul etmediği genel bir kabuldür. Eski söyleme yeni bir söylemle yaklaşan Çağdaş yorumların kabul edilmemesi, garipsenmesi de bundandır. Bunun için çağlar boyunca her yeni fikir bedel ödeyerek kendini var etmeye çalışmıştır. Örneğin; Arap yarımadasında Hz. Muhammed'e indirilen kitap kendini bu şekilde var etmiştir. Çağına aykırı söylemleri ile kendini okutturmuş ve yeni yorumlar ileri sürdüğü için sıcak karşılanmamıştır. Aynı şekilde günümüzde Osmanlı-İslam medeniyetinin kültürel anlayışını eleştiren bir yeni fikrin kabul görmemesinin sebebi de bundandır. Hatta o fikir sahiplerinin dinsiz veya vatan haini ilan edilmesi ve hapselere atılması da aynı düşüncenin ürünüdür. Halbuki yeni yorumların medeniyeti daha ileri görüme potansiyellerinden dolayı medeniyetin devamlılığı için gereklidir. Bunun aksi düşüncesi çağdaş yorumlardan kaçıp kendini sabitlemektir. Ki sabit bir şeyin olmadığını günümüzdeki bilgi enformasyonunda daha net görebiliyoruz. Bu nedenle günümüzde yok olmaya yüz tutmuş kadim medeniyetlerin adını tekrar hatırlatmak yapılan çağdaş yorumlardan kaçmamakla mümkün olacak kanısındayız.

2.5. Medeniyetin Yapısında Eleştirinin Tanımı

Din dilinin medeniyetin inşasındaki rolüne ve medeniyeti oluşturan parametrelerin üstünde hüküm süren ideolojik güçlerin varlığına, yazımızın birçok yerinde değindik. Değindiğimiz bölümlerde verdiğimiz örneklere ve onlara gelecek eleştirilerin ne türden olacağına da bu çağda çok kolay bir şekilde öngörülebilir bulunabildik. Çünkü en baştan beri savunduğumuz, dilin medeniyetin inşasındaki rolü ve özellikle de medeniyetin temeli sayılan dinin kullandığı din dilinin üstlenebileceği görevin sınırlarını çizmeye çalıştık. Din dilinden kastımızın İslam'ın dili olduğunu da önceki bölümde belirttiğimiz için kolaylıkla söyleyebiliriz ki eleştiri tanımının İslam dininin dili için neden hoş karşılanmadığının sebebi sadece Arapça'daki dilsel fonetik yakınlık değildir. Çünkü Arap dili grameri "eleştiri"(nakd) kelimesi ile "ret"(nakz) kelimesini birbirine karıştıracak zayıflıkta değildir. Bu meydana düşündüğümüzde İslam medeniyetinde eleştiriye tahammülün olmamasının başka ideolojik sebeplerinin olduğunu söyleyebiliriz.(Ebu Zeyd, 2014: 55)

Örneğin; hicri dokuzuncu asırda yaşamış Celaleddin es-Suyuti İslam dini, vahyi ve peygamberine dair söylediklerini günümüzde dile getiremiyoruz. Veya Mekke'den Medine'ye yapılan hicretin arkaplanını tartışmıyoruz. Ya da bugün tiyatro ve filmlerde bazı şahsiyetlerin canlandırılmasını yapamıyoruz.

Tüm bunların anlamı medeniyette kullanılan dil düzeyinin “gösteren ile gösterilen” “kurmaca ile gerçeğin” aynileşmesidir. Bunun ardında İslam medeniyetinde din dilinin bütüncül bir sistem olarak sembolik oluşumunu kavramayan ve dilsel sembollerle(göstergelerle) işaret ettikleri şeyleri(gösterilenleri) birbirinin aynı zanneden, temsil sanatını icra eden sanatçıyla temsil ettiği şahsiyeti aynileştiren, zihinsel bir arka plan vardır. Tüm bunlar çağın düşünce yapısının mitolojik düşünme aşamasında kamış gibi hareket etmesini sağlar.

Bir medeniyetin eleştirisi ahlaki medeniyetin dil anlayışından gelir. Medeniyetin dil anlayışı ise medeniyetin yönünü belirlediğinden eleştirinin dozu orantısında medeniyet kendine yol açar.

2.6. Dinî Ve Dünyevi Ayrılık

Medeniyeti oluşturan parametrelerin sınırlarını birbirinden net bir şekilde ayırmak medeniyetin devamlılığı için önemlidir. Çünkü birbirinden ayrılmamış parametre sınırları medeniyette bir kaos alanı oluşturur. Her biri bir birinin alanına müdahale eder. Örneğin; din siyasetin alanına, siyaset ahlakın alanına, ahlak bilimin alanına, bilim dinin alanına dâhil olmaya çalışır. Böyle bir müdahaleyi önlemek medeniyetin inşasında tüm parametrelerin sınırını belirlemek ile mümkün olabilir. Bu durumda çizilen sınırların yenilenmesi de yine kendi sınırlarını aşmadan yapılmalıdır. Örneğin; din ve bilimin alanları birinden net bir şekilde ayrılmadığı için Türkiye’de kurulması düşünülen süt bankası projesi iptal edildi. Hâlbuki tıbben sütün herhangi genetik bir taşıyıcı özelliği olmadığı kanıtlanmıştır. Ama dinin ve bilimin okumaları farklı olduğu için o anda dili ve ideolojik durumu üstün gelen taraf galip gelmiştir.

Dini ve dünyevi alana dair yeniliklerin olması medeniyetlerin tarihselci bir bakış açısıyla devamlılığını sürdürmesi için bir gerekliliktir. Bu yüzden yenilenmeye olumsuzluk olarak veya yıkıcı bir yöntem olarak bakmamakta fayda olacaktır.

2.7. Dinî Söylemin Eleştirisi

Din dilinin yani dinî söylemin yenilenmesi, toplumsal hayatın yenilenmesi mücadelesinin merkezinde yer aldığı gibi içinde yaşadığımız kriz durumundan çıkış mücadelesinin de merkezinde yer almaktadır. Bunun için gerek klasik medeniyetlerde gerekse çağdaş medeniyetlerde dinin siyasete alet edilmesiyle dinî söylemin eleştirisi araştırmacılar için önemli bir epistemolojik talep haline gelmiştir. (Ebu Zeyd, 2014: 58-60)

Medeniyetin var olan dinin söyleminde aynı eleştiri tarzının sürekli kullanması o medeniyette gelip geçen insan toplulukları için bir sabitedir. Oysa sürekli değişen toplulukta sabitliğin dil üstünden değil de inanç üstünden dayatılması daha uygundur. Çünkü inancın sabitesi varken dilin sabitesi yoktur. Dil bu yüzden her çağda yenilik ister. Aynı şey dini söylem için de geçerlidir.

Burada din ile dini söylemin ayırımını yaptığımızı, bu yüzden medeniyetin devamlılığı için dinin eleştirisi/yenilenmesi değil, dini söylemin yenilenmesi gerektiğini savunmaktayız. Bu ayırımı yap(a)mayan kişiler herhangi bir eleştiriyi dinin özüne yapılmış olarak algıladıklarından eleştiri sahiplerini kolaylıkla küfürle itham edebilmektedirler. Bu anlamda dini referanslarla ortak yaşamın ve ötekiye saygının mümkün olduğu bir medeniyet için, dinin ve dini söylemin ayırımını bilmek önemli bir fayda sağlayacaktır.

Sonuç:

Bu yazıda din dilini bu bağlamda yorumlamayı bize ilham eden yukarıda isimlerini zikrettiğimiz çağdaş Arap düşünürleri oldu. Bu nedenle dili veya din dilinin yenilenme gerekçelerini anlatırken hep onları referans göstererek iddiamızı güçlendirmeye çalıştık.

Metinde dilin, özellikle de din dilinin medeniyetin inşasındaki rolünü orijin olarak kabul ettiğimiz için medeniyetin diğer parametrelerinin neler olduğuna kaba taslak değindik. Dilin medeniyete şekil vereceğini ve medeniyetin kökeni sayılan dinin, din dilinin medeniyetin inşasında ne derece hayati olduğunu ifade etmeye çalıştık. Böylece tümel bir kavram olan dilin tikel dillere ayrılmasını ve bu tikel dillerin medeniyetin inşasındaki rollerini incelemeye çalıştık. Aynı zamanda bu tikel dillerin hangilerinin ne derece medeniyetin inşasında görev aldığını da belirlemeyi hedefledik.

Medeniyetin inşasında ve devamlılığının sağlanmasında genelde dilin önemini özelde ise din dilinin rolünü irdeleyerek dili medeniyetin kurucu parametresi halinde sunmaya çalıştık.

Din dilinin ve milli dilin medeniyetin inşasında kurucu-sürdürücü ve belirleyici fonksiyonları itibari ile diğer dillerden farklılıklarını vurgulayarak tanımladık.

Dil, din ve medeniyet kavramlarına getirilen farklı tanımların sebeplerine değindik. Bu bağlamda ortaya çıkan farklı tanımların olmasının medeniyetin devamlılığı için ne ifade ettiğini tartıştık. Böylece dil, din ve din dilinin medeniyetin inşasındaki konumlarını belirledik.

Tüm bunları, yeni bir okuma denemesi amacı güderek yaptık. Medeniyetin inşasında hatta medeniyeti okumada dilin neden yenilenip kullanılması gerektiğini anlatmaya çalıştık. Bunları yaparken medeniyeti kuran parametrelerin her birini konumuzun akademik sınırlılığı için ayrıntılı işleyemedik.

Böylece medeniyetin inşasında dilin özellikle de din dilinin rolünü belirleyerek medeniyetlerin devamlılığına katkılarını belirlemiş olduk.

Modern insan endişeleri, algı dünyası, hayalleri ve hedefleri itibari ile önceki dönemlerden oldukça farklılaşmıştır. Dini, bir hayat felsefesi olarak ele alıp bu doğrultuda davranışlar üreten ve etrafına salık veren dindar profil dayandığı metin ve geleneği yeni bir okumaya tabi tutmak ihtiyacını hissetmektedir. Bu nedenle şanlı maziden geleceğin 'Asr-ı Saadetine' giden

yolda özünü koruduğu dinin dilini muhatabına göre uyarlaması tercihten öte bir zorunluluk olarak önünde durmaktadır. Bu gözle hem medeniyetin hem de onu oluşturan literatürün eleştiriye tabi tutulması ve yeniden okunması önemlidir. Bu bağlamda yapılacak çalışmaların fazlalaşması hem din dilinin yenilenme gerekçelerinin açıklaması hem de medeniyetin inşasındaki konumunun daha net berelenmesi için faydalı olacaktır.

Kaynakça

1. BİRCAN, Hasan Hüseyin- DİLMAÇ, Bülent, (2015). **Değerler Bilançosu**, Konya: Çizgi Yayınevi.
2. CEVİZCİ, Ahmet, (2011). **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Say Yayınları.
3. DAVUTOĞLU, Ahmet, (2016). **Medeniyetler ve Şehirler**, İstanbul: Küre Yayınları.
4. EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid. (2014). **Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, Çev: Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları.
5. EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, (2001). **İlahi Hitabın Tabiatı Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine**, Çev: Mehmet Emin Maşalı, Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
6. EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, (2015). **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dînî Düşünce**, Çev: Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları.
7. EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, (2016). **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, Çev: Muhammed Coşkun- Numan Konaklı, İstanbul: Mana Yayınları.
8. EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, (2015). **Söylem ve Yorum**, Çev: Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları.
9. EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, (2015). **Tefsirde Akılcı Eğilim Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mezcâz Meselesi**, Çev: Numan Konaklı- Nihat Uzun, İstanbul: Mana Yayınları.
10. ERDEM, Hüsameddin, (2015). **Problematic olarak Din-Felsefe Münasebeti**, Konya: HÜ-ER Yayınları.
11. FLEW, Antony, (2005). **Felsefe Sözlüğü**, Çev: Nurşen Özsoy, Ankara: Yeryüzü Yayınevi.
12. HANEFİ, Hasan, (2016). **Gelenek ve Yenilenme**, Çev: Mehmet Emin Maşalı, Ankara: Otto Yayınları.
13. İSMAİL, Hekimoğlu ve BADILLI, Abdulkadir, (1987). **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat**, İstanbul: TÜRDAV Yayınları.
14. KALIN, İbrahim, (2017). **Ben, Öteki ve Ötesi**, İstanbul: İnsan Yayınları.
15. KERMANİ, Navid, (2004). **İslam'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, Çev. Celadet Moralıgil, İstanbul: İletişim Yayınları.
16. KOÇ, Turan, (2013). **Din Dili**, İstanbul: İz Yayıncılık.
17. KUVANCI, Cenan, (2012). **Din Dili Dil Oyunu mu?**, İstanbul: İz Yayıncılık.

18.NUR, Abdullah Selman, (2011). Farabi'nin Mille Teorisi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

19.ÖZCAN, Zeki, (2014). Dil Felsefesi-I Mantıkçı Paradigma, İstanbul: Sentez Yayınları.

20. PASCAL, Blaise, (2017). Risaleler, Çev: Murat Erşen, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

21.SEAREL, John R. (2005). Toplumsal Gerçekliğin İnşası, Çev: Ferruh Özpilavcı-Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık.

**HAZİNİ DİVÂNİ'NDA ORTA ASYA ŞEHİRLERİNE YAPILAN
ATIFLAR**

Doç. Dr. İbrahim KUNT

Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü
ibrahimkunt@yahoo.com

REFERRALS TO CENTRAL ASIA CITIES IN HAZİNİ'S POETRY

Hazîni, is a substantial Sufi figure who came to Anatolia in the 16th century and had considerable contribution to the diffusion of Yesevi religious order with many of his books. Born in Hisar City which takes part in the vicinity of Uzbekistan-Tajikistan border, Hazîni spent his last ten years in Anatolia inscribing his works and serving for the spread of Yesevi religious order.

Prof. Dr. Fuad Köprülü was the first researcher who enunciated Hazîni in his work "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" with an introduction to Hazîni's "Cevâhiru'l-ebâr min emvâci'l-bihâr".

All with Sufi content, Hazîni is known to have books entitled "Câmiu'l-murşidîn", "Menbau'l-ebâr fî riyâzi'l-ebâr", "Tesellâu'l-kulûb", "Du Mersiye", "Huccetu'l-ebâr", "Cevâhiru'l-ebâr min emvâci'l-bihâr" and "Dîvân".

The only version of Hazîni's Farsi Dewan, which is present in Konya Mevlana Museum, was investigated by the author of the current study in a PhD thesis entitled as "Hazîni ve Dîvânı (İnceleme-Metin)" in 2002 though it has not been published yet.

Hazîni's Dewan comprises 1102 gazel, 3 kaside, 3 tahmis, 10 kita, 81 Rubai and 1 Mesnevi. The only version at hand was inscribed on 291 varak.

Hazîni's Dewan embraces various referrals to various cities located on Central Asia which have not been investigated up till now such as Semerkand, Buhara, Belh, Ürgenç and Hisar where he was born.

This presentation covers the investigations regarding the referrals made to the cities in Central Asia in Hazîni's Dewan with their Farsi and Turkish translations. Hence, it will be determined that what kind of depictions of the cities in Central Asia were made by Hazîni in the 16th century while witnessing the feelings of a poet who lives far away from his hometown Central Asia. In addition, through this study it is possible that some unknown characteristics of the cities referred to may be revealed.

GİRİŞ

Hazîni'nin hayatı hakkında bilinenler, kendi yazdığı eserlerde verdiği bilgilerden ibarettir. Özellikle Osmanlı tezkire ve tarih kitaplarının hiç birinde, bildiğimiz yedi eseri bulunan Hazîni'nin ismine ya da herhangi bir eserine rastlanamamış olması çok gariptir. Hazîni ile ilgili daha önce araştırma yapmış olan araştırmacılar da bu duruma değinerek, Hazîni'nin kendi kitaplarından çıkardıkları bilgileri vermekle yetinmişlerdir.

Hazîni hakkında ilk bilgi veren araştırmacı Fuad Köprülü'dür. Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar isimli eserinde Hazîni'nin Cevâhîru'l-ebâr min emvâci'l-bihâr isimli eserini inceleyip tanıtmış ve Yesevîlik hakkında kaynak eser olarak bu kitabı kullandığını belirtmiştir (Köprülü, 1984: 368). Bu eser daha sonra Cihan Okuyucu tarafından neşredilerek ilim alemine kazandırılmıştır (Hazîni, 1995). Daha sonra Nihat Azamat tarafından bir makaleyle tanıtılmış (Azamat, 1993: 432), Nadirhan Hasan tarafından da Özbekistan Fenler Akademisi, Taşkent Ali Şir Nevâî Dil ve Edebiyat Enstitüsünde Doktora tezi olarak hazırlanmıştır (Hasan, 1999).

Hazîni'nin bir diğer eseri olan Menba'u'l-ebâr fi ri'yâzi'l-ebâr, Nadirhan Hasan tarafından bir makaleyle tanıtılmış (Hasan, 2001: 243-249) ve Azerbaycan'lı araştırmacı Samire Mahmudova tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanmıştır (Mahmudova, 2000).

SULTAN AHMED HAZİNİ'NİN HAYATI

Hazîni, Tacikistan'ın başkenti Duşenbe şehrinin güney-batısındaki bir yerleşim birimi olan Hisar'da, ya da bu şehre bağlı bir köyde doğmuş olmalıdır. Zira, ömrünün yaklaşık olarak yarısını Hisar'da geçiren Hazîni, özellikle Divan'ında memleketini sık sık anmakta ve Hisar'a olan özlemini defalarca belirtmektedir (Hazîni, 2002: 11, 28, 54...(metin)).

Hazîni kendi doğum tarihini eserlerinin hiç birinde vermiyorsa da, bazı ipuçlarından hareketle doğruya yakın bir tahminde bulunmak mümkündür. Cevâhîru'l-ebâr isimli eserinde, 23 yaşında iken 5-6 ay boyunca yatmak zorunda kalarak geçirdiği bir hastalıktan bahsederek, doktorların kendisinden ümit kestiklerinden söz etmektedir. Bu sırada şeyhi Seyyid Mansûr kendisinin yanına gelerek "senin ömrün bitmişti ama biz seni sevdiğimizden, Allah Teâlâ'dan senin için ömür istedik, sana 40 yıl daha ömür verildi" demiştir. Aynı yerde yaşının altmışı geçtiğini de belirtmektedir. Bu sözlerden, Hazîni'nin altmış yaşına ulaştığı ama henüz altmış üç yaşına varmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu kitabı telif ettiğinde Hazîni 61 veya 62 yaşında olmalıdır. Cevâhîru'l-ebâr'ın h.1002 yılında telif edildiğini de bildiğimize göre, 1002-61 ya da 62= 940 ya da 941 senesi, Hazîni'nin doğum tarihi olarak belirlenebilir. (Hazîni, 1995, ?vr. 152a)

940-941 olarak tespit ettiğimiz doğum tarihini onaylayan başka manzûmeler bulmak da mümkündür. Cevâhîru'l-ebâr'daki bir başka manzumede de altmış sayısı zikredilmektedir (Hazîni, 1995:66).

Altmış yıl zıkr ile âh eyledüm

Tâ gönül dîdâra âgâh eyledüm

Hazînî, Yeseviye ve Nakşibendiye şeyhlerinden eğitim görüp irşad alarak, amelde her ikisini de tatbik etmiştir. Yeseviye’de Seyyid Mansûr’dan, Nakşibendiye’de ise Molla Emîn’den halîfelik icazeti aldığını Menba’u’l-ebhâr’da şöyle belirtmektedir: (Hazînî, y. 1425: vr. 29a)

Hazret-i Molla Emîn’den bu fakîr

Nakşbendiyyede rüşd ile dilîr

Hâce Sa’d-i sîmten de nâgehân

Virdi seccâdesini Hâce Gilân

Cehrde pîrim Seyyid Mansûrdur

Hofyede Hâce Gilân manzûrdur

Hem cenâb-i Hazret-i Molla Emîn

Cehr u ihfâda kılıbtur râh-bîn

Hazînî, Cevâhiru’l-ebrâr’da on dokuz yaşında iken hilâfete layık görüldüğünü ve kendisine halîfelik makamının verildiğini ifade etmektedir (Hazînî, 1995: 109).

Menba’u’l-ebhâr isimli eserinde, Yesevîlik ve Nakşibendiliği yaymak için Mekke, Medine ve Kudüs gibi birçok şehre gittiğinden, Buhara’da senelerce şeyhlik yaptığından bahsetmektedir (Hazînî, y.1425: vr. 29a-b):

“95 yaşında (Seyyid Mansûr) vefat etti, sonunda ölüm onun ömrüne de değdi.”

“Emîrin vefat tarihi şah-ı hûbân (965)’dır, O Kâdir olan Hakk’ın yanına gitti.”

“Gönlünde Medine ve Mekke’ye gitmek vardı ama varabildiği yer Karaâmid (Diyarbakır) oldu.”

“Hazine ve madenlerin sahibi, dünyanın Hazret-i Sultan Süleymân’ı devrinde.”

“Ruhunu teslim ederken ‘Yedi yıl sonra o, Hisar’dan ailesiyle birlikte gelecek’ dedi.”

“Halk, bizim yolumuzu onunla bilecek, o hırkasının altından halkı Hakk’a çağıracak.”

“Bu silsilenin bağlıları ondan nasiplenecek, bizden sonra tarikat onunla doğru çizgide devam edecek.”

“Ben ise o sırada Hisar-ı Şâdmân’daydım, ayrılığı ile gözyaşı döküyordum.”

“ (Seyyid Mansur’un damadı) Abdullah Han da, Şam’da yedi yıl sonra bu alçak dünyadan göç etti”.

“Ben de o yıl kendi memleketimden çoluk-çocuğumla Seyyid Mansûr’un kabrine geldim.”

“Seyyid’in nurlu kabri tevekkülle, lâkin bî-edebeâne ve yetersiz olarak tavaf olundu.”

“Sultan Selim (II. Selim)’in hükümeti zamanında bu hayran gönlüm geldi, İstanbul’u mesken tuttu.”

“Zamanın sultanının yardımlarıyla yine Harem’e gidip orayı mesken tuttum.”

“Sonra memleketlerin idaresi Hazret-i Sultan Murad (III. Murad)’a geçti.”

“Onun yüce talihi tahta dayanak oldu, tahta geçmekten dolayı bahtı da yüceldi.”

“Tebrik etmek için yine geri dönüp (İstanbul’a) geldim, başı yücelerdeki hükümdar tarafına yöneldim.”

“Ünlü padişaha dua ederek, onun başşehrine (İstanbul) yerleştim.”

Seyyid Mansûr 965 yılında vefat edip, Hazînî de onun vefatından 7 yıl sonra İstanbul’a geldiğine göre, Hazînî’nin İstanbul’a ilk geliş tarihinin 972/1564-65 olması gerekir ama kendisi yukarıdaki manzumesinde ilk olarak Sultan II. Selim döneminde İstanbul’a geldiğini söylemektedir. II. Selim’in cülûs tarihi 974/1566 olduğu için, Hazînî’nin İstanbul’a ilk geliş tarihi en azından 974/1566 olmalıdır. Belki de 972’de Anadolu’ya gelmiş, iki yıllık bir süreyi önce Diyarbakır’da, Seyyid Mansûr’un kabri civarında, sonra hacca giderek Mekke-Medine civarında geçirmiş, iki yıl sonra da İstanbul’a gelmiştir. Bu konuda elimizde, yukarıdaki manzumedan başka bilgi bulunmamaktadır.

Hazînî 940-941’de doğduğuna göre, 33-34 yaşında, hanımı ve çocuklarıyla beraber İstanbul’a gelmiş, bir süre sonra, Sultan II. Selim’in yardımıyla tekrar Harem’e gitmiş, Sultan III. Murad 982/1574 tarihinde Osmanlı tahtına geçince, tekrar İstanbul’a gelip yerleşmiştir.

Menba’u’l-ebhâr isimli eserinde, Mekke, Medine ve Kudüs gibi bir çok şehirlere gittiğinden söz etmektedir (Hazînî, y.1425: vr. 29a-b):

Hazînî, III. Murad devrinde ikinci defa İstanbul’a gelip buraya yerleştiğinde 41-42 yaşındadır. Cevâhiru’l-ebrâr adlı eserini 1002/1593 yılında III. Murad’a sunduğuna göre (akrabalarını ziyaret için memleketine ve tekrar hacca gitmesi hariç) vefatına kadar, yaklaşık 20 yıl boyunca İstanbul’da kaldığı düşünülebilir.

Neredeyse bütün eserlerinde bulunan bazı ifadelerinden Hazînî’nin, Osmanlı sultanlarından kısmî de olsa alaka gördüğü anlaşılmaktadır. Sultan II. Selim’in yardımıyla hacca gitmesi ve Cevâhiru’l-ebrâr adlı eserini III. Murad adına yazması buna delildir. Hazînî, özellikle Sultan III. Murad’ı bütün eserlerinde zikretmiş ve övmüştür. Bu itibarla ondan daha çok ilgi görmüş olması muhtemeldir.

Hazînî, eserlerinde ailesi ve çocuklarıyla ilgili yeterince bilgi vermemektedir ama bazı ipuçlarından yola çıkarak çeşitli verilere ulaşmak mümkündür.

Cevâhiru'l-ebrâr'ın giriş kısmında adını ve künyesini zikrederken babasının adının Mevlânâ Mahmûd olduğunu söylemektedir (Hazîni, 1995: 3):

“Sultân Ahmed b. Mevlânâ Mahmûd b. Sultân b. Hâcî Şâh...”

Dîvân'da çok az da olsa ailesiyle ilgili bilgi bulmak mümkündür. Burada Hazîni, oğlunun bir hastalığa yakalanıp deva bulamadığından ve vefat ettiğiinden söz etmektedir. Hazîni'nin Dû mersiye isimli eserindeki iki mersiyesinden ilki hanımı, ikincisi ise iki oğlunun vefatı dolayısıyla yazılmıştır. Bu mersiye'deki şu beyitten onun iki defa evlendiğini de anlıyoruz (Hazîni, y. 263, vr.101a):

Çocukların vefat nedeni büyük bir ihtimalle veba salgınıdır, zira Hammer tarihinde 10 Eylül 1592 senesinde “Vebadan dolayı halk tersane arkasındaki Okmeydanı'nda ve Boğaziçi'nin öteki taraflarında bulunan Alem Dağı'nda duaya çıkararak, bu afetin ortadan kaldırılmasını Hudâ-yı Müteâlden istirham ettiler” denilmektedir (Hammer, 1989, c.IV: 196). Halkın toplu duasını gerektirecek kadar büyük bir salgın hastalığın iki sene boyunca devam etmesi de o dönem için normal sayılabilecek bir olaydır.

Bu çocuklara, büyük saygı duyduğu Cüneyd-i Bağdâdî ve Ubeydullâh-i Ahrâr'a nisbetle Cüneyd ve Ubeyd isimlerini koymuştur. Hazîni iki oğlunun adlarını, Du Mersiye isimli eserinde, şu beyitlerde anmaktadır (Hazîni, y. 263: vr.98b):

Divan'daki bir beyitte başka erkek çocuğunun olmadığını belirtmiştir (Hazîni, y. 146: vr.265b):

Kendi neslini sürdürecektir erkek çocuğunun kalmamasından duyduğu üzüntüyü de, Du Mersiye'deki şu beyitle dile getirmiştir (Hazîni, y. 263: vr.101a):

“Göz nursuz, can ayrı kaldı, tekrar bitkin ve oğulsuz kaldım”

Cevâhiru'l-ebrâr'da, genç sayılabilecek yaşlarda, hanımı ve çocuklarıyla hacca gittiğinden bahsederken, Dû Mersiye isimli eserinde vefat eden hanımı için yazdığı mersiyede, hanımını hacca götüremediğinden bahsettiğine göre, vefat eden ve mersiye'ye konu olan hanım, Hazîni'nin ikinci hanımı olmalıdır (Hazîni, 1995: 140; Hazîni, y. 263: vr. 91b).

Farsça, Arapça ve Çağatay Türkçesini çok iyi bilen Hazîni, Farsça şiirlerinin içinde birçok Arapça kelime ve ibareler de kullanmıştır. Dîvanında Arap diliyle yazdığı bir gazel de mevcuttur.

Dîvânındaki diğer bir beyitte Osmanlı'dan maaş aldığını söylemektedir. Osmanlı devletinden maaş alabildiğine göre, ya kendisi devlet görevlileriyle doğrudan temas halindedir, ya da bu teması sağlayabilecek kimseler onun çevresinde bulunmaktadır. Büyük bir ihtimalle onun dergâhına gelerek müridi olan saygın kimseler vardır ve bu şahıslar kıymet verdikleri bir kimsenin yokluk içinde yaşamaması için aracı olup ona maaş bağlatmışlardır (Hazîni, y. 146: vr. 260a):

Şiirlerinde ayet, hadis ve peygamber kıssalarına yaptığı telmihler onun, devrinde mutad olan ilimleri öğrendiğini göstermektedir.

Hazîni'nin yazdığı şiirlerden, yaşadığı toplum içinde umduğu yeri temin edemediğini öğrenmekteyiz (Hazîni, y. 146: 81a):

“Ey Hazîni, gurbette olan kişi nasıl revaç bulur, revaç bulmak istiyorsan vatanına dön.”

Hazîni hakkında Osmanlı tezkirelerinde herhangi bir bilgi bulunmadığı için nerede ve nasıl vefat ettiği bilinmemektedir. Kabrini bulmak için tarafımızdan yapılan araştırmalar da herhangi bir netice vermemiştir.

ESERLERİ:

CÂMÎ-İ MÜRŞİDİN

Berlin Staatsbibliothek kütüphanesinde Ms. Orient. Oct. 2847 no ile kayıtlı bulunan bu eser kahverengi meşin bir cilt içinde olup, cilt ebadı 15,5 x 24,5, yazı ebadı ise 8,5 x 17 cm. dir. Her sayfa 19 satır üzerine tertip edilmiştir. Nesta'lik hat ile yazılmış manzum ve mensur 115 varaktan oluşmaktadır. Eserin kısa tanıtımı 1968 yılında Wilhelm Eilers tarafından Almanya'da yapılmıştır (Eilers, Wilhelm, 1968)

Eserin ilk kısmı vr. 16b'ye kadar Mesnevî tarzında yazılmış münacaatlardan ve aynı konuyu anlatan mensur parçalardan oluşmaktadır. Daha sonra yine manzum ve mensur karışık bir biçimde çeşitli naatlar ve Hazreti Peygamberi öven bir kısım vr.25a'ya kadar devam eder. Akabinde Hulefa-i raşidîn ile ilgili bölüm gelir ve vr. 38a'ya kadar devam eder. Kitabın ismiyle direk ilgili olan bölüm vr. 38a'da kitabın adı şu şekilde verilerek başlar:

Ve tesmiye-i în kitâb ve nâmîden-i în kitâb lehu mecma'-i şuyûh-i tarîkat-ı âyîn ve câmi-i murşidîn

Önce genel olarak tüm evliya, Mesnevî tarzında yazılmış bir manzumeye övülür, önemleri anlatılır. Hazîni ismi ilk olarak vr. 45b'deki bir manzumede geçer, daha sonra da bir çok defa yazarın ismine tesadüf edilir.

Hazîni, vr. 49b'de bu eseri dört bölüme ayırdığını, 1. bölümde Yeseviyye, 2. bölümde Nakşibendiyye, 3. bölümde Kübreviyye ve 4. bölümde Aşkiyye-i Sıdkıyye tarikatlarından ve bunların silsilelerinden bahsedeceğini söyleyip birinci bölüme başlar. Ahmed-i Yesevî'yi ve silsiledeki diğer şeyhleri öven çeşitli manzum ve mensur parçalarla vr. 91a'daki Nakşibendiye kısmına kadar devam eder. vr. 99b-105a arasında Kübreviyye ve vr. 105a-114a arasında Sıdkıyye-i Aşkiyye tarikatlarından ve bu tarikatların silsilelerinden bahseder. Eserde, bu tarikatların bütün şeyhlerinin önemli menkıbelerinden bahsedilmektedir.

MENBA'U'L-EBHÂR FÎ RİYÂZÎ'L-EBRÂR

Tek nüshası İstanbul Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1425'de kayıtlıdır. Eser 81 varak, 11 satır olup nesih hatla yazılmıştır. İstanbul'da,

995/1586'da yazılan bu eserin müstensihî belli değildir. Esâsen Türkçe olan eserde Farsça olarak toplam 280 beyit ve bazı nesir parçaları bulunmaktadır.

Eser, Necdet Tosun tarafından kısaca tanıtılıp ilim alemine duyurulduktan sonra (Tosun, 1997, s. 42-43), Dr. Nadirhan Hasan da bir makaleyle eseri tanıtmış (Hasan, 2001, s. 243-249), Âzerbaycan'lı Araştırmacı Samire Mahmudova ise Yüksek Lisans tezi olarak hazırlamıştır (Mahmudova, 2000).

Manzum ve mensur, Farsça ve Türkçe karışık olarak kaleme alınmış bir eserdir.

Hazînî'nin bazı akrabalarını ziyaret etmek için Buhara'ya gideceğini duyan İstanbul'daki bazı alim ve salih zatlar, müelliften Yeseviyye ve Nakşbendiyye tarikatlarının usûl ve âdâbına dair bir eser kaleme almasını istemişler, bunun üzerine Hazînî de bu eseri yazmıştır (vr. 7b – 8a).

Hazînî Çağatayca, Arapça ve Farsça kelime ve terkipleri de kullandığı bu eserinde, Yeseviyye tarikatının usûl ve kâidelerini telkin eden bir yazar olarak Ahmed-i Yesevî'nin hayatı, etkinliği ve tasavvufî düşüncelerinden övgüyle bahsetmektedir (vr. 16b – 17a):

TESELLÂ'U'L-KULÛB

Bilinen tek nüshası, Paris Milli Kütüphanesi Farsça Yazmalar Bölümü 263 no (Paris Bibliothéque Nationale, Pers. A.F. 263)'da kayıtlı, üç eseri ihtiva eden bir mecmuanın 2b-84b varakları arasındadır. Nüsha ta'lik hatla yazılmış olup, 11 satır üzerine kaleme alınmıştır.

Nazım ve nesir karışımı olan bu eserde Hazînî, Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin ilk üç beytinde geçen ney, neyistân, merd u zen, hikâyet ve şikâyet kelime ve mazmunlarını üç farklı yorumla şerhetmiş, bu nedenle şerhe başlamadan eseri için müselles tabirini kullanmıştır (vr. 2b).

DU MERSİYE (Yazılış Tarihi: 996/1589)

Paris Milli Kütüphanesi Farsça Yazmalar Bölümü 263 no (Paris Bibliothéque Nationale, Pers. A.F. 263)'da kayıtlı olan mecmuanın ikinci kısmı olan vr. 85a-101b arasındaki kısım, üç kişi için yazılmış iki mersiyeden oluşmaktadır.

BİRİNCİ MERSİYE

Manzûme, remel bahrinin fâ'ilâtun / fâ'ilâtun / fâ'ilâtun / fâ'ilun vezniyle, Hazînî'nin hanımlarından birinin vefatı münasebetiyle yazılmış olup Farsça 208 beyitten oluşan on bir bendli bir tercî-i benddir.

Bazı beyitlerden anlaşıldığı kadarıyla, Hazînî bu mersiyeyi kendi hanımı için yazmıştır.

İKİNCİ MERSİYE

94a'da "der mersiye-i evlâd-i ekbâd" başlığıyla bir mersiye daha başlamaktadır. Hazînî'nin bu mersiyeyi de çocukları için yazdığı

anlaşılmaktadır. Bu ikinci mersiye haff bahrinin fe'ilâtun / mefâ 'ilun / fe'ilun vezniyle yazılmış, beş bend ve 157 beyitten oluşan bir tercî-i benddir.

Manzumede bir kaç defa geçen 'gehvâre' (beşik) kelimesinden, Hazîni'nin vefat eden çocuklarından birinin çok küçük yaşta olduğu anlaşılmaktadır (vr. 100a):

HÜCCETÜ'L-EBRÂR

Paris Milli Kütüphanesi Farsça Yazmalar Bölümü 263 no (Paris Bibliothéque Nationale, Pers. A.F. 263)'da kayıtlı olan mecmuanın üçüncü kısmı olan vr. 102a-173b arasındaki bölüm, Hazîni'nin Huccetu'l-ebrâr isimli eseridir.

Bu eser ilk olarak Sa'îd-i Nefsî tarafından, Mesnevî-i Huccetu'l-ebrâr ismiyle tanıtılmıştır. Yazarının ismi bilinemediğinden olsa gerek, Seyyid Murşid Dervîş-i Yesevî olarak kaydedilmiştir. Sa'îd-i Nefsî, bu eserin İstanbul'da 996/1589 yılında, Yesevî tarîkatinin şeyhleri hakkında yazıldığını ve Osmanlı sultanı III. Murad adına kaleme alındığını belirtmiştir (Sa'îd-i Nefsî, c. I, s. 407).

HAZİNİ DÎVÂNİ

Bu divan, Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, Müzelik Yazma Kitaplar arasında 146 no ile kayıtlıdır. Eser, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından görülüp incelenmiş ama bu inceleme bilgileri henüz yayınlanmamıştır.

Farsça olan bu divan 27,2 x 17,2 cm. cilt ebadına ve 20,5 x 11,5 cm. yazı ebadına sahiptir. 291 varak ve her sayfasında nesta'lik hatla yazılmış 17 satır ve her satırda bir beyit bulunmaktadır. Makta' beyitleri birer mısra halinde yazılmıştır.

Yazmanın istinsah tarihi vr. 291a'da "limusannifihî fî sene 999" şeklinde, sayfanın alt kısmında belirtilmiştir. Bu tarihten anlaşılan, bu eseri yazma işinin 999/1591 yılında bitirildiğidir. Ayrıca müstensih ismi bulunmamaktadır.

Abdülbaki Gölpınarlı bu eserin müellif hattı olduğu yönündeki kanaatini şu cümlelerle belirtmiştir (Gölpınarlı, Basılmamış Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu, c: 2): "Ketebe olmadığına, sonunda "limusannifihî" kaydının bulunduğu, yazının Mâverâünnehir ta'likinin karakterini taşıdığına, şairin de Mâverâünnehir'li olduğuna nazaran bu Divan'ın kendi el yazması olması gerektir."

Eserde herhangi bir eksiklik bulunmamaktadır. Bazı sayfalarda haşiyeye yazılmış beyit ya da beyitler, hatta bir veya bir kaç gazel bulunmaktadır. Divanın son beytinden hemen sonra yazıldığı tarih 999/1591 olarak kaydedilmiştir. Bu tarihi gösteren bir diğer alamet de son beyitte bulunan 'nazm âbâd' kelimelerinin ebced hesabıyla 999 sayısına tekabül etmesidir.

Yazma nüshanın muhtevası, neşre hazır hale getirilen metinden de anlaşılacağı üzere, şu şekildedir: Vr. 1b-274a arasında alfabe sırasına göre dizilmiş 1102 gazel, 274b-280a arasında 3 kaside, 280b-281b arasında 3

tahmis, 282a-284a arasında 10 kıt'a, 284b-290b arasında 81 rubâî ve vr. 291a'da bir Mesnevî bulunmaktadır.

Kasidelerde genel olarak bütün Osmanlı sultanları, özel olarak da Sultan II. Selim ve III. Murad övülmüşlerdir. Birinci ve ikinci tahmisler Sultan III. Murad'ın manzumeleriyle ilgili olup, bu durum manzume başlıklarıyla açık olarak belirtilmiştir.

Hazînî her bahirde şiir söylememiş, sadece müctes, remel, hezec, muzari, hafif, mütekarib, recez, kâmil, serî ve münserih bahirlerini kullanmıştır. Remel bahrini % 32.47, müctes bahrini % 25.24, hezec bahrini % 16.77 ve muzârî bahrini % 14.89 oranlarında kullanmıştır.

Hazînî divanında 1102 gazel, 3 kaside, 3 tahmis, 10 kıt'a, 81 rubâî ve 1 mesnevî bulunmaktadır. 5 beyit ilâ 16 beyit arasında değişen gazeller içinde 7 beyitli gazel sayısı 849, 9 beyitli gazel sayısı 195'tir.

CEVÂHİRÜ'L-EBRÂR MİN EMVÂCÎ'L-BİHÂR

Bilinen tek yazma nüshası İstanbul Üniv. Merkez Ktp. Türkçe yazmalar bölümü 3893 numarada kayıtlı olan Cevâhîrû'l-ibrâr, 1002 yılında telif edilmiş, aynı yılın Rebiulevvel ayında Mahmûd b. Hüseyin b. Şeyhî en-Nakşbendî tarafından istinsah edilmiştir.

Eserden ilk bahseden Prof. Dr. Fuad Köprülü'dür. Köprülü, "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" adlı eserinde, Cevâhîrû'l-ibrâr'ı tanıtıp, Yesevilik konusunda temel kaynak olarak kullandığını ifade etmiştir(Köprülü, 1984, s. 368).

Bu eser Nihat Azamat tarafından Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde "Cevâhîrû'l-ibrâr" isimli makaleyle tanıtılmış (Azamat, 1993, c. VII, s. 432), Prof. Dr. Cihan Okuyucu tarafından eserin neşri yapılmış (Hazînî, Neşr: Okuyucu, 1995), Dr. Nadirhan Hasan tarafından da Özbekistan Fenler Akademisi, Taşkent Ali Şîr Nevâî Dil ve Edebiyat Enstitüsünde Doktora tezi olarak hazırlanmıştır (Hasan, 1999).

Cevâhîrû'l-ibrâr'da Yesevî âdâbı ve Yesevî büyüklerinin menkıbelerinden, tarîkat hükümlerinden, şeyhlik ve müritlik âdabından, zikir ve halvet âdabından, riyâzet ve dînî vecibelerin bâtinî yorumlarından bahsedilmektedir. En çok menkıbeleri verilen kişiler Ahmed Yesevî ve Hazînî'nin şeyhi Seyyid Mansûr'dur. Ahmed Yesevî'nin menkıbeleri Türkçe kısmında, Seyyid Mansûr'un menkıbeleri ise eserin Farsça kısmında yer almaktadırlar.

HAZİNÎ DÎVÂNINDA ORTA ASYA ŞEHİRLERİ

1. SEMERKAND

Hâfız-ı Şîrâzî'nin Divanında bulunan bir gazele nazire olarak Hazînî'nin yazdığı, Divanının 18. Gazeli, neredeyse tümüyle Semerkand ve Maveraünnehr'den bahsetmektedir.

گر آن ترکِ سمرقندی به دست آرد دل ما را
 فغان از مهوشان شوخ و شنگ **ماوراء النهر**
سمرقند است در خوبی عروسِ مُلکِ محبوبی
 غنیمت دان که در فردوس خواهی جست ای ساقی
 فضای دانیال و فیض **دریای کهک** می جو
 عذار ساده روی من ز خط و خال مستغنی
 به مویت ای **سمرقندی** که شوخی و شکر خندی

به خال هندویش بخشیم **شیراز** و **مُصلأ** را
 که **ترکان** جهان زایشان گرفته رسم یغما را
 فروغ صبح مطلوبی شبِ او شام یلدا را
 کنار **آب رحمت** گوشه **بستان پالا** را
 که در فردوس خواهی برد جانا این تمنا را
 به حسن عارضی حاجت نباشد روی زیبا را
 حزینی راست خرسندی نما زنجیر سودا را

2. DOĞUM YERİ: HİSAR

(19/5-7):

حصار شادمان را آب و خاکش نازنین پرور بتان چین ز سنبل زارش افروزند سیما را
 ز خوبان حصار شادمان و ناز ایشانان حزینی در ریاض خلد حیران دیده حورا

3. KAZAKİSTAN'DA BİR ŞEHİR: SAYRAM

Sayram, Kazakistan'da Çimkent yakınlarında bir şehirdir. Bu şehir de yine Hafız'ın bir gazeline nazire olarak yazdığı bir gazel içerisinde anılmaktadır.

(20/1-3-4):

گر آن دلدار سیرامی نگه دارد دل ما را به جعد رنگیش بخشیم اورگنج و بخارا را
 الا ای ماه سیرامی عجب سرو گلندامی به خالکِ مقدمت چون ذره بین افتاده بیضا را
 تراب شهر سیرام است رشکِ یثربِ احمد به دور درگه آن ترکِ بین انوار بطحا را

4. BELH, SEMERKAND VE BUHARA

(21/1-7):

اگر آن دلبر بلخی کند شیرین لب ما را به یاقوتش دلا بخشا بدخش لعلِ بخشا را
 طفیلِ خالِ ترکِ خود که او را دست رس نیود عجایب مانده ام کرده سمرقند و بخارا را
 کنار جوی بلخ و سرو نازانش غنیمت دان که خواهی برد بر طوبی و کوثر این تمنا را
 مرا بی بلخ کام تلخ از ملکی نشد شیرین چو ابراهیم ادهم گرچه کردم سیر دنیا را
 شبرغان و سرپل تا مقام میر قاشق شد ملک چون حور می جوید درو از خلدِ ماوا را
 شقیقِ بلخی و عکاشه و شیر خدا حیدر بکرده رشکِ فردوس برین آن جنت آسا را

KAYNAKÇA

Azamat, Nihat (1993), "Cevâhirü'l-ebrâr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.VII

Eilers, Wilhelm, Persische Handschriften, Wiesbaden 1968

Gölpınarlı, Abdülbaki, Basılmamış Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu, cilt : 2

Hammer, Baron Joseph Von Hammer Purgstall (1989), Büyük Osmanlı Tarihi, I-V, İstanbul

Hasan, Nadirhan (1999), Sultan Ahmed Hazînî'nin Cevahiru'l-ebrar min emvacî'l-bihar Eseri ve Onun Yesevi Şinaslıktaki İlmi-Tarihi Değeri, Özbekistan Fenler Akademisi, Taşkent (Basılmamış Doktora Tezi)

Hasan, Nadirhan, (2001), "Hazînî'nin Menba'u'l-Ebhâr fî Riyâzi'l-Ebrâr Adlı Eseri", Tasavvuf Dergisi, c.III/7

Hasan, Nadirhan, "Hazînî'nin Menba'u'l-Ebhâr fî Riyâzi'l-Ebrâr Adlı Eseri", Tasavvuf Dergisi, III/7, Eylül-Aralık 2001, s. 243-249

Hazînî, Câmi-i Murşidîn, Berlin Staatsbibliothek Ms. Orient Oct. 2847

Hazînî, Cevâhiru'l-ebrâr min emvâc-ı bihâr (Yesevî Menâkıbnâmesi), Neşr: Cihan Okuyucu, Kayseri 1995

Hazînî, Dîvan, Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, Müzelik Yazma Kitaplar, No: 146

Hazînî (2002), Hazînî ve Dîvânı (İnceleme-Metin), Haz: İbrahim Kunt, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya (Basılmamış Doktora Tezi)

Hazînî, Du Mersiye, Paris Bibliotheque Nationale, Pers. A.F. 263

Hazînî, Hucdetu'l-ebrâr, Paris Bibliotheque Nationale, Pers. A.F. 263

Hazînî, Menba'u'l-ebhâr fî riyâzi'l-ebrâr, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1425

Hazînî, Tesellâ'u'l-kulûb, Paris Bibliotheque Nationale, Pers. A.F. 263

Köprülü, Fuad (1984), Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara

Mahmudova, Samire, Hazînî'nin Menba'u'l-ebhâr fî riyâzi'l-ebrâr Adlı Eserinin Tahkik, Neşir ve Değerlendirilmesi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 2000

Saîd-i Nefîsî, Târîh-i Nazm-u Nesr der Îrân ve der Zebân-i Fârsî, I,

Tosun, Necdet, "Yesevîliğin İlk Dönemine Âid Bir Risâle: Mir'âtü'l-kulûb", İLAM Araştırma Dergisi, II/2, 1997, s. 42-43.

KUR'AN'DA MEDENİYET, NÜBÜVVET VE ŞEHİR İLİŞKİSİ

Yrd. Doç. Dr. Süleyman NAROL

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir A.B.D Öğrt. Üyesi

snarol@selcuk.edu.tr

RELATIONSHIP BETWEEN CIVILIZATION, PROPHECY AND URBAN IN THE QUR'AN

Purpose: The role of the prophets, who have an undisputed place in the construction of Civilizations, and the cities they lived will be discussed in the context of the 109th verse of Yûsuf.

Methods: Being mentioned by Quran, cities that played an important role in construction of civilizations throughout history and mission taken by the prophets sent to these cities and assigned to the task of Risalah during the periods when they lived will be discussed within the context of the 109th verse of Yûsuf. Beginning with the early ones, resources about this subject will be scanned and determining the approach of the commentators examples will be given from the cities where the prophets lived in the light of other verses of Qur'an as well as historical data and finally an analytical evaluation will be attempted to be presented.

Findings: The passage of the 109th verse of the Sûra Yûsuf which goes “وما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ مِنْ”

أَهْلَ الْقُرَى (And We sent not before you (as messengers) except men to whom We revealed from among the people of cities)” indicates that almost all of the prophets mentioned in the Qur'an are selected from the cities which have an important place in human history and are the cradle of civilization as well as they are selected from the societies that are more civilized than others of the period when they lived. Analyzing the passage of 100th verse of the same Sûrah which goes “وجاء بكم من البَدْوِ” (brought you (here) from bedouin life)”, while some exegetes say that as an exception to aforesaid situation, the prophet Jacob was sent from a rural place, there are others asserting that the name of the place to which he is sent is called “bedv”, and besides,, this word (bedv) means not the lexical meaning, namely desert or sahara.

Conclusion and discussion:

As a social being, mankind have to live and communicate with their fellow creatures in order to survive and maintain their existence. As a result of the obligation to become a social being, humans have gave rise to societies and consequently they have established civilizations. Contrary to the idea that the early history of mankind is rather primitive and dark, in fact they built magnificent civilizations and civilizations during certain periods of history. These civilizations have been, since

past, with constant progress and evolution. No doubt, prophets and the cities they lived played an important role in the emergence and progress of these civilizations built in every period of history.

Just as it is in relationship between urban and prophecy, looking at the cities that are the cradles of the Turkish-Islamic civilization, it is unquestionable reality that developed cities in the central location, as if outwardly expanding circles, played an important role in the formation of science-lore and culture created around there. The cities' role in the construction of civilization throughout the history, such as Bukhara, Samarkand, Basra, Bursa, Konya, Baghdad, and Damascus, is still going on. On that day by prophets and later by their scholars and clerics, this task has always been carried out as a city-centered phenomenon.

Tackling the subject in the context of the 109th verse of Yûsuf, which is one of the most remarkable verses about Allah's sending prophets in the Quran and in the context of historical data, we see that from the history of humanity until the turn of the last prophet, the role of the prophets and the cities in which they grew up in construction of civilization is always an effective and decisive factor

Key words: Prophet, civilization, city, Quran, Sûrah Yûsuf.

Giriş

İnsanlığın maddi yönünü ifade eden medeniyet, insana ait bir olgudur. İnsansız medeniyetten, medeniyetsiz bir insanlıktan bahsedilemez. Çünkü medeniyet ilk insan ve ilk peygamberle başlamış ve insanlığın yok oluşuna kadar da var olmaya devam edecektir. (Kırca, 1986: 36).

İnsan varlığını devam ettirebilmesi ve bir takım maddi ve manevi ihtiyaçlarını giderebilmesi için diğer insanlarla birlikte yaşamak zorundadır. Esasen insan kelimesinin etimolojik kökeni konusunda bir takım tanımlar yapılırken onun “cana yakın olmak, uyum sağlamak” anlamındaki *üns* mastarından türediği “yaratılış itibariyle sosyal varlık” (medeniyün bi't tab') olarak tanımlamasının da buradan kaynaklandığının söylenmesi onun sosyal bir varlık olmasının fitratından gelen bir zorunluluk olduğunu işaret etmektedir.

1. Nübüvvet, Medeniyet ve Şehir Kavramları

Nübüvvet kelimesi; haber vermek anlamındaki *n-b-e* kökünden türemiştir çünkü Peygamberler Allah'tan aldıkları haberleri getirmektedir. Değeri ve konumu yüksek olmak manasındaki *n-b-v* kökünden türediği de söylenmektedir. Çünkü peygamberlerin konumu diğer insanlardan üstün ve şereflidir. Meşhur dil âlimi Kisaî; *nebî* ç. *enbiyâ* kelimesinin yol anlamında olduğunu söyleyerek peygamberlerin, hidayetin yolları olduğunu ifade eder. (Ezherî 15/349) Halil b. Ahmed de benzeri bir yaklaşımla *nebi* kelimesinin “insanı dilediği yere salimen götüren apaçık bir yol” anlamında olduğunu ifade eder. (Halil b. Ahmed, tsz.: 8/382; el-Ezherî, 2001: 5:384).

Nübüvvet kelimesi kavram olarak "Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi" şeklinde tanımlanmıştır. (Ragıp, 1431/2010: 482).

"Türkçe'de nübüvvet kökünden türeyen nebî yerine daha çok Farsça'dan alınmış peygamber (peyâmbir, haber getiren) ve peygamberlik kelimeleri kullanılır. Risâlet kavramı da nübüvvetle eş anlamlı kabul edilmekle birlikte dinî literatürde daha çok nübüvvet tercih edilmiştir. Her iki kavramda asıl unsuru, Allah'ın vahiy yoluyla öğrettiği bilgileri ve O'nun emirlerini insanlara ulaştırıp ilâhî elçilik görevini yapma teşkil eder." (Yavuz, 2007: 33/279)¹.

"Medeniyet" kelimesi, yeni bir kavram olup 18. Yüz yıldan itibaren batı toplumlarının ulaştıkları maddi ve manevi refah seviyesini tanımlamak için Fransızca "civilisation" kelimesiyle ifade edilmeye başlanmıştır. Osmanlılar ise 19. Yüzyılda Arapçada şehir anlamına gelen "medine" kelimesinden hareketle medeniyet kavramını kullanmaya başlamıştır. (Bozkurt-Küçükaşçı, 2003: 28/306). Bu kullanım aslında şehirle medeniyetin insanlık hafızasında özdeşleştirildiğini ifade etmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Yani Medine ve Medeniyet aynı kelimedden "şehre gelmek, ikamet etmek yerleşmek" anlamındaki *mdn* kökünden türemiştir. Medeniyet ancak şehirde kurulur. Bu nedenle şehre gelene ve yerleşene medenî denilir. Şehirde bulunan ve şehirli olan her şeye medenî denilmez. Bu nispet ancak insanlar için kullanılır. Kuş vb. diğer varlıklar şehre nispet edilirken medînî denilir. Ayrıca nasıl davranacağını bilen kimseye de "şehirli" manasında "şehrin çocuğu" (ابن مدينة) denilmesi (Ezherî, 2001: 14/103) ve yukarıda geçtiği gibi Osmanlı'nın, "medine" kelimesinin anlamından hareketle *medeniyet* kavramını kullanması, Medine ve medeniyet arasındaki bu sıkı ilişkiye işaret etmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Medeniyetten bahsedebilmemiz için zorunlu olarak yerleşik bir hayatın ve bir yerleşim yerinin bulunması gerekir. Kur'an, indiği dönem ve önceki dönemlerdeki toplumlara dair bilgi verirken onların yerleştikleri yerleri isimlendirmede bir takım kavramlar kullanmıştır.

Şehir, yerleşim yeri manasında Kur'an'da, beled/bilad/belde on dokuz yerde, dâr/diyâr yirmi bir yerde, karye/kurâ elli altı yerde, medine/medâin on yedi yerde, mesken/mesâkin farklı anlamlarıyla birlikte on iki yerde ve Mısır beş yerde kullanılmaktadır. (Abdülbâkî, 1945: 134, 264-265, 543-544, 662-663, 353-354, 668). Bu kelimelerden çalışmamıza dayanak teşkil eden Yusuf suresi 109. ayette geçen karye/kurâ kelimeleri üzerinde durmak istiyoruz.

Kur'an'da insanların yaşadığı yer anlamında kullanılan kelimelerden biri de karye kelimesidir. *K-r-y* kökünden olan "el-karye" ismi insanların toplandığı yere isim olarak verilmiştir. İsmi kök harfleri toplama ve

¹ *Peygamber kelimesinin detaylı anlamı için bkz. Ersöz, (2016/1). "Kur'ân'da 'Resûl' Kelimesi (Ma'tûf ve Ma'tûfun Aleyh Olduğu Kelimeler Bağlamında)" Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 7/VII sayı: 13 (29-46), s. 30.*

toplama anlamlarını ifade eden (cem' ve ictimâ') manalarına gelmektedir. Araplar suyu havuzda toplamaya veya birisinin ağzında bir şeyi biriktirmesi manasında bu kelimeyi kullanmaktadır. "el-karye" ismi de insanların burada toplanması anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin aslının *k-r-e* şeklinde hemzeli olduğunu söyleyen Zeccâc ise, toplamak manasında olduğunu nitekim *Kur'an* kelimesinin toplamak manasında fu'lân vezninden türediğini söyler. Ona göre Kur'an bir birinden farklı pek çok konuyu ve hükümleri bir arada topladığı için bu ismi almıştır. Karyenin çoğulu kurâ gelmektedir. (Halil b. Ahmed, tsz.: 5/203-204; el-Ezherî, 2001: 9/207-209; Ragıp, 1431/2010: 403). Mesken ve binaların toplu olarak bir arada bulunmasından dolayı şehirlere de karye denilmektedir. Ümmül-kurâ ise insanlar oraya yöneldikleri ve hac maksadıyla oraya geldikleri için Mekke'ye ait bir isim olarak kullanılmıştır (Küçükaşçı, İstanbul: 2010, 38/441).

İnsanların yerleşim yerlerini tanımlayan kavramların Kur'an'da yer alış biçimine bakıldığında dikkat çekici bir şekilde diğerleri içerisinde toplamda elli altı ayetle en fazla *karye* kelimesinin geçtiği ve tek başına ele alınacak kadar önem arz ettiği görülmektedir.

2. Medeniyetin İnşasında Peygamberlerin rolü

Allah Kur'an'da bir taraftan insanın eşrefi mahlûkat olduğunu (İsrâ 17/70.) ve her şeyin onun emrine verildiğini söylerken (Lokmân 31/20.) diğer taraftan onun kulluk sorumluluğuyla mükellef kılındığını ve başıboş bırakılmadığını ifade eder.(Ahzâb 33/72; Zariyât 51/56.) Görevlerini yapmadığında onu ikaz edeceğini yine de söz dinlemeyip emre itaat etmez ve azgınlığa devam ederse onu cezalandıracağını pek çok kere vurgular. (Ahkaf 46/31; Muhammed 47/33; Fetih 48/17 vb.) Nitekim son peygambere gelinceye bu durumun böyle olduğunu geçmiş ümmetler ve peygamberlere dair verdiği haberlerde ortaya koymaktadır.

Yeryüzündeki her şeyin kendi emrine verildiği insan orada dilediği gibi yaşamak konusunda hür bırakılmıştır. Buna mukabil sahip olduğu nimetlerin kendisini azdırmaması kendisine bir bakıma emanet edilen yeryüzünü imar etmesi, orada azgınlaşmaması istenmiştir. Bu konuda peygamberler gönderilerek desteklenmiş ve bir bakıma yaşadıkları dönemde hangi kuralları uygularlarsa mutlu olacakları refah seviyelerinin yüksek olacağı ve gelişmiş imkânlarla ve refaha ulaşacakları kendilerine öğretilmiştir. Karıncayı lidersiz, bal arısını bey arısız, yıldızları güneşsiz bırakmayan yüce yaratıcı insanları da dünya ve ahiret karanlıklarında kendilerine ışık tutacak medeniyet ve maneviyat elçileri ile desteklemiş ve onlara yol göstermiştir.

İbn-i Sînâ, yaşamını sürdürebilmek ve ihtiyaçlarını karşılayabilmek için bir arada yaşama zarureti nedeniyle sosyalleşen ve toplumları oluşturan insanların kalabalıklaşınca tabiatlarında var olan zulüm ve düşmanlık özelliklerinden dolayı toplumun düzeninin bozulacağına dolayısıyla da bireylerin birbirleriyle uyumlu ve huzurlu yaşayabilmesi için onları adaletle yönetecek ve ıslah edecek bir otoriteye ihtiyaç olduğuna dikkat çeker. Bu

otoritenin vahiyle desteklenmiş peygamber ve onun getirdiği şeriat olmasının zorunlu olduğunu söyler. Fahreddin Razi de benzer bir düşünce ortaya koyarak toplum düzeninin nübüvvet müessesesi ile sağlanabileceğini bunu da peygamberliğin gerekliliği bakımından önemli olduğunu söyler. (Kutluer, 2003: 28/296; er Râzî, 1370: 2/523.) İbn Haldun ise bunu kabul etmekle birlikte başka yöneticilerin de peygamberliğe dayanmadan, kendi gücüyle veya taraftarlarından aldığı güçle de otoritesini kurup diğer insanları yönetimine boyun eğdirebileceğini söyleyerek İbn-i Sina Razi gibi düşünenleri eleştirir. İbn Haldun bu eleştirisine örnek olarak peygamberleri ve ilahi kitapları olmayan ve güçlü medeniyetler kuran mecûsîleri örnek verir. (İbn Haldûn: 2011, 1/81) Onun bu eleştirisi dengeli ve kalıcı bir medeniyetin kurulmasında peygamberlerin lider ve öncü konumda olmaları gerçeğini değiştirmedikleri gibi nübüvvet kurumunun gösterdiği rotada yürümeyen ve peygamberlerin önderliğine tabi olmayan toplumların geride bıraktıkları olumsuz örnekler açısından nihai anlamda isabetli görünmemektedir.

Kur'an, peygamberlerin gönderildikleri toplumların hem maddi hem de manevi kalkınmalarında onlara öncülük ettiklerine dair örnekler vermektedir.

Medeniyet nübüvvetle birlikte başlamış ve ilk medenileşme faaliyetleri Hz. Âdem döneminde ortaya konulmuştur. Medeni hayatın temelini oluşturan evlilik ve aile kurumu ilk defa onun tarafından gerçekleştirilmiştir. (Kırca, 1986: 36-37). Yine medeniyetin vazgeçilmez unsuru olan bilgi ve eşyanın isimlendirilmesi ilk onunla başlamış her şeyin adı ona öğretilmiştir. Hayatta kalabilmek için ihtiyaç duyduğu şeyleri ziraatçılık ve hayvancılık yaparak temin ettiğini ve bu işi yaparken ihtiyaç duyduğu araç ve gereçleri kullanan Âdem'in iki oğlunun Allah'a sundukları kurban olayından bahseden maide suresi ayetinin (Maide 5/27) yorumunda müfessirler ortaya koymaktadır.(Maide 5/31) Yine aynı surede vahşi hayatın aksine, bir insanın ölümünün akabinde nasıl gömüleceğine dair bilgilerin onların vesilesiyle insanlık ailesine öğretildiğini görmekteyiz. Bu bağlam da ziraatla uğraşan Hz. Yusuf elde edilen mahsullerin depolanması ve kıtlık dönemleri için saklanması yaşadığı topluma öğreterek ambarların ve siloların ilk örneğini ortaya koymuştur. (Pazarbaşı, 1996: 150).

Kur'an'da Allah'ın bilgisi ve kontrolünde (Hûd 11/37; Mü'minûn 23/27). yaşadığı dönemde dev dalgalara dayanacak büyüklükte bir gemi inşa eden Hz. Nuh'un ulaşım ve yük taşımacılığı noktasında deniz yolunun kullanılması ve gemi yapımına öncülük etmesi nübüvvet-medeniyet arasındaki ilişki bakımında oldukça önemli bir örnektir. Medyen halkının peygamberi Hz. Şuayb'ın ticaretin en önemli unsurlarında olan ölçü ve tartıyı adaletle yapmaları konusunda kavmini uyarması ve bunun teminine dönük mesajlar getirmesi (Hûd 11/85.) yine bir başka önemli kültür ve medeniyet olayıdır.

Kur'an, Hz. Dâvud'un yeryüzünde yaratılan ve insanların hizmetine ve faydasına sunulan demirin kendisine yumuşatılarak (Hadîd 57/25). demir cevherini işleme konusunda ilahi bir bilgiyle mücehhez kılınması, ondan savaş aletleri ve zırh yapmasından, Hz. Süleyman'a erimiş bakırın sel gibi akıtıldığından bahsetmektedir. (Sebe 34/10-12). Seyyid Kutub'un bugünkü medeniyetin demir üzerine kurulduğunu (Seyyid Kutub, 1968: 27/3495.), Fahreddin Râzî'nin de insanların demire olan ihtiyacının altına olan ihtiyacından daha çok olduğunu ve demirin olmaması durumundan insanların hayatlarının alt üst olacağı ve ihtiyaçlarını karşılayamayacağını belirten (Fahreddin Râzî, 1981: 29/243) ve pratikte karşılığını bulan yaklaşımları nübüvvet müessesesinin medeniyetin inşasında üstlendiği rolü en açık şekilde ortaya koymaktadır.

Medeniyetin yansımaları bulduğu en önemli alan olan şehircilik ve bina yapımı konusunda Süleyman peygamberin kristal zemini olan bir sarayı suyun üzerine inşa etmesi (Neml 27/44), Hz. İsa'nın cilt hastalıkları hakkında tedavi örnekleri (Âl-i İmrân 3/49) ortaya koyarak tıp alanında öncülük etmesi medeniyetlerin inşasında peygamberlerin rolünü ortaya koyan diğer bazı örneklerdir.

Buraya kadar ortaya konulan örneklerden de anlaşılacağı üzere insanları hem dünya hem de ahiret yurdunda huzurlu ve mutlu yaşamasına dönük mesajlar getiren peygamberler gönderildikleri toplumların medeniyetlerinin inşasında da etkin rol almışlar ve ortaya koydukları örnek uygulamalarla kendi dönemlerinin medeniyet öncüleri olmuşlardır.

3. Kur'an'da Peygamberlerin Yaşadıkları Şehirler ve Medeniyet İlişkisi

Şehirler; insanların doğduğu, karakterlerinin ve kişiliklerinin şekillendiği, hayata ve olaylara bakışlarında etkili olan, maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşıladıkları mekânlardır. Şehir insanın yaşadığı yer olunca aynı zamanda insan ürünü olan medeniyetin kurulduğu yerdir.

Eski toplumlarda *şehir* ve *medeniyet* kavramları bir biriyle iki özdeş kavram olarak kullanılmıştır. Mutlak ve genel geçer olmamak üzere bir anlamda medeni olmanın yolu medineli olmaktan geçmektedir. Daha önce şehir kavramını ifade ederken de söylendiği gibi *Medine* ve *Medeniyet* kavramlarının aynı kökten gelmesi şehir ve medeniyet arasında var olan bu vazgeçilmez ilişkiyi ifade etmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Buna, bir de Taşköprizâde'nin medeni bir toplum olmak için dini hayata sahip olmak yani dinden bağımsız olunamayacağı yönündeki son derece önemli olan yaklaşımını yani temeddün etmek için tedeyyün etmek gerektiği görüşünü eklediğimiz zaman nübüvvet, medeniyet ve şehir arasındaki bu tartışmasız zorunlu ilişki ele aldığımız bu üç kavramda karşılığını bulmuş olmaktadır. (Taşköprizâde, 1985: 1/386; Kutluer, 2003: 28/297).

Medeniyet, medeni, medeniye ve es-siyasetü'l-medeniye kavramları arasındaki ilişkiye dikkat çeken ilk kimselerden kabul edilen Fârâbi ise toplumun düzenini, huzur ve refahını sağlayacak kuralların vahiy destekli

peygamber aracılığıyla getirilmesinin ve uygulanmasının toplumu erdemli kılacağını yaşadıkları şehrin de erdemliler şehri olacağını ifade eder (Kutluer, 2003: 28/296).

Farabi'nin erdemliler şehri dediği bu şehirlerin kurulmasında öncülük eden peygamberler kendileri de yaşadıkları dönemde medeniyetin merkezi olan şehirlerden gönderilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de Yusuf suresi 12/100. وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى *Senden önce gönderdiğimiz peygamberler de başka değil, ancak şehirler halkından kendilerine vahyettiğimiz bir takım erkeklerdi* ayetinde bu durum açık ve net olarak ifade edilmekte ve peygamberlerin çölden ya da kırsaldan değil kendi döneminde gelişmiş ve merkezi bir konumda olan şehirlerden gönderilen kimseler olduğu belirtilmektedir. Pek çok müfessir ayette geçen kurâ (الْقُرَى) kelimesinin şehir anlamında olduğunu söyleyerek peygamberlerin medenî insanlar olduklarını kırsaldan ya da adı şanı duyulmamış yerlerden değil medenî insanların yaşadıkları şehirler halkının arasından seçilerek gönderildiklerini belirtir. Bu konuda Katâde ve Hasan-ı Basrî'den yaptıkları nakillere de yer vererek Allah'ın bedevi toplumlardan hiç peygamber göndermediğini söyler. Müfessirler görüşlerini temellendirirken şehirli ve dolayısıyla medenî olan insanların çölde ya da kırsaldakilere göre daha akıllı, bilgili ve görgülü, daha uyumlu, yumuşak tabiatlı, anlayışlı ve ince ruhlu olmasının yanı sıra sosyal yönü güçlü ve ikna edici bir karaktere sahip olduğunu ifade ederler. (Mukâtil b. Süleyman, 2003: 2/165; et-Taberî, 2001: 13/380; İbn Atıyye, 2001: 3/28-29; el-Kurtubî, 2006: 11/470; İbn Kesîr, 1999: 4/423).

Mâtürîdî, Kur'an'da geçen القرية / القرى kelimelerinin geçtiği yerlerin hepsinde şehir/şehirler anlamında kullanıldığını söyler. O, Allah Teâlâ'nın medeniyet bakımından gelişmiş şehirlerden peygamberler göndermesini iki gerekçeyle açıklar. Birincisi: şehirlerde yaşayan insanlar değişik insan sınıflarıyla ve farklı insan tabiatlarıyla karşılaşmaları ve onlarla iç içe yaşamaları nedeniyle bir arada yaşama tecrübesine sahiptirler. Ayrıca şehirde yaşayanlar çöldekilere nazaran daha akıllı, daha halim selim ve daha ileri görüşlüdürler. Çünkü çöldekiler yaşamlarının çoğunu sürüler ve hayvanlarla beraber geçirirler. Ayrıca peygamberlerin, peygamberlikten önceki yaşamlarında onların peygamber olduklarına işaret eden bir takım durumları ve belirtileri vardır. Bunların insanlara gösterilmesine ihtiyaç vardır. Bu durum onların davetine daha çabuk icabet edilmesini ve kabul görüp uygulanmasını sağlar. Peygamberler çöl halkından olsalardı bu durumlarını izhar edemeyeceklerdi.

İkincisi: Peygamberler, insanların ticaret maksadıyla çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için sık sık uğradıkları merkezi konumdaki şehirlerinde tebliğlerini onlara ulaştırırlar. Eğer peygamberler merkezi ve gelişmiş şehirlerde değil de çölde ya da kırsalda olsaydı uzak yerlerden gelenler buralara uğramaz ve çok az kimsenin dışında kimse buralara rağbet etmezdi. Böylece peygamberin mesajlarını insanlara iletmedeki maksadı hâsıl olmazdı. (el-Mâtürîdî, 2004: 2/609-610.)

Konuyla ilgili dikkat çekici bir yaklaşımı da Endülüslü müfessir İbn Atıyye ortaya koyar. O, Hz. Peygamberin: “Çölde/bedevi hayatta yaşayan haşin, av peşine düşen ise gafil olur.” (Taberânî, 1994: 11/56)², “Koyunun kurdu olduğu gibi insanın kurdu da şeytandır. Kurdun, sürüden ayrılan kenarda duran koyunu kaptığı gibi, şeytan da insanlardan ayrılanı gözetir. Ayrılıktan sakının. Bir arada ve toplum içerisinde yaşayın, topluluktan ve camilerden ayrılmayın.” (Ahmed b. Hanbel, 36:358) Hadisini ve “*İnsanların arasına karışıp onların ezâlarına katlanan bir müslüman, onlara karışmayıp tek başına yaşayan ezâlarına katlanmayandan daha hayırlıdır.*” (İbn Mâce 2, 1338, H. No: 4032.) Hadislerini zikrederek Fitne zamanları ve dinin yok olduğu durumlar dışında insanlardan uzak yaşamak mekruh olduğunu söyleyerek peygamberlerin yaşadıkları dönemde merkezi konumdaki medeniyet merkezi şehirlerden gönderildiği fikrini savunur. (İbn Atıyye, 2001: 3/286-287.)

Bu konuda yukarıda aktardığımız görüşleri özetleyen Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır şunları söyler: “Bedeviler, daha dayanıklı, hayatın çetin şartlarına daha alışkın ve binaenaleyh daha erkek ve daha yiğit görülmezler mi? şeklinde birtakım vehimlere düşmemek gerekir. Nübüvvet kaba kuvvet ve sertlik demek değildir; hikmet, nezaket ve incelik insanları ikna gücüdür. Bu açıdan bakılınca bedevilik peygamberliğin hikmet ve gayesiyle ters düşen ve bağdaşmayan bir olaydır” (Elmalılı, tsz.: 5/106-107)

Peygamberlerin medeniyetin kurulduğu merkezler olan şehirlerden gönderildiğini çok açık bir şekilde ortaya koyan bu ayetin geçtiği Yusuf suresinde bunun tersi ya da istisnası gibi görünen bir başka ayet aynı surenin 100. ayetidir: وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَيْتِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ “*Şeytan benimle kardeşlerimin arasını bozduktan sonra; Rabbim beni zindandan çıkararak ve sizi çölden getirerek bana çok iyilikte bulundu.*” Söz konusu ayet Hz. Yakup’un çölden Allah tarafından Yusuf peygamberin yanına Mısır’a getirildiğini ifade etmektedir. İlk bakışta 109. Ayette peygamberlerin şehirler halkı arasından seçildiğini ifade eden ayete aykırı ya da onun istisnası gibi görünen bu ayetle ilgili müfessirler çoğunlukla birbirine yakın görüşler ortaya koymuşlar ve Hz. Yakup’un çölden geldiğini, orada çadırları ve sürüleri olduğunu ileri sürmüşlerdir. (Mukâtil b. Süleyman, 2003: 2/163; Taberî, 2001: 13/361-362; ez-Zemahşerî, 1404: 3/326).

Maverdi bahsekonu 100. Ayette geçen *bedv* kelimesi hakkındaki görüşleri şu şekilde açıklar (el-Mâverdî, tsz.: 3/83-84.):

- 1- Hayvan sürüleri ile birlikte çadırlarda yaşadıkları çöldür.

² *Elbânî Hadisin Sahih olduğunu söyler bkz.: Muhammed Nasırüddin el-Elbânî, Sahîhu't-Terğîb ve't-Terhîb, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2000, 2:540.*

2- *Beda* bir yer adıdır. Yakup Peygamber burada dağın eteğine bir mescit inşa etmiş ve buradan Mısır'a gelmiştir. Dahhâk ve İbn Abbâs bu görüştedir. *Bedâ'nın* yer adı³ olduğu bir şiirde şöyle geçer:

“Sen, (ey sevgilim), Şi'b'i bana, *Bedâ*'ya kadar sevdirdin; benim vatanım ise, bu ikisinden başka olan yurtlardır.”

Birisi *Bedâ*'dan indiğinde/yöneldiğinde “*بدا* -بيدو” denilir. Bu nedenle onlar şehirli oldukları halde Allah, “وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ” “*sizi çölden getirdi*” buyurmuştur.

3- Hz. Yakup ve ailesi aslında şehirli idiler. Ancak Mısır'a gelirken güzergâhlarında olan çölden geçtikleri için bu şekilde ifade edilmiştir.

İbn Atıyye ise, Yakup a.s'ın çölden getirildiğini bildiren bu ayetin peygamberlerin şehirlerden gönderildiği ve Allah'ın çöl halkından peygamber göndermediği gerçeğini değiştirmediklerini söyler. O, bu konudaki görüşünü şu iki gerekçeyle açıklar: Birincisi; burada adı geçen *bedv* (الْبَدْوُ) çöl değil, evlerin bulunduğu ikamet yeri olan bir yerdir. İkincisi de, burası Mısır'a nispetle çöl olarak nitelendirilmiştir. Nitekim başkentlere bağlı şehirler onlara göre çöl gibidir. (İbn Atıyye, 2001: 3/286-287).

İbn Âşûr ise Hz. Yakup'un yaşadığı yerin duvarlarla çevrilmemiş üzerlerine kapılar kapatılmamış etraftan her gelenin kolaylıkla görülebildiği çöl ortamı olduğunu bu durumdan kurtulup şehre gelmeleri sayesinde Allah'ın onlara nimetini ortaya koyduğunu söyler. Ona göre, çöldekilerin şehre getirilmesi onlara medeniyette terakki kazandırmıştır. (İbn Âşûr, 1984: 13/58).

Elmalılı, *bedv* kelimesinin anlamı konusunda iki görüş bulunduğunu birincisinin *bedv*'in “düzlük alan, saha” anlamında (*بدا* -بيدو- بدوا) filinden türeyen bir mastar olduğunu ve yer adı olarak kullanıldığını söyler. İkincisinin de Abdullah b. Abbas'dan rivayetle buranın “*Beda*” adı verilen ve Hz. Yakup'un yaşadığı bir yer olduğu ve buradan Mısır'a Hz. Yusuf'un yanına gittiği yer olduğunu söyler. Elmalılı bu ikinci görüşe temel teşkil eden ve bizim yukarıda İbn Atıyye'den naklettiğimiz bir takım bilgileri de burada zikrederek Hz. Yakup ve ailesinin aslında *bedevî* değil, medeni olduğunu söyler. (Elmalılı, *Hakdini Kur'an Dili*, , tsz: 5/98-99).

Müfessirlerin Peygamberlerin medeniyetin banileri olduğu ve bunda yaşadıkları şehirlerin de etkisi olduğunu ifade eden müfessirler, ele aldığımız Yusuf suresi 109. Ayetin yorumunda bu hususa işaret etmişlerdir. Konuyla ilgili diğer bir ayet olan ve Hz. Yakup'un çölden getirildiğinden bahseden 100. ayette ise bir kısım müfessirler onun çölde çadırda yaşadığını ve sürülerinin bulunduğunu söylerken bazı müfessirler ayette geçen geçen

³ *Mu'cemü'l-Büldân'da bu şiir nakledilerek Bedâ'nın bir diğer adının da Dabbe olduğu ve burasının Şâm'dan gelen ticaret yolunun uğradığı, deniz kenarında bir yerleşim yeri olduğu ve Hz. Yakup'un burada yaşadığı ve oğlu Yusuf'un yanına Mısır'a buradan gittiğine dair bir bilgi nakledilir. Bkz: Şihâbüddîn Ebî Abdillâh el-Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân, Dâru Sâdır, Beyrut, 1995, 3:452.*

(بدو) kelimesine farklı anlamlar yükleyerek Yakup peygamberin çölde yaşamadığını yaşadığı yerin isminin *bedv* olduğunu veya geldiği yerin şehir olduğu ancak gittiği yer olan Mısır'a kıyasla çöl gibi olduğunu ya da Allah'ın onu çölden getirdiğini yani yaşadığı yer ile Mısır arasında bulunan ve çöl olan bölgeden geçirdiğini bu nedenle çölden getirdiğini ve salimen Mısır'a ulaştırıldığını söylemektedir. Diğer bazı müfessirler ise çölde yaşadığını ve oradan Mısır'a getirildiğini ancak netice medeniyetin merkezi bir yere ulaştırıldığını ve bunun bir nimet olduğunu görevine bir müddet daha burada devam ettiğini söylemektedir.

Yusuf suresi 100 ve 109. Ayetler ile ilgili bütün bu görüş ve yaklaşımlar birlikte değerlendirildiğinde peygamberlerin medeniyet merkezi olan şehirlerden gönderildiğini ifade eden 109. Ayete müfessirlerin yaklaşımı isabetlidir. Ancak 100. Ayette geçen “*bedv/البدو*” kelimesine yükledikleri anlamdan hareketle ortaya koydukları yaklaşım çok isabetli değildir. Zira bizce peygamberlerin şehirlerden gönderilişinden bahseden 109. ayette elçi göndermek manasında *ارسل* fiili kullanılırken 100. Ayette getirmek manasında *جاء* fiili kullanılmaktadır. Ayette Hz. Yusuf'un dilinden nakledilen ifadelerle bakılırsa Yusuf peygamberin Allah tarafından kendisine verilen nimetleri ifade ederken bu nimetlerden birisinin de çöllere kaplı olan Kenan ile Mısır arasındaki bölgeden selametle ve güvenlik içerisinde Mısır'a ulaştırılmasıdır. Nitekim bugün bile hala aynı bölgede yer alan bu çöllere oldukça zor iklim şartlarına sahip bir bölgedir. Dolayısıyla ayette ifade edilmek istenilen Yakup peygamberin yaşadığı yer ile Mısır arasında yer alan çölleri ve bütün zorlukları aşarak Mısır'a ulaşması ifade edilmektedir. Biz de bu görüşü savunan müfessirlerin yaklaşımının isabetli buluyoruz.

Dünyanın en eski medeniyetlerinin kurulduğu ve ilk şehirleşmenin gerçekleştiği kabul edilen yerlere baktığımızda Mısır, Filistin, Suriye ve Mezopotamya bölgeleri ile Arap yarımadasıdır (Küçükaşcı, 2003: 38/441). Nitekim Kur'an, tarihin en eski medeniyet merkezi olan bu bölgelerde kurulan şehirlerden gönderilmiş ve tebliğ vazifesiyle memur kılınmış peygamberlere dair örnekler verir. Kur'an, kimi zaman peygamberlerin yaşadığı şehrin ya da bölgenin ismini açıkça verirken kimi zaman da ismen bahsetmeyerek genel ifadeler kullanır. Ancak her iki durumda da peygamberlerin yaşadığı toplumun medeniyette terakki etmesine katkıda bulunduğunu açıkça ifade eder. Bu konudaki örnekler “Medeniyetin İnşasında Peygamberlerin rolü” başlığı altında daha önce yer vermiştik. Burada ise peygamberlerin yaşadıkları yerlerden ismen zikredilenlerden bazılarına yer verip diğerlerine de işaret etmekle yetineceğiz. Bunu yaparken de bu yerlerin neresi olduğunda öte o dönemde yaşamış olan peygamberlerin vahiy odaklı inşa ettiği bu medeniyetin inşasında yaşadıkları yerlerin şehir olması yönüyle ilgileneceğiz. Zira Kur'an'da adı geçen bu yerlerin günümüz coğrafyasında hangi yerler olduğunu tam olarak tespit etmek oldukça güç olduğu gibi bu çalışmayı da doğrudan ilgilendirmemektedir.

Kur'an'da yaşadığı ve peygamber olarak gönderildiği yerin ismi açıkça zikredilenlerden birisi Hûd peygamberdir. Hûd, kendi toplumu olan (A'râf 7/65). Ad kavminin yaşadığı İrem şehrine peygamber olarak gönderilmiştir. Kur'an'ın bahsettiğine göre bu şehir daha önce benzeri hiç yapılmamış eşsiz güzellikte bir yerleşim yeri olup sütunları, sarayları, bağları, bahçeleri vardı. Saraylarında süsleme için altın ve gümüş kullanılmakta olup sütunları yakuttandı.(A'râf 7/69; Şuarâ 26/128-129; Fecr 89/7-8; Râzî, 1981: 31/168). Bu şehrin diğer adı "kum tepeleri" anlamına gelen Ahkâf'tır (Ahkâf 46/21). İrem şehri Araplar arasında tanınmaktaydı. (Kırca, 1986: 42.) Bugün kalıntıları hala mevcut olan bu şehir kendi zamanında oldukça gelişmiş ve pek çok nimetler verilmiş olmasına rağmen peygamberlerine inanmadıkları ve inkârcı bir toplum oldukları için helak edilmişler ve tarih sahnesinden silinmişlerdir.

Kur'an-ı Kerim'de ismi çoğunlukla Âd kavmi ile birlikte zikredilen ve Salih peygamberin kavmi olan Semûd kavminin yaşadığı yerin adı da zikredilmektedir. Bu yer, Hicaz ile Şam arasında bulunan ve Vâdi'l-Kurâ'ya kadar uzanan Hicr'dir (Köksal, 2015: 1/126). Ashâbü'l-Hicr olarak da ifade edilen Semûd kavmi dağlarda oydukları güvenli ve görkemli evlerde yaşıyorlardı. Onlar taşları şekillendirmek ve sanat eserleri yapmak konusunda oldukça ileri bir medeniyete sahiptiler. Yaşadıkları bölgede bağlar, bahçeler, ekinler ve hurmalıklar da bulunmaktaydı (Hicr 15/80-84; Fecr 89/9). Nitekim peygamberleri Salih ile mücadelelerinde onların sahip oldukları üstünlüklere Salih peygamber bizzat şu sözleriyle ortaya koymuştur: *"Siz buradaki bahçelerde, pınar başlarında, ekinlerde, meyveleri olgunlaşmış hurmalıklarda güven içinde bırakılacak mısınız? Bir de dağlardan ustalıklı evler yontuyorsunuz."* (Şuarâ 26/146-149).

Kur'an'da ismi zikredilen şehirlerden birisi de Medyen'dir. Medyen, Şuayp peygamberin kavminin ve onların yaşadığı yerin adıdır. "Medyen şehri, Suriye'yi Yemen'e ve Mısır'ı İran körfezine bağlayan iki işlek ticaret yolunun kavşak noktasında bulunuyordu." (Harman, 2003: 28/347). Bu yerin Mısır ile Kenan arasındaki ticaret yolarının kesiştiği yer olduğu belirtilmekle birlikte farklı bir yer olduğu konusunda da değişik görüşler mevcuttur. Ancak yaşadıkları yerin geçiş güzergâhında ve hareketli bir yer olduğu kesindir. Zira Kur'an onların böyle bir konumda olduklarını haber vermektedir (Hicr 15/79). Bu kavmin ticarete ileri seviyede olduğu, bunun yanı sıra hayvancılık ve madencilikle de uğraştığı bildirilmektedir (Harman, 2003: 28/347).

Tarihin en eski medeniyet merkezlerinden birisi kabul edilen ve hiçbir zaman önemini kaybetmeyen ve günümüzde de sahip olduğu bu köklü medeniyet mirası sayesinde önemini koruyan Mısır'dır. Hz. Musa doğduğu bu şehirden Allah'ın emriyle bir süreliğine ayrılmış ve bir başka medeniyet merkezi Medyen'e Hz. Şuayp'ın yanına gitmiş ve orada bir süre kalmıştır. Daha sonra doğduğu şehre peygamber olarak gönderilmiştir (A'râf 7/104-105; Tâhâ 20/13-14; 40-44; Kasas 28/22-23.).

Kur'an'da ismi verilen şehirlerin yanı sıra isimlerinden bahsedilmeyen ancak Kur'an'da kıssaların anlatılış biçiminden ve tarihi kaynaklarda bazı bilgilerden anlaşıldığına göre en eski yerleşim yerlerinden olduğu kabul edilen bölgelerden gönderilen peygamberlere dair bilgiler yer almaktadır. Örneğin insanlık tarihinin en eski medeniyetlerin yaşadığı kabul edilen yerlerden birisi Hz. Davut ve Süleyman'ın yaşadıkları Filistin bölgesi ve Kudüs şehridir. Kudüs aynı zamanda Hz. İsa'nın şehridir (Harman, 2002: 26/325-326). Dünyanın ilk üniversitesi kabul edilen yere ait kalıntıların bulunduğu yer olan Harran ise Hz. İbrahim'in yaşadığı şehirdir (Şeşen, 1997: 16:237). O, bu bölgede putperest firavuna karşı mücadele etmiş daha sonra Filistin'e oradan da aldığı ilahi emir gereği Hicaz bölgesine gelmiş Kâbe'yi inşa etmiş (Bakara 2/127). ve kendisiyle adeta özdeşleşen Mekke'yi kurmuştur.

Geçmiş peygamberlerin yaşadıkları şehirler ve bunların medeniyet inşasına dair üstlendikleri rolleri bir takım örneklerle ortaya koyduktan sonra konunun İslam tarihindeki örneği Hz. Peygamber'in kendi içinden gönderildiği Ümmü'l-Kurâ olarak isimlendirilen Mekke şehridir. Mekke Kur'an'da "bekke" ve "Ümmü'l-Kurâ" ifadeleriyle geçmektedir(Âl-i İmrân 2/96; En'âm 6/92; Şûrâ 42/7). Hz. Peygamberin kendi döneminde merkezi konumda ve etrafına göre gelişmiş bir şehir olan Mekke onun İslam'ı yayma çabasında çok önemli bir misyonu icra etmiştir.

Medine ise Hz. Peygamberin bizzat kendi elleriyle inşa ettiği ve insanlığa hediye ettiği medeniyet örneği bir başka şehirdir. O, hicretten sonra yaptığı ilk iş olarak şehrin kalbine inşa ettiği Mescid-i Nebevi sayesinde dağınık haldeki şehri birleştirmiş yaptığı çalışmalarla onu geliştirip büyütüştür.

Hz. Peygamberin vefatından sonraki dönemlerde ise İslam medeniyeti ondan devralınan kökler üzerinde yükselmiş, Buhara'dan Semerkant'a, Basra'ya İstanbul'dan Edirne, Bursa ve Konya'ya, Bağdat'tan Şam'a, Kurtuba'ya varıncaya kadar pek çok şehir tarih boyunca peygamberlerin varisleri konumundaki âlimlerin, Hz. Peygamberin bıraktığı tebliğ ve davet görevini yerini getirirken, onların medeniyet merkezi olan şehirleri bu görevlerinin ifasında önemli bir unsur olmuştur.

SONUÇ

Tarihin her döneminde inşa edilmiş olan şehirler, orada yaşayan insanların hayata ve olaylara bakışını yansıtan evrene ve insanlığa vermek istediği mesajları içeren birer semboldürler.

Peygamber, medeniyet ve şehir ilişkisi Allah Teâlâ'nın Kur'an'da elçiler gönderdiğini ifade ettiği ayetlerden en dikkat çekenlerden birisi olan Yusuf suresi 109. ayet bağlamında ve tarihi bilgiler ışığında ele alındığında peygamberlerin ve içinde yetişip büyüdükleri şehirlerin medeniyet inşasındaki rolü kadim insanlık tarihinden son peygamberin yaşadığı döneme kadar hep etkin ve belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türk-İslam medeniyetinin beşiği olan şehirlere bakıldığında da tıpkı şehir-peygamber ilişkisinde olduğu gibi buralarda oluşturulan ilim-irfan ve kültürün içten dışa doğru genişleyen daireler şeklinde merkezi konumdaki gelişmiş şehirlerin önemli bir rol üstlendikleri herkes tarafından kabul edilen itiraz edilemez bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdûlbâkî, Muhmmmed Fuâd (1945). *el-Mu'cemü'l-müfehras li elfâzi'l-Kurani'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Abdülhâk b. Ğâlib, İbn Atıyye (2001). *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Bozkurt, N.- Küçükaşçı, M.S. (2003). "Medine", DİA. İstanbul: TDVY. XXVIII/305-311.

el-Elbânî, Nasırüddin (2000). *Sahîhu't-Terğîb ve't-Terhîb*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (tsz.), *Hakdini Kur'an Dili*, İstanbul: Azim yay.

Ersöz, Muhammed (2016). "Kur'an'da 'Resûl' Kelimesi (Ma'tûfun ve Ma'tûfun Aleyh Olduğu Kelimeler Bağlamında)" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2016/1 yıl: 7 cilt: VII sayı: 13 (29-46).

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed (2001). *Tehzibü'l-Lüğa*. Thk. Muhammed İvad. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman (tsz.). *Kitabü'l-'Ayn*. Thk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrrâî. b.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl.

el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdillâh (1995). *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut: Dâru Sâdır.

Harman, Ömer Faruk (2003). "Medyen", DİA. İstanbul: TDVY. XXVIII/346-348.

_____ (2002). "Kudüs", DİA, İstanbul: TDVY. XXVI/323-327.

İbn Haldûn (2011). *Mukaddime*. Çev. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak yay.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir (1984). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer (1999). *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Âzîm*. Thk. Sâmi Muhammed Selâme. Riyad: Dâru Taybe.

el-İsfehânî, Ragıp (1431/2010). *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Kırca, Celal(1986). "İnsanlık Tarihi Açısından Kur'an-ı Kerim'de Medeniyet", *İslami Araştırmalar Dergisi* sy:2, b.y.

Köksal, M. Asım (2015). *Peygamberler Tarihi*, Ankara: TDV yay.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh (2006). *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

- Kutub, Seyyid (1968). Fî Zilâli'l-Kur'an. Kahire: Dâru's-Şurûk*
- Kutluer, İlhan (2003). "Medeniyet", DİA. , İstanbul: TDVY. XXVIII/296-297.*
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri (2010). "Şehir", DİA. İstanbul: TDVY. XXXVIII/441-446.*
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed (2004) Te'vilâtü'l-Kur'an. Thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.*
- el-Mâverîdî, Ali b. Muhammed b. Habîb (tsz.). en-Nüket ve'l-Uyûn. Thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.*
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen (2003). Tefsîru Mukâtil b. Süleyman. Thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.*
- Pazarbaşı, Erdoğan (1996). Kur'an ve Medeniyet. İstanbul: Pınar yay.*
- er Râzî, Fahreddin (1370). el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî 'İlmi'l-İlâhiyye ve't-Tabî'yyât, b.y.: İntişârâtü Beydâr.*
- _____ (1981). Mefâtihi'l-Ğayb. Beyrut: Dâru'l-Fikr.*
- Şeşen, Ramazan (1997). "Harran", DİA, İstanbul: TDVY.*
- et-Taberî, İbn Cerîr (2001). el-Câmiü'l-Beyân 'an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Hicr yay.*
- Taberânî, Ebü'l-Kasım (1994). el-Mu'cemü'l-Kebîr. Thk. Hamdi b. Adî'l-Mecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetü'l-Kahire.*
- Taşköprizâde, Ahmed Muslihiddin (1985), Mifâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevdûâti'l-'ulûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.*
- Yavuz, Yusuf Şevki (2007) "Nübüvvet", DİA. İstanbul: TDVY. XXXIII/279-285.*
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Amr (1404). el-Keşşâf 'an-Hakaik-i Ğavâmizi't-Tenzîl. Thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Ahmed Mu'avvid. Beyrut: Mektebetü'l-'Ubeykân.*

**MEDENİYETİN KORUNMASININ VE
SÜRDÜRÜLEBİLİRLİĞİNİN TEMİNATI OLARAK DİL**

Yrd. Doç. Dr. Muhammed ERSÖZ

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

muhammed.ersoz@selcuk.edu.tr

**THE LANGUAGE AS A GUARANTEE OF CONSERVATION AND
SUSTAINABILITY OF CIVILIZATION**

Objective: Language is a humanistic and historical phenomenon. It is a divine gift and the ability to explain what people think. Social events such as science, culture and art find their expression through language. Because language is mirror of mind and existence. It is impossible to talk about people without language, which is a regular and harmonious structure. In the same way, without language every thought is dark. In protecting the civilization which is the whole of the products of thought such as art, science and technology, the material and spiritual assets and values of an country or society and its transferring it to the next generations, using of language the procedure is very important. Only language can provide the most important feature of civilization, authenticity and rootedness. Our paper aims to reveal the contributions of language in this aspect and indispensable features that civilization must have for its healthy transmission.

Method: When we do work, we will define civilization and talk about the components of civilization. We will try to find out what are vital prerequisites to establish a new civilization, to move an existing civilization further. We will also see what are the short- and long-term threats that have the potential to destroy a civilization. When we do this we will point to the tasks of language, which is a means of expressing the components of civilization and forwarding it to the future. The fact that people live in this world as their language introduces them to the world is very important in this context. Civilization is a system that society formed it with morality, economy, art, architecture, law, religion, etc. All these elements and the language are the systematic word patterns in which these elements are expressed. For this reason, one can look at the language of a society to understand its civilization and look at the civilization to understand its language.

Findings: We will have the opportunity to observe the contributions of the Qur'an to the transformation of language and civilization by referring to some examples of the language that it has made through the language of transforming the period of jahiliyyah. In addition, with the warnings about the use of the language we will be able to examine in a

concrete way what attitudes might lead to the deterioration of civilization. The Qur'an has destroyed some words while preserving them without changing in the jahiliyyah period. In other words, it has completely destroyed elements that it does not want to be new in civilization or it has changed the meaning content of the words. He also rejected the linguistic uses that do not conform to the codes of the new civilization of the period of jahiliyyah and warned his interlocutors about using it correctly.

Conclusion: We hope to achieve crucial results in redefining the relationship between language and civilization, which has an instrumental role in expressing the components of civilization and transferring it to the future as a result of our work.

Key Words: Language, Culture, Civilization, Human

Dil, beşerî ve tarihî bir fenomendir. İnsanın düşündüğü şeyleri açıklama yetisi olup ilahi bir hediyedir. Bilim, kültür ve sanat gibi toplumsal etkinlikler bütünüyle dil aracılığıyla ifadesini bulur. Çünkü dil, hem zihnin hem de varlığın aynasıdır. Kendi içinde düzenli ve uyumlu bir yapı olan dil olmadan insandan söz edilemez. Aynı şekilde dil olmadan da her düşünce karanlıktadır. Bir ülkenin veya toplumun, maddi ve manevi varlık ve değerlerinin, düşünce, sanat, bilim ve teknoloji ürünlerinin tamamı demek olan medeniyetin korunmasında ve sonraki nesillere aktarılmasında, yerinde ve usulüne uygun olarak kullanılan dilin önemi yadsınamaz. Medeniyetin en önemli özelliği olan özgünlük ve köklü olma özelliğini ancak dil sağlayabilir. İnsanların bu dünyada dillerinin, dünyayı kendilerine tanıttığı biçimde yaşadıkları gerçeği bu bağlamda oldukça önemlidir ve üzerinde durmaya değerdir. Medeniyet nasıl bir toplumun ahlak, ekonomi, sanat, mimari, hukuk, din vs. tüm unsurların oluşturduğu bir sistem ise dil de bu unsurların ifade edildiği sistemli söz kalıplarıdır. Bu nedenle bir toplumun medeniyetinin ne olduğunu öğrenmek için o toplumun diline, dilini anlamak için ise medeniyetine bakılabilir.

1. Dil-Kültür-Medeniyet İlişkisi

Dilin, kültür ve medeniyet ile sıkı bir bağı vardır. Bir Çin atasözünde “Bir dil öğrenmek, dünyaya açılan bir pencere daha demektir.” denmektedir. Bir Çek atasözünde de “İnsanlar bildikleri dil sayısı kadar hayat yaşarlar.” şeklinde dilin insana yeni bir hayata bakış penceresi açıldığına dikkat çekilir. Ludwing Wittgenstein “Dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır” ve Wilhelm Von Humbolt “Dillerin çeşitliliği simgelerin ve seslerin çeşitliliği değil dünya görüşlerinin çeşitliliğidir” ifadeleri ile aynı gerçeğe işaret etmektedirler.

Ünlü filozof Konfüçyüs’e bir memlekete çağrılıydınız yapacağınız ilk iş ne olurdu. O da şöyle cevap verir: “Hiç kuşkusuz, dili gözden geçirmekle işe başladım. Dil kusurlu olursa, sözcükler düşünceyi iyi anlatamaz. Düşünce

iyi anlatılmazsa, yapılması gereken şeyler doğru yapılamaz. Ödevler gereği gibi yapılmazsa, töre ve kültür bozulur. Töre ve kültür bozulursa, adalet yanlış yola sapar. Adalet yoldan çıkarsa, şaşkınlık içine düşen halk, ne yapacağını, işin nereye varacağını bilmez.”

Bunları ortaya koyarken dilin bir kelimeler yığını olmadığını, insanın duygu, düşünce ve hayal dünyasını paylaşma aracı olduğu göz önünde bulundurmanız gerekmektedir. Dil sayesinde gerçekleştirilecek iletişimin sağlıklı olması için kelimelerin, zihinlerde kurduğu dünyanın konuşan için de muhatap için de aynı, en azından birbirine yakın olması gerekir. Çünkü kullanılacak lafızların temsil ettiği nesne, anlayış, olay ve durum hafızada kayıtlıdır. İletişimde kullanılan kelimelerin alıcı ile verici zihnindeki tasarımları farklı olursa iletişimin gerçekleşmesi mümkün olmamaktadır. (Aksan, 1992: 42).

Doğan Aksan'ın “İnsanın çevresindeki nesnelere, olay ve durumlara ait kişisel gözlem ve deneyimlerine dayanan tasarımlarının zihninde yer eden ve bir soyutlamayla dile dönüşen yönüdür.” (Aksan, 1992: 41) ifadesi dilin dış dünyayı semboller aracılığıyla ifadesi olduğunu ortaya koymaktadır. Dış dünyadaki farklılaşma aynı zamanda dilde de bir değişim meydana getirecektir. Çünkü her dil, tarihî bir miras olmanın yanında, sürekli biçimde değişen, kullanıldıkça farklılaşan, hareketli bir görünüm arz eder. Kullanımın sürekli biçimde aracı etkilediği gibi, toplumsal ihtiyaçlar da dili değişime uğratar. (Vardar, 1982: 14-15).

Dil aynı zamanda kültürün temel unsuru ve taşıyıcısıdır. Kültürel değerlerin oluşmasında ve aktarılmasında dilin inkar edilemez bir rolü vardır. Edebiyatçılar, kendi dönemlerindeki olayları, anlayışları ve gelenekleri ortaya koydukları eserlerine yansıtılmaktadırlar. Bu sayede yeni nesil bu eserleri okumak suretiyle kendi kültürünü, kendi değerlerini öğrenir, bu değerleri koruyarak sonraki nesillere aktarır. Bütün bunlar dil sayesinde gerçekleştiği için dil ve kültür birbirini tamamlayan birbirinden ayrılmayan unsurlardır. Buradan hareketle diyebiliriz ki dil ve kültür geçmiş ile gelecek arasında bir köprü vazifesi görür. Böylece toplumun oluşmasında ve ayakta kalmasında bir toplumun yaşayış biçiminden önemli izler taşıyan dil ve kültürün önemli bir payı vardır. Ayrıca kültür gelişirken dil de onunla birlikte gelişir. Kültürün durağanlaşması dili de durağan kılmaktadır.

Kültürler arası etkileşimin doğal bir sonucu olarak her dil bir başkasından kelimeler alarak kendi bünyesine katar. Bu süreçte kelimeler, orijinal anlamlarını bazen koruyabildiği gibi, bazen de katıldığı yeni dilde farklı anlamların göstergeleri haline dönüşebilir. Farklı dilde yazılmış bir metni anlamak isteyen bir okuyucu, orada kendi dilinde de var olan bir kelimeyle karşılaştığında, eğer o kelimenin her iki dilde de aynı anlamı taşıyıp taşımadığını araştırılmaz, kelimenin kendi dilinde ifade ettiği anlamından hareketle metni anlamaya çalışırsa, yanlış sonuçlara ulaşması ihtimal dâhilindedir.

Her metin bir tarihsel bağlamda ortaya çıkar. Bunun sebebi döneminin dilini kullanmasıdır. Eğer bir metni doğru biçimde anlamak istiyorsak sözün söylendiği ve yazıldığı dönemi bilmek gerekmektedir. Bağlam, bir düşüncenin kendinden önceki ve sonraki düşünceye uygunluğu, o düşüncelere bağlı olarak anlamın belirmesi, bir dil biriminin, bir bütün içindeki konumu, bir sözün nerede, nasıl bir ortamda söylendiği, içinde ortaya çıktığı ve onun sayesinde anlaşılabilirdiği birbiriyle ilişkili ifadeler ağıdır. (Rickman, 2000: 108). Sosyo-kültürel bağlamı, lafızları anlamının temel bir esası olarak görmek, dili “toplumsal bir uzlaş” olarak tanımlamaktan kaynaklanmaktadır. (İbn Cinnî, 1986: I, 40-41). Her ne kadar bütün diller ontolojik ilâhî kaynağa dayansa da dilin gelişmesi, kelimelerin kullanılması, terimlerin oluşması o dili kullanan topluma bağlı olmaktadır (Kırca, 1988: 35). Çünkü böyle olduğu zaman dil, döneminin özelliklerini yansıtabilir. Kültür, bir toplumun ahlak, ekonomi, sanat, mimari, hukuk, din vs. tüm unsurların oluşturduğu bir sistemdir. Dil bu unsurların ifade edildiği söz kalıpları olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle bir toplumun kültürünün ne olduğunu öğrenmek için o toplumun diline, dilini anlamak için ise kültürüne bakmak yeterlidir. (Akarsu, 2010: 22-34). Dil, kültürün bir yansıması olmakla birlikte kültür de dilin insana tanıdığı imkân kadar ifade edilebilir. Humbolt’un, “insanlar bu dünyada anadillerinin, dünyayı kendilerine tanıttığı biçimde yaşamaktadırlar” (Başkan, 1967: 149) şeklindeki ifadeleri dil ile kültürün karşılıklı bir ilişki içerisinde olduklarını ve birbirleriyle doğru orantılı biçimde geliştiklerini göstermektedir.

Kültür ile medeniyet arasındaki ilişki tartışma konusudur. Kimi araştırmacılara göre kültür ile medeniyet eş anlamlıdır. Kimi araştırmacılara göre kültür daha yerel ve dar alana hâkim olarak görülürken kimilerine göre kültür daha geniş anlamda ve medeniyetleri de içine alan bir kavram alanına sahiptir. Kanaatimizce kültür ve medeniyet arasında karşılıklı ve kesintiye uğramayan bir ilişki vardır. Ancak bu ilişki birbirinden farklı olan şeyler olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Medeniyet, merkezi ve hâkim milletlere ait bazı kültürel değerlerin, diğer milletler tarafından benimsenerek onların da kültürleri ile harmanlanmış kültürler bütününe verilen addır. Bundan dolayı kültür yerle ve millî bir özellik arz ederken medeniyet milletler arası ve küresel bir özellik arz etmektedir.

Örneğin Türkler, Araplar ve Farslılar kendilerine özgü kültürlerine sahiptirler. Hepsî İslâm dinine inanmalarına rağmen bazen dini yaşama ve yorumlama konusunda da bazı farklılıklara rastlanmaktadır. Ancak bu farklı kültürler bir araya gelerek İslam temelinde İslam hukuku, edebiyat ve sanat anlayışları bakımından daha üst bir kimlik olarak yerel kültürleri birbirlerine uyumlu kılan İslam medeniyeti oluşturmuştur. Aynı şekilde İngiliz, Fransız ve Alman milletleri Hıristiyanlık temelinde yerel kültürlerinin üstünde Batı medeniyetini kurmuşlardır. Medeniyet aklın, bilimin ve tekniğin yani insanlığın ortak birikimlerinin ürünüdür. Bilimsel araştırmalar bulguları teknik ve teknolojiye, teknik ve teknoloji de medeniyete

aktarmaktadır. Bu bakımdan, medeniyet, insanlara daha rahat bir yaşama imkanı verirken aynı zamanda insanı daha huzurlu bir hayatı sunmaktadır.

Kültür ile medeniyet arasındaki sıkı ilişkiden dolayı kültür ilerleyip geliştikçe dolaylı olarak medeniyet de ilerleyecektir. Medeniyetteki gelişim kültüre tekrar yansiyarak kültürü de şekillendirmektedir. Medeniyetin gelişmesinin önemli yansımalarından teknik ve teknolojik gelişmeler tekrar kültürü de etkilemiştir. Tekniğin ilerlemesi ile giyim, barınma, temizlik, ev işlerinin yapılma şekli gibi kültürel unsurlar da değişime uğramıştır.

Görüldüğü üzere kültür ile medeniyetin arasındaki etkileşim döngüsel bir etkileşimdir. Yerel kültürlerin güçlü olması ve kültüre sahip çıkma bir nevi ait olunan medeniyetin gelişmesine katkı sunmaktır. Yerel kültürlerin unutulmaya yüz tuttuğu yerlerde medeniyet de duraklayacak ve geri gidecektir. Kültürel zenginliklerin yaşatılması medeniyetin de sonraki nesillere aktarılmasını sağlayacaktır. Globalleşen dünyanın yerel kültürel öğeleri yok edici özelliğine karşı bu zenginliklerin yaşatılması aslında kimliğe sahip çıkma olarak algılanmalıdır.

Kültürün ve medeniyetin değişmesinin bir sonucu olarak insanların konuştukları dilde ve kelimelerde anlam değişmesi de kaçınılmazdır. Bunun mahiyetini ortaya koymak oldukça önemlidir. Çünkü kültür ve medeniyetin dil ile olan ilişkisi de bir anlamda döngüsel bir ilişki olarak görülebilir. İlişkinin böyle bir mahiyete sahip olması dilin korunmasını önemli hale getirmektedir.

2. Kelimelerde Anlam Değişimi

Kültürün gelişmesi ve değişmesi esnasında dil de bundan etkilenmekte ve kelimelerin anlamlarında küçük-büyük değişiklikler olmaktadır. Kimi zaman kelimelerin anlamları daralırken kimi zamanda genişlemektedir. Bazen de kelimelerin delalet ettiği anlam sabit kalırken kelimenin kendisi değişmekte ve söz konusu kelime kullanımdan kalkmaktadır. Dil toplumsal bir uzlaşmanın neticesinde oluşur ve toplumla birlikte yaşamını sürdürür. Toplumla beraber gelişir, zenginleşir ve değişime uğrar. Bazı sözcüklerin anlamları zaman içinde genelleşebileceği gibi özel bir alana da aktarılabilir. Bazen genişleyebileceği gibi daralabilir. Kimileri anlam güzelleşmesine uğrayabileceği gibi anlam kötüleşmesine de uğrayabilir. Bütün bu anlam değişimlerinin temelinde toplumsal, dilsel, bilimsel ve kültürel değişimin izleri görülmektedir.

Kelimelerde anlam değişimi olurken kelimeler arası anlam ilişkileri oldukça önemlidir. Çünkü kelimenin anlamında meydana gelen değişimlerde benzerlik, yakınlık ve zıtlık olmak üzere bazı anlam ilişkileri bulmak mümkündür. Anlam değişimine uğramış kelimelerin yeni anlamları kelimenin önceki anlamlarına bu tür anlam ilişkileri ile bağlı kalmaktadır.

Kelimelerin anlam daralmasına “Akdeniz” kelimesi örnek olarak verilebilir. “Akdeniz” kelimesi Osmanlı döneminde şimdiki Akdeniz ve Ege denizini ifade ederken şimdi anlamı daralmıştır. “Cezâ” kelimesi Arapçada, olumlu veya olumsuz nitelikteki bir harekete, uygun düşen karşılığın

verilmesi anlamına gelir (Halîl b. Ahmed, 1988: VI, 164). Türkçede bu kelime sadece olumsuz nitelikteki harekete verilen karşılık yani “ukûbat” anlamı kalmıştır. Yani kelime Arapçadan Türkçeye geçerken anlamı daralmış ve insanın yaptığı kötü fiilin karşılığını alması anlamına hasredilmiştir. Hâlbuki bu kelime insanın iyi ve kötü bütün fiilleri için aldığı karşılık için kullanılmaktadır.

“Yavuz” kelimesi eskiden “edepsiz, kötü” anlamında kullanılmakta idi. Hatta “Yavuz hırsız ev sahibini bastırır” sözünde bu anlamda kullanılmıştır. Sonraki yıllarda ise bu kelime “güçlü, çetin, dayanıklı” anlamını kazanmıştır (Başkan, 1988: 169). Yani olumsuz bir anlamı varken olumlu bir anlama geçiş yapmıştır. Buna dair bir örnek de Fransızca bir kelime olan “mareşal” kelimesidir. “At bakıcısı” için ilk defa söylenmiş bu kelime daha sonra “tavlaya bakan kişi” ve “atlara bakan kimse” anlamlarını kazanmıştır. Kelimenin anlamı değişmeye devam etmiş ve “süvari birliğini komuta eden kimse” anlamı ile olumlu bir anlam evrilmiştir. Sonraki süreçte, “askerlikte en yüksek aşama, en büyük rütbe” anlamını kazanmıştır (Başkan, 1988: 169).

“Mülk” kelimesi, bir şey üzerinde hâkimiyet kurarak tasarruf etme yetkisini elinde bulundurma, hükümlerlik ve yücelik manalarına gelmektedir (Zebîdî, ts.: XIII, 647). Şu anki kullanılan anlamı ise “Tasarruf olunan şey. Arazi ve akar gibi îrâd veren gayrimenkul mal. Vakıf olmayıp sahibinin mülk-i sarihi olan arazi ve akar. Bir devlet ve hükümdarın taht-ı emr ve tabiiyyetinde bulunan memleket” (Sâmî, 1317: 1402.) anlamında kullanılmaktadır.

“Bureau” kelimesi, başlangıçta bir çeşit kumaş için söylenirken, sonra ofiste genellikle bu türden bir örtünün kullanılması sebebiyle ofisin sofrâ örtüsü, daha sonra ofis sofrası, en sonunda da ofiste hem örtü hem de sofrâ bulunmasından dolayı iş yeri ve idare merkezi, yani ofis bu adla adlandırılmıştır (Vâfi, ts.: 315). “عقبة/akîka” kelimesi anne karnından çıkan bebeğin başında bulunan saçta denirken saç tıraş edildiğinde kesilen kurbana verilen isim olmuştur (Vâfi, ts.: 321).

Bir mefhûm, bir lafızla adlandırıldıktan sonra eski halinde kalmamakta, aksine sürekli bir hareketlilik içinde değişmektedir. Kavramdaki bu değişimin en önemli sebepleri, kavramın kullanıldığı sosyal ve bilimsel alanlar, dilin nesilden nesle aktarılırken meydana gelen farklılıklar, toplumdaki siyasal, bilimsel ve kültürel gelişmelerdir. Sonuçta kavram değiştiği halde lafız değişmemektedir. Başlangıçta tek bir lafızla ifade edilen kavram için daha sonraları başka lafızlar da vaz’ edilebilmektedir. Aynı şekilde, başlangıçta tek bir kavrama delâlet eden lafız, kaçınılmaz olarak daha sonraları başka kavramlara delâlet eder biçimde kullanılabilir. Bu kavramlar, bir kavramla delâlet eden lafızlar da vaz’ edilebilmektedir.

Kelimelerin dinamik bir yapıya sahip olduklarına dair bu örnekleri artırmak mümkündür. Hatta şu anda kullanımda olan kelimelerin de anlamlarının değişmesi mümkündür. Bu değişimlerin iç dinamiklerle ve ihtiyaca binaen sağlıklı bir şekilde olması doğal karşılanması gereken bir

durumdur. Ancak dış dinamiklerle ve dilin sahiplerinin algılarını değiştirmeye yönelik böyle bir çaba art niyetli değerlendirilecek ve hoş görülemeyecek bir durumdur.

3. Dilin Değişmesi Medeniyet Değişmesidir

Dil her ne kadar araçsa bir görev üstlense de dilde yapılan birtakım değişiklikler o dili konuşanların algılarına ve dünya görüşlerine etki etmektedir. Kültür ve medeniyette ortaya çıkan bir takım yozlaşmalar dile yansımaktadır. Dilin geçmişten beri serencamına bakılmak suretiyle dile yansıyan bu yönlerine müdahale edilerek yanlış algıların bir nebze önüne geçmek mümkün olabilmektedir. Bunun en güzel örneğini Kur'ân Câhiliye zihniyetine karşı yapmıştır. Kur'ân'ın, Câhiliye dönemini dönüştürmede dil üzerinden yaptığı bazı örneklere değinmek yerinde olacaktır. Ayrıca bu, dilin kullanımı ile ilgili ortaya koyduğu uyarılar ile de medeniyetin fesadına yol açabilecek tutumların neler olduğunu somut bir şekilde inceleme imkanı sunmaktadır. Kur'ân Câhiliye dönemine ait bazı kelimeleri olduğu gibi muhafaza ederken bazı kelimeleri yok etme yoluna gitmiştir. Yani yeni kuracağı medeniyette olmasını istemediği unsurları ya tamamen yok etmiş ya da medlülünün değiştirerek kelimenin anlam içeriğini kendisi doldurmuştur. Ayrıca Câhiliye dönemine ait yeni medeniyetin kodlarına uymayan dilsel kullanımları reddetmiş ve doğrusunu kullanma konusunda muhataplarını uyarmıştır.

Dilin, kültürün bir aynası olduğu, toplumun gelişmişlik düzeyini, inancını, değerlerini kısacası insana ait ne varsa yansıttığı realitesi göz önüne alındığında Kur'ân'ın Câhiliye'ye olan tavrı büyük önem arz etmektedir. Kur'ân'ın, Câhiliye dilinde yaptığı değişiklikler aslında toplumu ve toplumun hayat algısını değiştirmeye dönük bir faaliyet olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı Kur'ân, öncelikle yerleştirmeye çalıştığı yeni medeniyete aykırı olan kavramlara ait lafızları yok etme yoluna gitmiştir (Câhız, 1958: I, 327-328). Buna karşılık yerleştirmek istediği yeni kavramları en uygun gördüğü lafızla ifade etmiştir. Bunun için muhatap aldığı Câhiliye'nin terminolojisi maksadı karşılıyorsa onu kullanmaktan çekinmemiştir.

Kelimelerin dinamik bir yapıya sahip olduğu genel anlamda kabul edilen bir olgu olduğu için kelimelerin anlam değişmelerine uğraması zamanla her insan topluluğunda rastlanan bir durumdur. Fakat olumlu veya olumsuz anlamda toplumda değişiklik yapma, yeni bir medeniyet kurma, bir medeniyetin değerlerini itibarsızlaştırma veya yok etme, yeni değer yargıları üretme ve her konuda yenilenmeye gitmeyi hedefleyen iradenin ilk yapması gereken dilde kullanılan kelimelerin medlullerinde değişime gitmesi, bazı kelimeleri unutturması ve yeni kelimeler ve tabirler üretmesi olacaktır. Kur'ân da hedefini gerçekleştirmek için bu yöntemi benimsemiş ve bu konuda başarılı olmuştur.

Her bir din veya medeniyet kendisinin doğru anlaşılması için lafızların doğru yerde kullanılmasını ister. Çünkü sistemli bir yapı olan düşünce ve

inanç yapıları, her bir parçasını ve bu parçaların isimlerini özenle seçmiş ve kullanmıştır. Bunun için de gerek kendi mensuplarından gerek kendi hakkında eleştirel bile olsa konuşanlardan lafızlarını doğru kullanmalarını isterken söz konusu lafızlara da kendisi sahip çıkmaktadır. Bu konuda Kur'ân da çok hassas davranmış ve lafızların kullanılmasına sahip çıkmıştır. Bundan dolayı lafızlarla alakalı tahrifatta bulunanları ağır bir dille eleştirmiştir. İsimleri ve şer'î anlamları değiştirme niyetinde olan kişiler şer ve dalâlet kapılarını açmakla itham etmeye kadar gitmiştir (Bâzmûl, 1995: 32). Kur'ân'da buna örnek olarak İsrailoğulları'nın yaptığı kelime oyunları gösterilebilir. "İsrailoğulları'na, 'Beytülmakdis'in kapısından eğilerek giriniz ve bizi bağışla "hitta deyiniz" denildi. Onlar ise, arkaları üzerine emekleyerek girdiler ve kelimeyi değiştirip, "habbe fi şa'ara (bize buğday başağında dane ver)" dediler." (Buhârî, *Tefsir*, 6) hadisinde İsrailoğulları'nın Bakara 2/58. ayette geçen "جَطَّةٌ" kelimesi yerine "جَنْطَةٌ" kelimesini kullandıklarından bahsedilmektedir. Buradan hükmün değişikliğine sebep olan şer'î lafız değişikliği yapmanın haramlığı çıkarımında bulunmaktadır. Buna benzer örnekler hadislerde de mevcuttur. Ubâde b. Samit'ten, "Resûlullah dedi ki: "Ümmetimden insanlar şarabı başka bir ismi ona vererek içiyorlar" (Ahmed b. Hanbel, ts.: V, 318) hadisinde şarap anlamındaki "hamr" kelimesine şarap haricinde bir isim koyarak şarabı helal saymaları eleştirilmektedir. Bundan dolayı fakihler, isimlerin delâletlerinin önemli olduğu ve isimlere takılmanın doğru bir tutum olmayacağını ifade eder biçimde "Hükümler, isimlerin lafızlarıyla değil isimlerin anlamlarıyla ilgilidir." (Askalânî, 1379: X, 56) şeklinde ilke koymuşlardır.

Kur'ân, kelimeleri kullanırken çok titiz davranmıştır. Çünkü kullanılan her bir kelimenin bir geçmişi ve anlam dünyası vardır. Meramını doğru ifade etmek için doğru kelime seçilmesi gerektiği gibi karşıt görüşlü ve propagandist kişilerin de dil oyunlarından kaçınmak için bu konuya önem atfetmiştir. Bunun en güzel örneği "... لَا تَقُولُوا رَاعِنًا وَقُولُوا انظُرْنَا... *"Ey iman edenler! "Râinâ!" demeyin; "unzurnâ" deyin ve iyi dinleyin."* (el-Bakara 2/104) ayetidir. Bu ayetin bahsettiği olayda yahudiler, müslümanlarla konuşurken Arapça ve İbranice karışımı bir dil kullanmaktaydılar. Arapça gibi görünen kimi İbranice kelimeleri kendi aralarında müslümanlarla alay etmek için kullanırlardı. Müslümanların bilmeden de olsa bu tür bir davranışa alet olmalarını Cenâb-ı Hak istemediği için onları uyarmıştır. "Râinâ" kelimesinin anlamı hususunda âlimler arasında bir görüş birliğine varılamamıştır. Ancak burada önemli olan husus kullanılan kelimelerin oldukça önemli olduğu ve müslümanların da bu kelimeleri kullanmada dikkatli, karşıt görüşlülerin kullanımları konusunda uyanık olmalarının öğütlenmesidir (Taberî, 2000: II, 460; Dağ, 2006: 261-262; Arslantaş, 2008: 20).

Kur'ân yeni bir medeniyet kurma amacıyla olduğu yapı içinde kendi yapısının inanç dinamiklerine uygun görmediği unsurlara kesinlikle tolerans tanımadığı gibi hem mana olarak hem de lafız olarak ortadan kaldırma yoluna gitmiştir. Örneğin مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَجِيرٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا

خام "Allah bahire, sâibe, vasîle ve hâm (diye bazı hayvanların işaretlenip kullanımdan alıkonması) ile ilgili bir buyruk koymamıştır." (el-Mâide 5/103) ayeti Câhiliye dönemine ait kavramları ortadan kaldırmaktadır.¹ İslam inanç sistemine uygun olmayan şirk anlayışının ürünü bu kavramlar tanınmamış ve adeta tedavülden kaldırılmıştır. "وما جعل أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ...evlatlıklarınızı da öz oğullarınız olarak tanımadı..." (el-Ahzâb 33/4) ayetinde de Câhiliye uygulaması da babası belli olan veya olmayan çocukları evlât edinmek ve kendi çocuğu gibi hak ve sorumluluklar elde edebilme şeklindeki bir uygulamayı ortadan kaldırmıştır. Câhiliye döneminde "ibn/بن" kelimesi "de'iyi/دعي" kelimesi ile adeta özdeşleşmişti. Evlatlık tıpkı oğul gibi hukuki haklara sahip idi. Bundan öte oğul ile evlatlık arasında hiçbir farkı yok idi. O kadar ki nesebe çok önem veren Arap kültürü gerçek babası olmayan babalığa baba gibi muamele ediyor hatta künyede bile bu ayrıma dikkat edilmiyordu. Nitekim Hz. Peygamber'in evlatlığı olan Zeyd b. Harise, Zeyd b. Muhammed şeklinde künyelenmişti. Bu gayr-ı İslami uygulama hem lafız hem de fiili uygulama ile ortadan kaldırılmıştır. Artık "ibn/بن" ile "de'iyi/دعي" lafzı birbirinden ayrılmıştır (Heyet, 2007: IV, 366).

Mucize bir kelâm olan Kur'ân bozulmuş bir dini ıslah etmenin yanında yeni bir düşünce, medeniyet ve hayat felsefesi kurmayı hedeflemiştir. Bunu yaparken mevcut dili kullanarak mevcut kültür ve gelenekler üzerinden mesajını iletip değişiklik yapmayı uygun görmüştür. Kur'ân asıl yapmak istediği değişiklikleri, kelimelere yüklediği anlamlarla yapmıştır. Arapların bildikleri ve genel dile ait kelimelere gerek şer'î anlam yükleyerek gerek anlamlarını daraltıp genişleterek gerek yeni kelime ve terkipler üretmek gerekse de bazı kelimeleri yok ederek bu değişimi gerçekleştirmiştir. İşte kelimelerde yaptığı bu değişikliklerle Kur'ân, Câhiliye'nin kodlarıyla oynamış, onu değişime açık hale getirmiş ve tartışmaya açmıştır. Kelimelerin medlullerindeki değişiklikler Câhiliye'nin hayat görüşünün kelimeleri arasındaki Kur'ân'ın onaylamadığı anlam bağlarını hedef almıştır denebilir.

Kur'ân, hedeflediği değişikliği yaparken önem sırasına göre değişiklikler yapmıştır. Câhiliye'de gördüğü en önemli problem şirk olduğu için yanlış algılardan arındırılması için Allah lafzını yanlış yakıştırmalardan tenzih yolunu uygun görmüştür. Aynı şekilde "melek" lafzını da müşriklerin yükledikleri Allah'ın kızları gibi özelliklerden arındırmış fakat lafzı olduğu gibi bırakmıştır. Bunun yanında daha ilk peygambere dayanan İslam dininin yeni formu ile ortaya koyarken Arapların günlük dilde kullandıkları

¹ Bahîra: Beş kere doğurup beşinci yavrusu dışı olan bunun için sırtına binilmesi, kesilip yenilmesi, tüylerinin kırılması haram kabul edilen deve. Sâibe: Bir kimsenin adakta bulunup, adağını yerine getirmek üzere de hayvanı putlar adına serbest bırakıp sütünden sadece misafirlerin yararlanabildiği deve. (Taberî, 2000: XI, 126; Zemahşeri, ts.: I, 717) Vasîle: Tanımı konusunda farklı görüşler olmakla birlikte vasîle erkekli dişili ikiz doğuran koyun veya devedir. Erkek yavru dışı ile birlikte doğduğu için kurban edilmezdi. Hâm: On sene tohumluk olarak kullanılan bundan dolayı da salverilip sulardan ve meralardan yararlanmasına engel olunmayan erkek devedir. (Taberî, 2000: XI, 127-129; Zemahşeri, ts.: I, 717)

kelimeleri yeni din formatına uygun biçimde sözlük anlamlarıyla bağlarını tamamen koparmadan yeni anlam alanlarına aktarmıştır. Bu sayede hem Araplar yabancı bir kelime duymamış oluyorlar hem de bir taraftan kelimenin yeni anlamını yeni sistemdeki yerine yerleştirme çabasına ister istemez giriyorlardı. Burada inanan inanmayan herkes değişim sürecine dâhil oluyordu. Yeri geldiğinde de Kur'ân getirdiği yeni sisteme aykırı gördüğü kelimeleri herhangi bir tereddüt göstermeden tanımadığını belirtmekten geri durmamakta idi.

Dilin korunmasının medeniyetin korunması olduğunu ve Kur'ân'ın İslam medeniyetinin bir devamı olarak bu medeniyeti sürekli kılma amacını taşıdığını ortaya koyduktan sonra Kur'ân üzerine araştırma yapan oryantalistlerin Kur'ân'ın kullandığı kelimeler üzerine öne sürdükleri iddialara değinmek yerinde olacaktır. Müsteşrikler bilindiği üzere, Kur'ân lafızlarının orijinal olmayıp İbranice ve Süryaniceden geldiğini veya Araplardan inanmayanları destekler mahiyette Kur'ân'ın toplum nezdinde tamamen yabancı lafızlar ihdas ederek dönemin Araplarına oldukça yabancı bir dil kullandığını iddia etmektedirler. Örneğin İgnaz Goldziher "salat" kelimesinin Hıristiyanlık'tan alınma, Arapça olmayan bir kelime olduğunu iddia ederek Câhiliye'de namazın olmadığını ileri sürmektedir (Hatipoğlu, 1985: 109). Ancak İslami kaynaklarda Ebû Zer el-Gıfârî ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığı rivayet edilmektedir (İbn Sa'd, 1960: IV, 220).

Bu iddia Kur'ân'ın kendinden önceki kitapları tasdik ederek geldiği ve kendinden önceki şeriatleri inkâr etmeyip aksayan yönlerini düzeltme amacıyla gönderildiği gerçeğini gölgeleme amacına yöneliktir. Çünkü Kur'ân asırlardan beridir kullanılan ve Arapların aşına olduğu bir dili kullanarak yeniden bir medeniyet kurmadığını aksine var olan medeniyetin sürekliliğini sağlamayı amaçlamıştır. Bundan dolayı da kullandığı kelimeler bildikleri veya dönemin Araplarının gündelik hayatta kullandıkları kelimeleri kullanmıştır. (Narol, 2017: 229) Buna rağmen Kur'ân'ın kullandıkları kelimelerin Hıristiyanlık'ta kullanılan Süryanice ve İbranice kelimeler olduğunu iddia etmek tahrif edilmiş dinin ve medeniyetin aynen devamı olarak geldiği ve o tahrif edilmiş medeniyete ait birisinden alındığı iddiası ile aynı kapıya çıkmaktadır.

Sonuç

Kültür ve medeniyetin ifadesi olarak dil bir milletin sahip çıkması ve dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı koruması gereken bir değerdir. Araçsal bir görev üstlenmesi bu noktada asla hafife alınmamalıdır. Çünkü dil, konuşanlar farkına varmasalar bile asırlar boyunca kendi öz değerlerinin yanı sıra etkileşime geçilen medeniyetler ve yaşanan farklı coğrafyalar aracılığıyla elde edilmiş ve millete mâl edilmiş kültürel bir birikimi taşımaktadır. Tüm bir millete ait bu birikimin kodlarını taşıyan bu dili doğru bir şekilde konuşmak ve sonraki nesle aktarmak bu dili konuşan herkesin milletine karşı milli bir borcudur.

Dil, toplumsal yaşamın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla dil, ilk toplumdan günümüzdeki toplumlara kadar var olagelmıştır. Dilin var olması ve gelişmişliği bireyin ve toplumun hareket tarzında ve tecrübelerinde hem kültürel hem zihniyet açısından değişimi ortaya koymaktadır. Dil sayesinde geçmiş ve gelecek birikimler birbiriyle buluşur ve birbirlerine uyumlu hale gelir. Ancak bunu en iyi ortaya koyan yazı dilidir. Çünkü sözlü kültür yazı dili kadar zamana karşı direnemeyebilir. Dolayısıyla yazı dili deyince aklımıza toplumun kültür ve medeniyet dili gelmelidir. Burada önemle üzerinde durmak gerekir ki sadece kültür ve medeniyette fark edilebilir bir seviye elde edebilmiş toplumların yazı dilinden bahsedebiliriz. Dilin gücü ve sınırları toplumun kültür ve medeniyetin gücü ve etkisi ile sınırlıdır.

Konuşulan bütün dillerde mutlaka o dile özgü özlü deyişler, atasözleri ve deyimler vardır. Bunlar uzun tecrübeler sonucu elde edilen ve o toplumu diğer toplumlardan ayıran kazanımlardır. Bunlar sayesinde o toplumun tarihi, inanışları ve o topluma kimlik veren özellikleri yaşatılır. Dolayısıyla söz konusu dili öğrenen kişi o dili konuşanların kültürünü ve medeniyetini de öğrenmiş olacaktır. Dili, içinde doğduğu kültürden ayırmadan kullanıp koruyan bir millet aynı zamanda kültür kodlarını da korumaktadır. Günden güne hızlı bir şekilde değişen dünyanın ve toplumların kendilerine has kültürel birikimlerini ötekileştirerek tek tip ve kendine ait değer yargılarına endeksleyerek kimlik biçme özelliğine sahip modernizmin yıkıcı etkilerine direnmenin bir ayağını da dili kendi kültürel kodlarından koparmamaya çalışmak oluşturmaktadır. İçinde bulunduğu kültürle barışık bir dil kullanmak hem toplumun geçmişle bağına daha kuvvetli yapacak hem de geleceğe öz kimliğini daha sağlıklı aktarmasını sağlayacaktır.

Dili korumanın önemli bir yolu da kişinin ait olduğu medeniyeti benimsemesi, ondan utanmaması ve başka medeniyetlere onu tercih etmemesidir. Medeniyetinde asla yer alamayacak ifadeleri başka dillerden basit bir çeviri marifetiyle ithal ederek kendi dilinde kullanmaya başlamak insanın konuştuğu dile yapacağı en büyük kötülüktür. Bunun için dilin ihtiyacına göre dilin bünyesine alınacak kelime veya deyimler çok dikkatli seçilmeli ve medeniyete yabancılaşacak değil ona uyum sağlayacak mahiyette olmalıdır. İhtiyaca binaen dilin bünyesine alınacak kelimeler kültürümüzün yabancı olmadığı veya daha önce içeriğini kendimizin oluşturduğu kavramlara benzerlik arz eden kelimelere dönüştürülmelidir. Aksi takdirde farkında olmadan dilimiz kuşakların birbirleriyle iletişiminin oldukça zor olduğu bir araç haline gelecek, kültürümüzü bırakın sonraki nesillere aktarmayı aynı yüzyılı paylaşan bireylerin bile kültür alışverişini bile yerine getirmekten uzak olacaktır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. (ts.). *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Kahire: Müessesetü Kurtuba.

Akarsu, B. (2010). *Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İnkılap Yayınları.

Aksan, D. (1992). *Anlambilim Konuları ve Türkçe'nin Anlambilimi*. Ankara: TDK Yayınları.

Askalânî, Ş. (1376). *Fethu'l-Bârî*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife.

Başkan, Ö. (1988). *Bildirişim -İnsan Dili ve Ötesi-*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Başkan, Ö. (1967). *Lengusistik Metodu*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

Bâzmûl, M. (1995). *el-Hakikatü's-şer'iyye fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sünneti'n-nebeviyye*. Riyad.

Câhız, A. (1958). *el-Hayevân*, Kahire.

Ferâhîdî, H. (ts.). *Kitâbü'l-ayn*. Beyrut: Dâru ve mektebetü'l-hilâl.

Hatipoğlu, M. S. (1992). Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 6(2), 105-113.

İbn Cinnî, O. (1986). *el-Hasâis*, Kahire.

İbn Sa'd, M. (1960). *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut.

Karaman, H. & Çağrıçı, M & Dönmez, İ. K. & Gümüş, S. (2007). *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları.

Kırca, C. (1988), Kur'ân 'ı Anlamada Dil Problemi. *Kur'ân Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1(9), 34-60.

Narol, S. (2017). Kur'an'daki "Se'â" Kelimesinin Anlam Analizi ve Türkçeye Çeviri Sorunu. *Turkish Studies*, 12(10), 225-248.

Rickman, H.P. (2000). *Anlama ve İnsan Bilimleri*. Samsun: Etüt Yayınları.

Sâmî, Ş. (2004). *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Taberî, M. (2000). *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.

Vâfî, A. (ts.). *İlmü'l-luga*. Kahire: Dâru nehdati Mısır.

Vardar, B. (1982). *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. Ankara: TDK Yayınları.

Zebîdî, M. (ts.). *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Dâru'l-hidâye.

Zemahşeri, M. (ts.). *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî.

**KIRIM TATARLARININ MİLLİ KİMLİKLERİNİ MUHAFAZADA
ÖZBEKİSTAN'IN ROLÜ**

Prof. Dr. Kemal ÖZCAN

Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBBF Tarih Bölümü Öğretim Üyesi
kozcan50@gmail.com

**THE ROLE OF UZBEKISTAN IN THE PROTECTION OF THE CRIMEAN
TATAR NATIONAL IDENTITY**

The subject of the paper is a section from the existence struggle of the Crimean Tatar people who were deported from Crimea in 1944. During the II. World War the German invaded Crimea. After Crimea was recaptured by the Soviet army, all of the Crimean Tatars living here were expelled from their homelands on the grounds that they were cooperating with the Germans. After the expellee, the Crimean Tatar culture was started to be destroyed. Russian and Ukrainians from other places were brought to the places of the exiles. The confiscated houses, commodities and other commodities were given to the new settlers. Geographical names were changed to Russian names. A large part of the exiled people were placed in the territory of Uzbekistan. Uzbekistan has had a great chance of liberation and revival for the Crimean Tatars.

This study will be based on Soviet archival documents that reflect the memories of those who have been subjected to exile and their return. The difficulties and the existential struggles in Uzbekistan will be explained.

At first, the Uzbek people were angry and had a grim attitude towards the Crimean Tatars because of the influence of Soviet propaganda. As time passed and they get to know the Crimean Tatar people they welcomed them because they saw that they had the same religion and language. The Crimean Tatars experiencing the difficulties of exile life, take the given support from the Uzbeks. They have received great support from the Uzbek people in the development of the national struggle for their return to their homeland and the preservation of their national identity and culture.

Keywords: *Uzbekistan, Crimean Tatars, Deportation in 1944*

GİRİŞ

II. Dünya Savaşı sırasında Sovyetler Birliği sınırları içerisinde yer alan Kırım, Almanların işgaline uğramış, savaşın sonlarına doğru ise Sovyet ordusu tarafından Almanlardan geri alınmıştı. Savaş sırasında, yüzyıllardır Kırım'da yaşayan Tatar Tatarlarının büyük bir kısmı Sovyet Kızıldonusu saflarında ve partizan hareketi bünyesinde Almanlara karşı savaşmışlardı. Bunun yanında, Çarlık döneminden itibaren Sovyet rejiminde de artarak devam eden baskı ve zulümlerden rahatsız olan ve esaretten kurtulmak isteyen bir takım Kırım Tatarı Almanlarla işbirliği yolunu tercih etmişlerdi. Bunların sayısı esir kamplarından zorla toplanan Kırım Tatarları ile birlikte yaklaşık 10 bin kişi idi. Sovyet ordusunun Kırım'ı tekrar ele geçirmesinin ardından, Sovyet idarecileri Kırım Tatarlarının Almanlarla yapmış oldukları bu işbirliğini fırsat bilerek, işgalden önce gerçekleştirmeyi düşündükleri Kırım Tatarlarını anavatanlarından topluca sürgün operasyonunu tatbik koyuldular. Stalin tarafından ilan edilen bir kararname ile Kırım Tatarları 18 Mayıs 1944 gecesi topyekun vatanlarından çıkarılarak Özbekistan başta olmak üzere Sovyetler Birliği'nin çeşitli yerlerine sürgüne gönderildiler¹.

Bu operasyon sürgünden ziyade adeta bir milletin soykırımına dönüşmüştü. Yaklaşık 15 gün süren sürgün yolculuğu sırasında binlerce Kırım Tatarı, açlık, susuzluk, havasızlık, hastalık vb. sebeplerle hayatını kaybetmişti. Ölenlerin cesetleri verilen molalarda yol kenarlarına bırakılmış, defnedilmelerine müsaade edilmemiş, kurda kuş yem edilmişlerdi. Sürgün yerlerine vardikten sonra da çok ağır şartlar altında hayata tutunmaya çalışan Kırım Tatarlarından çok sayıda vefat eden olmuştur. Bu şekilde sürgünün ilk yılında hayatını kaybedenlerin sayısı, sürgüne maruz kalanların %46,2'sini teşkil etmişti².

Kırım'dan ne kadar Tatar sürgün edildiğine dair farklı bilgiler mevcuttur. SSCB Halk Komiserleri Sovyeti Devlet Komisyonunun verilerine göre 188.626 kişi³, Kırım Tatarlarının sürgünden sonra kendi aralarında 1966 yılında yaptığı gayr-i resmi nüfus sayımı sonuçlarına göre ise 238.500 kişinin sürgüne maruz kaldığı iddia edilmektedir⁴.

Yaklaşık 12 yıl boyunca ağır sürgün şartları altında hayatta kalma mücadelesi veren Kırım Tatarları için, Sovyet lideri Stalin'in ölümünden ve yerine Hruşçev'in Devlet Başkanı olmasından sonra (1953) yeni umutların yeşerebileceği bir dönem başlayacaktı. 1956 yılında yapılan KP XX. Kongresinin ardından, 1943-1945 yılları arasında ülkede yaşayan birçok topluluğun topraklarından çıkarılarak sürgün edilmeleri farklı şekillerde

¹ Kemal Özcan, **Kırım Dramı**, İstanbul 2010, s. 19-63.

² A. Avtarhanov, "İmperiya Kremlya. Sovyetskiy Tip Kolonializma", **Drujba Narodov**, No.: 1-5, Moskva, 1991, s. 206. Ayrıca bkz. E. Allworth, "The Crimean Tatar Case", **Tatars of the Crimea: Their Struggle for Survival**, ed. E. Allworth, Durham, Duke University Press, 1988, s. 6.

³ V.M. Broşçevan, "Deportatsiya Jiteley Krıma", **Krımski Tatarı: İstoriya i Suçasnit**, s. 28.

⁴ Guboglo-Çervonnaya, **Krımskotatarskoye Natsional'noye Dvişeniye**, C. I, Rossiyskaya Akademiya Nauk, Tsentr po İzuçeniyu Mejnatsional'nih Otnoşenii, Institut Etnologii i Antropologii im. N.N. Mikluho-Maklaya, Moskva, 1992, s. 80-81.

eleştirilmişti. Bunun bir yansıması olarak da bu uygulamaya maruz kalan bazı topluluklar, çeşitli tarihlerde yayınlanan resmî kararnamelerle affa uğramışlardı. Bunlardan bir kısmı sürgünden önce sahip olduğu bütün haklara sahip olurken, bir kısmı ise daha önce yaşadıkları yerlere dönme hakkını elde edemeden, sadece sürgünden doğan kısıtlamalardan kurtulmuşlardı. İkinci kısma dahil olanlar arasında Kırım Tatarları, Ahıska Tatarları ve Volga Almanları yer almışlardı. Sürgünde geçen on iki yıl boyunca, Stalin döneminin mağdurları olan bu topluluklardan hiç biri daha önce yaşadıkları topraklara dönme ve sahip oldukları diğer hakları elde edebilme uğruna ferdf veya toplu hareketlere teşebbüs etmemişti.

Stalin döneminin baskıcı ve halkı sindirmeye yönelik siyaseti, onların bu tür hareketlere tevessül etmemelerinin en önemli sebeplerinden birini oluşturmuştu⁵. Ancak bu durum, sürgüne uğrayan toplulukların kaderlerine rıza gösterip hayatlarını yeni yerleşim yerlerinde sürdürmek arzusu içinde oldukları anlamına da gelmemelidir. Özellikle Kırım Tatarlarının, uzun bir müddet sebebini dahi anlayamadıkları sürgün hadisesinin oluşturduğu korku, şaşkınlık ve ümitsizliği üzerlerinden atmalarını müteakip millî kimliklerini ve şuurlarını ayakta tutabilmek için asırlara varan bir geçmişe sahip kendi iç dinamiklerini harekete geçirdiler. XX. Kongrenin ardından, ülke genelinde önceki döneme nazaran daha ılımlı bir ortamın ortaya çıkmasının da bir sonucu olarak, 28 Nisan 1956 kararnamesi ile sürgün hayatından kurtulan, ancak yurtlarına dönme hakkı elde edemeyen Kırım Tatar halkı, maruz kaldıkları uygulamalara karşı tepkilerini dile getirmek üzere bir takım faaliyetlerde bulunmaya başladılar. Bu faaliyetlerin organize bir şekilde yapılması için, aralarında eski KP üyeleri, sürgün öncesinde devlet kademelerinde görev yapmış kişiler, II. Dünya Savaşı sırasında Kızıl Ordu ve partizan hareketi saflarında yer alan askerler ile çeşitli alanlarda çalışan işçilerin yer aldığı “aksakal” olarak da anılan Kırım Tatar toplumunun ileri gelenleri tarafından Taşkent’te Teşebbüs Grubu adında bir teşkilat oluşturuldu⁶.

Kırım’da Alman ordusuna karşı mücadele eden partizan hareketinin komuta kademesinde yer almış olan Mustafa Selimov, yine aynı hareketin istihbaratçısı olarak şöhret kazanmış Bekir Osmanov, yazar Şamil Alyadinov, Kızıl Ordu’nun eski subaylarından Yüzbaşı Veli Murtazayev, General İsmail Bulatov ve Ablakim Gafarov, savaşta gösterdiği yararlılıklardan dolayı iki kere Sovyetler Birliği Kahramanı unvanı ile mükafatlandırılan Ahmet Han Sultan, Sovyetler Birliği Kahramanları Üzeyir Abdurahmanov, Seyitnafe Seyitveliyev gibi şahıslar bu teşkilatın

⁵ *Broşçevan-Tıglıants bu sessiz kalışı, halkın yıllarca siyasî propagandanın etkisi altında kalması, savaş ve sonrası yılların ortak vatanseverlik coşkusu arttıran pozitif eğitimle açıklamaktadır. Bkz. Broşçevan, V.- P. Tıglıants, İzganiye i Vozvraşçeniye, Tavrida, Simferopol, 1994, s. 112.*

⁶ “1957-1975 Senelerinde Kırım Tatarlarının Millî Hareketi”, *Emel*, Vol. 1, Sovyet Rusyadaki Kırım Tatar Milli Hareketi Organı, New York, Kırım Tatar Milli Merkezi, 1978, s. 19.

kuruluşunda önemli rol oynamışlardı⁷. Teşebbüs Grubu'nun amacı, Kırım Tatarlarının toplu bir şekilde, düzenli olarak çıkarıldıkları topraklara geri dönebilmesi ve sürgün öncesi sahip oldukları hukukî haklar ile özerk cumhuriyetlerinin yeniden tesis edilmesi olarak açıklanmıştı⁸. Teşebbüs Grubu'nun en önde gelen faaliyetleri arasında, teşkilat üyeleri tarafından, özellikle 1956 yılında çıkarılan kararname hükümlerini eleştirir mahiyette, başta Sovyetler Birliği KP Merkez Komitesi olmak üzere yüksek makamlara çok imzalı dilekçe ve mektuplar yazılarak sürgünden kaynaklanan problemlerinin bir an önce adil olarak çözülmesi talebinde bulunulması geliyordu. Bunun bir örneği, 1956 yılında Sovyetler Birliği KP Merkez Komitesi Sekreterliğine yazılan ve Kırım Tatar toplumuna sürgünden önce sahip olduğu hakların geri verilmesinin talep edildiği bir mektupta görülüyordu. Ayrıca, aynı yılın Eylül ayında teşkilatın kurucularından Selimov'un Moskova'ya gidip, burada yaşayan Hasanov, Gaffarov ve diğer bazı Kırım Tatarları ile görüşerek teşkilatın faaliyetlerine destek olmalarını, birlikte hareket etmelerini istemesi de bir KGB raporunda belirtiliyordu⁹. Bunun yanında Teşebbüs Grubu üyeleri, KP XX. Kongresinde alınan kararların Sovyet toplumunun demokratikleşmesine yardımcı olacağı inancını taşıyarak, partinin gönüllü propagandacıları ile birlikte bu kararları halka anlatmak için çalışmışlardı. Teşebbüs Grubu üyelerinin bu tür faaliyetler içerisinde yer almalarını, ülkenin demokratikleşmesi halinde kendilerinin de maruz kaldığı bir takım haksızlıkların ortadan kaldırılacağı ihtimaline matuf olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Onların bu tür duygu ve düşünceler içinde olmalarının bir tezahürü olarak, Teşebbüs Grubu mensupları millî meselelerinin çözülmesi ricasıyla, halka hiç çekinmeden parti ve meclis organlarına müracaat etmelerini tavsiye etmişlerdi¹⁰.

KIRIM TATARLARININ SÜRGÜNDEKİ SOSYO-KÜLTÜREL HAYATI

Stalin'in ölümünden sonra Sovyetler Birliği'nde yaşanan değişim rüzgarlarının etkisiyle vatanlarına dönüş için milli mücadele hareketine başlayan Kırım Tatarları, milli kimliklerini de muhafaza edebilmek için yoğun bir gayret göstermişlerdir. Kırım Tatarlarının 18 Mayıs 1944'te yaşadıkları topraklardan topluca çıkarılarak başta Özbekistan olmak üzere, Sovyetler Birliği'nin çeşitli bölgelerine yerleştirilmesi, sadece bir topluluğun asırlardır vatan olarak telakki ettiği topraklardan uzaklaştırılması olarak değil, onların millet olma özelliğinin de ortadan kaldırılmak istenmesi olarak da değerlendirilmektedir. Bu amacın gerçekleşmesine matuf olarak, Sovyet yönetimi tarafından sürgüne gönderilen insanların açlık ve hastalıktan güçsüz düşerek fiziki ölümlerinin sağlanması; maddi-manevi kültür varlıklarının ortadan kaldırılması ve yeni nesillerin asimilasyona

⁷ A. Seyitmuratova, *Natsional'noye Dvijenije Kırmskih Tatar: Sobitiya, Faktı, Dokumentı, Simferopol (Akmescid), 1997, s. 9.*

⁸ "1957-1975 Seneleri...", s. 24.

⁹ TsDAGO Ukraini (*Ukrayna Merkezi Devlet Arşivi*), f. 1, L. 24, d. 6166, y. 50-55.

¹⁰ L. Aleksiyeva, *İstoriya İnokomislya v SSSR, Khronika Press, Vermont, 1984, s. 112.*

uğratılması ile millet olma özellikleri yok edilmek istenmişti¹¹. Nitekim, sürgünden sonraki 13 yıl boyunca Kırım Tatarlarına milli kültürlerini yaşatmak ve kimliklerini muhafaza etmek için hiçbir imkan sağlanmamıştı. Keza, Sovyet yönetiminin sürgünden sonra geçen zaman içerisindeki bazı uygulamalarında, topraklarında Kırım Tatar toplumu diye bir etnik unsurun bulunmadığının ortaya konmak istenmesi bu düşünceleri desteklemektedir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Sovyetler Birliği'nde yapılan nüfus sayımlarına (1959, 1970, 1979) ait verilerde, Sovyet topraklarında yaşayan bütün topluluklar hakkında bilgi verilmiş olmasına karşılık, Kırım Tatarlarına dair hiçbir kayda rastlanılmaması bu tür uygulamalardan birisidir. Bir bakıma Kırım Tatar toplumunun “görmezden gelinmesi” şeklinde telakki edilen¹² bu icraatlar, Kırım Tatarlarının doğum-ölüm oranlarının tespit edilmesi ile onlar hakkında diğer bilimsel çalışmaların ortaya konulmasında önümüze çeşitli güçlükler çıkarmaktadır. Bu cümleden olarak, Kırım Tatarları sürgünden ancak 45 yıl sonra, 1989 yılı nüfus sayımında hatırlanıp Sovyetler Birliği sınırları içindeki toplam mevcutları tespit edilebilmiş ve yaşadıkları yerlerin dağılımları yapılmıştı. Buna göre, 1989 nüfus sayımında Sovyet topraklarında yaşayan Kırım Tatarları toplam 271.715 kişi olarak belirlenmişti. Bu arada bazı görüşler bu sayının oldukça az olduğunu, Kırım Tatarlarının daha fazla nüfusa sahip bulunduğunu ifade etmektedirler. Buna gerekçe olarak ise, Tacikistan SSC Bakanlar Kurulu verilerine göre Kırım Tatar nüfusunun sadece bu cumhuriyette 1989 sayımında belirtilen rakamdan (7.214 kişi) 3,5 kat daha fazla olduğunu, yani bu cumhuriyette yaklaşık 25 bin Kırım Tatarı bulunduğunun tespit edilmesi gibi durumlar gösterilmektedir¹³. Kırım Tatar nüfusu hakkında kesin bilgilere sahip olunamaması, bu konuda çeşitli tahminlerin yapılmasına da yol açmaktadır. Bu tahminlerden birinde, “bilgisayar sonuçlarına istinaden” Kırım Tatar nüfusunun 340-410 bin civarında, büyük ihtimale de 360 bin nüfusa sahip olduğu ileri sürülmektedir¹⁴. Sovyet Hükümeti tarafından uzun süre uygulanan Kırım Tatar toplumunun yok sayılması siyasetine paralel olarak, bu topluluk üzerinde kültürel asimilasyona gidilmesine ise, daha sürgün operasyonundan önce, Stalin'in iktidarını müteakip ülkenin genelinde tatbik edilmeye çalışılan Sovyetleştirme (Ruslaştırma) politikasının bir sonucu olarak başladığı görülmektedir. Bu siyasetin bir tezahürü olarak, 1928-1938 yılları arasında Kırım Tatar alfabesinin üç defa değiştirildiği bilinmektedir. Bu

¹¹ Hakan Kırımlı, “Sürgündeki Kırım Türklerine Yönelik Sovyet Eğitim ve Kültür Politikası (1944-1987)”, *Emel*, S. 170-171, 1989, s. 2.

¹² E.A. Pain, *Repatriatsiya Krimskih Tatar: Otsenka Variantov regulirovaniya Protsesa (Predvaritel'niy Analiz)*, Moskva, 1990, s. 19.

¹³ Guboglo-Cervonnaya, *a.g.e.*, C. I, s. 12.

¹⁴ E.A. Pain, *a.g.e.*, s. 19. SSCB'nde yaşayan Kırım Tatarlarının nüfusu hakkında KTMH'nin çeşitli merkezlerinden yayınlanan deklarasyonlarda, 500 bin, 1 milyon ve hatta 2 milyon gibi birbirinden çok farklı rakamlara tesadüf edilmektedir. Mesela hareketin önde gelenlerinden Reşat Cemilev'in BBC radyosuna verdiği demeçte Kırım Tatarlarının yaklaşık 1 milyon nüfusa sahip olduğunu belirttiği görülmektedir. Bkz. Guboglo-Cervonnaya, *a.g.e.*, C. I, s. 13.

değişikliklerin ilki, 1928'de Kırım Tatarcasının Arap harfleriyle yazılmasına son verilip Latin harflerinin kabul edilmesi olmuştur. Ardından 1938 yılında bu alfabe değiştirilerek Sovyetleştirme (Ruslaştırma) siyasetinin tesiriyle Kiril alfabesine geçilmiştir. Yapılan bu değişiklikler yalnızca geçmişle olan kültürel bağların kopartılmasına değil, binlerce kişinin "okur-yazar" olma vasfını kaybetmesine de yol açmıştır. Nitekim bu gelişmeler sonucunda, II. Dünya Savaşı öncesi, özellikle 1930'lu yıllar Kırım Tatar kültürü açısından en sönük dönemlerden biri olmuştur¹⁵.

Sürgünden önce Kırım Tatarlarına yönelik Sovyet eğitim ve kültür politikasının, sürgünden sonra da bu topluluğa karşı takip edilen devlet siyasetinin en önde gelen unsuru olmayı devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Bu siyasetin bir gereği olarak, sürgünden bir ay sonra (20 Haziran 1944'te), Sovyetler Birliği Bakanlar Kurulu'nun talimatıyla sürgünlerin yaşadıkları yerlerdeki ilköğretim okullarında eğitim-öğretimin Rus dilinde yapılması mecburiyeti getirilmiştir¹⁶.

Halbuki sürgünden önce, 1940'ların başında Kırım'da Kırım Tatarcası ile eğitim yapan 2 enstitü, 7 teknik okul, 11 öğretmen okulu bulunmaktaydı ve 1940-1941 eğitim yılında bu öğretim kurumlarında öğrenim gören 46.008 öğrenciden 40.136'sı Kırım Tatarı idi¹⁷.

Eğitimin Rus dilinde yapılması doğal olarak yeni yetişen Kırım Tatar neslinin ana dilini kısmen unutmaya yol açmıştır. Bu konuda yapılan tespitlerden, özellikle Rus dilinin yoğun olarak konuşulduğu Beyaz Rusya, Litvanya ve Estonya'da yaşayan Kırım Tatarlarının ana dillerini konuşmadıkları, büyük çoğunluğunun da tamamen unuttuğu gözlemlenmektedir. Bunun yanında Tacikistan, Özbekistan, Ukrayna ve Kazakistan'a yerleşen Kırım Tatarlarının ise büyük oranda ana dillerini muhafaza ettikleri görülmektedir¹⁸.

Kırım Tatarlarının büyük kısmının sürgünden sonra, halkı kendileri gibi Müslüman olan ve Tatar dili konuşan Özbekistan'a yerleştirilmeleri, onların ana dilleri ile dini inançlarını muhafaza etmelerinde en önemli rolü oynamıştır.

Kırım Tatar toplumu, Rus dilinin iyi şekilde öğrenilmesini mesleki bilgilerin kazanılması ve çalışma hayatında başarılı olunması için son derece önemli görmüştü¹⁹. Bunun için Kırım Tatarları hem Rus dilini iyi bir şekilde öğrenmiş, hem de bütün imkansızlıklara rağmen %92.6 oranında kendi ana dilini muhafaza edebilmisti. Yapılan istatistikler, Kırım Tatarlarının bu özellikleriyle Sovyetler Birliği sınırları içinde yaşayan birçok topluluktan

¹⁵ H. Kırmılı, *a.g.m.*, s. 2.

¹⁶ "40-50-e godl...", s. 124.

¹⁷ N. Devlet, "240 Kırım Türkünün Müracaatı", *Emel*, S. 146, 1985, s. 6; Rüstem Hayali, "Kırım Tatar Ziyalılarının Cenkten Sonki Devirde Şekillenuvi", *Yıldız*, S. 2, Simferopol, 1998, s. 139.

¹⁸ Guboglo-Cervonnaya, *a.g.e.*, C. I, s. 90.

¹⁹ *Kırımkiye Tatarı: Problemi Repatriatsii*, Ed. A.R. Vyatkin, E.S. Kul'pin, Moskva, İstitut Vostokovedeniya RAN, 1997, s. 46.

daha fazla ana dilini koruma başarısını gösterdiğini teyit etmektedir. Mesela, bu istatistiklere göre Sovyetler Birliği içerisindeki 29 özerk cumhuriyetten 13'ünün halkı Kırım Tatarlarından daha düşük oranda kendi ana dillerini kullanmaktadır. Bunun yanında Kırım Tatarları gibi herhangi bir toprak ve devlete sahip olmayan 56 topluluktan sadece 4'ünün kendi ana dillerini Kırım Tatarlarından daha yüksek oranda konuştukları ortaya çıkmaktadır. Bunlar Abazalar (%93.4), Beluciler (%96.9), Macarlar (%93.9) ve Dunganlar (%94.8)'dir²⁰.

Kırım Tatarlarının ana dillerini muhafaza etmelerindeki en önemli faktörlerden biri, 1957 yılında yayınlama hakkını elde ettikleri **Lenin Bayrağı** adlı gazete olmuştur²¹. Sürgünün üzerinden 13 yıl geçtikten sonra, 1 Mayıs 1957'de yayın hayatına başlayan gazete, önceleri ufak ebatta ve haftada iki defa neşrediliyordu. 1 Mayıs 1965'ten itibaren boyutu diğer Sovyet gazetelerinin ebadına getirilerek haftada 3 kez 4 sayfa olarak çıkmaya başladı. Gazetenin tirajı 23-25 bin civarındaydı. Lenin Bayrağı gazetesinin Kırım Tatarcası ile yayınlanması hasebiyle, bu dilin gelişmesine ve muhafaza edilmesine önemli katkılar sağladığı muhakkaktır. Ancak, aynı zamanda Özbekistan SSC'nin resmi yayın organı olan bu gazetenin, Kırım Tatar kültürüne diğer alanlarda yeterli hizmet verememesinin yanında, o dönemde Sovyet rejiminin klasik ateizm propagandasının güçlü bir aleti halini alması da dikkati çekmektedir²².

Stalin'in ölümünü müteakip, ülkede meydana gelen kısmi yumuşama rüzgarlarının etkisiyle böylesi kültürel etkinliklere ağırlık verildiği görülen bu dönemde, ilk defa Kırım Tatar Tatarcası ile yazılan bir kitabın yayımlandığı da müşahade edilmektedir. **Baar Ezgileri** adlı bu kitap, Kırım Tatar yazarların eserlerinden oluşan bir antoloji niteliğinde idi ve toplam 5000 adet basılmıştı. Sürgün sonrasında ortadan kaldırılmaya çalışılan Kırım Tatar kültürünün yeniden hayata dönmeye çalıştığı bu ortamda meydana gelen diğer önemli bir gelişme ise, 1957 yılında Özbek Devlet Tiyatrosu bünyesinde **Kaytarma** adlı Kırım Tatar folklor ve müzik topluluğunun kurulması olmuştur²³. Stalin döneminde son derece ağır geçen katı sürgün şartlarının ardından ortaya konulan bu tür kültürel etkinlikler, Kırım Tatar aydın sınıfının da yeniden oluşmasına zemin hazırlamıştı. Sovyetler Birliği içerisindeki diğer toplulukların savaştan hemen sonra yapmış oldukları entelektüel atılımı, Kırım Tatarları sürgünün doğurduğu olumsuz şartlar dolayısıyla ancak 1960'larda gerçekleştirmek zorunda kalmıştı. Bu şartlar altında ortaya çıkan Kırım Tatar aydınlarının yetişmesinde diğer toplulukların aydınlarına göre bir takım farklılıklar söz

²⁰ Guboglo-Cervonnaya, *a.g.e.*, 91-92.

²¹ Nadir Devlet, "Lenin Bayrağı Gazetesinin 25 Yılı ve Kırım Türk Kültürünün Bugünkü Durumu", *Emel*, S. 135, 1983, s. 231.

²² K. Çapraz, "Kırım Tatar Türklerinde Basın", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990., s. 28. Hakan Kırımlı, "Sürgündeki Kırım Türklerine Yönelik Allahsızlık Politikası Hakkında", *Emel*, S. 155, 1986, s. 10-12.

²³ E. Kırımlı, "Kırım Tatarları", s. 19.

konusu olmuştur. Her şeyden önce Kırım Tatar aydınları, milli bir eğitim kurumuna sahip olmamalarına rağmen kendi ana dillerini bilerek ve kültürlerine karşı yoğun saldırıların olduğu bir dönemde, üstelik kendi topraklarından uzakta yetişmişlerdi²⁴. İşte böylesine ağır şartlar altında yetişen yeni nesil, ileride saygın ve tecrübeli “**aksakal**”larının öncülüğünde verecekleri “**vatana dönüş için millî mücadele hareketi**”nin çekirdeğinin oluşmasında da önemli bir rol oynayacaktır.

SONUÇ

II. Dünya Savaşı sonrasında tamamen doğru olmayan gerekçelerle vatanlarından topluca sürgüne gönderilen Kırım Tatarları, sürgün yaşantıları boyunca uygulanan baskı, sindirme ve asimilasyon politikaları ile adeta ortadan kaldırılmak istenen bir topluluk görünümündeydi. Sürgüne gönderildikleri topraklarda ilk başlarda “vatan haini, satılmışlar” olarak gösterilen, sürgün yerlerine geldikleri vakit vagonları taşlanan Kırım Tatarları, aradan geçen zaman zarfında özellikle Özbek toplumu tarafından aynı dine mensup oldukları, aynı dili konuşup aynı soydan geldikleri idrak edilince hüsn-i kabul görmüşlerdir. Bu durum onların kültürel hayatlarının devam ettirilmesinde ve muhafazasında çok etkin bir rol oynamıştır. Özbekistan dışında başka yerlere sürgün edilen Kırım Tatarlarının en azından ana dillerini muhafaza oranlarına baktığımızda bu gerçeği açık bir şekilde görebiliriz. Özbekistan’da yaşayan Kırım Tatarlarının ana dili konuşma oranı % 95’lerde iken, bu oran diğer bölgelerde çok daha düşüktür. Netice olarak şunu rahatlıkla ifade edebiliriz; topluca sürgüne gönderilerek yok edilmek istenen bir halk, Sovyetlerin kendilerince yanlış yer seçimi neticesinde, sürgün edildikleri bölgedeki Özbek halkı ile benzer hususiyetlere sahip oldukları için hayatta kalmayı ve milli kültürlerini muhafaza etmeyi başarmışlardır. Kırım Tatar halkının bugün var olmasında Özbek halkının rolü çok büyüktür.

KAYNAKÇA

“1957-1975 Senelerinde Kırım Tatarlarının Millî Hareketi”, **Emel**, Vol. 1, Sovyet Rusyadaki Kırım Tatar Milli Hareketi Organı, New York, Kırım Tatar Milli Merkezi, 1978, s. 1-50.

Aleksiyeva, L., **İstoriya İnokomislya v SSSR**, Khronika Press, Vermont, 1984.

Allworth, E., “The Crimean Tatar Case”, **Tatars of the Crimea: Their Struggle for Survival**, ed. E. Allworth, Durham, Duke University Press, 1988.

Avtarhanov, A., “İmperiya Kremlya. Sovyetskiy Tip Kolonializma”, **Drujba Narodov**, No.: 1-5, Moskva, 1991, s. 203-207.

Broşçevan, V.M., “Deportatsiya Jiteley Krıma”, **Krımski Tatari: İstoriya i Suçasnit (Do 50 Riççya Deportatsii Krımskotatarskogo Naroda)**,

²⁴ R. Hayali, “Kırım Tatar Ziyalılarının Cenkten Sonki Devirde Şekillenuvi”, **Yıldız**, S. 2, Simferopol, 1998, s. 140-141.

Materiali Mijnarodnoy Naukovoy Konferantsii (Kiyiv 13-14 Travnya 1994), Institute Natsyonal'nih Vidnosin i Politologi NAN Ukraini, Kiyiv, 1995, s. 24-31.

Broşçevan, V.- P. Tıgliyants, **İzgnaniye i Vozvraşçeniye**, Tavrida, Simferopol, 1994

Çapraz, K., "Kırım Tatar Türklerinde Basın", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990.

Devlet, Nadir, "240 Kırım Türkünün Müracaatı", **Emel**, S. 146, 1985, s. 4-12.

Devlet, Nadir, "Lenin Bayrağı Gazetesinin 25 Yılı ve Kırım Türk Kültürünün Bugünkü Durumu", **Emel**, S. 135, 1983, s. 231-234.

Guboglo, M.N., S. M. Çervonnaya, **Krımskotatarskoye Natsional'noye Dvijiye**, C. I, Rossiyskaya Akademiya Nauk, Tsentr po İzüçeniye Mejnatsional'nih Otnoşeni, İnstitut Etnologii i Antropologii im. N.N. Mikluho-Maklaya, Moskva, 1992.

Hayali, Rüstem, "Kırım Tatar Ziyalılarının Cenkten Sonki Devirde Şekillenuvi", **Yıldız**, S. 2, Simferopol, 1998, s. 137-148.

Kırımlı, Hakan, "Sürgündeki Kırım Türklerine yönelik Allahsızlık Politikası Hakkında", **Emel**, S. 155, 1986, s. 10-15.

Kırımlı, Hakan, "Sürgündeki Kırım Türklerine Yönelik Sovyet Eğitim ve Kültür Politikası (1944-1987)", **Emel**, S. 170-171, 1989, s. 1-19.

Krımskiye Tatarı: Problemi Repatriatsii, Ed. A.R. Vyatkin, E.S. Kul'pin, Moskva, İnstitut Vostokovedeniya RAN, 1997.

Özcan, Kemal, **Kırım Dramı**, İstanbul 2010

Pain, E.A., **Repatriatsiya Krımskih Tatar: Otsenka Variantov regulirovaniya Protsesa (Predvaritel'niy Analiz)**, Moskva, 1990.

Seyitmuratova, Ayşe **Natsional'noye Dvijiye Krımskih Tatar: Sobitiya, Faktı, Dokumentı**, Simferopol (Akmescid), 1997.

TsDAGO Ukraini (**Ukrayna Merkezi Devlet Arşivi**), f.

**İSLAM MEDENİYETİNDE FİKRİ BİR ALAN OLARAK
ASTROLOJİNİN BUGÜNÜ VE YARINI**

Hakan YAPICI

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji

Bölümü Yüksek Lisans Mezunu

hakanyapici10@gmail.com

**ASTROLOGY'S YESTERDAY, TODAY AND TOMORROW (EXPERIMENT
OF A PHILOSOPHICAL ANALYSIS)**

Astrology has a universal qualification with characteristic ability to find collocutor itself in every period of history and in every society. While the views on astrology differ in every period and in every society, the most important discussion is whether it is scientific and whether it should be believed or not believed. Although these discussions will be mentioned in the article, there will be no positive or negative opinion about the scientificness or credibility of astrology. Because the arguments that convey opinion about a subject that does not have any proof or refuting are conjecture and contain a logic error.

Today usually, astrology is revived in mind, with daily, weekly, monthly even annual horoscope interpretations and horoscope features forms. However, apart from these forms, there is a historical and traditional character of astrology. In this respect, astrology should be approached bivoius with respect to Ihsan Fazlioglu (2015: 163): the forgotten dead side because it is not functional, and the current side which sustains its vitality. In this article, current astrology will be evaluated with movement from abandoned astrology. Also will be emphasized on astrology in Islamic thought, will be discussed the influence to modern-day astrology of modern period, the effect or ineffectiveness, will be questioned revive possibility and keep on the agenda possibility the role of astrology in Islamic thought even today.

Keywords: *Islamic thought, modern thought, astrology, horoscopes.*

GİRİŞ

Medeniyet, bir mekândaki maddi, manevi ve fikri içeriklerden oluşur. Medeniyetimizin fikri içeriklerinden biri de astroloji-astronomi alanıdır. Medeniyetimiz, düşünürlerimizin evreni idrak etme yolunda geliştirdikleri

astroloji-astronomi ile ilgili fikirlerle doludur. Medeniyetimizde teoloji, kozmoloji, antropoloji (Fazlıoğlu, 2016: 152) astronomi ve astroloji gibi tüm yapılar insanın anlamına ve yerine ilişkin soruları yanıtlamak için üretilmişlerdir. Kùltürleri ve medeniyetleri birbirinden ayıran şey böylesi yanıtlardır.

Tarihte hiçbir zaman tamamıyla yok oluş yahut aniden ortaya çıkış yoktur. Dolayısıyla astroloji de aniden ortaya çıkmış değildir. Atalarımızın avcı-toplayıcı olarak yaşadıkları Eski Taş Çağı'na kadar dönersek; bu dönemde, insanlar çevrelerindeki hayvanları avlayıp, bitkileri toplayarak karınlarını doyurmuşlar ve hayatlarını sürdürmüşlerdir. Yani onların bilgileri, çevrelerindeki bitki ve hayvanlar hakkında öğrendiklerinden ibarettir. Hangi hayvanların etinin sert, yumuşak ya da lezzetli olduğu, hangi bitkinin hangi bölümlerinin nasıl yenebileceği ile ilgili bilgiler işlevseldir. İnsanlık olarak, vahşi doğa karşısında çaresizliğimizi yenebilmemizi sağlayacak olan beynimizin bu dönemde geliştiği düşünölmektedir (Uyar, 2015: 17).

1. Astrolojinin Dünü

Astrolojinin kaynağı, antik çağlarda insanların buldukları seneyi, mevsimi, ayı, günü ve saat aralığını netleştirmek için oluşturdukları takvim sistemleridir. Söz konusu netleştirme için ihtiyaç duyulan ve geliştirilen takvim sistemleri, insanların doğayı anlamlandırma çabasıyla astrolojiye, Tevfik Uyar'ın (2015: 33) ifadesiyle kehanet sistemine dönüşmüştür. Tanrı'nın kızgınlığını şiddetli yağmurlardan, gök gürlemesinden, fırtınadan vs. Tanrı'nın ödüllendirmesini ağaçların meyve vermesinden, bazı hayvan sürülerinin bölgelerine uğramasından vs. anlayan insanlar, gökyüzü ile yeryüzü arasında bir bağlantı olduğunu fark etmişlerdir. Böylece gökyüzünü izleyerek, Tanrı'nın iradesine dair mesajların daha fazla anlaşılması gerektiğine inanmışlardır. Bilindiği gibi, günümüzde de gökyüzünde saklı ilahi mesajların astrolojide için olduğu iddia edilmektedir.

Başka bir ifadeyle; ilk çağlardan beri insanlık, varlığını anlamaya çalışmaktadır. Nereden gelip nereye gittiği, insan için her zaman merak konusudur. Böylesi meraklar birçok inanış formu ortaya çıkarmıştır. İnsan var oldu olalı, fitratında bulunan inanma arzusuyla, kendisine bir yaratıcı aramış ve kaynağı bu arayış olan birçok din ve inanç sistemi gelip geçmiştir. Bu sistemlerin çoğu, tüm zamanların en dikkat çekici nesnelere biri olan güneş merkezine almıştır. *Zeitgeist: The Movie* (2007) adlı bir belgeselde de belirtildiği üzere; güneş, tüm zamanların en çok tapılan nesnesi olmuştur. Çünkü insanlığın başlarından beri güneş, insanlara sıcaklık, aydınlık ve güvenlik sağlayarak dikkat çekmektedir. Ve tarımsal mahsullerin yetişmesinin, yaşamın devam etmesinin güneşe bağlı olduğu anlaşılmuştur. Güneşin yanında diğer yıldızlar da o dönemde dikkat çekmiş ve izlenmişlerdir. Zamanla hareketleri ile yeryüzünde meydana gelen olaylar arasında bağlantısı kurulan gök cisimleri gruplandırılarak haritalar oluşturulmuştur.

Astroloji, Yunanca astro (yıldız) ve logos (bilmek) köklerinden gelmektedir ve yıldız bilgisi olarak anlaşılmaktadır. Türk Dil Kurumu'nda kısaca 'yıldız falcılığı' olarak geçen astroloji kabaca, "gök cisimleri (burçlar) aracılığıyla yeryüzü hakkında tahminlerde bulunmak" olarak tanımlanabilir.

Gök olaylarına bakarak tahminlerde bulunup, yeryüzündeki doğa olaylarını, afetleri vs. kestirmek, tarihte pek çok toplumda görülmüştür. Bunun ilk yazılı örneği MÖ 2. bin yılda Mezopotamya'daki Asur ve Babil uygarlıklarındadır (Pannekoek, 1989: 33). Dolayısıyla astrolojinin ortaya çıkışı, ilk çağlara kadar götürülebilir. Bu da, astrolojinin tarihsel tarafına işaret eder. Astrolojinin ilk yazılı örnekleri, Babillilerin *Enuma Anu Enlil* adlı 70 tabletlik yazıtlarıdır. Bazı kaynaklarda, en eski yıldız haritaları ve ay takvimleri dikkate alınarak, astrolojinin tarihi daha da eskiye dayandırılır. Ancak o takvim ve haritalar, tahmin amaçlı değil ölçüm amaçlı oldukları için astronominin tarihine daha uygundur (Uyar, 2015: 36).

Babillilerin astroloji ile ilgili geleneği, Perslere, Mısırlılara, Hindistan'a ve Yunan dünyasına taşınarak astrolojinin bugünkü hali, MS 2. yüzyıllarda Batlamyus tarafından sistematize edilmiştir (Dawkins, 2007). Batlamyus'un Tetrabiblos adlı dört ciltlik kitabı, Yunan astrolojisinde temel olmuştur. Bu kitap, gök cisimlerinin insanların doğum ve kaderlerine etkilerini, cinsiyet, ikizlik, ömür, zihin, şans gibi değişkenlere göre sınıflandırmaktadır. Bu sınıflandırma o dönemde -tıp ve genetik bilgileri çok sınırlı olduğundan- insanlar için oldukça önemli olmuştur (Uyar, 2015: 44). Batlamyus 48 adet burç sıralamıştır. Bugün de kendi literatüründe takımyıldızı olarak karşılık bulan burçlar astronomi için 12 ile sınırlandırılmaz. Elmalılı M. Hamdi Yazır da 12 burcun itibari olduğunu, aslında burçların daha fazla olduğunu belirtmektedir. Günümüzde kullanılan şekliyle 12 burç Latin literatüründe adlandırılmıştır (Ağbal, 2012: 254). Tarihsel içerikler kendi kavramlarından bağımsız bir şekilde anlaşılamayacağı ve içerisinde üretildiği süreç eksiksiz ortaya konamayacağı için astrolojinin de tarihi yönünü tamamıyla ele almak mümkün görünmemektedir.

Antik çağlarda gök bilimi; birincisi göğü izleyerek ölçme ve araştırma yapan astronomi, ikincisi ölçülen ve araştırılan bu gök cisimlerinin yeryüzüne yansımalarını içeren astroloji olmak üzere iki kısımdan oluşuyor ve birbirinden ayrı düşünülüyordu. Astronomiyi rasyonel, astrolojiyi bâtil olarak niteleyip birbirinden ayıran ilk düşünür, 6. ve 7. yüzyıllardaki Sevilalı başpiskopos İsidor'dur (Uyar, 2015: 45).

1.1. İslam Düşüncesinde Astroloji

Tarihi anlamda astrolojinin İslam dünyasına 7. yüzyıldaki fetih hareketlerinde farklı kültürlerle karşılaşma sonucu girdiği ve 8-9. yüzyıllarda Eski Yunan, Hint ve İran kültürlerinden yapılan çeviriler aracılığıyla astroloji tartışmalarının zenginleştiği, olumlu-olumsuz görüşlerin iyice belirdiği söylenebilir. Bizim geçmişimizin astroloji ile ilişkisine bakınca, Kindî, İhvân-ı Safa, Ebû Ma'sher, İbn-i Sina, Farabi, El-Biruni, Erzurumlu İbrahim Hakki gibi birçok ilim adamını görürüz. Bu

isimler günümüz ilim adamlarından farklı olarak bir ya da birkaç uzmanlık alanıyla değil de birçok uzmanlık alanıyla öne çıkmaktadır. Kindî felsefe, tıp, matematik, astronomi, ilahiyat, psikoloji, fizik, kimya ve müziğe kadar pek çok bilim dalında eser ortaya koymuştur. Farabi, fen bilimlerine, felsefeye, mantığa, sosyolojiye, tıbbı, matematiğe ve müziğe epeyce katkıda bulunmuştur. Bu isimlerin astroloji ile meşguliyeti, *ilm-i felek*, *ilm-i hey'et*, *ilm-i hey'eti'l âlem*, *ilm-i nücum*, *yıldıznâme* gibi adlandırmalar altında olmuştur. Bu adlandırmalar arasında en genel ifade *ilm-i nücum*'dur. Kimileri ilm-i nücum'a ilımlı yaklaşıp kabul etmiş, kimileri geçersiz saymıştır. Ancak bir şekilde İslam düşüncesinde yer edinen ilm-i nücum, yerine getirdiği bazı işlevlerle İslam düşünce sisteminde rol almıştır.

Örneğin saraylarda müneccimbaşılık makamı kurulmuş, bu makama bağılı müneccimler hükümdarların talihlerine bakmakta, mühim vakaları haber vermekte, savaş ve barış zamanlamalarını tayin etmekte ilm-i nücum kullanmıştır. Abbâsiler devrinde halifeler ve ordu kumandanları müneccimleri yanlarından eksik etmemişlerdir (Fehd: 126).

Astrolojinin geçmişteki durumunu, günümüzdeki ölçütlerle değerlendiremeyiz. Günümüz ölçütlerine göre, astrolojik içerikler bilgi olarak kabul edilmese de, kadim gelenekte bu içeriklerin gündelik hayat akışı içerisinde bir yeri vardı. Astroloji bugün, belki de tarihî bağlamından kopartıldığı için yanlış anlaşılabilir. Pragmatist açıdan bakıldığında astroloji, geçmişimizin önemli bir disiplini olarak öne çıkmaktadır.

"Esasen astroloji, askerî bir istihbarat alanı olarak incelenmelidir. Çünkü astroloji, her ne kadar astronomi ile matematik bilimlerinin kombinasyonuna dayansa da, zemininde bulunan kozmolojik ilkelere bağılı olarak geleceğe ilişkin mümkün ve muhtemel olayların tespiti konusunda, insan zihnini diri tutar; ayrıca alternatifleri daima hesaba katmayı gerektirir. Bu yüzden, savaşçı sultanların sık sık kendisine başvurduğu bir alandır. Dönemin bilgi paradigması içinde düşünüldüğünde, ortak bir dil olarak astroloji, hem doğayı hem insanı beraberce dikkate almayı gerektirir. Bu açılardan astroloji, tarih boyunca askerî ve siyasî bir disiplin olarak, sultanların ve komutanların dikkate aldığı bir alandır" (Fazlıoğlu, 2015: 99, 164).

Medeniyetimizin askeriyeye ve siyaset alanlarında görülebilen ilm-i nücumun düşünce sistemimizde de önemli yeri bulunmaktadır. Daha sonra değinilecek olan bu önemin, evrenin idrak edilmesi amacıyla ya da Allah'a hayranlık duyulmasına vesile olmak amacıyla ilm-i nücum ile ilgilenmekten kaynaklandığı söylenebilir (Örneğin Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname'de Allah'a hayranlık duyulmasına vesile olmak amacıyla burçlarla ilgilendiğini söyler).

Kimi kaynaklara göre; 10. yüzyılda Arap filozoflar; fanatik ve dar görüşlü halk tarafından kuşkuyla karşılanırsa da, kimya, astroloji, astronomi ve zoolojiyle bizim felsefe dediğimiz şeyle ilgilendikleri derecede ilgilenmişlerdir. Ve 1500'lü yıllarda yaşayan İngiliz filozof Francis Bacon'u Arap filozoflar Hıristiyan filozoflardan daha çok etkilemiştir. Russell'a göre,

Hıristiyanlar, büyü'nün kötü, yıldız bilimin safsata olduğunu düşünürlerken, Arap filozoflar, Bacon gibi bilimle ilgilenmiş, ancak büyüye ve astrolojiye de inanmışlardır (Russell, 1996). Kimi kaynaklara göre ise İslâm filozofları aslında astronomi ile ilgilenmiş, ama büyüye bel bağlamamışlardır. Yani astrolojinin geleneğimizde yer yer işlevleri olsa da aslında astronominin daha önemli ve gerekli bir alan olduğu söylenebilir. Geçmişimizin astrolojik mahiyetteki meşgalelerini günümüze aktarırken bunu astronomi disiplini içerisinde yapmak toplumumuzun düşünce sistemine daha sağlıklı bir katkı olacaktır. Bu açıdan geleneğimize yönelik iyimser bir ihtimal olarak; ilm-i nücum ile yani göklerin, gezegenlerin, yıldızların varlıkları ve hareketleri ile ilgilenmek büyüye ve astrolojiye inanıldığını göstermeyebilir. Bu ilgi gök cisimlerin hareketlerinin öneminin hayranlık uyandırıcı bir biçimde anlatımı ile sınırlı kalabilir (Dalkılıç, 2004: 84). Örneğin İbn Sînâ'nın ilm-i nücum aleyhine sayılabilecek *Makâle fi İbtâli İlmî'n-Nücûm* adında bir eseri vardır. Ancak İbn Sînâ yeryüzünün gökyüzünden bağımsız olduğunu elbette düşünmez. O gökyüzünün yeryüzünü etkileyebileceğini kabul etse de, yeryüzündeki cüzziyâtın bilgisini gökyüzünden edinmeye karşı çıkar (Acar, 2009: 204). Ayrıca Farabi, *Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler* adlı makalesinde sıraladığı üç ölçüte göre astrolojiyi değersiz bir alan olarak anlatmıştır. Ona göre bir ilim ya da sanat alanının değeri şu kriterlerden en az biriyle ölçülür: 1) Konusunun değerli oluşu, 2) Dayandığı delillerin sağlamlılığı, 3) Şimdi ya da gelecekte büyük yarar sağlaması (Topdemir, 2010: 32). Astrolojinin dayandığı delillerin sağlam olmadığı rahatça söylenebilirken, konusunun değerli ya da değersiz oluşu ve yarar sağlayıp sağlamadığı konusunda net bir kanaate varmak kolay değildir. Ancak neticede Farabi astrolojiyi, zan, tahmin, iyimserlik ve aldanıştan ibaret olarak görmektedir.

Günümüzde de yoğun bir şekilde astrolojiye karşı çıkmaktadır. Tarihi açıdan astroloji ile ilm-i nücum arasında derinliksiz bir kıyaslamayla; geçmişte döneminin saygın ilim adamlarının gökyüzüyle (ilm-i nücum) ilgilendiği ancak günümüzde (özellikle astrolojik mahiyette) gökyüzüyle ilgilenmenin, insana ciddi bir saygınlık katmadığı görülebilir.

2. Astrolojinin Bugünü

Bilim Devrimi'nin yani bugünkü modern bilme tarzının ortaya çıkışında, astroloji, simya, büyü gibi geleneklerin yeri ve tesiri konusunda pek çok çalışma vardır. Kadim geleneğimizin eğitim yuvaları olan Selçuklu-Osmanlı medreselerinde simya, astroloji vb. alanlara değil astronomiye yer verilmiştir. Örneğin günümüze miras kalan önemli alanlardan biri, Anadolu Selçuklu Dönemi'ndeki Merağa Matematik-Astronomi Okulu'nun kozmosun tasarımıyla ilgilenerek ortaya koyduğu astronomik çalışmalardır. Eserleri günümüze kadar gelen isimlerden Ömer b. Muhammed b. Ali, İbn Heysem, Kemâluddin Fârisî, Mu'înuddin Pervâne, Kutbuddin Şirâzi, İbn Sîna, Nasîruddin Tusî, Muhyiddin Mağribî, Fahrüddin Halebî'nin astronomik mahiyetteki çalışmaları Merağa Astronomi Okulu'nda okutulmuştur (Fazlıoğlu, 2015).

Geçmişte eğitim yuvalarında yer bulamasa da astroloji saraylarda icra ediliyordu. Daha sonra zamanla sokaklara, köylere ve kasabalara kadar inen astroloji, kronolojik olarak başta sadece kral ve prensleri, zamanla kralın diğer aile üyelerini, sonra zengin sınıfları, önemli kişileri yani elitleri kapsar hale geldi. Bir süre sonra ise her şeyin tüketilebilirliği ile para kazanılabileceği bir dünya tasavvuruna sahip insanların aracılığıyla olsa gerek ki, astroloji halka taşınarak sektör haline getirilmiş oldu. Astrolojinin halka açık hale gelmesi, 1930'larda gazete içeriği şeklinde pazara nüfuz ederek patlama yapmasıyla mümkün olmuştur. İlk gazete astrologu Richard Harold Naylor, günlük falların temellerini İngiliz Sunday Express gazetesinde atarak astroloji köşelerini yaygınlaştırmıştır (Uyar, 2015: 41, 48). Günümüzde bu günlük fallar aracılığıyla astroloji, neredeyse bütün insanlara hitap etmekte (etmeye çalışmakta) ve gündelik hayatın hemen hemen bütün alanlarına yayılmaktadır (yayılmaya çalışmaktadır).

Kapsamı bazı dönemlerde genişleyip bazı dönemlerde daralan astroloji, biçim değişikliğine uğraya uğraya da olsa sürekliliğini korumuş ve günümüze kadar gelmiştir. Astrolojinin siyaset kurumuyla ilişkisi geçmişte varken bugün olmaması, bu biçim değişikliğine güzel bir örnektir. Günümüzde kurulma tarihine göre ülkelere, kurumlara ve kuruluşlara da birer burç ve yükselen belirleyip buna göre siyasi içerikli burç yorumu ve burç analizi üreten astrologlar, astroloji-siyaset ilişkisini yeniden kurma çabasıdadır. Ancak günümüzün siyasi ya da askeri kararlarında astrolojiye rol verilmemektedir. Sadece askeri ya da siyasi alanda değil günümüzde astroloji bütün toplumsal kurumlarda kendine yer açmaya çalışmaktadır. Ancak günümüzde astrolojiden en çok etkilenen toplumsal kurumlar aile ve boş zamandır.¹ Astroloji, özellikle burç uyumları gibi içeriklerle evlilik aşamasından itibaren aileleri, burç yorumları, burç özellikleri gibi içeriklerle insanların boş zamanlarını, tatil ve eğlence hayatlarını etkilemektedir. Astrolojinin toplumdaki görünürlüğünün geçmişten günümüze askeriye ve siyaset gibi ciddi bir alandan eğlence ve boş zaman gibi ciddi olmayan bir alana doğru evirildiği söylenebilir.

Astrolojinin dünkü işlevi ile bugünkü işlevi arasındaki fark günümüz astrologlarına dair algıda görülebilir. 2015 senesinde İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Tübitak'ın desteğiyle yapılan "Mesleki İtibar Skalası" çalışmasına göre, en çok itibar gören meslekler sıralanmıştır. İlk sıralarda doktoru, profesör ve hâkim varken son sıralarda dansöz, astrolog ve falcı bulunmaktadır.² Düne oranla bugün astroloji ile ilgilenen insan daha fazla olabilir. Ancak bu durum astrolojinin itibar gördüğünü göstermez. Çünkü astroloji, günümüzde daha çok magazinsel, boş zaman eğlencesi diyebileceğimiz şekilde bir meşguliyettir.

¹ Kurumlar sosyolojisi disiplini içerisinde aile, din, ekonomi, siyaset gibi kurumlara çağdaş sosyolojide "boş zaman" da eklenir olmuştur.

² URL:<http://edebiyat.istanbul.edu.tr/?p=20750ET>; 4 Haziran 2015

Astrolojinin dünü, bugünü ve yarını üçgenindeki gelgitleri daha iyi anlayabilmek için, insanın yaratılışını da göz önünde bulundurmak, bakışımızı güçlendirebilir. Çünkü astrolojinin muhatabı, dün de insandı, bugün de insandır. Astrolojiyi ortaya çıkaran, itibar gösterip yaygınlaştıran ve itibardan düşüren, neticede insandır. Bu yüzden, kadim geleneğimizin şu insan tasavvuru bu konuda manidardır:

“Aşağıdan yukarıya çıkan tabiat/madde ile yukarıdan aşağıya inen ruh/mana, insanda buluşur ve kaynaşır. Bu buluşma, varoluşun sırrıdır. Çünkü insan, varlığın iki ucunu bir araya getiren, bu nedenle arada bulunan bir var olandır. Yani insan maddeyi temsil eden ve manayı temsil eden iki âlem arasında aracı konumunda yeni bir âlemdir. Bu yüzden kimi alanlar insanın madde ile ilgili âlemine hitap ederken, kimileri mana ile ilgili âlemine hitap etmektedir. İşte bu yönüyle söylenebilir ki; teoloji, kozmoloji, astroloji gibi alanlar, insanın anlamına ilişkin soruları yanıtlamak için üretilmişlerdir” (Fazlıoğlu, 2015: 90).

Astrolojinin bu misyonunu yerine getirebilme derecesi, insanın yaşadığı dönemin düşünme sistemi ve bilme tarzına bağlıdır. Dolayısıyla geleneksel düşünüş ve biliş ile modern düşünüş ve biliş arasındaki değişiklikler de ortaya koyulmalıdır.

2.1. Dünden Bugüne Düşünme ve Bilme Tarzları

Astrolojinin itibar gördüğü dönemde hastalıkların nedenleri bilinmemektedir ve insanlar ölüm karşısında son derece çaresiz ve savunmasız durumdadırlar. Günümüzde tıbbi, teknolojik ve bilimsel gelişmeler, ölüme, hastalığa, ticarete, ay ve güneş tutulmasına vs. dair insanlara anlam sunabilmektedir. Bu yönüyle astroloji aslında günümüzde ilkel görünmektedir. Ancak dünya üzerinde hala pek çok insan astrolojiyle ilgilendiğine göre, güncel, popüler, kurgusal, afilli ve ilgi çekici içeriklerle astroloji, söz konusu ilköğrenim gizleyebilmektedir. Takvim sisteminin, astrolojinin ortaya çıkışı, astrolojiye duyulan ihtiyacın sebebi, gezegenlerle insanlar arasında bağlantı kurmayı gerektiren duygu ve düşüncelerin neler olduğu gibi konular astrolojinin dünkü işlevinin bugün ilkel kalmasına sebep olmaktadır. Astrolojinin dünya üzerinde genel profili böyle olsa da onun bizim medeniyetimizde nasıl bir ortamda geliştiğine bakılacak olursa; **evreni idrak etmek** için yeni bilme tarzları geliştirmeye çalışan okullar ve düşünürlerle rastlanır.

1240'lara kadar Batıda ve Doğuda ya hesap ya gözlem dikkate alınarak bilim geliştiriliyordu. İslam astronomisinin altın çağı olan 1240-1600 yılları arasındaki dönem ise, bizim medeniyetimizin hem hesabı hem gözlemi birlikte dikkate alan yeni bilme yöntemi geliştirdiği dönemdir. Merağa matematik astronomi okulu, Semerkant okulu ve İstanbul okulunun en aktif üretim yaptıkları bu dönemde Aristoteles metafiziği ve Batlamyus astronomisi aşılına çalışılmıştır. İslam medeniyetinde mevcut bilme ve düşünme sistemlerini aşmaya çalışan ilk başarılı teşebbüs 1240'larda Mueyeddin Urdî ile başlamış, Nasiruddin Tûsî, Kutbuddin Şirâzî, Sadr'ş-

Şeria, Ali Kuşçu, Mirim Çelebî gibi isimlerle devam etmiştir (Fazlıoğlu, 2016: 148). Özgün düşünme sistemi üreten bu isimlerin hepsinin aslında birer din âlimi olması gündemimizdeki din-bilim çatışması konusunun yersizliğini göstermektedir. Ayrıca geçmişte fikri zeminimizde yer verebileceğimiz astrolojiye dair özgün düşüncelerimiz medeniyetimizi diğer medeniyetlerden ayırabilecek nitelikteyken günümüz astrolojisi özgün olmadığı için bu niteliğini de kaybetmiştir.

Batı-Avrupa medeniyet perspektifine din-bilim çatışması hakimdir, her yerde bu çatışmayı aramışlar, bulamadıklarında uydurmuşlardır (Fazlıoğlu, 2016: 145). Bizim medeniyetimizde ise din ve bilim aslında çatışmaz. Bu yüzden astroloji ya da astronomi ile ilgili ilimler sağlıklı bir şekilde gelişmiş ve itibar görmüş olabilir. Ancak Batı düşüncesinin sirayeti ile din-bilim çatışması günümüzde bizim de gündemimizdedir. Bu sirayetin etkisiyle tarih ve medeniyet perspektifimiz ve bu perspektif içerisinde üretilen düşüncelerimiz, sistemlerimiz yapay kalmaktadır. Ve günümüzde astroloji denince aklımızda canlanan şeyin kökeni Batı astrolojisidir. Bu astrolojinin faldan ibaret görüntüsü onun bilimselliğine de din ile ilişkisine de zarar vermektedir.

Geçmişte, bugün ve gelecekte astrolojinin nasıl bir düşünme biçimi içerisinde değerlendirilebileceğini göstermek için insanlığın düşünme-bilme tarzları ile ilgili bir sistematığe ihtiyaç vardır. Buna göre düşünme biçimleri; **i.** Felsefi-Bilimsel **ii.** Dini-Ahlaki **iii.** Mistik-Sezgisel ve **iv.** Mitolojik-İtaatkar olmak üzere 4 başlıkta toplanabilir. **i.** Felsefi ve bilimsel düşünmede **merak** duygusu ön plandadır. Mantık ilkeleri ve nedensellik ilkelerine bağlıdır. **ii.** Dini ve ahlaki düşünme biçiminde **hayranlık** ve **hayret** duyguları ön plandadır. Mantık ilkeleri ve nedensellik ilkeleri işlevseldir. **iii.** Mistik ve sezgisel düşünme biçiminde **yalnızlık** duygusu ön plandadır. Mantık ilkeleri ve nedensellik ilkeleri yoktur. **iv.** Mitolojik ve itaatkar düşünme biçiminde **korku** duygusu ön plandadır. Mantık ilkeleri ve nedensellik ilkeleri işlevsel değildir.³ Astrolojinin bu sistematik içerisinde bütün düşünme biçimlerine uygun düşebilecek bir alan olduğu söylenebilir. Çünkü Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Allah'a hayranlık duyulmasına vesile olmak için ilgilendiği astroloji dini düşünme biçimine uygun düşmektedir. Gök cisimleri ile yeryüzü ve insanlar arasında nasıl bir ilişki olduğunu merak ederek üzerine düşülen astroloji felsefi düşünme biçimine uygun düşmektedir. Genellikle yalnızlık duygusunun hissedildiği zaman dilimlerinde ilgilenilen astroloji mistik ve sezgisel düşünme biçimine uygun düşmektedir. Gelecek bilinmediği için ve bilinmeyenden korkulduğu için geleceği bilme arzusuyla ilgilenilen astroloji mitolojik ve itaatkar düşünme biçimine uygun düşmektedir. Bu yüzden; günümüzde toplum nezdinde genellikle korku ve yalnızlık duyguları eşliğinde ilgilenilen astroloji, mantık ve nedensellik

³ Bu sistematik, Selçuk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Doç. Dr. Murat Arıcı'nın İslam Düşüncesi Okulu adında bir programda sunduğu bir seminerden alınmıştır.

ilkelerinin olmadığı mistik, sezgisel, mitolojik ve itaatkar düşünme biçimlerine uygun düşmektedir.

3. Astrolojinin Yarını

Neils Bohr'un da dediği gibi, belki de "Bugünün bilimi, yarının efsanesidir." Dünün yarını olarak bugün astroloji rasyonel olmayan şekilde efsane olarak algılanabilmektedir. Geçmişte bilimsel itibar görmesi o zamanın toplumsal nazarı ve idraki ile de ilgilidir. Dolayısıyla astrolojinin bugünkü işlevi bugünkü idrakimiz ile yarınki işlevi yarınki idrakimiz ile bağlantılı olacaktır.

Efsaneler, yeni sorular sorularak aşılabilir. Ancak, bir noktadan sonra soru sormayı bırakıp, verilen yanıtlar içerisinde yaşamak insanlığın kaderidir (Fazlıoğlu, 2015: 110). Astroloji, içerisinde barındırdığı sorularla özellikle felsefeye önemli malzeme sağlayabilir. Geleneksel açıdan günümüzde ilkel kalan yönleri ve modern anlamda boş zaman eğlencesi sayılabilecek içerikleri yüzünden astroloji tümüyle değersiz sayılmamalıdır. Astroloji ile ilgili, cevaplarının geçmişimizde aranmaya başlanacağı yeni sorular üretilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla cevapların geçmişimizde bulunmadığı yeni düşünce alanları açılacaktır. Yani astrolojinin gelecekte bugünkü gibi boş zaman eğlencesi olmaktan çıkabilme imkânı, onu ele alış biçimimizi değiştirmekten geçmektedir.

Kendi düşünce sistemimizle, kendi kavram haritamızla hemhal olup özgün çalışma alanları oluşturulabilir. İnsanın kavram örgüsü nasılsa dünyası da öyledir. Kültürler ve medeniyetler manevi bakımdan kavramlarla çökertilmektedirler (Fazlıoğlu, 2016: 169). Günümüz astrolojisi de özgün kavramlarımızla ilerlemiyor. Birçok konuda olduğu gibi astrolojide de Batı medeniyetinin izleri hâkim. Örneğin kadim düşünce sistemimizin zaman idrakinde geçmiş merkezdedir. Gelecek geçmişe göre şekillenir. Modern zamanlarda ise gelecek merkeze alınmış ve geçmiş geleceğe göre kurgulanmaya başlamıştır. Günümüz astrolojisinde de bariz bir şekilde geleceğe yönelik içeriklerle karşılaşırız. Bu içerikler geleceği bilme arzumuza hitap etmekte, korku duygumuzu harekete geçirmekte ve astrolojiyi itaatkâr düşünce biçimi içerisine hapsedmektedir. Astrolojinin geleceği, mantık ilkeleri ve nedensellik ilkelerinin canlı olduğu felsefi, bilimsel, dini ve ahlaki düşünce biçimlerine bağlıdır. Bu düşünce biçimleri aslında sadece astroloji ile ilgili değil bütün alanlarda bize nitelik katacaktır.

SONUÇ

Tarihi serüven okunduğunda görülmektedir ki; astroloji, Babililerden Yunanlılara, Romalılardan Avrupalılara kadar gelmiş ve bugün dünya üzerinde neredeyse bütün toplumlara ulaşmıştır. Bunun yanında yeryüzünün ve gökyüzünün durmadan değiştiği insanlık tarihi boyunca yeni keşiflerle gözlenmektedir. Diğer taraftan toplumlar sürekli etnik, kültürel, ekonomik ve dini değişikliklere maruz kalmışlar ve kalmaktadırlar. Bu değişiklikler kaçınılmaz olarak insanların düşünme ve bilme tarzlarını da değiştirmektedir. Ancak tarihteki bu kültürel ve fiziki dönüşümlere rağmen

astroloji ya da burç takvimi herhangi büyük bir değişikliğe uğramadan günümüze kadar gelmiştir. Astrolojiyle ilgili en kayda değer değişiklik, toplumların astrolojiye karşı aldıkları olumlu ya da olumsuz tavırlar olmaktadır. Bu tavırlar da şüphesiz düşünme ve bilme biçimlerine bağlı olarak dönemden döneme değişmektedir

Felsefi, bilimsel, dini ve ahlaki düşünce sistemlerine bağlı olarak astroloji, geçmişte kraliyet sanatı olarak düşünülüp devlet politikalarında, Hıristiyan öğretisinde, Roma kültüründe ve İslam düşüncesinde yer almıştır. Merak duygusu eşliğinde üzerinde durulduğu içindir ki, astroloji 1500'lü yıllarda bilim olarak kabul edilmiştir. Ancak Ortaçağ'da değer kaybetmiştir. Ortaçağ'ın Selçuklular Dönemi'nde müneccimlik faaliyetleriyle ilm-i nücum olarak adlandırılan astroloji, Âhi Birliği'nde yer verilmeyen tehlikeli bir meşgaleydi. Çünkü dönemin düşünme sistemi ve bilme tarzına göre, ilm-i nücum yalancılıktı ve müneccimler halka yalan söylerdi. Bu dönemlerde Gazneli hükümdarı Sultan Mahmut'un ilm-i nücum ile ilgili kitapları yaktığı rivayeti (Metin, 2014: 249) ona karşı gösterilen tepkiye dair bir işarettir.

Ortaçağ'dan günümüze kadar uzanan süreçteki düşünme ve bilme konusundaki değişikliklerle astroloji, modern bilimin karşısında duramamıştır (Astrolojinin Tarihçesi, 2015). Yine de astroloji bugün bilim dünyasından bağımsız olarak dünya çapında yoğun bir ilgi görmektedir. Çünkü bir şekilde topluma hitap etmesini bilmıştır. Yani günümüzün mistik, sezgisel, mitolojik ve itaatkâr düşünme biçimleri, astrolojiyi magazinelle ve eğlence olarak gündemde tutmaktadır. Zaman idrakimizi modernitenin tesirinden kurtarmadıkça, merak, hayret ve hayranlık duygularımızı geliştirmedikçe astrolojinin saygın bir uğraşı haline gelmesini bekleyemeyeceğimiz gibi mevcut saygın uğraşlarımızı da popüler kültüre, eğlenceye ve magazine kaptırmaktan endişe etmeliyiz.

KAYNAKÇA

Acar, R. (2009). Avicenne, Refutation De L'astrologie. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (19), 203-208.

Ağbal, D. (2012). Kur'an'da Burçlar; Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (38), 249-276.

Allum, N. (2010). What Makes Some People Think Astrology Is Scientific? *Science Communication*, 5 (20), 1-26.

Astrolojinin Tarihçesi. (2015, 01 05). 05 15, 2015 tarihinde Vikipedi Özgür Ansiklopedi: http://tr.wikipedia.org/wiki/Astrolojinin_tarih%C3%A7esi adresinden alındı

Aydın, H. (2011). Kozmolojik Temeller Işığında İhvân Es-Safâ'da Astroloji ve Astrolojinin Meşruluğu Sorunu. *Kelam Araştırmaları Dergisi* (9:1), 179-198

- Dalkılıç, B. (2004). Bertrand Russell'in İslâm Kültürü, Medeniyeti Ve Felsefesine Yaklaşımı, SÜİFD 18, 55-90.
- Dawkins, R. (2007, 8 13). The Enemies Of Reason. London, UK.
- Fazlıoğlu, İ. (2015). *Kayıp Halka*. İstanbul: Papersense Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2016). *Kendini Aramak*. İstanbul: Papersense Yayınları.
- Fehd, T. (Tarih yok). İlm-i Ahkâm-ı Nücûm. C.22, S.126
- Gözütok, Ş. (2012). *İslam'ın Altın Çağında İlim*. İstanbul: Nesil Yayınları
- Hakkı, E. İ. (1980). *Marifetname*. İstanbul: Veli Yayınları
- Koç, G. T. (2004). Osmanlı Siyaset Kültürünü Anlamada Kaynak Olarak İlm-i Nücûm: Sadullah el-Ankaravî. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (2: 1), 183-195.
- Metin, A. (Tarih yok). Kimliğin Toplumsal İnşası Ve Geleneksel Kadın Kimliğinin Aktarımı. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (2), 74-92.
- Pannekoek, A. (1989). *A History Of Astronomy*. New York: Dover Publications.
- Russell, B. (1996). *The History of Western Philosophy*. London.
- Topdemir, H. G. (2010). Fârâbi-Doğu Bilgeliğinin Kapısı. İstanbul: Say Yayınları
- Uyar, T. (2015). *Astrolojinin Bilimle İmtihanı*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları.
- Zeitgeist: The Movie*. (2007). 01 25, 2018 tarihinde Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=BRkyY23mgVc> adresinden alındı.

**MEDENİYETLER İTTİFAKI VE ÇATIŞ MASI BAĞLAMINDA
AVRUPA'DA YÜKSELEN İSLAMAFOBİ**

Mag. Tunahan DÜR

Viyana'da 16. Bölge Teknik lisesinde İslâm Din Dersi Öğretmeni
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doktora Öğrencisi
tunahan.duer@hotmail.com

**THE RISING OF ISLAMOPHOBIA IN EUROPE IN THE CONTEXT OF THE
ALLIANCE AND CLASH OF CIVILIZATIONS**

There is no possibility that any civil society can exist if the human living isn't set as one priority in a society. In a time where human values are shifting and our definition of them might be a challenge right now, We can see that also in the shifting of the population as a huge mass of people are moving and in need of changing their living circumstances through war and economical crisis.

No ethnicity, no nation and no state on this earth can live by isolating and excluding others without living in peace with them. There are a lot of historical events showing us the very existence of states excluding or/and eliminate folks. In this recent times it is necessary to have activities and measurements putting human values in their agenda to build a civil society in harmony and peace. For this we are in need of people and organisations in this society working voluntary and with endless efforts for the implementing of social values.

Although every religion is forbidding the violence towards human and making trade of this, there we can see people using violence towards others to gain prosperity by leading devastating wars and producing guns for trade without caring about human lives and human values.

Muslim people have to think first about peace in the civil society and follow the orders of the Qura'n. For this there is no other way and no natural thing as to connect with people any religion or any life style to gain the peace within us and be the trigger, which is combatting racism in the society.

Giriş

İnsanı öncelemeyen hiç bir medeniyetin ayakta kalması, varlığını sürdürmesi imkansızdır. Onun için atalarımız "İnsanı yaşat ki devlet yaşasın." diye veciz bir söz söylemişlerdir. İnsanın insani değerlerden

soyutlanması ile toplumun dolayısıyla devletin dejenere olması kaçınılmazdır.

Günümüz dünyasında insani değerlerin iflas ettiğini ve insan topluluklarının ülkerden ülkelere veya kıtalara savrulduğunu, çok acınacak durumda iltica kamplarında yaşamaya mecbur bırakıldıklarını görmekteyiz. İki büyük dünya savaşının insanlığa armağan ettiği gözyaşı ve yıkıntı yetmezmiş gibi ülkeler arasındaki tarihsel ihtilaflar kaşınmak suretiyle global silah tüccarları zenginliğine zenginlik katmaktadır.

Tüm peygamberlerin ve bilge insanların ortak mirası olan tarihi birikim ve eserlerin bir parmak dokunuşuyla yok edilmesini seyrettiğimiz zaman diliminde teknolojik gelişmeler insanlığa hizmet etmesi gerekirken, onun yok edilmesine hizmet etmektedir.

Hiç bir ırk, ulus veya devlet dünyamızda kendi dışındaki ırk, ulus veya devletleri ötekileştirerek veya yok sayarak birlikte barış içinde yaşayamaz. „Devletler de tıpkı insanlar gibi doğar, büyür, gelişir ve nihayet ömrünü tamamlar ve tarih sahnesinden silinir.“ diyor, İbni Haldun. Devletler tarih sahnesinden silinirken eserlerini geride bırakmaktadırlar. Kimi devletler zulüm ve soykırımlarla anılırken, kimi devletlerde insanlığa sunduğu adalet, hizmet ve iyilik köprüleri ile anılmaktadır.

Malumdur ki tarih tekerrürden, biraz da tefekkürden ibarettir. Tarih insanların ve devletlerin kendilerine zulmetmelerinin örnekleriyle doludur. Allah cc. pek çok kötülüğü rahmeti ile affetmektedir. Zulüm ise Allah`ın asla kayıtsız kalmadığı ve bu dünyada cezasının verildiği büyük bir suç ve günahdır.

Millî şairimiz Mehmet Akif Ersoy bu hususta şu manzum cevabı veriyor: „Geçmişten adam hisse kaparmış... Ne masal şey! Beş bin senelik kıssa yarım hisse mi verdi? ‘Tarih’i ‘tekerrür’ diye tarif ediyorlar; Hiç ibret alınsaydı, tekerrür mü ederdi?“. ¹

Medeniyet ve İslam

Medeniyet arapça medine kelimesinden türetilmiş olup memleketleri imar ederek, insanları sosyal, ekonomik, kültürel ve ahlaki yönden refah ve huzura kavuşturmak anlamına gelir. İnsanlık tarihi boyunca yeryüzünde ya ilahi din mensuplarının oluşturduğu ilhamını dini hüküm ve vağuzelerden alan medeniyet türü, ya da beşeri hükümlerden kaynağını bulan inançsız insanların oluşturduğu medeniyetler var olmuştur. Günümüzde bilinen eski Hind, Asur, Mısır, Yunan ve Roma medeniyetleri putperest toplumların medeniyetini yansıtır.²

Arapça’da ‘şehir’ anlamına gelen Medine, Osmanlı Türkçesinde din ile ilişkilendirilerek ‘medeniyet’ kelimesi türetilmiştir. Medeni ise şehirlî manasına gelir. Grekçe’deki şehir ve şehir devleti anlamına gelen polis

¹ http://www.edebiyatevi.com/yazi/5318_tarih-tekerrurden-ibarettir.html (01.04.2018)

² Prof. Dr. Aytac Eker,... Yeni Rehber Ansiklopedisi, İhlas Holding Yay. C. 13, s.316, 1994, İSTANBUL

kelimesi ile irtibatlandırıldığında Medeniyet kelimesinin hem siyasi hem de sosyal bir karşılığı vardır. Batı dillerinde 'medeniyet'in karşılığı olan 'civilisation' da Latince 'de 'şehirli' anlamına gelen civilis kelimesinden türetilmiştir. Medeniyet teriminin düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ihtiva ediyor olmasıdır.³

Çıkış kaynağını Hz. İsa ve Hz. Musa'ya indirilen 10 Emrin oluşturduğu Hristiyanlık ve Musevilik eski Yunan ve Roma Medeniyetinden oldukça etkilenmiş olup orjinalliğini kaybetmiş durumdadır. Batı Medeniyeti daha çok bugün çeşitli sembol ve ritüellerle ifade edilerek vahyi dışlayıp, aklı putlaştıran rasyonalizmin kısılcasına girmiştir.

Medeniyet tasnifleri içinde her bakımdan mükemmelliğe erişmiş „İslam Medeniyeti“ dir. İslam Medeniyeti İslam Dini'nin ortaya koyduğu iman, itikad, amel ve ahlak esasları cemiyet hayatı, idare prensipleri ve dünya nimetlerinden insanın yaratılış maksadına uygun olarak, her türlü görüş, düşünce ve fikirlerin doğru ve iyi taraflarını varlığında bulunduran ve zamanı (çağları) peşinde sürükleyen, insanlık tarihi boyunca yaşanmış en ileri ve parlak bir medeniyettir. İslam medeniyetinin özü „Tevhid“ inancıdır.⁴

İslam kelime olarak emniyet ve barışı ifade eden Allah'ın vaaz ettiği kurallara gönül huzuru içinde teslimiyeti önceleyen bir medeniyeti içerir. Kendi içinde barışı bulan müslüman başkalarına da huzur ve barış götürecektir

Charta Medine – Medine Vesikası

İslam'da teorik ve pratik olarak farklı kültür ve etnisiteden gelen insanların birlikte barış

içerisinde yaşayabileceklerini gösteren bir proje olarak „Medine Vesikası“nı görmekteyiz.

„Medine Vesikası“ batı dünyasında „Charta Medina“ „Gemeindeordnung Medina“

„Constitution Medina“ olarak bilinmekte olup Alman Şarkiyatçı **Julius Wellhausen**

tarafından kazandırılmıştır.

Vesikanın ilk 23 maddesi Mekke'li Muhacirlerle Medine'li Ensar arasındaki hukuku

düzenlerken, 24 ve 47. maddeye kadar olan bölümde Müslümanlar ile Medine'li Yahudiler

³Türkiye Diyanet Vakfı, *İslam Ansiklopedisi, Divantaş Yayınları, Cilt 28, s. 296, 2000, İSTANBUL*

⁴Faruki İ. R., *İslam Kultur Atlası, çev. Kibaroğlu M. O., Inkilab Yayınları, s. 89, Fatih, 3. Baskı, 1999, İstanbul*

arasındaki hukuku düzene koyan ilk yazılı Anayasa olarak miladi 622 yılında yürürlüğe

girmiştir.

Medine Vesikası'nı islam dünyasında aktuelleştiren ise Prof. Dr. Muhammed Hamidullah

Hoca olmuştur. 20 yıllık bir çalışmanın ürünü olan „İslam Peygamberi“ isimli eserinde bu

vesikayı „İslam Devletinin Anayasası“ olarak nitelendirmiştir.

Federe Devleti oluşturan ögelerin her birinin eşit haklara sahip olduğu ilan edilip, özellikle

devlet ile tabeası arasındaki ilişkiyi adalet ilkesi temeline dayandırmaktadır. Günümüz

modern devletlerinin „Hukuk önünde herkes eşittir.“ ilkesini ilk uygulayan bundan 1400 sene

önce müslümanlar olmuştur. Sözleşme belgesi, adaletin dağıtım ve uygulama noktasını

bireylere değil, topluma ve merkezi otoriteye bırakmıştır. Her vatandaşın kendi kabilesi, ailesi

ve akrabaları aleyhine de olsa merkezi iktidara destek vermesi istenmektedir.

İslam devleti merkezi otoritesi de vatandaşının malını, canını, ırz ve namusunu, inanç

hürriyetini garanti ederek temel insan hakları olarak adlandırılan bu kavramları bundan 14 asır

önce insanlığa hediye etmiştir. Bunun yanında Vesika'nın kurucu ilkelerini genel hukuk

seviyesinde hak ve hukuki sorumluluklarını kaynakları olan Kur'an ayetleri ve Hz.

Peygamber'in hadisi şerifleri ile teyid etmek de mümkündür. O zamanki Arap yarım adasında

sadece kan bağına dayalı, kabile çıkarlarının en üst seviyede gözetildiği, hakkın ve haklının

güçlü değil, güçlünün haklı olduğu bir zaman diliminde müslümanların Medine`de sağlamış

olduğu bu birlik ve düzen çok yeni ve alışılmamış bir devlet yapısı ve toplum düzeniydi.

Medenî Şehirler ve Avrupa-i Şehirler

Hz. Peygamberin yönettiği önceleri „Yesrib“ hicretle birlikte „Medine“ olarak adlandırılan islam şehri câmi merkezli bir şehirdir. Câmi müslümanları sadece ibadet için bir araya getiren bir müessese değil, sosyal,

siyasi ve iktisâdi hayatıda içine alacak şekilde çok fonksiyonel bir yapı idi. Müslümanların toplumsal (düğün, dernek), siyasi (vahiy merkezli, kanun ve hükümler, savaş ve barış kararları), iktisâdi faaliyetlerin yürütüldüğü bir merkez idi. Caminin hemen yanında abdest ve temizlik ihtiyacını gidermek için bir su kaynağı vardı. Daha sonraları müslümanlar tarafından kurulan veya ele geçirilen şehirlerde de bu anlayış hakim olmuş camiler su kenarlarına kurulmuş ve etrafındaki pazar ve işyerleri ile şehirler gelişmiştir. Bu yönüyle islam medeniyetine bir su medeniyeti de denilebilir.

Buhara, Semerkand, Bağdad, Fustat, Khayrun, Granada, Cordoba gibi şehirler bu yapılaşmanın en güzel örnekleri olup, El Hambra gibi insanlığa mimari şaheserler kazandırmışlardır. Vadi el Kebir Nehri kıyısında kurulmuş olan Cordoba (Kurtuba) Batı Avrupa'daki İslam Medeniyeti mirasını omuzlamış bir kaç merkezden biridir. İnsanlık tarihindeki en zarif medeniyetler sentezini meydana getirmiş olan bir çiçektir Kurtuba.⁵

Avrupa ve Amerika da ise yerleşim yerlerinin merkezinde meyhane, banka, şerif-polis teşkilatı olup evler bu merkezin etrafında gelişir. Bunlar da rasyonel düşüncenin ürünleri olup insanların ben merkezli yaşam felsefesinden kaynaklanır. Holywood kovboy filmlerinde de örnekleri görüldüğü gibi rekabetçi bir içki ve ateş medeniyetidir. Avrupa da evlere su yakın tarihimizde gelmiştir. 30 yıl öncesine kadar apartmanda dairelerin kendi tuvaletleri olmayıp her katta iki üç ailenin birlikte kullandığı tuvaletler mevcuttu.

Batı ve İslam Medeniyeti kavramlarını incelerken onların yaşam kültürlerini ve felsefelerini de incelemek gerekir. Onun için Medeniyet kavramının batıdaki (Zivilisation) iz düşümünde uygarlık yaşam tarzı ile açıklanırken, Almanca da kültür olarak algılanmaktadır.⁶ Buradan hareketle Alman milletinin, kendine özgü hususiyetlerini vurgulayan kültür kavramını kullanarak medeniyet terimine soğuk bakması anlaşılmaktadır. Medeniyeti daha çok teknoloji ve bilim alanına ait sayıp deruni ve mânevî olan yönünü bundan ayırmak, fakat her şeye rağmen bu ikisini birlikte kullanmak batılı düşünür ve filozoflar için bir başarıdır.

Birlikte Barışçıl Yaşam Kültürü ve Bununla İlgili Kavramlar:

Tolerans: Fransızca kökenli olan bu kelime özellikle birlikte barış içinde yaşam alanında

sıkca kullanılmaktadır. Toplumsal bazda tolere etmek deyimi ile kullanıldığında, hoşgörmek,

tahammül etmek, katlanmak anlamına gelir. ⁷Kelimenin psikolojik anlamını incelediğimizde

⁵ Bülent T. Yılmaz, *Endülüs Seyahatnamesi-Cordoba*, <https://www.themaggar.com/cordoba-tarihi> (01.04.2018)

⁶ Gerhard Wahrig, *Wahrig Deutsches Wörterbuch*, Mosaik Verlag GmbH, s. 4284, 1980, München, Deutschland.

⁷ Şükrü Haluk Akalın, 2011, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, s.2363, Ankara

en hafifinden işlenmiş olan bir kabahat veya suçun cezasını vermeksizin bağışlanmasıdır.

Ancak toplumsal olarak bu suçun işlenmediği anlamına gelmez.

Hoşgörü: Herhangi bir tavır veya davranışı anlayışla karşılayarak müsamaha göstermek ⁸

olarak ifade edebileceğimiz bu tutum tolere etmenin üzerinde daha insancıl bir davranıştır.

Müsamaha göstermek yine bir hatayı, kusuru görmezden gelmeyi veya göz yummayı içinde

barındırdığı için birlikte barış içinde yaşamının hedeflediği bir toplumsal barışçıl bir yaşam

biçimi değildir.

Respekt: Türkçede bir düşünceye, bir inanca, bir davranışa saygı göstermek olarak tercüme

edilen bu kelime özünde bir kimseye yaşına, değerine, kutsallığına hürmeten dikkatli, özenli

veya ölçülü davranmayı ifade eder.⁹ Kendisinden farklı olan inanç, düşünce ve kültürleri

rahatsız etmekten çekinme duygusuyla hareket etmektir.

Hüsnü Kabul; İyi karşılama, güler yüz gösterme¹⁰ olarak tanımlanan bu tavır ve davranış

birlikte yaşam kültürünün en barışçıl, en insani yaşam biçimini tanımlar. Farklı kültür ve

toplulukların birbirleriyle en iyi iletişime geçebildikleri, her hangi bir kültür ve inanç grubunun

bir diğer inanç grubundan çekinmeden kendi inancının gerektirdiği ritüel ve pratiği

sergileyebildiği bir toplumsal barış manifestosunu ihtiva eder.

„ ...Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı, Fakat size verdikleriyle sizi denemek

istedi. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah`adır....“ 5,

Maide Suresi, 48. Ayet. Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur`ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali

„(Rasulüm!) Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O

⁸ Şükrü Haluk Akalın, A.g.e. s.1112

⁹ Şükrü Haluk Akalın, A.g.e. s.2046

¹⁰ Şükrü Haluk Akalın, A.g.e. s.1121

halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?" 10, Yunus Suresi / 99. Ayet

„ Allah`tan başkasına tapanlara sövmeyin; sonra onlarda bilmeden taşkınlık yaparak

Allah`a söverler..." 6, En`am S./108.Ayet, D. İ. Bşk., Kur`ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali

Medeniyetler İttifakı

Medeniyetler İttifakı 2005 yılında Cumhurbaşkanımız Sayın Recep Tayyip Erdoğan`ın Başbakanlığı döneminde ve İspanya Hükümeti eski Başbakanı Sayın José Luis Rodríguez Zapatero öncülüğünde, dönemin B. Milletler Genel Sekreteri Sayın Kofi Annan`ın himayelerinde başlatılmış bir Birleşmiş Milletler girişimidir. Girişimin ilk aşamasında oluşturulan Medeniyetler İttifakı Yüksek Düzeyli Grubu Kasım 2006`da çalışmalarını tamamlamış ve hazırladığı Raporu İstanbul`da kamuoyu ile paylaşmıştır. Rapor dünyadaki mevcut durumun genel bir değerlendirmesini ve siyasi tahlilini yapmakta, medeniyetler ve kültürler arasında diyalog ve anlayışın geliştirilebilmesine yönelik önerilerde bulunmakta, eğitim, gençlik, medya ve göçü öncelikli eylem alanları olarak belirlemektedir.¹¹

Kültürler arası ilişkilerin saygı, hoşgörü ve barış temelinde sağlıklı bir şekilde ilerleyebilmesi her türlü insani ilişkinin zemini oluşturan bilgi, duygu, tutum, tavır ve davranış alanlarında kapsamlı bir yaklaşımı için dünya ölçeğinde proje bazlı bir eylem planı hazırlanması hedeflendi. Diyalog kültürünü oluşturabilmek için bilgi, duygu, tutum, tavır davranış alanlarını kapsayan ve bu alanlar da olumlu dönüşümleri gerçekleştirecek projelere ihtiyaç vardır. Türkiye`nin Medeniyetler İttifakı Ulusal Eylem Planında şu maddelere vurgu yapılmıştır:

(a) Bireyin kendi kültürü ile diğer kültürler hakkında sağlam bilgi edinmesi;

(b) sağlam bilgi ışığında kendi kültürü ve diğer kültürler hakkında yapıcı duygu geliştirmesi;

(c) kendi kültürüne ve diğer kültürlere yönelik olumlu tutum ve tavırlar sergilemesi;

(d) ve son olarak bunlar doğrultusunda davranmasını sağlayacak projeleri amaçlamaktadır.

Dünya devletleri etnisite ve inanç bağlamında eski çağlardan beri hep diken üstünde bulunmuş gerek kendi sınırları içinde gerekse dışında, siyaset ve hedef belirlerken bu iki alana azami derecede dikkat etmişlerdir. Bu iki alan millet ve toplumları bir arada tutabildiği kadar kavga, savaşa ve ayrışmalara da yol açabilmektedir. Her İki Dünya Savaşına neden olan uluslararası çatışmalar bunun en bariz örnekleridir. 20. Yüzyılda ki iki başlı

¹¹ <http://www.mfa.gov.tr/medeniyetler-ittifaki-girisimi.tr.mfa> (04. 05.2018)

doğu ve batı bloğu askeri ve ekonomik dengesi, bu yüzyılın sonunda doğu bloğunu ayakta tutan kominizmin çökmesiyle, batı dünyasının temel dinamiklerini oluşturan kapitalist, liberal, sosyal ve siyasal güç merkezleri yeni dünya dengesini sağlayabilmek için karşı bir dünya düzeni aramaya koyulmuşlardır.

Toplumlar sadece siyasal sınırları ile değil kültürel kimlikleri ile de ayrışırlar. Örneğin ABD`de yaşayıp da kendilerini Meksika veya Avrupa`da yaşayıp da asya kültürüne ait hissedenler de olabilir.¹²

Medeniyetler Çatışması

Amerikalı sosyolog ve düşünür Samuel Huntington soğuk savaş sonrası Dünya`nın yedi veya sekiz kültür ve medeniyet çevresine ayrıldığını, geleceği bu gruptaki ülkelerin ilgileri ve birlikliklerinin şekillendireceğini iddia etmektedir.¹³ Bu ülkeler veya medeniyet veya kültür çevrelerini, A.B.D., Avrupa Birliği, Rusya ve eski doğu bloğu ülkeleri, Çin, Hindistan, Asya Pasifik Topluluğu, Latin Amerika ve İslami Kültür Çevresi (Türkî devletler, Arabische Liga, İran ve Şî-i Blok).

Soğuk savaş sonucunda oluşan ârizî çatışmalar küreselci politika ile son bulacak, sonunda tek ve uyumlu dünya düzeni sistemi var olacaktır. Bu çok tartışılan Filozof Francis Fukuyama`nın "Tarihin Sonu" isimli tezi ile de ilintili olup uzun dönemli ekonomik ve sosyal birliklikler bu gelişimi ortaya çıkaracaktır. Bu uyum beklentisi pek çok önde giden dünya politikacısı tarafından da ifade edilmektedir. Berlin Duvarı`nın yıkılması, Komünist rejimlerin çöküşü, Birleşmiş Milletlerin artan fonksiyonu da bu tezi doğrular mahiyettedir.¹⁴ Bu tezin önündeki en büyük engel İslamcı Fanatikler! tarafından savunulan İslâmi Dünya Görüşü (Kültürü) dür. Bu Kültür ve Medeniyet liberal dünya görüşünü benimseyen batı toplumu için bir tehlikedir!¹⁵

Samuel Huntington`un bu öngörüsünden anlaşılan Batı Kültür ve Medeniyeti`nin sonunda tek ve hakim kültür olarak kalacağı, diğer Kültür ve Medeniyetlerin ister gönüllü ister gönülsüz (ya asimilasyon veya savaşlar neticesinde) silineceği, yok olmaya mahkum olduğudur.

Samuel Huntigton`un öngörüsü islam dünyasında olduğu kadar batılı düşünür ve yazarlar tarafından da eleştirilmiş ve provakatif aynı zamanda dayanaksız olarak nitelendirilmiştir.

"İslam`ın sosyal ve siyasal talepleri ancak "Fundamentelizm"e karşı bir panzehir ve batının tek sistemli dünya düzenine karşı bir başkaldırıdır. Batının ileri sürdüğü bu "İslamcı Tehlike" analizi Arap Diktatörlerin kendi medyalarında dile getirdiği tekrardan başka bir şey değildir.¹⁶

¹² Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen*, Europaverlag GmbH, 5. Baskı, s.18, 1997, München

¹³ Samuel P. Huntington, *A.g.e.*, s.28

¹⁴ Samuel P. Huntington, *A.g.e.*, s.54

¹⁵ Tariq Ramadan, *İslam ve Batı, Almanya Müslüman Öğrenciler Birliği Yay. s. 315, 2000, Köln*

¹⁶ Tariq Ramadan, *A.g.e.*, s. 316

"Kültürlerarası Çatışma" doğu ülkeleri ile batı ülkelerinin ayrıştırmaktadır. Bu başlık bugün Müslümanlar'a karşı bir kışkırtmanın aracı olarak kullanılmakta olup, dünyamızı bugünü, dünden daha tehlikeli ve düzensiz hale getirmiştir."¹⁷

"Huntington'un sahneye çıkışı, Komünizm ve Faşizmin yok olacağını müjdelemesi ve gelecekte devlet savaşları yerine batının Konfüçyus- Hind, Slav- Ortodoks ve İslam Kültürleri ile mücadelesinin soğuk savaşın yerini alacağı ancak bir fantazi olup, bir saptırmadır."¹⁸

İrkçilik ve Avrupa'da Yol Açtığı Felaketler

İrkçilik, insanların toplumsal özelliklerini biyolojik, etnik özelliklerine indirgeyerek bir ırkın başka bir ırklara üstün olduğunu öne süren öğretilerdir.¹⁹ Arapça da ırk, köken manasına gelen *kawm*, daha çok kabileyi, şuub ise nasyonaliteyi temsil eder. Millet ise daha çok bir ülkü veya inanç birliğini ifade ettiği için Kur'an-ı Kerim müminleri "Milleti İbrahim" olarak tanımlayıp kavmiyetçiliği, ırkçılığı reddeder.

İrkçilik her dönemde insanoğlunun başına bela olmuş, ilk defa Şeytan'ın Hz. Adem'e karşı

üstünlüğünü öne sürmesiyle görülmüştür. Kendisinin ateşten insanın ise topraktan yaratıldığını

söyleyerek büyüklük taslamış ve pişman olmamış ebedi cezaya maruz kalmıştır.

Onun yolundan giden şeytanlaşmış liderler de insanları ya renk temelinde (siyah, beyaz, kızıl... tenlerinin rengine göre) veya etnisite temelinde (alman, ingiliz, fransız....) ayrıştırarak

oluşan savaşlar neticesinde milyonlarca insanın öldürülmesine sebep olmuşlardır.

Batı kültürünün önceleri Amerika'da kızıl derili, daha sonra siyah derili insanlara üstünlüğünü zorla kabul ettirmeye yönelik mücadelesi ırkçılığın tezahürü olarak görülmüştür. Afrika'dan milyonlarca insan ucuz işgücü olarak, yeraltı veya yerüstü zenginlikleri de hammadde olarak kıta Avrupa'sına taşınmıştır. Portekiz ve İspanyollarca başlatılan sömürü düzeni, İngiliz ve fransızlarca devam ettirilmiş ve nihayet Alman ırkının diğer ırklara üstünlüğü iddiasıyla sembolleşmiş insanoğluna iki dünya savaşı hediye etmiştir.

Batılılar sömürü düzenine kılıf olarak diğer kıtalara medeniyet götürmek amacını güttüklerini ifade etmişler, daha önceleri o kıtaları sanki hiç medeniyet olmamış gibi aşağılamışlardır. Halbuki insanoğlunun sahip olduğu ilk medeniyetler hep diğer kıtalarda ortaya çıkmıştır. (Asuriler,

¹⁷ Nicolas Richter, <http://www.sueddeutsche.de/politik/kampf-der-kulturen-wo-huntington-irrt-1.1753736>

¹⁸ Die Zeit, Samuel Huntington'un saplantısı, yazı yorum- kritik, 29.12.2016, Almanya

¹⁹ Şükrü Haluk Akalın, A.g.e. s.1126

Babilliler, Aztekler, Mayalar, Hind, Çin, Hitit ve Mısır medeniyetin öncileridir.)

Eski Mısır, Yunan, Roma dinleriyle Hinduizm, Şintoizm, Mecusilik ve yahudilik dışında kalan tek tanrılı dinler bir milletin veya insanlığın tanrı ile ilişkisini düzenleyen kurallar getirmişler, hiç bir ırkın diğer ırklardan üstün olmadığını öğütlemişlerdir.²⁰

"Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanızdır..." 49. Hucurat Suresi / 13. Ayet, D. İşl. Bşk. K. Kerim T. Meali

"Ey İnsanlar, Arap olanın, arap olmayana, Arap olmayanın arap olana üstünlüğü yoktur." H.Şerif

Dinlerinin öğütlerini çiğneyen batı kültürünün çocukları insanoğlunu felakete sürüklemiştir. Sadece I. Dünya Savaşı'nda ölen 9.5 milyon insanın % 95'i asker, % 5'i sivildi. II. Dünya Savaşı'nda ölen 65 milyon insanın ise % 33'ü asker, % 67'si sivildi.²¹

Avrupa Birliğinde Irkçılıkla Mücadele ve Antisemitizm

Irkçılık ve Hoşgörüsüzlüğe Karşı Avrupa Komisyonu, Avrupa Konseyi'ne üye ülkelerde ırkçılık, ayrımcılık, Yahudi düşmanlığı ve hoşgörüsüzlükle mücadele etmeye öncülük etmekte ve bunlara karşı yasal ve siyasal korumayı güçlendirmek için çalışmaktadır. Bu çerçevede ulusal ve uluslararası önlemlerin etkinliğini değerlendirmekte ve bunların güçlendirilmesi için öneriler sunmaktadır. Çalışma alanları arasında ırkçılık, yabancı düşmanlığı, hoşgörüsüzlük, anti semitizm ile insan hakları temelli bir mücadele yürütmek yer almaktadır.²²

1993 yılında kurulan avrupa komiyonu ırkçılıkla mücadele birimi her ne kadar insani değerleri koruma adına güzel çalışmalar yapsada üye ülkelerde etkin bir mücadele verdiği söylenemez. 2015 yılında Fransa'nın romanlara karşı çıkardığı yasa veya pek çok Avrupa Birliği ülkesinde azınlıkların iş hayatına atılmadaki fırsat eşitsizliği, yabancı kökenli gençlerin yüksek okulda öğrenim görmelerinin sınırlı sayıda kalmaları bu ülkelerin ayrımcılıkla mücadelede sınıfta kaldığının göstergesidir.

Irkçılık ve yabancı düşmanlığı günümüzde Avrupa entegrasyon projesinin temellerini sarsan ve ayrıca etkin bir mücadeleyi gerekli kılan sosyal bir hastalık konumundadır. Bu hastalıklı düşüncenin giderek artan bir biçimde siyasi arenada yer bulması ve meşrulaşma sürecine girmesi ürkütücü boyutlardadır. Pek çok Avrupa ülkesinde aşırı sağ dediğimiz ırkçı partilerin oy oranı yüzde 30 lu bandın üzerinde seyretmektedir. Bu da Avrupa Birliği projesini çöküntüye götürecek ileride yeni dünya savaşlarına götürebilecek nedenlere yol açabilir.

²⁰ Türkiye Diyanet Vakfı, A.g.e. C.19, s.124

²¹ <https://onedio.com/haber/kanli-bir-tarih-ii-dunya-savasi-ile-ilgili-15-onemli-bilgi-657284>

²² <http://www.ihop.org.tr/2007/09/11/irkclk-ve-hogoeruesuezluee-kar-avrupa-komisyonu>

İrkçılık anlayışı; insanların hakikate karşı gözlerini kör eden, kardeşlik bağlarını

zayıflatan, toplumun birlik ve beraberliğini önleyen, insani her türlü değeri yok sayan;

reddedilmesi gereken bir anlayıştır. İrkçılık kendisinden farklı olanı ötekileştiren, yok sayan bir anlayış olup bazen bir ırkı bazende bir dini de hedef alabilir.

İkinci dünya savaşından önce Almanya`da naziler ülkedeki ekonomik buhranın sorumlusu olarak yahudi toplumunu hedef göstererek önceleri masum bir halk hareketi gibi "Kauf nicht bei Juden- Yahudiden satın alma!" diyerek 'Antisemitist- Yahudi Düşmanlığı`nı başlatmışlar, Yahudilere ait olan iş yerlerini işaretleyerek bu dine karşı toplumsal nefreti körükleyerek iktidara gelmişler ve akabinde 6 Milyon yahudinin toplama kamplarında ölümüne ve onbinlercesinin ülke hatta kıta dışına tehirine yol açmışlardır.

Tarihin tekrar etmemesi aynı acı olayların yeniden yaşanmaması için bugün Avrupa hatta Dünya çapında yahudiliği koruma amacıyla "Anti-Semitizm" kanunları çıkarılmış ve bu suçu işleyenleri ağır hapis cezaları ile cezalandırma yoluna gidilmektedir.

İslamofobi ve İslam Düşmanlığı

Bir tür kaygı bozukluğu türü olan fobi kişinin belirli durum, canlı-cansız varlık veya mekana yönelik olarak hissettiği ileri düzeydeki korku hali olarak tanımlanmaktadır. Fobisi olan kişiler belirli tehlikeleri gerçekte duyulması gerekenden daha fazla tehdit edici olarak algılayarak, tehlikeli kabul edilen bu durumlardan önemli düzeyde kaçınırlar. Bu kişiler fobinin nesnesi olan koşullarla karşı karşıya kaldıklarında ise çok büyük bir sıkıntı yaşarlar ki bu durum kendisini tam bir panik hali ve dehşet hissi şeklinde gösterebilmektedir.²³

Bir barış dini olan İslam, müntesiplerine diğer insanlara emniyet ve güven telkin etmelerini öğütler. Hal böyle iken İslam`ı terör veya savaşla özdeşleştirmek ya cahillik veya art niyetli belirli çevrelere hizmete yönelik bir saptırmadır.

İslam`ın tam manasıyla uygulandığı, Hz. Peygamberin yaşadığı zaman diliminde savaşlar neticesinde 23 senede ölen (öldürülen) insanların toplamı 350 rakamını geçmemektedir.²⁴

Batı medyasında pek çok ülkede sistemli bir şekilde müslümanları, dolayısıyla İslam`ı karalama kampanyası yapılmaktadır. Belirli ülkelerin istihbarat ajanlarının ve bir kaç beyinsizin yaptığı saldırılar İslam`a mal edilmektedir.

²³ Kemal Arıkan, <http://www.kemalarikan.com/fobi-nedir-nedenleri-ve-tedavi-yollarinelerdir.html>

²⁴ <http://www.sonpeygamber.info/hz-peygamber-in-katildigi-savaslarda-sivillerin-korunmasi>

Bu saldırılar nedeniyle İslam'ı ve müslümanları sadece gazete haberleriyle tanıyan kesimde önceleri İslam korkusuna, sonraları ise İslam düşmanlığına yol açmaktadır. "Modem" dünya için hala "kaotik" ve "isyankar" bir konumda olan Müslümanlar ve onların temel referans dünyası olan İslam bir zamanların alternatif ütopya kaynağı olan komünizmin ve komünistlerin yerine geçmiştir. İslam veya Müslümanların "düşman" ya da daha hafif bir tabirle, "hedef" olarak inşa edilmesi bir taşla iki kuş vurmak anlamına gelmekte, kapitalizmin önündeki en büyük engel olan İslam'a ya da genel olarak dinsel düşünceye karşı da küresel ölçekte "takıntılı bir korku"ya (fobi) dayalı bir "halkla ilişkiler" stratejisi eşliğinde savaş açılabilecektir.²⁵

Dışlamacı kültürün yeniden filizlendiği Avrupa'da Müslümanlar eski 'öteki' olarak yeniden en ciddi tehdit olarak algılanmaya ve bu zeminden prim yapan aşırı sağcı ve milliyetçi kesim tarafından İslamofobi körüklenmeye başlanmıştır. Öyle ki yüzyıllar arası geçişin yaşandığı bu dönemde çeşitli Avrupa ülkelerindeki siyasi partiler İslam karsıtlığı üzerinden propagandalarını açıkça yürütmüşlerdir. Örneğin; Danimarka'nın aşırı sağ partisi DFP (Halk Partisi), 9/11

sonrasında, İslam'ı terörle bağdaştıran zihniyete dayanarak, bütün Müslümanların acilen sınır dışı edilmesini savunmuştur.²⁶

Genelde Avrupa'da Özelde Avusturya'da İslamofobi

İslam korkusu ve düşmanlığının ifadesi olarak tanımlanan *İslamofobi*, bir ülke

vatandaşlarının yurtdışından gelen kişilere tahammül göstermemesinin geniş bir

spektruma yansıyan ifadesinin bir parçasıdır. Özellikle radikal olaylarla ilişkilendirilerek

dinin temel alınmasıyla, bu dine mensup olanlara karşı taşınan önyargı ve takımlan

korku ve endişe dolu tavırların ifadesine dönüşen biçimiyle İslamofobi, tüm

dünyadaki ve özellikle Avrupa'daki Müslüman göçmenler aleyhine ırkçı bir zemin

oluşturmaktadır.²⁷

Avrupa ve İslam Dünyası arasındaki çok yoğun olumlu temaslara ve yüzyıllarca süren Avrupa'daki müslüman varlığına rağmen İslam'ın henüz

²⁵ Ferhat Kentel, "İslamofobi" Vesilesiyle Türkiye'nin Fobilerine Bakmak, İstanbul Şehir Üniversitesi, 2011, Sivas

²⁶ Fatma Yılmaz, Avrupa Birliğinde Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı İle Mücadele, Yüksek Lisans Tezi, 2008, Ankara

²⁷ Fatma Yılmaz, A.g.e., s.90

Avrupâ-i bir din olarak kabul edilmesi henüz imkansız görülmektedir. Bu Avrupa'nın kültür hâfızasına kazınmış olan İslam korkusundandır.²⁸

"Genç Müslüman Bayan Saldırının Kurbanı Oluyor."Gençlik zorbalığında yeni bir olay Avusturya'yı şoka uğrattıyor. Steiermark eyaletinde iki (avusturyalı) kız, (müslüman) bir genç kızı köşeye sıkıştırdılar ve başörtüsünü yaktılar."²⁹

"Avrupa'da Müslüman Nüfus Artışı" European Muslim Population, Bugün Avrupa'da yaklaşık 20 milyon Müslüman nüfus yaşamakta ve bu sayı AB'nin toplam nüfusunun % 4'üne karşılık gelmektedir. AB içinde yaşayan Müslüman nüfusları arasında en yaygın olanlar Türkiye, Bosna Hersek, Makedon, Arnavut, Kuzey Afrika, Orta Doğu, Pakistan, Bangladeş...³⁰

"Müslüman Bayan Başörtüsünü Tutan İğne Nedeniyle Resmî Daireye Alınmadı."

Avusturya'da bir devlet dairesinde çalışmakta olan R.B.D. işi için gittiği bir devlet dairesinde kapıdaki görevli memur tarafından başörtüsünün düzgün durmasını temin eden 4 mm. lik toplu iğne nedeniyle içeri alınmadı.³¹

"Avusturya Sosyaldemokrat Partisi Menejeri Barbara Novak Müslüman Öğrencilerin Başörtüsü ile Öğrenim Görmesine Karşı Olduğunu Söyledi."³²

"Avusturya Usulü İslam Korkusu."Söyleşi ve Gazete Küpürleri. ³³

Sonuç

Klasik İslam Düşüncesinde insanın psikolojik özelliklerinden en fazla bahseden düşünürlerden birinin İbn Haldun olduğunu söyleyebiliriz. Her düşünür gibi İbn Haldun da,

kendisine özgü bir biçimde geliştirdiği medeniyet tasarımıda doğal olarak insanı merkeze

yerleştirmiştir. Ona göre insan, tabiatı gereği medenîdir. İnsan medeniyet kurar, geliştirir ve zaman zaman medeniyetin gerilemesinde rol oynar.³⁴

Her medeniyet kendi dinamikleri ile yaşar, kendinden önceki medeniyetlerde içinde barındırır, üzerine kendi dünya görüş ve felsefesini de koyar ve yeni bir söylem geliştirir. Kendine özgü düşüncesi ve söylemi

²⁸ Rüdiger Lohker, *Islamophobie, Islamfeindlichkeit, antimuslimischer Rassismus*

²⁹ *Zeitungsartikel von Heute, 01.10.2009*

³⁰ http://www.islamicpopulation.com/europe_islam.html

³¹ *Islamophobie im Bundesgebäude, BFA auf der Landstraßer Hauptstraße im 3. Bezirk:*

³² <https://derstandard.at/2000074668234/SPOe-Parteimanagerin-Novak-tritt-fuer-Kopftuchverbot-fuer-Schueler-ein>

³³ *ISLAMOPHOBIE österreichischer Prägung (Full Dokumentation),* <https://www.youtube.com/watch?v=CSgBpyohvtw&sns=fb>

³⁴ *Ahmet Albayrak, İbn-i Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan, KTÜ İlahiyat Fak.,* <http://www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/85337751602d6a6.pdf>

olmayan toplumların medeniyetide olmaz, diğer toplum ve medeniyetlerin içinde erir, kaybolur ve giderler. İslam dünyasına büyük acılar yaşatmış olan Moğollar`ın kadim Anadolu Medeniyeti`nde eriyip kaybolup gittiği gibi. Anadolu İslam Medeniyeti`de daha önce bu topraklarda yaşamış olan Hitit, Roma ve Yunan Medeniyetleri`nden esinlenmiş Türklerin ana yurtlarından getirdiği örf ve adetleri, İslam Dini`nin kuralları ile yoğurmuş Türk İslam Medeniyeti`ni oluşturmuştur.

İbn Haldun tarihi şöyle tanımlar: "Tarih, bir çağa veya bir nesle has haberlerin anlatılmasıdır." Tarih bir övgü ve sövgü kitabı değildir. Her milletin, her toplumun ve Medeniyetin kendi hikayesini barındıran, geçmişe olduğu kadar geleceğede ışık tutan bir bilim dalıdır. Büyük milletler çok büyük topraklara sahip olan değil, büyük medeniyetler kuran topluluklardır. Büyük medeniyetler de kendi toplumlarının dini inanç ve felsefi düşüncelerinden ilham alırlar.

Tarihe ve insanoğluna iyi eserler bırakan milletler hep hayırla anılır. Tarihe kan ve gözyaşı getiren lider ve toplumlarda nefretle anılır. Üzerinden yarım asırdan fazla zaman geçtiği halde ikinci dünya savaşına sebep olanlar bütün toplumlarca lanetle anılırken, insanlığa büyük eserler kazandırmış olan düşünür ve bilim adamları saygı ile anılmaktadır.

Atalarımız "Eşek ölür semeri kalır, Yiğit ölür eseri kalır." diye anlam dolu sözler bırakmıştır. Gerek doğu gerekse batı medeniyetlerinin birbirinden öğeneceği pek çok güzellikler vardır Bu eserler insanoğlunun ortak mirasını teşkil eder. Hiç bir toplum, dininden, dilinden, renginden dolayı ötekileştirilmemeli ve insanlık ortak mirasına katkıda bulunması için teşvik edilmelidir. Unutmayalım ki hepimiz Hz. Adem`deniz ve Adem`in çocuklarıyız. Hz. Adem çocuklarına iyiliği, doğruluğu ve güzel işlerde birliği öğütlemiştir.

Kaynakça

Aytac Eker,... Yeni Rehber Ansiklopedisi, Ihlas Holding Yay. C. 13, 1994, İstanbul

Die Zeit, Samuel Huntington`un saplantısı, yazı yorum- kritik, 29.12.2016, Almanya

Faruki İ. R., İslam Kültür Atlası, çev. Kibaroglu M. O., İnkilap Yayınları, Fatih, 3. Baskı, 1999, İstanbul

Fatma Yılmaz, Avrupa Birliğinde Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı İle Mücadele, Yüksek Lisans Tezi, 2008, Ankara

Ferhat Kentel, "İslamofobi" Vesilesiyle Türkiye`nin Fobilerine Bakmak, İstanbul Şehir Üniversitesi, 2011, Sivas

Gerhard Wahrig, Wahrig Deutsches Wörterbuch, Mosaik Verlag GmbH, 1980, München.

R. B. Dür, Islamophobie im Bundesgebäude, BFA auf der Landstraßer Hauptstraße im 3. Bezirk Rüdiger Lohlker, Islamophobie, Islamfeindlichkeit, antimuslimischer Rassismus, Erklärung

Samuel P. Huntington, Der Kampf der Kulturen, Europaverlag GmbH, 5. Baskı, 1997, München, Deutschland

Şükrü Haluk Akalın, Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011, Ankara

Tariq Ramadan, İslam ve Batı, Almanya Müslüman Öğrenciler Birliği Yay., 2000, Köln

Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi, Divantaş Yayınları, Cilt 28, 2000, İstanbul

Zeitungsartikel von Heute, 01.10.2009

Internet Alıntısı

http://www.edebiyatevi.com/yazi/5318_tarih-tekerrurden-ibarettir.html (01.04.2018)

Bülent T. Yılmaz, Endülüs Seyahatnamesi, <https://www.themaggar.com/cordoba-tarihi> (01.04.2018)

<http://www.mfa.gov.tr/medeniyetler-ittifaki-girisimi.tr.mfa> (02.05.2018)

Nicolas Richter, <http://www.sueddeutsche.de/politik/kampf-der-kulturen-wo-huntington-irrte->

<https://onedio.com/haber/kanli-bir-tarih-ii-dunya-savasi-ile-ilgili-15-onemli-bilgi-657284>

[http://www.ihop.org.tr/2007/09/11/irkclk-ve-hogoeruesuezluee-kar-avrupa-komisyonu\(03.05\)](http://www.ihop.org.tr/2007/09/11/irkclk-ve-hogoeruesuezluee-kar-avrupa-komisyonu(03.05))

<http://www.kemalarikan.com/fobi-nedir-nedenleri-ve-tedavi-yollari-nelerdir.html> (03.05.2018)

<http://www.sonpeygamber.info/hz-peygamber-in-katildigi-savaslarda-sivillerin-korunmasi>

http://www.islamicpopulation.com/europe_islam.html,

Ahmet Albayrak, İbn-i Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan,KTÜ İlahiyat Fak.,

<http://www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/85337751602d6a6.pdf>

ISLAMOPHOBIE österreichischer Prägung (Full Dokumentation), <https://www.youtube.com/watch?v=CSgB>

**AMERİKA'DA MÜSLÜMAN ZENCİ BİR LİDER: WARITH DEEN
MUHAMMED VE BİR HAREKETİN DÖNÜŞÜM HİKAYESİ**

Arş. Gör. Feyza DOĞRUYOL

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi ABD

fdogruyol@sakarya.edu.tr

**AN AFRO-AMERICAN LEADER IN AMERICA: WARITH DEEN
MOHAMMED AND THE TRANSFORMATION STORY OF A MOVEMENT**

Warith Deen Mohammed, the third leader of the Nation of Islam which is one of the most important Afro-American Muslim movement in America, took the lead after the death of his father, Elijah Mohammed, and made revolutionary changes in the movement. Warith Deen, whose childhood and youth passed on racial discrimination, tried to remove racist and radical ideas that were adopted in the movement as the idea that "whites are the devil, the noble is the superior race". As a matter of fact, the US Federal Bureau of Investigation (FBI) saw him as the only person who could leave Elijah Muhammed's racist thoughts and expressions in America. In addition, Warith Deen Mohammed has adopted a policy of integration black Muslim people to provide them for peaceful living in American society. He encouraged the members to respect Jewish and Christian groups with his attitude in the form of embracing and collecting under a common ground. He had spoken to many international conferences on the relations between Islam and other religions. Warith Deen, who has a good relationship with the country's administration, became the first Afro-American Muslim who opens the US Senate with prayer during the time of Bill Clinton.

In addition, the semi-militarist arm Fruit of Islam, which acts as a security force for the movement, has closed down. Another important point is that during his leadership period, he undertook an important mission, such as building a strong identity for Afro-Americans and ensuring their survival from slavery psychology. In this process, all members of the male and female of movement were liberated with a right education and defended that the true Muslim identity should be regained in this way. In addition, some worship such as prayer, fasting and zakat was learned and practiced as the Sunni groups adopted it. Thanks to Warith Deen's activities both inside and outside the country, members had the opportunity to communicate with other Muslim groups in America. In this paper, we will examine how Warith Deen Mohammed, one of the leaders of the Islamic Nation movement which is still a large number of people today, transformed a Muslim group, formerly racist

and hateful in America, into peaceful, coherent and psychologically strong Muslim individuals. And we will try to introduce Warith Deen Mohammed who is still unrecognized enough in Turkey, by introducing him through many books was published.

Key words: *Afro-American Muslims, Nation of Islam, Muslim Leaders, Elijah Mohammed.*

Giriş

Amerika'da ortaya çıkan Müslüman zenci hareketlerinin en nüfuzlularından biri olan Nation of Islam, Elijah Muhammed'in liderliği döneminde ırkçı, dışa kapalı ve ötekileştirici bir din anlayışı benimsemiş; başa geçen ikinci lider Warith Deen Muhammed ise babasının öğretilerini büyük ölçüde değiştirerek harekette önemli bir dönüşüm sağlamıştır. Bu önemli dönüşüm sayesinde üyeler eğitilmiş, özgüveni yüksek ve Amerikan toplumuyla temas halinde olan barışçıl bireyler haline gelmişlerdir. Bu dönüşüm süreci göz önüne alındığında Warith Deen'in dini, psikolojik ve sosyolojik dönüşüm noktasında oldukça başarılı bir politika izlediği görülmektedir.

1. Warith Deen Muhammed'in Hayatı

Warith Deen Muhammed 30 Ekim 1933'te Amerika Birleşik Devletleri Michigan-Detroit'de sekiz kardeşin yedincisi olarak dünyaya gelmiştir. Asıl adı Wallace Delaney Muhammed'dir. Bu isim İslam Milleti (*Nation of Islam*) hareketinin kurucusu Wallace Fard Muhammed'e atfen konulmuştur. Fakat kendisi daha sonra ismini değiştirmiş ve "dinin varisi" anlamındaki Warith Deen'i benimsemiştir (Ansari, 1985: 248). Warith Deen'in babası Elijah Muhammed, Wallace Fard'ın sağ koludur ve nitekim onun vefatından sonra hareketin başına geçmiştir. Annesi ise Clara Muhammed'dir.

Warith Deen'in çocukluğu oldukça zorlu geçmiştir. Harekette görevli vaizler arasında çıkan anlaşmazlık sebebiyle Elijah Muhammed, o doğduktan sonraki sene şehir dışına çıkmak zorunda kaldığı için yetişme çağında ayrı kalmıştır. Bunu takip eden yıllarda babası yine farklı şehirlere gittiği ve birkaç defa da çeşitli sebeplerden dolayı hapse girdiği için babasını çok az görmüştür (Curtis, 2002: 109). Bu zaman zarfında Şikago'da yaşayan Warith Deen zencilere karşı yapılan ırk ayrımcılığı ve ailesinin yaşadığı ekonomik problemlerle karşı karşıya kalınca ilk gençlik yıllarında da psikolojik olarak zorlu zamanlar geçirmiştir.

Warith Deen, ilkokul ve lise eğitimini hareketin kendi okulları olan ve daha sonra ismi Clara Muhammed Okulları şeklinde değiştirilen University of Islam'da almıştır. Bu eğitime ek olarak dört sene İslami dersler ve Arapça eğitimi de görmüştür. Arapça derslerini aralarında Filistinli, Mısırlıların da bulunduğu hocalardan almıştır. Warith'in aktardığına göre özellikle Filistinli hocası Jamil Diab Arapça derslerinde geleneksel İslami konulara da değinmekteydi (Curtis, 2002: 109). Hocasının bu tavrı Warith'in ileride

babasının öğretilerine eleştirel bakış açısı geliştirmesinde önemli şekilde katkı sağlamıştır.

Warith Deen Muhammed erken yaşlardan itibaren İslami akademik ve dini disiplinlerle ilgilenmeye başlamıştır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim ve Arapça dil çalışmalarına da zaman ayırır da geçimini karşılamak üzere restoran, kitapçı, boyacı, kaynakçı gibi çeşitli meslek dallarında çalışmak durumunda kalmıştır. İki sene bir elektrik şirketinde işçi olarak çalışmış, buna ek olarak harekette vaizlik yapmaya başlamadan önce University of Islam'da Arapça öğretmenliği de yapmıştır (Udom, 1970: 76). 1958 yılında ise hareketin Philadelphia vaizi olarak görev almış ve böylece hareketteki idari hayatı başlamıştır.

1958 yılından itibaren müntesiplerine Kur'an-ı Kerim temelli bir eğitim vermeye başlamıştır. Ona göre birçok üye onun benimsemiş olduğu Kuran'a ve dolayısıyla öğretilere karşı yeni bakış açısına ilgi göstermiştir. Hatta Udom'a göre onun Kuran'ı bu şekilde ele alması ve yorumlaması üyeler gözünde bir vaiz olarak değerini artırmıştır (Udom, 1970: 109). Fakat henüz hala tam olarak babasında gördüğü bazı yanlışlıkları fark eder ve cevap verebilir durumda değildir. Onun asıl dönüşümünü sağlayan şey askerlik görevini reddetme suçundan tutuklanarak hapse girmesi olmuştur. Tutuklu bulunduğu üç sene boyunca Kur'an-ı Kerim, İncil ve dinî ilimlerle ilgilenmiştir. Bundan kısa bir zaman sonra Warith öğrendiği sünni İslami öğretilerle babasının öğretilerinin uyuşmadığını görmüş ve eleştirel bir şekilde öğretileri değerlendirmeye başlamıştır. Nitekim kendisi de hapisteki vakitlerinin manevi gelişimi noktasında oldukça önemli olduğunu belirtmiştir. Hapis hayatı onu Kur'an-ı Kerim ve İncil'i daha ayrıntılı okuma, inceleme ve araştırma fırsatı sağladığını söylemiştir (Curtis, 2002: 110).

Warith Deen hareketin bazı temel doktrinlerini sorgulamaya başladığı için İslam Milleti ile zaman zaman kriz yaşamıştır. Vaiz olduktan sonra defalarca hareketle ilişkisi kesilmiş fakat bu süreç 1974 yılında Şikago mabedindeki görevini geri almasıyla son bulmuştur (Smith, 1999: 89). Bu süre zarfında babası ile yapmış olduğu tartışmalar genel olarak babasının öğretilerine daha fazla Sünni İslami kavram katılması gerektiği üzerinde yoğunlaşmıştır.

Babasının 1975 yılında vefat etmesinin üzerine hareketin başına Warith Deen Muhammed geçmiştir. Onun nihai olarak harekete geri kabul edilmesiyle bu varisliğin ilişkisi olduğunu savunanlar da vardır. Fakat genel kanaate göre babasının son zamanlarında onun varis olacağı da netleşmiştir. Nitekim o dönemde hareketin New York vaizliğini yapan Malcolm X, 1958'de Şikago mabedinde yaptığı bir konuşmada Warith'i "Babasının izinden yürüyen sevgili liderimizin yedinci oğlu" şeklinde takdim ederek onun, babasının halefi olacağını aslında ima etmiştir (Udom, 1970: 81). GhaneaBassiri'ye göre eğer Elijah Muhammed oğlunu varis olarak bırakırken geleceği görebilseydi, bu niyetini asla açıklamazdı (GhaneaBassiri, 2010: 248).

2. Warith Deen Muhammed'den Önce İslam Milleti Hareketi

Amerika'daki en nüfuzlu zenci hareketlerinden biri olan İslam Milleti hareketi, Amerika'ya göçmen olarak gelen Wallace Fard Muhammed tarafından 1930'da bir zenci gettosu olan Detroit'te kurulmuştur. Kökeni hakkında çeşitli iddialar olan Wallace Fard, Amerika'ya geldikten sonra yine bir dini lider olan Drew Ali'nin Mağribi Amerikan İlim Mabedi (The Moorish Science Temple of America)'ne katılmıştır. Harekette aktif tol alan Wallace, bir süre sonra bazı üyeleri kendi tarafına çekmiş ve "Allah Temple of Islam" adı altında yeni bir hareket başlatmıştır. Hareketin ismi daha sonra Elijah Muhammedle birlikte Nation of Islam şeklinde değişmiştir (Fisman&Soage, 2013: 60).

Wallace Fard'ın benimsemiş olduğu düşüncelerin bir kısmı Drew Ali'den tevarüs etmekle birlikte bir kısmı da kendine özgü birtakım fikirlerdir. Müntesiplerine sonraları Elijah Muhammed tarafından da benimsenecek olan zenci kökenine dair bazı ırkçı fikirler aşılamıştır. İlk insanların aslında zenci olduğunu, Amerikan zencilerinin atalarının da Arabistan ve Mısır'da yaşayan bir kavim olduğu gibi fikirler bunlar arasındadır. Beyaz insanları "mavi gözlü şeytanlar, mağara adamı ve satan" şeklinde isimlendirmiştir (Ansari, 1981: 139). Ona göre Allah Hz. Musa'yı beyaz insanları medenileştirmek üzere göndermiş fakat Hz. Musa başarılı olamamıştır. Bunun üzerine beyaz insanlar tüm dünyada zulme dayalı bir düzen kurmuşlardır. Wallace ayrıca cennet, cehennem ve kıyamete farklı anlamlar yüklemiştir. Ona göre cennet İslam Dünyası, cehennem Amerika, kıyamet ise beyaz tahakkümünün sona ermesidir (Erinç, Taşer, Algar, 1991: 48).

Wallace Fard'ın bu aşırı görüşlerinin yanında kendisini önce mehdi, sonra peygamber ve sonrasında da Tanrının bir tezahürü olduğunu ilan etmesi gibi hareketleri de vardır. Bu ilanların ardından Wallace Fard 1934 yılında aniden ortadan kaybolmuş ve hareketin başına, 1931'de ona intisap eden Elijah Muhammed geçmiştir. Hareket onunla birlikte Amerika'daki zenciler için önemli bir güç kaynağı haline gelmiştir (Ansari, 1981: 140). Şüphesiz hareketin bu gücünü kazanmasında 1964'te hareketten ayrılana kadar Harlem vaizliğini yapmış olan Malcolm X ve harekete katılarak Müslüman olan ünlü boksör Muhammed Ali'nin de etkisi büyük olmuştur.

Şikago'daki mabedin başında olan Elijah Muhammed, lideri Wallace Fard'ın aşırı fikirlerini devam ettirmiştir. Kendisinin bir peygamber olduğunu iddia etmekle birlikte İslami bazı öğretileri benimsemeye devam etmiştir. Ramazan ayında 30 gün oruç tutmak bunlar arasındadır. Bunun dışında ibadet olarak toplantılarda Fâtiha'nın İngilizce meâli okunmaktaydı. Kendisi ayrıca 1959 yılında umre de yapmıştır.

Elijah Muhammed 1975 yılında vefat etmiştir. Babası vefat ettiğinde 42 yaşında olan Warith Deen hareketin başına genç bir lider olarak geçmiş; Amerika'nın çeşitli şehirlerinde yer alan ve "temple" şeklinde isimlendirilen toplamda 73 dini merkez ve yaklaşık 70.000 müntesibi bazı mali ve idari sıkıntılarla birlikte babasından devralmıştır (Haynes&Sammons, 2002: 43).

3. Harekette Gerçekleştirilen Dönüşümler

3.1. Dini Dönüşüm

Warith Deen Muhammed hareketin başına geçer geçmez, erken yaşlardan itibaren eleştirdiği babasının öğretilerini değiştirme fırsatı elde etmiştir. Nitekim 1976 yılında babasının bir peygamber olmadığını ilan etmiş ve böylece aslında hareketi İslam'ın ana çizgisine yaklaştırma teşebbüslerine başlamıştır. Warith'in en önemli değişikliği dini yapıda gerçekleştirdiği söylenebilir.

Warith Deen, 1975 yılında hareketin başına geçtikten sonra gerçekleştirmiş olduğu en önemli değişim, hareketin inanç yapısında yaşanmıştır. Babası Elijah Muhammed'e henüz hayatta iken yapmış olduğu itirazları onun ölümünden sonra harekette gerçekleştirerek bunu üyelere benimsetmeye çalışmıştır. Ve onunla başlayan bu değişimi "İkinci Diriliş" şeklinde isimlendirmiştir. Ders almış olduğu hocaları, hapiste geçirdiği süre boyunca İslami ilimlerle meşgul olması, dünyanın diğer bölgelerindeki Müslümanlarla görüşüp onlarla İslam üzerine sohbetler etmesi ve aynı zamanda İslam dünyasına yaptığı seyahatlerin bu değişimde büyük katkısı olmuştur (GhaneaBassiri, 2010: 284-287).

Babasının öğretilerine büyük ölçüde muhalif ve radikal olan bu değişikliklerin başında hareketin kurucusu olan Wallace Fard Muhammed'in tanrının bir tezahürü (*god in person*) olması şeklindeki inanış gelmektedir. Warith Deen bu inanışa karşı çıkararak bununla bağlantılı olan Saviour's Day (Mehdi Günü)'in de mahiyetini değiştirmiştir. Her yıl, kurucu Wallace Fard Muhammed'in doğduğu gün olan 26 Şubat'ta kutlanan bu günün ismini 1976 yılında Survival Day olarak değiştirmiştir. Üyelerine bu günün kutlanmasındaki amacın Wallace Fard'a değil İslam Milleti hareketi ve Elijah Muhammed'e bağlılık olduğunu benimsetmiştir. Bu değişimin arka planında Wallace'in ilahi bir kurtarıcı olarak görülmesine yapmış olduğu itiraz vardır.

Warith Deen'in karşı durduğu diğer bir düşünce de babası Elijah Muhammed'in peygamber olduğu şeklindeki inanıştır. Warith babasının bir peygamber değil ancak doğuştan kabiliyetleri olan bir insan olabileceğini öne sürmüştür.

Tanrı'nın zenci bir erkek olduğu düşüncesine de karşı çıkmıştır. Babasının döneminde benimsenen bu ve benzeri görüşleri sona erdirmek için 1977'de dinî sembollerdeki ırkçılığın ortadan kaldırılması, Hz. İsa'nın "beyaz" olarak resmedilmesinin engellenmesi ve tüm Tanrı imajlarının yasaklanması amacıyla İlahi Resimleri Kaldırma Komitesi (*The Committee to Remove All Racial Images of Divine*) isimli bir organizasyon kurmuştur. Bu şekilde dini motiflere zarar verecek imaların önüne geçmeye çalışmıştır (McCloud, 1995: 76-77).

Warith Deen müntesiplerini ibadetler hususunda da uyarmıştır. İslam'ın emrettiği namaz, oruç, zekat ve hac gibi farzlara karşı hassas olmalarını ve bunları Sünni çizgide benimsendiği gibi yerine getirmelerini istemiştir. Ve onlara tüm dini meselelerde nihai otoritenin babasının değil Kur'an ve

sünnet olduğunu vurgulamıştır (Curtis, 2006: 176).

Warit Deen bu telkinlerle beraber harekette imaj değişikliğine de gitmiştir. Eskiden “mabet” ismiyle anılan ve cami fonksiyonuyla kullanılan kurumlarının adını “mescit” olarak değiştirmiştir. Eskiden buralarda bulunan koltukları kaldırtmış ve geleneksel bir mescitte olduğu gibi herkesin yerde oturabilmesi için halılar sermiştir. Bu mescitlerin başındaki kişileri de “imam” olarak isimlendirmiştir. Ayrıca mescitlerin içerisindeki Amerika ve Hıristiyanlık muhalifi sloganları kaldırtmıştır (Smith, 1999: 91).

3.2. Psikolojik Dönüşüm

Warit Deen Muhammed müntesipleri üzerinde her şeyden önce önemli bir psikolojik dönüşüm gerçekleştirmiştir. Eskiden harekette benimsenen itikadi bazı yanlışları terk ettirdikten sonra müntesiplerin psikolojik açıdan güçlü bireyler haline gelmeleri noktasında bir kimlik inşasına girişmiştir. Yapmış olduğu bir konuşması onun üyelere nasıl telkinlerde bulunduğunu özetlemektedir. Konuşmasında, “Kardeşlerim, henüz Allah’ı gerçekten bilmiyorsunuz. Fakat eğer sabırlı olursanız ve benim size öğrettiklerimi kabul ederseniz Allah hakkındaki gerçek bilgiye ulaşacaksınız. Ve yeryüzündeki önder insanlardan olacaksınız.”¹ diyerek kölelik ve azınlık psikolojisindeki bu insanlara liderlik gibi aslında hayal edemeyecekleri bir konum vad ederek onlara cesaret vermeye çalışmıştır.

Şüphesiz Warith Deen psikolojik inşada yardım alınacak en önemli kaynağın yine İslam olduğunu görmüş ve İslamiyet açısından önem arz eden bazı şahsiyetleri öne çıkarmıştır. Onun bu noktada öne çıkardığı şahsiyet İslam’ın ilk müezzini olan Etiyopyalı Müslüman köle Bilal bin Rabah’tır. Diğer adıyla Bilal-i Habeşî’yi hem bir Afrikalı zenci hem de köle olması bakımından müntesiplerine örnek göstermiş, İslam nezdinde köle ve hürün, beyaz ve siyahın eşit olduğunu bu şekilde vurgulamıştır. Müntesiplerini de *Bilalîler* (Bilalian) olarak isimlendirmeye başlamış; eskiden *Muhammed Speaks* olan hareketin dergisinin adını *The Bilalian News* şeklinde değiştirmiştir (McCloud, 1995: 76). Bu derginin bazı sayılarında çocuklar için Bilal ile ilgili çeşitli görsel oyunlar yayınlanmıştır. Ayrıca Los Angeles’ta bulunan bir camilerini de *Bilal Islamic Center* şeklinde isimlendirmiştir (Skerry, 2005: 21).

Warith Deen Bilal’in zenci olmasını ön plana çıkarmaktan çok, onun kendi toplumundaki İslamî duruşu, özgüveni, ahlakî kimliği ve Allah’a olan bağlılığına vurgu yapmaya çalışmıştır. Bu, müntesiplerin psikolojik dönüşümü açısından büyük ölçüde başarılı da olmuştur. Hatta “Bilaliler” şeklindeki isimlendirmenin “Afro Amerikan” şeklindeki isimlendirmeden daha iyi bir tanımlama olduğunu düşünen zenciler de olmuştur. Onlara göre Bilal figürü, olması gereken ahlaki davranış, özgüven, zenci Müslümanların özgürlüğü, Allaha bağlılık ve özsayı arasındaki ilişkileri biçimlendirmiştir

¹ Muhammed, W. D. (Nisan 1975). *The Second Resurrection, Part 2: Baptism With the Water of Revelation. Muhammed Speaks*.

(Curtis, 2006: 181).

Warith Deen'e göre Afro-Amerikanlar esasen özgüven sahibi kişiler iken kölelik psikolojisi sebebiyle kendi öz benliklerinden uzaklaşmıştır. Bu kölelik mefhumu kendilerini tanımalarını zorlaştırmış, böylece kendine yabancı ve ezik bir toplum meydana gelmiştir. Ona göre benlik mefhumunun İslami yorumu göz önüne alınarak güçlü bir Afro-Amerikan kişiliği inşa edilmelidir (McCloud, 1995: 74). Nitekim onun amacının da bunu gerçekleştirmek olduğu görülmektedir. Bu amaçla Warith Deen, müntesiplerine köle iken efendilerinin vermiş olduğu soyadları değiştirmelerini, bunun yerine geleneksel Müslüman isimlerini benimsemelerini tavsiye etmiştir.

Warith Deen kadınların da güçlü birer birey olmaları için de harekette babasının döneminden farklı uygulamalara gitmiştir. Kadınların eğitimini önemsemiş, erkeklerle eşit haklara sahip olmaları gerektiğini savunarak Amerikan anayasası tarafından önerilen Eşit Haklar Tasarısı (*Equal Rights Amendment*)'nı kabul etmiştir. Kadınların özgürce yaşamaları noktasında bazı uygulamalara da izin vermiştir. Ayrıca kadınların camilerde daha etkin rol alabilmelerini sağlamıştır (Skerry, 2005: 20).

Hareketin kendi okulları olan ve kendisinin de eğitimini aldığı *Muhammed University of Islam* okullarının ismini *Clara Mohammed Schools* olarak değiştirmiştir. Bu okullar erken çocukluk döneminden itibaren farklı derecelerde eğitim veren kurumlardır. Warith okulların ders müfredatını genişleterek bazı değişikliklere gitmiştir. Sınıflarda cinsiyet ayrımı babasının dönemine olduğu şekliyle devam etmiştir. Bu okullarda iyi bir şekilde yetişen gençler mezun olup Amerikada'ki en iyi üniversite ve kolejlere girmekteydiler (McCloud, 1995: 77). Bunda Warith Deen'in cihad anlayışının bir parça etkisinin olduğu söylenebilir. Nitekim o cihadın, yer veya bölge fethetmekten çok, daha eğitilmiş olmaya ve ticarete ve çalışılan işte daha başarılı olmaya çabalamak olduğunu söylemiştir (Curtis IV, 2002: 123).

Warith Deen babasının başlatmış olduğu, üyeler için güçlü bir ekonomik durum inşa etme girişimlerini devam ettirmiştir. Onların sadece kimlik olarak değil ekonomik durumlarının da iyi bir noktaya gelmesini sağlamaya çalışmıştır. Üyelerin hükümet yardımından bağımsız hale gelmeleri için ticarete başlamaları yönünde cesaretlendirmiştir. Bu konuda nasıl üretici olacakları veya ekonomik özgürlüklerini nasıl kazanacakları noktasında onlara destek olmuştur (Peterson, 56).

3.3. Sosyolojik Dönüşüm

Warith Deen Muhammed'in harekette gerçekleştirmiş olduğu sosyolojik dönüşüm başarısı ise hareketin başta Müslüman dünya ile ilişkisi olmak üzere, İslam dışındaki dinlerle ilişkilerini, dönemin Amerikan hükümeti ve toplumu ile ilişkilerini, Warith Deen'in toplumun barışı ve huzuru için yapmış olduğu bazı atılımları ve nihayetinde hareketin Amerikan toplumuna entegrasyonu gibi konuları kapsamaktadır.

Elijah Muhammed döneminde İslam Milleti'nin İslam Dünyası ile ilişkileri daha çok Batı karşıtlığı noktasında birleşmekteydi. Müslüman Afrika ve Arap ülkeleri ile aynı dini inancı benimsemekten çok, ortak bir "düşman" sahibi oldukları için yolları kesişmekteydi. Ayrıca hareket içerisinde baskın görüş olan, siyah ırkın, beyaz ırktan milyonlarca yıl önce yaratılarak Nil Vadisi ve Arap Yarımadası'nda yaşadığı düşüncesi de bu söyleme eklenerek iki grup arasında etnik ve tarihi bir bağ kurulmuştu. (Fishman&Soage, 2013: 65). Bu şekilde Batı karşıtlığı ve ırkçılık üzerine kurulu bir ilişki, Elijah'ın müntesiplerinin Amerikan toplumu içerisinde nefret söylemi benimsemesine sebep olmaktadır. Ayrıca üyelerin kendilerini, yaşadıkları toplumda asimile edilmeye çalışılan azınlıklar olarak hissetmelerine yol açmaktadır.

Warith Deen Muhammed dönemi ile birlikte genel olarak İslam Dünyası özel olarak da Arap Dünyası ile olan ilişkilerde de bir dönüşüm yaşanmıştır. Batı karşıtlığı ve ırkçılık üzerine kurulu ilişkiler yıkılarak yerine din birliği üzerine kurulu ve aynı zamanda Batıya sıcak bakan bir yaklaşım benimsenmiştir. İslam dünyasındaki diğer dini gruplara daha yakın bir söylem benimsenerek ilişkiler geliştirilmiştir. Warith'in 1967 yılında Mekke'ye ilk Hac ziyaretini gerçekleştirmesi ve orada kendi hareketinin dışındaki Müslümanlarla da tanışma imkânı bulması bu bakış açısını beslemiştir.

Liderliği boyunca Warith Deen, Suudi Arabistan, Mısır, Birleşik Arap Emirlikleri gibi Amerikan yanlısı sayılabilecek Arap ülkeleriyle yakın ilişkilerde bulunmuştur. Örneğin Suudi Arabistan Warith Deen'i Amerika'daki İslami tebliğ faaliyetleri için kendilerinden fon tahsis eden tek resmi otorite olarak belirlemiş ve hatta hac vizesi için başvuru yapan Müslümanların seçimi konusunda karar mercii ilan etmiştir (Fishman&Soage, 2013: 66). Ayrıca Katar, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin de bulunduğu bazı Körfez ülkeleri Amerika'daki Müslüman cemaatlere yaptıkları bağış için tek vekil ve danışman olarak onu seçmişlerdir (GhaneaBassiri, 2010: 289). Bu ülkeler dışında Fas, İran, Ürdün, Suriye, İsrail, Polonya, İsviçre, Danimarka, ilişkilerde bulunmak ve konferanslara katılmak için gittiği ülkelerdendir.

Warith Deen'in hareketin dönüşümü için benimsemiş olduğu bir başka politika ise diğer dinlere olan bakış açısının değiştirilmesine yöneliktir. Özellikle Hıristiyanlıkla olan ilişki noktasında iki din arasında iletişimin güçlenmesi için bir program ortaya koymuştur. Bu program kapsamında diğer din mensuplarıyla görüşmelerde bulunarak diyalog kurma ve İslam dininin bir barış ve birlik dini olduğunu vurgulama imkânı bulmuştur. Ayrıca Papa John Paul II ile bir görüşme gerçekleştirmiştir. Bu görüşme, Müslüman olan bu cemaatin Hıristiyan bir toplumda kabul görmesi açısından oldukça önemsenmiştir (Peterson, 64.). Ayrıca o, mescitlerin içerisinde bulunan Amerika ve Hıristiyanlık muhalifi sloganları da kaldırtmıştır (Smith, 1999: 91).

Babasının sürdürdüğü geleneğin aksine Warith Deen Muhammed, Afro-Amerikan olmayanların da bu harekete katılmalarına izin vermiştir. Bu şekilde ırkların aşağılığı yahut üstünlüğüne değil, Tanrıya inanmaya dayalı bir dünya görüşünü içeren bir kimlik ortaya çıkarmaya çalışmıştır (McCloud, 1975: 75). Nitekim bir konuşmasında “İnananlar bir ailedir. Biz bir cemaatiz. Biz birbirimizi kardeş olarak çağırırken aslında biz bir aileyiz demek istiyoruz.”² diyerek kendilerinin de büyük İslam cemaatinin bir parçası olduklarını ifade etmiştir.

Warit Deen üyeleri için Amerika’yı yaşanılır bir yuva haline getirmeye çalışmıştır. Bunu Amerikan ve Hristiyan toplumuyla iletişim içerisinde yapmıştır. Müntesiplerini Amerikan toplumuna entegre etme ve toplumla barış içinde yaşayan bireyler haline getirme çabası İslam Milleti hareketinin benimsemiş olduğu bazı isimlere de yansımıştır. Warith Deen bu amaçla hareketin ismini çok defa değiştirmiştir. İlk olarak 1976’da hareketin ismini *World Community of Islam in the West*; daha sonra 1981’de hareket için *American Muslim Mission* ismini kullanmıştır. 1985’te ise *American Society Muslims* şeklinde ismini tekrar değiştirmiştir.

Müntesiplerini Amerika’da uyumlu bir vatandaş olarak yaşatma politikasının başka tezahürleri de vardır. İsim değişikliklerine ek olarak her sene 26 Şubat’ta birlik beraberliğin ve harekete-cemaate kendini adamanın bir sembolü olarak kutlanan *Saviours Day*’de artık Amerikan bayrağının dalgalanacağını açıklamıştır. Bayrağı ayrıca yayımladıkları gazetenin baş sayfasına da eklemiştir. Babasının döneminde olduğunun aksine Amerikan yasaları ile barışık bir tavır takınmış, müntesiplerine sivil katılım ve bağlılık telkininde bulunmuştur. Öyle ki hareketin kendi okullarında çocuklara “bağlılık yemini” ettirilmeye başlanmıştır. Ayrıca üyelere oy kullanma ve bazı görevlerde aktif rol oynama tavsiyesinde bulunulmuştur (Skerry, 2005: 20-21).

Warith Deen üyelerini Amerikan toplumuna entegre etmeye çalışırken Amerika’yı Hristiyan olmayanların da kucaklandığı bir özgürlük ve demokrasi ülkesi olarak isimlendirdiği görülmektedir. Bir konuşmasında Amerika hakkında şöyle demiştir: “Bu ülke bize kendi yaşam tarzımızı seçmemiz için özgürlük sağlamaktadır. Amerika muhtemeldir ki özgürlük düşüncesinin en üst noktada geliştiği yerlerden biridir.”³ 1979 Aralık ayında Tahran’daki Amerikan elçiliği mensupları rehin alınınca Wallace bizzat Washington’daki İran sefaretine gidip rehinelerin serbest bırakılmasını istemiştir. Wallace’in hükümete karşı takındığı bu dostane ve yardım sever tutumu üzerine Amerikan yönetimi de bu harekete hapishanelerde bulunan zenciler arasında serbestçe faaliyet gösterme hakkı tanımıştır (Erinç, Taşer, Algar, 1991: 49). Ayrıca Warith Deen, Bill Clinton döneminde A.B.D

² Muhammed, W. D. To Have Life Better and Abundantly. <http://newafricaradio.com/articles/042304.htm>. *Erişim Tarihi: 01.04.2018*.

³ Muhammed, W. D. (1988). *Focus on Al- Islam: Interviews with Imam W. Deen Mohammed*. Chicago: Zakat Publication.

Senatosunu dua ile açan ilk Müslüman Afro-Amerikan olmuştur. Tüm bu yenilikler müntesiplerin Amerikan vatandaşlık duygusu kazanmasına büyük katkılar sağlamıştır.

Warith Deen ayrıca hareketin yarı-militarist grubu Fruit of Islam'ı da feshederek faaliyetlerini durdurmuştur. Aynı zamanda "Manevi Haklar Ordusu" da denen bu grup gerektiğinde hareketi savunmak üzere hazır bulunmaktaydı.

Warith Deen ayrıca dini resim ve sembollerdeki ırkçılıkla mücadele etmek için 1977 yılında İlahi Resimleri Kaldırma Komitesi (*The Committee to Remove All Racial Images of Divine*) isimli bir organizasyon kurmuştur. Bu organizasyonun amacı dini içerikli sembollerde ırkçılık ima eden tüm hareketleri yasaklamaktır. Organizasyon içerisindeki Müslümanlar kalabalık şehir ve bölgelere giderek oradaki beyaz İsa'nın resimlerindeki beyaz üstünlüğü ve siyah alçaklığını hissettiren tüm işaretleri ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Ayrıca kurum tüm tanrı imajlarını yasaklamıştır. Bu şekilde onlar beyaz bir tanrı imajının siyahlar üzerindeki negatif psikolojik etkisini ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Örneğin, Hz. İsa'nın beyaz bir insan olarak resmedilmesine de karşı durmuştur. Kurum ayrıca ırkçılığa dikkat çekmek amacıyla Warith Deen ve Papa II. John Paul'un görüşmesi ve dini sembollerdeki ırkçılık hakkındaki görüşlerini halkla paylaşmalarını talep için 10 milyon imza toplamaya çalışmıştır (McCloud, 1995: 76-77).

Warith Deen babasının döneminde benimsenen ırkçı düşüncelere şiddetle karşı çıkmıştır. Beyazların aşağılanması ve dışlanması politikasına bir itiraz olarak Warith Deen, zenci olmayan insanlarla sorunların sona erdirilerek ilişkilerin güçlendirilmesi, vatandaşı oldukları devlet ve içinde yaşamakta oldukları topluma katkı sağlayan uyumlu bireyler haline gelmelerini telkin etmiştir. Kuran-ı Kerim'in yalnızca zencilere değil herkese indirilmiş olduğunu vurgulamıştır. Bu şekilde ırkçı söylemi sona erdirmeye çalışmıştır. Nitekim FBI (Amerika Federal Polisi) da onu, Amerika'daki ırkçı düşünce ve söylemleri terk ettirebilecek Elijah'ın tek oğlu olarak görmektedir (GhaneaBassiri, 2010: 285).

Warith Deen bu faaliyetleri ile müntesiplerini hem Amerikan toplumu içerisinde saygın bir noktaya taşımaya çalışmış; hem de onların uluslararası İslam cemaati içerisinde konumlandırmak için çaba göstermiştir.

Warith'in siyah ırkçılığının terkedilmesi gerektiği şeklindeki düşüncesini Nation of Islam üyelerinin hepsi kabul etmemiştir. Louis Farrakhan ilk olarak onu desteklemiş fakat daha sonra açıkça eleştiren biri olmuştur. 1978'de onun teşkilatından ayrılmış ve Nation of Islam'ı Elijah'ın eski öğretileri altında yeniden inşa etmiştir (Peterson, 55).

Warith Deen Muhammed'den önce İslam Milleti hareketi Amerika'daki Sünni dini gruplarca kabul görmemekteydi. Bunun sebebi beyaz Müslümanların ırkçılık yapmamaları değil aksine Elijah Muhammed'in benimsemiş olduğu din anlayışıydı. Bahsetmiş olduğumuz bazı aşırı ırkçı görüşleri, katı tutumu ve zenci ulusu hakkındaki tarihi olmayan öğretileri

sebebiyle bu gruplar Elijah'ın Müslümanlığına dahi şüpheyle yaklaşmışlardır (Lincoln, 1973: 83). Dolayısıyla Warith Deen öncesi İslam Milleti ile diğer Müslüman gruplar herhangi bir ortak paydada buluşamamaktaydılar. Fakat Warith Deen ile birlikte bu aşılış, onun hareketi Sünni çizgiye taşınması sayesinde ilişkiler gelişmiştir. Ülke içinde ve dışındaki bu faaliyetleri sayesinde cemaat üyeleri, Amerika'daki, Sünniliği benimsemiş fakat o zamana kadar Elijah Muhammed'in aşırı uç fikirleri sebebiyle İslam Milleti'nden uzak durmuş olan Müslüman gruplarla da iletişime geçmiştir. Böylece bu Müslümanlar hem ülke içindeki diğer Müslüman gruplarla hem de dünya Müslümanları ile birlik olma imkânı bulmuştur.

Sonuç

Warith Deen Muhammed Amerika'da ırkçılığın had safhada olduğu bir dönemde hem bir zenci hem de bir Müslüman olarak çocukluk ve gençlik yıllarını geçirmiştir. Yaşamış olduğu olaylar onu psikolojik olarak yıpratırsa da almış olduğu eğitim ve sonrasında Kur'an-ı Kerim ve İslam'ı öğrenme çabaları, onun ileride büyük bir hareketin kaderini değiştirecek şekilde yetişmesini sağlamıştır. Babasının benimsemiş olduğu bazı itikadi meseleleri eleştirmeye başlaması, onun ölümünden sonra hareketin başına geçmesi ve nihayetinde İslam Milleti hareketinde kendisinin "İkinci Diriliş" şeklinde isimlendirdiği büyük dönüşüme imza atması Amerikada yaşayan Müslüman topluluklara da ilham olmuştur. Warith Deen Amerika'da özellikle 11 Eylül saldırısından sonra aşağılanan, ezilmeye çalışılan Müslüman dini grupların daha güçlü durmalarını sağlamış, Müslümanların terörist olarak lanse edilmesine karşı durmuştur.

75 yıllık ömrünü bu harekete adayan Warith Deen Muhammed 2003 yılında görevinden ayrılmış ve *The Mosque Cares* adında bir yardım organizasyonu kurarak vefat edene kadar bu organizasyon çatısı altında çalışmalarını yürütmeye devam etmiştir. 9 Eylül 2008'de Şikago'da vefat etmiştir. Arkasında büyük bir İslami hareket, onlarca kitap, makale, televizyon ve radyo konuşmaları bırakmıştır.

Sonuç olarak, babasının ardından İslam Milleti lideri olan Warith Deen Muhammed müntesipleri için Amerika'yı yaşanılır bir yuva haline getirmeye çalışırken aslında onlar için üç noktada dönüşüm sağlamıştır. Onun sayesinde üyeler, dışa kapalı, ötekileştirici ve ırkçı bir din anlayışından diğerleri ile iletişim içerisinde olan bir din anlayışına geçmiş; zenci milliyetçisi ve ırkçı düşüncelere sahip bir gruptan özgüveni yüksek, eğitilmiş, dışarıyla temas halinde olan bireylere dönüşmüş; ve nihai olarak yerel bir kurum olan İslam Milleti hareketinden uluslararası Sünni Müslüman cemaati üyeleri haline gelmişlerdir. Warith Deen'in bu çaba ve çalışmaları aynı zamanda kölelik ve ırkçılıktan yıllarca mustarip olmuş bu insanların kendileriyle yüzleşmelerini ve bu psikolojiden sıyrılmak için çaba sarf etmelerini sağlamıştır.

Kaynakça

- Ansari, Z. I. (1981). Aspects of Black Muslim Theology. *Studia Islamica*. 53, 137-176.
- Ansari, Z. I. (1985). W. D. Muhammad: The Making of a 'Black Muslim' Leader, (1933-1961). *American Journal of Islamic Social Sciences*. II (2), 245-262.
- Curtis IV, E. (2002). *Islam in Black America, identity liberation and difference in African-American Islamic thought*. Albany: State University of New York Press.
- Curtis IV, E. (2006). *Black Muslim Religion in the Nation of Islam 1960-1975*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Doğruyol, F. (2016). *Warith Deen Muhammed*. Diyanet İslam Ansiklopedisi. EK-2. Ankara: TDV Yayınları, 666-667.
- Erinç, S.& Taşer, İ.& Algar, H. (1991). *Amerika Birleşik Devletleri*. Diyanet İslam Ansiklopedisi. III. Ankara: TDV Yayınları, 47-53..
- Essien-Udom, E. U. (1970). *Black Nationalism: A Search For An Identity in America*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fishman, E.&Soage, A. B. (2013). *The Nation of Islam and the Muslim World: Theologically Divorced and Politically United*. *Religion Compass*. 2 (7), 59-68.
- GhaneaBassiri, K. (2010). *A History of Islam in America*. New York: Cambridge University Press.
- Haynes, R. V.& Sammons, J. T. (2002). *American Blacks*. *Encyclopaedia of the World Muslims, Tribes, Castes and Communities*. Delhi: Global Vision Publishing House, 40-45.
- Lincoln, C. E. (1973). *The Black Muslims in America*. Beacon Press.
- McCloud, A B. (1995). *African American Islam*. New York: Routledge.
- Muhammed, W. D. (Nisan 1975). *The Second Resurrection, Part 2: Babtism With the Water of Revelation*. Muhammed Speaks.
- Muhammed, W. D. (1988). *Focus on Al- Islam: Interviews with Imam W. Deen Mohammed*. Chicago: Zakat Publication.
- Muhammed, W. D. *To Have Life Better and Abundantly*. <http://newafricanradio.com/articles/042304.htm>. Erişim Tarihi: 01.04.2018.
- Peterson, K. *Crossing and Dwelling: The Leadership of Imam W. Deen Mohammed*. *CJR*. 1 (2), 50-67.
- Skerry P. (2005). *America's Other Muslims*. *Wilson Quarterly*. 16-27.
- Smith, J. I. (1999). *Islam in America*. New York: Colombia University Press.

MEDENİYETİN BÂNİLERİ VE MEDENİYET ŞEHRİNİN KALBI

Prof. Dr. Ali AKPINAR

NEÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

lakpinar1@gmail.com

FOUNDERS OF CIVILIZATION AND HEART OF THE CIVILIZATION CITY

Almighty Creator; I have created him with my hands and made him live from my life, and he did not leave him alone when he sent him to the world for the examination. Human beings, who have bestowed the blessing that separates the righteous from the wrong and endowed the pages of the universe with warning signs for them, sent mankind among the most elite of his fellow men and called to him and enlightened his way. Prophets who were founder of Civilizations ran for the people's happiness of the world and the hereafter. The Prophets, who are also urban people, have aimed to make humanity the place where they live for a civilized life, to become a center of civilization. The Qur'an refers to metropolitan cities with more than a hundred inhabitants where is Hz. Yunus lived. It is also important that the cities have as much density as the population density. The place where the last Prophet began to educate people is Mecca, which is the center of the cities / Umm al-Qur'a. Medina was the city that he rebuilt after migration. By his advent, Mecca became a miracle, Yasrib first turned into Medina, and then he became a municipality.

Islamic cities were established as examples of the Medina. Medina / civilization derives from the root of religion. Regardless of the population or geographical position, the value of a settlement will change into the status of the city when the religion reaches its agenda and that settlement will develop and become a center of civilization. Therefore, the envoys who are described in short in Yâsîn come to a Karye, where they initiate a struggle for tawhid, when there has been a day of unity, it is not Karye but Medina. The purpose of the messengers is to come to the Karye, the life of the Ashab-ikaryen is a life-threatening and civilized life.

In this paper, we will try to explain how Islam transforms the settlements into civilized center model cities with historical examples.

Keywords: Religion, Medina, Civilization, Prophets

A. MEDENİYET DİNİ İSLAM, ŞEHİR/ŞEHİRLİ DİNİDİR

İlk Peygamber Hz. Âdem, Yüce Yaratacının eğitiminden geçmiş, cennet kültürü ile donatılmış, o kültürü bizzat yaşamış, bu tecrübe ve birikimlerle yeryüzüne inmiş, çocuklarına/insanlığa örnek olan en medenî insandır. Zira o, cennet hayatında giyeceklerin en güzelini giymiş, yiyecek ve içeceklerin en güzelini yiyip içmiş, en düzenli bir hayatı yaşamıştır. ***Ey Âdem, şimdi burada acıkmayacaksın, çıplak kalmayacaksın. Ve sen susamayacaksın, kuşluk vakti güneşten etkilenmeyeceksin.***¹

Peygamberler karyelilere/şehirlilere gelmiştir. Yine peygamberler, şehirli medenî insanların içerisinde seçilip gönderilmişlerdir. Kur'ân'ın pek çok ayetinde geçen *karye*, insanların toplu olarak yaşadıkları merkezlerdir. Kur'ân, Hz. Yunus peygamberin yüz bin yahut daha fazla kişiye peygamber olarak gönderildiğini söyler.² Kur'ân'da *şehirlerin/geçmiş kültür ve medeniyetlerin* haberleri çokça anlatılır. ***Bu sana anlattıklarımız, o kentlerin haberlerindedir. Onlardan kimi hâlâ ayakta, kimi de biçilmiş/helak edilmiştir.***³ Kur'ân'a göre, yeryüzünün ilk mabedinin yapıldığı kadîm şehir Mekke *Ümmü'l-Kurâ/şehirlerin anası* diye isimlendirilir ve Kur'ân, hem Mekke ve hem de çevresindekileri uyarmak için gelmiş evrensel bir kitaptır.⁴

Şehir halkına gönderilen Peygamberler, ***Ey kavim***⁵ diyerek toplumlarına seslenmişler, onları sahiplenmişler, onların hayrını dilemişler, bir kaç kişinin değil bütününü toplumun islahı için çalışmışlar ve onlarla birlikte İslam toplumunu kurmaya çalışmışlardır.

Pek çok ayetinde çağrısını *Ey insanlar, Ey Âdemoğulları* diye sunan Kur'ân'da yer alan emir ve yasaklar genellikle çoğul kalıplarda gelmiştir. Çünkü ibadetler başta olmak üzere Kur'ân'ın isteklerini hakkıyla yerine getirebilmek için cemaate ihtiyaç vardır. Söz gelimi namazın gereği gibi kılınabilmesi (ikâme) için cemaate ihtiyaç vardır. Oruç, insanlarla birlikte tutulduğu zaman daha anlamlı hale gelir. Zekâtın uygulanabilmesi için, onu verenlerin yanında alanların da olması gerekir. Hac ibadeti başlı başına sosyal bir ibadettir. İslam'ın diğer emir ve yasakları için de durum böyledir. Bu yüzden İslam dini, bütün güzellikleriyle toplum içerisinde yaşanılabilen bir hayat mecmuasıdır.

Kur'ân'a göre, şehirden ve şehir kültüründen uzak yaşayan, ilim ve amel çevrelerinden uzak olanlar *bedevî (A'rabî)* kavramı ile tanımlanmıştır. Genellikle böyleleri kalbi katı ve sert tabiatlı olan, vahşî karakterli kimselerdir.⁶ Bedevî, medenî karşıtı bir kavramdır. Bu konuda Kur'ân şöyle der:

¹ 20 Tahâ 118-119.

² Bkz. 37 Saffat 147

³ 11 Hud 100.

⁴ Bkz. 6 Enam 92, 42 Şura 7.

⁵ Kur'ân'da *kavim* kelimesi üç yüzden fazla tekrarlanır, *yâ kavmi* ifadesi ise 47 kere geçer.

⁶ Bkz. Curcânî, *et-Ta'rifât*, s. 31; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2604.

Bedeviler, küfür ve iki yüzlülükçe daha yaman ve Allah'ın, Elçisine indirdiği şeylerin sınırlarını tanımamağa daha müsâittirler. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sâhibidir.

Bedevilerden kimi var ki, verdiğini angarya sayar ve sizin başınıza belalar gelmesini gözetler. Kötü belâ onların başına gelsin. Allah iştir, bilendir.

Bedevilerden kimi de var ki Allah'a ve âhiret gününe inanır, verdiğini Allah'a yakın dereceler kazanmağa ve Elçinin dualarını almağa vesile sayar. Gerçekten o (verdikleri) kendileri için yakın derecelere vesiledir. Allah onları rahmetinin içine sokacaktır. Muhakkak ki Allah başıslayandır, esirgeyendir.⁷

Ayetlerden anlaşıldığına göre Kur'ân'ın hayat veren mesajına kulak tıkayan insanlar, metropollerde yaşasalar da bedevîlikten kurtulamayacaklardır. Bedevîlikten kurtulmanın yolu, coğrafya olarak küçük yerleşim yerlerinde yaşasa bile, Kur'ân'ın mesajına kulak veren ve onun gereklerini yerine getiren medenî kimselerin arasında yer almaktır.

İslam Hukukçuları⁸, köylerde Cuma-bayram namazları, hadler ve benzeri bazı hükümlerin uygulanamayacağını belirterek, insanları şehirlerde yaşamaya yönlendirmişlerdir. Bu, köylerde yaşayanların kötülendiği anlamına gelmez. Zira nice büyük şehirlerde/metropollerde yaşadığı halde, medenî olamayan yığınlar vardır. Ancak, insanların dünya nimetlerinden en güzel bir şekilde istifade edebilmeleri, onları yerli yerince kullanabilmeleri ve onlara layıkıyla şükredebilmeleri için şehirleşmeye ihtiyaç vardır. Zira şehirler, medeniyet merkezleridir, öyle olmalıdırlar. Köylere göre şehirler tevhidî çağrının daha çok gündeme geldiği, konuşulduğu, doğru bir şekilde anlaşıldığı ve bir bütün olarak yaşandığı yerlerdir.

Son peygamber Hz. Muhammed, peygamber olmadan önce arayış içerisinde dağlara çıkıp Hıra mağarasına sığınıyor, orada kendini dinliyordu. İlk gelen vahiy ile Peygamberimize dağdan inip insanların arasına karışması ve onları uyarması emredilmiş; bir daha da o, dağa çıkmamıştır. Zira onun getirdiği din, tüm insanlığa yönelik olarak gelmiş, bütün insanların kurtuluş ve mutluluğunu hedefliyordu. Nitekim o, şöyle buyurarak ne pahasına olursa olsun, hedefinin insanlardan kaçmak değil, insanlara koşmak ve onlara kucak açmak olduğunu ilan etmişti: **İnsanların arasına karışan ve onlara katlanan müslüman, insanlara karışmayan ve onlara katlanmayan müslümandan çok daha hayırlıdır.**⁹ Kur'ân ve sünnetin bu yönlendirmeleriyle Müslümanlık, insan ve insanlardan kaçılan dağ başlarında ibadete kapanılan bir din olmaktan çıkmış, *halkın içerisinde hak ile beraber olma* anlayışı ilke olarak kabul edilmiştir. Bunun için de şehrin

⁷ 9 Tevbe 97-99.

⁸ Hukukçulara göre şehir/Medine, insanların hakkaniyet ölçüleri ve huzur içerisinde yaşayabildikleri, mazlumun hakkını zâlimden alacak sosyal ve siyasal alt yapıya sahip olan yerleşim merkezleridir. Bkz. Kitabü'l-Mezâhibi'l-Erbea, I, 335, el-İhtiyâr, I, 82.

⁹ İbn Mâce, Fiten 23; Tirmizî, Kıyame 55; Ahmed, II, 43, V, 365.

kalbi olarak tanımlanan camiler, dağ başlarına değil, şehir merkezlerine kurulmuştur.

1. İslam Şehirleri, Medine Merkezli Şehirlerdir

Medîne, sözlükte, kalesi bulunan şehir anlamına gelir. *Medine*'nin islam öncesi ismi *Yesrib* idi. Yesrib kelimesi, fesat anlamına gelen 'serb', yahut kınama anlamına gelen 'tesrib' kelimesini¹⁰ çağrıştırdığından dolayı bu isim Peygamberimiz tarafından Medîne olarak değiştirilmiştir.¹¹ *İtaat etti, boyun eğdi anlamına gelen 'dâne' kökünden 'itaat edilen yer' anlamına bu isim verilmiştir. Din kelimesi de aynı kökten türetilmiştir.*¹² Hz. Peygamberin hicretiyle birlikte Medîne, islam'ın sosyal-siyasal merkezi ve peygamber şehri olmuştur. Peygamberimizin kabri de bu şehirdeki Mescid-i Nebi içerisinde. Hadiste Medîne için, 'şehirleri yiyen şehir'¹³ nitelemesi yapılarak islam'ın merkezi olmakla fethedilen toprakların tüm ganimetlerini çekip toplamasına ve diğer bölgelere hâkim olmasına dikkat çekilmiştir. Nitekim 'şehirlerin anası Mekke bile Medîne'de kurulan devlet eliyle fethedilmiştir.¹⁴ Bu söylem, şehirleşmede peygamber şehri Medine'nin etkinliğini anlatır.

Medîne, Peygamberimiz tarafından tıpkı Mekke gibi harem bölge/bir anlamda sit alanı ilan edilerek ağaçlarının kesilmesi, avının avlanması, kan dökmek, taşınım-toprağın başka yere taşınması yasaklanmıştır. Bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: **"Her Peygamberin bir harem bölgesi vardır. İbrahim Peygamberin Mekke'yi harem bölge yaptığı gibi, ben de Medîne'nin iki kara taşılığı arasını harem bölge yaptım. Medîne'nin taze otları biçilmez, ağaçları kesilmez ve orada savaş için silah taşınmaz... Allahım! İbrahim, senin kulun ve elçin olduğu gibi; ben de senin kulun ve elçinim. İbrahim'in Mekke'yi harem yaptığı gibi, ben de medîne'nin iki kara taşılığı arasını harem yaptım.."**¹⁵

Peygamber şehri Medîne'nin 'Münevvera' diye, Mekke'nin 'Mükerrame' diye, Kudüs'ün de 'Kudüs-ü Şerîf' diye isimlendirilmesi ise türkler döneminde olmuştur.¹⁶ Bu nitelendirmelerle, bu şehirlerin İslam ve müslümanlar ile kazandıkları güzelliklere dikkat çekilmiştir. *Aydınlanan ve aydınlatan şehir Medine, ikram eden, ikram edilen şehir Mekke ve şerefli olan şehir Kudüs...* Her üç kutsal şehir de üç mescidi ile tanınır ve bu mescidler, tevhidin, İslam şehirlerinin ve İslam toplumunun en önemli merkezleridir: Mescid-i Haram/Kabe, Mescid-i Nebî ve Mescid-i

¹⁰ Nitekim 'tesrib' kelimesi "Bugün size karşı bir kınama/serzeniş (tesrib) yok!.." ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. 12 Yusuf 92.

¹¹ el-Endülüsî, *Mu'cemü Mâ Üstu'cime*, IV,1389; *Suyûtî, el-İtkân*, II, 182; *Süheylî, Gavâmid*, s, 144; *Şurrâb, el-Meâlimü'l-Esîra*, s, 169; *Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân*, V, 493.

¹² *Belensî, Tefsîru Mühemâti'l-Kur'ân*, II, 344.

¹³ *Buharî, Fedâilü'l-Medine* 2; *Malik, Medine* 5.

¹⁴ *Halil İbrahim Molla Hatır, Fedâilü'l-Medineti'l-Münevvera*, I, 158-159.

¹⁵ *Bkz. Belâzürî, Fütûhu'l-Büldân*, s, 14-15; *Halil İbrahim Molla Hatır, Fedâilü'l-Medineti'l-Münevvera*, I, 58-150; III, 350.

¹⁶ *Şurrâb, el-Meâlimü'l-Esîra*, s, 243.

Aksâ. ayetlerde ve pek çok hadiste bu üç mabedin fazileti üzerinde durularak, insanlığın dikkatleri çekilmiştir. Daha sonra bu şehirleri model olarak kurulan İslam şehirleri için de *dârü'l-emân*, *dârü's-selâm* gibi sıfatlar kullanılmaya ve bu nitelikte şehirlerin sayısının çoğaltılmasına devam edilmiştir.

Hz. Peygamberin Medine'ye gelir gelmez yaptığı en önemli icraat, mescid yapımı, nüfus sayımı, anayasa hazırlanması, müminler arasında kurumsal kardeşliği (uhuvvet) ilan ederek barış ve huzur ortamının kurulmasıdır. Bu da İslam şehrinin din eksenli, tevhid ve ilim temelleri üzerine kurulan bir kurumlar manzumesi olduğunu gösterir. Bu çizgide kurulan İslam şehirleri de Medine merkezli olup fizikî, mimarî, sosyal ve manevî bakımlardan birbirine benzer ve özgündür.

Medîne, hem ilk dönem müslümanlarının hayatında önemli bir yer tutmuş, hem de sonraki dönem müslümanlara din, devlet ve medeniyet merkezi olarak ışık tutmuş, âdil ve fâdil devlet ve merkezlerinin kurulmasına model olmuş bir İslam şehridir. Ve kurulan İslam şehirlerinde bütün yollar Mekke ve Medine'ye çıkmış, şehirler halkı yönünü hep o tarafa çevirmişlerdir. Şehirlerin merkezlerine kurulan mescidler, bu kutsal şehirlerin sembolleri olarak şehirlerin nabzını tutmuş, gidişata yön vermiştir. İslam şehirlerinin mescid merkezli kurulması da oldukça düşündürücüdür. Zira mescid, yalnızca namaz ibadetinin yapıldığı yer değildir. Aksine o, namaz ibadeti ve eğitim-öğretim faaliyetleriyle insanları çok yönlü olarak yetiştirip seçkin topluma hazırlayan bir merkezdir.

İslamın sosyal ve siyasal alanda yayılmasına çok önemli katkısından dolayı peygamber şehri Medîne Kur'ân'da anılmaya değer bulunmuştur. Onun Kur'ân'da anılış nedenlerinden biri de, Kur'ân'ın ana konularından biri olan 'Yahudiler'in çok önemli ve muhkem kalelerinin Medîne'de bulunmasıdır. Onun cahiliyye dönemi adı olan 'Yesrib'in de Kur'ân'da anılması, İslamî dönemle önceki dönemin mukayese edilmesini de sağlamıştır. Medîne, hem ilk dönem müslümanlarının hayatında önemli bir yer tutmuş, hem de sonraki dönem müslümanlara din, devlet ve medeniyet merkezi olarak ışık tutmuş, âdil ve fâdil devlet ve merkezlerinin kurulmasına model olmuş bir İslam şehridir.

2. Kur'ân Toplumu, Medeniyetin Mimarlarıdır!

Medeniyet, Arapça şehir anlamına gelen Medine/mdn kökünden türemiş Osmanlıca bir kavramdır. Kavramın yönetmek, sahip olmak anlamına deyn/dîn kökünden türetildiği söylenmiştir. Temeddün mastarı da şehirli anlamına gelen madenî de aynı köktendir. Şehirli ve medenî hayat yaşama anlamına kullanılır. Medeniyet teriminin düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası şehir hayatının sosyal, siyasal ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade ediyor olmasıdır. Kavramın fikir öncülerinden Farabî'ye göre şayet bir şehrin ahali tarafından benimsenen ve kuşaklar boyu izlenen dünya görüşü vahiy alan bir kurucu başkan (er-reîsü'l-evvel) tarafından şekillendirilmişse bu

şehir erdemli şehir (el-medînetü'l-fâzıla) dir.¹⁷ Medeniyet, hayat tarzı, insanın maddî ve manevî eserlerinin tümü, insan-hayat-kâinat etkileşiminin ürünleri, insanlığın her alanda ilerlemesi¹⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Tanımlarda kavramın kökeni olan *dîn-deyn-medine* kelimeleri yanında, *vahiyle beslenen yönetici ve ona bağlı tebanın* bulunması dikkat çekmektedir.

Yüce Yaratıcı, insana yeryüzünü imar ve medeniyetler kurma yetisi ve görevi vermiştir.¹⁹ İnsanın yeryüzü halifesi olmasının anlam ve amacı da budur zaten. En güzel bir şekilde yaratılan, ilahî kudretle dayanıp döşenen ve insanın emrine verilen yeryüzünü sahiplenmek, yeryüzünü korumak ve yeryüzünü imar etmek.. İnsan olmanın ve insan kalmanın gereğidir.

Kur'ân, geçmiş toplumların kültür ve medeniyetlerinden bahsederken şöyle buyurur: ***"İşte bu, memleketlerin/medeniyetlerin haberlerindedir. Biz onu sana anlatıyoruz; onlardan kalan da vardır, biçilmiş ekin gibi yok olan da vardır."***²⁰ Bu söylemiyle Kur'ân, geçmiş toplumların hayat tarzlarını ve onların kurdukları medeniyetleri ibret almamız için gözlerimizin önüne serer ve onların iyilerinin yolunda olmamızı, kötülerin düştükleri akıbetlere düşmememizi ister.

Gönüllerde taht kuran Kur'ân, beyinleri, söylem ve eylemleri inşa ettikten sonra toplumu kurmayı hedeflemiş, pek çok ayetinde toplumu inşa edecek erleri ve idealindeki toplumu tanımlamıştır:

Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz. İyiliği emreder, kötülükten menedersiniz ve Allah'a inanırsınız.²¹

İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten meneden bir topluluk olsun; işte onlar kurtuluşa erenlerdir.²²

Ayetlere göre, Kur'ân toplumunun varlığı insanlığın hayrına ve yararınadır. Onlar, insanlığın yararına çalışma, insanlar arasında iyiliği yaygınlaştırma ve kötülükleri ortadan kaldırma görevi ile yükümlüdürler. Gerçek anlamda iman da ancak bu görevin hakkıyla yerine getirilmesi ile mümkündür. Bu yüzden ayette iman üçüncü sırada sayılmıştır.

Her ümmetten bir şahid, seni de bunlara şahid getirdiğimiz zaman halleri nice olur?²³

Böylece sizi orta bir ümmet yaptık ki, insanlara şahid olasınız.²⁴

Bu ayetler, Peygamberimiz başta olmak üzere, onun önderliğinde kurulacak olan İslam toplumunun *hakikatin tanıkları olduğunu, adaleti*

¹⁷ İlhan Kutluer, 'Medeniyet', DİA, XXVIII, 296-297.

¹⁸ Bkz. Erdoğan Pazarbaşı, Kur'ân ve Medeniyet, İstanbul, 1996, s. 18.

¹⁹ "Allah, sizi yerden yarattı ve sizi oraya yerleştirip orada yaşattı/ orayı imar etmenizi istedi/ size orayı imar etme imkanı verdi." 11 Hûd 61.

²⁰ 11 Hûd 100.

²¹ 3 Alu İmran 110.

²² 3 Alu İmran 104.

²³ 4 Nisa 41.

²⁴ 2 Bakara 143.

hayata hâkim kılan denge ümmet, orta yolu tutan ölçülü/dengeli toplum olduğunu bildiriyor. Buna göre İslam toplumu, aşırı uçlarda yer alan değil, orta yolu tutan, her alanda ölçülü olandır. İnançta, amelde orta yolu tutandır. O, gündemi oluşturan, gidişatı belirleyen denge toplumdur. Büyük düşünür Gazâlî'nin, önemli bir eserinin adının *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İnançta ölçülü/dengeli olmak)* olması ne kadar anlamlıdır. Aslında bu itidalli duruşu, ibadette, ahlakta, amelde sürdürmek İslam ümmetinin en büyük hedefidir.

O halde Kur'ân'ın muhatapları olarak bizlere düşen Kur'ân'ın kurmayı hedeflediği bu toplumun bireylerinden olma gayret ve çabası içerisinde olmaktır. Unutmayalım ki medeniyeti kuracak ve yaşatacak olan toplum, Kur'ân toplumdur. Kur'ân'ı doğru anlayan, onun evrensel ilkelerini hayata geçiren, bu konuda onun en güzel yorumu demek olan peygamberi kendisine örnek alan toplumdur. Bugün dünyada akan kan ve gözyaşını dindirecek, insanlığa özlemini çektiği barış ve kardeşliği armağan edecek olan da bu toplum olacaktır.

3. Medine'ye Hicret, Medeniyete Hicrettir!

Son peygamber Hz. Muhammed'in yirmi üç yıllık mücadelesinde biz onu, insanlığın kaybettiği değerleri yeniden bulması ve onları yaşatması, yeryüzünde huzur ve barış dolu bir hayatın yaşanabilmesi, yeryüzünün tabii güzelliklerinin korunması ve insanlığın ihtiyaçlarını karşılayan kurumların kurulmasıyla o güzelliklere güzellik katılması için nasıl çırpındığını görürüz. Bunu iyi anlayabilmemiz için, cehalet ve beyinsizlik içerisinde 'son peygamber dünya insanına ne getirdi' sorusunun sorulduğu şu günlerde, Peygamberimizden önce ve Peygamberimizden sonra Mekke ve Medine'ye/kısaca dünyaya şöyle bir bakıvermek yeterlidir.

İslam öncesi Mekke'de kendi elleriyle yapıp ürettikleri totemlere/putlara tapan insanlar vardı, fuhuş vardı, faiz ve tefecilik vardı, içki tüketimi vardı, zulüm vardı, haklının değil güçlünün haklı olduğu şeytanî bir düzen vardı, kan vardı, göz yaşı vardı.. Diri diri toprağa gömülen kız çocukları ve ezilen kadınların feryadı semaya yükseliyordu.. Köleleştirilip sömürülen mazlum insanların âhi göklere çıkıyordu.. Mazlumların iniltileri, bir avuç azınlığın eğlence gecelerinde attıkları naralar içerisinde kaybolup gidiyordu..

Habeşistan'a hicret eden *Cafer b. Ebî Talib, Necaşî'nin* huzurunda şunları söyleyerek İslam öncesi Mekke insanının durumunu özetliyordu: ***"Ey Kral! Biz cahiliye döneminde putlara tapar, leş yer, fuhuş yapardık. Akrabalık bağlarına riayet etmez, komşularımıza kötülük ederdik. Güçlü olanlarımız zayıflarımızı ezdi. Allah içimizden, aramızda yaşadığı kırk yıl doğruluğu, dürüstlüğü, asaleti, emanete riayeti ile tanıdığımız bir kimseyi peygamber gönderdi. O, bizden putlara değil yalnızca Allah'a tapmamızı, emanete riayet etmemizi, akraba ve komşuları gözetmemizi, doğru davranıp yalan, iftira, kan davası ve yetim malı yemekten uzak durmamızı istedi. Biz de ona iman ettik."***²⁵

²⁵ İbn Hişam, *es-Siretü't-Nebeviyye*, I, 336; İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 411; III, 251.

Hicretten önce Medine’de de durum pek farklı değildi.. Orada da putçuluk vardı, Yahudi entrikaları vardı.. Fuhuş ve ahlaksızlık kol geziyordu.. İçki tüketiminde rekorlar kırılıyordu.. Faiz ve tefecilik vardı.. Mevcut yasalar güçsüzlere uygulanırken, varyetli ve güçlü olanlara işlemiyordu.. Evs ve Hazreç kabilelerinin bitmeyen savaşlarında oluk oluk kardeş kanı akıyordu.. Köleleştirilen insanlar vardı, sömürülen kadınlar vardı.. Tüm bunların yaşandığı dünyada Kitap ehli de vardı ve bu gidişata sebep olmakta ve seyirci kalmaktaydı. Kitap ehlinin birikimi bu kötü gidişatı durdurmaya ve değiştirmeye yetmiyordu. Mekke ve Medineliler o dönemde yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlarla iletişim halinde idiler. Ama onlar, yeni dinin şuaları yeryüzünü aydınlatmaya başladığında bile **“siz onlardan daha doğru yoldasınız”**²⁶ diyerek müşriklerin tarafını tutuyorlardı. Zira onlar, ellerindeki tahrif edilmiş kitapların bile gereklerini yerine getirmeyen bir Kitap ehliydi onlar. Hz. Musa ve Hz. İsa’nın yolundan sapmış kimselerdi onlar..

Kur’ân’ın deyişle o günlerde insanlar, ateş çukurunun kenarındaydılar. İslam, onları uçuruma yuvarlanmaktan kurtarıp selamete çıkardı: hicretle birlikte düşmanlık ve kavgalar sona erdi, etnik ayrımcılık sona erdi ve herkes kardeş oldu. Kara kadının oğlu Bilal ile Ebûzer kardeş oldu, köle ile efendi bir oldu.. **“..Allâh’ın size olan nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman idiniz, Allâh kalplerinizi uzlaştırdı. O’nun nimetiyle kardeşler haline geldiniz. Siz ateşten bir çukurun kenarında bulunuyordunuz, Allâh sizi ondan kurtardı. Allâh size âyetlerini böyle açıklıyor ki, yola gelersiniz.”**²⁷

İslam öncesi Medine’de Yahudi entrikaları vardı. İslam ile birlikte bunlar son buldu, Medine huzur ve güzellikler şehri oldu. Cennet kuruldu Medine’de. Son peygamber Hz. Muhammed, varlığı insanlığın hayır ve yararına olan toplumu oluşturmak için çalışmış ve sonuçta böyle bir toplumu oluşturarak bu dünyadan ayrılmıştır. Nitekim, Onun sağlığında Müslümanların egemenliği altına giren Hayber Yahudileri, gördükleri adalet ve hakkaniyet karşısında **“Herhalde cennet, müslümanların eliyle yeryüzünde kuruldu”**²⁸, **“Yer ve gök, bu adaletle ayakta duruyor”**²⁹ demekten kendilerini alamamışlardır.

Peygamberden önce Medine’de günahlar vardı, içki, kumar, fuhuş, tefecilik vb günahlar kol geziyordu. Hepsi sona erdi.. Huzur geldi Yesrib’e ve İslam’la Yesrib Medine oldu, Medeniyetin merkezi oldu, diğer İslam şehirlerine ve tüm insanlığa örnek oldu.

Ve işte Hicretin 9. Yılında... Saadet Çağı, yeryüzünü ısıtmaya ve ısıtmaya devam ediyor.. Hz. Peygamber’in kurduğu Medine merkezli devletin en

²⁶ 4 Nisa 51.

²⁷ 3 Alu Imran 103.

²⁸ Muhammed Hamidullah, Hz. Peygamberin Savaşları, s, 225.

²⁹ Nadir Özkuyumcu, “Asr-ı Saadette Yahudilerle İlişkiler”, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, II, 480.

parlak ve güçlü dönemi yaşıyor. 60 kadar Necranlı Hıristiyan lider Medine'ye gelir, günlerce Peygamber mescidinde kalır, hatta kendi kiblelerine yönelip ayinlerini yaparlar, Hz. Peygamberle tartışır, sözün bittiği yerde Peygamberimiz onları mübâheleye³⁰ çağırır, onlar buna da yanaşmazlar, Müslüman olmayı da kabul etmezler, ama peygamberimizle anlaşma yaparak çeker giderler..³¹ Ve bu olay diyalogun, hoşgörünün, bir arada yaşamanın en güzel örneği olarak tarihteki yerini alır.

İslam'ın sosyal ve siyasal alanda yayılmasına çok önemli katkısından dolayı Peygamber şehri Medîne Kur'ân'da anılmaya değer bulunmuştur. Onun Kur'ân'da anılış nedenlerinden biri de, Kur'ân'ın ana konularından biri olan 'Yahudiler'in çok önemli ve muhkem kalelerinin Medîne'de bulunmasıdır. Onun cahiliyye dönemi adı olan 'Yesrib'in de Kur'ân'da anılması, İslamî dönemle önceki dönemin mukayese edilmesini de sağlamıştır. Medîne, hem ilk dönem müslümanlarının hayatında önemli bir yer tutmuş, hem de sonraki dönem müslümanlara din, devlet ve medeniyet merkezi olarak ışık tutmuş, âdil ve fâdil devlet ve merkezlerinin kurulmasına model olmuş bir İslam şehridir. Ve kurulan İslam şehirlerinde bütün yollar Mekke ve Medine'ye çıkmış, şehirler halkı yönünü hep o tarafa çevirmişlerdir. Şehirlerin merkezlerine kurulan mescidler, bu kutsal şehirlerin sembolleri olarak şehirlerin nabzını tutmuş, gidişata yön vermiştir.

Bugün insanlık huzur ve dünya barışı arzusunda samimi ise, İslam Medeniyetinin bu ışığına gözünü ve gönlünü açmalı; onunla barışıp tanışmalı, yolunu ve yönünü ona çevirmelidir.

B. KÜLTÜR VE İLGİLİ KAVRAMLAR

Bir milletin, bir toplumun, maddi ve manevi varlığını teşkil eden, hadiseleri karşılayan duyuş şekilleri, düşünce ve davranış tarzlarıyla tarih içinde meydana getirdiği değer hükümleri ve sanat verilerinin bütünü³² diye tanımlanan ve Fransızca bir kelime olan **kültür** kavramının içerisine, toplumun gösterdiği davranış biçimleri; bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek ve toplumun bir üyesi olarak insanın, doğumundan itibaren elde ettiği yetenek ve alışkanlıkların tümü giren sosyal bir kavramdır. Nesnel / objektif teknolojik ve bilgisel faaliyetlere **uygarlık** adı verilirken, öznel / sübjektif din, felsefe ve sanatsal faaliyetlere **kültür** denmiş ve kültür millî, uygarlık ise evrensel kabul edilmiştir.³³

³⁰ Yalancıya lanet dileme demek olan mübâhale ayeti şöyledir: **Kim sana gelen ilimden sonra seninle tartışmaya kalkarsa, de ki: "Gelin oğullarımızı ve oğullarımızı, kadınlarımızı ve kadınlarımızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra gönülden lanetle duâ edelim de, Allâh'ın lanetini yalancıların üstüne atalım!"** 3 Alu Imran 61.

³¹ Bkz. Nadir Özkuyumcu, *Asr-ı Saadette Hristiyanlarla İlişkiler*, A. S. İslam, II, 309-405.

³² Doğan Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, s, 465, 703.

³³ Bkz. Komisyon, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, II, 428-431.

Bir kültürü belirgin kılan en temel esaslar cümlesinden olarak o kültürün hayat görüşü, ona göre hayatın gayesi, insan karakterinin oluşumu, yetiştirdiği insan tipi ve insan ilişkilerini düzenlemesi sayılabilir.³⁴

Çağdaş Arapça'da "**sekâfe**" kelimesi kültür kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Osmanlıca'da ise yine Arapça bir kelime ve bir Kur'ân kavramı olan "**hars**" kavramı, kültürün karşılığı olarak kullanılmıştır. Sözlükte 'hars', toprağı ekme için sürmek, tohum ekme, ateşi tutuşturmak, mal biriktirmek, hayvanı yahut kendini yormak, bir haberi araştırmak gibi pek çok anlama gelir.³⁵ Bu sözlük anlamları kelimedeki bir hareketlilik ve tekamüle doğru değişimin olduğunu göstermektedir. Yukarıdaki kültür tanımı ile bu manalar karşılaştırıldığında, kültür kavramı için isabetli bir karşılık bulunmuş olduğu görülür.

Hars kelimesi, Kur'ân ve sünnette geçen bir kavramdır. Kur'ân'da bu kelime ziraat³⁶, kadınlar³⁷ ve yarar / menfaat³⁸ anlamlarında kullanılmıştır.³⁹

'Sekafe' kökü ise sözlükte yakalamak, erişmek, anlayış ve idrak sahibi olmak, donanımlı olmak, maharet kazanmak, zeki olmak, zafer kazanmak gibi anlamlara gelir.⁴⁰ Hz.Aişe, kardeşi *Abdullah*'ı tanıtırken şunları söyler: "O, anlayışlı ve kültürlü (sekıf) bir oğlandı."⁴¹ Bu rivayette de çağdaş Arapça'da, kültür kelimesinin karşılığı olarak kullanılan "sekıf" kökü, ona yakın bir manada kullanılmıştır.

Hars ve sekâfe kavramları yanında, toplumun ortak değerleri anlamına kültür kelimesini en iyi karşılayan bir kavram da **sünnet** kelimesidir. Şöyle ki, iyi olsun kötü olsun yol, gidişat, çığır anlamına gelen sünnet⁴², sonraları doğru ve güzel yol anlamına kullanılır olmuştur. Bu meyanda 'sünnetullah', Allah'ın ilkeleri, O'nun emir ve yasakları; 'Ehl-i Sünnetten olmak' doğru ve iyi yolda olmak anlamına kullanılmıştır.⁴³ Hadis literatüründe ise sünnet **Hz.Peygamberin** söz-fiil ve takrirleri (Merfu sünnet) yanında ilk devir Müslümanları olan **sahâbe** (Mevkuf sünnet), **tâbiün** ve **tebe i tâbiün** (Maktu sünnet) tarafından benimsenerek dine kazandırılan davranış, değer

³⁴ Afdalurrahman, *Siret Ansiklôpedisi*, I, 174-175.

³⁵ Bkz. Sarı Mevlüt, *Arapça-Türkçe Lügat*, İstanbul, 1982, s:287.

³⁶ Bkz. 2 Bakara 71, 205; 3 Alu Imran 14, 117; 6 Enam 136, 138; 21 Enbiya 78; 56 Vâkıa 63; 68 Kalem 22.

³⁷ Bkz. 2 Bakara 223

³⁸ Bkz. 42 Şura 20.

³⁹ Firuzabâdi, *Besâir*, II, 445-446.

⁴⁰ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, IX, 19

⁴¹ İbn Esir, *en-Nihâye*, I, 216.

⁴² Nitekim bir hadislerinde Peygamberimiz, 'sünnet' kelimesini bu anlamda kullanarak şöyle buyurmuştur: "Kim iyi bir çığır açarsa (men senne sünneten haseneten) ona hem bunun mükafatı verilir, hem de onun açtığı bu çığırda gidenlerin savabı verilir. Onların sevabından da bir şey eksiltilmez. Kim de kötü bir çığır açarsa (men senne sünneten seyiyeten) ona hem bunun günahı vardır, hem de o çığırda gidenleri günahı. Onların günahından da bir şey eksiltilmez." Müslim, İlim 15; Zekat 69; Nesâi, Zekat 64; Ahmed, IV, 357, 359, 360, 361.

⁴³ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, XIII, 225.

ve şekillerin tümüne verilen addır. İslamî düşünüşe göre, sünneti terketmek, ümmet kültüründen kopmak, kültüre yabancılaşma ve bidate / İslam'dan olmayana kayma sayılmıştır. Bu bakımdan İslam, ilim ve tekniğe / uygarlığa açık, kültür iktibasına ise karşıdır.⁴⁴

Arapça 'hitan' kelimesinin karşılığı olarak dilimizde kullanılan 'sünnet olma' ifadesi de, kökü Hz. İbrahim peygambere dayandığı söylenen bir kültürel mirası anlatmak için kullanılmaktadır. Buna göre en geniş anlamıyla sünnet asıl ve orijinal olana dönmektir diyebiliriz. Nitekim Kur'ân'da bahsedilen ve Hz. İbrahim peygamberin sınıdığı ve başarılı bir sınav verdikten sonra insanlara önder olmayı hakettiği kelimeler (kelimât)⁴⁵ da evrensel sünnet diyebileceğimiz şeylerdir. Bunların vücut temizliği, ağız-diş temizliği, burun temizliği, tıraş, sünnet olma, yıkanma ve benzeri şeyler olduğu kaynaklarımızda belirtilmiştir.⁴⁶ Hz. İbrahim peygamberin başarıyla yapıp ettiği bu kelimât tüm insanlığın hayırına ve yararına olan şeylerdir. Zaten bunlar, insanlığın ders alması ve sahiplenmesi için Kur'ân'da anılmıştır.

1. KÜLTÜRÜN KAYNAĞI

İnsanlık tarihi incelendiğinde başlangıçta kültürün alt yapısını dinin oluşturduğu görülür. Yüce Allah, en güzel bir biçimde ve diğer varlıklardan üstün olarak yarattığı insanı başıboş / kendi başına buyruk bırakmamış, Âdem'in şahsında insanı eğitmiş⁴⁷, onu yaratılış gayesi doğrultusunda yüklediği misyona hazır hale getirerek dünya ve ahireti cennete dönüştürecek olan evrensel bir programı ona yüklemiştir. Âdem'in ilk olarak cennete konusu (hangi cennet olursa olsun)⁴⁸ anlamsız değildir. Bununla Yüce Rabbimiz, onu cennetin düzen ve konforu ile, özel cennet yiyecek ve giyecekleriyle tanıştıtararak Âdem için ve onun şahsında insanlık için hazırlanmış ideal bir yaşam modelini sunmuştur. Sonuçta cennetten çıkarılmış olsa bile, Âdem'e düşen yaşadığı o ideal hayatı her şeyi ile geldiği dünyada devam ettirmektir. Zaten Âdem'in dünyaya geliş esprisi, onun kaybettiği cenneti yeniden kurma ve kazanma amacına yöneliktir.

Hız. Âdem'in, onun şahsında insanın özünde ve hayatında varolan şey önce hayır ve haktı. Âdem'in şeytan tarafından kandırılışı ve kayışı sonradan olmuştur. Bu yüzden sosyal alanda ilkelleşme de sonradandır. Başlangıçta ilkelik değil, cennet modelini fiilen yaşamış insanlık tarihinde, medenilik vardı. İlkelleşme, asıldan kopma ve o modelden yabancılaşma ile sonradan olmuştur. Bu yüzden insanlık tarihinde kültürün altyapısını 'doğru din' oluşturmuştur. Değişik zamanlarda gönderilen peygamberlerle, bu asıldan

⁴⁴ Bkz. *Canan İbrahim, Kütüb-i Sitte, I, 320-330.*

⁴⁵ 2 Bakara 124.

⁴⁶ Bkz. *İbnü'l-Cevzi, Zâdü'l-Mesir, I, 139-140.*

⁴⁷ "O Adem'e tümüyle isimleri öğretti.." 2 Bakara 31.

⁴⁸ *Kur'an'da anlatılan ve Hz. Adem'in yaratıldıktan sonra içerisinde kaldığı, sonra işlediği hata nedeniyle oradan çıkıp yeryüzüne indiği cennetin, ahiret cenneti mi, yoksa yeryüzünün yüksek ve özel yerinde bir cennet/bahçe mi olduğu tartışmalıdır. Bkz. Tabbara, Mea'l-Enbiya fi'l-Kur'an, s, 39-40*

kopma ve doğru dine dayalı kültürden sapmaların önüne geçilmeye, inhiraflar düzeltilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle gelen her peygamber, yeni bir dinle değil, önceki peygamberi ve kitabını doğrulayarak evrensel dine çağrı ile gelmiştir. Nitekim Kur'ân, kendisinin önceki kutsal kitapları doğrulayıcı olarak geldiğini ve Hz. Peygamberin ilk defa ortaya çıkmış türedi bir kimse olmadığını şu şekilde açıklar:

“Bu Kur'ân Allah'tan başkası tarafından uydurulmuş bir şey değildir. Ancak kendinden öncekini doğrulayan ve o kitabı açıklayandır. Onda şüphe yoktur, o alemlerin Rabbindedir.”⁴⁹

“De ki: Ben peygamberler içinden bir türedi değilim.”⁵⁰

Hız. Peygamberin şu hadisi bu gerçeği en güzel bir biçimde ifade etmektedir: “Benimle benden önceki diğer peygamberlerin misali, şu adamın durumuna benzer: Adam mükemmel ve güzel bir ev yapmıştır, sadece köşelerinin birinde bir kerpiç yeri boş kalmıştır. İnsanlar evi hayran hayran dolaşmaya başlar ve o eksikliği görüp, ‘Bu eksik kerpiç yerine konulmayacak mı?’ der. İşte ben bu kerpicim ve ben peygamberlerin sonuncusuyum.”⁵¹

Kur'ân'ın pek çok ayetinde sürekli olarak fitrattan yabancılaştıran, sapan ve saptıran, bozulan ve bozan insanlığı tevbeye çağırması oldukça anlamlıdır. Zira tevbe, dönmek, rucu etmek demektir. Tevbe ile insan, yeniden olması gereken yere, aslına, kendine kısaca Allah'a dönmektedir.⁵²

Peygamberler halkasının sonuncusu olan Peygamberimiz Hz. Muhammed ile yenilenen **İslam Kültürü**, dine bağlı olarak gelişen Kur'ân ve sünnet merkezli bir kültürdür. Kültürle ilgili bir kelime olan ve örf, adet, siret, seciye, tabii ve sonradan kazanılmış adetler, güzel adetler, güzel ahlak anlamlarına gelen ‘Töre’ kavramı da yasa anlamına gelen İbranice Tora, Arapçalaşmış haliyle Tevrat⁵³ sözcüğü ile irtibatlı görünmektedir. Eski Türk ağzlarında ‘türe’ biçiminde adet, usul, kaide, örf, görenek, kanun, ayin anlamlarında kullanılan⁵⁴ bu kelime, Arapça ‘hukuk’ deyiminin karşılığı olarak benimsenmiştir. Özleştirme kılavuzunda örf, adet, ahlak, hatta dinsel yasa anlamında şer’ kavramının karşılığı olarak gösterilmiştir.⁵⁵ Sonuç olarak töre kavramının da dinsel bir boyutunun olduğu söylenebilir.

Din, kültürün tüm alanlarına yansımıştır. Kur'ân ve sünnetin içeriği incelendiğinde görülür ki İslam, insanla ilgili tüm alanlarla ilgilenmiş, sosyal, ekonomik tüm bu alanlarla ilgili temel prensipler belirlemiştir. İslamın hedefleyip tarihin çeşitli dilimlerinde ve çeşitli coğrafyalarda yetiştirdiği

⁴⁹ 10 Yunus 37; Ayrıca bkz. 2 Bakara 89; 91, 97, 101, 3 Alu İmran 3, 50, 4 Nisa 47, 5 Maide 48, 12 Yusuf 111, 35 Fatır 31.

⁵⁰ 46 Ahkaf 9.

⁵¹ Buharî, Menakıb 18; Müslim, Fedail 21.

⁵² Bkz. İbn Aşûr, et-Tahrîr, IX, 170-171.

⁵³ Hançerlioğlu Orhan, Felsefe Ansiklopedisi, VI, 305.

⁵⁴ Komisyon, Tarama Sözlüğü, V, 3871.

⁵⁵ Hançerlioğlu Orhan, Felsefe Ansiklopedisi, VI, 377.

insan ve toplum tipleri incelendiğinde, İslam kültürünün şu temel özellikleriyle diğer kültürlerden ayrıldığı açıkça görülür:

2. İSLAM KÜLTÜRÜNÜN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Bir kültürün temel özellikleri, o kültürü oluşturan kaynaklar ve onların özellikleriyle yakından ilgilidir. İslam Kültürünün en temel kaynağı olan Kur'ân, çok yönlü, çok kapsamlı, sürekli yeni yorumlara açık bir kaynak olduğu için, onun bu özelliği büyük ölçüde kültüre de yansımıştır. Bu nedenle İslam Kültürünün özellikleriyle ilgili çok farklı şeyler söylenebilir. Biz burada bu kültürün temel özelliklerinden ilk etapta göze çarpanları vermekle yetineceğiz.

a. İslam kültürünün temeli **tevhiddir**. Ona göre her şeyin yaratıcısı, sahibi ve maksadı Allah'tır. Hiçbir şey anlamsız ve boşuna yaratılmamıştır. Her şey insan için yaratılmış, onun hizmetine sunulmuş; insan da Allah'a kulluk için yaratılmıştır.

"..Biz, Allah'ınız ve O'na dönücüleriz."⁵⁶ "De ki: Şüphesiz benim namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm hep âlemlerin Rabbi Allah içindir."⁵⁷ "Tüm içindekileriyle yeri sizin için yaratan O'dur."⁵⁸"Göğü, yeri ve aralarındakini Biz boşuna yaratmadık."⁵⁹"Biz o göğü, yeri ve arasındakileri oyunculuk etmek üzere yaratmadık."⁶⁰ "Sanır mısınız ki, Biz sizi boşuna yarattık ve siz, Bize döndürülmeyeceksiniz?"⁶¹ "İnsan başıboş bırakılacağını mı sanır?"⁶² "Cin ve insanları ancak Bana kulluk etsinler diye yarattım."⁶³

Bir hadiste de şöyle buyurularak inananlar, sıradan insanlardan değil, güçlü müminlerden olmaya yönlendirilmiştir:

"Güçlü mümin zayıf müminden daha hayırlı ve Allah'a daha sevimlidir.Ama her seviyedeki her bir müminde de iyi bir taraf vardır."⁶⁴

Hadis genel bir ifade ile iman, ilim, amel, mal, beden ve benzeri tüm alanlarda güçlü müminin daha hayırlı ve daha sevimli olduğunu bildirmektedir. Buna göre her mümin bu alanların tümünde, olmazsa güç yetirebildiği alanlarda güçlü mümin olmaya ve bu gücünü Allah yolunda kullanmaya gayret etmelidir.

b. İslam Kültüründe, Vahyin kontrolünde düşünen bir **akıl** İslam kültürünün kemale erme sürecinde en önemli etkidir. **Vahiyle** hayat bulan bu akıl, ilerici, üretken ve atılımcı bir anlayışa sahip olup sürekli aksiyon

⁵⁶ 2 Bakara 156.

⁵⁷ 6 Enam 162.

⁵⁸ 2 Bakara 29.

⁵⁹ 38 Sâd 27.

⁶⁰ 21 Enbiya 16.

⁶¹ 23 Müminün 115.

⁶² 75 Kiyame 36.

⁶³ 51 Zariyat 56.

⁶⁴ Müslim, Kader 34.

halindedir. İslam'a göre, olaylara objektif olarak bakabilen akıl (selim akıl), hiçbir zaman vahiyle çatışmaz. Çünkü vahyin sahibi, aklın yaratıcısıdır da. Önemli olan selim akıl sahipleri olarak, vahyin mesajını doğru bir biçimde algılayabilmektir. Bu yüzden pek çok ayetinde Kur'ân insanları sağlıklı düşünmeye, akletmeye ve doğru anlamaya çağırır.

"Andolsun ki Kur'ân'ı düşünmek için kolaylaştırdık, fakat düşünen mi var?"⁶⁵ "Aklını kullanan bir topluma.."⁶⁶ "Düşünen bir topluma.." ⁶⁷"Anlayan bir topluma.."⁶⁸

c. İslam Kültürü, faydacı değil **faydalı insan** tipini hedefler. Müslüman, hem kendine, hem de başkalarına faydalı bir insan olmak zorundadır. Müslümanın varlığı tüm insanlığın hayrınadır. Müslüman da, tüm insanlığın hayrına olan bir varoluşu gerçekleştirmek için çalışır. O, yıkıcı değil yapıcı; bozucu değil islahçıdır. Kur'ân'a göre iman adamı her halükarda meyve veren bir ağaç gibidir:

"Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir söz, kökü yerde sabit, dalları gökte olan bir ağaç gibidir. O, Rabbinin izniyle her zaman yemişini verir.."⁶⁹"Siz insanlar için / onların yararına çıkarılmış en hayırlı bir toplumsunuz.."⁷⁰

Bu konudaki pek çok hadisten ikisi şöyledir:

"İnsanların en hayırlısı, onlara yararlı olandır."⁷¹ "Mümin cennete varana dek, hayra doymaz."⁷²

Barış dini İslam, tüm insanların dünya ve ahiret hayırlarını dileyen bir dindir. Barış adamı demek olan müslümanın varlığı da tüm insanların hayrına ve yararınadır. Müslümanın varlığından hiç kimse zarar görmez. Zira o, arzuladığı cenneti dünyaya taşımaya kendini adamıştır. Tüm özellik ve güzellikleriyle Allah'ın dünyada bir model olsun diye anlattığı cenneti dünyada kurmak müslümanın tutkusudur. Gerçek mümin hep iyiye, güzele, faydalıya taliptir. Buna göre Kur'ân'ın hedeflediği insan, başkalarına zarar vermemekle kalmaz, başkalarına yarar sağlamaya çalışır. Kısaca o eksi bir konumda olmadığı gibi, nötr bir durumda da değildir. O sürekli üreten bir insan tipidir.

İyi ve güzellikleri insanlığa kazandıranlar selim akıl sahipleri tevhid erleridir. İlk insan ve ilk peygamberle iyi ve güzellikler evrensel boyutuyla insanlara sunulmuştur. Bu anlamda yeryüzünde çirkinlik ve kötülükten önce iyilik ve güzellikler vardı. Çünkü aynı zamanda bir peygamber olan ilk insan

⁶⁵ 54 Kamer 17, 22,32,40.

⁶⁶ 2 Bakara 164, 13 Ra'd 4; 16 Nahl 12, 67; 29 Ankebût 35; 30 Rûm 24, 28; 45 Casiye 5.

⁶⁷ 6 Enam 126; 10 Yunus 24; 13 Ra'd 3; 16 Nahl 11, 13, 69; 30 Rûm 21; 39 Zümer 42; 45 Casiye 13.

⁶⁸ 6 Enam 98.

⁶⁹ 14 İbrahim 24-25.

⁷⁰ 4 Âlu İmran 110.

⁷¹ Aclunî, age, I, 472.

⁷² Aclunî, Keşfü'l-Hafâ, II, 215.

Hız.Âdem, cennette görüp yaşadığı güzellikleri yeryüzüne taşıyan adamdır. Şeytan ve çirkinlikler daha sonradır. İnsanlığa düşen ise kötülüklerin kaynağı ve odağı baba düşmanı şeytanın adımlarını bırakıp peygamber babalarının yoluna dönmektir.

d. İslam Kültüründe insanlar arası ilişkide **kardeşlik ruhu** hakimdir. Genel anlamda insan olmakla tüm insanlar, özel anlamda Müslüman olmakla inanan insanlar kardeştir. Müslüman bencil değil diğergamdır. Allah'a karşı sorumlulukların bilincinde olmak ve bunun gereğini yapmak demek olan takva ise yegane üstünlük sebebidir. Yine Kur'ân'ın çağrısı evrensel olup tüm insanlığa yöneliktir. O güzellikleri tüm insanlıkla paylaşmak ister. Bu yüzden pek çok Kur'ân ayeti "Ey insanlar!" diye başlar.

"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten, ondan da eşini yaratan ve ikisinden pek çok erkek ve kadınları üreten Rabbinizden sakının.."⁷³ **"Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışasınız diye sizi kabile kabile yarattık. Şüphesiz Allah katında en itibarlısınız, en takvalıdır. Şüphesiz Allah her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olandır."**⁷⁴ **"Müminler ancak kardeştir. O halde iki kardeşinizin arasını düzeltin ve Allah'tan sakının ki merhamet olunasınız."**⁷⁵ **"İyilik, Allah'tan sakınmanız / O'na karşı yükümlülüklerinizi yerine getirmenizdir.."**⁷⁶ **"İyilik ve takva üzere birbirinizle yardımlaşın. Günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın. Allah'tan sakının. Çünkü Allah, azabı çok katı olandır."**⁷⁷

e. İslam Kültüründe söz ve davranışlarda **ölçülü/dengeli** olmak esastır. Varlığı ölçülü bir hayat sebebi ve yeryüzünde denge unsuru olan İslam insanı, her alanda ve herkese karşı ölçülü olmak, haddi aşmamak zorundadır. Suçluları ve düşmanlarını cezalandırırken bile o, insafı elden bırakmamalıdır. İslam Toplumu denge toplumdur. Bunun anlamı ise, insanlar arası ilişkilerde ölçülü olmak, onların yapıp ettiklerine tanıklık edip onların da ölçülü olmalarını sağlamak, bu konuda onları yönlendirmek ve hakları koruyup kollamaktır.

"İşte böylece Biz sizi, tüm insanlara adalet örneği şahitler olasınız diye, orta yolu tutan toplum kıldık."⁷⁸ **"Ey iman edenler! Hakkaniyetle durup adaleti ayakta tutan hâkimler ve Allah için şahitler olunuz..."**⁷⁹ **"..Böyle yapmazsanız / bu misyonunuzu yerine getirmezseniz yeryüzünde bir fitne ve büyük bir fesat olur."**⁸⁰

f. İslam Kültürü, her iki dünyada da **hoş bir hayata** taliptir. Onun Ahiret hedefi olan cennet, dünya hayatı için de, en iyi bir modeldir.

⁷³ 4 Nisâ 1.

⁷⁴ 49 Hucurat 13.

⁷⁵ 49 Hucurat 10.

⁷⁶ 2 Bakara 189.

⁷⁷ 5 Mâide 2.

⁷⁸ 2 Bakara 143.

⁷⁹ 4 Nisa 135.

⁸⁰ 8 Enfâl 73.

Kur'ân'da bol bol cennet tasvirleri yapılır ve dünya insanına adeta cennet modelleri sunulur. Bahçe (cennet), barış yurdu (darü's-selam) gibi isimlerle anılan cennet, doğruluk yurdu güvenli bir makamdır. Pınarları, nehirleri, yeşillikleri, meyveleri, lüks oturma grupları ile cennet bir neşe ve eğlence yurdudur. Zaten "cennet" kelimesi, aynı zamanda dünyadaki ağaçlarla örtülü yeşil alanların adıdır. Yalanın, boş ve anlamsız sözlerin, rahatsız edici gürültü ve patırtıların, kötülerin ve kötülüklerin olmadığı bir huzur ortamıdır cennet.⁸¹

Kur'ân, inanan kişiden dünya hayatında da, cennetin huzur dolu ortamına benzer bir ortam oluşturmasını istemiştir. Cennetin bir adı da "dârü's-selam" (huzur-barış yurdu)dur.⁸² İslam, dünyanın da "darü'l-İslâm" (barış yurdu) haline getirilmesini istemiş, dünyada Müslümanların birbirlerine sürekli tekrarladıkları söz de "selam"dır.

"Onlara dünya hayatında da, ahirette de müjde var.."⁸³ "Allah iman edenleri, hem dünya hayatında, hem de ahirette sabit bir sözle destekler..."⁸⁴ "Erkek ve dişiden her kim mümin olarak iyi bir amel işlerse, muhakkak ona hoş bir hayat yaşatacağız. Yapmakta oldukları amelleri daha güzelleriyle muhakkak mükafatlandıracağız."⁸⁵ "Biz sizin hem dünya hayatında, hem de ahirette dostlarınızız..."⁸⁶ "...Sizi zemininden ırmaklar akan cennetlere ve Adn cennetlerindeki hoş hoş konaklara kor. İşte büyük kurtuluş odur. Bir de sizin arzuladığınız diğer şeyler var: (Dünyada) Allah'tan zafer ve yakın bir fetih. Müminlere müjdele."⁸⁷

İslam'ın dünyada istediği de benzer bir hayattan başka nedir? Böyle bir hayat bir ütopya olmaktan çıkmış ve Müslümanların eliyle zamanın çeşitli dilimlerinde, bu dünyada kurulmuştur. İslam tarihi incelendiğinde görülür ki, Müslümanlar kurdukları devlet ve medeniyetleriyle adeta cennetin dünya modellerini sunmuşlar, onların önderliğinde sadece Müslümanlar değil, onların düşmanları bile cennet hayatı yaşamışlardır. Nitekim, Hayber'in fethinden sonra yapılan anlaşma gereği yurtlarında kalan ve Müslümanların hakimiyetini kabul eden Yahudiler, Müslümanlardan gördükleri adalet ve hakkaniyete karşı şöyle demekten kendilerini alamamışlardır: "O kadar adalet var ki, sanki yeryüzünde cennet kuruldu!"⁸⁸

⁸¹ Geniş bilgi için bkz. İbn Kayyım, *Cenneteki Hayat*.

⁸² Bkz. 10 Yunus 25.

⁸³ 10 Yunus 64.

⁸⁴ 14 İbrahim 27.

⁸⁵ 16 Nahl 97. Ayette Allah'ın vadettiği "hoş bir hayat" ın, dünya, kabir ve ahirette olabileceği; dünyadakinin de kanaat, helal rızık, saadet / mutluluk, bol ve yeterli rızık ve benzeri nimetlerle gerçekleşebileceği belirtilmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-Mesîr*, 488-489.

⁸⁶ 41 Fussilet 31.

⁸⁷ 61 Saf 12-13.

⁸⁸ Hamidullah Muhammed, *Hız. Peygamberin Savaşları*, s:225.

g. İslam Kültürü, **Dünya-Ahiret bütünlüğünü** esas alır. İslam insanı dünyaya karşı bir ruhban değil, hayat adamıdır. Dünya ve ahiretten her birine, layık oldukları değeri verir. Ahiret kontrolünde bir dünya hayatını hedefler. Sa'y ile tevekkülü birlikte götürür. Yapılması gerekeni yaptıktan sonra sonuçları Allah'a bırakır ve O'na güvenir.

"Her kim ahiret ekimini (harsini) isterse, ona ekinini artırırız. Her kim de dünya ekimi isterse, ona da ondan veririz, ama ahirette ona hiç bir pay yoktur."⁸⁹ **"Onlardan kimi de var ki, "Ey Rabbimiz!" der; bize dünyada da güzellik ver, ahirette de güzellik ver.."**⁹⁰ **"Sonunda Allah, kendilerine hem dünya sevabını verdi, hem de ahiretin o güzel sevabını. Allah güzel iş yapanları sever."**⁹¹

h. İslam kültürü, **bilinç** temeline oturmuştur. İnsanlık tarihi gibi, İslam kültürü de Hz.Âdem'den beri süregelen bir süreç ve birikimdir. Ama, onda körükörüne taklitçilik yoktur. Onda her düşünce ve her davranış makul bir temele dayandırılmıştır. Bu yüzden Kur'ân, bir taraftan körü körüne geçmiş taklit edenleri kınarken, kendi getirdiği mesajın önceki Peygamberlerin mesajını tasdik ettiğini söyler.

"..Ta ki helak olan da açık bir delil üzere helak olsun, yaşayan da açık bir delil üzere yaşasın.."⁹²

1. İslam insanlık için koyduğu temel ilkelerin yaşatılabilmesi için bir takım **yaptırımlar** koymayı da ihmal etmez. Bu yaptırımların başında insanların kendi vicdanlarıyla kontrolünün sağlanması gelir. Bunun için de Kur'ân'daki tüm temel ilkeler Allah ve Ahiret inancının hatırlatılmasıyla biter. Kur'ân insanı, her yerde ve her ortamda tüm davranışlarını gözetleyen bir gücün olduğunu ve yaptıklarından bir gün hesaba çekileceğini her zaman hatırd tutar. İnsanın iç dünyasına yerleşen bu inanç, sürekli olarak onu kontrol eder ve hep iyiye-güzele yönlendirir. Kur'ân-ı Kerimde onlarca ayette Allah inancı ile ahiret inancı birlikte zikredilmiştir. Bu ayetlerde iman, Allah ve ahiret inancında özetlenmiştir. Bununla ahiret bilinci doğrultusunda bir İslam insanı hedeflenmiştir. İslam insanı, söylediği her sözden ve işlediği her amelden ahirette hesaba çekileceğinin bilinci içerisinde sürekli.

".. Kim Allah'a ve ahiret gününe inanır ve salih amel işlerse elbette onların Rableri katında mükafatları vardır. Onlara bir korku da yoktur, mahzun olacak da değildir onlar."⁹³ **"..İşte içinizden Allah'a ve ahiret gününe iman edenlere bununla öğüt veriliyor.."**⁹⁴

İnsanı iyi ve güzel davranışların içerisinde tutmak ve hep daha iyi ve güzele yönlendirmek için İslam toplumunda varolan yaptırımlardan biri de

⁸⁹ 42 Şûrâ 20.

⁹⁰ 2 Bakara 201-202.

⁹¹ 3 Alu İmran 148.

⁹² 8 Enfâl 42.

⁹³ 2 Bakara 62; 5 Maide 69.

⁹⁴ 2 Bakara 232; 65 Talak 2.

iyileri takdir ederek, kötülerini kınayarak insanlar üzerinde oluşturulan toplumsal kontrol mekanizmasıdır.

İslam'da cihad da İslamın ibadet olarak telakki ettiği bu sosyal yaptırımlardan biridir. Cihad, din koyma yetkisinin tamamen Allah'a ait olduğunu sağlamak, insanlığı insanların kölesi olmaktan kurtarmak, onları zulüm ve haksızlıklardan korumak için yapılır. Kısaca cihad, kişinin tattığı hakikat zevkini başkalarına tattırma mücadelesidir. İslam'a göre cihad, din ve vicdan özgürlüğünün önündeki engelleri bertaraf etme adına yapılır. Cihad ancak Allah için ve O'nun yolunda olur. Bir mücadelenin cihad olması için, O'nun uğruna tüm imkanların seferber edilmesi ve yalnızca Allah'ın hoşnutluğunu kazanma adına yapılmış olması şarttır. Cihad, dille olur, malla ve canla olur. Kişinin kendi kötü tutkularıyla savaşması da cihaddır, başka kötülerle mücadele etmesi de cihaddır. Hep iyiliklerin adamı olmak, iyilikleri yaymak; kötülöklere karşı tavır alıp kötülerini kötülöklere vazgeçirmeye çalışmak cihaddır. En büyük cihad Kur'an'la yapılan cihaddır. Tüm bunları yerine getirmek hakkıyla cihad, yahut cihad ibadetine hakkını vermek demektir.

"O halde kafirlere boyun eğme ve Kur'an'la onlara karşı olanca savaşınla büyük bir cihad yap."⁹⁵ ***"Sizler gerek hafif, gerek ağırlıklı olarak (genciniz yaşlınız, zengininiz fakiriniz) elbirlik savaşa çıkınız. Allah yolunda mallarınızla, canlarınızla cihad edin. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır."***⁹⁶ ***"Allah uğruna hakkıyla cihad edin. Sizi O seçti. Dinde üzerinize hiçbir güçlük de yükledi."***⁹⁷ ***"Fitneden eser kalmayınca ve din de tamamıyla Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın."***⁹⁸

İslam'da cihadın sadece bir aşaması olan sıcak savaş da yine aynı şartlar altında ve aynı hedef için yapılır. O, ne toprak, mal, şan-şöhret kazanmak için yapılır; ne de insanları zorla Müslüman yapmak için. O öncelikle, kendisine saldıranlara karşılık vermek ve doğruların önüne engeller koyan kötülük odaklarını etkisiz hale getirmek için savaşı kutsal sayar. Bu yönüyle İslam savaşçısı, barışı yaymak, başkalarına hayat hakkı tanımak ve onları hakikatlerle tanıştırmak için kendi hayatını tehlikeye atmaktan çekinmez. Onun için, bu uğurda ölmek, ölümsüzlüğe ermek olup onun için en büyük mertebedir.

Bir diğeri yaptırım da devletin uygulayacağı siyasal yaptırımlardır. Kimi çevrelerin acımasız ve çok ağır diyerek dillerine doladıkları Kur'anî cezalar, tüm kullarına karşı engin merhameti ile muamele eden Rahman tarafından konulmuştur. Onlar, yeryüzünde adaletin teminatı olup suçları yok etmek içindir. İnsanları acımasızca öldürüp onları sakat bırakmak için konulmamıştır. Cezalar bu yönüyle caydırıcı bir özelliğe sahiptirler. Zaten

⁹⁵ 25 Furkan 52.

⁹⁶ 9 Tevbe 41.

⁹⁷ 22 Hac 78.

⁹⁸ 2 Bakara 193; 8 Enfal 39.

zina, hırsızlık, terör, içki, uyuşturucu gibi suçların, hem bunları işleyenlere, hem de topluma maddi ve manevi zararları olduğu üzerinde tüm akıl sahiplerinin birleşmişlerdir. Bu cezaların uygulanması herkes için hayat sebebidir. Nitekim bu yasaların uygulandığı dönemler, suçların en az işlendiği; suçluların yok denecek kadar azaldığı dönemlerdir:

"Ey akıl sahipleri! Sizin için kısısta bir hayat vardır. Belki sakınırsınız."⁹⁹ Bu ayetten de anlaşılacağı üzere, İslam'daki cezalar, Allah'ın emirlerini tutup yasaklarından kaçınan takva sahibi insan tiplerini yetiştirme hedefine yöneliktir. Yine onlar taraflar için hayat kaynağıdır. Bunu ise elbette akıl sahipleri anlar.

İşte cahiliyle kültürü ile, İslam kültürünün ayrıldıkları temel nokta budur. Biri bilinçsizce yapılan kör taklide, diğeri ise bilinçli bir izlemeye dayanır. Biri fayda ve zararı ayırt edemeyen kör taklit, diğeri ise hep insanlığın hayrına ve yararına olan bilgi ve o bilgi ışığında bilince dayanır. Birisi hep belli bir kesimin çıkarını ön planda tutar, diğeri ise tüm insanlığın menfaat ve maslahatını gözetir. Bu ayırıcı farkları göremeyenler, ya tümüyle kültüre karşı çıkmaya kalkarlar, ya da kültürle vahyin hep çeliştiğini söylerler. Oysa durum sanıldığı gibi değildir. Yüce Allah, peygamberlerine indirdiği kutsal kitaplarında temel ilke ve prensipleri kullarına bildirmiş; ama onların pratiğini kullarına bırakmıştır. Kullar o temel ilkeler doğrultusunda düşünecekler, onları değişik zaman ve şartlarda geliştirip hayatlarına uyarlayacaklardır. Nitekim her peygamber ve ümmeti, değişmez temel ilkelere bağlı kalmak kaydıyla kültür binasına yeni taşlar koymuşlar, adeta kültür dokusunu maharetle dokumuşlardır.

İnsanlık tarihi incelendiğinde kültürün temelini dinin oluşturduğunu, ilk insan Hz. Âdem'in cennet kültürüyle donatılmış aynı zamanda ilk peygamber olduğunu söyledik. Din temelli kültürün, zaman içerisinde dinden / vahiyden uzaklaşarak dejenere olduğu dönemler de olmuştur. Sözelimi cehalet, şehvet ve şeytan kaynaklı kimi gelenek ve göreneklerin, hurafe ve bidatlerin vahyî gerçeklere ters düştüğü bir vakiadır. Zaten sık sık Peygamber gönderilmesi ve Kitap indirilmesi bu yabancılaşmaya son verme hedefine yöneliktir. Ama burada yapılması gereken tümüyle kültüre karşı çıkmak değil, onu ıslah ederek sahiplenmektir. Çünkü kültür, biçimlendirilmeye açık soyut bir olgudur. Hem sonra toplumda tutunabilen, varlığını sürdürebilen kültürler, ne kadar bidat ve hurafe karışımı bir görünüm arz etseler bile, onların mutlaka evrensel gerçeklere dayanan tarafları vardır. Bu yüzden tümüyle süpürücü olmak yerine, seçici olmak daha tutarlı bir yaklaşım olsa gerekir.

Nitekim bu konuda Peygamberimiz şöyle diyerek kişilikli insan tipine dikkat çeker:

"Sakın 'İnsanlar iyilik yaparsa biz de iyilik yaparız, onlar haksızlık yaparsa biz de haksızlık yaparız' diyen kişiliksiz kimseler (İmmea) olmayın. Ama siz

⁹⁹ 2 Bakara 179.

kendinizi, insanlar iyilik yaparsa da iyilik yapmaya; onlar kötülük yaparsa da iyilik yapmaya alıştırın."¹⁰⁰

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

İster *medeniyet*, ister *sekâfe*, ister *sünnet* ve isterse *hars* kavramlarıyla ifade edilsin; İslam toplumunun tüm karakteristik özelliklerini ve davranış biçimlerini yansıtan İslam kültür ve medeniyeti, tevhid merkezli, vahyin kontrolündeki bir akıl ile hayat bulan, faydacı değil, faydalı insan tipi yetiştirmeyi hedefleyen, kardeşlik ruhu ile tüm insanlığı kucaklayıp dünya ve ahirette hoş bir hayata talip olan bir insanlık mirasıdır. Onun temeli, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem ile atılmış ve diğer peygamberlerle hep kemale taşınmıştır. İnsanlık ve tevhidle birlikte var olan İslam kültürü, bir ütopya değil, çeşitli tarih dilimlerinde insanlığın dünya hayatına cenneti taşımış, şartları oluştuğunda her zaman ve çağda yaşanılabilir bir hayat tarzıdır.

Sözü-özü bir, Allah adına, ama Allah'ın istekleri doğrultusunda iş yapan, yerinde uyarıları her zaman dikkate alıp yeryüzünde ıslah için koşturan ve bu uğurda hiç bir fedakarlıktan çekinmeyen, hep daha iyiye ve daha güzele ulaşmak için koşuşturan insanlar ise, bu kültürün yılmaz bekçileridirler. Onların varlığı hars ve neslin / din ve insanın teminatıdır.

C. MESCİD MERKEZLİ BİR HAYAT

1. Yeryüzünde Kurulan İlk Ev

Mescid, secde edilen yer demektir. Secde ise, kulun yüce Allah'la buluştuğu ve o'na en yakın olduğu andır. Ama mescid, bireyin değil cemaatin bir araya geldiği toplanma merkezidir. Allah'a yakın olmak, o'nun emirlerine boyun eğmek ve o'nun kullarına yakın olmaktan geçer. Bu yüzden müslümanlar mescide cemaat olurlar, orda bir araya gelip tanışır ve kaynaşır. Onun için müslümanları bir araya getiren mescidlere toplayıp bir araya getiren anlamına *câmi* denmiştir.

Kur'an'da yeryüzünün ilk evine işaret eden ayetler vardır: ma'mur ev veya ma'mur mabed anlamına gelen el-beytü'l-ma'mûr kelimesi şu ayette geçmektedir: "*beyt-i ma'mûr'a/mamur eve yemin olsun ki.*"¹⁰¹

Rivayetlere göre, yeryüzünde insanlar için kurulan ilk ev Ka'be, varlığın varoluş sürecinde ka'be'den de önce melekler için yedinci semada¹⁰² kurulmuş ev de beyt-i ma'murdur.¹⁰³ Ka'be'nin temel işlevi insanların onu tavaf etmesi olduğu gibi, beyt-i ma'murun temel işlevi de meleklerin onu tavaf etmesidir. Nasıl ki insan Ka'beyi ziyaret ve tavaf edip bağışlanma diliyor ve hakikatin dünyasına açılan pencereden sızan nura doğru koşuyorsa, insanın yaratılışına itiraz ettikten sonra melekler de, kendilerini

¹⁰⁰ Tirmîzî, *Birr* 62, (IV, 364); Münzirî, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, III, 231.

¹⁰¹ 52 *Tûr* 4.

¹⁰² Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII, 46-47.

¹⁰³ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII, 47; Suyûtî, *Mu'terakû'l-Akrân*, II, 87; Mevdûdî, *Tefhîm*, V, 527-528; Abdurrahman Küçük, 'Beytü'l-Ma'mûr', *DİA*, VI, 94-95.

bağışlatmak ve tevhidin nur kaynağı ile daha sıkı bir irtibata geçmek için o evi ziyaret edip tavaf ediyorlar.. Mamur eve neden olan insan, insanın tavaf ettiği Ka'benin semadaki modeli beyt-i mamurdur. Mamur ev, Ka'be'yi, Ka'be Mekke'yi, Mekke de diğer şehirleri doğurdu. Buna göre tarihin bir döneminde ortaya çıkan şehirlerin ilk çekirdek şehri Mekke, Mekke'nin kalbi Ka'be, Ka'be'nin modeli arşın altında kurulmuş olan beyt-i mamurdur. Şehirler ve medeniyet bir merkezin etrafında dönen, tavaf eden içiçe dairelerdir.¹⁰⁴

Özetle söylemek gerekirse, Âdem'in yaratılışına itiraz etmekle meleklerin düşüşten kurtulmak için tavaf ettikleri Beyte karşın; Âdem'in ana yurt cennetteki yasak ağaçtan yemesi sonucundaki düşüşten (hubut) kurtulup gurbet diyarından özlemini duyduğu ana yurduna kavuşabilmek için tavaf ettiği Beyt Ka'be. İşte iki beytin yapılış nedeni ve işlevi. Demek oluyorki hem işlev yönünden, hem de yapı bakımından Mamur Ev, dünya evlerine ve yerleşim yerlerine modellik yapıyor. Buna göre yerleşim merkezlerinin işlevi Allah'a layıkıyla kulluk yapmaya imkan vermeli ve her bakımdan mamur olmalıdır. Manen O'ndan ve O'nun ölçülerinden kopmadığı gibi, fizikî olarak da mükemmel ve estetik olmalıdır.

İslam Literatüründe ibadet yeri demek olan mabedin bir adı da *Beytullah'tır*. Yani mabetler, Allah'ın evleridir. Bunun anlamı, mabetlerde yalnızca Allah'a kulluk ve ibadet yapılır. Orada Allah'ın ölçülerine aykırı hiçbir şey yapılmaz.

Mescidler, Allah'ın evleri; orada toplananlar da Allah'ın misafirleridir. İşte bu bilinçle mescide koşmak, bu bilinçle mescidde coşmak gerekir. Maddî ve manevî hazırlıkları yaparak, Allah'ın misafiri olduğunun şuurunda mescide gitmeli. Severecek isteyerek mescidli olmalı, mescid adabına uygun olarak mescidde kalmalı, mescidden çıkınca da mescid ruhunu yaşamalı ve her yere o ruhu taşımalıdır.

Müminler için mescidler, bir dolun merkezleridir. Orada günahlardan arınarak yenilenen ve manen dolan Müslümanlar, o ilahî enerjiyi Mescid dışındaki hayata taşırlar ve Mescid havasını her yerde yaşarlar.

Müslümanın olduğu her yerde Mescid olmalıdır. Mescidsiz İslam ve Müslüman olmaz. Bu yüzden yeryüzünün ilk mabedi ilk insanla beraber vardır. ***Doğrusu insanlara (ma'bed olarak) ilk kurulan ev, Mekke'de olandır.***¹⁰⁵ Bu mabed, insanlık için yapılmış olan Mekke'deki Ka'be'dir. Ka'be, kiblegâhtır. Yeryüzündeki tüm mescidler hem fiziken Ka'be'ye dönüktür, hem de manen ona bağlıdır.

2. Tevhid Mücadelesi Mescidden Yönetilir

Peygamberimiz Mekke'de Tevhid mücadelesini başlattığı andan itibaren Mekke'de ilk müminlerin evleri mescid konumunda idi. Hz. Ebubekir'in evi, Hz. Ammar'ın evi ve nihayet Hz. Erkam'ın evi. Medine'ye hicretten hemen

¹⁰⁴ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, 203; Bulaç Ali, *İlk Ev ve İlk Şehir*, 1, 25-28.

¹⁰⁵ 3 *Alu Imran* 96.

sonra yapılan ilk iş de Peygamber Mescidinin yapılması olmuştur. Bununla da kalınmamış, Münevver Medine'nin dört bir yanı mescidlerle donatılmıştır.

Fethedilen yerlerde yapılan ilk iş şükür secdesi, yapılan ilk bina ise Mescid olmuştur ve mescidler buldukları beldelerin İslam şiarı/Müslümanlık göstergesi olmuşlardır.

İslam şehirleri Mescid merkezli olarak kurulmuştur. Şehrin kalbinde/merkezinde Mescid, onun yanı başında okul/medrese, çarşı/bedesten, han-hamam ve evler kurulmuştur. *Küllüye* tarzında kurulan şehrin kalbidir cami. İslam şehirlerinde bütün yollar mescide çıkar, bütün mescidler de Ka'be'ye çıkar. Günümüzdeki gibi mescid, gökdelenler arasına sıkışıp kalan mahkum konumunda değil, minaresi ve etrafındaki külliyesi ile tüm her yerden görünen hâkim konumdadır.

İslam mimarisinde *camî, mihrabıyla ibadet, minberiyle hikmet, kürsüsü ile sohbet, minaresi ile tevhid, kubbesiyle cemaattir*. Onun kubbesi altında herkes için yer vardır. Tıpkı gök kubbenin altında herkese yer olduğu gibi. Onun için cami kapısı her zaman herkese açıktır/açık olmalıdır. Bütün fonksiyonlarıyla mescid/camî, her kesimden her insan için bir manevî dolun, doyum, donanım ve tedavi merkezidir, öyle olmalıdır.

Yazımızı A. Nihat Asya'nın şu meşhur dizeleriyle bağlayalım:

*"Biz kısık sesleriz... Minareleri,
Sen ezansız bırakma Allahım!
Ya çağır şurda bal yapanlarını,
Ya kovansız bırakma Allahım!
Mahyasızdır minareler.. göğü de
Kehkeşansız bırakma Allahım!
Müslümanlıkla yoğrulan bu yurdu
Müslümansız bırakma Allahım..."*

KUR'ÂN'DA BARIŞI ÇAĞRIŞTIRAN KAVRAMLARIN ANALİZİ
(ER-RAĞIB'IN EL-MUFREDÂT'I ÖZELİNDE)

Doç. Dr. Mehmet YOLCU

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD

mehmet.yolcu@inonu.edu.tr

Arş. Gör. Ayşe TOKAY

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

atokay@bingol.edu.tr

ANALYSIS OF THE CONCEPTS ASSOCIATED PEACE IN THE QURAN
(ER-RAĞIB'S EL-MUFREDIT SAMPLE)

In this paper, the meanings that er-Raghab al-Isfahani (d.425/1034) brought to the words and concepts related to peace from the concepts of Qur'an have been examined (eg justice, law, benevolence, mercy, affection, admonition, mercy, loyalty, , suhulet, feast, urge, will and loyalty). In this context, his explanations and the meanings he brings to the words and concepts that make up the point of intersection of human relations are examined and evaluated in the context of world peace, mutual respect and helping in the discipline of interpretation.

It is also examined what kind of contributions the said concepts brought forward by the Qur'an can bring to the contemporary cultural relations and open up the horizons. For the purpose of alleviating or neutralizing unjust, merciless and inhuman plans and practices such as coldness, exclusion, hatred, hostility and aggression and exploitation and assimilation in the eyes of countries and the international community and for the peaceful settlement of human peace, good relations and peace it is desirable to show the effective role that it can undertake.

The findings reached at the end of this review are summarized in the conclusion and a basic principle of peace that can be established in the light of the Qur'an is presented as a proposal in this paper.

Keywords: Qur'an, Peace, Faithfulness, Fondness, Beneficence, al-Râğib, al-Mufredât

"Bu proje İnönü Üniversitesi BAP Birimi tarafından desteklenmiştir."

Adâlet	Rahmet	Selâmet	Uhuvvet
Hukûk	Muhabbet	Sulh	Vasiyet
İhsân	Nasihât	Suhûlet	Vefa
Merhâmet	Sadâkat	Tahâret	

GİRİŞ

Biz bu çalışmada Râgıb İsfahânî'nin *el-Mufredât*'ı doldurduğu boşluk, getirdiği metot, ayetler ve kavramlar arasında kurduğu bağ, atasözleri ve darb-ı mesellerden alıp getirdiği açıklayıcı tespitler üzerinde mülahazalarda bulunacağız. Ayrıca seçtiğimiz barış kavramını temellerinden, besleyen ve kalıcı kılan etrafındaki kavramların bağını kurarak buradan bir barış düşüncesine ulaşmaya çalışacağız. Bundan amacımız Kur'ân-ı Kerim'in barış için belirlediği tasavvuru gün yüzüne çıkarmak ve insanların nazarına vermektir.

Yüce Kur'ân, bir yönü insana diğer yönü topluma dönük, bir hayat kitabıdır. Hedefi, kişiyi ideal bir insan yapmaktır. Öncelikle insanı inanç sistemi, ahlak ilkeleri, ibadet nizamı, dünya görüşü, değerler dünyası ve hukuk normları açısından olgunluk ve kemale erdirmeyi amaçlamaktadır. Bunun için şahsı uygun zeminde yetiştirmek için kültürel, sosyal, iktisadi ve eğitimle ilgili konuların yanında sosyal, iktisadi ve hukuki konuları ihtiva etmektedir.

İlk geldiği günlerden itibaren insanların zihinlerinde ve gönül dünyalarında yeni bir dünya kuran ve bu dünyayı dilin doğal, sıradan, alışılmış sözcüklerini alıp onları daha derin, kapsamlı, kuşatıcı manalarda kullanarak kavramlaştıran Kur'ân, kendisini ciddiye alıp getirdiklerini kabul eden insanlardan yeni bir insan ve yeni bir cemiyet meydana getirmiştir.

Tarihsel süreçte İslam'ın kısa zamanda büyük bir coğrafyaya yayılışı ve birçok dil, kültür ve dünya görüşüne mensup insan ve cemiyetlerin İslam ve Kur'ân ile tanışmaları, doğuştan ve ilk gençlik yıllarından beri Kur'ân dilini kullanan ve onu içselleştirmiş bulunan insanların yaşamadığı birçok sorunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Samimi ulemâ ve umerâ sistemli olarak bu sorunu çözmek için elinden geleni yapmaya çalışmıştır. Bu amaçla sözlükler, ansiklopedik eserler ve gramer kitapları yazılmıştır. Amaç ümmete dâhil olan her insan ve cemiyeti İslam ve Kur'ân ile doğrudan iletişim kurabilecek, vasitasız olarak kendi dinlerinin kaynak metinlerini anlayabilecek düzeye çıkarmaktır.¹

Hedef kitlesi ve amacı belli olan bu çalışmalar birkaç asır içinde kemale ermiş ve olgunluğa kavuşmuştur. Bu bağlamda yapılan çalışmalar zaman ve tecrübe ile kendilerinden beklenen meyveleri vermeye başlamıştır. İslâm ve

¹ Yolcu, Mehmet, "Arapça Gramerinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler", Akademik Araştırmalar Dergisi, 2008, sayı: 37, ss.

Kur'ân'a yönelen her insanın eline her açıdan gerekli bütün bilgileri veren ve onun tüm ihtiyaçlarını karşılayan eserler ortaya çıkmıştır.²

er-Râgıb el-İsfehânî, sözü edilen çalışmaların zirveye en fazla yaklaştığı bir dönemde yaşamıştır. Bu sebeple O'nun için derlenmiş, toplanmış, tasnif edilmiş malumat ve bilgiye ulaşmak hiç de zor olmamıştır. Azimli çalışması, tasnif ve telif yeteneği, neredeyse her yönden orijinal üslubu bu alanda eşine az rastlanır bir eser yazmasına imkân sağlamıştır. Bu eser *Mufredâtu Elfâzi'l-Qur'ân* veya *el-Mufredât li-Elfâzi'l-Qur'ân*'dır. Birçok âlim aynı sahada hem kendisinden önce hem de sonra pek çok eser yazmıştır. Denilebilir ki, zirveden sonrası da öncesi de ondan aşağıda kalmıştır.³

Telif mahareti, üslup eşsizliği, insafı bakış açısı ve tefsirdeki isabetli değerlendirmeleri hem er-Râgıb'a hem de bir klasik olan *el-Mufredât*'ına dünya çapında bir şöhret kazandırmıştır. Yazıldığı tarihin üzerinden yaklaşık 1000 yıl geçmiş olmasına rağmen hala ilk günlerdeki popülerliğini korumaktadır. Bu kadar geniş bir coğrafyada, on asırdır her müfessir, ilim adamı ve Kur'ân okuyucusu için bir el kitabı olma özelliğini korumaktadır.⁴

Günümüzde *el-Mufredât* gibi bir esere ilk dönemlerden daha çok muhtaç olduğumuz açıktır. Müslüman nerede olursa olsun, hangi dili konuşur ve hangi kültürel havzada yetişirse yetişsin, Kur'ân'a dönmek, ona yönelmek ve onu anlayıp yaşamak durumundadır. Kur'an'ı anlamak ve hayata geçirmek için bize yardım edecek çalışmaların başında gelen eserlerden biri de *el-Mufredât*'tır. Bu eser, bizim insafla incelememiz, anlamamız ve mefhumlarımızı onun ışığında tashih etmemiz gereken bir çalışmadır. Tıkandığımız, çeliştığımız veya çatıştığımız yerde o bizim elimizden tutabilir ve bizi salim yaklaşıma yaklaştırabilir.

1. ADÂLET

Eşitlik anlamına gelen bir sözdür. Bu kavram karşılaştırma esasına göre kullanılır. “Gökler ve yer adâletle ayakta duruyor.” Bu hadis, hikmetin gerektirdiği şekilde âlemdeki dört temelden birinin diğerlerinden fazla veya eksik olması durumunda, âlemin düzeninin bozulacağına dikkat çeker. “Kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın” (2/Bakara 194); “Kötülüğün cezası, yine onun gibi bir kötülüktür” (42/Şûrâ 40).

“Allah, adâleti ve iyilik yapmayı emreder” (16/Nahl 90). Çünkü adâlet, karşılık vermede eşit davranmaktır; eğer yapılan hayır ise karşılığı da hayır olur; şer ise karşılığı da şer olur.

İhsan ise, hayra daha fazlasıyla, şerre ise daha azıyla karşılık vermektir.

² Yolcu, Mehmet, “Arapça Gramerinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler”, Akademik Araştırmalar Dergisi, 2008, sayı: 37, ss.

³ Bu konuda yazılmış birçok eser ve müellifleri hakkında bilgi için bkz. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, Çıra Yay. İstanbul 2017, ss. 131-141.

⁴ Re-Râgıb el-İsfehânî, *Mufredat Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş – Mehmet Yolcu, Yarın Yay. İstanbul 2015, s.

“Ne kadar uğraşsanız, eşleriniz arasında adâleti sağlayamaya gücünüz yetmez” (4/Nisâ 129) âyeti, insanın doğuştan sahip olduğu meyletme niteliğine işarettir. Dolayısıyla insan, eşleri arasında sevgide eşit davranmaya güç yetiremez. “Eğer âdil davranamayacağınızdan korkarsanız tek kadınla evleniniz” (4/Nisâ 3) âyeti, pay verme ve nafaka ile ilgili adâlete işarettir. “Bir topluluğa karşı olan kininiz sizi adâletsizliğe sürüklemesin. Âdil olunuz” (5/Mâide 8).

“Şeytanın, sadece onu dost edinenler ve Allah’a ortak koşanlar üzerinde, nüfuzu ve etkinliği vardır” (16/Nahl 100). Kimisi ise âyete şöyle bir anlam vermektedir: “Allah’a ait fiilleri O’ndan çevirip başkasına nispet ediyorlar.” Kimisi de âyeti “Onlar ibâdetleriyle Yüce Allah’tan yüz çeviriyorlar” şeklinde izah eder. Mesela: Haktan yüz çevirerek zulmetti.

Kur’ân’ın getirdiği değerler sisteminde (İslam) haksız yere bir cana kıyan bütün insanların canına kıymış, bir cana hayata kazandıranı ise bütün insanlara hayat vermiş gibi kabul edilir (5/Maide, 32).

2. HAKK VEYA HUKÛK

“Hak” sözcüğünün aslı, uygunluk ve uyumluluktur. Kapıyı tutan ayağının kendisi için hazırlanmış sabit yere uygun gelmesi ve düzgün bir şekilde orada dönebilmesi gibi.

“Hak” kelimesi birçok değişik anlamda kullanılır.

Birincisi: *Bir şeyi hikmetin gereği olarak yaratana “hak” adı verilir.* Bu nedenle Yüce Allah için: “O, haktır” denir. “İşte hak olan Rabbiniz Allah budur. Hakkın ötesinde sapıklıktan başka ne var ki?” (10/ Yûnus 32).

İkincisi: *Hikmetin gereği olarak yaratılan şeye de “hak” adı verilir.* Bu açıdan: *Yüce Allah’ın her fiili haktır*, denir. “Ölüm haktır”, “diriliş haktır” denmesi gibi. “Allah, bunları, Hakkın dışında bir şekilde yaratmamıştır” (10/ Yûnus 5). Kıyamet hakkında: “Sana: O ceza günü gerçek midir? diye soruyorlar. De ki; Rabbinin hakkı için, evet. O, haktır” (10/Yûnus 53); “Bu kesinlikle Rabbinden olan haktır” (2/Bakara 149).

Üçüncüsü: *Bir şeye, gerçekte olduğu şekilde uygun biçimde inanmaktır.* “Falanın diriliş, sevap, ceza, cennet ve cehennem hakkındaki inancı haktır”, sözümüz gibi. “Bu arada Allah, iman edenleri, anlaşmazlığa düşükleri hakkı ilettiler (2/Bakara 213).

Dördüncüsü: *Gerektiği yerde, gerektiği kadar, gerektiği zaman ortaya konan fiil/hareket ve söze de “hak” adı verilir.* “Senin yaptığın haktır ve sözün haktır” denmesi gibi. “Böylece Rabbinin sözü hak (gerçekleşmiş) oldu (10/Yûnus 33); “Cehennem, mutlaka tamamen dolduracağım, sözü hak olmuştur” (32/Secde 13) Buradaki hak kelimesinden bizzat Yüce Allah’ın zatının kastedilmiş olması da, hikmet gereği ortaya konan hüküm anlamında kullanılmış olması da doğrudur. “Hakkı, hak yapmak için” (8/Enfâl 8) sözü de bu anlamdadır.

İhkak-ı hak (Hakkın gerçekleştirilmesi) iki şekilde olur:

Bir: *Delilleri ve âyetleri ortaya koymaktır*. Yüce Allah'ın "Onlara karşı size apaçık bir yetki verdik" (4/Nisâ 91) buyurması gibi; yani: Güçlü/sağlam bir delil.

İki: *Şer'atı tamamlamak ve onu herkese yaymaktır*. Yüce Allah'ın: "Hâlbuki kâfirler istemese de Allah nurunu tamamlayacaktır" (61/Saf 8); "Kendi dinini diğer bütün dinlere karşı üstün getirmek üzere peygamberini doğru yol ve hak din ile gönderen O'dur" (9/Tevbe 33) sözleri gibi. "Hâkkaya yemin olsun; Hâkkanın ne olduğunu bilir misin?" (69/Hâkka 1-2) sözü ise, kıyamete işaretidir. "Zira inananlara yardım etmek bizim üzerimize hak olmuştur" (30/Rum 47); "Müminleri kurtarmak da böylece üzerimize hak olmuştur" (10/Yûnus 103). Anlamı: Kız çocuğu, çocuk olduğu müddetçe onun için annesi daha hak sahibidir; erginlik çağına geldiklerinde ise, akrabası daha hak sahibi olur.

"Kocaları, onları geri almakta öncelik hakkına sahiptirler" (2/Bakara 228) sözü bu anlamdadır. Peygamberin (sas), Hâris'e; "*Her hakkın bir hakikati vardır; imanının hakikati nedir?*" sözü gibi.⁵ Yani: İddia ettiğinin hak olduğunu haber veren nedir?

Bu kavram, bazen *inançla* ilgili olarak da kullanılır. Bazen de *amelde* ve *sözde* kullanıldığına rastlanır. "Falanın fiilinin hakikati vardır"; yani: Yaptığında riyakâr değildir. "Falanın sözünün bir hakikati vardır."

3. İHSAN / HUSN

"Husn" her hoş giden, arzu edilen şeyi ifade eder. Bu da üç çeşittir:

Bir: Akıl tarafından güzel görülen şeyler.

İki: Arzu tarafından güzel görülen şeyler.

Üç: Duygu tarafından güzel görülen şeyler.

"Hasene" ise insanın canı, bedeni ve şartları için elde ettiği bütün sevindirici nimetlere denir. Yüce Allah'ın: "Eğer onlar bir iyilikle karşılaşarlarsa: Bu Allah'tandır, derler" (4/Nisâ 78); yani: *Bolluk, genişlik ve zafer*. "Fakat başlarına bir kötülük gelirse" (4/Nisâ 78); yani: *Kıtlık, darlık ve zarar*. "Bu senin yüzündendir derler. Onlara de ki; Hepsisi Allah'tandır" (4/Nisâ 78). "Onlar bir iyilikle karşılaşınca: Bu kendimizden kaynaklanıyor, derler" (7/A'râf 131); "Sana dokunan her iyilik Allah'tandır" (4/Nisâ 79); yani: *Sevap*. "Sana dokunan her kötülük de" (4/Nisâ 79); yani: *Azap*.

⁵ *Peygamberin (sas), el-Hâris b. Mâlik'e: "el-Hâris, nasılsın veya nesin?" diye sormuş o da: "Müminin ya Resûlallah" karşılığını vermiştir. O da "Gerçek mümin mi?" diye sormuş; o da: "Gerçek mümin", demişti. Bu sefer: "Her hakkın bir hakikati vardır; imanının hakikati nedir?" sorusuna ise: "Kendimi dünyadan çektim, geceleri ibadetle meşgulüm, gündüzleri oruçluyum. Aziz ve Celil Rabbimin Arşını seyrederek gibiyim; Cennet ehlinin orada birbirlerini ziyaret ettiklerini görür gibiyim; cehennemliklerin feryatlarını duyar gibiyim", demiş. O zaman Peygamber: "İşte Allah'ın kalbini aydınlattığı bir mümin", buyurmuş. Bkz. İbnu'l-Mubârek, Kitâbu'z-Zuhd (thk. Habib Abdurrahman el-A'zamî DKİ, Beyrut), s.106 (NH: 314). Mürsel olarak tahrîr etmiştir. Bu, mu'dal bir hadistir. Bkz. İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed, el-İsâbe fi Temyîzi'l-Sahâbe, (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve diğer, DKİ, Beyrut 1415), I, 689 (Sahabe no: 1483).*

“Hasene” sözcüğü genel kullanımı itibariyle daha çok, gözlere hoş görünen şeyler için kullanılır. Bu anlamda “güzel adam” ve “güzel kadın” denir. Kur’ân’da geçen “hasene” kelimesi çoğu zaman, *basiret yönünden güzel görünen şeyler için kullanılır*. Yüce Allah’ın “Onlar, sözü dinleyen ve onun en güzeline uyanlardır” (39/Zümer 18) sözünde geçen ahsen ise, şüpheden uzak olandır. “İnsanlara güzel söz söyleyin” (2/Bakara 83) âyetinde geçen “husnen” güzel söz demektir. Allah buyurur ki: “Biz insana ana-babasına iyi davranmayı tavsiye ettik.” (29/Ankebût 8); “Bizim için beklediğiniz sonuç iki iyiden, biri değil mi?” (9/Tevbe 52); “İman eden bir topluluk için Allah’tan daha güzel hüküm veren kim vardır?” (5/Mâide 50).

Eğer: O’nun hükmü hem kesin inanan hem de kesin inanmayan için güzeldir; neden özelleştirilmiştir diye sorulursa, denir ki: Amaç, onun güzelliğini ortaya çıkarmak ve onu görebilmektir. Bu ise, ancak arınan ve Yüce Allah’ın hikmetini fark edebilenler içindir; cahiller için değil.

İhsân ise, iki şekilde kullanılır:

Birincisi: *Başkasına iyilik yapmak*. “Falana iyilik yaptı” denir.

İkincisi: *Kişinin içinde mevcut olan iyiliktir*. Bu da, güzel bir ilim öğrenmek ve güzel bir amel yapmak gibi şeylerdir. Müminlerin Emiri’nin: “İnsanlar, iyiliklerinin çocuklarıdır” sözü de bu anlamdadır.⁶ Yani: Bildiklerine ve yaptıkları güzel amellere mensupturlar. Yüce Allah’ın: “O Allah ki, her şeyin yaratılışını güzel yaptı” (32/Secde 7) âyeti de bu anlamdadır. Allah buyurur ki: “Eğer, iyilik ederseniz, kendiniz için iyilik edersiniz” (17/İsrâ 7); “Allah size adaleti, iyiliği, emreder” (16/Nahl 90). Demek ki, *ihsan, adaletin üstündedir*; şöyle ki:

Adalet, kişinin vermesi gerekeni vermesi ve alması gerekenin en azını almasıdır.

İhsan ise, vermesi gerekenden fazlasını vermesi, alması gerekenden daha az almasıdır. Buna göre, ihsan, adaletin üstündedir. Adaletin gereğini yapmak vacip/zorunludur. İhsanda bulunmak ise, mendûp ve sünnettir. Yüce Allah’ın: “İyilik eden bir kişi olduğu hâlde Allah’a yüzünü teslim edenden daha güzel din sahibi kim olabilir?” (4/Nisâ 125) “Öldüren ona gereken diyeti güzellikle ödemelidir” (2/Bakara 178) âyetleri de bu anlamdadır. Onun için Yüce Allah, Muhsinlerin (ihsanda bulunanların) sevabını büyütmüş ve şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz Allah, iyilik yapanlarla beraberdir” (29/Ankebût 69); “Allah, iyilik edenleri sever” (2/Bakara 195); “İyilik yapanlara karşı kınama/suçlama yolu yoktur” (9/Tevbe 91); “Bu dünyada iyi davrananlar iyilik görürler” (16/Nahl 30).

⁶ Bkz. eş-Şerîf er-Râdiy, *Nehcu'l-Belâğa (Şerh ve Zapt: Muhammed Abdüh)*, çev. Mehmet Yolcu ve Hacı Çiçek, Hz. Ali: Aforizmalar, 2. Basım, İkbâl Yay. İstanbul 2009, s. 53 (147. Aforizma); er-Râğîb, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi'Şeria*, s. 24, 285. Bkz. eş-Şerîf er-Râdiy/M. Abdüh, *Nehcu'l-Belâğa*, s. 708.

4. RAHMET VEYA MERHAMET

“Ra-ha-me” kökü istiâre yoluyla akraba için kullanılmaktadır. Çünkü akrabanın tümünü bir araya getiren aynı kaynaktan gelmiş olmalarıdır. Bu kelime, bazen sadece rikkat/duyarlılık, bazen de rikkatten soyutlanmış “ihsan” anlamında kullanılır. “Allah falan kişiye rahmet etsin.” Bu kelime, Yüce Allah’ın sıfatı olarak geldiğinde onunla rikkat/incecik değil, sadece ihsan kastedilir. Bu anlamda rivâyet edilmiştir ki; *Rahmet, Allah’tan nimet ve lütuflardır; insanlardan ise incelik ve şefkattir.*

“Rahmet” iki anlamı içerir: İncecik/duyarlılık ve ihsan. Yüce Allah insanların tabiatına inceliği yerleştirmiş, ihsanı ise kendine ait kılmıştır. Böylece söz konusu iki kelimenin lafızlarındaki uygunluk gibi, anlamları da birbirine uymaktadır. “Rahman” Allah’tan başkası için kullanılamaz. Çünkü bu kelimenin anlamı sadece O’nun için söz konusu olabilir. Zira her şeyi rahmetiyle kuşatan O’dur. “Rahim” ise, Allah’tan başkası için de kullanılır; o da fazla merhamet sahibi olan kişidir. Allah buyurur ki: “Allah çok affedici, çok rahmet edicidir” (2/Bakara 182). Allah, Hz. Peygamber’i de şöyle nitelendirmektedir: “Andolsun, içinizden size bir Resûl gelmiştir. Sizi rahatsız eden şey onu da üzer. Çok düşkündür size. Müminlere karşı çok şefkatli ve merhametlidir” (9/Tevbe 128). Denilir ki; Yüce Allah dünyada Rahman, âhirette ise Rahim’dir. Zira O’nun ihsanı, dünyada mümin ve kâfirlerin tümünü kapsamakta; âhirette ise sadece müminlere aittir. Bu anlamda Allah buyurur ki: “Rahmetim her şeyi kapsamıştır; onu korunanlara yazacağım” (7/A’râf 156). Bu âyet, ilâhî rahmetin dünyada hem mümin hem kâfirleri kapsadığına, âhirette ise sadece müminlere has olduğuna işaret eder.

5. HUBB VEYA MUHAMMET

Habbe: Buğday ve arpa gibi yiyecek maddelerinin taneleri için kullanılır. *Hibbe* ise kokulu maddelerin tohumlarını dile getirir. Allah buyurur ki: “Her başağı yüz taneli yedi başak veren bir tohum tanesine benzer” (2/Bakara 261). Hadiste ise şöyle denmiştir: “Sel uğrağında kalan yabânî reyhan tohumlarının bittiği gibi.”⁷

Hibb ise, sevgisi aşırı derecede olandır (biri tarafından çok sevilendir). *Habbetu’l-Kalb*: Kalbin tanesi (çekirdeği, içi) ifadesi kalbin şekil olarak taneye benzetilmesi düşünülerek söylenmiştir. Asıl manası itibariyle, kalbinin tanesini isabet aldım demektir. Bu tıpkı “Bütün varlığımla sevdim”, “bütün bir yürekle sevdim”, “bütün bir gönülle sevdim” gibidir. Bir kalbimi onun sevgisine hedef yaptım anlamına gelir.

⁷ Ebû Saîd el-Hudrî hadisi: Peygamber (sas) şöyle buyurdu: Ehl-i Cennet Cennet’e, Cehennem ehli de Cehenneme girdikten sonra Yüce Allâh: Kimin kalbinde bir hardal tânesi ağırlığıınca îmân varsa (ateşten) çıkarınız diye ferman buyuracaktır. Bunun üzerine (bu gibiler) simsiyah kesilmiş oldukları halde çıkarılıp hayât ırmağına atılacaklar ve (orada) sel uğrağında kalan yabânî reyhan tohumları nasıl (sûratle) biterse öylece biteceklerdir. Görmez misin, bunlar (ne güzel) sapsarı olarak (ve iki tarafına) salınarak çıkarlar? (Buhârî, İman/Tefadulu Ehli’l-İmân).

Muhabbet ise, iyi gördüğün veya zannettiğin şeyi istemektir. Bu da üç şekildedir:

1. *Zevk için muhabbet/sevgi*. Erkeğin kadını sevmesi gibi. “Onlar, içleri çektiği hâlde, yemeği yedirirler” (76/İnsân 8) âyeti de bu anlamdadır.

2. *Çıkar için muhabbet*. Kendisinden faydalanılacak şeyleri sevmek gibi. “Seveceğiniz bir şey daha var. Allah’tan bir zafer ve yakın bir fetih” (61/Saf 13) âyeti bu tür sevgiyi tanımlamaktadır.

3. *Fazilet için muhabbet*: İlim ehlinin, ilim için, birbirlerini sevmeleri gibi. Kimi zaman, Yüce Allah’ın: “Orada günâhlardan arınmayı seven erkekler vardır” (9/Tevbe 108) sözündeki muhabbet, istemek şeklinde tefsir edilmiştir ama bu doğru değildir. Muhabbet, istemekten daha etkili bir şeydir. Buna göre, her muhabbet bir istemedir ama her isteme bir muhabbet değildir. Yüce Allah’ın: “Müminler, eğer babalarınız ve kardeşleriniz kâfirliği, müminlikten daha çok severlerse” (9/Tevbe 23), sözü ise, eğer onu, ona tercih ederlerse demektir. Yüce Allah’ın: “Semud kavmine gelince, onlara doğru yolu gösterdik; fakat onlar, körlüğü doğru yoldan daha fazla sevdiler” (41/Fussilet 17) ve: “Yakında Allah öyle bir grup ortaya çıkaracak ki, Allah onları sevdiği gibi onlar da O’nu severler” (5/Mâide 54) âyetleri de bu manaya işaret etmektedir. Buna göre, *Yüce Allah’ın kula muhabbeti onu nimetlerle donatmasıdır; kulun onu sevmesi ise, onun katında kurtuluşu istemesidir*.

Yüce Allah’ın: “Gerçekten ben hayır (mal) sevgisine, Rabb’imi anmayı sağladıkları için, düşkünüm” (38/Sâd 32) âyetinin manası ise, ben atları, hayrı sevdiğimden sevdim, demektir. Yüce Allah’ın: “Hiç şüphesiz Allah tövbe edenleri ve temizlenenleri sever” (2/ Bakara 222) sözüne gelince, bu, *onlara sevap verip kendilerini nimetlerle donatır*, demektir. Yine buyurmuştur ki: “Allah (haramda ısrar eden) hiçbir günâhkâr kâfiri sevmez” (2/Bakara 276). Yüce Allah’ın: “Allah kendini beğenmiş kendisine verilenlerle böbürlenenleri sevmez” (57/Hadîd 23) sözü ise, söz konusu kişinin günâhlara dalmasından dolayı ve bu işe devam ettiğinden tövbe etmemiş gibi sayılacağı, tövbe etmeyince Yüce Allah’ın onu tövbe edenlere ve temizlenenlere söz verdiği sevgisi gibi sevmeyeceğine dikkat çekmektedir. “Allah bana şunu sevdirdi” demek de, “fakat Allah size imanı sevdirdi” (49/Hucurât 7) âyetindeki gibidir.

6. NUSH VEYA NASİHAT

Nush: Muhatabın yararına olan bir işi veya sözü araştırıp bulmaktır. Bu konuda Allah buyurur ki: “Sâlih de o zaman onlardan yüz çevirdi ve şöyle dedi: Ey kavmim! And olsun ki ben size Rabbimin elçiliğini tebliğ ettim ve size öğüt verdim, fakat siz öğüt verenleri sevmiyorsunuz” (7/A’râf 79); şeytan da: “Ve onlara: Elbette ben size öğüt verenlerdenim, diye de yemin etti” (7/A’râf 21); “Ben size öğüt vermek istemiş olsam da, eğer Allah sizi helâk etmeyi murat ediyorsa, zaten öğüt vermemin size bir faydası olmaz” (11/Hûd 34). Bu *Ona, tertemiz bir sevgi besledim*, sözünden alınmadır. Bu konuda Allah buyurur ki: “Ey iman edenler! Samimi bir tövbe ile Allah’a

dönün.” (66/Tahrîm 8). Bu, işaret edilen iki anlamdan biriyle tefsir edilebilir. Bunlar da ya ihlâs (samimiyet) ya da ihkâmıdır (sağlamlaştırma). Bir kişinin sıfatı olarak çokça samimi olmayı ifade eder.

7. SİDK VEYA SADÂKAT

Sıdk ve kezip kelimelerinin, ister mazi ister müstakbel olsun, ya da va'd veya başka bir şeyle alakalı olsun asılları sözle ilgilidirler. Bu iki kavram, söz'ün diğer şekillerinde değil, sadece haberî olanda söz konusu olurlar. Bundan dolayı Allah buyurur ki: “Allah'tan daha doğru söyleyen kim olabilir?” (4/Nisâ 122); “Allah'tan daha doğru sözlü kim olabilir?” (4/Nisâ 87); “Kitapta İsmail'i de an. Muhakkak ki o, sözüne sadık idi” (19/Meryem 54). Bu iki kelime istifham, emir ve dua gibi diğer söz şekillerinde ise araz/dolaylı olarak gelirler. Bir kâfirin inanmadığı hâlde, “*Muhammed Allah'ın elçisidir*” demesi gibi. Bu sözün sıdk/doğru olduğu söylenebilir, çünkü haber verilen husus doğrudur. Söz konusu sözün kizb/yalan olduğu da söylenebilir, çünkü kâfirin sözü ile kalbindeki çelişmektedir. Allah'ın, münafıkları yalancılıkla nitelendirmesi bu ikinci yön ile alâkalıdır. Nitekim onlar şöyle demişlerdi: “*Şehâdet ederiz, gerçekten sen Allah'ın Resûlüsün*” (63/Munâfikûn 1).

Siddîk: Çok fazla doğru söyleyendir. Kimisi de hiç yalan konuşmayan demek olduğunu söyler. Kimisi de doğruluğa o kadar fazla alışıp da yalan konuşamayan; kimisi de sözünde ve inancında doğru olan ve pratikte de doğruluğunu ispatlayan anlamında olduğunu söyler. Allah buyurur ki: “Kitapta İbrahim'i de an. Şüphe yok ki, o çok doğru bir peygamberdi” (19/Meryem 41); “Kim Allah'a ve Peygamber'e itâat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, doğrularla, şehitlerle, iyilerle birlikte dir. Bunlar ne güzel arkadaşdır” (4/Nisâ 69). “Allah bu sözü, doğrulardan doğruluklarını sormak için aldı” (33/Ahzâb 8); yani Allah, diliyle doğruyu söyleyenlerin, bunu fiilleriyle doğrulayıp doğrulamadıklarını sormak için. *Bu âyet, fiilen hakkı yerine getirmedikçe onu sadece itiraf etmenin yeterli olmadığına dikkat çeker.*

8. SİLM VEYA SELÂM (İSLAM VEYA SELÂMET)

Silm ve Selamet: Zahir ve batın hastalıklardan/âfetlerden uzak olmaktır: “Allah'a sağlıklı bir kalple gelenler başka” (26/Şu'arâ 89); yani fesattan uzak bir kalple. Bu âyet batın ile ilgilidir. Şu âyet de zahirle ilgilidir: “Kusursuz ve alacasız bir sığır” (2/Bakara 71).

Bu kökten şöyle denir: “Allah onu korudu/korusun.” Allah buyurur ki: “Oraya esenlikle, güven içinde girin (15/ Hicr 46); yani selâmet içinde. *Gerçek selâmet/güven ancak cennette olur.* Zira orada sonu olmayan bir kalıcılık, fakirliği olmayan bir zenginlik, zilleti olmayan bir izzet ve hastalığı olmayan bir sıhhat vardır. Bu anlamda Allah buyurur ki: “Rablerinin katında esenlik yurdu onlarındır” (6/En'âm 127); “Allah, onunla rızasına uyanları esenlik yollarına iletir” (5/Mâide 16).

“O, Selâm'dır, Mümin'dir, Müheymin'dir” (59/Haşr 23). Yüce Allah, varlıklarda meydana gelen kusur ve âfetlerden/hastalıklardan münezzeh

olduğu için “Selâm” ile nitelendirilmiştir. “Selâm size, sabrettiğiniz için” (13/Ra’d 24); “Selâm olsun İlyas’a” (37/ Sâffât 130).⁸ Bütün bunlar, insanlardan sözle olmakta; Yüce Allah’tan ise fiilen gerçekleşmektedir. O da âyetlerde sözü geçen verilmesidir ki; bu da cennette olacak olan selâmet’tir.

“Herhangi bir selâm ile selâmlandığınızda onun daha güzeliyle yahut aynıyla karşılık verin” (4/Nisâ 86). Bazıları bu kelimeyi “silm” şeklinde okumuştur. Çünkü *selâm, silmi/barışı gerektirir*.

“Müslüman, insanların dilinden ve elinden salim olduğu, mümin ise, insanların canları ve malları hususunda emin olduğu kimsedir.”⁸

“es-Selâm”, Yüce Allah’ın güzel isimlerindedir. Selamet ve afiyette, barış ve esenlik içinde bulunmak demektir. İslâmiyetle beraber bu selamlaşma tarzı adeta Müslümanlarla özdeşleşmiş, Peygamberimiz de, “aranızda selâmı yayınız”;⁹ “...tanıdığınızda da tanımadığınıza da selam veriniz”.¹⁰

Ayrıca Hz. İbrahim, gelen yabancıları gördüğünde onlardan içine bir korku düşmüştü, fakat onların selâm verdiklerini gördüğünde, bundan onların kendisine bir barış sunduklarını tasavvur etmiş, bundan dolayı da onlara cevap verirken dikkat çekmiştir: *Siz nasıl bana barış sunuyorsanız ben de size barış sunuyorum*. “Orada ne boş bir söz ve ne de günâha sokan bir laf işitirler. Duydukları söz, yalnız *Selâm, selâmdır*” (56/Vakıa 25-26).

“Size barış teklifi sunana *sen mümin değilsin* demeyin” (4/ Nisâ 94).⁹ Bu âyetin, İslâm’ı kabul edip barış istedikten sonra öldürülenler hakkında indiği söylenmiştir.

“Ey iman sahipleri! Hepiniz toptan barış içine girin” (2/Bakara 208);

“Eğer barışa eğilim gösterirlerse sen de buna yanaş” (8/Enfâl 631).

Şeriatte ise İslâm iki kısma ayrılır:

Biri, imanın bir alt basamağıdır: O da (İslâm’ı) sadece dil ile itirafır. Bununla iman olsun veya olmasın can emniyeti sağlanır. Şu âyetle kastedilen de budur: “Göçebe Araplar: “İnandık” dediler. De ki: “İnanmadınız, fakat ‘İslâm olduk’ deyin” (49/Hucurât 14).

İkincisi, imanın bir üst basamağıdır: Bu da, şu âyette Hz. İbrahim’in diliyle ifade edildiği gibi, sözlü ikrarla birlikte kalple inanmak, fiille uygulamak ve Yüce Allah’ın hüküm verdiği ve takdir ettiği her şeyde O’na teslim olmaktır: “Rabbi ona: *Teslim ol* demişti, *Âlemlerin Rabbine teslim oldum* dedi (2/Bakara 131). Şu âyet de aynı anlamdadır: “Allah katında din, O’na teslimiyettir” (3/Âlu İmran 19). “Beni Müslüman olarak öldür” (12/Yûsuf 101); yani beni rızana teslim olanlardan kıl. Bu âyetin anlamı; beni şeytana esir olmaktan koru, şeklinde de olabilir. Zira şeytan şöyle demiştir: “Hâlis kıldığın kulların hariç, onların hepsini saptıracağım”

⁸ Tirmizi, İman 12; Nesâî, İman, 8.

⁹ Muslim, İman, 93.

¹⁰ Buhârî, İsti’zân, 8.

(15/Hicr 39-40). “Sen, ancak âyetlerimize inananlara duyurabilirsin ve onlar derhâl Müslüman olurlar” (27/Neml 81); yani onlar hakka boyun eğmeler ve ona kulak verirler. “İslâm olmuş peygamberler onunla hüküm verirlerdi” (5/Mâide 44); yani Ulu'l-Azm olmayıp da Allah'ın emriyle doğru yola ileten ve şeriat getiren Ulu'l-Azm'a boyun eğen peygamberler.

"**Müslim**" (Müslüman) ismini veren bizzat yüce Yaraticıdır. (Hacc, 78) Allah'a teslim olan, Onun buyruklarına boyun eğip hoşnutluğunu amaç edinen Müslümanı böylece tanımlanmıştır.¹¹

Silm ve Selâm: Büyük bir ağaç ismidir. Sanki Araplar bu ağacın âfetlerden korunduğuna inandıkları için onu bu şekilde adlandırmışlar.

9. SALAH (SULH VEYA MUSÂLAHA)

Salâh: Fesadın zıddıdır. Bu iki kavramın çoğu kullanımları fiillerle ilgilidir. Kur'ân'da salah kelimesi kimi zaman *fesâdın*, kimi zaman da *seyyienin* karşıtı olarak kullanılır: “İyi bir ameli diğer kötü bir amelle karıştırdılar” (9/Tevbe 102); “İslah olmuşken yeryüzünde fesat çıkarmayın” (7/A'râf 56); “İman edip salih amellerde bulunanlar, onlar cennet halkıdır, orada temelli kalıcıdır” (2/Bakara 82). Bu kavram daha başka birçok âyette de geçmektedir.

Sulh: İnsanlar arasındaki nefreti gidermek anlamındadır. Bu Allah buyurur ki “Eğer kadın, kocasının serkeşliğinden veya aldırışsızlığından endişe ederse, aralarında anlaşmaya çalışmalarında kendilerine bir günâh yoktur. Anlaşmak daha hayırlıdır” (4/Nisâ 128); “Kadınlarınız arasında her yönden adâletli davranmaya ne kadar uğraşsanız buna güç yetiremezsiniz. Bari birisine tamamen kapılıp da diğerini askıya alınmış gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve haksızlıktan korunursanız, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir” (4/Nisâ 129); “Eğer müminlerden iki gurup birbirleriyle savaşılırsa aralarını düzeltin” (49/Hucurât 9); “Ancak müminler kardeşirler. O hâlde kardeşlerinizin arasını düzeltin” (49/Hucurât 10).

Yüce Allah'ın insanı ıslah etmesi; kimi zaman onu salih olarak yaratmakla; kimi zaman var olduktan sonra ondaki fesadı gidermekle; kimi zaman da onun salih olmasına karar vermekle olur. Allah buyurur ki: “Allah, hâllerini düzeltmiştir” (47/Muhammed 2); “Allah işlerinizi düzeltir ve günâhlarınızı bağışlar” (33/Ahzâb 71); “Benim soyumdan gelenleri de ıslah et” (46/Ahkâf 15); “Allah bozguncuların işlerini düzeltmez” (10/Yûnus 81); yani bozguncu, fiillerinde Allah'a muhâlefet eder. Çünkü o ifsat eder, Yüce Allah ise bütün fiillerinde salahlı/iyiliği gözetir. Dolayısıyla Allah onun işini düzeltmez.

10. SEHL (SUHÛLET VEYA TESHÎL)

“Sehl” kolay, rahat yürünebilen düz yol demektir.” Düzlüklerinde saraylar ediniyorsunuz” (7/A'râf 74). Yumuşak huylu adam; sert huylu adamın zıddıdır.

¹¹ Bkz. İbn Hazm, *Kırk Fasılda Cihâd Kitâbı*, s. 19, 22, 31, 32, 36, 54, 139.

11. TAHÂRET

Tahâret, her açıdan temizlik demektir.

Temizlik iki kısma ayrılır: Cismin tahareti, nefsin tahareti.

Âyetlerin çoğu da bu iki taharet anlamına hamledilmişlerdir. Bu kökten şu formlar gelir. Allah buyurur ki: “Eğer cünüpseniz temizlenin” (5/Mâide 6); yani suyu veya onun yerine geçecek bir şey kullanınız. “Allah temizlenenleri sever” (2/Bakara 222); yani günâhları terk edenleri ve iyilik yapanları sever. “Onda temizlenmeyi seven adamlar vardır” (9/ Tevbe 108); “Onları kentinizden çıkarın, çünkü onlar, temizlenen insanlarmış” (7/A'râf 82); “Allah temizlenenleri sever” (9/Tevbe 108); yani nefsini temizleyenleri sever. “Seni o inkâr edenlerden arındıracağım” (3/Âl-i İmrân 55); yani seni onların içinden çıkaracağım ve onların yaptıklarını yapmaktan seni uzak tutacağım.

Şu âyetler de aynı anlamdadır: “Ey ehli beyt! Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor” (33/Ahzâb 33); Melekler şöyle demişlerdi: “Ey Meryem, Şüphesiz Allah seni seçti, arındırdı ve seni âlemin kadınlarına üstün kıldı” (3/Âl-i İmrân 42). “Bu, sizin hakkınızda daha hayırlı ve daha temizdir” (2/Bakara 232); “Bu sizin kalpleriniz için ve onların kalpleri için daha temizdir” (33/Ahzâb 53); “Ona temizlenenlerden başkası dokunamaz” (56/Vâkia 79). yani Kur'ân hakikatlerinin bilgisine, ancak nefsini arındıran ve fesad kirinden temizlenenler ulaşabilir. “Elbiseni temizle” (74/Muddessir 4). Kimisine göre bu âyetin anlamı şöyledir: Nefsini ayıplardan/eksikliklerden arındır.

Yüce Allah şu âyetlerde Ka'be'yi putların pisliğinden temizlemeyi teşvik etmektedir: “Evimin temiz tut” (22/Hac 26); “İbrahim ve İsmail'e de; Evi'mi tavaf edenler, itikâfa çekilenler ve rükû ve secde edenler için temizleyin, diye emir vermiştik” (2/Bakara 125). Kimisine göre ise bu âyetler, şu âyette zikredilen sekine'nin/güvenin ona girmesi için kalbi temizlemeyi teşvik etmektedir: “İnananların, imanlarını kat kat artırmaları için, kalplerine güven indiren O'dur” (48/Fetih 4).

Şu âyet bu anlamdadır: “Rableri onlara tertemiz bir içecek içirmişti” (76/İnsan 21). Bu âyet, sözü edilen içeceğin, şu âyette zikredilenden farklı olduğuna dikkat çeker: “Orada irinli sudan içirilecektir” (14/İbrâhîm 16). “Gökten tertemiz bir su indirdik” (25/Furkân 48).

Kimisi sözü edilen kavramın, anlam açısından temizlemeyi gerektirdiğini söyler. Zira *tâhir* iki kısma ayrılır:

Biri, taharetin kendisini aşmayandır; elbise tahareti gibi. Çünkü elbise tahirdir/temizdir, fakat kendisiyle temizlik yapılmaz.

Diğer tahir kısmı ise, taharet kendisini aşar ve başkasını da temizler. İşte Yüce Allah, bu anlama dikkat çekerek suyu “tahûr” sıfatıyla nitelemiştir.

12. UHUVVET (İHVE VEYA İHVÂN)

“İhvan” kardeşler demektir. Bu da, aynı anne babadan doğan veya sadece annesi veya babası aynı olan ya da süt emmede başkasına ortak olan kişidir.

İstiâre yoluyla başkasına kabile, din, sanat, uygulama, sevgi veya diğer ilişkilerde ortak olan tüm kişiler için "ihvân" kullanılır. Allah buyurur ki: "Kâfir olan ve kardeşlerine diyenler gibi olmayın" (3/Âl-i İmrân 156); yani: Küfürde kendilerine ortak olanlara. "Sadece müminler kardeşdir" (49/Hucurât 10); "Biriniz ölü kardeşinin etini yemek ister mi?" (49/Hucurât 12); "Onlar artık köşkler üzerinde karşı karşıya oturan kardeşler olacaklardır" (15/Hicr 47); bu, onların arasında herhangi bir muhâlefetin kalmayacağına dikkat çekmektir.

"Onlara her gösterdiğimiz mucize, kardeşinden daha büyüktür" (43/Zuhruf 48); yani: Kendisinden önceki âyetten. Ona, onun kardeşi demesinin nedeni, sağlık, açıklık ve doğrulukta ikisinin de ortak olmasındandır. "Her bir ümmet girdiğinde kardeşine lanet eder." (7/A'râf 38). *Kardeşlikten, beraberlik manası çıkarılmıştır.*

13. VASİYET VEYA TAVSİYE

Vasiyyet: Başkasına yapacaklarını daha önceden öğüt yollu bildirmektir. Allah buyurur ki: "Bu dini İbrahim, kendi oğullarına vasiyyet etti, Yakub da" (2/Bakara 132). "Sizden önce kendilerine kitap verilenlere ve size Allah'tan korkmanızı vasiyyet ettik" (4/Nisâ 131); "Biz insana, ana babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir" (29/Ankebût 8). Yine buyurur ki: "Birbirlerine hakkı tavsiye eden ve sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır" (103/Asr 3).

14. VEFÂ

Vefâ: Tam, tam uygun, eksiksiz olarak tamam olan şey, demektir. Yüce Allah bu bağlamda şöyle buyurmaktadır: "Ölçtüğünüz zaman tam ölçün ve doğru terazi ile tartın" (17/İsrâ 35).

Vefakâr: Sözünde duran ve onu hiçbir şekilde bozmayan kişi için kullanılır. Bunun zıt anlamlısı aldatmak anlamındaki "gadr" sözcüğüdür ki, dar zamanda dostunu terk etmek anlamına gelir. Yüce Allah bu anlamda şöyle buyurmaktadır: "Bana verdiğiniz sözü tutun ki, ben de size verdiğim sözü tutayım ve sadece benden korkun" (2/Bakara 40); "Bir de anlaşma yaptığımızda Allah'ın ahdini yerine getirin" (16/Nahl 91); "Evet, kim sözünü yerine getirir ve takvalı olursa, şüphesiz Allah da muttakileri sever" (3/Âlu İmrân 76). Yine buyurur ki: "Bir de antlaştıkları zaman sözlerini yerine getirenler" (2/Bakara 177); "Adaklarını yerine getirirler" (76/İnsan 7); "Allah'tan ziyade ahdine riâyet edecek kim vardır?" (9/Tevbe 111). Yüce Allah'ın: "Çok vefakâr olan İbrahim" (53/Necm 37) sözü ise, Hz. İbrahim'in her zaman sözünde durduğunu, kendisinden istenen her şeyde elinden geleni yaptığını ifade etmektedir.

"Allah, müminlerden, canlarını ve mallarını, kendilerine cennet vermek üzere satın almıştır" (9/Tevbe 111) âyetinde buna işaret edilmiştir. Meselâ malını infak yoluyla onun yolunda harcamıştır. Canından daha değerli olan çocuğunu onun için kurban etmeye çalışmıştır.

Ayet-i kerimede: “Allah yolunda her ne infak ederseniz, size ‘eksiksiz olarak ödenir’ ve siz haksızlığa uğratılmazsınız” (8/Enfâl 60) buyrulur. Ayrıca deniyor ki: “Hani Allah şöyle demişti: Ey İsa, şüphesiz ki seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim” (3/Âlu İmrân 55). Deniyor ki: Burada geçen “ رافعك إلي ” yükseğe çıkarmak ve özel bir konuma yükseltmektir. Ölüm demek olan vefat değildir.

DEĞERLENDİRME

Kur’ân-ı Kerîm insan için yaşanabilir bir hayat önerir. Burada insanın zihin ve gönül dünyası taharet üzerinde kuruludur. İçi ile dışı tertemiz insanı öne çıkarır. Onun şiarı sadakat, vefa ve muhabbetir. Varlığın salahına çalışmaktır. Metodu barışçıl bir yaklaşımdır. O tüm işlerinde sühuleti esas alır; kolaydır onun için işe el atmak, mesele çözmek, gedikleri kapatmak. İlkesi barış, nasihat ve tavsiyedir. Hemcinsine merhamet ve şefkatle yanaşmak onun düsturudur. Mazluma ve mahruma merhamet etmek ve ihsanda bulunmak onun kardeşlik ilkesidir. O hakkın fedaisidir. Adaletle adanmış bir vicdan ve ruhtur onu devingen hale getiren. Kimseye zulmedilmesine tahammülü olmaz. Her tür haksızlığın amansız düşmanıdır. Onda iman amel içindir, teori de pratik için. Bu ilkeler onun evrene, hayata ve insana bakışını yönlendirir. Müslümanlar dünyanın dört bir yanında bunun onlarca misalini hayata geçirmişleridir. Doğu, Güney, Afrika, Anadolu ve Mezopotamya ve Endülüs gibi bölgelerde pek çok ülke ve kıtada bu düşünce ve anlayışla hareket çok sayıda insan yetişmiştir. Bunun sadece bir tanesine göz atmak bu tabloyu tasavvur etmek için yeterli olacaktır.

Endülüslü Müslümanlar Avrupa’da yüzyıllar boyunca İslâm’ı temsil etmişlerdir. Bu dönemde muhteşem bir kültür ve medeniyet inşa edilmiş, Doğu veya İslâm’ın üstün insani değerleri Avrupalı halklara medeni ölçülerle tanıtılmıştır. Burada onca kültür ve iklim farkına rağmen insanlar sorunsuz olarak bir arada yaşayabileceklerini göstermişlerdir. İslâm’ın hâkim olduğu dönemlerde Avrupa’nın farklı ırk ve mezheplerinin hatta farklı dinlere mensup kesimlerinin barış içinde yaşayabilmeleri temin edilmiştir. Bu sulh, sükûn ve huzur ortamında, her topluluğun hak ve özgürlüklerini kullanarak bir arada yaşaması temin edilmiştir. Bunların hepsi her halde doğru anlaşılmalı ve gerçekten uygulanmış İslâm ve Kur’ân ilkeleri sayesinde sağlanabilmiştir.

İslâm, ilk adımında *okumayı* “Yaratan Rabbinin adıyla oku” (96/Alak 1), “Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” (39/Zümer 9), “Biz misalleri veriyoruz ama onları âlimlerden başkası akıl edemez” (29/Ankebût 43) ve “Allah’a karşı kalpleri haşyetle dolu olanlar sadece âlimlerdir” (35/Fâtır 28) gibi düsturlarla ilmi öne çıkarmış ve ilim adamlarına fevkalade bir değer vermiştir. Bu sayede ilmin geliştirilmesi için yapılan teşvik ve ilim adamlarının mevcut tüm ilim metodlarını kullanarak birçok sahada, büyük kazanımları elde etmesi mümkün olmuştur.

Neticede, dünya ilimler tarihine damgasını vurmuş birçok ilim adamı bu dönemde ve bu coğrafyada yetişmiştir. Mesela Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî

(v.849), Abbâs b. Kâsim b. Firnâs (v.888), İbn Hazm (v.1064), İbn Abdilberr (v.1070), Muhammed b. Ruşd (v.1198), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (v.1273), Muhyiddin İbn Arabî (v.1239), Muhammed b. Haldûn (v.1406) bu süreçte yetişen ünlü âlimlerden sadece birkaçıdır. Bu isimler arasında kendisinden en çok bahsedilen ve İslâm dünyasında, İbn Cerîr et-Taberî'den (v.310/923) sonra en çok kitap yazan İbn Hazm'dır. Avrupalı bir İslam bilgini olan İbn Hazm'ın savaş ve barış anlayışını, ölümsüz eseri *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*'ın İslâm'da direniş, zulme karşı koyma ve kıyasıya mücadele anlayışını işlediği *Kitâbu'l-Cihâd*'ına bir göz atmak yeterli olacaktır.

SAVAŞIN ESAS OLDUĞUNU SAVUNANLARIN DELİLLERİ

1- Kur'ân-ı Kerîm'de bazı ayetler, sürekli savaşı emreder, güçlü olduğu müddetçe anlaşma ve barış yasaklar. Mesela bazı ayetler Müşriklerle İslâm'a girinceye, Ehl-i Kitap ile cizye verinceye kadar savaş yapılması gerekir, denilmektedir. Tevbe Suresi'nde bu durum tasvir edilmiştir. Bu Sure en son nazil olan sure ve ayetler arasında olduğu için nihai hüküm konumundadır, şeklindeki yaklaşım.¹²

2- Kimsenin Müslüman olmaktan başka *kurtuluşa* ulaşma imkânı yoktur. Bu nedenle herkesi bu kurtuluşa erdirmek için imana getirebilmek, bu amaçla onları savaş, cizye ve zillete düşürme gibi yollarla zorlamak gerekir, yaklaşımı.¹³

3- Yeryüzünde zulüm ve baskı varsa Müslüman'ın vazifesi onu ortadan kaldırması gerekir. Bu ideali gerçekleştirmek ve insanları özgürleştirmek için mücadele bırakılırsa tüm Müslümanlar ilahi cezayı hak ederler, yaklaşımı.¹⁴

4- Kâfirlerin sürekli Müslümanlara zarar vermek veya onları yok etmek için tetikte beklerken, kendi aralarında yardımlaşırken Müslümanların onlara fırsat vermeksizin daima cihad etmeleri gerekir; Kâfirlerin Müslümanların dostu olamayacağı, bu yakınlaşmanın hem dünya hem ahret için ciddi tehlikelere yol çıkacağı, endişesi.¹⁵

5- İslâm'ın öngördüğü devlet anlayışının evrensel olması ve tüm insanlığı tek çatı altında toplaması gerektiği, ya Müslüman olarak ya da Müslümanların koyduğu kurallara tabii olarak yaşamaları gerektiği, anlayışı.¹⁶

¹² Bkz. *Suyûtî, el-İtqân, II, 31; İzmirli, İlm-i Hilâf, II, 59-104.*

¹³ Bkz. *İbn Teymiyye, es-Siyâsetu's-Şer'iyye, 59; İbn Qayyim el-Cevziyye, Ahkâmu Ehli'z-Zimme, I, 23-25; Hitti, Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi, I, 207-208; C. Zeydân, İslâm Uygarlıkları Tarihi, I, 328-329, II, 26.*

¹⁴ Bkz. *5/Mâide 51; 47/Muhammed 35; 60/Mumtehine 1. Geniş malumat için Bkz. en-Nedvî, Ali el-Hasanî, Müslümanların Gerilemesi ile Dünya Neler Kaybetti, çev.: Mehmet Süslü, Kitabevi Yay., İstanbul 1996.*

¹⁵ Bkz. *3/Alu İmran, 118; 4/Nisa 51, 52; 5/Mâide 51, 68; 60/Mumtehine 1.*

¹⁶ C. Zeydân, *İslâm Uygarlıkları Tarihi, 60-63.*

6- İslâm'ın ilk yıllarında sürekli savaşların yapılması, bu savaşlar neticesinde kısa sürede İslâm Devlet ve toplumunun zenginleşmesi, ilerlemesi, medeniyet sahasında tek güç haline ulaşması, diğer taraftan Müslümanların liderliğini kaybettiği dönemlerde derhal fesât ve zulmün her yeri kaplayacağı, endişesi.¹⁷

7- Dünyamız, Dâru'l-Harb ve Dâru'l-İslâm olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. İslam ile tanışma ve özgürce Müslüman olma hakları olmayan kesimlerin fetih yoluyla kurtarmaları dini bir farizadır, anlayışı.¹⁸

8- Barış, müsamaha gösterme, af ve yüz çevirme ile ilgili ayetlerin, Resûlullah'ın (sas) bu konudaki tavrının Müslümanların güçsüz oldukları İslâm'ın henüz ortaya çıkışıyla ilgili olduğu, daha sonra güçlendiklerinde ise önceki durumu gerekli kılan ayetler ve Resûlullah'ın son tavır ve tutumları ile nesh edilmiş olduğu, yaklaşımı.¹⁹

İSLAM'DA BARIŞIN ESAS OLDUĞUNU SAVUNANLARIN DELİLLERİ

1- İslâm dini kimseyi imana zorlamaz, insanların hür iradeleri ile inançlarını tercih etmelerinin çok değerli olduğu, zulüm ve haksızlık yok iken savaşa girişmenin doğru olmadığı, yani asıl olanın insanlar arasında barışın tesis edilmesi gerektiği, anlayışı.²⁰

2- Savaş ancak İslâm camiasına karşı topyekûn harp ilan edenlere karşı yapılır: *"Müşriklerin sizinle topyekûn savaştığı gibi siz de onlara karşı topyekûn savaşın"* ayetinde ifade edildiği gibi. Buna göre savaşa kalkışmayanlara karşı savaş yapılmaz.²¹ Hz. Muhammed: *"Türkler ve Habeşliler sizinle savaşmadığı müddetçe siz de onlara karşı savaşmayın, onları kendi halleri üzere bırakın"*²² buyurmuştur. *"Fitne kalmayınca kadar onlarla savaşın"* ayetinde emredilen savaş; *durmada fitne, zulüm ve haksızlık yapanlara karşı yapılır. Savaş bunların ortadan kaldırılmasıyla sona erer, yaklaşımı.*²³

3- Hz. Muhammed ve Dört Halife zamanlarında karşı tarafa tebliğ yapılmadan ve barış teklif edilmeden savaşın başlatılmamış olması, savaşın değil barışın esas olduğunu gösterir. Savaşların bu girişimlere rağmen karşı tarafın direnmesi ve savaştan başka bir çözüme razı olmaması nedeni ile yapıldığı, düşüncesi.²⁴

¹⁷ Moğol İstilasası ile Haçlı Seferleri ve tarihte yaşanan büyük katliam ve zulümlerin bu nedenle meydana geldiği hakkındaki yaklaşımlar için bkz. Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, 26-31.

¹⁸ Bkz. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, I, 207-208, 260, 284, 686.

¹⁹ *Suyûtî, el-İtqân*, II, 31; Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, 25-30.

²⁰ Bkz. Şeltut, 473; Hallâf, *es-Siyâsetu's-Şer'iyye* 84; Ebu Zehra, *el-Alâqâtu'd-Devliyye fî'l-İslâm* 47; Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 259; Turnagil, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*, 80.

²¹ 60/Mumtehine 8.

²² Ebu Dâvûd, *Melâhim* 8, 11.

²³ Bkz. 8/Enfâl 39; 9/Tevebe 36.

²⁴ Bkz. Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 103, 110, 140, 563, 566 vd.; Ebu Zehra, *el-Alâqâtu'd-Devliyye fî'l-İslâm*, 54; Nedvi, 1985: IV/325-329. Resûlullah Muhammed'in cihad tamimi içinde

4- Kur'an'daki ayetlerde, *savaş, tehlike ve tehdit altında kaldığı zaman bunları ortadan kaldırmak için yapılır*, vurgusu yapılmaktadır. Eğer sözleşme yapıp sonra da bunu bozarlarsa önce onları bölgeden uzaklaştırmak, şayet buna yanaşmazlarsa o zaman onlarla savaşmak, ama af dilerlerse tekrar barış ortamına dönülmesi gerektiği emredilmektedir, anlayışı.²⁵

5- *Barış içinde hayatın sürdürülmesi esastır*. Savaşta öldürme, yıkma, tahrip etme gibi hususlar kaçınılmaz olur. Bu tür hareketler İslâm inancına göre hoş görülmemiştir. Bu nedenle mecburiyet olmaksızın savaş gerekmez, şeklindeki bakış açısı.²⁶

6- *Savaş zaruret halinde, ancak yeteri kadar bir kuvvetle gerçekleştirilir*. İki taraf arasında savaş çıksa da Müslüman herkesin ona katılmasının gerekmediği, onlardan bu grubun savaştan uzak durmasının emredilmiş olduğu yaklaşımı.²⁷

İBN HAZME GÖRE SAVAŞIN OLMASI GEREKTİĞİ HALLER

1) Düşmanın Müslümanlara karşı topyekûn savaşa başlattığında, İslam Devleti veya Müslümanların bu düşmanı bertaraf etmesi gerektiğinde,

2) Hakları ellerinden alınmış veya esir düşmüş Müslümanların ya da bunların eş ve çocuklarının kurtarılması gerektiğinde,

3) Antlaşmalarına ihanet eden düşman ya da iç gruplar ortaya çıktığında

4) Zulüm veya haksızlık, fitne veya fesâdın bertaraf edilmesi gerektiğinde,

5) Düşmanlar, Müslümanlara zarar vermek için güç/kuvvet toplamaya giriştiklerinde bu girişimin engellenmesi ve düşmanın yıldırılması gerektiğinde,

sayılan şu tavsiyeleri önemlidir ve savaştan önce barışı öne çıkarır: "Müşriklerle karşılaştığınız zaman onlara üç teklifte bulunun. Onlardan birini kabul ederlerse kendilerine ilişmeyiniz. İlk teklifiniz onları İslâm'a çağırarak olmalıdır. Eğer onu kabul ederlerse bırakınız. Onlar da Müslümanların haklarına sahip olurlar. İslâm kanunlarına riayet ederler ama cihad'a iştirak etmedikçe ganimetten hisse alamazlar. Şayet bu teklifinizi kabul etmezlerse o zaman cizye verip zimmîler hükmüne girsinler. Bu durumda yine kendi hallerine bırakılırlar. Şayet bunlardan birini kabul etmezlerse, o zaman cihada memur olursunuz; Allah yardımcınız olsun." Buharî, Cihad 102; Meğazî 38; Muslim Cihad 3; Siyer 2; Tirmizî, Siyer 48, Diyât 14; Ebu Dâvûd, Cihad 82; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, III/224, IV/3, 4; İbnu'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târih, II/137,138; Hamîdullah, İslâm'da Devlet İdaresi, 23,124, 1985: 57.

²⁵ Bkz. 2/Bakara 191; 4/Nisa 90; 9/Tevbe 5, 6, 123. Resûlullah'ın bu meseleye ilişkin kimi uygulamaları hakkında bkz. İbnu'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târih, II/192; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV/156.

²⁶ Bkz. 2/Bakara 178, 205; 4/Nisa 29, 90, 92; 5/Mâide 32; 6/En'âm 151; 16/Nahl 90; 17/İsrâ 33; 25/Furkan 68; 50/Kâf 36. Konuya bu açıdan İslâm âlimlere göre "savaşta kadın, çocuk, ihtiyar, din adamı, kötürüm ve amalar, savaşa katkı sağlamayıp kendi işleriyle meşgul olan işçi, çiftçi ve tacirlerin öldürülemeyeceği" hükmü gereği savaşın nedeni kâfirlik olmayıp başka türlü azgınlıklar ve taşkınlıklar olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. el-Mâverdî, el-Ahkmu's-Sultâniyye, 51; Yaman, İslâm Devletler Hukukunda Savaş, 31-37.

²⁷ Bkz. 9/Tevbe 122.

6) İnsanların hür iradeleri ile kendi dinlerini seçebilme imkânlarının ellerinden alınması durumunda bu baskı unsurlarının bertaraf edilmesi gerektiğinde.

SONUÇ

Dünya çapında bir vüsata kavuşan her dinde insanlar için huzur, mutluluk ve barış ilkeleri mutlaka yer almıştır. Onların kutlu metinleri gözden geçirildiğinde bunun apaçık bir gerçek olduğu görülecektir. Yani referanslar açısından herhangi bir mesele yoktur. Kutsal metinler, insanı huzurlu, mutlu ve güven içinde bir hayat tarzına kavuşturabilir. Değişmez kabul edilen naslar da bunun için yeterli olan düsturları temin edebilecek muhtevaya sahiptir.

Dini veya dinleri saadet, huzur ve güvenin zıt kutuplarına çeken cazibe kimi zaman insan veya toplumdaki kimi zaman da siyasa ve iktisadi ihtiraslardan beslenmektedir. Salt manada din, masumdur. Tacirler, soyguncular ve hainler onu hedefinden saptırıp bir ticaret metâna dönüştürürler. Dini dinle vurmak, dindarları dindarlıkla ele geçirmek için.

Budizm veya zerdüşlük, mağara idolleri veya kabile putları asla bir süreliğine de olsa İlahi Olanla temas kuran dinlerin düzeyinde bir saadet, huzur ve güven zemini temin edemez. Onca farklı eğilimlerine rağmen Yahudilik ve Hıristiyanlık hala ayakta olmasını özdeki bu kısa süreli gerçekliğine borçludur.

Mutlak manada dinler ferdi, ailevi ve içtimai barışa kendi çağlarında bir katkı sunarlar. Asaletine gölge düşen dinler ister istemez bir çelişkiler yumağına dönmektedir. *Orijinalliğini muhafaza eden yegâne din İslamiyet'tir. Onun aziz kitabı Kur'an-ı Kerim her ülke, ırk ve çağ için orijinal mesajlar içermektedir. O, temelde barışı kendisine sancak yapmıştır. İslam, mutlak manada her canlı varlık için bir barış, huzur ve güven ortamıdır. Kimse kimsenin kulu değildir. Her insan özgür doğar; kimse onu köleleştiremez. Her çeşit sulh muteberdir. Her işte esas olan suhulettir. Kimseye zorluk yoktur. Baskı ve zulüm melundur ve merduttur. Samimiyet, hakka bağlılık, hukuku muhafaza etmek, adaleti esas almak, sözüne sadık olmak, ahbine vefa göstermek, kardeş olmak, sevgiyi geliştirmek, saygıyı esas almak Allah'a teslim olan her insanın duyarlı biçimde koruması ve yaşatması gereken değerlerdir.*

İslâm; ahlak, hukuk, adalet ve ihlasla güncelleşir, hayat içinde yaşandıkça cazipleşir ve güzelliği ancak o zaman gün yüzüne çıkar.

KAYNAKÇA

Ebu Zehra, Muhammed, *el-'Alâqâtu'd-Devliyye fi'l-İslâm*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts.

Hallâf, Abdulvahhâb, *es-Siyâsetu's-Şer'îyye fi's-Şuûni'd-Dustûriyye ve'l-Hâriciyye ve'l-Mâliyye*, Kuveyt 1988.

Hamîdullah, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş, Beyan Yay. İstanbul 2007.

Hitti, K. Philip, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yay. İstanbul 1989.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve diğer. DKİ, Beyrut 1415.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, Daru'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, <http://www.raqamiya.org>; *Kırk Fasıl'da Cihat Kitabı*, çev. Mehmet Şimşir, Hüner Yay. Konya 2015.

İbn Qayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, thk. Subhî es-Salih, Dimeşk 1381.

İbn Kesîr, İmâduddin Ebu'l-Fida İsmâil b. Umar, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetu'l-Maârif, Beyrut 1966.

İbn Teymiyye, Taqiyyuddin Ahmed, *es-Siyâsetu's-Şer'iyye fî İslâhi'r-Râ'f ve'r- Ra'iyye*, Kahire 1399.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Alî b. Ebu'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-Târih*, Dersaadet Yay. Beyrut 1965.

İbnu'l-Mubârek, *Kitâbu'z-Zuhd*, thk. Habib Abdurrahman el-A'zamî, DKİ, Beyrut, ts.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330.

Kızılabdullah, Şahin, *Dinlerin Birey, Aile ve Toplum Barışına Katkısı (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam)*, 2016. Doktora. AÜ Felsefe ve Din Bilimleri AD (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Erdem).

Lüey M. Safi, "İslâm'da Savaş ve Barış", çev. S. Morçay Gülen, İstanbul 1995, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 3, sayı 1, ss. 57-84.

el-Mâverîdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

en-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, terc. Mehmet Yolcu, Sabri Türkmen, M. Salih Arı, Selahattin Polatoğlu, Ayşe Tokay, İstanbul: Çıra Yayınları 2017.

en-Nedvî, Ali el-Hasanî, *Müslümanların Gerilemesi ile Dünya Neler Kaybetti*, çev. Mehmet Süslü, Kitabevi Yay. İstanbul 1996.

Özel, Ahmet, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dâru'l-İslâm-Dâru'l-Harb*, İklim Yay. İstanbul 1991.

er-Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsim el-Huseyn, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, terc. Abdulkaki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul: Yarın Yay. 2015; *ez-Zer'â ilâ Mekârimi'Şer'î'a*, thk. Ebû Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire 1428/2007.

es-Suyûtî, Celaluddin b. Abdurrahman b. Ebu Bekr, *el-İtqân fi Ulûmi'l-Qur'ân*, Beyrut 1398.

Şahinalp, M. Vehbi, *Kur'ân-ı Kerîm'in Hedeflediği Sosyal Barış* 2006. Doktora. AÜ Temel İslâm Bilimleri AD (Danışman: Prof. Dr. İdris Şengül).

Şeltût, Mahmud Muhammed, *el-İslâmu Aqîdeten ve Şerî'aten*, Kahire 1964.

eş-Şerîf er-Radiy, *Nehcu'l-Belâğâ* (Şerh ve Zapt: Muhammed Abduh), çev. Mehmet Yolcu ve Hacı Çiçek, *Hiz. Ali: Aforizmalar*, 2. Basım, İkbâl Yay. İstanbul 2009.

Turnagil, Ahmet Reşit, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*, İstanbul 1977.

Yaman, Ahmet, "İslâm Hukukunda Devletler Arası İlişkilerin Temel Niteliği", *İLAM Araştırma Dergisi*, cilt 2, sayı 1. 1997; *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, Beyan Yay. İstanbul 1998.

Zeydân, Corci, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök, İletişim Yay. İstanbul 2012.

ez-Zuhaylî, Vehbe, *Âsâru'l-Harb fi'l-Fıqhi'l-İslâm*, Dımeşk 1965; *İslâm Hukukunda Savaş*, çev. İsmail Bayer, İhtar Yay. İstanbul 1996.

**HİNT ALT KITASI HUKUK BİRİKİMİNİN MEZHEPSEL
UZLAŞMAYA KATKISINA BİR ÖRNEK: KEŞMİRİ'NİN İHTİLAF
TEORİSİ¹**

Dr. Öğretim Üyesi Muhammet Raşit AKPINAR

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim

Dalı Öğretim Üyesi

rasitakpinar@gmail.com

**AN EXAMPLE OF INDIAN SUBCONTINENT'S ACCUMULATION OF LAW
KNOWLEDGE CONTRIBUTING TO THE SECTARIAN RECONCILIATION:
KASHMIRI'S DISPUTE THEORY**

The Indian subcontinent, which hosts a significant majority (about thirty per cent) of the Muslim population on earth according to the demographic statistics of recent years, is one of the most important centers of the Islamic civilization that has been able to hold together different beliefs and cultures thanks to implementing its political and legal understanding for over a thousand years. Renowned for its diversity of culture and civilization, the Indian subcontinent which has long been known as the "country of reason and wisdom" contains the most original, the richest and the most diverse examples of Islamic thought and science traditions.

This study, which examines a concrete example of the reflection of this culture and civilization on the field of law in a broader sense, addresses the dispute theory of Muhammad Anwar Shah al-Kashmiri (d. 1933), one of the rare faces that the subcontinent grants to the Islamic world with its specific dynamics, which aims at sectarian reconciliation. Kashmiri is an intellectual person who has put his signature under valuable work in the field of law, hadith, tafsir, kalam and literature, and who is presented with the titles of "mujaddid of the century", "the imam of the century", and "one of the six great Muslim jurist (fakih) of the twentieth century". Over forty years of education and training throughout his life he has set the universal principles which support the basic theses of the Hanafi sect and has made an effort to base the affairs of fiqh by adhering to the understanding of traditional law.

Kashmiri, who came to the fore with his theories of ijhtihad and interpretation which he came up with for the understanding of religious

¹ Bu çalışma, "Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî ve Fıkıh Düşüncesi" başlığıyla 2017 yılında tamamlanan doktora tezimizden üretilmiştir.

legal texts, addresses the fiqh disputes among the sects in three different groups which are jawaz/permission (tanaquz/contradiction), afdaliyat/superiority (tanawwu/variation) and ikhtiyar/choice by referring to their procedural foundations. He then analyzes these disputes in terms of whether they are a reflection of the differences in opinion on a fundamental principle, or the method and perspective of the mujtahids. As a result of this analysis, he concludes that a large part of the differences in opinion are in the nature of disputes of tanawwu about which one of the two actions are virtuous(superior). In the remaining parts he endeavors to reduce the tanaquz by staying within the boundaries of the sect since walking between the sects (talfiq) would cause procedural contradictions. The different theories (grades and preference theory, nash theory, differentiation between adjudicatory and religious judgment etc.) for which he tried to find a base without contradicting with the important references of the sect, and nomenclature attempts (nahy-i shafqat/prohibition of compassion, babu'l-mahasin/chapter of benevolence, babu'l-muru'ah/chapter of virtue etc.) which he put forward in order to clarify the backgrounds of the dispute subjects can be seen as a part of this solution. Similarly, his adoption of the view of the sect which is not well-known in the event of incompatibility with hadith, wisdom of legislation or ijtiħad of the majority of scholars can be regarded as a step that partially extends the field of ijtiħad and can be associated with the purpose of reducing the differences in opinion between the sects.

Key words: Conflict, Kashmiri, Sect, Talfiq, Meratib (grades and preference)

GİRİŞ

Son yıllarda yapılan demografik istatistikler, dünya üzerindeki Müslüman nüfusun önemli bir çoğunluğunun (yaklaşık yüzde otuzu) Hint alt kıtasında yoğunlaştığını göstermektedir (Miller, 2012: 23). Asya kara parçası içinde yer aldığı halde, sınırlarının genişliği açısından bağımsız bir görünüm arz ettiği için "alt kıta" olarak isimlendirilen bu bölge, günümüzde Himalayalar ile Hint Okyanusu arasında kalan ve Hindistan, Pakistan, Bangladeş ve Sri Lanka'yı içine alan büyük bir coğrafyayı kapsar (New Oxford Dictionary, 2001: 929).

Müslümanların bu coğrafya ile tanışması esasen İslâm'ın ilk yıllarına kadar uzanmaktadır. Tarihi kaynaklarda, Hz. Peygamber'e isnad edilen hadislerin² Hint diyarına yönelik seferleri özendirmesinin muhtemel bir sonucu gibi duran, sahâbenin Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren bölgeyle temas kurduğu bilgisine rastlanır. Bu dönemden itibaren çeşitli

² "Ümmetimden iki grup vardır ki Allah onları Cehennem ateşinden korumuştur. Biri Hint seferine katılıp savaşanlar, diğeri de Meryem oğlu İsa ile birlikte olanlardır" (Nesâî, Cihad 41; Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXXVII, 81).

siyasi oluşumların himayesi altında bölgeye yönelik büyük bir fütûhat hareketinin başladığına tanıklık edilecektir.

Fatihlerle birlikte yarımadaya taşınan adalet esasına dayalı İslâm öğretisinin, eşitsizlik üzerine bina edilmiş kast sisteminin mağduru konumundaki Hint toplumu tarafından benimsenmesi zor olmamış, gönüllü ihtidalar İslâmîyet'in bu zamana kadar canlılığını koruyacak bir biçimde yarımadada kök salmasına imkân tanımıştır. Bunun tabii bir sonucu olarak İslâm kültür ve medeniyeti XIX. yüzyıla kadar, büyük bir bölümü Müslüman idaresi altında yönetilen alt kıtanın sosyal, kültürel ve hukuksal çehresinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

En geniş anlamda bu kültür ve medeniyetin, ilim ve hukuk alanındaki yansımasının somut bir örneğini inceleme konusu edinen bu araştırma, alt kıtanın İslâm hukuk düşüncesine sağladığı katkıyı gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir. Gerçekten de Hint alt kıtası, İslâm düşünce ve ilim geleneğine ait en özgün örnekleri bünyesinde barındırması sebebiyle çok sayıda araştırmaya konu olmuştur. Bölge, hadis ve tefsir gibi temel dini disiplinlere ilişkin çalışmalara katkı sağlaması yönüyle incelendiği gibi modernizm, ıslah ve tecdîd hareketlerine öncülük etmesi sebebiyle de masaya yatırılmıştır. Ne var ki, eşine az miktarda rastlanan spesifik hukuk çalışmaları bir tarafa bırakılırsa, Hint alt kıtasının hukukî birikimini ortaya çıkaracak araştırmalarla ilgili aynı kanaati paylaşmak zor gözükmemektedir.

Bu alanda hissedilen eksikliği bir nebze olsun giderme amacıyla ihtilaf teorisi özelinde hukuk düşüncesini araştırmamıza konu ettiğimiz Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî, kendisi ile ilgili yapılan değerlendirmelerde “asrın müceddidi”, “asrın imamı” ve “yirminci yüzyılın altı büyük fakihinden birisi” vb. unvanlarla takdim edilen, alt kıtanın İslâm âlemine bahşettiği ender simalardan biridir (Kâsımî, 14, Füyûzrahman, 1976: 486). Öyle ki bazı araştırmacılar tarafından İslâm tarihinin son beş yüz yılının, Keşmîrî gibi bir âlim üretmediği benzer şekilde İbnü'l-Hümâm'dan sonra onun gibi bir âlim yetişmediği öne sürülmüştür.³

Keşmîrî, hadis edebiyatının Buhârî, Müslim ve Tirmizî gibi seçkin örneklerine yaptığı şerhler sayesinde muhaddis kimliğiyle; Hz. İsa'nın nüzulü hakkında ve Kâdiyânîler ile mücadele sadedinde kaleme aldığı eserler sebebiyle mütekellim kimliğiyle ve Kur'ân ilimlerine dair telif etmiş olduğu eserleri ile de müfessir kimliğiyle şöhret bulmuş çok yönlü ilmî bir kişiliktir. Bununla birlikte eserlerinden anlaşılacağı üzere kırk yılı aşkın tedris hayatı boyunca hüküm içerikli âyet ve hadislerin anlaşılması için mesai harcamış, dinî-hukukî hükümlerin teşrî' gayesini tespit etmeye özel önem vermiş, hukuk meselelerinin temellendirilmesi yönünde çaba sarf

³ Bu iddiayı öne süren Muhammed İkbâl'in zihin dünyasına hâkim olan, İslâm tarihinin son beş yüzyılının müctehid yetiştiremediği şeklindeki düşünce, Keşmîrî'nin öneminin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. bk. İkbâl, 1938: 6, Bennûrî, 305. Hint coğrafyasındaki fıkıh ve hadis çalışmalarını yakından takip eden Kevserî de, hadislerdeki bilinmeyen konuları araştırma hususunda İbnü'l-Hümâm'dan sonra Keşmîrî gibi bir âlim gelmediğini belirtmiştir.

etmiş ve mensubu bulunduğu doktrinin temel tezlerini teyit edecek nitelikte külli kaideler vaz'etmiş olmasına rağmen Keşmîrî'nin hukukçu yönünün, hak ettiği ilgiyi görmediği belirtilmelidir.

Özünde bu çalışma, Hanefî mezhebinin temelini yüz yıl geçse de yıkılamayacak sağlamlıkta inşa ettiği iddiasında bulunan bir düşünürün (Bennûrî, 92-93, Enzer Şah, 173) hukuk anlayışında önemli bir yer tutan ve özgün bir ihtilaf teorisi görünümü arz eden bazı yaklaşımlarını ele alacaktır. Hukuk düşüncesinin arka planına ışık tutması açısından ilk olarak müellifin yaşadığı asır ve coğrafyanın hukuk geleneğine kısaca temas edilmesi uygun görülmüştür.

Hint Alt Kıtası Hukuk Geleneği

Keşmîrî'nin içinde yaşadığı XIX. yüzyıl, Babür İmparatorluğunun zayıflamasıyla siyasi çalkantıların boy gösterdiği ve uzunca bir süredir imtiyazlı bir ticari statü elde etmiş olan Doğu İngiliz Şirketi'nin bölge siyasetinde nüfuzunun iyice arttığı bir dönemdir. Bu çağda bir taraftan Müslümanların siyasi alandaki başarısızlıklarını ictihad ve taklid eksenli tartışmalarla izah etmeye çalışan düşüncelerin, diğer taraftan Muhammed b. Abdülvehhab'ın (ö. 1206/1792) öğrencileri aracılığıyla bölgede yayılmaya başlayan Vehhâbî düşüncenin, öte yandan da Batıya dönük modernist söylemlerin zuhur ettiği görülür. Siyasal profili "işgal" kelimesi ile betimlenebilecek dönemin İslâm hukuk düşüncesi açısından en belirgin özelliği ise, Müslüman toplum içinde vücut bularak ekolleşen modern fikir akımlarına tanıklık edecek olmasıdır.

Kurumsal yapıya kavuşmuş bu akımlardan biri, bölgede yaygın olarak benimsenmiş Hanefî mezhebi başta olmak üzere geleneksel hukuk doktrinlerine karşı sergilediği reddetmeci tutumuyla bilinen, bu sebeple Keşmîrî'nin de eleştirilerinin hedefi olan Ehl-i Hadis ekolüdür. Kur'ân ve hadisle amel etmeyi ön plana çıkararak re'y ve taklidi reddeden, bu nedenle mezhep mukallitlerini bid'at ehli olarak gören bu ekol ile Vehhâbîlik arasında benzerlikler kurulmuştur (Birişık, 138, Aydınlı, 508, Çavuşoğlu, 95).

Modern fikir akımları arasında öne çıkan bir başka ekol, Batı işgal ve kültürünü benimsedikleri yönündeki iddiaları haklı çıkarırcasına Müslümanların İngiliz hâkimiyeti altında yaşayabileceği tezini savunan Kurâniyyûn (Âligârh) ekolüdür. Modernist fikirleri ilim dünyasında büyük yankı uyandıran ekolün en önemli ismi Seyyid Ahmed Han; İslâmî disiplinlerin, siyasi ve hukukî problemlere çözüm üretebilen dinamizmini yitirdiğini, bu sebeple revize edilmesi gerektiğini ileri sürmüş ve İslâm entelijansiyasının reformları gerçekleştirecek bir Luther'e ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. Sonraki araştırmacılar tarafından kendisinin modernizmin ilk temsilcisi (Smith, 1943: 2, 6) olarak nitelenmesine sebep olan söylemleri arasında, Kur'ân'ın hüküm içerikli âyetlerini tarihsel olarak nitelemesi, metin tenkidine tabi tutulmayan hadisleri Hz. Peygamber zamanındaki gibi bir fonksiyon icra edemeyeceğini belirterek kabule

yanaşmaması, icmâî, mezhep geleneğini ve hilafet anlayışını reddetmesi sayılabilir (Siddiqui, 162, Öz, 73-75).

Kur'âniyyûn ekolünün bu aykırı fikirleri karşısında, kendilerini Şah Veliyyullah geleneğinin mirasçısı olarak konumlandıran Diyobend Dârululûmu ise, güncel meseleleri İslâm'ın kendi değerler sistemi içinde çözmeyi öngören bir anlayışın benimsendiği yeni bir ekolün teşekkül etmesinde rol oynamıştır (Ahmad, 1998: xiv). İngiliz idaresinin hüküm sürdüğü dönemde oluşum sürecini tamamlayan ve gerek modernist akımlar gerekse Batılılar'ın İslâm aleyhtarı politikaları karşısında geleneksel İslâm düşüncesinin en büyük savunucusu haline gelen Diyobend ekolü, prensip olarak siyasi faaliyetler içinde yer almak yerine bazı yazarların pasif direniş olarak tanımladığı ilmî ve fikrî bir mücadele anlayışını benimsemiştir. Pakistan'ın bağımsızlığını kazanmasına kadar geçen süre boyunca bu mücadeleyi sürdüren Diyobendîler, bugüne kadar sayıları on bini bulan eğitim kurumları ve tanınmış simalar ile ilim ve siyaset dünyasında etkin olmayı başarmıştır (Birişik, 215). Diyobend medreselerinde yetişen ve İslâm dünyasının entelektüel birikimine katkı sağlayan çok sayıda ilim adamı arasında, Keşmîrî de önemli bir karakter olarak yer almıştır.

Hint alt kıtasındaki hukuk geleneği ile ilgili yapılan değerlendirmelerde, özellikle İngiliz işgalinin hüküm sürdüğü dönemde bu topraklarda zuhur eden ve İslâm akidesine ters düşen Kâdiyânîlik gibi akımların ya da İslâm hukuk geleneğine aykırı olarak ileri sürülen “mezheplerin birleştirilmesi/terkedilmesi”, “dinde reform/tecdîd” düşüncelerinin ve ictihad-taklid ekseninde dile getirilen diğer modernist söylemlerin İslam birlikteliğini yıpratmaya yönelik entelektüel zeminde geliştirilmiş politika ve stratejilerin ürünü olduğu iddiası önem arz eder. Nitekim bu coğrafyada, XIX. yüzyılın başlarından itibaren İngilizler tarafından desteklenen Hıristiyan misyoner ve şarkiyatçıların Hz. Peygamber'in imajını zayıflatmak için güçlü propagandalar yaptığı bilinmektedir.⁴ Misyonerlerin bölge halkına dağıtmak üzere pek çok risale ve kitabı telif ve tercüme ettiği bilgisi kaynaklarda yer almıştır (Siddiqui, 161). Bu bağlamda Mirza Gulam'ın (ö. 1908) kurucusu olduğu Kâdiyânî hareketinin, başlarda peygamberlik müessesesinin itibarına zarar veren ve nihayetinde İslâm nübüvvet düşüncesine bütünüyle ters düşen çıkışları İngilizler tarafından desteklenmiştir.

Sözü edilen dönemde Müslümanların siyasi ve ilmî mecrada birlikteliklerinin önlenmesi amacıyla başvuru faaliyetleri arasında İslâm hukuk ilmini ilgilendirmesi açısından, müsteşriklerin alt kıta Müslümanlarının neredeyse tamamının benimsemiş olduğu Hanefî mezhebinin hadis ve sünnetle olan ilişkisini sarsarak mezhebe karşı protest

⁴ Devlet görevlilerini İslâm hukuku alanında yetiştirmek amacıyla kurulan Kalkûta Medresesi'nde görev yaparken, hadislerin tarihi güvenilirliklerini sorgulayan ve metin tenkidine tabi tutulmadığı gerekçesiyle teşrîf değerini tartışmaya açan Avusturyalı şarkiyatçı Sprenger (ö. 1893) gibi (Kuzudüşli, 2003: 148, Erdem, 421-422).

bir grubun ortaya çıkması için harcadığı çabalar özellikle zikredilmelidir. Nitekim İngiliz idaresinin finans ve organizasyonu İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) Ebû Hanîfe'ye muhalefetini konu alan eserinin (*el-Musannef*in son bölümü) İngilizce, Urduca ve bazı Hint dillerine tercüme edilerek Müslüman halka ücretsiz dağıtılması (Gözübenli, 377, Efendioğlu, 238), bu çabalara örnek teşkil eder. İngilizlerin bu stratejiyle bölgenin siyasi ve ilmi çehresinde köklü bir yer edinmiş olan Hanefî mezhebinin Müslümanlar nezdindeki güven ve itibarını zedeleyerek, siyasi ve hukukî zeminde tesis ettikleri otoriteyi uzun ömürlü kılmayı planladığı söylenebilir.

Bu faaliyetlerle bağıntısı kurulabilecek bir başka husus, bu dönemde tartışılan bazı hukukî meselelerin Hanefî mezhebinin icihad faaliyeti sırasında hadislere gereken değeri vermeme konusunda öteden beri bazı tenkitlere⁵ maruz kaldığı çeşitli fûrû meseleleri (*namazda ellerin kaldırılması (ref'u'l-yedeyn), Fâtiha'dan sonra sesli âmin denilmesi, muktedî'nin Fâtiha'yı okuması, namazda ellerin göğüs hizasında bağlanması ve teravih namazının yirmi rekât oluşu*) üzerinden yürütülmüş olmasıdır. Dinî metinlerin doğru anlaşılabilmesi noktasında Kur'ân, Sünnet ve fıkıh (mezhep) bütünlüğünü savunan Keşmîrî, dönemin aktüel hukuk konuları arasında zikredilebilecek bu meselelerde Ehl-i hadis ve Kur'âniyyûn ekollerine karşı eleştiriler yönelmiş, ayrıca İslam nübüvvet anlayışını hedef alan Kadıyânîlik gibi akımlarla da mücadele etmiştir.

Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî ve Hukuk İlmine Katkısı

Daha önce ilmi bir muhitte ve ilimle iştil eden bir ailenin evladı olarak dünyaya gelen Keşmîrî (26 Kasım 1875), erken dönemde başlayan eğitim hayatını hocalarının takdir ve beğenilerini toplayarak tamamlamış ve ardından bölgenin en meşhur eğitim kurumu olan Diyobend Dârülulûmu'nda uzun yıllar eğitsel ve idari faaliyetlerde bulunmuştur (Bennûrî, 24). Burada edindiği yaklaşık yirmi yıllık birikim ve tecrübenin ardından, Dâbil şehrinde Câmîatü'l-İslâmiyye adında bir enstitü, ayrıca bu enstitü bünyesinde el-Meclisü'l-İlmî isimli bir yayınevi tesis etmiştir. Keşmîrî hayatta iken akâid, fıkıh ve hadis alanlarında kırktan fazla kitap neşreden yayınevi, vefatından sonra da kendisinin bütün eserlerinin basılıp dağıtılması konusunda önemli bir rol oynamıştır. Kendisiyle özdeşleşen her iki kurum da, bugün aynı isimlerle faaliyetlerini sürdürmektedir. Keşmîrî, sağlık durumunun ağırlaşması üzerine havası kendisine daha iyi geleceği öngörülen Diyobend şehrine geri dönmüş ve 28 Mayıs 1933 tarihinde burada vefat etmiştir (Ebû Gudde, 21, Komisyon, 293, Bennûrî, 272).

Fıkıh, hadis ve kelâm ağırlıklı olmak üzere dini disiplinlerle edebiyat, şiir, mantık vb. müspet bilimleri de içine alan geniş bir yelpazede telif ettiği eserler ve bu eserlerin uyandırdığı geniş yankı, Keşmîrî'nin ilmi yetkinliğini kanıtlar mahiyettedir. Meseleleri kuşatıcı bir bakış açısıyla değerlendirmesi,

⁵ *Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin hadis bilgisinin yetersizliği yahut hadis karşıtlığı üzerinden yürütülen bu eleştiriler ve onlara cevap niteliğinde telif edilen eleştiriler hakkında bir fikir edinmek için bk. Gözübenli, 374-375.*

derinlemesine tahlil ve analize tabi tutması, bilinen tekrarlardan kaçınması ve kaynak zenginliği, onun eserlerinin temayüz ettiği hususlar arasında sayılabilir. Bunun yanında mezun ettiği binlerce öğrencinin muhtelif ilim dallarında adından söz ettirecek olan önemli bir kısmı, kendisinin ilmî birikimine ilişkin bir fikir verir niteliktedir.

Bu birikime işaret eden somut örneklere değinmek gerekirse, Kütüb-i Sitte'nin *Nesâî* dışındaki beş kitabına ilişkin şerh çalışması bulunan Keşmîrî'nin, en muteber hadis âlimlerinin Hanefî mezhebini teyit eden görüşlerini tek tek belirleme çabası ve onların muhalif açıklamalarını çeşitli te'villerle uzlaştırma gayreti, Hanefî hukuk doktrinine sağladığı önemli katkılar arasında zikredilebilir. Ömrünün tamamı, alt kıtanın İngiliz hâkimiyetinde olduğu bir döneme tekabül eden Keşmîrî, siyasi ve dini otorite boşluğundan istifade ederek gün yüzüne çıkmış olan dinde reform, tecdîd, telfîk gibi çeşitli fikir ve akımlarla sürekli mücadele içinde olmuştur. Müslümanlar arasındaki tefrikayı körükleme maksadıyla bölgenin en yaygın mezhebi konumundaki Hanefîliğin İngilizler tarafından hedef alındığını fark eden Keşmîrî, dönemin aktüel fıkıh konularını hadis rivâyetleri ışığında ele aldığı risaleler ile, toplum nezdinde yayılmaya çalışılan "Ebû Hanîfe'nin hadise muhalif bir şahsiyet olduğu algısını" kırmaya çalışır. Bu itibarla görüş ayrılıklarının şöhret bulduğu konularda Hanefî mezhebinin hadislere muvafakat ettiği tezini işler.⁶ Ayrıca danışmanlığını yürüttüğü *el-Meclisü'l-ilmî* isimli yayınevının Hanefî fıkıhına kaynaklık eden hadislerin ele alındığı *Nasbûr'r-râye* gibi hadis eserlerinin basılmasına yönelik yayın politikası da aynı amaca hizmet eder.

En genel anlamda Keşmîrî'nin hukuk düşüncesine hâkim olan vizyon, "Kur'ân ve Sünnet'e ittibâ, sefein görüş ve uygulamalarına ihtimam, bir müctehid imamı taklid ve diğer müctehid imamlara saygı" şeklinde formüle edilebilir. Onun Hanefî hukuk birikimine sağladığı önemli katkılar arasında, fûrû meselelerine külli bir bakış açısıyla yaklaşarak genel nitelikte bazı kaideler tespit etmiş olması zikredilebilir. Hukukun konusu, fonksiyonu ve maksadını belirlemeye yönelik tespit ve değerlendirmeleri de bu meyanda anılmayı hak eder. Müellifin İslam hukuk metodolojisiyle ilgili çalışmaları, yeni meseleler icat etmekten ziyade, meselelerin temellendirilmesi ve ana meselelerden alt meseleler üretilmesi (tefrû'u'l-mesâil) yönünde yoğunlaşır. Bununla birlikte eserlerinde zaman zaman bazı usûl konularının eksik kaldığı ya da yeniden ele alınması gerektiği vurgulanır. *Umum*, *itlak* ve *iştirak* meselelerinin işlendiği lafız bahisleri konusuna dahil edilmesini öngördüğü "müsemmanın mertebeleri" ve "teaddüdü'l-misdâk" konuları, bunların başında gelir (Keşmîrî, 2005: 1/490, Daha fazla bilgi ve örnekler için bk. Akpınar, 230).

Keşmîrî'nin bir diğer usûl konusu olan nesihle ilgili, Kur'ân'ı Kerîm'de lafzî bâki olduğu halde hükmü mensuh bir âyet bulunmadığı yönündeki

⁶ *Hadislerin Hanefîleri desteklediğini ileri sürdüğü diğer örnekler için bk. Keşmîrî, 2005: I, 494; VII, 290; 2007, I, 198.*

âyetleri fonksiyonel kılmaya yönelik yaklaşımı da bahse değerlidir. Onun nesih anlayışı, muayyen bir zaman dilimiyle sınırlı kalsa veya bir istisna teşkil etse de lafzı baki olan bir âyetin en azından bir yönüyle de olsa hükmünü muhafaza edeceği şeklindedir. İslâm tarihinde az sayıda hukukçu tarafından dile getirilmiş olan lafzı baki olan âyetlerin hükümlerinin neshedilmeyeceği görüşü, Keşmîrî'nin yaşadığı dönemde ortaya çıkan, Kur'ân'ın evrenselliğine aykırılık teşkil edeceği gerekçesiyle neshi reddeden, ancak âyetleri tarihselci bir yaklaşımla ele aldıkları için büsbütün devre dışı bırakan söyleme karşı, Kur'ân'ı fonksiyonel kılmaya yönelik önemli bir katkı olarak görülebilir.

Keşmîrî'nin hukuk düşüncesini yansıtan eserleri, özellikle mezhep imamlarına nisbet edilen kavillerin derlenip sıhhat analizinin yapıldığı, fikhî meselelerin delillerinin çoğaltıldığı, muhalif görüşlerinin delillerinin çürütüldüğü ve özellikle ihtilafli meselelerin çözümüne yönelik önerilerin sunulduğu zengin örnekler ihtiva eder. Onun Müslüman toplumların zihnindeki soru işaretlerine çözüm bulmak ve ümmetin arasındaki tefrikayı bitirmek için yoğun çaba sarf ettiği, bu doğrultuda öğrencilerine de müşkil meseleleri çözebilmeleri hususunda meleke kazandırmayı hedeflediği görülür (Bennûrî, 107). Nitekim eserleri incelendiğinde kendisinin gerek temel metinler üzerindeki gerekse mezhep ve nakiller arasındaki ihtilafların çözümü üzerinde yoğunlaştığı kolayca fark edilir. Hukuk düşüncesinde önemli yer edinen teorilerinin (örn. merâtib anlayışı, nesih teorisi, kazâf-diyânî ayırım vb.) de daha çok bu gayeye matuf olduğu söylenebilir (Ebû Gudde, 52).

Keşmîrî'nin İhtilaf Teorisi

Müellifin hukuk düşüncesini ortaya koyduğu eserlerde üzerinde en fazla durulan hususlardan biri, hukuk kurallarının çatışması (teâruz) ve bu çatışmanın neden olduğu görüş ayrılığı (ihtilaf) meselesidir. Bu eserlerde gerek mezhepler arasındaki ihtilaf ve ayrılıkların gerekse şer'î deliller arasındaki teâruzun birkaç farklı açıdan gruplandırılarak mahiyet analizinin yapıldığı, ihtilafın meşruiyetinin tartışıldığı ve sebepleri üzerinde düşünüldüğü görülür.

Keşmîrî mahiyeti açısından mezhepler arasında görülen fikir ayrılıklarını *cevaz*, *efdalîyet* ve *ihtiyar* ihtilafı olmak üzere üç kısımda ele alır: Bir mezhebin benimsediği görüşün diğerini nakzetmesinin kaçınılmaz olduğu birinci türü, *cevaz* veya *tenâkuz* ihtilafı olarak isimlendirir. Ancak mezhepler arasındaki ihtilafların çoğu zaman bu kategoride yer almadığını belirtir. Muteâriz hükümlerden birinin, rivâyet veya ictihada dayanılarak tercih edilmesinin mümkün olduğu *efdalîyet* ve *istihbâb* ihtilafı, ikinci kısmı oluşturur. Birinci rekatta daha uzun okunması, haccın yaya veya binek üzerinde ifa edilmesi, cenazenin saçının sağa veya sola yaslanması gibi konular üzerindeki tartışmalar bu türe örnek olarak zikredilebilir (Keşmîrî, 2005: I, 351; II, 234; 306; III, 255, 443). İhtiyar ihtilafı ise, herhangi bir fazilet mukayesesini yapılmaksızın, yaşanan muhitin revaçta olan görüşlerinin

farklılaşması anlamına gelir. Ebû Hanîfe'nin kendi beldesindeki sahabîlerin amelîne, İmam Mâlik ve İmam Şâfi'nin ise Medine ve Hicaz ehline değer vermesi bu kısma örnek teşkil eder.⁷ Keşmîrî, Hz. Peygamber'in her birinin cevazına işaret etmek maksadıyla farklı davranışlar sergilemesi neticesinde ortaya çıkan,⁸ icthadî nitelik arz eden⁹ veya isimlendirme farklılığından ibaret olan¹⁰ ihtilafların son iki kategoride yer aldığına işaret eder.

Keşmîrî'nin bu iki kategoride incelediği ihtilaflar arasında dikkat çeken bir başka tür de, şâriin bilinçli bir şekilde sebep olduğu ihtilaflardır. Bir başka anlatımla deliller arasındaki bazı tearuzlar, hükümdeki esnekliğe işaret etme, bir nevi çekişmeli nizâ konusunu teşkil eden en az iki tarafın muhatap alındığı meselelerde tarafların birbirinin hakkına riayetini sağlama, hukukî bağlayıcılığı ön planda olmayan söz ve davranışları güzelleştirme (tehzîbü'l-elfâz) ya da hükmün farklı mertebelerine/boyutlarına dikkat çekme gibi amaçlar gözeten şâriin bilinçli tercihinin bir ürünü olabilir. Öyle ki hadislerin Hz. Peygamber zamanında yazılmayışını, Kur'ân ile karışma endişesiyle açıklamanın ötesinde fıkıh âlimlerinin meselelere farklı çözümler üretebilmesine imkân veren bu bilincin bir tercihi ile izah etmek daha doğru olur (Keşmîrî, 2005: I, 245). Hadis metinleri üzerindeki şüphe ve ihtilafların kimi zaman tamamen bertaraf edilmemesinin esprisi de aslında budur (Keşmîrî, 2005: I, 245).

Sözgelimi *varlıklı olduğu anlaşılrsa bile dilencilerin geri çevrilmemesini* tavsiye eden hadisler (Ebû Dâvûd, Zekat 33) ile, *dilenerek kazanılan malların ızdırıp veren bir haşır edilme sebebi* olarak takdim edildiği rivâyetler, esasında kamu düzeninin tesis edilmesi amacını güden ve iki tarafın muhatap alındığı hukuk normlarına örnek teşkil eder. Mezhep âlimleri arasında tartışmalı olan, velisiz nikâh meselesini de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Konuyla ilgili hadisleri bütüncül bir perspektifle okuyan Keşmîrî şâri tarafından, nikahta yetkinin taraflarca

⁷ *Ebû Hanîfe'nin ref'u'l-yedeyni terk etme gerekçelerinden biri de budur* (Keşmîrî, 2005: III, 255).

⁸ *Teşehhütte iken ayakların hangi pozisyonda olacağı ile ilgili dört mezhep imamı arasında vuku' bulan ihtilaflar, esasında Hz. Peygamber'in bu şekillerden her birini yapmasından kaynaklanır* (Keşmîrî, 2005: II, 567).

⁹ *Mesela Hanefîler'e göre dördüncü rekâtının sonundaki kaide yerine getirilmeden beşinci rekâta kalkılan farz namaz, nafile namaza dönüşür ve sehiv secdesi gerekir. Şâfiîler'e göre ise oturup oturmamak namazın nafileye dönüşmesinde etkili bir unsur değildir. Keşmîrî'ye göre buradaki ihtilaf herhangi bir nassa dayanmayıp icthadî niteliktedir. İctihad kaynaklı olduğu tespit edilen bir meselede de bir mezhebin diğeri aleyhine seleften bazı isimleri referans göstermesinin bir kıymeti bulunmamaktadır. Sözgelimi, îladan (eşlerine yaklaşmamaya yemin etmekten) sonra belirlenen sürenin dolmasıyla boşamanın gerçekleşmesi için hâkimin hükmüne ihtiyaç duyulup duyulmayacağı konusu icthadîdir. Bu konuda seleften bu icthadî destekleyen yahut karşısında yer alan isimlerin zikredilmesi anlamsızdır* (Keşmîrî, 2005: II, 153; VII, 113).

¹⁰ *Mesela, imamın oturacağı yerde unutarak ikinci rekata kalkmasıyla ilgili Hanbelîler, ilk oturuşun farz olduğunu ancak terk edilmesi halinde sehiv secdesi gerekeceğini ifade etmişlerdir. Keşmîrî'ye göre bu, Hanefîlerdeki farz-vâcib ayrımının aynısıdır, sadece isimlendirmede farklılık vardır.* (Keşmîrî, 2007: I, 417). Diğer örnekler için bk. Keşmîrî, 2005: III, 253; IV, 49, 285; VII, 176.

paylaşamadığı bu çatışmada bir tarafı temsil eden kadının, “*Hangi kadına velisinin izni olmaksızın nikâh kıyılırsa onun nikâhı bâtıldır, onun nikâhı bâtıldır, onun nikâhı bâtıldır*” (İbn Mâce, Nikâh 15) söylemiyle velisinin hakkını gözetme konusunda uyarıldığını düşünür. Öyle ki bu uyarı esnasında kullanılan “bâtıldır” lafzı, neredeyse kadının hiçbir hak sahibi olmadığını haykırarak sertliktedir. Ancak diğer yandan çekişmeye taraf olan veliler muhatap alındığında, *dul kadınların kendileri üzerinde velilerinden daha çok hak sahibi olduğu* hatırlatılarak onlara yönelik müdahaleler engellenmeye çalışılmaktadır.¹¹

Keşmîrî'nin delil ve ichtihadlar arasındaki tearuzu izah ve telif sadedinde öne sürdüğü bir diğer yaklaşım, nasların yorumlanması esnasında *tek vaz' ile konulmuş bir lafzın delâlet ettiği anlamda (müsemmâ) bulunan mahiyet, kuvvet, derinlik, çeşitlilik vb. itibariyle farklı mertebelerin dikkate alınması*; yahut da *teklîfî ve şer'î hükümlerin bilinen hiyerarşik yapılarından farklı olarak ibâha-i “mercûha/mefdûla”, “vâcib/evceb” gibi ara kademeler içermesi* şeklinde özetlenebilecek merâtib teorisidir. Bazı açılardan usûl geleneğindeki lafız terminolojisinin *iştirak, umum* veya *ıtlak* konuları ile benzerliği kurulabilecek merâtib nazariyesi, müellif tarafından da belirtildiği üzere bu başlıklardan biriyle bütünüyle özdeşleşmeyen yeni bir yorum yöntemi olarak incelenmelidir.

Müellif, medlûl-maksat eksenli düşüncelerinden neşet eden merâtib anlayışının temel felsefesini vâiz (müzekkir) ve muallim metaforu ile açıklamaya çalışır. Buna göre misyonu, talep edilen fiilin muhatap tarafından işlenmesini (amel) sağlamak olan vâiz, bu amacı doğrultusunda en uygun lafızları kullanırken meselenin mahiyeti ve teknik özellikleri (hakikati) üzerinde durmaya gereksinim duymaz. Bu sebeple onun ikaz ve öğüt üslubuyla sarf ettiği sözler, muhatap emir ile teşvik etme ve nehiy ile sakındırma amacı güder. Muallim ise meseleyi tüm boyutlarıyla kavratmak ve tafsilatıyla izah etmekle görevlidir. Muallimin, meselenin şart ve manilerini detaylandırır nitelikte titizlikle seçtiği lafızlarda va'd ve va'id veya teşvik ve sakındırma unsurları bile maksuda aykırı düşmeyecek bir tarzda olur.

Keşmîrî, bu metafora vâizi, şâri ile; muallimi ise müctehid (fakih) ile eşleştirir. Buna göre şâri, iktiza içeren bir talepte bulunduğu zaman genellikle vaaz ve uyarı metodunu kullanarak talebin bütün mertebeleri ile yerine getirilmesini arzu eder, avâm ve ekser havâssın amelinde

¹¹ *Hadis için bk. Müslim, Nikâh 1421; Ebû Dâvûd, Nikâh 25-26. (Keşmîrî, 2005: VII, 36). Benzer şekilde Keşmîrî, hacamat yaptırdığı halde orucuna devam eden Hz. Peygamber'in kan aldırmanın orucunun bozulacağına hükmetmesi, cünüplük hali ve gyibetin orucu bozup bozmayacağına ilişkin farklı rivâyetleri, bilinçli şekilde sebep olunan bu ihtilafın amaçlarından biriyle ilişkilendirerek telif eder. Ona göre bu örneklerdeki çelişki, orucun bozulmasına ilişkin hükmün fikhî bir nitelik taşımaksızın manevî boyutla ilintili olduğu ileri sürülerek telif edilebilir. Oruçlu iken gyibet edilmesi yahut oruçlunun cünüp olduğu halde sabahlaması için de benzer yorumlar getirilebilir (Keşmîrî, 2005: II, 51-52, 226; IV, 81. Detaylı bilgi ve örnekler için bk. Akpınar, 283).*

ihmalkarlığa sebep olabileceği endişesiyle tafsilata girmekten bilerek kaçınır. Nitekim farz, sünnet ve nafileleri birbirinden ayırt etmeksizin ifa eden avâmın, âlimlerden daha âmil olması, şâriin söz konusu endişesini haklı çıkaran önemli bir argümandır. Şöyle ki nafilelerin isteğe göre yerine getirilebilecek türden bir ibadet olduğu bilgisi, nafile ibadetlerin önemsiz olduğu şeklinde bir intiba oluşturabilir. Bu da insanların onları ifa etme konusundaki azimlerini kırar (Keşmîrî, 2005: II, 120). İşte merâtib teorisi, şâriin böyle durumlarda amelin zayi olmasını önleyecek türden lafızları itina ile seçtiği kabulüne dayanır. Böylece şâri nezdinde bir hususta biraz esneklik murad edilmiş ve aynı zamanda meselenin mahiyeti (yani hangi mertebede yapılması gerekliliği) açıklanmak istenmişse, doğrudan kelâmın kendisinde değil de dolaylı olarak ya da satır aralarında bu yapılır. Sözelimi *hayızlı iken kadınlardan uzak durmayı emreden*¹² âyette, “uzak durma (çekilme)” emrinin farklı anlam derinliklerini ihtiva eden “i'tizal” (اعتزال) lafzı ile ifade edilmiş olması tesadüfi değildir. Şayet şâri, İslâm hukukçularının bu âyetten istinbât ettikleri hüküm olan kadının belirli bölgelerinden uzak durma anlamını karşılayacak bir lafzı tercih etmiş olsa idi, meşruiyetin sınırlarını zorlamaktan kendini alıkoyamayan insanoğlunun harama kaymasına kapı aralayabilecekti. Bu sebeple o, insanların günaha sürüklenmemeleri için kolayca uygulayabilecekleri, çekilme eyleminin bir kısmı veya tamamına karşılık gelebilecek anlam mertebelerini ihtiva eden “i'tizâl” tabirini kullanmayı tercih etmiş ve hangi mertebenin kastedildiği detayına girmemiştir.

Benzer üslup, “*Sen sadece onlar için bir hatırlatıcısın*” (Ğaşiye 21-22) âyeti ile uyarıcı (müzekkîr) vasfına işaret edilen Hz. Peygamber tarafından da takip edilmiştir. Çoğu zaman onun tebliğ metodu, talep edilen bir hususu, ameli teşvik edici emir ve nehiyler ile tafsilatına girmeden mükellefe iletmek şeklindedir. Keşmîrî, meselenin mertebelerine temas etmeyen ve bir nevi bütün mertebeleriyle yerine getirilmesini bekleyen bu üslubu, istenilenin emredildiği ve kerih görülenin nehyedildiği bir yöntem olarak betimler. Ayrıca büyük çoğunluğu şâriin kendisi tarafından tatbik edilen bu taleplerin, “*Rasûl size neyi getirmişse onu alın, neden sakındırılmışsa ondan kaçının*” (Haşr 59/7) âyetini düstur edinen sahâbe tarafından da beklentiyi karşılayacak tarzda yerine getirilmeye çalışıldığını belirtir.¹³ Şâriin ameli hedefleyen uyarıcı misyonuna yönelik bu üslubunu, inananlar ile küfür ehli arasındaki farka işaret edilirken, *namazı terk eden kimsenin kafir olacağını*¹⁴ bildiren bir rivâyet örneğinde ele alır. Namazı terk eden kimsenin hadiste sert bir dozajda kınandığı ifadelerin, bazı bilginlerin yaptığı gibi “küfür fiil işlemiş” veya “küfre yaklaşmış olma” şeklinde yorumlanarak yumuşatılmasının, şâriin namazın ehemmiyetine yönelik vurgularını

¹² فَاَعْتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ (Bakara 2/222).

¹³ Sahâbenin, hükümünü ve kaynağını göz önünde bulundurmaksızın Hz. Peygamber'in bütün talimatlarına uyma temayülünde olduğu kanıtlayan örnekler için bk. Erul, 231, 287-308.

¹⁴ من ترك الصلاة فقد كفر (Nesâî, Salât 8).

zayıflatacağını ileri sürer. Bunu yaparken selef âlimlerinin hadisi, bu tür teviller getirerek ya da küfrü, yalnızca helal olduğunu düşünerek yahut kasıtlı olarak terk edene tahsis edici takdirler ile anlamaktan kaçınmış olmasını referans gösterir. Burada şâriin, meselenin teknik boyutundan ziyade zihinlerde şok etkisi yaparak amele teşvik etmeyi amaçladığı ve müzekkir misyonunun akamete uğramaması adına iman ve küfrün mertebelerine ilişkin detay vermekten kaçındığını öne sürer (Keşmîrî, 2005: I, 179, 441).

Keşmîrî, şâriin vaaz ve irşad ağırlıklı üslubunu böylece tespit ettikten sonra, meselelerin mahiyet analizinin yukarıda sözü edilen metaforunda muallim ile eşleştirilen müctehidin inisiyatifine bırakıldığına işaret eder. Mertebelere ilişkin tafsilata yer vermeyen şâriin maksadının net olarak anlaşılması, hangi mertebenin kastedildiğini ictihad faaliyeti neticesinde saptayacak olan müctehid sayesinde mümkün olacaktır (Keşmîrî, 2005: I, 441). Bu ictihad faaliyeti de müctehidin yorum anlayışı ve ulaşabildiği karineler muvacehesinde mertebeler hususunda farklı görüşler ileri sürmesini inaç edecektir.

Buna ek olarak Keşmîrî, bazı durumlarda vâiz ve muallim vasıflarını aynı anda üstlenen şâri tarafından, hem hitabın tesir gücünü muhafaza edecek hem de meselenin teknik detaylarına temas edecek özgün bir üslubun benimsendiği tespitinde bulunur. Şöyle ki bir yandan amel zayı olmaması için kullandığı lafızlar ile talep konusunun bütün mertebeleriyle yerine getirilmesi yönündeki beklentisini hissettiren şâri, diğer taraftan söz konusu talepteki esnekliğe işaret etme adına birbirleriyle çelişen sözler sarf etmiş veya birbirine zıt davranışlar sergilemiştir. İşte Keşmîrî, hadis ve fıkıh âlimlerinin tespit ettiği ve mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarına sebep teşkil eden bazı rivâyet farklılıklarının, kimi zaman müsemma veya hükmün mertebelerine işaret etme amacıyla, şâri tarafından bilinçli bir şekilde oluşturulduğunu ileri sürer. Ona göre merâtib teorisinin çerçevesini, diğer lafız bahislerinde olduğu gibi net bir biçimde çizemeyen İslâm hukukçuları, bu ihtilafları izah etmede yetersiz kalmış; muhaddisler de ihtilaf sebeplerini yalnızca râvi ve rivâyetlere hasretmişlerdir.

İhtilafın mahiyetiyle ilgili Keşmîrî'nin yaptığı bir başka tespit, zaman zaman mezheplerin ayrıştığı fûrû meselelerin, esasında temel bir prensipteki görüş ayrılığının uzantısı olduğudur. Mesela, muktedînin imamdan önce tekbir (iftitah) alıp alamayacağı (Buhârî, Gusûl 17), imamın namazının bozulmasıyla cemaatin namazının bozulup bozulmayacağı, korku namazında cemaatin imamdan önce namazı tamamlayıp tamamlayamayacağına ilişkin Hanefî ve Şafiiler arasındaki görüş ayrılığı, esasında imam ve cemaat arasındaki iktidâ bağının zayıf veya kuvvetli görülmesinden kaynaklanmaktadır. Hanefîler'in tezammun (تضمن) kelimesiyle kuvvetini en yüksek perdeden ifade ettikleri bu bağ, namazın bütün ayrıntılarını kapsarken; Şafi mezhebinde imamın sadece fiillerine iktidâ anlamına gelecek şekilde anlaşıldığı için bu mezhepte imama uyumun

gözetilmesiyle ilgili hükümler daha esnektir (Keşmîrî, 1996: 10-11, 2005: II, 21-23, 101; III, 53-54, 2007: I, 256).

Kimi zaman da mezhepler arasındaki ihtilaflar perspektif farkı ile telif edilebilir. Sözelimi Hanefî mezhebinde cemaatle namaz kılmanın hükmü vâcib veya sünnet-i müekkede, Şâfiî mezhebinde sünnet veya farz-ı kifâye, Hanbelîler’de ise sıhhat şartı olan ve olmayan farz-ı ayn şeklinde belirlenmiştir. Keşmîrî esasında bütün mezheplerin cemaate iştirak etmenin hükmünü bazı mazeretler karşısında esnetme temayülünde olduğunu belirttikten sonra, buradaki ihtilafın pratikte bir karşılığının bulunmadığını ifade eder. Şöyle ki, Ebû Hanîfe özür, hastalık ve doğal afetleri göz önünde bulundurmaksızın cemaate iştirakin genel olarak vâcib olduğuna hükmetmiştir. Ancak bu mazeretler karşısında vücûb hükmünü düşürmüştür. İmam Şâfiî ise bu zikredilen hususları dikkate alarak sünnet olduğunu ifade etmiştir. Benzer şekilde, teheccüd ile birlikte ele aldığı için İmam Şâfiî, vitr namazının sünnet olduğuna hükmetmiş; sadece vitri dikkate alan Ebû Hanîfe ise vâcib olduğu görüşünü benimsemiştir (Keşmîrî, 2007: I, 265; 2005: III, 102).

Keşmîrî’nin ihtilaf anlayışına ilişkin belirtilmesi gereken bir başka husus, İslam hukuk ekolleri arasındaki görüş ayrılıklarının bir kısmına, hukuk bilginlerinin hatalı değerlendirmelerinin yol açtığı düşüncesidir. Bu bağlamda müellif tarafından özellikle müteahhir hukuk âlimlerine, mahiyet itibariyle modernistlerin sert ve sistematik eleştirilerinden farklılık arz eden bazı eleştiriler yöneltildiği ifade edilmelidir. Bunlar arasında İslam hukukçularının, dini, tamamen hukuka indirgeyen bir algı uyandıracak şekilde, naslarda yer alan tüm meseleleri fıkıhla ilişkilendirmesine yönelik itiraz özellikle bahse değerlidir. Hukukun sınırlarını belirleme açısından önemli bir tespit olarak görülebilecek bu itiraz, esasen bir biçimde hukukla ilgisi kurulmuş dinî metinlerde, bireyin söz, davranış ve tutumlarını ıslah etmeyi ve ona güzel alışkanlıklar kazandırmayı hedefleyen normlar ile onun şahsiyetini inşa etmeye ilişkin mürûet veya âdâb türünden hükümlerin yer alabileceği hususunun gözden kaçırılmış olmasındadır. Keşmîrî *mürûet*, *tehzîbü’l-ahlâk*, *tehzîbü’l-elfâz* ve *mehâsin* gibi ifadelerle atıfta bulunduğu bu normların, doğrudan fıkıhın konusunu ilgilendirmedini düşünmüş ve bu nedenle hadisler başta olmak üzere nasların tamamından fikhî hükümler istinbât etmeye çalışmanın, hatalı bir tutum olduğunu öne sürmüştür. Bu çerçevede hukukî metinlerde yer alan meselenin mahiyetine (cevaz boyutu) ilişkin açıklamalar ile, hayra yönlendirme (tergîb) ve kötülükten sakındırma (terhîb) amacı güden normların birbirinden ayrılması gerektiğine işaret etmiştir.

Benzer şekilde bazı hükümler de muâmelât sahasına ilişkin bir kısım davranışların sulh veya karşılıklı rıza gibi şartları taşıması durumunda, dinen câiz ve geçerli olacaklarına işaret etme maksadıyla naslara konu edilmiş olabilir. Keşmîrî, insanlar arasındaki anlaşmazlığı önlemek için vazedilen tavsiye niteliğindeki bu normların, mutlak surette fıkıhla ilişkilendirilerek “vâcib-haram” veya “sahih-batıl” aralığında çeşitli

hükümlere kaynak teşkil etmesini doğru bulmamıştır. Bu çerçevede hadislere konu edilmiş bazı normların, ilgili muamelelerin bir mükellefiyet yüklemeksizin karşılıklı anlaşma gerçekleştiğinde meşru ve geçerli olacağına işaret etme maksadı taşıdığını vurgulamıştır. Müellif, normların hukukilik vasfının tespitine yönelik bu düşüncelerini, sahâbe uygulaması ve mezhep imamlarının görüşleriyle temellendirmeye çalışarak normlarda dinî ve hukukî olmak üzere iki farklı geçerlilik alanı olabileceğini öngören kazâf ve diyânî hüküm ayrımıyla somutlaştırmıştır. Bu bağlamda sözgelimi kirış hakkını kullanmak isteyen komşuya engel olmamayı emreden hadisin, yalnızca dinî geçerlilik alanıyla ilgili (diyânî) olduğunun tespiti halinde, hukukîliğinden bahsedilemeyeceğini öne sürmüştür. Ona göre hükümlerin bu iki farklı geçerlilik alanını birbirinden ayırt edebilme noktasında temel belirleyici kriter, davranışın yahut hükmün şöhret bulup bulmamasından bağımsız olarak meselenin mahkemeye intikal edip etmemesidir. Bu kriter doğrultusunda hükümlerin hukukî geçerlilik alanının doğru tespiti, hadislerde yahut fıkıh kitaplarında konu edilen ve hukuken geçersizliği ifade edilen bazı işlemlerin, yargı konusu yapılmadığı takdirde geçerli olabileceğine hükmedilebilmesi açısından önemlidir. Şöyle ki nasta açıkça geçersizliğine hükmedilen bazı işlemler, mahkemeye intikal etmediği sürece diyâneten geçerli olacak ve nastaki iptal edici veya yasaklayıcı hükmün geçerliliği taraflar arasında anlaşmazlığa yol açabilecek durumlarla sınırlandırılabilir. Bu durumda, sözü edilen meselenin dava konusu edilmeden önce sulh, karşılıklı anlaşma veya rıza yoluyla çözüme kavuşturulması mümkün olacak; hatta muhakeme safhasında bile hâkimin sulh teklifinin kabul edilmesi halinde kazaî hükmün uygulanmama ihtimali belirecektir. Örneğin niza olduğu zaman kazaen iptal edilen ancak mahkemeye intikal etmediği sürece geçerli sayılan fasit alışveriş bu türden bir hükümdür. Kazâf geçerlilik taşımayan hükümlerin müsâmahât ve sulh başlığı altında değerlendirilmesi gerektiğini savunan Keşmîrî, hadis kitaplarında çokça rastlanan bu hükümlerin mahiyet tespitinin İslâm hukukçuları tarafından net bir şekilde yapılamadığını öne sürmüştür.

Keşmîrî zaman zaman eleştirilerini, mezhebin görüşünü temellendirmede başarılı olamadıkları, meseleleri yeterince analiz edemedikleri veya önemli sayılabilecek hususlara hiç temas etmedikleri gerekçesiyle Hanefî hukukçulara da yöneltmiştir. Bu doğrultuda öteden beri Hanefî mezhebinin hadislere önem vermediği iddialarına gerekçe teşkil eden tartışmalı furû konularının, mezhebin temel görüşünü yansıtmayacak hatalı genellemeler ile savunulmaya çalışıldığını öne sürmüştür. Bu anlayışla Hanefî usûl düşüncesinin, *haber-i vâhidin tahsîs ve ziyade fonksiyonunu inkâr eden, kıyas ve re'yi habere tercih eden* bir mezhep olarak anılmasına sebep olan örnekleri, farklı başlıklar altında yeniden ele alarak ve değişik usûl kurallarıyla ilişkilendirerek açıklama girişiminde bulunmuştur. Sözgelimi mezhepte aksi yönde bir kanaat hâkim olsa da, Kerhî gibi bazı Hanefî âlimlerini referans göstererek umum nitelikteki bir nassın, âhâd haberle tahsis edilebileceği görüşünü benimsemiştir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin

tahsis edici deliller arasında haber-i vâhîde yer vermediği yönündeki iddiaları reddetmiş ve bunları teyit mahiyetinde ileri sürülen örnekleri farklı bir tarzda yorumlamıştır. Bu örneklerin en bilinenleri arasında zikredilen, Ebû Hanîfe'nin öşür için belirli bir nisap öngörmeyen kanaatini, umum-husus meselesiyle ilişkilendirmeden hâs nitelikli iki rivâyetin tearuzu karşısındaki tercihinin bir sonucu olarak açıklamıştır. Şöyle ki ona göre Ebû Hanîfe, beş veskin altında kalan ürünleri zekâtтан muaf tutan hadisi, âriye verilen mallara hamletmiş olmalıdır. Bu durumda eski bir Arap geleneğine dayanılarak ağaç sahiplerinin, yoksul kimselere meyvelerinden istifade etme amacıyla ağaçlarını ödünç vermesini teşvik için beş veski geçmeyen âriye mallar, halihazırda sahibinin elinde bulunmaması ve ona bir yarar sağlamaması sebebiyle beytül-mala aktarılacak türde bir zekât yükümlülüğünden muaf tutulmuştur.

Hanefî hukuk kültürünün karakteristik özellikleri arasında gösterilen *âmmin kat'îliği* konusunda müellifin sergilediği tavır da zikre değerlidir. Keşmîrî'ye göre tahsis geçirmedeği sürece fertlerine delâleti kat'î kabul edilen âm lafzın, başlangıçta re'y veya haber-i vâhid ile daraltılamayacağı şeklindeki kabul görmüş kanaat, Hanefî âlimlerini kaçınılmaz olarak zorlama yorumlar yapmaya sevk etmiştir. Halbuki manaya delâleti, bazen fertlerde olduğu gibi güçlü; bazen de mekân ve zamanlardaki gibi zayıf olabilen âm lafız, delâletinin zayıf olduğu durumlarda bir nevi kat'îliğini yitirmekte ve haber-i vâhid ile tahsise açık hale gelmektedir. Benzer şekilde, maksadın lafızdan daha dar bir anlama delâlet ettiği, *fertlerinin tamamı kastedilmemiş âm lafızların* (عموم غير مقصود) da, manaları zayıfladığı için re'y ile dahi tahsisi mümkün olmaktadır.

Mezhepler arasındaki fikhî ihtilafların mahiyeti, kaynağı ve sebebine ilişkin değerlendirmeleri yukarıdaki gibi özetlenen Keşmîrî'nin birbiriyle çelişen ictihad ve nakillerin uzlaştırılması noktasında özel bir çaba sarf ettiği ifade edilmelidir. O, özellikle hüküm içeren hadisleri izah ederken Hanefî ve Şâfiî mezhebi ağırlıklı olmak üzere farklı mezheplerin görüşlerine yer verir. Kimi zaman çeşitli kriterler ileri sürerek, kimi zaman da herhangi bir sebep belirtmeksizin görüşlerden birini tercih eder.¹⁵ Görüş farklılığının efdaliyet ihtilafından kaynaklandığını tespit ettiği takdirde görüşlerin tamamıyla amel edilebilir olduğunu belirterek herhangi bir tercihte bulunmaz. Hadislere, sahabenin uygulama ve fetvasına, cumhur âlimlerinin görüşüne ya da şâriin maksadına muvafakat etme ihtimali belirlediğinde Hanefî mezhebinin meşhur görüşünü tevîl etmekten de geri durmaz.¹⁶

¹⁵ Örneğin farz namazların son iki rekatında Fâtiha'dan sonra bir surenin okunmasıyla ilgili Hanefî mezhebinde üç farklı görüş vardır. Birincisi, sehiv secdesi gerektirdiği, ikincisi sehiv secdesi gerektirmeyip mekruh olduğu, üçüncüsü ise ne mekruh ne de sünnet olduğu yönündedir. Keşmîrî, bu görüşlerden cumhurun görüşüyle uyumlu olan sonuncusunu tercih etmiştir (Keşmîrî, 2005: II, 529).

¹⁶ Mesela, mezhebin yerleşik görüşüne aykırı olduğu halde İbn Nuceym'in ezanda terci'nin mubah olduğu yönünde hadislere de muvafakat eden ictihadı tercih edilmelidir. Şu durumda

Keşmîrî'ye göre fetva usûlüne yansıyan boyutları açısından mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının üç kategoride ele alınması mümkündür. İlk iki durumda farklı mezhebe göre fetva verilmesi mümkün değildir. Bu sınıflandırmaya göre hükmün ihtilafının görünür bir biçimde ortada olduğu konular ilk kategoriye oluşturur. Bir meselede eşten ayrılmanın gereklilik arz edip etmeyeceği hususundaki ihtilaf buna örnek teşkil eder. İkinci kısım, ilk bakışta birbiriyle uyumlu olduğu izlenimi veren görüşlerin dayanak noktalarının tenakuz ettiği meselelerden oluşur. Mesela İmam Mâlik, mefkudun eşinin hâkim kararıyla boşanabilmesi için beklenmesi gereken süreyi, kendi ictihadına göre hamileliğin en uzun süresini baz almak suretiyle dört yıl olarak belirlemiştir. Hanefiler'e göre ise en uzun hamilelik müddeti iki yıldır ve lian dışında hâkimin tefrik yetkisi söz konusu değildir. Mezhepteki yerleşik kanaate göre mefkudun ölümüne hükmedebilmek için yaşlılarının ömrünü göz önünde bulundurması gereken Hanefî âlimleri, bugün İmam Mâlik'in görüşüne dayanarak bu sürenin dört yıl olabileceği noktasında fetva vermektedirler. Oysa İmam Mâlik haml müddetini dikkate alarak bu süreyi belirlemiş ve mefkudun savaş, kıtlık veya ölümcül bir hastalık gibi ölme ihtimalinin yüksek olduğu ihtimallere göre farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. İmam Mâlik'in mefkudla ilgili bu hükmünü esas alan bir Hanefî müftü farkında olmaksızın kendi mezhebindeki nice kaideyi yok sayma hatasına düşmektedir. Üçüncü kısım ise, görüşlerin hem zahiren hem de dayandığı prensipler açısından bir tenakuz içermediği durumlardır. Özü itibariyle birbiriyle çelişmeyen bu görüşlerin farklı mezheplerden iktibas edilmesi caizdir (Keşmîrî, 2005: VII, 115-116). Fetva usûlüne ilişkin bazı değerlendirmelerine gelince, Keşmîrî fetva verirken en kuvvetli delilin, insanlara en yararlı olacak hükmün, yerleşim yerinin örfünün veya hadise en uygun düşen anlamın tercih kriteri olabileceğine işaret eder. Yine müctehid imamlardan birinin görüşüne muvafakat eden görüşle de fetva verilebileceğini belirtir (Keşmîrî, 2007: I, 280).

Sonuç

Hukuk kuralları ve mezhepler arasındaki çatışmaların sebep ve çözümleri üzerine yaptığı analizler sayesinde Keşmîrî, mezhep kurumunu, dinî hukukun her zaman ve zeminde uygulanabilirliğini mümkün kılan bir deneyim olarak öne çıkarmış ve mezhepler arasındaki ihtilafların bir çeşitlilik ve zenginlik işlevi icra edecek şekilde yorumlanabileceğini belirtmiştir. Bu doğrultuda sözü edilen çatışmaları, kimi zaman temel prensiplerdeki görüş ayrılıklarının fûru meselelere yansımalarının bir sonucu olarak görmüş, kimi zaman hikmetlere binaen şarîin bilinçli tasarrufunun bir ürünü olarak değerlendirmiş, bazen de ihtilafların isimlendirme veya perspektif farklılığından ibaret olduğuna işaret etmiştir. Bunun yanında ihtilafların indirgemeci bir yaklaşımla nasların her zaman hukukî normlarla

konu ile ilgili Hanefî kaynaklarında yer alan kerâhet hükmü ibâha-i mercûhaya hamledilerek te'vil edilebilir (Keşmîrî, 2007: I, 241).

ilişkilendirilmesi yahut mezhebin temel görüşünü doğru yansıtmayan hatalı genellemeler neticesinde vuku bulduğu durumlara da dikkat çekmiştir. Bu tespitler ışığında Müslümanlar arasındaki görüş ayrılıklarının önemli bir bölümünün çatışmaya mahal vermeyecek bir biçimde telif edilebileceğini ileri sürmüştür.

Yaşadığı dönem ve coğrafyanın kendine özgü karakteristiği dikkate alındığında, her biri farklı kutbu temsil eden fikrî ekoller havzasında yetişen ve bütün hayatı siyasi ve ideolojik varlığını en ağır biçimde hissettiren İngiliz idaresi altında geçen Keşmîrî'nin, farklı inanç ve kültürleri siyaset ve hukuk anlayışı ile bin yıldır bir arada tutabilmiş İslâm medeniyetinin, işgal ürünü politikalar ve modernist ekoller tarafından hedef alındığının bilincinde olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda kendisinin hukuk düşüncesinde öne çıkan Kur'ân, Sünnet ve fıkıh (mezhep) bütünlüğü vurgusu, geleneği muhafaza etme çabasının bir dışa vurumu olarak değerlendirilmelidir. Nitekim onun hukuk düşüncesine büyük ölçüde tesir eden "geleneğin muhafazası" fikri, İslam nübüvvet anlayışını hedef alan Kadiyânîlik gibi akımlara, Sünneti işlevsiz kılan Kur'âniyyûn ve Sünnetle birlikte mezhep kurumunu da atıl bırakan Ehl-i Hadis gibi ekollere karşı sergilediği mücadelede, kendisini gösterecektir. Bu itibarla eserlerinin neredeyse tamamında, mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının şöhret bulduğu, namazda ellerin kaldırılması (ref'u'l-yedeyn), Fatihâ'dan sonra sesli âmin denilmesi ve muktedînin kıraat yükümlülüğü gibi konularda Hanefî mezhebinin hadislere muvafık olduğunu vurgulaması, genelde mezhep düşüncesine yöneltilen tenkitler; özelde ise Hanefî mezhebinin Hint Müslümanları nezdindeki saygınlığını hedef alan "Ebû Hanîfe'nin hadis aleyhtarlığı" üzerinden yürütülen propagandalara karşı bir savunma çabası olarak değerlendirilebilir. Keşmîrî'nin İslam toplumunun geri kalmışlığını, ictihad ve taklid tartışmaları ekseninde bütünüyle klasik hukuk kültürüne fatura eden modernist söylemlere yönelik itirazları, belirgin bir biçimde fıkıh düşüncesine yansımıştır. İctihad özgürlüğü tartışmalarının revaçta olduğu bir dönemde, mezhepler arasında tercih ve tahrîc yapabilecek fıkıh birikimine sahip olduğu halde, kendisini mukallid olarak konumlandırması; taklid müessesesini geleneksel teoriler çerçevesinde temellendirme çabası; hukuki istikrar açısından bir mezhebe bağlılığı kaçınılmaz görmesi; tenakuza sebebiyet vereceği gerekçesiyle farklı mezheplerden çeşitli hükümleri bir araya getirme fikrine (telfik) karşı çıkması ve taklid karşıtlığıyla ünlenen ekollere ağır tenkitler yöneltmesi, bu itirazın eserlerindeki izdüşümü olarak nitelenebilir.

Kaynakça

Akpınar, MR. (2017). *Keşmîrî'nin Hukuk Düşüncesi*. Gaziantep: Serencam Yayınları.

Aydınlı, A. Ehl-i Hadîs. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. X, 507-508.

Bennûrî, M. (1969). *Nefhatü'l-anber fi hayati imami'l-asr eş-şeyh Enver*. Karaçi: el-Meclisu'l-ilmî.

Bırışık, A. (2012). *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Çavuşoğlu, AH, Sıddık Hasan Han. *DİA*, XXXVII, 95.

Ebû Gudde, A (1997). *Terâcim-u sittetin min fukâhâi'l-âlemi'l-İslâmî fi'l-karni'l-râbii'l-aşer ve âsâruhumü'l-fikhiyye*. Halep: Mektebetü'l-matbaâti'l-islamiyyeti.

Efendioğlu, M. el-Musannef. *DİA*, XXXI, 238.

Erul, B. (2012). *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara.

el-Mevsuatu'l-âlemiyyetü'l-arabiyye, (1999). III, 293. Riyad: Müessesetü'l-Ameli'l-Mevsua li'n-Neşr ve't-Tevzi.

Erdem, İ. Aloys Sprenger, *DİA*, XXXVII, 421-422.

Füyûzurrahmân, K. (1976). *Meşâhir-i Ulema-i Diyûbend*. Lahor.

Gözübenli, B. M. (2007). Zahid Kevserî'nin 'en-Nüketü't-tarîfe' İsimli Eseri ve Uygulamalı Fıkıh Usûlü Açısından Önemi. *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul.

New Oxford Dictionary of English. (2001). Indian subcontinent, New York: Oxford University Press.

İkbal, M. (1934). *The Reconstruction of Religious Thought In Islam*. London: Oxford University Press.

Kâsimî, B. *İmamü'l-asr eş-şeyh Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî*, Diyobend.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî. (1996). *Keşfü's-sitr an salâti'l-vitr (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri)*, Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî.

_____, (2005). *Feyzu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

_____, (2007). *el-Arfü'ş-şezi alâ Câmi't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Keşmîrî, Muhammed Enzer Şah Mesûdî. (1436h). *Nakş-ı devâm Hayat-i Muhammed Şah Keşmîrî*. Multan: İdare-i Telifât-ı Eşrefiyye.

Kuzudişli, B. (2003). Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII.

Miller, T. (2012). *The Global Religious Landscape A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010*. Washington.

Naeem, AK. (1998). *Philosophy in Pakistan*, Washington.

Öz, M. Ahmed Han, Seyyid. *DİA*, II, 73-75.

Siddiqui, IH, Islah, *DİA*, XIX, 162.

Smith, WC. (1943). *Modern Islam in India A Social Analysis*. Lahor: Ripon Printing Press.

MEDENİYET İNŞASINDA EDEBİYATIN ROLÜ

İbrahim KEŞ

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans

Öğrencisi

ibrahimkes@gmail.com

THE ROLE OF LITERATURE IN CIVILIZATION

Civilization emerges as a result of the view of societies on man and environment and it has a worldview phenomenon or mentality on its base. In our study, a dual perspective was developed on the emergence of the concept, and in this context, it was revealed what etymologically meaning emerged and what corresponded in the process. Civilization has been put forward on Islamic and Western civilizations and on the basis of this dual approach; the concept of art which is one of the elements of civilization has been defined. The results of different perspectives reflecting the world views have been evaluated by examining their conceptual origins. Based on the findings, we have discussed what literature is and should be.

Language which is prerequisite for literature has been defined. The debate over its origins has been addressed bpth in the context of Islam and Western civilization. The discourses that arise in the usage of language have been evaluated. Through all these conceptual analyzes and etymological determinations, the basic dynamics of both civilizations have been put forward. Then the texts the Discourse analysis were evaluated with the examples of Voltaire's stories who is considered among one of the Enlightenment which is the breaking period in the West.

As a result, literature has an important role to play in civilization, but since it is a vehicle - according to the purpose of use - the reflections of the underlying mind have been sought through the results of manifestation.

Keywords: *Civilization, Art, Literature, Language, The Discourse.*

GİRİŞ: Medeniyet, Kültür ve Uygarlık

Medeniyet, kültür ve uygarlık kavramları neye tekabül eder? Bu kavramlar arasındaki ilişki ve etkileşim hangi boyutlardadır? Tüm bu soruların cevabına geçmeden önce her birinin ayrı ayrı tanımlanması

gerekmektedir. Tanımlama işini kendimize esas aldığımız kavram sıralaması gereği medeniyet ile başlayacağız.

Medeniyetin iki farklı kavramsal gelişimi olup ilki *“Etimolojik kökeni Arapça “medine,” yani “şehir” kelimesine dayanan medeniyet kavramı...“şehre ait,” ya da “şehirli olan” anlamına gelmektedir.”*(Arıcı, 2015; 37) Diğer kavramsallaştırma ise Batı düşüncesinde *“...“medeniyet” karşılığı olan civilisation da Latince’de “şehirli” anlamına gelen civilis kelimesinden türetilmiştir.”* (Kutluer, İslam Ansiklopedisi; Cilt-28,sf 296) İki kavramda da gözetilen amaç şehirde yaşamayı isteyen ve bunun için gerekli olan birlikte yaşama duygusuna ve erdeme sahip olmak kastı vardır. Ayrıca kavramın bu iki kökenini vermemizdeki amaç günümüzdeki kullanım şekillerinin ve ihtiva ettikleri anlamların farkından kaynaklanmaktadır.

Her ne kadar başlangıçta kullanımı köken itibariyle şehirle ilgili olsa da Batı kaynaklı olan “civilation”un özellikle Aydınlanmadan sonra -bu ifade de açıkladığımız aynı anlamda kullanıma denk gelmektedir- kullanımının insanlığın gelişebileceği son nokta ve bu gelişmişliğin yerinin de Galtung’a göre *“Batı ve özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika dünyanın merkezini oluşturur, diğer bütün bölgeler bu ana kuvvetin çevresini (periphery) teşkil ederler.”* (Aktaran Davutoğlu, 1997; 23) dünyanın merkezi olarak görülen Batıda olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu düşüncenin kendilerinden olmayanları yani diğerlerinin barbar olması şeklindeki Antik Yunan anlayışıyla bağdaştığı görülür.

İslam kaynaklı medeniyet anlayışımız ise birlikte yaşamayı isteme anlamında kullanıldığı ve bunun İbn-i Haldun’un Umran kavramında olduğu gibi sadece şehir kurma değil aynı zamanda bedevi toplumlarda da olabilen duygu kastedilmektedir. *“Her şeyden evvel hadarilik, sadece şehir ve kasabalarda rastlanan bir hal iken, umran hem şehir ve kasabalarda yani hadarilerde, hem de bedevilerde mevcuttur.”*(Aktaran Uludağ, 2011; 114) Bu anlayışta bir kapsayıcılık olup diğerinde olduğu gibi bir öteki üzerinden kendini tanımlama yoktur.

Yukarıda bahsettiğimiz ikili anlam, bu anlamlardan hareketle inşa edilen dünya görüşlerinin ya da zihniyetin tezahürüdür. Burada medeniyetlerin inşasında zihniyetin önemini vurgulamakta fayda var. Öncelikle Bouthoul’un dediği gibi *“Zihniyet, aynı kişide yerleşip bütünleşmiş olup kendi aralarında mantık bağlarıyla örülmüş bulunan bir fikirler ve entelektüel eğilimler bütünüdür... Bir toplum esasında, zihniyetçe birbirine mümasil (analogue) olan kişilerden kurulu bir gruptur.”* (Aktaran Adanır, 2012; 26) Zihniyet aynı zamanda ortak bir dünya tasavvuru ve düzen fikri anlamlarını da taşır. Bu bir anlamda, inanç haline gelen ve dünyayı anlamlandırmada grup üyelerini saran bir düşünme biçimidir. *“Dünya görüşü, en geniş manasıyla varlık karşısında geliştirilen muayyen bir duruşu ve bu duruşun ahlaki kodlarını ifade eder. Bir dünya görüşü, hem varlığı açıklar hem de açıklanan bu varlığa karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiğini ortaya koyar.”*(Kalın, 2010; 22)

Dünya görüşü ve zihniyet temelinde ortaya çıkan medeniyet içerisinde her şey anlamlı hale gelir. “İnsan bilgi edinirken ve bilgiyi uygularken, yani eylem (fiil) de bulunurken hep o anda içinde bulunduğu zihniyetin etkisi altındadır... Kavramlar bu çerçeve içinde anlam kazanır.” (Öner, 2015; 45) Zihniyet, düşünce ve eylemlerin dış çeperidir. İşte kültür de zihniyet temel alınarak ortaya çıkmış olan insan ürünleridir. Kültür “Toplumların, biyolojik olarak değil de sosyal olarak kuşaktan kuşağa aktardığı maddi ve maddi olmayan ürünler bütünü, sembolik ve öğrenilmiş ürünler ya da özellikleri toplamı; insan faaliyetlerinin genetik değil de, toplumsal olarak aktarılan yönlerinden oluşan bütün.”(Cevizci, 2005; 1048) şeklinde tanımlanmaktadır.

Tanımdan da anlaşılacağı üzere kültürde maddi ve maddi olmayan ayrımı olup maddi olan kısmı başka tanımlarda ifade edilen insan elinden çıkma ve -Marx'ın “doğanın yarattıklarına karşılık, insanoğlunun yarattığı her şeydir.”(Aktaran Güvenç, 2011: 123)- denmektedir. Burada maddi olmayan unsurlar medeniyet için yukarıda kullanmış olduğumuz dünya görüşü ifadesine bizi ulaştırır. “Medeniyet, doğaya reaksiyon yapmak değil, insanın, kendi zihin gerçekliğine vararak, kendi varlığını, kendi zihnini, doğayı, kendinin doğayla ilişkisini ve yaşamının gayesini belirlemesi ve eylemlerini bilinçli olarak üretme konumuna gelmesidir.”(Özakpınar, 2013; 45) Tüm bu ifadelerden hareketle medeniyet bir zihni süreç sonucu ortaya çıkan üst birim, kültür maddi ayağı olmakla birlikte hem bu medeniyet düşüncesini şekillendiren ve ondan etkilenen bir insan üretimidir. Yine Bouthoul'un ifadelerinden hareketle “...zihniyet, toplumun üyelerinin icat ve yaratmalarını da yönetir, çünkü üyelerin kendi sorunları da, istek ve endişeleri de, gene bu zihniyete göre belirir, biçimlenir.”(Aktaran Adanır, 2012; 26) Uygarlık zaman zaman medeniyet yerine kullanılsa da, maddi kültür denilen teknik yöne işaret eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. “Kimi filozof ve sosyal bilimciler bilimi, tekniği ve ekonomiyi toplumların duyusu, düşünüş, değer ve inanç formlarından görece olarak bağımsız değişkenler saymışlar ve bu değişkenlerin oluşturduğu tabanı uygarlık olarak tanımlamışlardır.” (Özlem, 2012: 168)

Ayrıca medeniyet kavramı olarak ilk defa “1757'de Fransa'da Marquis de Mirabeau”(Özel, 2012; 101) tarafından kullanılmıştır. Kültür terimi ise “...günümüzdeki anlama yakın bir biçimde ilk kez olarak 17. yüzyılda... kullanılmıştır.” (Cevizci, 2005; 1048) Medeniyet ve kültür kavramlarının birbirlerine yakın dönemde ortaya çıkmalarına rağmen neden medeniyet kavramı belirli bir dönemde ön plana çıkarılmıştır? Son yıllarda özellikle de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra medeniyet yerine kültür kavramının geçmesi nasıl izah edilebilir? Öncelikle bu sadece medeniyet ve kültür kavramları ile ilgili olmayıp zihniyet bağlamında ön kabullerin olduğu siyasal gelişmelerle ilişkilidir. Bu aynı zamanda dünyayı Batının kendi konumundan algılaması ve siyasal anlamda ötekinin nasıl konumlandırılacağıyla da ilişkilidir.

Kavramların kullanımındaki değişim miladı olarak İkinci Dünya Savaşı'nın olması dünyanın liderliğinin Avrupa'dan Amerika'ya kaymasıdır.

Bu tarihten önce medeniyet kavramı Batı için işlevsel olup onun ulaşılmış en ileri medeniyet olduğu ve ötekiler için ise bir hedef olduğu anlayışı hâkimdir. Fakat bu öteki ile ifade edilen sömürge olan yerler ve üçüncü dünya ülkeleri anlaşılmaktadır. Amerika'nın liderliği ele geçirmesi ile birlikte sömürgeleştirme politikasını benimseyip kendileri ulus devlet haline gelen eskinin sömürgeleri görece bağımsızlaştırılıp önlerine hedef olarak modern olmaları konulmuştur. Daha önce en üstün medeniyet olan Batı medeniyeti için ilerleme olan amaç yerini gelişmeye ve modernleşmeye bırakmıştır. *"Özellikle Aydınlanma dönemi ile birlikte çerçevesi çizilmeye başlanan ilerlemeci yaklaşımların tarihin doğrusallığına, toplumların daha iyiye doğru hareket ettiklerine ilişkin kanaatleri, İkinci Dünya Savaşı sonrasında kimlik bulan gelişme düşüncesinin temel bileşenlerinin belirlenmesinde oldukça etkin olmuştur."* (Altun, 2011; 2) Bu hedef sadece yeni ulus devletler için değil Avrupa ülkeleri içinde konulmuştur. Gelişmenin motor gücü ise Amerika ve onun değerleridir. Bu bağlamda modernleşme, kuram olarak; *"...Amerikan sosyal bilim çevrelerinde ortaya çıkan, Batı'nın model alınması suretiyle tüm dünya toplumların modernleşebileceğini varsayan ve Amerika'yı modernliğin temsilcisi olarak sunan bir toplumsal değişme yaklaşımıdır."* (Altun, 2011; 13)

Medeniyet kavramı yerine kültürün ön plana çıkarılmasında *"...sosyal bilimlerin 20. yüzyılın ikinci yarısında "büyük anlatılar"dan uzak durma ve mikro çalışmalara yönelme temayülü..."* (Kalın, 2010; 17) göstermelerinin sebebi *"...her iktidar kendi bilgisini üretir."* (Altun, 2011; 2) düşüncesinin hâkim olmasından kaynaklanmaktadır. Siyasi ve ideolojik değişmelerin bilimler üzerindeki etkisi ile birlikte iktidarın hem kendisini anlamlı hale getirmesi hem de bu anlamın ötekinin kabul edebileceği şekle sokulmasında bilgi-iktidarın ürettiği- kullanılmıştır. Bu gelişme söylemi ile birlikte değerlendirildiğinde aynı zamanda *"...eski adıyla sömürgelerin, yeni adıyla az gelişmiş bölgelerin dünya sistemine sorunsuz katılmalarının sağlanması..."* (Altun, 2011; 8) için üretilen bir bilgidir. *"19. yüzyılda medeniyet aklın bir ürünü olarak kabul edilirken kültür bir toplumun hissiyatının ve ruhi ve manevi değerlerinin müşahhas hale gelmesi olarak tanımlanmaktaydı."* (Kalın, 2010; 16) Görüldüğü üzere medeniyet ve kültür kavramlarının yer değiştirmesinde iktidarın siyaseti ve onun etkileycisi olan bilginin nasıl olacağı kurgusu üzerinden bir anlayış geliştirilmektedir.

Netice itibariyle "medeniyet" ve "kültür" bir kurgulama biçimi olup "medeniyet" aidiyet hissi bağlamında üst kimlik şeklinde bir soyutlamadır. Kültür ise her ne kadar kimlik tanımı içerisinde bir yeri olsa da medeniyetin olduğu yerde kişiliğe denk gelen bir tarafı vardır. Kimliğin dışarıdan tanımlanmaya da karşılık gelmesi ile birlikte bu insanın ve toplumların algı dünyalarını da etkileyen bir durumdur. Bu bağlamda *"...ideoloji... belirli bir gruba özgü inançlar sistemi, muhataplarına bir anlam dünyası veren bir çerçeve ve gerçekliğin yansıtıldığı bir bilinç durumunu."* (Altun, 2011; 156) ifade eder ve modernleşmenin yeni dünyanın ideolojisi olduğu ve medeniyetin bu ideolojide yerini kültüre bıraktığı söylenebilir. Hem

kültürün hem de medeniyetin aktarıcısı konumunda işlevsel bir özelliğe sahip olan sanat ve sanatın bir türü olan edebiyatın ne olduğuna bakabiliriz.

Sanat ve Edebiyat

Medeniyetin bir zihni süreç ve dünyayı anlamlandırma şekli olduğunu yukarıda ifade ettik. Bu bağlamda aynı anlamlandırmanın yansıması olarak medeniyet unsurlarından biri olan sanatın ortaya çıkmasında etkili olan zihniyet yapıları farkından dolayı dolaylı ikili bir kavramsallaştırma ortaya çıkmıştır. Bu kavramsallaştırma, Batının sanat anlayışının mimesis (taklit) üzerine, İslam sanat anlayışının soyutlama üzerine kurulu olması sonucunu doğurmuştur.

Mimesis anlayışı Antik Yunandan gelmekte olup olumsuz anlamda kullanımı Platon'un Devletinde karşımıza çıkmaktadır. *"Mimesis asıl gerçek olan ideler dünyasının değil, idelerin kopyası olan, duyarlarımızla kavradığımız şu gölgeler dünyasını vermektedir. Eğer sanatçı, mağaradaki esir gibi geriye dönüp de gerçeği görebilse, mimesis'ten mutlaka vazgeçecektir."*(Aktaran, Ayvazoğlu, 1997; 30) Devletinde yer vermek istemediği mimesis suretinin bir taklidi olduğundan asıl gerçekliğin kaybı anlamına geliyordu. Fakat öğrencisi Aristoteles sanatları sırasıyla saydıktan sonra *"...Bütün bunların ortak özelliği, genel olarak taklit(mimesis) olmalarıdır. Ama birbirlerinden üç bakımdan ayrılırlar: Ya farklı nesnelere taklit eder ya farklı araçlarla taklit eder ya da farklı biçimde, farklı bir yöntemle taklit ederler."*(Aristoteles, 2014; 19) Bu ifadelerden hareketle Aristoteles sanatın esasını taklit üzerine inşa etmiş olmaktadır.

"İslam sanatı, beşerden başlayarak ezeli ve ebedi olan Aşkın Varlık'a kadar yükselen ve aynı zamanda Aşkın Varlık'tan beşere inen vetireyi ihtiva etmektedir." (Çaycı, 2017; 12) Bundan dolayı İslam sanat anlayışında soyutlama ön planda olmuştur. Çünkü *"...insan ve tabiatı oluşturan diğer unsurlar, Mutlak varlığın tecelli yeri olarak kabul edilmiş ve en büyük sanatçının Allah olduğu bilinerek inanç sistemi ve yaşam biçimi buna göre düzenlenmiştir."*(Çaycı, 2017; 33) En büyük sanatçının Allah olduğu kabulünden hareketle, taklit sanatçının kendini Tanrı yerine koyması anlamlarını çağrıştıracığından ve bunun şirk sayılması sonucu İslam sanat anlayışında kabul görmemiştir. Ayrıca bu bağlamda İslam düşüncesinin çeviriler yoluyla Antik Yunandan etkilenmesinin sanat alanında görülmemesinin sebeplerinden biri *"Taklit insan tabiatı için esastır." önermesi... Tanpınar'ında söylediği gibi iyi örneklerle uymak şeklinde bir nasihat olarak kabul edilmiştir."*(Aktaran Ayvazoğlu, 1997; 31)

Soyutlama ile soyutlananın yerine bir sembol veya simge oluşturulur. *"Sembol, simge bir düşünce, fikir ya da nesnenin yerini tutan, bir kavramı veya bir düşünceyi belirten gözle görülür ve anlamı bilinir işaret."* (Cevizci, 2005: 1479) olarak tanımlanır. *"İslam mimarisinde sembol, içerik olarak mananın gizliliğini ifşa etmek kadar Aşkın'ı ifade etmedeki yetersizlikleri aşmak için başvuru kaynağıdır."* (Aktaran Çaycı, 2017; 16) Bu bağlamda *"Doğu medeniyetlerinin üstün sanat eserlerinin temel şartı olan soyutlama, psikolojik*

olmaktan ziyade zihni(entelektüel) bir tavır alış olarak değerlendirilebilir.”(Ayvazoğlu, 1997; 49). Bu zihni entelektüel tavır alış Mutlak varlığın tecelli yeri olanın idrak edilmesini sağlayacak bir bakışı önceleyip, sadece birer nesne yerine koyup taklit etmek yerine iç derinliğinin kavranıp anlaşılmasına ve çoklukta birlik anlayışına ulaşmayı hedefler. “İslam mimarisi ve sanatının tevhid esaslı yönelime dayandığı müşahede edilmektedir. Tevhidi esas alan şekilleniş seküler olandan uzak daha çok tefekkür esaslı kriterlerle beslenmektedir.” (Aktaran Çaycı, 2017; 79) Bu açıklamadan hareketle “Sanatçı, bu çerçevede güzelliği yaratan değil, keşfeden adamdır. Çünkü sanat zaten var olan bir niteliği, güzelliği araştırmaktır.”(Ayvazoğlu, 1997; 192)

Ayrıca Andre Bazin resim için “...biçimin sürekliliği ile zamanı alt etmek gibi ilkel bir ihtiyaç sezilmediği takdirde resim ne boş şeydir.” (Aktaran Ayvazoğlu, 1997; 29) ifadelerinden hareketle mimesis düşüncesinin arkasında Batı insanın zamana meydan okuma düşüncesinin olduğu görülmektedir. Bizdeki karşılığı olan soyutlama ise meydan okumadan ziyade bir birlikteliği başka bir deyişle tevhidi esas alır.

Sanatın kavramsal gelişimi açıkladıktan sonra tanımına geçebiliriz.“Sanat, bir başkasının yansıttığı duyguları görerek ya da duyarak algılayan birinin, bu duyguların aynısını yaşamayı temeline dayanan bir etkinliktir.”(Tolstoy, 2013: 49) Duygu aktarımı olan sanat aynı zamanda düşüncelerinde aktarımında kullanılan bir etkinliktir. “Gustave Flaubert (1821-1880) “Sanat, bir düşüncenin ifadesidir.”(Aktaran Çaycı, 2017; 18) der. Bu aktarılan duygu ve düşünce olduğu zihniyetin değerlerini de taşır. Yani dünya görüşünün dışı vurumudur. “Bir şeyin kökeni, onun varlığının kaynağıdır...Sanatçı nereden ve nasıl oluşur? Elbette eser sayesinde ortaya çıkar. Zira eser ustasını över, yani eser sanatçıyı sanatçı olarak ortaya çıkarır. Sanatçı kendi eserinin kaynağıdır. Eser, sanatçının kaynağıdır.” (Heidegger, 2011; 9) sanatçı ve eser birbirlerini tamamlarlar. Sanatçının zihniyeti eserde kendini gösterir.

Bu zihniyet aktarımın ya da başka bir deyişle duygu ve düşünce aktarımın en açık şekilde ve kolay yolu edebiyattır. “Edebiyat, Arapça kökenli bir sözcük olup “Edep” kelimesinin çoğul halidir. Edebe ait olanlar anlamında kullanılan edebiyat kavramı olarak 19.yüzyılda ilk defa Namık Kemal tarafından kullanılmıştır.”(Aktaran Uçan, 2015: 16) Türetildiği edep kelimesinin sanatçının var olan güzelliği bulup çıkarma görevi ile birlikte düşünüldüğünde Aşkın olana göre düzenlenen yaşam biçimini ifade eder. “Batı da ise edebiyatın yazı düzeninden doğduğu kabul edilir... Edebiyat (litterature), yazı (écriture) anlamındadır. Günümüzde bu anlamda edebiyat sözcüğü yerine yazın, edebi sözcüğü yerine yazınsal sözcükleri kullanılmaktadır.” (Aktaran Uçan, 2015: 17) Burada edebiyatla ilgili iki farklı bakış ortaya çıkmakta olup ilki edep kökünden türeyen edebiyatın sözü de içine alan bir yaklaşım varken yazı temelli kavramsallaştırmada sadece yazılı olana atıf olup sanat anlayışındaki tevhid anlayışı kendini tanımlamada da göstermektedir.

Medeniyet, kültür ve sanat bağlamında edebiyatın işlevi, saydıklarımızın oluşmasında ve sürekliliğinin sağlanmasında temel olan zihniyet-dünya görüşünün oluşumu ve aktarımını sağlamasıdır. Bu işlevi edebiyat dil üzerinden gerçekleştirir. *“Dilin kendisi aslında edebiyattır.” (Aktaran Alver, 2012: 15)*

Dil ve Söylem

Dil, üzerinde çokça tartışılan ve tartışmaların büyük kısmının köken-ortaya çıkış- şekli üzerinde olan bir konudur. Dilin kökeni ile ilgili iki ana görüş mevcut olup bunlardan ilki, ilahi-aşkın bir güç tarafından insana verilmiş olması, diğeri ise insanın iletişim ihtiyacı sonucu ortaya çıktığı şeklindedir. Bu soru aynı zamanda varlıkla ilgili bir soru olduğu için insanın kendi ihtiyacı sonucunda dilin kendisi tarafından ortaya çıkarıldığı iddiası insanı merkeze almakta ve Tanrı tarafından bir müdahaleyi kabul etmemektedir. Bu kabulün arkasında *“Renan’ın De Bonald’ı eleştirmesinde sarf ettiği “İlkel insanı, Tanrı tarafından üzerine dil, ahlak, fikir yapılandırılmış olan aciz, şahsiyetsiz, kendiliğinden bir şey yapmaya kabiliyetsiz bir heykel olarak kavrar.” (Aktaran Altınörs; 2014: 52)* ifadeleri göstermektedir. Bu bakış açısı insanı Tanrı karşısına konumlandırmanın da bir sonucudur. Kökenle ilgili görüşler hem Batı medeniyetinde hem de İslam medeniyetinde ana akım itibarıyla benzer olup detaylarda İslam medeniyetinde bu iki akımı birleştiren ve bu üç teoriye karşı eşit mesafede tavır almayı benimseyenler bulunmaktadır. Bu durum şu şekilde özetlenebilir; *“Vahiy ve ilham (tevkîf) teorisi; uzlaşma ve anlaşma (istilâh) teorisi; birleştirici teori ve bu üç teorinin herhangi birisine taraftar olma noktasında çekimser kalan (tevakkuf eden) teori.” (Demir; 2008: 108)* Birleştirici teori dilin ilk şeklinin vahiy veya ilham yolu ile insanlara verildiği fakat daha sonra üzerine koymanın insan tarafından yapıldığı görüşünü benimser. Çekimser teori ise hiçbirinin tam olarak ispat edilemeyeceğini benimseyip hepsine karşı mesafeli durmayı tercih ederler. (Demir, 2008: 108-109)

Dilin kökeni ile ilgili genel bir değerlendirme yaptıktan sonra dilin tanımına geçebiliriz. Dil, *“Bir toplum üyelerinin birbirlerine düşünce ve dileklerini anlatmak amacıyla kullandıkları, ilgili toplumca benimsenen ses simgelerinden oluşan ve belirli bir düzene göre işleyen kültürel dizge.” (Acıpayamlı, 1978)* olarak tanımlanabilir. Ses simgeleri anlam yüklü işaretlerden meydana gelen ve toplumsal mutabakat sonucu ortaya çıkmış toplum tarafından kabul gören sembollerdir. *“Sembol, simge bir düşünce, fikir ya da nesnenin yerini tutan, bir kavramı veya bir düşünceyi belirten gözle görülür ve anlamı bilinir işaret.” (Cevizci, 2005: 1479)* olarak tanımlanır. Dil bu semboller üzerinden insan zihninde tasavvur oluşumuna katkı sağlar. Ve zihinde oluşanları dışa aktarmak için kullanılır. Dilin tasavvur oluşturmadaki etkisi ile konuşulan dile göre dünya görüşleri ortaya çıkıp aynı dili konuşanlar topluluk veya toplum haline gelmektedirler. Bu yönüyle dil sosyal gerçekliğin inşa yeri haline gelir.

Bu gerçeğin inşasında dile içkin olan ve son yüzyılın önemli kavramalarından olup ayrıca iktidar ve güç ilişkilerini açıklamada kullanılan söylemden bahsetmek gerekir. Söylemin dile içkin olması onun dilden ayrılmayacağı anlamına gelir. *“Söylem yalnızca dille birlikte düşünülebilir ve yalnızca dil olarak mümkündür.”* (Sözen, 2017; 14) Başka bir deyişle söylem *“...dil pratiğidir...”* (Sözen, 2017; 11) En basit haliyle söylem Jorgensen ve Phillips’in ifadeleriyle *“Dünyayı belli bir biçimde anlama ve hakkında konuşma biçimidir.”* (Aktaran Devran, 2010; 56). Bu anlama ve hakkında konuşma yukarıda bahsettiğimiz dilin zihinde tasavvur oluşturmasıyla birlikte düşünüldüğünde, ortaya çıkan anlamın aktarılması veya anlam mübadelesidir. Bu aynı zamanda hem anlatan-yazar, dinleyici-okuyucu arasında anlamın yeniden üretilmesidir. *“Esas olan, anlamların mübadelesidir.”* (Sözen, 2017; 11)

Anlam mübadelesinde, anlam yeniden oluşturulabilmekte ve böylece söylem zihin inşası için kullanılabilir. *“Söylemin keşfinden sonra, artık evrensel gerçeklik yoktur; gerçeklikler vardır. Gerçeklik söylemle ve söylem içinde inşa edilen şeydir.”* (Sözen, 2017; 9) Hem bağlantı kurmak adına hem de konunun daha iyi anlaşılması için makalenin giriş kısmına medeniyet kavramının kullanımının yerini kültüre bırakmasında ortaya çıkan şey söylemle gerçeğin inşa edilmesidir. Bu durumun işlevsel olması için kullanılan bir diğer söylem ise modernleşmedir. Özetle söylemler vasıtasıyla inşa edilen gerçekler olup yine bu gerçeklikler başka bir söylemle değiştirilebilmektedir. Ayrıca her gerçeğin karşılığı olan dünya görüşleri de böylece değişmektedir.

Bu değişim açık olabileceği gibi örtük de olabilir. Söylemin dile içkin olduğunu ifade etmiştik. *“Söylem, dil pratiğinin inşa edilmediği anda da bir söylem olarak kabul edilir; Buluşlar, kültürel yenilikler, yeni davranış biçimleri, vs. zamana aykırılıkla reddedilse bile, uzunca bir süre sessizce yaşamaya devam eder.”* (Sözen, 2017; 11) Dolayısıyla dil ile ifade edilmese bile ya da örtük olarak ifade edilerek metin içerisinde gizlenmiş olsa da bir söylem olarak varlığını sürdürür ve uygun koşullarda açık olmayı bekler. Burada söylemin nasıl keşfedileceği problemi karşımıza çıkmaktadır. *“Söylem bir iletinin tüm boyutlarını, sadece iletinin içeriğini değil, onu dile getireni (kim söylüyor), otoritesini (neye dayanarak), dinleyiciyi (kime söylüyor?) ve amacını (söyleyenler söyledikleri ile neyi başarmak istiyor) kapsar. (Çelik&Ekşi, 2008; 100)* Bu ifadelerin içeriği ile birlikte kullanıldığı bağlamı da içine alan aynı zamanda yazarı vs. de analize dâhil edilmesi sonucunu doğurmaktadır. *“...edebiyat... dilin eserle ve eserin dille ilişkisinin bulunduğu bir üçgenin tepe noktasıdır.”* (Foucault, 2015; 62)’dan hareketle edebiyatın medeniyet inşasına katkısına bakabiliriz.

SONUÇ: Medeniyet İnşa Sürecinde Edebiyat (Voltaire-Zadig ya da Yazgı)

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle medeniyet inşasında edebiyatın rolünü göstermek adına örnek metin olarak Voltaire’in Zadig ya da Yazgı

adlı hikâyesini inceleyeceğiz. Öncelikle hikâye ile ilgili kısa bir bilgilendirme konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. *“Doğu masalları tekniğiyle yazılan öykü...”* (Er, 1996; 19), Aydınlanma düşüncesinin önemli filozof ve yazarlarından olan Voltaire tarafından *“...1747 yılında...”* (Er, 1996; 19) yazılmıştır. Öyküde sade bir dil kullanılmış olup, okuyanın kolayca anlayabileceği bir kurguya sahiptir. Hatta yazar kendi yaşamından örnekleri kahramana yaşatır. *“Edebiyat dildir, kelimelerden yapılmış bir metindir-kelimeler aleladedir ama öyle bir seçilip düzenlenmişlerdir ki dile getirilemez, sözle anlatılmaz(ineffable) bir şey aralarından sızar.”* (Foucault, 2015; 64) Bu bağlamda Voltaire eserinde gündelik dilde çokça kullanılan ama bir araya geldiklerinde zihnindeki tasavvuru okuyucuya gizliden hissettiren bir bakış açısı ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda kimi yerde açık kimi yerde örtük olarak öyküde akla ya da dönemin hâkim kavramı olan usa vurgu vardır ve eserde kahramanın istediği mutluluğa ulaşmak için aklını kullanması gerektiği mesajı verilir. Bu mutluluğa ulaşmada engel Vardar Berke'nin ifadesiyle *“İnsanoğlunun mutluluk koşulları araştırılır ve bilgisizlikten doğan kara bağınazlık başlıca engel olarak görülür.”* (Aktaran Er, 1996; 20). Başka bir deyişle burada hem kahraman hem de arayış üzerinden verilecek istenen mesaj, *“Simgesel anlamda, bu arayış insanoğlunun mutluluk arayışı olur, erdeme ve özgürlüğe giden yolda her sorunun aklın yardımıyla çözülebileceği iletisini verir. Yeni bir dünya görüşünün simgesi olan Zadiğ, Voltaire'in ta kendisidir ve düşüncelerini okura iletmekte de oldukça başarılıdır.”* (Er, 1996; 21) Burada hem dili hem de dile içkin olan söylemi üst başlıktaki izahatla birlikte değerlendirdiğimizde zihinde tasavvur oluşturup, eski söylemi karakter yardımıyla eleştirip yeni bir söylem ortaya konmaktadır. Ayrıca karakter üzerinden evrene ve insana yeni bir bakış açısı geliştirilmektedir. Bu durum makale boyunca farklı yerlerde değindiğimiz zihniyete de karşılık gelmektedir.

Bu zihniyetin bir başka tezahürü ise Tanrı tasavvuru ile ilgilidir. Bu tasavvuru Vardar Berke şu şekilde özetler, *“Din faktörü dâhil hiçbir konuya dokunulmazlık ve ayrıcalık tanınmaz. Usun dayanağı, aydınlığın kaynağı da Aydınlanmacı filozoflara göre doğadır.”* (Aktaran İşler, 1999; 50) Bu durum genel olup özeldir Voltaire de eseri için *“...cesaret edebilseydi alt başlığın Yazgı yerine Tanrı olmasının daha uygun olacağını belirtir.”* (Nemli, 2002; 15) Eserde Yazgısından dolayı mutluluğa ulaşamayan ve onu değiştirmeye çalışan bir kahraman vardır. Bu durum Tanrı tasavvurundaki değişikliği içermektedir.

Sonuç olarak söylem ile edebi eser bir kurgu dünyası yaratır. İnsan böylece kendine yapay bir dünya kurar ve bu yapay dünyada yeni bir zihin-tasavvur-dünya görüşü inşasını sağlar. Edebi eser bu bağlamda hem toplumun evrilmesin de, hem yazarın düşüncelerini kolay ve anlaşılır bir şekilde sunmasında önemli bir araç olarak kullanılmış ve kullanılmaktadır. Medeniyetin temelinde dünya görüşü ve zihniyetin olduğundan bahsetmiş ve bu dünya görüşünün ise Tanrı, Âlem ve insan tasavvurlarına göre

şekillendiği üzerinde durmuştuk. Örnek metnimiz Zadig ile Voltaire hem fikirlerini aktarma yolu olarak edebiyatı seçmiş hem de mevcut söylemin değişmesi için yeni bir zihniyet ortaya atmıştır. Bu bağlamda edebi metinler medeniyet inşasında-ihyasında önemli bir yer işgal etmektedir.

KAYNAKÇA

Acıpayamlı, Orhan (1978). Halkbilim Terimleri Sözlüğü. http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bilimsanat&arama=kelime&guid=TDK.GTS.57b90684b3bf36.78694511. (21.08.2016)

Adanır, Oğuz (2012), “Kültür ile Zihniyet”. Doğu Batı Dergisi, Doğu Batı Dergisi, 6, 23, 23-35.

Altınörs, Atakan (2014). 50 Soruda Dil Felsefesi. 7 Renk Basım Yayın: İstanbul.

Altun, Fahrettin (2011). Modernleşme Kuramı Eleştirel Bir Giriş. Küre Yayınları: İstanbul.

Alver, Köksal (2012). “Edebiyatın Sosyolojik İmkânı”, Edebiyat Sosyolojisi, Editör: Alver, Köksal, Hece Yayınları: Ankara.

Arıcı, Murat (2015). “Medeniyet, Kurucu Unsurları ve Bir Gösterge Unsur Olarak Değer-Kavramsal Bir Analiz-”.Değerler Bilançosu. Editör: Bircan, Hasan Hüseyin&Dilmaç, Bülent. Çizgi Kitabevi: Konya

Aristoteles (2014). Poetika Şiir Sanatı Üstüne. Çev: Rifat, Samih. Can Sanat Yayınları: İstanbul.

Ayvazoğlu, Beşir (1997). Aşk Estetiği İslam Sanatları Estetiği Üzerine Bir Deneme. Ötüken Neşriyat: Ankara.

Cevizci, Ahmet (2005). Felsefe Sözlüğü, Paradigma: İstanbul.

Çaycı, Ahmet (2017). İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol. Palet Yayınları: Konya.

Çelik, Hilal&Ekşi, Halil (2008). “Söylem Analizi”. Eğitim Bilimleri Dergisi, 27, 27, 99-117.

Davutoğlu, Ahmet (1997). “Medeniyetlerin Ben-İdraki”. Divan Dergisi, 1997-1, 1-53.

Demir, Ramazan (2008). “İbn Hazm’a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi”, Usûl, 10 (2008/2), 107 - 124.

Devran, Yusuf (2010). Haber, Söylem İdeoloji. Başlık Yayın: İstanbul.

Er, Ayten (1996). “Zadig ya da Yazgı Evrensel Bir Sorun: Mutsuzluk-Mutluluk İkilemi”. Atatürk Üni. Edebiyat Fak. Derg. 23, 19-27.

Foucault, Michel (2015). Büyük Yabancı Dil, Delilik ve Edebiyat Üstüne Konuşmalar. Çev: Savaş Kılıç. Metis Yayınları: İstanbul.

Güvenç, Bozkurt (2011). İnsan ve Kültür. Boyut Yayınları: İstanbul.

Haldun, İbn (2011). Mukaddime I. Hazırlayan: Uludağ, Süleyman. Dergah Yayınları: İstanbul.

Heidegger, Martin (2007). Sanat Eserinin Kökeni. Çev: Fatih Tepebaşı. De Ki Basım Yayın: Ankara.

İşler, Ertuğrul (1999). "Voltaire ve Rousseau Etrafında Aydınlanma Çağı Fransız Yazını'na Bir Bakış", PAÜ. Eğitim Fak. Derg. 5, 48-54.

Kalın, İbrahim (2010). "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş". Divan Dergisi, 2010-2, 1-61.

Kutluer, İlhan (2003). "Medeniyet". TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 28, 296-297.

Öner, Necati (2015). Bilginin Serüveni. Divan Kitap: Ankara.

Özakupınar, Yılmaz (2103). Bir Medeniyet Teorisi Kültür ve Medeniyete Yeni Bir Bakış. Ötüken Neşriyat: Ankara.

Özel, İsmet (2012). Üç Mesele Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma. Tiyo: İstanbul.

Özlem, Doğan (2012). Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi. Notos Kitap: İstanbul.

Sözen, Edibe (2017). Söylem Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite. Profil Kitap: İstanbul.

Tolstoy, L.N. (2013). Sanat Nedir? Çev: Mazlum Beyhan. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

Uçan, Hilmi (2015). Dilbilim, Göstergibilim ve Edebiyat Eğitimi. İz Yayıncılık: İstanbul.

Voltaire (2002). Öyküler Zadig-Micromegas-Cosi-Sancta-Eflatun'un Düşü. Çev: Hasan Fehmi Nemli. Ayrac Yayınevi: Ankara.

MEDENİYETLER BARIŞMASININ ÖNÜNDEKİ BİR BÜYÜK

ENGEL: EVANJELİZM VE EVANJELİSTLER

Yrd. Doç. Dr. Muammer ULUTÜRK

NEÜ SBBF Tarih Bölümü

m.uluturk@gmail.com

**A BIG OBSTACLE IN FRONT OF CIVILIZATIONS' RECONCILIATION:
THE EVANGELISTS AND EVANGELISM**

The meaning of evangelism in dictionaries is to turn towards and face the Holy Book. The Evangelism term is used for defining different Protestant groups. The word origin derives from "Evangelion" which means "the real truth" or "good news" in Greek. This expression substitutes for Jesus Christ's real doctrine.

In the 16th century, the churches which worked on the thought that mankind could only be saved not by deeds but by faith and which had been initiated by Martin Luther and founded during the reformation movement, can be described as the Evangelist and Reformist churches. Today the evangelist church term is still preferred for Lutheran churches in Germany. In the English speaking world, the term stands for North Atlantic, Anglo-Saxon religion tradition, the faith movements, orders and sects which divers and becomes different in the 18th and 19th centuries.

Specifically, after the birth of Protestant Christianity, Evangelism is a classification used for the order which gathered followers in the United Kingdom and those were named after " Puritans". In the historic process, by immigrating from Europe to North America, in the United States of America where they settled around today's Boston neighborhood called "New Jerusalem", they have turned this belief into action.

Evangelists totally embraces the prophecies such as " God's chosen people" by Jews, "a promised land for the Jews", "the understanding supported by the Jews: by falling Messiah, the dominion over the Earth". On this matter, they think that the biggest mission is to assist the Jews' sovereignty. In this respect, consisting of the mixture Christianity and Judaism in some way and being a sub-cult of Protestant church, Evangelism supporters also are called as "Zionist Christians".

The supporters believe old testament other than the Bible and accept as a fact and main information source; John's message, one of the gospel writer and an apostle wrote the fourth gospel.

The new world order planners carry out a policy that puts forward Zionist Christianity or Jewish Christianity as a ideology which based upon an irrational and messianistic belief and political philosophy. The

Evangelic theory, which claims that the Americans is a folk chosen by God and therefore by they have a right to domain in terms of military, cultural and economic aspects, is a new interpretation of the fallacy which was distorted: "Chosen people in Torah." The members of this fanatic religious understanding also keep the United States of America's financial and military forces in their hands, and organizes the financial source of missionary operations more than ninety percent in the world. Evangelists, having 3 million population In the 1950s, now is around 100 million in total and the number of reverends in active duty is also approximately 200 thousands. Nowadays, the except the Evangelists, the obstacles in front of the world peace can be listed as Neo-cons, Zionists and other extremist movements. In this academic announcement, it will be mentioned about the Evangelists who turn Christian Messianic movement into extremist politic philosophy by interpreting once more again.

Key Words: *The Evangelists, Zionist Christians, Civilization, Peace*

Giriş

Evanjelizmin tarihsel sürecine ve amaçlarına geçmeden evvel ABD'de taraftarları giderek artan Neo-Conservatism'in (neo; yeni - con; conservative) yani Amerikan Yeni Muhafazakârlığı'nın ilham kaynağı olan Yahudi asıllı Alman göçmeni Amerikalı Siyaset Felsefecisi Leo Strauss, Samuel Hunthinton ve Francis Fukuyama'dan söz etmek isabetli olacaktır kanaatindeyiz. Adı geçenler, geçmişleriyle birbirine benzeyen tarihsel Protestanlık yorumlarından ortaya çıkan mezhep ve görüşlerin modern yorumlayıcıları olarak kabul edilebilirler. 1899'da, Almanya'da Yahudi bir ailenin çocuğu olarak doğan Strauss'u bilinir kılan ilk amil felsefesi olmakla beraber onu gündemde tutan diğer amil, felsefesini Yeni Muhafazakârların Amerikan siyasetine adapte etmiş olmalarıdır. Leo Strauss "Medeniyetler Çatışması" tezinin de ilk temsilcisidir. Felsefesini İbn Meymun'un görüşleri üzerine oturtan Strauss'a göre Batı medeniyeti krize girmiş durumdadır ve bunun adı da esasen Makyavelli ile başlayan "modernite" ve onun yol açtığı "modernite krizi"dir. Bu durumun izalesi adına antik felsefeye geri dönmeli, Yahudi geleneği canlandırılmalıdır. Bir tür öze dönüş olarak düşünülebilecek görüşlerinin altında ilahi bilginin yeniden hayata sokulması, hakikate ulaşmayı engelleyen liberalizmin sağladığı aşırı özgürlükçülüğe karşı cephe alınması yatmaktadır. Onun görüşlerini devam ettirenler Samuel Hunthinton ve Francis Fukuyama'dır. Hunthinton, 1993 yılında "The Clash of Civilizations" (Medeniyetler Çatışması) adlı makalesini Foreign Affairs'te yayımlamış ve medeniyetler çatışması tezini işlemiştir. Onun tezi, Sovyetler Birliği'nin dağılması sebebiyle Soğuk Savaş döneminin sona ermiş olması ve artık gelecekte ortaya çıkacak çatışmaların kaynağının ideolojiler ve politik görüşler yerine dinler ve kültürler arasındaki farkların oluşturacağı şeklinde özetlenebilir. Dünyayı çok sayıda din ve kültür bloklarına bölen bu tezin karşısındaki orta vadeli rakip Uzak Doğu olmakla

birlikte en önemli mücadele “İslam fundamentalizmi” ile olacaktır. Dayanak odağı Hegel ve idealist felsefe olan Fukuyama’ya göre ise “Tarihin Sonu”nu getirecek olan husus, bütün ideoloji ve politik düzenlerin insanlığın ulaştığı en üst medeniyet olan liberalizm karşısında alacağı mağlubiyettir. Çünkü liberalizm insanlığın tarihin başından beri ulaşmayı arzu ettiği, tatmine de ulaştığı en son ve en mükemmel hayat tarzına karşılık gelmektedir. Batı bunu başarmış, Rusya ve Çin artık batılı politik ve ekonomik sistemlere yönelmişlerdir. Liberalizmin bir medeniyet vakıası olarak varlığını perçinlemesi adına gelecekte karşılaşılacak olan kaosu adı medeniyetler çatışmasıdır. Liberal demokrasinin tesisi de tarihin sonunu getirmiş olacaktır. Zikrettiğimiz üç kaos tezi ilerledikleri yol itibarıyla küçük farklılıklar ihtiva etmiş olsalar da insanlığın gelecekte karşılaşacağı nihai durum budur.

Neo-conservative’ler yani Yeni Muhafazakârlar denilen kesimler, ABD’de ilk kez 1930’lu yılların ortalarında politik bir güç olarak ortaya çıkmış ve 1970’lere geldiğinde Amerikan değerlerini bütün dünyaya yaymak adına devletin gücünün ahlak ve ilke tanımadan kullanılmasını savunmuşlardı. Bugün kendilerine Siyonist Hıristiyanlar, Evanjelik Protestan Hıristiyanlar veya kısaca Evanjelikler de denilen bu kesimlerin ilham kaynakları yukarıda sözünü ettiğimiz kaos tezleri ve bu tezlere gydirilen “eskatolojik aşamalar” olmaktadır. Hıristiyan fundamentalizmi olan Evanjelik hareket, bu özellikleriyle medeniyetlerin, kültürlerin bir araya gelme ihtimalini ortadan kaldırma eğilimindedir. Buradan, ABD’li Yeni Muhafazakarları yeni dünya düzeni adıyla bilinen sürece hangi temel tarihsel ve dini saiklerin getirdiğine bakabiliriz.

Kavramlar

Evanjelizm

Grekçe “evangelian” kelimesinden türeyen evanjelizm ifadesi “İyi haber” ve “müjde” anlamlarına gelmektedir. İncillerin insanlığa vazedilmesi, bütün insanların Hıristiyanlığa davet edilmesi ve yeni din değiştirenlerin İncil’le tanıştırılması anlamına gelen bu kelime için Evanjelikler bunu ruhları kurtarma olarak telakki ederler. Evanjelizm, İncil’in mesajının yayılmasıyla ilgili tarihi geleneğin yeniden vurgulanmasını hedeflemektedir. “Öğreti olarak büyük oranda fundamentalist olan Evanjelikalizm, bugün yaklaşık her dört Amerikan yetişkinden birini bünyesinde barındırmaktadır” (Hallsell, 2003:19). Evanjelizmin muhatapları sadece diğer mensupları değildir. Bu gruba Hıristiyanlar dahil diğer din mensupları, dine ve kiliseye karşı ilgisiz kalmış olanlar da dahil edilirler. Evanjelizm ve evanjelik tabirleri 20. yüzyılın başından beri misyoner kelimesine tercih edilmiştir. Sebebi de misyoner kelimesinin geçmişi itibarıyla olumsuz bir muhtevaya sahip olmasıdır. Bazılarına göre evanjelizmin ana hedefi, din değiştirmesi beklenenler değil, kararını vermiş olan müritlerdir. Müritlerden beklenen Mesih’i kendilerine örnek almalarıdır.

Euangelizo

Evanjelizm tâbirinin fiil hali olan “euangelizo”, Yeni Ahit’te üç yerde kullanılmakta ve genel olarak İncil’i vaaz etmek/sunmak şeklinde tercüme edilmektedir” (Aydın, 2005:49). Bunların çoğu Luka İncili, Elçilerin İşleri ve Pavlus’un Mektupları’nda yer almaktadır: “Rabbin Ruhü benim üzerimedir. Çünkü o beni müjdeli haberi İncil’i yoksullara sunmak için tayin etti” (Luka 4:18). “Mesih beni vaftiz etmeye değil, Mesih’in çarmıhtaki ölümü boşa gitmesin diye, bilgece sözlere dayanmaksızın Müjdeyi/İncil’i yaymaya gönderdi” (I. Korintliler 1:17).

Euangelion

Evanjelizmin isim hali olan “euangelion”, Yeni Ahit’te 76 yerde geçmekte ve “İncil”, “Müjde” veya “Müjdeli Haber” olarak tercüme edilmektedir. Euangelion tabiri herhangi bir müjdeli haber değil, özel anlamda İsa’nın ölümüyle günaha kefarete olması, ölümden dirilerek ölüme galip gelmesi ve tekrar dünyaya geri gelecek olmasıyla ilgili müjdeli haber anlamına gelmektedir. Nitekim Pavlus, yazılarında bu terimi bu özel anlamda oldukça sık kullanmaktadır (Aydın, 2005:49): “Kardeşlerim, size bildirdiğim, sizin de kabul edip bağlı kaldığımız müjdeyi hatırlatmak istiyorum ...” (I. Korintliler 15:1).

Evanjelist/Evanjellik

Greççe “eu-angelos” iyi haber getiren, Tanrı hakkında bir vaaz veya bir hikâye etmek anlamlarına gelmekte olup bu kelimenin Ortaçağ İngilizcesindeki gospel yani god-spell’den türediği söylenir. İncil yazarlarının her biri ve kilise kurucuları evanjelist kabul edilirler. Hatta günümüzde kamplarda, caddelerde İncil’i vaz edenler, broşür dağıtanlar ve kilisede görevli olanlar için de evanjelist/evanjellik tabiri kullanılır. İsa Mesih’in kurtarıcılık misyonuna dayalı Hıristiyan inancının temel mesajını vazeden kişiler evanjelist olarak adlandırılır (Gündüz, 2007:154). Evanjellik tabiri günümüzde sahip olduğu Kutsal Kitap, İsa Mesih, kurtuluş ve misyon anlayışları dolayısıyla kendilerini evanjelik addeden pek çok Hıristiyan grubun ortak adı olarak kullanılmaktadır. Bu grupların belki başlıkları şunlardır: Pentakostallar, Metodistler, Baptistler, Presbiteryanlar, Pietistler, Luteranlar. İsa’nın çarmıhta ödediği bedelle Adem’in işlediği günaha kefarete olup Tanrı ile insanoğlunu uzlaştıran mesajını tüm insanlara sunmayı ifade eden evanjelizm, Reform dönemi sonrası sistematik hale getirilerek özel bir akımı ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim reformcuların kutsal kitaba aşırı vurgularından dolayı reform karşıtları, reformcuları ve taraftarlarını nitelendirmek için evanjelik sıfatını kullanmışlardır (Aydın, 2005:49).

İnternet ve Televizyon Evanjelisti/Televangelist

Günümüzde Evanjelistler İncil’in mesajını ulaştırmak, özellikle de “Armagedon Teolojisi”ni yaymak amacıyla internet ve televizyon yayınlarından en üst seviyede yararlanmaktadırlar. Grace Hallsell’e göre bu konuda aktif olarak çalışanlar şu isimlerdir:

1. Michigan'dan, haftalık doksandan fazla UHF kanalında canlı yayının yanı sıra Teslis Yayın dini şebekesi, 43 Amerikan radyosu ve Trans-World radyosu kanalıyla uluslararası yayında konuşan Royal Oaks'lı Jack Van Impe.

2. Kaliforniya'nın Huntington Sahili'nde oturan, yirmiden fazla dünya çapında radyoda konuşan ve bütün dünya genelinde yayın yapan Spacenet, Satcom ve Galaxi iletişim uyduları aracılığıyla yayınlanan "Kitab-ı Mukaddes Kehanetinde Bugün" programını yapan Charles Taylor.

3. "Bugünün Dünyası" radyo programını yapan, yüzlerce radyoda ve aynı zamanda Cavalry Uydu Ağı aracılığıyla dinlenen Chuck Smith. Onun yirmi beş bin üyeli Costa Mesa'da kurulu Cavalry Kilisesi, Kaliforniya'daki altı yüzden fazla Cavalry kilisesinin ve uluslararası yüzden fazla Cavalry kilisesinin kurulmasını sağlamıştır.

4. Sahibi olduğu Teslis Yayın Ağı (Trinity Broadcasting Network/TBN) aracılığıyla Amerika'daki bütün evlere, uydular aracılığıyla da bütün dünyaya kıyametle ilgili kehanet şovları yapan, Paul Crouch.

5. Colorado'da dini program yayınıyla uğraşan ve iki milyondan fazla üyesi, 34 eyalette şubesi, bin üç yüz maaşlı personeliyle yıllık bütçesi yüz on dört milyon dolar bulan muhafazakâr bir cemaat konumundaki Aile Üzerinde Odak'ın (Focus on the Family) kurucusu olan James C. Dobson.

6. 1999'da New York Times'ın baş sayfasında yer alan bir makalede büyük kalabalıkları cezbedebilme özelliğiyle tanıtılan ve kendisinin tahminine göre 67 ülkede 12 milyon insana hitap eden Luis Paul.

7. Virginia Beach'de vergiden muaf yıllık net doksan yedi milyon dolar toplayabilen Hristiyan Yayın Ağı'nı (Christian Broadcasting Network/CBN) kuran Pat Robertson. (Hall, 2003: 15-17).

Aktif olarak yayınlar yapan bu şahısların dışında, çok sayıda kurum, kuruluş ve kiliseler mevcuttur. Özellikle 1970'lerde Billy Graham öncülüğündeki evanjelik liderlerin faaliyetleriyle toplumda eski itibarını hızla yeniden elde etmeye çalışan evanjelikler, ABD genelinde medyadan sinemaya ve sosyal hayattan politikaya kadar hemen her alanda yürüttükleri faaliyetleriyle etkili olmaktadır (Gündüz, 2007: 160).

Evanjelizasyon

Bütün insanlara ve kültürlere, İsa Mesih'le ilgili iyi haberleri duyurmak, ilan etmektir. Kurtuluş mesajını ilan etme misyonu şöyle çalışmaktadır: Birinci aşama Mesih'in mesajını bizzat yaşamak, ikinci aşama Mesih'in mesajını hiç duymamış olanların kalplerine yerleştirmek, üçüncü aşama tövbeye ve imana sevk etmek, dördüncü aşama muhatapın din değiştirmesini sağlamak, son aşama da dine yeni girenin ibadete iştirakini gerçekleştirmektir.

Evanjelizmin Tarihsel Gelişim Süreci

Yeni Ahit'te Yeni Kudüs'ün kurulması ile ilgili metinde, eskilerinin ortadan kalkacağı, denizlerin olmayacağı, yeni bir gök ile yeni bir yeryüzü, Kutsal Tanrının konutunun meskûn olacağı ve kendisinin orada yaşayacağı,

akan gözyaşlarının silineceği, ıstırap acı ve kederin, eski adaletsiz düzenin olmayacağı, yeni bir gelin gibi hazırlanarak Tanrı tarafından yeryüzüne indirileceği bir yer “Kudüs” anlatılmaktadır. Buradaki metinlerden anlaşılmaktadır ki kral mabedinin evrensel varlığının hakikati Eski Ahit mabedine uzanmaktadır. Bu da göstermektedir ki günümüzde mabed üzerine belirtilen Hıristiyan düşüncesinin özellikle evanjelist yapılanmanın temeli Eski Ahit menşelidir (Yiğitoğlu, 2012: 1211). Yahudi düşüncesindeki Kutsal Şehir Kudüs iken, bu konudaki Evanjelist teoloji Amerika olmaktadır.

Evanjelizm terimi tarihsel açıdan iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, terimin, Hıristiyanlık tarihinde Katolisizm’e karşı ortaya çıkan çeşitli reform hareketlerini ifade eden bağlamda kullanılışıyla ilgilidir. Diğeri ise özellikle 17. yüzyıldan itibaren Amerikan halkının sosyal ve siyasal yapısıyla yakından ilişkili olan kullanımdır. Bunlara son olarak, II. Dünya Savaşı esnasında Amerika’da ortaya çıkan bir koalisyona ilişkin yapılan tanımlamayla ilişkili kullanımı da eklemek gerekir (Gündüz, 2007: 154). Başlangıçta Luther ve onun reformuna destek verenleri niteleyen evanjelizm sıfatı 17. yüzyılda İngiliz Püritenleri ve 18. Yüzyıldan itibaren de Amerika’da ortaya çıkan “Büyük Uyanış” adı verilen dinsel uyanışı benimseyen tüm Hıristiyanlar için kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim yalnızca kutsal kitabın bağlayıcılığı ve İsa Mesih’in mutlak kurtarıcılığını ön planda tutan “evanjelik büyük uyanış hareketi” Metodist, Baptist, Presbiteryen, Kongregasyonalist, İsa-Mesih Havarileri ve diğer belli başlı Amerikan Hıristiyan gruplarını ciddi bir şekilde etkileyerek 19. yüzyılda Amerikan kültürünün şekillenmesinde büyük rol oynamıştır” (Aydın, 2003: 50). XVI. Yüzyıl reform hareketleri, Hıristiyanlık tarihi içerisinde en önemli dönüm noktalarından biridir. Bu dönemde merkezi Hıristiyanlığı temsil eden Katoliklik, gerek taşıdığı doktrinleri ve gerekse gelişen dünyanın karşılaştığı değişik problemler karşısındaki açmazları ile mahalli seviyede başlayıp evrensel bir boyuta ulaşan farklı din anlayışlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu süreçte İngiliz Kilisesi teşekkül etmiştir. XVIII. yüzyılda da bu kiliseyi canlandırmak için Metodizm ortaya çıkmıştır. Burada John Wesley’in Kutsal Ruh’un gücünü ön plana çıkararak bireylerin imanını kuvvetlendirmesi ve bireysel dindarlığı ön plana çıkarması önemli etkenlerden biridir (Polat, 2007: 408). Evanjelizm, takdiri ilâhi gereği yeniden doğuşçu Hıristiyanların (born again Christian) semaya yükseltilerek büyük sevinç/vecd ile mükâfatlandırılacakları inancına dayandırılmaktadır. “Yeniden doğuş” Kitabı Mukaddes’te yer alan ve kıyametin kopuşuna işaret ettiğine inanılan Armagedon Savaşı öncesinde ruhsal olarak yeniden doğmaktır (Kurt, 2006: 32).¹

Evanjelizm terimi tarihsel olarak, genel anlamda birçok Protestan grubu bünyesinde barındıran bir harekete verilen ortak ad olarak ta dikkati

¹ *İbranice’de Har-megido, Megido Dağı anlamına gelir. Yahudilerin ve Evanjelist Hıristiyanların Hz. İsa ile Deccal’in ordularının kıyametten önce savaşaacağına inandıkları bölgeye verilen isimdir (Hallsell, 2003: 143).*

çekmektedir. Bu çerçevede Reform döneminde evanjelik terimi önceleri Lutheran Protestanlar için kullanılmış, kısa zamanda hem Lutheranlar hem de diğer reform cemaatleri bu şekilde adlandırılmaya başlanmıştır. Terimin bu kullanımında reformistlerin dinde temel referans olarak kiliseyi ya da ruhbanları (rahipler grubunu) değil, kutsal kitabı ve onda ifadesini bulan mesajı temel alan yaklaşımları önemli rol oynamıştır. Günümüzde genelde kıta Avrupası'nda özellikle de Almanya'da evanjelist (evangelische) terimi hala Protestan terimiyle adeta özdeş anlamda kullanılmaktadır. Bunun dışında daha özel anlamda evanjelik terimi, Kalvinci Reform Kiliseleri dışında kalan Lutheran Protestanları kasteden bir anlamda da kullanılmaktadır. Protestanlıkla ilgi bu genel anlamların dışında evanjelizm ya da evanjelikalizm terimi, özel anlamda Protestan hareket içinde zamanla gelişen bir dizi teolojik ve eklesiastik anlayışı ifade etmede kullanılmaktadır. Kıta Avrupa'sında ortaya çıkan ve buradan zamanla Amerika'ya yayılan evanjelik hareketin temel motivasyonu kiliselerin yeniden canlanmasını sağlamak olmuştur. Bu anlamda evanjelik hareketin kökenleri 17. yüzyıl İngiliz ve Amerikan Puritanlarına ve erken dönem Baptistleriyle Nonkonformistlere kadar uzanır. 17. yüzyıl sonlarıyla 18. Yüzyılda Almanya'daki evanjelik canlanma hareketinin ana akımı olarak dikkati çeken Pietizmin İngiltere'deki karşılığı Metodizm olmuştur. İngiltere'de John Wesley (1703-1791) ve George Whitefield (1715-1770) Metodist canlanma/yenilenme hareketinin öncülüğünü yapmışlardır. Ayrıca 18. yüzyıl sonlarıyla 19. yüzyılda İngiliz kilisesinde özellikle William Wilberforce ve Clapham Sect adıyla bilinen akımın diğer üyeleri, kölelik karşıtı kampanyalar yürütmüşlerdir. Yine 18. ve 19. yüzyılda İngiltere merkezli evanjelik hareket, deniz aşırı misyonerlik faaliyetleri açısından da önemli oluşumlar gerçekleştirmiştir. Örneğin bu bağlamda 1798'de Church Missionary Society, 1803'te ise British Foreign Bible Society isimli kuruluşlar ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Avrupa merkezli olarak gelişen evanjelik harekette özellikle şu temel noktaların ön plana çıkarılmakta olduğu dikkati çeker:

1 . Dinde temel kaynak olarak Kutsal Kitap'ın otoriter yapısına vurgu yapılması

2. Bireysel dindarlık üzerinde durulması

3. İncil mesajının yayılmasına ve cemaatin yeniden canlanmasına özen gösterilmesi.

Avrupa'daki ve Amerika'daki çeşitli evanjelik akımlar 19. Yüzyıldan itibaren çeşitli ittifaklar ve birlikler bünyesinde bir araya gelmeye ve örgütlenmeye önem vermiştir. Avrupa'da evanjelik hareket özellikle İngiltere'de yoğun taraftar bulmuştur. Bu bağlamda Londra'da 1846'da The Evangelical Alliance kurulmuştur. Bu ittifakın temel hedefleri arasında dinsel özgürlüğü geliştirmek, misyonerlik faaliyetlerinde daha etkili olmak ve Hıristiyanlar arasındaki birlikteliği vurgulamak önemli yer tutmaktaydı. Almanya, ABD ve diğer birçok ülkede de benzeri evanjelik ittifaklar

oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda 1951'de World Evangelical Fellowship kurulmuştur (Gündüz, 2007: 154-156).

Amerika'da Evanjelizm

18. yüzyıl başlarındaki Büyük Uyanış (Great Awakening) hareketi öncesi dönemde Amerikan halkının gerek büyük oranda bağlı oldukları dinsel yapılanmanın gerekse ulus bilincinin oluşup gelişmesinde evanjelik Hıristiyanlığın önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bu dönemde Amerikalı filozof/ilahiyatçı Jonathan Edwards (1703-1791) gibi yenilenmeciler, Baptistler ve Metodistlerin, Amerika'nın iki büyük dini akımı olarak, Amerika genelinde etkili olmasına büyük katkıda bulunmuşlardır. Yine bu dönemde çeşitli evanjelik gruplar, kıta genelinde yaptıkları faaliyetlerle, büyük oranda kıta Avrupası göçmenlerinden oluşan halk arasında ortak bir Amerikalılık bilincinin oluşumuna ciddi katkılarda bulunmuştur. 19. yüzyılda evanjelik Protestanlık, Kuzey Amerika'nın yaygın dinsel geleneği olarak ön plana çıkmıştır. 1820'lerde evanjelizm, Amerikan yapılanmasında oldukça etkili konumdadır. Ancak bu konumunu 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında Amerika'ya yapılan yoğun göçmen dalgasına paralel olarak kaybetmeye başlamıştır. Bu durum, kabaca ikinci Dünya Savaşı yıllarından itibaren değişmeye başlamış ve evanjelizm yeniden Amerika'daki etkin konumuna yükselmiştir. Öyle ki bugüne baktığımızda Amerika'da evanjelik hareketin etkisinin günbegün arttığı görülmektedir. Dış politikadan içe yönelik sosyopolitik alanlara kadar hemen her alanda evanjelikalizm toplum üzerindeki etkisini artırmaktadır. Evanjelik hareket bir "halk dini" ve dindarlığı boyutunda Kuzey Amerika (özellikle ABD) genelinde egemen olmuştur. Bu harekette bireysel dindarlığa ya da din tecrübesine önem verilmekle birlikte ahlaki bozulma olarak görülen durumlara karşı tutum ve Amerikan merkezli milli duyguların vurgulanması gibi hususlar ön plana çıkarılmaktadır. 20. yüzyıl başlarında dünya genelinde olduğu gibi ABD'de de oldukça yaygın olan bir dizi felsefi ve bilimsel anlayış, evanjelik hareketin toplum üzerinde sahip olduğu etkin konumunun gölgelemesine neden olmuştur. Bu bağlamda evanjelizmin/evanjelikalizmin geniş halk kitleleri üzerindeki etkisi kırılmaya ve gerilemeye başlamıştır. Öyle ki bir taraftan Darwinizm, Freudcu psikanalizm ve Marxizm gibi ideolojik boyutta etkili olan akımlarla bir tarafta da toplumda gittikçe artan bireyselliğe ve özgürlüğe yönelik taleplerin artışıyla geleneksel evanjelik söylemler sorgulanmaya başlanmıştır. Oldukça etkili olan tarihsel ve literal metin tenkitçiliği ve bunun uzantısı olarak ortaya çıkan kutsal kitaba yönelik sorgulamalar evanjelizmi iyice köşeye sıkıştırmıştır. Zira dinde ve sosyal yaşamda kutsal kitabı ve bunda ifade edilen mesajı temel alan evanjelik anlayış, temel referanslarının sorgulanmasıyla kamuoyu üzerindeki etkisini de kaybetmeye başlamıştır. Bu durum karşısında evanjelizm kendi içerisinde bir yapılanmaya gitmiş, çeşitli felsefi ve bilimsel bakış açılarına kendisini dayandıran modern döneme karşı tepki olarak bazı evanjelik gruplar daha muhafazakar bir konum üstlenmiştir. Örneğin bu çerçevede evanjelik akım

içerisinde Fundamentalizm olarak bilinen bir ekol ortaya çıkmıştır. 19. Yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında Amerikan Protestanlığında modernist teolojiye ve kutsal kitap eleştirilerine karşı ortaya çıkan ve Pietistik ahlak anlayışını savunan fundamentalistler, modernizme ve modernizmle ilişkili görülen değer ve anlayışlara karşı ciddi bir mücadele vermişlerdir. Günümüzde Ayrılıkçı Baptistler (Bible Baptists), General Association of Regular Baptist Churches ve Independent Fundamental Churches of America gibi kilise gruplarını bünyesinde barındıran fundamentalist hareket, bilim ve modern yaşam karşıtlığıyla şöhret bulmuş bir akım olarak tanınır. Fundamentalistlerin modern yaşam ve bilim karşıtı katı tutumları Amerika'daki çeşitli çevrelerde evanjelik kavramına karşı genel bir karşı duruş ortaya çıkarmıştır. Öyle ki Amerika'daki liberal Protestanlar kendilerini evanjelik kavramının dışında tutmaya özel bir hassasiyet göstermişlerdir. Zira onlara göre evanjelik terimi zihinde fundamentalistlerin tutuculuğunu çağrıştırmaktadır. II. Dünya Savaşı yıllarına geldiğimizde evanjelik hareketin Amerika genelinde yeniden canlanmaya ve yeniden yapılanmaya çalıştığı dikkati çekmektedir. Neo-Evanjelikalizm olarak da adlandırılan yeni bir yapılanma, yaptığı açılımlarla bir yandan fundamentalist tutuculuğun Amerika genelinde evanjelizm aleyhine oluşturduğu olumsuz imajı silmeye ve kendisini fundamentalist hareketten farklı göstermeye çalışırken, bir yandan da Amerikan kamuoyunda hemen her alanda yeniden etkin ve etkili konuma ulaşma yönünde hızlı adımlar atmıştır. Kendisini tutucu fundamentalist evanjeliklerden ayıran bu yeni oluşum, modern yaşamın vazgeçilmez araç gereçleri ve yaşam tarzıyla barışık olmaya özen göstermiştir. Nitekim bu çabalar kısa sayılabilecek bir sürede meyvelerini vermiş ve özellikle 1970'lerden itibaren evanjelizm ABD'de yeniden etkili olmaya başlamış, Amerikan ulusal değerleriyle özdeş bir "halk dini" olma statüsüne yeniden kavuşmuştur. Şüphesiz bunda iki önemli durumun da etkisi ve katkısı olmuştur. Bunlardan ilki, 19. Yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında özellikle Avrupa ve Amerika' da etkili olan pozitivist bakış açısının etkisinin kırılmaya başlamış olmasıdır. Bir diğeri ise ABD'nin II. Dünya Savaşı'na aktif bir taraf olarak katılmasıyla Amerikan halkında hızla artan ulusal kimlik bilinci ve hassasiyetidir. Bu iki durum, Amerika'nın ilk oluşum dönemlerinde de halkın ortak paydası olarak ön plana çıkan evanjelizmin yeniden halkın gündemine girmesi ve onlar üzerinde etkili olması sonucunu ortaya çıkarmıştır (Gündüz, 2007: 156-158). 20. yüzyılın büyük bir bölümünde Amerikan Evanjelizmi bir hareket olarak politika konusunda biraz ketumdu. Hareket mensupları daha çok evanjelizm, misyonu ve sadık bağlı kazandırma çalışmaları üzerinde yoğunlaşmışlardı. 1970'lerde Güneyli Babtist kilisesi mensubu ve tartışılmaz bir şekilde yeniden doğuşuna inanılan Jimmy Carter, Demokratik Parti başkan adayı olduğunda bu görüntü değişmeye başladı. Fakat bu yeni politik hassasiyetin gelişmesi daha çok Ahlaki Çoğunluk (Moral Majority) ve Amerika için İlgili Kadınlar gibi sağcı teşekküllerin ortaya çıkması ile ilerledi. 1970'lerde Evanjeliklerin

Amerikan nüfusu içerisindeki oranı % 20ler seviyesindeyken son dönemde bu oran, % 40-45 gibi yüksek bir orana çıkmış bulunmaktadır. Amerikan toplumundaki bu muhafazakârlık artışı dinin hayata daha fazla müdahil olmasını beraberinde getirmiştir. 1980 sonrası Hıristiyan Koalisyon'u gibi yeni "Dini Haklar" hareketleri türemiştir ve toplumu dönüştürmeye çabalamaktadırlar (Vural, 2003: 34). Siyonizm'in ABD siyasetinde güç kazanmasının önemli nedenlerinden biri de ABD'de yaygın olan Evanjelizmin ve Protestanlığın çeşitli kollarının Siyon hareketine dini olarak bağlı olmalarıdır. İsrail Lobisinde de oldukça etkin konumda olan Yeni Muhafazakâr Hıristiyanlar, İsrail'in desteklenmesine ABD'deki Yahudilerden çok daha etkin şekilde destek vermiştir (Ulutaş vd, 2012:184). ABD'deki İsrail lobisi aynı zamanda Eski Ahit'te bahsi geçen Yahudi topraklarına uygun olarak bir İsrail devletinin kurulmasını din bir hedef olarak gören Evanjelik Hıristiyanları da içinde barındırmaktadır. Lobide yer alan ve Hıristiyan Siyonistler olarak adlandırılan Yeni Muhafazakârlar, İsrail'in öncelenmesinde pek çok Yahudi'den daha aktif davranmaktadır (Ulutaş vd. 2012: 189). R. Laurence Moore'a göre "fundamentalist" kavramını kullanmaksızın günümüz Amerikan Hıristiyanlığı konusunda tartışmak mümkün değildir. Çünkü Amerikan toplumunun göz ardı edilemeyecek bir bölümü, yaklaşık dörtte biri fundamentalist öncülleri benimsemektedir. Anket sonuçları Amerikan toplumunun %40'ının Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın gerçek sözü olduğuna ve kelime kelime literal olarak değerlendirmek gerektiğine ve ahir zamanda inanalar için Yükselişin (Rapture) gerçekleşeceğine inanır. Ancak belirtmek gerekir ki muhafazakârların tümü fundamentalist değildir. Fundamentalistler çoğunlukla kendilerini evanjelik olarak niteleyen muhafazakâr Protestanlar arasından çıkar. Fundamentalistler büyük oranda evanjelik ve muhafazaâar olsalar da her evanjelik muhafazakâr ve fundamentalist değildir (Albayrak, 2012: 131).

Teolojik Altyapı

Evanjeliğe ait doktrinel vurguların teolojik yaklaşımlarla genişletilmesinin ve bunun dini, sosyal, kültürel ve politik hayata yansımalarının en belirgin örneklerini Amerika'da görmek mümkündür. Öyle ki Evanjelik inanç ve fikirlerin Amerikalıların sadece dini hayatına nüfuz etmekle kalmayıp diğer pek çok alanı doğrudan etkilemesi "Evanjelik Hareket" in gücü hakkında yeterli fikir vermektedir. Evanjelikler üzerine yapılan araştırmalarda onların şu beş ayırt edici özelliğine dikkat çekilmiştir: Bunlar; Kutsal Kitap Anlayışı, İkinci Doğuş, dürüst ve kutsal bir hayat tarzı, Amerika'yı kurtarma arzusu ve Mesih'in ikinci gelişi ile ilgili yorumlardır (Güngör, 2005: 131, 133).

Evanjelikler genellikle inanç ve ibadet konularında Protestan temel inancı olan Tanrı vahyinin en temel dayanağı olarak gördükleri Kutsal Kitap'ın güvenilir bir kaynak ve en büyük dinsel otorite olduğuna inanırlar ve yalnızca imanla, yalnızca Kutsal Kitap yoluyla (sola fide, sola scriptura) kurtuluşa ulaşabileceğini kabul ederler. Ayrıca İsa Mesih'in mucizelerinin tarihsel gerçekliğini -bakire doğum, çarmıha gerilmesi, yeniden dirilmesi ve

yeryüzüne ikinci kez geleceği- kabul ederler. İsa'nın tüm insanlığın günahlarının affedilmesi ve kurtuluşu için çarmıh üzerinde kendisini feda etmesi, yani kefareti diğer Hıristiyan mezhepleri gibi temel teolojik görüşleridir (Bedir, 2013: 75-76).

Evanjelizmin teolojik temelleri arasında şu dört husus dikkati çekmektedir:

1. Bunlardan ilki yeniden doğuş öğretisidir. Her evanjelik, evanjelik hareketin öğretilerini kabul etmekle kendisinin yeniden doğmuş bir Hıristiyan olduğunu kabul etmekte ve bu çerçevede diğer bütün Hıristiyanlardan farklı bir konumda olduğunu kabul etmektedir. Yeniden doğmuş olmak nihai kurtuluş için olmazsa olmaz bir şarttır. Bu inanışa göre evanjelik olmayan diğer Hıristiyanlar da tam olarak kurtuluş yolunda olanlar olarak kabul edilmezler. Yeniden doğuş inancı bireysel dindarlığa ve ruhsal tecrübeye dayalı bir din anlayışına sahip olmakla ilişkilidir.

2. Evanjelikler dinde kutsal kitabı temel referans olarak kabul etmektedirler. Kutsal kitap okumalarında evanjelikler büyük ölçüde literalisttirler; dolayısıyla kutsal metinlerin alegorik anlaşılmasına mesafeli durmaktadırlar.

3. Evanjelikler arasında İsa Mesih'in yeryüzüne ikinci gelişi olarak bilinen Paraousia inancı oldukça etkilidir. Gerçi bu inanç bütün Hıristiyanlarda temel bir kredo (inanç esası) olarak kabul edilmektedir. Ancak evanjeliklerin yaşamında bu inanç doğrultusundaki mesianik ve milenarist eskatolojik beklentiler çok daha merkezi bir yer tutmakta ve kutsal kitapta bu inanç etrafında olacağı öngörülen olayların birebir olması beklenmektedir.

4. Evanjelikler temsil ettikleri Hıristiyan mesajının yayılmasına büyük önem vermekte ve misyonerliği, İsa'nın yeryüzüne ikinci gelişi öncesi mutlaka yapılması gereken küresel bir evanjelizm görevi olarak görmektedirler. Bu bağlamda oluşturdukları birçok kuruluş vasıtasıyla faaliyetlerini yürütmeye çalışmaktadırlar. Bunlar arasında Christ for All Nations, Jesus to the World Mission, Youth with a Mission, Campus Crusade for Christ ve International Fellowship of Evangelical Students gibi kuruluşlar sayılabilir. Amerika'nın oluşumu dönemlerinde bir "halk dini" şeklinde yayılan ve Amerikan ulusal bilincinin oluşmasına önemli katkıda bulunan evanjelizm bugün de bu özelliğini sürdürüyor görünmektedir (Gündüz, 2007: 160).

Amerika'da Evanjelik Nüfus

Günümüzde ABD' de en etkili dinsel grup olarak bilinen evanjelik hareket bünyesinde onlarca farklı kilise grubunu barındıran bir akımdır. Öyle ki evanjelik Hıristiyanlar arasında yalnızca Protestan gelenekten gelen kiliseler değil evanjelizm şemsiyesi altında görülen çeşitli Katolik kiliseler de bulunmaktadır. Örneğin ABD' deki en büyük Protestan akım olarak bilinen Güney Baptistleri (Southern Baptist Convention) evanjelik özellikler taşımaktadır. Ayrıca 1900'lerin başında oluşan ve günümüzde en hızlı

gelişen akımlardan birisi olarak görülen Pentekostalizm de evanjelik akım içerisinde yer almaktadır. Bunlardan başka Arminian-Holiness Kilisesi, Karizmatik Yenilenmeciler, Missouri Sinodu, çeşitli Lutheran, Metodist, Episkopal ve Presbiteryen kiliseler de evanjelik hareket içerisinde yer almaktadır. Evanjelik Hıristiyanlar ABD'deki en büyük, güçlü ve etkili Hıristiyan grubunu oluşturur. Öyle ki Gallup tarafından ABD genelinde yapılan araştırmalarda 1976'da halkın %34'ü, 1977-1978'de ise %33'ü kendisini yeniden doğuşçu evanjelik olarak tanımlarken bu oran 1998'de %47'ye çıkmıştır. Bazı görüşlere göre evanjelik hareket 200 civarında alt kiliseyi bünyesinde barındırmaktadır. Bugün yapılan kamuoyu tahminlerinde ABD'de 100 milyonun üzerinde evanjelik Hıristiyan'ın yaşamakta olduğu tahmin edilmektedir ki bu rakam ABD geneli dikkate alındığında oldukça çarpıcıdır (Gündüz, 2007: 159). Amerika'da 2014 rakamlarına göre Evanjelik nüfusun en yoğun olduğu eyaletler Tennessee (% 52), Kentucky ve Alabama (%49), Oklahoma (%47), Arkansas (%46) iken en düşük nüfus Utah (%7) şeklinde sıralanmaktadır.²

Sonuç

Evanjeliklere göre eskatolojik zamanlarda görülecek olan aşamalardan çoğu gerçekleşmiş olup dünyanın sonuna yaklaşılmaktadır. "Yeryüzü cenneti" olarak adlandırılan son kertede Tanrının seçtiği iki topluluktan biri olan Yahudiler, büyük Kıyamet Savaşı "Armageddon"da düşmanlarına muzaffer olarak devletlerini kuracak ve son Yahudi'nin Vadedilmiş Topraklar'a ulaşmasıyla Mesih'in zamanına şahit olacaklardır. Mesih'in Deccali öldürmesi ve Mabel'in üçüncü defa inşasıyla başlayacak olan ve "Milenyum" adı verilen 1000 yıllık yeni zamanla Tanrının vaadi de gerçekleşmiş olacaktır. Evanjelistler, Yahudilerin Tanrı'nın seçilmiş halkı olduğu, Vadedilmiş Toprakların Yahudilere aidiyeti ve onların Mesih'in gelişiyi birlikte dünya egemenliğine ulaşacakları kehanetlerini kabul etmektedirler. Bu nedenle, kendileri için en önemli görevin, Yahudilerin egemenliğine destek olmak olduğu fikrini benimsemişlerdir. Evanjelistler işte bu başarılarının karşılığında cenneti elde edeceklerdir. Evanjelist Hıristiyanların Yahudilere ve İsrail'e duydukları sempati ve desteğin, Evanjelizm-Siyonizm ittifakının kaynağını burada aramak gerekir.

İngiliz Püritenlerinin 18. yüzyılda başlattığı Kutsal Kitap'a dönüş hareketi, tarihsel süreçte görülen yeni teolojik açıklamalarla günümüzdeki yansımaları evanjelik teolojiyle devam ettirmektedir. Teolojik temelinde Eski Ahit'in dünyanın sonuna ilişkin kehanetleri bulunan bu hareketin gerçekleşmesi için de tarihin gördüğü en büyük ekonomik ve politik çabalar harcanmaktadır. Bu amaçla başını ABD'li Evanjelistlerin çektiği ve "Yeni Dünya Düzeni" adı verilen bir dizi kaos planı yürürlüğe sokulmaktadır. Lutherci Protestanlık ile başlayan, Püritenizmle olgunlaşan, Jimmy Carter, Ronald Reagan ve Baba Bush'un başkanlıkları döneminde gelişen

² <http://www.pewforum.org/religious-landscape-study/religious-tradition/evangelical-protestant/> (01.05.2018)

Evanjelizm, 11 Eylül'den sonra Oğul Bush ile Küresel Emperyalizmi yönlendiren esas güç haline gelmiştir. "Medeniyetler Çatışması", yahut "Dünyanın Sonu" adlarıyla önceden planlanmış, hesabı yapılmış tezler, sözünü ettiğimiz teolojik altyapının ittirici metinleridirler. ABD'de taraftarları giderek çoğalan Evanjelik kitlelerin bu ülkenin yönetiminde ve uluslararası politikalarında söz sahibi olmaları, dünyanın geri kalanı için "Medeniyetler Barışı" veya "Medeniyetler İttifakı" tarzındaki uzlaşma arayışlarını çıkmaza sokmaktadır.

Kaynakça

Albayrak, Şule, (2012). "Tarihi ve Sosyal Bir Realite Olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde Gelişen Protestan Fundamentalizmi", M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 42.

Aydın, Mahmut (2005). "Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri ve Türkiye'deki Yansımaları" Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik Sempozyumu, Ankara, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları.

Bedir, Şener Faruk (2013). "Reformasyon'dan Günümüze Evanjelik Hıristiyanlık", Birey ve Toplum Dergisi, cilt 3, sayı 6.

Gündüz, Şinasi (2007), "Evanjelizm", Yaşayan Dünya Dinleri, DİB. Yayınları, Ankara.

Güngör, Ali İsra, (2005). Hıristiyanlıkta Evanjelik Hareket, Aziz Andaç Yayınları, Ankara.

Hallsell, Grace, (2003). Tanrıyı Kıyamete Zorlamak, Kim Yayınları, 2. Baskı, Ankara.

Kurt, Ramazan Kağan, (2006). Evanjelizm-Dünya İmparatorluğu ve Türkiye, Bir harf Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Polat, Bayram (2007). "Metodist Kilisesi'nin Kuruluşu, Ayrışması ve Bütünleşmesi", C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI/2.

Ulutaş, Ufuk, (2012). İsrail Siyasetini Anlama Kılavuzu, Seta, Ankara.

Vural, İsmail, (2003), Evanjelizm, Karakutu Yayınları, İstanbul.

Yiğitoğlu, Mustafa, (2012). "Yahudi İdeası: Kral Mabedinden Kral Devlete", Turkish Studies, sayı Bahar 7/2.

**İBNI CÜBEYR'E GÖRE SİCİLYA ADASI VE II. WILLIAM
İDARESİ ALTINDA SİCİLYA'DA MÜSLÜMANLARIN
DURUMUNA BİR BAKIŞ**

Arş. Gör. Mustafa Enes Kaan KILIÇ

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Ortaçağ

Tarihi Anabilim Dalı

mustafaeneskaan90@gamil.com

**LOOK AT SICILIAN ISLAND AND SITUATION OF MUSLIMS IN SICILY
UNDER WILLIAM II'S ADMINISTRATION ACCORDING TO IBNI
CUBAYR**

The Sicilian Island has been overtaken by Muslims by the sea expeditions organized by the Ağlebiler. The island, which was under the control of Muslims for about two centuries, was occupied by the Normans. Muslims living in the island after the Norman occupation were not expelled out of the island, rather continued their lives under non-Muslim rule. Islamic culture and civilization in Sicily has proven significant progress which later directly affected Medieval Europe. Muslims directly influenced the people living in the island afterwards, in terms of the palace organization, army orders, sovereigns, official correspondence bases and methods of printing money.

The Andalusian Muslim traveler Abu'l Hussein Muhammad Ibn Ahmad Ibn Cubayr al-Kinani traveled to Sicily in 1184 on the return of the hajj journey in made in 1183 and stayed here for a while. In his travel account, He gave detailed information about the island of Sicily, the situation of the Muslims living in the island and the Sicilian ruler William II's attitude towards Muslims. It was a period when the rule of William II era relatively tolerant against the Muslims. While some Muslims are at the top of the government machinery, some others had to conceal their religion. The officers whether they are Muslims or convert Christian in the palace gained the trust of the king and they were appointed to high positions in the state. In his work, Ibn Cubeyr also expressed concerns that Muslims lived in the island. During his stay in the island, he gave a detailed description about how the Muslims exercised the Feast of Ramadan and the Salat el eid in Sicily. From this point of view, there should not be a perception of Muslims in Sicily at this time as they enjoyed a very good life or encountered great difficulties because of their religion.

In this paper, the two centuries Muslims administration in Sicily and Muslims situation after the power shift administration to non-Muslims are studied. The contemporary work of İbni Cubeyr, tells us about what kind of treatment Muslims are subjected to and what kind of rights they had under Christian rule in the island. We discussed the interactions between the two cultures based these observation.

Keywords: Sicily, İbn Cubayr, Muslims, William II, Cultural Interaction

GİRİŞ

Sicilya ismi Grekçe'de Sikelia, Latince'de Sicilia ve Arapça'da Sıkkiliye şeklinde yazılmaktadır. Yüz ölçümü 25.708 km² olan ada hem nüfus olarak hem de yüzölçümü olarak Akdeniz'in en büyük adasıdır. Akdeniz ticaret yollarının kavşağında yer alması ve tarıma elverişli topraklara sahip olmasından dolayı tarih boyunca büyük bir önem taşımıştır (Şakiroğlu, 2009). Bu yüzden birçok millet adayı işgal etmiş veya işgal teşebbüsünde bulunmuştur. Sicilya tarihinin ilk dönemlerine baktığımızda bizi aydınlatacak çok fazla bilginin bulunmadığını görmekteyiz. Bu konuda bilgi veren Thoukydies adanın ilk sahiplerini Elimler, Sicaneler ve Siceller olarak belirtmektedir. Bu halkların kökenleri henüz aydınlatılamamıştır. Thoukydies Elimleri Troya savaşından mağlup olarak ayrılarak Anadolu'dan buraya gelenler olarak ifade etmektedir. Sicaneler'in ise İber yarımadasından geldiklerini, Siceller de İtalya'dan buraya gelerek yerleştiklerini kaydetmektedir (Metcalf, 2003). Fenikeliler adaya M.Ö. 2000 yıllarının sonlarında egemen olarak Kartaca'yı kurmuşlardır. Grekler ise ilk kolonilerini M.Ö. VIII. Asırda kurmuşlardır. Bu tarihten sonra adada yoğun bir şekilde Grek etkisi görülmüştür. M.Ö. 210 yılında ada tamamen Roma topraklarına katılmıştır. Kavimler göçünden sonra M.S. 440 yılında Vandallar, 488 yılında da Ostrogotlar adayı ele geçirmiştir. 533 senesinde Sicilya Doğu Roma hakimiyeti altına girmiştir. 663 yılında İmparator II. Constans Sicilya'nın Sirakuza şehrine yerleşerek ölümüne kadar olan beş yıllık sürede burada ikamet etmiştir. Buda bu şehrin Roma'ya başkentlik yaptığını göstermektedir. Ölümünden sonra Konstantinopolis tekrar başken olsa da Sicilya İmparatorluk içerisinde önemini korumuştur (İşıltan, 1997).

Sicilya'ya Müslümanların yaptığı ilk akın 652 yılında Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın gönderdiği küçük çaplı bir donanmayla gerçekleştirilmiştir. Bu seferde Sicilya'dan yüklü miktarda ganimet ve esirler ile dönülmüştür. Muâviye, Emevî hilâfetini kurduktan sonra tekrar harekete geçerek 667 senesinde Mısır donanmasını Sicilya seferi için görevlendirdi İki yüz gemiden oluşan filo İskenderiye'den yola çıkarak Siciya'ya saldırdı. Ancak çok büyük başarılar elde edilemeyip ikinci sefer de sadece ganimet ve esir ile geri dönülmüştür (Rahman, 1995). Bu durum Ağlebilerin adayı fethine kadar bu şekilde devam etmiştir. 826 senesinde

isyan eden Bizans deniz kuvvetleri komutanı Euphemios Ağlebi Emiri Ziyadettulah'dan yardım istemesi üzerine Ağlebilerin fetih hareketlerini başlatmasını sağlamıştır. 826 senesinde Sicilya'da başlatılan fetih hareketleri yetmiş beş sene sürmüştür. 827'de Mazare 831'de Palermo, 840'da Platani, Caltabellota, Carleone, 842'de Mazare, 843 senesinde ise Messina fethedilmiştir. 845 senesinden 902 senesine kadar olan sürede Modica, Lentini, Ragusa, Castrogiovanni, Noto, Siracusa ve Taormina alınarak adanın fethi tamamlanmıştır (Özaydın, 1988). Adanın fethi tamamlandıktan sonra Ağlebi hükümranlılığı çok fazla sürmemiş 909 senesinde Fatimi yönetimi başlamıştır. Fatimiler adada tam olarak istikrarı sağlayamadı. Palermo şehrinde bulunan Arap kabileleri Şii yönetimini kabul etmeyerek isyan dalgasını başlatmışlardır (Özaydın, 1988). Fatimi yönetimi bu isyanlardan birisi olan Beni Taberi İsyanı'nı bastırmakla Hasan b. Ali el-Kelbi'yi görevlendirmiştir. Bu suretle adada doksan sene yarı bağımsız hüküm sürecektir olan Kelbiler dönemi başlamıştır. Kelbiler dönemi Sicilya adasında Müslümanları en parlak dönemidir. Bu dönemde halk müreffeh bir hayat yaşamıştır. Gayrimüslimlere ile beraber hoşgörü içerisinde hayat devam etmiştir(Altan, 2002). İbn Havkal, 927 senesinde yani Kelbiler döneminde Palermo'yu ziyaret etmiş, burada 300'den fazla mescit, deniz kıyısında çok fazla ribat ve 300'den fazla muallimin bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca şehirde ticaret ve ziraatın oldukça gelişmiş olduğunu anlatmaktadır (Havkal, 2017).

Kelbi yönetimi son bulduktan sonra ada içerisinde mahalli emirlikler ortaya çıkmıştır. Bu emirlikler birbirleriyle mücadele içerisine girmişlerdir. Bunlardan birisi olan Siracusa hâkimi İbnü's Sümne, Normanları adaya davet etmiştir (1052). Bu suretle Sicilya'da Norman işgali başlamıştır. 1061 senesinde Messina, 1071'de Kataniye, 1072'de Palermo ve en son olarak 1091'de Noto şehrinin elden çıkmasıyla Sicilya Adası'nda İslam egemenliği son bulmuştur (İşıltan, 1997; Şakiroğlu, 2009).

Sicilya'yı ele geçiren Normanlar, ilk zamanlarında halkın dinini değiştirmek ve asimile etmek yerine, adada kontrolü ve düzeni sağlamakla ilgilenmişlerdir. Böylece ada halkı, dini hoşgörü ortamında yaşama imkânı bulmuştur. XII. asrın ikinci yarısından itibaren, çok dinli ve beraber yaşama kültürünün sonuna geldiğini görmekteyiz. Çünkü her şeyden önce İtalya Yarımadası'ndan gelen Hıristiyan Latin göçmenlerin, özellikle Bologna, Floransa ve Milano'ya kadar olan şehirlerden tüccarlar ve çiftçilerin, Sicilya'ya akın etmesiyle adanın demografik yapısı değişmeye başlamış, Latin nüfusu artış göstermiştir. Latin nüfusun artması, doğal olarak Hıristiyan nüfus artışını da beraberinde getirmiştir. Bu durum dini hoşgörü siyasetinin sonunu hazırlamıştır. Normanlar, 1150'lerden itibaren hoşgörü siyasetlerini terk edip Müslümanlara karşı dini baskılar uygulayarak Hıristiyanlığa teşvik etmeye başlamışlardır. (Yıldız, 2017). İbn Cübeyr'in adayı ziyaret tarihine baktığımızda tam da bu süreç yaşanırken adaya geldiğini görmekteyiz.

I. İbn Cübeyr ve Seyahatnamesi

A. İbn Cübeyr

İbn Cübeyr, 31 Ağustos 1145'de/ 10 Rebûlevvel 540' Belensiye (Valencia) veya Şâtibe'de (Jativa) doğdu. Büyük dedesi Abdüsselâm b. Cübeyr Kinane kabilesine mensuptur. Berberî isyanlarını bastırmakla görevlendirilmesi üzerine Abdüsselâm 742 senesinde İspanya'ya geçerek Şezûne'ye (Sedona) yerleşti. İbn Cübeyr'in babası Ahmed b. Cübeyr ise Şâtibe'nin ileri gelenlerinden bir kâtipti. İbn Cübeyr ilk derslerini babasından almıştır. Babasından sonra Ebu'l Hasan b. Ali b. Ebu'l Asili, Ebu'l Haccac Yusuf b. Yes'un ve Ebu Muhammed Kasım b. Asakir isimlerden ders almıştır. İbn Cübeyr baba mesleğini devam ettirip Muvahhidler'in kâtipliğini yapmıştır. Kâtipliğinin yanı sıra şairliği de vardır. Ancak üst düzey şiirleri bulunmamaktadır. (Karaaslan, 1999; Cübeyr, 2008).

B. İbn Cübeyr'in Seyahatnamesi

1 Şubat 1183'de hacca gitmek üzere yola çıkan İbn Cübeyr, İskenderiye, Kahire, Mekke, Medine, Bağdat, Musul, Haleb, Şam, Sur, Akka, Sicilya gibi yerleri ziyaret ederek, gezdikleri yerler hakkında bir seyahatname kaleme almıştır. İki seneden fazla süren bu yolculukta, konumuz olan Sicilya adasına 1184 senesinin son ayında gelip üç aydan fazla bir süre burada kalmıştır. Sicilya'da Müslüman hâkimiyeti bittikten yaklaşık olarak doksan iki sene sonra buraya gelen İbn Cübeyr, ilk olarak Messina şehrine gelmiş buradan sıra ile Cefalu, Termini, Palermo ve Trapani şehirlerini gezip görmüş, orada yaşayan Müslümanlar ile görüşmüştür. Seyahatnamesinde hem gözlemlerine hem de orada yaşayan Müslümanlardan edindiği bilgilere yer vermektedir.(Cübeyr: 2008)

İbn Cübeyr'in kaleme aldığı Seyahatname, kendi türünde özel bir yere sahiptir. Hatta bu türün İbn Cübeyr ile başladığı söylenmektedir. Kendisinden sonra kaleme alınan diğer seyahatnamelere örneklik teşkil etmiştir. Hatta İbn Battuta seyahatnamesinde bazı kısımlar aynen İbn Cübeyr'in eserinden almıştır.(Karaaslan, 1999)

Bu eserinde ziyaret ettiği yerlerin sosyal, kültürel, dini ve ekonomik durumlarına; şehirlerin, limanların, yolların betimlemelerine, coğrafi yapılar, cami ve mescit sayılarına yer vermiştir. Ayrıca gittiği yerlerdeki idarecilerin durumlarını, yerli halk ile yaptığı konuşmalardan edindiği bilgileri de anlatmıştır. Seyahatnamesinde gittiği yerleri, yaşadığı olayları hem hicri hem de miladi takvime göre günlerini belirterek aktarmaktadır. Bu da bize seyahati sırasında günlük notlar tuttuğunu göstermektedir.

II. II. William İdaresi Altında Müslümanların Durumu

A. İbn Cübeyr'in Sicilya Adasına Gelişi

İbn Cübeyr'in Sicilya seyahati çok güzel başlamamış, daha karaya ayak basmadan ölüm tehlikesi geçirmiştir. Seyahat ettiği gemi 8 Aralık 1184 / 3

Ramazan 580 Pazar gecesı Sicilya'nın Mesina¹kentine yaklaşmış ancak rüzgârın etkisi ile savrulan gemi sürüklenerek karaya oturmuştur. Gemiye kurtarma çabaları sonuç vermemiştir. İbn Cübeyr bu durumu "Umut ipine sarılmaktan başka yapacak bir şey yoktu." (Cübeyr, 2008: 239) şeklinde ifade etmiştir. Gemideki önemli yolcuları, kadınları ve onların eşyalarını cankurtaran teknesi ile denizciler karaya taşıdılar, ancak cankurtaran kayığının parçalaması üzerine içlerinde İbn Cübeyr'inde bulunduğu diğer yolcuları kurtaracak imkânları kalmamıştır. Gemide bulunan yolcular sabaha kadar ölüm tehlikesi içerisinde kurtarılmayı beklemişlerdir (Cübeyr, 2008).

Sabah olduğuında gemide bulunanların imdadına şehrin cankurtaran kayıkları yetişmiştir. İbn Cübeyr Kral II.Wiliam'ı ilk defa burada gördüğünü belirtmek ile birlikte onun limanda bulunmasını Allah'ın lütfu olarak görmektedir. Böyle düşünmesinin iki sebebi vardır. Birincisi olarak gemidekileri kurtarmak için kayık sahipleri çok büyük meblağlar istemelerine karşı, gemide istedikleri parayı ödeyebilecek gücü olmayan Müslümanlar da bulunmasıdır. Bunların imdadına kral yetişerek, ödeyemeyecek durumda olanların ücretini ödemiştir. İkinci olarak o dönemde bu durumda olan gemiler yağmalanarak yolcular esir edilebilirdi. Ancak Kralın orada olması böyle bir olayın yaşanmasına engel olmuştur (Cübeyr, 2008). Buradan yola çıkarak kralın orada olması gerçekten gemidekiler için çok büyük bir şans olduğunu görebiliriz. Gemidekilerin Müslüman olduklarını bilmesine rağmen ücretlerini ödemesi kralın âlicenaplığını göstermektedir. Ayrıca limanda bulunması hiçbir şey yapmasa da gemiye ve yolculara herhangi bir saldırıya engel olmuştur. Yani kral gemidekilerin tamamını bu şekilde kurtarmıştır.

B.Kral William ve Yönetimi

1.Kral II. William

II. William babası I. William'ın halefi olarak tahta geçtiğinde çocuk denilebilecek yaştaydı. Tahta geçtiğinde on dört yaşında dahi değildi. Bu yüzden babası ölmeden oğluna naiblik yapması için Kraliçe Margaret'a yetki vererek iktidar ortağı yaptı (Ahmad, 1975).

II. William ve naibi Kraliçe Margaret'in ilk senelerinde soylular ile nüfuz mücadelesine giriştiler. Aralarındaki mücadele Sicilya'da iç çatışmalara yol açtı. (Şahin, 2016). Kraliçe iktidarını sağlamlaştırmak için soyluları ülke yönetiminden uzaklaştırarak yönetime kendi akrabaları veya ülkesi İspanya'dan getirdiği kişileri atıyordu (Ahmad, 1975). Ayrıca bu dönemde Müslümanlara karşı baskıların arttığını ve dinlerinden dönmeye zorlandığı da görölmektedir. Birçok Müslüman dinden dönerek Hıristiyanlığı seçmiştir. Müslümanlara karşı uygulanan bu baskılar huzursuzluğu ve çatışmayı körüklemiştir. Müslümanlara yapılan bu muamele bazı Hıristiyan grupları

¹Sicilya'nın kuzeydoğu kenarında; İtalyan anakarasını Sicilya'dan ayıran Messina Boğazı'nın batısında konumlanır. Reggio Calabria'nın kuzeyinde konumlanan Villa San Giovanni'nin karşısında yer alır.

da memnun etmiştir. Özellikle de Lombardları. 1069 senesine gelindiğinde Kraliçe ve Kralın izlediği politika sonucunda soyluların nüfuzu kırılarak yönetimde tam anlamıyla egemen olmuşlardır (Şahin, 2016). Kraliçe Margaret ile II. William'ın ortak yönetimi 1183 senesine kadar sürmüştür. Kraliçe bu tarihte ölünce II. William tahtta tek başına kalmıştır (Knight, 1838).

II. William döneminde dış politikada ise etkin bir siyaset izlemek istendiğinden dolayı saldırgan bir politika takip edilmiştir. Bizans'a, Kuzey Afrika'ya, Mısır'a ve Suriye'ye karşı seferler düzenlenmiştir. Ancak bu seferlerde kayda değer bir başarı kazanılamamıştır (Şahin, 2016).

II. William'ın son dönemlerinde Sicilya'da asayiş sağlanmış, halk bolluk ve lüks içinde hayatlarını devam ettirmişlerdir. Bu dönemde üst düzey devlet kademelerinde genellikle Müslümanlar görev yapmıştır. Ayrıca Kral devlet teşkilatında ve idare anlayışında Müslüman sultanları takip ediyordu. Arapçaya özel ilgisi bulunan II. William çok iyi derecede Arapça konuşup yazabiliyordu. Arap kasidelerini ve müziğini çok seviyordu (İbn Cübeyr, 2008). Kral II. William kendisinden önceki Sicilya kralları gibi Arapça lakap kullanıyordu. Kralın lakabı "*el-Musta'izz-billah*" idi. Bu lakabı bastırıldığı paralarda dahi bulunuyordu (Ahmad, 1975). II. William'ın yukarıda zikrettiğimiz bu özellikleri, medeniyet anlamında Müslümanların Sicilya'da ne denli kalıcı iz bıraktığını göstermektedir.

II. William 1189 yılının Kasım ayında ölmüştür. Yerine geçecek bir veliaht bırakmadığı için Sicilya Krallığı idari açıdan büyük sıkıntılar yaşamıştır. Onun ölümü Sicilya'da Norman hanedanlığı için sonun başlangıcı olmuştur (Curtis, 1912).

2. Kral William Yönetiminde Sicilya Adası Ve Müslümanlar

Kral'ın Müslümanlara iyi davrandığını, birçok Müslüman'ın sarayda çalıştığını, onlara güvendiğini ve önemli işlerinde vazifelendirdiği görülmektedir. Sarayın baş aşçısı Müslüman olmakla birlikte hizmetinde Müslüman siyahi köleler bulunuyordu. Kralın cariyeleri ve odalıklarının hepsi Müslüman idi. İbn Cübeyr, kralın elbiselerini altın ile süsleyen nakışçı Yahya b. Fityan ile görüşme imkânı bulmuş ve ondan naklettiği bilgilere göre; saraya alınan Hıristiyan kadınların Kraldan gizli olarak Müslüman cariyelerin telkinleriyle İslam dinini seçmekteydiler. Yine anlatıldığı kadarıyla, adada büyük bir deprem olmuş, sarayda görevli bulunan Müslümanlar Allah'ı ve İslam Peygamberi'ne dua etmişlerdir. Bu manzarayı kralın gördüğünü anlayan Müslümanlar endişeye kapılmalarına karşın, kral "*Herkesin tanrısı kimse ve kime tapıyorsa onu ansın.*" diyerek onları rahatlatmıştır. Ayrıca ülke yönetimini kralın yakın çevresinde bulunan genç bir grup üstlenmiştir. Kralın gözü kulağı, yönetiminde sağ kolu olan gençlerin birçoğu İslam dinine mensupturlar. Bu noktada belirtmemiz gereken bir husus var ki bu gençler dinlerini herkesten gizliyorlar, ibadetlerini gizlice yapıyorlardı (Cübeyr, 2008). Müslümanların ülke yönetiminde birinci dereceden söz sahibi olabileceği kademelerde görev

alması, kralın en yakın hizmetlerinde bulunmaları ve onların Müslüman oldukları öğrenildikten sonra dahi hiç bir şey yapılmaması ve hatta endişelerinin giderilerek rahatlatılmaları gibi bilgiler Sicilya'da geniş bir hoşgörünün, inanç özgürlüğünün bulunduğu bir tablo çizmektedir. Ancak bu tabloyu İbn Cübeyr'in adada yaşayan Müslümanlar ile yaptığı görüşmeler bozmaktadır.

İbn Cübeyr, Messina şehrinde biraz önce sözünü ettiğimiz gençlerin önde gelenlerinden Abdülmesih isimindeki şahıs ile görüşmüştür. Bu kişinin verdiği bilgiler adadaki Müslümanların durumunu gözler önüne sermektedir. Abdülmesih güvenlik açısından konuşmasına başlamadan önce güvenmediği hizmetçilerini yanlarından uzaklaştırmıştır. Kendilerinin dinlenmediğinden emin olunca sohbete başlamıştır. Kendisinin İslam beldelerine gidemediği için çok şansız olduğunu, ölüm korkusundan dolayı imanlarını gizlediklerini, ibadetlerini herkesten gizli yerine getirdiklerini Müslüman olmayan bir hükümdarın egemenliği altında yaşamının ne kadar zor olduğunu anlatmıştır (Cübeyr, 2008). Bu şahsın anlattıkları her şeyin dışarıdan görüldüğü gibi olmadığını aslında Müslümanların adada Hıristiyanların egemenliği altında yaşamaktan büyük bir rahatsızlık duyduklarını, ölüm korkusu ile ibadetlerini yerine getirdiklerini ve yaşamlarını bu şekilde sürdürdüklerini göstermektedir.

C. Messina, Cefalu ve Termini Şehirleri

İbn Cübeyr Sicilya Adası'nda ilk olarak 9 Aralık Pazartesi günü Messina Kenti'ne ayakbastı. Kentin nüfusunun neredeyse tamamı Hıristiyan olmakla birlikte az sayıda Müslüman'da yaşamaktaydı. İbn Cübeyr burayı bayındır olması, çeşitli ürünlere sahip olması ve lüks yaşantısı bakımından Endülü's'e benzetmektedir (Cübeyr, 2008).

İbn Cübeyr Messina şehrinde yaşayan Müslümanlar açısından herhangi bir olumsuzluktan bahsetmemiştir. Şehrin fiziki, coğrafi ve sosyal yönleri ile ilgili bilgiler vermesine karşın Müslümanlar ile ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Bu şehirde dokuz gün kalmasına rağmen kendi dindaşları ile ilgili bilgi vermemesini, hem olumlu hem olumsuz yönden ilgi çekici herhangi bir olay veya bir bilgi ile karşılaşmamasına bağlayabiliriz.

İbn Cübeyr ve arkadaşları Messina şehrinde dokuz gün kaldıktan sonra içinde buldukları ekip ile birlikte Palermo(Medine)'ya doğru yola çıkmışlardır. Palermo'ya giderken yol üzerinde bulunan Cefalu² ve Termini³ şehirlerine uğradıklarını görmekteyiz. Cefalu kentinde bir gece konaklamışlardır. Düzenli çarşıları olan bu şehirde az sayıda Müslüman yaşamaktadır. Bu şehirde geniş ve çember şeklinde zirvesi olan bir dağın tepesinde adanın en dayanıklı kalesi bulunmaktadır. Bu kale denizden gelecek olan İslam donanmalarına mukavemet gösterebilmek amacıyla inşa edilmiştir (Cübeyr, 2008). Ada Müslümanların egemenliğinin bitmesinden

² Cefalu, Sicilya'nın kuzey kıyısında, Tiren Denizi'ne 70 km., Messina Şehri'ne 185 km. uzaklıkta Palermo'ya bağlı bir yerleşim yeridir.

³ Termini, Sicilya'nın kuzey sahilindeki Palermo'ya bağlı bir yerleşim yeridir.

uzun zaman geçse de Hıristiyanlar hala Müslümanların adayı ele geçirmelerinden korkmaktadırlar. Bu korkularından dolayı kendilerince tedbirler almaktadırlar. Bu kale bu tedbirlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ertesi gün yola çıkan İbn Cübeyr ve beraberindeki grup Termini kentine uğramışlardır. Burada bulunan Müslümanlar şehrin dışında büyük bir mahallede yaşamaktadırlar. Bu mahallede birden fazla mescit bulunmaktadır. Bu mescitler ibadete açıktır. Burada da bir gece konaklamışlardır. Yollarına devam etmek isteyen ekip hava durumundan dolayı Palermo'ya gitmek için deniz yolunu kullanamayarak, yollarına karadan devam etmişlerdir. Yolda birçok Hıristiyan gruplar ile karşılaşmalarını ve onların kendilerine karşı sıcak tavırları ile muamele gösterdiklerini anlatmaktadır. Çok geçmeden bu tavırlarının kendilerini aldatmak maksatlı olduğunu asıl niyetlerinin hırsızlık yapmak olduğunu anlamışlardır. Yollarına devam ederken Şa'd şatosu ile karşılaşmışlardır. Burası Termini kentinden yaklaşık bir fersah⁴ uzaklıktadır. Müslümanların adaya hakim olduğu dönemden kalma olan şato hala Müslümanların elindedir. Şatonun etrafından Müslümanlara ait mezarlar bulunmaktadır. Şatonun içerisinde bir de mescit vardır. İbn Cübeyr bu mescidi dünyanın en güzel mescitlerinden birisi olarak nitelendirmektedir. Mescit uzun ve dikdörtgen şeklinde, tertemiz hasırlar ile döşelidir. Bakır ve camdan yirmi kadar kandil asılıdır. Geceyi bu mescitte geçirmişler. Uzun süredir duyamadıkları ezan sesini bu mescitte sabah ezanı ile işitmişlerdir. Burada vakit ve teravih namazlarını kıldırın bir imam bulunduğunu belirtmektedir (Cübeyr, 2008).

Bu şehirde ile ilgili verilen bilgilere bakılacak olursa diğer iki yerleşim yerinden farklı olarak ibadethanelerden bahsetmiştir. Messina ve Cefalu'da herhangi bir mescit veya caminin varlığı ile ilgili bir bilgi verilmezken burada mescitlerin ibadete açık olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bahsi geçen şatoyu Sicilya yönetimi Müslümanların ellerinden almayarak, burada dinlerini yaşamalarına ve ibadetlerini serbestçe yapmalarına müsaade etmiştir. Burada başka ilgi çekici bir bilgi var ki buradan önce uğradıkları Messina, Cefalu ve Termini şehirlerinde ezan okunmadığını anlamaktayız. Sicilya adasında ilk defa şehrin uzağında kırsalda yer alan yalnızca Müslümanların yaşadığı bir şatonun içerisinde ezan okunmasına şahit olmuşlardır.

Sabah namazından sonra yola çıkarak Palermo'ya varmışlar. Kentin kapısından girmeden Kralın adamları önlerini keserek sarayların bulunduğu kapıya götürmüşlerdir. Bu o dönemde şehre gelen her yabancıya uygulanan rutin bir uygulamaydı. Karşlarına çıkan görevli fasih Arapça ile kim olduklarını, nereden geldiklerini ve ne amaçla burada olduklarını öğrenmek istemiştir. Cevapları aldıktan sonra saygılı bir şekilde şehre girebileceklerini söyleyerek göndermiştir (Cübeyr, 2008).

⁴ 5685 metre, yaklaşık bir saatlik yol.

D. Sicilya'nın Başkenti Palermo

İbn Cübeyr, Müslümanların Medine, Hıristiyanların Palermo olarak isimlendirdikleri, Sicilya'nın başkenti olan bu şehri adanın en güzel şehri olarak nitelemekte, adalar içerisinde medeniyetin merkezi olarak görmektedir. Bu şehirde Müslümanların Hıristiyanlardan ayrı olarak yaşadıkları mahalleleri bulunmaktadır. Bu mahallelerde çok sayıda çarşısı vardır. Bu şehirde İslamiyet'in izlerini görmek o dönem için hala mümkündür. Mescitler faal olarak işlevlerini yerine getirmekte ezanlar aleni olarak okunarak Müslümanları ibadete çağırmaktadır. Hutbe yasaklandığı için Cuma namazları kılınmamakta ancak Bayram namazlarında Abbasi halifesi adına hutbe okunmaktaydı. Şehirde büyük bir cami bulunmaktadır. İbn Cübeyr'in Müslümanların bu camide yaktıkları mumlar ile Ramazan ayını ihya ettiklerini ifade etmektedir. Bu caminin dışında şehirde sayısız mescit bulunmaktadır. Bu mescitlerde hocalar çocuklara Kuran öğretmek için din dersleri vermektedirler. Bu şekilde şehirde bulunan Müslümanlar dinlerini faal olarak yaşamakta ve yeni kuşaklara aktarabilmekte (Cübeyr, 2008).

Başkent ile ilgili verilen bilgilere baktığımızda camiler ve mescitlerin açık olması, ezanın okunması, bayram namazlarında Abbasi halifesi adına hutbe okunması gibi davranışları Müslümanların diğer şehirlere göre daha özgürce dinlerini yaşadıklarını göstermektedir. Müslümanlar kendilerine ait mahalleleri, ibadethaneleri, çarşısı ile şehrin içerisinde kendi yaşam alanlarını oluşturmuşlardır. Bu konu ile ilgili herhangi olumsuz bir bilgi ile karşılaşmadığımızdan dolayı bu duruma Sicilya yönetiminin herhangi bir müdahalesi olmadığı sonucunu çıkarabiliriz.

İbn Cübeyr burada Hıristiyan kadınlar ile ilgili ilginç bilgiler vermektedir. Bu şehirde yaşayan Hıristiyan kadınlar Müslüman kadınlar gibi tesettür giyinerek peçe takıyorlardı. İbn Cübeyr bayram günü kadınların bu şekilde sırmalı ipek giysiler giyinerek, renkli peçeler takındıklarını, altın işlemeleri pabuçlarını giyinerek, aynı Müslüman kadınlar gibi süslenip kına yakıp kokular sürmüş bir şekilde kiliseye geldiklerini seyahatnamesinde anlatmaktadır (Cübeyr, 2008). Bu bilgiler Müslümanların Sicilya ahalisi üzerindeki etkisine güzel bir örnektir. Çünkü herhangi bir zorunluluk olmamasına rağmen insanlar özel günlerine Müslümanlar gibi giyinmektedirler.

Bu şehirde yedi gün kalan İbn Cübeyr ve arkadaşları buradan Trapani şehrine gitmek için yola çıkmıştır. Yol üzerinde Alkame denilen büyük bir kasabada konaklamıştır. Bu kasabanın halkı ve civar bölgeleri tamamıyla Müslüman'dı. Çarşısı ve mescitleri bulunmaktaydı. Buradan yola çıkarak Trapani şehrine ulaşmıştır (Cübeyr, 2008).

E. Trapani Şehri

Şehir ahalisi içerisinde Müslümanlar ve Hıristiyanlar bulunmaktadır İki dininde kendisine ait ayrı ibadethaneleri bulunmaktadır. Burada yaşayan Hıristiyanlar da Cefalu şehri gibi Müslümanların şehri ele geçirme

girişimlerine karşı önemler almışlardır. Şehrin Kuzeydoğu ucunda bulunan Hamid dağına olası fetih durumuna karşı sığınma yeri olarak düşünmüşlerdir. Çünkü bu dağda bağlar bahçeler ve su kaynakları vardır. Ayrıca dağa bir yüzeyinden çıkmakta çok kolaydır. Yani buraya rahatlıkla sığınabilirler ve sığındıklarında hayatta kalmalarını sağlayacak kaynaklarda mevcuttur. Çıkmanın kolay olduğu yüzeye bir hisar inşa etmişler, etrafına hendekler kazmışlardır. Herhangi bir tehlikenin geldiğini hissettikleri zaman çocukları ve kadınları buraya toplayıp, köprüyü kopararak şehir ile bağlantıyı kesiyorlardı. Buraya hiçbir Müslüman'ın çıkmasına izin verilmiyordu (Cübeyr, 2008). Alınan bu tedbirlere baktığımızda ada içerisinde Müslüman hâkimiyetinin bitmesinin ardından uzun yıllar geçmesine rağmen şehirde yaşayan Hıristiyanların hala Müslüman fetihlerinden korkmaktadırlar. Şehirde yaşayan Müslümanların fetih için gelecek olan dindaşlarına yardım edeceklerini düşündükleri için onlara karşı devamlı suretle ihtiyatlı yaklaşıtlarını görmekteyiz.

Bu şehirde yaşayan Müslümanlara baktığımızda ise İbn Cübeyr Ramazan Bayramı'nı bu şehirde geçirerek, Sicilya'da Bayramın nasıl yaşandığını görme imkânı bulmuştur. Müslümanların dinlerini burada da açıkça yaşadıklarına şahit olmuş özellikle bayram namazına giden insanlar karşısında şaşkınlığa uğramıştır. Müslümanlar camiye şehrin kadısı ile birlikte davul ve borazanlar ile adeta düğün alayı gibi gitmişlerdir. Bu duruma Hıristiyanlar ses çıkarmamışlardır (Cübeyr, 2008).

Bütün bu anlattıklarımıza rağmen, İbn Cübeyr'in orada yaşayan Müslümanlardan öğrendiği geçmişte yaşanmış bazı olaylar her şeyin görüldüğü gibi olmadığını göstermektedir. Hıristiyanların Müslümanlara dini baskı yaptıklarını dinlerinden dönmeye zorladıklarını anlatmaktadır. Hatta bazı yaşlıların bile bu baskılara maruz kaldıklarını belirtmektedir. Bu hikâyelerden birisi adada yaşayan fakihlerden İbn Zur' aittir. Devlet görevlileri bu şahsa baskı uyguladıklarından dolayı Müslümanlığını gizli tutarak, dininden döndüğünü Hıristiyan olduğunu ilan etmiştir. İncili, Hıristiyan azizlerin hayatlarını, Hıristiyanların hukuk kurallarını, ezberlemiş, bu dinin hükümleri üzerine uzman bir rahip olmuştur. Her iki din üzerine fetvalar vermeye başlamıştır. Hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar dini fetvalar almak için bu şahsa müracaat etmeye başlamıştır. Ayrıca bu zat Evinin karşısındaki mescidi kiliseye çevirerek Müslüman bir ibadethanesini Hıristiyanların hizmetine sunmak zorunda kalmıştır (Cübeyr, 2008). Bu zatın hem canından hem de dininden olmamak için böyle bir yöntem seçmesi, hayatının geri kalanını bir rahip gibi yaşamak zorunda kalması, kendisine yapılan baskıları ve bu baskılar karşısındaki çaresizliğini açıkça göstermektedir. Dinden dönmesi için bu şahsın üzerine çok gidilmesinin sebebi adada yaşayan Müslümanlar için önemli birisi olması ve dinden dönmesi ile diğer Müslümanları etkileyecek olmasıdır.

Hıristiyanların baskılarına uğrayanlardan bir diğer önemli şahıs da ada içerisinde Müslümanların önde gelen isimlerinden İbnu'l Hacer olmuştur. İbnu'l Hacer diye hitap edilen Seyyid Ebu'l-Kasım b. Hammud şehirlerinde

hacdan gelen bir Müslüman kafilenin olduğunu öğrenince bunlar ile görüşmek isteyerek yanlarına gelmiştir. Bu Müslüman'ın da başından büyük badireler geçmiştir. Kendisine Muvahhidler⁵ ile görüştüğüne dair suçlamalarda bulunarak bütün malı müsadere edilmiş ve çok büyük meblağlarda para cezasına çarptırılmıştır. Daha sonra kralın gönlünü kazanmış ve devlet kademelerinde görev almaya başlamıştır. Görüşmelerinde bu kişiden İbn Cübeyr çok etkilenmiştir. Adanın görünmeyen bir yüzü olduğunu ve İbnü'l Hacer sayesinde bu içler acısı yönünü gördüğünü belirtmektedir. İbnü'l Hacer *"Keşke ailemle birlikte köle gibi satılsaydım, belki bu durumdan kurtulabilirdim, belki de İslam beldelerine götürülürdük"*.diyerek içinde bulunduğu durumu bir cümle ile özetlemiştir (Cübeyr, 2008).

Sicilya'daki Müslümanların en büyük sorunlarından biriside Müslümanların çocuğuna veya karısına kızdığında, aralarında bir münakaşa olduğunda, kadının veya çocuğun kiliseye giderek Hıristiyan olmasıdır. Bundan dolayı babalar ve anneler çocuklarına, eşler birbirine bir şey söyleyememekte, en küçük tartışmadan dahi korkar duruma gelmişlerdir. Müslümanlar ömürleri boyunca bu duruma düşmek korkusu ile yaşamaktadırlar (Cübeyr, 2008).

İbn Cübeyr burada kaldığı son günlerde kendisini derinden etkileyen bir olay ile karşı karşıya kalmıştır. Şehrin önemli şahıslarından birisi ergenlik çağına gelmiş kızını kafileden birisine eş olarak teklif ederek onları evlendirmiştir (Cübeyr, 2008). Kızını veren kişi Müslümanların önde gelenlerinden birisi olduğu için kızını evlendirmek istemesi maddi anlamda kızını kurtarmak amacıyla olmadığı aşikardır. Sırf içinde buldukları durumdan kızını kurtarmak, Müslüman bir beldede hayatını sürdürmesini sağlamak için ailesinden ayrı kalmasına, sonunu bilmediği bir yola kendi öz kızını göndermeye gönlü razı oluyordu.

İbn Cübeyr burada geçirdiği yaklaşık olarak doksan beş günün ardından yola çıkmak amacıyla gemiye binmişlerdir. Gemiye ayak bastığı 9 Zilhicce/13 Mart Çarşamba günü ertesi günü Kurban bayramı arifesidir. Ancak hava şartlarından dolayı 21 Zilhicce/25 Mart Pazartesi sabahı yola çıkarak Sicilya'dan ayrılmışlardır (Cübeyr, 2008).

SONUÇ

İbn Cübeyr seyahatnamesinden anlaşıldığı üzere o dönem için Sicilya adasında yaşayan Müslümanların durumunu ikiye ayırmamız gerekmektedir. Birinci olarak seyahatnamede ada içerisinde mescitlerin, camilerin açık olması, bazı şehirlerde ezanlar okunması, hocalar aracılığıyla kuran dersleri verilmesi gibi hoş görü ortamının bulunduğu dair bilgiler yer almaktadır. Ayrıca kral Müslümanlara karşı hoşgörülü davranmakta, sarayda en yakın hizmetkârları dahi Müslüman olmaktadır. Öyle ki saraya

⁵On ikinci ve on üçüncü asırlarda, Kuzey Afrika, Endülüs, Tunus ve Fas'a kadar bütün batı Müslüman ülkelerine hâkim olan hanedan.

giren Hıristiyan kadınlar Müslüman cariyeler aracılığıyla İslam dinini benimsemektedir. Ülkenin yönetiminde birinci derecede söz sahibi olan gençlerden oluşan heyetin içinde birçok Müslüman bulunmaktadır. Sadece bunlara bakacak olursak adada geniş bir hoş görünün hakim olduğunu Müslümanların dinlerini yaşamalarında bir engel olmadığını, sanki Müslüman bir ülkede yaşıyormuş gibi dinlerinden dolayı herhangi bir baskıya maruz kalmadıklarını düşünebiliriz. Ayrıca İbn Cübeyr'in ziyaret ettiği yerlere baktığımızda Müslümanların yaşadığı büyük şehirler ile kırsal bölgeleri gezerek bilgiler vermiştir. Bu bilgilere baktığımızda Hıristiyanlar ile Müslümanların birlikte yaşadığı yerlerde ekseri olarak büyük şehirlerde daha fazla hoşgörü ortamının bulunduğunu söyleyebiliriz.

İkinci olarak İbn Cübeyr adada bulunan bazı Müslümanlar ile yaptığı konuşmalarından bunları öğrenmekteyiz. Dikkat çekmemiz gereken bir husus var ki İbn Cübeyr'in seyahatnamesinde yer verdiği Sicilyalı Müslümanlar sıradan insanlar değil, adanın önde gelen Müslümanlarındandır. Bunların anlattıklarından anladığımız kadarıyla, ada içinde Müslümanlar çok zor durumdadır. Ölüm korkusundan dolayı ibadetlerini gizliyorlardı. Bazı Müslümanların dinlerinden dolayı baskıya maruz kalmışlardır. Özellikle dinlerinden dönmesi sonucu Sicilya'da yaşayan diğer Müslümanların da etkileneceğini düşündükleri bazı şahıslara daha fazla baskı yapılmıştır. Adanın fakihlerinden İbn Zur bunlardan birisidir. Müslümanlığını gizleyerek Hıristiyan olduğunu ilan ederek ömrünün sonuna kadar bir papaz gibi yaşamak zorunda kalması bunu açıkça göstermektedir. Adadaki Müslümanlar çocuklarının kendilerine kızmalarından dolayı ya da Hıristiyanların akıllarını çelerek din değiştirmelerinden korkmaktadırlar. Bir Müslüman kızının böyle bir duruma düşmemesinden dolayı, İslam'ın hüküm sürdüğü bir ülkede yaşaması için Müslüman hacılardan birine kızını vermek istemesi bunun acı bir sonucudur. Bütün bunlar bize, Müslümanların bu adada görüldüğü gibi huzur ve hoşgörü içerisinde yaşamadıklarını, dinlerinden dolayı ölüm korkusu duyduklarını ve Hıristiyanların egemenliği altında yaşamaktan rahatsız olduklarını göstermektedir.

Ayrıca Hıristiyanlar, Cefalu şehrindeki kalenin Müslüman donanmalarına karşı koymak için inşa edilmesi, Trapani şehrinde, Müslümanların şehre istila etmek için kullanacağı yeri ön görüp buraya bir hisar inşa edip buraya hiçbir Müslüman'ın çıkmasına izin vermemeleri, Müslümanların lideri konumunda bulunan İbnu'l Hacer'in Muvahhidler ile görüştüğü iftirası ile bütün varlığına el konulması; Hıristiyanların hala Müslümanların adayı ele geçirmelerinden korktuklarını göstermektedir.

KAYNAKÇA

Ahmad, A. (1975). *A History Of Islamic Sicily*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Altan, İ. (2002). "Kelbiler", *DİA*, XXV, (s.206-207). İstanbul: TDV.

Curtis, E. (1912). *Roger of Sicily and the Norman Lower In Italy*, New York: G. P. Putnam's Sons.

İşiltan, F. (1997). Sicilya, *İA*, X, (s.589-596). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

İbn Cübeyr, (2008). *Endülüsten Kutsal Topraklara*,çev.İsmailGüler, İstanbul: Selenge Yayınları.

İbn Havkal, İ.(2017). *10. Asırda İslam Coğrafyası*, trc. Ramazan Şeşen, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Karaarslan, N. Ü.(1999). İbn Cübeyr, *DİA*, XIX, (s.400-402). İstanbul: TDV.

Knight, H. G. (1838). *The Normans In Sicily*, London.

Metcalf, A. (2003). *Muslims and Christians in Norman Sicily: Arabic Speakers and the End of Islam*. London; New York: Routledge Curzon.

Özaydın, A. (1988). Ağlebiler, *DİA*,I, (s.475-478). İstanbul: TDV.

Rahman, H.U. (1995). *İslam Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Birleşik Yayınları.

Şakiroğlu,M. H. (2009). Sicilya, *DİA*, XXXVII, (s.138-139). İstanbul: TDV.

Yusuf Yıldız, Y.(2017, Mayıs). 15. Yüzyıla Kadar Sicilya ve İtalya'da Müslümanlar, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 40, ss. 67-88.

Şahin, S. (2016). *Sicilya'da Normanlar ve Müslümanlar*. İstanbul: Arkeol.

MEDENİYET İNŞASINDA FELSEFENİN ETKİSİ

Doç. Dr. Mustafa EREN

mustafaeren51@hotmail.com

THE EFFECT OF PHILOSOPHY ON CIVILIZATION BUILDING

In this paper, the effect of philosophy on civilization building is considered in detail. Civilization thoughts have become in recent years one of the most contention in the social sciences. Especially at the last two centuries, the social, political, military, economic, technical and Scientific developments that emerged in the Eastern and Western World have been questioned by founding elements and emergence codes of civilization. The birth and destruction processes of civilizations can not be explained with a single reason. In this sense, civilizations are dynamic processes that have many components. When the reference points that build of the civilizations are examined, the effects and traces of the philosopher and their doctrines are obvious in the mentioned civilizations. This clearly demonstrates the role and influences of philosophy on civilization building.

Keywords: Civilization, philosophy, culture, science, human.

Medeniyet Tasavvurları yaşadığımız yüz yılda sosyal bilimler alanında en çok tartışılan konulardan biri haline gelmiştir. Son iki asırdır Doğu ve Batı dünyasında ortaya çıkan sosyal, siyasal, askeri, ekonomi, teknik ve bilimsel gelişmeler bu tartışmaların seyrini etkilemektedir.

İnsanlık kendini bu dünyada buldu bulalı basit yaşayıştan karmaşık olana, aşağıdan yukarıya doğru bir süreç izlemiştir. Kuzey batı Avrupalı araştırmacı ve düşünörlere bakılırsa, insanlar konar- göçer-toplayıcı-avcı yaşam biçimleriyle, daha sonraları belli kara parçalarına yerleşip tarımdan geçimlerini sağlar olmuşlardır. Nihayetinde şehirler kurarak geniş çapta zanaat ile ticaret etkinliklerine girmişler iktisadi faaliyetler ve hukuk düzenlerini vücuda getirmişlerdir.¹

Geleneksel bir yöntem izleyerek tebliğimizin merkezi konusu olan medeniyet ve felsefe kavramlarını tahlil etmeyi yeğlemekteyiz. Zira her iki

¹ Şaban Teoman Duralı, "Çağımızın Değerler Dizisi (Paradigma) Sorunu", İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 16, Sayı 1, 2003, (1-27), s. 1.

kavram özellikle tanım açısından bir takım zorlukları içinde bulundurur. Medeniyet ve felsefe ile ilgili çok sayıda tanım ve tanımlamalar vardır. Bu tebliğin sınırları içerisinde söz konusu tanımların tamamını burada irdeleme imkânımız yoktur. Bu nedenle medeniyet ve felsefe kavramları üzerine genel geçer kabul edilebilecek tariflerle konuya girmek istiyoruz. Batı literatüründe medeniyet ve kültür kavramlarına farklı anlamlar yüklenmektedir. Bir kısım antropologlar, kültür ve medeniyet kavramını eş anlamlı olarak kullanırken, bazıları bu her iki kavramın farklı içerimlere sahip olduklarına işaret ederler. Alman düşünce geleneğinde, yaşayan kavimler ve milletler arasında bir tasnif yapılmak istendiğinde, “Natürvölker”e “Kulturvölker” terimlerine başvurulur. Bu ayırmda doğa toplumları diye nitelenen toplumlara ilkel, kültür toplumlarına ise medeni toplum tanımlaması yapılır. Alman literatüründe kültür kavramıyla ifade edilen düşünceler, Fransız literatüründe medeniyet kavramıyla dile getirilir.² Çağdaş düşünürlerden Nurettin Topçu da kültür ve medeniyet arasındaki farka dikkat çekmiştir. Topçu’ya göre,

“ bir milletin kültürü, onun bütün fertlerinin sahip olduğu hadiseleri karşılayan duyuş şekilleriyle, bütün tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümleridir.”³ Taylor’un kültür tanımına göre, “Etnografyadaki en geniş anlamında kültür ya da uygarlık, insanın, bir toplum üyesi, olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlak, töre ve tüm diğer yetenek ve alışkanlıklarını içeren bir bütündür.” Bu iki genel tanım benzer gözükse de Topçu kültürü daha çok insan zihninin ve ruhunun ürettiği değerler alanı olarak görürken, Taylor’un tanımında bu düalizmin olmadığını, yani maddi ve manevi kültürün birbirlerinden bağımsız olmadıkları görülmektedir. Yine medeniyet ve kültür üzerine çalışmalar yapan Teoman Duralı kültür ve medeniyeti farklı anlamlarda değerlendirmektedir. “Latince de cultus yahut cultura, toprağın sürülüp işlenmesi, ürün vermeğe hazır hâle getirilmesi demektir. Anlam genişlemesiyle cultura, toplum varlığı olarak kişinin, toplumsal yoldan kendisi ile toplum çevresini öğrenip anlaması, doğal ortamını da işleyip yaşanabilir duruma sokması biçiminde anlaşılmıştır. Toplum varlığı kişi, kendisini öncelikle içerisinde doğduğu toplum ile onu çevreleyen doğa şartlarına uydurmağa, ‘uyarlamaya uğraşmıştır. Bunun mümkün görülmediği nâdir tarihî ânlarda, çoğunlukla, bunalım dönemlerinde, kişiler, güçleri yettiğince toplumsal veya doğal ortamlarını değiştirmeye girişmişlerdir.”⁴ Duralı’ ya göre, medeniyet seviyesine erişebilmiş kültürlerde gelenekleşmiş örfler, ödev – hak dengesi gözetilerek sıkıca belirlenmiş düzenlere dönüştürülmüş, buradan da ‘hukuk’, dolayısıyla da ‘kanunlar oluşturulmuştur. ‘Hukuk’un ise, aslı esası ‘ahlaktır. Geleneklere

² Muhittin Bilge, “Nurettin Topçu’nun Kültür ve Medeniyet anlayışı”, *Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Hareket Dergisi ve Nurettin Topçu, Hece. Aylık Edebiyat Dergisi, 2006, Yıl: 10, Sayı 109., (234-243), s. 235.*

³ Nurettin Topçu, , *Kültür ve Medeniyet, Dergâh Yay., İstanbul 1998, s.16.*

⁴ Şaban Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet: Çağdaş Küreselleştirilen İngiliz-Yahudi Medeniyeti Anlamı, Gelişimi, Konumu, İstanbul 2017, s. 31.*

geçmiş 'göreneklerdeki 'ahlâk', yaptırım gücü bulunmayan yaşama tarzıdır.⁵ Az yahut çok benzer 'değer örgülerini kuşatan, sınırlandıran toprak parçasına yerleşen toplumlar, başta 'tarım' olmak üzere, üretime geçtiler. Böylelikle, iktisat denilen olayı yürürlüğe koydular. En üst teşkilatlanma seviyesini temsil eden 'devlet' kurma becerisini gösterebilmiş bu toplumların, 'kültürler-üstü-kültür' şeklinde niteleyebileceğimiz yapılanması, 'medeniyet' terimiyle anılır. Geçmişin en eski devirlerinden bu yana istisnasız topluluklar ile toplumların tamamı, mutlaka 'kültür' dediğimiz düzene mâlik olmalarına karşılık, tarihte bütün kültür toplulukları, 'medeniyet' kurmuş değildir.⁶ Duralı, bu düşüncelerle kültürü medeniyetin bir alt ve artalanı olarak görmektedir. Buna göre birçok kültür ortaya çıkabilir, fakat bu kültürlerin tamamı medeniyet kriterlerine haiz olamadığı için medeniyet seviyesine ulaşmaz.

Medeniyet kavramı da tıpkı kültür gibi, hatta kültürden daha fazla polemik konusu yapılan, tanımında ittifak edilemeyen, coğrafyadan coğrafyaya yazardan yazara çok farklı anlamlarda kullanılan bir kavramdır.⁷ Bütün bu farklılık ve ayrımlara rağmen kültür ve medeniyet kavramları birbirlerinin yerine de kullanılmaktadır. Bu nedenle, kültür ve medeniyeti genel olarak, insanın tabiatla, toplumla ve aşkınla kurmuş olduğu ilişkinin bir tezahürü olarak algılamaktayız. Kültür ve medeniyet kavramları konusundaki polemikler aynı şekilde felsefe için de geçerlidir. Neredeyse filozofların sayısı kadar felsefe tanımları vardır.

Bu tanımsal farklılıkların detaylarına girmeden felsefeyi genel anlamda, insanın kâinat görüşü, akli, eleştirel, analiz ve sentezci, varlık hakkında düşünme ve eylemleri sorgulayan düşünsel bir etkinlik alanı olarak tarif edebiliriz. Her cemiyet insanının kâinat görüşünde farklılıklar vardır. Felsefe bu anlamda insanın kâinata uzanan kollarıdır. Daha net bir ifadeyle, felsefe, bir milletin benliğinden çıkarak kâinatın her tarafına doğru uzanan iradesinin bir sistem halinde ifadesidir. Felsefe, millette irade halinde doğar ve onun tarihine istikamet verir. O millet, insaniyetin aile sevgisine, harp gücüne, sanat terennümüne, devlet iktidarına, millet aşkına ve ölümü karşılayışında kullandığı mukavemete, bütün hayat kudretlerine tercüman olur.⁸

Bu kavram analizi çerçevesinde felsefe ve medeniyetin içerdiği anlamlara bakıldığında, bu iki kavramın birbirleriyle yakın ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Üzerinde yaşadığımız gezegen binlerce yıldır birçok medeniyete sahne olmuştur. İbn Haldun'un medeniyet teorisine göre, medeniyetler canlı bir organizma gibi doğarlar, büyürler, olgunlaşır ve ölürler. Medeniyetlerin doğuş ve yok oluş süreçlerini tek bir nedenle açıklama imkânımız yoktur.

⁵ Şaban Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet...*, s. 29

⁶ Şaban Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet...*, s. 33.

⁷ Muhittin Bilge, *A.g.e.*, s. 235.

⁸ Nurettin topçu, *A.g.e.*, s. 17.

Medeniyetler birçok bileşenlerden oluşan dinamik süreçlerdir. Tüm medeniyetlerin ortak noktası insandır. İnsan, düşünen, inanan, duyguları ile yaşayan ve bütün düşünüp ve hissettiklerini dışarıya herhangi bir şekilde aktaran ve aktarma gayretinde olan bir varlıktır. İnsanın bilgi, düşünce, inanç, irade ve hissiyat olarak ifade edebileceğimiz bütün deruni faaliyetleri onun iç dünyasını oluşturur. Çok yönlü bir varlık olarak bu iç dünya iki şekilde dış dünyaya aktarılır.

Birincisi düşüncenin, tahayyülün ve tecrübenin dilsel kalıplara dökülerek sözlü ve yazılı bir tarzda dış dünyaya aktarılması, ikincisi de iç dünyanın hal ve davranış hareketleriyle dış dünyaya aktarılmasıdır.⁹ Farabi'nin ilimlerin sayımını dil ilmiyle başlatmasını da bu çerçevede düşünmek gerekir. Kavramların nesnelere zihinsel tasavvuru olduğunu düşündüğümüz zaman özne ve nesne ile olan irtibatın kurulmasının ilk aşaması temellendirilmiş oluyor. Açıklıkla söyleyebiliriz ki dil ilmi Farabi'nin ilimler algısının bel kemiğini oluşturmaktadır. Farabi'ye göre medeniyet tasavvurunun temel bağlantı noktasını da dil ilmi ve felsefe oluşturmaktadır.¹⁰ Felsefe sistemi çerçevesinde teşkilatlanabilmiş medeniyete mensup toplumların en başat özelliği, anlamları sınırlanmış, belirginleştirilmiş, seçik kavramlar örgüsüyle donanmış bir dile sahip olmalarıdır. Bu meselenin baş sorumlusu, öncelikli görevi kavram kuyumculuğu olup mesleği icabı geçmiş felsefe sistemlerini öğretmekle yükümlü felsefeci ile var olan sistemleri çözümleyen yahut gücü yetiyorsa, sistem kuran filozoftur. Bunun tersi, felsefeden yoksun kültüre yahut medeniyete bağlı toplumların dilleri için söz konusudur. O çeşit diller, daha ziyade tasavvur yüklüdürler. Sonuçta kavram dağarcıkları yönünden yoksul olup barındırdıkları kavram dahi, belirlenince pek cılız kalırlar. Aynı şekilde, felsefileşmiş kültür yahut medeniyette yer almakla birlikte, olağanüstü değişim sancılarıyla bunalan yahut bunaltılan toplumun kavram dili de karışıktır, kargaşaya boğulmuştur.¹¹ Böyle bir durumda kavramlar arasındaki sınırlar aşılır ve anlamlar karışır. Bu da, insanların temel kültür ihtiyacını temsil eden bildirişmeyi zaafa uğratar. Bildirişmenin zaafa ve arızaya uğradığı zamanlarda ve mekânlarda kültürsüzlük hâkim olur.¹²

Bütün faaliyet, davranış ve oluşumlar dış dünyaya yansıtılırken, iç dünyamızın toplum bağlamında tezahür etmesiyle ortaya çıkan durum kültür ve medeniyet kavramıyla ifade edilir. Kültür ve medeniyetlerin en temel karakterlerinden biri evrensellik iddialarını taşımalarıdır. Bir medeniyet ancak evrensel değerleri rahminde taşıdığı zaman lokal sınırları aşıp evrensel boyuta ulaşabilir. Bu değerler bir tarafta müspet bilimlere başlığı altında sınıflandırılan fizik, kimya, tıp ve biyoloji bilimleri iken, diğer

⁹ Alparslan Açıkgenç, "Medeniyet ve Değerler", içinde: *Açık Medeniyet – İstanbul Yaklaşımı Recep Şentürk (Ed.), İstanbul 2013, (71- 95), s. 72.*

¹⁰ Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlihi", *Marife Dergisi, Yaz 2015, 15/1, s. 33-65.*

¹¹ Şaban Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet...*, s. 23.

¹² Şaban Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet...*, s. 24.

tarafında felsefe, tarih, hukuk, sosyoloji, psikoloji, sanat ve estetik gibi bilimlerin geliştirdiği tefekkür faaliyetlerdir. Bütün bunlarla birlikte insanın kutsal tecrübesinin tezahürü olan din fenomeni de medeniyetlerin kurucu unsurlarındandır. Bu dini, ilmi ve tefekkür süreçler sonucunda bir kültürün ulaştığı duruma evrensellik denilebilir.¹³ Burada konuyu basitleştirmek için bir kültürü evrenselleştiren iki unsura indirgeyebiliriz. Düşünceyi felsefenin bir faaliyet alanı olarak ele alıp felsefeyi de bir bilim olarak kabul edersek kültürlerin ilk evrenselleşme unsurunu bilim, ikincisini de ahlaki değerler olarak mülâhaza edebiliriz.¹⁴ Bütün bilimlerin felsefeden neşet ettiğini düşünürsek, felsefenin medeniyet ve kültürün oluşumunda temel dayanak teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Felsefe ile ondan türemiş olan bilimin ortaya çıkmamış olduğu bir kültürün tarih, dolayısıyla da kimlik bilinci belirlemiş olmaz. Tarih böylelikle de, kimlik bilincinden yoksun kültürlerin vücut verdiği medeniyetler tarihinde değil de, tarih öncesi denilen dönemlerde yaşarlar.¹⁵ Felsefe insanın ne olduğunu ve ne yaptığını soruşturuyor ise medeniyet kavramının esasını oluşturan varlık ve hayat kavrayışlarımızın ancak felsefece oluşturulabileceği açıktır. Bu genel konular ancak felsefe ile ele alınabilir. Bu anlamda medeniyet ve onun aktüel hali ile kültür, varlık ve hayat hakkındaki görüşlerimizin yaşanmasının adlarıdır da aynı zamanda. Bu nedenle medeniyet, kültür ve felsefe birbirlerinden bağımsız olamaz. Medeniyet ayrı kültür ayrı yaşanmaz Yaşadığımız kültürün medeniyetinden oluruz ve veya medeniyetimizi yaşarız.¹⁶ M. Foucault'un (1926-1984) episteme kavramını kullandığı gibi, bilimsel söylemi belirleyen kurallar bütünü olup, yaşantıya düzen veren temel kültürel şifreler olarak görürsek, bir dönemin baskın epistemesi/model ve dizgeler geniş anlamda o dönemin düşünce yapısını yansıtır.¹⁷ Söz konusu düşünce yapısı da rahminde taşıdığı medeniyetin çocuğudur. Medeniyetlerin övünç kaynağını teşkil eden referans noktalarının örneklerine bakıldığında, bu çağların felsefi düşünce ile en çok iştiğal edildiği zamanlar olduğuna dikkat çekilir. Varlık ve hayat hakkındaki soruşturmanın ürettiği bilgi ve açıklamaların, oluşturduğu kurumsal yapı ve işleyişlerin toplamının medeniyet ve kültür olduğu ve bunların da daha yoğun ve çoklu bir felsefi düşünüşle gerçekleştirilebileceği tarihi örneklerle ortadadır.¹⁸

Tarihin önde gelen medeniyetlerin yer almış olduğu mekân Avrasya anakarasıdır. Avrasya'nın en doğusu ile güney doğusunda Beşinci bine doğru yer almaya başlayan pirinç tarımı dolayındaki yerleşim, Doğu medeniyetlerin temerküz ettiği coğrafyadır. Asya'nın güney batısında yine

¹³ Alparslan Açıkgöç, *A.g.e.*, 73,74.

¹⁴ Alparslan Açıkgöç, *A.g.e.*, s. 73.

¹⁵ Şaban Teoman Durallı, *Çağdaş Küresel Medeniyet...*, s. 37.

¹⁶ Bu alıntı Kırmızılar Derneği'nin resmi internet sayfasında, Rahmi Karakuş ile "Felsefe ve Türk Felsefesi Üzerine Söyleşi" adlı mülakattan alınmıştır. <http://www.kirmizilar.com/tr>, 09.04.2018

¹⁷ Veli Urhan, "Michel Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan", *Felsefe Dünyası*, Ankara 2001/1, Nr. 33, (55-67), s. 20.

¹⁸ Rahmi Karakuş, *A.g.y.*

Beşinci bin dolaylarında buğday ile arpa ekiminin vukuu bulunduğu bölgede ise, Batı medeniyetinin öncüsü olan Sümer kültürünün biçimlendiği görülür. Sümer kültürünün etkisiyle Mezopotamya, Mısır, Doğu Akdeniz -Fenike, Filistin ile İsrail-, Hıristiyan ile İslam ve nihayet Teoman Duralı' nın tanımlamasıyla Yeni çağ din dışı Batı Avrupa (Yahudi -İngiliz) medeniyeti çıkıp serpilmişlerdir.¹⁹

Tarih sahnesine çıkan medeniyetleri yeryüzünün iki kıtasıyla sınırlamak medeniyet tarihi açısından doğru bir yaklaşım tarzı değildir. İnsanlık var olduğundan beri bir kısmı tarih sahnesinden silinmiş olsa da çok sayıda medeniyetin var olduğu bilinmektedir. Medeniyetleri de ulaştıkları siyâsî ile iktisâdî teşkilâtlanmalarındaki karmaşıklık seviyesi, bilgelikteki açıklama gücü ve zanaatlardaki vukuf ile çeşitlilik bakımından dahî başlıca iki öbek hâlinde sınıflandırabiliriz: Yüksek gelişmişlik seviyesine erişmiş olan ile olmayan medeniyetler. Yüksek bir gelişmişlik gösteren medeniyetleri tarihte Avrasya denilen kıtalar blokunda görüyoruz.²⁰

Güçlü ve zayıf medeniyetler ya da varlığını bir şekilde devam ettirebilen veya izleri silinmiş medeniyetler incelendiğinde, karşımıza çıkan temel unsurlardan birisi, sözü edilen medeniyetlerin felsefe ile kurduğu ilişki biçimidir. Elbette burada felsefe derken, insanın varlık hakkında düşünmesi, varlığın hakikatini araştırması ve ona göre değer oluşturması kast edilmektedir. Bu anlamda felsefesi olmayan bir medeniyet tasavvur etmek tahayyül gücümüzü zorlayacaktır. Felsefeyi sadece antik dönemden başlatıp, bu dönem öncesi insanlığın düşünce birikimini yok saymak antropolojik gerçeklere aykırı bir durumdur. Medeniyet -Felsefe ilişkisini ele alırken herhangi bir mantık yanlışlığına düşmemek için bu hassasiyeti göz önünde bulundurmak gerekir. O halde felsefe perspektifinden medeniyetler arasında bir karşılaştırma yapılırken o medeniyetlerin felsefe tasavvurlarının zayıf ve güçlü yönlerine işaret edilmelidir.

Tebliğimizde yerine göre tekil anlamda 'medeniyet' çoğul anlamda 'medeniyetler' kavramını kullandık. Medeniyet tarihi açısından bu da bir tartışma konusudur. Tarihte tek bir medeniyet mi vardır? Yoksa medeniyetler çeşitli midir? Bu konuda medeniyet tarihçileri ve düşünürler, farklı bir tutum içindedirler.²¹ Diğer medeniyetlerle ilişkiler açısından medeniyetler iki kategoride değerlendirilebilir. Birincisi çoğulcu bir karaktere sahip, başka kültür ve medeniyetlere birlikte yaşama ve saygı ilkesi çerçevesinde hayat hakkı tanıyan onlarla birlikte var olmayı benimseyenler. İkincisi Başka medeniyetleri yok sayıp tüm dünyaya hâkim olma isteği ile kendi medeniyeti yaymaya çalışan medeniyet tasavvurudur. İki büyük medeniyet olan İslam ve Batı medeniyeti mukayese ettiğimizde her iki medeniyetin temel karakterini bariz bir şekilde görmemiz

¹⁹ Şaban Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet...*, s. 17.

²⁰ Şaban Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet...*, s. 33.

²¹ Recep Şentürk, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?", *İslam araştırmalar Dergisi*, Sayı 16, 2006, (89-121), s. 91.

mümkündür. Endülüs, Babürler ve Osmanlı tecrübelerinin ortaya koyduğu gibi, İslam medeniyeti kapsayıcı ve çoğulcu bir niteliğe sahiptir. İslam başka medeniyetlerin var olduğunu tanımıştır. Batı medeniyetine çoğulcu ve kapsayıcı perspektiften bakıldığında, tarihsel tecrübeler bu medeniyetin dışlayıcı, diğer medeniyetlerin varlığını kabul etmeyen bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. ²² Yahudi-Hıristiyan Batı medeniyetinin dışlayıcı bir karaktere sahip olduğu felsefi ve dini argümanlarla açıklanabilir.

Medeniyetlerin çoğulcu ve tekilci, kapsayıcı ve dışlayıcı karakterini belirleyen temel etken, söz konusu medeniyetlerin felsefeyle ilişkisidir. Bu çerçevede konumuzu aynı medeniyet havzasından doğmuş iki büyük medeniyet olan Yeniçağ dindışı Batı Avrupa Medeniyeti ve İslam Medeniyeti örneklendirebiliriz.

Yeniçağ dindışı Batı Avrupa medeniyetinin merkez kültürü Fransız felsefesi ile başladığı iddia edilir.. Mezkûr medeniyetin doğuşuna etki eden isimlerden biri Fransız filozof René Descartes'dır. Descartes'tan sonra Fransa'dan sistem kurucu filozof çıkmamıştır. Nihayet, Yeniçağ Avrupa'sında, felsefe-bilim devi olarak iki ülkenin temayüz ettiği görülmektedir. Bunlardan birisi Almanya, diğeri de İngiltere'dir. İkisi de Germen ailesine mensup dilleri konuşur.²³ Yeniçağ Avrupa medeniyetine yön veren fikir babalarına bakıldığında bunların kahir ekseriyetinin felsefe ile bir şekilde ilişkili olduğu görülür. Charles Louis de Secondat Montesquieu (1689-1755), François-Marie Arouet de Voltaire (1694-1778), Jean- Jacques Rousseau (1712-1783), Denis Diderot (1713-1784), Jean le Rond D'Alembert (1717-1783), Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes, John Locke (1632-1704), David Hume, Adam Smith, İmmanuel Kant (1724-1804), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Batı Avrupa medeniyetinin önde gelen temsilcilerdir.²⁴

Bir medeniyet kurucu, taşıyıcı ve öğretici şahsiyetlerin düşünce ve eylemleriyle gelişir ve olgunlaşır. İslam medeniyetinin referans noktalarını oluşturan, El Kindi (801-866), Farabi (870-951), İbn Sina (980-1037), Gazzali (1058-111), İbn Rüşd (1126-1198), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273), gibi ismini burada zikredemeyeceğimiz birçok filozof ve mutasavvıf, söz konusu medeniyetin taşıyıcı ve öğretici figürleri olarak bilinmektedir.

Filozof içine doğduğu toplumun adeta radarıdır gibidir. Ortalıkla yozlaşmış bozulmuş değerleri derleyip toparlar, ardından bunları aklın biçimlendirici potasında işleyerek sıkı dokunmuş, sistem halinde toplumuna iade eder. Felsefileştirilmiş bu değerler, ahlak nizamı şeklinde, uzun vadede eğitim yoluyla topluma kazandırılır. Bahse konu değerler, gündelik hayatın bütün seviyelerinden geçerek bilim, sanat ve din gibi, toplumun en yüce düzlemlerine dek yaygınlaşıp yerleşir ve bir medeniyetin özellikleri halini

²² Recep Şentürk, "Medeniyetler Sosyolojisi...", s. 92.

²³ Şaban Teoman Duralı, Çağdaş Küresel Medeniyet..., s. 140

²⁴ Şaban Teoman Duralı, Çağdaş Küresel Medeniyet..., s. 139.

alır.²⁵ Netice itibarıyla felsefi anlamda kısırlaşmış kültürler, medeniyet yarışında, güçlü felsefe geleneğe sahip olan toplumlar karşısında gerilemeye başlar ve bir müddet sonra da yok olan medeniyetler kervanına katılır. Felsefe sistemlerinin bu özelliği, onların bizzat temelinde yatmaktadır. Zira sistemler, içlerinde insan yaşantısı ile ilgili birçok kavramın, açıklıkla ve bilimsel olarak ifade edilmesi ile oluşturulur. Böylece; insan nedir? Toplum nedir? Hayatın anlamı nedir? Nereden geliyoruz, nereye gidiyoruz? gibi soruların yanında; bilgi, bilim, yöntem, devlet, siyaset, hukuk, iktisat, sanat, estetik, ahlak ve diğer birçok kavramlar bir sistem teşkil edecek şekilde fikir örgüsü halinde geliştirilir. İşte yeni bir medeniyet tasavvuruna kapılarını açan bu felsefi yaklaşımdır.

Sonuç

Üzerinde yaşadığımız gezegen birçok medeniyetin oluş ve yok oluşuna sahne olmuştur. Tarihsel tecrübenin verileri ışığında medeniyet tarihine bakıldığında, güçlü ve zayıf medeniyetlerin niteliklerini görme imkânımız doğmaktadır. İnsan düşüncesinin, vicdanının, iradesinin, aklının ve duygularının tarihin akışı içerisinde sahnelenmesi olarak da tarif edebileceğimiz medeniyetin en başat özelliklerinden birisi onun felsefeyle kurduğu ilişkidir denilebilir. Güçlü felsefi geleneğe sahip olan medeniyetler şu veya bu şekilde varlığını ikame ettirirken, felsefeleşme sürecini gerçekleştiremeyen medeniyetler tarih sahnesinden silinmeye yüz tutmuştur.

Özellikle son iki asırdır Doğu ve Batı dünyasında ortaya çıkan sosyal, siyasal, askeri, ekonomi, teknik ve bilimsel gelişmeler, medeniyetlerin kurucu unsurları ve ortaya çıkış kodlarını sorgulanır hale getirmiştir. Bugün dünyaya hâkim olan Batı Avrupa medeniyeti, her ne kadar kadim bir felsefe geleneğine sahip olsa da, evrilmiş olduğu çıkarıcı, maddeci, hazcı, mekanist ve pozitivist karakteriyle yörüngesini kaybederek, insanı acıya, gözyaşına, umutsuzluğu ve nihayetinde ölüme sürüklemiştir. Bu gelişmeler karşısında eğer Müslüman toplumların yeni bir medeniyet tasavvuru ya da iddiası varsa ki -olmalı-, önce sağlam bir felsefe zeminin inşası elzemdir. Söz konusu felsefenin temel ilkeleri akıl, vahiy, merhamet, adalet, hoşgörü ve vicdan olmalıdır.

Kaynakça:

Açıkgenç, Alparslan, "Medeniyet ve Değerler", içinde: *Açık Medeniyet - İstanbul Yaklaşımı* Recep Şentürk (Ed.), İstanbul 2013, (71- 95).

Bilge, Muhittin, "Nurettin Topçu'nun Kültür ve Medeniyet anlayışı", Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Hareket Dergisi ve Nurettin Topçu, *Hece*. Aylık Edebiyat Dergisi, 2006, Yıl: 10, Sayı 109:, (234-243).

Duralı, Ş. Teoman, *Çağdaş Küresel Medeniyet: Çağdaş Küreselleştirilen İngiliz-Yahudî Medeniyeti Anlamı, Gelişimi, Konumu*, Dergâh Yay., İstanbul 2017.

²⁵ Şaban Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet...*, s. 120.

Duralı, Ş. Teoman, "Çağımızın Değerler Dizisi (Paradigma) Sorunu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, Sayı 1, 2003, (1-27).

Karakuş, Rahmi ile "Felsefe ve Türk Felsefesi Üzerine Söyleşi" adlı mülakattan alıntılanmıştır. <http://www.kirmizilar.com/tr>, 09.04.2018

Şentürk, Recep, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?", *İslam araştırmalar Dergisi*, Sayı 16, 2006, (89-121).

Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yay., İstanbul 1998.

Urhan, Veli "Michel Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan", *Felsefe Dünyası*, Ankara 2001/1, Nr. 33, (55-67).

Uyanık, Mevlüt, Aygün Akyol, "Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili", *Marife Dergisi*, Yaz 2015, 15/1, (33-65).

ORTA ÇAĞ'DA HİNT OKYANUSU'NDA DOĞU-BATI

ETKİLEŞİMİNDE

MÜSLÜMAN TÛCCARIN ROLÜ

Yrd. Doç. Dr. Nihal ŞAHİN UTKU

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

nihal.sahin@marmara.edu.tr

**THE ROLE OF THE MUSLIM MERCHANT IN THE INTERACTION
BETWEEN THE EAST AND THE WEST IN THE INDIAN OCEAN IN THE
MIDDLE AGE**

Muslim merchants were spread out into the Indian Ocean within just a single century of the emergence of Islam in the Arabian Peninsula. Commercial relations, which have started by the expedition of 3 different Arab merchant caravans into China, have been instrumental in the development of the interactions between the East and the West. The transfer of technical and cultural concepts such as the numerical system that had originated in India but is known in the West as the "Arabic numbers" and the Chinese compass have been carried to Europe by the hands of merchants.

Islamic travel literature mentions that there existed a populous Muslim community in Hangzhou, which was an important center of the trade between China and the Islamic countries, that the Muslim population would come together in the mosques, especially during the Eid festival prayers, that their numbers had grown to such a degree that the regional authorities had started to become about their presence and that the Friday prayer sermons would be given in the name of the Buddhist Chinese emperor in order to allay such fears. Islam had found acceptance on the coastal towns and to a lesser degree in certain regions of China, mainly due to the Muslim colonies established in China, India, Indonesia, and Malay Islands for commercial reasons.

The global East-West trade have brought Christians and Muslims together under partnerships and commercial contracts and the commercial ships that have thus sailed have carried not only goods, but also people of all religious affiliations. Muslims have been pioneers in introducing many exotic fruits and spices of economic value of Indian origin to the West, starting from Iran and Lower Mesopotamia and extending to Egypt, North Africa and finally to the Mediterranean world. They have also transferred the agricultural and watering systems of the Near East to Europe.

The trade routes have also been carriers of diverse products and production techniques, shipbuilding and navigation techniques, faiths, ideas, languages, fashion, foods, dishes, lifestyles, literary and aesthetic tastes, commercial methods and architectural styles. Thus, Indian Ocean commercial relations have fostered the interaction between the Eastern and the Western civilizations.

As such, in the Middle Age, when trade could only grow as long as all parties involved mutually benefitted, the Muslim merchants have established festivals and markets, built logistics centers and harbors to enhance transit trade and have come into close contact with the locals. The peace and the prosperity that these activities brought have not only brought together the antique civilization centers, but also has been instrumental in merging a common cultural background. As such both Europe and the Far East has been affected by the Islamization of the trade routes in the Middle Age.

Keywords: *Indian Ocean (Middle Age), commerce, East-West interaction, merchant.*

Orta Çağ İslam Dünyasında Hint Okyanusu Ticaretinde Müslümanların Yeri

Sanayi öncesi dönemde şehirlerin ve devletlerin temel iktisadi modeli kendi kendine yeterli olabilmek üzerine kuruluydu. Bir bölgede yetişmeyen veya üretilmeyen bir ürüne sürekli bir talebin oluşması tehlikeliydi. Zira böyle bir talep düzensiz olma ihtimali yüksek olan bölgeler arası ticaret ile her zaman karşılanamayabiliyordu. Bununla birlikte şehirlerin ihtiyaçlarını çoğu zaman o yerleşim bölgesinin yakın kırsalı üretmiyordu. Bu yüzden binalar için taşlar, silahlar ve ziynet eşyaları için madenler, gemiler ve mobilyalar için ağaçlar, kıyafetler için ipekli, yünlü ve pamuklu kumaşlar, hekim ve rahipler için tütsü ve baharatlar, servet ve kudret gösterisi için lüks mallara ihtiyaç duyan şehirli nüfuslar, uzun mesafeli ticarete yeni yönler ve organizasyon yöntemleri kazandırdı. Yükte ağır malların uzun mesafelere taşınması kârlı olmasa da bazı malların uzun mesafe taşımaya degecek kadar kârlı olması, binlerce kilometrelik yolların katedileceği organize ticari düzeneklerin kurulmasına imkan sağlamıştır. Su yoluyla ulaşımın karayoluna göre daha ucuz, çabuk ve güvenli olması, deniz üzerinden yapılan ticareti ön plana çıkarmıştır. Kara ya da su yolları, yalnızca orduların değil, tüccarın, zanaatkârların, bilginlerin ve hacıların gidip geldiği; fikirlerin, hayat tarzlarının, teknik icadların seyyaliyetine imkan sağlayan ağlara dönüşmüştür. Tarihin her döneminde tüccar zümreleri, bu hareketliliğin en dinamik unsuru olmuştur. Toplumlar onlara çoğu zaman bu pâyeyi vermese de tüccarın siyasi, iktisadi ve sosyal birçok gelişmede etkin bir rol oynadığı daima kabul görmüştür. Zira tüccar sadece mal taşımamış, aynı zamanda kültür, inanç, fikir, sanat, dil, hammadde ve icadı da bir coğrafyadan diğerine bazen bilinçli bir gayretle, ama çoğu zaman farkına varmadan götürmüştür. Zorlu yolculuklar sonucunda elde edilen

kazançlar her zaman maddi olmamış; gidilen yerlerde gözden geçirme fırsatı bulunan kitaplar, büyük alim ve âbid zatlarla tanışma imkanları da seyahatlerin önemli getirileri arasında yer almıştır (Eflakî, 1986: 136).

Ayrıca tacirler, imkanları bakımından elçilerden daha rahat hareket imkânı buldukları için kimi zaman devletleri namına bilgi toplamış, haber taşımış, muhbirlik yapmış, hatta edindikleri tecrübeler nedeniyle yöneticiler nezdinde büyük taltif görmüş, onlara danışmanlık dahi yapmışlardır (Watt, 1989: 35; Kalan, 2016: 187, 190). Akıllı ve hırslı girişimciler, genellikle ülkelerinin elçiliğini de yapmışlar; diplomatik yükümlülüklerle ticarî meşguliyetlerin aynı kişi tarafından yürütülmesi istisna olmamıştır. Zira kimi zaman ticaretin aksatılmasının savaş sebebi olması (Kalan, 2016: 188), devletler için ticaretin diplomasiden daha az önemde olmadığını işaretidir.

İslam'da ve genelde Asya'da ticaret, diğer birçok kültürde olduğu gibi hor görülmemiş, bilakis teşvik edilmiştir (Watt, 1989: 35). Hatta İslam geleneğinde tacirleri öven ve onlara kılavuzluk eden çok sayıda eser kaleme alınmıştır. "Ticaret yaşamını ruhun güvenliği bakımından tehlikeli" gören ve ticareti "bir çeşit gasp", kâr peşine düşmeyi de açgözlülük olarak tanımlayan (Pirenne, 1994: 97) Orta Çağ Kilisesinin arşiv belgelerinde "yasaklanmış, yüz kızartıcı meslekler" arasında yer alan ticaret (le Goff, 2018: 80-81), tüm bu yasaklamalara rağmen devam etmiş, hatta Haçlı Seferleri dönemde bile Batılı tüccarın Müslüman Araplarla ticareti kesintiye uğramamıştır. Bu dönemde Tunuslu Müslüman tüccarlar ile Pisalı Hıristiyan bir tüccar arasındaki muhabbet diliyle yazılmış mektuplaşmalar, ticaretin her dönemde devam ettiğine ve içten dostlukların kurulmasına vesile olduğunu dair çarpıcı bir örneklik teşkil eder (le Goff, 2018: 85).

Kilisenin, faaliyetlerine devam eden tüccarlar için aforoz edilme, mezardan yoksun bırakma, vasiyetlerini geçersiz kılma gibi cezalar içeren bir dizi ferman yayınladığı sırada İslam dünyasında tüccar baş tâci edilmiş; İslam alimleri ticareti meşru bir kazanç yolu olarak görmüş ve ahiret sevabını kazanmada vesile addetmişlerdir. İslam, ticareti sadece kayırmakla kalmamış, aynı zamanda varlığının temeli yapmıştır. Şehirlerde kalbi sayılan camilerin çevresinde tacirler de yerini almıştır (Sedillot, 2005: 112). Birçok kültürde ticaret; tarım ve zanaatın statü olarak altında değerlendirirken, İslam medeniyetinde önemli müellifler eserlerinde, ticarete dair bahisler koymuşlardır.

Özellikle Abbasiler döneminde şehirlerin gelişmesi ve yaşam standartlarının yükselmesinin bir sonucu olarak ticaret hacmi iyice büyümüş; lüks ürünler başta olmak üzere tüketimde görülen artış, ödeme şekillerinin gelişmesi, yeni para basımı ve banka, sarraf ve dellal gibi kurumların yaygınlaşmasını sağlamıştır (es-Samir, 2008: 667). Bu özellikleri ile X. yüzyılda Müslüman tüccar, İslam kültürünün asıl taşıyıcısı haline gelmiş, İslam memleketleri de ticarete takdire değer bir manzara arz etmiştir (Mez, 2000: 533-534). İspanya'dan Afganistan'a kadar uzanan bir dünyada büyük çeşitlilik arzeden malları ile engin bir ufuk açan

Müslümanlar, bilimsel ve kültürel alanda sergiledikleri kendilerine özgü yaratıcılıkla “aracı” olmaktan çok daha öte bir rol oynamışlardır (Sedillot, 2005: 112-113). İslamî sikkelerin yayıldığı coğrafya, yapılan ticaretin genişliğini gösterir mahiyettedir (Kramers, 2003: 686). Orta Çağ boyunca geleneksel dünyanın ticarî araçları ve nakliyecileri, İslam dünyasından çıkmıştır. Kervanlar ve deniz seferleriyle Müslüman tacirler Çin ve Hindistan ile Mısır arasında önemli bir bağlantı kurmuş; deniz ticaretine hem lojistik destek vermiş; hem de ticarî faaliyetlere altyapı sunmuşlardır. Buralarda ticari bağlantılar kurulmuş; tüccara depoculuk, sarraflık ve aracılık gibi hizmetler verilmiştir (Utku, 2012: 256).

Orta Çağ'da küçük kârlara razı olmayan deneyimli tüccar, yerel pazarlar yerine uluslararası pazarlara çıkmayı tercih etmiş; bu da tacirleri satılacak ürünlerin uygun mevsimlerde, kârlı pazarlarda ve rağbet edilen dönemlerde satışını sağlamak için piyasa şartlarını, malların fiyatlarını, para kurlarını düzenli olarak takip etmesini, sağlam bilgiler toplamaya özen göstermesini, malların kıt ya da kusurlu olup olmadığını ve ticaret yollarının ithalat için ne kadar güvenli olup olmadığını öğrenmeye teşvik etmiştir. Bu bilgilerin teyidinin kervanların ciddi bir şekilde sorgulanmasından ve soruşturulmasından geçmesi, birçok akılcı karar almayı ve hazırlık aşamasında hesap-kitap yapmayı gerektirmiş; bu da tüccar sınıfına zengin bir hayat tecrübesi, insanları tanıma yeteneği kazandırmış; bu sayede zaten çoğunlukla seyyah olan tüccar, toplumun en donanımlı profillerinden biri haline gelmiştir. et-Tacirü'l-Mukîm denilen yerleşik tüccara göre daha müteşebbis olan et-Tacirü's-Seffâh adı verilen ve macerayı seven bu seyyah tüccar zümresinin Çin'den Endülü's'e kadar uzanan seyahat öyküleri, Bin Bir Gece Masalları'na konu olmuştur. Örneğin dönemin saygıdeğer bir tüccarı olarak anılan Muhammed b. 'Abdurrahman b. İsmail el-Cezîrî (ö. 1302)'nin Çin'e üç tane sefer düzenlediğinden ve mesleğe 500 dinar sermaye ile başlayan söz konusu tacirin öldüğünde geride 50 bin dinar miras bıraktığından bahsedilmektedir (Labib, 2013: 230-231).

Müslüman devlet ve şehir yöneticileri de, ticaret kervanlarının taşıdığı ve geçtikleri yerlerin nasiplendiği bereketin farkına varmışlar, ticaret hatlarını kendi sınırları içinden geçirmek için özel bir çaba sarf etmişlerdir. Hazinesinin gelir kalemi açısından tüccardan alınan vergilerin önemli bir yer tutmasına ilaveten bunların geçtikleri yerlerdeki ekonomiyi canlandırmaları, hatta ihtiyacı olan devlet ricaline borç verebiliyor olmaları, el üstünde tutulmalarına sebep olmuştur. İstisnai durumlar dışında tüccar aşırı vergilerle boğulmamış, ticaret güzergâhının başka yöne kaymaması için tüccarın güvenliği ve konforu her daim gözetilmiştir. Benzer uygulamaları Asya'nın hayatiyeti ticarete dayalı diğer şehir yöneticileri de hayata geçirmiştir. Örneğin, Güney Çin'de Müslüman tüccarın liman şehirlerine yerleşmesine müsamaha gösterilmiş, herkese verilmeyen serbest ticaret izni onlara verilmiştir. XII. yüzyıl seyyahlarından Gırnatî, o dönemde Müslümanların Çin'de diğer tüccardan alınan birçok vergiden muaf olduğunu kaydetmiştir (el-Gırnatî, 2015: 179). Bu tür tavizler muhtemelen

karşılıklı menfaate dayanıyordu. Nitekim 1288 yılında tüccarlarla Hindistan, Çin ve Yemen'deki aristokratlara gönderilen mektuplarda, onların da Mısır ve Suriye'ye seyahatleri durumunda güvenliklerinin sağlanacağına dair teminat verilmiştir (Watt, 1989: 35).

İslam fetihlerinin ardından Müslümanların ticaret yaptıkları coğrafya da dünyayı kuşatacak şekilde gelişmiştir. Batıda İspanya'dan doğuda Çin'e kadar uzanan bir bölgede sağlanan İslam hâkimiyeti, sağladığı güven ve istikrar ortamında bölgeler arası ticaretin gelişmesine ciddi anlamda katkı sağlamıştır (Labib, 2013: 226-227). Kuzeyde karadan giden ticaret yollarının ana omurgasını teşkil eden İpek Yolu, Çin'den çıktıktan sonra Bizans topraklarına kadar (Selçuklulardan sonra Anadolu'yu da kapsayacak şekilde) tamamen İslam yurtlarından geçmiştir Güneyde ise genel anlamda Baharat Yolu olarak isimlendirilen güzergâhta Müslüman tüccarın ve denizcilerinin etkin olduğu bir düzenekte faaliyet gösterilmiştir.

Her ne kadar ilk dönemlerde kara yollarına nispetle Yemen dışındaki Müslüman tüccarın denize karşı çekingen tavrı nedeniyle Hint Okyanusu üzerindeki yayılması daha geç gerçekleşmişse de, bu tedirginlik kısa bir süre içinde aşılmıştır. Müslümanların denizlerde de hakimiyet sağlamalarında ve deniz aşırı teşebbüslere girişmelerinde, denizcilikle uğraşan topluluklarla karşı karşıya gelmelerinin mühim bir etkisi olmuştur. İslam'ın doğduğu coğrafya, üç tarafı denizlerle çevrili bir yarımada olmasına rağmen denizciliğin yerel balıkçılık ve kısa mesafeli kıyı taşımacılığından öteye geçmediği anlaşılmaktadır. Özellikle Hicaz Arapları için söz konusu olan bu durum, ilk dört halife döneminde istisnalar dışında devam etmiş olsa da bu durum sonraki dönemlerde hızla değişmiş, Arap denizciliği ve gemi yapımı, Akdeniz'de Bizans; Kızıldeniz, Basra Körfezi ve Hint Okyanusu'nda Fars ve Hint denizcilik ve gemicilik gelenekleri ile yerel gelenek, iklim ve coğrafya şartları ve imkânlarını birleştirerek hızlı bir gelişme göstermiştir. Hâsılı, VI. yüzyılda yabancı (İran ve Habeşli) denizci ve tüccar Seylan'ın ötesine pek geçemezken, VIII. yüzyılda Müslümanlar Çin'e kadar ilerleyebilmiş, tabii olarak Çinli denizci, seyyah ve tüccar da Basra Körfezi'nde görünür olmuştur.

Asya'ya Müslüman tacirlerin yönelmesinde Muson yağmurlarının önemli bir etkisi olmuştur. Bu yağmurlar Kasım ayında güneybatı yönünde eserken, Mayıs ayında da tersine dönmekteydi. Bu rüzgâr rejimi kış başında batıya seyahatleri, bahar başında da doğuya seyahatleri desteklemekte, hatta doğuda daha uzun bir teşebbüs dönemini, batıda ise sadece malları indirip hızlıca geri dönmeyi teşvik etmekteydi. Bu yüzden Hint Okyanusu'nun batısına Uzakdoğulu denizciler pek geçmezken veya çok kısa süreli seyahatler yaparken, Müslüman denizciler doğuya da yayılmışlardır.

Bu durum Uzakdoğu sahillerinde Müslüman nüfusun oluşmasını da tetiklemiştir. Kasım ayı öncesine doğru, batıya yelken açmak için bekleyen denizci ve tüccar sebebiyle bu sahil kasabalarında nüfus artışları yaşanmıştır. Bu dönemlerde Cuma ve bayram namazlarında şehrin camiinde

bir araya gelen Müslümanların, o şehirdeki topluluğun lideri konumundaki kişinin ardında namaz kılmış olmaları, yerel yöneticileri tedirgin etmiş olmalı ki, Cuma namazlarında hutbenin Çin imparatoru adına okunması yoluna gidilmiştir. Bu yaklaşım, görünen o ki, işe yaramıştır. Zira bölgede Müslüman tüccara karşı başlatılan geniş çaplı olumsuz bir politikaya rastlanmamaktadır. Bilakis, Büzürg b. Şehriyâr X. yüzyılda Endonezya'da Müslümanların kralın huzuruna kabul edildiklerini, onunla uzun sohbetler edebildiklerini ve protokol kurallarına uyma konusunda diğerlerine nispetle hoş görüldüklerini kaydetmektedir (Şehriyar, 2009: 122). Bundan dört asır sonra 1346'da Çin'i ziyaret eden İbn Battuta da şehirlerin her birinde Müslümanların oturduğu bir mahallenin bulunduğunu, Cumayı ve diğer namazları kılabilecekleri bir mabedlerinin bulunduğunu, Müslümanların Çin'de saygı gördüklerini ve el üstünde tutulduklarını aktarmaktadır (İbn Battûta, 2004: 895). İbn Battûta, dünyanın en geniş limanlarından olduğunu söylediği Çin'in Zeytûn (bugünkü Quanzhou) limanına geldiğinde, ayrı bir semtte oturan Müslüman mahallesinde muhteşem bir köşke yerleştirildiğini, burada Kadı, Şeyhülislam ve ileri gelen Müslüman tacirlerce ziyaret edildiğini; keza Kanton'a geldiğinde de orada 14 gün boyunca nüfûz sahibi bir zenginin evinde misafir olduğunu ve bu süre zarfında kadı ve müslümanların hediyelerinin adeta üstüne aktığını nakletmektedir (İbn Battûta, 2004: 900-902).

Müslümanların etkin olduğu Doğu-Batı ticaret hattında Basra, Übülle, Kızıldeniz'in muhtelif limanları ve Aden'den Hindistan, Seylan ve Çin yönüne Avrupa, Mısır, Mezopotamya, İnan ve Yemen'in malları sevk edilmiş; tersi yönden de baharat başta olmak üzere ipek, kağıt, çay, tik ağacı gibi Uzak Doğu'nun batıda aranan mamulleri taşınmıştır. Hindistan'da ve Seylan adasındaki ticaret merkezleri arasında özellikle Müslüman Arap yerleşimlerinin ön planda olduğu görülmektedir. Gucerât, Maldiv ve Malabar kıyıları başta olmak üzere bu bölgelerdeki Arap varlığı İslam öncesine dayanmaktaydı (Kallek, 2012: 136). Süleyman et-Tâcir ve X. yüzyılda yazan coğrafyacı İbn Rüsteh ile Ebu Zeyd'in eserlerinde Müslüman denizcilerin bu bölgelerde sanki kendi bölgeleri gibi hareket ettiklerini nakletmesi, kezâ bu dönemlerde Seylan (Serendib) ve Hindistan'ın batı kıyılarında Arap kolonilerine rastlanması da söz konusu duruma işaret etmektedir (Kramers, 2003: 684).

En doğuda ise Çin ile ilişkiler, zayıf olsa da muhtemelen İslam öncesi, hatta milattan önceki dönemlere kadar uzanmaktaydı. Çin ile Arabistan arasındaki ticarî münasebetlere ilişkin en eski İslamî vesika, h. 14 / m. 635 yılına aittir (el-İdrîsî, 1989: 139; el-Kalkaşendi, 1910: 258). Übülle'nin fethi sırasında limanda bulunan ticaret gemileri arasında Çin'den gelmiş olan gemilerin de olduğu kaydedilmiştir. İslam'ın doğuşunun henüz ilk asrında Müslümanlar Çin'e ticaret ve taşımacılık amaçlı üç ayrı katile göndermişlerdir. Pek muhtemel gözükmesi de henüz Peygamber hayattayken 632 yılında iki sahabenin Çin'e gittiğinden bahsedilmektedir. Keza deniz yoluyla Çin'e giden bir kafilenin içinde dört tane de mürşidin

olduğu rivayet edilmiştir. Çin kayıtlarında Çin ile irtibat konusunda 651 yılına ait bir kayıttan bahsedilmektedir ki buna aşağıda değineceğiz (Hee-Soo, 1993: 323; Utku, 2012: 291).

Utbe b. Gazvan'ın Übüle'yi fethinin ardından yaşanan süreçte Müslümanlar Çin'e bir elçi göndermişler; ardından da Araplar Cansan (Chang'an) ve Hangehow'ya gelerek oradan aldıkları değerli taşları (zümrüt, yakut vb.) altın, gümüş, baharat ve ipekli dokumaları, Basra Körfezi yolu ile Irak'a ve Kızıldeniz yolu ile de İskenderiye'ye sevk etmişlerdir (el-İdrîsî, 1989: 138). Aynı şekilde ticari mallarını yelkenlilerle Doğu Arabistan'a kadar getiren Çinli tüccar da Umman limanlarını ziyaret etmişler; yükledikleri malları Übüle'ye kadar taşımışlardır (el-İstahrî, 1992: 27; İbn Havkal, 1992: 40; Yâkût, 1994: 41). Kezâ, Çinli kaynakların Tasi adını verdikleri Arapların, kıymetli taşlar ve ipek bulmak amacıyla Çin pazarlarına gittiğinden bahsedilmektedir. 700 yılında Hanfu limanına giriş izni verilen yabancılar arasında, Arapların da yer aldığına ilişkin görüşler yer almaktadır. 758 yılında Kanton'da yaşanan karışıklıklar sırasında Arapların da bölgede bulunduğu dair rivayetlerin varlığı bu görüşü güçlendirmektedir (Altungök & Yıldırım, 2014: 1194; Utku, 2012: 256-7). Arapların Çin şehirleri içinde en fazla da Kanton ile irtibat halinde oldukları anlaşılmaktadır (Yâkût, 1994: 41).

Tang sülalesiyle kurulan iyi ilişkilerin de etkisiyle Müslümanlar özellikle Çin'de üretilen malların ticaretinde oldukça ön planda yer almışlardır. Hatta kurdukları yerel ortaklıklarla Kore'ye bile açılmışlardır. Ancak 879 yılında çıkan isyanlarda Kanton (Hanfu)'da aralarında çok sayıda Müslümanın da bulunduğu çok sayıda tacirin öldüğü isyandan sonra Müslüman tacirlerin Çin'deki varlığının azaldığı, kaçabilenlerin de Vietnam'a ve Malay adalarına yöneldikleri ve Çin ile ticaretin buralardan yapıldığı anlaşılmaktadır. Yine de sonraları Sung döneminde Müslüman tacirler başta Kanton ve Zeytun limanları olmak üzere bölgeye yeniden yerleşmişlerdir. Nitekim rahip Chian Chen, XIII. asrın ortalarında Basra körfezinden gelen baharat ve kıymetli mal taşıyan çok sayıda geminin Kanton limanında yer aldığını kaydetmiştir (Hee-Soo, 1993: 323-324; Kramers, 2003: 684; Kallek, 2012: 137). Mes'ûdî, yukarıda sözü edilen isyan sonrasında Müslüman tacirlerin Keleh (Java) limanında Çinli gemici ve tacirlerle buluştuğunu yazar. Metinden anlaşıldığına göre Müslüman tacirler bunun öncesinde daha doğuya, Çinliler de Siraf, Umman, Basra ve Übüle'ye kadar mallarını taşımaktaydılar (Mes'ûdî, 1997: 151). Müslüman Arap tüccar, XI. yüzyıldan itibaren Çin'in de ötesine geçerek Kore'ye yerleşmiştir. Ancak bu bölgeye yönelik ticari ilgi ve yerleşim, özellikle Moğolların bölgeyi kontrol altına almasının ardından başlamıştır (Hee-Soo, 2002: 200).

IX. yüzyılda yaşamış olan İbn Hurdazbih de Vietnam'daki Lukîn'den (ki İbn Hurdazbih'e göre Çin'in ilk eşigidir) kara yoluyla 20, deniz üzerinden ise 4 günlük mesafede yer alan Hanfu'yu (خانفو - Guangzhou - Canton) büyük bir liman olarak tarif ederken, güzergahın, 8 gün mesafedeki Hancu (خانجو - muhtemelen bugünkü Quanzhou. Zeytun olarak da bilinir), oradan da 20

gün uzaklıktaki Kantu (قانتو - muhtemelen bugünkü Hangzhou) şeklinde devam ettiğini aktarır. Bu limanların hepsi büyüktür ve çok sayıda gemi barındırmaktadır (İbn Hurdâzbih, 1889: 69).

Bu ticaret ağında bazı tacir gruplarının ön plana çıktıklarını görüyoruz. Baharat Yolu üzerinde bir dönem oldukça etkili olan ve Kuzey Afrika'dan Çin'e uzanan güzergâhtaki ticarete etkin bir rol oynamış olan Kârimîler bu açıdan oldukça dikkat çekicidir. Adları ilk kez XI. yüzyılda duyulan bu büyük tüccar grubu, bütün önemli doğu pazarlarında kısa süre içerisinde ön plana çıkmışlar ve bunu da siyasi nüfuza dönüştürebilmişlerdir. Kârimîler ve onlarla Akdeniz'de iş tutan Franklar ve İtalyanlar, XII. yüzyıldan itibaren Doğu ve Batı arasındaki ticareti büyük ölçüde denetimlerine geçirmişler ve bu güzergâh üzerindeki Bizans, Eyyûbî ve Memlûk devletlerinde geçmişte etkili olan diğer Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi tüccarı geri plana itmişlerdir. Selâhaddin-i Eyyûbî, Müslüman Kârimîlere destek vermiş ve bu sayede Kıptî ve Yahudi tüccarlar sahip oldukları güçlü konumu kaybetmişlerdir. Öte yandan, İtalyanlar da Bizans imparatorlarına verdikleri askeri hizmetin karşılığında elde etmiş oldukları imtiyazlar sayesinde Yunanlı ve Rum tüccarı büyük ölçüde saf dışı etmişlerdir (Labib, 2013: 228).

Neticede Doğu-Batı hattı üzerinde Müslüman tüccar özellikle Hint Okyanusu yoluyla batıya, Çin'den ipek, porselen, çay ve kağıt, Hindistan'dan ve Malay adalarından her türlü baharat, gemi ve mobilyalarda kullanılan dayanıklı tik ağacı kerestesi, boya, yakut ve inci taşımı; buna karşılık bir kısmı Uzakdoğu'ya, ama önemli bir kısmı Akdeniz'e olmak üzere, Sudan'dan altın, fildişi ve köle, Yemen'den buhur ve dokuma, Habeşistan'dan egzotik hayvanlar ve başta altın olmak üzere değerli madenler, Mısır'dan ise kumaş, tahıl ve papirüs götürmüşlerdir. Bu aslında Avrupa'nın ihtiyaç duyduğu hemen hemen bütün kalemlerin Müslümanlar aracılığıyla sağlanması anlamına geliyordu. Kimi tarihçilerin erken Orta Çağ Avrupa'sının ekonomik anlamda İslamlaştığını söylemesi bu bakımdan anlamlıdır. Bu sebeple VII. yüzyıl ile Portekizlerin Ümit Burnu'nu dolaşip Hint Okyanusu'nda görülmelerine kadarki dönemde uluslararası ticaret oldukça gelişmiş ve bölge devletlerinin tümü kalkınmıştır. Avrupalıların Müslümanlarca kontrol edilen bu devasa ağı ele geçirme yönündeki hevesleri, Haçlı seferlerinin gerekçelerinden birini oluşturmuştur. Haçlıların doğu-batı ticaretinin kara hattını ciddi anlamda tehdit etmeleriyle güneyden deniz yolu ile Kızıldeniz ve Mısır üzerinden Akdeniz'e ulaşan güzergâh daha da kıymetli hale gelmiştir.

İslam Dininin Yayılmasında ve Yer(li)leşmesinde Ticaretin Rolü

İslam dininin benimsendiği coğrafyanın hemen hemen hepsinin fetihler yoluyla Müslümanların idaresine geçtiği doğrudur. Ancak din, dil ve kültürün yayılma hızı, askerlerin ilerlemesi kadar hızlı olmadığı için tarih boyunca fetihlerle hızlı bir şekilde yayılan çoğu topluluğun geride kalıcı izler bırakmadığına şahit oluyoruz. Bu çerçevede muzaffer fatihlerin dil, din ve kültürlerinin yayılması için fethedilen bölgelerdeki topluluklarla insani,

iktisadi, toplumsal ve düşünsel seviyelerde karşılıklı bir etkileşim kurmaları önemli olmuştur. İspanyolların Güney Amerika'yı kolonileştirmeleri gibi kimi örneklerde bu etkileşimin zor ile tesis edildiği vakalar bulunmaktaysa da İslam hakimiyetinin olduğu topraklarda yeni din genellikle alimler, dervişler ve tacirler vasıtasıyla yayılmıştır. İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığına dair görüş, bugün artık geçerliliğini kaybetmiştir. Tarihte zorla ihtida örneklerine rastlanmakla birlikte bunun İslâm'ın yayılış sürecinde kayda değer nitelikte olmadığı anlaşılmıştır (Özcan, 2001: 29).

İslam, kılıçla değil; toplum tabakasının her katmanında sağlanan tabii etkileşimler sayesinde siyasi hakimiyet alanının ötesine taşmıştır. Örneğin, İslâm'ın Hindistan'a girişi fetihlerle olmasına rağmen, yayıldığı alanların siyasi hakimiyet alanı dışındaki bölgeler ve Güney Hindistan olması ve bu yayılmanın tüccar ve dervişler sayesinde gerçekleşmesi dikkate değerdir. Nitekim daha sonraları İslam'ın Sumatra sahillerine ve daha ötedeki Malay, Endonezya ve hatta Filipin adalarına taşınmasında da Arap ve İranlı tüccarın yanı sıra Güney Hindistanlı (Gucerat ve Bengal) tacirler de etkili olmuştur (Arnold, 2007: 466-469). Bu yayılma tarzı, Arabistan'ın batısı için çok daha belirgindir. Madagaskar, Zanzibar, Habeşistan (Eritre), Somali, Tanzanya ve Sudan'da İslam özellikle Müslüman tüccar ve bölgenin kaynaklarını işletmek isteyen girişimciler sayesinde yayılmıştır (Planhol, 1989: 337-338; Utku, 2012: 292). Müslüman tacirler, Afrika'nın iç kesimlerine kadar ulaşmış; Asya ve Afrika arasındaki ticaretin ana aktörü haline gelmişlerdir. Hatta bazı limanlarda kıtanın iç bölgeleri ile irtibat, sadece Müslüman tüccar sayesinde sağlanabilmektedir.

İslam dünyasında ulema ile tüccar aynı yollarda, aynı kervanlarla seyahat etmiş, aynı kervansaraylarda, hanlarda (finduk) kalmıştır. Bu ortak zemin, İslam dünyasına has alim-tüccar profilinin gelişmesine imkan sağlamıştır. Ticaret ile ilgilenen alim sayısı hiç de az olmamıştır. Hatta IX. yüzyılda Müslüman ulema içinde aynı zamanda tüccar olması ya da tüccar bir aileden gelmesi özellikle dikkat çekicidir. Kezâ, XI. yüzyılda İslam topraklarında yaşayan alimlerin önemli bir kısmının aynı zamanda ticaretle iştigal ettiği ve geçimlerini, kimseye muhtaç olmadan, kendilerinin temin ettiği bilinmektedir.

Özellikle belli mezheplerin bölgedeki dağılımı, belli ticari ilişkiler veya misyonerlik faaliyetlerinin ne ölçüde başarılı olduğunun işaretidir. Örneğin İç Asya ve Hindistan'daki Müslümanların hemen hepsinin Hanefi olmasına rağmen Malay adaları ve Endonezya'nın büyük ölçüde Şafi olması buralara doğrudan ulaşan Arap tüccarın etkisiyledir. Benzer şekilde Şii İsmailiye mezhebinin Hindistan'da oldukça yayılmış olması da XI. yüzyılda Abbasi siyasi ve iktisadi gücünün bu bölgelerde gerilemeye başlamasıyla oluşan boşluğun rakip Fatımi hanedanı tarafından doldurulması sebebiyledir. Basra Körfezi'ne karşılık Kızıldeniz üzerinden geçen ticareti teşvik etmek isteyen Fatımiler, Hint Okyanusu'na çok sayıda tüccar ve daî (Şii İsmaili doktrine davet yapan misyonerler) sevk etmiş ve bu politikayı bir asırdan uzun bir süre sürdürmüşlerdir. Bir kısım tüccar da İslam'ı yaymak için gezen

misyoner dervişleri finanse ederek dinin yayılmasına dolaylı bir katkı sağlamıştır. Özellikle yukarıda bahsi geçen Karimî tacirler bu yönde faaliyetlerde bulunmuş ve İslam'ın Trinidad-Tobago, Filipinler, Keşmir, Endonezya ve Doğu Afrika'da yayılmasında rol oynamış; Altınorda hükümdarının İslam'ı seçmesinde etkili olmuşlardır (Özdal, 2016: 502).

Tacirlerin bir kısmı da gittikleri bölgelere yerleşerek buralarda yerel ahaliyle kaynaşmış ve evlilikler tesis etmişlerdir. İslam bu şekilde de o bölgelerde kök salmıştır. Örneğin, Malabar'a gelen çoğu Güney Arabistanlı Şii Arap tüccar yerli halkla muta nikahı ile evlenerek zaman içinde o bölgeye has müslümanlar için kullanılan Mapillalılar (sonraki haliyle Moplah) ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hindistan'ın ilk Müslümanlarından olan Moplahların yarımada içinde yaygın oldukları anlaşılmaktadır (Özdal, 2016: 432; Qureshi, 2005:279). Benzer nitelikteki Müslüman azınlıklara Asya Pasifik havzasının sahil bölgelerinde de oldukça sık rastlanmaktadır. Bunlar, Müslümanların siyasi ve askerî güç kullanmadan dinlerini yayabilmiş olduklarına dair örneklerdir.

Mesudi de (Mes'ûdî, 1997: 221) Hindistan'ın (Bellahari'ye bağlı Lar sınırları dahilindeki) Saymur şehrine gittiğinde, orada hem yerli, hem de İslam dünyasının değişik yerlerinden gelmiş çok sayıda (metinde on bin sayısı veriliyor) Müslüman tacirin de bulunduğu bahseder. Hindistan'da doğan Müslümanların "Beyasire" olarak adlandırılması ve oraların hükümdarının Müslümanlara kendilerinden birini melik olarak atadıklarına dair ifadeler, tüccarın bu bölgede hatırı sayılır bir nüfus oluşturduğunu ve evlilikler yoluyla yerli ahaliyle karıştığını ifade etmektedir.

Kuzey Afrika'nın İslam hakimiyetine girmesi VII. yüzyılın son çeyreğinde tamamlanmışken, Batı ve Orta Afrika'da İslamiyet'in yayılışı Müslüman tüccarlar vasıtasıyla daha önce başlamıştır. Doğu Afrika'da İslam'ın yayılışı da Kızıldeniz ve Hint Okyanusu sahilleri boyunca kurulan ticarî münasebetler ve bu yörelere muhtelif zamanlarda yapılan göçler, diğer taraftan Mısır'ın fethini (642) müteakip Nil vadisi boyunca girilen fetih hareketleri, ticarî faaliyetler ve göçlerle gerçekleşmiştir. Bu bölgede de tüccarlar, din âlimleri ve tasavvuf ehlinin tebliğ ve irşatları, yerli hanımlarla evlenip halkla kaynaşmaları, Müslümanlığın benimsenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Hindistan ve Çin'in Arap dünyası ile İslâm öncesine dayanan ticari ilişkileri İslâmî dönemde de sürmüştür ve bu ülkeler İslamiyet'le Arap ve İranlı tüccarlar vasıtasıyla tanışmışlardır. Emevîler zamanında Sind bölgesinin fethiyle (710-711) başlayan Hindistan'daki ve bilahare Nepal'deki İslamlaşma süreci Gazneliler, Gurlular, Delhi sultanları ve Bâbürlülerle devam etmiştir. İslam, özellikle kıyı bölgelerinde ve Pasifik'teki adalarda, Hindistan'da özellikle de alt kasta ait insanlar üzerinde etkili olmuştur. Benzer şekilde Sri Lanka, Burma, Filipinler, Maldiv ve Malay adalarında da İslamiyet tüccarlar aracılığıyla yayılmıştır. Endonezya adalarına da Arap,

İran ve Hint asıllı tüccarlar vasıtasıyla giren İslâmiyet önce Sumatra ve Cava'nın liman şehirlerinde etkili olmuş, IX. yüzyılda Hadramut ve Umman kökenli tüccar ile başlayan süreçte, bilhassa da XIII. yüzyıldan itibaren de ticaret, yerli kadınlarla evlilik ve tarikatlar vasıtasıyla hızla yayılmıştır. Yöneticiler ve yerli halkın toplu ihtidasıyla devam eden bu süreçte, bölgede birçok Müslüman sultanlık ortaya çıkmıştır. Çin'in önce kıyı bölgelerine ticaret amacıyla gelen Müslümanlar, yerli kadınlarla evlenerek zamanla buraya yerleştiler ve kurdukları kolonilerle İslâmiyet'in yayılmasında rol oynamışlardır. Daha içlerde Tibet gibi bölgelerde ise Keşmir'den gelip gidenlerin etkisi belirleyici olmuştur (Kurtuluş, 1991: 536-541; Avcı, 2003: 484).

Çin'e İslamiyet'in ilk girişi güney ve doğu kıyıları üzerinden ticaret yoluyla gerçekleşmiştir. Kuzey ve batı kesimlerindeki İslamlaşma, bilahare Müslüman Moğol ve Türkler sayesinde mümkün olmuştur. Muhtemelen Çin vesikalarına göre ilk olarak 651 yılında İran-Arap savaşları sırasında Müslüman Arap elçilerin Çin imparatoruna elçi göndermesiyle diplomatik bir düzeyde başlayan ilişkiler, büyük ölçüde deniz ticareti yoluyla gelişmiştir (Hee-Soo, 1993: 323). Yukarıda da anlatılan inişli çıkışlı süreçlerde Müslümanlar Çin'de kaldıkları bölgelerde mescitler ve okullar inşa etmiş, imaretler kurmuşlardır. İbn Battuta, Çin'e seyahati sırasında aldığı notlarda buradaki şehirlerde Müslümanların kendi mahalleleri ve mescitlerinin olduğunu söyler (Kurtuluş, 1991: 541).

Çinli Müslümanlar içinde en dikkat çekenlerden birisi, P'u Shou-Keng'dir. XIII. yüzyılda Sung döneminde yaşayan ve muhtemelen Orta Asya kökenli olan bu Müslüman tacir, Fu-chien ve Kanton'daki denizci tüccardandı. Kendisi, Ch'üan eyaleti deniz ticareti yöneticiliği gibi önemli bir göreve tayin olunmuş ve bu görevini Sung hanedanlığının Moğollar tarafından yıkılmasına kadar da sürdürmüştür. Moğolların gelişiyle birlikte sorumlulukları artmış, deniz ve deniz ticareti işlerinin sorumluluğu ona verilmiş ve hatta bir dönem Chiangshi eyaleti vali yardımcılığı ve Fu-chien eyalet valisinin danışmanlığını yapmıştır. Bölge, Hint Okyanusu'ndaki diğer sahil beldeleriyle ticaret geliştirmiş ve yeni bir filo yapımını başlatmıştır. Onun ve ailesinin bölgede camiler yaptırdığı ve Müslümanların o dönemdeki ticaret içindeki payının artmasında ciddi katkısının olduğu anlaşılmaktadır (Taşağıl, 2007: 362).

Benzer ticari unsurlar başka yerlerde de etkili olmuştur. Örneğin Sahra altı Afrika'da İslam'ın yayılışı yine büyük ölçüde tüccar sayesinde sağlanmıştır. Özellikle IX. yüzyıldan itibaren bugünkü Moritanya, Mali ve Senegal'in bir kısmını içine alan geniş bölgede yılda neredeyse 9 ton altın çıkarılmaktaydı. Bu maden tabii olarak Kuzey Afrikalı Müslüman tacirleri de bu bölgeye çekmişti. Bu çerçevede bu topraklara ticari kaygılarla gelen Kuzey Afrikalı Murâbitlar ve tüccarların faaliyetleriyle Mali ve çevresindeki ülkelerde İslâmiyet yayılmaya başladı. Neticede Müslüman bir çoğunluğun yaşadığı bu ülkeler, İslam tarihi açısından Gana İmparatorluğu, Mali Sultanlığı, Songay Sultanlığı, Tinbüktü Paşalığı gibi devletler kurmuşlar ve

İbn Havkal, Ebû Ubeyd el-Bekrî, İdrîsî ve İbn Battûta gibi seyyahların ziyaretlerine mazhar olmuşlardır. Bölgeden kuzeye altın, fildişi, bakır, dokuma ve özellikle tuz kervanlarla taşınmıştır (Kavas, 2003: 496).

Neticede İslam dininin ve Arap dilinin yerleşmesi, her yerde aynı ölçüde ve hızda mümkün olmamışsa da , yeni dinin yayılımı ve genel kabul görmesi nispeten hızlı olmuştur. Tabii olarak fethedilen toplumlar da fatihlerin kültürüne etki etmiş ve bunun sonucunda İslam coğrafyasının çeşitli yerlerinde belli ölçülerde yerleşmiş ve farklılaşmış alt kültürler oluşmuştur. Özellikle ticaret yolları, tarih boyunca farklı ırk ve dinlerden pek çok insanı ve kültürleri kaynaştırmış, özellikle Müslüman tüccarın İslâmiyet’i Çin, Hindistan, Doğu Hint adaları ve Filipinler’e kadar yaymasına vasıta olmuştur.

Doğu - Batı Etkileşimine Örnekler

Müslümanlar, IX. ve X. Yüzyıllarda dünyayı dolaşan bir seyyahın dışarıdan gördükleri ve işittikleri ile bile kolaylıkla farkedebileceği bir dünya var etmiştir: İslam Dünyası. Gittikleri yerlerde tesis ettikleri siyasi hakimiyet ve ticari münasebetlerle dünyanın doğu ve batısını birbirine yaklaştırmışlardır. Hanedanların fethetmiş orduları, Hint Okyanusu ve Akdeniz dünyası arasında seyr ve sefer yapan tüccarları, hükümdarların ya da zenginlerin himayesinde bir şehirden diğerine hareket eden zanaatkârları, dönemin başlıca ilim merkezleri arasında mekik dokuyan alimleri ile Müslümanlar yeni bir dünya ve yüksek bir kültür muhiti oluşturmuşlardır. Dünyanın büyük bir kısmının tek bir imparatorluğun yönetimine girmesi, farklı kökenden gelen unsurların bu yeni birlik içinde yer almasını sağlamıştır (Hourani, 2003: 82-84). Bu güven ve istikrar ortamı içinde gerçekleştirilen ticari faaliyetler, iskan faaliyetleri ile hareketlenen halklar, doğunun ve batının maddi kültürlerinin karşılıklı olarak paylaşılmasına vesile olmuş; bir çok sahada etkileşime imkan sağlamıştır. Ötekini dahil etme ve kapsayıcılık üzerine inşa edilen İslam medeniyeti, her dil ve kökenden insanın bir araya geldiği İslam şehirlerinde, bölgeler arasındaki farklılıklardan oluşan eşitsizliklerin en aza indirildiği beşeri bir manzaranın ortaya çıkmasını sağlamıştır (Sunar, 2017: 76-77). Watt, Müslümanların Avrupalılara “hayatın zerafeti” ve “maddi temellerinin terakkisi” konusunda önemli katkılar sağladıklarını; “Müslümanların ihtişamlı hayat tarzları” ve buna refakat eden edebiyatlarının Avrupa’nın hayal gücünü ve Latin menşeli milletlerin şiir kabiliyetlerini harekete geçirdiklerini söyler ve önemli bir tesbitte bulunur: “Birçok Avrupalı, neyi benimsemiş ve neyi kabul etmişse, bunların Müslümanlara ait ve İslamî olduğunun pek az farkına varmıştır.” (Watt, 1989: 58). Voltaire’in “Eğer ki bir filozof dünya üzerinde olan biteni anlamak istiyorsa önce bütün sanatların beşiği, Batı’nın her şeyi borçlu olduğu Doğu’ya yönelmelidir.” ifadeleri de Batı medeniyetinin Doğulu kökenlerine vurgu yapmaktadır.

Avrupa merkezci perspektif tarafından göz ardı edilse de, Orta Çağ’da dünyanın doğu kısmında bir keşifler çağından, ticaretin küreselleşmesinden,

küresel ekonomik gücün uç noktalarında da “Doğu” toplumlarının yer aldığı tezi bugün artık kabul görmekte; bu çapta ekonominin olduğu bir yerde de “yaygın” ve “yoğun” güç faktörleri üzerinde durulmaktadır. Hobson, burada kastedilen yaygın gücü, bir devlet ya da bölgenin dış dünyadaki ekonomik uzantılarını tasarlama yetisi, yoğun gücü ise kendi “sınırları dahilindeki üretme potansiyeli olarak tanımlamakta; 650-1000 yılları arasında bu yaygın ve yoğun gücün en ileri medeniyetleri arasında Müslümanların (Pers, Arap, Afrikalılar) yanı sıra Hintli, Çinli, Yahudi ve Javalıları saymaktadır (Hobson, 2008: 44).

“Oryantal küreselleşme” olarak da ifade edilen bu dönemde Doğu-Batı etkileşiminin izlerini birçok alanda görmekteyiz. Gemicilik ve denizcilik teknikleri, zirâî mamuller ve yeni sulama imkanları, ticari mekanizmalar, değerli taşlar ve madenler, yeni teknik ve icadlar, kelimelerin ve ürünlerin yayılması, söz konusu alanlardan bazılarıdır.

İslam toplumlarının ticaret ve fetih amacıyla deniz aşırı bölgelere açılma arzuları, Müslümanları kendi gemi yapım altyapılarını kurmaya itmış, bu altyapıları da büyük ölçüde o dönemin önde gelen gemicilik geleneklerinden devşirmişlerdir. Özellikle Bizans donanmasıyla karşı karşıya kalan İslam orduları fethettikleri sahil şehirlerini başlangıçta Bizans’tan devraldıkları tersanelerde yeniden teçhiz ettikleri gemilerle sağlamışlarsa da, çok kısa bir zaman diliminde bizzat kendileri gemi inşasına başlamışlardır (Zeydan, 1328: I/185-186). Özellikle Akdeniz’de yüzmeye başlayan Müslümanlara ait gemiler, zaman içinde evrilerek gelişmiş olan Finike-Roma-Bizans gemi yapım geleneğinin mirasını yüklenmiştir (Christides, 1993: 41-42).

Hint Okyanusu’nun Kızıldeniz ve Basra Körfezi’nden Malay Adalarına kadar uzanan kısmında ise daha farklı bir denizcilik ve gemicilik geleneği söz konusudur. Tarih boyunca kıtalar arası ticaretin havzası olduğu kadar bölgeye hakim olmak isteyen güçlerin çatışma sahası da olan Akdeniz’e nispetle Portekizlerin gelişine kadar korsanlar dışında deniz çatışmalarının oldukça istisna olduğu Hint Okyanusu’nda bir sahilden diğerine seyreden gemilerin yapıları ve denizcilik tarzları doğal olarak daha farklı olmuştur. Bu okyanusa hakim olan Muson rüzgâr rejimi ve Akdeniz’e nispetle çok daha farklı niteliklerde olan kıyı şeritleri sebebiyle bu farklılık hem belirginleşmiş hem de denizcilik geleneklerine yansımıştır. Örneğin, Akdeniz’de gemilerin hemen hepsi, uzun ve ince hatlarıyla temayüz eden kadirge veya yuvarlak kesitiyle ön plana çıkan kalyon tarzında inşa edilirken, Hint Okyanusu’nda gemi çeşitliliği bölgeden bölgeye, kullanım amacına, yerel şartlara, bölgedeki malzeme imkanlarına bağlı olarak çok daha fazla çeşitlilik göstermiştir (Utku, 2012: 181-182).

Bu iki havzadaki gemi yapım ve denizcilik geleneklerindeki farklılıklara rağmen, özellikle İslami dönemde belirginleşen bir etkileşim göze çarpmaktadır. Müslüman denizcilerin Hint Okyanusu’nda edindikleri ve geliştirdikleri tecrübe, teçhizat ve tertibatlarını Akdeniz’e taşıdıkları görülmektedir (Watt, 1989: 43; Cahen, 1990: 156). Bu çerçevede iskeletten

başlanarak ilerlenen gemi yapım tekniği ve gemilerde çivi kullanımı, Akdeniz'den Basra Körfezi'ne (Chaudhuri, 1985: 150); Latin yelken olarak da bilinen üçgen yelken (Utku, 2012: 190-191), pusula ve usturlab (Rifaî, 1986: 218; Matvejevic, 1999: 137; Christides, 1988: 327), portulan tipi deniz haritaları ve kıyı haritaları (rehnâmeler) ise (Shuiskii, 1989: 87; Ahmad, 1997:209) Hint Okyanusu'ndan Akdeniz'e taşınmıştır. Usturlab, pusula, Latin yelkeni, kış dümeni ve kare omurganın yanı sıra üçlü direk sistemi, doğu batı etkileşiminde denizcilik bakımından devrim niteliğindedir. Özellikle Latin yelkeni dikkat çekmeyen, ama çok önemli bir yeniliktir. Akdeniz gemileri, Latin yelkeni sayesinde rüzgarın yönüne göre hareket edebilme imkanı; kış dümeni ile de daha büyük gemiler inşa edebilme ve daha fazla yükleme yapabilme fırsatı kazanmıştır. Pusulalarla çıkılan yolculukların en büyük getirisi de okyanus ötesi seferlere açılma imkanı sunmuş olmasıdır. Avrupalılara ileride okyanuslara açılma fırsatı sağlayacak bu Doğulu denizcilik mirasının en önemli sonucu, yalnızca altı ay boyunca yapılabilen seyahat sezonunu bir yıla çıkarması ve yılın tüm zamanlarında seyahat imkanı sunmasıdır. Doğü kökenli bu icadların geliştirilip Avrupa'ya aktarılması, Müslümanlar ve onların gerçekleştirdiği ticari hareketlilik sayesinde mümkün olmuştur (Hobson, 2008: 130-131, 134). Bu iki coğrafyada Arapça kökenli çok sayıda ortak denizcilik teriminin kullanılması, bu etkileşimin bir tezahürüdür (Utku, 2012: 175-176).

Müslümanlar Orta Çağ'da malî alanda bir devrim gerçekleştirmişlerdir. Avrupa'nın daha sonra commenda olarak tanıdığı, ekonomik ve hukuki anlamda türünün ilk örneği olan olan ticari anlaşma (mudâraba), ticaretin yanısıra kredilendirme ve üretimde de kullanılan karz, kambiyo senedi, kredi kurumları, sigorta ve bankacılık alanındaki pek çok finansman araçları ve iş tekniği, gelişmiş bir muhasebe sistemi, Müslümanlarla ticari işbirliği yapan İtalyanlar üzerinden batıya taşınmıştır. Müslümanların bu düzenekleri kurmalarında, İslam'ın tefeciliğe karşı koyduğu yasağın önemli bir etkisi olmuştur. İslam coğrafyasında faizsiz kredi teknikleri ile uluslararası para takası ve havaleleri oldukça yaygındı. Bankalar commenda anlaşmalarına girerek yalnızca avans ve kredi vermek suretiyle kazanç sağlamıyor, aynı zamanda uluslararası ticarete paranın bir yerden diğerine transfer edilmesi görevini de üstleniyorlardı. Ayrıca banknot, muaccel senet, uzak bölgelerde kullanılan kambiyo senedi (suftace), şu anda modern çekin yerine geçen "ödeme emri" (havale) (Hobson, 2008: 128-129), kalibre, pazar, çek, tarife, trafik, mahzen, mağaza, kervan, dara vb. ticarete ait terimler, ticaret dilinde Arapça'nın hakimiyetini göstermektedir (Özdal, 2016: 494).

Hobson'nun "Avrupa'nın 'enerji' ve 'ön sanayi' devrimi olarak ifade ettiği su değirmenlerinin İspanya'dan Maveraünnehir'e kadar uzanan tüm İslam vilayetlerinde kullanıldığı; bunlar sayesinde sulamanın yanı sıra tahıl öğütme ve ezme işlemlerini yapacak düzeneklerin kurulduğu bilinmektedir (Hobson, 2008: 134-135). Bu imkanlarla Endülüs'te ziraatin seviyesini ve sulama tekniğini yükseltmek mümkün olmuştur. Tabii olarak sulama arki,

sunî havuz, sarniç, sulama çarkı, su kanalı, İnan tekerleği, kanal, köprü, lağım borusu ve su borusu gibi sulama tekniği ile ilgili bir çok Arapça kelime İspanyolca'ya geçmiştir (Watt, 1989: 46; Hobson, 2008: 135).

Bir başka etkileşim alanı da tekstildir. Çıkrık, ip bükme makinesi, dokuma tezgahı ve ayak pedalı gibi bir çok teknoloji, Avrupa'ya Müslümanlar eliyle Doğu'dan yayılmıştır. İtalyan şehirlerinde görülen ve Çin'deki örnekleriyle benzerlik gösteren ipek işleme tezgahlarının Çin'e giderek buradaki her türlü yeniliği ülkesine taşıma hevesinde olan tüccarlar yoluyla taşındığı bilinmektedir. Tekstil makinalarının Avrupa'ya intikalinin diğer bir yolu da, İslam etkisi altındaki İspanya üzerinden olmuştur. Nitekim İslam tekstilinin yüzyıllar boyunca Avrupa'da izlerinin görülmesi, bu faaliyetlerin bir sonucudur (Hobson, 2008: 136-137). Arap dokumacıların, iplikleri birbiri arasından geçirerek oluşturdıkları düğümleme sanatı olan makrome de bu aktarımın bir örneğidir (Özdal, 2016: 490). Orta Çağ Alman imparatorlarının kaftanlarının üzerinde Arapça yazılara, keza tekstil ürünlerinde Arapça ve Farsça adlara rastlanması da Doğu-Batı arasındaki kültürel etkileşimin en çarpıcı örnekleridir. Aktarılan bu kelimelere, Muslin (Musul'dan), Damask (Damascus), Baldachi (köken olarak Bağdat'ta üretilen malzeme), gauze (tül), cotton (pamuk) ve satin (satın) gibi örnekler verilebilir (Kramers, 2003: 687). 1126'da Germen-Roma imparatorunun taç giyme töreninde giydiği ipek elbise ve çorapların üzerinde Arap motiflerinin oluşu dikkate değerdir (Akyol, 2006: 6). İpek, diba, gümüş ve altın işlemeli doğu kumaşları Avrupa'nın uzun süre hayranlığını kazanmış, bütün Orta Çağ boyunca bu kumaşlar doğudan ithal edilmiştir. Kralların, prenslerin, kilise büyüklerinin elbiseleri, Doğu'dan getirilen bu ipek ve dibalardan yapılmıştır (Kayaoğlu, 2013: 218).

Orta Çağ Avrupası'nın en önemli sanayi kolları arasında yer alan kağıt imalatı alanındaki tekniklerin İspanya üzerinden Avrupa'ya seyahati de, 751 Talas Savaşı'nın ardından esir alınan Çinli savaş esirlerinden kağıt üretme tekniklerini öğrenen Müslümanlar eliyle gerçekleşmiştir (Hobson, 2008: 187). XII. yüzyıla kadar Akdeniz'de ipek sanayiini elinde tutan Bizans'ın bu tekeline Müslümanlar kırmıştır. Çinlilerin ipek, paçavra ve ketenden kağıt imal etme tekniği, önce Semerkant, Bağdat, Kahire'ye, XII. yüzyılda da İspanya'ya geçmiştir. Hâsılı Avrupa, kağıt kullamını Doğu'ya borçludur. Habeşistan ve Sudan'dan çıkan kahvenin Avrupa'ya seyahati de Yemen, Hicaz, Mısır, Anadolu üzerinden gerçekleşmiştir. Kaynağı Assam olan ve çok eskiden beri bilinen çayın Avrupa'ya girişı de tabii ve tedrici bir surettedir (Üçyiğit, 1955: 38).

Doğu-Batı ticaretinin bir sonucu da farklı coğrafyalarda yetişen bazı bitkilerin yer değiştirmesi, doğdukları vatanlarından uzak bölgelerde yetiştirilmeye başlanmasıdır. Hindistan'da yetişen pek çok bitki türü, İnan, Güneybatı Asya, Arabistan, Mısır, Kuzey Afrika, İspanya ve Akdeniz'deki Kıbrıs, Girit, Sicilya ve Sardunya adalarına kadar taşınmıştır. Şeker kamışı, pirinç, darı, buğday, ispanak, enginar, patlıcan, portakal, limon, muz, kayısı, Hindistan cevizi, mango, pamuk, çivit otu, safran, anilin ve kına bunlardan

sadece bir kısmıdır (Kramers, 2003: 687; Utku, 2012: 257). Özellikle şeker kamışı İspanya sahilleri, Sicilya Mısır ve Suriye’de yetiştirilmeye başlanmıştır. Böylece Araplar Bizans ve Batı Avrupa’yı şekerle tanıştırmıştır (es-Samir, 2008: 675). Avrupa’nın yemek kültürü, bu bitkiler, baharatlar ve meyvelerle oldukça değişmiştir. Başta karabiber olmak üzere eskiden ancak aristokrasinin temin edebildiği baharatlar, artan ticaret sayesinde pek çok kesim tarafından erişilebilir hale gelmiştir. Kurutma, sirke ve tuz içinde konserveleme ve salamura teknikleri bu sayede yayılmıştır. Akdeniz mutfağında Müslümanların etkisi oldukça belirgindir (Tez, 2001: 268). Yine menşe itibariyle Hindistan’dan çıktığı tahmin edilen pamuk Müslümanlar aracılığıyla Avrupa’ya sokulmuştur (Üçyiğit, 1955: 38). Bitkilerin yanı sıra değişik cins at ve koyunların çiftleştirilmesi sonucunda farklı coğrafyalarda yeni ve daha güçlü ve verimli cinsler elde edilmiştir (Tez, 2001: 268).

Orta Çağ’ın en rağbet gören ticari kalemleri arasında ipeğin yanı sıra mücevherler, değerli taşlar, cariyeler, esans ve güzel kokular yer almış (es-Samir, 2008: 666); ticaretle aynı zamanda zevkler de taşınmıştır. Özellikle telli ve vurmali çalgılarda Avrupa, Arap tacirlerin hem enstrümanlarından, hem de bu enstrümanlara verdikleri isimlerden etkilenmiştir (Tez, 2001: 270) Nitekim bazı müzik aletlerinin isimleri de, bu terimlerin ödünç alındığının işaretçisidir (Kramers, 2003: 687).

Doğu ve batıyı bağlayan kara ve su yollarından bir yandan Arap rakamları olarak bilinen Hint kökenli sayı sistemi ve 0 rakamı, denklemlerin çözüm biçimleri, malî terimler, uygulamalı hesap şekilleri (Özdal, 2016: 496), diğer yandan da feodalizmin yıkılmasında ve Avrupa’daki siyasi yapının değişmesinde önemli bir rolü olan barut gibi mühim icadlar aktarılmıştır (Üçyiğit, 1955: 37).

Sonuç

Müslüman tacirlerin İslam’ın Arap Yarımadası’nda ortaya çıkmasının üzerinden henüz bir asır bile geçmeden Hint Okyanusu’nda yayıldıkları anlaşılmaktadır. Özellikle tüccar ve misyoner davetçilerle başlayan bu iletişim ve ilişkiler, Doğu-Batı etkileşimi açısından oldukça önem taşımaktadır. “Arap rakamları” olarak bilinen Hindistan menşeli sayı sisteminin ve Çin’in pusulası gibi teknik ve kültürel gelişmelerin Müslümanlar eliyle Avrupa’ya kadar taşınması tacirler yoluyla gerçekleşmiştir.

Müslüman seyahatname yazarları, X. asır ortalarına doğru İslam hakimiyeti altındaki bölgelerle Çin arasında yapılan ticaretin önemli bir merkezi olan Hanfu Limanı’nda çok kalabalık bir Müslüman cemaatinin oluştuğunu, bölgedeki bu yoğun Müslüman nüfusun camilerde bir araya geldiklerini, bayramlarda cemaatle namaz kıldıklarını, hatta Arap tüccar zümrelerinin bölge güçlerini korkutacak kadar kalabalıklaştıklarını ve buldukları ülkelerde tehdit olarak algılanmaları üzerine Cuma hutbelerinde Budist Çin hükümdarlarının adını anmaya başladıklarını nakletmektedir. Çin, Hindistan, Endonezya, Malay adalarında kurulan

Müslüman koloniler sayesinde ve kimi zaman ve yerde evliliklerle de pekişerek İslam dini Hint Okyanusu çevresinde, özellikle de sahil şeritlerinde tabandan yayılma imkânı bulmuş; aynı derecede olmasa bile Çin'in muhtelif bölgelerinde de İslamlaşmalara rastlanmıştır.

Doğu ve Batı'nın dünya ticaretine sunduğu ürünlerin mübadelesi adına Hint Okyanusu ticaret hattında Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında ortaklıklar ve ticarî anlaşmalar tesis edilmiş; ticaret gemilerinde ticarî emtianın yanı sıra dinlerine bakılmaksızın yolcular da taşınmıştır. Müslümanlar, anavatanı Hindistan olan narenciye, turunçgiller, muz, hindistancevizi, mango gibi meyvelerle ekonomik değeri olan birçok yeni bitkinin, İran ve Aşağı Mezopotamya başta olmak üzere Mısır, Kuzey Afrika ve Akdeniz dünyasına taşınmasında da öncü olmuşlardır. Ayrıca Mezopotamya topraklarında uygulanan ekim ve sulama yöntemlerinin de batıya nakline aracılık etmişlerdir.

Mal değişiminin gerçekleştiği ticari yollar, zengin ziraat ürünlerin, farklı ekim ve sulama yöntemlerinin yanı sıra gemicilik seyir ve inşaa tekniklerinin, inanç, dil, fikir, giyim-kuşam, yeme-içme alışkanlıkları ve yaşam biçimlerinin, edebî zevklerin, ticaret yöntemleri ile mimarî tarzların da taşındığı güzergahlar olmuştur. Bir anlamda Hint Okyanusu üzerinden gerçekleştirilen ticarî faaliyetler yoluyla Doğu ve Batı medeniyet havzaları birbiri ile yakın temasa geçmiştir.

Sonuç itibariyle ticaretin, tarafların karşılıklı menfaatlerinin korunabildiği mekanizmalar kurulabildiği ölçüde büyüyebildiği Orta Çağ'da Müslüman tacirler, gittikleri yerlerde panayır ve pazarlar, hatta transit ticareti destekleyici lojistik merkez ve limanlar inşa etmişler ve bölge halklarıyla yakın temasa geçmişlerdir. Bu sayede ticaretin sunduğu huzur ve barış ortamı, bir yandan birbirinden habersiz olarak yaşayan antik medeniyet havzalarının birbiri ile kaynaşmasına ve ortak yeni bir kültür oluşturmaya zemin teşkil etmiş; diğer yandan da erken Orta Çağ Avrupa'sının en azından ekonomik açıdan İslamlaşmasını sağlamıştır.

Kaynakça

Ahmad, S. M. (1997). Harita. İslam Ansiklopedisi (XVI, ss. 205-210) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Akyol, E. (2006). İslam Medeniyeti'nin Batı'ya Etkileri Üzerine Bazı Değerlendirmeler. İstem , IV (7), 117-134.

Altungök, A., & Yıldırım, T. (2014). Erken Ortaçağlarda Übülle ve Sıraf Liman Kentlerinin İran Açısından Önemi. Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic , IX (4), 1185-1197.

Arnold, T. W. (2007). İslam'ın Tebliğ Tarihi. (C. İ. Bekir Yıldırım, Çev.) İstanbul: İnkilab.

Avcı, C. (2003). Maldivler. İslam Ansiklopedisi (XXVII, ss. 484-485) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Bozkurt, N. (2000). İpek Yolu. İslam Ansiklopedisi (XXII, ss. 369-373) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Cahen, C. (1990). İslamiyet - Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar. (E. N. Erendor, Çev.) Ankara.

Chaudhuri, K. N. (1985). Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750. Cambridge.

Christides, V. (1993). Milaha. In Encyclopedia of Islam (2nd Edition, VII). Leiden: Brill.

Christides, V. (1988). Naval History and Naval Technology. Byzantion , LV.

Eflakî, A. (1986). Ariflerin Menkıbeleri (I). (T. Yazıcı, Çev.) İstanbul.

el-Gırnâfî, E. H. (2015). Gırnâfî Seyahatnamesi - Tercüme-i Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-A'cab. (S. Yazar, Ed.) İstanbul.

Günaltay, Ş. (1947). Yakın Doğu III - Suriye ve Filistin. Ankara.

Haldun, İ. (2012). Mukaddime (II). (S. Uludağ, Çev.) İstanbul.

Hee-Soo, C. L. (1993). Çin (Ülkede İslamiyet). İslam Ansiklopedisi (VIII, ss. 323-329) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Hee-Soo, C. L. (2002). Kore Cumhuriyeti (Ülkede İslamiyet). İslam Ansiklopedisi (XXVI, ss. 199-201) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Hobson, J. M. (2008). Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri. (E. Ermert, Çev.) İstanbul.

Hourani, A. (2003). Arap Halklarının Tarihi. (Y. Alogan, Çev.) İstanbul.

İbn Battûta, E. (2004). İbn Battûta Seyahatnâmesi (II). (A. S. Aykut, Çev.) İstanbul.

İbn Havkal ,E.-K. M. (1992). Sûretü'l-Arz (I) (J. H. Kramers, Ed.). Frankfurt.

İbn Hurdâzbih, E.-K. (1889). Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik. (M. J. de Goeje, Ed.) Leiden: Brill.

el-İdrîsî, E. A. (1989). Nüzhetü'l-Müştâk fi'htirâkî'l-Âfâk (I). Beyrut.

el-İstahrî, E. İ. (1992). Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik. (M. J. de Goeje, Ed.). Frankfurt.

Kalan, E. (2016). Orta Çağ'da İpek Yolu'nda Diplomat ve Ajan Olarak Tüccarlar. F. Atasoy (Ed.), Yükselen İpek Yolu, İpek Yolu'nda Bilgi ve Siyaset (II) içinde. Ankara: Türk Yurdu Yayınları.

el-Kalkaşendî, E.-A. (1910). Subhu'l-A'sâ fi Sınâ'atî'l-İnşâ (IV). Kahire.

Kallek, C. (2012). Ticaret. İslam Ansiklopedisi (XLI, ss. 134-144) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Kavas, A. (2003). Mali. İslam Ansiklopedisi (XXVII, ss. 493-504) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Kayaoğlu, İ. (2013). İslam Kurumları Tarihi. İstanbul.

Kramers, J. H. (2003). Coğrafya ve Ticaret. (M. Ağarı, Ed.) İslâmî Araştırmalar Dergisi , XVI (4), 678-687.

Kurtuluş, R. (1991). Asya - Kitada İslâmiyet. İslam Ansiklopedisi (III, ss. 534-542) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Labib, S. Y. (2013). Ortaçağ İslam Dünyasında Kapitalizm. (M. Alican, Ed.) Tarih Okulu (İlkbahar - Yaz XIX), 225-243.

le Goff, J. (2018). Ortaçağ Tüccarları ve Bankerleri. (O. Adanır, Çev.) Ankara.

Matvejevic, P. (1999). Akdeniz'in Kitabı. (T. Esmer, Çev.) İstanbul.

Mes'ûdî, A. b. (1997). Mürûcû'z-Zeheb ve Ma'adini'l-Cevher (I). Beyrut.

Mez, A. (2000). Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti. İstanbul.

Özcan, A. (2001). İslam - Doğuşu ve Yayılışı. İslam Ansiklopedisi (XXIII, ss. 27-31) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Özdal, A. N. (2016). Ortaçağ Ekonomisi ve Müslüman Tüccarlar (X-XIV. Yüzyıllar). İstanbul: Selenge.

Pirrenne, H. (1994). Ortaçağ Kentleri - Kökenleri ve Ticaretin Canlanması. İstanbul.

Planhol, X de. (1989). İslam Toplumu ve Medeniyeti – Coğrafi Konum (III). İslam Tarihi ve Kültür ve Medeniyeti (P. M. Holt, A. K. S. Lambert ve B. Lewis) içinde. İstanbul.

Qureshi, M. N. (2005). Moplahlar. İslam Ansiklopedisi (XXX, ss. 279-280) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Rifaî, E. (1986). el-İslam fi hadâratihî ve nüzûmihi. Şam.

es-Samir, F. (2008). İslam Orta Çağında Arap Ticaretinin Yükselişi. A. Bakır (Ed.), Orta Çağ Tarihi ve Medeniyetine Dair Çeviriler içinde. Ankara.

Sedillot, R. (2005). Değiş Tokuş'tan Süpermarkete. (E. N. Erendor, Çev.) Ankara.

Shuiskii, S. A. (1989). Navigation: Indian Ocean, Red Sea. In J. R. Strayer (Ed.), Dictionary of the Middler Ages (IX). New York.

Sunar, L. (2017). Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslam Medeniyeti. İ. H. Göçer (Ed.), İslam Düşünce Atlası (ss. 66-79) içinde. Konya.

Şehriyar, B. b. (2009). Harikalar Diyarı Hind. (C. Ceylan, Çev.) İstanbul.

Taşagıl, A. (2007). P'u Shou-Keng. İslam Ansiklopedisi (XXXIV, s. 362). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Tez, Z. (2001). Bilim ve Teknikte Orta Çağ Müslümanları. Ankara.

Utku, N. Ş. (2012). Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir. İstanbul: Klasik Yayınları.

Üçyiğit, E. (1955). Ortaçağ İslâm Medeniyeti'nin Avrupa Medeniyeti Üzerine Tesirleri. İlahiyat Fakültesi Dergisi , I-II.

Watt, M. (1989). İslam Avrupa'da. (H. Yavuz, Çev.) İstanbul.

Yâkût, E. A.(1994) Mu'cemü'l-Büldân (II/1). Frankfurt.

Zeydan, C. (1328). Medeniyet-i İslamiye Tarihi. (Z. Megâmiz, Çev.) İstanbul.

Medeniyetlerin İnşasında Peygamberlerin Rolü

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

Necmettin Erbakan Üniversitesi AK İlahiyat Fakültesi İDKAB

Öğretmenliği ABD

ibrahimcoskun@hotmail.com

CONSTRUCTION OF CIVILIZATIONS THE ROLE OF PROPHETS

In the Qur'an, the civilizations that lived in the past; their emergence, their ascension and decline, were the reason that lead to the establishment of balanced and lasting civilizations for later generations. From the first prophet, Prophet Adam, to the last prophet, Prophet Mohammad; all the prophets showed the ways of building the Khilafat in the direction of human civilization in the guidance of the revelation. For this reason all the prophets, they were representatives of important civilizations in human history.

Prophecy is not only necessary in terms of earthly knowledge. Perhaps it is felt religiously more than what you need in a worldly sense. Because there is no other source of information other than the mind and the senses. Both of these also lack the ability to meet religious needs. Without prophets and divine books, a true image of Allah and the afterlife cannot be obtained with the mind. Without them, an accurate, comprehensive and consistent system of values can not be created which is essential for world life. Because people who have been successful in political, military, scientific, or other fields often deny religion, they have wasted their energy instead of contributing to their energies and civilization by deifying their misguided desires. Some of them believed in idle hoaxes, such as counting certain times and people to be lucky or ominous, to worship idols or tombs, to believe in the mood of the soul (tenasüh), and they fell into ridiculous situations. Even worse, those who did not have a system of sound values throughout the history, such as the Pharaohs and the Kings, but who possessed considerable political and economic power, saw all kinds of persecution and injustice in people who ruled for their ideological obsession and for their personal ambitions. Therefore, they have also caused the degeneration or destruction of civilizations.

The 25th verse of the Hadîd section gives us the clues as to how to imagine a universal civilization on a global scale, as well as an extremely striking and comprehensive way: "We sent aforetime our messengers with Clear Signs and sent down with them the Book and the Balance (of Right and Wrong), that men may stand forth in justice; and We sent down Iron, in which is great might, as well as many benefits for mankind,

that Allah may test who it is that will help, Unseen, Him and His messengers: For Allah is Full of Strength, Exalted in Might."

If it is noted, Allah does not address the believers here; is addressing all humanity and reminds us that putting the problems of mankind into solution is possible only if the dynamics of "Book", "Mizân" and "Hadîd" are passed on. And he's loading it directly into the prophets. Now that the prophet is not coming, and the scholars are clearly declared as the followers of the prophets, they are obliged to perform this work, the scholars who are the heirs of the prophets. The order of the Ayett is surely not random. In that case, the construction of a superior civilization, which can reach the aim of creation, is possible only with knowledge of reason and sensation, and with envy of revelation and this prophecy of the prophecy that will convey the knowledge. In the verse, It can only be realized through the prophetic institution and the divine books that the elements necessary for the civilization mentioned above are applied in a proper manner. But how will this life be in the age we live in? We believe that first of all, in reaching the goal in this respect and in the thought of Islam, the reasoning-revelation balance has to be established. Nowadays, many opinions and thoughts argued under the title of "opinion and thought" are put forward. However, most of these opinions and thoughts lack deep analysis of the epistemological dimension. We will try to convey our convictions about how to utilize the Qur'an and Sunnah in epistemological sense and the obstacles in front of it in the establishment of a supreme civilization suitable for the human nature in a period when the search for new civilization continues intensively.

Key words: *Civilization, Revelation, Reason, Islam, Prophets*

Giriş:

Medeniyet ile ilgili tanımlarda ortaya çıkan ana tema insanın ilkel ve basit hayat şeklinden, şehir hayatına ve güçlüklerine intikal çerçevesi içinde sarfettiği gayretler şeklindedir. Medeniyet kelimesi sözlük anlamı itibariyle de ilkelliğin karşıtı demektir. İnsanların ilkellik yapısından ve esaslarından uzaklaşıp mamur topluma yerleşmeleri ve bu toplumun etkisinde kurumlarına uyum sağlaması arttıkça medeniyetin genişlemesi ve kökleşmesi de buna bağlı olarak artar. Bu esastan hareket ederek medeniyeti, 'İnsan, kâinat ve hayat arasındaki etkileşimin semeresidir' diye tarif etmek de mümkündür.

Herhangi bir medeniyet kendisini gerçekleştirecek ilkelere giden yolu bulup onları gerçekleştirebileceği gibi, bulamayıp veya onlardan yüz çevirip onlardan uzaklaşabilir. Çünkü onlar çevremizdeki varlıklardan istifade için insan düşüncesi tarafından sarfedilen gayretlerin meyvesinden daha fazla bir şey değildir. Fakat bu gayret sahipleri genel olarak insanlığın menfaati için bu varlıkları kullanma konusunda başarılı olabilirler mi? Onları fayda vermeyecek şekilde kullanma hatasına düşmeleri mümkün mü? Bu soruya verilecek cevabın ihtimalleri, medeniyet manasının sınırlandırılmasına ve

bu ismi layığıyla hak edebilmesi için bazı şartlar koşma konusuna girer. Zira nice medeniyetler vardır ki bütün bir milletin mutluluğunu alıp götürmüş, emniyet ve huzur kaynaklarını dağıtmıştır. Nice medeniyetler de vardır ki milleti emniyet ve huzurun zirvesine yükseltmiştir. Bu medeniyetlerin ikisinde de müşterek noktalar vardır. O da, her ikisi de faydalı veya zararlı olsun, neticeyi bir tarafa bırakırsak, insanın kâinat ve hayatla karşılıklı etkileşimin sonucudur(Butî,1987:20).

Gerçek bir medeniyet insan, hayat ve kâinat üçlüsünü Peygamberlerin mesajına kulak vermedikçe kurulamaz. O halde konu insanın hak dine boyun eğmesine ve Âlemlerin Rabbi tarafından kendisine bildirilen kesin ve sabit öğretilere kulak verip vermemesine bağlıdır. Bu ihtiyaca binaen Allah Teala insanlar içerisinde seçtiği elçilerine katından gönderdiği bilgilerle insana, örnek insan medeniyetinin temel prensiplerini bildirmiş, insan fitratına en uygun medeniyetin yollarını göstermiştir. Söz konusu medeniyetlerin kurulmasında peygamberler kurucu roller üstlenmişlerdir. Bu gün insanlık medeniyet adına elde ettiği maddi ve manevi bütün olumlu değerleri esasen peygamberlere borçludur.

Peygamberler sadece dini tebliğle yetinmemişler, dinî esasları açıklamışlar, sonra ümmetlerine öğretmişler, onları eğitip kötülüklerden arındırmışlardır. Bu işleri yaparken davalarından taviz vermemişler, bu uğurda pek çok eza ve sıkıntıya göğüs germişlerdir.

Son ilahi kitapta insan medeniyeti; metodu, yapısı, hayatı ve içinde yaşadığı kâinat ile insanın ince tarifinde hulasa edilmiştir. Çok iyi bilinsin ki bunlar, uzun insanlık tarihi boyunca, bütün insan medeniyetlerinin temelleri olmuştur, insan veya insan topluluklarının gidişatı bunlara bağlıdır. Basit bir düşünce ile anlarız ki; medeniyetin doğru yolundaki akışının biricik ölçüsü ve kendisinden beklenen semerelerin elde edilebilmesi ancak bu üç esasın her birinin kimliğini bildiğimiz ve gerçek özelliklerini anlayabildiğimiz ölçüde ortaya çıkar. Zira insan bu bilgisiyle bu üç esastan oluşan doğru medeniyet mekanizmasının formülünü bulabilir. Bu iş, herhangi bir uzmanın birkaç maddeden oluşan kimyevî bir terkihi hazırlaması gibidir. Bu kimyevî terkipten beklenen başarı, nasıl o maddelerin yapı ve özelliklerini iyice bilmeye bağlı ise, aynı şekilde medeniyet kurma çalışmalarının başarısı da onun esaslarını ve ham maddelerini hiçbir hata ve vehme yer olmayacak şekilde iyice bilmeye bağlıdır.

Tarihte emsaline rastlanan, islah yerine ifsat eden, mutluluk yerine şekavet getiren çarpık medeniyetler kuranlar; insan, kâinat ve hayat üçlüsünün gerçek manasını kavrayamadıkları için bu duruma düşmüşlerdir. Sonra bunlar kâinat ve hayat ile olan ilişkilerini bu hataları üzerine bina etmişler ve bunun neticesi olarak da kimyevî terkihi yanlış yapan uzmanın düştüğü hataya düşmüşlerdir. Nasıl ki kimyevî formül hazırlayan uzman, elindeki maddelerin yapı ve özelliklerini bilmediği için elde ettiği terkihi ilaç ve şifa zannederek hastaya verdiğinde, onun öldürücü bir zehire dönüştüğünü görüp şaşırıyorsa, medeniyet formülünde hata eden de aynı

şaşkınlığa düşer olur. Çünkü ilaç zannettiği zehiri oluşturan maddelerin aslında öldürücü olmadığı, fakat uzmanın, bu maddelerin gerçek yapılarını bilmemesi ve bu maddelerin birbiriyle etkileşimi neticesinde iyilik yapmak isterken kötülük yaptığı gayet açık ve net bir gerçektir. Bütün hata bu maddelerin hazırlanmasındaki bilgisizliktir.

Hiç şüphe yok ki kendi kimliğini bilmeyen, kendi özelliklerinden haberi olmayan insanın zorbalık ve azgınlığı normal bir uygulama olarak görebilir. Böyle birisi, insan ve çevresindeki eşya ile münasebette buldukça, dallarının sürtüşmesi neticesinde tutuşan merih ve ifar ağacına benzer. Bir dal ötekine süründükçe kıvılcımlar çıkar, sonra da ateş olur ve rüzgâr gelip bu ateşi sağa sola yayarak yangına sebebiyet verir. Aynı şekilde kendi kimliğini bilen, fakat çevresindeki varlıkların gerçek yönünü bilmeyen kimse de cehalet sebebiyle bazen çevresindeki tabiatı ilahlaştırır, bazen de çevresindekileri bunları insana tabiatın meydan okuması olarak görür. Akıl ve fikir sahibi herhangi bir insanın uygun bir yol seçebilmek için kâinat manzaralarının çoğundan uzanan sağlam ipi bulamaz ve o kâinat görünümünü insanın ve insan menfaatinin emrine âmâde kılamaz. Aksine tabiat adını verdiği şey karşısında ondan korkan zelil ve zayıf bir kimse gibi yahut tabiat ile savaşılmaya çalışan bir düşman gibi yaşar gider. Aynı şeyi, kendi kimliğini ve kâinatın gerçeğini bilen, ama hayatın gerçeğini bilmeyen kimse için de söyleyebilirsiniz. Kendini bilmiş, kendini kuşatan kâinatı tanımış, ama içinde bulunduğu, nimetlerinden istifade ettiği hayatı bilmeyen kimsenin hayat konusunda hayretlere düşmesi ve hayatın özünü anlamada kendisine karşı tehlikeli bir yalnızlığa müptela olması normaldir. Hayatında mutlu olmak veya hayatını değerlendirmek isterken hayatıyla kumar oynayacaktır. Belki de bu kumar onu bir nevi ölüme ve intihara sevkedecektir(Butî,1987:35-36).

Fakat insana söz konusu bu üç esası kim öğretebilecek ve emre âmâde kılmak ve faydalanmak için doğru şekilde onları insana kim gösterecektir? Gerçeği ve bugünkü durumu, hata ve evhamdan uzak şekilde kim izah edecektir? Bunu kim başarabilecektir? Üretildiği fabrikadan çıkar çıkmaz bize gelen yeni cihazı tanımanın yolu nedir? Ve o aletin doğru şekilde kullanılması keyfiyetini ve korunmasının yollarını en faydalı bir şekilde bize kim gösterebilir? Şüphe yok ki bize bu aleti tanıyacak ve kullanma yollarını öğretecek olan, onu üreten veya keşfeden fabrika yahut şirkettir. Bunun için mantıkî ve gerekli olan böyle bir aletin yanısıra o aleti tanıyan, parçalarını ve kurulmasını, peşinden kullanma ve bakımını izah eden bir kitapçıkla verilmesidir.

İnsana; insan, hayat ve kâinat üçlüsünün kimliğini tanıyacak olan ancak onu yaratıp sonra da her birine kabiliyetini verip görevi ve sorumluluklarıyla ayakta tutandır. O da her şeyi bir hikmet ile yaratandan başkası değildir. Her şeyi Yaratan, sonra onlara doğruyu gösteren ve her şeyi yaratıp onlara bir kader takdir buyuran Ondan başka kim olabilir ki?! İşte bu hikmet sahibi Yüce Yaratıcı insana, yeryüzünü imar etme görevini yüklemeyi dilemiştir. Ona yüklediği bu görevi yerine getirmesi için etrafında bulunan eşyayı ve

kendini kuşatan hayatı emrine almakla yetkili kılmıştır onu. Fakat insan kesin olarak kendisi de bu üç esastan biri olarak yardımına muhtaç olduğu bu üç esasın özelliklerini tam olarak bilemez. Bu görevin yerine getirilmesi için ne yapılması ve nasıl çalışılması gerektiğini de tam kavrayamaz. Öyle olunca Allah insanı, bu cehalet ve şaşkınlığı üzere terk etmemiş, onu evham ve hayalleriyle baş başa bırakmamıştır. Aksine emrine almakla mükellef kıldığı bu esasları, insanlar arasından seçtiği peygamberlerine gönderdiği ilahi kitaplarla tanıtmıştır. Bu kitapların sonuncusu olan Kur'an-ı Kerimi de tahrif edilmekten korumuştur. İşte bu kitaba baktığımızda bu hassas konular en kapsamlı bir şekilde açıklanmıştır. Geriye bu üç esasın başı ve hareket noktası olan insanın bu kitaba yönelmesi kalmıştır. Öncelikle onun Fâtır ve Hakîm olan Allah katından indirildiğine ilmi delillerle kati olarak inanıp sonra onu okumaya koyulması ve anlayıp düşünmesi gerekir. İşte bu aşamadan sonra insan, varlığının hakikatini ve bu hayat içindeki görevini, üstlendiği yükümlülükleri öğrenecektir. Kendisini çevreleyen şu dünya ile kendi zâtı arasındaki ilişkiyi anlayarak, sürdürmekte olduğu ömrünün kıymetini idrak edecektir(Kutup,1987:60).

Şimdi peygamberler zincirinin son halkası olan Hz. Muhammed (sav)'e inzal olan ve onun açıklama ve uygulamaları ile pratiğe aktarılan Kur'an-ı Kerimde İslam medeniyetinde somutlaşmış söz konusu üç unsurun temel özelliklerini özet olarak verebiliriz.

Kur'an'a Göre İnsanın Yapısı ve Misyonu:

İnsan, medeniyeti kuran üç esastan en önemlisidir. Çünkü insan aktif, faal ve müessir olan bir esastır. Diğer iki esas etkilenen, pasif ve edilgen faaliyetin üzerinde icra edildiği esaslardır. İnsan, bu hayatta kâinat imarının mihverini teşkil eder. Kâinatın imarındaki esas hedef de odur. Onun dışında kalan her şey emellerine kavuşmak ve görevini yerine getirmek konusunda kullanmak ve istifade etmeye üzere önünde görebilmesi için sağa sola yayılmış elde edilmesi kolay araç ve vesilelerdir. Bu yüzden Kur'an, insan ile ilgilendiği oranda hiçbir şeyle ilgilenmemiş ve ihtimam göstermemiştir. Nüzul itibarıyla ilk ayetler onu tarif etmiş, aslını ve kaynağını uzun uzun anlatmıştır.

İnsanın makamı ne kadar yüksek olursa olsun, ne kadar nadir meziyet ve sıfatlarla muttasıf bulunursa bulunsun, bunların hiçbiri insanın kendi zatından kaynaklanmadığı gibi, müstakil gücüyle de elde etmiş değildir. Bunların hepsi ancak Allah'tan insana belli bir müddete kadar verilmiş bir emanettir. Yaratılışına gelince; o, değersiz bir topraktan sonra nutfeden yaratılmış olup Allah'ın gücü ve hükmü karşısında aciz bir mahluktur. Onun yaratıcısı olan Allah ona kulluk bağlarını ve özelliklerini vermiştir. O, bu kulluğu lisaniyle isteyerek söylemese de onun varlığı ve durumu mecburen Allah'a iman eder. Ne var ki Allah Teala onu yeryüzünün imarı için seçip kendine kulluk sultanı altında duracak insan ailesi oluşturmakla mükellef kıldığı ve yeryüzünde Allah'ın adalet ve hükmünü izhar edebilmek için hayatını Rabbanî metot üzere sürdürmesini istediği zaman, onu pek nadir

kabiliyetlerle teçhiz etmiş, bütün canlıları ve mahlukatı emrine vermiş, ona kendini beğenme, sahip olma sevgisi, mal ve evlat edinme sevgisi vb. insanı bir takım güç ve kuvvet ile donatmıştır(Coşkun,2017:104 vd)

Bu sıfatlar aslında Rububiyet sıfatlarının birer gölgesi ve tecellisinden başka bir şey değildirler. Görevini yaparken istifade etsin ve yeryüzündeki hilafetini gerçekleştirme yollarını kolayca bulsun; böylece yeryüzünde Kur'an'ın kendisine yüklediği insan medeniyetini kursun diye bu sıfatları Allah insana vermek suretiyle onu üstün bir konuma yükseltmiştir. Kur'an onun konumunu ve mesuliyetini şöyle haber veriyor: *"O, sizi topraktan yarattı. Ve yeryüzünü imar etmenizi istedi."*(Hud, 61).

Öyleyse insan zati varlığı itibariyle Allah'ın bir kuludur. Başlangıcı itibariyle zayıf olarak yaratılmış, sonunda da yine zayıflayacaktır. Fakat yüklendiği sorumluluk itibariyle Allah'ın kendisini pek nadir sıfatlarla donattığı kıymetli bir canlıdır. Eğer insan bu sıfatları gereği gibi kullanırsa Allah verdiği bu sıfatlarla onu yücelmeye ve asalete ve üstün medeniyetler kurmaya muktedir kılmaktadır. Öbür taraftan Kur'an'ın insana sürekli zayıflığını ve aslının basitliğini hatırlatması, varlığının önemini, kendisine verilmiş nadir sıfatların kötüye kullanılabilmesine dikkat çekmek içindir. Tabi ki yalnız kendisinin etrafındaki eşyaya hükmedecek sıfat ve meziyetlere sahip şerefli bir varlık olduğunu görerek hayat süren kimsenin o sıfatların verdiği neşve ile sarhoş olması da mümkündür. Çünkü bu sıfatlar, Rububiyet sıfatlarının ilahi feyzinden başka bir şey değildir. Vahiy ışığında kendini tanıyamamış olanlar Allah'ı hiçe sayarak nefsinin hâkim kılarak, sahte rububiyetinin sultasını diğer insanlara karşı acımasızca kullanabilirler. Şartlar müsade ederse büyülenerek başkalarına zulmetme yoluna gidebilirler. Şartlar müsade etmediği takdirde aşağılık ve zillet yoluna saparlar. Böylece bu insanların yeryüzünü ifsat etmek ve kan dökmekten başka bir hedefi olmaz. Tarihte okuduğumuz veya yeryüzünün çeşitli bölgelerinde dağınık olarak izlerini bulduğumuz eksik ve çarpık medeniyetlerin afeti işte budur. Kur'an'ın farklı bağlamlarda sürekli bahsettiği ve sakındırdığı geçmişte yaşanmış fesat da budur.

Görülüyor ki insanın yapmak istediği herhangi bir iş için atacağı ilk adım, önce kendi zatını ve hususiyetlerini inceden inceye sağlıklı olarak öğrenmesidir. Çünkü yapılacak işin türü ve önemi ne olursa olsun insan o işin araçlarından bir araç olmaktan öteye bir vasfa haiz değildir. Bir alet veya cihazı kullanan kimsenin mutlaka her şeyden önce o aletin özelliklerini ve kullanma şeklini öğrenmesi gerekir. İnsanın bu genel kaideden kendisini dışarda tutması mümkün olamaz. Çünkü kendisi de nefsinin elinde bir alettir. Kendisini en tehlikeli ve kapsamlı görevleri ifa için kullanmaktadır.

Terbiye olmamış kendini tanımayan bir nefsin misâli, kökleri çürük bir ağaca benzer. Onun çürüklüğünün alâmetleri, dal, yaprak ve meyvelerinde zahir olur. Kalbde de bir hastalık varsa, bedeninin hareketlerinde ortaya çıkar ve zararı görülür. Bunlar, tedâvisi zarurî olan kin, hased, kibir gibi nefsanî vasıflardır. Bu menfî sıfatların ıslâhı ise evvelâ Allah'ın murâd-ı ilâhîsi istikâmetine girmekle

mümkün olur. Ancak hayatın muhtelif kademelerinde bulunan, türlü mizaçlara sahip insanlar için, bu hususta izinden yürünecek örnek şahsiyetlerin rehberliğine ihtiyaç vardır. Zîrâ insanoğlunun, kendi şahsiyetini inşâ hususunda en esaslı iki temayül, "örnek alma" ve "taklid"dir.

O halde insan, doğduğu andan itibaren her hususta bir örneğe muhtaçtır. Çünkü o, dil, din, ahlâkî vasıflar, alışkanlıklar vs. hayatını şekillendiren bütün fikir, inanış ve faaliyetlerini hep kendisine sergilenen örnekler ve onlardan aldığı intibalarla oluşturur. Bâzı küçük istisnalar olsa da genel hatlarıyla bu böyledir. Meselâ bir çocuk, anne babası hangi dili konuşuyorsa, ancak onu öğrenir. Daha sonra da diğer örneklerle ikinci, üçüncü ve dördüncü dilleri öğrenebilir. Yâni bir bakıma insanın eğitim ve öğretimi, birçok müessire ilâveten kendisinde fitrî olarak mevcut bulunan taklid temayülü yoluyla ona müsbet veya menfî şeyleri taklid ettirmekten başka bir şey değildir. Bu sayede insan, elinde büyüdüğü anne, baba, aile çevresi ve nihayet yaşadığı muhîttten tesir alır ve bu taklidlerdeki istîdâdı nisbetinde müsbet veya menfî bir şahsiyet olarak topluma katılır. Ancak insanın, dilini ve benzeri zahîrî hususları öğrenmesi umumiyetle büyük bir mesele teşkil etmezken; onun dînî, ahlâkî ve manevî âleminin şekillenmesinde büyük ve ciddî engeller ortaya çıkar. Çünkü ilâhî irâdenin insana imtihan gayesiyle vermiş olduğu ve insanı hiç terk etmeyen nefis ve şeytan gibi manialar, bu nevî faziletleri taklîd hususunda insan için aksi yönde bir temayül göstermesine sebep teşkil eder.

Diğer taraftan, dînî, ahlâkî ve manevî âlem, olgun ve üstün şahsiyetler, yâni peygamberler ve peygambelerin varisleri konumunda olan alimler tarafından şekillendirilmedikçe insanlar, gaflet, dalâlet ve isyana sürüklenmekte ve böylece onların ebedî saadetleri hazin bir hüsrana dönüşmektedir. Bu bakımdan beşeriyet dâimâ ince rûhlı, zarif ve rakik kalbli rehberlere ihtiyaç hâlinindedir. Onun içindir ki, insanlar, -müsbet veya menfî- rehber kabul ettikleri kimselere meftûn olur, güçleri nisbetinde onları taklîde çalışırlar. Bugün sefahat içindeki bir takım artistleri kendine model alarak onlara erişmek için kendilerini ve ebedî saadetlerini tehlikeye atanların hâli, ne müthiş bir insan isrâfı ve iflâsıdır. Bu dehşet verici hâl, aslında boş bırakılmış gönül tahtının doldurulması adına yanlış kimselere takdîm edilerek ziyân edilmesinden başka bir şey değildir. Mevlânâ bu acâyip ve garip hâli şöyle misâllendirir: Kuzunun kurttan kaçmasına şaşılmaz. Zîrâ kuzunun düşmanı ve avcısı kurttur. Lâkin hayret edilecek şey; kuzunun kurda gönül kaptırmasıdır(Gölcük-Toprak,2009:312).

Bir insanı severek onun şahsiyet ve karakterine hayranlık duymanın ve onu taklîde çalışmanın fitrî bir temâyül olduğu, inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Bu bakımdan insanoğlu için en mükemmel örnekleri bularak onların izinden gidebilmek pek mühim bir husustur. Bu yüzdendir ki lütuf ve keremi sonsuz olan Cenâb-ı Hak, insanoğluna sadece kitaplar değil, bir de o kitapların canlı ifadeleri demek olan ve bin bir üstün vasıflarla muttasıf peygamberler, yâni örnek şahsiyetler göndermiştir. Öyle örnek şahsiyetler ki, dînî, ilmî ve ahlâkî davranışlar itibâriyle her yönden mükemmellik arz

ederler. Nitekim o peygamberlerin her biri, insanlık tarihinde belli bir örnek davranışı zirveleştirerek beşeriyete müstesnâ hizmetlerde bulunmuşlardır.

Meselâ peygamberler içinde Hz Nûh'un hayatına bakıldığında öncelikle; îmân dâveti, tahammül, sabır ve netîcede de küfre ve küfür erbâbına karşı şiddetli bir buğz göze çarpar. Hz. İbrahim'in hayatı, şirke karşı amansız bir mücâdele ve putperestliği yok etme uğrunda geçmiş, ayrıca Nemrud'un ateşlerini gül bahçelerine çeviren Hakk'a teslîmiyet, tevekkül ve îtimâd hususunda müstesnâ bir nümûne olmuştur. Hz. Mûsâ'nın hayatı, zâlim Firavun ve avanesi ile mücâdele hâlinde geçmiş ve o, daha sonra getirdiği hukuk ile mü'minler için ictimâî bir nizam tesis etmiştir. Hz İsâ'nın öne çıkan örneklği ise insanlara karşı şefkat ve merhamet dolu bir kalbî rikkate sahip olmasıdır. Onda, insanlara af ile muâmele ve tevâzû gibi yüksek hâller dikkat çeker. Hz Süleyman'ın dillere destan olan o göz kamaştırıcı saltanatına rağmen, tevazu ve şükür ile kalbî tavrını muhafaza ederek Rabb'e kullukta yücelmesi hayranlık vericidir. Hz Eyyûb'un hayatında belâlara sabrın ve her ahvâlde Allah'a şükrün yüksek tezahürleri mevcuttur. Hz Yûnus'un hayatı, Allah'a yönelip bağlanmanın ve kusurundan dolayı nedamet gösterip tevbeye sarılmanın kâmil bir misâlidir. Hz Yûsuf 'un esaret halindeyken dahî Hakk'a bağlılık ve davetin zirvesini yaşamıştır. O; servet, şöhret ve şehvet sahibi güzel bir kadının nefsanî arzuları için nefsi cezbedici bir teklifte bulunduğu zamanda bile büyük bir iffet sergilemiştir. Hz Dâvud'un hayatı, ilâhî azamet karşısındaki ibret sayfalarıyla doludur. O'nun da, haşyetullâh içinde, gözyaşı dökerek Allah'ı zikredişi, tazarrû ve niyaz hâlinde Allah'a yönelişi pek ibretlidir. Hz Yâkub'un sîreti ise, insanın gözünde dünya karardığı zaman bile ye'se düşmeyip, sabr-ı cemîl ile Allah'a bağlanmak ve O'nun rahmetinden ümid kesmemek lâzım geldiğine dâir büyük bir örnektir. Nihayet, dünya gününün ikindisine benzeyen asr-ı saadet gelmiş ve Hz. Muhammed (sav) ile dînî hayat kemâle ulaşmıştır.

Akıl ve nübüvvet ikiz kardeştir. Adeta akıl göz, nübüvvet onun yolunu aydınlatan güneş gibidir. Göz olmadan güneşin, güneş olmadan da gözün insana pek bir yararı dokunamaz. Bu nedenle insanoğlu bu ikisini birlikte harekete geçirmeden hayatını anlamlı bir düzene sokamaz ve üstün bir medeniyet kuramaz. Tarih boyunca nübüvvet nuruyla aydınlanmış nice medeniyetler gelmiş geçmiş, nübüvvet nuruna yüz çeviren nice kavimler de helak olup gitmiştir.

İnsan, sağlam, doğru, gerçek bir itikadın yanında, bunun gereği olarak, birtakım mükellefiyetler, yükümlülükler ve ibadetlerle nefsini tezkiye etmek, kâmil ahlâkın sahibi olmak durumundadır. Allah'a giden yolda mükellefiyetlerinin neler olduğunu akılla bulmak ve bilmek mümkün değildir. İnsan aklıyla tekliflerin neler olduğunu, mükâfat ve ceza gerektiren amelleri, hayrı ve şerri, maruf ve münkeri, emirleri ve yasakları ortaya koyup bunların herkes tarafından itibar görmesini sağlayamaz. Nübüvvet sayesinde ki, insanoğlu ilk insandan itibaren bir yandan bir ve tek olan Allah'a sahih ve geçerli bir itikatla iman etmiş ve O'ndan başkasının ibadete layık olmadığını bilmiş, bütün insanlık âleminde yürürlükte olan fazilet ve reziletlerin ne olduğu konusunda sahip bulunduğu bilgilerin Allah'tan

geldiğine şahit olmuştur. Yeryüzü insanında en iptidaisinden en medenisine kadar yaygın ve hüsn-ü kabul gören faziletlerin temelinde nübüvvetin olduğu açık bir gerçektir. Aklın açıkça benimsediği hayırların ve serlerin ilk insan ve ilk peygamberden itibaren insanlara tebliği nübüvvetle olmuştur.

Son peygamber Hz. Muhammed (sav) kendisinin misyonunu bir benzetme ile şöyle açıklıyor: “Benimle insanların misali bir ateş yakan kimse gibidir ki, ateş etrafını aydınlattığı zaman ateşin çevresinde bulunan hayvanlar ve küçük kelebekler ateşe düşmeye başladılar, o kimse bu hayvanları ateşe düşmekten men etmeye başladı. Fakat hayvanlar o zata galebe ederek düşüncesizce, süratle ateşe düşüyorlardı. Siz düşüncesiz ve tedbirsiz olarak ateşe düşerken ben bellerinizden yakalayıp ateşe düşmekten sizi kurtarmaya çalışıyorum”(Buharî, Rikak,26; Müslim Fezâil,18).

Özetle ifade edecek olursak, Kur’an insanı iki gıda ile beslemektedir. Birisi, insanın temelde acizliği ve Allah’a kul olduğu duygusu, İkincisi de insandaki şeref, haysiyet duygusunu ve içinde bulunduğu kâinattaki önemini hissettirmesi ve bu duyguları beslemesidir. Allah’ın varlığına, bu kâinatın ortağı olmayan bir Rabbi ve sahibi olduğuna iman etmedikçe, insanın bu iki gıdayı, hatta birini dahi kabul etmesi mümkün değildir. İnsanda, bu yetişme tarzı tekâmül ederse, o zaman insan Kur’an’a göre insana medeniyetinin ferdi olmuş demektir. Bu da Kur’an’ın yeryüzünü imar etmek ve yeryüzünde en köklü insan toplumunu kurmak için Kur’an’ın hazırladığı insan demektir. İşte bu medeniyetin inşası için ikinci esas içinde yaşayıp nimetlerinden istifade ettiği hayatın hakikatini öğrenmektir. Şimdi bununla ilgili olarak Allah’ın bize haber verdiği gerçekleri inceleyebiliriz.

Kur’an’a Göre Hayatın Anlamı ve Gayesi:

Malumdur ki insanın dünya ile en ilişkili olan yönü ömrüdür, yani nimetlerinden istifade ettiği hayatıdır. İnsanın sahip olduğu şeyler arasında en fazla kıymet verdiği şey de yine ömrüdür. İnsanın rızık temin etmek, ev yapmak yahut güzel elbise giymek, yahut da nefsinin arzu ettiği gıdaları almak için sarfettiği çabaların hepsi, bu hayatı gözetmek ve mümkün olan en uzun hayatı yaşamak içindir.

Allah’ın insanı hayata bağlı olarak yaratmasında büyük hikmetler vardır. Çünkü hayat, insanın sahip olduğu en mukaddes sermayedir. Madem ki hayat insanın sahip olduğu bir sermayedir; öyleyse insan onu dikkatlice değerlendirmelidir. Yüklendiği görev ve işlerin emrinde, yerine getirmekle mükellef olduğu vazifeyi gerçekleştirmek için bir alet edinmelidir. İnsan bazı hallerde hayat sermayesine sıkı sıkıya bağlanma ihtiyacı duyduğu gibi, üstlendiği büyük görevi ifâ etmenin gerektirdiği şartlara göre kendini bazı maceralarla başbaşa bulabilir. Hayatın bu iki durumdan birine maruz kalacağını tasavvur edememek, hayatın insan elinde bir sermaye olduğu gerçeğini anlamsızlaştırır. Aksine, o zaman hayat herhangi bir hedefe gitmek için vesile değil, bizzat kendisi varılması istenen hedef olur. Bu da ne mantığın ne de Kur’an metodunun kabul ettiği bir şeydir.

İnsanın ne zaman hayatını tehlikeye atması ve maceradan kaçınmaması ve ne zaman ona sıkı sıkıya bağlanması lazımdır? Bir taraftan uğruna çabalayıp çalıştığı ideal ve hedefleri ile diğer taraftan bu fedâkarlık veya hayata sıkı sıkıya bağlılık meselesi arasındaki ilişkinin gerçek yüzü nedir?

Şüphesiz bu soruların cevabı, bir taraftan bu hayatın gerçek kıymeti hadiseleri arasındaki insicam ve farklılıkları görmeye, diğer taraftan varılması gereken hedef ve çeşitli menfaatlere ulaşabilmek için emrimiz altında kullandığımız şeyleri bilmemize bağlıdır. Eğer bu insicamı sağlam ilmi delillerle bilirsek o zaman bu hayatı ne zaman tehlikeye atmamız ve onunla fedakârlık etmemiz ve ne zaman ona sıkı sıkıya bağlanıp muhafaza etmemiz lazım geldiğini öğrenme fırsatı bize verilmiş demektir.

Ne var ki bu insicam veya farklılığı bilmek, ancak bu ömrün veya nimetlerinden istifade ettiğimiz hayatın hakikatini başlangıcı ve sonu itibariyle iyice bildikten sonra mümkündür. Bu bilgiye, sağlam ilmi bir ölçü ile kavuşma imkânı tanınmamış kimse hiç şüphe yok ki hayatın gerçek kıymetini öğrenme imkânına da asla kavuşamayacaktır. Bu yüzden, hayatın bekasının temini için, bir takım insanî görevlerle karşı karşıya kaldığında takınması gereken tavır almak için elinde bir ölçü olmayacaktır. Yani şaşırıp kalacak ve şerefli bir İnsanî gaye uğruna hayatını tehlikeye atması mı gerekir, yoksa hayatın devamı için bu gayeyi mi feda etmesi gerekir bunu bilemeyecektir.

İşte bu noktadan itibaren, örnek bir medeniyet kurmak için Kur'an'ın koyduğu metodun gereği olarak Kur'an insana kendi hakikatini öğrettikten sonra nimetlerinden istifade ettiği hayatı, başlangıcı ve sonu, bu hayatın bitiminde kendisini bekleyen hadiseler ve bu hayatın o hadiselerle ilişkisi itibariyle insana hayatını öğretmektedir. Kur'an'ı, birçok ayetiyle insana kendi kimliğini, meziyetlerini ve kendisine yüklenen görevleri izah ederken aynı zamanda insana nimetlerinden faydalandığı ömrün hakikatini ve ölümden sonraki hayatı anlatmak üzere birçok ayetler serdedir.

Öyleyse Kur'an'ın tarifine ve tahliline göre insan hayatı nedir?

Kur'an'ın, hayatı, insan ve hakikatini tarifinde yukarıda temas ettiğimiz yolu takip ettiğini açıkça görmekteyiz. Kur'an bu konuda insanın dikkatini, zatında ve varlığında bulunan birbirine uzak iki yönün olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda insan cevherinin ve varlığının hakiki tekâmülünün, ancak bu iki yönün birleşmesiyle ve kaynaşmasıyla tamamlanacağını bildirmektedir. Sonra da hayat cevherine ait hakiki tekâmülün bu iki yönün birleşip kaynaşmasıyla tamamlanacağını anlatmaktadır.

Konu ile ilgili ayetlerin insan hayatının kıymet ve hakikati hakkındaki takriri şöylece özetlenebilir: Dünya hayatı ahiret hayatına giden bir geçitten başka bir şey değildir, insan buradan oraya ancak amellerinin kazancından elde ettiklerini götürebilir. Orada yaptıklarının karşılığını layıkıyla alacaktır. Bu ayetlerin ifadesine göre dünya hayatı iki ölüm arasındaki kısa bir hayattır. Sonra nihayeti olmayan daimî hayat gelir. Bu daimî hayatın

yanında dünya hayatının basitliği ve önem taşımadığı görülür.

İçinden geçtiğimiz bu hayat, mücerret bir mukaddime veya ebedî hayata giden bir yol olduğunu düşündüğümüzde basit gibi görünmektedir. Kur'an'ın sürekli vasfını tekrarladığı, varlığını sürekli vurguladığı ve ehemmiyetinin derecesini izah ederek insanın dikkatini çekip oraya yönelmesi için açıklamalar yaptığı ahiret hayatı, insanı meşgul olmaktan, hatta bu aldatıcı ve fani dünya dalgaları içinde boğulmaktan korumak içindir, insanın bu aldatıcı âleme dalıp neticeye dikkat etmezse, hasret ve pişmanlık çukuruna düşeceği ve bu gafletten ancak vakit geçtikten sonra uyanacağı hatırlatılmaktadır.

Kuran eğer insan hayatının sadece bu yönünden bahsetseydi ve yalnız bu gerçeği vurgulasaydı insanın hayatına değer vermemesi daha yerinde olurdu. O zaman da, insan ömrünü devre devre değerlendirip belli merhalelerde ona bir takım mükellefiyetler yüklemeydi. Bunun neticesi olarak, hayat insanın nazarında ehemmiyetini kaybederdi. Hayata karşı düşmanca davranmak veya ifrat derecesinde ona bağlı kalmak hususu çok basit bir konu haline gelirdi. Meseleyi bir an böyle farzedelim, o zaman bu hal hayatın diğer ilgi alanlarında da nüksedecektir. Zira bu değersiz hayat, yapılacak işlere nispetle bir temel ve mekan olursa bu hayatı dolduran bütün ameller de değersiz ve basit şeyler olur. Öyle olduğu zaman, insan hayatı boyunca bir şeyi yerinden oynatmaz ve evler, binalar yapacağına mağaralarla iktifa ederdi. Yeryüzünün imarı veya insan toplumu ve medeniyeti kurmak diye isimlendirilen şeylerden hiçbirine iltifat etmezdi, dönüp bakmazdı. Kendisini bu değersiz hayattan kapıp götürerek olan ölümü beklemek onu her şeyden alıkoymazdı.

Fakat Kur'an, insan hayatının tarifinde sadece bu yönü izah etmekle kalmamış, dikkatleri diğer taraflara çekip o yönün hakikatine de bakmamızı sağlamıştır. Bizi eksiksiz ve iki yönü birleştirici bir anlayışla bu hayatı anlamaya davet etmiştir. İnsan hayatının dünyadaki kısmını açıklarken onun kutsallığını ve aşırı derecedeki saygınlığını gözler önüne sermektedir. Bu yüzden de insanı bu hayatı gözetmeye ve ona özen göstermeye sevk etmektedir. Herhangi bir haksızlıktan ve düşmanlıktan onu korumak için çeşitli hükümler koymaktadır. İnsanı onun bekçiliğini yapmakla, bütün tehlike ve afetlerden korumak için olanca gücünü sarfetmesiyle görevlendirmektedir(Butî,1987:68 vd.).

Eğer Kur'an'ın hayat hakikatini ve insana bu hakikati gösterdiği ikinci yönü bu şekilde ifade ettikten sonra şimdi bu iki yön arasındaki ilişkiyi hayatın hakiki cevherinin ve kıymetinin beyanı çerçevesinde öğrenme konusuna geçebiliriz. Aslında bu her iki yön de bir diğeri için hayatı doğuran ruh mesabesindedir. Her biri diğeriyle ayrıldığında ve birbirinden uzaklaştıklarında anlamsız ve batıl olur. Hayat ve hayatın hakikî manasının dışında kalırlar. Evet hayat gerçekten kısadır. Allah'ın tavsif ettiği gibi gerçekten kısa ve çabuk elde edilen bir metadır. Fakat onun böyle olması insanın onunla ilgilenmemesi anlamına gelmediği gibi ondan yüz çevirip

tembel ve miskin bir hayatı tercih etme anlamına gelmez.

Bir insanın eviyle kendi arasında bulunan geniş bir nehir üzerindeki köprü, kısa olması açısından haddizatında ehemmiyetsizdir. Fakat aynı zamanda adamı köyüne ve evine götüren tek yol o köprü olduğu için de çok önemlidir. Veya bir öğrencinin imtihan olduğu saat de haddizatında çok ehemmiyetsizdir. Yani müddet itibariyle bakıldığında çok kısa bir zaman söz konusudur. Ama ihtiva ettiği, insanın geleceğini değerlendirmesinin bağlı olduğu ender bir fırsat olması açısından çok büyük ehemmiyete haizdir.

Akşam evine dönen kimse, köyü ile arasındaki nehir üzerinde kurulu köprüyü geçmeye başlarken oradaki manzaranın güzelliği hoşuna gider, etrafından esen serin rüzgârlar onu rahavete sevkeder de gitmekte olduğu evini unutursa, üzerinde bulunduğu köprüyü sadece geçmek için kullandığını unutarak kalbini ve gönlünü dolduran o manzaranın karşısında hiçbir şey istemeyerek oraya yerleşse, hiç şüphe yok ki orada kalması ve oraya bağlanması abes olur. Bu kabil aptallığa kendini kaptırmış kimsenin evinden ve köyünden ayrı kalmasına şaşılmamalıdır. Gafil kaldığı gerçeği, elbet gece karanlık basıp yırtıcı hayvanlarla başbaşa kaldığında ve yolu kaybettiğinde anlayacak ve uyanacaktır. İşte bu kişi gibi, hayatının ters istikametine doğru yol alan ve bu köprünün fayda ve ehemmiyetini anlamayan, gayesine ermek ve yoluna devam etmek için hiçbir şeye dikkat etmeyen kimse de musibet kapısını çalınca uykudan uyanacaktır. Bilesin ki bu dünya hayatı tıpkı o köprü gibidir. Arada hiç fark yoktur. Onun hakikatini ve gerçek değerini anlamak ancak çok ince ve düzenli bir şekilde birbiriyle içiçe olarak Kur'an'ın bize gösterdiği bu iki mütakâmil görüş ile mümkündür(el-Bağa,1998:86). Bu iki görüşün birini göremeyen kimse hakikatin yarısını idrak etmiştir. O kimse tek değirmen taşıyla un öğütmeye kalkışan kimse gibidir. Yani hakikatin yarısı elindedir. Ama hiçbir fayda elde edemez. Zira hakikatin yarısı tamam olduğunda vereceği faydanın yarısını vermez. Netice olarak bu durum, faydanın ortadan kalkması anlamına gelir.

Dünya hayatı Kur'an'a göre ve onun gayet ince eğitici beyanına göre ne parçalanmış ne de böyle birbirine zıt iki yarıya bölünmüştür. Dünya hayatı Kur'an'ın hüküm ve kararına göre ebedî olan ve değişmez vatana giden bir koridor veya köprüdür. Bu köprünün köprü olarak anlaşılması gerekir. Yani onu tamamen lüzumsuz görmek ahmaklık ve aptallıktır. Tamamen ona bağlanıp kalmak da aldanmak ve yanılmaktır. Ama hakikî şekliyle anlaşılması ve doğru olarak kullanılması onun ehemmiyetini ve köprü olmaktan öteye geçmediği halde ona olan ihtiyacın seviyesini gösterir.

Yine bu "Kur'an Medeniyeti"nin ferdi, hayat hakkındaki mütakâmil anlayışından çok ince bir ölçü çıkarabilir. Ne zaman bu hayata sıkı sıkıya bağlanıp onu muhafaza etmesi gerektiğini ve ne zaman çekinmeden hayatını feda etmesi icab ettiğini bu ölçü vasıtasıyla bilir. Zira o, Kur'an'dan aldığı eğitim gereği hayata hissî esaslarla yanaşmaz. Hayata ancak yerine getirmekle mükellef olduğu görevin gerektirdiği ölçülerle yaklaşır. Ve tabii olarak hayata, hedefe götüren bir yol veya yolda duran bir engel olma

oranında kıymet ve ehemmiyet verir. Hz Peygamberin kurup gözettiği İslam Toplumunun gölgesi altındaki medeniyet işte bu fertlerle kurulmuştur.

Bu medeniyetin hâkim olduğu dönemlerde bu medeniyet fertleri arasında hayatın zorluklarından kaçarak intihar etmiş kişi nerdeyse yok gibidir. Kaldı ki o nesillerin uğradığı musibet ve felaketler bugünkü medeniyetin ve uygulamalarının gölgesinde yaşayan insanların uğradığı felaketlerden kat kat fazlaydı. Dünyevî meşakkat ve mihnetler birini ne kadar ezerse ezsin öf dahi demiyor ve bu ağırlıklardan şikâyet etmiyordu. Çektiği sıkıntılar ruhuna işlememiş gibi sabretmekte devam ediyordu. Hayatı acılarla, zorluklarla dolu olmasına rağmen ölümden kaçıyor ve hayata bağlanıyordu.

Kur'an'ın bu öğretisinden nasib almamış ve hayata, insana verilmiş tek fırsat ve ötesi olmayan bir gün gibi bakmış toplumlarda yaygın hale gelmiş kötü izlere bir göz attığımızda, peygamberlerin inşa ettiği ya da onların getirdiği mesajı dikkate alarak kurulmuş medeniyetlerin kıymetini daha iyi anlarız. Kur'an'ın hayat, insan ve kâinatı anlama metodu ile o izlerin arasındaki bağları daha iyi kavrarız. Örneğin bu gün batı toplumlarındaki fertler hayata gizli, kapalı ve meçhul bir sır olarak bakarlar ve bu sırrın ne olduğunu hangi akıbetin kendilerini beklediğini bilmezler. Hayat hakkında tasavvur ettiği her şey, onun varlığını sürdürmek ve meyvelerini toplamak için bir fırsat olduğudur. Fakat ömür ateşi sönünce, kişi artık kendini varlık aleminde nasibi kalmamış ve mutlak yokluk karanlıklarına yuvarlanmakta olduğunu inanır. Bu düşünceden hareketle onlar hayatı, kendisiyle kumar oynadıkları bir olay gibi anlarlar. O şansta ya mutluluk burcunu görür sevinir ya da bedbaht olmanın sebeplerini görüp sürprizlerle karşılaşır.

Almak veya vermek için hiçbir seçeneği bulunmayan, bir kumar masasının önünde olduğunu hisseden bir insanın psikolojisini düşününüz. O masa, gidip gelen bir mal üzerindeki kumar masası değil. Aksine bütün ömrünü ihtiva eden bir kumar. Ya oradan mutluluk hırkasını alıp giyer, nimetlerden faydalanır, sonra da ölüm gelip bütün lezzetleri ve neşeyi alıp götürür; ya da o masada bir işkence ve bedbahtlık elbiselerini giyer, sonra da ölüm gelip onu kaçırır. Hâlbuki o, mutluluk ışıltılarını görmüş ama ona kavuşamamış ve mutluluğu tatmamış, uzaktan nimetlere sahip olacağını yalancı hazı ile avunmuş, fakat nimetlere bir türlü yaklaşılamamıştır. Böyle bir ruh hali içinde olan insanı düşünün, ne kadar perişandır! Bütün acı ve hastalıklar neticesinde ne kadar endişe içerisinde! Artık psikiyatristler de onları bazı aldatıcı sözler ve bâtil evham ile oyalar ama tedavi edemez. Hastalar oralardan eskisinden daha kötü vaziyette çıkarlar. Bu noktadan sonra onların sonu topluma yük olmaktır. Toplumun verimli bir üyesi olmak yerine, sağda solda hayattan kopmuş, kadın ve erkeklerle bir takım anormal ilişkilere giren garip bir mahluk oluverirler. Bu durum bir ömür boyu mutluluk için seraba koşanların hali gibidir: *"İnkâr edenlere gelince, onların amelleri ıssız çöllerdeki serap gibidir, susayan onu su zanneder; nihayet ona vardığında orada her hangi bir şey bulamamış, üstelik yanı başında da (inanmadığı sakınmadığı) Allah'ı bulmuştur."*(Nur,39). Bu meseller, Allah'ın

nurundan yüz çevirip hayat sahasında başka yollardan mutluluk arayışına çıkanları tasvir ediyor. Kâfirler hidayet için tek kaynak olan Allah'ın kitabından yüz çevirince heva, şehvet, gurur ve inkâr gibi karanlıklar içerisinde mutluluk yollarını araştırmaya koyuluyorlar. Üzüntü, keder, stres ve mahrumiyetle dolu her vadide bocalamaya başlıyorlar. Nefs-i emmâre, kötü emelleri hep yenileyip duruyor. Bu durum, hayatın son dönemlerine kadar devam ederse, artık fani olan dünya nimetleri ve zevkleri seraba dönüşüyor. Kur'an-ı kerim, böyle bir hayat anlayışı ile hayatını tüketenlerin ahirette asıl hüsrân ve serapla karşılaşacaklarını vurgulamaktadır (el-Meydanî,1992:131-133) *"Rablerini inkâr edenlerin işleri, fırtınalı bir günde rüzgarın şiddetle savurduğu küle benzer, yaptıklarından hiç bir şey elde edemezler. İşte bu uzak bir sapıklıktır"* (İbrahim,38). Bu ayette de kâfirlerin mutluluk için yaptığı işler, zerrelere arasında irtibatı olmayan toz yığınına benzetilmektedir. O hafiftir, rüzgarlı bir günde savrulur gider. Aşırı susuz kalmış birinin son çare olarak seraba koşması ve orada umudunu bulamaması, hayat boyu bütün yaptıklarının bir rüzgarla savrulup gitmesi, inanmadığı ve sakinmediği Allah'ın huzuruna gitmeye mecbur olması... (el-Meydanî,1992:118). İşte Kur'an derin küfür denizinin dibinde karanlıklar içinde kalmış kâfirlerin ruhî, fikrî ve kalbî hallerini böyle tasvir ediyor. Onların kalpleri küfürle kararmış, nefisleri derin heva ve şehvet denizi içerisinde kaybolmuş, fikirleri ise dünya lezzetinin karanlıkları içerisine gömülmüştür.

Kur'an'a Göre Kâinat Anlamı ve Varlık Nedeni

Kur'an, çeşitli yönleriyle kâinat hakkında uzun uzun bahsetmektedir. Her şeyden önce bize kâinatı, yaratıcısının varlığını ve bir olduğunun delillerini alim, cahil herkesin anlayabileceği şekilde öğretiyor. Sonra kâinatın, insanın menfaatlerini gerçekleştirmek, yaşama ve refah vasıtaları olarak insanın hizmetine verilmiş olduğuna dikkatlerimizi çekiyor. Peşinden de bizi bu varlıkların alıcı ve aldatici birer görünüm olduğunu hatırlatıyor ve aldanmamamız ve onlara bağlanmamamız için bizi uyarıyor. Fakat dönüp bizi onu kullanmaya ve ondan faydalanmaya da teşvik ediyor. Bize hayatımızı sürdürmek ve medeniyet kurmamız için onun çok önemli olduğuna dikkat çekiyor.

Öncelikle kâinattaki enfusi ve afaki delillerden hareketle Allah'ın varlığı ve birliğine yakinen inanmamız istenmektedir. Bu yüzden kâinat ile ilgili ayetler öncelikle hür basiret ve sağlıklı akıl sahipleri için Allah'ın varlığını gösteren bürhanlar olarak takdim edilmektedir. Kur'an bundan sonra bizi kâinat hakkında önem ve sıra yönünden başka bir açıklamaya götürmektedir. İnsanın çevresinde gördüğü eşyanın büyük bir kısmının insanın hayatını sürdürmesi, refah ve güven ortamını gerçekleştirmesi için Allah tarafından insanın emrine verildiği hatırlatılır. Bu izahat esnasında Kur'an, insanın kendisine verilen ilim, irade ve istitaat ile varlığa yönelir, Allah'ın ona koyduğu ölçüyü/kader kavarsa ondan çokça istifade edebileceğine dikkat çeker.

“Allah’ın göklerde ve yerde bulunan her şeyi emrinize verdiğini ve sizlere açık ve gizli bol bol nimetler bahsettiğini görmez misiniz? İnsanlar içinde öyleleri vardır ki, ilmi hiçbir rehberi ve aydınlatıcı hiçbir kitabı olmadan Allah hakkında mücadele eder durur.” (Lokman, 20), “Size semadan su indiren odur. Siz ondan içersiniz. Hayvanlarınızı otlattığınız bitikler de, o su ile yetişir. Allah semadan inen su ile ekini, zeytini, hurmayı, üzümleri ve bütün meyve çeşitlerini yetiştirir. Şüphesiz ki bunda düşünenler için, büyük bir ibret vardır. Allah geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı hizmetinize âmâde kılmıştır. Yıldızlar da Allah’ın emrine boyun eğmişlerdir. Şüphesiz ki bunda, aklını kullanan bir millet için nice ibretler vardır. Yeryüzünde sizin için yarattığı çeşit çeşit varlıklar da Allah’ın emrine boyun eğmişlerdir. Şüphesiz ki bunda, düşünen bir millet için büyük bir ibret vardır.” (en-Nahl,10-13), “Sizi yeryüzünde yerleştirdik. Orada sizin için geçim imkanları yarattık. Ne kadar da az şükrediyorsunuz.” (A’raf,10)

Yukarıdaki ayetlerde Allah-insan ve kâinat arasındaki ilişki “teshîr”, “tezlîl” ve “temkin” kelimeleri ile ifadelendiriliyor. Söz konusu varlıkların insanın emrine amade kılındığını, ona boyun eğdiğini ve hizmet etmek için var edildiğini bildiriyor. Bu üç kelime aynı zamanda kâinattaki eşyânın Allah’a kayıtsız şartsız boyun eğdiğini ifade eden en belağatlı açıklamadır. Her varlığa çeşitli vazifeler verilmiştir. Her biri Allah’ın, kendisine verdiği özellik ve hazırladığı şartlarla takdirine bağımlıdır. Fakat bu işlerin ve çeşitli görevlerin hepsi dolaylı veya dolaysız olarak insan menfaati mihverinde dönmektedir.

Yine bu kelimeler, Allahu Teala’nın bu kâinatı insan bilgisine boyun eğdirdiğini, sonra da insana ona hükmedecek, onu geliştirecek ve ondan faydalanmak için yeni şeyler çıkartabilecek güç verdiğini bildirmektedir. Zira, birisi herhangi bir şeye hükmetmedikçe ve istediği şekilde onu değerlendirmedikçe filan kimse falan şeye güç yetirdi diyemezsiniz. Öyleyse, ayetler şüphe bırakmayacak şekilde Allah’ın bu kâinatı insanın fikir ve fiilî gücünün emrine verdiğini, insanın bir çok emel ve arzulanna boyun eğdirdiğini göstermektedir.

İşte Allah, çevresindeki eşyayı bu şekilde yaratmış olmakla insana güvence vermektedir. Eşyayı insana göstererek ve tanıtarak bütün bu muhtelif varlıkların onun hizmetçileri ve emrine âmâde varlıklar olduğunu vurgulamaktadır. Eşya onun işaretini bekler ve onun gözetiminde çalışır, insan herhangi bir bilgisizce yönlendirme ile veya büyüklenme, yahut ta kendini beğenmek sebebi ile eşyadan uzak kalmamalıdır. Zira insanın istifade ettiği bir akli ve nüfuzu altında bulunan ilimleri vardır. Bunlar vasıtasıyla her türlü yalnızlığı, karanlık ve engellerin etkilerini dağıtabilir.

İnsanlık tarihinin en eski devrelerine kadar gidiniz ve zamanımıza kadar gelen hadiseleri şöyle bir hayal ediniz, göreceksiniz ki insan ile eşya arasındaki ilişki hiç bir zaman Batılıların söylediklerinin aksine insana karşı meydan okuma veya mücadele ilişkisi hâlinde olmamıştır. İnsan hiçbir zaman gaflet ve cehaletinden başka bir sebeble eşyadan uzak kalmamıştır.

Kaldı ki insan bu gaflet ve cehalet perdesine mahkum olmamış, aksine bu perdenin kaldırılması ve yırtılması için akide ve dininin daima zorlayıcı telkinleri olmuştur.

Bu sebeple, bazı basit araştırmacıların ifade ettikleri 'tabiatın meydan okuması' sözünün ilim ve tarihi hadiseler mizanında hiçbir manası yoktur. Ne insan akıl ve fikir mezzetlerinden uzak bir gün yaşamış, ne de tabiat adını verdikleri şey insanı karşısına alıp ona meydan okumuş veya ona isyan etmiştir. Ne var ki ilahi beyan bazı varlık ve durumları insan karşısında boyun eğenler sınıfının dışında tutmuştur. Dışarda tutulan bu müstesna kısmın olduğu gibi kalacağı, hiçbir surette değiştirilemeyeceği ve bütün değiştirme ve geliştirme vasıtalarına muhalif olarak aynıyle devam edeceği ifade edilmiştir. Demek ki bazı şeyler insana âmâde kılınan, onun fikrî veya bedenî gücünün imkanlarına boyun eğen şeyler cümlesine girmemektedir(Zeydan,1993:14).

Bunlardan biri ölüm gerçeğidir. Allah'ın mahlukatı arasındaki her canlı hakkında kesin bir hüküm olarak yarattığı ölümden kurtulmaya veya onu yok etmeye vasıtalar ne olursa olsun imkan yoktur. Bir insana ölüm hükmü geldiğinde onu çevirmeye veya tehir etmeye hiçbir metod ve ilaç fayda vermez. Bazı aletlerle kalbe ulaşım hareket ve atışlarını uzatmak gibi yollar ölümü geciktirmek veya önüne geçmek değildir. Çünkü kalb atışlarının böyle aletlerle devam etmesi hiçbir şekilde hayat diye adlandırılmaz. Zira bu haldeki insan duygu, idrak ve benzeri hayat eserlerine sahip değildir. Asli hayat şulesi baki olduğu sürece bu tedavinin etkisi ve faydası olabilir. Bu gerçeklerden biri de Allah Tealanın gerek insan şahsı ve varlığı ile ilgili gerekse insanı çevreleyen eşya ile ilgili olarak kararlaştırdığı, Kur'an'da zaman ile birlikte sabit olduğunu ve her türlü geliştirme çabalarına rağmen değişmediğini açıkladığı tabiat kanunlarıdır. İnsan hayatının zayıf olarak başlayıp kuvvetlenmesi, sonra tekrar zayıflayıp söndüğü ilahi sünnet gibi. İnsanın zarurî ihtiyacı dolayısıyla eşyayı ona boyun eğdiren ilahi kanun gibi. Gezenlerin ve yıldızların hareket kanunu gibi. İnsan ne kadar ilim sahibi olursa olsun hangi yola baş vurursa vursun güneşin veya ayın yahut da dünyanın nizamından hiçbir şeyi asla değiştiremez. Evet güneşe değil ama enerjisine hükmedebilir. İlmîni ve kabiliyetini bu enerjiyi geliştirmede ve ondan istifade yollarını genişletmede kullanabilir. Ayetlerde geçen güneşin insan emrine verilmesinden maksat da budur.

Kâinatın insan hizmetine verildiğini anlatan ayetlerin tamamından ilahi beyanın hariç tutup açıkladığı bu hususlar, kâinatın insanın menfaatine bağlı olduğunu sabit kanunlar ve değişmez sistemler şeklinde ifade ederek dikkat çekmektedir. Hizmete verme, güç yetirme ve boyun eğdirmeye ancak bu sabit kanunlar muvacehesinde ve kökleşmiş sistemlerin kayıtlarıyla olabilir. Bu da insanın çalışmasında, uğraşlarında ve giriştiği maceralarda takip ettiği yolu iyice öğrenmesi içindir. İyice öğrenmelidir ki bu sabit sistemlerin dışlileri ile çarpışmasın ve boşuna kendini yorup faydasız yere kafa yorulasın.

İnsana kâinattaki sabit olan şeyleri, değişmesinde veya yerinden oynatılmasında fayda olmayan şeyleri ve Allah'ın insan gücüne, ilmine ve bulacağı çözüm yollarına boyun eğdirdiği değişkenleri insana öğretmesinde büyük bir hizmet olduğu hususunda hiç şüphe yoktur. Bu da gereksiz yere vakit harcamamak içindir. Örnek bir medeniyet kurma konusunda bu varlıkları kendine âmâde kılmak istediğinde çabalarının boşa gitmemesi içindir. İnsan çevresinde gördüğü bu varlıkları tanır ve kendisiyle onlar arasındaki ilişkiyi kavrar, Allah'ın onları insanın hizmetine ve menfaatlerini temine âmâde kıldığına ve bu yüzden onların kendisine boyun eğdiğine ve emrine âmâde olduğuna kesin olarak inanırsa Kur'an ona bu eşyanın kıymet ve ehemmiyetini gösterir ve o eşyaya aldanmasından veya onlardan yüz çevirmesinden korur ki, eşyayı gerçek değerinin fevkine veya altına koymasın.

Kur'an bu hakikatları gösteren, dünya güzelliklerine ve aldatıcı özelliklerine insanı aldanmaktan sakındıran ayetler de vardır: “Kadınlara, oğullara, kantar kantar altın ve gümüşlere, besili atlara, hayvanlara ve ekinlere karşı duyulan aşırı istek, insanlara süslü gösterildi. Oysa bunlar dünya hayatının geçici malıdır. Varılacak güzel yer ise, Allah'ın katındadır. Ey Muhammedi De ki: Size bundan daha hayırlısını haber vereyim mi? Allah'tan korkanlar için Rableri katında, altlarından ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve Allah'ın rızası vardır. Allah kullarını çok iyi görür.” (Âl-i İmran, 14-15)

Sadece bu ayetleri düşünsek; dünya ve dünya malına karşı takınmamız gereken tavrı öğrenmek için sırf bu ayetler üzerinde dursak, kendimizi dünyayı kaldırıp atacak ve dünyadan elimizi silkecek halde bulurduk. Dünyadan zaruret miktarı ve hayatımızı sürdürecekt kadarın dışında hiçbir şey almamız gerekmezdi. İşte bu ayetlerin asıl maksadını anlatan öteki ayetlere geçmeden bu ayetlerin zahirine bakanlardan bazıları bu hataya düştüler. Zühdü değişik şekilde açıkladılar ve ne kitap ne de sünnetin teyid etmediği bu açıklamaya bağlanıp kaldılar. Medeniyetten uzaklaşıp ücra yerlere çekildiler. Mağaraları kendilerine mesken edindiler. Yetiştirecekleri aile fertlerinin yükünden veya aile için elde edecekleri rızık yükünden kaçtılar. Sonra da kalkıp bu ayetleri zahidliğin delilleri olarak gösterdiler.

İslam'ın bu insanların yaptıklarını kabul etmemesi kendilerine medeniyet ve toplumdaki uzaklaşma yolunu seçtikleri için değildir. Çünkü bir insanın yaratılışı icabı ara ara bu gibi uzlete çekilmesi ve kendine hoş gelen şeyleri yapmasında bir zarar yoktur. Resulullah (sav) devrinde buna benzer hayat şeklini sürdürenler vardı. Suffe ehli bunlardan sayılırdı. Ne var ki bu insanlar hayatlarının sadece basit bir kısmında bu uzlet hayatını yaşarlar, sonra kendi dünyalarına ve işlerine dönerlerdi. Bu yüzden de suffice ehli zaman zaman değişirdi. Sonra onların işleri müslümanın takınması gereken zühd manasının açıklaması değildi. Peygamber (sav)'den kendilerine sadır olmuş bir emrin uygulaması da değildi. Aksine yaptıkları iş tamamen kendilerine bağlı bir işti. Ehli suffenin yaptığı ihtiyaç duyan kimsenin iştirak ettiği bir kurs gibiydi.

Eğer bütün insanlar şu yukardaki sakat anlayış çerçevesinde yaşasalardı Allah'ın insana yeryüzünü imar etme emri anlamsız olur yeryüzünde hiçbir medeniyet kurulamazdı. Allah'ın çeşitli varlıkları insanın emrine vermesindeki hikmet ortadan kalkardı. Bu hatalı anlayışa düşmemek ve istenen mananın yarısını alıp kalmamak için Kur'an bu dünyanın hakikatini ve kıymetini bu ayetlerle izah edip yetinmedi. Aksine İlahî hitap devam edip bizi dünya ve çevremizdeki varlıklarla iç içe olmaya sevketti. Bizi istifade etmemiz için elimizi uzatmaya davet etti.

“De ki: Allah'ın kullan için var ettiği ziyneti ve temiz rızıkları kim haram etti? De ki: Bunlar, dünya hayatında iman edenler içindir. Ahirette de yalnız onlar için olacaktır. İşte biz, ayetleri böylece geniş olarak açıklarız.” (A'raf,32) Bu ayet açıkça dindarlık adı altında Allah'ın ikram ettiği güzellikleri ve temiz şeyleri terketmenin açıkça yasak olduğunu göstermektedir. Zira bu nimetleri insan faydalansın ve onlar vasıtasıyla büyüklüğünü ve lutfunu anlasın diye insanın önüne Allah koymuştur. Bundan daha kötüsü bazılarının kalkıp bu temiz ve güzel nimetlere yönelmeyi ve onları kullanmayı Allah helal kıldığı halde haram olduğuna hükmetmeleridir. Allah kullarına fazl ve ihsanından takdim ettiği bu nimetleri mübah kılmasına rağmen bazılarının kalkıp şahsî mütalaalarıyla haram kılmaları asladoğru değildir. Çok iyi bilirsiniz ki cömert olan birinin sofrasından yüz çevirmek ona muhtaç olmamak demektir, bir bakıma ise o şahsa karşı hakarettir. Bu durum insanlar arasında hoş olmadığına göre, cömert ve Kerim olan Allah'ın muhtaç olan kullarından birine takdim ettiği ikramı kabul etmemesi asla caiz olamaz.

Sonuç:

Milletleri emniyet ve huzurun zirvesine ulaştıracak bir medeniyeti kurmanın yolu insanın, kendisi, hayat ve kâinat hakkında doğru ve kapsayıcı bilgilere ulaşması ve aralarındaki alakayı keşfetmesiyle mümkündür. Kâinat, bölümleri ve parçaları birbirine bağlı bir birliktir. Ondan herhangi bir parçanın bilinmesi ancak bütün kâinatı bilmek olan İlmî basiretin kapsamlı kaidesi dairesinde mümkündür. Birbirinden ayrı ve müstakil olarak gördüğümüz ilimler ve bilgiler aslında bir bütün olan kâinat organizmasının birbirine bağlı uzuvları ve parçalarından başka bir şey değildir. Onlar aslında zannedildiği gibi birbirinden ayrı müstakil parçalar değildirler.

Belirli bir bilimsel konuyu ele alan bir kitabın müstakil bölümlerine baktığımızda gayet açık olarak biliriz ki oradaki müstakil bölümler sadece şekil ve düzenleme yönünden müstakildirler. Ama mana ve mevzu açısından hepsi birbirine tam olarak bağlıdır. Öyle ki her hangi bir bölümün anlaşılması bir önceki bölümün anlaşılmasına ve sonraki bölümlerin takibine bağlıdır. Böyle bir kitaptan sadece bir bölüm okuyup inceleyen kimse bu incelemesinden ancak dağınık ve kopuk bilgiler elde edebilir. Bu da aslında cehaletin en kötüsüdür. Zahirde bazı doğru bilgiler olarak görünse de aslında katmerli cehalettir. İnsanın kazandığı cüz'î herhangi bir bilgi, onunla ilgili diğer parça ve bölümlerden uzak ise, hiçbir kıymeti

yoktur. Bu kâinat bölümlerinden herhangi bir bölümüyle ilgili cüz'î bilginin sağlıklı olabilmesi için esas şartın, onu bütün kâinat varlığına şamil külli gerçek bilgiyi oluşturan temel üstüne oturtmak olduğunu kesin olarak anlamak lazımdır. Böyle bir bilgiye ulaşmak ancak peygamberlerin mesajına kulak vermekle mümkündür.

Kur'an'ın hidayetine yönelen her akıl sahibinin önünde varlık âlemi işte böyle bütünüyle belirgin hale gelir, kalp gözünü açarak, fitratını bozacak şeylerden yüz çevirerek Kur'an'ın açıklamalarını ve irşatlarını düşünen her basiret sahibinin önünde gerçek ortaya çıkar. İşte o zaman göğsündeki çalkantı zail olur ve onun yerine rahatlık, sükunet ve huzur gelir. Ondan sonra, dilediği şeyde derinlemesine dalmasında veya ilminde ihtisaslaşmasına, marifetinde derinleşmesi gereken yönler ve parçalar konusunda inceden inceye araştırma yapmasında veya dirayetiyle uzmanlaşmasında bir mahzur yoktur. O zaman ıssız çöllerde kaybolmayacak, bütünden ayrılan o parçaların kırılmasından kaynaklanan gök kuşağı renkleri onu aldatmayacaktır. Hatta basiretinde doğan küllî harita onu ıssız çöllerden çıkaracak ve sapıklıklardan kurtaracaktır. Kâinat yapısının hacmi, toplu terkibi hakkındaki anlayışı onu birbirinden müstakil gibi görünen parçaları birleştirmeye sevk edecektir.

Ne var ki bütün bu kâinat varlığını ayakta tutan dayanağın yolunu baştan kaybeden kimse -ki o dayanak Allah'ın yaratıcılığıdır- her taraftan tasavvur ve düşüncesine hücum eden peş peşe hatalardan kurtulamaz. Bu durumda çevresindeki dağınık duran varlıklara birbirinden ayrı müstakil dağınık bölümler olarak bakması kaçınılmazdır. Onları tesadüfün bu hale getirdiğini düşünür. Fakat onları iyice düşününce akıllara hayret verecek bir derinliği görür ve İlmî tahlil ve yorumdan aciz kalır. Hayret, endişe ve çalkantıya teslim olur. Sonra kâinattaki bütün bilgi ve parçaları birbirine bağlayıp düzenleyen o ince bağı görmeyi şaşırıldığı için her parçayı ayrı ayrı inceler. Sonra da parçaların, bütün içindeki yerini tespit etmeden kalkar, bazı parçalara gözünü diker ve onun aslına vakıf olacağını umar! Bu yanlış metot onu mutlaka batıl tasavvurlar, yanlış hükümler, karışık mefhumlar içine düşürecektir. Ne içine girmek, ne de ondan kurtulmak mümkün olmayan hayret gölüne itecektir.

Bütün bu sözlerden sonra dikkat edilmesi gereken ilmî bir kanun elde edilir. O da çeşitli parçalardan teşekkül eden bir kütlenin yüzde yirmisinin incelenmiş olması o kütlenin hakikatlerinden yüzde yirmisinin öğrenilmiş olduğu anlamına gelmez. Hatta bu kabil bir inceleme o hakikatlerin yüzde birini öğrenmeye dahi yetmez. Yahut da o kütlenin tamamı hakkında yanlış ve aldatıcı düşüncelere götürür. İşte bu kâinat yapısının parçalarından bir parça veya köşelerinden bir köşeye fikrini hasretmiş olan kimsenin getireceği bilgilerin hakikati budur.

Bu sebeple Bertrand Russell, Einstein ve daha önce yaşamış olan birçok filozof, bilgi peşinde katettikleri uzun ve yorucu yolculuktan sonra kayda değer bir şey elde edememekten şikâyet etmişlerdir. Bunlardan her biri

dikkatli ve basiretli kimselerdi. Elde edilen kopuk ve parça halindeki bilgilere aldanmadılar ve o bilgilere dayanmadılar. Fakat aynı zamanda çok gafil idiler. Çünkü başarısızlıklarının sırrını idrak edemediler. Kavuşmak istedikleri marifete götürecek olan yolda kaybettikleri şartı bulamadılar. Bu açıklamadan sonra dönüp diyoruz ki: Kesin bilginin peşinden gelecek olan cüzî ve ferî malûmata güven uyandıracak kapsamlı bilgiyi kazanmanın yolu ilahi bilgidir. Bütün bu varlık âlemi hakkında insana icmalî bir harita veren odur. Bu kâinat yapısının bölümlerini aralarındaki ilişkiyi ve onlardan faydalanma yollarını insana öğreten de yine odur.

Bibliyografya:

el-Butî, R. (1987). Kur'an'da İnsan ve Medeniyet, Çev. Resül Tosun, İstanbul: Risale Yayınları.

el-Bağâ, M. (1998). Nizamu'l-İslam fi'l-Akide ve'l-Ahlak ve't-Teşri, Dimeşk: daru'l-Fikr

Coşkun.İ.(2017). Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri, İstanbul: Kitap Dünyası.

Gölcük, Ş-Toprak,S.(2009). Kelam, Konya: Tekin Kitabevi

Kutup, M.(1987). İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler, Çev. B. Karlığa, İstanbul.

el-Meydanî, A.(1992). Emsalu'l-Kur'an, Dimeşk: Daru'l-Kalem.

Zeydan, A.(1993). Es-Sünenü'l-İlahiyye, Beyrut: Müessesetu'r-Risale.

**HOW CAN TURKISH ACADEMIC RELIGIOUS STUDIES
FACILITATE PEACE BUILDING WITH EUROPE AND NORTH
AMERICA?**

Assistant Professor Dr. Kemal Enz ARGON

Necmettin Erbakan University Faculty of Divinity History of Religions

Keargon@konya.edu.tr Keargon@gmail.com

ABSTRACT

Islamic education in Turkish divinity faculties at modern Turkish universities tends towards being generally comprised of Sunni Muslim traditionalists, essentially keeping the Hanafi school of Sunni Islam . As Angel Rabasa, et al. note about traditionalists, “to a greater extent than other Muslims, traditionalists tend not to identify non-Muslims as the source of Muslims’ problems and are hospitable to interfaith dialogue and cooperation...although traditionalists are as engaged politically as other Muslims, their primary area of activity is often the social and cultural spheres, with the goal of promoting Islamic education and preserving traditional values and norms.”¹ A systematic and methodical augmentation of traditional Turkish Sunni Muslim modalities of religious studies including certain areas of knowledge regarding country and culture-specific information, languages, and information and training about interfaith dialogue and peace building methodologies presents a potentially expanded strategy for relationship-building of Turkish Muslim academics with European and North American non-Muslims.

Turkey has many universities with a large infrastructure for fostering modern academic religious studies and the traditional learning of Islam. The main purpose of writing this conference paper is to suggest some additional possible purpose and direction for fostering interest in these Turkish academic religious studies by Turkish students. Turkey has been and is now in a position of regularly reexamining its relations with the West, i.e., Europe and North America. If we academics agree with the perspective, that good cultural (religious) relations should exist where possible, our role in Turkish

¹ Angel Rabasa, (et al.) “ The Muslim World After 9/11,” The Rand Corporation, Santa Monica, California, 2004, Page 21

universities can be one of preparing and equipping our students to make good cultural/religious representations of Turkey and Islam, these including working towards the preservation or development of good cultural relations with, not only the Western world, especially Europe and North America, but also the world generally. The purpose of this paper is to discuss ways that we can better train our academic students to engage in religious peace building.

The Need for Relationship Building and Peace Building

The need for cultural representation by larger numbers of intellectually equipped young academics to achieve better cultural relations becomes clear when considering how the long-standing Turkish EU accession process has recently turned out. According to findings of research carried out by Jürgen Gerhards and Silke Hans, "...an overview of the level of support for Turkey's accession among citizens in all EU Member States...the results are sobering...only one-third of EU citizens would like Turkey to become a Member State of the EU."² Following the subsequent media reports about Turkey's attempts to join the European Union, these statistics have probably not improved much since the time of the research by Gerhards and Hans for a Turkish accession and not since the time of that article's publication. What the data of the study clearly show is that relationship building with the people of EU member countries will be necessary and I maintain that better religious representation is helpful in this regard to improve cultural (religious) relations.

Especially with this above-described situation of European citizens' attitudes towards Turks, it may be argued that religious representation is an enduring theme that should be a matter of concern for Turkish academics because it has been a problem for Turks and continues to be a problem. We can consider where Gerhards and Hans mention religion as relevant and they state that, "...Christians may object to a Muslim country joining the EU. Likewise, many atheists and agnostics may feel that Muslim religious values are fundamentally opposed to their own values, such as gender equality, and that Muslims pose a threat to the secular nature of European societies..."³ The specific area that Gerhards and Hans outline, the area of religion within "cultural differences,"⁴ is the one problematic area where more and better cultural representation by better equipped and trained Turkish university graduates of religious studies could be possible to work with. Cultural and religious relations is one area where university graduates in religious studies can focus their efforts for relationship building and struggle to make better relations. Understanding the need for more and better relationship building, we academics can consider the purpose of beginning to formulate

² Jürgen Gerhards and Silke Hans, "Why not Turkey? Attitudes towards Turkish Membership in the EU among Citizens in 27 European Countries" *Journal of Common Market Studies*, JCMS 2011 Volume 49, Number 4, pp. 745-746.

³ Gerhards and Hans, 754.

⁴ Gerhards and Hans 760.

a strategy for Turkish academics to train more people promoting religious representation that leads to establishing better understanding and relationships.

Religious Representation

If we think of constructing strategies for religious representation oriented towards establishing better relationships, Mohammed Abu-Nimer's work on "Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice," offers a number of categories for focus which scholars of Islam and Turkish religious culture might focus upon when making representations.⁵ Turkish academic scholars can follow Abu-Nimer's logic regarding his suggested framework for Muslim peace building to direct attention to some areas and offer information about where efforts on representation of Turkish culture and religion for peace building can be focused.⁶ Mohammed Abu Nimer suggests and describes categories and the full list of these includes "the pursuit of justice, social empowerment by doing good, the universality and dignity of humanity, equality, the sacredness of human life, a quest for peace, peacemaking, knowledge and reason, creativity and innovation, forgiveness, deeds and actions, involvement through individual responsibility and choice, patience, collaborative actions and solidarity, the Ummah, inclusivity and participatory processes, and pluralism and diversity."⁷ This list of categories is extensive and all of these suggested categories can each be a vast area of research and publication and discussion with other Muslims and with adherents of other religions in Europe and North America. The resulting discussions about each major category could yield much in terms of research results and published academic material but here in the context of a mere academic conference paper, a smaller selection should be made merely to demonstrate that the categories can be used.

The first principle of nonviolence and peace building that Abu-Nimer talks about is "the pursuit of justice."⁸ This can be pursued metaphysically and practically. As Seyyed Hossein Nasr opines,

"When we speak of justice, we have the intuitive sense of putting things aright and in their appropriate place, of re-establishing a lost harmony and equilibrium, of remaining true to the nature of things, of giving each being its due. But what about God, who is considered by 'Ali ibn Abi Talib (d. 661 C.E./ 40 A.H.), to whose ideas this book is devoted, to be not only "just" but also "Justice" itself, the assertion that he is both al-'Adil (Just or Equitable) and al-'Adl (Justice) to use Islamic terms? Only through metaphysics can

⁵ Mohammed Abu-Nimer, *Nonviolence and Peace Building in Islam*, Gainesville, Florida, University Press of Florida, 2003, Page 48-84.

⁶ *Ibid.*

⁷ Abu Nimer 48-84

⁸ Abu Nimer page 48.

such an assertion be understood and not through the legal or formal understanding of justice.”⁹

This opinion would tend to imply that the concept of what we want to achieve with justice could be the subject of an enriched and dynamic discussion amongst academic theologians and scholars in and amongst different religious traditions. And this principle of using metaphysics as well as more practical applications could be extended to be a critical component of all the other categories for peace building that Abu Nimer suggests.

However, there is, in addition to the metaphysical, also the more practical side of reality that the Muslim communities face and we academics should be aware of and able to research, analyze and discuss. Lawrence Rosen, in his introduction to his recent book on Islamic justice, opines that,

“In short, one only has to keep up with the nightly news and op-ed commentary to witness images of Islamic law as brutality against women and punishments of Biblical intensity in order to realize how deeply these stereotypes influence the popular imagination...even scholarly literature is not entirely immune from misplaced emphases, especially as concerns a tendency to assume that Islamic law lives in the scholars’ texts much more than in the daily lives of the courts and ordinary citizens’ understanding of the law and its implementation.”¹⁰

Much misunderstanding of and lack of knowledge of Islamic law could be overcome with a well-intentioned academic discussion and representation that focuses not only on the metaphysical but also on these practical matters and the reality of situations. Muslims should do both metaphysical (spiritual) and practical research, analysis and discussion for their representation for nonviolence and peace building.

In keeping with what is both metaphysical and practical, the second principle of nonviolence and peace building suggested by Abu Nimer is “social empowerment by doing good.”¹¹ A practical application of this suggested principle can be seen as M. Rezaul Islam notes,

“Non-governmental organizations (NGOs) become an important sector for development in the developing countries like Bangladesh. Due to its socio-economic disadvantages and the lack of governmental supports, NGOs’ development initiatives are considered as one of the best alternatives for all aspects of community well-being (economic, social, environmental and cultural) in the country. This becomes a very popular initiative, whereby the community members come together to take a collective action

⁹ Seyyed Hossein Nasr in *“The Sacred Foundations of Justice in Islam: The Teachings of ‘Ali ibn Abi Talib”* By M. Ali Lakhani, Reza Shah-Kazemi and Leonard Lewisohn, Edited by M. Ali Lakhani Introduction by Seyyed Hossein Nasr, World Wisdom, Inc., Bloomington, Indiana and Sacred Web Publishing, North Vancouver, B.C., Canada, 2006 page xi.

¹⁰ Lawrence Rosen, *“Islam and the Rule of Law: Image and Reality in Muslim Law and Culture, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2018, page 3.*

¹¹ Abu Nimer 55

and generate solutions to their common problems. It is considered as a 'grass-roots' process by which a community becomes more responsible; organise and plan together; develop healthy options; empower themselves; reduce ignorance, poverty and suffering; create employment and economic opportunities; and achieve social, economic, cultural and environmental goals."¹²

So, for Turkish academics, academic non-governmental organizations should be seen potentially as an important vehicle for this peace building representation and academic NGO's focused on "development and doing good"¹³ can also be the venues for expression of certain others of Abu Nimer's suggested principles of nonviolence and peacebuilding, these being the ninth suggested principle, "creativity and innovation"¹⁴ and the twelfth suggested principle of "involvement through individual responsibility and choice."¹⁵ Projects with academic NGOs can be creative and innovative, involving academics with a responsibility and choice to be part of the necessary development of theory and knowledge that must precede any successful nonviolent peace building effort. This theory and knowledge should be brought back to academic venues and production (publication.)

Utilization by Turkish academics of academic NGO's can be in the area of interfaith and inter-Muslim discussion focusing on both metaphysical matters and practical matters and these could work on various of the other principles of nonviolence and peace building suggested by Abu Nimer. Some of these principles would tend more to be included in metaphysical discussion and less in discussions of practical applications. These more metaphysical categories, include the third principle, "the universality and dignity of humanity,"¹⁶ the fourth principle, "equality,"¹⁷ the fifth principle, "the sacredness of human life,"¹⁸ the sixth principle, "a quest for peace,"¹⁹ the seventh principle, "peacemaking,"²⁰ the eighth principle of "knowledge and reason"²¹ the tenth principle of forgiveness,²² the thirteenth principle of "patience,"²³ the eleventh principle of "deeds and actions"²⁴ can and should all be the subject of interfaith discussion amongst theologians and scholars. These aforementioned would appear to tend to be in the area of the metaphysical area of discussion.

¹² M. Rezaul Islam, "NGOs, Social Capital and Community Empowerment in Bangladesh", Palgrave-MacMillan, published by Springer Nature Singapore Pte Ltd., Singapore, 2016, pages 1-2.

¹³ Abu Nimer, 55

¹⁴ Abu Nimer, 65

¹⁵ Abu Nimer, 69.

¹⁶ Abu Nimer 57

¹⁷ Abu Nimer 58

¹⁸ Abu Nimer 59

¹⁹ Abu Nimer 60

²⁰ Abu Nimer 62.

²¹ Abu Nimer, 63

²² Abu Nimer, 67.

²³ Abu Nimer 71

²⁴ Abu Nimer 69

The other principles of nonviolence and peace building suggested by Abu Nimer could involve more of the practical side of academic discussions. The fourteenth principle of nonviolence and peace building suggested by Abu Nimer, “collaborative actions and solidarity,”²⁵ the fifteenth principle, “the Ummah,”²⁶ the sixteenth principle, “inclusivity and participatory processes,”²⁷ and the seventeenth principle, “pluralism and diversity”²⁸ can all be seen to be relevant not only for relations of Turkish academic scholars and representatives with non-Muslim dialogue partners but also with partners in inter-Muslim dialogue for relationship building. So these aforementioned suggested categories could be practical areas of where Turkish academics engage representatives of European minority Muslim communities for a dialogue orientated towards nonviolence and peace building.

The way that this activity of peace building and relationship building with academic NGO’s can go forward is to work collaboratively both in Turkey and also abroad with European and North American academics and inviting some select minority Muslim community representatives and representatives of other religions as dialogue partners. As Nilüfer Göle states,

“Islam has become an unavoidable source in the creation of policy, both for those who fight against it and for those who claim it... in an unexpected way, and without seeking to, Islam has thus become a decisive factor around which the normative orientation of European societies has become a source of debate.”²⁹

Turkish academics working in dialogue through academic NGO’s with Muslims and non-Muslims in Europe can be orientated towards peace building either directly or indirectly as part of this above-described debate. What is the “normative orientation of European societies”? Muslim participation, either directly or indirectly, in any such discourses could be one of peace building and improved cultural and religious relations. This means that academics may be expected to publish (or give speeches) with well-researched and learned and circumspect opinions on relevant matters of the religion and other cultural and social matters or they may discuss these outside debates in academic venues, intellectually equipping future graduates and representatives. Interfaith dialogue and inter-Muslim dialogue should be enriching for the academic research process.

²⁵ Abu Nimer 73.

²⁶ Abu Nimer 74

²⁷ Abu Nimer 75

²⁸ Abu Nimer 78.

²⁹ Nilüfer Göle, *The Daily Lives of Muslims: Islam and Public Confrontation in Contemporary Europe*, Zed Books Ltd., London, 2017, first published in French in 2015 as *Musulmans au quotidien: une enquête européenne sur les controverses autour de l’islam* by Editions La Découverte, Paris, France. Pages 269-270

Jørgen Nielsen and Jonas Otterbeck in their recent book describe different Islamic movements and organizations which are all represented in Europe. About Islamic organizations, they state,

“This leads finally to the question of the role which Muslim organisations play in the integration or isolation of the Muslim community in Europe. One is tempted towards a conclusion that organisations, like the community as a whole, are tending in both directions. The continuing prevalence of imported leadership, priorities being set by factors outside Europe, the ambivalence of idiom and symbol all point towards, if not isolation, at least a strong degree of separateness. On the other hand, that same ambivalence of idiom and expression, changes in the nature and means of recruitment and, above all, the outer forms which organisations are adopting suggest a degree of adaptation to a new environment which indicates integration.”³⁰

Additionally, amidst these different Muslim organizations, there is also the question of who represents Islam and Muslims. Nielsen identifies a “Salafi trend” when he states that,

“While Salafis generally do not engage in European national politics, they do promote lifestyle politics, wanting to distinguish themselves and claim their right to resist and reject majority society values and instead follow what they perceive as the true values of Islam.”³¹

In contrast to this above-described Salafi trend identified by Nielsen, as stated previously, Turkish mainstream representation of traditionalist Islam can be seen with Islamic education in Turkish divinity faculties at modern Turkish universities and this tends towards being generally comprised of Sunni Muslim traditionalists, essentially most often keeping the Hanafi school of Sunni Islam. As Angel Rabasa notes about traditionalists,

“to a greater extent than other Muslims, traditionalists tend not to identify non-Muslims as the source of Muslims’ problems and are hospitable to interfaith dialogue and cooperation...although traditionalists are as engaged politically as other Muslims, their primary area of activity is often the social and cultural spheres, with the goal of promoting Islamic education and preserving traditional values and norms.”³²

The above quote should make it clear that “interfaith dialogue and cooperation” implies improvement in cultural and religious relations.

Turkish academics working with academic NGO’s to facilitate more interest in peace building with European and North American people could take note of some of the critique of shortcomings and failures of interreligious dialogue. These are described somewhat and

³⁰ Jørgen S. Nielsen and Jonas Otterbeck, *Muslims in Western Europe*, Fourth edition, Edinburgh University Press Ltd., Edibburgh UK, 2016, page 145

³¹ Jørgen S. Nielsen and Jonas Otterbeck 2016, page 157

³² Rabasa, et al.: 2004, 21

recommendations are made in the report by Fahy and Bock, "Beyond Dialogue? Interfaith Engagement in Delhi, Doha and London."³³ Their recommendations are important when they advise to

"...think globally, act locally," "interfaith initiatives remain limited by their focus on similarity and their inability to engage meaningfully with difference," "interfaith initiatives need to find innovative ways to present the interfaith agenda to outsiders," "if interfaith initiatives are to garner wider interest, they need to give less weight to theological concerns, and pay more attention to 'lived religion'," "there is no 'one size fits all' approach to interfaith engagement, (Interfaith initiatives should tailor their agenda and goals for the particular context to which they are responding.), "interfaith initiatives should not shy away from engaging with socio-political issues."³⁴

Discussions in academic settings of different religions and even interfaith discussion in academic settings is an interesting methodological component that can augment existing academic training to train students about religious studies. However, this statement above mentioning "socio-political issues" raises a number of concerns for Turkish academics looking at dialogue and peace building, especially if they get involved abroad in Europe or North America. Firstly is the role of academics, whose purpose generally is to do research and present (publish) findings of their research and train students. Turkish academics should be able to legitimately do academic research about religious communities and movements and interfaith dialogue matters and interfaith relations in Europe and North America. However, any persons, whether they are academic or activist, who take more interest beyond purely academic research, discussion and publication, in doing any more direct engagement will need to be savvy about compliance with relevant legislation that exists and evolves in each country. Turkish academics will need to consult competent legal counsel about any non-academic matters of representation and religious activities in North American and European countries. The same advice should be given to non-academics interested in religious and cultural representation for peace

³³ John Fahy & Jan-Jonathan Bock, edited by Julian Hargreaves, *Beyond Dialogue? Interfaith Engagement in Delhi, Doha and London*, Available from the Woolf Institute, Cambridge, UK, 2018 <https://www.woolf.cam.ac.uk/assets/imported/Beyond-Dialogue-Interfaith-Engagement-in-Delhi-Doha-and-London.pdf>, Pages 71-81

³⁴ John Fahy & Jan-Jonathan Bock, Hargreaves, ed., Pages 71-81. Fahy and Bock maintain that sociopolitical issues can be discussed. The author of this conference paper maintains that, we should all know relevant legislation that concerns all of our activities including the carrying out of any of our interfaith work. So in purely academic venues and settings by bona fide academics, these sociopolitical issues can certainly be discussed. However, especially in non-academic settings in Europe and North America, non-academic Turkish cultural and religious representatives should consult competent legal counsel and be properly advised about any relevant existing or evolving local legislation regarding any matters of politics, any questions of agency and representation so as to comply with all relevant legislation. On this matter see for example the material about the United States law about Registration of Foreign Agents at <https://www.law.cornell.edu/uscode/text/22/613> Accessed 7/13/2018.

building in European and North American countries: all involved persons should consult competent legal counsel for advice and direction about compliance with relevant legislation regarding one's own agency, representation and activities in all of these countries in Europe and North America.

With these above recommendations in mind, to overcome any shortcomings of dialogue, whether they are mentioned here or yet to be discovered locally, categories within Abu Nimer's framework can be explored for academic discussion. Abu-Nimer's Islamic principles of nonviolence and peace-building framework³⁵ can be used by Turkish academics to plan dialogue within academic NGO's. All of the areas that are outlined by Abu-Nimer, such as "the pursuit of justice, social empowerment by doing good, the universality of the dignity of humanity, equality, the sacredness of human life, a quest for peace, peacemaking, knowledge and reason,"³⁶ and other topics are examples of areas in which academic projects engaging religious community representatives in Europe and North America in dialogue can be planned.

Conclusion: Training Academics And Graduates for Peace Building with Europe and North America

While we can continue with the current orientations of our training of students towards the existing or traditional purposes of religious studies education, this existing training and equipment can also be seen as having a part in a wider purpose. It can be preparation of our students for culturally representing Turkey and Turkish traditionalist Islam more broadly and more effectively in peace building.

If we academicians in the field of religious studies in Turkey are interested to prepare our students for the cultural representation of Turkey and Islam domestically and internationally, for example with Europe and North America, we can consider some aspects of our teaching and areas of knowledge which will better equip our students to do so. Consistent with Angel Rabasa notes about Muslim "traditionalists,"³⁷ the openness on the part of Turkish "traditionalists" can mean that the current content and orientation of the instruction in our divinity faculties can also have an additional long-term purpose of promoting Turkey's good cultural relations with other countries and cultures, including Europe and North America. This would tend toward facilitating more "integration" in Europe as Nielsen and Otterbeck described above, which would be beneficial.

All of the above also means that, we can firstly rely on the existing systematic and methodical instruction of the existing traditional Turkish

³⁵ *Mohammed Abu-Nimer, Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice, University Press of Florida, Gainesville FL, 2003 page 48-84.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Angel Rabasa, (et al.) "The Muslim World After 9/11," The Rand Corporation, Santa Monica, California, 2004, Page 21*

Sunni Muslim modalities of religious studies. This existing infrastructure and the content of the current instruction can be augmented with certain additional infrastructure in the form of academic non-governmental organizations and in areas of knowledge regarding country and culture-specific information, knowledge of world religions, languages, and information and some training about interfaith dialogue and peace building methodologies. This augmentation of existing religious studies can present new potential for expanded strategies for relationship-building by Turkish university graduates on behalf of Turkish Muslims with European and North American Muslim and non-Muslim academics and religious community members.

**MEDENİYET VE MİMARİ: ELHAMRA SARAYI ÖRNEĞİNDE
ENDÜLÜS MEDENİYETİNE YÖNELİK FELSEFİ, SANATSAL VE
BİLİMSEL BİR OKUMA**

Arş. Gör. Kerime Nur EFLATUN

Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Anabilim

Dalı

kerimenur.eflatun@selcuk.edu.tr

**CIVILIZATION AND ARCHITECTURE: A PHILOSOPHICAL AN ARTISTIC
AND A SCIENTIFIC READING ON THE ANDALUSIAN CIVILIZATION IN
THE CASE OF THE ALHAMBRA**

When Muslims came to Iber peninsula in 711, the peninsula was plagued by the Visigoths. The peninsula where the city planning and construction activities was stopped, had become destroyed. with the arrival of Muslims, public works and city planing got accelerated. Andalusian Muslims produced extremely important arthitect works thanks to their developing economy and scientific activities. These works constructed by Andulusian Muslims have been carrying much importance in the aspect of islam and World art since their times and today. The Alhambra which is the best known structure of Islam arthitecture in the west and located in the Nasrid center Gırnata (Granada), is still standing by preserving its magnificence despite being exposed to pillaging and being exhausted for years. The Alhambra, of which history's date back to IX. century's last quarter is carrying the trait that being the only middle age Islam place which contiunes to represent the Islam civilization. Despite its magnificence and elegance, Alhambra is started to constructing for aiming defence in a hard time when Muslims started to recede in Spain rathar than being a victory monument. However being constructed in a plan aiming for military and defence, Alhambra of which construction lasted for 150 years, in its historical adventure it became a magnificent complex that is plotted in mant tales by exiting from being a military shelter with additions of The Nasrid dynasty members. Constructed in a precipitious hill, this place is displaying strikingly a 150 year old history with is unique from. Composing of four parts with a castle, security points summer place and Generalife and having a grifit from, the palace has a magnificence which will astonish its visitors with its connected countless rooms and saloons.

In this rescript, The Andalusian civilization will being interpreted in Alhambra palace example with P.Sorokin's "history's aesthetic

interpretation" dicta and "detailing in art's nature shows a civilizations development" thesis. with Ibn Khaldun's "arts are the work of advanced civilian societies" theory.¹

Key Words: *Andalusia, Alhambra, Civilization, Ibn Khaldun, Sorokin*

GİRİŞ:

Medeniyet ve Mimari İlişkisi

İnsanoğlu, temel fizyolojik ihtiyaçlarından biri olan barınmayı ilk çağlarda mağara ve ağaç kovukları gibi doğanın sunmuş olduğu mekanlarla karşılamaya çalışmıştır. Ağaç kovuklarından başlayan barınma ihtiyacı zamanla görkemli yapıların inşasına modern dünyada ise yeni teknolojiler ile inşa edilen kompleks yapılara doğru değişim ve gelişim göstermiştir. Bu değişim ve dönüşümün yaşanmasında yerleşik düzene geçmenin doğal bir sonucu olan aletlerin yapımı ile ilerleyen süreçte sade ve işlevleri sınırlı mekanların şekil değiştirerek yerlerini daha kompleks yapılara bırakmaları izlemiştir. Böylece doğal mekanlar, kentsel devrimle birlikte insan eliyle üretilen mekanlar olarak evrilerek yeni bir döneme girilmiştir.

Medeniyetin yükselmesi ile birlikte barınaklar temel bir ihtiyaçtan öteye giderek bir sanat biçimine dönüşmüştür. Böylelikle mimari, sosyal bir statü halini alarak medeniyetin şifrelerini barındıran bir sembole halini almıştır. Bu dönemden itibaren mimari eserler ve yaşadığımız yapılar korunma amaçlı olmaktan çıkarak kimliğimiz ve değer verdiğimiz şeyler hakkında bilgi vermeye başlamaktadır. Mimari eserler, devletlerin güç ve zenginlik göstergesi, toplumların dini kimliğini yansıtması bakımından taştan yapılmaya sığınaklardan çok daha fazlasını, ait olduğu toplumun benliğini ve kimliğini gözler önüne sererek ortaya koymaktadırlar. Mimari yapıların geçirmiş olduğu evreler, içinden çıkmış oldukları toplumların ekonomik, kültürel, tarihi ve sosyal geçmişlerine birer pencere açmaktadır. Değişen ve gelişen toplumlar üretmiş oldukları bilgi ve birikimler sayesinde doğa koşullarına hükmedecek boyuta ulaşıp karşılaştıkları zorlukların üstesinden etkin bir şekilde gelebilmişlerdir. Böylece her toplum ve kültürün ürettiği mekan ve kentlerin kendine has bir karakteri ve tarihi oluşmuştur. Bu bağlamda kentler ve mimari eserler toplumsal hafıza ve içinden çıktığı geleneğin göstergesi olması açısından oldukça önemlidir. Bundan dolayı mimari eserler tarih boyunca yaşanan toplumsal süreçlerin en önemli tanıkları olması hasebiyle ait olduğu toplumun ve dönemin en önemli yansıtıcıları olmaktadır.

Mimari eserler, ortak değerlerden oluşturulmakta ve ait olduğu medeniyetin değişim ve gelişimine göre nesiller boyunca devamlılık göstermektedir. Toplumların yaşadıkları bölgelerdeki coğrafi koşullar ve

¹ *Konunun belirlenmesinde emeği geçen değerli hocam Prof. Dr. Mustafa Demirci'ye teşekkür ederim.*

iklim şartları insanların varlığını şekillendirirken bu koşullar altında inşa edilen yapılar da insanların şekillenmesini sağlamıştır. Gelişen mimari sayesinde etrafımızdaki dünyayı inşa ederken, yaratmış olduğumuz bu dünya gelecek nesillere miras olarak kalarak istikballerine yön vermiş ve vermeye devam etmektedir.

Kısaca toparlamak gerekirse toplumların geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümlerin sonucunda medeniyetlerin ortaya çıktığı görülmüştür. Medeniyetlerin en önemli simgelerinden biri olan mimari aynı zamanda uygarlığı da yansıtan bir ayna konumundadır. İçinden çıktığı medeniyetin şifrelerini barındırması bakımından mimari eserler oldukça önemlidir. Tarihte yaşanan değişimlerden ilk etkilenen alan her zaman mimari olmuştur. Bu yüzden mimari eserler şehirlerin ve şehirli toplumların ortak hafızası olmuşlardır. Tarihsel süreçte mimari eserler, ait olduğu toplumun değerlerine açılan birer pencere oldular ve olmaya devam etmektedirler.

Sanatta ulaşılabilecek idealizminin kesin bir sınırı olmadığından toplumlar bu alanda daima en mükemmeli arayış içindedir. Medeniyet ve mimari ilişkisini ele alacağımız bu yazıda, Endülüs'ün günümüze ulaşan nadir yapılarından ve bu mükemmeliyetçi anlayışın en güzel örneklerinden biri olan Elhamra Sarayını inceleyeceğiz. Elhamra Sarayı, Endülüs medeniyetinin izlerini bünyesinde barındırması bakımından en güzel örneklerden birini teşkil etmektedir. Bu saray, 150 yıllık bir mazisi ile Endülüs toplumunun değerlerini bünyesinde barındırmaktadır. Ayrıca Elhamra Sarayı, İslam medeniyetinin kültürel birikimini ve şehirli toplumların özelliklerini yansıtmaya bakımından oldukça önemli bir örnektir. Yapı topluluklarından oluşan bu eser, mimari anlamda yeri doldurulamayacak bir estetik anlayışa sahiptir. Bu anlayış elbette ki Endülüs'te gelişen mimari zevkin bir sonucudur. Bu sonucu da İbn Haldun'un "*sanatlar sadece hadarî umranın ilerlemesi ve kemale ermesi sayesinde mükemmelleşir*" (İbn Haldun, 2018: 723) teorisine açıklayabiliriz. Ayrıca Pitirim Sorokin'in estetik-tarih felsefesi, değişim teorisi ile medeniyet-bilim-sanat arasındaki ilişkiyi kurması bakımından oldukça önemlidir. Estetik tarih felsefesine göre, sanat tipleri ve bilhassa sanat dinamiği medeniyetlerin ileriki zamanları için bir öngörüş sağlayan tarih felsefesine dönüşmüştür. P. Sorokin, "*tarihin estetik yorumu*" (Sorokin, 2008: 29) dediği ve "*sanatın tabiatındaki detaylanmanın, o toplumun medeniyet seviyesini gösterir*" (Sorokin, 2008: 70) tezi Elhamra'da yola çıkarak Endülüs'ün ulaştığı medeniyet seviyesini tespit etmek için baz alınacak bir teoridir.

A. Endülüs Mimarisine Genel Bir Bakış

İslam'ın Endülüs macerası 710 yılında başlar, en son 1492 yılında siyasi hakimiyetin bitişine kadar devam eder. Hatta bu tarihten sonra da Müslümanlar bu coğrafyada bilim, düşünce ve mimari alanındaki yaratıcılıklarını devam ettirmişlerdir. Sekiz asırlık Endülüs İslam medeniyetinin ve sanatının en parlak eserleri ve örnekleri, özellikle son üç asırda yoğunlaşmaktadır. Bu durum bize İbn Haldun'un görkemli mimari

eserlerin gelişiminin devletlerin ömrü, siyasi istikrarları ve ekonomik zenginlik ile alakalı olduğu iddiasını akla getirmektedir (İbn Haldun, 2018: 400). Bu istikrar ve zenginlikler sayesinde Müslümanlar İber yarımadasına hâkim olduktan sonra harap haldeki beldelerde bayındırlık faaliyetlerine hız vererek küçük köyleri büyük şehirler haline dönüştürdüler. Bu şehirlerden bazıları, inşa ettirilen çok sayıdaki sivil ve askeri mimari yapılarla dönemin büyük merkezleri konumuna gelmişlerdir. 11. yüzyılda Kurtuba, İşbiliye, Mâlaka, Meriyye, Tuleytula, Sarakusta, Belensiye, Gırnata, gibi Endülüs şehirleri dönemin en önemli medeniyet merkezleri olmuşlardır (Özdemir, 2014: 169). Bu dönüşümün yaşanmasında ve Endülüs İslam medeniyetinin benzerlerinden farklı konuma gelmesi ile medeniyet alanında daha ileri noktalara taşınmasında, Endülüslülerin ilim, sanat ve ticaret alanlarında sergiledikleri üstün gayretleri ve barındırdıkları farklı unsurları dışlamadan bir bütün oluşturabilmeyi başarabilmesi oldukça etkili olmuştur. Burada Endülüs kültürünün tarihsel olarak derin ve çok yönlü olması, bayındırlık faaliyetlerinde ve mimari yapılarında da kendini göstermiştir. Müslümanlar yarımadaya geldiklerinde sahip oldukları sanat anlayışı ile mahalli unsurların Roma ve Vizigot etkilerini bünyesinde eriterek yeni bir kimlik oluşturup kendine has özellikler taşıyan Endülüs sanatını ve mimarisini meydana getirmişlerdir. Mevcut olan herhangi bir geleneğe sıkı sıkıya bağlanmak yerine bu geleneklere kendi yorumlarını katarak harmanlayıp Endülüs tarzını oluşturmuşlardır. Bu sanat ortaya çıkarken Müslüman, Hristiyan ve diğer mahalli unsurların mimarları ile sanatkarları birlikte çalışmışlardır. Bir rekabet atmosferi içerisinde görkemli saraylar ve köşkler inşa edilirken, mimaride ve dekorasyonda din farklılığını dikkate almaksızın gerek Müslüman gerekse Müslüman olmayan sanatkarlar istihdam edilmişlerdir (Özdemir, 2014: 170).

Nitelikli ve görkemli eserlere sahip olan Endülüs medeniyetinin ve mimarisinin yükselmesinin sebeplerine bakacak olursak: Bunlardan birincisi, Müslümanların kendilerinden önce var olan eski medeniyetlerden aldıkları etnografik malzemelerdir. Örneğin Müslümanlar kadim medeniyetlerde mevcut olan bilim, sanat ve medeniyet unsurlarının İslam'a uygun olanlarını alarak kendi medeniyetlerine uyarlamışlardır. İkincisi ise İslam'ın getirdiği maneviyat ile sanat eserlerinin bu doğrultuda şekillenerek özgün bir tarzda gelişmesine olanak sağlanmıştır.

B. Elhamra Sarayı

Endülüs'te, mimari faaliyetler Müslümanların İspanya'ya ayak basması ile başlamış ve sonraki dönemlerde de hızını kaybetmeden ilerlemeye devam etmiştir. Meydana getirilen yapıların içinde en dikkat çekenini hiç kuşkusuz Endülüs'te Müslüman idaresinin son temsilcileri olan Nasriler döneminde Gırnata (Granada)'da inşa edilen Elhamra Sarayı'dır. Elhamra, binbir gece masallarındaki efsanevi sarayları anımsatan güzellikte, masalsı bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Elhamra sarayının bütün ihtişam ve güzelliğinin arkasında aslında acı bir tarih yatmaktadır. Bütün zarafetine rağmen Elhamra bir zafer ve başarı abidesi değildir. Aksine Müslümanların İspanya'dan çekilmeye başladıkları zor bir dönemde savunma amaçlı bir plan üzerine inşa edilmeye başlanmıştır. Hristiyanların kuzeyden güneye doğru ilerleyişi Müslümanların tedirgin edip mimari yapılarının savunma odaklı olmasına sebep olmuştur. Bu yüzden Elhamra, Avrupa'da İslam'ın son kalesi ve Müslümanların sığınacağı, miraslarını koruyacakları tek yer haline gelmiştir. Nasrî sultanlar, düşmanlarının oluşturdukları savunma kulelerini ve gözlem kulesini (Torre de la Vela) inşa ettirerek düşmanlarına göz dağı vermeyi amaçlamışlardır. Sabika Tepesi üzerine inşa edilen Elhamra Sarayı, tepenin coğrafi avantajından hem askeri hem de savunma amaçlı olarak yararlanılmıştır. Alınan bu tedbirler sayesinde Elhamra, Kastilya Krallığının 1491'de başlattığı sıkı muhasaraya kadar geçirdiği iki asırlık süre boyunca hiçbir düşman istilasına uğramamıştır. (Özdemir, 2016: 326) Her ne kadar askeri ve savunma amaçlı bir plan üzerinden kurulmaya başlanmış olsa da yapımı 150 yıl süren Elhamra Sarayı, tarihi serüveni içinde Nasrî hanedanının üyelerinin yapmış olduğu eklemelerle askeri bir sığınak olmaktan çıkarak masallara konu olan muhteşem bir kompleks haline dönüşmüştür. Sarp bir tepe üzerine inşa edilen bu saray kendine özgü yapısıyla 150 yıllık geçmişini dikkat çekici bir şekilde gözler önüne sermektedir.

İslam mimarisinin ve estetiğinin ana özelliklerinden biri yapıların güzelliğinin ancak içerden fark edilebilmesidir. Bu aynı zamanda Endülüs mimarisinin de özelliklerinden biridir. Yapıların dış çevresi kaba ve savunma amaçlı inşa edilirken iç kısımlarda çokça dekorasyon çalışması yapılmaktadır (Özdemir, 2014: 170). Böylece mahremiyet bağlamında güzellik ancak içeriden fark edilebilir. Bu tarzı aynı şekilde Elhamra Sarayında 'da görmekteyiz. Saray dışarıdan bakıldığında oldukça kaba ve gösterişsiz bir görüntü çizmekle birlikte içerisinde abartılı boyuttaki dekorasyon çalışmaları dikkat çekmektedir. İç mekanları son derece estetik bir görüntüye sahip olan saray kendine has teknik ve unsurlarla inşa edilmiştir. İncecik sütunlar üzerine işlenmiş zarafet dolu şekiller ile süsleme sanatında doruk noktasına ulaşılmıştır. Öyle ki Endülüs'ün ünlü şairlerinden İbn Zembrek'in şiirleri sarayın duvarlarını süslemek için kullanılmıştır (Şeyban, 2014: 75). Ünlü Fransız ressam Henri Regnault (1843-1871), Elhamra 'ya gittiğinde onun karşısında donup kalarak "*Bunu yapan sanatçının yanında biz barbar, vahşi canavarlarız*" demiştir. (Şeyban, 2014: 73)

Kale, ribatlar, yazlık saray ve Cennetü'l-arif (Genrealife) ile dört kısımdan meydana gelen ve girift bir yapıya sahip olan Elhamra, zamanla büyüyerek birbiriyle bağlantılı sayısız odalar ve salonlar ile görenleri hayrete düşürecek bir heybete kavuşmuştur. Hiç kuşkusuz bu saray insan elinden çıkan en cezbedici ve en kusursuz eserlerden biridir. Böyle kompleks bir yapıyı inşa edebilmek için muhakkak ki, rafine bir sanatsal zevke, çok iyi bir

geometri ile matematik bilgisine ve en önemlisi bu bileşenleri harmanlayacak estetik duygulara sahip olmak gerekmektedir.

Elhamra sarayı muhtevası bakımından içinde bir şehir barındırmaktadır. Sarayının inşasında ilk olarak temel ihtiyaçlara yönelik çalışmalar yapılmıştır. Çevreyi ihtiyaçlara göre düzenleme, doğayı yaşanabilir hale getirme, toprağın bereketini artırma ve kaynakların dağıtılması için mekanların belirlenmesi gibi pratik ve faydacı amaçlar güdülmüştür. Bu sayede ihtiyaç duyulan ürünlerin pek çoğu sarayın içinde temin edilerek, binlerce kişinin ihtiyaçları karşılanabilmiştir. İlerleyen zamanlarda mekanlar arası geçişlerde yer alan avlular, yeşil alanlar, havuzlar ve çeşmeler ile insanı büyüleyen bir hava yakalanmış, dönemin şartlarında mühendisliğin sınırları zorlamıştır. (Özdemir, 1995: 30). Elhamra Sarayı gibi yapılar devletin gücü ve ihtişamının sembolüdür. Bu anlayış ile Nasrî yöneticiler çeşit çeşit çiçekleri barındıran birbirinden farklı ağaçlardan oluşan bahçeler kurmuşlardır. Bu bahçeler süs havuzları ve fiskiyelerle donatılmış, ağaçlar için Darro nehrinden getirilen suların doldurduğu barajlar ve sulama sistemleriyle sıcak su ihtiyacı karşılanmış ve mükemmel bahçeler meydana getirilmiştir (Özdemir, 1995: 30). Elhamra'nın yapımı bölgenin yaşanabilir hale getirme anlayışı ile bağdaştırılabilir. Öyle ki Elhamra'nın inşasından önce bölgede sadece "*Medînetülhamrâ*" adında küçük bir kale varken (Özdemir, 2016: 324) saray ile birlikte bu bölge mamur hale gelmiştir. Bölge mamur hale getirilirken de Kuran'daki cennet kavramından ilham almışlardır. Hatta Gırnatalılar Elhamra'daki "*Cennetü'l-arîf*" örneğinde de görüldüğü üzere "*bahçe*" kelimesini "*cennet*" ile özdeşleştirmişlerdir (Şeyban, 2014:69).

Elhamra Müslümanların İspanya'da kurdukları medeniyetin sanata yansıdığı ve bütün birikimin bir olup onun aksettiği bir alan konumundadır. Saray Müslümanların İspanya'daki sekiz asırlık medeniyet ve sanat alanındaki birikimlerinin bir ürünüdür. Sarayın, bu sentezin bir ürünü olarak Müslümanların İber Yarımadası'nda çekilmeye başladıkları bir dönemde İslam'ın son kalesi olduğunun bilincinde ve dini motivasyonla inşa edilmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ayrıca sarayın inşasında sanat ve inanç münasebetini iyi anlamak ve çok iyi değerlendirmek gerekir. Bu doğrultuda bütün ihtişamına rağmen sarayın her yerine işlenmiş "*Lâ Galibe İllallah*" (*Allahtan başka galip yoktur*) ayeti ile Allahtan başka galip olmayacağını vurgusu Müslümanların zihin yapılarının bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fransız düşünür ve yazar R. Garaudy, mimari eserleri taştan şahitleri olarak nitelemektedir (Garaudy,2016: 293-294). Elhamra Sarayı'da Endülüs'te Müslümanların varlığının taştan bir şahididir. Yukarıda verdiğimiz örneklemelerde de görüldüğü gibi saray bizlere Endülüs toplumu, kültürü, medeniyeti, mimarisi, sanatı ve kültürü hakkında pek çok bilgiler sunmaktadır. Nitekim, Elhamra vasıtası ile İspanya'da İslam sanatının mükemmelliğinin zirve noktasını ve ölümünden önceki son şaheserini buluruz.

C. İbn Haldun'un Medeniyet ve Sanat Anlayışına Göre Elhamra Sarayı

Elhamra gibi son derece kompleks bir yapı sanatsal yaratıcılığın en güzel örneklerinden birini teşkil etmektedir. Elhamra'yı, sosyal bir kurum olarak ele alıp incelediğimizde, sarayı sosyal şartların anlatımcısı veya yansıması olarak ifade edebiliriz. Hem İslam tarihinde hem de dünya düşüncesi tarihinde özel bir yere sahip olan İbn Haldun'un "*sanatlar sadece hadarî umranın ilerlemesi ve kemale ermesi sayesinde mükemmelleşir*" (İbn Haldun, 2018: 723) tezinden yola çıkarak Elhamra'nın içinde bulunduğu kültür tipinin bir ürünü olarak yorumlayabiliriz.

İbn Haldun gezdiği coğrafyalarda Roma ve kadim medeniyetlerin muazzam eserlerini görmesine rağmen, Arapların bu denli kalıcı ve görkemli eserler bırakmadığına "*Ender haller müstesna, Arapların yaptıkları binalar çabuk harap olur*" (İbn Haldun, 2018: 650) diyerek dikkat çekmektedir. Bunun sebepleri arasında Arapların berberî bir hayat tarzı benimsemeleri etkili olmuştur. Bu yaşam tarzı sanatlardan uzak bir anlayışa sahiptir. Ayrıca devletlerin uzun yaşamaması, ekonomik açıdan belli bir zenginliğe ulaşamamaları büyük eserler bırakamamalarındaki diğer önemli faktörlerdir. İbn Haldun Arapların kadim medeniyetler kadar kalıcı eserler bırakmadığına "*İslam ümmetindeki binalar ve meskenler kendi kudretlerine ve daha evvelki hanedanlıklara nispetle azdır.*" (İbn Haldun,2018: 649) diyerek işaret etmiştir. Ancak Endülüs'ün çeşitli halklara ev sahipliği yapması ve kadim medeniyetlerden etkilenmesi onların sanat alanında kalıcı eserler vermelerini sağlamıştır (İbn Haldun, 2018: 725).

Medeniyet kavramı, çoğunlukla şehirle, şehirli olmakla ve şehirli yaşama dair unsurlarla ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Aynı ilişkilendirmeyi İbn Haldun'un da yaptığını görmekteyiz. İbn Haldun'a göre, insanın medenileşmesinin ölçütü üzerinde sabit bir yaşam ve düzen tesis edebildiği şehirler kurmasıdır. Bu yönüyle şehirler, dışarıdan bakıldığında içinden çıktığı toplumun medeniyet seviyesi hakkında bilgiler verir. Şehirlerin medeniyet tasavvuru içerisinde entelektüel bir yaşamı ifade ediyor olmasında kırlarda, köylerde ve bedevi hayat tarzında bulunmayan büyük devlet binalarının, şaheser niteliğindeki ulu abidelerin ve gerek mimarisikle gerekse işçiliklerindeki zarafetle görenleri kendisine hayran bırakan muazzam eserlerin varlığıdır. Şehirlerdeki mimari yapıların kompleks hale gelmesi, medeniyetin gelişmişlik düzeyi ile ilişkilidir. Çünkü İbn Haldun'a göre, sanatın gelişmesi, şehirleşmenin gelişmesine bağlıdır (İbn Haldun, 2018, s. 724). Bu bakımdan bedevi hayat yaşayan toplumlardan sanattan ve kompleks mimari yapılardan bir hayli uzaktırlar. Bu uzaklık onların yerleşik kültürün getirdiklerinden geri kalmalarına sebep olmuştur. (İbn Haldun,2018:650) Bu yüzden bedevilerin bulunduğu bölgelerde sanatsal faaliyetler ve mimari yapılar basit ve zaruri ihtiyaçları karşılamaya yönelik faaliyetlerden ibaret kalmıştır.

Sanatsal faaliyetler yerleşik kültürün oluşması ile meydana gelmesine ek olarak, yerleşik kültürün köklü olması oldukça önemlidir. Çünkü sanat, bir anda ve kısa süre zarfında gelişim gösteremez. İbn Haldun bu durumu “Şehirlerdeki hadaret, hanedanlıklardan kaynaklanır ve onun aralıksız devam etmesi ve kökleşmesi ile kökleşir” (İbn Haldun, 2018: 666) diyerek açıklamıştır. Sanatsal faaliyetler umranda adet halini aldıktan sonra gelişim ve değişim gösterebilmektedir. Bir şeyin toplumda adet halini alabilmesi için sürekli tekrar ve zaman gerekmektedir. Nesiller bu adetler ve birikimler üzerine yeni bir şeyler inşa edip, gelişmiş şehirler ve mimari yapılar ortaya koyabilirler. Bu nedenle küçük şehirlerde basit sanatların varlığı söz konusudur. Ancak bu şehirlerin gelişmesi ve refah seviyesinin artmasıyla sanatsal faaliyetler artıp çeşitlenebilir. Böylece sanatsal faaliyetlerin muhtevası olgunlaşıp kalitesi ve zarafeti artar. Sanatkârlar çoğalır, toplumdaki geniş halk kitleleri sanat ile meşgul olamaya başlar. Böyle toplumlarda sanat ve sanatsal faaliyetler zirveye ulaşır. Bu bakımdan İbn Haldun’a göre sanatlar, toplumun medeni seviyesinin gerçek bir göstergesidir. Yani zanaat ne kadar gelişir, çeşitlenir ve üretim artarsa, toplumun gelişmişlik seviyesi artar. İbn Haldun, konu ile ilişkili olarak Endülüs örneğini vermektedir. Çünkü Endülüs’te sanat hayatın her alanında sağlam ve köklü bir geçmişe ve yere sahiptir. Bunun en önemli sebebi ise Endülüs’te sanatların tekrar ile sağlamlaşmış ve adet halini almış olmasıdır. Endülüs’te uzun süre Roma, Got, Emevi ve onlardan önceki hanedanlıkların hüküm sürmesinden dolayı hadaret bölgede kök salmıştır (İbn Haldun, 2018: 667). Burada yerleşik kültür köklü ve istikrarlı bir şekilde var olduğu için sanatlarda gelişme ve çeşitlenme imkânı bulmuştur. Bu çeşitlenme kendini hayatın her alanında göstermiştir. Mimari yapıların giriftleşmesi, binaların tertip ve düzenin sağlanması, kap-kacak ve çömleklerin yapılarının güzel ve zarif olması, müzik aletlerinin çeşitlenmesi ile raksın gelişmesi, açılıklarda ilerleme, mefruşat ile alet edevatlar da ki çeşitliliklerde gözlemlenmektedir (İbn Haldun, 2018: 724). Bahsetmiş olduğumuz sanatsal faaliyetlerde Endülüslüler çok başarılı ve becerikli olmakla beraber bu sanatlar onlarda köklü ve sağlam bir şekilde yerleşmiş olduğunun bir göstergesidir. Öyle ki geride bırakmış oldukları sanat eserlerine baktığımızda Endülüs halkının en belirgin özelliklerinden birinin sanata düşkünlük olduğunu söylemek yanlış olmaz. Aynı durum Mısır, Suriye ve Irak bölgelerinde yaşayanlar için de geçerlidir. Söz konusu bölgelerde sanat, umranla birlikte sağlam bir şekilde yerleşmiş ve mükemmel bir seviye ulaşmıştır (İbn Haldun, 2013, s. 724-725). Diğer taraftan köklü ve yerleşik bir hadarete sahip şehirlerde umranın, çöküşe geçip çekilmeye başladığı son zamanlarda da sanatsal faaliyetler varlığını korumaya devam etmektedir. İbn Haldun bu ilişkiyi “*sanatlar, umran büsbütün yıkılmadıkça ondan ayrılmaz. Nitekim bir kumaşa iyice yerleşen bir boyanın hali de böyledir*” (İbn Haldun, 2018:) ifadesiyle izah etmektedir. Endülüs modelinde bunun en güzel örneğini Elhamra sarayı teşkil eder. Günümüzde dahi birçok kişinin dil-din fark etmeksizin ilgisini çekmesi kumaşa yerleşen boyanın

kalıcılığından başka bir şey değildir. Yani kumaş tamamen eskimedikçe ondaki renk çıkmaz. Bu da Endülüs siyasi hayatının günümüzde mevcut olmamasına rağmen sarayın hala ilgi görüyor olmasının kanıtıdır.

Şehirli toplumun sağladığı ekonomik refah ve sakin yaşam tarzı, şehirde yaşayan insanların bedevi hayattaki zaruri ihtiyaçlardan farklı olarak yeni şeyleri merak etmelerine ve bunlara ihtiyaç duymalarına yol açmıştır. Bu bağlamda lüks ihtiyacı doğmuştur. Lükse duyulan ihtiyaç umranın gelişmişlik düzeyine ile doğru orantılıdır. Bu nedenle şehirlerdeki sanat ve mimari gelişmesi lükse dayanan estetik yapılarda ortaya çıkarmaya başlamıştır. Köklü toplum yapısına alışan insanlar bedeviliğin getirmiş olduğu mücadele ve hırçınlığı üzerlerinden atarak refah bir hayat tarzına alışmışlardır. İnsanlar şehir yaşamının kendilerine sunduğu dinginlik, rahatlama, incelik gibi hallere alışır. Devletin bu hali sürdükçe insanlardaki bu haller iyice pekişir. Böylece insanlar yaşam tarzlarında da incelik, letafet ve zarafet gibi unsurlara önem vermeye başlarlar. Giyimlerinde kuşamlarına, yeme içmelerinden kap kacaklarına, evlerinden bineklerine varıncaya kadar yaşamlarındaki her unsorda incelik ve estetik aramaya başlarlar (İbn Haldun, 2018: 670). Elhamra sarayı da bu unsurlara ne derece önem verildiğini görkemli yapılarıyla gözler önüne sermektedir.

İbn Haldun, şehirdeki umranın gelişmesiyle sanatsal faaliyetlerin mükemmelleştiğini belirtmektedir. Ancak şehir halkı, ancak zaruri ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra sanata yönelme imkânını elde eder. İbn Haldun, iktisadi faaliyetlerin insan ve toplum üzerindeki etkilerine dikkat çekerek ekonominin sanatların gelişmesindeki rolüne dikkat çekmiştir (İbn Haldun, 2018: 723). Bu yüzden yoksul halk kitlesine sanatı sevdirmenin ve ondan sanatsal faaliyetler beklemenin imkânı yoktur. Zaten maddi sıkıntı çeken insanların sanatla uğraşacak ekonomik rahatlığı olmadığından, buna ayıracak zamanları da bulunmaz. Bunlara ek olarak sanatın gelişeceği ortamda ekonomik refahın sağlanmasından daha önemli bir etken de özgürlüğün güvence altına alınmasıdır. Sanat, insan refahı ve mutluluğu için vardır. Elhamra Müslümanların İspanya'daki son kalesiyken, bu dönemde çok kültürlü bir arada yaşama modeli devam etmektedir. Elhamra'nın mühendisleri ve mimarları, sanatkarları arasında Yahudiler, Hristiyanlar bulunmakta ve sanatçılar özgürce çalışabilmektedirler.

İbn Haldun, şehirlerde hangi sanat dallarının neden geliştiği hususunda ilginç bir tespit yapmıştır. Sanatın bir şehirde gelişmesi aynı zamanda buna ilgi ve talep edenlerin çokluğuna bağlıdır. Bu noktada devletin rolü önemlidir. Zira devletin herhangi bir sanata talip olması, o sanatın revaçta olmasını sağlar. Çünkü devlet, ihtiyaç duyduğu mal ve hizmeti daha fazla talep eder ve satın alır (İbn Haldun, 2018: 726). Nitekim İbn Haldun, bu açıdan devletin en büyük pazar olduğunu ileri sürer. Ayrıca İbn Haldun'a göre, siyasal alanda elde edilen istikrar sayesinde ülke, ekonomik açıdan gelişerek devlet kuvveti, ölçüsünde abidevi binalar inşa eder. *"Bir devletin tüm eserleri, o devletin aslındaki kuvveti nisbetindedir"* (İbn Haldun, 2018: 402) diyerek gösterişli binalar, yüksek bir medeniyetin ve uzun ömürlü ve

güçlü bir hükümdarlığın en önemli işaretleri olduğuna dikkat çekmiştir. Bu tür binalar hem maddi güç hem insan gücü hem de bu binaları yapabilecek ilmi bir gelişmişliği göstermektedir. Sarayların hükümdarların evi olmasının dışında devletin idare edildiği merkezler olduğu unutulmamalıdır. Yabancı devletlerden gelen elçilerin de buralarda ağırlandığıdır. Gelen elçilere devletin gücünü ve maddi durumunu yansıtmak bakımından sarayların ihtişamlı olması göz ardı edilemeyecek bir husustur. Elhamra gibi bir sarayın Müslümanların İspanya'dan çekildiği dönemde inşa edilmiş olması bu yüzden tesadüf değildir. Çünkü mimari aynı zamanda bir güç gösterisidir. Devletler, bu yapılarla bilimsel, kültürel ve insan güçlerine vurgu yaparlar. Nitekim Elhamra gibi görkemli yapılar düşmana göz dağı vermek ve gövde gösterisinde bulunma amacı da gütmektedir. Aynı zamanda tebaasına da onları koruyabilecek güçte oldukları mesajını verir. Böylece toplum içinde kendilerine karşı oluşabilecek olumsuz imajı önlemeye çalışırlar.

Daha önce de söz edildiği gibi yerleşik kültür ve şehirleşme umranın temelini oluşturmaktadır. Şehirlerin gelişmesi için en önemli mesleklerin başında mimarlık gelmektedir. Bu doğrultuda İbn Haldun, mimarlık mesleğinin hadarî umranın ilk ve en eski sanatı olduğunu söyleyerek şehirler için çok önemli olduğunu vurgulamaktadır. İliman kuşakta yapı malzemelerinin zenginliği sayesinde yerleşik kültürle birlikte bu meslek de oldukça gelişmiştir. Aynı şekilde ılıman olmayan iklimlerde yaşayan toplumlar, medeniyetten geri oldukları için bina inşa etme sanatından bir hayli uzak kalmışlardır. İbn Haldun, bu hususta iklimin mesken yapısı üzerindeki etkisi olduğunu ileri sürmüş ve Mukaddime 'de yeryüzünde meskenlerin dağılışını ele almıştır. Ayrıca, mimarlık mesleğinin en ilkel yaşam biçiminden en gelişmiş şehirlere kadar olan süreçteki gelişimini analiz etmiştir (İbn Haldun, 2018: 730-731).

İbn Haldun, mimarlık mesleğinin hakkıyla icra etmek için geometrik bilgilere ihtiyaç duyulduğunu yazmıştır. Çünkü bina inşa etmek için birtakım teknik ve mekanik sistemlere ihtiyaç söz konusudur. Örneğin, duvarları düzenli bir şekilde dizmek ve yükseltiyi hesaplayarak su kanalları yapmak için birtakım matematiksel ve geometrik hesaplamalara gereksinim duyulmaktadır. Zaten şehirli yaşamın insana kattığı avantajlardan biride ilim dallarının böyle bir ortamda gelişebiliyor olmasıdır. *"Bunun sebebi ilmi talimin sanatlar cümlesinden olmasıdır. Sanatlar ise yalnızca şehirlerde gelişir."* (İbn Haldun, 2018: 776). Bu durumda insanların zeka seviyelerinin gelişmiş olduğu söylenebilir. Ayrıca şehirde umran büyüdükçe, mimarların sayısı artmaktadır. Bu nedenle, bilgi ve tecrübeye dayanan mimarlık mesleği, daha çok şehirlerde ve ılıman iklim bölgelerinde gelişmiştir. Zira bedeviler, sürekli göç ettikleri için basit ve sade meskenler (çadırlar) inşa etmektedirler (İbn Haldun, 2018: 731-733). İbn Haldun'un teorisinden hareketle medeniyet seviyesinin gelişmesine bağlı barınma ihtiyacının değişim ve dönüşüm gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda farklı şehirlerdeki yapılar birbirlerinden başkadır ve içinden çıktığı medeniyetin gelenek ve görenekleri bağlamında şekillenir. Bu şekillenme medeniyetin

gelişmişlik düzeyi, bilgi ve birikimi üzerine son derece önemli bilgiler barındırmaktadır. Bir yapı inşa edilirken, devletin ekonomik ve insan gücü, toplumun dini yapısı ve geleneği, ilimi gelişmişlik düzeyi, belirleyici rol oynar. Genelde Endülüs mimari yapılarının, özelde Elhamra Sarayının, muhtevasına baktığında tüm bunların bir zeka ürününün olduğu karşımıza çıkar. Bu zekada mimarlar ve sanatçılar aracılığıyla somut örneklerini vermiştir. Elhamra örneğinde Aslanlı Avlu (*Patio de Leones*) ihtişamı ve güzelliğinin yanı sıra mimari estetiğin ve mühendisliğin harika bir ürünüdür. İsmi avlunun ortasında bulunan ve ağzından su akan 12 aslan heykelinin çevrelediği çeşmeden almaktadır. Aslanların ağzından akan sular kanallar ile avlunu etrafındaki salonlara ulaştırılır. Ayrıca bu aslan heykelleri bir mühendislik harikası olarak tasarlanmış hidrolik bir su saati işlevi görmektedir. Her bir aslandan birinin ağzından bir saat boyunca su akarak zamanı yaklaşık olarak anlayabilmek mümkündür (Tez, 2014: 28). Bunun yanında havuz çanağının üstüne şiirlerin yazılması, (Özdemir, 2016: 328) incecik sütunlarına motiflerin işlenmesi ince bir zevkin göstergesidir. Bu yapılar inşa edilip muhtevaları zenginleştirilirken kadim medeniyetlerden intikal eden külliyyat İslam'ın perspektifinden geçerek zenginleşmiş ve mimari yapıların biçimlenmesinde kendini göstermiştir. Bu biçimlenme kendini yalnızca tarzlar ve dekoratif unsurlarda göstermemiş, mimarlıkla ilgili pek çok kavram Arapçadan İspanyolcaya yerleşmiştir. (Şeyban, 2013: 31)

İbn Haldun'a göre, umrandaki varlığı zaruri olan bir diğer meslekte marangozluktur. Çünkü marangozluk, ham maddesi kereste olan ve zaruri ihtiyaçları karşılayan bir meslektir. Ağaç, insanlar için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Isınmak, yemekleri pişirmek, kendini savunmak ve diğer zaruri ihtiyaçlar için kullanılır. Bedeviler ve hadariler, ağaç ve keresteyi muhtelif amaçlar doğrultusunda istifade eder. Bedeviler ve şehirli arasında marangozluk mesleği farklı amaçlar doğrultusunda gelişmiştir. Zira bedeviler ağacı basit ihtiyaçları için kullanırken, hadariler ise ağacı daha kapsamlı ihtiyaçları için istifade etmektedir. Bu nedenle marangozluk, umranın ve şehirleşmenin kökleştiği bölgelerde çok yaygındır. İbn Haldun'a göre, marangozluk ve şehirleşme arasından doğrudan bir ilişki bulunur. Çünkü umran geliştikçe marangozluk mesleğindeki sanat ve hüner de gelişir, ürünlerde süs, zarafet ve kibarlığa doğru bir eğilim ortaya çıkar. Bunun nedenlerinden biri marangozluk sanatının büyük ölçüde geometri bilgisi istemesi ve simetrisinin bilinmesi gerekmesindedir (İbn Haldun, 2018: 735). Toplumun gelişmişlik düzeyi de bu gereklilikleri ne kadar yerine getirdiğine bağlı olarak anlaşılabilir. Endülüs ahşap işçiliğindeki ve Elhamra Sarayında bulunan derin ve detaylı süslemelerin varlığı bölgenin gelişmişlik düzeyi bakımından bizlere bilgiler vermektedir. Elçiler Salonu olarak bilinen taht odasında bulunan ve 18 metre yükseklikte bir kornişin üzerine oturan sedir ağacından yapılan kubbe doğramacılık alanında eşsiz bir yapıdır. Burada daha önce bahsetmiş olduğumuz sanat-din münasebetine bir örnek olacak şekilde, Mülk Suresinde geçen "*yedi kat sema*" ibaresinden ilham

aldığı hissedilmektedir. Ahşap kubbenin altındaki zeminde ve duvarlarda kullanılan renklerde ve göz alıcı süslerde görülen renkler kubbe ile yakalanan gösteriş ile bir bütün haline gelmiştir (Özdemir, 2016: 329).

Şehirleşme ve sanatın gelişmesinin nihayetinde ekonomik ve sosyal refah daha öncede değindiğimiz üzere insanlarda lükse yönelme durumunu ortaya çıkarmıştır. Ekonomik ve sosyal gelişmişlik ilimler açısından bir yükseklik sunmakla birlikte, bu durumun oluşturduğu rahatlama hissi ahlaki dejenerasyona sebep olmuştur. İbn Haldun bunu “*Hadaret, umranın gayesi ve ömrünün nihayeti olup onun çöküşünü haber verir*” (İbn Haldun, 2018: 669) diyerek açıklamıştır. Hadarî toplumlar sanata düşkündürler. Gelişmiş sanat dalları sayesinde mimari yapıları zarifleşmiş, bu ruh hali kendilerini de şekillendirmiştir. Örneğin hadariler rahatlığa alıştıklarından hayırlı işlerden uzaklaşmışlardır. Savaşçı özelliklerini yitirdiklerinden cesaretleri de kaybolmuştur (İbn Haldun, 2018: 671). Rahatlığın toplumda oluşturduğu genel miskinlik ve bozulma hali sonuçta devleti yok oluşa götürür.

İbn Haldun’a göre, sürekli istila edilen bölgelerde güçlü medeniyetler kurulamaz (İbn Haldun, 2018:). Dolayısıyla buralarda güzel ve büyük şehirler de ortaya çıkmaz. Elhamra sarayı 150 yıllık tarihi boyunca hiçbir istilaya maruz kalmamıştır. 1492 yılında Kastilya Kraliçesi İsaabel tarafından teslim alınmaya kadar Elhamra ’ya fiili bir müdahalede bulunulmamış, herhangi bir yağma ve talana maruz kalmamıştır. Ancak V. Carlos 1526 yılında Gırnata (Granada)’ya geldiğinde Elhamra’nın içinde sarayın bütünlüğüne darbe vuran Rönesans üslubunda bir saray yaptırmaya başlamıştır. Yine V. Carlos zamanında Mersinağaçları Avlusuna (Patio de Arrayanes) bitişik mescit kiliseye çevrilmiştir (Özdemir, 1995: 35). Burada ki amaçlardan biri Elhamra’daki İslam medeniyeti algısının kırılması için Hristiyan kültüründen bir şeyler eklemeye ihtiyacının duyulmasıdır. Bu eklemelerle, sarayın 150 yıllık bir tarihini kapsayan bütünlüğüne ağır bir darbe indirilmiştir. Elhamra Sarayı ne kadar zarif ve ince detaylardan oluşuyorsa, bu yeni yapılar Rönesans mimarisinin üslubunda olup kaba bir görünüm sergilemektedir. V. Carlos bu binaları inşa ettirirken mimari bir meydan okumada bulunmuştur. Bu yapılarla Elhamra’nın kendilerine ait olduğunu kanıtlamak istemişler ve yeni binalar inşa ettirerek medeniyetlerinden parçalar eklemişlerdir. Böylece iki uygarlık arasındaki uçurumun derinliği tek bir mimari eserde kendini göstermiştir.

D. Pitirim Sorokin’in Tarihî Estetik Yorumuna Göre Elhamra Sarayı

Daha önce konumuzu 14. yüzyıl düşünürlerinden İbn Haldun’un anlayışı ile ele aldık. Şimdi ise benzer bakış açısına 500 yıl sonra 20. yüzyılın ünlü sosyologlarından biri olan Pitirim Alexandrovich Sorokin’de rastlamaktayız. Nitekim P. Sorokin’in “*tarihin estetik yorumu*” dediği ve “*sanatın tabiatındaki detaylanmanın, o toplumun medeniyet seviyesini gösterir*” tezi İbn Haldun’un medeniyet ve sanat tasavvuru ile örtüşmektedir. Sorokin, sanatı bir çağın

ruhunun yansması olarak görüp, sanat eserlerindeki detaylanmanın toplumun gelişmişlik düzeyi hakkında bilgi vermesinden bahseder. O, sanatı sosyal bir kurum olarak ele alan “anlatımcı” yaklaşımda, sanat eserlerinin içinde buldukları sosyal şartların anlatımcıları veya yansmaları olarak görmektedir (Ulusoy, 1993: 253).

P. Sorokin’e göre, her sanat çeşidi içinden çıktığı kültürün bir ürünü ve onun bir yansımasıdır. Bu yansıma “düşünsel²”, “duyumcul³” ve “ülkücü⁴” kültür üst sistemlerinin kendine özgü temalarıyla ilişkilendirilmektedir. P. Sorokin’e göre buralarda yaşanan değişimler eserlere yansır. Zihniyet değiştiği zaman, eserlerde bunun yansmalarını görmek mümkündür. Ona göre sanat, kültürel özelliklerin estetik olarak cisimleşip yansıdığı bir alandır. Sanattaki stil ve içerik varyasyonları kültürel zihniyet ile alakalı olup onun bir göstergesidir (Ulusoy, 1993: 253). Sorokin konuyla ilgili “...Belli bir başat sanat biçimi içinde ortaya çıktığı ve işlendiği toplumda ağır basan insan kişiliği tipinden ve kültürden bağımsız olarak kendiliğinden var olup değişmez. Sanat ile kemik gibi, onu yaratmış olan toplum, kültür ve geçerli kişilik tipinden ayrılmaz. Her sanat tipi belirli bir kültür, toplum ve kişilik tipinin ortaya çıkması, büyümesi, değişmesi ve çökmesiyle birlikte ortaya çıkar, büyür, değişir ve çöker.” (Sorokin, 2008: 70) iddiasında bulunmaktadır. Kısaca sanatın toplumu yansıttığı veya toplumun imajını doğrudan doğruya sanatından görmenin mümkün olduğunu iddia eder. Bu görüş ışığında Elhamra Sarayı da Endülüs medeniyetinin mimarideki yansımasıdır. İbn Haldun’un görüşlerinde bahsetmiş olduğumuz gibi, Elhamra Sarayı’nda görülen estetik anlayışı, gelişmiş bir medeniyetin bir ürünüdür. Böyle bir saray inşa edebilmek ciddi bir bilgi birikimine ve rafine bir estetik anlayışına gerek duyar. Revaklardaki işlemler ve motiflerin hiçbiri rastgele işlenegelmiş değildir. Her bir süslemenin, bir manası, ait olduğu kültür tipine dair estetik yansıması bulunmaktadır. P. Sorokin ’de bu konuyla ilgili “...güzel sanatların, mimarinin, heykelin, resmin müziğin her birinin farklı olduğu; her kültürün kendi baş sembolünün ya da ruhunun bir işlenişi olarak kendi güzel sanatlarını kendi imgesine göre yarattığını göstermektedir. Öte yandan her kültürün güzel sanatları, aşağı yukarı aynı sayıda on yıllar ya da yüzyıllar içinde aynı belli başlı aşamalardan geçer. Uygarlık aşamasında da katılışır ya da niceliksel, teknik, taklitçi, tekrarıcı, çocuksu ve taşlaşmış olur.” (Sorokin, 2008: 117) demektedir.

P. Sorokin, “Başat bir kültür sona erip de bir başkası sahneye girmeye başlayınca, bu felsefeler, ideolojiler ve kuramlar da ona uygun olarak

² “Düşünsel” kültür tipi, inançları yüksek toplumlar ile ilişkilendirilmektedir. Çünkü akıl ve duyum ötesi olan inançları esas alır. Düşünsel temalarla oluşturulan nesne yani sanat eserlerinin verdikleri mesajların soyut olarak algılanması beklenmektedir. Nesnenin sanat eserinde keskin bir şekilde benzerlik göstermesine gerek yoktur. (Sorokin,2008: 68)

³ “Duyumcul” kültür tipi, duyu organlarına hitap etmektedir. Nesne ile yaratılan eser arasında kesin bir benzerlik olması gerekmektedir. Bu yüzden eserin yansıttığı nesneyi açıkça taşıması ve gerçekçi olması beklenir. (Sorokin,2008: 68)

⁴ “Ülkücü” kültür tipi ise her iki tipin bir karışımıdır. Kısmen soyut kısmen gerçeklik barındırır. (Sorokin,2008: 68-69)

değişirler; çökmekte olan kültür tipiyle ilişkili olanlar geriler ve yükselen kültür tipiyle uyum halinde olanlar da kök salar ve çiçek açarlar". (Sorokin, 2008: 17) demiştir. Bu bağlamda daha önce bahsettiğimiz üzere Müslümanlar, Endülüs medeniyetinin bulunduğu bölgede daha önce var olan mahalli unsurlar olan Roma ve Vizigot etkilerini bünyesinde eriterek sahip olunan İslami birikimle harmanlamışlardır. Mevcut olan bilgi ve birikimi körü körüne benimsememiş, kendilerine uygun olanı birikimleriyle harmanlamayarak yeniden yorumlamışlardır. Böylece Elhamra Sarayı farklı kültürlerin özelliklerini bünyesinde barındırarak çiçek açmıştır.

P. Sorokin, buna ek olarak, bilimin ulusal karakterinden bahsetmektedir. Bütün uluslar için aynı olduğu düşünülen bilim ve teknolojinin aslında ulusala bir karakteri olduğuna;

"a) her ulusun belli bilim dallarına karşı gösterdiği ön yatkınlık türü,

b) her ulusun gerçeği bilimsel olarak inceleme yaklaşımında kullandığı görüş açısı,

c) nesnel gerçekliğe kattığı öznel nitelikler çeşidi." (Sorokin, 2008: 95-96) diyerek dikkat çekmektedir.

Endülüs örneğinde bu durum, kadim medeniyetlerden aktarılan etnografik malzemelerin, Endülüslü bilim adamları tarafından İslam düşüncesi ile sentezleyerek hem geleneğe sahip çıkılması hem de geliştirilmesiyle kendini göstermiştir. Elhamra'nın inşası bu duruma çok güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bilim geliştikçe matematik ve geometrinin sınırları zorlanmış ve böylece güzel sanatların ve mimarinin yapısı şekillenmiştir. O dönemde bilimsel çalışmaların nasıl zirveye çıkabildiği hakkında günümüzdeki araştırmacıları şaşkınlık içine sokacak sanatsal çalışmalar meydana gelmiştir. Elhamra Sarayı'nın duvarlarını süsleyen geometrik motiflerin oluşumuyla, simetrilerin ardındaki matematiği anlayabilmek, matematiğin estetik, mimarlık ve kültür tarihine yaptığı etkiyi gözler önüne sermektedir. Matematikçi John Baez, Elhamra Sarayı'ndaki bu desenlerin sahip oldukları simetrisini inceleyerek, Endülüslülerin oluşturdukları simetri gruplarını, sınırlarını ve özgünlüğünü aynı zamanda da onların sahip olduğu ruhsal derinliği ve matematik alanındaki ileri bilgi birikimlerini ne boyutta olduğunu ortaya koymuştur (Sarısaman, 2013).

P. Sorokin, belirli bir grubun ya da şahısların yaratıcılığına etki eden etkenlerden bahsederken;

1- *Duyum-üstü ve akıl üstü dehanın varlığının olmazsa olmazlığına,*

2- *Bilimsel, teknolojik, sanatsal bir faaliyet için toplumsal gereksinime,*

3- *Kültürel akımların etkileşimine,*

4- *Özgürlüğe,*

5- *Şansın* (Sorokin, 2008: 276) gerekliliğine dikkat çekmiştir. Özellikle burada toplumsal gereksinim belirleyici faktörlerden biridir. Talep edilen yaratıcılığı etkileyeceği için kültür sistemlerinin niceliği belirlenir. Elhamra gibi bir yapının inşa edilmesi de toplumun yukarıda sayılan niceliklere sahip

olduğunu ve bu insanın toplum tarafından gerekliliğinin ön plana çıkarıldığını gösterir.

P. Sorokin, kültürün bütün sanat biçimlerinin arasında sıkı bir ilişkisinden bahsederken, kültürlerinin, sosyal hayatlarının, mimari özelliği ne denli gelişmiş olursa, güzel sanatlarının da son derece nitelikli olacağını söyler. Onun için mimari, bir amaca ulaşmaya yönelmiş irade ve azim kültürüdür. Güçlü etik ülkücülüğün ve (duyumculuğa, hazcılığa, faydacılığa karşı) ahlakın izleri mimaride görülür. (Sorokin, 2008: 45-47.)

P. Sorokin, mimari yapılar ve mimarlık ile ilgili *"... yapıtların kime seslendiğini, kimin için yaratıldığını düşünmeli ve mimarlığın, heykelin ve resmin ta özünü araştırmalıyız"* (Sorokin, 2008: 44) demektedir. Burada resim ile mimariyi karşılaştırarak bir çıkarımda bulunur. Ona göre, resim sadece bir insanı temsil ederken, mimari, birçok insanı hatta bir topluluğu temsil etmektedir. *"Bireyci olan ve yalnız başına yaratmak isteyen bir kimse, resim yapmaya çekilir; ortaklaşa bir birlik içinde birlikte büyük şeyler yaratmak isteyenler ise, mimarlığa dönerler."* (Sorokin, 2008: 44) diyerek resmin bir insanın mesajı, bir binanın ise bir topluluğun mesajı olduğunun altını çizer. Mimari yaşam, yakın duygular, ailevi ortaklaşma ve müşterek disiplinle ilişkilidir. Sorokin, mimarinin kitlelere hitap ettiğini *"ister katedral, piramit, kale, saray halkının girip çıktığı bir salon olsun, ister bir hükümet merkezi, her büyük mimarlık yapıtını, sınırsız halk kitleleri görür ve görebilir"* (Sorokin, 2008: 44) cümlesiyle vurgulamaktadır. Elhamra'nın görkemli yapısı bu manada devletin gücünün simgesi olarak düşmanlara ve halkına bir gözdağı vermektedir. Elhamra onu inşa eden devletin, simgesi ve vermek istediği mesajın cisimleşmiş halidir.

"Mimari hantal, ağır, yerinden oynamaz ve her zaman gerçektir. İradenin, azmin ve gayret isteklerinin bir ifadesidir. Mimarlık doğayı taklit etmez, kendi gerçekliğini kendi yaratır...Üstüne kurulduğu gerçeklerin yasa ve düzenliliklerine uymak zorundadır. Gerçeklik olduğu için neseldir ve nesnel olmalıdır; mimarlık düzenli, disiplinli, sistemli ve salt fantezi ya da keyfikten uzak olmalıdır; çünkü aksi takdirde uzun ömürlü bir şey yaratamaz. Mimarlık düzen, sistem, gayret, yasa ve disiplindir." (Sorokin, 2008: 44-46). Mimarinin ve resmin bu özellikleri göz önünde alındığı zaman, bir kültürün, mimarlık alanında düzen ve istikrar karakteristiği taşıdığını söyleyebiliriz. Buna göre Elhamra Sarayı kendi gerçekliğini kendi yaratmıştır. İnşa edildiği yerin sarp bir tepe olması, irade ve azmin bir simgesidir. İnşa edildiği coğrafyanın zorluğunda, onun gerekliliğine göre inşa edilmiştir. Doğa koşullarıyla mücadele etme ve ihtiyaçları karşılamak için mühendisliğin sınırları oldukça zorlanmıştır.

P. Sorokin, sanatın bir toplumun ekonomik örgütlenmesinin evrelerini yansıttığını ileri sürer. (Sorokin, 2008:) İnsanın temel ihtiyaçları karşılanmadıkça önceliği hayatını idama ettirebilmek ve bunları düzene koymaya yönelik olacaktır. Güvenliği sağlandıktan ve ekonomik özgürlüğünü kazandıktan sonra sanata daha fazla zaman ayırabilirler.

Böylesine görkemli ve ihtişamlı bir sarayın inşası ve onu sanat eserleriyle süsleyebilmek için devletin, öncelikli olarak halkın temel ihtiyaçlarını düzenli olarak temin etmesi, can güvenliğini sağlaması ve ekonomik seviyenin refah düzeyine ulaştırması gerekmektedir. Tüm bunlar bize dönemin ekonomik yapısını ve özgürlük anlayışını sergilemektedir.

SONUÇ

Sanatsal yaratıcılığın en güzel örneklerinden birini teşkil eden Elhamra Sarayı, 150 yıllık inşa süreci ile Endülüs medeniyetinin en önemli simgelerini bünyesinde barındırması bakımından oldukça önemli bir eserdir. Sanat eserleri ve mimari yapılar, toplumların medeniyet ve gelişmişlik düzeyi, sanata yaklaşımı ile bilimsel seviyeleri hakkında bilgiler sunmaktadır. Bir toplumun sanatı ve mimarisi o toplumun aynasıdır. Elhamra Sarayı da Endülüs medeniyetini yansıtan bir ayna görevini görmektedir. Bu bağlamda ünlü düşünür İbn Haldun'un sanatların ancak gelişmiş bir umranda mükemmelleşebileceği görüşü Elhamra örneğinde Endülüs medeniyetinin sahip olduğu gelişmişlik düzeyinin anlaşılması bakımından önemli bir teoridir. İbn Haldun, toplumların gösterişli yapılar bırakabilmesini; devletlerin uzun ömürlü olması gerektiğine, istikrar ve ekonomik refaha, umranın gelişmesi ve hadarete ulaşmasına, şehirleşmeye bağlı gelişen entelektüel düzeye bağlamaktadır. Ancak gelişmiş bir umrana ve hadarete sahip toplumlar bilim ve sanat üretirler. Bu ürünlerin kalıcılığı ve etkisi ise o ürünün ne kadar köklü bir hadarettten geldiğine bağlıdır. İyi bir ilmi birikime, rafine bir estetik zevke ve köklü bir mimari geleneğe sahip toplumlar ancak bu şartlarda nitelikli ve kalıcı mimari eserler bırakabilirler. Elhamra Sarayı da böyle bir geleneğin ürünü olup, mimarî bir kompleks yapıya sahip olması, bahçeleri, avlusu ve süslemeleri ile gelişmiş bir medeniyetin ve onu inşa eden devletin, simgesi ve vermek istediği mesajın cisimleşmiş halidir. Sanatın toplumu yansıttığı veya toplumun imajını doğrudan doğruya sanatında görmenin mümkün olduğu görüşünü savunan P. Sorokin, her sanat biçiminin belirli bir düşünceyi ve kişiliğin yanında kültür tipini de yansıttığını savunmaktadır. Bu bakış açısıyla Elhamra Sarayı üzerinden Endülüs toplumu hakkında bilgi edinmek mümkündür. Elhamra'nın savunma amaçlı yapılması, yarımada Müslüman varlığının zor bir süreçten geçtiğini göstermektedir. Sarayın yapımında Vizigot, Roma ve İslam etkilerinin bulunması Endülüs medeniyetinin bir kültür mozaiki olduğu sonucunu vermektedir. Elhamra'nın mühendisleri, mimarları ve sanatkarları arasında Yahudi ve Hristiyanların yer alması Endülüs'te hoşgörü ortamına işaret etmektedir. Bu ayrıca farklı dindi grupların bir araya gelerek örnek bir kültür etkileşimi ortaya koyduklarını gösterir. Sarayın süslemelerindeki geometrik motifler, aynı zamanda Müslümanların cebir alanında ne denli gelişmiş bir bilgi birikimine sahip olduğunu göstermektedir. Bütün bu açılardan bakıldığında Elhamra Sarayı, Endülüs kültür ve medeniyetinin bütün özelliklerini yansıtmaktadır.

KAYNAKÇA

- Garaudy, R. (2016). Endülüs'te İslâm Düşüncenin Başkenti Kurtuba. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yay.
- İbn Haldun. (2018). Mukaddime. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay.
- Özdemir, M. (1995). "Elhamra Sarayı (Tarih)", DİA, C. 11. s. 29-31.
- Özdemir, M. (2016). Endülüs Müslümanları, Kültür ve Medeniyet. Ankara, TDV Yay.
- Özdemir, M. (2014). Endülüs Sanat ve Mimarisine Dair. İslam Sanat ve Estetik, 6. Dini Yayınlar Kongresi Kitabı. DİB Yay. İstanbul s. 169-183.
- Sorokin, P. (2008). Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, çev. Mete Tunçay. İstanbul: Salyangoz Yay.
- Şeyban, L. (2014). İspanya'da Endülüs-İslam Medeniyetinden Kalan İzler ve Eserler-IV: Granada. JASSS, (26), s. 67-83.
- Şeyban, L. (2013). Endülüs Kültür Havzasından İberya-Avrupa Kültürlerine Geçen Kelime ve Kavramlar-I. Erişim Tarihi: 27.01.2018. <https://www.academia.edu/12888190/>
- Sarısamam, M. (2013). "Elhamra Sarayı & Endülüs'te Bilim". Erişim Tarihi: 08.02.2018. <http://www.hendesedergisi.com/yazardetay/18-44-elhamra-sarayi-ve-endulusde-bilim.aspx>
- Ulusoy, D. (1993). Sanat Sosyolojisinde Temel Yaklaşımlar, Hacettepe Üni. Edebiyat Fak. Dergisi, Ankara C. 10 (1), s. 247-259.

**MEZHEP TAASSUBU, TAKLİTÇİLİK VE DÖNEMİN EGEMEN
ANLAYIŞLARININ KUR'AN YORUMUNA ETKİSİ**

Doç. Dr. Muhammet Vehbi DERELİ

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

mvdereli@konya.edu.tr / mvdereli@gmail.com

**THE INFLUENCE OF SECTARIAN BIGOTRY, IMITATIVEISM AND
SOVEREIGN UNDERSTANDINGS OF THE PERIOD IN THE
INTERPRETATION OF THE QUR'AN**

This study seeks to reveal the influences of sectarian and blind imitation, which are among the most important causes of the troubles that the Islamic world has taken throughout history, with effective examples of understanding the Qur'an. It will focus on the meanings of bigotry and impersonation, why they are combined under the same title and how extreme dependence on any denomination or political thought or both the past and present understanding of the Qur'an and thus the Muslims' perception of religion and culture.

The Qur'an, in principle, rejected the blind fake imitation, which means intellectual slavery, and chose to save the human mind from imitation and superstition captivity as its first goal. However, in the historical process the Islamic ummah did not save itself from imitation captivity; political, ethical, or juridical thoughts reaching to the level of bigotry, and with the influence of future judges arising in connection therewith. In fact, this means that many sectarian founders will be charged with a mission that they do not undertake.

In the past, the actor who had left him under influence and prevented him from approaching the Qur'an in an independent way was mostly of caliphate understanding, ruling debates or sectarian concerns. In recent times, these can also be added to the influence of the ruler and ruling understanding in terms of social life. The person who has difficulty in reconciling the Qur'an with his own historiography in the living environment can exhibit an indirect viewpoint, ignoring the understandability, context, and integrity of the verses in Arabic language.

Keywords

Qur'an, Arabic language, bigotry, to imitate someone to the life

Giriş

Kur'an, "manası açık bir Arapça ile" (Şuarâ 26/195) Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber'e vahyedilen kelamdır. O, muhataplarından "âyetlerini iyiden iyiye düşünmelerini" (Sâd 38/29) istiyordu. Rasûlullah hayatta iken, gereken konularda ashabını aydınlatıyor; bu tefsirler sahabe arasında yayılıyordu. Allah Rasûlü âhirete irtihal edince, vahye dayanan masum membaa müracaat etme imkânı kalmadı. Ancak ilgili hadisleri birbirine sorarak öğrenmek suretiyle Sünnet kaynaklı bir Kur'an algısı söz konusu olacaktı.

Diğer taraftan, İslâm'ın yayılmasıyla birlikte yeni meseleler de ortaya çıkmaya başlamıştı. Eski inanç ve kültürleri tevarüs etmişken İslâm'ı benimseyen insanların ve bizzat dinini muhafaza eden Ehl-i Kitab'ın tesiriyle, farklı cereyanlar ortaya çıkıp yayılır oldu. Bir taraftan Kur'an'ın tefsirini bilmeyenlerin sayısı artıyor, diğer taraftan Kur'an'ın maksadına muhalif teviller yapılıyordu. Böylece ashabın da Kur'an'ı doğru anlatma çabaları kaçınılmaz oldu. Buna göre Kur'an'ın kendi kendini tefsir etmesinden sonra ilk müfessirin Rasûlullah olduğunu, Ashâb-ı Kiram'ın da ondan sonra bu hizmeti yerine getirerek, tefsir medreseleri oluşturduklarını söylemeliyiz. Bu keyfiyet, zamanımıza kadar sürmüştür.

Son dönemlerde yeni Kur'an tefsirleri oluşturma faaliyetlerinin azalması, üzüntü verici bir gelişmedir. Zira gereken her türlü çalışmayı geçmiş ulemanın gerçekleştirip bitirdiği düşünülemez. Her dönemin yeni problemleri ve birbirinden farklı ortamları söz konusudur. Kur'an, bütün zamanlara hitap eden evrensel bir mesaj olduğundan; yeni ihtiyaçları karşılamak ve somut problemlerin çözümünü için ona tekrar tekrar yönelmek de kaçınılmazdır. Ancak bu, âyetleri bağlamından kopararak farklı bakış açılarıyla yeniden ele alma, dönemin egemen yaklaşımlarının etkisiyle orijinal yorum iddialarıyla yola çıkıp, âyetlere birtakım öncüllerle yaklaşma şeklinde de tezahür etmemelidir.

Kur'an, prensip olarak fikrî kölelik anlamına gelen körü körüne taklidi reddetmiş, ilk hedef olarak da insan aklını, taklit ve hurafe esaretinden kurtarıp hürleştirmeyi seçmiştir. Bununla birlikte, tarihi süreçte İslam ümmeti, taklit esaretinden kendisini kurtaramamış; taassup düzeyine varan siyasî, itikâdî veya fikhî düşünce ve bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan peşin yargıların etkisiyle ayrışmalar yaşamıştır. Aslında bu, birçok mezhep imamına, kendilerinin üstlenmedikleri bir misyonu yüklemek anlamına da gelmektedir.

1. Kur'an'ın Doğru Anlaşılmasının Gereği

Kur'an-ı Kerim, İslâm'ın en temel kaynağıdır. Bu sebeple, dinî kaygılarla ortaya çıkan her türlü anlayış ve düşünce sistemi ilk olarak kendini ona dayandırma zorunluluğunu hissetmiştir. Bir metin, kimi zaman, kendisine yönelen kişinin anlama, algılama ve yorumlama biçimine göre de değişik anlamlar kazanabilir. Yani "anlama," metnin özelliği itibarıyla yerine göre öznelliğe açık bir olgudur. Durum böyle olunca, içinde bulunduğu şartlar,

dünya görüşü ve dini algılayış biçimi birbirinden farklı pek çok kişi ya da grup tarafından, Asr-ı Saadetten günümüze kadar Kur'an'ı anlama ve açıklama amacıyla pek çok çalışma yapılmıştır.

Müslümanların hayatlarına yön veren Kur'an'ın, bu işlevini yerine getirebilmesi için öncelikle doğru anlaşılma gerekliliğinin olduğu aşikârdır. İslâm dünyasının yaşadığı sorunların azımsanamayacak bir oranının, Kur'an'ın yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Buna en güzel örnek, İslâm tarihindeki Haricîler olayıdır. Yine, Kur'an'ın doğru anlaşılması, İslâm toplumunda görülen birçok problemin çözümünü de beraberinde getirecektir. Bu yüzdendir ki Kur'an, yanlışlıklardan, aşırılıklardan uzak anlam ve yorumlarla anlaşılmalı ve toplumları ıslah etmelidir.

Diğer taraftan, elimizde bulunan tefsir mirasının İslâm toplumuna, Müslümanların sahip olduğu din anlayışına, dünya görüşüne ve yaşayan geleneğe yaptığı etki, tartışılmaz bir gerçektir. Çağımızda da hemen her gün Kur'an adına mutlaka bir şeyler yazılmakta ve söylenmektedir. Bütün bunlar, Kur'an'ı anlamaya dair çalışmaların titizlikle gözden geçirilmesini, Kur'an'ı doğru ve önyargılardan uzak bir biçimde anlamanın önünde engel olarak duran hususları tespit ederek, mümkün olduğu kadar onlardan kaçınmayı zorunlu kılmaktadır.

2. Kur'an'ı Doğru Anlamanın Önündeki Bazı Engeller

Apaçık bir Arapça metin olarak indirilen Kur'an, bu dili en kapsamlı şekilde kullanmış ve insanlara yol göstermeyi hedeflemiştir. Kur'an'ın gerçek işlevi, ancak doğru anlaşıldığı takdirde gerçekleşmiş olacaktır. Ancak Kur'an'ın doğru anlaşılmasının önünde, anlayan özne ve onun içinde bulunduğu durum ve etkilendiği akımlardan kaynaklanan birtakım engeller de yok değildir. Bunların başında da önyargılı yaklaşım, dil ve ilgili ilimler açısından yetersizlik, mezhep taassubu ve başkalarını taklit geliri.

Geçmişte kişiyi etki altında bırakıp, onun Kur'an'a bağımsız bir şekilde yaklaşmasını engelleyen amil, çoğunlukla hilafet anlayışları, iktidar tartışmaları ya da mezhep kaygılarıydı. Son dönemlerde bunlara bir de sosyal yaşam bakımından hâkim zümrenin ve egemen anlayışın etkisi ilave edilebilir. Yaşadığı ortamda Kur'an'ı kendi tarihselliği ile bağdaştırmada zorlanan kişi, âyetlerin Arap dili açısından anlaşılabilirliğini, bağlamını, bütünselliğini hiçe sayarak, izafi bakış açıları sergileyebilmektedir.

Taassup, "haklı-haksız ayrımı yapmaksızın tarafgir davranmak, bir mesele âyan-beyan ortaya çıktıktan sonra herhangi bir tarafa meyilden dolayı hakkı kabule yanaşmamak" şeklinde tanımlanabilir. Delillerini bilmeden, doğruluğunu araştırmadan ve üzerinde düşünmeden başkasına ait söz veya hareketleri olduğu gibi kabul etmek de taklittir. Bunlara bir de, muhatabın dünya görüşü, dönemin egemen siyasal ortamı ve sosyo-kültürel yapının tesiri eklendiğinde, Kur'an metninin anlaşılmasında gerek geçmişte gerekse günümüzde birtakım aşırı yorumlara şahit olunmuştur.

Kur'an-ı Kerim'i tarafsız ve doğru bir biçimde anlayıp yorumlamanın önündeki engeller içinde önyargılı yaklaşım önemli bir yer tutar. Bir tür taraf tutma biçimi olan önyargı, bir ideolojik fikri veya bakış açısını koşulsuz desteklemek anlamında kullanılır. Bir öncül ile hareket etmek, bir metni veya değerlendirmeyi peşin yargılarla nitelemektir. Müfessirin önyargılı oluşunun kaynağı, bazen geçmişten gelen kendi kültürümüz, bazen de günümüzdeki ithal düşünce ve fikirler olmuştur. Önyargı ile hareket etmek, çoğu kez beraberinde taassubu da getirmiş ve toplumun kendini yenileyip gelişmesine engel olabilmıştır.

Geçmişten gelen kültürün etkisiyle ortaya çıkan önyargılı davranış hali, mezheplerin ve ekollerin kurumlaşmasından sonra ortaya çıkan bir hastalıktır. Hâlbuki Kur'an'ın muhatabı olan her ilim adamı, mezhebinde Kur'an'a uymayan bir görüşle karşılaştığında o görüşün yanlış olduğunu söylemeli ve belli bir metodoloji dahilinde Kur'an'dan anladığını savunmalıdır. Kur'an mezhebe değil, mezhep Kur'an'a uymalıdır (Şimşek, 1997: 396). Mezhebî görüşler, diğer bir ifadeyle ictihadlar, mutlak doğrular olarak görülmemeli ve onlara kendi dönemleri içerisinde sarf edilmiş gayretler şeklinde yaklaşılmalıdır. Bundan, avam tabakanının fikhî bir mezhebe bağlılığına karşı çıkıldığına dair bir sonuç çıkarmak da uygun değildir. Zira bu, şartların ve insanların ilmi yetersizliği gibi bazı nedenlerle bir bakıma zaruret olmuştur. Ancak Kur'an'ı anlatıp yorumlamaya kalkışan insanlar, tabii ki avam sınıfından olamazlar. Büyük müctehidlerin tamamından şu meşhur ifadelerin nakledildiği unutulmamalıdır: "Bizim görüşlerimizle Hz. Peygamber'in Sünneti arasında bir çelişki söz konusu olacak olursa, bizim sözüümüzü bir tarafa atın ve O'nun Sünneti'ne tâbi olun!" Yani müctehidlerin kendileri de aslında dinamik bir dinî düşünceden yanadırlar.

Kur'an'a önyargılı yaklaşımlara bazı işarî/sufî tefsirler ile nazarî/felsefî yorumlar örnek verilebilir. Özellikle milâdî X. yy.'da Basra'da İhvan-ı Safa diye şöhret bulan felsefî ekolün temel ibadetleri kendince yorumlaması kabul edilebilir değildir. İsimleri hâlâ meçhul olan bu grup, birbiriyle ilintili elli bir konuyu ilmî bir çerçevede işleyerek, Pitagorculuk, Gnostisizm ve Hermesçilik'ten Yeni Eflâtunculuk'un kaldırabileceği kadar yararlanarak, İslâmî Yeni Eflâtunculuk sistemini ansiklopedik bir seri halinde ortaya koymuştur. Bâtınîlerin nazariyecileri kabul edilen İhvan-ı Safa, önyargılı davranış tarzlarının etkisiyle, nasslarda yer alan ve insanların kapasitelerine göre farklı boyutlarda idrak ettikleri kıssaların kapağı altında kendilerince çok ulvî hakikatler bulduklarını iddia etmişlerdir (Ateş, 1974: 24). Örnek olarak "*Süleyman, Dâvûd'a vâris oldu.*" (Neml 27/16) âyetini "*Süleyman, imamdır... Teyemmüm, dâî veya imamı görmek için me'zundan izin almaktır...*" (eş-Şâtîbî, 1997: III, 358) şeklinde açıklamış, diğer pek çok âyeti de benzer şekilde kendi anlayışlarına hizmet edecek tarzda mecrâsından saptırmışlardır.

Bu durum sadece geçmişte yaşanmış değildir. Günümüzdeki bazı ithal düşünce ve fikirler de Kur'an âyetlerine önyargılı yaklaşımın kaynağını

teşkil edebilmektedir. İslâm dünyasının son birkaç asırdır içinde bulunduğu şartlar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan eğilimler, bu durumu yeterince ifade etmektedir. Örneğin; modern ilimler, bilimsel gelişmeler, ilmî teoriler ya da salt akıl, Kur'an'ın muhatabı olan kişi ya da ilim adamının zihninde değişmez bir kriter halini aldığında, bunların onu şartlandırması ve etki altında bırakması adeta kaçınılmaz olabilmektedir.

Kur'an'a önyargı ile yaklaşımın örneklerini Batılı akademisyenlerde de görebiliyoruz. Meselâ R. Paret'te (1901-1983) bu durum fark edilir düzeydedir. O, Kur'an ile ilgili makalelerinde Kur'an kıssalarını ele alırken, onları hep Kitab-ı Mukaddes kıssalarıyla birlikte değerlendirir. Kur'an kıssalarına Kitab-ı Mukaddes'e uygunlukları ölçüsünde değer verir. Kendisinde Hıristiyan teolojisini ön kabul hemen göze çarpar. "Kur'an'daki Kitab-ı Mukaddes alıntılarının, kendi potasında eritilme sürecinin tam olarak icra edilmediği" iddiasında bulunur. "Âyetlerin, ahitlerdeki hadiselerle uygunluk taşıyıp taşımadıkları yönüyle değer kazanacağını, söz konusu uyarılmanın pürüzlerle dolu olduğunu vs..." ifade eder (Paret, 1995: 54, 56, 155, 156).

Arap dilini doğru kullanamamak ve Kur'an'ın indiği dönem Arapçasını dikkate almamak da yanlış yorumlara yol açmaktadır. Tefsirlerde Arapça grameri ve dilin üslûbu açısından gerçekten yanlış olan ve dili iyi kullanamamaktan kaynaklanan izahlar yanında; âyetin zahirine uygun olmayan, uzak bir te'vil ürünü olduğu anlaşılan yorumlar da yer almıştır. Yine bu ikinci durum da, tamamen Arapça bilmemekten kaynaklanmıyor olabilir. Bunun başka nedenleri de olabilir. Önyargı, taassup, dikkatsizlik gibi pek çok unsur, aynı zamanda dili doğru kullanmaya da engel teşkil edebilmektedir.

Arap dilini bilmek demek, dilin kelime yapısını, sarf, nahiv ve belâgat (beyan, meânî, bedî') ilimlerini bilmek demektir. Arapça, gerçekten bu açıdan çok geniş bir dildir. Her türlü duygu ve düşünceyi en ince detayına kadar ve en açık bir şekilde ifade gücüne sahiptir. Bir atın yetmişten, bir devenin seksenden ve bir kılıcın yüzden fazla türlü nicelik ve niteliklerine göre değişen isimleri; buna karşın meselâ bir "el-ayn" kelimesinin yaklaşık altmış aşkın farklı manasının bulunması, bu dilin ne kadar güçlü olduğunu ifade etmeye yetecektir (Kayapınar, 2001: 214).

Âyetin Arapça dil yapısı ve üslûbunun desteklemediği mânâlar yanlış sayılacaktır. Karanlık gecelerde denizde yol alan denizci için kutup yıldızı ve pusula ne ise, Kur'an araştırmacıları için de Arapça odur. Geçmişte ve günümüzde düşülmüş olan birtakım tefsir hatalarını, ilgili âyetlerin Arapça dil yapılarına aykırı olmaları sebebiyle fark edebiliyoruz (Dereli, 2009: 70). eş-Şâtıbî'nin (790/1388) de üzerinde çokça durduğu gibi, âyetten çıkarılacak olan manâ, her şeyden önce Arap dilinin gereklerine uygun olmalı ve bu mânâyı şer'î bir delil, çelişkisiz desteklemelidir.

Kur'an'ın bir âyetini anlarken, o âyetteki anahtar lâfzın, Kur'an'ın indiği dönem Arapçasındaki mânâsına değil de, sonraki dönemlerde gelişen

istilahî ve teknik anlamına itibar etmek, dirâyete dayalı tefsirin önemli yanığı nedenlerinden birini teşkil etmektedir. Bazı kelimeler, dil tarihi içerisinde dönem dönem çeşitli terminolojik anlamlar kazanırlar ve bu yeni anlamlarla aslî manalar arasında çoğu kez büyük farklılıklar ortaya çıkar. Bu sebeple, bilhassa dinî metinlerde yer alan ve çeşitli dönemlerde farklı anlamlar kazanan bazı lâfızlar, kendi dönemlerindeki özel manaları dikkate alınmadığı için yanlış anlaşılabilmiştir. Buna en güzel örnek, Kur'an-ı Kerim'de on beş yerde geçen te'vîl kelimesidir (Işıcık, 1997: 93). Kur'an-ı Kerim'deki kullanımıyla te'vîl kelimesinin tefsir anlamı yoktur. Te'vîl kelimesi Kur'an'da geçtiği yerlerde -denebilir ki- hep aynı manâdadır. Ufak-tefek farklılıklar haricinde bu manayı, "rucû' etmek ve varacağına varmak" yani "bir şeyin akıbet ve sonucunun ortaya çıkması" şeklinde özetleyebiliriz. Çünkü bir şeyin rucû' etmesi, aslına dönmesi, vakti geldiğinde vuku bulması, ortaya çıkması, nasıllık ve niceliğinin, mahiyet ve künhünün tezahür etmesidir. Böyle olmasına rağmen, bu kelimenin sonradan kazandığı "tefsir/beyan ve yorum" manasından hareket edildiği için, kelimenin geçtiği bazı âyetlerin anlaşılmasında birtakım problemler ortaya çıkmıştır. Özellikle muhkem ve müteşâbih kelimelerinin birlikte geçtiği Âl-i İmran Sûresi yedinci âyette bu problem yoğunlaşmıştır. Bu âyette geçen te'vîl kelimesine tefsir ve beyân anlamı verilmiş (el-Beğavî, 2002: 189), neticede müteşâbihlerin anlaşılamayacağı, dolayısıyla Kur'an'da anlaşılmaz sözlerin bulunduğu sonucuna varılmıştır. Bu ise Kur'an'ın insanlara gerçekleri apaçık anlatmak üzere inen mübîn bir kitap olduğu gerçeğiyle çelişmektedir.

3. Mezhep Taassubu ve Taklitçiliğin Kur'an Yorumuna Etkisi

Taassup, lugat olarak sulâsî mezîd fiilinin "tefe'ul" vezninden bir mastardır. Sulâsî aslında, birleştirme, bir araya getirme, sevme ve bir şeye rıza gösterme (İbn Manzûr, 1980: I, 602-608), bağlama, kuşatma anlamları vardır. Taassup, asabiyet sahibi olmak anlamına da gelmektedir (Ragıb, 2006: 353). Kavram olarak da birinin, haklı-haksız ayrımı yapmaksızın tarafgir davranması, taraftarlık yapmasıdır. Yine, bir mesele âyan-beyan ortaya çıktıktan sonra herhangi bir tarafa meyilden dolayı hakkı kabule yanaşmamak da taassuptur (et-Tehânevî, 1984: III, 363).

Taklit ise, yine sülâsî mezîd fiilinin "te'fil" vezninden mastardır. Delillerini bilmeden, doğruluğunu araştırmadan ve üzerinde düşünmeden başkasına ait söz veya hareketleri olduğu gibi kabul etmektir (et-Tehânevî, I, 1187).

İslâm dini prensip olarak fikrî kölelik anlamına gelen körü körüne taklidi reddetmiş (Maide 5/104; Enbiyâ 21/53-54; Lokman 31/21; Ahzâb 33/67; Zuhrûf 43/22-24); ilk hedef olarak da insan aklını taklit ve hurafe esaretinden kurtarıp hürleştirmeyi seçmiştir. Zira taklit, düşüncede çöküşe ve görüşte körlüğe sebebiyet verir. Bununla birlikte zaman zaman insanlar, taklit esaretinden kendisini kurtaramamış ve mezhep görüşlerinden dışarı çıkamamıştır. Aslında bu, mezhep imamlarına kendilerinin üstlenmedikleri

bir misyonu yüklemek anlamına geliyordu. Zira onlar böyle bir tutuma sıcak bakmıyorlardı (Köse, 1999: 41).

Taassup ve taklidi şundan dolayı aynı başlık altında birleştirme ihtiyacı hissettik: Tariflerinden de anlaşılacağı üzere ikisinde de ortak payda, aklın kullanılmaması, hatada ısrar edilmesi, yanlış-doğru demeden birinin görüşünün ardından gidilmesidir (Candan, 2000: 100). Anlaşıyor ki, taassup, yukarıda kısmen değinilen önyargılı yaklaşımın daha ileri bir aşamasıdır/boyutudur. Kişinin önyargı ve fikirlerine gözünü kör edercesine, tavizsizce boyun eğmesi, taassuba yol açmaktadır.

Taassup ve taklitçilik, ne olursa olsun, bir görüş ya da anlayıştan asla vazgeçemeye ve ne yaparsa yapsın, ne söylerse söylesin, peşinden gidilen kişiye kayıtsız-şartsız bağlılığa yol açmaktadır. Bunlar da metni veya sözü gerektiğinde tevîl etmeyi, hatta tahrifi beraberinde getirmektedir. Taassup ve taklidin, âyet ve hadislerde ne şekilde yasaklanıp tenkit edildiği konusunda değinmeden, doğrudan bu iki menfi tavrın, müfessiri nasıl yanılığa ittiğine dair örnekler vermek istiyoruz:

Bid'at fırkaların dışında kalan ve Ehl-i Sünnet'ten sayılan ekollerde de taassubun etkili olduğuna, meşhur Hanefî âlimi Abdullah el-Kerhî'nin (340/951) şu ifadeleri tanıklık etmektedir: "Mezhebimize muhâlif düşen her âyet ve hadis, ya te'vîle (yorumla) açıktır ya da nesh edilmiştir" (ez-Zehabî, 1995: II, 470).

Kiyâ el-Herâsî diye bilinen Şâfiî âlim İmaduddîn Ali b. Muhammed (504/1110) de *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eserinin mukaddimesinde özetle şu şaşırtıcı görüşlere yer verir: "Kadîm ve muteber mezhepleri, mutekaddimûn ve muteahhirûn ulemanın görüşlerini inceledim, araştırmalarını ve fikirlerini tarttım. Sonuçta gördüm ki, Şafiî mezhebi bunların en doğrusu, en olgunu ve en sağlamı. Bundan dolayı, onun mezhebinin Allah'ın Kitabı'na tatbik etmekten daha açık, sağlam ve yetkin bir yol bulamadım. Gördüm ki Allah, onun/Şafiî'nin dışındakilere kolaylaştırmadığı şeyleri ona gizli kılmamış ve kapılarını açmış. Bundan dolayı Ahkâmü'l-Kur'an konusunda, İmam Şafiî'nin kapalı, müşkil konularda bulup çıkardığı delilleri ve görüşleri açıklamak amacıyla bir kitap oluşturmak istedim" (el-Herâsî, 1403: I, 2).

Bu örneklerle birlikte, mezhep taassubu ve birini bütünüyle taklit etme anlayışının, Ehl-i Sünnet'in iki Fıkıh mezhebinde dahi ne gibi olumsuz sonuçlara yol açtığı ortaya çıkmış oldu. Artık diğer marjinal grup ve akımların, taassupla veya kayıtsız-şartsız taklit anlayışıyla hareket ettiklerinde neler yapabileceklerini tasavvur etmek hiç de zor olmayacaktır.

Konuyla ilgili bir diğer örnek şudur: Fatiha Sûresi'ndeki, "(Allah'ım!) Bizi dosdoğru yola ilet! Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna..." âyetlerini şöyle izah edenler olmuştur: "Bu âyet, siddıkları (dosdoğru-dürüst kimseleri) haber vermektedir: Ebûbekir (r.a.) da onlardan olduğuna göre onun hilâfeti meşrû' demektir" (eş-Şenkîfî, 1988: I, 36).

Hz. Ebûbekir, sahabenin seçim ve istişareleriyle başa geçmiş, cennetle müjdelenmiş ve tüm iyi hasletlere nail olabilmiş, Kur'an tarafından da

övülen güzîde bir halifedir. Fakat onun hilâfetinin meşru oluşunu Fatiha Sûresi ile ispatlamaya kalkışmak, kabul edilebilir değildir. Ayrıca tam da bu esnada “Diğer halifelerde bu özellik yok muydu?” şeklindeki bir soru da hemen akla gelmektedir.

Aynı âyet, Şîf geleneğinde ise şöyle açıklanır: “Sırat-ı mustakîm, Emîru’l-Mu’minîn Ali ve onun marifetidir. O, Ummu’l-Kitâb’da geçen mü’minlerin emiridir” (el-Kummî, 1991: I, 41).

Görüldüğü gibi aşırılık, başka aşırılıkları doğurmuş; farklı mezhep, meşrep, anlayış ya da eğilimlere sahip ilim adamı ve müfessirler, birbirlerine nazire yaparcasına âyetlere kendi gözlükleriyle bakmaktan geri duramamışlardır. Bu yaklaşımların temelinde yine taassup ve taklit bulunmaktadır.

Rafızîlerin, Tebbet Sûresi’nin başındaki “Ebû Leheb’in iki eli kurusun!” âyetindeki “iki el” ile kastedilenlerin Ebûbekir ve Ömer olduğunu söyleme cür’etini gösterebilmeleri ise taassupla dahi izah edilemeyen, art niyetli bir okuma örneği olarak ifade edilebilir (İbn Teymiyye, 1972: 87).

4. Dönemin Egemen Siyasal Ortamı veya Akımlarının Kur’an Yorumlarına Etkisi

Kur’an’ı doğru anlamaya mani olan etkenlerden biri de dönemin siyasal ortamının kişiyi etkilemesi ve onu bilinçli ya da bilinçsiz olarak mesajdan belli anlamlar çıkarmaya itmesidir. Etkilenme, aslında insanın doğasında mevcuttur. Her insanın sevip hoşlandığı, beğendiği şeyler ya da belli eğilimleri vardır ve bunlar ona kendisi farkında olsun veya olmasın mutlaka tesir eder. Bu kaçınılmazdır. Hiçbir şeyden etkilenmediğini söyleyen kimsenin de aslında farkında olmadan tesirinden çıkamadığı şeyler vardır.

Burada Yunanca "*misal, ilk örnek, örnek olabilen*" anlamına gelen paradigma kelimesi ile ilgili olarak da birkaç söz söylemek uygun olacaktır. Türkçeye belki "*çerçeve kavram*" olarak çevrilebilecek bu kelime, Bilim felsefecisi Thomas Kuhn’un (1922-1996) ortaya attığı ve çeşitli alanlarda kullanılması yaygınlaşan bir kavramdır. Kendisi *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinde bu kavramı çeşitli anlamlarda kullanmaktadır. Paradigma, bilim adamının yetiştirdiği ortam, onu çevreleyen kavram çerçevesi, fikir çerçevesi, bilimsel başarılar, gelenek, model, metafizik kurgu, siyasi kurumlar kümesi, herkesin kabul ettiği doktrinler bütünü, o dönemde hâkim olan dünya görüşü ve benzeri birçok anlamda kullanılmaktadır. Bütün bir gelenek ve bir model, bir analogi, başarılı bir metafizik spekülasyon, politik bir kurumlar takımı, yarı metafiziğe uygulanan bir standart, algılamayı yönlendiren bir ilke, genel bir epistemolojik görüş noktası, yeni bir görme tarzı, geniş bir gerçeklik alanını belirleyen bir etken, bunlardan bazılarıdır (Bolay, 1997: 367).

Bu çerçevede şunu söyleyebiliriz: Kur’an yorumcusunun tefsir yaparken etkisi altında kaldığı bazı düşünce ya da söylemler mutlaka olacaktır. Belli inançlar, kişiler, eğilimler veya prensipler onu bir şekilde sınırlayacak, etki altına alacaktır. Yukarıdan itibaren değinilen yanılğı sebeplerinin pek çoğu

da aslında bir tür etkilenmenin sonucu olarak görülebilir. Kur'an tefsir tarihinde oluşan farklı görüşlerin, usullerin ya da anlayışların mevcudiyeti de zaten bunu ispatlıyor. Mademki bu etkileşim kaçınılmazdır, o halde okuyucunun, gerek tefsirlere gerekse meal çalışmalarına bu açıdan da özel olarak dikkat etmesi ve metni anlayan öznenin/müfessirin anlama olgusuna yapabileceği katkıyı, aşırılıkları hesaba katması gerekecektir. Bu hususta müfessire düşen de, kendini olabildiğince kontrol ederek, bunu asgari seviyeye indirmeye çalışmak ve peşin fikirlilikten, taassuptan, parçacı yaklaşımdan ve tutarsız davranmaktan kaçınmaktır.

Etkileşimin kaynağı farklı şeyler, iç ya da dış sebepler olabilir. İşte yaşanan siyasî olayların ve dönemin egemen akım ya da anlayışlarının etkisiyle de bazı âyetler belli şekillerde anlaşılmaya çalışılmış, hatta bunları ispat sadedinde bazen zayıf birtakım haberlere değer verilmiş, ilgili görüşü destekleyici veya karşıt grubu yerici rivâyetler bile uydurulmuştur.

Konuyla ilgili çarpıcı bir örnek olarak Kadr Sûresi'ne dair bazı yorumları ifade edebiliriz. Şöyle ki: Bazı müfessirler, Kadr Sûresi'nde geçen Kadir gecesinin bin aydan hayırlı oluşuyla ilgili farklı yorumlar yapmışlar, bunları da birtakım rivâyetlere dayandırmışlardır. Meselâ, bu bin ayı, Emevîlerin saltanat sûresi olarak açıklayanlar olmuştur. Buna dair, ilginç rivayetler dile getirilmiştir. et-Tirmizî (279/892) ve başkaları, Kasım b. Fadl el-Hudânî tarîkıyla Yusuf b. Sa'd 'den; İbn Cerir et-Taberî (310/922) ise İsa b. Mâzin'den Hz. Hasan b. Ali'ye (r.a.) isnad edilen bir hadis rivayet etmişlerdir. Buna göre Yusuf b. Sa'd demiş ki: "Muâviye'ye biatten sonra Hasan b. Ali'ye, bir adam kalktı da "Sen, müminlerin yüzlerini kararttın." yahut "Ey mü'minlerin yüzlerini karartan adam!" dedi. Bunun üzerine Hz. Hasan'ın şöyle dediği nakledilir: "Allah sana rahmetle muamele etsin, beni azarlama. Çünkü Peygamber (s.a.s.) hazretlerine kendi minberi üzerinde Ümeyye oğulları gösterildi de o bunu kötü gördü. Bunun üzerine " (*Ey Muhammed!*) *Muhakkak biz sana Kevser'i ver-dik.*" (Kevser 108/1) âyeti nâzil oldu. Yani, sana cennette bir nehir verdik, denildi. Yine Kadr Sûresi nâzil oldu. Yani bu, "O Kadir gecesi, Ümeyye oğullarının hükümran olacağı bin aydan hayırlıdır ey Muhammed!" demektir." Bunu rivayet eden Kasım, "Gerçekten Ümeyye oğullarının saltanatını hesap ettik, tam olarak bin ay ediyor, ne fazla ne de eksik." demiştir. (et-Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'an (Kadr), 97, 1; et-Taberî, 1992: XII, 653).

Ancak böyle bir rivayeti nakleden et-Tirmizî (279/892) aynı yerde, rivayetin tek yoldan gelmesi sebebiyle "ğarîb", râvîlerden Yusuf b. Sa'd'ın "meçûl" (hadisçiliği bilinmeyen) biri olduğunu ifade etmiştir. İbn Cerîr et-Taberî de rivayeti aktardıktan sonra bu yorumların Kur'an'dan kaynaklanmayan, hakkında naklî ya da aklî sağlam bir delil bulunmayan ve Kur'an'da geçmeyen bir takım batıl, boş iddialar olduğunu söylemiştir. Bu rivayeti nakledip eleştiren İbn Kesîr (774/1372) ise özetle şunları söyler: "Bu sûrede Kadir gecesi övülüyor. Kötü sayılan Ümeyye oğullarının iktidar zamanı, bu sûre ile nasıl övülebilir ki? Zira nakledilen rivayetten, bunun kötülendiği anlaşılıyor. Sûre, Mekke'de nazil olmuştur. Âyetin ne lâfzı, ne de

manâsı Emevî Devleti'nin bin ay kadar hükümlerini süreceğini göstermemesine rağmen, âyet nasıl olur da böyle yorumlanabilir? Kaldı ki, rivayette geçen minber, hicretten sonra Medîne'de yapılmıştır. Bütün bunlar, hadisin zayıf ve münker olduğuna delâlet eder. Allah en iyisini bilendir" (İbn Kesîr, 1980: IV, 530).

Zaten hadisi nakleden et-Tirmizî'nin kendi ifadelerinden, hadisin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, ne böyle tartışmalı bir rivayetten, ne de bu rivayette Rasûlullah'ın minberinden bahsedildiğinden hareketle, Kadr Sûresi'nin Medîne'de inmiş olduğunu söylemek mümkün olabilir (Yazır, ts. IX, 342). Bu rivayetin Abbasi oğulları tarafından Ümeyye oğullarını kötülemek amacıyla uydurulmuş olabileceği ihtimali hiç de uzak görünmüyor (Çetiner, 2002: II, 962) Tarihe müracaat edildiğinde de ilk bakışta hesapta bir uyumsuzluk zaten göze çarpıyor. Çünkü bin ay, seksen üç sene ve dört ay yapar. Buna göre arada en az yüz ay kadar bir fark var demektir. Bu kadar bir farkın önemli olmadığı düşünülebilir ama bir zorlama yoluna gidildiği de çok açıktır. Ayrıca bu tür tefsirler, Kur'an'ı amacı dışına çıkarma anlamına gelir. Hz. Osman devrinin sonlarından itibaren baş gösteren siyasî çekişmeler, maalesef bu tür tefsirlere yol açabilmiştir.

Müfessirin sahip olduğu veya kendisinden etkilendiği itikadî ya da siyasî düşünce, onun âyetlere bakış açısını da daraltmaktadır. Meselâ Mutezile'ye mensup âlimler, kendilerine karşı takınılan olumsuz tavırların da etkisiyle, bir yandan görüşlerini Kur'an naslarıyla temellendirmeye çalışırken; öte yandan aleyhlerine delil olarak ileri sürülebilecek nasları da te'vil ederek, kendi prensipleriyle bağdaştırma gayreti içerisinde olmuşlardır. Bunu yaparken takip ettikleri en önemli metodlar, akla dayalı mantikî münakaşa metodu ile lügavî metod olmuştur (Albayrak, 1998: 62).

Kadî Abdulcabbar (415/1024), "Biz, işte böyle, her peygamber için suçlulardan bir düşman yarattık. Yol gösterici ve yardım edici olarak Rabbin yeter" (Furkan 25/31) âyetindeki "*ce'alnâ*" kelimesini "*beyyennâ*" ile açıklamaya çalışırken, bu âyeti Kur'anî bütünlük içerisinde ele almaktan da uzaklaşmıştır (Kadî Abdulcabbar, ts. II, 530).

Yine, "*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.*" (Bakara 2/7) âyetine de etkisi altında bulunduğu anlayış nedeniyle peşin hükümlerle yaklaşmış, âyetin ilk bakışta mutlak bir cebr anlamı ihtiva ettiğine inanarak, hemen kendi görüşünü savunmaya geçmiştir. Böylelikle âyetteki "*mühürleme*" ifadesini birtakım mantikî izahlarla yorumlamaya çalışmıştır (Abdulcabbar, ts. 14). Âyeti, konuyla doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlı olan Kur'an'ın diğer pasajlarıyla birlikte değerlendirme yoluna dahi gitmeden ele aldığı için, görüşünü savunurken oldukça zorlanmış, dolayısıyla belki de muhalifleriyle olası bir uzlaşma zeminine ulaşmaktan mahrum kalmıştır

Benzer durum, Ehl-i Sünnet mensuplarında da yaşanmıştır. Onlar da zaman zaman hissî davranmışlar, kelâmî meseleleri ele alırken çoğunlukla sadece kendi anlayışlarına mesnet olabilecek âyetleri delil göstermişlerdir.

Meselâ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/936), Allah'ın meşfetiyle ilgili âyetleri incelerken, bu konuda sadece kendi cebr görüşünü destekleyebilecek âyetleri zikretmiştir. Ancak insanın yapıp ettiklerinden sorumlu oluşu (Âl-i İmran 3/182, Hac 22/10; Fussilet 41/46), inanıp inanmama konusunda seçme hürriyeti (Bakara 2/256; Yûnus 10/99; Kehf 18/29), Mutezile'nin de hassasiyetle üzerinde durduğu bir konu olan Allah'ın asla haksızlık etmeyeceği (Âl-i İmran 3/182, Enfal 8/51; Hac 22/10; Fussilet 41/46) gibi hususları ifade eden diğer âyetleri göz önüne almamıştır (el-Eş'arî, 1975: 10).

Nisa Sûresi'nin 59. âyetinde Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra kendisine de itaatın emredildiği *ulu'l-emr*, Sünnî muhitlerde genellikle devlet başkanları ve üst düzey yöneticiler, dinde derin anlayış ve bilgi sahibi âlimler veya Rasûlullah'ın ashâbı şeklinde açıklanmıştır (Öztürk, 2000: 81). Bundan farklı olarak Şia, *ulu'l-emr* ifadesinin medlûlünü 'Masum Ehl-i Beyt İmamları' olarak belirlemiş; sûfiler ise bunun tasavvufî öğretideki 'mürşid'e tekabül ettiğini ileri sürmüşlerdir (et-Tabersî, ts. II, 138-139; et-Tabâtabâî, ts: IV, 398-399; el-Kuşeyrî, 1981: I, 341; el-Kummî, 1991: I, 149).

ez-Zemahşerî (538/1143) ise âyette hakkaniyet sahibi yöneticilere itaat konusuna vurgu yapar (1995: I, 513). Bu yorum da Mutezile'nin, içinde bulunduğu siyasal bağlama oldukça uygun düşer. Zira onlar, asıl itibarıyla özellikle bazı dönemlerinde, yaptıkları her icraatın aslında Allah'ın takdirinin bir tezahürü olduğunu söyleyebilen Emevî iktidarına karşı insanın özgürlüğünü savunan siyasal bir muhalefetle gün yüzüne çıkmışlardı. Mutezile, Ehl-i Sünnet'in aksine zalim ya da fasık yöneticinin buyruklarına itaati bir dogma haline getirmediği için *ulu'l-emr* ifadesiyle ilgili "*min kûm*" detayına ihtimam göstermiştir. Yine burada tarihteki siyasi bir tavır alışı, Kur'an üzerindeki izdüşümünden de pekâlâ bahsedilebilir.

Son devir müfessirlerinin yorumları incelendiğinde de karşımıza şu durum çıkıyor: Bunlardan bazısında kelimenin anlam alanı olabildiğince genişletilmiş, diğer bir kısmında ise anlamın teke indirildiği göze çarpmıştır. Kelimenin anlam alanını genişletenler, din bilginlerini, düşünürleri, kana-at önderlerini, siyasî liderleri, bürokratları, mahkeme yargıçlarını, aşiret liderlerini, hatta sivil toplum örgütlerine başkanlık edenler ile büyük işadamlarını dahi bu kelimenin kapsamına dâhil edebilmişlerdir (et-Tabâtabâî, IV, 392; Öztürk, 81).

Görüldüğü üzere itikadî-mezhebî kaygılar ile siyasî ortam, bağlam veya akımlar, her şeyi olduğu gibi Kur'an yorumlarını da etkilemiş; muhatabın âyetlere bağımsız bir şekilde, yani yalnızca ilmî birikimini kullanarak yaklaşmasına engel olabilmıştır.

5. İçinde Bulunulan Dönemde Revaçta Olan Dünya Görüşü veya Sosyo-kültürel Yapının Kur'an'ı Anlamlandırmaya Etkisi

İnsanların yaşadıkları çağın, bağrında yetiştikleri kültürün ve ona ait değer yargılarının izlerini taşımaları yadırganacak bir durum değildir. Fakat Kur'an'ı anlamaya ve açıklamaya çalışan kişi, içinde bulunduğu sosyo-

kültürel yapının özelliklerini odak noktası yaparak Kur'an'a yönelecek olursa, o zaman durum farklıdır. Çünkü Kur'an bir bütündür, bir manzumedir. Herkese ve her döneme ortak mesajlar vermek üzere gönderilmiş bir kitaptır. Belli bir sosyal bünyede pratik değeri söz konusu değilse -ki söz konusu olamaz- Kur'an'ın bazı özel belirlemelerini kaldırmaya çalışmanın bir anlamı yoktur. Çünkü Kur'an, belli bir takım olgulara uyan veya uy-durulabilen bir kitap değil, aksine kendisine uyulması bizzat Allah (c.c.) tarafından istenen (A'raf 7/3) ilahi bir kitaptır.

Kur'an'ı her şeye müdahil bir kitap durumuna sokmak ne kadar büyük bir hata ise, Kur'an dışı faktörlerin belirleyiciliği sonucu oluşan meseleleri temel çıkış noktası olarak Kur'an'ı yorumlamaya çalışmak da o derece önemli bir hatadır. Birincisi, Kur'an'ın alanını genişletip onu Kur'an dışı alanlara müdahil kılmak; ikincisi ise Kur'an dışı olguları Kur'an'a müdahil kılmaktır. Her ikisinde de alanın dışına taşma, sınırları çiğneme söz konusudur.

Meselâ Hıristiyanlarla lânetleşme âyetini (Âl-i İmrân 3/61) açıklayan bazı müfessirler, hem o dönemde yaygın bir görüş olduğundan, hem de âyetten bunu anlamaya bir engel yok diye "Rasûlullah falan kişinin elinden tuttu, şöyle şöyle oldu." deme gereği hissetmiş olabilirler. Halbuki âyet, mutlak surette böyle bir şeyin yaşanmış olduğunu göstermez. Müfessirlerin bu âyet hakkında naklettikleri bazı rivayetlere göre (et-Taberî, III, 297-298; el-Beğavî, 212; er-Râzî, 1997: III, 247; el-Hâzin, 1979: I, 359-360; el-Kummî, I, 112; et-Tabersî, II, 99-100); Nebi (a.s.), bu âyet nazil olduğunda Hasan, Hüseyin ve Fatıma'nın elinden tutmuş ve Hz. Ali'ye: "Sen de bize tabi ol!" diyerek onlarla birlikte mübahahe/lanetleşme için çıkmış. Ancak, Hıristiyan delegeler "Bu adamın gerçekten Peygamber olmasından çekiniyoruz. Zira Peygamberlerin daveti diğerlerinin daveti gibi değildir." diyerek çıkmamışlardı.

Müslim ve Tirmizi'nin rivayet ettikleri bir hadiste şu ifadeler yer alıyor: "Bu âyet nazil olduğu zaman Rasûlullah; Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatıma'yı çağırdı: Allah'ım! Bunlar benim ehlimdir, dedi" (Müslim, "Fazailu's-Sahabe", 32; et-Tirmizî, "Tefsîru Sûreti Âl-i İmran" (3), 7, "Menâkıb", 20). Bu rivayetteki ifadeler Şia'nın getirdiği delillerin ve yorumların mihrini haline gelmiştir. Hatta Şia'dan bazıları ayette geçen "kendimiz" sözcüğünün Hz. Ali olduğunu, çünkü Rasûlullah'ın burada "çağrılan" değil "çağırılan" konumunda bulunduğunu ve dolayısıyla Ali'nin Rasûlullah'tan sonra insanların en hayırlısı olduğunu söylemişlerdir. Yine "kadınlarımız" sözcüğünün, Rasûlullah'ın hanımları manasında olmadığını, çünkü Nebi'nin (s.a.s.) Hz. Fatıma dışında kimseyi yanına almadığını iddia etmişlerdir. Ayrıca iddialarına göre Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Rasûlullah'ın soyundan olmamasına rağmen onun oğulları sayılmışlardır. Çünkü oğulları niyetiyle onları çağırmıştır (et-Tabersî, II, 101-102).

Özellikle Peygamber hanımlarının "kendimiz" tabirinin dışında telakki edilmesi, bu yorumlardaki ayrımcı zihniyeti ortaya koymaktadır.

Rivayetlerin kaynağı Şia'dır ve onların bu rivayetlerdeki maksatları da aşikârdır. Onların, bu rivayetleri yayma çabası sonucu ehl-i sünnet kitaplarında da bunlara yer verilir olmuştur. Fakat burada birtakım problemler vardır. Çünkü Araplar, "enfusena/kendimiz" tabirini, kız için kullanmazlar. Üstelik hanımlar da işin içinde olursa hiç kullanılmaz. Kaldı ki, ilgili âyetin haklarında nazil olduğu söylenen Necran heyetinin beraberinde ne hanımları ne de çocuklarının var olduğuna dair kesin bir durumdan da söz edilemez. Şia'nın bu rivayeti karşısında boş durmayan bir kısım Sünnîlerin ortaya koyduğu intibainı uyandıran hadis ise şöyledir: "Âyet nazil olduğu zaman Rasûlullah, Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali ile bunların oğullarını çağırıldı..." (el-Heysemî, 1967: IX, 40, 216).

Kur'an, fonksiyonel bir kitap olması hasebiyle meselâ örnek insan ya da ideal bir sosyal yapı önermekte ve bunun yollarını göstermektedir. Gayet tabiidir ki, belli bir coğrafyada var olanla Kur'an'a göre var olması gereken, her zaman ayniyet arz etmez. Gayr-ı Kur'anî dinamikleri olan bir çevredeki sosyo-kültürel yaşantı ve genel kabul görmüş değer yargılarının bir kısmı esas alınarak Kur'an'ın yorumlanması, her şeyden önce onun bütününe ihmale yol açacaktır. Bu tür yaklaşımlar geçmişte olduğu gibi günümüzde de görülmektedir. Özellikle bilim ve teknolojinin artık belirleyici rol oynadığı sosyal ortamlarda yaşayan Kur'an araştırmacıları, Kur'an'a yönelirken bazen bu yanlış yolu izleyebilmektedirler. Onlar Kur'an'ın, bütün birimleriyle bir bütün, bir sistem oluşturduğunu unutarak, mevcut teorik ve pratik olguları esas almakta, Kur'an'ın bazı genel prensiplerini ön plana çıkararak, özel hükümler taşıyan bölümlerini bu istikamette yorumlamaya çalışmaktadırlar.

Klasik-Modernist Yaklaşım'ın izlerine ilk olarak Hindistan ve Mısır'da rastlanmaktadır. Çağdaş - Modernist Yaklaşım ise daha çok tarihselci bakış açısı olarak bilinmekte olup, ilk olarak Pakistanlı bilgin Fazlurrahman (1919-1988) tarafından temsil edilmiştir (Demirci, 2006: 262-271). Fazlurrahman, hem Kur'an yorumunda hem de *-Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* adlı çalışmasında açıkça ifade ettiği- "yaşayan sünnet" fikrinde temel olarak hep ictihadı esas almaktadır. Ama duracağı sınırları da iyi ayarlamış gözükmemektedir. Bunu kendisinin şu ifadelerinden anlıyoruz:

"İctihad, düşünen kafaların çoğulcu bir tercihi olarak yaygınlaşmadığı takdirde, Kur'an'ın pek çok hükmü yanlış yorumlanacak ve bundan Müslümanlar sıkıntı çekecektir. Nitekim Müslümanlar bu durumu hal-i hazırda birçok meselede yakînen yaşamaktadır. Meselâ Kur'an'da tarihsel olarak ifade edilen "ribâ" kavramının ne olduğu, niçin kaba bir sömürü aracı olarak tanımlanıp yasaklandığı ciddi biçimde araştırılmış olsa, bunun günümüzdeki banka faiziyle ilgisinin olmadığı anlaşılacak ve doğabilecek sıkıntılar bertaraf edilecektir. Çok evlilik, kadının şahitliği ve miras gibi pek çok konuda da durum aynıdır" (Fazlurrahman, 2004: 55 vd.).

Hanefî, Ebu Zeyd ve Arkoun gibi düşünürlerin fikirlerinde de içinde buldukları ortamın etkisi kesinlikle göz ardı edilemez. Adı geçen

araştırmacıların hepsinin, Marksist düşünceden ciddi biçimde etkilendikleri açıktır. Maalesef bugün İslâm dünyasından birçok isim, sol görüşlerden, özellikle epistemolojik açıdan çok etkilenmiş ve bu fikirlerini dini naslar üzerinde uygulamıştır. Modernist fikirlerin yeşermesinde bir hâkim söylem baskısını, akli ve bilimi putlaştıran ve bilgiyi bir güç aracı olarak gören modernizmin tesirlerini kabul etmek gerek. İslâm dünyasının son birkaç yüzyıldır pek çok açıdan içinde bulunduğu durum, Müslümanları etkilemiş ve Batı karşısında bir ezikliği de beraberinde getirmiştir. Aynı durum, geçmişin kimi dönemlerinde olduğu gibi, maalesef bugün de İslâm dünyasının Kur'an'a yaklaşımlarında etkili olmaktadır. Özellikle Batı kaynaklı düşüncelere karşı gelişen güven ve duyulan kompleksin bir eseri olarak birçok düşünce, hiçbir filtreden geçirilmeden buraya aktarılmaktadır.

Sonuç

Müfessirdeki önyargı, onun ilerlemiş hali olan taassup ve geçmişi taklit zihniyeti, kişiyi gerçekler karşısında gözü kör ve kulağı sağır bir hale getirebilmektedir. Tarihte ortaya çıkan siyasal, itikadî ve fikhî mezhepler arasındaki münakaşalar, her ekolün kendi anlayışını savunmak için ortaya koyduğu çalışmalar, bu durumun bir göstergesidir. Taassupları ve atalarını taklit gelenekleri yüzünden müşrikleri pek çok defa kınayan Kur'an'ın bizzat kendisinin anlaşılmasında bu gibi badirelere düşmek, bir Kur'an yorumcusu adına -en hafif ifadeyle- çok büyük bir talihsizliktir.

İnsan, doğası itibariyle tesir altında kalmaya meyilli bir varlıktır. Toplum içinde yaşayan bir varlık olarak insanın etkileşimi de kaçınılmazdır. Hiçbir şeyden etkilenmediğini söyleyen kimsenin de aslında farkında olmadan etkisinden kurtulamadığı görüş, mezhep ya da akımlar olabilecektir. Ancak bu etkileşimi Kur'an ve Sünnet öğretileri ışığında mümkün merteye kontrol ederek, taassup ve körü körüne taklit haline dönüştürmeden tabî ve zararsız bir düzeyde tutmak esastır.

Taassup ve taklitçilik, ne olursa olsun, bir görüş ya da anlayıştan asla vazgeçmemeye ve -ne yaparsa yapsın, ne söylerse söylesin- peşinden gidilen kişiye kayıtsız-şartsız bağlılığa yol açmaktadır. Bunlar da ilgili metni veya sözü gerektiğinde tevil etmeyi, hatta tahrifi beraberinde getirmektedir. Bid'at fırkalar sayılan grupların yanı sıra Ehl-i Sünnet olarak kabul edilen mezhep ve ekollerde de taassubun etkili olduğunu gösteren örnekler, İslam ümmetinin yaşadığı sorunları izah eder gibidir.

İçinde bulunduğu siyasal ortam ya da akımların, dönemin egemen sosyo-kültürel yapısının da zaman zaman Kur'an yorumlarına olumsuz etkilerde bulunduğu bir gerçektir. Geçmişte Kur'an'a bağımsız bir şekilde yaklaşmayı engelleyen amil, çoğunlukla hilafet anlayışları, iktidar tartışmaları ya da mezhep kaygıları iken, son dönemlerde bunlara bir de sosyal yaşam bakımından hâkim zümrenin ve egemen anlayışın etkisini ilave etmek gerekiyor. Yaşadığı ortamda Kur'an'ı kendi şartları ile bağdaştırmada zorlanan kişi, âyetlerin bağlamını, bütünlüğünü hiçe sayarak, izafi bakış açıları sergileyebilmektedir. Ancak bu mantıktan hareketle, İslam'a soğuk

bakan her kesimi memnun etmek amacıyla Kur'an'ın ya da İslam'ın hangi hükümlerinin göz ardı edilebileceği (!) konusu, son derece ucu açık bir mesele olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

Abdulcabbâr, K. (ts.). *Muteşâbihu'l-Kur'an*, Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs.

_____. (ts.). *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse.

Albayrak, H. (1998). *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul: Şûle.

Ateş, S. (1974). *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara: AÜ Basımevi.

el-Begâvî, H. (2002). *Meâlimu't-Tenzîl*, Beyrut: Dâru İbn Hazm.

Bolay, S.H. (1997). *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ.

el-Buharî, M. (1992). *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul-Tunus: Çağrı.

Candan, A. (2000). *Kur'an Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, İstanbul: Denge.

Çetiner, B. (2002). *Esbâb-ı Nüzûl (Kur'an Âyetlerinin İniş Sebepleri)*, İstanbul: Çağrı.

Demirci, M. (2006). *Kur'an ve Yorum*, İstanbul: Ensar.

Dereli, M.V. (2009). *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, İstanbul: Fecr.

el-Eş'arî, A. (1975). *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine: Matbaatu Câmiati'l-İslâmiyye.

Fazlurrahman, M. (1987). *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparслан Açıkgenç, Ankara: Fecr.

_____. (1995). *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu.

_____. (2004). "Allah'ın Elçisi ve Mesajı", "İslâm: Sorunlar ve Fırsatlar", *İslâmî Yenilenme-Makaleler 1*, derleme ve çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu.

el-Hâzin, A. (1979). *Lubâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

el-Heysemî, A. (1967). *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

el-İsfehânî, R. (2006). *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.

İşıcık, Y. (1997). *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Ankara: Esra.

_____. (1997). *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vîl)*, İstanbul: Esra.

İbn Kesîr, İ. (1980). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire: Dâru't-Turâs.

İbn Manzur, C. (1990). *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadr.

- İbn Teymiyye, A. (1972). *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut-Kuveyt.
- Kayapınar, D. (2001). *Tefsir Usul ve Tarihi*, Konya.
- Kiyâ el-Herâsî, Ali. (1403 h.). *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Köse, S. (1999). "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri –Bir Zihniyetin Eleştirisi-", *İslâmiyât*, (II) I.
- el-Kummî, A. (1991), *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî.
- el-Kuşeyrî, A. (1981), *Letâifu'l-İşârât*, Mısır.
- Öztürk, M. (2000). "İslâm Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu", *İslâmiyât*, (III), 3.
- Paret, R. (1995). *Kur'an Üzerine Makaleler*, derleme ve çev. Ömer Özsoy, Ankara: Bilgi Vakfı.
- er-Râzî, F. (1997). *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- eş-Şâtıbî, İ. (1997). *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- eş-Şenkîtî, M. (1988). *Advâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye.
- Şimşek, M.S. (1997). *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul: Esra.
- et-Tabâtabâî, M.H. (ts.). *el-Mîzân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Kum: Cemâatu'l-Muderrisîn.
- et-Taberî, M. (1992). *Câmiu'l-Beyan fî Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- et-Tabersî, F. (ts.). *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut.
- et-Tehânevî, M. (1984). *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, İstanbul: Kahraman.
- et-Tirmizî, M. (1992), *es-Sunen*, İstanbul-Tunus: Çağrı.
- Yazır, M.H. (ts.). *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul: Azim Dağıtım.
- ez-Zehebî, M. (1995). *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Kahire: Mektebetu Vehbe.
- ez-Zemahşerî, M. (1995). *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmızı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

**İSLAM İLİM MEDENİYETİNİN ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜNE İMAM
MÂTÜRÎDÎ'NİN KATKISI: HASAN EL-BASRÎ'NİN KUR'AN
YORUMUNA YÖNELTİĞİ BAZI ELEŞTİRİLER MEYANINDA**

Arş. Gör. Esat SABIRLI

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

esabirli@selcuk.edu.tr

**IMAM MATURIDI'S CONTRIBUTION TO THE CRITICAL CULTURE OF
ISLAMIC SCIENCE CIVILIZATION: IN THE CONTEXT OF HIS CRITICISM
OF HASAN EL-BASRI'S INTERPRETATION OF QURAN**

This paper aims to determine the contributions that Imam Maturidi (ö. 333/944) made to our critical culture on the basis of his criticisms of Hasan el-Basri's (ö. 110/728) interpretation of some verses of Quran. It is seen that critical writings which are called rejection literature in religious thought, mostly arise from intellectual diversity that take place between ecoles of thought and different sects. However it is also possible to say that there are criticisms which scholars belonging to the same current of thought, direct to each other. It is realised that Imam Maturidi's criticisms of Hasan el-Basri can be appertained to this kind of criticims. Although Hasan el-Basri is someone who can not be shared by sects, it is possible to allege that Imam Maturidi do not regard him as one of leading persons upon whom ahlu Sunnah bases. What makes Imam Maturid's criticisms valuable with regards to its contribution to our critical culture is Hasan Basri's position according to Imam Maturidi.

It can be come to the inference that islamic sciences which are basic elements of islamic civilizations are human-made because of the will which make them scientific belongs to human, even though they are godly in respect to their sources and subjects. This human-made character of islamic sciences as well as other factors indicates posibility of different understanding forms of basic religious sources. İn other words when subject who try to understand the religious texts changes, what is understood also changes. However this changing which depends on whom is subject, don't mean that the meaning is exposed to a limitless subjectivity. The most powerful factor that prevent emerging of such a case which can be called arbitrariness or irregularity is critical culture which gives islamic sciences a dynamic character. The critical culture can be understood as an expression of self-confidince of our civilization. Imam Maturidi's most important contribution to the critical culture is stating that fundamental point of criticism is righteousness and trueness of what is said rather than religious, denominational and intellectual identity of whom say it.

Giriş

Eleştiri, doğru ve yanlışlarını göstermek amacıyla bir insanı, bir eseri veya bir konuyu incelemek anlamına gelir.¹ Eleştirinin temel amacı eleştirilen şeyin bilimsel veya sanatsal açıdan değerini ortaya koymaktır. Bu açıdan eleştirinin nesnesi, eleştirilen şeyle sınırlıdır. Eleştirdiği eserin dışına çıkarak yazara yönelen ve kişiselleşen eleştirilerin bilimsel açıdan bir değer taşıdığı söylenemez.

Eleştirinin, eleştiriye konu olan eserdeki kurgusal sorunlara, mantıksal tutarsızlıklara, savunulan düşüncelerin veya ileri sürülen iddiaların temellendirilmesiyle ilgili eksikliklere işaret etmesi beklenir. Böylece eleştiri, okuyucuyu söz konusu eser veya düşünce hakkında bilgilendirmek ve o esere karşı zihinsel bir uyanıklık kazandırmak gibi önemli işlevleri gerçekleştirmiş olur. Kimi zaman okur, okuduğu eserde ele alınan konu hakkında yeterli birikime sahip olmadığından o eserde kendisine sunulan bilgileri mutlak ilmî hakikatler olarak görme yanılığına düşebilir. Eleştiri, okuru bu tür muhtemel yanlışlara düşme riskinden koruyan bir özelliğe de sahiptir.

Ne var ki her eleştirinin yukarıda işaret edilen pozitif işlevleri gerçekleştirdiğini ileri sürmek pek mümkün değildir. Bilgi saptırmasına, eksik veya hatalı aktarımdan kaynaklanan isabetsiz yargılara ya da temelinde ideolojik kaygıların yer aldığı itham ve hakaretlere dayanan eleştiriler, okuyucuyu doğru bilgidan uzaklaştıran negatif bir etkiye sahiptir. Bu negatif etki, okuyucunun, kötü veya haksız eleştiri örneklerinin yer aldığı eserlere karşı çekinceli bir tutum sergilemesine sebep olur. Diğer yandan bu tür eleştiriler, ilmî faaliyetlerin varlık zeminini oluşturan *eleştiri kültürünün* inşa edilmesini de olumsuz yönde etkiler.

İslam ilim medeniyetinin bir *eleştiri kültürü* inşa ettiği rahatlıkla söylenebilir. Arapça'da 'eleştiri' anlamına gelen *nakd/intikad* kelimeleri bulunmakla birlikte, erken dönemde telif edilen eleştiri içerikli eserlere verilen isimlerde bu kelimeler kullanılmamıştır. Söz konu eserlerin isimlerinde *nakd/intikad* yerine yaygın olarak 'er-red' kelimesinin tercih edildiği görülmektedir. Bir inanç veya düşünceyi eleştirmek ve temel dayanaklarını çürütmek amacıyla yazılmış bu tür eserlere *reddiye* adı verilmektedir.²

Hz. Peygamber'in (s.a) vefatından sonra Müslümanlar arasında meydana gelen görüş ayrılıklarına paralel olarak ilk örnekleri görülmeye başlanan reddiye literatürü, son derece zengin bir muhtevaya ve çeşitliliğe sahiptir. Kelamdan mezhepler tarihine, hadis, tefsir ve fıkhıtan Arap diline kadar İslamî ilimlerin tamamında görülen reddiyeler, İslam ilim medeniyetine

¹ <http://www.tdk.gov.tr>. (14.03.2018)

² Sinanoğlu, Mustafa "Reddiye", DİA, TDV Yay., İst., 2007, XXXIV, 516.

vücut veren en temel unsurlardan birisidir. Tıpkı reddiyeler gibi içerisinde eleştirel görüşlere yer verilen ve fakat isminde eleştiri anlamı çağrıştıran bir kelime kullanılmamış olan eserler de bulunmaktadır. Bu tür eserlerin en güzel örneklerinden birisi de İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Tevîlâtü'l-Kuran* isimli tefsiridir.

Mâtürîdî, İslam düşüncesinin teşekkül evresinde ortaya çıkan ve her biri farklı dinî anlayışları temsil eden ehl-i hadis ehl-i rey ayrışmasının ehl-i rey kanadında yer alan alimlerinden birisidir. En genel anlamıyla ehl-i rey, dinin temel kaynaklarını rey, ictihad ve tevil gibi mekanizmaları işleterek anlamaya ve yorumlamaya çalışan alimleri ifade eder. Ehl-i hadis'in rivayet merkezli tutumuna karşılık ehl-i rey, dirayet eksenli bir yaklaşıma sahiptir. Bu yaklaşım biçimini benimseyen alimlerden birisi olan Mâtürîdî'nin *Tevîlâtü'l-Kurân* isimli eseri dirayet tefsirleri kategorisinde yer alır.

Mâtürîdî, eserinin mukaddimesinde tefsir ve tevil kavramları arasında ayırım yapmaktadır. Onun yapmış olduğu bu ayırım, tefsirinde dirayet ağırlıklı bir yöntem takip edeceğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Tefsir tarihinde önemli oranda kabul görmüş olan bu ayırımı göre tefsir, yalnızca sahabenin gerçekleştirebileceği bir faaliyettir. Zira sahabenin vahyin nüzul ortamına tanıklık etmiş olması, murad-ı ilahîye tetabuk eden doğru anlamın tespiti bağlamında onları, sonraki kuşaklara üstün kılmıştır. Sonraki kuşakların Kuran'ın anlamlarına dair değerlendirmeleri ise Mâtürîdî'nin yukarıdaki ayırımında teville karşılık gelir. Tevil ise dil başta olmak üzere anlamaya yardımcı olabilecek diğer imkanları kullanarak kelamı muhtemel manalarından birine hamletmek anlamına geldiğinden yorumcunun tercihiyle dayanır ve dolayısıyla öznelidir. Başka bir deyişle tefsir, sabit anlamı bize aktarırken, tevil bir tür anlam çeşitlemesinde bulunmayı ifade eder. Diğer yandan tevil, tefsirin aksine nihaî anlamı tespit etmiş olmak gibi bir iddiası olmadığından dolayı kesinlik değeri taşımaz.³

Mâtürîdî'nin yapmış olduğu tefsir-tevil ayırımından hareketle tevil kategorisinde yer alan tüm Kuran yorumlarını, eleştiriye açık bir çerçeveye yerleştirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim hemen her ayetin tefsirinde söz konusu ayetle ilgili pek çok tevil "bu da muhtemeldir"⁴ kalıbını kullanarak aktardıktan sonra eleştirmesi bu tespiti doğrular niteliktedir. Mâtürîdî'nin tefsir faaliyetinin tamamına hakim olan bu genel tutum, onun *Tevîlâtü'l-Kurân* adlı eserine bir *eleştiri koleksiyonu* görünümü kazandırtmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî, Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik gibi İslam dışı dinlerden, Materyalizm (Dehriyye), Düalizim (Seneviyye), Deizm (Berahime) gibi heretik felsefi akımlara ve Rafıza, Kaderiyye Mutezile, Batıniyye, Haşeviyye gibi İslamî ekollere kadar pek çok din, mezhep ve felsefi çevreye eleştiriler yöneltmiştir. Mâtürîdî'yi eleştirel tutumu bağlamında esas dikkate değer kılan ise kendisinin de içinde

³ Mâtürîdî, *Ebü Mansur Muhammed b. Muhammed, Tevîlâtü'l-Kurân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, *Dâru'l-mizân, İstanbul, 2005*, I, 3.

⁴ Mâtürîdî, *Tevîlât*, I, 32-33, 43-44; VIII, 336-338, 353; XIV, 71-72.

bulduğu Ehl-i sünnet düşüncesinin kurucu simalarına eleştiri yöneltmiş veya onlardan farklı görüşler benimsemiş olmasıdır. Söz gelimi sıkı bir takipçisi olduğu Ebu Hanife'nin "Allah'ın eli, onun nimeti olarak yorumlanamaz."⁵ ilkesine karşılık Allah'ın eli ifadesini onun nimeti olarak açıklamıştır.⁶ Yine İmam Şafî'yi nesh konusunda ağır bir dille eleştirmiş, 'dokunma'yı 'cinsel ilişki' kapsamında değerlendirdiği için onu tefsir bidati işlemek ve sahabeden/seleften gelen rivayetlere muhalefet etmekle suçlamıştır.⁷ Mâtürîdî'nin daha pek çok örneği verilebilecek olan eleştirilerinin muhataplarından birisi de Hasan el-Basrî'dir (ö. 110/728).

Hasan el-Basrî, Ehl-i sünnet ve Mutezile mezhepleri arasında paylaşılammış bir isimdir. Mutezile, kader görüşünü reddetmiş olmasını gerekçe göstererek Hasan el-Basrî'yi kendi ekollerinin kurucu simaları arasında sayarken, Ehl-i Sünnet kaderi inkar etmediğini ileri sürerek onu kendi mezheplerine nispet etmektedir. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) Hasan el-Basrî'yi Mutezile'nin üçüncü tabakasında yer aldığını söylemektedir.⁸ Başka bir Mutezilî tabakat yazarı İbnü'l-Murtazâ da (ö. 840/1437) onu Mutezile'nin öncü isimleri arasında saymaktadır. İbnü'l-Murtazâ, Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervan'a (ö. 86/705) yazdığını söylediği risalenin, kader görüşünü reddettiğini temellendiren pasajlarına atıflar yaparak Hasan el-Basrî'nin Mutezili olduğunu vurgulamak istemektedir.⁹

Hasan el-Basrî'nin kaderi reddettiğini ileri sürenlerin başka gerekçeleri de bulunmaktadır. Mabed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]) ile Ata b. Yesar'ın (ö. 103/721) Hasan el-Basrî'ye, dönemin yöneticilerinin halka uyguladıkları zulmü Allah'ın kaderini gerekçe göstererek meşrulaştırmaya çalıştıklarını söylediklerinde, Hasan el-Basrî'nin "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar." şeklinde verdiği cevap bu gerekçelerden birisidir.¹⁰ Bir diğeri ise İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) Hasan el-Basrî'yi kastederek "Kader (görüşünü reddettiğini gösteren) bazı sözleri olmuş daha sonra bu görüşünden vazgeçmiştir."¹¹ şeklindeki değerlendirmesidir. Taşköprüzade'nin (ö. 968/1561) de benzer bir değerlendirme aktardığı görülmektedir. Bu aktarıma göre Hasan el-Basrî, bir süre kaderi reddetmiş daha sonra bu görüşünden vazgeçerek kaderin reddedilmesine şiddetle karşı çıkmıştır.¹² Hasan el-Basri'den rivayet edilen "Günahlar dışında her şey Allah'ın kaza ve

⁵ Ebu Hanife, *el-Fikhü'l-ekber*, (İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde) haz. Mustafa Öz, İfav Yay., İstanbul, 2012, 72.

⁶ Mâtürîdî, *Tevilât*, IV, 267.

⁷ Mâtürîdî, *Tevilât*, IV, 172.

⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile, Dâru'd-tenûsiyye*, ts., s. 215.

⁹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer, yy., Beyrut, 1961, s. 18-21; Bk. Kubat, Mehmet, *Hasan el-Basrî; Hayatı, İlmî Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*, Çıra Yay., 2008, s. 208.

¹⁰ İbn Kuteybe, *Ebu Abdullah b. Müslim, el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe, Dâru'l-Meârif, yy., ts., s. 441.

¹¹ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 441.

¹² Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevduâtî'l-ulûm, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye*, Beyrut, ts., II, 146.

kaderi ile gerçekleşir.”¹³ sözü ile “Hayır kaderle gerçekleşir, şer kaderle gerçekleşmez.”¹⁴ ifadeleri de onun kaderi reddettiğini ileri sürenlerin gerekçeleri arasında yer almaktadır.¹⁵

Ehl-i Sünnet’in Eşarî ekolüne mensup olan Şehristânî (ö. 548/1153) ise yukarıda Hasan el-Basrî’ye nispet edildiği dile getirilen risalede serdedilen görüşlerin ona ait olamayacağını, zira Hasan el-Basrî’nin kader konusundaki yaklaşımının selef akidesiyle uyum içerisinde olduğunu zikretmekte ve risalenin Mutezile’den Vasil b. Atâ’ya (ö. 131/748) ait olduğunu ileri sürmektedir.¹⁶ Yine Ehl-i Sünnet kanadının fırak yazarlarından birisi olan Abdülkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1037-38) ise Hasan el-Basrî’yi Ehl-i Sünnet’in tabiin döneminde yaşayan ilk kelamcılarında birisi olarak nitelemekte ve onun, Kaderiyye’yi yermek için Ömer bin Abdülaziz’e bir mektup yazdığına değinmektedir.¹⁷

Öyle görünüyor ki Hasan el-Basrî’nin Ehl-i Sünnet ve Mutezile mezhepleri arasında paylaşılabilen bir isim olmasının temelinde onun kader meselesine dair görüşleri yer almaktadır. Esasen Hasan el-Basrî’nin kader hakkında söylediği sözler içerisinde hem kader görüşünü benimsediğine hem de reddettiğine delil teşkil edebilecek ifadeler bulmak mümkündür. Onun yukarıda aktardığımız ve kaderi reddettiği şeklinde yorumlanabilecek bazı görüşlerinin yansira kader inancını benimsediği şeklinde anlaşılabilir. Onun rivayet edilen; ‘*Kaderi inkar eden küfre girer.*’, ‘*Şeytanı, hayrı ve şerri Allah yaratmıştır.*’¹⁸ ve ‘*Kaderi inkar eden Kuran’ı inkar etmiş olur.*’¹⁹ gibi sözleri bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. Diğer yandan Hasan el-Basrî’nin Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve Vasil b. Ata gibi Mutezile’nin öncü isimlerinden olan öğrencileri, onun Mutezilî kader doktrinini destekleyen görüşlerine atıf yaparken Eyyub es-Sahtiyânî ve Humeyd et-Tavîl (ö. 143/760) gibi hadis ehli öğrencileri kaderi inkar etmediği yönündeki görüşlerini ön plana çıkarmış görünmektedir.²⁰ Hasan el-Basrî’nin mezhebi aidiyetinin tespiti ile ilgili belirsizliğin ortaya çıkmasına, kader konusunda kendisinden aktarılan

¹³ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu’tezile*, s. 19.

¹⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu’t-tehzîb, Dâiratu’l-meârif en-nizâmîyye*, ts., II, 270.

¹⁵ Beyyumî, *Muslih Seyyid, el-Hasenu’l-Basrî min amâlikati’l-fıkr ve’z-zühud ve’d-da’ve fi’l-İslâm*, Ezher Üniversitesi (Doktora), 1974, s. 230.

¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, *Dâru’l-ma’rife*, Beyrut, 2008, I, 61. Bir tespite göre Şehristânî’nin bu değerlendirmesi isabetli değildir. Çünkü Vasil 80 yılında doğmuş, kendisine risalenin gönderildiği kişi olan Abdülmelik b. Mervan ise 86 yılında vefat etmiştir. Abdülmelik b. Mervan’ın altı yaşındaki bir çocuktan kadere dair görüşlerini bu mektup aracılığıyla öğrenmek istemiş olması makul gözükmemektedir. Bk. Kubat, *Hasan el-Basrî*, s. 210.

¹⁷ Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark beyne’l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *Matbaatü’l-medenî, Kahire*, ts., s. 363.

¹⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, II, 270.

¹⁹ Malatî, *İbn Abdürahmân, et-Tenbîh ve’r-red alâ ehli’l-ehvâ ve’l-bida’*, thk. Muhammed Zeynhum-Muhammed Azb, *Mektebetu medbûlî, Kahire*, ts., s. 121.

²⁰ Aydınlı, *Osman, Akılcı Din Söylemi, Hititkitap, Çorum*, 2010, s. 157-158.

görüşlerin yanı sıra öğrencilerinin bu farklı tutumlarının da etki ettiği söylenebilir.

İşaret edilen belirsizliğin, Mâtürîdî'nin Hasan el-Basrî'ye yaklaşımında da devam ettiği görülmektedir. Mâtürîdî, Hasan el-Basrî'nin bazı Kuran yorumlarının Mutezile'nin görüşlerini çağrıştırdığını söylemektedir. Örneğin "[Musa'nın, İsrailoğullarının başına gelen belaları kaldırmamızı istediği duasına icabet edip] o belaları bir süre bertaraf edince imana gelme sözlerinden hemen dönerlerdi." mealindeki 7. Araf 135. ayetin tefsirinde Hasan el- el-Basrî şöyle demektedir:

"Şayet onlar Allah'a itaat edip verdikleri söze sadakat gösterselerdi Allah o belaları başlarından savardı. Fakat böyle yapmayınca Allah onları cezalandırdı."

Mâtürîdî'ye göre bu izah, Mutezile'nin, birisi tarafından öldürülen veya ilahî helak hükmü doğrultusunda cezalandırılan kimselerin, Allah'ın onlar için takdir ettiği ecellerinden önce ölmüş olduklarını ifade eden görüşleriyle örtüşür tarzda bir izahtır.²¹ Mâtürîdî'nin Hasan el-Basrî' ve Mutezile arasında fikrî benzerlikler kurduğu bir diğer örnek 7. Araf 27. ayetin tefsirinde görülmektedir. Mutezile'nin bu ayetin tefsirinde ihtilaf ettiklerini dile getiren Mâtürîdî, ihtilaf ettiklerini söylediği Mutezilî müfessirler arasında Hasan el-Basrî'nin adını da anmaktadır. Daha da ötesi Hasan el-Basrî'nin adını zikrettikten sonra "Başka Mutezilîler de şöyle demiştir." diyerek söze tekrar başlaması Hasan el-Basrî'yi Mutezilî olarak gördüğü yönündeki kanaati güçlendirmektedir.²² Ancak Mâtürîdî'nin Hasan el-Basrî'yi açıkça Mutezilî diye isimlendirmemiş olması ve bir görüşüyle ilgili olarak "Mutezile mezhebinden uzak durmak için böyle bir çözüme başvurmuştur."²³ demesi, Hasan el-Basrî'yi Mutezilî olarak görmediği şeklinde değerlendirilebilir. Mâtürîdî'nin tefsirinde Mutezileye karşı kullanmış olduğu ve kimi zaman hakarete varan ağır eleştirel dilin²⁴ Hasan el-Basrî söz konusu olduğunda rahmet dilekleri ve dua cümleleri eşliğinde yumuşak bir seyir izlemesi de onu Mutezilî olarak görmediğinin dolaylı bir göstergesi olarak kabul edilebilir.²⁵ Ayrıca Mâtürîdî'nin, *Tevilâtü'l-Kurân* isimli tefsirinde Hasan el-Basrî'nin görüşleriyle ilgili genel tavrının, Mutezile'ye karşı sergilediği tutumun aksine kabule yönelik olduğunu ve çoğu zaman kendi görüşlerini onun görüşleriyle temellendirerek Hasan el-Basrî'ye karşı olumlu bir yaklaşım sergilediğini de belirtmek gerekir.²⁶

Bu çalışmada Mâtürîdî'nin *Tevilâtü'l-Kurân* isimli tefsirinde Hasan el-Basrî'nin Kuran yorumlarına yönelttiği bazı eleştiriler incelenerek Mâtürîdî'nin İslam ilim medeniyetinin eleştiri kültürüne yaptığı katkılar

²¹ Mâtürîdî, *Tevilât*, VI, 38.

²² Mâtürîdî, *Tevilât*, V, 322.

²³ Mâtürîdî, *Tevilât*, VIII, 32.

²⁴ Bk. Mâtürîdî, *Tevilât*, XI, 270-271; XII, 152, 358, 362; XV, 140.

²⁵ Bk. Mâtürîdî, *Tevilât*, II, 362, 443, 458; V, 84.

²⁶ Bk. Mâtürîdî, *Tevilât*, V, 298, 331; VI, 11, 21, 30; XVI, 77, 316-317; XVII, 118.

tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın amacı Mâtürîdî'nin Hasan el-Basrî'ye eleştiri yönelttiği konuların tespitini yapmaktan ziyade bahse konu eleştiriler ekseninde Mâtürîdî'nin eleştirel tutumunu çerçeveleyen ilkeleri tespit etmek olduğundan, onun Hasan el-Basrî'ye yönelttiği tüm eleştiriler tek tek ele alınmayacak, söz konusu eleştiriler arasından ön plana çıkanlar seçilecektir. Bu amaç doğrultusunda onun Hasan el-Basrî'ye yönelttiği eleştiriler; 'Ulûmü'l-Kurân'a Dair Üç Mesele', 'Kalbin Mühürlenmesi ve Hidayetten Alıkonulma', 'Çirkin Fiillerin Cazip Kılınması (Tezyîn)', 'Zorunlu Durumlarda Ölmüş Hayvan Eti Yemenin Hükmü' başlıkları altında işlenecek ve bu eleştirilerden hareketle yapılan tespitler sonuç bölümünde her biri birer eleştiri ilkesi olarak sunulacaktır.

I. Ulûmü'l-Kurân'a Dair Üç Mesele

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin ulûmu'l-Kurân çerçevesinde Hasan el-Basrî'ye yönelttiği eleştirilerden biri nesh meselesiyle, diğeri Zülkarneyn kıssasıyla, bir diğeri de surelerin Mekki-Medenî oluşuyla ilgilidir. Hasan el-Basrî *"Allah'a ve âhiret gününe iman edenler, kendilerini mallarıyla ve canlarıyla cihad etmekten muaf tutman için senden izin istemezler. Senden izin isteyenler sadece, Allah'a ve âhiret gününe iman etmeyenler ve şüpheye kapılmış olanlardır; onlar şüpheleri içinde bocalayıp dururlar."* mealindeki 9. Tevbe 44 ve 45. ayetlerin, *"Müminler ancak Allah'a ve resulüne iman edenlerdir ve onunla ortak bir iş için toplanmış iken kendisinden izin almadan çekip gitmeyenlerdir. Senden izin isteyenler, evet işte onlar Allah'a ve resulüne hakkıyla iman edenlerdir..."* mealindeki 24. Nur 62. ayet tarafından nesh edildiğini söylemiştir. Dikkat edilirse yukarıdaki 9. Tevbe 45. ayette savaşa katılmamak için Hz. Peygamber (s.a.v)'den izin isteyenlerin iman etmeyenler oluşu ifade edilirken 24. Nur 62. ayette izin isteyenlerin mümin oldukları söylenmektedir. Muhtemelen Hasan el-Basrî bu çelişki görünümünü ortadan kaldırmak için 9. Tevbe 44-45. ayetlerinin, 24. Nur 62. ayet tarafından nesh edildiğini söylemek durumunda kalmıştır. Ancak onun bu yorumu Mâtürîdî'ye göre muhtemel görünmemektedir. Bunun sebeplerinden birisi Tevbe suresinin son inen surelerden olması ve dolayısıyla Nur suresinden sonra inmesidir. Diğeri ise toplumun genelini ilgilendiren meseleler (emrun cami') konuşulurken tıpkı Müminlerin yaptığı gibi inanmayanların da, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) izin aldıktan sonra meclisten ayrılıyor olmalarıdır. Bu durumda ayetler arasında neshi gerektirecek bir çelişki görünümü bulunmamaktadır.²⁷

Mâtürîdî'nin ulûmu'l-Kurân'a dair Hasan el-Basrî'ye yönelttiği eleştirilerden bir diğeri ise Kehf 83-98. ayetler arasındaki kıssada bahsi geçen Zülkarneyn'in kim olduğuyla ilgilidir. Mâtürîdî Zülkarneyn'in, peygamber veya hükümdar olduğu yönünde farklı görüşler bulunduğu değinmekte ve peygamber olduğunu ileri süren görüşün Hasan el-Basrî'ye ait olduğunu söylemektedir. Hasan el-Basrî, Zülkarneyn'in peygamber olduğuna dair yorumunu 18. Kehf 86. ayetle temellendirmektedir. Ona göre

²⁷ Mâtürîdî, *Tevlât*, VI, 368.

söz konusu ayette Allah'ın “*Ey Zülkarneyn! Onları ya cezalandıracak veya haklarında iyi davranma yolunu seçeceksin*” buyurması, Zülkarneyn'e hüküm verme yetkisi tanındığını gösterir. Bu yetki peygamberler dışında kimseye tanınmadığından dolayı Zülkarneyn'in peygamber olması gerekir. Onun bir peygamber değil hükümdar olması gerektiği kanaatini taşıyan Matürîdî ise Hasan el-Basrî'nin bu gerekçelendirmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü Zülkarneyn'in yaşadığı dönemlerde cihat ve savaş hükmünü peygamberlerden ziyade hükümdarlar vermektedir. Nitekim peygamberlerine hitapla İsrailoğulları'nın, 2. Bakra 246. ayette “*Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım.*” demiş olmaları, savaşın komutası için bir peygambere değil hükümdara müracaat ettiklerini açıkça ortaya koymaktır.²⁸

Mâtürîdî'nin ulûmu'l-Kurân bağlamında Hasan el-Basrî'ye yönelttiği üçüncü eleştiri ise İnşirah suresinin 7-8. ayetleriyle ilgilidir. Söz konusu ayetlerde Allah “*Bir işi nihayete erdirdiğinde başka bir işe koyul ve her daim rabbine yönel.*” buyurmaktadır. Hasan el-Basrî'ye göre bu iki ayette Allah, Hz. Peygamber'e (s.a), savaşı tamamladıktan sonra kendisine kulluk uğrunda çaba sarf etmesini emretmiştir. Ancak Mâtürîdî onun bu yorumunu son derece uzak bir ihtimal olarak nitelendirmektedir. Zira İnşirah suresi Mekki surelerden birisidir. İslam davetinin henüz başlangıç evresine karşılık gelen Mekke döneminde inmiş bir surede, Hz. Peygamber'e (s.a) savaş ve cihat emrinin verilmiş olması düşünülemez. Diğer yandan Mâtürîdî, her ne kadar Hasan el-Basrî'nin yukarıdaki yorumunu *son derece uzak bir ihtimal* olarak değerlendirse de cihat emrinin Hz. Peygamber'e (s.a) Mekke'de verilmiş ve fakat emrin gereğinin Medine'de yerine getirilmesinin istenmiş olabileceğini dile getirerek Hasan el-Basrî'nin yorumun büsbütün imkansız olmadığına işaret etmektedir.²⁹

II. Kalbin Mühürlenmesi ve Hidayetten Alıkonulma

Mâtürîdî'nin 2. Bakara 7., 18. Kehf 57., 27. Naml 82. ayetlerde yer alan kalbin mühürlenmesi, kulun ebediyyen hidayete erememesi ve ilahi azap hükmünün gerçekleşmesi gibi temaları izah ederken verdiği bilgilerden anlaşıldığı üzere, Hasan el-Basrî'ye göre küfrün belli bir sınırı bulunmaktadır. İnsan bu sınıra ulaşıncaya kadar küfründe devam ederse Allah artık onun iman etmeyeceğini bilir. Bu bilgi doğrultusunda kafirin kalbi mühürlenerek ebediyyen imana kapalı hale gelir.³⁰ Mâtürîdî'nin “çirkin” olarak nitelendirdiği bu görüş, yine onun değerlendirmesine göre, Allah'ın ilminin ezililik vasfına gölge düşürecek imalara sahiptir. Şöyle ki söz konusu görüşe göre Allah, kulun artık imana geri dönülemeyecek derecede küfrün ileri düzeylerine ulaştığını, kul o noktaya geldikten sonra bilmiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle Allah, küfrün imana geri dönülmesi mümkün olmayan noktasına kadar varmadan önce, kulun bundan sonra

²⁸ Mâtürîdî, *Tevîlât*, IX, 97-98.

²⁹ Mâtürîdî, *Tevîlât*, XVII, 258.

³⁰ Mâtürîdî, *Tevîlât*, I, 34, IX, 79, X, 413.

iman etmeyeceği bilgisine sahip olamamaktadır. Dolayısıyla kulun iman ve küfür arasındaki tercihi, Allah'ın o kulun inanç durumuna ilişkin bilgisini 'sonradan' belirlemiş olmaktadır. Zira Hasan el-Basrî'nin yorumuna göre Allah, kulun fiilini önsel olarak bilememekte, fiilin bilgisine, o fiil dış dünyada gerçeklik kazandıktan sonra sahip olabilmektedir. Halbuki Allah, ezeli bir ilme sahip olduğundan dolayı kulun şimdiye kadar gerçekleştirdiği ve ileride gerçekleştireceği tüm fiilleri, bu fiiller vücut bulmadan önce bilmektedir.³¹

Mâtürîdî, Allah'ın bazı kalpleri mühürlediğini ifade eden ayetleri, kul küfür fiilini işlediğinde, küfrün karanlığının Allah tarafından kulun kalbinde yaratılması şeklinde anlamaktadır. Kuşkusuz onun bu yaklaşımının arka planında yatan temel sebep, isyan ve küfür gibi kabih fiiller de dahil olmak üzere insanın bütün fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı düşüncesine sahip olmasıdır.³² Mâtürîdî açısından mühürlenme meselesinin özü şudur: Allah, teemmül ve tefekkür gibi kalbî fiilleri terk ettikleri için inanmayanların kalplerini, hak ve adaleti hakim kılan vahyi dinlemedikleri için kulaklarını, varlık âlemini basiret gözüyle inceleyip bunların sonlu, Allah'ın ise sonsuz olduğunu göremedikleri için gözlerini mühürlemiştir.³³ İnanmayanların ebediyyen hidayete eremeyeceklerini ifade eden 18. Kehf 57. ayeti ise inanmayanların tümünü kapsamamaktadır. Zira inançsızlık halinden sonra imanı tercih eden kafirlerin bulunduğu bilinmektedir. Öyleyse ilgili ayet Mâtürîdî'ye göre şöyle anlaşılmalıdır: "Burada kastedilenler kafirlerin tamamı değil, Allah'ın ebediyyen iman etmeyeceklerini [ezelde] bildiği belli bir kesimdir."³⁴

Mâtürîdî'nin hidayet meselesi çerçevesinde eleştirdiği Hasan el-Basrî'nin görüşlerinden birisi de onun "Allah'ın âyetlerine inanmayanları, Allah hidayete erdirmez. Onlar için elem verici bir azap vardır." (16. Nahl suresi 104) ayetine yönelik izahlarıdır. Hasan el-Basrî'ye göre bu ayetin anlamı "Allah'ın ayetlerini yalanlayanlar, Allah katında hidayete ermiş kimseler değildir." şeklinde olmalıdır. Hasan el-Basrî'nin, bu yorumuyla, ayetlere iman etmeyenlerin, Allah tarafından hidayetlerine engel olduğu ve daha sonra hidayete ermelerinin önü kapandığı şeklinde anlaşılabilir bir ihtimali ortadan kaldırmak istediği anlaşılmaktadır. Ancak Mâtürîdî'ye göre Hasan el-Basrî'nin bu yorumu tam anlamıyla hayal ürünüdür. Zira Allah'ın ayetlerini yalanlayanların hidayete eremeyecek kimseler olduğu gerçeği zaten aksi düşünülemez kadar aşikârdır. Öyleyse Mâtürîdî'ye göre ayette ifade edilmek istenen şey şudur: "Allah onları ayetler karşısındaki inatçı ve kibirli tutumları sebebiyle hidayete erdirmeyecektir. Çünkü onlar kendilerine gönderilen ayetlerin birer hakikat olduğunu bildikleri halde inat etmiş ve kibre kapılmışlardır."³⁵

³¹ Mâtürîdî, *Tevîlât*, X, 413.

³² Mâtürîdî, *Tevîlât*, I, 34.

³³ Mâtürîdî, *Tevîlât*, I, 34.

³⁴ Mâtürîdî, *Tevîlât*, IX, 78.

³⁵ Mâtürîdî, *Tevîlât*, VIII, 196.

III. Çirkin Fiillerin Cazip Kılınması (Tezyîn)

Hasan el-Basrî'nin, insanın arzu ettiği fakat Allah'ın yasaklamış olduğu fiillerin insana cazip kılınmasını ifade eden ayetlere yönelik izahları Mâtürîdî tarafından eleştirilmiştir. Bu muhtevaya sahip ayetlerden birisi olan 6. En'am 108. ayette Allah şöyle buyurmaktadır: *"Böylece biz her ümmete kendi işlerini güzel gösterdik. Sonunda dönüşleri rablerinedir. Artık O, ne yaptıklarını kendilerine bildirecektir."* Hasan el-Basrî bu ayette güzel gösterildiği ifade edilen fiilleri iki farklı kategoride ele almaktadır. Buna göre, Allah'ın güzel gösterdiği fiiller, insanlara yapmalarını emrettiği ve kulluk vazifesinin gereği olarak yerine getirilmesi zorunlu olan fiillerdir. Yapılması emredilmeyen veya helal kılınmamış olanlar ise Allah tarafından cazip kılınan eylemler kategorisinin dışında yer almaktadır.³⁶ Hasan el-Basrî'nin fiilleri ikili bir ayırma tabi tutması, kabih fiilleri Allah'a isnat etme endişesinden kaynaklanan tenzih düşüncesine dayanmaktadır. Onun bu endişesi 3. Âl-i İmran 14. ayetini yorumlarken daha belirgin bir şekilde görülmektedir. Söz konusu ayette; *"Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük, insanlara cazip kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Halbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır."* buyurulmaktadır. Hasan el-Basrî, bu ayetteki cazip kılınmıştır/süslü gösterilmiştir anlamına gelen جَدِيلٌ (Jedilgen) fiilinin failinin Allah olamayacağını ileri sürmek üzere şöyle demektedir: *"Allah'a yemin ederim ki [ayette dile getirilen] dünya metanını cazip kılan kişi, şeytandan başkası değildir. Çünkü dünya metanını ve onun peşinden koşanları Allah'tan daha fazla zemmeden hiç bir kimse yoktur. [Bu sebeple dünya metanını cazip kılanın Allah olması düşünülemez.]"*³⁷ Diğer yandan Hasan el-Basrî'nin tenzih eksenli yaklaşımı doğrultusunda yapmış olduğu yukarıdaki kategorizasyonu destekleyen bazı ayetler bulunmakta ve bu ayetlerde küfür, fisk ve isyan türünden fiilleri çirkin gösterenin Allah, süslü göstererek cazip kılınan ise şeytan olduğu dile getirilmektedir (Bk. 49. Hucurat, 7; 8. Enfal, 48).

Mâtürîdî, Hasan el-Basrî'nin yukarıda değinilen yorumlarına karşı çıkar ve hem dünya metanının hem de güzel ve çirkin ayırımı yapmaksızın tüm amellerin Allah tarafından cazip kılındığını ileri sürer. Ona göre söz konusu cazip kılma, biri akli açıdan, diğeri insanın doğası açısından olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Akli açıdan cazip kılma, deliller ve burhanlar aracılığıyla ortaya konulur. Ancak küfür ve sapkınlık gibi esasen çirkin olan fiillerin delil ve burhan sayesinde güzel gösterildiği düşünülemez. Bu tür çirkin fiillerin insana güzel gelmesi, onun aklıyla değil doğasıyla ilgili bir durumdur. Zira akıl özsel olarak (binefsihî) güzel olan şeylere eğilim gösterirken, çirkin olan şeylerden de uzak duracak bir yetiye sahiptir. İnsan doğası açısından cazip kılma ise aklın aksine nefsanî arzu, istek ve

³⁶ Mâtürîdî, *Tevîlât*, V, 176.

³⁷ Mâtürîdî, *Tevîlât*, II, 254.

kuruntular aracılığıyla gerçekleşir. Söz gelimi küfür inancını benimsemiş olan birisine, inancına dair soru sorulduğunda kendisine cazip gelen (tezyin) inancın bu olduğunu söyler. Tezyin fiilinin şeytan tarafından gerçekleştirildiğini söyleyen ve Hasan el-Basrî'nin yorumunu destekler gibi görünen ayetlere gelince bu tür ayetler Mâtürîdî'ye göre şeytanın Allah tarafından cazip kılınan dünya metâna veya çirkin fiillere insanları çağırmasından ve teşvik etmesinden ibarettir.³⁸

IV. Zorunlu Durumlarda Ölmüş Hayvan Eti Yemenin Hükümü

Hasan el-Basrî yiyecek bir şey bulamadığından dolayı açlıktan ölme gibi bir durumla karşılaşan kişinin ölmüş hayvan etinden doyuncaya kadar yiyebileceğini, çünkü bunun zorunlu hallerde helal kılındığını (6. Enam 119.) söylemiştir. Mâtürîdî onun bu görüşünü isabetsiz bulmuş, bu durumda olan bir kişinin ölmüş hayvan etinden yemesi helal kılınmış olsa da zorunluluk halinin doyuncaya kadar yemesini gerektirmeyeceğini ileri sürmüştür. Yine Hasan el-Basrî söz konusu kişinin ölmüş hayvan etinden yemeyip açlıktan ölmesi durumunda kendisine herhangi bir uhrevi ceza gerekmeyeceğini, zira bunun bir ruhsat ve rahmet olarak helal kılındığını, ruhsatı terk etmenin ise günah olmadığını ifade etmiştir. Ancak Mâtürîdî'ye göre zorunlu hallerde ölmüş hayvan etini yemeyi terk eden kişi kendisini ölüm tehlikesi ile karşı karşıya bırakmış demektir ki bu da Kuran'da açıkça haram kılınmıştır. (2. Bakara 195.) Ayrıca zorunlu durumlarda helal kılınmasına rağmen ölmüş hayvanı eti yemeyi terk ederek ölmek ile normal şartlardaki birinin helal olan şeyleri yemeyi terk ederek ölmesi veya kendisinin ölümüyle sonuçlanacak herhangi bir fiili gerçekleştirme arasında sonuç bakımından herhangi bir fark bulunmamaktadır.³⁹ Konuyla ilgili olarak Mâtürîdî'nin Hasan el-Basrî'ye yönelttiği bir diğer eleştiri de zor durumda kalan kişinin başkasının malından, mal sahibinin haberi olmaksızın yemesi durumunda malı tazmin etmesiyle ilgilidir. Hasan el-Basrî'ye göre bu durumda olan bir kişi, başkasının malından her hangi bir ücret ödemeksizin yiyebilir. Eğer mal sahibi bunu kabul etmezse zor durumda olduğundan dolayı yiyen kişi yediğinin bedelini mal sahibine öder. Ancak Mâtürîdî'ye göre Hasan el-Basrî'nin bu görüşünün doğru olma ihtimali son derece düşüktür. Zira mal sahibinin kabul etmemesi durumunda malı yiyen kişinin malın bedelini tazmin etme zorunluluğunun bulunması, onun bu malı yeme hakkının olmadığını göstermektedir.⁴⁰

Sonuç

Mâtürîdî'nin tefsirinde sergilemiş olduğu eleştirel tutum ve bu tutum paralelinde Hasan el-Basrî'ye yönelttiği tenkitler göz önünde bulundurularak eleştiri kültürümüze yaptığı katkılar şu şekilde ilkeleştirilebilir:

³⁸ Mâtürîdî, *Tevîlât*, II, 255; V, 177.

³⁹ Mâtürîdî, *Tevîlât*, V, 197.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Tevîlât*, V, 197-198.

- Tefsir, Hz. Peygamber'in (s.a) ve sahabe toplumunun Kuran'dan anladıklarından ibarettir ve kesinlik ifade eder. Tefsir dışındaki tüm Kuran tevilleri 'yorum' kategorisinde yer alır ve her yorum, daha sağlam argümanlara dayanan başka yorumlar tarafından eleştiriye tabi tutulabilir.
- Hakikatin muhtemel bir taşıyıcısı olan yorumun araçsal bir değeri vardır, bizatihi değeri yoktur. Bu sebeple kim tarafından ileri sürülmüş olursa olsun hiçbir yorum mutlaklaştırılmaz.
- Kuran metninin, farklı anlama biçimlerine imkan tanıyacak bir yapıya sahip olması hasebiyle herhangi bir yorum, sırf *ötekine* ait olduğundan dolayı dışlanamaz.
- Yorum, Kuran metninde içkin olarak bulunan murad-ı ilahiyi beşer düzleminde keşfetme çabasından ibaret olması dolayısıyla nihaî anlamı tayin edici bir niteliğe sahip değildir.
- Yorum değerini, yorum sahibinin mezhebî ya da düşünsel aidiyetinden değil doğruya isabet edip etmemesinden alır.
- Yorum sahibinin ilmî otoritesi, ona ait görüşlerin kabul edilebilirlik düzeyinin yüksek olduğunu gösterse de ortaya koyduğu yorumların 'eleştirilemez' olduğunu garanti edemez.

Kaynakça

- Aydın, Osman, *Akılcı Din Söylemi*, Hititkitap, Çorum, 2010.
- Abdulkâhir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Matbaatü'l-medenî, Kahire, ts.
- Beyyumî, Muslih Seyyid, *el-Hasenu'l-Basrî min amâlikati'l-fikr ve'z-zühd ve'd-dave fi'l-İslâm*, Ezher Üniversitesi (Doktora), 1974.
- Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-ekber*, (İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde) haz. Mustafa Öz, İfav Yay., İstanbul, 2012.
- <http://www.tdk.gov.tr>. (14.03.2018)
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, Dâiratu'l-meârif en-nizâmiyye, yy. ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Abdullah bin Müslim, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe, Dâru'l-meârif, yy., ts.
- İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut, 1961.
- Kâdî Abdülcebâr, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, Dâru'd-tenusiyye, ts.
- Kubat, Mehmet, *Hasan el-Basrî; Hayatı, İlmî Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*, Çıra Yay., 2008.
- Malatî, İbn Abdürrahmân, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, thk. Muhammed Zeynum-Muhammed Azb, Mektebetu medbûlî, Kahire, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Tevilâtü'l-Kurân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Dâru'l-mizân, İstanbul, 2005.
- Sinanoglu, Mustafa "Reddiye", *DİA*, TDV Yay., İst., 2007, XXXIV.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-marife, Beyrut, 2008.

Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevdûati'l-ulûm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.

**AHMED YESEVÎ'NİN HİKMETLERİNDE ŞERİAT-TARİKAT
DENGESİ**

Arş. Gör. Sami BAYRAKCI

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

sami.bayrakci@selcuk.edu.tr

**BALANCE BETWEEN SHARIA AND TARIQAḤ IN THE HIKMAHS OF
AHMAD YASAWI**

Hodja Ahmed Yesevî is a wali (friend of Allah) who leads the spread of Islam in the Turkestan geography, and leavens the geography with the mystical yeast. His poems which emphasize the connection and balance between sharia and tariqaḥ draw attention in the Hikmahs in his book Diwan al-Hikmah.

Ahmed Yesevî is come up with a portrait of a sûfi affiliated to sharia and a scholar in these poems opinion frame. Particularly underlined point in these poems in Diwan al-Hikmah; A tariqaḥ without sharia is fallacious and the main thing is comply to Islam.

Ahmed Yesevî, who does not find appropriate to become affiliated with the path of tariqaḥ of someone who is lacking in matters of belief and worship is underlines that it is not appropriate to become affiliated with those who have anti- sharia behaviors even if they are "Ruhul-Amin" Yesevî who draws attention in his poetry to the shariah, tariqaḥ, haqiqat and marifat line existing in the Islamic science tradition is expresses that the devil will steal the faith of those who enter the tariqaḥ without sharia.

Key words: Ahmad Yasawi, Diwan al-Hikmah, Shariah, Tariqaḥ, Hikmahs

Doğum tarihi ve vefatına dair kesin bilgiler elimizde bulunmayan Hoca Ahmed Yesevî'nin tarihi şahsiyetine dair bilgi ve belgeler de çok azdır. Bugün elimizde bulunan bilgiler de menkıbelerle örülü bir halde bulunduğu için gerek hayatı, gerek eserleri ve mahiyetleri hakkında net bilgilere ve kesin kanaatlere ulaşmak oldukça zordur.¹ Ancak doğum tarihi ve vefatına dair, Yusuf el-Hemedani'ye (ö. 535/1140-41) intisabı ve onun halifelerinden

¹ Hoca Ahmed Yesevî'nin tarihi ve menkıbevi şahsiyeti, hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz.: Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1976, s. 11-180.

olduğunu dikkate alarak XI. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığını söylememiz mümkün olmaktadır.²

Güçlü bir medrese tahsili gören Ahmed Yesevî, İslami ilimlere vukûfiyetinin yanısıra tasavvuf alanında da sağlam bir ilim ve irfan geleneğe sahiptir. Türkçe'nin yanında Arapça ve Farsça bilen Yesevî'nin Türk-İslam dünyasında sahip olduğu haklı şöhreti, dönemin diğer ilim adamları ve mutasavvıflarının aksine vaazlarını Türkçe olarak yapması ve hikmetlerini de Türkçe olarak söylemesinden ileri gelmektedir. Fuad Köprülü, Ahmed Yesevî'nin geniş kitlelere ulaşabilme başarısını bu duruma bağlamaktadır: "Halka anladığı bir lisan ve alışmış olduğu edebî şekillerle hitâb ediyordu; bundan dolayı başarısı bir kat daha büyük oldu."³ O, müritleri başta olmak üzere halka, kendi içlerinden biri olarak, onların anladığı dilde ve alışkın oldukları usûl ve üslûpla seslenmektedir.

İnsanlara şeriatın ahkâmını, tasavvuf yolunun esaslarını öğretmeye çalışan, ehl-i sünnet akidesini yaşadığı çevrede yerleştiren ve yayan, müritlerine tarikatın edeplerini ve erkânını öğreten, hayatını bu gayeye vakfeden Hoca Ahmed Yesevî, öğretilerini dönemin bir söyleyiş geleneği olan "hikmet"ler tarzında ifade etmiş, bugün fikirlerine ulaşmamızı mümkün kılan *Divân-ı Hikmet* eseri de böyle bir ortamda ve bu amaçlar doğrultusunda ortaya çıkmıştır. *Divân-ı Hikmet*'teki hikmetler, bu sebeple kimileri tarafından sanat ve edebiyat endişesinden uzak, söz konusu didaktik amaç doğrultusunda söylenmiş lirizm özelliği taşımayan şiirler olarak kabul edilmiştir.⁴

Ahmed Yesevî'nin bu hikmetleri söylemesindeki amacı Eraslan şöyle ifade etmektedir: "Çevresinde toplananlara İslam'ın esaslarını, şeriat hükümlerini, tarikatının adap ve erkânını öğretmek gayesiyle sade bir dille ve halk edebiyatından alınma şekillerle hece vezninde manzumeler söylüyor, "hikmet" adı verilen bu manzumeler, ayrıca dervişleri vasıtasıyla en uzak Türk topluluklarına kadar ulaştırılıyordu."⁵

Hayatı boyunca ehl-i sünnet akidesine bağlı kalan ve irşat faaliyetlerini yürütmek üzere bölge memleketleri başta olmak üzere çok geniş bir coğrafyaya gönderdiği müritleri vasıtasıyla Türklere İslamiyet'i sevdiren Yesevî, gösteriş ve riyadan kaçınır, sade bir hayat yaşardı. Hayatında Allah ve peygamber sevgisi önemli bir yer tutmaktaydı. Mahlûkata, özellikle de fakir ve yetimlere merhamet konusuna sıklıkla vurgu yapardı.

"İslam şeriatına ve Hz. Peygamber'in sünnetine sıkı sıkıya bağlı olan Ahmed Yesevî'nin şeriat ile tarikatı kolayca telif etmesi, Yesevîliğin Sünni Türkler arasında süratle yayılıp yerleşmesinin ve daha sonra ortaya çıkan birçok tarikatlara tesir etmesinin de başlıca sebebi olmuştur."⁶ Yesevîlik,

² Eraslan, Kemal, "Ahmed Yesevî", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1989, c. II, s. 160.

³ Köprülü, s. 115.

⁴ Eraslan, Kemal, "Divân-ı Hikmet", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1994, c. IX, s. 429.

⁵ Eraslan, "Ahmed Yesevî", s. 161.

⁶ Eraslan, "Ahmed Yesevî", s. 161.

heterodoks unsurlardan uzak, Kur'an ve sünnet ekseninde sünnî bir tasavvuf ve tarikat anlayışıdır.⁷

Hoca Ahmed Yesevî ve takipçileri dinin emir ve yasaklarına bağlı, diğer Orta Asya Türkleri gibi amelde Hanefî, itikatta ise Matürîdî idiler. Bunun yanı sıra, tasavvuf yolunda melamet neş'esine, Melamî bir karaktere sahip olduklarını söylemek de mümkündür.⁸

Divan-ı Hikmet, Hoca Ahmed Yesevî'nin hikmet tarzında söylediği şiirlerinden oluşan kitabıdır. Eserin, -en azından bazı defterlerinin- Ahmed Yesevî tarafından söylendiğine ve/veya kaleme alındığına dair kanaat uyandıracak ifadeler olmakla birlikte dil ve üslup bakımından yapılan incelemeler Yesevî dervişleri tarafından daha sonra kaleme alındığına dair görüşlere de kapı açmaktadır.⁹ Teknik anlamdaki bu tartışmaları bir kenara bırakarak, Hoca Ahmed Yesevî ve takipçilerinin görüşlerini ele almak, Yesevîliğin izlerini takip etmek amacıyla baktığımız zaman, özellikle bölgedeki yaşayan halk başta olmak üzere Türkler arasında düşünce birliğinin teşekkül etmesine hizmet eden¹⁰ *Divân-ı Hikmet*, içerik itibariyle, Yesevî'ye ait hikmetleri içine alan şeriat, tarikat, hakikat, marifet ekseninde Yesevî'nin inanç ve düşünce dünyasının izlerini takip edebildiğimiz manzum, didaktik bir eserdir.

Biz bu bildirimizde söz konusu hikmetlerden yola çıkarak Yesevî'nin düşünce dünyasında şeriat-tarikat-hakikat yolculuğunun ana eksenini ele alacağız.

Divan-ı Hikmet'in Türkçe tercümesinde,¹¹ bizim tespitlerimize göre elli iki yerde "şeriat" kelimesi geçmektedir. Şeriatı, dinin direği ve temel unsuru kabul eden Ahmed Yesevî, tarikat davası gütmenden önce şeriat ipine sağlam bir şekilde yapışmak gerektiğini ifade etmektedir:

"Her kim eylese tarikatın dâvâsını,
İlk adımı şeriata koymak gerek,
Şeriatın işlerini tamâm eyleyip,
Ondan sonra bu davâyı kılmak gerek."¹²

Yesevî'ye göre tarikat yolunda olduğunu iddia eden kişinin önce şeriat yoluna girmesi, dini kurallara uyup ondan sonra sufilik iddiasında bulunması gerekir. Yine aynı hikmetin devamında tarikat ehlinin şeriata muhalif hareketleri bulunanlara intisap etmenin "Ruhu'l-Emin" bile olsa doğru olmadığını söyler:

⁷ Aşkar, Mustafa, "Ahmed Yesevî ve Tarikat Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, Ekim 1993, c. 29, sy. 4, s. 52.

⁸ Tosun, Necdet, "Hoca Ahmed Yesevî ve Takipçilerinin Temel Görüşleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bişkek 2008, s. 86.

⁹ Eraslan, "Divân-ı Hikmet", s. 429.

¹⁰ Eraslan, "Ahmed Yesevî", s. 160.

¹¹ Yesevî, Hoca Ahmed, *Divân-ı Hikmet*, trc.: Hayati Bice, Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara 2017.

¹² Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, s. 173.

“Kim bilmeden bu yolları şeyhim dese,
Kerâmetten veliliğe haber verse,
Bâtıldır eğer Rûhü'l-Emîn bile ise,
Özünü öyle bâtıllardan korumak gerek.”¹³

Hikmetlerin, aynı zamanda müritlerin manevi eğitimlerini, seyrü sülûkünü tamamlamaları için yürütülen bir eğitim sürecinin parçası olarak da söylendiğini dikkate aldığımız zaman, bu mısralarda dile getirilen hakikatleri daha iyi anlamak mümkün hale gelmektedir. Hoca Ahmed Yesevî, şeriat tamam olmadan tarikat yoluna girmeyi doğru bulmadığı gibi bu durumda olanların hallerini ağır ifadelerle dile getirmekten de çekinmemektedir. Tarikatın şeriatla bir bütün olarak değerlendirilmesinin önemine dikkat çeken Yesevî, Rasûlullah'ın en kuvvetli sünnetlerinden biri olan cemaatle namaza devam etmeyip, namazı terk edenlerle ilgili dile getirdiği ifadelerde de bu manada oldukça tehditkârdır:

“Cemâata gitmeyip namâzı terk eyleyenler
Şeytân ile bir yerde, derk-i esfel'de gördüm.”¹⁴

Hoca Ahmed Yesevî'nin din anlayışı, şeriat-tarikat-hakikat-marifet ekseninde şekillenen, zahir ve bâtın dengesini, Peygamber (s.a.v.)'in sünnet çizgisi içinde cem eden bir anlayış olup, tasavvuf tarihimizin bu dörtlü tasnifi, Yesevî'de de en geniş ve yalın şekliyle karşılık bulmuştur. Şeriat, marifete giden yolun kapısı, içinden tarikat, hakikat ve marifet yoluna erişilen bir bahçedir:

“Şeriatın bostânında cevân eyledim,
Tarikatın gülzarında seyrân eyledim,
Hakikatten kanat tutup göklerde uçtum,
Marifetin eşğini açtım dostlar.”¹⁵

Yesevî'de tarikat, hakikat ve marifetin kendisiyle ölçüleceği terazi şeriattır:

“Şeriatsız söz etmezler tarikatta,
Tarikatsız söz etmezler hakikatta,
İşbu yolların yeri bilinir şeriatta,
Hepsini şeriattan sormak gerek.”¹⁶

“Marifetin minberine binmeyince,
Şeriatın işlerini bilse olmaz,
Şeriatın işlerini tamâm eylemeyince,

¹³ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 173.

¹⁴ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 143.

¹⁵ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 92.

¹⁶ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 173.

Tarîkatın meydânına girse olmaz.”¹⁷

Yesevî, yine bu konuya dikkat çektiği bir başka hikmet de, tarikate şeriatsız girenlerin imanlarını şeytanın çalacağını ifade etmektedir:

“Tarikate şeriatsız girenlerin,
Şeytân gelip imânını alır imiş.
İşbu yolu Pîrsiz iddia eyleyenleri,
Şaşkın olup ara yolda kalır imiş.”¹⁸

Yesevî'ye göre insan, hakikati kendi başına bulamaz. Bir mürşide intisap etmek ve tasavvuf yoluna girmek, hakikat arayışında olan kimse için olmazsa olmazdır. Yesevî'ye göre hakikatte asıl mürşit, Hz. Peygamber'dir:

“Pîr-i mugan, Hak Mustafâ şüphesiz bilin,
Adı geçse, dürûd deyip, tazîm edin.
Sünnetlerini sıkı tutup, ümmet olun,
Ümmet olan şer yolundan yanmaz olur.”¹⁹

Hikmetlerde sıkça vurgulanan bir diğer husus mürşid-i kâmilin özellikleridir. Bir mürşid-i kâmilin önünde diz çökmeden, tarikat ve hakikat yoluna girme iddiasında bulunanların şaşakalacaklarını ve yollarını kaybedeceklerini söyleyen Yesevî, mürşitlik iddiasında bulunanların sahip olması gereken ilim, amel ve kemâl konusuna da aşağıdaki hikmetlerle dikkat çekmektedir:

“Mürşidlik dâvâ kılır, şartını bilmez,
Helal-haram sünnet, bid'at farkını bilmez,
Ebu Hanife mezhebinde asla yürümez,
Mübtedinin mezhebinde yürürler ha.”²⁰

“Bu günâhkârlar arzu kılır şeriat diye,
Söyler halka bid'at işi tarikat diye,
Fahr ederler ben olmuşum hakikat diye,
Bu yalancılar yalan dâvâ kılırlar ha.”²¹

“Geçti ömrüm şeriata yetemedim,
Şeriatsız tarikata geçemedim,
Hakikatsız marifete batamadım,

¹⁷ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 249.

¹⁸ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 228.

¹⁹ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 321.

²⁰ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 422.

²¹ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 422.

Sarp yoldur Pîrsiz nasıl geçer dostlar.”²²

“Vay şöyle câhillerden ümîd eylemeyin,
Feyz ve fetih alırım deyip yürüyüp almayın,
Nefsi büyük, şeriatı bozuk velî bilmeyin,
Lânetli şeytân gem vurmada binti dostlar.”²³

“Ey dostlarım, bu öğüdüme kulak ver,
Âkil isen, Mustafa’nın şeriatını tut,
İşte bu benzeri günâhkâr şeyhden uzak kaç,
Yoksa seni şeytan benzeri aldatırlar ha.”²⁴

Yesevî’ye göre hakikatin yolları sarptır. Bu sarp yolda müride lazım olan; sağlam bir şeriat ittibası ve bununla birlikte kendisine rehberlik edecek olan bir mürşid-i kâmilidir. Bu mürşid-i kâmilin seçimi ise, müridin iradesi dâhilinde olup, sünnete ittibası olmayan, şeriat yolunda eksikleri bulunan, nefsiyle mücâhedesini tamamlamamış kişilere karşı dikkatli olunması gerekmektedir. Zira böyle kimseler, şeytanın oyuncağı haline gelmiş olup, müridi arzu ettiği yüce mertebelere ulaştıramayacağı gibi, lütuf ve ikram beklenen yolda gazabın ve ebedi azabın kapılarını da aralayabilirler.

Hoca Ahmed Yesevî, bir başka hikmetinde insan-ı kâmilin tarifini şöyle yapar:

“Arif odur, Hak emrini yerine getirse,
Masivadan nefsinı çekip has eylese.
Şeriat hepsi beş harfdir rast eylese,
Ondan sonra tarikata girmek gerek.”²⁵

Hoca Ahmed Yesevî’nin şu hikmeti, dinin hakikatini kavramada, dinin katmanları hakkında ehl-i sünnet çizgisinin görüşünü yansıtmaktadır:

“Rivayettir şeriat, hikmettir hakikat,
Mücevhendir tarikat, âşıklara münasip.”²⁶

Peygamberimizi anlattığı bir şiirinde de bu yolun Rasûlullah’ın yolu olduğunu ifade babında, işaret ettiği yolun, sünnetle mukayyet olduğuna dikkat çekmektedir:

²² Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 187.

²³ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 193.

²⁴ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 422.

²⁵ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 395.

²⁶ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 207.

“Şeriatî sözledi, tarikâtî izledi,
Hakikati gözledi, yâ Mustafa Muhammed.
Sabreyledi kanaat, takva eyleyip ittika.
Gece-gündüz ibadet, yâ Mustafa Muhammed.”²⁷

Hikmetlerden de görüleceği üzere Ahmed Yesevî’de şeriat ve tarikat ayrılmaz bir bütün olup, farklı şeyler değildir. İmanın zahiri şeriat, onu kemale erdiren ruhu/özü ise tarikattır.²⁸ Tarikat yolu, şeriatı da içinde barındıran bir yol olup, bu yola sülûk etmeden hakikat ve marifete erişilemez.

Burada özellikle vurgulamamız gereken konulardan bir tanesi de; hem dönemin şiir/hikmet söyleme geleneğinde, hem tasavvuf geleneğinde söz; kimi zaman şiir, kimi zaman ise nesir ya da sohbet yoluyla halkı irşat etmek için kullanıldığı kadar ve bununla birlikte mürîdânî eğitmek amacıyla kullanılan bir terbiye ve irşat metodudur. Dolayısıyla Yesevî’nin hikmetlerinde vurgulanan her bir hususun; dönemin Türkistan coğrafyasında yaşayan halkı irşat etmek kadar, müritlerini eğitmek amaçlı olduğu, tarikatın ana prensiplerini vaz’ ettiği gerçeğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla hikmetler halka hitap ettiği gibi, Anadolu başta olmak üzere farklı coğrafyalara giden Yesevî müritlerine neyi, niçin, nasıl izah etmeleri gerektiğini de öğreten, ilim-amel, şeriat-tarikat dengesini nasıl kurmaları gerektiğini anlatan bir rehber niteliğindedir.

Sonuç

Ahmed Yesevî’nin hikmetlerinden yola çıkarak, onun düşünce dünyasında şeriat, tarikat, hakikat ve marifet yolunun izlerini aradığımızda ortaya çıkan tablo oldukça net ve berraktır.

Tüm bunlar ekseninde Hoca Ahmed Yesevî, şeriatı gözetmeksizin tarikat yoluna intisabı doğru bulmamaktadır. Mürşid-i kâmilin en temel özelliğini şeriata ittiba olarak ifade etmekte, sünneti, bid’atı bilmeyen kimsenin mürşid-i kâmil olamayacağını altını çizmektedir.

Tarikata şeriatsız girenlerin, imanlarını şeytanın çalacağını söylemekte ve bu konuda -ifrat sayılabilecek derecede- tehditkâr olmaktan çekinmeden mescide gitmeyen ve namazı terk eden kişilerin, şeytan ile birlikte cehennem çukurunda olacaklarını ifade etmektedir.

Günümüz dünyasında, İslam’ın yeniden ihyasının gündeme geldiği, medeniyet değerlerimizle yeniden buluşmak ve bütünleşmenin ifade edildiği bu sempozyum ve benzeri pek çok çalışmada dikkat çekilen köklerimizle buluşma konusunda Ahmet Yesevî’nin vurgusu Rasûlullah’ın yolu olarak sünnete ittiba, sünneti kendisine rehber edinmiş bir tasavvuf ve tarikat anlayışıdır. Sünnet, İslam medeniyetinin en temel iki kaynağından

²⁷ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, s. 387.

²⁸ Aşkar, s. 58.

biri olarak Yesevî'nin dünya görüşünün en temel mesnetlerinin başında gelmektedir.

Eğer yeniden İslam'ın ve İslam medeniyetinin ihyasını gündemimize alacaksak, yapmamız gereken işlerden ilki, İslam'ın iman-amel dengesini Rasûlullah'ın ashabına öğrettiği çizgide yeniden inşa etmektir. Bu noktada sünnî tasavvuf anlayışının ilk dönem mimarlarından olan Hoca Ahmed Yesevî'nin şeriat, tarikat, hakikat, marifet yolculuğuna dair bize sunduğu çerçeve bu inşanın temel unsurlarından biri olabilir.

Günümüzde ehl-i sünnet algının dışına taşan, heterodoks çizgiye kayan tarikat yapıları ve tasavvuf anlayışlarını ölçebilmek ve sünnete mutabık olmayan anlayışlardan kaçınmak da yine Yesevî'den alacağımız dersler arasındadır. İslam coğrafyasında teoride asla reddedilmekle birlikte pratikte bu anlayışa muhalif yapılara sahip olduğumuz malumdur. Bu bağlamda yeniden teori ile pratiği, düşünce ile eylemi mezedecek bir anlayışa ihtiyacımız bulunmaktadır. Hoca Ahmed Yesevî, bize bu konuda rehberlik eden bir anlayış bırakmıştır. Eserlerindeki bu vurguları dikkate alarak *Divân-ı Hikmet*'i yeniden okumak, Yesevî'yi daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Hoca Ahmed Yesevî, sünnete ittiba konusunda -aşırıya düştüğü algısına varacak şekilde- kendine has bir anlayışı tercih ederek, Hz. Peygamber'in vefat yaşı olan 63'ten sonra yeryüzünde yaşamayı bir tür edepsizlik kabul ederek, zûl görmüş, bu yaştan sonra dergâhında kazdırdığı mezar niteliğinde bir çukurun içinde hayatını sürdürmeyi tercih etmiştir.

Hoca Ahmed Yesevî'nin bize ulaşan eserlerini şeriat, tarikat, hakikat, marifet çizgisinde modellediği hayat tarzı ve sözleri üzerinden yeniden değerlendirmeye tabi tutacak olursak, kendisi hakkında anlatılan pek çok rivayet ve kendisine izafe edilen birtakım sözleri de yeniden değerlendirme imkânına kavuşmuş olacağız. Bu gayret bize; İslam medeniyetinin yeniden ihyası yolunda atılması gereken adımları daha doğru tespit etmek ve Müslümanların hem düşünce, hem eylem planında içinde buldukları durumdan kurtulmaları için izlenmesi gereken yol haritasını çıkarmak bağlamında önemli katkılar sağlayacaktır.

Kaynakça

Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1976.

Eraslan, Kemal, "Ahmed Yesevî", *DİA*, TDV Yay., c. II, İstanbul 1989.

_____, "Divân-ı Hikmet", *DİA*, TDV Yay., c. IX, İstanbul 1994.

Aşkar, Mustafa, "Ahmed Yesevî ve Tarikat Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, Ekim 1993.

Tosun, Necdet, "Hoca Ahmed Yesevî ve Takipçilerinin Temel Görüşleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bişkek 2008.

Yesevî, Hoca Ahmed, *Divân-ı Hikmet*, trc.: Hayati Bice, Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara 2017.

